



**LATVIJAS
UNIVERSITĀTE**

**Promocijas darba
kopsavilkums**

**Summary
of Doctoral Thesis**

Ņikita Andrejevs

**SEKULĀRĀ GARĪGUMA
IZPAUSMES 21. GS. HIPHOPĀ
LATVIJĀ UN KRIEVIJĀ**

**THE SECULAR SPIRITUALITY IN
THE 21st CENTURY LATVIAN AND
RUSSIAN HIPHOP**

Rīga 2024



LATVIJAS UNIVERSITĀTE

TEOLOĢIJAS FAKULTĀTE

Nikita Andrejevs

SEKULĀRĀ GARĪGUMA IZPAUSMES 21. GS. HIPHOPĀ LATVIJĀ UN KRIEVIJĀ

PROMOCIJAS DARBA KOPSAVILKUMS

Doktora grāda iegūšanai filozofijas, ētikas un reliģijas nozarē
Apakšnozare: vispārīgā un salīdzināmā reliģijpētniecība

Rīga 2024

Promocijas darbs izstrādāts Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātē, Baznīcas un reliģiju vēstures katedrā laika posmā no 2021. gada līdz 2024. gadam.

NACIONĀLAIS
ATTĪSTĪBAS
PLĀNS 2020



EIROPAS SAVIENĪBA
Eiropas Sociālais
fonds

I E G U L D Ī J U M S T A V Ā N Ā K O T N Ē

Eiropas Sociālā fonda projekts “LU doktorantūras kapacitātes stiprināšana jaunā doktorantūras modeļa ietvarā” tiek īstenots darbības programmas “Izaugsme un nodarbinātība” 8.2.2. specifiskā atbalsta mērķa “Stiprināt augstākās izglītības institūciju akadēmisko personālu stratēģiskās specializācijas jomās” trešās kārtas ietvaros (projekts Nr. 8.2.2.0/20/I/006)

Darbs sastāv no ievada, 5 nodaļām, nobeiguma, literatūras saraksta.

Darba forma: publikāciju kopa filozofijas, ētikas un reliģijas nozarē, vispārīgās un salīdzināmās reliģijpētniecības apakšnozarē.

Darba zinātniskais vadītājs: prof. **Valdis Tēraudkalns**

Darba recenzenti:

- 1) *Dr. phil. Solveiga Krūmiņa-Koņkova*, vad. pētniece, Latvijas Universitāte;
- 2) *Dr. theol. Riho Altnurme*, prof., Tartu Universitāte, Igaunija;
- 3) *Dr. hist. Kristīne Vaceka-Ante*, lekt., Prāgas Kārļa Universitāte, Čehija

Promocijas darba aizstāvēšana notiks 2024. gada 10. maijā Latvijas Universitātes Filozofijas, ētikas un reliģijas nozares promocijas padomes atklātā sēdē.

Ar promocijas darbu un tā kopsavilkumu var iepazīties Latvijas Universitātes Bibliotēkā Rīgā, Raiņa bulvārī 19.

LU Teoloģijas fakultātes zinātņu nozares
promocijas padomes priekšsēdētāja

_____ / **Dace Balode** /
(paraksts)

promocijas padomes sekretāre

_____ / **Ilze Stikāne** /
(paraksts)

© Nīkita Andrejevs, 2024

© Latvijas Universitāte, 2024

ISBN 978-9934-36-213-2

ISBN 978-9934-36-214-9 (PDF)

ANOTĀCIJA

Garīguma pētniecība populāras kultūras tekstos ir maz aplūkota tēma Latvijas reliģijpētniecības kontekstā. Reliģijpētniecība Latvijā galvenokārt pievēršas tradicionāli sakrālo fenomenu jeb ar reliģiskām organizācijām saistīto reliģiozitātes aspektu analīzei, bet sekulāras kultūras ietvaros pastāvošai reliģiozitātei reti tiek pievērsta uzmanība. Darba mērķis ir demonstrēt reliģijas hermeneitisku funkciju hiphopa dziesmu tekstos. Tā tiek iezīmēta postsekulāra, garīguma un populāras kultūras jēdzienu ietvaros, piedāvājot definīcijas šiem jēdzieniem, kas balstās sekundāras literatūras pētniecībā. Šo jēdzienu ietvars veido darba pieeju un pamato reliģijas klātesamības meklējumu sekulāras populāras kultūras tekstos. Darbs tāpat balstās pastāvošajā reliģijas un hiphopa pētniecībā, kā arī pētījumos par reliģisku mūziku un tās definēšanu. Pētījumā aplūkoti teksti, kā arī Latvijas sekulāra vai kristīga hiphopa teksti kā tādi iepriekš netika aprakstīti vai pētīti reliģijpētniecības kontekstā, kas tāpat liecina par darba aktualitāti un novitāti. Postsekulāra laikmeta apstākļos populāras kultūras tekstos ir iespējams novērot reliģijas funkcijas un līdz ar to skaidrāk izprast laikmetīgas reliģiozitātes formas. Tāpat šis darbs ņem vērā patēriņa kultūras ietekmi uz reliģiozitātes transformācijām un garīguma jēdziena lietojumu.

Darbā ir aplūkotas Latvijas un Krievijas hiphopa dziesmu teksti, kuros tiek identificētas garīguma pazīmes. Dziesmu atlasē tiek pielietota uzmanīgas lasīšanas metode, bet tekstu interpretācija tiek veikta ar kontenta analīzes pielietojumu. Darbam atlasītie materiāli tika pētīti interneta pētniecības ietvaros. Pētījumā tiek aplūkoti arī Latvijas kristīga hiphopa mūzikas teksti kā daļa no kristiešu iesaistes populārajā kultūrā, kas ietekmē kristīga hiphopa dziesmu vēstījumu un saturu. Sekulāra un kristīga hiphopa dziesmu autori izmanto līdzīgas stratēģijas, lai pasniegtu savu vēstījumu. Šī stratēģija ir dziesmu forma, kas uzstāda eksistenciālas problēmas kompozīcijas centrā, piedāvājot tām kādu risinājumu. Sekulāra hiphopa kompozīcijas ir bieži sastopama šī forma, bet kristīga hiphopa teksti tāpat izmanto šo formu, kas liecina par sekulāra mūzikas žanra ietekmi uz vēstījuma formulēšanu.

Darbs ir veikts publikāciju kopas formā. Šī darba kopsavilkums apkopo 5 publikāciju atziņas un papildina teorētisku ievadu tajās aprakstītiem pētījumiem un to rezultātiem. Kopsavilkumā tiek precizētas pētījumos izmantotas metodes, kā arī aprakstīta publikāciju kopas iekšēja struktūra un loģikā, kā arī prezentēti publikāciju kopas kopīgie secinājumi un diskusija.

SATURA RĀDĪTĀJS

| | |
|--|----|
| ANOTĀCIJA | 3 |
| 1. IEVADS | 5 |
| 1.1. Darba tēmas aktualitāte | 5 |
| 1.2. Darba mērķi un uzdevumi | 6 |
| 1.3. Darba zinātniska novitāte | 7 |
| 1.4. Autora ieguldījums | 7 |
| 2. LITERATŪRAS UN AVOTU APSKATS | 8 |
| 2.1. Sekulārais garīgums | 8 |
| 2.2. Populārā kultūra un reliģija..... | 17 |
| 2.3. Hiphops | 22 |
| 3. PĒTĪJUMOS IZMANTOTĀS METODES UN PIEEJAS | 30 |
| 3.1. Interneta pētniecība un kibertelpa..... | 30 |
| 3.2. Uzmanīga lasīšana..... | 32 |
| 3.3. Kontenta analīze..... | 33 |
| 3.4. Publikāciju kopas struktūra..... | 34 |
| 4. PĒTĪJUMU SECINĀJUMI UN DISKUSIJA | 36 |
| 5. SECINĀJUMU KOPSAVILKUMS | 43 |
| PUBLIKĀCIJU KOPAS DAĻAS | 44 |
| LITERATŪRAS SARAKSTS | 90 |

1. IEVADS

1.1. Darba tēmas aktualitāte

Latvijas teoloģijas un reliģijpētniecības laukā dominē pētījumi, kuri vēršas pie tradicionāliem šo zinātņu pētniecības objektiem. Tas ietver teologu refleksijas par situāciju un procesiem viņu kopienās vai plašākajā Latvijas vai pasaules kristietības kontekstā, Latvijas un pasaules kristietības vēsturi, reliģijas filozofijas vēsturi, reliģijas pedagoģiju, praktisku teoloģiju. Salīdzinoši maz uzmanības tiek veltīts mūsdienu reliģijas socioloģijai, piemēram, pētījumiem par faktisko baznīcu apmeklējumu vai baznīcu apmeklētāju uzskatu atbilstību viņu reliģisko organizāciju mācībai. Tas attiecas gan uz kristietības kopienām, gan arī uz citu Latvijā sastopamo pasaules reliģiju pārstāvjiem. Tāpat maz uzmanības tiek veltīts reliģijpētniecības teorijai, jēdzienu definēšanai un skaidrošanai mūsdienu Latvijas kontekstā.

Toties tas, kas lielākoties paliek ārpus reliģijpētniecības, teoloģijas un citu reliģijas pētniecībā ieinteresētu disciplīnu uzmanības lauka, ir Latvijas reliģiozitāte, kura nav nepieciešami saistīta ar oficiāli reģistrētām reliģiskām kopienām. Tas ietver gan neregistrētās, neformālās reliģiskās organizācijās, gan reliģiskām kopienām nepiederošo jeb nereliģiozo cilvēku uzskatus par reliģiskām tēmām, gan reliģijas atspoguļojumu un klātesamību mūsdienu populārās kultūras medijos. Šo situāciju ietekmē arī teoloģiskās un reliģijpētnieciskās izglītības tieksme koncentrēties uz tradicionālo reliģiozitāti un noskatīties uz to, kas tiek vērtēts kā sinkrētisms vai brīva un selektīva pieeja kādai reliģiskai tradīcijai, dodot priekšroku “augstāk attīstītai” reliģijai ar attīstīto teoloģiju, institūcijām un pārskatāmo vēsturi. Līdzīgi tam uzmanība tiek veltīta akadēmiskai reliģijas filozofijai, kura tāpat reprezentē “augsto kultūru”, tas ir, attīstīto un strukturēto domāšanu par reliģiju, bet novārtā tiek atstāta ikdienas teoloģija jeb cilvēku pārdomas par reliģijas saturu un jēgu.

Šī situācija atspoguļo Emīla Dirkeima 20. gs. sākumā iedibināto sakrāla un profāna paradigmu, kas paredz, ka reliģija, reliģiskais, garīgais, rituāli, mīti un citi attiecināmie uz reliģiju jēdzieni, tas ir, sakrālais, ir radikāli atšķirīgs no profānā, tas ir, pārējās pasaules, kurai šie elementi nepiemīt, un kas ir nošķirta no sakrāla. Kaut arī totalitāro ideoloģiju uzplaukums 20. gs. pirmajā pusē un citu politiskās reliģijas piemēru novērošana gadsimta gaitā ir sniegusi ieskatu reliģijas un sakrāla-profāna jēdzienu nestabilajā vai vismaz neviennozīmīgajā raksturā, bet garīguma pētniecības uzplaukums un ar to saistītas diskusijas atkārtoti pievērsa uzmanību reliģijas definīcijas problēmai 20. gs. beigās un gadsimtu mijā, šīs atziņas ir maz ietekmējušas Latvijas reliģijpētnieku un teologu vēlmi reflektēt par reliģiju ārpus tradicionāli sakrālas telpas.

Līdz ar to šis promocijas darbs un publikācijas, kas veido šo promocijas darbu – rakstu kopu ir vērstas uz to, lai pētītu praktiski neredzamo Latvijas reliģiju. Šis darbs nodarbojas ar reliģiju, kas mīt profānajā sabiedrības daļā – populāras mūzikas tekstos. Šis darbs tāpat nodarbojas ar šīs reliģijas skaidro definēšanu un pamatojumu tam, kāpēc šis fenomens – hiphopa dziesmu teksti, kas piedāvā risinājumus vai aicina risināt cilvēka eksistenciālus jautājumus, ir uzskatāmi par reliģijas hermeneitiskai funkcijai atbilstošiem.

Šis darbs tāpat pievēršas sekularizācijas teorijas un tās kritikas – ar postsekulāra laikmeta jēdziena starpniecību – attiecināšanai Latvijas kontekstā un turpina vairāku Latvijas reliģijpētnieku un filozofu iesākto darbu šajā jomā. Tāpat šis darbs ir daļa no Latvijas reliģijpētniecībā aizsāktas diskusijas par garīguma jēdzienu, tā definīciju un atšķirību no reliģijas jēdziena, kas pamatotu tā pielietojumu iepretī reliģijas jēdzienam.

1.2. Darba mērķi un uzdevumi

Darba mērķis ir demonstrēt reliģijas hermeneitisku funkciju hiphopa dziesmu tekstos. Šis mērķis pieprasa izpildīt sekojošus uzdevumus.

Pirmais uzdevums ir reliģijas, garīguma, sekulārisma un postsekulārisma, kā arī populāras kultūras un tās tekstu jēdzienu precizēšana atbilstoši darba mērķim un tēmai. To izpildīšanai tiek veikta sekundāras literatūras izpēte, meklējot pētījumus un teorētiskus ievadus populāras kultūras izpētei reliģijpētniecības kontekstā. Balsoties pasaules pieredzē ar populāras kultūras pētniecību, tiek veidots ietvars un pieeja, kuri tiks pielietoti, aplūkojot Latvijas un Krievijas hiphopa dziesmu autoru tekstus. Šajā posmā tāpat tiek apkopota sekundāra literatūra, kas apraksta sekularizācijas teoriju un postsekulārisma jēdziena pielietojumu attiecībā uz mūsdienu reliģiozitātes pētniecību. Tāpat tiek apkopota sekundāra literatūra, kas nodarbojas ar reliģijas un garīguma jēdzienu definēšanu. Balstoties šajā literatūrā, tiek veikta šo jēdzienu definēšana atbilstoši pētījuma tēmai un mērķim.

Otrais uzdevums ir darba uzdevumam atbilstošo hiphopa dziesmu tekstu atlase, kas tiek veikta, pielietojot uzmanīgas lasīšanas metodi vairāku Latvijas un Krievijas autoru dziesmām. Šī pieeja ļauj identificēt tekstus, kuri nodarbojas ar eksistenciāliem dzīves jautājumiem un atlasīt tos, kuri izmanto tradicionālo reliģiju leksiku – jēdzienu un motīvus – lai piedāvātu savus atrisinājumus šiem jautājumiem. Šajā posmā tāpat tiek identificēti un piefiksēti vārdi, kas tiks izmantoti trešā uzdevuma izpildei.

Trešais uzdevums ir atlasītu tekstu analīze, balstoties otrā uzdevuma rezultātos. Izmantojot otrajā uzdevumā atlasītos un piefiksētos vārdus, tiek veikta kontentanalīze jeb satura analīze, kas ļauj izprast šo tekstu jēgu – nozīmi, kuru tie rada, izmantojot šo leksiku.

Ceturtais uzdevums ir trešajā uzdevumā atklātas tekstu jēgas salīdzinājums, kas ļauj sīkāk izprast to atšķirīgas un kopīgas iezīmes.

1.3. Darba zinātniska novitāte

Darba objekts ir Latvijas un Krievijas hiphopa dziesmu teksti, kas vēl netika aplūkoti reliģijpētniecības kontekstā. Tie pieder plašākām reliģijas un populāras kultūras studiju laukam, kas tāpat ir maz pētīts Latvijas reliģijpētniecībā. Šis darbs aplūko arī Latvijas kristīga hiphopa dziesmu tekstus, kuri tāpat nav bijuši izpētīti no teoloģijas vai reliģijpētniecības perspektīvas. Šis darbs izveido ietvaru turpmākai mūsdienu populārās kultūras tekstu pētniecībai Latvijas un pasaules kontekstā.

Postsekulārisma jēdziens ir guvis Latvijas reliģijpētnieku uzmanību un ir ticis pielietots arī plašākas postpadomju telpas reliģiozitātes pētniecībā, to starpā arī Baltijas valsts pētnieku darbos. Toties šī jēdziena pielietojums konkrētiem mūsdienu Latvijas reliģiozitātes procesiem joprojām paliek par uzdevumu reliģijpētniekiem, kas vēlas attīstīt akadēmisko priekšstatu par Latvijas reliģisko ainu.

1.4. Autora ieguldījums

Autors izvirza tēzi, ka Latvijas un Krievijas hiphopa dziesmu autoru teksti reprezentē postsekulāra garīguma kā reliģijas hermeneitiskas funkcijas klātesamību populāras kultūras tekstos. Autors ir attīstījis jau esošo pieeju populāras kultūras tekstu pētniecībai reliģijpētniecības kontekstā, papildinot to ar postsekulāra un garīguma pētniecības atziņām, tādā veidā precizējot un atrodot vietu šiem tekstiem plašākajā mūsdienu reliģijpētniecības kontekstā.

Autors ir pievērsis uzmanību reliģijas klātesamībai Latvijas un Krievijas populāras kultūras tekstos, tādējādi izaicinot pētniecībā joprojām dominējošo sakrāla-profāna paradigmu un aktualizējis nepieciešamību veikt līdzīgi orientētus pētījumus turpmākajai mūsdienu Latvijas reliģiskās ainas pētniecībai.

Autors ir prezentējis sava pētījuma rezultātus un metodoloģiskās pieejas trīs zinātniskās konferencēs, sagatavojot referātus par darba metodoloģiju, pieejām un pētījumu rezultātiem, īstenojot sava lauka, tēmas un izstrādātas metodoloģijas popularizēšanu. Autors ir pielietojis iegūtas zināšanas, arī sagatavojot rakstus publicēšanai cita veida izdevumos, turpmāk popularizējot savā darba gaitā izveidoto pieeju.

2. LITERATŪRAS UN AVOTU APSKATS

2.1. Sekulārais garīgums

2.1.1. Postsekulārais

Postsekulārā jēdziens kritiski izvērtē reliģijpētniecībā iedibinātos priekšstatus par sekularizācijas un reliģijas attiecībām.¹ Definējot mūsdienu laikmetu kā postsekulāru, pētnieki noraida saikni starp modernizāciju un sekularizāciju un radikālo pretnostatījumu starp sakrālo un profāno jeb reliģisko un sekulāro. Tas izaicina iedibināto sekularizācijas paradigmu un pievērš uzmanību reliģijas klātesamībai Rietumu sabiedrībā iepretī teorijai par tās pakāpenisku izzušanu līdz ar zinātnisko un ekonomisko attīstību.² Sekularizācija tika sākotnēji minēta Maksa Vēbera darbos 19.–20. gs. mijā,³ un kļuva par nozīmīgu ASV reliģijas socioloģijas jēdzienu ap 1950. g. beigām, bet tās atbilstība Rietumu pasaules reliģisko procesu aprakstīšanai tika izaicināta jau kopš 1960. gadiem.⁴

Sekularizācija tiek aprakstīta kā process, kurā Rietumu sabiedrības un kultūras sektori ir atbrīvoti no reliģisku institūciju un simbolu dominances. Institūciju ziņā tai empīriski novērojama daļa: valsts un baznīcas šķirtība, baznīcas zemju ekspropriācija vai izglītības sistēmas atbrīvošanas no baznīcas kontroles. Savukārt simbolu ziņā tas attiecās ne vien uz sociāli-strukturālajiem procesiem, bet ietekmē kultūras dzīves un ideju kopumu kā reliģiska satura mazināšanās mākslā, filozofijā un literatūrā. Tas ietver zinātnes nostāšanās par autonomu, pilnībā sekulāru perspektīvu uz pasauli. Tas norāda arī uz to, ka Rietumos aizvien lielāks indivīdu skaits skatās uz pasauli un savām dzīvēm bet reliģisku interpretāciju ietekmes.⁵

Sekularizācijas teorijas centrā ir pārliecība par to, ka sabiedrības modernizācija reliģijai rada problēmas. Modernizācija ir daudzšķautņains jēdziens, kas ietver industrializāciju, urbanizāciju, mazo kopienu pārtapšanu kopīgajā sabiedrībā, individuālisma un egalitārisma attīstību un domāšanas un sociālas

¹ Nīkita Andrejevs, "Ikonas, ticība un grēki: kā 21. gadsimta hiphopa dzejnieki izmanto reliģisku valodu savos nolūkos," in *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis: A daļa, Humanitārās un sociālās zinātnes* 76:2 (2022), 68–78.

² Veikko Anttonen, "Making Space for the 'Post-Secular' in Religious Studies," in Ahlback, Tore, ed., *Post-Secular Religious Practices* (Abo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2012), 11–14.

³ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Routledge, 1992), 7.

⁴ William H. Swatos Jr., Kevin J. Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept," in *Sociology of Religion* 60:3 (1999), 209–210.

⁵ Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Open Road Integrated Media, 2011), 125–126.

struktūras racionalizēšanu.⁶ Sekularizācijas teorijas piekritēji kopš 20. gs. 60. gadiem galvenokārt uzskatīja, ka reliģija pakāpeniski pārtaps par izteikti privātu nodarbošanos, izzūdod no publiskās telpas, nevis aizstāvēja viedokli par tās pilnīgo izzušanu. 80. gados reliģijpētniecībā cēlās pretestība sekularizācijas teorijai, kurai par pamatu bija pētnieku novērojami par reliģijas pastāvošo lomu publiskajā un politiskajā telpā. Reliģija nebija izzudusi, bet turpināja pastāvēt līdzās citām perspektīvām uz pasauli.⁷

Sekularizācijas teorija ir cieši saistīta ar sekulārisma jēdzienu. Sekulārisma ideja rodas, pirms tā tiek apzināta kā politiska doktrīna. Šis jēdziens ir radies 19. gs. beigās Lielbritānijas reliģisko debašu kontekstā. Tas norādīja uz ētiskām un pilsoniskām idejām, kas kontrastē ar baznīcas vai garīgām idejām, vai arī norāda uz to degradāciju un reducēšanu uz pasaulīgām un materiālistiskām pieejām.⁸

Sekulārisms ir politiska doktrīna, kas ir radusies modernajā Eiropas un Amerikas kontekstā. Pamatā tas izsaka prasību pēc reliģisko un laicīgo institūciju nodalīšanu valsts pārvaldē. Bet tas nes arī jaunas reliģijas, ētikas un politikas koncepcijas. Tas pieļauj reliģisko daudzveidību politiskajā telpā un vairākas konfliktējošas ētiskas sistēmas, ieskaitot nereliģisku ētiku. Gan modernitāte, gan sekulārisms ir neviennozīmīgie jēdzieni tajā ziņā, ka Rietumu pasaules procesi ir daudzšķautņaini un līdz ar to abu moderna laikmeta projektu konkrētas izpausmes ir un aizvien paliks diskusiju objekts. Modernitāte kā moderna laikmets no jauna konstruē reliģijas un sekulāra kategorijas, veidojot “pasauli pasaulē”. Šis konceptuālās dihotomijas attiecību noteikšanas process ir tas, kādā veidā cilvēki īsteno viņu brīvību un atbildību par sevi iepretī reliģisko diskursu ierobežojumiem.⁹

Postsekulārā jēdziens pētniecībā tiek pielietots vairākos veidos, kuri atspoguļo atšķirīgus akcentus un pētnieciskās intereses. Tas ir aktuāls vispārīgās reliģijpētniecības teorijas kontekstā, kur tas reprezentē sekularizācijas noliegšanu vai apšaubīšanu. Šajā izpratnē sekularizācija var tikt uzskatīta par ideoloģisku aizspriedumu, kuru radīja un izplatīja sekulāro racionālistu elites. Tāpat ir iespējams uzskatīt to par kļūdaino priekšstatu par reliģijas nākotni Rietumos, kas nav apstiprinājies, vērojot pastāvošo reliģijas klātesamību sabiedrībā. Sekularizācija var tikt saprasta kā vairāku moderna laikmeta sekulāru ideoloģiju ietekmes kopums, kas izraisīja problēmas, kurām atbildēt spēja vienīgi jaunās, postsekulāras reliģiozitātes. Sekularizācija tik tiešām iezīmēja organizēto reliģiju

⁶ Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West* (London: Blackwell, 2002), 2.

⁷ Philip S. Gorski and Ates Altınordu, “After Secularization?” in *Annual Review of Sociology* 34 (2008), 56.

⁸ Phil Zuckerman & John R. Shook, “Introduction: The Study of Secularism,” in Phil Zuckerman & John R. Shook, eds., *The Oxford Handbook of Secularism* (Oxford: University Press, 2017), 2–3.

⁹ Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: University Press, 2003), 1–17.

varas norietu, kas radīja jaunus riskus un izaicinājumus, kas nevis aplāpēja, bet veicināja reliģiozitātes produktīvo uzplaukumu. Tā ir svarīgs vēsturiskas attīstības posms un auglīga augsne jaunās reliģiozitātes uzplaukumam. Sekulāro ideoloģiju projekti līdz ar to ir zaudējuši un tiešā veidā atbildīgi par globālo reliģisku atdzimšanu. Postsekulārais tāpat var tikt saprasts nevis kā sekularizācijas teorijas un ideoloģijas kļūdu labojums vai pretestība tai, bet kā reliģiozitātes attīstība, ievērojot sekularizācijas sasniegumus, kuri ietver indivīda vērtību, izvēli, brīvību un daudzveidību. Tas balstās Apgaismības laikmeta idejās, kas veicināja sekularizāciju, un “post-” postsekulārajā norada nevis uz sekularitātes pārvarēšanu, bet tās ierobežojumu apzināšanos.¹⁰

Postsekulāro laikmetu raksturo komunikācija starp sekulāram ideoloģijām un reliģiskiem uzskatiem, kas nevar pretendēt uz absolūtas patiesības statusu. Kultūra šajā izpratnē veidojas no vairākiem elementiem un to mijiedarbības. Viena universāla garīgo, morālo, politisku un citu sociālo attiecību sistēma nevar pastāvēt, bet ir vērojama vēsturisku formu daudzveidība.¹¹

Postsekulārais laikmets var tikt uztverts par dažādu modernitātes interpretāciju sadursmi, t. i., gan sekulāras, gan reliģiskās ideoloģijas Rietumu sabiedrība pastāv dažādu pretnostatīto pārliecību sacensības, kuras rezultātā reliģiskie cilvēki postsekulārajā laikmetā sekulāras valsts kontekstā ir spiesti tulkot savas motivācijas un idejas, lai prezentētu tos plašākai sabiedrībai, turpretī nereliģisku cilvēku ētiskiem un politiskiem uzskatiem ir priekšroka publiskajās diskusijās. Pati sekulāra apziņa par postsekulāro situāciju filozofiski tiek izteikta postmetafiziskas domāšanas veidā. Tā ir sekulāra, agnostiska un neredukcionistiska filozofiska pozīcija, kura no vienas puses neizsaka spriedumus par reliģiskām patiesībām, bet aizstāv striktu nodalījumu starp ticību un zinātņi. No otras puses tā noraida scientisku vai racionālistiski ierobežotu izpratni par jēgu un reliģisko doktrīnu izslēgšanu no jēgas ģeoloģijas. Tā ir agnostiska un atbalsta zinātnisko skatījumu uz realitāti, bet neierobežo zināšanas ar laikmetīgas zinātnes stāvokli, turpretī radikālais naturālisms, kuru iemieso scientisms, noraida jebkādas apgalvojumus, kuri nav reducējami uz kontrolētiem novērojumiem, nomoloģiskiem apgalvojumiem vai kauzāliem skaidrojumiem. Postmetafiziska domāšana ir gatava mācīties no reliģijas, paliekot agnostiska.¹²

Šajā darbā postsekulārais tiek saprasts par ietvaru, kas ļauj aplūkot reliģiju ārpus tās tradicionāla lauka, kas galvenokārt skar reliģiskas institūcijas un to diskursa ietvaros pastāvošos resursus iepretī sekulārajai sabiedrībai, izaicinot šo divu lauku dihotomisku pretnostatījumu. Populāras kultūras un reliģijas

¹⁰ James A. Beckford, “SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections,” in *Journal for the Scientific Study of Religion* 51:1 (2012), 3–5.

¹¹ Marina D. Fominskaya, “Post-Secular and Post-Metaphysical Forms of Philosophical-Legal Thinking: Global and Post-Soviet Trends,” in *Mediterranean Journal of Social Sciences* 6:5 (2015), 234.

¹² Jurgen Habermas, “Religion in the Public Sphere,” in *European Journal of Philosophy* 14:1 (2006), 3, 13–16.

pētniecība reprezentē postsekulāro un postmetafizisko pieeju reliģijpētniecībai un tās pamata jēdzienam – reliģijai. Populāra kultūra tāpat kā citas šķietami sekulāras kultūras daļas ietekmējas no reliģijas un nodarbojās ar tās motīvu interpretēšanu, kaut arī tas nenozīmē, ka viss ir reliģisks, vai jebkuru sekulāras kultūras elementu ir vērtīgi pētīt reliģijpētniecības ietvaros. Šī pieeja tāpat pieprasa precizēt reliģijas jēdzienu un tā nozīmi postesekulāra laikmeta koncepcijas ietvaros.

2.1.2. Reliģija

Izpratne par reliģiju šajā pētījumā balstās imanencē – tās ontoloģiski pārda-biskie elementi nav pieejami izpētei savādāk, nekā cilvēka pieredzes, kultūras un sociālo prakšu ietvaros. Tas ir attiecināms gan uz funkcionālām – “ko reliģija dara sabiedrībā”, gan uz reālām jeb substanciālām – “kas ir reliģijas būtība” – reliģijas definīcijām. Reliģijas definīcijas nav universālas, un to izvēle ir atkarīga no pētnieka utilitārajiem apsvērumiem un konkrēta pētījuma vajadzībām.¹³ Tāpat funkcionālās definīcijas iespējams saprast par reālu definīciju paveidu, kur funkcija izsaka objekta būtību.¹⁴

Jebkura reliģijas definīcija ir konstrukcija, nevis atklāsmē, un pētnieks nevar iekļaut tajā visus iespējamus materiālus un kategorijas, radot pilnīgu definīciju. Pētnieks izvēlās materiālus, kuros balstās definīcija, un līdz ar to tie vienmēr ir nepilnīgi.¹⁵

Papildinot šo pieeju reliģijai, ir jāsaka, ka funkcionālā izpratne par reliģiju ir atbilde uz jautājumu “ko reliģija dara?” Tā meklē veidus, kā atpazīt to, kā reliģija darbojas sabiedrības dzīvē.¹⁶ Šī pieeja nav iecerēta kā izsmēlošais reliģijas jēdziena izskaidrojums, kas būtu pielietojams jebkurā pētnieciskajā darbā par reliģiju. Funkcionāla pieeja reliģijas definīcijai ir problemātiska ar to, ka jebkura funkcija, kas tiek piešķirta reliģijai ir vai ir izvirzīta par noteikumu, sniedzot konceptuāli skaidrus, bet empīriski pret-intuitīvus rezultātus, vai ir empīriski pārliciecināma bet pārāk vienkāršota konceptuāli, lai būtu spējīga kaut ko izskaidrot.¹⁷ Toties kritikai pret funkcionālo pieeju reliģijas definīcijai ir vietā vienīgi tajā gadījumā, kad pētnieks vēlēts sniegt visaptverošo reliģijas skaidrojumu, piemēram, tādu, kas dotu iespēju salīdzināt dažādas reliģijas vai

¹³ Peter L. Berger, “Some Second Thoughts on Substantive Versus Functional Definitions of Religion,” in *Journal for the Scientific Study of Religion* 13:2 (1974), 126–129.

¹⁴ Caroline Schaffalitzky de Muckadell, “On Essentialism and Real Definitions of Religion,” in *Journal of the American Academy of Religion* 82:2 (2014), 496.

¹⁵ Gary Lease, “The Definition of Religion: An Analytical or Hermeneutical Task?” in *Method & Theory in the Study of Religion* 12:1/4 (2000), 288.

¹⁶ Carl Olson, *Religious Studies: The Key Concepts*, (New York: Routledge, 2011), 12.

