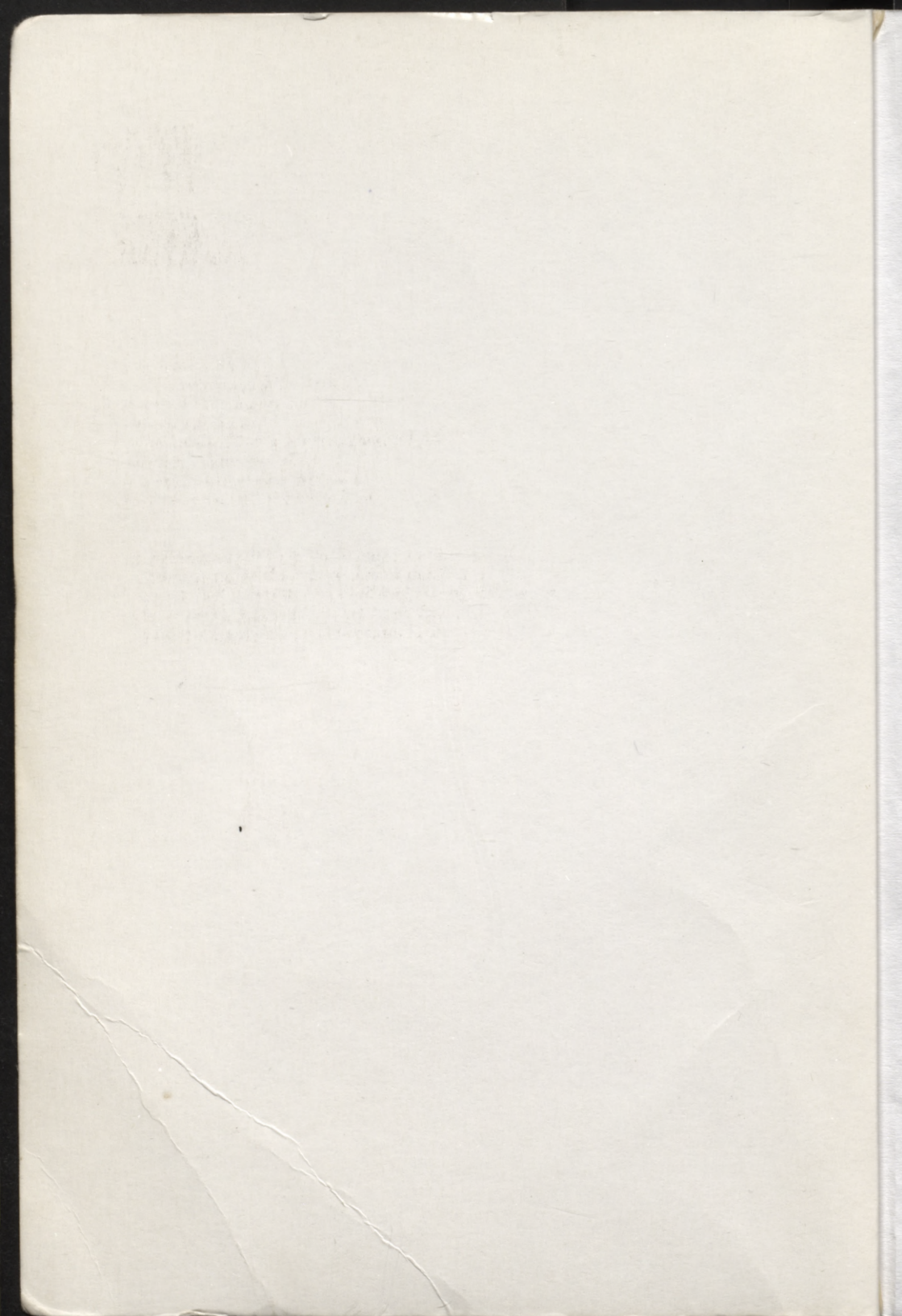


Makss Vēbers

RELIĢIJAS SOCIOLOĢIJA







SOROSA
FONDS
LATVIJA 

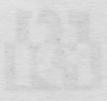
Makss Vabers

RELIGIJAS
SOCIOLOĢIJA

Šī grāmata izdota
Centrālās Eiropas universitātes
tulkojumu projekta ietvaros,
ko finansiāli atbalsta
Atvērtās sabiedrības institūts (Budapešta)
un Sorosa fonds – Latvija.
Grāmatas tulkošanu atbalstījis
arī Cilvēka zinātņu institūts Vīnē

This edition is published with the support of the
Central European University Translation Project,
sponsored by the Open Society Institute – Budapest and
the Soros Foundation – Latvia. The translation was also
supported by the Institute for Human Sciences (Vienna)

252630



Faint, illegible text block in the upper middle section of the page.

Faint, illegible text block in the middle section of the page.

2004-3

271

L
2

Makss Vēbers

RELIGIJAS SOCIOLOĢIJA



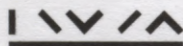
2004

UDK 31(430):2
Ve 012

0304033456

© Max Weber

Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I
Wirtschaft und Gesellschaft



Diese Übersetzung wurde im Rahmen des
Paul-Celan-Übersetzungsprogrammes
des Instituts für die Wissenschaften
vom Menschen (Wien) erstellt und von der
Körber-Stiftung (Hamburg) gefördert

Tulkotājs: Rihards Kūlis

Literārā redaktore: Indra Ozoliņa

Mākslinieks: Ilmārs Blumbergs

Fotogrāfs: Irēne Junkere

Maketētājs: Māris Kūlis

Sērijas grāmatu paraugmakets izgatavots izdevniecībā «AGB»®

© Rihards Kūlis, tulkojums latviešu valodā, 2004

© Ilmārs Blumbergs, mākslinieciskais iekārtojums, 2004

© LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2004

ISBN 9984-624-24-2

SATURS

IEPRIEKŠĒJAS PIEZĪMES	7
Piezīmes	18
PROTESTANTISKĀ ĒTIKA UN KAPITĀLISMA GARS	20
I. Problēmas nostādne	20
1. Konfesija un sociālā noslāņošanās	20
2. Kapitālisma «gars»	27
3. Lutera aicinājuma koncepcija. Pētījuma uzdevums	45
Piezīmes	53
II. Askētiskā protestantisma profesionālā ētika	76
1. Pasaulīgā askētisma reliģiskais pamats	76
2. Askēze un kapitalistiskais gars	111
Piezīmes	128
PASAULES RELIĢIJU SAIMNIECISKĀ ĒTIKA	181
Ievads	181
Piezīmes	208
Pasaules reliģiskā noraidījuma pakāpju un virzienu teorija	208
Piezīmes	236
SOCIOLOĢIJAS PAMATJĒDZIENI	237
Iepriekšēja piezīme	237
1.§. Socioloģijas un sociālās rīcības «jēgas» jēdziens	237

I. Metodiskie pamati	238
II. Sociālās rīcības jēdziens	254
2.§. Sociālās rīcības noteicējpamati	256
3.§. Sociālās attiecības	258
4.§. Sociālās rīcības tipi: paraža, tikums	260
5.§. Leģitīmās kārtības jēdziens	262
6.§. Leģitīmās kārtības veidi: konvencija un tiesības	265
7.§. Leģitīmās kārtības nozīmīguma pamati: tradīcija, ticība, nolikums	267
8.§. Cīņas jēdziens	269
9.§. Kopīgošana un sabiedriskošana	271
10.§. Atklātās un slēgtās attiecības	274
11.§. Rīcības pieskaitītāna. Pārstāvniecības attiecības	277
12.§. Apvienības jēdziens un veidi	278
13.§. Apvienības kārtība	280
14.§. Pārvaldes kārtība un regulācijas kārtība	281
15.§. Uzņēmums un uzņēmumu apvienība, biedrība, iestāde	282
16.§. Vara, kundzība	283
17.§. Politiskā un hierokrātiskā apvienība	284
TULKOTĀJA PIEZĪMES UN KOMENTĀRI	287
PERSONU RĀDĪTĀJS	298

IEPRIEKŠĒJAS PIEZĪMES

Mūsdienu cilvēks, Eiropas kultūras bērns, neizbēgami un pilnīgi pamatoti aplūko universāli vēsturiskās problēmas no pavisam noteikta viedokļa. Viņu pirmām kārtām interesē jautājums, kāda apstākļu sakritība noveda pie tā, ka tieši Rietumos – un tikai tur – radās tādas kultūras parādības, kuras attīstījās – katrā ziņā tā mēs sliecamies domāt – virzienā, kas guvis *universālu* nozīmi.

Tikai Rietumos pastāv *zinātne* tādā attīstības pakāpē, kādu mūslaikos atzīstam par «nozīmīgu». Empīriskās zināšanas, pārdomas par dzīves un pasaules uzbūves problēmām, filosofiskā un arī dziļā teoloģiskā dzīves gudrība, izziņa un novērojumi, kas pārsteidz ar savu smalkumu, pastāvēja arī citās zemēs, galvenokārt Indijā, Ķīnā, Babilonijā un Ēģiptē (kaut gan pilnīga sistemātiskās teoloģijas attīstība saistīta ar hellēnisma ietekmēto kristietību, tās aizsākumi vērojami islāmā un dažās indiešu sektās). Taču ne Babilonijas, ne kāda cita kultūra nepazīna (tas īpaši Babilonijas zvaigžņu zinātnes attīstību padara vēl pārsteidzošāku) astronomijas matemātisko pamatojumu, to deva tikai hellēņi. Indijas ģeometrijā trūka racionāla «pierādījuma» – arī pierādījums ir hellēniskā gara produkts, tāpat kā, cita starpā, arī mehānika un fizika. Indijas dabaszinātnes, kas bija ārkārtīgi attīstītas no empīrisko zināšanu viedokļa, nepazīna ne racionālu eksperimentu (tā iedīgļi attiecas uz antīko laikmetu, bet pilnīgs izvērsums – uz Renesansi), ne mūsdienīgas laboratorijas, tāpēc novērojumu un tehnisko metožu ziņā augsti attīstītajā Indijas medicīnā trūkst bioloģiskā un visupirms bioķīmiskā pamata. Neviena kultūra, izņemot Rietumu, nepazīst racionālo ķīmiju. Augsti attīstītajai Ķīnas historiogrāfijai nepiemīt pragmatisms, kas iesakņojies Rietumos no Tukidīda laikiem. Makjavelli ir priekšgājēji Indijā. Taču nevienā Āzijas zemēs radītā mācībā par valsti

nav ne sistemātikas, kas būtu līdzīga aristoteliskajai sistēmai, ne racionālu jēdzienu vispār. Kaut gan Indijā daudz paveikts tiesību jomā (Mimansas skola), kaut radīta virkne plašu kodifikāciju – galvenokārt Priekšāzijā – un Indijā un citās zemēs parādījušies parasto tiesību apkopojumi, tur nav tā, kas ļautu runāt par racionālu tiesību teoriju, nav stingri juridisku shēmu un juridiskās domāšanas formu, kas piemīt romiešu tiesībām un uz to pamata veidotajām Rietumu tiesībām. Tāds fenomens kā kanoniskās tiesības arī pazīstams tikai Rietumos.

Līdzīga situācija ir mākslā. Muzikālā dzirde citām tautām ir šķietami smalkāka nekā mūsdienu Rietumu tautām, katrā gadījumā ne mazāk smalka. Dažādu tipu polifonija bija plaši izplatīta visā pasaulē, dažādu instrumentu savienojumu, melodisko līniju mēs sastopam visur. Visi mūsu racionālie intervāli bija izskaitļoti un pazīstami arī aiz Rietumu robežām. Taču racionāla harmoniskā mūzika – kā kontrapunkts, tā arī akordu harmoniskā faktūra: skaņu materiāla kārtošana uz trīs galveno trīsskaņu pamata un harmoniskās tercās, mūsu hromatisms un enharmonisms, kas kopš Renesanses guvis racionālo pamatojumu (iepriekšējā skaidrojuma telpisko priekšstatu vietā), mūsu orķestris ar tā stingru kvartetu kā galveno kodolu un ar pūšaminstrumentu grupas organizāciju, ģenerālbass, mūsu nošu rakstība, kuras ieviešana arī, patiesību sakot, padarīja iespējamu kompozīciju un mūsdienu mūzikas skaņdarbu izpildījumu, t. i., vispār to esamību laikā, sonātas, simfonijas, operas (kaut arī programmatiskā mūzika, tembrs, skaņas aliterācija un hromatisms kā mūzikas izteiksmes līdzekļi bija zināmi dažādām tautām) un to izpildīšanai nepieciešamie mūzikas instrumenti: ērģeles, klavieres, vijole – tas viss pastāvēja tikai Rietumos.

Daudzām Azijas un antīkās pasaules tautām kā dekoratīvs elements bija pazīstama smailarka; droši vien sveša nebija arī smailā krusta velve. Taču gotiskās velves kā smaguma sadalījuma un jebkuru telpisko formu pārklāšanas līdzekļa racionāls izmantojums – visupirms kā monumentālu būvju konstruktīva principa izmantojums – kā pamats *stilam*, kas ietver skulptūru un glezniecību un radīts viduslaikos, nav sastopams nekur citur kā vien Rietumos. Tāpat tikai Rietumos bija pazīstams kupola problēmas risinājums (kaut arī tā tehniskie pamati aizgūti no austrumu tautām) un tas glezniecības «klasiskais» racionalizācijas veids kopumā – glezniecība ar līniju un gaisa perspektīvas racionālu izmantojumu –, kuru pie mums radīja Renesanse. Ķīnā pastāvēja grāmatu iespiešana. Taču drukātā literatūra – tā literatūra, kura domāta *tikai* drukāšanai un iespējama tikai ar iespiedmašīnas parādīšanos, visupirms «prese» un «laikraksti», – radās

Rietumos. Visdažādākās augstākās mācību iestādes, to skaitā tādas, kas ārēji atgādina mūsu universitātes un akadēmijas, atrodamas arī citur (Ķīnā, islāma zemēs). Taču tikai Rietumos pastāvēja racionāla un sistemātiska, t. i., apmācītu specializējušos zinātnieku profesionāla, zinātniska darbība specifiski mūsdienīgajā kultūrā dominējošajā nozīmē. Visupirms – speciālisti *ierēdņi*, kas ieņem vadošu stāvokli un ir mūsdienu Rietumu valsts un ekonomikas balsts. Citās kultūrās atklājas tikai šās parādības iedīgļi, taču priekš sociālās iekārtas tā nekur nav guvusi tik konstitutīvu nozīmi kā Rietumos. Protams, «ierēdnis», pat specializējies noteiktā jomā, no seniem laikiem pazīstams dažādām kultūrām. Taču nevienā zemē, izņemot mūsdienu Rietumus, nepastāvēja pilnīga visas dzīves, visu tās politisko, tehnisko un ekonomisko priekšnosacījumu atkarība no profesionāli sagatavotu ierēdņu *organizācijas*, no visas cilvēciskās eksistences pakļaušanas tehniski, komerciāli un pirmām kārtām *juridiski* izglītotiem valsts ierēdņiem kā sociālās dzīves galveno ikdienas funkciju pārstāvjiem. Politisko un sociālo grupu organizācija *kārtās* bija plaši izplatīta. Taču jau kārtu *valsts – rex et regnum* [karalis un karaliste] Rietumu izpratnē – pazīstama tikai Rietumos. Visbeidzot, parlamenti ar periodiski izvēlētajiem «tautas pārstāvjiem», ar viņu demagoģiju un partiju līderu kā parlamenta priekšā atbildīgu «ministru» varu radās tikai Rietumos, kaut arī «partijas» kā organizācijas, kas vērstas uz politiskās varas un sabiedriski politiskās ietekmes pārņemšanu, neapšaubāmi bija pazīstamas visā pasaulē. Vispār «valsts» kā politisks *institūts* ar racionāli izstrādātu «konstitūciju», racionāli izstrādātām tiesībām un uz racionāli formulētiem noteikumiem – uz «likumiem» – orientētiem ierēdņiem *speciālistiem* šajā izšķirošo pazīmju būtiskajā kombinācijā pazīstama tikai Rietumos, kaut visu šo parādību aizmetņi pastāvēja arī citās kultūrās.

Tāpat ir ar mūsu modernās dzīves svarīgāko faktoru – *kapitālismu*.

«Tieksmei uz uzņēmējdarbību (*Erwerbstrieb*)», «uz iedzīvošanos», uz naudas ieguvu, uz iespējami lielāku naudas ieguvu pašai par sevi nav nekā kopīga ar kapitālismu. Šī tieksme bija un būs novērojama oficiantu, ārstu, kučieru, mākslinieku, kokotu, ierēdņu kukuļņēmēju, zaldātu, laupītāju, krustnešu, spēļu namu apmeklētāju un ubagu [apriņdās] – ar pilnām tiesībām var teikt, ka tā raksturīga visu laikmetu un pasaules zemju *all sorts and conditions of men* [visu sugu un kārtu cilvēkiem] visur, kur vien pastāvēja vai pastāv kāda objektīva iespējamība. Šādi naivi priekšstatī par kapitālisma būtību pieder pie tām patiesībām, no kurām reizi par visām reizēm derētu atteikties jau kultūras vēstures apguves sākotnē. Nevaldāma iedzīvošanās kāre nekādā ziņā nav identa kapitālismam un vēl mazāk tā

«garam». Kapitalisms *var* būt idents ar šās iracionālās tieksmes *apvaldīšanu*, katrā ziņā ar tās racionālu reglamentāciju. Kapitalisms neapšaubāmi ir idents tieksmei *iedzīvoties* nepārtraukti darbojošās racionāla kapitālistiska uzņēmuma ietvaros, tieksmei uz nemītīgi *atkārtotu* peļņu, uz *rentabilitāti*. Un tādām tam jābūt. Jo kapitālistiskās saimniecības sistēmas ietvaros uzņēmums, kas nebūs orientēts uz rentabilitāti, neizbēgami lemts bojāejai. Mēģināsim aplūkojamo jautājumu *definēt* precīzāk, nekā to parasti dara. Par «kapitālistisku» mēs visupirms sauksim tādu saimniecību, kas dibināta uz peļņas iegūvi, izmantojot *maiņas* iespējas, t. i., *miermīlīgu* (formāli) iegūšanu. Vardarbīga (kā formāli, tā arī pēc būtības) iegūšana vadās pēc saviem īpašiem likumiem, un nav mērķtiecīgi (kaut arī to nevar aizliegt) to ierindot vienā kategorijā ar rīcību, kas gala rezultātā orientēta uz peļņas iegūvi ar maiņas palīdzību.¹ Kur pastāv racionāla tieksme uz kapitālistisku peļņu, tur atbilstošā darbība orientēta uz kapitāla *uzskaiti*. Tas nozīmē, ka tā vērsta uz plānveidīgu materiālo līdzekļu vai personisko pūliņu izmantošanu, lai gūtu peļņu tādā veidā, ka *bilancē* izrēķinātie materiālajos labumos un naudas vērtībā izteiktie uzņēmuma galaiņēmumi (vai, ja runa ir par nepārtraukti darbojošos uzņēmumu, periodiski *bilancē* izrēķinātā materiālo labumu cena naudas vērtībā) *pārsniegtu* «kapitālu», t. i., uzņēmumā izlietoto materiālo līdzekļu vērtību (lai, ilgstoši darbojoties uzņēmumam, tos pārsniegtu *katrā* bilances sastādīšanas reizē). Turklāt nav nozīmes, vai runa ir par precēm *in natura* [dabā], kas komendas^[1] veidā nodotas tirgotājam, kurš dodas ceļojumā, – ienākumi šajā gadījumā var būt izteikti tikai tirdzniecības darījumu rezultātā gūtajās precēs *in natura* –, vai arī par rūpniecības uzņēmumu, kura komponenti būvju, mašīnu, kapitāla, izejmateriālu, pusfabrikātu un gatavo produktu veidā it kā iemieso tās prasības, uz kurām jāatbild ar noteiktām saistībām. Izšķirošais visiem šiem uzņēmējdarbības tipiem ir kapitāla *uzskaite* naudā, vienalga – mūsdienīgas grāmatvedības atskaites vai visprimitīvākās virspusējas uzskaites formā. Tāpat rīkojas sākumstadijā: sākotnējā bilance – kā jau pirms katra atsevišķa pasākuma; kalkulācija – kā atsevišķu darbību mērķtiecības kontroles un pārbaudes līdzeklis; tālākā kalkulācija, kas, noslēdzot pasākumu, palīdz noteikt «peļņas» apjomu; galīgā bilance. Komendas tipa tirdznieciskā darījuma

* Šeit un turpmāk cipars kvadrātiekvāš apzīmē tulkotāja piezīmju kārtas numuru (skat.: Tulkotāja piezīmes un komentāri). Kvadrātiekvāš fiksēti arī latviešu teksta saprotamības dēļ izdarītie tulkotāja iespraudumi un to tekstu un atsevišķu vārdu tulkojumi, kuri oriģinālā nav vācu valodā.

sākotnējā bilance reducējas uz nodoto preču naudas vērtības noteikšanu, kura *jāatzīst* visiem tā dalībniekiem (tas, protams, neattiecas uz gadījumiem, kad komendas dalībnieku daļa izteikta naudas formā). Noslēdzošā stadija – sākotnējo preču novērtēšana, uz kuras pamata tiek noteikta atsevišķu komendas dalībnieku peļņas vai zaudējumu daļa. Bet, racionāli saimniekojot, kalkulācija ir pamatā katrai komendu saņēmumā tirgotāja darbībai. Gadījumi, kad nav precīza aprēķina un novērtējuma (parasti tie tiek veikti aptuveni, atbilstoši tradīcijai un paradumam), vērojami līdz šai dienai tajos gadījumos, kad nav nepieciešamības veikt precīzus aprēķinus. Taču tas raksturo tikai kapitālistiskā uzņēmuma *racionalitāti*.

Jēdziena noteikšanai nepieciešams tikai tas, ka saimnieciskā dzīve *patiesi* orientēta uz ienākumu un izdevumu salīdzināšanu naudas izteiksmē, lai cik primitīvi tas arī notiktu. Šādā nozīmē «kapitālisms» un «kapitālistiski» uzņēmumi ar pietiekoši racionālistisku kapitāla kustības uzskaiti – cik varam spriest pēc liecībām, kas saglabājušās no to saimnieciskās dzīves, – pastāvēja *visās* pasaules kulturālajās zemēs: Ķīnā, Indijā, Babilonijā, Ēģiptē, senajās Vidusjūras valstīs, viduslaikos un jaunajos laikos. Pastāvēja ne tikai atsevišķi izolēti uzņēmumi, bet arī veselas saimniecības, kas bija pilnīgi orientētas uz nemitīgu jaunu kapitālistisko uzņēmumu rašanos, un nepārtraukti «uzņēmumi», kaut arī tieši tirdzniecībai ilgu laiku nebija raksturīgs nepārtrauktā darbībā esošs uzņēmums mūsu izpratnē un pēc būtības tā bija tikai tirdzniecisku darījumu sērija; tikai pakāpeniski atsevišķās nozarēs izveidojās iekšējā saikne, kas sāka raksturot tieši *lieltirgotāju* darbību. Katrā ziņā kapitālistiskie uzņēmumi un arī kapitālistiskie uzņēmēji, kas nevis tikai īslaicīgi nodarbināti, bet ilgstoši saistīti ar uzņēmumu, pastāv kopš seniem laikiem, un šī parādība bija visai plaši izplatīta.

Taču kapitālisms, kas radies Rietumos, guva jaunu nozīmi, un – tas ir sevišķi svarīgi – parādījās tādi kapitālisma tipi, formas un virzieni, kādu agrāk nekur nebija. Visā pasaulē bija tirgoņi, lieltirgotāji un sīktirgotāji, bija tādi, kas nodarbināti ar vietējo tirdzniecību, un tādi, kas tirgojās ar citām zemēm; tika veiktas visu veidu aizdevumu operācijas, bija bankas ar visdažādākajām funkcijām: bankas, kas pēc būtības atgādināja 16. gs. Rietumu bankas; notika jūras aizdevumi, plaši izplatīta bija komenda un tai līdzīgi ilgstoši darījumi un asociācijas. Visur, kur valsts iestādēm vajadzēja *naudas* līdzekļus, parādījās aizdevējs – tā bija Babilonijā, Hellādā, Indijā, Ķīnā un Romā. Viņš finansēja karus un jūras laupīšanas, visdažādākās piegādes un celtniecību aizjūras zemju apguves gadījumos, darbojās kā kolonizators, vergu vai strādnieku (kas tika pakļauti tiešai

vai slēptai ekspluatācijai) darbu izmantojošs plantators, saņēma atpirkumā domēnes, amatus un pirmām kārtām nodokļus, finansēja partiju vadoņus, lai viņi varētu tikt ievēlēti, un kondotjērus^[2], lai tie varētu vest pilsoņu karus. Un, visbeidzot, aizdevējs darbojās kā «spekulants» visdažādākajās naudas operācijās. Tāda veida darbības pārstāvji – kapitālistiskie *avantūristi* – pastāvēja visā pasaulē. Viņu iespējām gūt panākumus – ārpus tirdznieciskajām, kredīta un banku operācijām – parasti bija tīri iracionāli spekulatīvs raksturs, vai arī tās bija orientētas uz vardarbību, visupirms – uz laupījumu; šo laupījumu varēja gūt tieši kara darbības gaitā vai ar ilgstošas valsts pavalstnieku fiskālās ekspluatācijas palīdzību.