¹⁷ Denys Turner, “Doing Theology in the University”, in David F. Ford, Ben Quash & Janet Martin Soskice, eds., *Fields of Faith: Theology and Religious Studies for the Twenty-First Century*, (Cambridge: University Press, 2005), 29.–30.

to elementus. Savukārt šī pētījuma mērķis ir identificēt reliģisko valodu un reliģiskās metaforas hiphopa dzejas tekstos, kā arī atrast to nozīmi un jēgu šo tekstu kompozīcijas ietvaros. Tāpat funkcionāla pieeja reliģijas definēšanai paredz, ka tiek skaidri atrunāta konkrēta reliģijas funkcija.¹⁸

Reliģijas jēdzienu neatkarīgi no pieejas tā definēšanai ir iespējams dekonstruēt un saprast par ideoloģisku pētniecisku kategoriju, kas sakņojas Rietumu modernajā ideoloģijā. Tā paredz dalījumu starp sekulāro un reliģisko, ne-reliģiju un reliģiju un uztver reliģiju par vienu no vairākiem sociālajiem un kulturālajiem fenomeniem, kura institūcijas iespējams studēt vēsturiski un socioloģiski. Sekulārais šajā izpratnē tāpat ir ideoloģiska kategorija un tā nodalījums no reliģiska ir mākslīgs un ceļas no Rietumu teoloģijas, kuras ietvaros dzimst moderna laikmeta reliģijpētniecības un tās pieņēmumi. Tāpat šo jēdzienu pielietojums attiecībā uz ne-Rietumu reliģijām ceļas no Rietumu imperiālisma un koloniālisma. Līdz ar to reliģijas jēdziena konstruēšana ir daļa no vēsturiska ideoloģiska procesa un ierobežo izpratni par procesiem un institūcijām, kuru pētniecība ir tā pamata uzdevums. Šādā izpratnē reliģijpētniecībai jāpārtop par kultūras pētniecību, kas studē noteiktas sabiedrības institūciju un vērtību attiecībās ar varas leģitīmāciju, bet pats reliģijas jēdziens attiecās uz objektu, kas neeksistē.¹⁹

Toties reliģijas jēdziena konstruētais raksturs, kā arī problēmas ar to pielietojumu nenozīmē, ka reliģijas neeksistē vai šī kategorija nav derīga kultūru analīzei un aprakstam.²⁰ Tāpat tas ir ierasts jēdziens, kas ļauj organizēt noteiktu pētniecības lauku un pētniekus, kas tajā darbojas.²¹ Šī darba reliģijas definīcijā sakņojas amerikāņu reliģijas sociologa Tolkota Parsona pieeja, kur reliģijas centrālā funkcija ir sniegt skaidrojumu, kad cilvēka pieredze kādas kultūras ietvaros atšķiras no viņa rīcības gaidāmajiem rezultātiem, t. sk. nedrošības pirms kādas rīcības veikšanas dēļ neskaidriem faktoriem, kas var to negatīvi ietekmēt. Tā sniedz kognitīvo nozīmi morāles un vērtības spriedumiem un rīcības normām; tāpat tā palīdz līdzsvarot atšķirības starp rīcības gaidāmajiem un faktiskajiem rezultātiem.²²

Tāpat Parsona izpratnē reliģiskas sistēmas nepieciešami ir ne-empīriskas. Līdz ar to viņa pieeja ikviens cilvēka pieredzes skaidrojums, kas pārsniedz empīrisku un deskriptīvu domāšanu savā būtībā ir reliģisks. Šī pieeja nevar kalpot par universālo reliģijas definīciju, un balstās protestantu kristietības kontekstā, kur reliģija un ētika ir visciešāk savienoti. Tāpat tajā pastāv arī pārdabiskās kārtības koncepcija iepretī dabiskajai, kaut arī tā nepiemīt visām reliģijām. Pārdabiskais

¹⁸ Andrejevs, "Ikonas", *ibid.*

¹⁹ Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (Oxford: University Press, 2000), 4–8.

²⁰ Kevin Schilbrack, "The Social Construction of "Religion" and Its Limits: A Critical Reading of Timothy Fitzgerald," in *Method and Theory in the Study of Religion* 24 (2012), 101.

²¹ Andrew M. McKinnon, "Ritual Re-Description as Passport Control: A Rejoinder To Fitzgerald After Bourdieu," in *Method and Theory in the Study of Religion* 18 (2006), 182.

²² Talcott Parsons, "Religious Perspectives in Sociology and Social Psychology," in William A. Lessa, Evon Z. Vogt, eds., *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach* (New York: Harper Collins Publishers, 1979), 129–131; Andrejevs, "Ikonas", *ibid.*

ir tas, ko nevar izpētīt zinātne, sekojot 20.gs. pirmās puses pozitīvisma epistemoloģijai.²³ Šī pieeja darba ietvaros ļauj izgaismot reliģisku funkciju hiphopa dziesmu tekstos, kas skaidro dzīves izaicinājumus un pamato rīcību.

2.1.3. Garīgums un reliģija

Tāpat problemātisks ir reliģijas un garīguma jēdzienu nošķirums. Šāda garīguma definīcija – “sociāli un kulturāli strukturētais un nosacītais mēģinājums sadzīvot ar cilvēka eksistenciālo situāciju”²⁴ tikpat labi ir attiecināma uz reliģiju, kuras jēdziens tāpat ir problemātisks un pieprasa skaidru definēšanu, nevis iepriekšpienēmumos balstīto pielietojumu. Savukārt garīguma dihotomisks pretnostatījums reliģijai veido maldīgo priekšstatu, ka garīgums reprezentē ”labākos” reliģiozitātes, aspektus, t. i., atbrīvojošos un pozitīvus pret individualitāti, kurpretī reliģija reprezentē tos, kas ir ierobežojoši un noraidoši pret individuālo domāšanu. Toties socioloģiskie pētījumi ASV kontekstā apstiprina populāro pārliecību par to, ka ar reliģiju ir saprastas organizētas un cilvēkam ārējas sistēmas, bet ar garīgumu iekšējais mistiskais process, kas veicina attiecības ar sevi un citiem.²⁵

Garīguma jēdziens ir svarīgs sekularizācijas un postsekulāra laikmeta reliģiozitātes izpratnei. Kaut arī tradicionālās reliģiozitātes ietekme Rietumos ir mazinājusies un postmoderna metanarativu un autoritātes kritika ir noteikti vedusi pie mazākas iesaistes institucionālajā un tradicionālajā reliģijā, tas nenozīmē pilnīgu reliģiozitātes vai iesaistes reliģijā izzušanu. Ticīgie subjekti nav zaudējuši interesi par lietām, kuras reiz bija reliģisku institūciju pārziņā, bet meklē ceļus, kā apmierināt šīs intereses veidos, kas atstāj vecās institūcijas malā. Mūsdienās mēs redzam sekularizācijas veidolu, nevis patiesu sekularizāciju, kam līdzās nāk vispārīga atgriešanās pie reliģijas. Garīgumu un postsekulāra laikmeta reliģiozitāti raksturo un arī paskaidro, kāpēc šo laikmetu jādēvē par postsekulāru, “pasaules apburšana no jauna”, kurai ir raksturīga alternatīvu un drīzāk privātu reliģijas formu attīstība. Cilvēki ir devušies prom no reliģijas kā balstītas organizētajos dievkalpojumos un sistematizētajos ticējumos institūcijas kontekstā pie pašu izveidotā garīguma, kas pastāv ārpus formālām struktūrām, balstās pieredzē, nesatur doktrīnu un nepretendē uz filozofisku saskaņotību.²⁶

²³ Gunter Kehler & Bert Hardin, “Sociological Approaches,” in Frank Whaling, ed., *Theory and Method in Religious Studies* (New York: de Gruyter, 1995), 327–329.

²⁴ David Hay & Pawel M. Socha, “Spirituality as a Natural Phenomenon: Bringing Biological and Psychological Perspectives Together,” in *Zygon* 40:3 (2005), 589.

²⁵ Ashley S. Bauer & Thomas J. Johnson, “Conceptual Overlap of Spirituality and Religion: an Item Content Analysis of Several Common Measures,” in *Journal of Spirituality in Mental Health* 1 (2019), 1–8, 19.

²⁶ Nikolai Wenzel, “Postmodernism and Religion,” in *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Clarke P. B., ed., (Oxford: Oxford University Press, 2011), 207–211; Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

Garīguma jēdziena pielietojums reliģijpētniecības akadēmiskajā diskursā ir izpelnījies kritiku sakarā ar tā skaidrās definēšanas problemātiku. Šo jēdzienu lieto gan iekš, gan ārpus kristietības tradīcijas. Kopš 19. gs. Romas katoļu vidē to lieto kā vispārīgu apzīmējumu dievbijības izpausmēm dzīvē. Šajā nozīmē tas ietver gan mūku kontemplatīvo dzīvi, bet tikpat labi šādas dzīves adaptāciju laju dzīvē, kā arī “atbrīvošanas garīgumu”, kas Latīņamerikas katoļu atbrīvošanas teoloģijas kontekstā paredz kristīgu motīvu vadītu politisku un sociālu iesaisti.²⁷

Daļa pētnieku fokusējās uz garīgumu šajā izpratnē un vēlās izprast kristietības vai citu reliģiju garīgumu kā dzīvotas reliģijas pieredzi, kas transformē subjektu, sniedz tam reliģiskas dzīves papildījumu un saikni ar kopieni. Šī pieeja garīgumam paredz arī pētnieka personisko iesaisti transformējošajā procesā. Tā noraida iespēju un vajadzību distancēties no garīguma, kas tiek pētīts un uzskata, ka pētniecības rezultāti veidojas gan no kritiskas, gan no pieredzē balstītas pieejas garīgumam. Šī pieeja tāpat ietver dažādu garīguma tradīciju pētniecību ģeogrāfiskajā un vēsturiskajā kontekstā, aplūkojot dažādu tradīciju atziņas attiecībās ar citām.²⁸

Garīgums tāpat tiek aplūkots medicīnas zinātnēs, novērtējot tā lietderību pacientu aprūpes procesā. Garīguma prakšu iekļaušana aprūpes procesā tiek aprakstīta kā elements, kas palīdz pacientiem un personālam sadarboties profesionālās attiecībās un potenciāli tajās piedzīvot transformējošo pieredzi, kas ļauj veidot dziedinošās attiecības. Garīguma definīcijas, kuras tiek pielietotas šajā laukā parasti ir plašas un ietver visdažādākās iespējamās tā formas. Tas tiek saprasts par dinamisku cilvēka dzīves dimensiju, kas atspoguļo to, kā cilvēki individuāli un kopienās pieredz, izsaka vai meklē jēgu, mērķus un transcendenci, un veidus kā tie uztur saikni ar momentu, sevi, citiem, dabu, svarīgo un, iespējams, sakrālo.²⁹

Darba kultūras pētnieki tāpat ir novērtējuši garīguma jēdziena lietderību šī lauka problēmu risināšanai. Līdzās ilgtspējīgai attīstībai tas tiek pasniegts kā individu un organizāciju veiksmes veicinātājs. Šī lauka attieksme pret garīgumu tāpat ir iekļaujoša attiecībā pret dažādiem garīguma paveidiem, bez mērķa uzspiest kādu konkrētu garīguma vai reliģijas veidu par nepieciešamu garīguma attīstībai darba vidē. Tāpat garīguma jēdziens palīdz izvairīties no reliģijas jēdziena lietošanas, jo sekulārāajā uzņēmējdarbības un darba vidē daudzi cilvēki atteiktos runāt par to vai iesaistīties kādā darbībā, kas var tikt saprasta kā reliģiska.³⁰

²⁷ Christoph Boehinger, “Spirituality,” in Kocku von Stuckrad, ed., *The Brill Dictionary of Religion: Volume I* (Leiden: Brill, 2006), 1808–1809.

²⁸ Jorge N. Ferrer & Jacob H. Sherman, “Introduction,” in Jorge N. Ferrer & Jacob H. Sherman, eds., *The Participatory Turn in Spirituality, Mysticism, and Religious Studies* (New York: State University of New York Press, 2008), 21–24.

²⁹ Christina M. Puchalski, Robert Vitillo, Sharon K. Hull, Nancy Reller, “Improving the Spiritual Dimension of Whole Person Care: Reaching National and International Consensus,” in *Journal of Palliative Medicine* 17:6 (2014), 642–644.

³⁰ Christopher G. Beehner, *Spirituality, Sustainability and Success: Concepts and Cases* (New York: Palgrave Macmillan, 2019), 1–5.

Garīgums plašākajā nozīmē ārpus vēsturiskām reliģiskām tradīcijām ir saprotams kā dzīvesveids, kas var ietvert uzvedību, prakses, līdzdalību, identitāti, ticējumus. Tas var būt vai nebūt saistīts ar piederību kādai kopienai un ir saprotams kā izpausmes formas, kuras indivīdi un grupas veido attiecībās ar vēsturiskām reliģijām.³¹

Tik iekļaujošas pieejas tiek kritizētas par to, ka garīgums paliek par sino-nīmu psihiskai veselībai, piedāvājot transcendentāla vai sakrāla kategorijas par noteicošu faktoru kādas prakses definēšanai par garīgu. Līdz ar to būt garīgam nozīmē būt patiesi un iekšēji reliģiskam. Reliģiskais šajā izpratnē, kura paredz saglabāt garīguma jēdzienu, atšķiras no tā ar organizēto raksturu un praksi kopienā. Garīgums savukārt ir iekšēja kvalitāte, kuru var attīstīt pieņēmumi un ticējumi par pārpasaulīgajiem aspektiem.³²

Citas definīcijas, piemēram, “apzinātas iesaistes pieredze dzīves integrēšanas projektā caur paštranscendenci ceļā uz augstākas vērtības apvārsni indivīda izpratnē” spēj ietvert visplašāko fenomenu klāstu.³³ Šīs definīcijas centrā ir indivīda pieredze un tā nenovērtē kulturālu un sociālu ietekmi uz garīguma fenomenu. Patēriņa kultūras kontekstā reliģija un garīgums tiek saprasti kā produkti, un indivīdi sagaida augsto kvalitāti, izklaidi un brīvību izvēlēties sev vēlamo saturu tāpat kā citu produktu gadījumā, kā arī to, ka garīguma piedāvājums mainās, lai atbilstu šim pieprasījumam.³⁴

Garīgums kā daļa no kultūras ir pakļauts marketizācijas procesam, kura gaitā publiskas un privātas sociālas un kultūras dzīves jomas pakāpeniski tiek kolonizēti un piepildīti ar diskursu, valodu un terminoloģiju, kura ir saistīta ar tirgus un patēriņa kultūru.³⁵ Šādā kontekstā nav problemātiski attiecināt garīguma jēdzienu uz tādiem fenomeniem kā “ateistiskais garīgums”.³⁶

Pieņemot, ka garīguma jēdziens netiek nepieciešami definēts kā kaut kas ezotērisks, vai tas, kam piemīt kādas esenciālas īpašības, to iespējams novērtēt kā

³¹ Luigi Berzano, “Religious Lifestyles,” in Giuseppe Giordan, William H. Swatos, Jr., eds., *Religion, Spirituality and Everyday Practice* (London: Springer, 2011), 68.

³² Rodolfo F. Damiano, Mario F. P. Peres, and Marina A. B. Sena, “Conceptualizing Spirituality and Religiousness,” in Giancarlo Lucchetti, Mario Fernando Prieto Peres, Rodolfo Furlan Damiano, eds., *Spirituality, Religiousness and Health: From Research to Clinical Practice* (Cham: Springer, 2019).

³³ Sandra M. Schneider, “Approaches to the Study of Christian Spirituality,” in Arthur Holder, ed., *The Blackwell Companion to Christian Spirituality* (Oxford: Blackwell, 2005), 16.

³⁴ Joerg Stolz & Jean-Claude Usunier, “Religions as Brands? Religion and Spirituality in Consumer Society,” in *Journal of Management, Spirituality & Religion* (2018), 6.

³⁵ Marcus Moberg, “Exploring the Spread of Marketization Discourse in the Nordic Folk Church Context,” in *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, ed. Frans Wijsen,

Kocku von Stuckrad (Leiden, Boston: Brill, 2016), 242.

³⁶ Teemu Taira, “Atheist Spirituality. A Follow in from New Atheism?,” in Ahlback, Tore, ed., *Post-Secular Religious Practices*, (Abo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History), 390–391.

līdzekli, kas ļauj atklāt reliģisko organizāciju un to locekļu iepriekšpieņemumus un normatīvos spriedumus, kā arī kā retorisku stratēģiju, kuru pielieto reliģiskas organizācijas.³⁷

Garīguma jēdziena problemātika un pētniecībā piedāvāto definīciju daudzveidība, it sevišķi izteikti plašu definīciju klāsts, kuras praksē ļauj nosaukt par garīgo gandrīz ikvienu ticējumu vai uzskatu sistēmu, kas atbilst pētnieka priekšstatiem par indivīda pozitīvo attīstību, padara tā lietojumu bez kādas precizējošas ievirzes par bezjēdzīgu. Garīguma jēdziens pats par sevi nesniedz jebkādu skaidrojumu tam fenomenam, kura aprakstam tas tiek izmantots. Paradigmā, kur visdažādākās prakses var tikt identificētas kā garīgas, ir nepieciešams aprakstīt to saturu un īpatnības. Garīguma jēdziens šajā izpratnē tiek lietots nevis kā polemisks līdzeklis garīguma un reliģijas pretnostatījumam vai veids, kā iekļaujoši runāt par reliģiju, bet kā atziņa par jauniem reliģisko prakšu paveidiem postsekulāra laikmeta kontekstā.

Šī darba izpratnē garīgums ir kultūrsociāli strukturēts mērķtiecīgs mēģinājums samierināties ar cilvēku eksistenciālām situācijām, kas ir universāls cilvēkiem, parādoties daudzās sekulārās un reliģiskās formās.

Es lietoju vārdu garīgums, jo tas ir balstīts arī lietojumā arī ārpus akadēmiskās literatūras; gan kā patēriņa kultūras aspekts, gan kā pētnieciska kategorija tas ir būtiski ietekmējis izpratni par reliģiju pasaulē. Garīgums ir reliģijas aspekts. Patēriņa kultūras perspektīvā, kur reliģija tiek pārdota un garīgums ir vārds, kas reprezentē "pozitīvo" reliģiju, tas tiek pielietots, lai pasniegtu reliģiju sabiedrībai. Tas nereti tiek pretnostatīts reliģijai, kur reliģijai tiek piedēvētas negatīvas īpašības – brīvības ierobežošana, ideoloģiska rigiditāte, bet garīgumam – sevis pazīšanas padziļināšana un personiskais, individuālais raksturs.³⁸

Šis pretnostatījums ir nevieta arī tāpēc, ka garīgumam bieži vien ir savi autoritatīvie skolotāji, neformālie tekstu kanoni un starptautiskie tīkli, t. i., noteiktas institucionālas īpašības, kurām šī pretnostatījuma ietvaros vajadzētu būt attiecinātam uz reliģijas kategoriju. Turpretī tradicionālas reliģiskas institūcijas šodien bieži funkcionē kā garīgo pakalpojumu centri, kur patērētāji var praktizēt individuālistiskus reliģiozitātes paveidus, neiesaistoties tradicionālajās reliģiskajās praksēs, piemēram, dievkalpojumos. Tas var notikt paralēli, kur kādas draudzes kopīgo auditoriju veido cilvēki, kas piedalās tikai viena aktivitāšu tipā, bet, piemēram, meditāciju un dievkalpojumu auditorija lielākoties nepārklājas.³⁹

³⁷ Johnathan R. Herman, "The Spiritual Illusion: Constructive Steps Toward Rectification and Redescription," in *Method and Theory in Study of Religion* 26 (2014), 159–182.

³⁸ Brian J. Zinnbauer, Kenneth I. Pargament, Brenda Cole, Mark S. Rye, Eric M. Butter, Timothy G. Belavich, Kathleen M. Hipp, Allie B. Scott, Jill L. Kadar, "Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36:4 (1997), 550.

³⁹ Valdis Tēraudkalns, Ņikita Andrejevs, "Marketing Spiritualities in Contemporary Latvia," in *Mysterion* 12 (2019), 398.

Līdz ar to – postsekulārajā laikmetā, kurā gan reliģiskās organizācijas ir mainījušas un transformējušas iepretī sekulārisma tendencēm, gan indivīdi ir ieguvuši lielāku spēju veidot savu reliģiozitāti, pastāv garīgums, kas ir reliģija, kas tiek pasniegta kā garīgums, vai netiek pasniegta kā reliģija.

Postsekulāras pieejas ietvaros reliģijas klātesamību iespējams meklēt gan ārpus “tradicionālas” reliģijas, gan ārpus “netradicionāla” garīguma.

2.2. Populārā kultūra un reliģija

2.2.1. Populārā kultūra

Populāra kultūra ir jēdziens, kuru dažādi autori ir izmantojuši dažādos veidos atkarībā no konkrēta akadēmiska projekta. Šādi jēdzieni ir noderīgi, jo padara iespējamu akadēmisku pētniecību un debates, palīdzot mums domāt par pasauli noteiktos veidos. Populāro kultūru bieži uztver pretstatā cita veida kultūrai, piemēram, elitārajai jeb augstajai kultūrai un avangarda mākslai. Šajā skatījumā tā tiek vērtēta kā mazvērtīgāka iepretī Rietumu literatūras un mākslas klasiskajam kanonam, kas tiek uzskatīts par vienīgo veidu, kā saglabāt Rietumu sabiedrības spēju izteikt morālus un estētiskus spriedumus. Avangarda mākslu pretnostata populārai kultūrai kā progresīvu vai intelektuālu. Šādi dalījumi nespēj ietvert cilvēku kultūras dzīves komplekso raksturu, kur cilvēki var novērtēt gan klasisko mākslu, gan populāras kultūras izklaides produktus. Kultūras kanons vai avangarda māksla ir noteiktu autoru un laikmeta veidojums, kas var mainīties un ar laiku ietvert populāras kultūras elementus. Populārā kultūra iepretī tautas kultūrai savukārt tiek uzskatīta par autentiskās kultūras aizvietojumu ar komercializēto masu kultūru, kas radās sakarā ar sabiedrības industrializāciju un koncentrēšanos uz masveida ražošanu. Līdz ar to populāra, augstā un tautas kultūra mūsdienu sabiedrībā definējamas kā vienlīdzīgi vērtīgi kultūras paveidi.⁴⁰

Autentiskuma jēdziens tāpat ir problemātisks tādēļ, ka patēriņa kultūras ietvaros tas tiek patērēts kā prece un pieprasīts tirgū. Līdz ar to produkta novērtējums par autentisku (šīs diskusijas sakarā – par autentisku tautas kultūras produktu) tirgus kontekstā norāda vienīgi uz šī produkta mārketingu, kas turpmāk relativizē nošķirumu starp populāras un domājami autentiskas tautas kultūras produktiem.⁴¹

⁴⁰ Rindkopā ir izmantotas atziņas no: Gordon Lynch, *Understanding Theology and Popular Culture*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), 2–11., kas ir sīkāk izklāstītas: Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

⁴¹ Kent Grayson, Radan Martinec, “Consumer Perceptions of Iconicity and Indexicality and Their Influence on Assessments of Authentic Market Offerings”, *Journal of Consumer Research* 31:2 (Sep. 2004), 296–312.

Populārās kultūras teksti plašākajā nozīmē ietver drukātos un nedrukātos formātus, to starpā kino, televīziju, mūziku un videospēles, kā arī daiļliteratūru un dokumentālu literatūru. Bieži vien tie ir valdošās kultūras teksti, kas ir ražoti masveidā un var būt saistīti ar daudziem citiem komerciāliem produktiem.⁴² Šis darbs turpmāk nodarbojas ar populārās kultūras tekstiem šaurākajā nozīmē, kur teksts ir mutvārdos (ierakstā) vai ar rakstu zīmēm fiksēts vārdu, teikumu φun to savienojumu kopums, kam ir funkcijas sazināšanas procesā, kas ir izmantots vokālā (repa) hiphopa mūzikas žanra skaņdarbā.

Reliģijas un populārās kultūras attiecību pētniecība pieprasa skaidru izpratni par šo jēdzienu attiecībām. Vairākums pētījumu par reliģiju un populāro kultūru uztver šīs jomas par nodalāmām, un nav grūti identificēt reliģijas elementus kādā populārās kultūras tekstā, atrodot tiešas vai netiešas atsauces vai norādes uz kādu reliģisku kopienu praksēm, tēliem vai teoloģiskiem motīviem. Turklāt šādi pētījumi sliecas nekritiski pieņemt dominējošās reliģiozitātes pieņēmumus par šo elementu nozīmi. Dziesmā izteikts apgalvojums, ka autors lūdz Dievu, neparedz nozīmi, kas atbilst islāma, jūdaisma vai kristietības teoloģijai, kādas baznīcas dogmatikai vai citai formulētai izpratnei.⁴³

2.2.2. Populārās kultūras tekstu hermeneitiska funkcija

To, kāda veidā populāra kultūra var īstenot reliģijas funkciju, tāpat ietekmē izpratne par reliģijas definīciju. Populārajā kultūrā iespējams vērot tās sociālo funkciju, sniedzot cilvēkiem kopienas pieredzi, sasaistot tos sabiedrības kārtībā no kopīgiem ticējumiem un vērtībām, veidojot struktūru ikdienas dzīvei, hermeneitisko jeb eksistenciālo funkciju, sniedzot resursus, kas ļauj cilvēkiem dzīvot ar identitātes, jēgas un mērķa izpratni, transcendentālo funkciju, sniedzot mediju, caur kuru cilvēki var piedzīvot transcendentu. Šīs funkcijas nav izslēdzošas, bet arī nav nepieciešama to visu klātesamība, lai kādu fenomenu definētu par reliģisku.⁴⁴

Hermeneitiska jeb eksistenciāla reliģijas funkcija tika aprakstīta kā cilvēku reakcija uz traumatiskiem, sarežģītiem vai neskaidriem dzīves notikumiem, kurus var interpretēt kā ciešanas,⁴⁵ kā, piemēram, apziņa par nāvi un cilvēka mirstīgumu. Reliģiskām idejām ir ietekme uz cilvēku mirstīguma apziņu un tās palīdz samierināties ar šo faktu.⁴⁶

⁴² Leigh A. Hall. "How Popular Culture Texts Inform and Shape Students' Discussion of Social Studies Texts," *Journal of Adolescent and Adult Literacy* 55.4 (2011/2012): 296–305.

⁴³ Monica R. Miller, *Religion and Hip Hop*. (New York: Routledge, 2013), 76.; Andrejevs, "Ikonas", *ibid*.

⁴⁴ Lynch, op. cit., 28.

⁴⁵ Kurt Gray, Daniel M. Wegner, "Blaming God for Our Pain: Human Suffering and the Divine Mind," in *Personality and Social Psychology Review* 14:1 (2010), 7.

⁴⁶ Kenneth E. Vail III, Jamie Arndt, Abdolhossein Abdollahi, "Exploring the Existential Function of Religion and Supernatural Agent Beliefs Among Christians, Muslims, Atheists, and Agnostics," in *Personality and Social Psychology Bulletin* 38:10 (2012), 1289.

Šie dzīves notikumi un pieredzes ietver mirstīgumu, brīvību, realitātes dabu, dzīves jēgu un citas problemātiskas tēmas, kuras ir grūti izprast un atrisināt pozitīvajā veidā. Tas, kādā veidā indivīdi pārdomā un apstrādā šīs tēmas ietekmē viņu spēju psiholoģiski funkcionēt. Reliģijas eksistenciāla funkcija var tikt saprasta gan kā tas, kādā veidā indivīds meklē jēgu ar tradicionālo reliģiju vai garīguma starpniecību, attiecībās ar tradicionāla sakrāla kategoriju, gan kā jebko ko cilvēks dara vai domā, lai risinātu eksistenciālus jautājumus. Atšķirība starp sekulārām jēgas sistēmām un reliģiskām izpaužas tajā, ka reliģiskas sistēmas vēsturiski ir nodarbojušās ar šiem jautājumiem un pārsvarā iekļauj visus minētus un daudzus citus, sīkākus jēgas meklējumu aspektus.⁴⁷

Turpretī sekulāras sistēmas var būt ierobežotākas un pakļautākas kritikai no loģikas un pierādījumu pozīcijas un līdz ar to vienkāršāk atspēkojamas un noraidāmas. Tomēr iepretī reliģiskām pārliecībām par burtisko pārdzimšanu vai augšāmcelsanos un mūžīgo dzīvību, šī reliģijas funkcija gan tradicionālas reliģijas ietvaros, gan sekulāro uzskatu sistēmās izpaužas kā simboliskā nāves baiļu vai citu ciešanu pārvarēšana, kuru pieredz indivīds. Tāpat apgalvojums par to ka vairāku atšķirīgu reliģisku tradīciju un sekulāru pasaules uzskatu funkcija ir ļaut indivīdam sadzīvot ar smagajiem eksistenciālajiem jautājumiem, neizsaka pārliecību par šo tradīciju un uzskatu satura identiskumu. Tas, kādā veidā šie uzskati un tradīcijas risina šīs problēmas, var krāsi atšķirties un pieprasa padziļinātu pētniecību. Tāpat indivīda apziņa un nodarbošanās ar jēgas jautājumiem var ietvert vairāku, gan sekulāro, gan reliģisku uzskatu sistēmu resursus.⁴⁸

Šīs pieejas ietvaros ir iespējams saprast ticību progresam, sociālai un morālai sabiedrības attīstībai kā reliģijas atvietotāju modernajā sekulārajā sabiedrībā. Šī pārliecība pilda reliģijas eksistenciālo funkciju, sniedzot cilvēkam eksistenciālo drošību. Pārliecība par progresu var tikt saprasta par sekulāro, humanistisku versiju kristīgai idejai par pestīšanu, kur vēstures gaita nav cikliska vai haotiska, bet ir ceļā uz labāko cilvēces stāvokli. Šī pārliecība ir līdzīga idejai par providenci un spēj funkcionēt līdzīgi reliģiskām idejām, kas palīdz ticīgiem cilvēkiem samierināties ar sava mirstīguma faktu.⁴⁹

Neatkarīgi no tā, vai konkrētu ideju par progresu ir iespējams pielīdzināt ticībai pestīšanai, no funkcionālas-eksistenciālas pieejas reliģijas jēdzienam perspektīvas šīm idejām ir vienlīdzīga funkcija. Tās skaidro esošas pretrunas

⁴⁷ Derek Anthony Giannone, Daniel Kaplin, Leslie J. Francis, "Exploring Two Approaches To an Existential Function of Religiosity in Mental Health," in *Mental Health, Religion & Culture* 22:1 (2019), 2–3.

⁴⁸ Kenneth E. Vail III, Zachary K. Rotschild, Dave R. Weise, Sheldon Solomon, Tom Pyszczynski, Jeff Greenberg, "A Terror Management Analysis of Religion," in *Personality and Social Psychology Review* 14(1), 88–89.

⁴⁹ Bastiaan T. Rutjens, Frenk van Harreveld, Joop van der Pligt, Michiel van Elk, Tom Pyszczynski, "A March to a Better World? Religiosity and the Existential Function of Belief in Social-Moral Progress," in *The International Journal for the Psychology of Religion* 26:1 (2016), 1–3.

pasaulē, sniedzot drošību par kādreiz gaidāmām pārmaiņām tās stāvokli vai konkrēta indivīda pieredzes ietvaros.

Populāro kultūru iespējams redzēt kā vairāku resursu sniedzēju, kas palīdz cilvēkiem rast jēgu un pieredzēt savu dzīvi. Tās tekstu pieredze īslaicīgi ievieš realitātes alternatīvajā pieredzē, kur cilvēki sastopas ar stāstiem par cilvēku dzīves pamatjautājumiem. Populāras kultūras mīti piedāvā idealizētas licības par to, kā cilvēku dilemmas var tikt atrisinātas, bet šo mītu idealizēta daba var kalpot par izaicinājumu tam, kā mums rīkoties savā dzīvē reālajā pasaulē.⁵⁰

Cilvēki iekš un ārpus reliģiskām tradīcijām netīši izmanto vairākus kultūras resursus, kas sniedz formas un attēlus abstraktajām izpratnēm par reliģisko un viņu attiecībām ar to. Vairāki populārie izklaides mediji var būt par avotu cilvēku izpratnei par reliģiju un garīgumu. Indivīdi ar ierobežotu pieredzi reliģiskajās tradīcijās konstruē reliģiskus naratīvus un savu izpratni par reliģiju, izmantojot stāstus, kas oriģināli nāk no reliģiskām kopienām, bet tiek izrauti no šī konteksta un pielietoti populārajos medijos. Ticējumi un prakses tiek veidotas par avotiem izmantojot tradicionālās reliģiskas tradīcijas, populāros medijos un ikdienas pieredzi.⁵¹

Tāpat cilvēki var uztvert populāro mediju valodu negaidītos veidos, kas ir pretrunā ar kultūras dominējošām idejām, kaut arī paši populāras kultūras produkti visbiežāk reprezentē kultūras dominējošas idejas, nevis apgāž tās. Reliģijas atspoguļojums populārajos medijos savukārt var uzdot jautājumus, kuriem neatbilst tradicionāliem naratīvi, kā arī kombinēt pasaules reliģiju klasiskos jautājumus, mitoloģijas, zinātniskas fantastikas, fantāzijas u.c. literatūras tēlus un idejas.⁵² Hermeneitiska pieeja populāras kultūras garīguma prakšu aprakstīšanai jeb hermeneitiskas funkcijas meklējumi populāras kultūras tekstos ir mēģinājums saprast konkrētu prakšu jēgu un saturu, iepretī vēsturiskai pieejai, kas aprakstītu kādas reliģiskas kustības izcelsmi.⁵³

Tēmas tādos populāras kultūras tekstos, kā Zvaigžņu kari, Matrikss, Harijs Poters un Gredzenu pavēlnieks var liecināt par mūsdienu garīguma un apburšanas formām. Šīs tēmas un populāras kultūras teksti vispārīgi var kalpot par pamatu diskusijai par sekularizācijas ietekmi.⁵⁴ Atsauces uz reliģiskām tēmām popkultūras tekstos var dēvēt par “populāra garīguma izpausmēm”. Tos iespējams saprast tās gan kā apburšanu no jaunā, gan kā reliģijas vienkāršošanu

⁵⁰ Lynch, op. cit., 31.

⁵¹ Lynn Schofield Clark, “Religion, Twice Removed: Exploring the Role of Media in Religious Understandings among “Secular” Young People,” in Nancy T. Ammerman, ed., *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (Oxford: University Press, 2007), 70–71.