Grinderu^[3], lielo spekulantu, kolonizatoru un finansistu kapitālisms bieži saglabā virkni līdzīgu iezīmju arī mūsdienu Rietumu pasaulē pat miera laikā; īpaši tuvs tam ir kapitālisms, kas orientējas uz *karu*. Arī atsevišķas – tikai atsevišķas – starptautiskās lieltirdzniecības iezīmes mūsdienās līdzinās avantūristiskajam kapitālismam. Taču līdzās šim kapitālisma tipam *jauno laiku* Rietumi pazīst arī citu, kas nekur vairs neeksistē, – racionāli kapitālistisku *brīva* (formāli) *darba* organizāciju. Citās zemēs pastāvēja tikai atsevišķi šādas organizācijas priekšnosacījumi. Pat *nebrīva* darba organizācija sasniedza zināmu racionalitāti plantācijās, ļoti ierobežotā pakāpē – antikajos ergastērijos^[4] un vēl mazākā pakāpē – feodālajos dzimtīpašumos un feodāļu darbnīcās vai jauno laiku rītausmā mājamatniecībā, kur strādāja dzimtīlaudis un no feodāļa atkarīgi cilvēki. Kas attiecas uz brīvu darbu, tad ārpus Rietumiem mums tikai atsevišķos gadījumos ir dati par «mājas rūpniecību», visur algota darba strādnieku izmantojums ne tikai nenoveda pie manufaktūru rašanās, bet pat neradīja racionālu organizāciju, lai apmācītu amatā līdzīgi viduslaiku Rietumu cunftēm. Uzņēmums ir ļoti nedaudzie un pilnīgi specifiskie, katrā ziņā no mūsdienu uzņēmumiem pamatos atšķirīgie uzņēmumi – pirmām kārtām valsts monopoli ietvaros. Taču uz *preču tirgu*, nevis uz politisko cīņu vai iracionālu spekulāciju orientēta racionāla uzņēmuma organizācija nav vienīgā Rietumu kapitālisma iezīme. Mūsdienīga racionāla kapitālistiskā uzņēmuma organizācija nav iedomājama bez diviem svarīgiem komponentiem: bez mūsdienu ekonomikā valdošā *uzņēmuma atdalīšanās no mājsaimniecības* un bez racionālas *grāmatvedības atskaites*, kas ar to cieši saistīta. Ražošanas un preču pārdošanas vietas atdalīšana no ražotāja dzīvesvietas sastopama arī citās zemēs un citos laikmetos (kā piemērs var noderēt gan Austrumu tirgus, gan antikās ergastērijas). Arī kapitālistiskas asociācijas, kas realizē kalkulāciju atsevišķa uzņēmuma ietvaros, mēs sasto-

pam vairākās Austrumu un antīkās pasaules zemēs. Taču salīdzinājumā ar mūsdienu ražošanas uzņēmumu autonomiju tās nav nekas vairāk kā vien iedīgli. Vispirms tāpēc, ka tajās pilnībā trūkst (vai tik tikko iezīmējas) šās autonomijas *iekšējo* līdzekļu: racionālas *grāmatvedības* atskaites un *tiesiski* noformēta uzņēmuma kapitāla nodalīšanas no uzņēmēja personiskā īpašuma.² Attīstības tendence visur veda pie tā, lai lielā zemes īpašumā ietvaros, valdnieku un feodāļu *lielsaimniecībā* («oikosā») rastos amatnieku uzņēmumi, taču šai tendencei, kā parādījis jau Rodbertuss, neraugoties uz šķietamu līdzību ar iepriekš aprakstīto, piemīt pavisam cits – pat tieši pretējs – raksturs.

Taču galarezultātā visas Rietumu kapitālisma iezīmes savu tagadējo nozīmi ieguva, tikai pateicoties kapitālistiskai darba organizācijai. Ar to saistīta tā saucamā «komercializācija», t. i., vērtspapīru un biržas parādīšanās, kas racionalizēja spekulāciju. Jo bez racionālas kapitālistiskas darba organizācijas tas viss – arī tendences komercializēties – ne tuvu negūtu to nozīmi, kuru ieguva vēlāk (ja tas vispār būtu bijis iespējams). Visupirms tas neatstātu tādu ietekmi uz sabiedrības sociālo struktūru un visām ar to saistītajām specifiskajām mūsdienu Rietumu problēmām. Precīza kalkulācija – visu sekojošo operāciju pamats – iespējama, tikai izmantojot brīvu darbu. Tā kā ārpus Rietumiem nepastāvēja racionāla darba organizācija, tad (un tāpēc) pārējās pasaules zemes nepazīna arī racionālu *sociālismu*. Katrā ziņā tāpat, kā visai pasaulei bija zināma pilsētas saimniecība, pilsētu pārtikas politika, merkantilisms, valdnieku sociālā politika, racionēšana, saimniecības regulēšana, protekcionisms un *laissez-faire* [brīvas rīcības] teorijas (Ķīnā), zināmas bija arī visdažādāko veidu komunistiskās un sociālistiskās saimniecības: ģimenes, reliģisku un kara izraisītu cēloņu komunisms; visdažādākā tipa valsts sociālistiskās (Ēģiptē), monopolistiskas kartelveida un patērētāju organizācijas. Taču tāpat kā nekur, izņemot Rietumus, neeksistēja «pilsoņa» jēdziens un jēdziens «buržuāzija» – lai gan visur kaut kad eksistēja pilsētas tirgus privilēģijas, cunftes, ģildes un citas juridiski noformētas pilsētas un lauku atšķirības –, nekur, izņemot mūsdienu Rietumus, nebija un nevarēja būt «proletariāts» kā *šķira*, jo nebija racionālas *brīvā darba* organizācijas *uzņēmuma* formā. No seniem laikiem visdažādākajās formās pastāvēja «šķiru cīņa» starp kreditoriem un parādniekiem, zemes īpašniekiem un bezzemniekiem vai kļaušu zemniekiem, vai rentniekiem, starp tirdzniecības slāņu pārstāvjiem un patērētājiem vai zemes īpašniekiem. Taču pat tā cīņa, kura notika Rietumos viduslaikos starp uzpircējiem un amatniekiem, citās zemēs

pastāvēja tikai aizmetņa līmenī. Ārpus Rietumu ietvariem nemaz nepastāvēja mūsdienu pasaulei raksturīgais pretstats starp lielrūpniekiem un brīviem algotiem strādniekiem. Tāpēc nekur, izņemot Rietumus, nevarēja rasties tā problemātika, kura raksturīga mūsdienu sociālismam.

Tātad tīri ekonomiskā aspektā galvenā vispasaules kultūras vēstures problēma *nav* kapitālistiskā darbība kā tāda, kas dažādās zemēs dažādos periodos tikai maina formu; kapitālisms pēc tipa var parādīties kā avantūristiskais, tirdzniecības, uz karu, politiku, pārvaldi un ar to saistītajām iedzīvošanās iespējām orientētais kapitālisms. Mūs interesē *buržuāziskā rūpnieciskā* kapitālisma rašanās ar tā racionālo *brīvā darba* organizāciju, bet kultūrvēsturiskā aspektā – Rietumu *buržuāzijas* rašanās visā tās savdabībā: parādība, kas gan ir cieši saistīta ar kapitālistiskās darba organizācijas rašanos, taču nevar tikt uzskatīta par identu tai. «Buržuāzija» kārtas nozīmē eksistēja arī pirms specifiski rietumnieciskā kapitālisma rašanās. Jāteic gan – *tikai* Rietumos. Ir vispārzināms, ka specifiskais mūsdienu kapitālisms visupirms ir ļoti cieši saistīts ar *tehnikas* un tās radīto jauno iespēju attīstību. Šobrīd tā racionalitāti lielā mērā nosaka izšķirošo tehnisko faktoru *aprēķināmība* – to faktoru, kuri veido precīzas kalkūlācijas pamatu, – bet tas būtībā nozīmē, ka tāda racionalitāte balstās uz Rietumu zinātņu – visupirms dabaszinātņu – specifiku ar tām raksturīgo matemātisko pamatojumu un precīzajām eksperimentālajām metodēm. Šo zinātņu un uz tām pamatotās tehnikas attīstību savukārt stimulēja un līdz šim stimulē tās priekšrocības, kuras dabaszinātnisko pētījumu rezultāti sniedz praktiskai lietošanai kapitālistiskajā ekonomikā. Tiesa, Rietumeiropas zinātnes rašanos nenoteica šie faktori. Jau Indijā bija zināms pozīcijas princips, indieši zināja arī algebru, tieši viņi izgudroja skaitļošanā desmitu pozicionālo sistēmu, kuru *izmantoja* attīstīties sākušais Rietumu kapitālisms, kamēr Indijā tā nenoveda pie mūsdienu kalkulācijas un bilances sastādīšanas metožu ieviešanas. Arī matemātikas un mehānikas attīstību nenoteica kapitālistiskās intereses. Taču zinātnes atziņu *tehniskais* izmantojums, kas kļuva par izšķirošo faktoru tautas masu dzīveskārtības (*Lebensordnung*) maiņā, radās, pateicoties tam, ka noteikti pasākumi Rietumos tika ekonomiski veicināti. Bet tas izrietēja no Rietumu sabiedrības *sociālās* iekārtas savdabības. Neizbēgami rodas jautājums: ar *kuriem* minētās savdabības komponentiem bija saistīta šī veicināšana? Jo visi tie nevar būt vienlīdz nozīmīgi. Pie neapšaubāmi svarīgiem komponentiem pieder racionālā *tiesību* un pārvaldes struktūra. Jo mūsdienu racionālajam rūpnieciskajam kapitālismam tikpat lielā mērā

kā aprēķināmus tehniskos ražošanas līdzekļus vajag racionāli izstrādātas tiesības un pārvaldi, kas pamatojas uz stingriem formāliem noteikumiem, bez kādiem var iztikt avantūristiskais, spekulatīvi tirdznieciskais kapitālisms un dažādu veidu politiski noteiktais kapitālisms, taču ne racionāls privātsaimniecisks uzņēmums ar tā pamatkapitālu un precīzo *kalkulāciju*. Šādas tiesības un šādu pārvaldi *šādā* juridiskā un formālā pilnībā saimnieciskajai sfērai nodrošināja *tikai* Rietumi. Dabiski rodas jautājums: kādi ir šo tiesību avoti? Kā rāda šās problēmas izpēte, *arī* kapitālistiskās intereses tiesību un pārvaldes jomā līdzās citiem faktoriem neapšaubāmi veicināja racionālo tiesību normās profesionāli apmācītu juristu kundzību. Taču nekādā gadījumā nedrīkst domāt, ka šo slāni radīja tikai tādas intereses un galvenokārt tās. Un ne tās *radīja* šīs tiesības. Attīstības gaitā darbojās arī pavisam citi spēki. Kāpēc Ķīnā vai Indijā kapitālistiskās intereses nenoveda pie tādiem pašiem rezultātiem? Kāpēc šajās zemēs vispār ne zinātne, ne māksla, ne valsts vai ekonomika nenostājās uz Rietumiem raksturīgā *racionalizācijas* ceļa?

Visu iepriekš minēto savdabīgo piemēru gadījumā runa acīmredzami ir par specifisku «racionālismu», kas raksturo Rietumu kultūru. Tomēr šajā jēdzienā var ielikt visdažādāko jēgu (to mēs ne vienreiz vien noskaidrosim turpmākajā izklāstā). Piemēram, pastāv mistiskā vērojuma (t. i., tādas attieksmes pret dzīvi, kas no cita viedokļa šķiet specifiski «iracionāla») «racionalizācija» un arī saimniecības, tehnikas, zinātniskā pētījuma, audzināšanas, kara, tiesību un pārvaldes racionalizācija. Vēl vairāk: arī katras tādas jomas ietvaros «racionalizācija» var tikt veikta no dažādām pozīcijām ar dažādu mērķtiecību, turklāt tas, kas no viena viedokļa šķiet «racionāls», no cita var izrādīties «iracionāls». Tāpēc visās kultūrās pastāv visdažādākās racionalizācijas visdažādākajās dzīves sfērās. Katrai kulturāli vēsturiskajai attīstībai raksturīgs tas, *kādas* kultūras sfēras racionalizējas un kādā virzienā. Tātad jautājums atkal reducējas uz nepieciešamību noteikt Rietumu racionālisma *savdabību* un tā ietvaros – mūsdienu Rietumu racionālisma savdabību un izskaidrot tā attīstību. Jebkurā šādā skaidrojuma mēģinājumā sakarā ar fundamentālo ekonomikas nozīmi vispirms jāņem vērā ekonomiskie apstākļi. Taču nedrīkst neievērot arī atgriezenisko kauzālo saistību. Jo ekonomiskais racionālisms tādā pašā pakāpē kā no racionālās tehnikas un racionālajām tiesībām ir atkarīgs arī no cilvēku spējas un sliekšmes uz noteikta tipa praktiski racionālu *dzīvesvedumu*¹³. Tur, kur kaut kādi psiholoģiski faktori šim dzīvesvedumam ir šķērslis, *saimnieciski* racionāla dzīvesveduma attīstība sastopas

ar nopietnu iekšējo pretdarbību. Agrāk kā galvenie dzīvesvedumu formējošie elementi visur darbojās maģiskās un reliģiskās idejas un tajās sakņotie ētiskie priekšstati par pienākumu. Par *tiem* arī būs runa turpmākajā izklāstā, kura pamatā likti agrāk publicētie un šim izdevumam pārstrādātie raksti.

Pirmajos divos senāk rakstītajos darbos aplūkojamās problēmas visgrūtāk uztveramajam aspektam mēģināts tuvojties no *viena* sevišķi svarīga viedokļa: runa ir par «saimnieciskās domāšanas», saimniecības formas «ētosa» nosacītību noteiktas reliģiskās ievirzes rezultātā. Par šās nosacītības ilustrāciju jākalpo mūsdienu saimnieciskā «ētosa» saistībai ar askētiskā protestantisma ētiku. Te tā tad tiek aplūkota tikai *viena* noteiktu kauzālo attiecību puse. Nākamajos rakstos, kas veltīti «pasaules reliģiju saimnieciskajai ētikai»^[6], balstoties uz pārskatu par saistību starp svarīgākajām reliģijām un saimniecību un sociālo noslāņošanas, mēģināts analizēt *abas* kauzālo attiecību puses tādā mērā, kādā tas nepieciešams, lai noteiktu elementus, kas pieļauj *salīdzinājumu* ar Rietumu attīstību. Jo tikai tādā veidā iespējams kaut cik viennozīmīgi kauzāli *aprēķināt* (*Zurechnung*)^[7] tos Rietumu reliģiskās saimnieciskās ētikas momentus, kuri raksturīgi tikai tai un atšķir to no citām. Šajos rakstos autors nekādā ziņā nepretendē sniegt dažādu kultūru vispārēju analīzi, pat viskoncentrētākajā formā ne. Katrā kultūras sfērā ar nodomu tiek uzsvērts tikai tas, kas ir bijis un ir *pretrunā* ar Rietumu kultūras attīstību. Šie raksti pilnībā orientēti tikai uz to, kas svarīgs Rietumu attīstībai tieši no *šā* viedokļa. Šķiet, ka cita metode mūsu mērķu sasniegšanai nav iespējama. Taču, lai novērstu pārpratumus, nepieciešams kategoriski norādīt uz izvērzīto uzdevumu robežām. Lasītājs, kam šī problemātika nav pietiekoši pazīstama, jābrīdina vēl vienā sakarībā, proti – nepārvērtēt šā pētījuma nozīmi. Ir pilnīgi acīmredzami, ka ne sinologs, ne indologs, ne semitologs, ne ēģiptologs te materiāla ziņā (*sachlich*) neatradīs sev neko jaunu. Gribētos cerēt, ka speciālisti neatradīs nekādas faktiskas *nepareizības* tajā pētījuma daļā, kura *būtiska* mūsu koncepcijai. Kādā mērā autoram izdevies nespeciālistam pieejamās robežās tuvojties šim ideālam, par to viņš pats nevar spriest. Ir pilnīgi acīmredzams, ka pētniekam, kam jāstrādā ar tulkojumiem un, lai pareizi saprastu milzīgu daudzumu dokumentu un naratīvu avotu, jāizmanto speciāla, ļoti pretrunīga literatūra (arī šo kontroversu nozīmi viņš nevar patstāvīgi novērtēt), ir pamats visai pieticīgi vērtēt savus darbus. Jo vairāk tāpēc, ka arī īstu «avotu» (t. i., uzrakstu un dokumentu) tulkojumu skaits dažos gadījumos (īpaši attiecībā uz Ķīnu) ir ļoti neliels salīdzinā-

jumā ar to, kas ir pieejams un būtu svarīgs. No visa teiktā kļūst skaidrs, ka minētie raksti ir *sagatavojoši*, īpaši tajā daļā, kurā runa ir par Āzijas zemēm.³ Galīgais spriedums jāpasludina speciālistiem. Šie raksti vispār tika sagatavoti tikai tāpēc, ka līdz pēdējam laikam nav speciālu pētījumu, kas sev izvirzītu līdzīgu mērķi un aplūkotu materiālu tādā specifiskā redzes leņķī. Un, ja jebkurš zinātniskais pētījums galarezultātā novoco, tad par šo darbu tas sakāms pirmām kārtām. Šāda veida pētījumos neizbēgami nākas lietot salīdzinājumus, kuru gaitā, neraugoties uz visām ar to saistītajām šaubām, autors spiests izmantot materiālu, kas iziet ārpus viņa tiešās specializācijas ietvariem. Turklāt jāņem vērā visas no tā izrietošās sekas un jāsaprot, ka veiktais darbs šajā gadījumā nav panākumu garantija. Mūsdienās mode un literārās noslieces radījušas pārlicību, ka var iztikt bez speciālista vai reducēt viņa lomu līdz palīgdarbībai īstenību intuitīvi uztverošā «vērotāja» kalpībā. Gandrīz visas zinātnes par kaut ko ir pateicību parādā diletantiem – bieži vien par visai vērtīgu jautājumu nostādni. Tomēr diletantisma padarīšana par zinātnisku principu novestu pie zinātnes gala. Tas, kurš meklē vērojumus, lai dodas uz kino. Starp citu, viņu interesējošo problēmu risinājums šajā līmenī milzīgā skaitā tiek piedāvāts arī literārā formā.⁴ Nekas nav svešāks mūsu visaugstākajā pakāpē lietišķajiem un pēc savas ieceres stingri empīriskajiem pētījumiem kā šāda veida noskaņojums. Un vēl es gribētu piebilst: tas, kurš gaida «sprediķi», lai iet uz sektantu sapulci. Mēs nekur ne vārdu nemīnam par salīdzināmo kultūru *vērtību* attiecībām. Nav šaubu, ka ikviens, kas pārskatījis kādu daļu tās bezgalīgās gaitas, kuras varā ir cilvēku likteņi, jūt apdullinošus likteņa triecienus. Taču viņam vajadzētu savus nenozīmīgos komentārus paturēt pie sevis – tāpat, kā to mēdz darīt, aplūkojot jūru vai kalnus: tad ir tā, it kā cilvēks justos spējīgs iemiesot savas izjūtas mākslasdarbā vai izteikt tās pravietiskā aicinājumā. Visos citos gadījumos bezgalīgās runas par «intuīciju» parasti nenozīmē neko citu kā vien nespēju izjust vajadzīgo distanci attiecībā pret objektu, taču tas ir tikpat nosodāmi kā līdzīga pozīcija attiecībā pret cilvēku.

Te nu jāpaskaidro, kāpēc mērķu sasniegšanai *etnogrāfiskais* materiāls nav izmantots tādā mērā, kādā tas būtu nepieciešams patiesi dziļai izvirzītās problēmas izpētei, īpaši tur, kur runa ir par Āzijas tautu reliģiozitāti. Tā notika ne tikai tāpēc, ka cilvēka darbaspējām ir robežas, bet arī tāpēc, ka runa ir tieši par reliģiozi nosacītas ētikas ietekmi uz tiem slāņiem, kuri bijuši «kultūrtrēģeri» katrā no pētītajām zemēm. Runa ir par ietekmi tieši uz *viņu* dzīvesvedumu. Protams, ir pilnīgi pareizi, ka arī šo dzīves-

vedumu visā tā savdabībā varētu saprast, ja to satiecinātu ar etnogrāfijas un folkloras materiāliem. Tātad jāatzīstas un stingri jāuzsver: te ir trūkums, kuru neizbēgami atklās etnogrāfi, un cerams, ka tas būs labojams, sistemātiski pētot reliģijas socioloģijas^[8] materiālus. Taču šāds uzdevums pārsniegtu šā apcerējuma ierobežoto mērķu ietvarus. Te mums vajadzēja apmierināt centienus noskaidrot tās dažādo reliģiju iezīmes, kuras pieļauj *salīdzinājumu* ar Rietumu *kultūru* reliģijām.

Noslēgumā vajadzētu apstāties pie problēmas *antropoloģiskā* aspekta. Tā kā noteiktus racionalizācijas *veidus* mēs pastāvīgi atrodam Rietumos un *tikai* tur, pat tajās dzīvesveduma sfērās, kuras (šķietami) attīstās neatkarīgi cita no citas, viegli varētu rasties iespaids, ka tiem pamatā ir *mantotas* īpašības. Autors atzīst, ka personiski, pēc saviem subjektīvajiem uzskatiem, viņš sliecas lielāku nozīmi piešķirt bioloģiskajai pārmantotībai. Taču, neraugoties uz ievērojamiem antropoloģijas panākumiem, viņš patlaban neredz ceļu tam, kā precīzi noteikt vai pat – visupirms – noskaidrot antropoloģijas ieguldījumu *šeit* iezīmētajā virzienā: ne tās iespējamās ietekmes pakāpi, ne tās iedarbības raksturu un formu. Vienam no nākamā socioloģiskā un vēsturiskā pētījuma uzdevumiem visupirms vajadzētu būt visu to ietekmju un kauzālo rindu noskaidrošanai, kuras varētu apmierinoši izskaidrot kā reakcijas uz cilvēces likteņiem un vidi. Tikai šādā gadījumā (ja turklāt salīdzinošā rasu neiroloģija un psiholoģija pārbaugs sākumstadiju, bet šajās zinātnēs jau atklājas virkne daudzsološu virzienu) *varbūt* var cerēt uz apmierinošiem tādas problēmas nostādnes rezultātiem.⁵ Patlaban, šķiet, šāda nepieciešama priekšnosacījuma nav, tāpēc atsaukšanās uz «pārmantotību» nozīmētu pārsteidzīgu atteikšanos no tās izziņas pakāpes, kura var būt piejama *šodien*, un mēģinājumu reducēt problēmu uz vēl nezināmiem (šobrīd) faktoriem.

PIEZĪMES

¹ Šajā, kā arī virknē citu punktu mani uzskati atšķiras no cienījamā zinātnieka *L. Brentāno* (skat.: *L. Brentano. Die Anfänge des modernen Kapitalismus. – München, 1916*) uzskatiem – pirmām kārtām terminoloģiski, taču arī pēc būtības. Man nešķiet mērķtiecīgi vienā kategorijā iekļaut tik atšķirīgas parādības kā ieguvums, kas gūts laupīšanā, un ieguvums, kas gūts, pārvaldot uzņēmumu; vēl mazāk mērķtiecīgi uzskatīt par kapitālisma «garu» – atšķirībā no citām ieguvuma formām – jebkuru tieksmi gūt *naudu*. Ja otrais gadījums, kā mums šķiet, nepieļauj jēdzienu precīzā nozīmē, tad pirmais laupa Rietumu kapitālismam specifiku, kas to atšķir no citām kapitālisma formām. Arī *G. Zimmela* «Naudas filosofijā»

(1900), kaitējot objektīvam izklāstam, pārāk tiek satuvināta «naudas saimniecība» un «kapitālisms». Arī V. Zombarta darbos – un visupirms viņa lieliskā darba «Mūsdienu kapitālisms» pēdējā izdevumā (2. izd., 1916–1917) – Rietumu kapitālisma *specifikai* – racionālai darba organizācijai – netiek piešķirta vajadzīgā uzmanība, vairāk uzsverot faktoros, kas pastāvēja visā pasaulē; tā vismaz šķiet, raugoties no manas problēmas nostādnes.

² Šo pretstatu, protams, nevajag uztvert kā absolūtu. Uz politiku orientēta kapitālisma (visupirms fiskālā) ietvaros jau senajās Vidusjūras reģiona un Austrumu valstīs, kā arī Ķīnā un Indijā radās *ilgstoši* darbojošies uzņēmumi, kuru grāmatvedībai (līdz mums nonākuši tikai nedaudzi fragmenti) acīmredzami piemita «racionāls» raksturs. Uz politiku orientētais avantūristiskais kapitālisms visciešākajā veidā saistīts ar racionālo rūpniecisko kapitālismu moderno *banku* – tostarp Anglijas bankas – rašanās periodā, kuru pamats bija *politisku* un militāru motīvu noteiktas darījumu operācijas. Šajā ziņā raksturīgs tādas individualitātes kā, piemēram, Patersons – tipisks *promoter* [sabiedrību veicinātājs] –, pretstats tiem valdības locekļiem, kuriem Patersons bija pateicību parādā par savu ilgstošo ietekmi un kurus drīz vien sāka saukt par «*The Puritan usurers of the Grocers' Hall*» [Puritāņu augļotāji no tirgoņu zāles], tāpat arī šās «vissolidākās» bankas politikas krahs sakarā ar Dienvidokeānijas kompānijas izveidi. Minētā pretstata robežas nevar tikt precīzi iezīmētas, taču tās *pastāv*. Lielie *promoters* [sabiedrību veicinātāji] un *financiers* [finansisti] neradīja racionālu darba organizāciju, tāpat kā (kopumā un ar atsevišķiem izņēmumiem) to neradīja finanšu un politiskā kapitālisma tipiskie pārstāvji – ebreji. To izdarīja pavisam citi cilvēki (kā tips!).