⁵² Schofield Clark, “Religion,” 73.

⁵³ Matthias Eichbauer, Christo Lombaard, “The Faith of Jesus Freaks in a Post-Secular Context,” in *Ceļš* 66 (2016), 77; Andrejevs, “Ikonas,” *ibid.*

⁵⁴ David G. Bromley, “Teaching New Religious Movements/Learning from New Religious Movements” in David G. Bromley, ed., *Teaching New Religious Movements* (Oxford: The American Academy of Religion, 2007), 12.; Andrejevs, “Ikonas,” *ibid.*

un sekularizācijas iezīmi. Neatkarīgi no popkultūras tekstu ražotāju nolūkiem, cilvēki pārdomā un veido reliģiskas un metafiziskas idejas reflektējot par popkultūras tekstu aplūkotām un iztirzātām tēmām, kas liecina par apburšanu no jaunā. Šāda izpratne nevar izskaidrot, kāpēc šī apburšana no jaunā notiek. pietiek atsaukties uz mūžīgo vajadzību pēc garīgās kompensācijas”, kuru dažkārt min kā iemeslu apburšanas no jaunā procesam.⁵⁵

Populāra mūzika un hipops kā daļa no tās bieži tiek uzskatīta par nederīgu objektu reliģijpētniecībai. Tas ir saistīts gan ar iepriekš aprakstīto priekšstatu par populāras kultūras vienkāršo, primitīvo un neautentisku saturu iepretī kādai citai, avangarda, tradicionālai vai augstai kultūrai, gan ar priekšstatu par populāras kultūras izteikti sekulāru raksturu. Piemēram, džeza mūzika var tikt pretnostatīta komerciāli orientētai populārai mūzikai kā kontrkulturāls spēks, bet arī garīga atbalsta, ticības, cerības un mīlestības avots iepretī laikmetīgas populāras mūzikas un kultūras vulgaritātei.⁵⁶

Šis priekšstats pastāv gan pētniecībā, gan populārajā apziņā un paredz, ka populārā mūzika, t. i., vidusmēra komerciālā populārā mūzika un mūzika ar reliģiskām tēmām un interesēm maz pārklājas. Toties patēriņa kultūras ietvaros reliģijas ir mainījušās, nevis zaudējušas savu ietekmi, un populāras mūzikas autoru dziesmas bieži vien ir dziļi iepītas reliģiskas tēmas. Ir iespējams arī uztvert kādas populāras kultūras tekstus vai autorus par reliģiju sevī, t. i., kāda mūziķa fanus par tā pielūdžējiem,⁵⁷ bet tas vienkāršo reliģijas jēdziena pielietojumu, kā arī neatbilst šī darba pētnieciskai interesei.

Par reliģisku mūziku iespējams nosaukt jebkādu skaņdarbu ar vai bez teksta, kas reflektē par kādas reliģijas tēmām. Šādas izpratnes ietvaros arī populāras kultūras mūzikas var būt reliģiska, pat ja tā netiek izplatīta vai pārdota kā reliģiska mūzika.⁵⁸ Tāpat kā domājami sekulāra sabiedrība pastāv postsekulārajā stāvoklī, tāpat arī populāra kultūra un tās mūzika ir tikai domājami sekulāra, bet tajā ir iepītas reliģijas tēmas.

⁵⁵ Lorne L. Dawson, “The Meaning and Significance of New Religious Movements” in David G. Bromley, ed., *Teaching New Religious Movements* (Oxford: The American Academy of Religion, 2007), 124–125.; Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

⁵⁶ Heli Reimann, “Those Who Built “Socialism With a Jazz Face”: Soviet Jazz Fandom in the 1960s and Latvian Jazz Fan Leonid Nidbalsky,” in *Mūzikas akadēmijas raksti* 20 (2022), 219.

⁵⁷ Mark Hulsether, “Music,” in John C. Lyden, Eric Michael Mazur, eds., *Routledge Companion to Religion and Popular Culture* (London: Routledge, 2015), 119, 126–128.

⁵⁸ Jūlija Jonāne, “Ieskats reliģiskās mūzikas terminoloģijas specifiskācijā,” *Mūzikas akadēmijas raksti* 10 (2013), 86–88.

2.3. Hiphops

2.3.1. Hiphopa un reliģijas pētniecība

Hiphops ir mūzikas žanrs, kura galvenie elementi ir repošana un bītmeikings, vai rīmes un bīti, kur rīmes apzīmē repošanu, bet bīti – instrumentālas kompozīcijas, kuru pavadījumā notiek repošana.⁵⁹

Reliģijas leksikas lietojumam hiphopa kultūrā nedrīkst uzticēties un uztvert tajos veidos, pie kādiem teoloģijas un reliģijpētnieki ir pieraduši.⁶⁰ Hiphopa teksti funkcionē kā jebkuri teksti: tiem ir gan komunikatīva, gan jēgas veidošanas funkcija, kur teksts kļūst par nozīmju generatoru. Tam par pamatu ir atziņa, ka valoda, kas tiek izmantota konkrētajā tekstā, tiek iepazīta caur šo tekstu. T. i., jaunais, unikālais mākslinieciskais teksts ir sarakstīts valodā, kuru auditorijai ir jāapgūst. Sākotnēji ielikta jēga, kuru ir vēlējis komunicēt autors kultūras funkcionēšanas ceļā piedzīvo sarežģītas pārstrādes un transformācijas, līdz ar ko notiek apaudzēšana ar jēgu. Šo nozīmju ģenerēšanu var dēvēt par teksta radošo funkciju. Ja teksta lasīšanas/pētniecības mērķis ir atklāt sākotnējo nozīmi, piemēram, studējot senās literatūras tekstus, šis faktors var traucēt lasītājam. Savukārt māksliniecisku tekstu gadījumā, kuriem pieder hiphopa dziesmu teksti, šis faktors ļauj veidot jaunās teksta nozīmes. Teksts nav pasīvs nozīmes nesējs, bet ir dinamisks un iekšēji pretrunīgs fenomēns.⁶¹

Līdz ar to ir jāsaprot, ka no konkrētas reliģiskas leksikas lietojuma hiphopa kompozīcijas tekstā (vai citā popkultūras tekstā) neizriet tas, tajā izteiktā nozīme atbilst kādas reliģijas vai konfesijas mācībai par konkrētu vārdu vai simbolu nozīmi.⁶²

Pētnieki šobrīd pastāvošajā akadēmiskajā literatūrā par hiphopu kā popkultūras fenomenu aplūko sekojošās tēmas: 1) afroamerikāņu draudzes; 2) kritiskais liriskajā: reperis kā pravietis; 3) hiphops kā jēgas meklējumi. Pirmajās divās tēmās iekļaujamie pētījumi nepieskaras jautājumam par pašu “reliģijas” kategoriju, kaut arī jēgas meklējumu kategorijā iekļaujamie darbi arī cieš no piesaistes tradicionālām kategorijām. Jēgas jēdziens akadēmiskas teoloģijas un reliģijpētniecības kontekstā ir piesaistīts noteiktiem tekstiem, autoriem un idejām un līdz ar to veido iepriekšpieņemumus par pētāmo tekstu saturu.⁶³ Šajā darbā atbilstoši izvēlētajām reliģijas un garīguma definīcijām, reliģiskais hiphopā ir saprasts kā jēgas meklējumi. Latvijas un Krievijas repa autori nepieder afroamerikāņu draudžu kontekstam un šie teksti pievēršas indivīda eksistenciāliem jautājumiem,

⁵⁹ Paul Edwards, *The Concise Guide to Hip-Hop Music: A Fresh Look at the Art of Hip-Hop, From Oldschool Beats to Freestyle Rap* (New York: Macmillan, 2015), 10.

⁶⁰ Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

⁶¹ Iuri M. Lotman, *Istorija i Tipologija Russkoi Kulturi* (Sankt-Peterburg: Iskusstvo-Spb, 2002), 189–191.

⁶² Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

⁶³ Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

nekā nodarbojās ar sabiedrības problēmu atrisinājumu, kas atbilst pravietiska kategorijai.⁶⁴

Toties afroamerikāņu izcelsmes konteksts, kura ietvaros hiphops ir daļa no plašākas afroamerikāņu pravietiskas un revolucionāras mūzikas tradīcijas, ļauj saprast hiphopu kā kontrkultūras praksi, kas sakņojas reliģiskās transcendences un politiskās pretošanās impulsā. Tas nenozīmē, ka jebkura melnādaino autoru radīta hiphopa mūzika saglabā šīs saknes, un daļa tās izaicina šo transcendences un pretošanās impulsu.⁶⁵

Teoloģijas pētniecība afroamerikāņu hiphopa kultūras un tās daiļrades kontekstā ļauj izprast šīs kultūras īpatnības, kuras daļēji piemīt arī reliģijas lietojumam citu valstu, valodu un kultūru hiphopā. Hiphopa autori rada savu individuālu priekšstatu par Dievu, Jēzu un reliģiskām organizācijām, balstoties savos uzskatos par ciešanām, sāpēm un nevienlīdzību. Hiphopa autori darbojas postmodernajā kontekstā, kurā ir pieņemts izaicināt autoritātes, dumpoties pret laikmetīgiem reliģiskiem pieņēmumiem un uzskatiem, un radīt jaunu ceļu pie Dieva un baznīcas. Šo tendenci runāt par sociālu netaisnīgumu un līdz ar to vērsties pret esošo politisku vai sociālu sistēmu veicina hiphopa kopienā, t. i., šo mūziķu auditorijā, esošais pieprasījums pēc jēgas piešķiršanas ciešanām, sāpēm un nevienlīdzībai. Šī reakcija iezīmē problēmu risināšanas mehānismu, kuru hiphopa autori īsteno ar mūziku, dzeju un dziesmu tekstiem. Tāpat hiphopa autoru skatījums uz pasauli ietver neuzticību laikmetīgām sistēmām, institūcijām un sociālām struktūrām.⁶⁶

Tāpat ir jānorāda, ka populārā mūzika, kas nav izteikti reliģiska, var veiksmīgāk uzrunāt auditoriju par eksistenciālu jautājumu risināšanu. Pētījumā par bezpajumtnieku jauniešu aprūpes centru praksi Losandželosā konstatēts, ka, izmantojot popmūziku jauniešu iedvesmošanai, rodas problēmas. No vienas puses, aprūpes centra darbinieki, pašu jauniešu mudināti, saskatīja pozitīvu piesummu atveseļošanas un rehabilitācijas procesam tajā, ka slavenības varētu organizēt līdzekļu vākšanu un pievērst uzmanību sociālām problēmām, kā arī kalpot kā lomu modeļi un apgaismot auditoriju ar relevantu un autentisku personīgu pieredzi.⁶⁷

No otras puses, viņi secināja, ka kaut arī daļa jauniešu bija atvērti tam, lai saņemtu veselīgu vēstījumu caur mūziku, lielākoties jauniešu iecienītajā popmūzikā viņus uzrunāja dumpinieckiskas tēmas, narkotiku kultūras slavinājums u. tml., kas raisīja konfliktus lielākai daļai, apzinoties sevi par mērķauditoriju

⁶⁴ Miller, op. cit., 76–77.

⁶⁵ Carl Petter Opsahl, *Dance To My Ministry: Exploring Hip-Hop Spirituality* (Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 15.

⁶⁶ Daniel White Hodge, *Hip-hop's Hostile Gospel: A Post-Soul Theologica Exploration* (Leiden: Brill, 2017), 186–190.

⁶⁷ Malaika Mutere, Adeline Nyamathi, Ashley Christiani, Jeff Sweat, Glenna Avila & Leo Hobaica Jr. "Homeless Youth Seeking Health and Life-Meaning Through Popular Culture and the Arts", in *Child & Youth Services* 35:3 (2014): 273–289.

veselīgam vēstījumam, kas nāca no populāra mūzikas slavenībām. Savukārt cita mūzikas spektra gala – reliģisko mūzikas žanru izpildītāji tika novērtēti kā prozelitējošie, sludinošie un galu galā neefektīvi.”⁶⁸

Atgriežoties pie jēdziena, kas tika pieminēts sakarā ar autentiskas kultūras pretnostatījumu populārai kultūrai, arī pieminētajā pētījumā tas izraisa problēmas sakarā ar marketizāciju un tās izraisītas patēriņa kultūras leksikas ietekmes neapzināšanos.

2.3.2. Kristīga mūzika un kristīgais hiphops

Kristīgo repu ir jāstudē līdzās laicīgajam, jo tajā parādās tā pati reliģijas funkcija. Kristīgā repa pētniecība atrodas attīstības posmā. Tajā pastāv daudzveidīga terminoloģija, kas var atšķirties atkarībā no pētnieka vai konkrēta pētnieciska projekta. Šajā darbā tiek izmantots “kristīgā repa” jēdziens. Citviet tas ir definēts kā “kristīgais hiphops”, “svētais hiphops”, “gospela hiphops” vai “gospēļa reps”. Nosaukums “kristīgais reps” ir nācis no mūzikas industrijas aprindām, bet paši šī žanra mākslinieki to sauc par “kristīgo hiphopu”. Šo fenomenu plašajā nozīmē ir iespējams aprakstīt ar definīciju “kristieši un hiphops”, iekļaujot visas iespējamās kristiešu un hiphopa mūzikas attiecības.⁶⁹ Kaut arī šāda pieeja ir visietverošākā attiecībā uz visiem iespējamiem kristiešu un hiphopa kultūras mijiedarbības krustpunktiem, šī darba pētnieciskā interese ir par kristīgo repu, t. i., par kristiešu radīto repu ar kristīgu vēstījumu. Tas neiekļauj kristiešu veidoto repu, kas ir domāts plašākai publikai, resp., laicīgo repu, kuru veido kristiešu autori.

Cits faktors, kas ietekmē kristīgā repa definīcijas problemātiku, ir tas, ka kristīgā repa mākslinieku starpā pastāv divas galvenās pieejas mūzikas producēšanā. Vienu pieeju reprezentē ASV mūziķu apvienība *Tunnel Rats*, kas ir izvēlējis sludināt Jēzu Kristu smalkajā veidā. Savos tekstos tas izvairās no izteiktas Jēzus vārda sludināšanas, un tā teksti ietver smalkākas vai retākas atsaucis uz Kristu, kristietību vai teoloģiju. Citas pieejas attieksmi vislabāk raksturo kolektīvs *Cross Movement*, kas piesauc Jēzus vārdu vai runā par Dievu viscaur saviem tekstiem.

Diskusijas par kristīgo repu un citiem laikmetīgas kristīgas mūzikas žanriem vēlās noskaidrot kritērijus, kuri nodrošina mūzikai tiesības saukties par kristīgu. Laicīgu žanru gadījumā ir iespējams runāt par atbilstību skaņu kodam, uz kuru pamatojoties var attiecināt konkrētu kompozīciju uz kādu žanru. Kristīga mūzika pēc skaņu koda var atbilst jebkuram žanram. Līdz ar to par kristīgu mūziku, t. sk. repu, var uzskatīt mūziku: 1) kuras autori ir kristieši; 2) kas saturs un mērķis ir teoloģisks; 3) kas tiek izplatīta kā kristīga un kuru patērē

⁶⁸ Mutere, et al. “Youth,” *ibid.*; Andrejevs, “Ikonas,” *ibid.*

⁶⁹ Travis Harris & Erika Gault, “Introduction”, in Erika Gault, Travis Harris, eds., *Beyond Christian Hip hop: A Move Towards Christians and Hip hop* (London: Routledge, 2020), 3–5.

kristieši. Visneitrālāk ir uztvert par kristīgo mūziku to, kas tiek pārdota zem kristīgas mūzikas nosaukuma. Autora ticība un teoloģija var būt problemātiski pieturas punkti, jo tie ir atkarīgi no kritērijiem, pēc kuriem pētnieki definē kādu individu par kristieti vai kādu teoloģiju par kristīgu un pieprasa skaidrākas definīcijas, piemēram, “kalvinistu reperis” vai “katoļu poppanka grupa”, kā arī pieprasa pamatot konkrētas teoloģijas klātesamību kādā mūziķa daiļradē.

Kopumā kristīgas mūzikas žanrs apvieno dažādas atšķirīgas teoloģijas, individuus un grupas un ir saprotams kā sašķelta pasaule. Konkrētus laikmetīgas kristīgas mūzikas un t. sk. kristīga repa kompozīcijas iespējams iedalīt attiecībā pret diviem ideāliem tipiem: integrācijas/transformācijas; un nošķiršanas laikmetīgas kristīgas mūzikas. Šie tipi attiecās gan uz mūzikas saturu, gan uz autoru pieeju tā veidošanai. Kristīgais reps, kas ir tuvāks nošķiršanas polam, savos pamatos satur radikālo pretstatu starp kristietību un laicīgo kultūru, t. i., pasauli. Vienlaikus tas tiek savienots ar tieksmi meklēt jaunus sekotājus, kas veido sarežģītas iekšējās attiecības šajā pieejā, jo mēģinājumi uzrunāt laicīgo pasauli pieprasa piekāpšanos šīs pasaules priekšā. Savukārt integrācijas pieejas pārstāvji meklē veidus, kā integrēt savu ticību un pārliecību laicīgajā kultūrā, un artikulēt kristīgo pasaules skatījumu tiem, kuri citādāk varētu to nesastapt, vai veidot kristīgu alternatīvu izklaides veidiem, kas pieder laicīgajai kultūrai.⁷⁰

Laikmetīga kristīga mūzika neatkarīgi no tās žanra reprezentē kristiešu vēlmi izmantot mūsdienīgu mediju. Hiphopa mūzika ar tai raksturīgiem izteiksmes līdzekļiem kļūst par mediju kristiešu vēstījumam. Šī medija izvēle ietekmē pašu vēstījumu, t. i., hiphopa mūzikas izvēle kristīgas pārliecības paušanai neatkarīgi no pakāpes, kurā tās autori vēlas integrēties vai nošķirties no pasaules. Līdz ar to kristīgais hiphops un citi laikmetīgas mūzikas žanri iezīmē integrēšanos laicīgajā kultūrā. Tāpat ikviens medijs ir arī tulkošanas mehānisms, kas viena veida zināšanas jeb informāciju pārveido paplašinātajās un specializētajās formās. Ikviens ir medijs ir aktīva metafora, kas ļauj pārtulkot pieredzi jaunās formās, izprasts realitāti savādākajā veidā.⁷¹

2.3.4. Kristīgais reps Latvijā

2009. gadā par “vienīgo atpazīstamo Latvijas kristīgo reperi” Delfi.lv nosauca Kasparu Jansonu, kura pseidonīms ir Āķis. Āķis ir sacerējis un 2007. gadā izdevis pirmo kristīgā repa albumu latviešu valodā ar nosaukumu “Lūpa”. Pirms tam Jansons darbojās kolektīvā ar nosaukumu 3Nity (saīsinājums angļu val. vārdam *Trinity* jeb Trīsvienība). Tāpat Āķis ir autors pirmajam kristīgā repa mūzikas video, kas tika producēts 2009. gadā un veidots dziesmai ar nosaukumu “Gruzis”.

⁷⁰ Jay R. Howard & John M. Streck, *Apostles of Rock: The Splintered World of Contemporary Christian Music* (Lexington, KY: The University Press of Kentucky, 1999), 8–11, 140–144.

⁷¹ Marshall McLuhan, *Understanding Media* (Cambridge, MA: MIT Press, 1994), 7–9.

Albums un dziesma šobrīd ir pieejami YouTube straumēšanas platformā. Intervijā LKR Āķis teica, ka albuma “centrālā vēsts noteikti ir dzīves jēga, kuru mēs katrs varam meklēt Kungā Jēzū Kristū, jo viss ir no Viņa, caur Viņu un uz Viņu”. Āķis uzskata, ka šī albuma vērtība ir tajā, ka tas “lietas sauc īstajos vārdos”. Tāpat viņš domā, ka “tas būs pieejams arī ārpus kristīgajiem grāmatu galdiem, tāpat arī tiem, kas kaunas apmeklēt baznīcu”.

Āķis uzskatīja albuma veidošanas procesu par Dieva vadītu, jo viņam “gandarījums vairāk ir par to, ka beidzot arī Dievs grib, lai šis disks taptu izlaists”, jo iepriekšējie mēģinājumi nebija veiksmīgi tādēļ, ka “neizdevās, tāpat nebija Dieva plānā”, un viņš ir “pateicīgs Dievam, ka tolaik nekas netika izlaists, jo šobrīd daudz kas ir mainījies, daudz ko esmu sapratis un pārdomājis”. Āķis arī paskaidro šo izteikti teoloģisku priekšstatu par albuma veidošanu: “Tolaik es dzīvoju ar domu: nu, ja jau tā, tad kādēļ censties – ja jau rezultāts nav atkarīgs no manis, tad jācep tik augšā, nedomājot ne par kvalitāti, ne citām niansēm.”

Savukārt Dievs, kas neļāva viņam publicēt albumu ātrāk, savā veidā ir albuma veidošanas līdzdalībnieks, jo ir ietekmējis tā kvalitāti: “Ja albums būtu izlaists tolaik, neesmu pārliecināts, cik tas būtu kvalitatīvs. Iespējams, būtu tāds vienreiz klausāmais variants – parasta mūzika, parastas tēmas. Turpretī tagad katra nots, harmonija, katrs vārds ir pārdomāti līdz pēdējam.”

No intervijas uzriet, ka Āķis apzināti un konsekventi ir veidojis šo albumu kā kristīgu, savukārt kristīgo viņš saprot kā dzīves jēgu, kas, viņaprāt, atrodama Jēzū Kristū. Viņš pozicionē savu darbu kā atšķirīgu no citiem repa albumiem vai citas populāras mūzikas, kuras autors, viņaprāt, nesauc lietas īstajos vārdos, tāpēc šāds mākslinieks nav patiesš vai arī nespēj saprast patiesību par pasauli. Āķis arī cerēja sasniegt publiku ārpus baznīcas vides, t. i., evaņģelizēt tos, kas “kaunas apmeklēt baznīcu”, un tas norāda, ka viņš stipri negatīvi vērtē tos, kas nav kristieši vai nav aktīvi baznīcā gājēji.

Otrais Latvijas kristīgā repa albums tika izdots 2010. gadā ar nosaukumu “Kristīgā Glance”. Tā autori ir “1:16 Kliķe”, un albums ir jauniešu mācītāja Dāvida Gleškes muzikālais projekts. Dāvids Gleške ir draudzes “Prieka Vēsts” vadītāja Viļņa Gleškes dēls. Tā ir nekonfesionāla kristiešu megadraudze, kuru 1990. gadā dibināja Rīgas Golgātas baptistu draudzes locekļi, kuri bija vīlušies savas konfesijas vadībā, jo tā nesniedza atbalstu harismātiskiem dievkalpojumiem un modernai mūzikai.

Grupās nosaukums ir atsauce uz Jauno Derību (Rom 1:16), kur ir rakstīts “Es nekaunos evaņģēlija: tas ir Dieva spēks pestīšanai ikvienam, kas tic, jūdam vispirms un arī grieķim”, konkrēti, uz pirmo daļu, t. i., “Es nekaunos evaņģēlija: tas ir Dieva spēks pestīšanai ikvienam, kas tic”. Albuma izdošanai veltītajā preses paziņojumā ir teikts, ka grupas “mērķis ir iepazīstināt citus ar Kristu, popularizēt kristīgās vērtības un dzīves veidu un pagodināt Jēzu mūsdienīgā un jauniešiem saprotamā veidā”. Grupas nosaukums ir aizgūts no ASV kristīgā repa grupas nosaukuma 116 Clique. Gleške stāsta, ka viņa grupa gribēja pievienoties “šai globālajai kustībai, kas balstīta uz Romiešiem 1:16”. Citviet, Draugiem.lv

profilā, grupa paziņo, ka “Kliķe ar savu darbību jauniešus aicina pievienoties Pāvila aizsāktajai kustībai”, ko tāpat saista ar Rom 1:16 tekstu. Tāpat grupas Draugiem.lv profilā ir ietverts arī mērķis “Atspoguļot Kristus godības spožumu un varenību, mainot “iesūņojošos” stereotipus par Kristu un Viņa draudzi kā kaut ko garlaicīgu un nepraktisku”

Līdzīgi Āķa apziņai par to, ka Dievs ir vadījis viņa albuma tapšanu, “1:16 Kliķe” paziņo, ka “mūsu pirmais daiļrades posms ir bijis Dieva iedvesmots un vadīts”. Dziesmu tekstu idejas grupa “saņem no Dieva Vārda, svētrunām un pārdomām, kas rodas, reaģējot uz apkārt notiekošajiem procesiem”. Gleške tāpat paziņoja, ka “Latvijā ir [...] kristīgās repmūzikas trūkums” un viņu mūzika ir guvusi “lielo atsaucību no jauniešu puses”. Kaut arī “1:16 Kliķes” paziņojumos un grupas aprakstos ir minēts evaņģelizācijas mērķis un grupas vadītājs novērtē jauniešu atsaucību uz viņu projektiem, tie ir galvenokārt piedalījušies kristīgās mūzikas pasākumos ar citiem laikmetīgās kristīgas mūzikas izpildītājiem, bieži vien – pasākumos, kurus organizē draudze “Prieka Vēsts”.

Albuma nosaukums “Kristīgā Glance” nāk no pirmās dziesmas vārdiem “Ar glanci kā Jēzus mēs vēlamies kļūt”. Albumu veido 11 kompozīcijas, kuras šobrīd ir pieejamas Dāvida Gleškes YouTube kanālā un vietnē Draugiem.lv grupas profilā. “1:16 Kliķe” uzskata, ka viņu darbībā tāpat var novērot divējādu protestu: ar saviem tekstiem un vēstījumiem tie vērsas pret pasauli, t. i., sludina evaņģēliju – nekaunas no savas pārliecības pasaules priekšā, rakstot kristīgo repu iepretī laicīgā repa autoriem. No otras puses, tā ir arī vērsšanās pret tradicionālo kristietību vai vismaz pretenzija uz baznīcas atjaunotni, lietojot populāro laikmetīgo mūziku evaņģelizācijas nolūkos.

Cits nozīmīgs Latvijas kristīgā repa pārstāvis ir Pieci-O jeb Andrejs Goloborodko. Viņš ir izdevis pirmo dziesmu ar nosaukumu “Citādāks reps” 2017. gadā. Ar šo nosaukumu viņš ir gribējis distancēties no “tā saucamā “mainstream”, ko klausās lielākā daļa hip hopa mūzikas fanu”. Pieci-O uzskata, ka viņa gaumē repa mūzikas “nav jau daudz, ko klausīties”, lielākoties reps ir “degradējošs un nereti to klausoties “vīst” ausis”. Savukārt viņa reps “ir citāds vērtību ziņā”, jo viņš ir Kristus sekotājs. Turklāt Pieci-O nav drošs par to, vai viņu var saukt par kristīgo reperi. Viņš esot “kristietis, kurš repo”, bet tas nenozīmē, ka viņš rada kristīgo repu. Pieci-O uzskata, ka viņa dziesmas “nav “pielūgsmes reps”, kas paredzēts kristiešu izklaidēšanai”, tajās nevarēs atrast tādus vārdus kā “Slava Jēzum” vai “Alleluja”. Pieci-O mērķauditorija ir “nekristieši, kuriem es cenšos pasludināt Kristu, iespējams, viņiem saprotamā veidā. Caur kristiešu dzīves vērtībām”.

Pieci-O attieksme pret kristīgā repa veidošanu atšķiras no Āķa un “1:16 Kliķes” apgalvojumiem par Dieva iedvesmotu repu, kaut arī viņa dziesmas nepārprotami ir biblisko tēmu un teoloģisku motīvu iedvesmotas. Toties viņam tāpat piemīt protesta elements – gan pret pasauli, kas veido “degradējošo” laicīgo repa mūziku, gan pret “pielūgsmes repu”, t. i., repa kompozīcijām, kas ir pārāk piesātinātas ar kristīgo leksiku un līdz ar to nav saprotamas vai nešķiet

aktuālas nekristiešiem, kas ir viņa auditorija. Tāpēc Pieci-O tāpat uzskata savu repu par evaņģēlizācijas instrumentu. Toties, kaut arī Pieci-O ir šī attieksme pret “pielūgsmes repu” un kristīgo leksiku, visi trīs minētie repa izpildītāji vēlas vai ir vēlējušies evaņģelizēt ar savu mūziku.

“1:16 Kliķes” mūzika visu šo projektu vidū visvairāk līdzinās tam, ko Pieci-O sauc par “pielūgsmes repu”. Šis stils līdzinās ASV grupas Cross Movement repa stilam. Viņu teksti sastāv no frāzēm, kas radušās no dievkalpojumu konteksta un satur pozitīvu un apliecinošu kristīgu vēstījumu. Āķa albums savukārt ir tuvāks Pieci-O stilam. Grupas Cross Movement tekstos ir ietverts kristīgais vēstījums, bet tas nav “pielūgsmes reps”, t. i., šis vēstījums ir tādu tekstu elements, kuri ir tuvi laicīgā repa dziesmām. Strukturāli šo autoru dziesmas piedāvā kristīgo vēstījumu kā atbildi uz dažādiem eksistenciāliem jautājumiem, kas tiek ieskicēti konkrētajā kompozīcijā.

“1:16 Kliķe” tāpat ir vienīgais no šiem projektiem, kas ir redzami saistīts ar noteiktu Latvijas kristīgo kopienu, savukārt Āķis un Pieci-O nestāsta par sakariem ar kādu konkrētu reliģisku kopienu. Pieci-O toties ir piedalījies projektā History Makers, kas ir nekonfesionāla kristīga jauniešu organizācija, kuras mērķis ir vienot kristiešus ap viņu pašu definētām kristietības pamatvērtībām. Viņš stāsta par projektu kā par vidi, kurā viņš guvis ideju par kristīgā repa veidošanu. Pieci-O min arī Fusion International, kas ir starptautiska kristiešu jauniešu koru/mūzikas grupu apvienība. To pārvalda Josiah Venture – evaņģēliķāļu jauniešu kustība Centrāleiropā un Austrumeiropā, kuras uzdevums ir izglītēt un sagatavot jaunus līderus, sadarbojoties ar vietējām draudzēm. Šī organizācija tāpat nav saistīta ar konkrētu konfesiju, bet balstās uz plašāku evaņģēliķāļu teoloģiju.

History Makers un *Fusion International* ir cits piemērs tam, ka laikmetīgā kristīgā mūzika Latvijā (arī reps) tiek izmantota par evaņģēlizācijas instrumentu. Kamēr kristīgo reperu kalpošana sniedz viņu klausītājiem iespēju patērēt kristīgo mūziku, šādas organizācijas iesaista cilvēkus tādās aktīvās darbībās kā dziedāšana, reps un dejošana.

“1:16 Kliķes” mūzika ir nošķiršanas laikmetīga kristīga mūzika, jeb tas, ko Pieci-O sauc par “pielūgsmes repu”. Šis grupas teksti ir strikti kristīgi un teoloģiski un apliecina atšķirību no pasaules un kristietības pārākumu pār to. Savukārt Pieci-O un Āķa daiļradi ir grūtāk kategorizēt. Tie pieder vai nu integrācijas, vai transformācijas kristīgas mūzikas tipam. Integrācijas pieeja paredz, ka kristīgie mūziķi meklē veidus, kā integrēties laicīgajā kultūrā, lai integrētu savu ticību un pārliecību tajā, un artikulēt kristīgo pasaules skatījumu tiem, kuri citādāk varētu to nesastapt. Tāpat to mērķis var būt veidot kristīgu alternatīvu izklaides veidiem, kas pieder laicīgajai kultūrai. Savukārt transformācijas pieeja šo pētnieku izpratnē atšķiras ar uzsvāru uz māksliniecisku attieksmi, kur tai mūzikai nav jābūt veiksmīgai vai populārai, lai pastāvētu. Tas, vai laicīga pasaule tiek evaņģelizēta (nošķiršanas pieeja) vai kristīgais vēstījums pastāv līdzās citiem populāras mūzikas žanriem, nav tik svarīgi kā pašas kristīgās mākslas vērtība

sevī. Šīs pieejas vislabāk apvienot zem integrācijas laikmetīgas kristīgas mūzikas nosaukuma, jo transformējošā pieeja savā attieksmē pret pasauli būtiski neatšķiras no integrējošās, kaut arī citādi izprot mūzikas produktu māksliniecisko vērtību. Turklāt integrācijas pieejas pārstāvji tāpat var uzskatīt savu darbu par mākslinieciski nozīmīgu. Šajā izpratnē Āķa un Pieci-O mūzika ir integrācijas tipa kristīga mūzika. Šie autori vēlas uzrunāt pasauli tās valodā un izaicināt laicīgo repu nevis ar nošķiršanos no tā un “svētā” jeb “pielūgsmes” repa producēšanu, bet ar “dziļāka” vai “citādāka”, izmantojot Pieci-O vārdus, repa veidošanu.