³ Arī hebraistikā manas zināšanas nepavisam nav pietiekamas.

⁴ Diezin vai ir vajadzība norādīt uz to, ka šajā kategorijā neieklaujas tādi darbi kā: K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919; L. Klages, *Princip der Charakterologie*, 1910 un tiem līdzīgi – tie visi vadās pēc citādām nostādnēm nekā šis pētījums. Te nebūtu vietā izklāstīt apsvērumus šajā jautājumā.

⁵ Šādu viedokli pirms dažiem gadiem sarunā ar mani pauda kāds ļoti pazīstams psihiatrs.

PROTESTANTISKĀ ĒTIKA UN KAPITĀLISMA GARS¹

I. PROBLĒMAS NOSTĀDNE

1. KONFESIJA UN SOCIĀLĀ NOSLĀŅOŠANĀS

Ielūkojoties nodarbinātības statistikā par jebkuru zemi ar dažādas ticības iedzīvotāju sastāvu, neizbēgami uzmanību saista² kāda parādība, kas daudzkārt apspriesta katoliskajā presē un literatūrā³ un katoļu kongresos Vācijā: neapšaubāmais *protestantu* pārsvars kapitāla un uzņēmumu īpašnieku vidū, tāpat arī augstāk kvalificēto strādnieku slāņu vidū un pirmām kārtām mūsdienu uzņēmumu augstākā tehniskā un komerciālā personāla aprindās.⁴ Tas atspoguļojas statistiskajos datos ne tikai tur, kur ticības atšķirības sakrīt ar nacionālajām atšķirībām un līdz ar to ar atšķirībām kultūras līmeņa attīstībā, piemēram, Vācijas austrumos ar tās vācu un poļu iedzīvotāju sastāvu, bet gandrīz visur, kur kapitālisms sava uzplaukuma laikā netraucēti varēja īstenot tam nepieciešamos sociālos un profesionālos pārveidojumus; jo intensīvāk norisinājās šis process, jo skaidrāk konfesionālā statistika atspoguļo minēto parādību. Tiesa, relatīvs protestantu pārsvars kapitāla īpašnieku⁵, lielo tirdznieciski rūpniecisko uzņēmumu vadītāju⁶ un kvalificēto strādnieku vidū, fakts, ka protestantu procents šajās aprindās pārsniedz to procentuālo attiecību pret iedzīvotāju skaitu kopumā, daļēji izskaidrojams ar vēsturiskiem cēloņiem,⁷ kas sniedzas tālā pagātnē; šajā gadījumā piederība noteiktai ticībai parādās nevis kā ekonomisko parādību *cēlonis*, bet līdz zināmai pakāpei kā to *sekas*. Noteiktu ekonomisko funkciju izpilde kā priekšnosacījumu prasa

vai nu kapitālu, vai dārgi izmaksājušu izglītību, bet lielākoties gan vienu, gan otru; mūsu dienās šīs funkcijas saistītas ar mantotu bagātību vai vismaz ar zināmu turību. 16. gs. daudzi bagātākie, labvēlīgu dabisko apstākļu vai tirdzniecības ceļu tuvuma dēļ uzplaukušie un saimnieciski attīstītākie impērijas apgabali – tajā skaitā lielākā daļa bagāto *pilsētu* – pieņēma protestantismu; šā fakta sekas jūtamas līdz mūsu laikam un veicinājušas protestantu sasniegtos panākumus cīņā par eksistenci un ekonomisko uzplaukumu. Taču līdz ar to rodas vēsturiska rakstura jautājums: kur meklējamas saknes ekonomiski visaugstāk attīstīto apgabalu noslieci uz baznīcas revolūciju? Atbildēt uz šo jautājumu nepavisam nav tik viegli, kā pirmajā mirklī var likties. Saikņu saraušanai ar ekonomisko tradicionālismu, protams, vajadzēja pastiprināt noslieci šaubīties par reliģisko tradīciju nemainību, sacelties pret reliģiskajām autoritātēm vispār. Taču nedrīkst nepamanīt arī to, ko tagad bieži aizmirst, proti, ka Reformācija nozīmēja nevis pilnīgu baznīcas kundzības *likvidēšanu* ikdienas dzīvē, bet gan iepriekšējās kundzības formas aizstāšanu ar *citū*, turklāt neapgrūtināšanu, tajos laikos praktiski nemanāmas, dažkārt gandrīz vai tīri formālas kundzības aizstāšanu ar augstākajā pakāpē smagu un stingru visas uzvedības regulāciju, kas dziļi iesniedzās privātās un sabiedriskās dzīves sfērās. Ar katoļu baznīcas, kas «soda ķecerus, bet apžēlo grēciniekus» (kādreiz vēl vairāk nekā tagad), kundzību mūsdienās samierinās tautas, kurām ir gluži moderna ekonomiskā iekārta; ar to sadzīvoja arī pašas bagātākās, ekonomiski visattīstītākās valstis uz 15. un 16. gs. robežas. Turpretim kalvinisma kundzību tādā pakāpē, kādā tā pastāvēja 16. gs. Ženēvā un Skotijā, 17. gs. beigās Jaunajā Anglijā, bet palaikam arī pašā Anglijā, mēs droši vien tagad izjustu kā visneizturamāko baznīcas kontroles formu pār personību. Tieši tā arī šo kundzību uztvēra plaši toreizējo veco patriciešu slāņi kā Ženēvā, tā Holandē un Anglijā. Jo reformatori, kas sludināja ekonomiski visattīstītākajās zemēs, nosodīja nevis pārmērīgu baznīcas reliģisko kundzību pār dzīvi, bet gan šās kundzības nepietiekamību. Ar ko gan izskaidrojams, ka tolaik tieši ekonomiski visattīstītākajās zemēs, bet šajās zemēs (kā redzēsim turpmākajā izklāstā) – tieši ekonomiski augšupejošās «buržuāziskās» vidusšķiras ne tikai samierinājās ar līdz šim neiepazīto puritānisko tirāniju, bet arī aizstāvēja to ar tādu varonību, kādu līdz tam *buržuāziskās* šķiras kā tādas bija izrādījušas reti un turpmāk vairs neizrādīja nekad? Kā ne bez pamata teicis Kārleils, tas bija «*the last of our heroisms*» [mūsu varonības pēdējais uzliesmojums].

Tālāk – un tas ir pats svarīgākais: pat ja (kā tika teikts) protestantu lielāko skaitu kapitāla īpašnieku un vadošu mūsdienu rūpniecības darbinieku vidū daļēji var izskaidrot ar viņu vēsturiski radušos salīdzinoši labvēlīgāko mantisko stāvokli, tad virkne citu parādību liecina, ka cēloņsakarībai dažos gadījumos neapšaubāmi piemīt *cits* raksturs. Pakavēsimies kaut vai pie visnotaļ novērojamās atšķirības (vienalga, Bādenē, Bavārijā vai Ungārijā) starp to, kādu vidējo izglītību bērniem parasti dod katoļu un protestantu vecāki. Faktu, ka katoļu skaits «paaugstināta tipa» vidējo mācību iestāžu audzēkņu un abiturientu vidū procentuāli ir ievērojami mazāks nekā visu iedzīvotāju vidū,⁸ tiesa, var zināmā mērā izskaidrot ar iepriekš minēto mantisko atšķirību. Taču faktu, ka mācību iestādēs, kuras gatavo tehniskai un tirdznieciski rūpnieciskai darbībai, vispār buržuāziskai uzņēmējdarbībai (reālgimnāzijas, reālskolas, paaugstināta tipa pilsoniskās skolas u. tml.), *abiturientu* – *katoļu* procents arī ir *ievērojami mazāks* nekā protestantu⁹ – katoļi nepārprotami dod priekšroku klasisko ģimnāziju humanitārajai ievirzei –, šo faktu nekā nevar izskaidrot ar iepriekš minēto cēloni, vēl vairāk: tas var pat tikt izmantots, lai izskaidrotu katoļu nenozīmīgo līdzdalību kapitālistiskajā uzņēmējdarbībā. Vēl raksturīgāks ir kāds cits novērojums, kas liecina, ka mūsdienu lielrūpniecības kvalificēto *strādnieku* vidū ir maz katoļu: kā zināms, rūpniecības uzņēmumi ievērojamu daļu kvalificētā darbaspēka saņem no amatniecības vides, it kā atstājot amatniecības ziņā tiem nepieciešamā darbaspēka sagatavošanu – darbaspēka, kuru tie pēc sagatavošanas amatniecībai atņem; šo rūpniecisko uzņēmumu rekrutēto strādnieku vidū protestantu ir ievērojami vairāk nekā katoļu. Vārdu sakot, amatniecībā nodarbinātie katoļi izrāda lielāku tieksmi palikt par amatniekiem, t. i., relatīvi lielāks viņu skaits kļūst par *meistariem* noteiktā amata ietvaros, kamēr protestanti relatīvi lielākā skaitā tiecas uz rūpniecību, kur viņi papildina uzņēmuma kvalificēto strādnieku un kalpotāju rindas.¹⁰ Te, bez šaubām, ir redzama šāda cēloņsakarība: *ieaudzinātā garīgā savdabība*, proti, dzimtenes un ģimenes reliģiskās atmosfēras noteiktā audzināšanas virzība, nosaka profesijas izvēli un turpmākās profesionālās darbības veidus.

Maznozīmīgā katoļu līdzdalība mūsdienu Vācijas darba dzīvē ir vēl jo pārsteidzošāka tāpēc, ka tā ir pretrunā ar sen novērotu¹¹ un līdz šim dzīvu likumsakarību: nacionālie un reliģiskie mazākumi, kas ir it kā «pakļautie» iepretim kādai citai valdošajai grupai, parasti – *tieši tāpēc*, ka viņi brīvprātīgi vai piespiedu kārtā atsakās no politiskās ietekmes un politiskās darbības, – koncentrē visus pūliņus uzņēmējdarbības sfērā; šādā

ceļā viņu apdāvinātākie pārstāvji tiecas apmierināt godkāri, ko nevar likt lietā valsts dienestā. Tā poļi Krievijā un Austrumprūsijā neapšaubāmi virzījās pa ekonomiskā progresā ceļu (atšķirībā no Galīcijas poļiem, kas bija pie varas), tāpat hugenoti Ludviķa XIV Francijā, nonkonformisti un kvēkeri¹¹ Anglijā un – *last not least* [pēdējais, bet ne mazsvarīgākais] – ebreji divu gadu tūkstošu garumā. Starp citu, Vācijas katoļi neapstiprina šo likumsakarību, vismaz ne acīs krītoši; jāteic, ka arī pagātnē, tajos laikos, kad Anglijā un Holandē katoļus vai nu vajāja, vai tikai pacieta, viņi atšķirībā no protestantiem ne ar ko īpašu sevi neapliecināja *ekonomikas* jomā. Drīzāk var uzskatīt par faktu, ka protestanti (īpaši turpmāk detalizēti aplūkoto virzienu pārstāvji) – kā *valdošais*, tā arī *pakļautais* iedzīvotāju slānis, kā *vairākums*, tā arī *mazākums* – izrādīja īpašu noslieci uz ekonomisko racionālismu: noslieci, kuru katoļi neizrādīja *ne vienā, ne otrā* situācijā.¹² Tāpēc minēto ticību pārstāvju dažādās izturēšanās cēloņi visupirms jāmeklē katras ticības noturīgajā iekšējā savdabībā, *nevis tikai* tās ārējā vēsturiski politiskajā stāvoklī.¹³

Vispirms būtu jānoskaidro, kādi minēto ticību savdabības elementi darbojās un daļēji vēl turpina darboties norādītajā virzienā. Virspusīgā skatījumā un mūsdienām raksturīgu iezīmju ietekmē varētu veidoties sekojoša šās pretrunas interpretācija: katolicismam raksturīgajai lielākajai «atsvešinātībai no pasaules», tā augstāko ideālu askētiskajām iezīmēm vajadzēja ieaudzināt zināmu vienaldzību pret zemes labumiem. Šī argumentācija patiesi ir pamatā mūsdienās izplatītajam salīdzinošajam abu ticību novērtējumam. Protestanti, izmantojot šo shēmu, kritizē katoļu dzīvesveduma askētiskos (īsteni vai šķietami) ideālus, katoļi savukārt pārmet protestantiem «materiālismu», pie kā novedusi visa viņu dzīves satura sekularizācija. Kāds mūsdienu rakstnieks uzskatīja par iespējamu abu ticību pretstatu izpausmi attieksmē pret uzņēmējdarbību formulēt šādi: «Katolis .. ir mierīgāks; apveltīts ar ievērojami vājāku noslieci uz iegūšanu, viņš dod priekšroku noturīgi nodrošinātai eksistencei, kaut arī ar mazākiem ienākumiem, nevis riskantai, satraukumam pilnai dzīvei, kas dažkārt paver ceļu uz pagodinājumiem un bagātību. Tautas gudrība teic: vai nu labi paēst, vai labi gulēt. Šajā gadījumā protestants sliecas labi ēst, turpretim katolis dod priekšroku mierīgai gulēšanai.»¹⁴ Vārdi «vēlētis labi paēst» ja ne pilnībā, tad kaut kādā pakāpē patiešām pareizi nosaka pret baznīcu indierentās Vācijas protestantu daļas motīvus vēl *mūsdienās*. Taču mēdz būt arī pavisam citādi, turklāt ne tikai pagātnē: angļu, holandiešu un amerikāņu puritāņus raksturoja tieši pretējais, t. i., «dzīves

prieku» noliegums, un, kā tālāk būs redzams, tieši šī viņu īpašība ir svarīga mūsu pētījumam. Tā franču protestantisms visai ilgi saglabāja (un kaut kādā mērā saglabā vēl līdz mūsdienām) kalvinisko baznīcu – īpaši to, kuras bija «zem krusta»^[2], – raksturu, kas izveidojās reliģisko karu laikā. Un tomēr – vai, kā mēs izvirzīsim jautājumu turpmāk, varbūt tieši tāpēc – tas, kā zināms, bija viens no galvenajiem Francijas rūpnieciskās un kapitālistiskās attīstības nesējiem un tajāniecīgajā mērā, kuru pieļāva vajāšanas, tāds arī palika. Ja nopietnību un visa dzīvesveduma pakļaušanu reliģiskajām interesēm saucam par «atsvešināšanos no pasaules», tad jāatzīst, ka franču *kalvinisti* bija un paliek vismaz tikpat atsvešināti no pasaules kā, piemēram, Ziemeļvācijas *katoļi*, kuriem viņu ticība, bez šaubām, ir sirdslieta tik lielā mērā kā nevienai tautai pasaulē. Un *abi* vienādā mērā atšķiras no valdošajām reliģiskajām partijām: kā no franču katoļiem, kas zemākajos slāņos ir dzīvesprieka pārpilni un augstākajos savukārt nepārprotami naidīgi pret reliģiju, tā arī no vācu protestantiem, kas savu ticību izšķīdinājuši pasaulīgā iegūšanas darbībā un augšējos slāņos pārsvarā ir reliģijas ziņā indiferenti.¹⁵ Diezin vai kāda cita paralēle var tik skaidri parādīt, ka nenoteiktie priekšstati, kas līdzīgi katolicisma «atsvešinātībai no pasaules» (šķietamajai!) vai materiālistiskajam protestantisma «dzīvespriekam» (šķietamajam!), un citi līdzīgi jēdzieni ir pilnībā nepieņemami mūs interesējošās problēmas izpētē, kaut vai tikai tāpēc, ka, aplūkoti tik vispārīgā formā, neatbilst patiesībai ne tagadnē, ne – vēl jo vairāk – pagātnē. Ja, neraugoties uz iepriekš norādīto, izlemtu operēt ar minētajiem priekšstatiem, tad *šādā gadījumā* nepieciešams ņemt vērā virkni acīs krītošu novērojumu, kas liek domāt, vai nevajag apvērst visu pretstatu starp pasaules nepieņemšanu, askēzi un baznīcas dievbijību – no vienas puses – un līdzdalību kapitālistiskajā uzņēmējdarbībā – no otras – un vai nevajag aplūkot šīs parādības nevis kā pretējas, bet kā dziļi *radniecīgas*.

Patiesi, pat ja sākam ar tīri ārējiem momentiem, pārsteidz tas, cik liels skaits visdziļākās kristietiskās dievbijības piekritēju nāk no tirgoņu aprindām. Pie tiem pieder paši pārliecinātākie piētisti. To, protams, var aplūkot kā sava veida dziļu un tirgotājdarbībai nepiemērotu natūru reakciju uz «mamonismu»^[3] – tieši tā acīmredzot «atgriešanās» procesu subjektīvi uztvēra Asīzes Francisks un daudzi piētisti. Plaši izplatīto parādību – daudzu liela vēriena kapitālistisko uzņēmēju (līdz pat Sesilam Rodam) izcelšanos no garīgās vides – zināmā mērā var izskaidrot ar reakciju uz askētisko audzināšanu jaunībā. Taču tāda veida argumentācija neder gadījumos, kad atsevišķi cilvēki un cilvēku grupas *savieno* vir-

tuozitāti kapitālistisko lietišķo attiecību sfērā ar pašu intensīvāko dievbijību; šādi gadījumi nepavisam nav atsevišķi, vēl vairāk: tos var uzskatīt par raksturīgiem tām protestantiskajām baznīcām un sektām, kurām bijusi vislielākā vēsturiskā nozīme. Šāda kombinācija vienmēr vērojama kalvinismā, *lai arī kur tas būtu radies*.¹⁶ Kaut arī Reformācijas laikmetā kalvinisms (līdzās citām protestantiskajām konfesijām) nevienā zemē nebija saistīts ar kādu noteiktu šķiru, tomēr ir raksturīgi un zināmā mērā pat «tipiski», ka, piemēram, franču hugenotu baznīcu prozelītu^[4] vidū pārsvarā bija mūki un tirdznieciski rūpniecisko aprindu pārstāvji (tirgoņi, amatnieki), turklāt šis stāvoklis saglabājās arī hugenotu vajāšanas periodā.¹⁷ Jau spāņi zināja, ka «ķecerība» (t. i., Nīderlandes kalvinisms) veicina «tirdzniecības gara attīstību», un tas pilnībā atbilst sēra V. Peti viedoklim, kas izklāstīts viņa pētījumā par kapitālisma uzplaukumu Nīderlandē. Gotheins¹⁸ pilnīgi pamatoti kalvinisko diasporu sauc par «kapitālistiskās saimniecības iedēstīšanas skolu». ¹⁹ Par aprakstītās parādības galveno cēloni te, protams, varētu uzskatīt Francijas un Nīderlandes saimnieciskās kultūras pārkāpumu, ar kuru galvenokārt bija saistīta diaspora, vai tādu faktoru kā izdzīšana un atrautība no tradicionālajiem dzīves apstākļiem milzīgo ietekmi.²⁰ Taču arī pašā 17. gs. Francijā, kā liecina Kolbēra cīņas, situācija bija tāda pati. Pat Austrija, nemaz nerunājot par citām zemēm, dažkārt tieši importēja protestantiskos fabrikantus. Ne visi protestantiskās pārliecības paveidi (*Denominationen*) vienādi spēcīgi darbojās šajā virzienā. Kalvinisms acīmredzot sevi līdzīgā veidā apliecināja arī Vācijā: Vupertālē un citur «reformētā» ticība^{21[5]} vairāk nekā citas ticības veicināja kapitālistiskā gara attīstību. Vairāk nekā, piemēram, luterisms – par to liecina salīdzinājumi, kas kā kopumā, tā arī atsevišķos gadījumos izdarīti pirmām kārtām Vupertālē.²² Par līdzīgu reformātu ticības ietekmi, pievērsoties Skotijai, runāja gan Bakls, gan arī no angļu dzejniekiem – Kītss.²³ Vēl pārsteidzošāka ir saikne – par kuru arī jāatgādina – starp reliģisko dzīves reglamentāciju un intensīvu lietišķo spēju attīstību virknē sektu, kuru «dzīves noraidījums» (*Lebensfremdheit*) kļuva par parunu tādā pašā mērā kā bagātība; tas pirmām kārtām attiecas uz *kvēkeriem* un *menonītiem*^[6]. Tāda loma, kāda Anglijā un Ziemeļamerikā bija kvēkeriem, Nīderlandē un Vācijā bija menonītiem. Fakts, ka jau Frīdrihs Vilhelms I samierinājās ar menonītu klātbūtni Austrumprūsijā, neraugoties uz viņu kategorisko atteikšanos no karadienesta (menonīti bija prūšu rūpniecības galvenais balsts), ir tikai viena no vispārzināmajām un daudzajām šā stāvokļa ilustrācijām (tiesa, ņemot vērā miņētā karaļa

raksturu, viena no spilgtākajām). Visbeidzot, ir labi zināms, ka arī *piētistus*^[7] raksturo tas pats aizrautīgas dievbijības savienojums ar acīmredzamām praktiskām spējām un panākumiem darījumos;²⁴ pietiek ar atgādinājumu par situāciju Reinas apgabalā un par Kalvu. Tāpēc nebūtu mērķtiecīgi turpmāk pārslogot ar piemēriem šīs tīri iepriekšējās piezīmes. Jo jau tie nedaudzie piemēri, kuri te tika minēti, acīmredzami liecina par vienu un to pašu: par «darba garu», «progresu» garu utt., kura pamodināšanu parasti piedēvē protestantismam; nevajag to izprast kā «dzīvesprieku» un vispār piedēvēt šim jēdzienam «apgaismojošu» nozīmi, kā to bieži vien dara mūsdienās. Lutera, Kalvina, Knoksa un Foēta protestantisms bija visai tālu no tā, ko tagad dēvē par «progresu». Tas bija acīmredzami naidīgs daudzām dzīves pusēm, kuras mūsu laikā stingri ieviesušās pašu dedzīgāko protestantisma piekritēju sadzīvē. Ja vispār cenšamies atklāt kaut kādu iekšējo radniecību starp noteiktām vecprotestantiskā gara izpausmēm un mūsdienīgo kapitālistisko kultūru, tad to vajag meklēt *nevis* (šķietamā) vairāk vai mazāk materiālistiskā, vai katrā ziņā antiaskētiskā «dzīvespriekā», ko piedēvē protestantismam, bet tā tīri *religiskajās* īpašībās. Jau Monteskjē «Likumu garā» sacīja, ka angļi ir pārspējuši visas tautas trīs visai būtiskās lietās: dievbijībā, tirdzniecībā un brīvībā. Vai angļu panākumi iegūšanas jomā, kā arī uzticība demokrātiskiem institūtiem (kas, starp citu, attiecas uz citu attiecību sfēru) nav jāsaista ar to dievbijības rekordu, par kuru runā Monteskjē?

Tiklīdz jautājumu pavēršam tādā veidā, uzreiz rodas vesela virkne visdažādāko pagaidām vēl neskaidri nojaustu satiecību. Mūsu uzdevums ir tieši *formulēt* šos neskaidri pazibošos priekšstatus ar tādu skaidrību, kāda vien sasniedzama, analizējot katras vēsturiskās parādības neizsmeļamo daudzveidību. Tāpēc nepieciešams atteikties no nenoteiktiem vispārīgiem jēdzieniem, ar kuriem mēs operējam līdz šim, un pacensties iedziļināties tās raksturīgās savdabības būtībā un tajās reliģisko pasauluzskatu savdabībās, kuras vēsturiski mums dotas dažādos kristīgās reliģijas virzienos.

Tāču pirms tam vēl nepieciešamas dažas piezīmes. Vispirms par tā objekta specifiku, kura vēsturiskais skaidrojums būs turpmākā pētījuma tēma; tad par to, kādā mērā šāds skaidrojums iespējams šā pētījuma ietvaros.

2. KAPITĀLISMA «GARS»

Šo studiju nosaukums ir nedaudz pretenciozi skanošais jēdziens – «kapitālisma gars». Kas ar to jāizprot? Jau mēģinot sniegt kaut ko līdzīgu «definīcijai», rodas grūtības, kas izriet no paša pētāmā uzdevuma rakstura.

Ja vispār pastāv objekts, priekš kura šis apzīmējums var gūt kādu jēgu, tad tas var būt tikai «vēsturisks indivīds», t. i., vēsturiski pastāvošu parādību komplekss, kuras mēs jēdzienā apvienojam vienā veselumā no to *kulturālās nozīmes* viedokļa.