3. PĒTĪJUMOS IZMANTOTĀS METODEDES UN PIEEJAS

3.1. Interneta pētniecība un kibertelpa

Netnogrāfija plašākajā nozīmē ir pieeju kopums, kas iekļauj daudzveidīgos pētījumus kuri pamatā balstās kibertelpas materiālu aprakstīšanā un interpretācijā, kā arī izmanto kibertelpu to atlasei un pieejai tiem. Tā tiek īstenota ar plašu metožu klāstu, kas variējas atkarībā no pētāma objekta un pētījuma interesēm. Netnogrāfija nav ierobežota ar virtuālo vai digitālo etnogrāfiju, kas ietver pieejas tiešsaistes kopienu un grupu etnogrāfiskai pētniecībai. Tā ietver arī pētniecisku interneta analīzi, kas pielieto nepieciešamās kvalitatīvas metodes kibertelpas materiāliem.⁷²

Reliģija interneta vidē ir interdisciplinārs pētniecības lauks, kas kļuva par nozīmīgu reliģijpētniecības daļu 1990. gados. Sākotnēji reliģija kibertelpā tika pētīta, fokusējoties uz jauniem un neparastiem kibertelpas aspektiem, kur reliģija varēja izpausties jaunos veidos. Internets tika uzskatīts par rīku un simbolu reliģiskai un sociālajai transformācijai. Tāpat agrīnie pētījumi par reliģijas izpausmēm tiešsaistē vai nu utopiski cerēja uz to, ka internets veicinās reliģisko toleranci un solidaritāti, vai arī baidījās no interneta radītiem draudiem tradicionālajai reliģiozitātei. Turpmākie pētījumi sāka ieņemt reālistiskāku pozīciju un nodarboties ar tiešsaistes reliģisko fenomenu precīzu definēšanu un to formu salīdzinājumu. Tāpat pētnieki sāka apzināties, ka līdzās tehnoloģiskai attīstībai, jauno tiešsaistes reliģisko izpausmes formu veidotāji ir cilvēki. Tas lika papildināt iegūtas atziņas par interneta ietekmi uz identitātes un kopienas veidošanu ar esošu socioloģisku, politisku un filozofisku disciplīnu diskusijām un atziņām. Vēlīnāka posma pētnieki turpmāk attīstīja interneta reliģijpētniecības interdisciplināro raksturu. Šo jaunākas paaudzes pieeju starpā ir arī mēģinājumi izprast, kādā veidā internets kalpo par simbolisku jēgas avotu, kuru izmanto garīgie meklētāji mūsdienu sabiedrībā, rodot spēju orientēties reliģiskās un formācijas praksēs.⁷³

Interneta lietošana var ietekmēt cilvēku preferences pēc noteikta veida reliģiskas piederības, iesaistes vai pieredzes, veicinot cilvēku sastapšanos ar visdažādākajiem reliģijas un garīguma paveidiem. Interneta vide veido jaunu telpu, kurā indivīdi sastopas ar konfliktējošām patiesībām un idejām, kas potenciāli izaicina kādas noteiktas reliģiskas tradīcijas ekskluzīvas pretenzijas uz

⁷² Leesa Costello, Marie-Louise McDermott, Ruth Wallace, "Netnography: Range of Practices, Misperceptions and Missed Opportunities," in *International Journal of Qualitative Methods* 16 (2017).

⁷³ Heidi Campbell, "Internet and Religion," in Mia Consalvo, Charles Ess, eds., *The Handbook of Internet Studies* (London: Blackwell, 2011), 232–234.

patiesību.⁷⁴ Sastapšanās ar citādo neveicina nepieciešami plurālistisku izpratni par reliģiju vai citiem kultūras elementiem, bet arī piesardzīga nostāja pret citām reliģiskām tradīcijām, kuru var izraisīt sastapšanās ar tām kibertelpā veicina identitātes veidošanos iepretī citādām, nevis iekļaujot to.

Kibertelpas jēdziens attiecās uz internetu – tīklu sistēmu, kas vieno cilvēkus visā pasaulē un veido jaunu telpu, kurā mainās cilvēku izpratne par sevi, viņu domāšana, izpratne par seksualitāti, identitāti u.c. eksistenciāli svarīgām tēmām. Kibertelpa ir komplekss fenomens, kas ļauj cilvēkiem nodarboties ar šiem jautājumiem dažādās formās. Kibertelpa ir vieta, kur cilvēki, var izpaust savus neatrisinātus konfliktus jaunajā un eksotiskajā vidē. Tā var būt par telpu, kur ir iespējams strādāt ar svarīgajiem personības jautājumiem un izmantot kibertelpas sabiedrības materiālus, lai rastu jaunus risinājumus. Tas, ka kibertelpā cilvēks var ietekmēt savas personības attēlojumu, pats atlasot un izvēloties tekstus, vizuālus materiālus un citus medijus, kas reprezentēs viņa personību, kā arī savas iesaistes pakāpi un apjomu, var veicināt relatīvi brīvo no sekām eksperimentēšanu un iespēju saskarties ar savas personības neizpētītajiem aspektiem. Tas ļauj intensīvi saskarties ar jaunām idejām un cilvēkiem. Šī eksperimentēšana veicina personīgo izpratni par to, kas sniedz dzīvei jēgu jeb identitāti.⁷⁵

Kibertelpas ietekmi uz personību nevajadzētu konceptualizēt kā ekskluzīvi pozitīvo psiholoģiskas un personiskas attīstības rīku. Tā ir viens no personības, citāda un realitātes naratīviem, kas veido cilvēku faktisko pieredzi. Cilvēku mijiedarbība kibertelpā tāpat var izraisīt bailes un satraukumu par robežu zaudēšanu, kā arī tās ietekmi uz varu, mīlestību, dabu un daudziem citiem cilvēku dzīves eksistenciālajiem aspektiem. Tās pieredze var izraisīt atsvešināšanos no ķermeņa, ģeogrāfiskas lokācijas vai reāla laika, vai arī bailes no šādas pieredzes kaitīgas ietekmes uz sabiedrības attīstību un/vai tās domājamo pamatu spēju pastāvēt nemainīgā, tradicionālajā vai vēsturiskajā formā.⁷⁶

Mūsdienu kontekstā kibertelpa vairs nav saprotama pretnostatījumā “reālajam”. Būtu nepareizi apgalvot, ka cilvēki dzīvo kibertelpā, jo mūsu ķermeniska realitāte ir nepieciešams elements no dalības kibertelpas pasākumos un tās pieredzē. Toties kibertelpa ir praktiski neatņemams elements mūsdienu patēriņa kultūras un politiskas realitātes kontekstā, kas liek domāt par kibertelpu kā par fiziskas realitātes paplašinājumu, kas ir tik vispārīzplatīts, ka fiziska realitāte nav domājama bez tās funkcionēšanas. Savukārt atteikšanās no tās lietošanas ir margināls fenomens, kaut arī Rietumu sabiedrībā ir novērojamas bažas

⁷⁴ Paul K. McClure, “Tinkering with Technology and Religion in the Digital Age: The Effects of Internet Use on Religious Belief, Behavior, and Belonging,” in *Journal for the Scientific Study of Religion* 56:3 (2017), 13.

⁷⁵ Sherry Turkle, “Cyberspace and Identity,” in *Contemporary Sociology* 28:6 (1999), 643–644.

⁷⁶ Paul N. Edwards, “Cyberpunks in Cyberspace: The Politics of Subjectivity in the Computer Age,” in *The Sociological Review* 42:1 (1994), 83–84.

par tās izplatības izraisītiem draudiem personiskas informācijas drošībai un cilvēktiesībām.⁷⁷

Kibertelpas ietekme uz kultūras un reliģijas procesiem ir globalizējoša. Tā veicina ģeogrāfiskas telpas dekontekstualizāciju un aizvietošanu ar ne-ģeogrāfisku hipertelpu, kurā simboli ceļo neatkarīgi no ģeogrāfijas. Patērīna kultūras un kapitālisma apstākļos globāla kultūras ekonomika reprezentē komplekso un sašķelto kārtību. Tās ietvaros vairs nav centru un perifērijas, vai vairāku centru un perifēriju attiecības, bet drīzāk globālas kultūras kustības plūsmas dimensijas. Šīs dimensijas ir etniskuma, mediju, tehnoloģiju, finanšu un ideju ainas, kas veicina augošo cilvēku, attēlu, patērīna preču, naudas un ideju deterritorializāciju.⁷⁸

Šī darba ietvaros populāra kultūra tiek pētīta kibertelpas ietvaros. Šīs pieejas izmantošanu pamato tas fakts, ka populāra kultūra dotajā brīdī vispilnīgāko attēlojumu iegūst tieši kibertelpā. Populāras mūzikas jomā par piemēru var kalpot koncerta video- vai audioieraksts: lielāku mūzikas koncertu varētu apmeklēt vairāki simti tūkstoši klausītāju, bet tā ierakstam varētu būt vairāki simti miljoni skatījumu. Tāpat populāra kultūra kā reliģija funkcionē kā tiešsaistes reliģija, nevis reliģija tiešsaistē, jo reprezentē reliģijas elementu adaptāciju primāri kibertelpā pastāvošajā populāras kultūras garīguma formā.

3.2. Uzmanīga lasīšana

Vairākkārt uzmanīgi tika klausītas hiphopa dziesmas latviešu un krievu valodā. Tika noklausītas (aptuveni) 400 hiphopa dziesmas, kas atbilst popularitātes kritērijam. Popularitātes kritērijs – vairāk par 10 000 klausījumiem mākslinieku profilos Spotify vai Youtube. Par popularitāti varēja spriest arī dēļ dziesmu iekļaušanas pazīstamu populāras mūzikas autoru labāko dziesmu topos.

Hiphopa un citu populāras mūzikas žanru dziesmu teksti ir populāras kultūras poētisku tekstu piemērs. Šādas un citas dzejas pārļasišana ir tās klausīšanās no jauna, tās skaņu atkārtota uztvere. Tās gaitā veidojas padziļināta izpratne par šīs dzejas nozīmi un saturu. Populāras mūzikas gadījumā tas ietver gan tekstu pārļasišanu drukātajā formā, gan arī to klausīšanas ierakstu formā. Šāda ceļā tiek dzejas tekstu dziļāka jēga, kuru ir iespējams neatklāt vai neuztvert paviršas iepazīšanas gaitā. Tas ietver gan dzejas tēlaino izteiksmes līdzekļu jēgu un nozīmi, gan arī dzejas darba kopīgas nozīmes izpratni. Dzejai piemīt iekšēja loģika un struktūra, kas nav vienīgi saistīta ar vārdu tiešo nozīmi, bet tai piemīt iekšējais ritms, kuru iepazīt ir iespējams uzmanīgas lasīšanas vai klausīšanas ceļā. Uzmanīga lasīšana paredz, ka teksts tiek skatīts pats par sevi,

⁷⁷ Allesandro Mantelero, "AI and Big Data: A Blueprint For a Human Rights, Social and Ethical Impact Assessment," in *Computer Law & Security Review* 34 (2018), 755–758.

⁷⁸ Jon Stratton, "Cyberspace and the Globalization of Culture," in David Bell, Barbara M. Kennedy, eds., *The Cybercultures Reader* (London: Routledge, 2000), 722–724.

bez nepieciešamības demonstrēt tā intertekstuālas īpašības vai autora perspektīvu to nozīmes atklāšanai.⁷⁹

Par uzmanīgo lasīšanu tiek saprasta rūpīga tekstu analīze, kas balstās lēnajā, uzmanīgajā lasīšanā, bez nepieciešama priekšstata par teksta laikmetu, kontekstu, vai autora nodomiem un interesēm, atskaitot tos no šiem elementiem, kas ir saprotami no primāra teksta. Literārie darbi, to starpā dzeja, vienlīdz ietekmē lasītāja domāšanu, bet jēga, kuru tie atklāj, tos lasot, veidojas un tiek vērtēta no to dzīves pieredzes viedokļa. Tāpat uzmanīgas lasīšanas pielietojums šajā darbā un teorētiskajā literatūrā netiek pasniegts – līdzīgi kā arī darba izmantotie reliģijas, garīguma u.c. jēdzieni – kā kādas absolūtas vai esenciālas izpratnes veidošanas process, vai arī kā metode, kuras neizmantošana liedz interpretēt tekstus un atklāt to nozīmi.⁸⁰ Šī metode ir atbilstoša darba uzdevumiem un mērķiem un attiecīgi tiek izmantota reliģijas eksistenciālas funkcijas atklāšanai hiphopa dziesmu tekstos.

Uzmanīgas lasīšana pieeja populāras kultūras tekstiem ir īpaši izdevīga, jo iepretī reliģisko tekstu pētniecībai, kas balstās vēsturisko vai ģeoloģisku teksta īpašību aprakstīšana un jaunu nozīmes slāņu veidošanā, balstoties pieņēmumā par to satura nepieciešamo aizgūšanu no kādas reliģiskas tradīcijas avotiem, populāras kultūras teksti un autori vislabāk ir saprotami, iedomājoties to tekstus kā atsevišķus objektus, kuri var iemiesot reliģijas hermeneitisku funkciju arī bez nepieciešamības, piemēram, pēc teoloģiskas izglītības, reliģiskas pieredzes vai dziļas intereses pret reliģiju. Šī populāras kultūras tekstu īpatnība tāpat liecina arī par reliģijas un sekulāra jēdzienu mākslīgo nodalījumu, kā arī par tradicionālas reliģijas jēgas monopola iluzoro raksturu.

Uzmanīgas lasīšanas ceļā tika atklāti vārdi, kas tika izmantoti kontenta analīzes veikšanai. Tie vārdi ir: Dievs, Kungs, ikonas, grēki, ticība, glābējs.

Kristīgais reps ir jāpēta līdzas sekulārajam, jo tas saskaņā ir tas pats medijs, un tā autoru vēlme nodalīt savu saturu no citiem autoriem ir vienīgi tirgus un marketinga stratēģija, nevis būtiska atšķirība, kas liegtu viena mediju veida dažādus darbus salīdzināt vai radikāli nošķirt.

3.3. Kontenta analīze

Kontenta analīzes pielietojums humanitāro zinātņu pētniecībā ietver gan kvalitatīvas, gan kvantitatīvas pieejas elementus. Tā var tikt izmantota kā kvantitatīva un līdz ar to “zinātniska” vai “drošticama” pieeja, bet arī kā kvalitatīva pieeja, kas pēta tekstu simboliskas īpašības, meklējot to vietu plašākajā kultūras

⁷⁹ Adam Piette, “Contemporary Poetry and Close Reading,” in Peter Robinson, ed., *The Oxford Handbook of Contemporary British and Irish Poetry* (Oxford: University Press, 2013), 229, 239.

⁸⁰ Viktors Ivbulis, *Uz kurienu, literatūras teorija?* (Rīga: Latvijas Universitātes Svešvalodu fakultāte, 1995), 54–55.

kontekstā, kuram tie pieder. Kontenta analīze vēlas analizēt šīs atsauces uz kultūras kontekstu atkārtojamajā un pareizajā veidā,⁸¹ toties šī darba autors uzskata, ka vienīgi kvantitatīva kontenta analīzes pieeja var atbilst šiem kritērijiem, savukārt kvalitatīva tekstu simbolikas pētniecība var būt tikai daļēji objektīva un ir pakļauta lasītāju subjektivitātei, izglītībai, kultūras kontekstam un reprezentē noteiktu pieeju kādu populāras kultūras tekstu jēgas atklāšanai, nevis kādu atkārtojamo eksperimentu eksakto zinātņu izpratnē.

Kontenta analīze ir derīga, ja pētnieki vēlas atklāt līdzīgus pavedienus (*patterns*) līdzīgajā žanrā. Šī darba ietvaros tas attiecas uz vairāku sekulāro un kristīgo reperu dziesmu tekstiem. Tāpat tas ļauj redzēt, kā reliģiskie jēdzieni tiek pārtulkoti hiphopa žanrā – gan sekulāro, gan reliģisko autoru darbos, jo kontenta analīze arī ļauj salīdzināt kāda jēdziena vai pārliecības attīstību ar tā tradicionālo nozīmi. Tāpat kontenta analīze ļauj analizēt hiphopa žanra dziesmu tekstus dažādos kontekstos – kristīgajā un sekulārajā.⁸² Tāpat kristīga repa salīdzinājums ar šķietami sekulāra repa tekstiem tiek veikts ar kontenta analīzi.

3.4. Publikāciju kopas struktūra

Publikāciju kopā ir apvienoti pieci zinātniskie raksti, kas ir publicēti recenzētajos izdevumos. Pirmā publikācija, kas nodarbojās ar garīguma marketingu Latvijas kontekstā, kalpo par piemēru šī darba teorētiska ietvara pielietojumam. Tā izmanto darbā pielietotas reliģijas un garīguma definīcijas, lai aplūkotu garīguma īpatnības un tā pētniecības problemātiku mūsdienu Latvijas kontekstā.

Tā identificē plašu fenomenu klāstu, kas tiek pārdoti garīguma formā un ir plaši sastopami Latvijas kibertelpā, kas ir primāra to izplatīšanas, popularizēšanas un pārdošanas vieta. Šis raksts identificēja garīguma pētniecības aktualitāti mūsdienu Latvijas kontekstā, kā arī izmantoja marketizācijas pieeju garīguma procesu aprakstam. Šis raksts identificē garīgumu kā daļu no patēriņa kultūras, kas šajā izpratnē neatšķiras no citiem patēriņa kultūras produktiem, piemēram, populāras kultūras medijiem.

Otrā un trešā publikācija reprezentē darbu ar uzmanīgas lasīšanas metodes pielietojumā gaitā kibertelpā atlasītām hiphopa kompozīcijām. Tās veic šo kompozīciju tekstu kontenta analīzi, lai rastu to nozīmi reliģijas eksistenciālas funkcijas kontekstā. Tās apraksta pieejas reliģijas pētniecībai populāras kultūras tekstos un izvēlas eksistenciālo pieeju reliģijas definēšanai kā atbilstošo populāras kultūras tekstu pētniecībai. Šīs publikācijas satur šo kompozīciju tekstu interpretāciju no garīguma perspektīvas reliģijas eksistenciālas funkcijas gaismā.

⁸¹ Gillian Rose, *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials* (London: Sage, 2007). 60–61.

⁸² Diane M. Badzinski, Robert H. Woods Jr., Chad M. Nelson, "Content Analysis," in Steven Engler, Michael Stausberg, eds., *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* (New York, NY: Routledge, 2022), 180–181.

Tās atklāj šo dziesmu nodarbošanos ar cilvēka eksistenciāliem jautājumiem un risinājumiem, kurus tās rod. Tās aplūko veidus, kuros šīs dziesmas izmanto reliģisku leksiku un nozīmi, kuras tās piešķir šai leksikai. Šajās publikācijās aplūkotas dziesmas reprezentē individuālistisku pieeju reliģijai, kur tradicionālas reliģijas jēdzieni tiek interpretēti no jauna, lai runātu par indivīda attīstību un vispārīgo labsajūtu, pareizām un nepareizām izvēlēm un uzsver nepieciešamību pēc ticības sev un savas patiesas būtības atklāšanas.

Ceturtnā un piektajā publikācijā pievēršas Latvijas kristīga hiphopa pētniecībai. Tās aplūko Latvijas kristīgo hiphopā izmantoto valodu un analizē šo dziesmu tekstus un to pieeju cilvēka eksistenciālo jautājumu atrisināšanai. Šo publikāciju ietvaros tika identificētas Latvijas kristīgo reperu daudzveidīgas attieksmes pret pasauli, kuras ietekmē viņu leksikas izvēli. Atlasītas kristīga repa kompozīcijas līdzīgi laicīga repa dziesmām nodarbojās ar cilvēku eksistenciālo jautājumu risināšanu. Atšķirībā no laicīga repa dziesmām, kristīgie reperi par centrālo atbildi pasniedz kristietību un ticību Dievam. Tāpat šīs publikācijas pievērša uzmanību Latvijas kristīga repa neskaidrai popularitātei, iezīmējot tā marginālo raksturu gan kristīgajā, gan laicīgajā auditorijā. Tas, ka daļa Latvijas kristīgu reperu savās dziesmās izmanto leksiku, kas ir tuva laicīga repa kompozīciju tekstiem, bet iekļauj teoloģiskus elementus, liecina par laicīga un kristīga repa konceptuālo tuvību un hiphopa kā medija ietekmi uz žanrā sacerētiem darbiem, neatkarīgi no to autoru nodomiem.

4. PĒTĪJUMU SECINĀJUMI UN DISKUSIJA

Šajā darbā es izvēlējos aplūkot vairākus hiphopa tekstus latviešu un krievu valodā. Šo tekstu izvēle pamatojas tajos ietvertajās atsaucēs uz vairākiem reliģijas un reliģiskās filozofijas jēdzieniem un tēliem. Šis pētījums apkopo vairākus tekstus un vairāku autoru darbus, lai salīdzinātu metaforu pielietojumu, meklējot līdzīgo un atšķirīgo mākslinieku darbos izmantotajās reliģiskas leksikas lietojuma stratēģijās. Krievu repera Haskija (*Haski*, istajā vārdā Dmitrijs Kužņecovs) skaņdarbā “Bīts liek kratīt galvu” vārds “ikona” tiek izmantots piedziedājumā, kurā tiek vairākkārt atkārtota frāze: “Bīts liek kratīt galvu, manu galvu / Izbalējušas ikonas priekšā es lūdzu Kungu”. Šis teksts tiek atkārtots dziesmas sākumā, vidū un beigās. Starp to ir iestarpināts teksts, kas abstraktā veidā izsaka varoņa pārdzīvojumus.⁸³

Kontrasts starp stāstījumu un atkārtoto vēstījumu liek uztvert atkārtoto piedziedājumu kā komentāru pārdzīvojumiem, kas apkopo to nozīmi un jēgu. Šie pārdzīvojumi ir dramatiski un sāpīgi. Tie vairākkārt runā par alkoholisma problēmām un traumatiskām attiecībām ar sievieti. Teksta beigās varonis secina – “Kā mēs dzīvojām kā sanāk / Tā arī apgulsimies tāpat”, kā arī reflektē par savas dzīves bezjēdzīgo raksturu. Viņš vēsta, ka viņa galvā ir tikai “bailes, kauns un nieki”. Šajā kontekstā “ikonas” tēls, kuras priekšā varonis lūdz Dievu, reprezentē varoņa ideālus, kuru “izbalēšana” norāda uz šo ideālu sabrukumu.⁸⁴

Tas, ka varonis lūdz Dievu izbalējušas ikonas priekšā, un šis ikonas nolietotā veidola raksturojums noniecina lūgšanas vērtību un spēju palīdzēt. Ir iespējams saprast visu dziesmas tekstu kā lūgšanu, kā abstraktu grēksūdzi, kur varoņa vilšanās tās dziļākajā pakāpē ilustrē šīs lūgšanas bezcerīgo raksturu. Pats ikonas tēls ir atsauce uz pareizticību, kas ir valdošā reliģiskā tradīcija autora kontekstā, un norāda uz pārdomām par tradicionālās reliģiozitātes norietu. Lūgšanai uz Kungu šajā kontekstā būtu jāpalīdz varonim tikt galā ar savām problēmām, bet pārdzīvojumu apraksts un norāde uz ikonas izbalēšanu liek domāt, ka tā nepalīdz. Nav skaidrs, vai varonis uzskata, ka tas ir viņa ideālu sabrukuma dēļ, un kas izraisīja šo ideālu sabrukumu, un kādā veidā Dievam būtu viņam jāpalīdz. Tomēr šīs lūgšanas bezcerīgais raksturs liek domāt, ka varonis savu ideālu sabrukuma un nemainīgi smagas dzīves dēļ netic tam, ka Dievs var viņam palīdzēt.⁸⁵

“Ticēt” ir centrālais vārds latviešu repera Edavārdi skaņdarbā “Kam Tu tici”. Izpratne par ticību šajā dziesmā ir dziļi individuālistiska – “vienmēr ticēt sev”. Šajā dziesmā tiek izteikta attieksme pret reliģiskiem tekstiem. Tie tāpat ir nodevīgi vienīgi, lai veicinātu ticību sev: “Kāda Bībele jālasa, lai ticētu sev”. Turklāt

⁸³ Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

⁸⁴ Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

⁸⁵ Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

religijskie teksti ir pieminēti samērā negatīvā kontekstā, kad varonis apraksta dziļākas jēgas nekā “ticēt sev” meklējumus, kas nav vienkārši un aizņem laiku. Šie meklējumi tiek aprakstīti eksistenciālu jautājumu veidā, piemēram: “Un, ja viss būs labi, vai visam tagad ir jābūt slikti / Ja sāk pienākumi zust, vai klāt tam pieliekams ir pluss”.⁸⁶

Ticēšana sev noformulēta piedziedājumā ar atkārtotu frāzi “Tu ēd to, kam Tu tici / Tu dzer to, kam Tu tici / Tu pīpē to, kam Tu tici / Tu patērē to, kam Tu tici”, kas noslēdzas ar apgalvojumu “Jo Tu esi tas, kam Tu tici”. Šeit ticēšana ietver cilvēka esamību kopumā. Apvienojot to ar iepriekš izcelto “ticēšanu sev” kā centrālo un svarīgāko dzīves jēgas meklējumus, veidojas iespaids, ka svarīgākais ir ticēt tieši sev, nevis kādai ārējai lietai. Vēlāk dziesmā tiek izteikts arī viedoklis par reliģiju: “Brīvdienas un darbs ņem enerģiju no sirds tavas / Rutīna noved pie tā, ka vaj'g reliģiju vai simts gramus”. Reliģija tiek pielīdzināta “simts gramiem” jeb alkohola lietošanai kā vienlīdzīga atbilde uz rutīnu. Tās tiek nosauktas par “lētu izklaidi”, kuras vietā teksts piedāvā “terapiju vai sirds drapes”. Tālāk tiek uzskaitītas vairākas lietas, kas varonim nav vajadzīgas, jo “mēs zinām, ko darīt”, t. i., – “ticēt savām idejām”, “būt izturīgam”, “izvēlēties darīt labi”, “piecelties kājās”. Nevajadzīgais ir Tibeta, Bībele, “vīds” (marihuāna), līmeņi un liktenis.⁸⁷

Varonis noraida gan tradicionālu reliģiozitāti, gan, iespējams, arī garīgumu, tajā pašā laikā atzīstot psihisku traucējumu un slimību iespējamību un nepieciešamību tās ārstēt, ko, viņaprāt, nevar atrisināt alkohols, citas atkarības, bet arī reliģija vai garīgums nevar. Dziesmas nobeigumā varonis apgalvo, ka ir “jātic savām idejām”, un: “No tā nav jābaidās, bet drīzāk jāciena bubuli / Uz Ēdeni dodos ar ābolu pīrāgu kā ciema kukuli”. Šie vārdi norāda, ka ticēt savām idejām pieprasa drosmi. Savukārt “Ēdenes” nozīme šeit ir neskaidra, toties “ābola” jeb aizliegtā augļa pieminēšana norāda uz grēkā krišanas stāstu. Līdz ar to domājams, ka varonis ar ticēšanu sev atrisina grēkā krišanas konfliktu. Viņš dodas uz Ēdeni ar ābolu pīrāgu, kura nozīme tāpat nav skaidra. Iespējams, tas ir rezultāts tam, ka “Evolūcija manī, kas senāka kā paisumi”, vai arī tam, ka viņš nebaidās ticēt sev. Svarīgākais ir tas, ka varonis spēj sasniegt Ēdeni jeb paradīzi, tātad ir sasniedzis to, ko var uzskatīt par pestīšanu, un tas, ka tas ir noticis neatkarīgi no reliģijas vai garīguma ietekmes.⁸⁸

Latvijas repera Trap Love skaņdarbā “Soliju mātei” vairākkārt izskan sauciens “Kungs, lūdzu, piedod manus grēkus”. Tas, par ko varonis lūdz piedošanu, ir izteikts piedziedājumā, ar kuru sākas skaņdarbs: “Soliju mātei, soliju mātei, jā / Soliju, būšu labs dēls”. Varonis saka: “Grēkos man vienmēr tās rokas”, viņš grib “būt no visa tā prom” un vēlas pagriezt “pulksteni otrādi”. Viņš atzīst savas pagātnes kļūdas, kad “gribēja būt ļauns”. Tas bija “nepareizs ceļš” un tas “lauza

⁸⁶ Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

⁸⁷ Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

⁸⁸ Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

viņa garu”, bet viņš “mira un dzima no jauna”. Tagad viņš “izrāda mīlestību, nevis heitu”, un kad “ir slikti”, viņš zina, ka “viss būs ok”. Viņš “uzmanīgi tērē savas dienas” un pateicas par tām.⁸⁹

Šis dziesmas pirmais pants ilustrē to, ko varonis saprot ar grēkiem un savu transformāciju. To, ka viņš ir dzimis no jauna, varonis sauc par “svētību”. Viņš ir “sameklējis sevi aiz komforta zonas”, viņš meklē visā “plusu” un “savu mieru” un vēlas vienmēr izjust mīlestību. Par reliģiju varonis izsakās līdzās ādas krāsai: “Galū galā visi esam brāļi / Paceļam rokas, jā, kur ir manas māsas / Lai vai kādas reliģijas, lai vai kādas krāsas / Zeme – tā ir mūsu māte un tās ir mūsu mājas”. Līdz ar to attieksme pret reliģiju arī šajā tekstā ir plurālistiska, kas reducē konkrētas reliģijas unikālo nozīmi. Turklāt paša varoņa “atgriešanās no grēka” ir tāpat saistīta ar viņa individuālo pieredzi un ikdienas uzvedību, un noskaņojumu pret citiem un sevi, kaut arī pašu “konversiju” viņš sauc par “dzimšanu no jauna”, kas norāda uz spēcīgu un nozīmīgu pieredzi.⁹⁰

Smokijs Mo (*Smoki Mo*, īstajā vārdā Aleksandrs Cihovs) ir krievu reperis, bītmeikeris un skaņas producers. Smokija Mo mūzikas karjera aizsākās 1997. gadā, un pēc dalības vairākos kolektīvos (*Smok*; *Veter v golove*; *Dinastija D*) viņš uzsāka solokarjeru – laikā no 2004. gada līdz 2019. gadam iznākuši deviņi studijas albumi. Atsauces uz pārdabisko un empīrisku nepierādāmo vai garīgumu ir atrodamas va daiļradē jau kopš “Dinastijas Di” laika, piemēram: “Vai tu tici augstākajam spēkam, Dievam? Nē? / Bet mēs ticam, pārbaudīsim drīz, kuram ticība ir stiprāka”.⁹¹ Citā dziesmā viņš saka: “Mums tika paredzēta kalpošana vien, sajūsma, godbijība, paklausība, dievināšana, / Tu viņiem devi daudz vairāk, nekā mums, tiesības izvēlēties. / Viņi var atcerēties Dievu vai aizmirst, bet mēs, bet mēs [nevaram – Ņ. A.]!”⁹²

“Dinastijas Di” daiļrades kontekstā ir saprotams, ka ar šo apgalvojumu autori akcentē sava kolektīva izredzētību un pārkumu pār konkurentiem uz repa skatuves.⁶ Citās “Dinastijas” kompozīcijās nav novērojami skaidrāki apgalvojumi par dievišķā nozīmi vai vietu pasaulē. Savukārt jau pirmajā studijas albumā “Karātē” (*Kara-Tē*) ir atrodamas vairākas kompozīcijas ar refleksijām par reliģiskām tēmām. Piemēram, dziesmā “Dieviem ceļā” ir pārdomas par holokaustu un cilvēku attieksmi pret Dievu tā laikā: “Ziemas sāpes bieži vien pamodās vasarā / bet dzīve vārijās pat Varšavas geto / izlidošanas sarakstos neiekļāvās / kad barakas palika tukšas, cilvēki vairs neuzdrošinājās lūgt dievus”. Tāpat jautājums, ko uzdod viens no centrālajiem albuma tēliem, Antons, ir: “Droši vien, tomēr grūti būt par Dievu / un vai vispār būt par viņu, kāpēc būt par Dievu?”⁹³

⁸⁹ Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

⁹⁰ Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

⁹¹ “Dinastija Di”, dziesma: “Kidaem shapki”, Snovideniia. Rep-oboima (Funky Kids Records, 2000, CD)

⁹² “Dinastija Di”, dziesma: “Vne konkurenciji”, Rep proryv #3 (100PRO, 2001, CD).

⁹³ Ņikita Andrejevs, “Vai viņa daļa dzīvo mani?” Smokija Mo dziesmas “Kas ir radītājs” interpretācija popkultūras un reliģijas studiju kontekstā,” in *Ceļš* 71 (2020), 6–19.

Reliģiskās references nav svešas Cihova daiļradei kopumā, skaņdarbs “Kas ir radītājs?”, kā liecina tā nosaukums, izteikti nodarbojas ar jautājumu par radītāja jēgu. Interpretējot Smokija tekstus no tekstā balstītas perspektīvas un analizējot hiphopa kompozīciju kā reliģijas eksistenciālās funkcijas nesēju, mērķis ir pievērst uzmanību faktam, ka popkultūrā, ar kuru šajā pētījumā tiek saprasta sabiedrība ārpus reliģiskām institūcijām, pastāv jēgpilni uzskati par eksistences nozīmi, kā arī iezīmēt problemātiku, kas attiecas uz reliģisku elementu meklēšanu popkultūras tekstos.⁹⁴

Galvenais tēlainās izteiksmes rīks, kas ir sastopams šajā tekstā un kas ļauj izpausties teksta hermeneitiski eksistenciālajai funkcijai – kas ir vērojams gan kompozīcijas struktūras izveidē, gan tā atsevišķajās detaļās –, ir pretnostatījums. Sākot ar piedziedājumu, kur “dvēsele” tiek pretnostatīta “nomocītam gūsteknim” vai “nozēlojamam ciniķim”, viscaur tekstam ir izteikts radikāls pretnostatījums starp divām iespējamām atbildēm šim jautājumam – “jā” un “nē”. Šīs dziesmas teksts un šis pretnostatījums sasaucas arī ar albuma nosaukumu “Izeja no tumsas”.⁹⁵

Albuma pēdējā kompozīcijā ar identisku nosaukumu tiek izteikta vēršanās pie šīs izejas no tumsas, kas ir saprotama kā sapņu piepildījums un sāpju un skumju aiziešana: “Siltā gaisma Sasilda mani un tevi / Mēs izejam no tumsas / Lai sāpes un skumjas lido prom / Lielpilsēta paceļ tiltu / Kāds klausulē man klāsta savus murgus / Mēs tikai izejam no tumsas / Un jūtam siltu gaismu.”