Taču, tā kā šāds vēsturisks jēdziens attiecas uz parādību, kas ir nozīmīga savā individuālajā *savdabībā*, tad tas nevar būt noteikts pēc principa «genus proximum, differentia specifica» [tuvs pēc dzimtas ar specifiskām atšķirībām], t. i., «norobežots»; tam jābūt pakāpeniski *veidotam* no atsevišķām sastāvdaļām, kas ņemtas no vēsturiskās īstenības. Tāpēc mūsu objekta pilna teorētiskā noteiksme būs dota nevis pētījuma sākumā, bet *beigās*. Vārdu sakot, tikai pētījuma gaitā (un tas būs vissvarīgākais rezultāts) mēs nonāksim pie secinājuma, kā vislabāk, t. i., visadekvātāk, formulēt to, ko mēs te izprotam ar «kapitālisma garu». Šis viedoklis (pie tā mēs vēl atgriezīsimies) savukārt nav vienīgais iespējamais mūs interesējošo jautājumu izpētē. Citi viedokļi ļautu noskaidrot gan šās, gan jebkuras citas vēsturiskas parādības «būtiskās» iezīmes. No tā izriet, ka ar «kapitālisma garu» var vai vajag izprast ne *tikai* to, kas *mums* šķiet pats svarīgākais problēmas nostādnei. Tas izskaidrojams ar pašu «vēsturisko jēdzienu veidošanās» specifiku, kuras metodiskais uzdevums ir nevis īstenības pakārtošana abstraktiem dzimtas jēdzieniem, bet gan tās sadalīšana konkrētās ģenētiskās saistībās, kas vienmēr saglabā savu specifiski *individuālo* nokrāsu.

Ja tomēr cenšamies noteikt objektu, kura analīze un vēsturiskais izskaidrojums ir mūsu pašreizējā pētījuma mērķis, tad runa būs nevis par tā jēdzienisko definīciju, bet (šajā stadijā katrā ziņā) tikai par iepriekšēju *paskaidrošanu*, kas domāts ar kapitālisma «garu». Šāds paskaidrojums patiešām nepieciešams, lai saprastu, kas ir mūsu pētījuma priekšmets. Šim mērķim izmantosim minētā «gara» dokumentu – dokumentu, kurā gandrīz klasiskā skaidrībā atspoguļots tas, kas mūs pirmām kārtām interesē; līdz ar to dokumentam piemīt priekšrocība, ka tas ir brīvs no *jebkādas* tiešas saistības ar reliģiskajiem priekšstatiem, tātad nesatur nekādus mūsu tēmai labvēlīgus priekšnosacījumus.

Šis dokuments vēstī:

Atceries, ka *laiks ir nauda*; tam, kurš katru dienu varētu nopelnīt desmit šiliņus un tomēr pusi dienas pastaigājas vai slinko mājās, jāņem vērā: ja viņš priekš sevis iztērējis tikai sešus pensus, tad jāuzskata, ka viņš iztērējis vai, pareizāk, bez tiem vēl izmetis piecus šiliņus.

Atceries, ka *kredits ir nauda*. Tas, kurš pie manis atstāj savu naudu vēl uz kādu laiku pēc tam, kad man tā viņam bija jāatdod, dāvina man procentus vai tik, cik es šajā laikā varu ar tās palīdzību nopelnīt. Bet, ja cilvēkam ir labs un liels kredits un ja viņš to labi izmantojis, tā var būt ievērojama summa.

Atceries, ka *nauda pēc savas dabas ir auglīga un spēj radīt jaunu naudu*. Nauda var radīt naudu, tās atvases var radīt vēl vairāk naudas un tā tālāk. Pieci šiliņi, kas laisti apgrozībā, dod sešus, bet, ja šos sešus atkal laižam apgrozībā, būs seši šiliņi un trīs pensu un tā tālāk, kamēr radīsies simts mārciņas. Jo vairāk tev naudas, jo vairāk tā rada apritē, tā ka peļņa aug aizvien ātrāk un ātrāk. Tas, kurš nokauj sivēnmāti, iznīcina visus tās pēcnācējus līdz tukstošajam tās loceklim. Tas, kurš nonāvē vienu piecu šiliņu monētu, *nogalina* (!) visu, ko tā varēja radīt, – veselas sterliņu mārciņu kolonnas.

Atceries sakāmvārdu: *tam, kurš precīzi maksā*, atvērts citu maciņš. Cilvēks, kas precīzi norēķinās noteiktajā laikā, vienmēr no saviem draugiem var aizņemties naudu, kas viņiem tobrīd nav vajadzīga.

Bet tas dažkārt ir ļoti izdevīgi. Līdzās pieklājībai un mērenībai nekas tā nepalīdz jaunam cilvēkam *iekarot stāvokli sabiedrībā* kā punktualitāte un taisnīgums visās darīšanās. Tāpēc nekad nevienu stundu pāri noteiktajam laikam nepaturi aizņemtu naudu, lai tava drauga dusmas uz visiem laikiem neaizslēgtu tev viņa maciņu.

Jāņem vērā, ka pašas nenozīmīgākās darbības atstāj ietekmi uz *kreditu*. Tava āmura klaudzieni, kurus tavs kreditors dzird no 5 rītā līdz 8 vakarā, vieš viņā mieru uz veseliem sešiem mēnešiem; bet, ja viņš tevi ieraudzīs pie biljarda galda vai padzirdēs tavu balsi traktierī tajās stundās, kad tev jābūt pie darba, tad jau nākamajā rītā tev atgādinās par maksājumu un pieprasīs savu naudu, kad tev tās nebūs.

Turklāt akurātums rāda, ka tu atceries savus parādus, t. i., ka tu ne tikai esi punktuāls, bet arī *godīgs* cilvēks, bet tas palielina tavu *kreditu*.

Piesargies uzskatīt par savu īpašumu visu, kas tev pieder, un dzīvot saskaņā ar to. Šajā pašapmānā kriet daudzī kreditu paņēmuši cilvēki. Lai no tā izvairītos, ved precīzu savu ieņēmumu un izdevumu uzskaiti. Ja tu pacentīsies pievērst uzmanību visiem sīkumiem, tad tam būs labi rezultāti: tu konstatēsi, ka nelieli izdevumi pāraug lielās summās, un atklāsi, ko būtu varējis sakrāt pagātnē un ko vari sakrāt nākotnē ...

Ja vien esi pazīstams kā gudrs un godīgs cilvēks, par 6 mārciņām gada procentu tu vari saņemt lietošanā 100 mārciņas. Kas velti dienā tērē 4 pensus, tas gadā neauglīgi tērē 6 mārciņas, bet tā ir maksa par tiesībām lietot 100 mārciņas. Kas diendienā tērē savu laiku 4 pensu vērtībā – kaut tās būtu tikai nedaudzas minūtes –, tas kopējā summā zaudē iespēju izmantot 100 mārciņas gadā.

Tas, kurš neauglīgi iztērē laiku 5 šiliņu vērtībā, zaudē 5 šiliņus un būtu varējis ar tādiem pašiem panākumiem tos iemest jūrā. Tas, kurš pazaudējis 5 šiliņus, ir pazaudējis ne tikai šo summu, bet arī visu peļņu, kas varētu tikt saņemta, ja šo naudu ieguldītu darījumā, un tajā laikā, kad jaunais cilvēks kļūst vecs, varētu pārvērsties ievērojamā summā.

Tā sludina *Bendžamins Franklins*,²⁵ un viņa sprediķis ir ļoti tuvs Ferdinanda Kirnbergera «amerikāņu kultūras tēlam»²⁶ – šai asprātības

bārstošajai indīgajai satīrai par jenkiņu ticības simbolu. Diezin vai kāds šaubīsies, ka šīs rindas piesātinātas tieši ar «kapitālisma garu», tā raksturīgajām īpašībām, taču tas nepavisam nenozīmē, ka tajās ietverts *vīss*, no kā sastāv šis «gars». Ja pārdomāsim iepriekš citētās rindas, kuru dzīves gudrību Kirnbergera «Amerikas nogurdinātais» varonis rezumē šādā veidā: «No lopiem iegūst taukus, no – cilvēkiem naudu,» – tad atklāsim savdabīgu šās «skopuma filosofijas» ideālu. Tās ideāls – *kredītspējīgs* kārtīgs cilvēks, kura *pienākums* ir uzlūkot sava kapitāla vairošanu kā pašmērķi. Būtībā tiek nevis sludināti vienkārši sadzīves uzvedības noteikumi, bet gan izklāstīta savdabīga «ētika», un atkāpšanās no tās uzlūkota ne tikai kā stulbums, bet arī kā sava veida pienākuma pārkāpums. Runa ir ne tikai par «praktisko gudrību» (tas nebūtu nekas jauns), bet par kāda *ētosa* izpausmi, un tieši *tādā* aspektā šī filosofija mūs interesē.

Jakobs Fugers, pārmetot «mazdūšību» savam darījumu partnerim, kas devās pie miera un ieteica sekot viņa piemēram – viņš, tā teikt, esot pietiekami iedzīvojis, laiks dot iespēju nopelnīt citiem –, sacīja, ka pats domājot citādi un iedzīvošoties, kamēr vien spēšot.²⁷ Šajos vārdos *trūkst* tā «gara», ar kuru piesātinātas Franklina pamācības: tas, kas vienā gadījumā ir neizsīkstošas uzņēmējdarbības enerģijas izpausme²⁸ un morāli indifereņa nosliece, otrā gadījumā gūst *ētiskas* nokrāsas normas raksturu, kura regulē visu dzīvesvedumu. Šajā specifiskajā nozīmē mēs arī lietojam jēdzienu «kapitālisma gars»²⁹ – protams, *mūsdienu* kapitālisma. Jo no pašas problēmas nostādnes redzams, ka runa ir tikai par Rietumeiropas un amerikāņu kapitālismu. Kapitālisms senatnē un viduslaikos pastāvēja Ķīnā, Indijā un Babilonijā. *Taču tam, kā redzēsim vēlāk, trūka tieši tā savdabīgā ētosa*, kuru mēs atklājam Franklina atziņās.

Tiesa, visiem Franklina tikumiskajiem likumiem ir utilitārs pamatojums: godīgums ir *noderīgs*, jo tas ļauj ņemt kredītu, tāpat ir ar punktualitāti, pieklājību, mērenību – *tieši tāpēc* visas šīs īpašības ir tikumi. No tā var secināt, ka tur, kur godīguma šķietamība gūst to pašu efektu, tā pilnībā var aizstāt īstu godīgumu – jo viegli pieņemt, ka Franklina acīs tikumības pārpilnība būtu tikai nevajadzīga izšķērdība un kā tāda nosodāma. Patiesi, katrs, kas Franklina autobiogrāfijā izlasīs stāstījumu par viņa «atgriešanu» un stāšanos uz tikumības ceļa³⁰ vai pārspriedumus par izdevīgumu, ko sniedz stingra pieticības *izskata* saglabāšana un savu nopelnu apzināta pamazināšana, un par vispārējo atzinību,³¹ kas tam seko, neizbēgami nonāks pie secinājuma: Franklinam pieminētie tikumi – kā, starp citu, arī visi pārējie – ir tikumi *tikai par tik*, par cik tie *in concreto* [konkrēti]

noderīgi noteiktam cilvēkam, un ar tikumības šķietamību var aprobežoties tajos gadījumos, kad ar tās palīdzību var gūt to pašu efektu. Tāds ir neizbēgams secinājums no konsekventa utilitārisma pozīcijām. Šeit it kā *in flagranti* [uz karstām pēdām] uztverts tieši tas, ko vācieši izjūt kā amerikāņu morāles «liekulību». Taču patiesībā lieta nav tik vienkārša, kā šķiet pirmajā acu uzmetienā. Par to, ka līdzās tīri egocentrisku motīvu izskaistināšanai te slēpjas vēl kas cits, liecina ne tikai Bendžamina Franklina raksturs, kas izpaudās viņa autobiogrāfijas pārsteidzošajā godīgumā, un ne tikai fakts, ka viņš – kā pats atzinies – novērtējis tikumības «noderīgumu», pateicoties dievišķai atklāsmei, kas lēmusi viņu tikumiskai dzīvei. Šās ētikas *summum bonum* [augstākais labums] pirmām kārtām rodama tieksmē iedzīvoties, arvien lielākas iedzīvošanās vārdā pilnībā atsakoties no baudas, ko dāvā nauda, no visiem eidemoniskajiem vai hedoniskajiem momentiem; šī iedzīvošanās tiek domāta kā pašmērķis tādā mērā, ka kļūst par kaut ko transcendentu un pat vienkārši iracionālu³² attiecībā pret «laimi» vai atsevišķa cilvēka «labumu». Te nevis iegūšana kalpo cilvēkam par viņa materiālo vajadzību apmierināšanas līdzekli, bet visa cilvēka eksistence vērsta uz iedzīvošanos, kas kļūst par dzīves mērķi. Šis no tiešas uztveres viedokļa bezjēdzīgais pavērsiens tajā, ko mēs saucam par lietu «dabisko» kārtību, ir nepieciešams kapitālisma vadmotīvs tādā pašā mērā, kādā tas ir svešs cilvēkiem, kurus nav skārušas tā vēsmas. Līdz ar to Franklina pieejā rodama izjūtu gamma, kas cieši saskaras ar noteiktiem reliģiskajiem priekšstatiem. Jo uz jautājumu, *kāpēc* «no cilvēkiem jātaisa nauda», Bendžamins Franklins – deists bez jebkādas konfesionālās ievirzes – savā autobiogrāfijā atbild ar Bībeles izteikumu, kuru viņš jaunībā pastāvīgi dzirdējis no sava tēva, stingra kalvinista: «Vai tu esi redzējis *savā darījumā (Beruf)* možu (*rustig*) cilvēku? Viņš stāvēs valdnieku priekšā.»³³ Naudas ieguve – ar nosacījumu, ka tā iegūta likumīgi, – mūsdienu saimnieciskajā iekārtā ir savam *aicinājumam* sekojoša cilvēka izdarīguma (*Tüchtigkeit*) rezultāts un izpausme, bet *šis izdarīgums*, kā viegli pamanīt, veido Franklina morāles alfu un omegu. Tā pausta arī iepriekš citētajā fragmentā un visos viņa sacerējumos bez izņēmuma.³⁴

Patiesi, mums tagad tik ierastais, bet būtībā nepavisam ne pats par sevi saprotamais priekšstats par *profesionālo pienākumu*, par pienākumu, kas katram cilvēkam jāizjūt un ko viņš izjūt attiecībā pret savu «profesionālo darbību», lai kāda tā būtu, neatkarīgi no tā, vai indivīds to uztver kā viņa darbaspēka vai īpašuma (kapitāla) izmantojumu, – šis priekšstats raksturīgs kapitālistiskās kultūras «sociālajai ētikai», bet zināmā mērā tam

ir arī konstitutīva nozīme priekš tās. Mēs neapgalvojam, ka šī ideja izauga *tikai* kapitālisma augsnē, turpmāk mēs centīsimies rast tās avotus. Vēl mazāk mēs, protams, sliecamies apgalvot, ka subjektīva šo ētisko principu apguve no atsevišķu kapitālistiskās saimniecības pārstāvju puses, vienalga, vai tas būtu uzņēmējs vai mūsdienu uzņēmuma strādnieks, *šodien* ir nepieciešams priekšnosacījums turpmākai kapitālisma eksistencei. Mūsdienu kapitālistiskā saimnieciskā iekārta ir šausminošs kosmos, kurā katrs atsevišķs cilvēks iemests no dzimšanas brīža un kura aptvari – katrā ziņā viņam kā atsevišķam indivīdam – uz visiem laikiem paliek nemainīgi. Indivīdam tādā mērā, kādā viņš ieiet sarežģītā tirgus attiecību savijumā, jāpakļaujas kapitālistiskās saimnieciskās uzvedības normām; fabrikants, kas ilgi pārkāpis šīs normas, ekonomiski tiek atstādināts tikpat neizbēgami kā strādnieks, kuru vienkārši izmet uz ielas, ja viņš nav mācējies vai gribējis tām piemēroties.

Tātad mūsdienu saimnieciskajā dzīvē kundzību sasniegušais kapitālists audzina un rada tam nepieciešamos saimnieciskos subjektus – uzņēmējus un strādniekus – ar ekonomiskās *atlases* palīdzību. Taču tieši te pilnīgi skaidri izvirzās jēdziena «atlase» lietojuma robežas vēsturisku parādību skaidrojumā. Lai varētu notikt kapitālisma specifikai atbilstoša «atlase» dzīvesveduma un profesijas izpratnes sfērā, t. i., lai noteikts uzvedības un priekšstatu veids uzvarētu citu, tam, protams, vispirms vajadzēja rasties, turklāt ne saistībā ar atsevišķām savstarpēji izolētām personām, bet gan kā kaut kādai pasaules izjūtai, kuras pārstāvji ir cilvēku *grupas*. Tieši šī rašanās ir jāizskaidro. Pie vēsturiskā materiālisma naivajiem priekšstatiem par šādu «ideju» rašanos kā «atspoguļojumu» vai ekonomisko attiecību «virsbūvi» turpmāk pakavēsimies sīkāk. Te tikai jānorāda uz neapšaubāmo faktu, ka Bendžamina Franklina dzimtenē (Masačūsetsā) «kapitālistiskais gars» (mūsu pieņemtajā nozīmē) pastāvēja jau *pirms* jebkādas «kapitālistiskās attīstības» (Jaunajā Anglijā atšķirībā no citiem Amerikas apgabaliem jau 1632. gadā dzirdamas žēlabas par specifiskajām aprēķina izpausmēm, kas saistītas ar iedzīvotieskāri); nav šaubu arī par to, ka blakus kolonijās, no kurām vēlāk izveidojās dienvidu štati, kapitālistiskais gars bija nesalīdzināmi mazāk attīstīts, neraugoties uz to, ka tieši šīs kolonijas, pamatojoties uz *darījumu* apsvērumiem, dibināja lielle kapitālisti, turpretim apmetnes Jaunajā Anglijā, *religiisku* motīvu vadīti, radīja mācītāji un *graduates* [cilvēki ar augstāko izglītību] kopā ar sīkburžuāzijas pārstāvjiem, amatniekiem un jomeniem^[8]. Tātad *šajā* gadījumā cēloņsakarība ir pretēja tai, kuru vajadzētu postulēt no «materiālistiska»

viedokļa. Šādu ideju jaunība vispār ir ērkšķaināka, nekā tas šķiet «virsbūves» teorētiķiem, un to attīstība nelīdzinās vienkāršai puķes augšanai. «Kapitālistiskais gars» tādā nozīmē, kādā mēs to pētījuma gaitā definējām, nostiprinājās tikai smagā cīņā pret tam naidīgu pasauli. Tas domāšanas veids, kurš izpaužas citētajās Bendžamina Franklina rindās un guva visas tautas atsaucību, senatnē un viduslaikos³⁵ būtu pasludināts ārpus likuma kā necienīga netīras skopulības izpausme; šāda attieksme arī mūsdienās raksturīga visām tām sociālajām grupām, kuras vismazāk saistītas ar specifiski mūsdienīgu kapitālistisko saimniecību vai vismazāk tai piemērojušās. Tas nepavisam nav izskaidrojams ne tādējādi, ka «iedzīvotieskāre» pirmskapitālistiskajā laikmetā nebija pazīstama vai nebija, kā bieži apgalvo, pietiekoši attīstīta, ne arī tādējādi, ka «*auri sacra fames*» [alkatība pēc zelta], alkatība, tajos laikos (vai mūsdienās) ārpus buržuāziskā kapitālisma bija *mazāka* nekā kapitālistiskajā sfērā šā vārda tiešā nozīmē, kā domā ilūziju varā esošie mūsdienu romantiķi. Tur nav rodama atšķirība starp kapitālistisko un pirmskapitālistisko «garu». Ķīniešu mandarīnu, Senās Romas aristokrātu vai mūsdienu agrāristu *alkatība* iztur jebkuru salīdzinājumu. Neapoliešu važona vai *barcajuolo* [gondoljēra] un aziātu līdzīgu profesiju pārstāvju alkatība, tāpat kā Dienvideiropas vai aziātu amatnieka naudaskāre ir nesalīdzināmi *uzmācīgāka* un visupirms ievērojami nekaunīgāka – par to viegli var pārliecināties personiskā pieredzē – nekā, piemēram, angļa alkatība līdzīgos apstākļos.³⁶ Vispārēja *absolūtas* bezkaunības un savtīguma kundzība naudas ieguves lietās bija tieši to zemju specifiskā raksturīgā iezīme, kuras savas buržuāziski kapitālistiskās attīstības ziņā pēc Rietumu standartiem ir «atpalikušas». Katram fabrikantam labi zināms, ka viens no kavēkļiem tādu zemju kā, piemēram, Itālijas kapitālistiskajā attīstībā ir nepietiekošs strādnieku «*coscienziosita*» [apzinīgums]³⁷, kas to atšķir no Vācijas. Kapitālismam nedisciplinēti «*liberum arbitrium*» [brīvas gribas] pārstāvji praktiskās darbības sfērā kā strādnieki ir tikpat nepieņemami kā savā uzvedībā atklāti bezkaunīgie – to mēs jau zinām no Franklina apcerējuma – veikalnieki. Tātad atšķirība, par kuru ir runa, nepastāv kaut kādas «iedzīvotieskāres» intensitātē. «*Auri sacra fames*» [kaislība uz zeltu] ir veda kā pasaule, un to pazīst visa cilvēces vēsture. Taču mēs redzēsim, ka *nepavisam* ne tie cilvēki, kuri pilnībā ļāvās šai tieksmei līdzīgi kādam holandiešu kapteinim, kas «peļņas dēļ» bija gatavs ielūkoties kaut vai ellē, pat ja būtu jānosvilina buras», bija tā domāšanas veida pārstāvji, no kura radās specifiski mūsdienīgais kapitālisma «gars» kā *masu parādība*, – bet mūs interesē tieši

tas. Neapvaldīta, no jebkurām normām brīva iedzīvošanās pastāvēja visā vēstures gaitā; tā radās visur, kur tai izveidojās labvēlīgi apstākļi. Līdzīgi karam un jūras laupīšanai brīvā tirdzniecība, kas nav saistīta ar kaut kādām normām attiecībā pret cilvēkiem ārpus savas cilts un dzimtas, nesastapa nekādus šķēršļus. «Ārējā morāle» atļāva to, kas tika stingri nosodīts attiecībās starp «brāļiem». Līdzīgi tam, kā kapitālistiskā uzņēmējdarbība ārējās iezīmēs un «avantūristiskajā» aspektā bija zināma visām tām saimnieciskajām sistēmām, kurās pastāvēja īpašums naudā un iespēja to izmantot peļņas ieguvei (ar komendu, nodokļu izpirkšanu, aizdevumiem valstij, kara finansēšanu, firstu īpašumu un amatpersonu palīdzību), arī avantūristiskais domāšanas veids, kas ignorē ētiskos ietvarus, bija vispārēja parādība. Absolūta un pilnīgi apzināta bezceremonialitāte, dzenoties pēc guvuma, bieži savienojās ar visstingrāko uzticību tradīcijām. Tradīciju vājināšanās un lielāka vai mazāka brīvās uzņēmējdarbības iespīšanās sociālo attiecību iekšējā sfērā parasti nebūt nenesa sev līdzi ētisku atzinību un šo jauno ievēdumu nostiprināšanu: to tikai *pacietā*, uzskatot vai nu par ētiski indiferentu parādību, vai par skumju, taču neizbēgamu faktu. Tāds bija ne tikai novērtējums, kuru mēs atklājam visās pirmskapitālistiskā laikmeta ētiskajās mācībās, bet arī – un tas mums ir daudz svarīgāk – šā laikmeta vidusmēra cilvēka viedoklis, kas izpaudās viņa ikdienas praksē. Mēs runājam par «pirmskapitālistisko» laikmetu tāpēc, ka saimnieciskā darbība vēl nebija orientēta visupirms uz racionālu kapitāla izmantojumu, ieguldot to *ražošanā*, ne arī uz racionālu kapitālistisku *darba* organizāciju. Minētā attieksme pret iedzīvošanos arī bija viens no stiprākajiem iekšējiem šķēršļiem, pret kuru visur atdūrās cilvēku pielāgošanās sakārtotas buržuāziski kapitālistiskas saimniecības priekšnosacījumiem.

Pirmais pretinieks, ar kuru nācās cīnīties kapitālisma «garam» un kurš pārstāvēja konkrētu dzīves stilu – normatīvi noteiktu un «ētiskā» ietērpā –, bija uztveres un uzvedības tips, ko varētu saukt par *tradicionālismu*. Taču arī te jāatsakās no centieniem dot pabeigtu šā jēdziena «definīciju». Mēģināsim paskaidrot mūsu domu (protams, arī tikai iepriekšēji) ar nedaudziem piemēriem, turklāt sākot no apakšas, no strādniekiem.