Tāpat arī izteikumi “Es ticu” un “Es izvēlos” reprezentē apgalvojumu, ka, izprotot iespējamās atbildes jautājumam par dvēseles pastāvēšanu, teksts aicina izvēlēties “jā” perspektīvu. “Nē” perspektīva tiek pasniegta caur tādiem tēliem kā “elle”, “uguns”, “tukšums”, “strupceļš”, tiek minēta narkotisku vielu lietošana, kā arī identitātes zaudēšana ar vārdiem “atmiņa ir mirusi”. “Nē” atbildes sekas līdzinās indivīda stāvokļa aprakstam šī paša albuma kompozīcijā “Mans garīgais pamats”. Tajā indivīds piedzīvo, ka: “Balss paliek rupjāka, akmens labirintos paliek tumšāks / Tas, kas ir iekšā, pakāpeniski pūst un trūd”, tiek minēta narkotiku lietošana, neprāts un cerība tikt sadzirdētam. Šīs kompozīcijas izskaņā vairākkārt tiek atkārtota frāze: “Nemirsti, mans garīgais pamats / Nemirsti, es atkārtēju to atkal un atkal.”⁹⁶

Jautājums par to, kas ir “radītājs”, pirmkārt, ir saistīts ar piederību šim rādītājam, t. i., ar “viņa daļas” vai “dvēseles” pastāvēšanu indivīdā. Otrkārt, pozitīva atbilde uz šo jautājumu ietver ne vien ar indivīda attīstību saistītus rezultātus – “gaišākas domas”, kas “lidos straujāk”, “svaigās idejas”, “sevis meklēšanu [...] mūzikā – mistikā”, laimi un nāves baiļu pārvarēšanu. Tā ietver arī radikālu aicinājumu vērsties pie “jā” atbildes, norādot, ka ir iespējams “zaudēt redzi” jeb pazaudēt iespēju izvēlēties “jā” atbildi. Teksts arī izgaismo problemātiku ar

⁹⁴ Andrejevs, “Vai viņa daļa,” *ibid.*

⁹⁵ Andrejevs, “Vai viņa daļa,” *ibid.*

⁹⁶ Andrejevs, “Vai viņa daļa,” *ibid.*

popkultūras tekstu analīzi, piesaistot to konkrētai izpratnei, kas ir atvasināma no kādas reliģiskās organizācijas mācības. Tas izsaka vispārīgus un subjektīvus izteikumus, un galu galā pats indivīds ir atbildīgs par savu izvēli šī radītāja nozīmes atziņas priekšā.⁹⁷

Šī paša albuma kompozīcijas “Dievs mīl visus cilvēkus” tekstā tiek izteikta opozīcija starp “Dievu iekšā” un “sātanu”, kas vēlas indivīdu paverdzināt. Šajā tekstā tiek pieminēts arī Jēzus (“Tu neesi nožēlojamais vergs, Tu esi kā Jēzus, Tēva sūtnis”). Toties nobeigumā tiek uzsvērta indivīda centrālā loma šajā procesā: “Manas lūgšanas nemanāmi lido debesīs / Jā, es to izdarīju pats, es izdarīju to pats.” Dievs un sātans kā jēdzieni attiecas uz indivīdu un viņa izvēlēm. Tāpat arī piedziedājums: “Dievs mīl visus cilvēkus: gan tevi, gan mani, / Gan lielos, gan mazos – pieņems visus, mīlot” ir saprotams nevis kā apgalvojums par neatkarīgu spēku, kas mīlētu cilvēkus, bet kā aicinājums ikvienam rast sevī šo mīlestību pret citiem, neatkarīgi no viņu kvalitātēm, kā ir izteikts arī dziesmas tekstā: “Mani glābj mīlestība sirdī, tā, kas ir viena”.⁹⁸

Šajā sakarā svarīgs ir Faika teksts kompozīcijai “Kas ir radītājs?”. Tās vēstījums kopumā sakrīt ar Smokija Mo izteikumiem par atbildi “jā”: “Mana ticība aug un dod spējas augt”. Toties Faiks vēršas pie Dieva, pirmkārt, identificējot Smokija Mo piesaukto radītāju ar Dievu (Dievs netiek minēts Smokija tekstā); otrkārt, parādot šo Dievu kā personu, ar kuru indivīds komunicē, kādu, kas ir ārpusē subjektam: Toties Dievs “dod stimulus” un “iet līdzās pie maniem mērķiem”, t. i., viņa funkcija ir jēgas, motivācijas un dzīves eksistenciālu jautājumu atrisināšanā.⁹⁹

Kopumā teksta atbilde par “radītāja” jēgu pauž vairākas idejas. Radītājs un saikne ar to caur dvēseli ved indivīdu pie sevis apziņas un attīstības, kas ir raksturīgs garīguma idejām. Tāpat šis teksts pats par sevi izsaka pārliecību par radītāja funkcionālo nozīmi, iemiesojot rakstā izmantoto pieeju reliģijas identificēšanai popkultūrā ar reliģijas eksistenciālo funkciju.¹⁰⁰

Kristīga hiphopa kompozīciju gadījuma, “1:16 Kliķes” dziesmas “Kristīgā Glance” vēstījumu visprecīzāk izsaka tās piedziedājums “Nevar starp šķīsto un grēku balansēt / Stils, kā mēs dzīvojam – kristīga glance”. Dziesmas pirmajā pantā izskan līdzīga ideja: “Tu izlem, kur dodies, ir tikai divi ceļi / Vai uz leju plosies, vai Dieva priekšā saliec ceļus.” Dziesmā tiek apliecināta izvēle par labu Jēzum, mīlestība pret viņu un Dieva uzvara šajā pasaulē.¹⁰¹

Tāpat dziesmā tiek apliecināta Jēzus spēja izglābt cilvēku no grēkiem un ļaunuma. Atgriešanās tiek saistīta ar jaunā radījuma ideju: tā ir cilvēka izvēle,

⁹⁷ Andrejevs, “Vai viņa daļa,” *ibid.*

⁹⁸ Andrejevs, “Vai viņa daļa,” *ibid.*

⁹⁹ Andrejevs, “Vai viņa daļa,” *ibid.*

¹⁰⁰ Andrejevs, “Vai viņa daļa,” *ibid.*

¹⁰¹ Ņikita Andrejevs, “‘Citādāks reps 'kristīga glance': Dievs un pasaule Latvijas kristīgajā repā.” *Ceļš* 73 (2022), 6–23.

bet cilvēks ir radīts tam, lai atgrieztos pie Dieva un “būt[u] par cilvēku zvejnīku”. Tekstā tāpat ir apgalvojumi par Dieva unikālo raksturu: “Tikai viens Dievs un nav cita neviena”, viņa pastāvīgo klātesamību: “ir ar mums kopā, vai nakts vai tā diena.”

Kalpošana Dievam ir izvēles rezultāts par labu viņam: “Viņu mēs slavējam, viņu mēs teicam / Viņam mēs dzīvojām, misiju veicam”, un tie, kas to izvēlas, ir “taisnoti, svētīti, runājām mēlēs”. Pirms šīs izvēles “mēs”, kuru dziesmas autors lieto kā lirisko “es”, dzīvoja grēkā un “pasaules negācijās”, pār kurām tagad staigā pāri kā pār skorpioniem un čūskām. Tāpat dziesmā var atrast nicinājumu pret pasauli un tās popkultūras ikonām: “intrigas vijām / Ronaldo un Zidāns ar kājām klibām.”

Āķis dziesmā “Credo” runā par līdzīgu tēmu – atgriešanos. Toties tās centrālais vēstījums nav pretstats starp “šķīsto un grēku”, bet piedziedājumā ietvertās refleksijas par ticību: “Es ticu, ka patiesi ir tas, kam es ticu, / ka vēl patiesāks tas viss, ja ir savienots ar Kristu.” Vairākas lietas, kurām tic Āķis: “Es ticu, ka pastāv ticība, kas var kalnus bīdīt, / Un apmainīt vietām Čaka ielu ar Brīvības” vai “Es ticu tam, ka brīnumi notiek vēl šodien / Lielāki par tiem, par kuriem sodīja ar nāvessodiem”. Āķis uzskata, ka galvenais brīnums ir ticība, bet arī apgalvo, ka brīnumus nav iespējams saprast ar zinātni. Ticība Jēzum ir “kā evakuācijas plāns” no “matricas, no kuras nevar izkāpt”. Viņš ir mainījis savu dabu Dievam par labu, “kas pārgriezta tās saites, kas pumpē halucinogēnus uz nabu”.

Āķis tāpat runā par mīlestību, kas ir kaut kas vairāk par “hormonu vētrām”, “porno lētu”, “simpātijām”. Tā ir Dieva mīlestība, “bez noteikumiem, kas mīl, neskatoties uz ricību / neraugoties uz to, kas ir rakstīts CV”, un tā uzvar “ienaidnīku”, domājami – sātanu, ja cilvēks spēj atbildēt ļaunumam ar mīlestību.

Kaut arī gan “1:16 Kliķes”, gan Āķa dziesmās ir runāts par atgriešanos un tiek pretnostatīts dievišķais un pasaulīgais, ticība un neticība, tomēr Āķa teksts koncentrējas ap indivīda pieredzi un izmanto metaforas un citus tēlainos izteiksmes līdzekļus, lai izskaidrotu transformāciju, kas notiek ar cilvēku, kurš atnāk pie Dieva. Tāpat “Kristīgās Glances” teksts iepretī “Credo” pamatā izmanto teoloģisku žargonu ar retām “pasaulīgam” metaforām, savukārt Āķa dziesmā “pasaulīgas” metaforas viscaur tekstam kalpo par paskaidrojumu tam, kas ir, piemēram, ticība.¹⁰²

Pieci-O dziesma “Citādāks reps” būtībā satur kritiku par mūsdienu latviešu repu un ar to saistītu kultūru: “Es esmu labākais, skatieties uz mani / Piedod, modernais rep, kāpēc tu vispār skani?” Šajā dziesmā tāpat ir atsauces uz agrināko latviešu repa mūziku, kas tiek pasniegta kā autentiskāka par mūsdienu repu. Mūsdienu reps tiek pasniegts kā tāds, kas saistīts ar mūziķu sevis slavēšanu. Savukārt Pieci-O saka: “es arī ticu, ka kaut kam tur ir jābūt / bet tikai to jūtu, jo kā gan citādāk var būt? / un kaut gan brīžiem negribas, jo liekas tas par

¹⁰² Andrejevs, “Citādāks reps,” *ibid.*

grūtu / par kaut ko augstāku es jūsu ausīm mesidžu sūtu.” Viņš negrib “sekot pūlim” vai pakļauties sabiedrības spiedienam. Viņš vēlas “ielūkoties debesīs”, bet kārdinājumi un bailes spiež pie zemes, kā arī “žņaudz tumsa”. Dievs ir dāvājis viņam dzīvību, bet tai nav jēgas, “ja nepazīsti brīvību”.¹⁰³

Pieci-O saka Dievam, ka “Tu ļāvi saistīt savu dēlu / Dievs, mani lai atbrīvo šīs važas, kas savieno”. Brīvība ir svarīgāka par visu, kas “tāpat sadegs peklē”. Dziesma noslēdzas ar vārdiem no 45. psalma: “Mana sirds izplūst košos vārdos – es dziedāšu dziesmu ķēniņam. Mana mute ir kā veikla rakstītāja rakstāmais.”¹⁰⁴

Pieci-O izmanto vēl mazāk teoloģiskas leksikas nekā Āķis. Šajā dziesmā teoloģija parādās kā skaidrojums – kādu alternatīvu autors piedāvā tam, kas viņam netiek mūsdienu repā un ar to saistītajā kultūrā. Šāds vēstījums – kritika par pārlietu lielas uzmanības pievēršanu naudai un veiksmei reperu tekstos un dzīvesveidā – ir līdzīgs, piemēram, Eliota dziesmai *Bling Bling*, kaut arī šo dziesmu motivācija un problēmas atrisinājums ir krasi atšķirīgs. Pretnostatījums starp dievišķo un pasaulīgo šajā dziesmā ir tikpat krass kā “1:16 Kliķes” un Āķa tekstos, bet šī kritika pamatā ir izteikta ar argumentiem, kas ir līdzīgi laicīgā repa dziesmām. Dievs un viņa sniegtā brīvība ir atbilde uz šīm Pieci-O definētām problēmām. Atšķirībā no Āķa kompozīcijas “Credo”, šajā dziesmā teoloģiskais paskaidro laicīgās problēmas, kas ir dziesmas centrā.¹⁰⁵

¹⁰³ Andrejevs, “Citādāks reps,” *ibid.*

¹⁰⁴ Andrejevs, “Citādāks reps,” *ibid.*

¹⁰⁵ Andrejevs, “Citādāks reps,” *ibid.*

5. SECINĀJUMU KOPSAVILKUMS

Darbā aplūkoti sekulāro un kristīgo hiphopa dziesmu teksti reprezentē reliģijas eksistenciālo funkciju. Šajā nozīmē starp reliģisko un nereliģisko hiphopu atšķirība ir tikai atrisinājumos, kuros tā kompozīciju teksti piedāvā cilvēka eksistenciālo izaicinājumu priekšā. Kaut arī sekulāra hiphopa kompozīcijas ir saprotamas kā dziļi individuālistiskas, jo tās saskata eksistenciālos atrisinājumus galvenokārt cilvēka personības attīstībā un indivīda vēlmē rast šādus atrisinājumus, arī daudzas kristīga hiphopa dziesmas koncentrējas uz indivīda problēmām un viņa ceļu pie to atrisinājuma.

Sekulāra hiphopa kompozīcijas uzskata cilvēku par eksistenciālo problēmu centru. Ciešanas, grēki un cita reliģiska leksika, kas tiek piesaukta sakarā ar šīm problēmām, pamatā attiecās uz indivīda stāvokli, nevis uz kādu pārpasaulīgu vai teoloģisku aspektu. Kristīga hiphopa ietvaros šīs leksikas lietojumu var saprast par piesaistītu kādai teoloģijai un teoloģiski izklāstītu, bet pamatā arī kristīgajā hiphopa eksistenciālo problēmu centrs ir indivīds. Šajā nozīmē kristīga un laicīga hiphopa mākslinieki ar dziesmām, kuras izmanto reliģisku leksiku un nodarbojas ar eksistenciālo problēmu atrisinājumu, reprezentē vienu un to pašu struktūru.

Kristīga identitāte, kuru piesaka kristīgie reperi, viņu kompozīciju tekstos ietvertā atklāta kristietības sludināšana, ka arī šī mūzikas žanra izplatīšana kristiešu starpā un saistībā ar reliģiskām organizācijām ir tas, kas atšķir kristīgo hiphopu no sekulāra. Citādi šo dziesmu struktūra bieži vien ir identiska – tās piesaka problēmas un sniedz atrisinājumu, reprezentējot vienu raksturīgo hiphopa žanra kompozīciju tekstu paveidu. Tāpat šo dziesmu funkcija ir identiska – atrisināt eksistenciālas problēmas, balsoties kādos morālajos, ētiskajos, filozofiskajos vai reliģiskajos apgalvojumos.

Sekulāra hiphopa mākslinieki izmanto reliģiskus jēdzienus, lai aktualizētu šo funkciju savos tekstos. Šī stratēģija, no vienas puses, iezīmē tradicionālas reliģiozitātes paliekošo ietekmi, tajā nozīmē, ka šie vārdi joprojām tiek asociēti ar jēgas meklējumiem, kaut arī postsekulāras kultūras ietvaros tiem ir iespējams rast nereliģisku nozīmi. No otras puses, tā reprezentē brīvo attieksmi pret šiem vārdiem, kas liecina par tradicionālo reliģisko institūciju zaudēto kontroli par šo vārdu jēgu. Sekulārais hiphops, kas nodarbojas ar eksistenciālo jautājumu atrisināšanu bez reliģiskas leksikas pielietojuma tāpat liecina par tradicionālo reliģisko jēdzienu ietekmes mazināšanos un sekulāro alternatīvu veiksmi.

Kristīgais hiphops atšķirībā no tā liecina par kristietības jēdzienu aktualitāti un iespēju tos izmantot aktuālo problēmu atrisinājumam. Toties arī kristīga hiphopa autori interpretē reliģiskas koncepcijas, pielāgojot tos atbilstoši izvēlētajam populāras kultūras mūzikas žanram kā komunikācijas veidam. Šis medijs ietekmē saturu un tā uztveri. Kristīga repa teoloģija šajā nozīmē ir nepieciešami praktiska, un balstīta potenciālajā pielietojumā indivīda dzīvē, kā arī mēģinājumos motivēt indivīdu ar praktiskas palīdzības piedāvājumu.

PUBLIKĀCIJU KOPAS DAĻAS

Raksti

1. Tēraudkalns, Valdis, Ņikita Andrejevs. “Marketing Spiritualities in Contemporary Latvia.” In *Mysterion* 12 (2019), 277–284.
2. Andrejevs, Ņikita. “Vai viņa daļa dzīvo mani?” Smokija Mo dziesmas “Kas ir radītājs” interpretācija popkultūras un reliģijas studiju kontekstā.” *Ceļš* 71 (2020), 6–19.
3. Andrejevs, Ņikita. “Ikonas, ticība un grēki: kā 21. gadsimta hiphopa dzejnieki izmanto reliģisku valodu savos nolūkos.” *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. A daļa, Humanitārās un sociālās zinātnes* 76:2 (2022), 68–78.
4. Andrejevs, Ņikita. “Christian Rap in Latvia: A New Page in the History of Contemporary Christian Music in Baltic Christianity.” *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 42:7 (2022), 103–117.
5. Andrejevs, Ņikita. “‘Citādāks reps’ vai ‘kristīga glance’: Dievs un pasaule Latvijas kristīgajā repā.” *Ceļš* 73 (2022), 6–23.

Dalība konferencēs

1. Dalība starptautiskajā konferencē “Estonian-Latvian doctoral conference in theology and religious studies 2022” ar tēmu “Spirituality, contemporary music, hip-hop, popular culture, secularism”.
2. Dalība starptautiskajā konferencē “‘Klausieties manos vārdos...’ Publiskā runa Eiropas kultūras tradīcijā un vēsturiskajā mainībā” ar tēmu “Kāda Bībele jālasa, lai ticētu sev?” Kā Latvijas kristīgie reperi uzrunā pasauli”.
3. Dalība starptautiskajā konferencē “Karš un miers” ar tēmu “Teoloģiskas atbildes karam Ukrainas kristīgo reperu dziesmās pēc Krievijas iebrukuma”.



UNIVERSITY OF LATVIA

FACULTY OF THEOLOGY

Nikita Andrejevs

THE SECULAR SPIRITUALITY IN THE 21st CENTURY LATVIAN AND RUSSIAN HIPHOP

SUMMARY OF THE DOCTORAL THESIS

Submitted for the degree of Doctor of
Philosophy, Religion and Ethics

Subfield of General and Comparative Religious Studies

Riga 2024

The doctoral thesis was carried out at the Chair of History of Church and Religion Faculty of Theology, University of Latvia, from 2021 to 2023.

NATIONAL
DEVELOPMENT
PLAN 2020



EUROPEAN UNION

European Social
Fund

INVESTING IN YOUR FUTURE

This thesis was produced within the “Strengthening of the Capacity of Doctoral Studies at the University of Latvia within the Framework of the New Doctoral Model” project, identification No. 8.2.2.0/20/1/006.

The thesis contains the introduction, 5 chapters, conclusion and bibliography.
Form of the thesis: collection of articles in Philosophy, Religion and Ethics, General and Comparative Religious Studies subfield.

Supervisor: Dr. Phil., professor **Valdis Tēraudkalns**

Reviewers:

- 1) Dr. phil. **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**, senior researcher, University of Latvia;
- 2) Dr. theol. **Riho Altnurme**, professor, Tartu University, Estonia;
- 3) Dr. hist. **Kristīne Vaceka-Ante**, lecturer, Charles University in Prague, Czech Republic.

The thesis will be defended at the public session of the Doctoral Committee of Philosophy, Ethics and Religion, University of Latvia, on 10 May 2024.

The thesis is available at the Library of the University of Latvia, Raiņa blvd. 19

Chairman of the Doctoral Committee _____ / **Dace Balode** /
(signature)

Secretary of the Doctoral Committee _____ / **Ilze Stikāne** /
(signature)

© Nikita Andrejevs, 2024
© University of Latvia, 2024

ISBN 978-9934-36-213-2
ISBN 978-9934-36-214-9 (PDF)

ANNOTATION

The study of spirituality in popular culture texts is a scarcely discussed topic in the context of Latvian religious studies. Religious studies in Latvia focus on the analysis of traditionally sacred phenomena or aspects of religiosity associated with religious organizations, while religiosity within secular culture is rarely addressed. This thesis aims to demonstrate the hermeneutic function of religion in hip-hop lyrics. It is delineated within the concepts of post-secular, spirituality, and popular culture, offering definitions for these concepts based on secondary literature research. The framework of these concepts shapes the approach of the work and justifies the search for the presence of religion in secular popular culture texts. The work also draws on existing scholarship on religion and hip hop, as well as research on religious music and its definition. The texts discussed in the study, as well as Latvian secular or Christian hip-hop texts as such, have not been previously described or studied in the context of religious studies, which also shows the topicality and novelty of the work. In a post-secular era, it is possible to observe the functions of religion in popular culture texts and thus to understand contemporary forms of religiosity more clearly. The work also considers consumer culture's influence on transformations of religion and the use of the concept of spirituality within it.

The study examines Latvian and Russian hip-hop lyrics, in which signs of spirituality are identified. The close reading method is applied to the selection of songs, while the interpretation of the texts is done with content analysis. The materials selected for the thesis were studied in the framework of Internet research. The study also examines the lyrics of Latvian Christian hip-hop music as part of Christian engagement with popular culture, which influences the message and content of Christian hip-hop songs. Secular and Christian hip hop songwriters use similar strategies to present their message. This strategy is a song form that puts existential problems at the centre of the composition, offering a solution to them. This form is common in secular hip hop compositions, but Christian hip hop lyrics also use this form, suggesting the influence of a secular musical genre on the formulation of the message.

The work is carried out in the form of a collection of articles. The summary of this work brings together the findings of five publications and adds a theoretical introduction to the research and results described in them. The summary specifies the methods used in the studies, describes the internal structure and logic of the set of publications, and presents the overall conclusions and discussion of the set of publications.

TABLE OF CONTENTS

| | |
|---|----|
| ANNOTATION..... | 47 |
| 1. INTRODUCTION..... | 49 |
| 1.1. The relevance of the topic..... | 49 |
| 1.2. The goals and tasks of the thesis..... | 50 |
| 1.3. The academic novelty of the thesis..... | 51 |
| 1.4. The author's input..... | 51 |
| 2. LITERATURE AND SOURCES OVERVIEW..... | 52 |
| 2.1. Secular spirituality..... | 52 |
| 2.2. Popular culture and religion..... | 61 |
| 2.3. Hip-hop..... | 66 |
| 3. THE IMPLEMENTED METHOD AND APPROACH..... | 74 |
| 3.1. Internet study and cyberspace..... | 74 |
| 3.2. Close reading..... | 76 |
| 3.3. Content analysis..... | 78 |
| 3.4. The structure of the article collection..... | 78 |
| 4. THE CONCLUSION AND THE DISCUSSION..... | 80 |
| 5. CONCLUSION SUMMARY..... | 87 |
| ARTICLE COLLECTION ELEMENTS..... | 89 |
| BIBLIOGRAPHY..... | 90 |

1. INTRODUCTION

1.1. The relevance of the topic

The field of theology and religious studies in Latvia is dominated by studies that address the traditional objects of research in these sciences. This includes theologians' reflections on the situation and processes in their communities or in the wider context of Latvian or world Christianity, the history of Latvian and world Christianity, the history of philosophy of religion, religious pedagogy, practical theology. Relatively little attention is paid to the sociology of contemporary religion, e.g. studies of actual church attendance or the conformity of churchgoers' beliefs with the teachings of their religious organizations. This is true for Christian communities as well as for representatives of other world religions found in Latvia. Similarly, little attention has been paid to the theory of religious studies, to defining and explaining concepts in the context of contemporary Latvia.

However, what remains largely outside the focus of religious studies, theology and other disciplines interested in the study of religion is Latvian religiosity, which is not necessarily associated with officially registered religious communities. This includes unregistered, informal religious organizations and the views of non-religious people on religious topics, and the representation and presence of religion in contemporary popular culture media. This situation is also influenced by the tendency of theological and religious education to focus on traditional religiosity and to look down on what is seen as syncretism or a loose and selective approach to a religious tradition, favoring a "superior" religion with a developed theology, institutions and a transparent history. Similarly, academic philosophy of religion, which also represents "high culture", i.e. developed and structured thinking about religion, is given attention, while everyday theology or human reflection on the content and meaning of religion is neglected.

This situation reflects the paradigm of the sacred and the profane established by Emile Durkheim at the beginning of the 20th century, which assumes that religion, the religious, the spiritual, rituals, myths and other notions of religion, i.e. the sacred, are radically different from the profane, i.e. the rest of the world, which does not possess these elements and which is separate from the sacred. While the rise of totalitarian ideologies in the first half of the 20th century and the observation of other examples of political religion throughout the century have provided insights into the unstable or at least ambiguous nature of the concepts of religion and the sacred-profane, the rise of spirituality studies and related debates have refocused attention on the problem of defining religion in the 20th century. At the end of the 20th century and at the turn of the century, these insights have had little impact on the willingness of Latvian

religious scholars and theologians to reflect on religion outside the traditionally sacred space.

Therefore, this thesis and the publications that make up this thesis – a collection of articles – are aimed at studying the practically invisible Latvian religion. This thesis dealt with religion that resides in the profane part of society – in the lyrics of popular music. This thesis was also concerned with the explicit definition of this religion and the justification of why this phenomenon – hip hop lyrics that offer solutions or call for solutions to human existential questions – should be considered to correspond to the hermeneutic function of religion.

This work also focuses on the application of the theory of secularisation and its critique – through the concept of a post-secular age – to the Latvian context and continues the work begun by several Latvian religious scholars and philosophers in this field. It is also part of a discussion in Latvian religious studies on the concept of spirituality, its definition and distinction from the concept of religion, which would justify its use in opposition to the concept of religion.

1.2. The goals and tasks of the thesis

This paper aims to demonstrate the hermeneutic function of religion in hip-hop lyrics. This goal requires the following tasks.

The first task is to clarify the concepts of religion, spirituality, secularism and post-secularism, as well as popular culture and its texts, in line with the thesis's aim and theme. To do this, a secondary literature review is carried out in search of studies and theoretical introductions to the study of popular culture in the context of religious studies. Drawing on global experience in popular culture research, a framework and approach are developed which will be applied to the examination of Latvian and Russian hip-hop songwriters' lyrics. At this stage, secondary literature describing secularization theory and the application of the concept of post-secularism to the study of contemporary religiosity is also gathered. Secondary literature dealing with the definition of religion and spirituality is also collected. Based on this literature, a definition of these concepts is made according to the study's topic and purpose.

The second task is the selection of hip-hop lyrics relevant to the task, which is carried out by applying the close reading method to songs by several Latvian and Russian authors. This approach allows us to identify texts that dealt with existential questions of life and to select those that use traditional religious vocabulary – concepts and motifs – to offer their own solutions to these questions. At this stage, the words to be used for the third task are also identified and recorded.

The third task is to analyze selected texts based on the results of the second task. Using the words selected and recorded in Task 2, a content analysis is carried out to understand the meaning of these texts – the meaning they convey by using this vocabulary.

The fourth task is a comparison of the meaning of the texts discovered in Task 3, which allows a more detailed understanding of their different and common features.

1.3. The academic novelty of the thesis

The object of the work is Latvian and Russian hip-hop lyrics, which have not yet been examined in the context of religious studies. They belong to the broader field of study of religion and popular culture, which is also little studied in Latvian religious studies. This thesis also looks at Latvian Christian hip-hop lyrics, which have similarly not been studied from a theological or religious studies perspective. This work establishes a framework for further research on contemporary popular culture texts in the Latvian and global context.

The concept of post-secularism has gained attention among Latvian religious scholars and has also been applied to the study of religiosity in the wider post-Soviet space, including in the work of Baltic scholars. However, the application of this concept to specific contemporary processes of Latvian religiosity remains a challenge for religious scholars wishing to develop an academic understanding of the Latvian religious landscape.

1.4. The author's input

The author proposes that Latvian and Russian hip-hop lyrics represent the presence of post-secular spirituality as a hermeneutic function of religion in popular culture texts. The author has developed the existing approach to the study of popular culture texts in the context of religious studies, complementing it with the insights of post-secular and spirituality studies, thus clarifying and locating these texts in the broader context of contemporary religious studies.

The author has focused on the presence of religion in Latvian and Russian popular culture texts, thus challenging the still dominant sacred-profane paradigm in research and highlighting the need for similarly oriented research in future studies of the contemporary Latvian religious scene.

The author has presented the results of his research and methodological approaches at three scientific conferences, presenting papers on the methodology, approaches and results of his work, promoting his field, topic and methodology. The author has also applied the knowledge acquired in preparing articles for publication in other types of publications, further promoting the approach developed in his work.

2. LITERATURE AND SOURCES OVERVIEW

2.1. Secular spirituality

2.1.1. The post-secular

The concept of the post-secular critically evaluates the established notions in religious studies about the relationship between secularization and religion.¹ By defining the modern age as post-secular, scholars reject the link between modernization and secularization and the radical opposition between the sacred and the profane, or the religious and the secular. This challenges the established secularization paradigm and draws attention to the presence of religion in Western society, as opposed to the theory of its gradual disappearance with scientific and economic progress.² Secularization was first mentioned in Max Weber's work at the turn of the 19th and 20th centuries,³ and became an important concept in US sociology of religion around the late 1950s, but its relevance for describing religious processes in the Western world has been challenged since the 1960s.⁴

Secularization is described as a process in which sectors of Western society and culture are freed from the dominance of religious institutions and symbols. In terms of institutions, it has an empirically observable part: the separation of state and church, the expropriation of church lands or the liberation of the education system from church control. In terms of symbols, on the other hand, it did not only concern socio-structural processes, but affected the totality of cultural life and ideas, such as the diminution of religious content in art, philosophy and literature. This includes the establishment of science as an autonomous, fully secular perspective on the world. It also indicates that in the West an increasing number of individuals look at the world and their lives but under the influence of religious interpretations.⁵

At the heart of secularization theory is the belief that society's modernization poses problems for religion. Modernization is a multifaceted concept,

¹ Nīkita Andrejevs, "Ikonas, ticība un grēki: kā 21. gadsimta hiphopa dzejnieki izmanto reliģisku valodu savos nolūkos," in *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis: A daļa, Humanitārās un sociālās zinātnes* 76:2 (2022), 68–78.

² Veikko Anttonen, "Making Space for the 'Post-Secular' in Religious Studies," in Ahlback, Tore, ed., *Post-Secular Religious Practices* (Abo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2012), 11–14.

³ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Routledge, 1992), 7.

⁴ William H. Swatos Jr., Kevin J. Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept," in *Sociology of Religion* 60:3 (1999), 209–210.

⁵ Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Open Road Integrated Media, 2011), 125–126.

encompassing industrialization, urbanization, the transformation of small communities into the commons, the development of individualism and egalitarianism, and the rationalization of thought and social structure.⁶ Since the 1960s, the proponents of secularization theory have mainly argued that religion will gradually become a highly private activity, disappearing from the public sphere, rather than advocating its complete disappearance. In the 1980s, resistance to the secularization theory arose in religious studies, based on researchers' observations of the existing role of religion in the public and political spheres. Religion had not disappeared but continued to exist alongside other perspectives on the world.⁷

The theory of secularization is closely linked to the concept of secularism. The idea of secularism arises before it is identified as a political doctrine. The concept originated in the late 19th century in the context of religious debates in Britain. It pointed to ethical and civic ideas that contrasted with ecclesiastical or spiritual ideas or pointed to their degradation and reduction to worldly and materialistic approaches.⁸

Secularism is a political doctrine that emerged in the modern European and American context. It basically calls for the separation of religious and secular institutions in public administration. But it also brings new concepts of religion, ethics and politics. It allows for religious diversity in the political sphere and for conflicting ethical systems, including non-religious ethics. Both modernity and secularism are ambiguous concepts, in the sense that the processes of the Western world are multifaceted and, consequently, the concrete manifestations of the two projects of the modern era are and will remain a matter of debate. Modernity re-constructs the categories of religion and secular in the making of a 'world within a world'. The process of defining the relations of this conceptual dichotomy is the way in which people exercise their freedom and responsibility for themselves against the constraints of religious discourses.⁹

The concept of the post-secular is used in research in several ways, reflecting different emphases and research interests. It is relevant in the context of general religious theory, where it represents a denial or questioning of secularization. In this sense, secularization can be seen as an ideological bias created and propagated by secular rationalist elites. It can also be seen as a misconception about the future of religion in the West, which has not been confirmed by observing the existing presence of religion in society. Secularization can be understood

⁶ Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West* (London: Blackwell, 2002), 2.