Viens no tehniskajiem paņēmieniem, ar kuru palīdzību mūsdienu uzņēmējs cenšas paaugstināt «savu» strādnieku darba intensitāti un gūt maksimālu darba ražīgumu, ir *gabaldarba samaksa*. Tā, piemēram, lauksaimniecībā vislielāko darba intensitāti prasa ražas novākšana, jo no tās savlaicīgas pabeigšanas bieži vien – īpaši nepastāvīgos laika apstākļos – ir atkarīgs peļņas vai zaudējumu lielums. Tāpēc tur noteiktā periodā

gandrīz visur tiek ieviesta gabaldarba apmaksas sistēma. Tā kā ienākumu un saimniekošanas intensitātes pieaugums likumsakarīgi rada pieaugošu uzņēmēja ieinteresētību, tad viņš, *paaugstinot* izcenojumus un tādā veidā dodot strādniekiem iespēju saņemt neparasti lielu izpeļņu īsā laikā, cenšas viņus ieinteresēt darba ražīguma paaugstināšanā. Taču te rodas negaidītas grūtības. Daudzos gadījumos izcenojumu paaugstināšana izraisa nevis ražīguma paaugstināšanos, bet gan pazemināšanos, jo strādnieki uz darba algas paaugstināšanos reaģē nevis ar dienas izstrādes paaugstināšanu, bet ar pazemināšanu. Tā, piemēram, plāvējs, kas, saņemot 1 marku par morgenu^[9], katru dienu plauj 2,5 morgenus un tādējādi pelna 2,5 markas dienā, pēc samaksas palielināšanas par 25 feniņiem par morgenu sāka cerēto 3 morgenu vietā, kas tagad viņam dotu 3,75 markas dienā, plaut tikai divus morgenus, saņemot tās pašas 2,5 markas dienā, ar kurām viņš – pēc Bībeles izteikuma – «apmierinājās» (*ihm genugen*). Izpeļņas palielināšana viņu saistīja mazāk nekā darba atvieglināšana: viņš nejutāja, cik var dienā nopelnīt, līdz maksimumam palielinot savu darba ražīgumu; jautājums tika stādīts citādi: cik jāstrādā, lai nopelnītu tās pašas 2,5 markas, kuras es saņēmu līdz šim un kuras apmierināja manas *tradicionālās* vajadzības? Minētais piemērs var kalpot par ilustrāciju tam domāšanas veidam, kuru mēs dēvējam par «tradicionālismu»: cilvēks «pēc savas dabas» netiecas nopelnīt naudu – nopelnīt arvien vairāk un vairāk, viņš vienkārši vēlas dzīvot, dzīvot tā, kā pieradis, un nopelnīt tik, cik nepieciešams šādai dzīvei. Visur, kur mūsdienu kapitālisms centās paaugstināt darba «ražīgumu», paaugstinot intensitāti, tas saskārās ar šo pirmskapitālistiskās attieksmes pret darbu vadmotīvu, aiz kura slēpās neparasti neatlaidīga pretestība; ar šādu pretestību kapitālisms turpina sastapties līdz šai dienai – un jo spēcīgāk, jo atpalikušāki (no kapitālistiskā viedokļa) ir strādnieki, ar kuriem tam ir darīšana. Atgriezīsimies pie mūsu piemēra. Tā kā cerības uz «iedzīvotieskāri» neattaisnojās un izcenojumu paaugstināšana nedeļa gaidītos rezultātus, dabiska varētu likties pretējo līdzekļu izmantošana, proti, piespiest strādniekus ražot *vairāk* nekā iepriekš, *pazeminot* darba samaksu. Šis domu gājiens guva apliecinājumu – un brīžiem gūst vēl tagad – naivajā priekšstatā par tiešas sakarības pastāvēšanu starp zemu darba samaksu un augstu peļņu: jebkura darba algas palielināšana it kā vedot pie atbilstoša peļņas pazeminājuma. Patiesi, kapitālisms kopš savas rašanās pastāvīgi atgriezās uz šā ceļa, un vairāku gadsimtu gaitā par neapgāžamu patiesību uzskatīja, ka zema darba alga ir «ražīga», t. i., paaugstina darba «ražīgumu», un, kā teica jau Pīters de la Kūrs (šajā punktā viņš

domā gluži agrīnā kapitālisma garā), tauta strādā tikai tāpēc, ka ir nabaga, un tikmēr, kamēr tā ir nabaga.

Taču, varētu domāt, šis tik intensīvais līdzeklis saglabā savu efektivitāti tikai līdz kādai robežai.³⁸ Protams, nav šaubu: kapitālisma attīstībai nepieciešams zināms iedzīvotāju pārpalikums, kas darba tirgū nodrošina lētu darbaspēku. Taču, ja daudzskaitlīga «rezerves armija» noteiktos apstākļos arī veicina kapitālisma tīri kvantitatīvo ekspansiju, tad kvalitatīvu attīstību, tostarp pāreju uz tādām ražošanas formām, kas prasa intensīvu darbu, tā bremzē. Zema darba alga nepavisam nav identa lētam darbam. Pat tīri kvantitatīvi darba ražīgums krītas visos tajos gadījumos, kad darba alga nenodrošina fiziskās eksistences prasības, un galarezultātā tas noved pie «vismazāk piemēroto atlasīšanas». Mūsdienų silēzietis vidēji pie pilna spēku sasprindzinājuma novāc tikai nedaudz vairāk par divām trešdaļām tā labības daudzuma, kuru līdzīgā laika sprīdī novāc labāk apmaksātais un labāk paēdušais pomerānietis vai mēklenburgietis; poļa izpeļņa – jo tālāk uz austrumiem, jo vairāk – atšķiras no vācieša izpeļņas. Arī tīri darījumu ziņā zema darba samaksa nevar kalpot par kapitālistisko attīstību veicinošu faktoru visos tajos gadījumos, kad pastāv vajadzība pēc kvalificēta darba, kad runa ir par dārgām mašīnām, kas prasa saudzīgu un rūpīgu apiešanos, kad vispār nepieciešama uzmanība un iniciatīva. Zema darba samaksa sevi neattaisno un dod pretējus rezultātus tāpēc, ka šajos gadījumos nevar iztikt bez atbildības sajūtas un tāda domāšanas veida, kas vismaz *darba laikā* izslēgtu nemainīgo jautājumu, kā ar maksimālām ērtībām un minimālu spēku sasprindzinājumu saglabāt ierasto izpeļņu; nepieciešams tāds domāšanas veids, ar kādu darbs kļūst par absolūtu pašmērķi, «aicinājumu». Taču tāda attieksme pret darbu nav cilvēka dabā. Tā nevar rasties arī kā tiešs augstas vai zemas darba samaksas rezultāts; tāda ievirze var izveidoties tikai ilgstošas audzināšanas rezultātā. *Mūsdienās* stingri iesakņotajam kapitālismam ir samērā viegli rekrutēt tam nepieciešamo darbaspēku visās pasaules industriālajās zemēs, bet šo zemju ietvaros – visās rūpniecības nozarēs. Taču pagātnē tā katrā atsevišķā gadījumā bija nopietna problēma.³⁹ Un arī šobrīd mērķi ne vienmēr var sasniegt bez tā varenā sabiedrotā atbalsta, kurš – kā redzēsīm vēlāk – veicināja kapitālismu tā tapšanas laikā. Pacentīsimies šo domu paskaidrot ar konkrētu piemēru. Mūsu dienās atpalikuša tradicionālisma iezīmes īpaši bieži parādās *strādnieču* – pirmām kārtām neprecēto – darbībā. Gandrīz visur uzņēmēji, kas algo strādnieces, tostarp strādnieces vācietes, žēlojas par pilnīgu nevēlēšanos atteikties no kādreiz pieņemtām ierastām

metodēm un aizstāt tās ar mērķtiecīgākām un praktiskākām, piemēroties jaunām darba organizācijas formām, kaut ko iemācīties, uz kaut ko koncentrēt domas vai vispār domāt. Centieni viņām izskaidrot, kā darbu padarīt vieglāku un pirmām kārtām izdevīgāku, sastop neizpratni, bet izcenojumu paaugstināšana izrādās veltīga, jo tā saduras ar ieraduma spēku. Pavisam citādi ir (kas nav mazsvarīgi mūsu jautājuma nostādnei) tur, kur strādnieces guvušas specifisku reliģisko audzināšanu, tostarp – kur viņas nākušas no piētistu aprindām. Bieži nākas dzirdēt (to apliecina arī statistiskie dati),⁴⁰ ka tieši šās kategorijas strādnieces visvairāk atvērtas jauno tehnisko metožu apguvei. Spēja koncentrēt domāšanu, tāpat uzticība pienākuma «idejai attiecībā pret darbu» bieži vien viņās savienojas ar stingru saimnieciskumu, rezultātā viņas *ņem vērā* savas izpeļņas apmērus ar skaidru pašsavaldīšanos un mērenību; *tas viss neparasti paaugstina* viņu darba ražīgumu. Te saskatāma vislabvēlīgākā augsne tai attieksmei pret darbu kā pašmērķi, kā «aicinājumu», kura nepieciešama kapitālismam, ierastās nolaidības pārvarēšanas iespēja reliģiskās audzināšanas *rezultātā*. Jau šis novērojums no mūsdienu kapitālisma ikdienas prakses⁴¹ liecina, ka ir vērts uzdot *jautājumu* par to, kā kapitālisma rītausmā veidojās saikne starp cilvēku prasmi pielāgoties kapitālistiskajai ražošanai un viņu reliģisko ievirzi. Jo šās saiknes esamību apliecina virkne fakti. Naidīgums pret strādniekiem metodistiem^[10] 18. gs. un vajāšanas, ko viņiem nācās piedzīvot no citu strādnieku puses (par to liecina ziņas par pastāvīgu strādniekiem metodistiem piederošo instrumentu iznīcināšanu), nepavisam nav izskaidrojamas tikai (un ne galvenokārt) ar šo cilvēku reliģisko ekscentriskumu (tāda veida un pat vēl daudz lielāks ekscentriskums Anglijā nebija retums); šīs vajāšanas izskaidrojamas, kā mēs tagad teiktu, ar viņu specifisko «darba mīlestību».

Taču atgriezīsimies pie mūsdienām un šoreiz ar piemēru par uzņēmējiem pacentīsimies noskaidrot «tradicionālisma» nozīmi.

Pētījumā par kapitālisma ģenēzi⁴² Zombarts norāda uz diviem ekonomiskās vēstures «vadmotīviem» – «vajadzību apmierināšanu» un «peļņu» –, kuri raksturo saimnieciskās sistēmas tipu atkarībā no tā, kas nosaka tās formu un darbības virzienu: personiskās *vajadzības* vai arī no tām neatkarīga tieksme *iedzīvoties* un *iespēja* gūt peļņu, realizējot produktus. Tas, ko Zombarts definē kā «patērētājsaimniecības sistēmu», pirmajā acu uzmetienā sakrīt ar to, ko mēs saucam par ekonomisko tradicionālismu. Tā ir *tajā gadījumā*, ja ar jēdzienu «vajadzība» izprot «*tradicionālās vajadzības*». Pretējā gadījumā daudzas saimniecības, kas pēc

organizācijas tipa ir «kapitālistiskas», turklāt atbilstoši tai kapitālisma definīcijai, kuru pats Zombarts piedāvā citā sava darba vietā,⁴³ iziet ārpus «ieguvējsaimniecību» loka un nokļūst «patērētājsaimniecību» kategorijā. «Tradicionālistiskas» pēc sava rakstura var būt arī tādas saimniecības, no kurām privātie uzņēmēji gūst peļņu ar kapitāla aprites palīdzību (t. i., naudas vai naudā novērtēta īpašuma veidā), proti, ar ražošanas līdzekļu iegādāšanos un produktu pārdošanu, tātad saimniecības, kas neapstrīdami ir «kapitālistiski uzņēmumi». Jauno laiku ekonomikas vēsturē šādas saimniecības nav tikai izņēmums; pastāvīgi atjaunodamās pēc atkārtotiem pārrāvumiem, ko rada arvien varenāka «kapitālistiskā gara» ielaušanās saimnieciskajā sfērā, tās bijušas likumsakarīga parādība. Kapitālistiskā saimniekošanas forma un «gars», kādā tā notiek, atrodas «adekvātuma» attiecībās, taču šis adekvātums nav idents «likumu» noteiktai atkarībai. Un, ja mēs nosacīti lietojam jēdzienu «*kapitālisma* (mūsdienu) gars»,⁴⁴ lai noteiktu domāšanas veidu, kam raksturīga sistemātiska un racionāla tieksme uz likumīgu peļņu savas *profesijas ietvaros* (kā piemērs tika minēti Bendžamina Franklina izteikumi), tad pamatojam to ar vēsturisko novērojumu, ka šāds domāšanas veids kapitālistiskajā uzņēmējdarbībā guva savu visadekvātāko formu, bet kapitālistiskais uzņēmums savukārt tajā rada visadekvātāko garīgo virzītājspēku.

Taču šī forma un šis gars var pastāvēt atsevišķi. Bendžamins Franklins bija «kapitālistiskā gara» pārpilns tajā laikā, kad viņa tipogrāfija ne ar ko neatšķīrās no jebkura amatnieciskā uzņēmuma. Kā turpmāk redzēsim, tā domāšanas veida, kuru mēs definējam kā «kapitālisma garu»,⁴⁵ pārstāvji, jauno laiku rītausmā bija ne tikai un ne tik daudz kapitālistiskie uzņēmēji no tirdznieciskā patriciāta vidus, cik jaunveidojošies vidējie amatniecības slāņi. Arī 19. gs. klasiski šādas iekārtas pārstāvji bija nevis dižciltīgie Liverpūles un Hamburgas džentelmeņi ar savu mantoto tirdzniecisko kapitālu, bet gan no visai pieticīgām ģimenēm cēlušies Mančesteras un Reinas Vestfāles izlēcēji. Analogiski bija jau 16. gs.: radušos rūpniecisko nozaru dibinātāji bija galvenokārt vidējo slāņu pārstāvji.⁴⁶

Ir pilnīgi acīmredzams, ka tāda uzņēmējdarbība kā banku darījumi, eksporta lieltirdzniecība, pat kaut cik nozīmīga mazumtirdzniecība un, visbeidzot, liela mēroga mājraupniecības preču uzpirkšana iespējama tikai kapitālistisko uzņēmumu formā. Tos taču var vadīt stingri kapitālistiskā garā: lielo emisijas banku darījumus vispār *nedrīkst* vadīt citādi; aizjūras tirdzniecība veselu gadsimtu gaitā balstījās uz monopoliem un stingri tradicionālistiska rakstura reglamentiem; mazumtirdzniecībā (nedomājot

tos nabadzīgos sīkos dienaszagļus, kuri mūsdienās brēc pēc valsts palīdzības) revolucionizēšanās process vēl tagad norisinās pilnā gaitā; šis apvērsums, kas draud iznīcināt veco tradicionālismu, jau ir sagrāvis manu-faktūras ražošanas sistēmu, ar kuru mūsdienu mājamatniecība ir tikai formāli līdzīga. Ilustrācijai, kā notiek šis process un kāda ir tā nozīme, atkal pakavēsimies pie konkrēta piemēra.

Līdz pagājušā gadsimta beigām mājrupniecības izstrādājumu uzpircēja dzīve (katrā ziņā dažās kontinentālās Eiropas tekstilrupniecības nozarēs) mūsu izpratnē noritēja visai mierīgi.⁴⁷ To var iztēloties šādi: uz pilsētu, kur dzīvoja uzpircējs, brauca zemnieki ar saviem izstrādājumiem – šie izstrādājumi (ja tie bija audumi) galvenokārt vai pilnībā tika izgatavoti no zemnieku izejmateriāla; pie uzpircēja pēc rūpīgas – bieži oficiālas – izstrādājuma kvalitātes pārbaudes viņi saņēma noteikto naudu. Uzpircēja klienti preču realizācijai lielākos attālumos bija starpnieki, arī atbraucēji, kas parasti iegādājās izstrādājumus nevis pēc paraugiem, bet vadoties pēc zināšanām par ierastajām šķirnēm; viņi vai nu ņēma precī no noliktavas, vai arī laikus to pasūtīja; šādā gadījumā uzpircējs savukārt prasīto pasūtīja zemniekiem. Braucieni ar mērķi apmeklēt klientus vai nu vispār nenotika, vai notika ļoti reti – ar lieliem starplaikiem; parasti pietika ar korespondenci vai pakāpeniski iegājušos preču izsūtīšanu. Ne pārāk nogurdinoša darbdiena – apmēram 5–6 darba stundas, bieži ievērojami mazāk, vairāk tikai kādu tirdzniecisko kampaņu laikā tur, kur tās vispār notika; ciešama samaksa, kas nodrošināja pieklājīgu dzīvesveidu, bet labos laikos ļāva arī nolikt nelielas summas; kopumā salīdzinoši lojālas, uz darījumu principu sakritību dibinātas konkurentu attiecības; bieži «kluba» apmeklējumi; atkarībā no apstākļiem vakaros kauss alus, ģimenes svētki un kopumā mērena, mierīga dzīve.

Ja vadāmies pēc uzņēmēju komerciālo darījumu īpašībām, pēc kapitālieguldījumiem un kapitāla aprites, pēc ekonomiskā procesa objektīvās puses vai grāmatvedības atskaites, tad jāatzīst, ka mūsu priekšā ir visādā ziņā «kapitālistiska» organizācijas *forma*. Un tomēr, ja ņem vērā *garu*, kas to caurstrāvo, tā ir «tradicionālistiska» saimniecība. Šādas saimniecības pamatā bija centieni saglabāt tradicionālo dzīves līmeni (*Lebenshaltung*), tradicionālo peļņu, tradicionālo darba dienu, tradicionālo veidu kārtot darījumus, tradicionālās attiecības ar strādniekiem un būtībā tradicionālo klientu loku, kā arī tradicionālās pircēju piesaistes un preču pārdošanas metodes – tas viss, šķiet, noteica šo aprindu uzņēmēju «ētosu».

Taču kādubrīd šī bezrūpība pēkšņi sabruka, turklāt bieži vien līdzī nenāca principiāla organizācijas *formas* maiņa – pāreja uz noslēgtu ražo-

šanu, mehānisko darbagaldu ieviešana utt. Drīzāk notika sekojošais: kāds jauns cilvēks no uzpircēju vides pārcēlās no pilsētas uz laukiem, kur viņš rūpīgi izvēlējās audējus, ievērojami pastiprināja viņu atkarības pakāpi un viņu darbības kontroli un tādējādi pārvērta viņus no zemniekiem par strādniekiem; vienlaikus viņš centās koncentrēt savās rokās visu noietu, nodibinot ciešus sakarus ar zemākajiem kontraģentiem, t. i., ar mazumtirdzniecības veikaliem, pats vervēja pircējus, katru gadu regulāri tos apmeklēja un vērsa savus pūliņus uz to, lai produkcijas kvalitāte atbilstu viņu prasībām un vēlmēm, «būtu pēc viņu gaumes»; reizē viņš iedzīvināja principu «zemas cenas, augsts apgrozījums». Pēc tam notika tas, kas vienmēr un visur seko pēc šāda «racionalizācijas procesa»: kas netika uz augšu, tam bija jānogrimst. Idille sagruva nežēlīgas konkurences spiediena rezultātā; ievērojami līdzekļi tika iegūti un nevis noguldīti uz procentiem, bet gan ielikti ražošanā. Iepriekšējai ērtajai, mierīgajai dzīvei pienāca gals, sākās bargas skaidrības laiks: tie, kuri pakļāvās laikmeta likumiem un piedzīvoja veiksmi, *gribēja* nevis patērēt, bet iegūt; citi vēlējās saglabāt iepriekšējo dzīves kārtību, taču bija *spiesti* ierobežot savas prasības.⁴⁸ Turklāt – un tas ir galvenais – *nevis* jaunas *naudas* pieplūdums parasti radīja šo apvērsumu (dažos mums zināmos gadījumos viss revolucionārais process norisinājās ar neredzamu no radiniekiem palienētu tūkstošu palīdzību), bet gan jaunā *gara*, proti, «mūsdienu kapitālisma gara» ielaušanās. Jautājums par mūsdienu kapitālisma ekspansijas virzošajiem spēkiem nav reducējams uz jautājumu par kapitālista izmantoto naudas resursu izcelsmi. Tas pirmām kārtām ir jautājums par kapitālistiskā gara attīstību. Tur, kur šā gara izpausmes rodas un parāda savu iedarbību, tas *iegūst* nepieciešamos naudas resursus, nevis otrādi.⁴⁹ Taču tā iedibināšanās nepavisam nenorisinājās mierīgā ceļā. Neuzticēšanās, brīžiem naida, taču visupirms morālā sašutuma bezdibenis vienmēr sastapa jauno parādību piekritējus; bieži – mums zināma virkne tādu gadījumu – tika radītas īstas leģendas par viņu pagātnes tumšajiem plankumiem. Diezin vai kāds noliegs, ka tikai neparasts rakstura spēks varēja pasargāt tādu «jaunā stila» uzņēmēju no pašsavaldīšanās zaudēšanas, no morālā un ekonomiskā kraha un līdz ar spējām skaidri novērtēt situāciju un aktivitāti viņam visupirms bija nepieciešamas pilnīgi noteiktas, spilgti izteiktas «ētiskās» kvalitātes, kas, ieviešot jaunas metodes, vienīgās varēja nodrošināt nepieciešamo klientu un strādnieku uzticību; tikai šīs īpašības varēja viņam piešķirt nepieciešamo enerģiju, lai pārvarētu neskaitāmos šķēršļus, un visupirms sagatavot augsni neierobežotajam intensitātes un darba ražīguma

pieaugumam, kas nepieciešams kapitālistiskajā uzņēmējdarbībā un nav savienojams ar bezrūpīgu eksistenci un dzīves baudīšanu; šīs ētiskās kvalitātes pēc savas specifikas ir *cita veida* nekā tās, kuras bija adekvātas pagātnes tradicionālismam.

Tikpat neapšaubāmi šo ārēji gandrīz nemanāmo, bet būtībā priekš jaunā gara ieviešanās ekonomiskajā dzīvē izšķirošo pavērsienu parasti izdarīja nevis drosmīgi un bezprinciāli spekulanti vai avantūristi, kādus sastopam visā ekonomiskās dzīves vēsturē, nevis «lielas naudas» īpašnieki, bet cilvēki, kas izgājuši bargu dzīves skolu, piesardzīgi un reizē noteikti – cilvēki, kas bija atturīgi, pēc savas dabas *mēreni* un *neatlaidīgi*, pilnībā nodevušies savai lietai, ar stingri buržuāziskiem uzskatiem un «principiem».

Pirmajā mirklī varētu domāt, ka šīm *personiskajām* morālajām īpašībām nav nekā kopēja ar kaut kādām ētiskajām maksimām un jo vairāk ar reliģiskajiem uzskatiem, ka šādam lietišķam dzīvesvedumam drīzāk adekvāta varētu būt kaut kāda negatīva ievirze – spēja *atbrīvoties* no apnikušām tradīcijām –, t. i., kaut kas līdzīgs liberāli «apgaismojošiem» centieniem. *Mūsdienās* patiešām tā ir. Saistība starp dzīvesvedumu un reliģiskajiem uzskatiem parasti vai nu pilnīgi izpaliek, vai tai ir negatīvs raksturs; katrā gadījumā Vācijā tā ir. Šādas «kapitālistiskā gara» pārņemtas natūras *tagad* pret baznīcu mēdz būt ja nu ne gluži naidīgas, tad vienaldzīgas. Doma par paradīzes svēto garlaicību nevilina tik darbīgas natūras, bet reliģija šķiet tikai līdzeklis, lai ļaudis atrautu no darba dzīves šajā pasaulē. Ja šiem cilvēkiem jautātu, kāda ir viņu nebeidzamās iedzīvošanās kāres jēga – iedzīvošanās, kuras augļus viņi nekad neizmantos un kurai ar šādu pasaulīgu orientāciju vajadzētu likties pilnīgi bezjēdzīgai, – viņi dažos gadījumos droši vien atbildētu (ja vien vispār vēlētos atbildēt uz šo jautājumu), ka viņus dzen «rūpes par bērniem un mazbērniem»; drīzāk viņi vienkārši teiktu (jo iepriekšējā motivācija nav nekas specifisks šāda tipa uzņēmējiem, tā vienlīdz raksturīga arī «tracionālistiski» noskaņotiem darboņiem), ka pati nodarbe ar tās nemitīgajām prasībām viņiem kļuvusi par «nepieciešamu eksistences priekšnosacījumu». Jāteic, ka tā patiesi ir vienīgā pareizā motivācija, kas turklāt no personiskās laimes viedokļa atklāj visu šāda dzīvesveduma *iracionalitāti* – dzīvesveduma, kad cilvēks eksistē nodarbes dēļ, nevis nodarbe – cilvēka dēļ. Protams, zināma loma ir tieksmei pēc varas, pēc slavas, ko var gūt ar bagātību, bet tur, kur visas tautas centieni vērsti uz tīri kvantitatīva ideāla sasniegšanu – kā tas, piemēram, ir Amerikas Savienotajās Valstīs –, tur, protams, šai skaitļu romantikai

ir neatvairāma burvība komerciālo aprindu «dzejniekiem». Taču kapitālistiskās pasaules vadošie uzņēmēji, kas guvuši drošus panākumus, parasti nevadās pēc šādiem apsvērumiem. Centieni piestāt klusā līcī muižas un piešķirtās muižniecības (*Fideikommissbesitzes⁽¹¹⁾ und Briefadels*) veidā un redzēt savus dēlus universitātē vai virsnieku korpusā, kur spožais stāvoklis liek aizmirst viņu izcelsmi, – centieni, kas raksturīgi izlēcējiem no vācu kapitālistu vides, – ir tikai epigonisma un pagrimuma produkts. Kapitālistiskā uzņēmēja «ideāltipam»⁵⁰, kuram tuvinās arī atsevišķi izcili Vācijas uzņēmēji, nav nekā kopīga ar tāda veida dižmanību ne rupjākā, ne smalkākā izpausmē. Tam sveša izrādīšanās un izšķērdība, tāpat arī tīksmināšanās ar varu un ievēribas ārējo izrādīšanu sabiedrībā. Viņa dzīvesvedumam – pie šīs mums svarīgās parādības vēsturiskās nozīmes vēl pakavēsimies – raksturīga zināma askētiska ievirze, kas skaidri izpaužas iepriekš citētajā Franklina «sprediķī». Kapitālistiskā uzņēmēja raksturā bieži atklājas it kā atturība un pieticība, kas ir daudz patiesāka nekā tā mērenība, kuru tik saprātīgi rekomendē Bendžamins Franklins. Pašam uzņēmējam tāda tipa bagātība «neko nedod», tikai sajūtu par labi «izpildītu pienākumu sava aicinājuma ietvaros».

Taču tieši *tas* pirmskapitālistiskā laikmeta cilvēkam liekas tik nesa-protams un noslēpumains, tik netīrs un nicināms. To, ka par sava mūža darba vienīgo mērķi var padarīt vēlmi, apkrautam ar naudas un labumu milzīgo materiālo svaru, kādreiz nogrimt kapā, cita laikmeta cilvēki bija spējīgi uztvert tikai kā perversu noslieču «*auri sacra fames*» – rezultātu.

Mūsdienās ar laikmetīgajiem politiskajiem, privāttiesiskajiem un komunikācijas institūtiem, ar pašreizējo saimniecisko struktūru un ražošanas formām «kapitālisma garu» varētu uzskatīt par pielāgošanās rezultātu. Kapitālisma saimnieciskajai struktūrai nepieciešama šī kalpošana «aicinājumam», kura būtība ir naudas iegūšanā: tā ir tāda attieksme pret ārējiem labumiem, kas ir tik adekvāta pastāvošajai struktūrai, tik neatdalāma no cīņas apstākļiem par ekonomisko eksistenci, ka *patlaban* patiešām nevar būt runa par kaut kādu nepieciešamu saikni starp iepriekš pieminēto «hrematisko»⁽¹²⁾ dzīvesvedumu un kaut kādu vienotu pasaules uzskatu. Kapitālistiskajai saimniekošanai vairs nav vajadzīga kādas reliģiskās mācības sankcija, un tā jebkurā reliģiskās mācības ietekmē uz saimniecisko dzīvi (tādā mērā, kādā tā vispār jūtama) saskata tādu pašu traucēkli kā ekonomikas reglamentēšanā no valsts puses. «Pasaules uzskatu» tagad parasti nosaka tirdzniecības vai sociālā politika. Tas, kurš nav piemērojies apstākļiem, no kuriem atkarīgi panākumi kapitālistiskajā

sabiedrībā, cieš krahu vai netiek uz augšu. Taču tās jau ir tāda laika izpausmes, kad uzvarējušais kapitālisms atmetis jebkuru tam vairs nevajadzīgu balstu. Tāpat, kā kapitālisms savulaik vecās viduslaiku saimniecības reglamentācijas formas spēja sagraut tikai savienībā ar veidojošos valsts varu, varbūt tas – pagaidām mēs to tikai pieņemam – izmantoja arī reliģiskos uzskatus. Vai tā *bija* īstenībā un, ja bija, tad kādā formā, mums vēl jānoskaidro. Jo gandrīz vai nav jāpierāda apgalvojums, ka iedzīvošanās kā pašmērķa, kā «aicinājuma» koncepcija ir pretrunā ar veselu laikmetu tikumiskajiem uzskatiem. Uz kanoniskajām tiesībām pārnestais nolikums «*Deo placere vix potest*» [diezin vai būs Dievam labpatīkami], kas attiecās uz tirgotāja darbību (tajā laikā šis nolikums līdzīgi evaņģēliskajam tekstam par augļošanu⁵¹ tika uzskatīts par īstu), un Akvīnas Toma iedzīvošanāskāres definīcija kā *turpitude* [negods] (te bija ietverta arī ar uzņēmējdarbību saistītā, t. i., ētiski atļautā, peļņas ieguve) bija jau zināma *piekāpšanās* (salīdzinājumā ar radikāli antihrematiskajiem visai plašu iedzīvotāju slāņu uzskatiem) no katoļu doktrīnas puses politiski ar baznīcu tik cieši saistītajam itāļu pilsētu finanšu kapitālam.⁵² Taču pat tur, kur katoļu doktrīna mainījās vēl vairāk, kā, piemēram, Florences Antonīna uzskatos, nekad pilnībā neizzuda sajūta, ka darbība, kurai iedzīvošanās ir pašmērķis, būtībā ir kaut kas *prudens* [apkaunojošs], kaut kas tāds, ar ko var tikai samierināties kā ar kādu pastāvošu dzīves kārtību. Daži tā laika morālisti, pirmām kārtām nominālisma pārstāvji, pieņēma radušos kapitālistiskās saimniekošanas principus kā faktu un centās – ne bez zināmas pretestības – pierādīt, ka tie ir pieņemami un nepieciešami (īpaši tirdzniecībā), ka kapitālistiskajā darbībā vērojamā «*industria*» [darba mīlestība] ir likumīgs, ētiski nevainojams peļņas avots; taču pašu kapitālistiskās iedzīvošanās «garu» valdošā mācība noraidīja kā *turpitude* [negodu] un katrā ziņā neattaisnoja to no ētiskām pozīcijām. «Ētiskās» normas, līdzīgas tām, pēc kurām vadījās Bendžamins Franklins, šim laikmetam bija vienkārši neiedomājamas. Izņēmums nebija arī pašu kapitālistisko aprindu uzskati: kamēr saglabāja saistību ar baznīcas tradīciju, viņi savā darbībā labākajā gadījumā redzēja kaut ko ētiski indiferentu, paciešamu, bet reizē – kaut vai pastāvīgi baidoties pārkāpt baznīcas aizliegumu nodarboties ar augļošanu – kaut ko, kas padarīja apšaubāmu dvēseles glābšanu. Avoti liecina, ka pēc bagātu cilvēku nāves visai ievērojamas summas nonāca baznīcas kasē kā «nožēlošanas nauda», bet citos gadījumos pat tika atdotas bijušajiem parādniekiem kā netaisnīgi no viņiem paņemti «*usura*» [procenti]. Citādi bija – neņemot vērā ķecerīgus vai mācību satura ziņā par

apšaubāmiem uzskatītus virzienus – tikai patriciešu aprindās, kas iekšēji jau bija brīvas no tradīciju varas. Taču pat skeptiski noskaņoti vai no baznīcas attāli cilvēki, ņemot vērā pilnīgo neziņu par to, kas gaidāms pēc nāves, uzskatīja par labāku katram gadījumam samierināties ar baznīcu, ziedojot tās kasē noteiktu naudas summu,⁵³ pat ja (atbilstoši sastopamajam nedaudz maigākam uzskatam) dvēseles glābšanai varētu pietikt ar baznīcas noteiktajiem ārējiem rituāliem. Tieši šajā aspektā skaidri parādās *pašu* jauno vēsmu pārstāvju attieksme pret savu darbību, kurā viņi saskata zināmas iezīmes, kas to *nostāda ārpus* tikumisko noteikumu ietvariem vai pat *runā tiem pretim*. Kādā veidā šī darbība, kuru labākajā gadījumā atzina par ētiski pieļaujamu, varēja pārvērsties par «aicinājumu» Bendžamina Franklina izpratnē? Un kā vēsturiski izskaidrot faktu, ka darbību, kas 14. un 15. gs. Florencē, toreizējā kapitālistiskās attīstības centrā, šajā visu tā laika lielvalstu naudas un kapitāla tirgū šķita apšaubāma no morāles viedokļa – labākajā gadījumā to tikai pacieta –, 18. gs. provincālajā sīkburžuāziskajā Pensilvānijā, zemē, kur vienkārši naudas trūkuma dēļ pastāvīgi draudēja ekonomiskais krahs un atgriešanās pie naturālās maiņas, kur nebija ne miņas no lieliem rūpniecības uzņēmumiem, bet bankas atradās savas attīstības pašā agrīnākajā pakāpē, uzskatīja par augsti tikumiska, pat ieteicama dzīvesveduma jēgu un saturu? Saskatīt *te* «materiālo» nosacījumu «atspoguļojumu» ideoloģiskajā virsbūvē būtu vienkārši muļķīgi. Kāds gan ideju loks veicināja to, ka ārēji tikai uz *peļņas* ieguvu vērstu darbību sāka aplūkot kā «aicinājuma» kategoriju – aicinājuma, pret kuru indivīds apzinās noteiktu *pienākumu*? Jo tieši šī ideja kalpoja par «jaunā stila» uzņēmēju dzīvesveduma ētisko pamatu un balstu.

Dažos gadījumos tika norādīts, ka par mūsdienu saimniecības galveno principu jāuzskata «ekonomiskais racionālisms» – tā katrā ziņā domā Zombarts, kas šo atziņu attīsta savos dažkārt ļoti auglīgajos un pārliecinošajos pētījumos. Tā neapšaubāmi ir, ja ar ekonomisko racionālismu izprot tādu darba ražīguma paaugstināšanos, kas tiek sasniegta ar *zinātniski* pamatotu ražošanas procesa sadalīšanu, kura veicina dabas noteikto «organisko» ierobežojumu likvidēšanu. Šāds racionalizācijas process tehnikas un ekonomikas jomā neapšaubāmi ir noteicis arī ievērojamu daļu mūsdienu buržuāziskās sabiedrības «dzīves ideālu»: darbs, kas vērstas uz racionāla cilvēces materiālo labumu sadales veida radīšanu, «kapitālistiskā gara» pārstāvjiem neapšaubāmi šķita viens no galvenajiem mērķiem. Lai pilnībā aptvertu šo acīmredzamo patiesību, pietiek iepazīties kaut vai ar to, ko Franklins stāsta par saviem centieniem

uzlabot Filadelfijas komunālo saimniecību. Kapitālistiskā uzņēmēja prieks un lepnums, apzinoties, ka ar viņa līdzdalību daudziem cilvēkiem «sagādāts darbs», ka viņš veicinājis dzimtās pilsētas ekonomisko uzplaukumu, izprotot to tādā uz iedzīvotāju skaita pieaugumu un tirdzniecību orientētā nozīmē, kādu kapitālisms ietver uzplaukuma jēdzienā, – tas viss noteikti ir tā specifiskā un neapšaubāmi «ideālistiskā» dzīvesprieka sastāvdaļa, kurš raksturo mūsdienu uzņēmējdarbības pārstāvjus. Tikpat liela fundamentāla kapitālistiskās privātās saimniecības īpatnība ir racionalizēšana uz stingra *aprēķina* pamata, kas plānveidīgi un apdomāti vērsta uz tai izvirzītā mērķa realizāciju; ar to tā atšķiras no uz šodienu orientēto zemnieku saimniecības, no veco ceļu meistarū privileģijām un rutīnas un no «avantūristiskā kapitālisma», kas orientēts uz politisko veiksmi un iracionālu spekulāciju.

Rodas iespaids, ka «kapitālistiskā gara» attīstība visvieglāk varētu tikt izprasta vispārējā racionālisma ietvaros un tai vajadzētu būt izsecinātai no principiālas pieejas galīgajiem esamības jautājumiem. Šajā gadījumā protestantisma vēsturiskā nozīme tiktu reducēta uz tīri racionālistiska pasaules uzskata «priekšteča» lomas izpildīšanu. Taču jau ar pirmo tāda veida mēģinājumu kļūst acīmredzams, ka šāda vienkāršota jautājuma nostādne nav iespējama kaut vai tāpēc, ka vispārējā racionālisma vēsture *nepavisam nav* atsevišķu dzīves pušu *paralēli* progresējošu racionalizāciju kopums. Piemēram, privāto tiesību racionalizācija, ja ar to izprot juridisko jēdzienu vienkāršošanu un juridiskā materiāla sadalīšanu, augstāko attīstību sasniedza vēlīnā antīkā laikmeta romiešu tiesībās un bija vismazāk attīstīta dažās visaugstāko racionalizācijas pakāpi sasniegušajās zemēs, tostarp Anglijā, kur romiešu tiesību renesanse savulaik cieta neveiksmi varenas juristu cunftes pretdarbības rezultātā, kamēr Dienvideiropas katoļu zemēs romiešu tiesības dziļi iesakņojās. Tīri laicīga racionālā filosofija 18. gs. rada patvērumu nepavisam ne tikai (un pat ne galvenokārt) visvairāk attīstītajās kapitālistiskajās zemēs. Voltērisms līdz šim laikam vēl ir augstāko un – tas praktiski ir svarīgāk – vidējo iedzīvotāju slāņu guvums tieši romāņu katoliskajās zemēs. Taču, ja ar «praktisko racionālismu» izprotam to dzīvesveduma tipu, kurš bāzējas uz apzinātu pasaules uzbūves un attieksmes pret to novērtējumu no *atsevišķa Es* laicīgo interešu viedokļa, tad šis dzīves stils (*Lebensstil*) – kā pagātnē, tā tagad tipisks *liberum arbitrium* [brīvās gribas] tautām – ir asinīs frančiem un itāļiem. Starp citu, mēs jau varējām pārliecināties par to, ka nepavisam ne šajā augsnē izveidojās tā attieksme pret «aicinājumu» kā dzīves mērķi, kura ir nepieciešams priekšnosacījums kapitālisma attīstībai. Jo dzīvi var

«racionalizēt» no visai dažādiem viedokļiem un visdažādākajos virzienos (šo vienkāršo tēzi, kuru bieži aizmirst, vajadzētu izvirzīt jebkura «racionālisma» problēmas izpētes centrā). «Racionālisms» ir vēsturisks jēdziens, kas sevī ietver veselu pasauli pretstatu, un mums šeit jānoskaidro, kāds gars radījis to konkrēto «racionālās» domāšanas un racionālās dzīves formu, no kuras izauga «aicinājuma» ideja un spēja – kā redzams, tik iracionāla no tīri eidemonistisku atsevišķas personības interešu viedokļa – pilnīgi nodoties *darbībai* savas profesijas ietvaros: šī spēja vienmēr bijusi viena no mūsu kapitālistiskās kultūras raksturīgākajām īpašībām un ir tāda līdz šim. *Mūs* šeit pirmām kārtām interesē to *iracionālo* elementu rašanās, kuri ir pamatā kā šim, tā jebkuram citam «aicinājuma» jēdzienam.

3. LUTERA AICINĀJUMA KONCEPCIJA. PĒTĪJUMA UZDEVUMS

Ir pilnīgi acīmredzams, ka vācu vārdā «Beruf»^[13] un varbūt vēl lielākā mērā angļu «calling» līdzās citiem motīviem skan reliģisks motīvs – priekšstats par Dieva izvirzītu *uzdevumu*, un tas skan jo spēcīgāk, jo vairāk katrā konkrētajā gadījumā tiek uzsvērts šis vārds. Ja mēs izsekojam šā vārda vēsturiskajai evolūcijai visās kulturālās pasaules valodās, tad izrādās, ka tautām, kas pārsvarā nosliecas uz katolicismu, kā arī klasiskās senatnes tautām⁵⁴ nav jēdziena, kas būtu analogs tam, ko vācu valodā apzīmē ar «Beruf» noteikta dzīves stāvokļa, stingri norobežotas darbības sfēras nozīmē, turpretim tas ir *visām* (pārsvarā) protestantiskajām tautām. Tālāk izrādās, ka runa te nepavisam nav par kādu noteiktu valodu ētisko īpatnību, ne arī par kaut kāda «ģermāniskā tautas gara» izpausmi; šis vārds pirmoreiz parādījies *Bībeles tulkojumos*, un tas atbilst *nevis* pirmavota, bet gan tulkojuma garam.⁵⁵ Lutera Bībeles tulkojumā šis vārds savā tagadējā nozīmē acīmredzot pirmo reizi sastopams viena teksta tulkojumā no Jēzus Zīraka dēla grāmatas (11,20–21).⁵⁶ Ļoti drīz tas guva mūsdienu nozīmi visu tautu pasaulīgajās valodās, turpretim iepriekš nevienā valodā nebija *ne miņas* par tādu vārda lietojumu pasaulīgajā literatūrā. Cik zināms, tas nav sastopams arī sprediķos; izņēmums ir tikai viens no vācu mistiķiem, kura ietekme uz Luteru ir zināma.

Jauna ir ne tikai šā vārda nozīme, jauna (kas vispār varētu būt zināms) arī pati Reformācijas radītā *ideja*. Tas, protams, nenozīmē, ka ikdienas pasaulīgās darbības novērtējuma elementi, kas rodami jēdzienā «Beruf»,

nebūtu bijuši jau viduslaikos vai pat senatnē (*vēlīnā* hellēnisma laikmetā), – par to runāsim vēlāk. Taču neapšaubāmi jauns bija sekojošais: šajā jēdzienā ietverts novērtējums, pēc kura pienākuma izpildīšana pasaulīgas profesijas ietvaros tiek uzskatīta par augstāko tikumiskās dzīves uzdevumu. Neizbēgamas sekas tam bija priekšstats par reliģisku pasaulīga ikdienas darba nozīmi un jēdziena «*Beruf*» radīšana iepriekš norādītajā nozīmē. Tātad jēdzienā «*Beruf*» izpausmi gūst tā visu protestantisko ticību centrālā dogma, kura noraida katolisko kristietības tikumisko baušļu sadalījumu «*praecepta*» [baušļos] un «*consilia*» [padomos], – dogma, kura par vienīgo līdzekli gūt Dieva labvēlību uzskata nevis pasaulīgās tikumības noniecināšanu no mūku dzīves askēzes augstumiem, bet pasaulīgo pienākumu pildīšanu tā, kā tos katram cilvēkam nosaka viņa vieta dzīvē; līdz ar to šie pienākumi cilvēkam kļūst par «aicinājumu».

Šī Lutera ideja⁵⁷ izveidojās viņa reformatoriskās darbības pirmo desmit gadu laikā. Sākumā Lutera (pilnīgi valdošās viduslaiku tradīcijas garā – tā, kā tā pausta, piemēram, Akvīnas Toma filosofijā)⁵⁸ – pasaulīgo darbu attiecina uz ar rokām radīto (*Kreatürlichen*); tas, kaut gan Dievam labpatikams un ir nepieciešams reliģiskās dzīves dabiskais pamats, līdzīgi ēšanai vai dzeršanai pats par sevi ir tikumiski indiferents.⁵⁹ Taču, jo konsekvētāk Lutera realizē «*sola fide*» [glābšana tikai ar ticību] ideju un jo noteiktāk viņš šajā sakarībā uzsver savas mācības pretstatu katolisko mūku «sātana nodiktētajiem» «evanģēliskajiem padomiem», jo lielāku nozīmi viņam gūst profesionālais aicinājums. Lutera skatījumā mūku dzīvesvedums ir ne tikai bezjēdzīgs, lai gūtu attaisnojumu Dieva priekšā, bet arī atklājas kā egoisma un aukstas vienaldzības produkts, kas ignorē cilvēka pasaulīgos pienākumus. Turpretim pasaulīgo darbību viņš raksturo kā kristietiskās mīlestības izpausmi pret tuvāko, turklāt Lutera pamatojumi stāv visai tālu no pasaulīgiem jēdzieniem un atrodas gandrīz vai groteskā pretrunā ar pazīstamajiem Ādama Smita izteikumiem;⁶⁰ Lutera savu domu galvenokārt argumentē ar to, ka darba dalīšana katru piespiež strādāt *citiem*. Taču drīz šis pēc būtības sholastiskais apgalvojums atkal pazūd, paliek un arvien vairāk tiek uzsvērtā norāde, ka pasaulīgo pienākumu izpildīšana jebkurā gadījumā kalpo par vienīgo līdzekli gūt Dieva labvēlību, ka tas – un tikai tas – ir Dieva gribas noteikts, tāpēc visas atļautās profesijas ir vienlīdzīgas Dieva priekšā.⁶¹

Nav nekādu šaubu, ka tāda veida pasaulīgās profesionālās darbības tikumiskā kvalifikācija – viena no svarīgākajām Reformācijas, konkrēti Lutera radītajām idejām – nes sev līdzī neparasti svarīgas sekas; vēl vairāk:

šāds apgalvojums ir tik acīmredzams, ka robežojas ar banalitāti.⁶² Cik bezgala tāla ir šī koncepcija no dziļās naivitātes, ar kuru vērojoši noskaņotais *Paskāls* noraidīja jebkādu pozitīvu pasaulīgās darbības vērtējumu, būdams dziļi pārliecināts, ka tā pamatā var būt tikai uzpūtība vai viltība!⁶³ Un vēl svešāka šī koncepcija ir tam utilitārajam *piemērošanās* veidam pasaulei, kurš raksturo jezuītu probabilismu^[14]. Taču, kā konkrēti jāiedomājas šās protestantiskās idejas praktiskā nozīmē, mēs parasti tikai neskaidri izjūtam, nevis skaidri apzināties.

Diezin vai ir nepieciešams konstatēt, ka nevar būt ne runas par kaut kādu luterisma iekšējo radniecību ar «kapitālistisko garu» tajā nozīmē, kuru mēs ieliekam šajā jēdzienā, un vispār kaut kādā nozīmē. Pat tajās baznīcas aprindās, kuras mūsdienās visdedzīgāk slavina Reformācijas «lietu», kopumā nepavisam nav kapitālisma piekritēji jebkādā nozīmē. Un, protams, pats Lutera kategoriski norobežotos no jebkuras koncepcijas, kas būtu tuva tai, kura izteikta Franklina darbos. Protams, te nedrīkstētu atsaukties uz Lutera sūdzēšanos par lieltirgotāju, līdzīgu Fugeriem⁶⁴ u. c., darbību. Jo cīņa, kas 16. un 17. gs. norisinājās pret juridiskajām un praktiskajām lielo tirdzniecisko kompāniju faktiskajām *privilēģijām*, visvairāk atgādina mūsdienu protestus pret trestiem un, tāpat kā šie protesti, pati par sevi nepavisam nav tradicionālistiskā domāšanas veida izpausme. Pret minētajām tirdzniecības kompānijām, pret lombardistiem^[15], «trapezītiem»^[16], pret monopolistiem, lielajiem spekulantiem un baņķieriem, kas atradās anglikāņu baznīcas un tāpat Anglijas un Francijas karaļu un parlamentu aizstāvībā, cīnījās gan puritāņi, gan hugenoti.⁶⁵ Pēc Denbaras kaujas (1650) Kromvels rakstīja Ilgajam parlamentam: «Lūdzu jūs pārtraukt nelietīgi izmantot visas profesijas; ja ir kāda profesija, kas, izputinot daudzus, padara bagātus nedaudzus, tad tā nepavisam nekalpo sabiedrības labumam.» Taču līdzās šādām atziņām ir virkne liecību, ka Kromvela uzskati bijuši specifiska «kapitālistiskā gara» piesātināti.⁶⁶ Turpretim daudzajos Lutera izteikumos pret augļošanu un jebkuru procentu ieguvu pilnīgi nepārprotami izpaužas tas, ka viņa priekšstatī (no kapitālistiska viedokļa) par kapitālistiskās uzņēmējdarbības būtību ir «atpalikuši» – pat salīdzinājumā ar vēlinās sholastikas uzskatiem.⁶⁷ Pie tā, starp citu, piederas arguments par naudas neražīgumu, kura nepamatotību parādīja jau Florences Antonīns. Taču nav nekādas nepieciešamības pakavēties pie atsevišķiem jautājumiem, jo ir pilnīgi acīmredzams, ka «profesionālā aicinājuma» idejas sekas tās *religiskā* izpratnē varēja gūt visdažādākās formas to pārveidojumu gaitā, kurus šī

ideja ienesa pasaulīgajā darbībā. Reformācijas kā tādas rezultāts pirmām kārtām bija tas, ka pretsvārā katoliskajam viedoklim pasaulīgā profesionālā darba nozīme un reliģiozā *atzinība* (*Prāmie*) ārkārtīgi pieauga. Turpmākā «aicinājuma» idejas attīstība, kurā savu izpausmi guva jaunā attieksme pret pasaulīgo darbību, bija atkarīga no konkrētas dievbijības interpretācijas atsevišķās reformētajās baznīcās. Bībeles autoritāte, no kuras Luters, kā viņam likās, smēlās aicinājuma ideju, drīzāk var kalpot par tradicionālistiskās koncepcijas balstu. Starp citu, Vecā Derība – praviešu grāmatās vispār nav runas par pasaulīgo tikumību, citos tekstos par to tiek minēts tikai garāmejojot – stingri apliecina visnotaļ tradicionālistisku reliģisku ideju: lai katrs paliek pie savas «barības», atstājot bezdievjiem dzīšanos pēc peļņas. Tāda ir visu to vietu jēga, kurās runa ir tieši par pasaulīgo darbību. Tikai Talmūds^[17] – un arī tad ne pilnībā – pārstāv citu viedokli. Jēzus nostāja šajā jautājumā klasiskā skaidrībā atspoguļota tā laika Austrumiem raksturīgajā lūgšnā: «Dienišķo maizi dod mums šodien», – bet radikāla pasaules noraidījuma iezīme, kas izteikta vārdos «μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας» [netaisnības Mamons], pilnībā izslēdz jebkuru *tiešu* mūsdienu profesionālā aicinājuma idejas saistību ar Jēzus mācību.⁶⁸ Jaunajā Derībā paustās apustuļu idejas, tostarp apustuļa Pāvila idejas, kristiešu pirmo paaudzi pārņēmušo eshatoloģisko^[18] gaidu dēļ šajā ziņā ir vai nu indiferentas, vai tradicionālistiskas: tā kā pasaule gaida Kristus atnākšanu, lai pasaulīgajā darbībā katrs paliek tajā pašā stāvoklī, kurā viņu sastapis tā Kunga «sauciens», un strādā kā līdz šim. Tādā veidā viņš nekļūs nabags un arī nepārvērtīsies par nastu saviem brāļiem – jo tas viss neturpināsies ilgi. Luters lasīja Bībeli caur savu toreizējo noskaņojumu prizmu, kas periodā starp 1518. un 1530. gadu ne tikai bija tradicionālistiska, bet kļuva tāda aizvien vairāk.⁶⁹

Pirmajos savas reformatoriskās darbības gados Luters, uzskatot, ka profesija attiecas uz darinātā jomu, attieksmē pret dažādiem pasaulīgās darbības *veidiem* pakļāvās eshatoloģiskam indiferentismam apustuļa Pāvila garā – tā, kā tas pausts Pirmajā vēstījumā korintiešiem, 7⁷⁰: mūžīgā svētlaime sasniedzama katram neatkarīgi no viņa sabiedriskā stāvokļa; bezjēdzīgi būtu piešķirt nozīmi profesijas *veidam*, ja dzīves ceļš tik īss. Tiekme pēc materiālā labuma, kas pārsniedz cilvēka personiskās vajadzības, jāuzlūko kā Dieva žēlastības trūkuma pazīme, bet, tā kā *šī* tiekme var tikt realizēta tikai uz citu cilvēku rēķina, tā ir tieši nosodāma.⁷¹ Jo vairāk Luters iesaistījās pasaulīgajās lietās, jo augstāk viņš vērtēja profesionālās darbības nozīmi. Līdz ar to katra cilvēka konkrētā profesija viņam

kļūva par tiešu Dieva gribas izpausmi, par tā Kunga vēlējumu pildīt savu pienākumu tieši tajā konkrētajā stāvoklī, kuru cilvēks ieņem pēc providences gribas. Bet, kad pēc cīņas ar «fanātiķiem» un zemnieku nemieriem objektīvā vēsturiskā kārtība, kurā katrs cilvēks ieņem tam Dieva piešķirto vietu, Luteram kļūst par tiešu dievišķās gribas emanāciju,⁷² arvien lielāks providenciālā principa uzsvērumš arī konkrētās dzīves situācijās noved Mārtiņu Luteru pie tīri tradicionālistiskas nokrāsas «nolemtības» idejas (*Schickungs-Gedanken*): katram cilvēkam ir jāpaliek pie tā aicinājuma un stāvokļa, kuru Dievs devis, un jāisteno savi zemes nodomi šā viņam sabiedrībā dotā stāvokļa ietvaros. Ja sākotnēji Lutera ekonomiskais tradicionālisms bija indiferentisma rezultāts apustuļa Pāvila garā, tad turpmāk to noteica viņa augošā ticība providencei,⁷³ ticība, kas bezierunu pakļaušanos identificēja ar Dieva gribu,⁷⁴ bez kurnēšanas pieņemot savu stāvokli pasaulīgajā dzīvē. Lutera vispār nerādīja kādu principiāli jaunu vai principiāli citu pamatu, uz kuru balstītos profesionālās darbības savienojums ar reliģiskajiem principiem.⁷⁵ Bet viņa pārliecība par to, ka ticības mācības tīrība ir vienīgais neapgrēcīgais baznīcas patiesības kritērijs, – pārliecība, kas pēc vētrainajiem 16. gs. divdesmito gadu notikumiem aizvien vairāk nostiprinājās, – pati par sevi kavēja jaunu ētisko uzskatu rašanos.