⁷ Philip S. Gorski and Ates Altınordu, "After Secularization?" in *Annual Review of Sociology* 34 (2008), 56.

⁸ Phil Zuckerman & John R. SÂķis, "Introduction: The Study of Secularism," in Phil Zuckerman & John R. SÂķis, eds., *The Oxford Handbook of Secularism* (Oxford: University Press, 2017), 2–3.

⁹ Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: University Press, 2003), 1–17.

as the cumulative impact of several secular ideologies of the modern era, which created problems that only the new, post-secular religions could respond to. Indeed, secularization marked the decline of the power of organized religion, which created new risks and challenges that contributed to the productive flowering of religiosity rather than stifling it. It is an important stage of historical development and fertile ground for the flowering of a new religiosity. The projects of secular ideologies are thus lost and directly responsible for the global religious revival. The post-secular can likewise be understood not as a correction or resistance to the errors of secularization theory and ideology, but as the development of religiosity in the light of the achievements of secularization, which include individual value, choice, freedom and diversity. It is based on the ideas of the Enlightenment, which promoted secularization, and the “post” post-secular is not about overcoming secularity, but about recognizing its limitations.¹⁰

The post-secular era is characterized by communication between secular ideologies and religious beliefs that cannot claim the status of absolute truth. Culture in this sense is made up of several elements and their interaction. There can be no single universal system of spiritual, moral, political and other social relations, but there is a variety of historical forms.¹¹

The post-secular era can be seen as a clash of different interpretations of modernity, i.e. both secular and religious ideologies in Western society exist in a contest of different opposing beliefs, as a result of which religious people in the post-secular era are forced to translate their motivations and ideas in a secular state context in order to present them to the wider public, while the ethical and political views of non-religious people take precedence in public debate. The secular consciousness of the post-secular situation is itself expressed philosophically in the form of post-metaphysical thinking. It is a secular, agnostic and non-reductionist philosophical position which, on the one hand, makes no judgements about religious truths, but defends a strict separation between faith and science. On the other hand, it rejects a scientism or rationalistically limited understanding of meaning and the exclusion of religious doctrines from the genealogy of meaning. It is agnostic and supports a scientific view of reality but does not limit knowledge to the state of contemporary science, while the radical naturalism embodied by scientism rejects any claims that are not reducible to controlled observation, nomological claims or causal explanations. Post-metaphysical thinking is prepared to learn from religion while remaining agnostic.¹²

¹⁰ James A. Beckford, “SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections,” in *Journal for the Scientific Study of Religion* 51:1 (2012), 3–5.

¹¹ Marina D. Fominskaya, “Post-Secular and Post-Metaphysical Forms of Philosophical-Legal Thinking: Global and Post-Soviet Trends,” in *Mediterranean Journal of Social Sciences* 6:5 (2015), 234.

¹² Jurgen Habermas, “Religion in the Public Sphere,” in *European Journal of Philosophy* 14:1 (2006), 3, 13–16.

In this work, the post-secular is understood as a framework that allows us to look at religion outside its traditional field, which mainly concerns religious institutions and the resources within their discourse, in contrast to secular society, challenging the dichotomous juxtaposition of these two fields. The study of popular culture and religion represents a post-secular and post-metaphysical approach to the study of religion and its core concept, religion. Popular culture, like other parts of ostensibly secular culture, is influenced by religion and concerned with interpreting its motives, although this does not mean that everything is religious, or that any element of secular culture is worth studying within the framework of religious studies. This approach also calls for a clarification of the concept of religion and its meaning within the concept of a post-secular age.

2.1.2. Religion

The understanding of religion in this study is based on immanence – its ontologically supernatural elements are not available for exploration except within the framework of human experience, culture and social practices. This is true for both functional – 'what religion does in society' – and real or substantive – 'what is the essence of religion' – definitions of religion. Definitions of religion are not universal, and their choice depends on the utilitarian considerations of the researcher and the needs of a particular study.¹³

Similarly, functional definitions can be understood as a form of real definitions, where the function expresses the essence of the object.¹⁴ Any definition of religion is a construction, not a revelation, and a researcher cannot include all possible materials and categories in creating a complete definition. The researcher selects the materials on which the definition is based, and thus they are always incomplete.¹⁵

To complement this approach to religion, a functional understanding of religion answers the question “what does religion do?” It seeks to recognize how religion functions in the life of society.¹⁶ This approach is not intended to be an exhaustive explanation of the concept of religion, which would be applicable to any research work on religion. A functional approach to the definition of religion is problematic in that any function that is assigned to religion is either posited as a rule, yielding conceptually clear but empirically counter-intuitive results, or is empirically compelling but too conceptually simplistic to be able

¹³ Peter L. Berger, “Some Second Thoughts on Substantive Versus Functional Definitions of Religion,” in *Journal for the Scientific Study of Religion* 13:2 (1974), 126–129.

¹⁴ Caroline Schaffalitzky de Muckadell, “On Essentialism and Real Definitions of Religion,” in *Journal of the American Academy of Religion* 82:2 (2014), 496.

¹⁵ Gary Lease, “The Definition of Religion: An Analytical or Hermeneutical Task?” in *Method & Theory in the Study of Religion* 12:1/4 (2000), 288.

¹⁶ Carl Olson, *Religious Studies: The Key Concepts*, (New York: Routledge, 2011), 12.

to explain anything.¹⁷ Criticism of the functional approach to the definition of religion, however, is only appropriate if the researcher wishes to provide a comprehensive explanation of religion, for example one that would allow for a comparison of different religions or their elements. This study aims to identify religious language and metaphors in hip-hop lyrics and find their meaning and significance within their compositional framework. Similarly, a functional approach to defining religion presupposes that a specific function of religion is explicitly stipulated.¹⁸

The concept of religion, whatever the approach to defining it, can be deconstructed and understood as an ideological research category rooted in modern Western ideology. It presupposes a division between the secular and the religious, the non-religious and the religious, and sees religion as one of several social and cultural phenomena whose institutions can be studied historically and sociologically. The secular in this sense is also an ideological category and its distinction from the religious is artificial and derives from Western theology, within which the religious studies of the modern era and its assumptions are born. Similarly, the application of these concepts to non-Western religions derives from Western imperialism and colonialism. The construction of the concept of religion is thus part of a historical ideological process and limits the understanding of the processes and institutions whose study is its basic task. In this sense, religious studies must become cultural studies, which study the relationship between the institutions and values of a given society and the legitimation of power, while the concept of religion itself refers to an object that does not exist.¹⁹

However, the constructed nature of the concept of religion, as well as the problems with its application, does not mean that religions do not exist or that the category is not useful for analyzing and describing cultures.²⁰ It is also a common concept for organizing a specific research field and the researchers who work in it.²¹ This working definition of religion is rooted in the approach of the American sociologist of religion Talcott Parsons, where the central function of religion is to provide an explanation when a person's experience within a culture differs from the expected outcomes of their actions, including uncertainty before taking an action due to unclear factors that may negatively

¹⁷ Denys Turner, "Doing Theology in the University", in David F. Ford, Ben Quash & Janet Martin Soskice, eds., *Fields of Faith: Theology and Religious Studies for the Twenty-First Century*, (Cambridge: University Press, 2005), 29–30.

¹⁸ Andrejevs, "Ikonas", *ibid.*

¹⁹ Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (Oxford: University Press, 2000), 4–8.

²⁰ Kevin Schilbrack, "The Social Construction of "Religion" and Its Limits: A Critical Reading of Timothy Fitzgerald," in *Method and Theory in the Study of Religion* 24 (2012), 101.

²¹ Andrew M. McKinnon, "Ritual Re-Description as Passport Control: A Rejoinder To Fitzgerald After Bourdieu," in *Method and Theory in the Study of Religion* 18 (2006), 182.

affect it. It provides a cognitive role for moral and value judgements and norms of behavior; it also helps to balance differences between the expected and actual outcomes of actions.²²

Similarly, for Parsons, religious systems are necessarily non-empirical. Thus, in his approach, any explanation of human experience that goes beyond empirical and descriptive thinking is inherently religious. This approach cannot serve as a universal definition of religion and is based in the context of Protestant Christianity, where religion and ethics are most closely aligned. It also has a concept of supernatural order as opposed to natural order, although this is not present in all religions. The supernatural is something that cannot be explored by science, according to the positivistic epistemology of the first half of the 20th century.²³ This approach allows the work to highlight a religious function in hip-hop lyrics that explain life's challenges and justify action.

2.1.3. Spirituality and religion

The distinction between religion and spirituality is also problematic. This definition of spirituality as the socially and culturally structured and conditioned attempt to come to terms with the human existential situation²⁴ applies equally well to religion, a concept that is equally problematic and requires clear definition rather than presuppositional application. The dichotomous opposition of spirituality to religion, in turn, creates the misconception that spirituality represents the “better” aspects of religiosity, i.e. those that are liberating and positive towards individuality, whereas religion represents those that are restrictive and dismissive of individual thought. However, sociological research in the US context confirms the popular belief that religion refers to organized systems external to the individual, while spirituality refers to an inner mystical process that facilitates relationships with the self and others.²⁵

The concept of spirituality is important for understanding religiosity in a secular and post-secular age. While the influence of traditional religiosity has diminished in the West and postmodern critiques of metanarratives and authority have certainly led to less engagement with institutional and traditional religion, this does not mean a complete disappearance of religiosity or engagement with

²² Talcott Parsons, “Religious Perspectives in Sociology and Social Psychology,” in William A. Lessa, Evon Z. Vogt, eds., *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach* (New York: Harper Collins Publishers, 1979), 129–131; Andrejevs, “Ikonas,” *ibid.*

²³ Gunter Kehrer & Bert Hardin, “Sociological Approaches,” in Frank Whaling, ed., *Theory and Method in Religious Studies* (New York: de Gruyter, 1995), 327–329.

²⁴ David Hay & Pawel M. Socha, “Spirituality as a Natural Phenomenon: Bringing Biological and Psychological Perspectives Together,” in *Zygon* 40:3 (2005), 589.

²⁵ Ashley S. Bauer & Thomas J. Johnson, “Conceptual Overlap of Spirituality and Religion: an Item Content Analysis of Several Common Measures,” in *Journal of Spirituality in Mental Health* 1 (2019), 1–8, 19.

religion. Religious subjects have not lost interest in things that were once the purview of religious institutions but are looking for ways to satisfy these interests in ways that leave the old institutions on the sidelines. What we see today is a form of secularization, not true secularization, accompanied by a general return to religion. The spirituality and religiosity of the post-secular age is characteristic of and explains why this age should be called post-secular, a “re-enchantment of the world” characterized by the development of alternative and rather private forms of religion. People have moved away from religion as based on organized worship and systematized beliefs in an institutional context to a spirituality of their own making, which exists outside formal structures, is based on experience, does not contain doctrine and does not claim philosophical coherence.²⁶

The use of spirituality in the academic discourse of religious studies has been criticized because of the problem of its clear definition. The concept is used both within and outside the Christian tradition. Since the nineteenth century. In Roman Catholic circles it has been used as a general term for expressions of piety in life. In this sense it includes the contemplative life of monastics, but equally the adaptation of such a life to the laity, as well as 'liberation spirituality', which in the context of Latin American Catholic liberation theology implies political and social engagement guided by Christian motives.²⁷

Some scholars have focused on spirituality in this sense and have sought to understand the spirituality of Christianity or other religions as a lived religious experience that transforms the subject, gives him or her fulfilment in religious life and a connection to community. This approach to spirituality also presupposes the personal involvement of the researcher in the transformative process. It rejects the possibility and need to distance oneself from the spirituality that is being researched and considers that research results emerge from both a critical and experiential approach to spirituality. This approach also involves exploring different traditions of spirituality in their geographical and historical contexts, looking at the insights of different traditions in relation to others.²⁸

Spirituality is also addressed in the medical sciences, assessing its usefulness in patient care. The inclusion of spirituality practices in the care process is described as an element that helps patients and staff to collaborate in professional relationships and potentially to have transformative experiences that enable healing relationships. The definitions of spirituality used in this field are generally broad and include a wide range of possible forms. It is understood to be

²⁶ Nikolai Wenzel, “Postmodernism and Religion”, in *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Clarke P. B., ed., (Oxford: Oxford University Press, 2011), 207–211; Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

²⁷ Christoph Bochinger, “Spirituality,” in Kocku von Stuckrad, ed., *The Brill Dictionary of Religion: Volume I* (Leiden: Brill, 2006), 1808–1809.

²⁸ Jorge N. Ferrer & Jacob H. Sherman, “Introduction,” in Jorge N. Ferrer & Jacob H. Sherman, eds., *The Participatory Turn in Spirituality, Mysticism, and Religious Studies* (New York: State University of New York Press, 2008), 21–24.

a dynamic dimension of human life that reflects how people individually and in communities experience, express or seek meaning, purpose and transcendence, and the ways in which they stay connected to the moment, self, others, nature, the important and perhaps the sacred.²⁹

Work culture researchers have also appreciated the usefulness of spirituality for addressing the field's problems. Alongside sustainable development, it is presented as a contributor to the success of individuals and organizations. The field's treatment of spirituality is also inclusive of different types of spirituality, without the aim of imposing any spirituality or religion as necessary for the development of spirituality in the work environment. The concept of spirituality also helps to avoid the use of the concept of religion, since in a secular business and work environment many people would refuse to talk about or engage in any activity that could be construed as religious.³⁰

Spirituality in the broadest sense, beyond historical religious traditions, is understood as a way of life, which can include behavior, practices, participation, identity, beliefs. It may or may not be linked to belonging to a community and is understood as the forms of expression that individuals and groups make in relation to historical religions.³¹

Such inclusive approaches are criticized for keeping spirituality synonymous with mental health, offering the categories of the transcendent or sacred as the determining factor for defining a practice as spiritual. To be spiritual is therefore to be truly and intrinsically religious. The religious in this sense, which preserves the notion of spirituality, differs from religious in its organized character and practice within a community. Spirituality, on the other hand, is an inner quality that can be developed by assumptions and beliefs about transcendent aspects.³²

Other definitions, such as “the experience of conscious involvement in a project of integrating life through self-transcendence towards a higher horizon of value for the individual”, are able to encompass the widest range of phenomena.³³

²⁹ Christina M. Puchalski, Robert Vitillo, Sharon K. Hull, Nancy Reller, “Improving the Spiritual Dimension of Whole Person Care: Reaching National and International Consensus,” in *Journal of Palliative Medicine* 17:6 (2014), 642–644.

³⁰ Christopher G. Beehner, *Spirituality, Sustainability and Success: Concepts and Cases* (New York: Palgrave Macmillan, 2019), 1–5.

³¹ Luigi Berzano, “Religious Lifestyles,” in Giuseppe Giordan, William H. Swatos, Jr., eds., *Religion, Spirituality and Everyday Practice* (London: Springer, 2011), 68.

³² Rodolfo F. Damiano, Mario F. P. Peres, and Marina A. B. Sena, “Conceptualizing Spirituality and Religiousness,” in Giancarlo Lucchetti, Mario Fernando Prieto Peres, Rodolfo Furlan Damiano., eds., *Spirituality, Religiousness and Health: From Research to Clinical Practice* (Cham: Springer, 2019),

³³ Sandra M. Schneider, “Approaches to the Study of Christian Spirituality,” in Arthur Holder, ed., *The Blackwell Companion to Christian Spirituality* (Oxford: Blackwell, 2005), 16.

This definition focuses on the individual's experience and underestimates cultural and social influences on the phenomenon of spirituality. In the context of consumer culture, religion and spirituality are understood as products, and individuals expect high quality, entertainment and the freedom to choose their preferred content as with other products, and that the supply of spirituality changes to meet this demand.³⁴

Spirituality as part of culture is subject to a process of marketization in which public and private areas of social and cultural life are gradually colonized and filled with the discourse, language and terminology associated with market and consumer culture.³⁵ In this context, it is not problematic to apply the concept of spirituality to phenomena such as “atheistic spirituality”.³⁶ Assuming that the concept of spirituality is not necessarily defined as something esoteric or possessing any essential qualities, it can be appreciated as a means of revealing the preconceptions and normative judgements of religious organizations and their members, as well as a rhetorical strategy used by religious organizations.³⁷

The problematic nature of the concept of spirituality and the variety of definitions offered in research, especially the very broad range of definitions that in practice allow almost any belief or belief system that corresponds to the researcher's ideas about the positive development of the individual to be called spiritual, make its use without any clarifying orientation pointless. The concept of spirituality does not explain the phenomenon it is used to describe. In a paradigm where all kinds of practices can be identified as spiritual, it is necessary to describe their content and characteristics. The concept of spirituality in this sense is used not as a polemical means of contrasting spirituality and religion, or as a way of speaking inclusively about religion, but as a recognition of new kinds of religious practices in the context of a post-secular age.

For the purposes of this work, spirituality is a culturally-socially structured purposeful attempt to come to terms with human existential situations that is universal to humans, appearing in many secular and religious forms.

I use the word spirituality because it is also based on usage outside academic literature; both as an aspect of consumer culture and as a research category it has had a significant impact on the understanding of religion in the world.

³⁴ Joerg Stolz & Jean-Claude Usunier, “Religions as Brands? Religion and Spirituality in Consumer Society,” in *Journal of Management, Spirituality & Religion* (2018), 6.

³⁵ Marcus Moberg, “Exploring the Spread of Marketization Discourse in the Nordic Folk Church Context,” in *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, ed. Frans Wijsen,

Koeku von Stuckrad (Leiden, Boston: Brill, 2016), 242.

³⁶ Teemu Taira, “Atheist Spirituality. A Follow in from New Atheism?,” in Ahlback, Tore, ed., *Post-Secular Religious Practices*, (Abo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History), 390–391.

³⁷ Johnathan R. Herman, “The Spiritual Illusion: Constructive Steps Toward Rectification and Redescription,” in *Method and Theory in Study of Religion* 26 (2014), 159–182.

Spirituality is an aspect of religion. In consumer culture, where religion is sold and spirituality represents 'positive' religion, it is used to present religion to the public. It is often contrasted with religion, where religion is attributed negative qualities such as the restriction of freedom, ideological rigidity, while spirituality is about deepening self-knowledge and personal, individual character.³⁸

This juxtaposition is also inappropriate because spirituality often has its authoritative teachers, informal canons of texts and international networks, i.e. certain institutional features that should be attributed to the category of religion within the framework of this juxtaposition. In contrast, traditional religious institutions today often function as spiritual service providers where consumers can practice individualistic forms of religiosity without engaging in traditional religious practices such as worship. This can occur in parallel, where the shared audience of a congregation consists of people who participate in only one type of activity, but the audiences for, for example, meditation and worship do not overlap for the most part.³⁹

Thus, in a post-secular age in which both religious organizations have changed and transformed against secularist tendencies and individuals have acquired a greater capacity to shape their religiosity, there is a spirituality which is religion, which is presented as spirituality, or is not presented as religion.

Within a post-secular approach, the presence of religion can be sought both outside "traditional" religion and outside "non-traditional" spirituality.

2.2. Popular culture and religion

2.2.1. Popular culture

Popular culture is a concept used in different ways by different authors, depending on the academic project. Such concepts are useful because they make academic research and debate possible, helping us to think about the world in certain ways. Popular culture is often seen in contrast to other types of culture, such as elite or high culture and avant-garde art. In this view, it is seen as inferior to the classical canon of Western literature and art, which is seen as the only way to preserve Western society's ability to make moral and aesthetic judgements. Avant-garde art is contrasted with popular culture as progressive or intellectual. Such divisions fail to capture the complex nature of people's cultural lives, where people can appreciate both classical art and the entertainment products of popular culture. The cultural canon or avant-garde art is a product of a particular

³⁸ Brian J. Zinnbauer, Kenneth I. Pargament, Brenda Cole, Mark S. Rye, Eric M. Butter, Timothy G. Belavich, Kathleen M. Hipp, Allie B. Scott, Jill L. Kadar, "Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36:4 (1997), 550.

³⁹ Valdis Tēraudkalns, Nikita Andrejevs, "Marketing Spiritualities in Contemporary Latvia," in *Mysterion* 12 (2019), 398.

author and era, which can change over time to include elements of popular culture. Popular culture, in contrast to authentic culture, is seen as a substitute for authentic culture and the commercialized mass culture that has emerged because of the industrialization of society and the focus on mass production. Popular, high and folk culture are therefore defined as equally valuable forms of culture in contemporary society.⁴⁰

The notion of authenticity is also problematic because it is consumed as a commodity within consumer culture and demanded on the market. Consequently, the assessment of a product as authentic (in the context of this discussion, as an authentic popular culture product) in a market context only points to the marketing of that product, which further relativizes the distinction between popular and supposedly authentic popular culture products.⁴¹

Popular culture texts include print and non-print formats, including film, television, music and video games, and fiction and documentary literature. Often these are mainstream cultural texts that are mass-produced and may be linked to many other commercial products.⁴² This thesis was further concerned with popular culture texts in the narrow sense, where a text is a set of words, sentences and their combinations, recorded orally (on a recording) or in writing, which have a function in the communication process, as used in a piece of vocal (rap) hip-hop music.

The study of the relationship between religion and popular culture requires a clear understanding of the relationship between these concepts. Most studies on religion and popular culture consider these fields as separable, and it is not difficult to identify elements of religion in a popular culture text by finding explicit or implicit references or allusions to the practices, images or theological motifs of a religious community. Moreover, such studies tend to accept uncritically the assumptions of the dominant religiosity about the meaning of these elements. A statement in a song that the author prays to God does not presuppose a meaning that is consistent with Islamic, Judaic or Christian theology, the dogmatics of any church or any other articulated understanding.⁴³

⁴⁰ Rindkopā ir izmantotas atziņas no: Gordon Lynch, *Understanding Theology and Popular Culture*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), 2–11., kas ir sīkāk izklāstītas: Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

⁴¹ Kent Grayson, Radan Martinec, “Consumer Perceptions of Iconicity and Indexicality and Their Influence on Assessments of Authentic Market Offerings”, *Journal of Consumer Research* 31:2 (Sep. 2004), 296–312.

⁴² Leigh A. Hall, “How Popular Culture Texts Inform and Shape Students’ Discussion of Social Studies Texts,” *Journal of Adolescent and Adult Literacy* 55.4 (2011/2012): 296–305.

⁴³ Monica R. Miller, *Religion and Hip Hop*. (New York: Routledge, 2013), 76.; Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

2.2.2. The hermeneutical function of the popular culture texts

The way in which popular culture can fulfil the function of religion is also influenced by the understanding of the definition of religion. In popular culture one can observe its social function, providing people with an experience of community, binding them into a social order from shared beliefs and values, creating a structure for everyday life; its hermeneutic or existential function, providing resources that enable people to live with a sense of identity, meaning and purpose; its transcendental function, providing a medium through which people can experience the transcendent. These functions are not exclusive, but neither do they all need to be present for a phenomenon to be defined as religious.⁴⁴

The hermeneutic or existential function of religion has been described as a human response to traumatic, complex or ambiguous life events that can be interpreted as suffering,⁴⁵ such as the awareness of death and human mortality. Religious ideas have an impact on people's awareness of mortality and help them come to terms with this fact.⁴⁶

These life events and experiences include mortality, freedom, the nature of reality, the meaning of life and other problematic themes that are difficult to understand and resolve in a positive way. The way individuals reflect on and process these themes affects their ability to function psychologically. The existential function of religion can be understood both as the way in which an individual seeks meaning through traditional religion or spirituality, in relation to a traditional sacred category, and as anything one does or thinks to deal with existential issues. The difference between secular and religious systems of meaning is that religious systems have historically dealt with these issues and have predominantly included all of these and many other, more detailed aspects of the search for meaning.⁴⁷

In contrast, secular systems may be more limited and open to criticism from a position of logic and evidence, and thus easier to refute and reject. However, in contrast to religious beliefs about literal rebirth or resurrection and eternal life, this function of religion, both within traditional religion and in secular belief systems, is expressed as the symbolic overcoming of the fear of death or other suffering experienced by the individual. Similarly, the claim that

⁴⁴ Lynch, *op. cit.*, 28.

⁴⁵ Kurt Gray, Daniel M. Wegner, "Blaming God for Our Pain: Human Suffering and the Divine Mind," in *Personality and Social Psychology Review* 14:1 (2010), 7.

⁴⁶ Kenneth E. Vail III, Jamie Arndt, Abdolhossein Abdollahi, "Exploring the Existential Function of Religion and Supernatural Agent Beliefs Among Christians, Muslims, Atheists, and Agnostics," in *Personality and Social Psychology Bulletin* 38:10 (2012), 1289.

⁴⁷ Derek Anthony Giannone, Daniel Kaplin, Leslie J. Francis, "Exploring Two Approaches To an Existential Function of Religiosity in Mental Health," in *Mental Health, Religion & Culture* 22:1 (2019), 2-3.

the function of several different religious traditions and secular worldviews is to enable the individual to come to terms with difficult existential questions does not express a belief in the identity of the content of these traditions and beliefs. The way in which these beliefs and traditions deal with these problems can vary widely and requires in-depth research. Similarly, an individual's awareness of and engagement with issues of meaning may include the resources of multiple belief systems, both secular and religious.⁴⁸

Within this approach, it is possible to understand the belief in progress, social and moral development of society as a vehicle for religion in modern secular society. This belief fulfils the existential function of religion, providing existential security for man. The belief in progress can be understood as a secular, humanistic version of the Christian idea of salvation, where the course of history is not cyclical or chaotic but is on the way to the best state of humanity. This belief is similar to the idea of providence and can function like religious ideas that help people of faith come to terms with the fact of their mortality.⁴⁹

Whether or not a particular idea of progress can be equated with a belief in salvation, from the perspective of a functional-existential approach to the concept of religion, these ideas have an equal function. They explain existing contradictions in the world by providing certainty about a change that is someday to come in its state or within the experience of a particular individual.

Popular culture can be seen as a multi-provider of resources to help people make sense of and experience their lives. The experience of its texts temporarily brings people into an alternative experience of reality, where they encounter stories about the basic questions of human life. Popular cultural myths offer idealized accounts of how people's dilemmas can be solved, but the idealized nature of these myths can serve as a challenge to how we act in our lives in the real world.⁵⁰

People within and outside religious traditions unintentionally draw on a range of cultural resources that provide forms and images for abstract understandings of the religion and their relationship to it. Many popular entertainment media can be a source of people's understanding of religion and spirituality. Individuals with limited experience of religious traditions construct religious narratives and their understanding of religion through stories that originally come from religious communities but are taken out of that context

⁴⁸ Kenneth E. Vail III, Zachary K. Rotschild, Dave R. Weise, Sheldon Solomon, Tom Pyszczynski, Jeff Greenberg, "A Terror Management Analysis of Religion," in *Personality and Social Psychology Review* 14(1), 88–89.

⁴⁹ Bastiaan T. Rutjens, Frenk van Harreveld, Joop van der Pligt, Michiel van Elk, Tom Pyszczynski, "A March to a Better World? Religiosity and the Existential Function of Belief in Social-Moral Progress," in *The International Journal for the Psychology of Religion* 26:1 (2016), 1–3.

⁵⁰ Lynch, op. cit., 31.

and applied in popular media. Beliefs and practices are sourced from traditional religious traditions, popular media and everyday experiences.⁵¹

People may also perceive the language of popular media in unexpected ways that contradict dominant cultural ideas, even though popular culture products themselves most often represent dominant cultural ideas rather than subvert them. Representations of religion in popular media, on the other hand, can raise questions that traditional narratives do not answer, as well as combining classical questions of world religions, mythology, science fiction, fantasy and other literary images and ideas.⁵² A hermeneutic approach to describing popular culture's practices of spirituality, or the search for a hermeneutic function in popular culture texts, is an attempt to understand the meaning and content of practices, as opposed to a historical approach that would describe the origins of a religious movement.⁵³

Themes in popular culture texts such as Star Wars, The Matrix, Harry Potter and The Lord of the Rings can suggest contemporary forms of spirituality and enchantment. These themes and popular culture texts in general can serve as a basis for a discussion on the impact of secularization.⁵⁴

References to religious themes in pop culture texts can be called “expressions of popular spirituality”. They can be understood as both an enchantment with the new and as a simplification of religion and a feature of secularization. Regardless of the intentions of the producers of pop culture texts, people reflect on and develop religious and metaphysical ideas by reflecting on the themes explored and discussed in pop culture texts, which is indicative of a fascination with the new. Such an understanding cannot explain why this enchantment with the new occurs. It is sufficient to refer to the “eternal need for spiritual compensation”, which is sometimes cited as a reason for the process of the bewitchment of the new.⁵⁵

Popular music, and hip-hop as a part of it, is often considered an unsuitable subject for religious studies. This is due both to the notion of the simple, primitive and inauthentic content of popular culture as opposed to other, avant-garde, traditional or high culture, as described above, and to the notion of the distinctly

⁵¹ Lynn Schofield Clark, “Religion, Twice Removed: Exploring the Role of Media in Religious Understandings among “Secular” Young People,” in Nancy T. Ammerman, ed., *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (Oxford: University Press, 2007), 70–71.

⁵² Schofield Clark, “Religion,” 73.

⁵³ Matthias Eichbauer, Christo Lombaard, “The Faith of Jesus Freaks in a Post-Secular Context,” in *Ceļš 66* (2016), 77; Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

⁵⁴ David G. Bromley, “Teaching New Religious Movements/Learning from New Religious Movements” in David G. Bromley, ed., *Teaching New Religious Movements* (Oxford: The American Academy of Religion, 2007), 12.; Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

⁵⁵ Lorne L. Dawson, “The Meaning and Significance of New Religious Movements” in David G. Bromley, ed., *Teaching New Religious Movements* (Oxford: The American Academy of Religion, 2007), 124–125.; Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

secular character of popular culture. For example, jazz music can be contrasted with commercially oriented popular music as a countercultural force, but also as a source of spiritual support, faith, hope and love, as opposed to the vulgarity of contemporary popular music and culture.⁵⁶

This perception exists in both research and popular consciousness and assumes that there is little overlap between popular music, i.e. the average commercial popular music, and music with religious themes and interests. Within consumer culture, however, religions have changed rather than lost their influence, and popular songs by popular musicians often have religious themes woven deeply into them. It is also possible to see popular culture lyrics or authors as religion in themselves, i.e. fans of a musician as worshippers,⁵⁷ but this simplifies the application of the concept of religion and is not in line with the research interest of this paper.

Religious music is any piece of music, with or without lyrics, that reflects on the themes of a religion. Within this understanding, popular culture music can also be religious, even if it is not distributed or sold as religious music.⁵⁸ Just as a supposedly secular society exists in a post-secular state, so popular culture and its music is only supposedly secular, but has religious themes woven into it.

2.3. Hip-hop

2.3.1. Hip-hop and religion

Hip-hop is a genre of music whose main elements are rapping and beat-making, or rhymes and beats, where rhymes stand for rapping and beats stand for instrumental compositions accompanied by rapping.⁵⁹

The use of religious vocabulary in hip-hop culture is not to be trusted or understood in the ways that theologians and religious scholars are used to.⁶⁰ Hip-hop texts function like any other texts: they have both a communicative and a meaning-making function, where the text becomes a generator of meaning. This is based on the insight that the language used in each text is known through that text. That is, the new, unique artistic text is written in a language the audience must learn. The original meaning the author wished to communicate undergoes

⁵⁶ Heli Reimann, “Those Who Built “Socialism With a Jazz Face”: Soviet Jazz Fandom in the 1960s and Latvian Jazz Fan Leonid Nidbalsky,” in *Mūzikas akadēmijas raksti* 20 (2022), 219.

⁵⁷ Mark Hulsether, “Music,” in John C. Lyden, Eric Michael Mazur, eds., *Routledge Companion to Religion and Popular Culture* (London: Routledge, 2015), 119, 126–128.

⁵⁸ Jūlija Jonāne, “Ieskats reliģiskās mūzikas terminoloģijas specifikācijā,” *Mūzikas akadēmijas raksti* 10 (2013), 86–88.

⁵⁹ Paul Edwards, *The Concise Guide to Hip-Hop Music: A Fresh Look at the Art of Hip-Hop, From Oldschool Beats to Freestyle Rap* (New York: Macmillan, 2015), 10.

⁶⁰ Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

complex reworkings and transformations during cultural functioning, resulting in enriched meaning. This generation of meaning can be called the creative function of the text. If the purpose of reading/researching a text is to discover the original meaning, for example when studying ancient literary texts, this factor can be disturbing for readers. In artistic texts, such as hip-hop lyrics, this factor allows the emergence of new meanings. The text is not a passive carrier of meaning, but a dynamic and internally contradictory phenomenon.⁶¹

It should therefore be understood that the use of specific religious vocabulary in a hip-hop composition (or other pop culture text) does not imply that its meaning is consistent with the teachings of a religion or denomination on the meaning of specific words or symbols.⁶²

Researchers in the current academic literature on hip hop as a pop culture phenomenon address the following themes: 1) African American churches; 2) the critical lyric: the rapper as prophet; 3) hip hop as a search for meaning. The studies included in the first two themes do not touch on the question of the category of “religion” itself, although the works included in the category of the search for meaning also suffer from an attachment to traditional categories. The concept of meaning in the context of academic theology and religious studies is tied to certain texts, authors and ideas and thus makes assumptions about the content of the texts under study.⁶³ In this work, in line with the chosen definitions of religion and spirituality, the religion in hip hop is understood as a search for meaning. Latvian and Russian rap authors do not belong to the African American congregational context and these texts address existential questions of the individual rather than dealing with the solution of societal problems, which corresponds to the category of the prophetic.⁶⁴

However, the African American context in which hip hop is part of a broader African American prophetic and revolutionary musical tradition allows us to understand hip hop as a countercultural practice rooted in the impulse towards religious transcendence and political resistance. This is not to say that all hip-hop music made by black artists retains these roots, and some of it challenges this impulse of transcendence and resistance.⁶⁵

The study of theology in the context of African American hip-hop culture and its creativity allows us to understand the particularities of this culture, which are partly also present in the use of religion in hip-hop from other countries, languages and cultures. Hip-hop artists create their own individual perceptions of God, Jesus and religious organizations based on their beliefs about

⁶¹ Iuri M. Lotman, *Istoriia i Tipologiia Russkoi Kulturi* (Sankt-Peterburg: Iskusstvo-Spb, 2002), 189–191.

⁶² Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

⁶³ Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

⁶⁴ Miller, *op. cit.*, 76–77.

⁶⁵ Carl Petter Opsahl, *Dance To My Ministry: Exploring Hip-Hop Spirituality* (Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 15,

suffering, pain and inequality. Hip hop artists work in a postmodern context where it is accepted to challenge authority, rebel against contemporary religious assumptions and beliefs, and create a new way to God and the church. This tendency to speak out about social injustice and thus to challenge the existing political or social system is fueled by the demand within the hip hop community, i.e. the audience of these musicians, to give meaning to suffering, pain and inequality. This reaction marks the problem-solving mechanism that hip-hop artists implement through music, poetry and lyrics. Similarly, hip-hop artists' view of the world includes a distrust of contemporary systems, institutions and social structures.⁶⁶

It should also be pointed out that popular music that is not explicitly religious can be more successful in addressing existential issues. A study of the practices of homeless youth centers in Los Angeles found that using pop music to inspire young people is problematic. On the one hand, care center staff, encouraged by the young people themselves, saw a positive contribution to recovery and rehabilitation in the fact that celebrities could organize fundraising and draw attention to social problems, as well as serve as role models and enlighten the audience with relevant and authentic personal experiences.⁶⁷

On the other hand, they found that although some young people were open to receiving healthy messages through music, most of the pop music popular among young people appealed to them because of rebellious themes, glorification of the drug culture, etc., which caused conflicts for most of them in identifying themselves as a target audience for healthy messages coming from popular music celebrities. On the other end of the musical spectrum, performers of religious genres were judged as proselytizing, preachy and ultimately ineffective.⁶⁸

To return to the concept mentioned in the context of authentic culture versus popular culture, in the above-mentioned study it also raises the problem of marketisation and the lack of awareness of the impact of the lexicon of the consumer culture.

2.3.2. Christian music and Christian rap

Christian rap must be studied alongside secular rap, because it shows the same function of religion. The study of Christian rap is in a developmental phase. It has a variety of terminology, which may vary according to the researcher or the research project. In this work, the concept of 'Christian rap' is used.

⁶⁶ Daniel White Hodge, *Hip-hop's Hostile Gospel: A Post-Soul Theologica Exploration* (Leiden: Brill, 2017), 186–190.

⁶⁷ Malaika Mutere, Adeline Nyamathi, Ashley Christiani, Jeff Sweat, Glenna Avila & Leo Hobaica Jr. "Homeless Youth Seeking Health and Life-Meaning Through Popular Culture and the Arts", in *Child & Youth Services* 35:3 (2014): 273–289.

⁶⁸ Mutere, et al. "Youth," *ibid.*; Andrejevs, "Ikonas," *ibid.*

Elsewhere it is defined as “Christian hip-hop”, “holy hip-hop”, “gospel hip-hop” or “gospel rap”. The name “Christian rap” comes from the music industry, but the artists themselves call it “Christian hip-hop”. It is possible to describe this phenomenon in the broadest sense with the definition “Christians and hip-hop”, including all possible relationships between Christians and hip-hop music.⁶⁹ While this approach is the most inclusive of all possible intersections between Christian and hip-hop culture, the research interest of this paper is Christian rap, i.e. rap produced by Christians with a Christian message. It does not include Christian rap produced by Christians for a wider audience, i.e. secular rap produced by Christian artists.

Another factor that influences the problematic definition of Christian rap is that there are two main approaches to music production among Christian rap artists. One approach is represented by the US-based Tunnel Rats, who have chosen to preach Jesus Christ in a subtle way. It avoids explicitly preaching the name of Jesus in its lyrics, and its lyrics contain subtle references to Christ, Christianity or theology. The other approach is best exemplified by the collective Cross Movement, which invokes the name of Jesus or speaks of God throughout its texts.

The debate on Christian rap and other genres of contemporary Christian music seeks to clarify the criteria that qualify music to be called Christian. In the case of secular genres, it is possible to speak of conformity to a sound code, on which a particular composition can be assigned to a genre. Christian music can fit into any genre according to its sound code. Thus, music that: 1) is composed by Christians; 2) has a theological content and purpose; 3) is distributed as Christian and consumed by Christians, can be considered Christian music, including rap. The most neutral way to consider Christian music is to consider that which is sold under the name of Christian music. The author's faith and theology can be problematic stopping points because they depend on the criteria by which researchers define an individual as Christian or a theology as Christian and demand clearer definitions, e.g. 'Calvinist rapper' or 'Catholic pop-punk band', and demand justification for the presence of a particular theology in a musician's oeuvre.

In general, the genre of Christian music unites various theologies, individuals and groups and is understood as a divided world. Specific compositions of contemporary Christian music, including Christian rap, can be categorised in relation to two types of ideals: integration/transformation; and separation contemporary Christian music. These types refer to the music's content and to the composers' approach to its production. Christian rap, which is closer to the separation pole, contains at its core the radical opposition between Christianity and secular culture, i.e. the world. At the same time, this is combined with a tendency to

⁶⁹ Travis Harris & Erika Gault, “Introduction”, in Erika Gault, Travis Harris, eds., *Beyond Christian Hip hop: A Move Towards Christians and Hip hop* (London: Routledge, 2020), 3–5.

seek new followers, which constitutes a complex internal relationship in this approach, since attempts to reach out to the secular world require concessions to it. The integration approach, on the other hand, seeks ways to integrate one's faith and convictions into secular culture, to articulate a Christian worldview to those who might not otherwise encounter it, or to create a Christian alternative to the forms of entertainment that belong to secular culture.⁷⁰

Contemporary Christian music, whatever its genre, represents the Christian desire to use a modern medium. Hip-hop music, with its inherent means of expression, becomes a medium for the Christian message. This choice of medium influences the message itself, i.e. the choice of hip hop music to express Christian convictions, regardless of the degree to which its authors wish to integrate or separate themselves from the world. Christian hip-hop and other contemporary music genres thus mark an integration into secular culture. Similarly, every medium is a translation mechanism that transforms one kind of knowledge or information into expanded and specialised forms. Every medium is an active metaphor that allows us to translate experience into new forms, to understand reality in a different way.⁷¹

2.3.3. Christian rap in Latvia

In 2009, Delfi.lv named Kaspars Jansons, whose pseudonym is Āķis, as “the only recognisable Latvian Christian rapper”. Āķis composed and released the first Christian rap album in Latvian in 2007, called “Lūpa”. Before that, Jansons was part of a collective called 3Nity (short for Trinity). Āķis is also the author of the first Christian rap music video, produced in 2009 for a song called “Gruzis”.

The album and song are currently available on YouTube streaming. In an interview with Latvian Christian Radio, Āķis said that the album's “central message is definitely the meaning of life, which we can each seek in the Lord Jesus Christ, because everything is from Him, through Him and to Him”. The value of the album, according to Āķis, is that it “calls a spade a spade”. He also thinks that “it will be accessible beyond the Christian bookshelves, and therefore also to those who are ashamed to go to church”.

Āķis considered the process of making the album to be inspired and directed by God, as he is “more satisfied that God finally wants this disc to be released”, as the previous attempts were not successful because they “failed, so it was not in God's plan”, and he is “grateful to God that nothing was released then, because now a lot has changed, I have understood and rethought a lot of things”. “At that time, I was living with the idea: well, if that's the case, why

⁷⁰ Jay R. Howard & John M. Streck, *Apostles of Rock: The Splintered World of Contemporary Christian Music* (Lexington, KY: The University Press of Kentucky, 1999), 8–11, 140–144.

⁷¹ Marshall McLuhan, *Understanding Media* (Cambridge, MA: MIT Press, 1994), 7–9;

try – if the result is not up to me, then bake it up, without thinking about the quality or other details.”

God, who prevented him from releasing the album earlier, is in a way complicit in the making of the album because he influenced its quality: 'If the album had been released then, I'm not sure how good it would have been. I don't think it would have been very good, I don't think it would have been sure. Now, every note, every harmony, every word is thought out to the last.”

From the interview it is clear that Āķis has consciously and consistently made this album Christian, and that he understands Christian as the meaning of life, which he believes is found in Jesus Christ. He positions his work as different from other rap albums or other popular music, which he believes does not call a spade a spade, and therefore such an artist is not genuine or is unable to understand the truth about the world. Āķis also hoped to reach an audience outside the church setting, i.e. to evangelize those who are “ashamed to go to church”, indicating that he has a strong negative view of those who are not Christians or active churchgoers.

The second Latvian Christian rap album was released in 2010 under the name “Kristīgā Glance”. It was created by “1:16 Kliķe” and is the musical project of the youth pastor Dāvids Gleške. David Gleške is the son of the leader of the “Prieka Vēsts” church, Vilnis Gleške. It is a non-denominational Christian megachurch founded in 1990 by members of Riga's Golgotha Baptist Church who were disillusioned with their denomination's leadership because it did not support charismatic worship and modern music.

The name of the group is a reference to the New Testament (Rom 1:16), where it says, “I am not ashamed of the gospel: it is the power of God for salvation to everyone who believes, to the Jew first and also to the Greek”, specifically the first part, i.e. “I am not ashamed of the gospel: it is the power of God for salvation to everyone who believes”. The press release for the album states that the band “aims to introduce others to Christ, promote Christian values and lifestyle, and glorify Jesus in a modern and youth-friendly way”. The name of the group is taken from the name of the US Christian rap group 116 Clique. Gleške says his group wanted to join “this global movement based on Romans 1:16”. Elsewhere, on its profile on Draugiem.lv, the group declares that “Clique is calling young people to join the movement started by Paul”, which is also linked to the text of Romans 1:16. The group's Draugiem.lv profile also includes the goal of “Reflecting the glory and majesty of Christ by changing the 'stuck-up' stereotypes of Christ and His church as something boring and impractical”.

Like Āķis's awareness of God's guidance in the making of his album, “1:16 Kliķe” declares that “our first phase of creation has been inspired and guided by God”. The group “gets ideas for lyrics from God's Word, sermons and reflections in response to what is happening around us”. Gleške also stated that “there is [...] a lack of Christian rap music in Latvia” and that their music has received “a great response from young people”. Although 1:16 Kliķe's statements and band

descriptions mention the goal of evangelization and the band leader appreciates the response of young people to their projects, they have mainly participated in Christian music events with other contemporary Christian music performers, often at events organized by the Prieka Vēsts church.

The title of the album “Kristīga Glance” comes from the words of the first song “With a glance like Jesus we want to become”. The album consists of 11 tracks, which are currently available on Dāvids Gleške's YouTube channel and on the band's profile on Draugiem.lv. “1:16 Kliķe believes that in their work one can also observe a twofold protest: with their lyrics and messages they are addressing the world, i.e. preaching the gospel – unashamed of their convictions before the world, writing Christian rap as opposed to secular rap. On the other hand, it is also an attack on traditional Christianity, or at least a claim for the renewal of the church, using popular contemporary music for the purpose of evangelization.

Another important representative of Latvian Christian rap is Peci-O or Andrejs Goloborodko. He released his first song “Cītādāks reps” in 2017. With this title, he wanted to distance himself from “the so-called 'mainstream' that most hip-hop music fans listen to”. Peci-O believes that there is “not much rap music to listen to” in his taste, most rap is “degrading and often makes your ears “whine” when listening to it”. His rap, on the other hand, “is different in terms of values” because he is a follower of Christ. Moreover, Peci-O is not sure whether he can be called a Christian rapper. He is “a Christian who raps”, but that does not mean that he produces Christian rap. Peci-O believes that his songs “are not 'worship rap' intended to entertain Christians”, and that words such as “Praise Jesus” or “Hallelujah” will not be found in them. Peci-O's target audience is “non-Christians to whom I am trying to proclaim Christ, perhaps in a way they can understand. Through the values of the Christian life”.

Peci-O's attitude to Christian rap production differs from Āķis's and 1:16 Kliķe's claims of God-inspired rap, although his songs are clearly inspired by biblical themes and theological motifs. However, he also has an element of protest, both against the world that makes up “degrading” secular rap music and against “worship rap”, i.e. rap compositions that are over-saturated with Christian vocabulary and therefore not understandable or relevant to non-Christians, which is his audience. That is why Peci-O also considers his rap as an instrument of evangelism. However, while Peci-O has this attitude towards “worship rap” and Christian vocabulary, all three of these rap artists are or have been willing to evangelize with their music.

The music of 1:16 Kliķe, among all these projects, is most like what Peci-O calls “worship rap”. This style is like the rap style of the US group Cross Movement. Their lyrics consist of phrases drawn from the context of worship and contain a positive and affirming Christian message. Āķis's album, on the other hand, is closer to the Peci-O style. Cross Movement's lyrics contain a Christian message but are not “worship rap”, i.e. this message is an element of lyrics that are close to secular rap songs. Structurally, the songs of these authors

offer a Christian message as a response to various existential questions that are outlined in the composition.

1:16 Kliķe is also the only one of these projects that is visibly connected to a specific Latvian Christian community, while Āķis and Pieci-O do not tell of any connection to a specific religious community. Pieci-O, on the other hand, has participated in History Makers, a non-denominational Christian youth organization that aims to unite Christians around their own self-defined core values of Christianity. He describes the project as the environment in which he got the idea for Christian rap. Pieci-O also mentions Fusion International, which is an international association of Christian youth choirs/music groups. It is run by Josiah Venture, an evangelical youth movement in Central and Eastern Europe whose mission is to educate and equip young leaders in partnership with local churches. The organization is also not denominationally affiliated but based on a broader evangelical theology.

History Makers and Fusion International are other examples of contemporary Christian music in Latvia (including rap) being used as a tool for evangelization. While the ministry of Christian rappers gives their listeners the opportunity to consume Christian music, such organizations involve people in activities such as singing, rapping and dancing.

The music of “1:16 Kliķe” is distinctive contemporary Christian music, or what Pieci-O calls “worship rap”. The lyrics of this band are strictly Christian and theological and affirm the difference from the world and the superiority of Christianity over it. The work of Pieci-O and Āķis, on the other hand, is more difficult to categorize. They belong to either the integration or transformation type of Christian music. The integration approach implies that Christian musicians seek ways to integrate themselves into secular culture, to integrate their faith and beliefs into it, and to articulate a Christian worldview to those who might not otherwise encounter it. They may also aim to create a Christian alternative to forms of entertainment that belong to secular culture. The transformational approach, on the other hand, differs in these scholars in its emphasis on an artistic attitude where music does not have to be successful or popular to exist. Whether the secular world is evangelized (the separation approach) or the Christian message exists alongside other genres of popular music is not as important as the intrinsic value of Christian art itself. These approaches are best combined under the heading of integrative contemporary Christian music, since the transformative approach is not fundamentally different from the integrative approach in its attitude to the world, even if it has a different understanding of the artistic value of musical products. Moreover, the integrative approach may also consider its work to be artistically significant. In this sense, the music of Āķis and Pieci-O is Christian music of an integrative type. They want to address the world in its own language and challenge secular rap, not by separating themselves from it and producing “sacred” or “worship” rap, but by producing rap that is “deeper” or “different”, to use Pieci-O’s words.

3. THE IMPLEMENTED METHOD AND APPROACH

3.1. Internet study and cyberspace

Netnography in its broadest sense is a set of approaches that includes the diverse research that is based on describing and interpreting cyberspace materials and uses cyberspace to select and access them. It is carried out using a wide range of methods, which vary according to the object to be studied and the research interests. Netnography is not limited to virtual or digital ethnography, which includes approaches to ethnographic research of online communities and groups. It also includes exploratory internet analysis that applies the necessary qualitative methods to cyberspace materials.⁷²

Religion on the Internet is an interdisciplinary research field that became an important part of religious studies in the 1990s. Initially, religion in cyberspace was studied by focusing on new and unusual aspects of cyberspace where religion could manifest itself in new ways. The Internet was seen as a tool and symbol for religious and social transformation. Similarly, early research on online expressions of religion either utopian hopes that the Internet would foster religious tolerance and solidarity or feared the Internet's threat to traditional religiosity. Subsequent research began to take a more realistic stance and to concern itself with the precise definition of online religious phenomena and the comparison of their forms. Researchers also began to realize that, alongside technological developments, people are the creators of new forms of online religious expression. This led them to complement their findings on the impact of the Internet on identity and community building with discussions and insights from existing sociological, political and philosophical disciplines. Later-stage researchers further developed the interdisciplinary nature of Internet religious studies. Among these newer approaches are attempts to understand how the Internet serves as a symbolic source of meaning used by spiritual seekers in contemporary society, finding the ability to navigate religious and formative practices.⁷³

Internet use can influence people's preferences for certain types of religious affiliation, involvement or experience, facilitating people's encounters with all kinds of religion and spirituality. The online environment creates a new space in which individuals encounter conflicting truths and ideas that potentially

⁷² Leesa Costello, Marie-Louise McDermott, Ruth Wallace, "Netnography: Range of Practices, Misperceptions and Missed Opportunities," in *International Journal of Qualitative Methods* 16 (2017).

⁷³ Heidi Campbell, "Internet and Religion," in Mia Consalvo, Charles Ess, eds., *The Handbook of Internet Studies* (London: Blackwell, 2011), 232–234.

challenge the exclusive truth claims of a particular religious tradition.⁷⁴ Encounters with the other do not necessarily promote a pluralistic understanding of religion or other cultural elements, but a cautious attitude towards other religious traditions that may result from encounters with them in cyberspace also promotes identity formation against the other, rather than embracing it.

Cyberspace refers to the internet, a system of networks that connects people around the world and creates a new space where people's understanding of themselves, their thinking, their understanding of sexuality, identity and other existentially important topics are changing. Cyberspace is a complex phenomenon that allows people to engage with these issues in different forms. Cyberspace is a place where people can express their unresolved conflicts in a new and exotic environment. It can be a space where it is possible to work on important personal issues and use the materials of cyberspace society to find new solutions. The fact that in cyberspace one can influence the representation of one's personality by selecting and choosing the texts, visuals and other media that will represent one's personality, as well as the degree and extent of one's involvement, can encourage relatively consequence-free experimentation and the opportunity to engage with unexplored aspects of one's personality. This allows intensive exposure to new ideas and people. This experimentation contributes to a personal understanding of what gives life meaning or identity.⁷⁵

The impact of cyberspace on the personality should not be conceptualized as an exclusively positive tool for psychological and personal development. It is one of the narratives of personality, otherness and reality that shape people's actual experience. Human interaction in cyberspace can also cause fear and anxiety about the loss of boundaries and its impact on power, love, nature and many other existential aspects of human life. Its experience can lead to alienation from the body, geographical location or real time, or to fear of the detrimental impact of such experiences on the development of society and/or the ability of its supposed foundations to exist in a fixed, traditional or historical form.⁷⁶

In today's context, cyberspace is no longer understood in contrast to the "real". It would be wrong to say that people live in cyberspace, because our corporeal reality is a necessary element of participation in and experience of cyberspace. Instead, cyberspace is practically an integral element in the context of contemporary consumer culture and political reality, which makes it necessary to think of cyberspace as an extension of physical reality that is so ubiquitous that physical reality is unthinkable without its functioning. Its disuse

⁷⁴ Paul K. McClure, "Tinkering with Technology and Religion in the Digital Age: The Effects of Internet Use on Religious Belief, Behavior, and Belonging," in *Journal for the Scientific Study of Religion* 56:3 (2017), 13.

⁷⁵ Sherry Turkle, "Cyberspace and Identity," in *Contemporary Sociology* 28:6 (1999), 643–644.

⁷⁶ Paul N. Edwards, "Cyberpunks in Cyberspace: The Politics of Subjectivity in the Computer Age," in *The Sociological Review* 42:1 (1994), 83–84.

is a marginal phenomenon, although there are concerns in Western societies about the threat its proliferation poses to the security of personal information and human rights.⁷⁷

Cyberspace's impact on cultural and religious processes is globalizing. It contributes to the decontextualization of geographical space and its replacement by a non-geographical hyperspace in which symbols travel independently of geography. In a consumer culture and under capitalism, a global cultural economy represents a complex and fragmented order. Within it, there is no longer a relationship between centers and peripheries, or multiple centers and peripheries, but rather the flow dimensions of a global cultural movement. These dimensions are scenes of ethnicity, media, technology, finance and ideas that contribute to the growing deterritorialization of people, images, commodities, money and ideas.⁷⁸

In this work, popular culture is explored within the framework of cyberspace. The rationale for this approach is that popular culture is most fully represented in cyberspace at a given moment in time. In the field of popular music, an example is the video- or audio-recording of a concert: a larger music concert might be attended by several hundred thousand listeners, while its recording might have several hundred million views. Similarly, popular culture as a religion functions as a religion that is transmitted online, not an religion of being online, because it represents an adaptation of religious elements into a primarily cyberspace form of popular culture spirituality.

3.2. Close reading

Hip-hop songs in Latvian and Russian were listened to attentively several times. There were (approximately) 400 hip hop songs that met the popularity criterion. The popularity criterion is more than 10,000 listens on the artists' profiles on Spotify or Youtube. Popularity could also be judged by the inclusion of the songs in the top charts of well-known popular music artists.

Hip-hop and other popular music lyrics are an example of poetic lyrics in popular culture. Rereading this and other poetry is a way of listening to it again, of re-perceiving its sounds. In the process, a deeper understanding of the meaning and content of this poem is developed. In popular music, this involves rereading the texts in print and listening to them in recorded form. In this way, a deeper meaning of the poetic texts is brought out, which may not be discovered or grasped in a superficial acquaintance. This includes the meaning and significance of the poetry's imaginative means of expression and an understanding

⁷⁷ Allesandro Mantelero, "AI and Big Data: A Blueprint For a Human Rights, Social and Ethical Impact Assessment," in *Computer Law & Security Review* 34 (2018), 755–758.

⁷⁸ Jon Stratton, "Cyberspace and the Globalization of Culture," in David Bell, Barbara M. Kennedy, eds., *The Cybercultures Reader* (London: Routledge, 2000), 722–724.

of the poetic work's overall meaning. Poetry has an internal logic and structure which is not only related to the literal meaning of the words but has an internal rhythm which can be discovered through careful reading or listening. Close reading involves looking at the text, without the need to demonstrate its inter-textual features or the author's perspective to discover their meaning.⁷⁹

Close reading is understood as the careful analysis of texts based on slow, attentive reading, without the need to have any idea of the text's period, context, or the author's intentions and interests, apart from those of these elements that are comprehensible from the primary text. Literary works, including poetry, equally influence the reader's thinking, but the meaning they reveal when read is formed and evaluated in terms of their life experience. Similarly, the use of close reading in this thesis and in the theoretical literature is not presented – like the notions of religion, spirituality, etc., used in the thesis – as a process of constructing an absolute or essential understanding, or as a method whose failure to use it prevents us from interpreting the texts and discovering their meaning.⁸⁰ This method is appropriate to the aims and objectives of the thesis and is accordingly used to reveal the existential function of religion in hip-hop lyrics.

The close reading approach to popular culture texts is particularly advantageous in contrast to the study of religious texts, which is based on describing the historical or genealogical properties of the text and constructing new layers of meaning based on the assumption that their content must be drawn from the sources of a religious tradition, popular culture texts and authors are best understood by imagining their texts as discrete objects that can embody the hermeneutical function of religion without, for example, the need for theological training, religious experience or a deep interest in religion. This feature of popular culture texts is also evidence of the artificial separation of the concepts of religion and secular, as well as of the illusory nature of the traditional monopoly on the meaning of religion.

A careful reading revealed the words that were used to analyze the account. These words are God, Lord, icons, sins, faith, Saviour.

Christian rap should be studied alongside secular rap, because it is the same medium, and its authors' desire to separate their content from other authors is merely a market and marketing strategy, not a fundamental difference that would make it impossible to compare or radically differentiate between different works in the same type of medium.

⁷⁹ Adam Piette, "Contemporary Poetry and Close Reading," in Peter Robinson, ed., *The Oxford Handbook of Contemporary British and Irish Poetry* (Oxford: University Press, 2013), 229, 239.

⁸⁰ Viktors Ivbulis, *Uz kurieni, literatūras teorija?* (Rīga: Latvijas Universitātes Svešvalodu fakultāte, 1995), 54–55.

3.3. Content analysis

The application of content analysis in humanities research involves both qualitative and quantitative elements. It can be used as a quantitative and therefore “scientific” or “reliable” approach, but also as a qualitative approach that explores the symbolic qualities of texts by looking for their place in the broader cultural context to which they belong. Content analysis wants to analyze these references to cultural context in a repetitive and correct way.⁸¹ However, the author of this paper believes that only a quantitative approach to content analysis can meet these criteria, while qualitative research on the symbolism of texts can only be partially objective and is subject to readers' subjectivity, education, cultural context and represents a particular approach to discovering the meaning of a popular culture text rather than a replicable experiment in the sense of the exact sciences.

Context analysis is useful when researchers want to discover similar patterns in a similar genre. In the context of this thesis, this was the case for several secular and Christian rap lyrics. It also allows us to see how religious concepts are translated in the hip-hop genre, in the work of both secular and religious authors, as content analysis also allows us to compare the evolution of a concept or belief with its traditional meaning. Similarly, the analysis of content allows the analysis of hip hop lyrics in different contexts – Christian and secular.⁸² Similarly, the comparison of Christian rap with Scottish-secular rap texts is made by means of a contingent analysis.

3.4. The structure of the article collection

The publications bring together five scientific articles published in peer-reviewed journals. The first publication, dealing with the marketing of spirituality in the Latvian context, serves as an example of the application of the theoretical framework of this work. It uses the definitions of religion and spirituality applied in the work to look at the characteristics of spirituality and its research issues in the contemporary Latvian context.

It identifies a wide range of phenomena that are sold in the form of spirituality and are widely found in Latvian cyberspace, which is the primary place for their distribution, promotion and sale. This article identified the relevance of spirituality research in the contemporary Latvian context and used a marketisation approach to describe spirituality processes. This article identifies spirituality

⁸¹ Gillian Rose, *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials* (London: Sage, 2007). 60–61.

⁸² Diane M. Badzinski, Robert H. Woods Jr., Chad M. Nelson, “Content Analysis,” in Steven Engler, Michael Stausberg, eds., *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* (New York, NY: Routledge, 2022), 180–181.

as a part of consumer culture, which in this sense is not different from other consumer culture products, e.g. popular culture media.

The second and third publications represent work with hip-hop compositions selected in cyberspace through the application of the close reading method. They carry out a textual content analysis of these compositions to find their meaning in the context of religion's existential function. They describe approaches to the study of religion in popular culture texts and select the existential approach to defining religion as the appropriate one for the study of popular culture texts. These publications contain an interpretation of these compositional texts from the perspective of spirituality in the light of the existential function of religion. They reveal the engagement of these songs with human existential questions and the solutions they find. They examine how these songs use religious vocabulary and the meanings they give to it. The songs examined in these publications represent an individualistic approach to religion, in which traditional religious concepts are reinterpreted to talk about individual development and general well-being, right and wrong choices, and emphasize the need to have faith in oneself and to discover one's true self.

The fourth and fifth publications focus on Latvian Christian hip-hop research. They look at the language used in Latvian Christian hip-hop and analyze the lyrics of these songs and their approach to solving human existential questions. These publications identify the diverse attitudes of Latvian Christian rappers towards the world that influence their choice of vocabulary. Selected Christian rap compositions dealt with human existential issues similarly to secular rap songs. Unlike secular rap songs, Christian rappers present Christianity and faith in God as the central response. These publications also drew attention to the obscure popularity of Christian rap in Latvia, highlighting its marginal character among both Christian and secular audiences. The fact that some Latvian Christian rappers use vocabulary that is close to secular rap lyrics but includes theological elements in their songs shows the conceptual proximity between secular and Christian rap and the influence of hip-hop as a medium on works composed in the genre, regardless of the intentions of their authors.