Tādā veidā profesionālā aicinājuma jēdziens Lutera mācībā saglabāja savu tradicionālo raksturu.⁷⁶ Profesionālais aicinājums ir tas, kas cilvēkam jāpieņem kā Kunga griba (*Fügung*), ar kuru viņam «jāsamierinās»; šī nianse Lutera mācībā ir pārsvarā, kaut gan ir arī cita ideja, saskaņā ar kuru profesionālā darbība ir uzdevums, turklāt galvenais uzdevums, ko cilvēkam devis Dievs.⁷⁷ Ortodoksālā luterisma attīstības gaitā šī iezīme tiek uzsvērtā aizvien vairāk. Tādējādi luterisma ētiskajam ieguldījumam pirmām kārtām bija negatīvs raksturs: noliedzot askētiskā pienākuma pārākumu pār pasaulīgajiem pienākumiem, sprediķi aicināja būt paklausīgiem varai un samierināties ar savu vietu pasaulē.⁷⁸ Augsni Lutera profesionālā aicinājuma koncepcijai (kā redzēsīm turpmākajā viduslaiku reliģiskās ētikas analīzē) jau lielā mērā bija sagatavojuši vācu mistiķi, īpaši Taulers ar savu attieksmi pret garīgajām un pasaulīgajām profesijām kā vienlīdz vērtīgām un ar *salīdzinoši zemo* tradicionālo askētisko pūliņu⁷⁹ novērtējumu, jo mistiķiem vienīgais būtiskais ir ekstātiski kontemplatīva dvēseles saplūsme ar Dievu. Vēl vairāk, luterisms salīdzinājumā ar mistiķiem kaut kādā ziņā pat sper soli atpakaļ, jo Luteram – bet vēl vairāk luteriskajai baznīcai – profesionālās racionālās ētikas psiholoģiskie pamati

klūst nedrošāki nekā mistiķiem (kuru uzskati šajā jomā daudzējādā ziņā daļēji līdzīgi piētistu, daļēji – kvēkeru reliģiskajai psiholoģijai)⁸⁰ – un tieši *tāpēc, ka* tieksme uz askētisko pašdisciplīnu Luterā izraisīja aizdomas par sinerģismu^[19], tā ka askētiskā pašdisciplīna luterismā aizvien vairāk atkāpās otrajā plānā.

Tādējādi, spriežot pēc tā, ko izdevās noskaidrot, «aicinājuma» idejai luteriskā izpratnē pašai par sevi diezin vai ir liela nozīme mūsu jautājuma nostādņē – patlaban *mums* svarīgi noskaidrot tieši to.⁸¹ Ar to mēs nekādā ziņā negribam sacīt, ka luteriskajai reliģiskās dzīves pārveidei nebija nekādas praktiskas nozīmes sakarā ar mūsu izpētes priekšmetu. Gluži pretēji. Taču šo praktisko nozīmi nevar tieši atvasināt no *Lutera* un luteriskās baznīcas attieksmes pret pasaulīgo aicinājumu, un vispār tā nav tik acīmredzama kā citos protestantisma virzienos. Tāpēc arī šķiet mērķtiecīgi pirmām kārtām pievērsties tām protestantiskās ticības formām, kurās saistība starp dzīves *praksi* un reliģisko pamatu atklājas vieglāk nekā luterismā. Iepriekš jau norādījām uz nozīmes ziņā pārsteidzošo *kalvinisma* un protestantisko *sektu* lomu kapitālisma attīstības vēsturē. Līdzīgi tam, kā Lutera Cvinglija mācībā izjuta «cita gara» klātbūtni, to izjuta arī viņa garīgie pēcteči kalvinismā. Katolicisms jau no seniem laikiem kalvinismā saskata savu galveno pretinieku. Tas pirmām kārtām izskaidrojams ar politiska rakstura cēloņiem: ja reformācija arī nav iedomājama bez *Lutera*, kura personība uz ilgu laiku noteica tās garīgo iezīmi – iekšējo reliģisko attīstību, tad bez kalvinisma *Lutera* pasāktais nebūtu guvis tik plašu izplatību. Taču katoļiem un luteriešiem kopīgajam riebumam pret kalvinismu pamats rodams arī tā ētiskajā savdabībā. Pat pavirši iepazīstoties ar kalvinismu, kļūst skaidrs, ka tajā iedibināta pavisam cita saistība starp reliģisko dzīvi un zemes realitāti nekā katolicismā vai luterismā. Tas izpaužas pat literatūrā, kas izmanto tikai specifiskus reliģiskos motīvus. Atcerēsimies kaut vai «Dievišķās komēdijas» beigas – «Paradīzi», kurā bezrūpīgā dievišķo noslēpumu vērojumā iegrīmušais dzejnieks zaudē runas spējas, – un salīdzināsim šo noskaņojumu ar to, kā beidzas poēma, kuru parasti dēvē par «puritānisma Dievišķo komēdiju». Miltons savas «Zaudētās paradīzes» pēdējo dziedājumu – pirms Ādama un Ievas *izdzīšanas* – noslēdz ar šādiem vārdiem:

Uz Paradīzi atskatoties atpakaļ,
Kur viņu mājoklis reiz bij, kas, liesmās skauts,
Nu zvēroja un kur pie vārtiem drūzmējās

Baigs ļaužu pulks, – vēl viņi slepus notrauca
 Pa asarai, bet viņu priekšā pavērās
 Jau visa pasaule, kur mājvietu sev rast
 Bij viņiem, Providences vadītiem, drīz lemts.
 Un, rokās sadevušies, soļiem nedrošiem
 Tad beidzot viņi devās prom no Ēdenes.

Bet neilgi pirms tam erceņģelis Miķelis Ādamam sacīja:

.. vajag pielikt klāt
 Pie zināšanām darbus un vēl ticību
 Ar mīlestību samērot, un visam tam
 Vēl žēlastības vārdā savu dvēseli
 Spēt pievienot, – tad, Paradīzi atstājot,
 Tas neliksies tev vairs kā lāsts, jo iemājos
 Tā tevī pašā un daudz laimīgāka būs.
 (Atdzejojis L. Briedis)

Katram, kas lasa šīs rindas, ir skaidrs, ka nopietnais patoss, kas liecina par puritānisko vērstību uz pasauli, tāda attieksme pret pasaulīgo darbību kā *pienākumu* nebūtu iedomājama viduslaiku rakstnieka izteiksmes veidā. Tomēr šāds noskaņojums nepavisam neatbilst arī luterismam – tādām, kāds izpaužas Lutera un Paula Gerharda korāļos. Mūsu uzdevums ir, cik iespējams, izteikt šo neskaidro izjūtu precīzu loģisku *formulējumu* terminos un izvirzīt jautājumu par šo atšķirību iekšējiem iemesliem. Jebkuri mēģinājumi atsaukties uz «nacionālo raksturu», kuri parasti nozīmē tikai un vienīgi atziņas jautājuma būtības *neizpratnē*, šajā gadījumā būtu īpaši nepieņemami. Piedēvēt 17. gs. angļiem vienotu «nacionālo raksturu» būtu vienkārši vēsturiski nepareizi. «Kavalieri» un «apaļgalvji»^[20] tajos laikos uztvēra sevi ne tikai kā dažādu partiju pārstāvjus, bet arī kā dažādu sugu cilvēkus, un uzmanīgs vērotājs nevar tam nepiekrīst.⁸² Tomēr noteikt angļu *merchant adventures* [tirgoņu avantūristu] rakstura īpašības un to atšķirību no Hanzas tirgoņiem ir tikpat neiespējami kā konstatēt kaut kādu dziļu atšķirību starp vācu un angļu rakstura īpatnībām vēlinajos viduslaikos, neskaitot tās iezīmes, kuras izveidojās tiešā abu tautu vēsturisko likteņu iespaidā.⁸³ Un tikai nepārvarama reliģisko kustību ietekme – ne tikai tā, taču tā pirmām kārtām – radīja atšķirības, kuras mēs izjūtam līdz šim.⁸⁴

Ja mēs, pētot saistību starp vecprotestantisko ētiku un kapitālistiskā gara attīstību, vadāmies pēc Kalvina, kalvinisma un citu «puritānisko» sektu mācības, tad tas nepavisam nenozīmē gaidīt, ka kāds no šo reliģisko virzienu dibinātājiem vai pārstāvjiem kaut kādā nozīmē par sava mūža darba (*Lebensarbeit*) mērķi būtu uzskatījis tā «gara» atmodināšanu, kuru mēs te dēvējam par «kapitālistisku». Mēs, protams, nedomājam, ka tieksmi pēc pasaulīgajiem labumiem, kas uztverta kā pašmērķis, kāds no viņiem varēja uzlūkot par ētisku vērtību. Un visupirms ir jāatceras: ētiskās reformas programma nekad nav bijusi kāda reformatora uzmanības centrā – šajā pētījumā par reformatoriem uzskatot arī tādus darbiniekus kā Menno, Dž. Fokss, Veslijs. Viņi nebija ne «ētiskās kultūras» sabiedrību dibinātāji, ne humanitāro centienu un kulturālo ideālu vai sociālo reformu piekritēji. Dvēseles glābšana – un tikai tā – bija viņu dzīves un darbības galvenais mērķis. Tajā arī jāmeklē viņu mācību ētisko mērķu un praktiskās iedarbības saknes: gan šis mērķis, gan iedarbība bija tikai tīri reliģisku motīvu sekas. Tāpēc arī mums vajadzēs rēķināties ar to, ka liela daļa Reformācijas kultūras parādību – bet mūsu speciālajā aspektā lielākā – bija pašiem reformatoriem neparedzētas un pat *nevēlamas* viņu darbības sekas, bieži visai tālas no tā, kas vīdēja viņu gara acu priekšā, vai pat tieši pretējas viņu īstajiem nodomiem.

Mūsu pētījums varētu būt pieticīgs ieguldījums centienos noskaidrot, kādā formā «idejas» vispār ietekmē vēsturisko attīstību. Taču tāpēc, lai no sāкта gala nerastos pārpratumi un būtu skaidrs, kādā nozīmē mēs vispār pieļaujam šādu tīri idejisku motīvu ietekmi, mūsu ievaddaļas noslēgumā atļausimies izteikt vēl dažas norādes.

Visupirms kategoriski jāuzsver, ka tāda veida pētījumu mērķis vispār nevar būt kaut kāds Reformācijas idejiskā satura *novērtējums*, vienalga, vai tas būtu sociāli politisks vai reliģisks. Mums visu laiku ir darišana ar tiem Reformācijas aspektiem, kuri patiesi reliģiskai apziņai varētu likties perifēri un bieži pat tīri ārēji. Jo mēs tiecamies tikai skaidrāk parādīt, kāda nozīme reliģiskajiem motīviem bija mūsu modernās, specifiski «laiciskās» kultūras attīstības gaitā – kultūras, kas izveidojās neskaitāmu konkrētu vēsturisko motīvu rezultātā. Mūsu jautājums tātad ir tikai šāds: ko tieši no mūsu kultūrai raksturīgā satura var *attiecināt* uz Reformācijas kā vēsturiskā cēloņa ietekmi? Turklāt mums, protams, jānorobežojas no viedokļa, kura pārstāvji atvasina Reformāciju no ekonomiskajām norisēm kā to «vēsturisku nepieciešamību». Lai reformatoru radītās jaunās baznīcas varētu kaut vai tikai turpināt pastāvēt, bija nepieciešama neskaitāmu

vēsturisko konstelāciju ietekme, tostarp pēc rakstura tīri politisku, kuras ne tikai nevar tikt ierobežotas ar kādu «ekonomisko likumu», bet arī vispār nevar tikt izskaidrotas no kaut kāda ekonomiskā viedokļa. Līdz ar to mēs nekādā ziņā nevēlamies aizstāvēt tik muļķīgo doktrinālo tēzi⁸⁵, ka «kapitālistiskais gars» (tādā nozīmē, kādā dažkārt lietojam šo jēdzienu) *varētu būt* radies *tikai* noteiktu Reformācijas aspektu ietekmes rezultātā, it kā kapitālisms kā *saimnieciska sistēma* varētu būt Reformācijas produkts. Jau tikai tas, ka virkne svarīgu kapitālistiskās uzņēmējdarbības *formu*, kā zināms, ir ievērojami *vecākas* nekā Reformācija, parāda šāda viedokļa nepamatotību. Mēs cenšamies konstatēt tikai sekojošo: vai arī reliģiskajai rīcībai – un kādā mērā – bijusi noteikta loma «kapitālistiskā gara» kvalitatīvā izveidē un kvantitatīvā ekspansijā, un kādi konkrēti uz kapitālistiskā pamata izveidojušies *kultūras aspekti* attiecināmi uz šo reliģisko ietekmi. Ņemot vērā neticami sarežģīto savstarpējo saikņu savijumu starp materiālo bāzi, sociālās un politiskās organizācijas formām un Reformācijas laikmeta garīgo saturu, iespējams rīkoties tikai šādi: visupirms nepieciešams noteikt, vai pastāv (un kādos punktos) noteikta «saskaņas radniecība» starp noteiktām reliģiskās ticības formām un profesionālo ētiku. Līdz ar to (cik tas iespējams) atklāsies arī tās ietekmes tips un vispārējā *virzība*, kuru reliģiskā kustība, ņemot vērā šādu saskaņas radniecību, atstāja uz materiālās kultūras attīstību. Tikai *pēc* tam, kā tas ar pietiekošu drošticamību tiks konstatēts, var censties noskaidrot, kādā mērā mūsdienu kultūras saturs tās vēsturiskajā attīstībā jāreducē uz reliģiskiem motīviem un kādā mērā – uz cita veida motīviem.

PIEZĪMES

¹ Šis darbs pirmoreiz publicēts Jafē (*Jafféschen*) «*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*», 1905, Bd. XX, XXI (J. C. B. Mohr, Tübingen). No kritiskās literatūras klāsta šajā sakarībā minēšu tikai visplašākās atsauksmes: *Rachfahl F. Calvinismus und Kapitalismus*. – *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, 1909, N 39–43; mans atbildes raksts: *Antikritisches zum «Geist» des Kapitalismus*. – *Archiv*, 1910, Bd. XXX, S. 176–202. Jauni Rahfāla iebildumi: *Nochmals Calvinismus und Kapitalismus*. – *Archiv*, 1910, N 22–25, un mans noslēguma raksts: *Antikritisches Schlusswort*. – *Archiv*, 1910, Bd. XXXI, S. 554–599. Tā kā Brentāno kritiskajā rakstā, par kuru drīzumā būs runa, neatsaucas uz šīm publikācijām, viņš acimredzot tās vēl nezināja. Šajā izdevumā es neietvēru neko no manas visai neauglīgās polemikas ar Rahfālu – zinātnieku, ko cienu, taču kas šajā gadījumā ir izgājis ārpus savas kompetences ietvariem; es aprobežojos ar citātiem no savas antikritikas (ļoti nedaudziem) un iestarpinājumiem, un piezīmēm, kurām, kā man šķiet,

turpmāk jānovērš visi iespējamie pārpratumi. Tālāk: *Sombart W. Der Bourgeois. – München–Leipzig, 1913*; pie tā es vēl atgriezīšos turpmākajās piezīmēs. Un visbeidzot: Brentāno *L. Die Anfänge des modernen Kapitalismus. – München, 1916, S. 117–137*. Arī šai kritikai pieskaršos piezīmēs tur, kur izklāsta gaitā radīšies vajadzība. Katram, kam (pretēji gaidītajam) tas varētu likties interesanti, piedāvāju salīdzināt abu izdevumu tekstus un pārliecināties, ka neesmu svītrojis, mainījis vai mikstinājis *nevienu sava raksta frāzi*, kura saturētu kaut vai kādus būtiski svarīgus apgalvojumus, un neesmu pievienojis neko, kas vestu pie *novirzīšanās* no manu pamatapgalvojumu būtības. Tam nebija nekāda pamata, un turpmākais izklāsts beidzot liks par to pārliecināties tiem, kuri vēl aizvien šajā sakarībā turpina šaubīties. Abi iepriekšminētie zinātnieki viens no otra atšķiras vēl radikālāk nekā no manis. Brentāno pret Zombarta grāmatu vērsto kritiku (*Sombart W. Die Juden und das Wirtschaftsleben. – München, 1911*) es daudzējādā ziņā uzskatu par pamatotu, taču dažā ziņā pilnīgi nepareizu, nemaz nerunājot par to, ka arī Brentāno nav uztvēris pašu būtiskāko ebreju problēmā, par kuru runāsim vēlāk.

Teologi šā darba sakarībā ir izteikuši daudzas vērtīgas piezīmes un kopumā – neraugoties uz atšķirībām dažos punktos – devuši tam labvēlīgu un visnotaļ lietišķu vērtējumu; tas ir ļoti svarīgi, jo es nebūtu pārsteigts par zināmām antipātijām pret traktējuma veidu, kāds mūsu pētījumā bija nenovēršams. Jo tas, kas noteiktu reliģiju pārstāvošam un interpretējošam teologam šķiet *visvērtīgākais*, tur, dabiski, netika parādīts. Mums ir darīšana ar tām reliģiskās dzīves pusēm, kuras reliģiskā *vērtējumā* šķiet tīri ārējas un rupjas, taču neapšaubāmi arī pastāvēja – un tieši tāpēc, ka tās bija rupjas un ārējas, ārēji arī visstiprāk ietekmēja. Lai visos atsevišķajos gadījumos nevajadzētu citēt Treļču (*Troeltsch E. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. – Tübingen, 1912*), mēs tūlīt norādām lasītājam uz šo grāmatu kā fundamentālu darbu, kas ļoti plašā skatījumā un no oriģināla viedokļa aplūko Rietumu kristietības ētisko mācību vispārīgo vēsturi; šis darbs līdzās tā pārējai satura bagātībai mums ir īpaši vērtīgs tāpēc, ka tajā rodami papildinājumi un apstiprinājumi arī mūsu problēmas risinājumam. Turklāt Treļču vairāk interesē *mācība*, mani – reliģijas praktiskā *iedarbība*.

² Atkāpšanās no tā – ne vienmēr, taču visai bieži – izskaidrojama ar to, ka rūpniecības nozares strādnieku konfesionālo sastāvu pirmām *kārtām* nosaka kādas konfesijas pārsvars vietā, kur koncentrējas šās nozares uzņēmumi, vai reģionā, kur tiek vervēts darbaspēks. Šis apstāklis pirmajā acu uzmetienā it kā maina ainu, kuru piedāvā dažu konfesiju statistikas, piemēram, Reinas provinces statistika. Turklāt jāatceras, ka secinājumus no skaitļiem var iegūt tikai tad, ja pastāv skaidra specializācija un rūpīga atsevišķu profesiju pārstāvju uzskaitē. Citādi visai lieli uzņēmēji un atsevišķi strādājoši «meistari» viegli var nokļūt vienā un tajā pašā «uzņēmumu vadītāju» kategorijā. *Mūsdienu* «attīstītais kapitālisms» – katrā ziņā, ja runa ir par plašiem nekvalificētu strādnieku slāņiem, – vairs nav pakļauts tādai ietekmei, kādu pagātnē *varēja* atstāt ticība. Taču par to turpmāk.

³ Salīdz., piemēram, *Schell H. Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes. – Würzburg, 1897*; *Hertling G. von. Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft. – Freiburg, 1899, S. 58*.

⁴ Viens no maniem skolniekiem apstrādāja visplašāko statistisko materiālu, kāds šajā jautājumā ir mūsu rīcībā, – *Bādenes* konfesionālo statistiku. Skat.: *Offenbacher M. Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden. – Tübingen–Leipzig, 1901 (Volkswirtschaftliche Abhandlungen der badischen Hochschulen, Bd. IV, Hf. 5)*. Visi fakti un skaitļi, kas turpmāk tiks izmantoti kā ilustratīvais materiāls, ņemti no šā darba.

⁵ Tā, piemēram, Bādenē 1895. g. uz tūkstoti evaņģēlistu iznāca 954 060 markas kapitāla, kas jāapliek ar nodokļiem, uz tūkstoti katoļu – 589 tūkst. marku. Tiesa, ebreji (uz tūkstoš cilvēkiem – vairāk nekā 4 milj. marku) būtiski apsteidza gan vienus, gan otrs (skaitļi ņemti no: *Offenbacher M. a. a. O. S. 21*).

⁶ Šajā jautājumā skat. Ofenbahera darbā izdarītos secinājumus.

⁷ Tuvāks izklāsts Bādenes sakarībā arī atrodams minētā Ofenbahera darba divās pirmajās nodaļās.

⁸ Bādenē 1895. g. skaitījās: 37,0% protestantu, 61,3% katoļu, 1,5% ebreju. Skolnieki, kas mācās paaugstināta tipa vidējās mācību iestādēs, kuras nav jāapmeklē obligāti, pēc profesionālā sastāva 1885.–1891. g. sadalās šādi (*Offenbacher M. a. a. O. S. 16*):

	Protestanti %	Katoļi %	Ebreji %
Ģimnāzijas	43	46	9,5
Reālģimnāzijas	69	31	9
Augstākās reālskolas (9 klases)	52	41	7
Reālskolas (6 klases)	49	40	11
Augstākās pilsoniskās skolas	51	37	12
Vidējie rādītāji	48	42	10

Tādas pašas parādības vērojamas Prūsijā, Bavārijā, Virtenbergā, Reinas zemēs un Ungārijā (skaitļus skat.: *Offenbacher M. a. a. O. S. 18f.*).

⁹ Skat. skaitļus, kas minēti iepriekšējā piezīmē: tie liecina, ka katoļu procents vidusskolā, kas vispār par trešdaļu mazāks nekā visu iedzīvotāju vidū, nedaudz paaugstinās tikai ģimnāzijās (galvenokārt tāpēc, ka ģimnāzijas sniedz nepieciešamo sagatavojumu teoloģijas studijām). Kā raksturīga parādība, kas ilustrē turpmāko izklāstu, jāuzsver, ka Ungārijā tipiskā protestantu procentuālā attiecība pret kopējo vidējo mācību iestāžu skolnieku skaitu izpaužas vēl lielākā mērā (skat.: *Offenbacher M. a. a. O. S. 19, Anm. a. E.*).