4. THE CONCLUSION AND THE DISCUSSION

In this thesis I chose to look at several hip-hop texts in Latvian and Russian. The choice of these texts is based on their references to several concepts and images of religion and religious philosophy. This study brings together several texts and works by several artists to compare the use of metaphor, looking for similarities and differences in the artists' strategies of using religious vocabulary. In the Russian rapper Haski's (real name Dmitry Kuznetsov) 'Beats Makes You Shake Your Head', the word 'icon' is used in a song in which the phrase 'Beats makes you shake your head, my head / Before a faded icon I pray to the Lord' is repeated several times. This text is repeated at the beginning, middle and end of the song. In between is a text that expresses the protagonist's experiences in an abstract way.⁸³

The contrast between the narrative and the repeated message makes us see the repeated chant as a commentary on the experiences, summarizing their meaning and significance. These experiences are dramatic and painful. They repeatedly speak of problems of alcoholism and traumatic relationships with women. At the end of the text, the protagonist concludes – “We lived as we do / We'll lie down the same way” – and reflects on the meaningless nature of his life. He tells us that in his head there is only “fear, shame and trivia”. In this context, the image of the “icon” before which the hero prays represents the hero's ideals, whose “fading” indicates the collapse of these ideals.⁸⁴

The fact that the hero prays in front of a faded icon and the characterization of the icon's worn appearance belittle the value of prayer and its ability to help. It is possible to understand the whole text as a prayer, as an abstract confession, where the hero's frustration at its deepest illustrates the hopeless nature of this prayer. The very image of the icon is a reference to Orthodoxy, the dominant religious tradition in the author's context, and suggests a reflection on the decline of traditional religiosity. Praying to the Lord in this context should help the protagonist to cope with his problems, but the description of the experience and the reference to the fading of the icon suggest that it does not help. It is not clear whether the protagonist believes that this is due to the collapse of his ideals, what caused the collapse of his ideals, and how God is supposed to help him. However, the hopeless nature of this prayer suggests that the hero, because of the collapse of his ideals and his invariably difficult life, does not believe that God can help him.⁸⁵

“Ticēt” (to believe) is the central word in the Latvian rapper Edavārdi's “Kam Tu tici”. The notion of faith in this song is deeply individualistic – “always

⁸³ Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

⁸⁴ Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

⁸⁵ Andrejevs, “Ikonas”, *ibid.*

believe in yourself". This song expresses an attitude towards religious texts. They are only useful in the same way to promote faith in oneself: 'Which Bible must one read to believe in oneself'. Moreover, religious texts are mentioned in a rather negative context, when the protagonist describes a search for a deeper meaning than 'believing in yourself', which is not easy and takes time. This search is described in the form of existential questions, such as "And if all goes well, does everything have to be bad now / If responsibilities start to disappear, is there a plus to go with it?".⁸⁶

Believing in oneself is formulated in a chant with the repeated phrase "You eat what you believe / You drink what you believe / You pee what you believe / You consume what you believe", which ends with the statement "Because you are what you believe". Here, believing includes human existence in its entirety. Combining this with the 'believing in oneself' highlighted above as central and most important in the search for meaning in life, the impression is that what is important is to believe in oneself and not in some external thing. Later in the song, a view on religion is also expressed: 'Holidays and work take the energy out of your heart / Routine leads you to religion or a hundred grams'. Religion is equated with "a hundred grams" or alcohol consumption as an equal response to routine. They are called "cheap entertainment", instead of which the text offers "therapy or heart drapes". It lists things the protagonist does not need because "we know what to do", i.e. "to believe in our ideas", "to be resilient", "to choose to do well", "to get back on our feet". The unnecessary is Tibet, the Bible, "the weed" (marijuana), levels (of conscience development) and destiny.⁸⁷

The protagonist rejects both traditional religiosity and, perhaps, spirituality, while at the same time acknowledging the possibility of mental disorders and illnesses and the need to treat them, which he believes cannot be solved by alcohol, other addictions, but neither can religion or spirituality. The song concludes with the hero stating that one must "believe in one's own ideas", and "It's not to be feared, but rather to be respected / To Eden I go with an apple pie as a bribe". These words indicate that to believe in one's ideas requires courage. The meaning of 'Eden' is unclear, but the mention of the 'apple' or forbidden fruit points to the story of the Fall. Thus, the hero is supposed to resolve the conflict of the Fall by believing in himself. He goes to Eden with an apple pie, the meaning of which is equally unclear. Perhaps this is the result of "Evolution in me, older than the tides", or of the fact that he is not afraid to believe in himself. The important thing is that the hero is able to reach Eden or Paradise, and has therefore attained what can be considered salvation, and that this has happened regardless of the influence of religion or spirituality.⁸⁸

⁸⁶ Andrejevs, "Ikonas", *ibid.*

⁸⁷ Andrejevs, "Ikonas", *ibid.*

⁸⁸ Andrejevs, "Ikonas", *ibid.*

The Latvian rapper Trap Love's track "Soliju mātei" (I promised my mother) repeatedly features the cry "Lord, please forgive my sins". "I promised my mother, I promised my mother, yes / I promised I'd be a good son". The hero says: "In sins I always have those hands", he wants "to be away from it all" and wants to turn "the clock upside down". He admits his past mistakes when he "wanted to be evil". It was "the wrong way" and it "broke his spirit", but he "died and was born again". Now he "shows love, not hate" and when "things are bad" he knows that "everything will be ok". He "spends his days carefully" and gives thanks for them.⁸⁹

This first verse of the song illustrates what the protagonist means by sins and his transformation. The fact that he is born again is called a "blessing". He has "found himself beyond his comfort zone", he is looking for the "plus" and "his peace" in everything, and he wants to feel love always. The protagonist speaks about religion alongside skin colour: "After all, we are all brothers / Let us raise our hands, yes, where are my sisters / No matter what religion, no matter what color / Earth is our mother, and this is our home". Thus, the treatment of religion in this text is also pluralistic, which reduces the unique meaning of a particular religion. Moreover, the protagonist's own "conversion" is similarly linked to his individual experience and everyday behavior and attitudes towards others and himself, even though he calls the "conversion" itself a "new birth", indicating a powerful and significant experience.⁹⁰

Smoki Mo (real name Alexander Tsikhov) is a Russian rapper, beatmaker and sound producer. Smoki Mo's music career began in 1997, and after participating in several collectives (Smok; Veter v golove; Dynasty D) he embarked on a solo career – nine studio albums have been released between 2004 and 2019. References to the supernatural and the empirically unprovable, or spirituality can be found in his work since the time of Dynasty Di, for example: "Do you believe in a higher power, in God? No? / But we believe, let us test soon, whose faith is stronger". In another song he says: "We were meant for service alone, rapture, reverence, obedience, adoration, / You gave them much more than us, the right to choose. / They may remember God or forget, but we [cannot – N.A.]"⁹¹

"In the context of the work of Dynasty Di, it is understandable that this statement emphasizes the election and superiority of the collective over its competitors on the rap scene. In the other compositions of Dynasty, there are no clearer statements about the role or place of the divine in the world. On the other hand, the very first studio album, Karate (Kara-Te, already contains several compositions with reflections on religious themes. For example, the song "Gods in the Way" reflects on the Holocaust and people's attitude towards God

⁸⁹ Andrejevs, "Ikonas", *ibid.*

⁹⁰ Andrejevs, "Ikonas", *ibid.*

⁹¹ "Dinastija Di", dziesma: "Vne konkurenciji", Rep proryv #3 (100PRO, 2001, CD).

during it: “The pain of winter often awoke in summer / but life was boiling even in the Warsaw ghetto / no departure lists were included / when the barracks remained empty, people no longer dared to pray to the gods”. Similarly, the question posed by one of the album's central characters, Anton, is: 'Probably, but it's hard to be God / and to be him at all, why be God?'⁹²

Religious references are not alien to Tsikhov's oeuvre as a whole; the piece “Who is the Creator?”, as its title suggests, deals explicitly with the question of the meaning of the creator. By interpreting Smoki's texts from a text-based perspective and analysing the hip-hop composition as a vehicle for the existential function of religion, the aim is to draw attention to the fact that in pop culture, by which in this study is meant society outside religious institutions, there are meaningful views on the meaning of existence, as well as to outline the problematics of the search for religious elements in pop culture texts.⁹³

The main tool of imaginative expression that is present in this text and that allows the hermeneutically existential function of the text to manifest itself – which is evident both in the structure of the composition and in its individual details – is juxtaposition. Starting with the song, where the “soul” is contrasted with the “tortured prisoner” or the “miserable cynic”, throughout the text there is a radical opposition between two possible answers to this question – “yes” and “no”. The lyrics and this juxtaposition are also in line with the title of the album “Exit from Darkness”.⁹⁴

The last track of the album, with the identical title, addresses this exit from darkness, which is understood as the fulfilment of dreams and the departure of pain and sadness: “Warm light Warms me and you / We exit the darkness / Let the pain and sadness fly away / The big city lifts the bridge / Someone in the receiver gives me his nightmares / We just exit the darkness / And feel the warm light.”

Similarly, the statements “I believe” and “I choose” represent the claim that, in understanding the possible answers to the question of the existence of the soul, the text invites us to choose a “yes” perspective. “The 'no' perspective is presented through images such as 'hell', 'fire', 'emptiness', 'dead end', the use of drugs and the loss of identity with the words 'memory is dead'. “The consequences of a 'no' answer are like the description of the individual's condition in the composition 'My spiritual foundation' from the same album. In it, the individual experiences that “The voice grows coarser, the stone labyrinth grows darker / What's inside gradually rots and decays”, drug use, madness and the hope of being heard are

⁹² Ņikita Andrejevs, “Vai viņa daļa dzīvo manī?” Smokija Mo dziesmas “Kas ir radītājs” interpretācija popkultūras un reliģijas studiju kontekstā” in *Ceļš* 71 (2020), 6–19.

⁹³ Andrejevs, “Vai viņa daļa,” *ibid.*

⁹⁴ Andrejevs, “Vai viņa daļa,” *ibid.*

mentioned. The phrase “Don't die, my spiritual foundation / Don't die, I repeat it over and over again” is repeated several times at the end of this composition.”⁹⁵

The question of who is the “creator” is primarily one of belonging to this figure, i.e. of the existence of a “part” or “soul” of him in the individual. Secondly, a positive answer to this question does not only imply results linked to the development of the individual: “brighter thoughts” that “will fly faster”, “fresh ideas”, “finding oneself [...] in music-mysticism”, happiness and overcoming the fear of death. It also includes a radical appeal to the ‘yes’ answer, pointing out that it is possible to ‘lose sight’ or to lose the possibility of choosing a ‘yes’ answer. The text also highlights the issue through an analysis of pop culture texts, linking it to a particular understanding derived from the teachings of a religious organization. It makes general and subjective statements, and ultimately the individual is responsible for his or her own choices in the face of this recognition of the creator's meaning.⁹⁶

The lyrics of the composition “God Loves All People” from the same album express the opposition between “God within” and “Satan” who wants to enslave the individual. Jesus is also mentioned (“You are not a wretched slave, you are like Jesus, the messenger of the Father”). But at the end, the central role of the individual in this process is emphasized: “My prayers fly unnoticed in the sky / Yes, I did it myself, I did it myself.” God and Satan as concepts refer to the individual and his choices. Similarly, the refrain, “God loves all people: you and me, / Big and small – will accept all by loving”, is understood not as a statement about an independent power that loves people, but as a call to everyone to find this love for others, regardless of their qualities, as is also expressed in the lyrics, “What saves me is the love in my heart, the love that is one”.⁹⁷

In this context, Faik's text for the composition “Who is the Creator?” is important. Its message is broadly in line with Smoki Mo's statement about the answer “yes”: “My faith grows and gives the capacity to grow”. Instead, Faik addresses God, first by identifying the creator invoked by Smoki Mo with God (God is not mentioned in Smoki's text); second by presenting this God as a person with whom the individual communicates, someone who is external to the subject: God “gives the stimulus” and “goes along with my purposes”, i.e. his function is to resolve the existential questions of meaning, motivation and life. ⁹⁸

Overall, the text's answer on the meaning of “creator” expresses several ideas. The Creator and the connection to it through the soul leads the individual to the self-awareness and development characteristic spirituality-related ideas. Also, the text itself expresses a belief in the functional importance of the creator,

⁹⁵ Andrejevs, “Vai viņa daļa,” *ibid.*

⁹⁶ Andrejevs, “Vai viņa daļa,” *ibid.*

⁹⁷ Andrejevs, “Vai viņa daļa,” *ibid.*

⁹⁸ Andrejevs, “Vai viņa daļa,” *ibid.*

embodying the approach used in the article to identify religion in pop culture with the existential function of religion.⁹⁹

In the case of Christian hip-hop compositions, the message of 1:16 Kliķe's song "Kristīgā Glance" is best expressed by its lyric "Can't balance between purity and sin / The way we lived – kristīga glance". "You decide where you're going, there's only two ways / Either you're gonna tear down or bend your knees before God." The song affirms the choice for Jesus, the love for him and the victory of God in this world.¹⁰⁰

The song also affirms Jesus' ability to save people from sin and evil. Return is linked to the idea of the new creation: it is man's choice, but man was created to return to God and "be a fisher of men". The text also contains statements about God's unique character: "There is only one God and no one else", his constant presence: "he is with us whether it is night or day".

Serving God is the result of a choice in his favor: "Him we praise, Him we glorify / Him we live, Him we mission", and those who choose it are "justified, sanctified, speaking in tongues". Before this choice, the "we" that the songwriter uses as the lyrical "I" lived in sin and in the "ills of the world", which are now walked over like scorpions and serpents. The song also shows contempt for the world and its pop culture icons: "intrigues weave / Ronaldo and Zidane with lame legs".

In the song "Credo", Āķis talks about a similar theme – return. Its central message, however, is not the contrast between "purity and sin", but the reflection on faith contained in the song: "I believe that what I believe is true / that all things are truer if they are united to Christ." Several things Āķis believes in: "I believe there is a faith that can move mountains, / And swap the places of Čaka Street for Freedom" or "I believe that miracles are still happening today / Greater than those that were punished with death sentences". Āķis believes that the main miracle is faith, but also claims that miracles cannot be understood by science. Faith in Jesus is "like an escape plan" from "a matrix you can't get out of". He has changed his nature for God, "who cut the cords that pump hallucinogens into the navel".

The Āķis also talks about love being more than "hormone storms", "cheap porn", "crushes". It is the love of God, "without rules, who loves in spite of actions / in spite of what is written on the CV", and it conquers the "enemy", presumably Satan, if one can respond to evil with love.

Although both 1:16 and Āķis speak of conversion and contrast the divine and the earthly, faith and unbelief, Āķis's text focuses on the individual's experience and uses metaphors and other imagery to explain the transformation that takes place in the person who comes to God. Similarly, the text of the "Kristīga

⁹⁹ Andrejevs, "Vai viņa daļa," *ibid.*

¹⁰⁰ Ņikita Andrejevs, "Citādāks reps 'kristīga glance': Dievs un pasaule Latvijas kristīgajā repā." *Ceļš* 73 (2022), 6–23.

Glances”, in contrast to the “Credo”, uses mainly theological jargon with few “worldly” metaphors, whereas in Āķis's song “worldly” metaphors throughout the text serve as an explanation of what faith is, for example.¹⁰¹

Pieci-O's song “Citādāks reps” is essentially a critique of contemporary Latvian rap and related culture: 'I'm the best, look at me / Sorry, modern rap, why do you even sound?' The song also contains references to earlier Latvian rap music, which is presented as more authentic than modern rap. Modern rap is presented as being about musicians praising themselves. In turn, Pieci-O says: “I also believe there must be something there / but I just feel it, because how else can there be? / and even though sometimes I don't want to, because it seems too hard / for something higher I send a message to your ears.” He does not want to “follow the crowd” or bow to social pressure. He wants to “look up to heaven”, but temptations and fear press him to the ground, and “darkness is choking him”. God has given him life, but it is meaningless “if you do not know freedom”.¹⁰²

Pieci-O says to God that “You let your son be bound / God, let me be freed from these chains that bind”. Freedom is more important than anything that will “burn in the fire anyway”. The song ends with the words of Psalm 45: 'My heart is poured out in vivid words – I will sing a song to the King. My mouth is like the pen of a skillful scribe.’¹⁰³

Pieci-O uses even less theological vocabulary than Āķis. In this song, theology appears as an explanation – what alternative the author offers to what he doesn't like about contemporary rap and its associated culture. This message – a critique of the over-emphasis on money and success in rap lyrics and lifestyles – is like Eliot's *Bling Bling*, for example, although the motivation and resolution of these songs are radically different. The opposition between the divine and the mundane in this song is as stark as in the lyrics of 1:16 *Kliķ* and Āķis, but this critique is essentially made with arguments that are like secular rap songs. God and the freedom he gives is the answer to these problems defined by the Pieci-O. Unlike Āķis's composition of the *Credo*, in this song the theological explains the secular problems that are at the heart of the song.¹⁰⁴

¹⁰¹ Andrejevs, “Citādāks reps,” *ibid.*

¹⁰² Andrejevs, “Citādāks reps,” *ibid.*

¹⁰³ Andrejevs, “Citādāks reps,” *ibid.*

¹⁰⁴ Andrejevs, “Citādāks reps,” *ibid.*

5. CONCLUSION SUMMARY

The secular and Christian hip-hop lyrics examined in this thesis represent the existential function of religion. In this sense, the difference between religious and non-religious hip hop is only in the solutions its lyrics offer to the existential challenges facing man. While secular hip hop compositions are understandable as deeply individualistic in that they see existential solutions primarily in the development of the human personality and the individual's desire to find such solutions, many Christian hip-hop songs also focus on the individual's problems and his path to their solution.

Secular hip hop compositions see the individual as the center of existential problems. The suffering, sins and other religious vocabulary invoked in connection with these problems refer primarily to the condition of the individual, not to any transcendental or theological aspect. Within Christian hip-hop, the use of this vocabulary can be understood as tied to a theology and theologically expounded, but fundamentally also in Christian hip-hop the center of existential problems is the individual. In this sense, Christian and secular hip hop artists represent the same structure with songs that use religious vocabulary and deal with the resolution of existential problems.

The Christian identity claimed by Christian rappers, the open proclamation of Christianity in the lyrics of their compositions, and the dissemination of this genre of music among Christians and in connection with religious organizations are what distinguish Christian hip-hop from secular hip-hop. Otherwise, the structure of these songs is often identical: they state a problem and provide a solution, representing one characteristic type of hip hop lyrics. Similarly, the function of these songs is identical – to solve existential problems by articulating some moral, ethical, philosophical or religious proposition.

Secular hip-hop artists use religious concepts to actualize this function in their lyrics. This strategy, on the one hand, marks the residual influence of traditional religiosity, in the sense that these words are still associated with the search for meaning, even though it is possible to find non-religious meanings for them within a post-secular culture. On the other hand, it represents a loose attitude towards these words, which shows the loss of control over their meaning by traditional religious institutions. The secular hip-hop, which was concerned with solving existential questions without the use of a religious vocabulary, likewise testifies to the waning influence of traditional religious concepts and the success of secular alternatives.

Christian hip-hop, by contrast, testifies to the relevance of Christian concepts and the possibility of using them to solve current problems. However, Christian hip-hop also interprets religious concepts and adapts them to the chosen genre of popular culture music as a form of communication. This medium influences

the content and its perception. Christian rap theology in this sense is necessarily practical and based on potential application in the life of the individual, as well as attempts to motivate the individual by offering practical help.

ARTICLE COLLECTION ELEMENTS

Publications

1. Tēraudkalns, Valdis, Ņikita Andrejevs. “Marketing Spiritualities in Contemporary Latvia.” In *Mysterion* 12 (2019), 277 [..] 284.
2. Andrejevs, Ņikita. “Vai viņa daļa dzīvo mani?” Smokija Mo dziesmas “Kas ir radītājs” interpretācija popkultūras un reliģijas studiju kontekstā.” *Ceļš* 71 (2020), 6 [..] 19.
3. Andrejevs, Ņikita. “Ikonas, ticība un grēki: kā 21. gadsimta hiphopa dzejnieki izmanto reliģisku valodu savos nolūkos.” *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. A daļa, Humanitārās un sociālās zinātnes* 76:2 (2022), 68–78.
4. Andrejevs, Ņikita. “Christian Rap in Latvia: A New Page in the History of Contemporary Christian Music in Baltic Christianity.” *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 42:7 (2022), 103–117.
5. Andrejevs, Ņikita. “‘Citādāks reps’ vai ‘kristīga glance’: Dievs un pasaule Latvijas kristīgajā repā.” *Ceļš* 73 (2022), 6–23.

Conference participation

1. Dalība starptautiskajā konferencē “Estonian-Latvian doctoral conference in theology and religious studies 2022” ar tēmu “Spirituality, contemporary music, hip-hop, popular culture, secularism”.
2. Dalība starptautiskajā konferencē “‘Klausieties manos vārdos...’ Publiskā runa Eiropas kultūras tradīcijā un vēsturiskajā mainībā” ar tēmu “Kāda Bībele jālasa, lai ticētu sev?” Kā Latvijas kristīgie reperi uzrunā pasauli”.
3. Dalība starptautiskajā konferencē “Karš un miers” ar tēmu “Teoloģiskas atbildes karam Ukrainas kristīgo reperu dziesmās pēc Krievijas iebrukuma”.

LITERATŪRAS SARAKSTS / BIBLIOGRAPHY

Literatūra / Literature

1. Andrejevs, Ņikita. "Vai viņa daļa dzīvo manī?" Smokija Mo dziesmas "Kas ir radītājs" interpretācija popkultūras un reliģijas studiju kontekstā." *Ceļš* 71 (2020), 6–19.
2. Andrejevs, Ņikita. "Ikonas, ticība un grēki: kā 21. gadsimta hiphopa dzejnieki izmanto reliģisku valodu savos nolūkos." *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. A daļa, Humanitārās un sociālās zinātnes* 76:2 (2022), 68–78.
3. Andrejevs, Ņikita. "Christian Rap in Latvia: A New Page in the History of Contemporary Christian Music in Baltic Christianity." *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 42:7 (2022), 103–117.
4. Andrejevs, Ņikita. "'Citādāks reps' vai 'kristīga glance': Dievs un pasaule Latvijas kristīgajā repā." *Ceļš* 73 (2022), 6–23.
5. Anttonen, Veikko. "Making Space for the 'Post-Secular' in Religious Studies." In Ahlback, Tore, ed., *Post-Secular Religious Practices*. Abo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2012. 11–14.
6. Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: University Press, 2003.
7. Badzinski, Diane M., Robert H. Woods Jr., Chad M. Nelson. "Content Analysis." In Steven Engler, Michael Stausberg, eds. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. New York, NY: Routledge, 2022.
8. Bauer, Ashley S. & Thomas J. Johnson. "Conceptual Overlap of Spirituality and Religion: an Item Content Analysis of Several Common Measures." In *Journal of Spirituality in Mental Health* 1 (2019), 1–23.
9. Beckford, James A. "SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections," In *Journal for the Scientific Study of Religion* 51:1 (2012), 1–19.
10. Beehner, Christopher G. *Spirituality, Sustainability and Success: Concepts and Cases*. New York: Palgrave Macmillan, 2019.
11. Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Open Road Integrated Media, 2011.
12. Berger, Peter L. "Some Second Thoughts on Substantive Versus Functional Definitions of Religion," in *Journal for the Scientific Study of Religion* 13:2 (1974), 125–133.
13. Berzano, Luigi. "Religious Lifestyles." In Giuseppe Giordan, William H. Swatos, Jr., eds., *Religion, Spirituality and Everyday Practice*. London: Springer, 2011, 57–73.
14. Boehinger, Christopher. "Spirituality." In Kocku von Stuckrad, ed. *The Brill Dictionary of Religion: Volume I*. Leiden: Brill, 2006, 1808–1809.
15. Bromley, David G. "Teaching New Religious Movements/Learning from New Religious Movements." In David G. Bromley, ed. *Teaching New Religious Movements*. Oxford: The American Academy of Religion, 2007.

16. Bruce, Steve. *God is Dead: Secularization in the West*. London: Blackwell, 2002.
17. Campbell, Heidi. "Internet and Religion." In Mia Consalvo, Charles Ess, eds. *The Handbook of Internet Studies*. London: Blackwell, 2011.
18. Damiano, Rodolfo F. Mario F. P. Peres, and Marina A. B. Sena. "Conceptualizing Spirituality and Religiousness." In Giancarlo Lucchetti, Mario Fernando Prieto Peres, Rodolfo Furlan Damiano., eds. *Spirituality, Religiousness and Health: From Research to Clinical Practice*. Cham: Springer, 2019.
19. Dawson, Lorne L. "The Meaning and Significance of New Religious Movements." In David G. Bromley, ed. *Teaching New Religious Movements*. Oxford: The American Academy of Religion, 2007.
20. Edwards, Paul. *The Concise Guide to Hip-Hop Music: A Fresh Look at the Art of Hip-Hop, From Oldschool Beats to Freestyle Rap*. New York: Macmillan, 2015.
21. Edwards, Paul N. "Cyberpunks in Cyberspace: The Politics of Subjectivity in the Computer Age." In *The Sociological Review* 42:1 (1994), 69–84.
22. Eichbauer, Matthias, Christo Lombaard. "The Faith of Jesus Freaks in a Post-Secular Context." In *Ceļš* 66 (2016), 77–96.
23. Fitzgerald, Timothy. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: University Press, 2000.
24. Ferrer, Jorge N. & Jacob H. Sherman. "Introduction." In Jorge N. Ferrer & Jacob H. Sherman, eds. *The Participatory Turn in Spirituality, Mysticism, and Religious Studies*. New York: State University of New York Press, 2008.
25. Fominskaya, Marina D. "Post-Secular and Post-Metaphysical Forms of Philosophical-Legal Thinking: Global and Post-Soviet Trends, in *Mediterranean Journal of Social Sciences* 6:5 (2015), 23.
26. Giannone, Derek Anthony, Daniel Kaplin, Leslie J. Francis, "Exploring Two Approaches To an Existential Function of Religiosity in Mental Health," in *Mental Health, Religion & Culture* 22:1 (2019), 2–3.
27. Gray, Kurt, Daniel M. Wegner. "Blaming God for Our Pain: Human Suffering and the Divine Mind." In *Personality and Social Psychology Review* 14:1 (2010), 7.
28. Grayson, Kent, Radan Martinec. "Consumer Perceptions of Iconicity and Indexicality and Their Influence on Assessments of Authentic Market Offerings." *Journal of Consumer Research* 31:2 (Sep. 2004): 296–312.
29. Gorski, Philip S. and Ates Altinordu. "After Secularization?" In *Annual Review of Sociology* 34 (2008), 55–85.
30. Habermas, Jurgen. "Religion in the Public Sphere." In *European Journal of Philosophy* 14:1 (2006), 1–25.
31. Hall, Leigh A. "How Popular Culture Texts Inform and Shape Students' Discussion of Social Studies Texts." *Journal of Adolescent and Adult Literacy* 55.4 (2011/2012), 296–305.
32. Harris, Travis & Erika Gault, "Introduction", in Erika Gault, Travis Harris, eds., *Beyond Christian Hip hop: A Move Towards Christians and Hip hop*. London: Routledge, 2020.
33. Hay, David & Pawel M. Socha. "Spirituality as a Natural Phenomenon: Bringing Biological and Psychological Perspectives Together." In *Zygon* 40:3 (2005), 589–612.

34. Herman, Johnathan R. "The Spiritual Illusion: Constructive Steps Toward Rectification and Redescription." In *Method and Theory in Study of Religion* 26 (2014), 159–182.
35. Hodge, Daniel White. *Hip-hop's Hostile Gospel: A Post-Soul Theological Exploration*. Leiden: Brill, 2017.
36. Howard, Jay R., & John M. Streck. *Apostles of Rock: The Splintered World of Contemporary Christian Music*. Lexington, KY: The University Press of Kentucky, 1999.
37. Hulsether, Mark. "Music." In John C Lyden, Eric Michael Mazur, eds, *Routledge Companion to Religion and Popular Culture*. London: Routledge, 2015.
38. Ivbulis, Viktors. *Uz kurieni, literatūras teorija?* Rīga: Latvijas Universitātes Svešvalodu fakultāte, 1995.
39. Jonāne, Jūlija. "Ieskats reliģiskās mūzikas terminoloģijas specifiskācijā." *Mūzikas akadēmijas raksti* 10 (2013), 86–104.
40. Kehrer, Gunter & Bert Hardin. "Sociological Approaches." In Frank Whaling, ed., *Theory and Method in Religious Studies*. New York: de Gruyter, 1995. 321–349.
41. Lease, Gary. "The Definition of Religion: An Analytical or Hermeneutical Task?" In *Method & Theory in the Study of Religion* 12:1/4 (2000), 287–293.
42. Lotman, Iuri M. *Istoriia i Tipologija Russkoi Kulturi*. Sankt-Peterburg: Iskusstvo-Spb, 2002.
43. Lynch, Gordon. *Understanding Theology and Popular Culture*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
44. McClure, Paul K. "Tinkering with Technology and Religion in the Digital Age: The Effects of Internet Use on Religious Belief, Behavior, and Belonging." In *Journal for the Scientific Study of Religion* 56:3 (2017), 1–17.
45. McKinnon, Andrew M. "Ritual Re-Description as Passport Control: A Rejoinder To Fitzgerald After Bourdieu," in *Method and Theory in the Study of Religion* 18 (2006), 179–188.
46. McLuhan, Marshall. *Understanding Media*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994.
47. Miller, Monica R. *Religion and Hip Hop*. New York: Routledge, 2013.
48. Moberg, Marcus. "Exploring the Spread of Marketization Discourse in the Nordic Folk Church Context." In *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Frans Wijzen, Kocku von Stuckrad, eds. Leiden, Boston: Brill, 2016.
49. Mantelero, Allesandro. "AI and Big Data: A Blueprint For a Human Rights, Social and Ethical Impact Assessment." In *Computer Law & Security Review* 34 (2018), 754–772.
50. Mutere, Malaika, Adeline Nyamathi, Ashley Christiani, Jeff Sweat, Glenna Avila & Leo Hobaica Jr. "Homeless Youth Seeking Health and Life-Meaning Through Popular Culture and the Arts", in *Child & Youth Services* 35:3 (2014): 273–289.
51. Olson, Carl. *Religious Studies: The Key Concepts*. New York: Routledge, 2011.
52. Opsahl, Carl Petter. *Dance To My Ministry: Exploring Hip-Hop Spirituality*. Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.

53. Motak Dominika. "Postmodern Spirituality and the Culture of Individualism." In Tore Ahlback, ed., *Postmodern Spirituality*. Abo: Vammalan kirjapaino, 2009.
54. Parsons, Talcott. "Religious Perspectives in Sociology and Social Psychology." in William A. Lessa, Evon Z. Vogt, eds., *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. New York: Harper Collins Publishers, 1979.
55. Piette, Adam. "Contemporary Poetry and Close Reading." In Peter Robinson, ed., *The Oxford Handbook of Contemporary British and Irish Poetry*. Oxford: University Press, 2013, 230–245.
56. Puchalski, Christina M., Robert Vitillo, Sharon K. Hull, Nancy Reller. "Improving the Spiritual Dimension of Whole Person Care: Reaching National and International Consensus." In *Journal of Palliative Medicine* 17:6 (2014), 642–656.
57. Rose, Gillian. *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*. London: Sage, 2007, 60–61.
58. Reimann, Heli. "Those Who Built "Socialism With a Jazz Face": Soviet Jazz Fandom in the 1960s and Latvian Jazz Fan Leonid Nidbalsky." In *Mūzikas akadēmijas raksti* 20 (2022), 217–232.
59. Rutjens, Bastiaan T., Frenk van Harreveld, Joop van der Pligt, Michiel van Elk, Tom Puszczynski, "A March to a Better World? Religiosity and the Existential Function of Belief in Social-Moral Progress," in *The International Journal for the Psychology of Religion* 26:1 (2016), 1–2.
60. Schaffalitzky de Muckadell, Caroline. "On Essentialism and Real Definitions of Religion," in *Journal of the American Academy of Religion* 82:2 (2014), 495–520.
61. Schilbrack, Kevin. "The Social Construction of "Religion" and Its Limits: A Critical Reading of Timothy Fitzgerald." In *Method and Theory in the Study of Religion* 24 (2012), 97–117.
62. Schneider, Sandra M. "Approaches to the Study of Christian Spirituality." In Arthur Holder, ed., *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*. Oxford: Blackwell, 2005, 15–33.
63. Schofield Clark, Lynn. "Religion, Twice Removed: Exploring the Role of Media in Religious Understandings among "Secular" Young People." In Nancy T. Ammerman, ed., *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford: University Press, 2007.
64. Stolz, Joerg & Jean-Claude Usunier. "Religions as Brands? Religion and Spirituality in Consumer Society." In *Journal of Management, Spirituality & Religion* (2018), 1–26.
65. Swatos Jr., William H. Kevin J. Christiano. "Secularization Theory: The Course of a Concept." In *Sociology of Religion* 60:3 (1999), 209–210.
66. Taira, Teemu. "Atheist Spirituality. A Follow in from New Atheism?" In Ahlback, Tore, ed., *Post-Secular Religious Practices*. Abo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 390–391.
67. Tēraudkalns, Valdis, Ņikita Andrejevs. "Marketing Spiritualities in Contemporary Latvia." In *Mysterion* 12 (2019), 277–284.
68. Turkle, Sherry. "Cyberspace and Identity." In *Contemporary Sociology* 28:6 (1999), 643–648.

69. Turner, Denys. "Doing Theology in the University." In David F. Ford, Ben Quash & Janet Martin Soskice, eds. *Fields of Faith: Theology and Religious Studies for the Twenty-First Century*. Cambridge: University Press, 2005.
70. Vail, Kenneth E III., Jamie Arndt, Abdolhossein Abdollahi. "Exploring the Existential Function of Religion and Supernatural Agent Beliefs Among Christians, Muslims, Atheists, and Agnostics." In *Personality and Social Psychology Bulletin* 38:10 (2012), 1289.
71. Vail, Kenneth E. III, Zachary K. Rotschild, Dave R. Weise, Sheldon Solomon, Tom Pyszczynski, Jeff Greenberg. "A Terror Management Analysis of Religion." In *Personality and Social Psychology Review* 14(1), 88–89.
72. Von Stuckrad, Kocku, ed. *The Brill Dictionary of Religion: Volume I*. Leiden: Brill, 2006.
73. Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Routledge, 1992.
74. Wenzel, Nikolai. "Postmodernism and Religion." In *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Peter B. Clarke, ed. Oxford: Oxford University Press, 2011.
75. Zinnbauer, Brian J., Kenneth I. Pargament, Brenda Cole, Mark S. Rye, Eric M. Butter, Timothy G. Belavich, Kathleen M. Hipp, Allie B. Scott, Jill L. Kadar. "Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy." *Journal for the Scientific Study of Religion* 36:4 (1997), 550.
76. Zuckerman, Phil & John R. Shook. "Introduction: The Study of Secularism." In Phil Zuckerman & John R. Shook, eds. *The Oxford Handbook of Secularism*. Oxford: University Press, 2017.

Skaņu ieraksti / Audio records

1. 1:16 Kliķe, dziesma: "Kristīga Glance". *Kristīga Glance*. Dāvids Gleške, 2018, Youtube.
2. Dinastija Di, dziesma: "Kidaem shapki". *Snovideniia. Rep-oboima*. Funky Kids Records, 2000, CD.
3. Āķis, dziesma: "Credo". *Āķis*, 2013, YouTube.
4. Dinastija Di, dziesma: "Vne konkurenciji", *Rep proryv #3*. 100PRO, 2001, CD.
5. Edavārdi, dziesma: "Kam tu tici", *Galvaskauss*. Edavārdi, 2015, Spotify.
6. Haski, dziesma: "Bit šatajet golovu". *Ļubimije pesni (voobražajemih) Ļudej*. Haski, 2017, Spotify.
7. Pieci-O, dziesma: "Citādāks reps". *Citādāks reps*. Pieci-O, 2017, YouTube.
8. Smoki Mo, dziesma: "Anton", *Kara-Te*. Respect Production, 2004, CD.
9. Smoki Mo, dziesma: "Kto est sozdatel'". *Vihod iz temnoty*. Respect Production, 2010, CD.
10. Smoki Mo, dziesma: "Na puti u bogov". *Kara-Tē*. Respect Production, 2004, CD.
11. Smoki Mo, dziesma: "Vikhod iz temnoty – Vikhod". *Vikhod iz temnoty*. Respect Production, 2010, CD.
12. Smoki Mo, dziesma: "Moia dukhovnaia osnova". *Vikhod iz temnoty*. Respect Production, 2010, CD.

13. Smoki Mo, dziesma: "Bog liubit vseh liudei". *Vikhod iz temnoty*. Respect Production, 2010, CD.
14. Smoki Mo, Fike, dziesma: "Kto est sozdateĭ (Remix)". *Vihod iz temnoty*. Respect Production, 2010, CD.
15. Trap Love, dziesma: "Soliju Mātei". *Soliju Mātei*. Sound N'Soul Music, 2019, Spotify.