¹⁰ Skat. Ofenbahera argumentāciju (*a. a. O. S. 54*) un tabulas viņa darba beigās.

¹¹ Īpaši labi tas atzīmēts sera V. Peti darbos, kas turpmāk tiks daudzkārt citēti.

¹² Tas, ka Īrija, kuru V. Peti dažkārt min kā piemēru, šajā ziņā it kā liecina par izņēmumu, izskaidrojams tikai ar to, ka protestanti tur bija lendlordi absentisti^[21]. Ja Peti šo piemēru būtu izmantojis plašākiem vispārīgajiem, viņš pieļautu kļūdu – to pierāda Īrijas skotu («*Scotch-Irish*») stāvoklis. Tipiskā attiecība starp kapitālismu un protestantismu Īrijā bija tāda pati kā citur. (Par «*Scotch-Irish*» stāvokli Īrijā skat.: *Hanna C. A. The Scotch-Irish. 2. Bānde. – New York, Putnam 1902.*)

¹³ Tas, protams, neizslēdz pēdējā faktora ļoti nopietno nozīmi un nekādā mērā nav pretrunā ar apstākli, ka dažu visvairāk viendabīgo grupu pārstāvošo protestantisko sektu raksturs izšķiroši ietekmēja atmosfēru šajās sektās un tas savukārt atgriezieniski ietekmēja to līdzdalības pakāpi saimnieciskajā dzīvē; šis novērojums ir patiess, piemēram, attiecībā pret stingriem kalvinistiem ārpus Ženēvas un Jaunās Anglijas, īpaši visur tur, kur viņi valdīja politiski. Tas, ka visdažādāko ticību emigranti – indieši, arābi, ķīnieši, sīrieši, feniķieši, grieķi, lombardieši vai «kavercieši»^[22] – pārcēlās uz svešām zemēm kā augsti attīstītu zemju komerciālo iemaņu pārstāvji, ir vispārēja parādība, kam nav nekāda sakara ar mūsu problēmu.

(Brentāno darbā, kuru mums bieži nāksies citēt, – *Die Anfänge des modernen Kapitalismus, München, 1916* – atsaucas uz savas ģimenes vēsturi. Taču ārzemju izcelsmes *banķieri* komerciālās pieredzes un komerciālo saikņu pārstāvju lomā ir bijuši *visos* laikmetos un *visās* zemēs. Viņi nepārstāv parādību, kas būtu raksturīga tieši *mūsdienu* kapitālismam, un protestanti pret viņiem izrādīja neuzticību. Citādi tas bija ar Muraltu, Pestaloci un citām ģimenēm, kas emigrēja no Lokarno uz Ķīrihi: šo ģimeņu pārstāvji ļoti ātri kļuva par specifiski *modernās* kapitālistiskās (*rūpnieciskās*) attīstības pārstāvjiem.)

¹⁴ *Offenbacher M. a. a. O. S. 68.*

¹⁵ Ārkārtīgi trāpīgas piezīmes jautājumā par konfesiju savdabību Vācijā un Francijā un par to savstarpējo krustošanos ar citiem kultūras elementiem nacionalitāšu cīņā Elzasā izteiktas lieliskajā V. Vitiha darbā: *Wittich W. Deutsche und französische Kultur im Elsaß. – «Illustrierte Elsasser Rundschau», 1900.*

¹⁶ Protams, *tādā gadījumā*, ja šajā apgabalā *vispār* pastāvēja kapitālistiskās attīstības iespējas.

¹⁷ Par to, piemēram: *Dupin de St. André. L'ancienne église réformée de Tours. Les membres de l'église. – «Bull. de la Société de l'histoire du protestantisme». 4. s. t. 10).* Arī šeit, protams, varējo par virzošo motīvu uzskatīt tieksmi pēc *emancipācijas* no klostera vai vispār baznīcas kontroles – uz to sliecas katoļu pētnieki. Taču šāds apgalvojums ir pretrunā ne tikai ar laikabiedru – to vidū hugenotu pretinieku (arī Rablē) – spriedumiem; hugenotu pirmo nacionālo sinožu (piemēram, I sinodes materiāli grāmatā: *Aymon. Synodes nationales de l'église réformée de France, p. 10*) šaubas par to, vai *banķieris* var būt baznīcas vecākais, kā arī pastāvīga sinožu atgriešanās – neraugoties uz Kalvina pilnīgi noteikto pozīciju šajā ziņā – pie jautājuma, vai drikst ņemt procentus (tāda veida skaidrojumi tika doti draudzes locekļiem pēc viņu lūguma), gan liecina par plašu ieinteresēto aprindu līdzdalību šās problēmas risinājumā, taču reizē arī par to, ka tieksme nodarboties ar *«usuraria pravitas»* (augļošanu) bez baznīcas kontroles ar grēksūdzes palīdzību šajā gadījumā *nevarēja* būt izšķirošais faktors. (Tas pats attiecas arī uz Holandi, taču par to vēlāk. Kanoniskam *augļošanas aizliegumam – lai būtu pavisam skaidrs – šās* problēmas nostādnes ietvaros vispār nav nekādas nozīmes.)

¹⁸ Skat.: *Gothein. Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes. Bd. 1. – Straßburg, 1892. S. 674.*

¹⁹ Uz to attiecas *Zombarta* īsās piezīmes: *Sombart W. Der moderne Kapitalismus. Bd. 1, 1. Aufl., 1902, S. 380).* Diemžēl vēlāk grāmatā (*Der Bourgeois. – München, 1913*), kas šajā aspektā, pēc manām domām, ir *visvājākā* no visiem viņa lielajiem darbiem, viņš aizstāv pilnīgi nepareizu «tēzi» – pie tās mēs vēl atgriezīsimies –, kuru izvirzīja *Franca Kellera* grāmatas (*Keller F. Unternehmung und Mehrwert. – Paderborn, 1912*) ietekmē – grāmatas, kura, neraugoties uz dažām vērtīgām piezīmēm (kas šajā sakarībā tomēr nav jaunas), kopumā atrodas *zem* citu mūsdienu kapitālisma apoloģētu darbu līmeņa.

²⁰ Ir skaidrs, ka pats dzīves vietas maiņas fakts, darba meklējumos nokļūstot citā zemē, ir viens no spēcīgākajiem darba ražīguma paaugstināšanas līdzekļiem (skat. arī 13. piezīmi). Poļu meitene, kuru dzimtenē viskārdinošākās lielas peļņas iespējas nevarētu izraut no tradicionālistiskā inertuma stāvokļa, svešumā pilnīgi pārvēršas; strādājot tur par kalponi, viņa kļūst par izdevīgu neizmērojamas ekspluatācijas objektu. Tas pats vērojams itaļu klejojošo strādnieku (*Wanderarbeitern*) gadījumā. Tas, ka galvenais cēlonis te nav meklējams līmeņa ziņā augstākas «kultūras vides» audzinošajā iedarbībā (kaut gan zināma nozīme tam ir), atklājas tādējādi, ka šāda likumsakarība saglabājas arī tajos gadījumos, kad (kā, piemēram, lauksaimniecībā) darba *raksturs* nemainās, kamēr uzturēšanās kopējās barakās

lidzās citām neērtībām sākotnēji tik ļoti pazemina dzīves līmeni, ka dzimtenē tas liktos neizturams. «Audzinošs» te ir pats darba fakts jaunos apstākļos, un tieši tas sagrauj tradicionālismu. Diez vai ir vērts pat norādīt, kādā mērā šis faktors ietekmēja amerikāņu ekonomikas attīstību. Senatnē šāda nozīme jūdiem bija Babilonijas gūstam (tas krīt acīs, lasot senos rakstus), un līdzīgas parādības vērojamas, piemēram, persiešu vēsturē. Taču neapstrīdamā Jaunās Anglijas puritāņu koloniju ekonomiskās specifikas atšķirība no katoliskās Merilendas, bīskapiskajiem dienvidiem un starpkonfesionālās Rodailendas liecina par to, ka protestantus viņu reliģiskā savdabība noteikti ietekmēja kā *patstāvīgs* faktors (līdzīgi bija džainistiem Indijā).

²¹ Kā zināms, tai lielākoties piemīt vairāk vai mazāk *mērena* kalvinisma vai cvinglisma raksturs.

²² Gandrīz pilnīgi luteriskajā Hamburgā *vienīgais* īpašums, kas sakņojas 17. gs., pieder pazīstamai *reformistu* ģimenei (uz to lāipni norādīja profesors A. Vāls).

²³ Šeit konstatētā sakarība nekādā ziņā nav kaut kas «jauns» – par to arī agrāk daudzkārt ir runāts (skat.: *Laveleye E. de. Protestantism and Catholicism in their bearing upon the liberty and prosperity of nation.* – London, 1875; *Arnold M. St. Paul and Protestantism.* – London, 1906); pārsteidz pretējais, proti, pilnīgi neizskaidrojamās šaubas par šās tēzes pareizību. Tāpēc arī mums jāizskaidro tās būtība.

²⁴ Tas, protams, neizslēdz, ka vēlāk oficiālais piētisms, tāpat kā citi reliģiskie virzieni, daudzos gadījumos, vadoties pēc patriarhāliem priekšstatiem, radīja šķēršļus kapitālistiskās saimniekošanas «progresam», piemēram, pārejai no mājrupniecības uz fabriku sistēmu. Lieta ir tāda, ka stingri jāievēro atšķirība starp ideālu, uz kuru *tiecas* reliģiskais virziens, un šā virziena faktisko ietekmi uz tā piekritēju dzīvesvedumu. (Par specifiskām strādnieku piētistu darba īpatnībām priekšstatu var gūt no mana raksta: *Weber M. Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit.* – *Archiv für Sozialwissenschaft*, 1909, Band XXVIII, S. 263 f. Tajā kā piemēri minētie skaitļi sniegti pēc kādas Vestfāles fabrikas datiem).

²⁵ Noslēguma nodaļa no *Necessary hints to those that would be rich* (1736), pārējais – no *Advice to a young tradesman* (1748). Skat.: *Franklin B. Works, Ed. Sparks, Vol. 2. p. 87.*

²⁶ Skat.: *Kürnberger F. Der Amerikamüde.* – *Frankfurt, 1855.* Kirnbergera grāmata, kā zināms, ir *Lēnava* Amerikas iespaidu poētiska parafrāze. Kā mākslasdarbam šai grāmatai nav nekādas vērtības, taču tā ir svarīgs dokuments, kas liecina par pretstatu (mūsdienās jau zudušu) starp vāciešu un amerikāņu pasaules izjūtu, tās iekšējās dzīves dokuments, kura kopš viduslaiku vācu mistikas, neraugoties ne uz ko, bija vācu katoļu un protestantu *kopējs* īpašums un krasi atšķīrās no puritāņu kapitālistiskās ievirzes. Kirnbergera nedaudz brīvais Franklina tulkojums labots pēc oriģināla.

²⁷ Zombarts šo citātu ir licis par epigrammu nodaļai «Kapitālisma ģenēze» (*Sombart W. Der moderne Kapitalismus, I. Aufl. Band I, S. 193 cf. das. S. 390.*)

²⁸ Tas, protams, nenozīmē ne to, ka Jakobs Fugers būtu bijis tikumiski indiferents vai nereliģiozs, ne arī to, ka šīs tēzes *pilnībā* izsmeltu Bendžamina Franklina ētiskos uzskatus. Diezin vai tik ievērojamam filantropam ir nepieciešama Brentāno aizstāvība (*Brentano L. Die Anfänge des modernen Kapitalismus, S. 151 f.*), lai novērstu neizpratni, kuru viņš man piedēvē. Jo problēma ir tieši tā, ka tāds filantrops kā Franklins varēja uzstāties kā *morālists ar tieši tādām pamācībām* (kuru raksturīgos formulējumus Brentāno nav uzskatījis par vajadzīgu saglabāt).

²⁹ Uz to pamatojas mūsu problēmas nostādnes atšķirība no Zombarta problēmas nostādnes. Turpmāk kļūs skaidra šās atšķirības lielā praktiskā nozīme. Šobrīd būtu jānorāda

tikai uz to, ka Zombarts nepavisam nav atstājis bez ievēribas kapitālistiskajam uzņēmējam raksturīgās ētiskās iezīmes. Taču viņa darba kopējā kontekstā tās parādās kā atvasinātas no kapitālisma, turpretim mēs atbilstoši izvirzītajam uzdevumam pieņemam pretēju hipotēzi. Mūsu galīgais viedoklis šajā jautājumā formulēts pētījuma noslēgumā. Savu koncepciju Zombarts šajā gadījumā (*cf. a. a. O. I.S. 357, 358 usw.*) veido, vadoties no spilgtajiem Zimmela tēliem, kas sastopami viņa «Naudas filosofijas» pēdējā nodaļā. Par Zombarta polemiku ar mani viņa grāmatā «*Bourgeois*» es runāšu vēlāk. Šobrīd nav mērķtiecīgi sākt detalizēti aplūkot atsevišķas kritiskas piezīmes.

³⁰ «Visbeidzot es pārliecinājos, ka cilvēku satiksmē, lai mūsu dzīve būtu laimīga, patiesīgumam, godīgumam un atklātībai ir milzīga nozīme; tobrīd nolēmu šīs īpašības izkopt sevī visā mūža garumā un šo lēmumu ierakstīju dienasgrāmatā. Atklāsmei kā tādai šajā gadījumā nebija izšķirošā ietekme; es domāju – kaut arī noteikti rīcības veidi nav slikti tikai *tāpēc*, ka tos aizliedz zinātnieki, vai labi *tāpēc*, ka viņi tos priekšraksta, taču, ņemot vērā visus apstākļus, ir pilnīgi iespējams, ka vieni rīcības veidi tiek aizliegti tieši *tāpēc*, ka tie pēc sava rakstura ir kaitīgi, citi tiek priekšrakstīti tieši *tāpēc*, ka ir svētiģi.»

³¹ «Es pēc iespējas turējos ēnā un pasniedzu to (runa ir par bibliotēkas organizāciju pēc Franklina iniciatīvas) kā «dažu manu draugu pasākumu» – draugu, kas mani lūguši vērsties pie cilvēkiem, kurus viņi uzskata par lasīšanas cienītājiem. Mana metode izrādījās veiksmīga; turpmāk līdzīgos gadījumos es vienmēr izmantoju to un, pamatojoties uz pieredzi, varu no sirds ieteikt citiem. Nelielais patmilības upuris, kuru mēs nesam, turpmāk atmaksājas ar uzviju. Ja *kādu laiku* nav zināms, kam pieder patiesie nopelni, un kāds godkārigs cilvēks mēģinās tos piedēvēt sev, tad pat vislielākie skauģi atdos to, kas pienākas tam, kurš patiešām ir uzslavas vērts, atņemot godkārim viņa piesavinātos laurus un uzliekot tos galvā tam, kurš pelnījis.»

³² Šo piezīmi Brentāno izmantojis par iemeslu (*S. 125, 127 Anm. I*) kritiskiem izteikumiem pret mūsu idejām par uzvedības «racionalizāciju un disciplinēšanu» ar pasaulīgās askēzes palīdzību; šī «racionalizācija» – apgalvo Brentāno – vedot pie «iracionālas» uzvedības. Būtībā pret to neko nevar iebilst. Jo jebkura «iracionalitāte» ir tāda ne pēc savas būtības, bet gan tikai no noteikta «racionāla» viedokļa. Piemēram, nereliģiozām cilvēkam «iracionāls» ir reliģisks dzīvesvedums, hedonistam – askētisks, pat ja *savā* galīgajā vērtībā kāds dzīvesvedums ir «racionalizācija». Ja šis raksts veicinās it kā viennozīmīgā «racionalitātes» jēdziena daudzpusības noskaidrošanu, tad tas lielā mērā būs izpildījis savu uzdevumu.

³³ Zālmana pamācības, 22,29. Luters tulko – «*in seinem Geschäft*». Vecie angļu tulkotāji saka: – «*business*». Skat. 54. piezīmi.

³⁴ Sakarā ar plašāku, kaut arī ne visai precīzu apoloģiju, kuras autors ir Brentāno (*a. a. O. S. 150 f.*), pēc kura domām, es neesmu pienācīgi novērtējis Franklina ētiskās kvalitātes, es pievērsu lasītāja uzmanību šai piezīmei: tā, man šķiet, izslēdz šādas apoloģijas nepieciešamību.

³⁵ Izmantoju gadījumu, lai aizsteigtos priekšā dažām «antikritiskām» piezīmēm. Pilnīgi nepamatots ir Zombarta apgalvojums (*Der Bourgeois. – München und Leipzig, 1913*), ka Franklina «ētika» ir «burtisks» lielā universālā Renesanses ģēnija Leona Batistas Alberti atkārtojums – ģēnija, kas līdzās teorētiskiem darbiem matemātikā, plastikā, glezniecībā, arhitektūrā (pirmām kārtām) un traktātiem par mīlestību (pats viņš bija sieviešu nīdējs) uzrakstījis arī četru sējumu darbu par mājsaimniecību (*della famiglia*), kas man diemžēl patlaban nav pieejams Dž. Mančīni izdevumā, bet vecajā A. Bonuči izdevumā. Citāts no

Franklina sniegts pilnībā – kur gan Alberti sacerējumos var atrast Franklina vārdiem līdzīgas vietas, piemēram, kaut ko, kas atgādinātu pirmo maksimu «Laiks ir *nauda*» un ar to saistītos pamudinājumus? Vienīgā vieta, kas tikai attāli atgādina Franklina idejas, cik man zināms, atrodas «*Della famiglia*» pirmās grāmatas beigās (izd. *Bonucci Vol. II, p. 353*), kur ļoti vispārīgā formā ir runa par naudu kā saimniecības *nervus rerum* [lietu nervu], kas tāpēc prasa vispiesardzīgāko un saudzīgāko apiešanos; līdzīgi izsakās jau Katons darbā «*De re rustica*». Zombarts, pilnīgi aēgārni interpretējot Alberti, milzīgu nozīmi piešķir tam, ka viņš piederēja pie vienas no slavenākajām Florences aristokrātu dzimtām (*nobilissimi cavalieri* – «*Della famiglia*», p. 213, 228, 247); pēc Zombarta domām, Alberti kā cilvēks ar «netūrām asinīm» ir pārpilns nepatikas pret aristokrātiju, jo, kā ārlaulībā dzimušu (tas patiesībā nekā neietekmēja viņa stāvokli), viņu izslēdza no aristokrātu aprindām. Alberti filosofijai patiešām raksturīgs padoms nodarboties ar *lielām* lietām, kuras viņš uzskata par vienīgajām, kas ir *nobile e onesta famiglia* [dižciltīgas un godājamas ģimenes] un *libero e nobile animo* [brīva un dižena gara] cienīgas (*das. p. 209*); turklāt tādas lietas prasa mazāku darba patēriņu (skat.: «*Del governo della famiglia*», IV, p. 55, tāpat redakcijā priekš Pandolfini p. 116: *tāpēc vislabāk nodarboties ar vilnas un zīda uzpirkšanu!*); raksturīgs arī ieteikums plānveidīgi un pārdomāti vadīt mājsaimniecību, samērojot izdevumus ar ienākumiem. Tātad, ja Džanoco runā par «*santa masserizia*» [svēto mājsaimniecību], tad runa principā ir par «*mājsaimniecības*» vadīšanu, nevis par *uzņēmējdarbību* (to Zombartam vajadzēja saprast) – līdzīgi tam, kā diskusijā par naudas būtību (*a. a. O.*) runa pirmām kārtām ir par *īpašuma* ieguldīšanu (naudas vai *posessioni* [īpašumu]), nevis par *kapitāla* izmantojumu. Lai pasargātos no fortūnas nepastāvīguma, tiek rekomendēts no jaunības pieradināties pie regulāras darbības (*in cose magnifiche e ample* [plašakai un cildenākai lietai] – p. 192). Turklāt tas («*Della famiglia*» I, p. 73–74) ir vienīgais veids, kā saglabāt veselību un izvairīties no dikdienības, kas viegli var iedragāt cilvēka stāvokli sabiedrībā; tāpat katram gadījumam ir vajadzīga savai kārtai piedienīga profesija (taču *opera mercenaria* [tirdzniecības darījumi] tiek uzlūkoti kā tādai neatbilstoši – «*Della famiglia*» I, p. 209). Viņa «*tranquillità dell'animo*» [dvēseles miera] ideāls un viņa spēcīgā nosliece uz epikūrisko «*λόδιε βιώσις*» (*vivere a sè stesso* [aicinājumu dzīvot sev] – *das. p. 262*), īpaši viņa antipātijas pret visiem amatiem (*a. a. O. p. 258*), kurus viņš uzskata par satraukuma, naida un netīru intrigu avotu, viņa sapnis par dzīvi piepilsētas villā, domas par senčiem, kas baroja viņa patmīlību, attieksme pret *ģimenes godu* (ģimenes īpašumam pēc florenciešu parauga jābūt nedalāmam) kā augstāko ideālu un galveno mērķi – tas viss puritāna skatījumā būtu grēcīgs, «darinātā dievināšana», bet Bendžamina Franklina skatījumā – viņam svešs aristokrātiskais patoss. Tāpat jāpievērš uzmanība augstajam literārās darbības novērtējumam (jo «*industria*» kā darba mīlestība pirmām kārtām ir vērsta uz literatūru un zinātni kā vienīgo cilvēka cienīgo nodarbošanos; raksturīgi, ka tikai neizglītotais Džanoco *masserizia* [mājsaimniecībā] – racionālas saimniecības vadīšanas nozīmē – saskata līdzekli neatkarīgai dzīvei un garantiju pret nabadzību, turklāt pats šis no mūku institūta aizgūtais jēdziens (skat. iepriekš) tiek piedēvēts kādam vecam priesterim (p. 249)). Lai pienācīgi izprastu dziļo atšķirību, pietiek salīdzināt iepriekš teikto gan ar paša Bendžamina Franklina, gan vēl lielākā mērā ar viņa puritānisko senču ētiku un dzīvesvedumu, salīdzināt Renesanses rakstnieku darbus, kas domāti patriciešu humanitārai izglītošanai, ar Franklina darbiem, kas rakstīti plašiem vidējās buržuāzijas slāņiem – visupirms *Commis* [tirdzniecības darbiniekiem] –, un tāpat ar puritāniskajiem traktātiem un sprediķiem. Alberti ekonomiskais racionālisms ar viņa pastāvīgo atsaukšanos uz antikajiem autoriem ir īpaši tuvs Ksenofona

(Alberti viņu nezināja), Katona, Varona un Kolumellas (tos viņš citē) ekonomiskajām idejām ar to atšķirību, ka minētajiem autoriem – īpaši Katonam un Varonam – *iegūšana* kā tāda ir pirmajā vietā. Visai nejausie Alberti izteikumi par *fattori* [darba vadītāju] izmantošanu, par darba dalīšanu un disciplīnu, par neuzticēšanos zemniekiem u. tml. skan kā no Katona aizgūti dzīves gudrības principi, kas pārnesti no verdzības jomas uz brīvā darba, mājrupniecības un sīkās zemkopības jomu. Ja Zombarts (kura atsaukšanās uz stoicisko ētiku ir pilnīgi neveiksmīga) atrod «galēji attīstītu» ekonomisko racionālismu jau Katona uzskatos, tad to nevarētu uzskatīt par pilnīgi neatbilstošu patiesībai (pareizi izprotot šo apgalvojumu). Patiešām, romiešu «*diligens pater familias*» [gādīgs ģimenes tēvs] var tikt reducēts uz vienu kategoriju ar Alberti «*massajo*» [saimnieka] ideālu. Katonam raksturīgākais ir tas, ka viņš lauku īpašumu vērtē kā īpašuma *ieguldījuma* objektu. Taču jēdzienam «*industria*» [darba mīlestība], pateicoties kristietiskai ietekmei, ir cita nianse. Galvenokārt tur arī slēpjas atšķirība. «*Industria*» koncepcija, kas radusies mūku askēzes sfērā un ir rakstnieku mūku izstrādāta, rodami tā ētosa iedīgļi, kurš pilnībā izveidojās protestantiskajā, caurcaurēm pasaules *ietvaros* palikušajā askēzē (skat. turpmāk!): *no turienes* (kā mēs vēl daudzāk norādīsim turpmāk) arī cēlusies abu jēdzienu radniecība, kura, starp citu, oficiālajā Akvīnas Toma baznīcas mācībā izpaužas *mazāk* nekā Florences un Sjenas ubagojošo ordeņu ētikā. Šāds ētoss nepiemīt ne Katonam, ne Alberti. Gan vienam, gan otram runa ir nevis par ētiku, bet gan par dzīves *gudrības* principiem. Utilitārisms ir pamatā arī Franklina pārdomām. Taču viņa pamācībām, kas domātas jauniem komersantiem, neapšaubāmi piemīt ētisks patoss, un – pats galvenais – tieši tas ir šo pamācību raksturīgākā iezīme. Nevērīga apiešanās ar naudu viņam ir līdzvērtīga, tā teikt, kapitāla embriju «nogaļināšanai» un tāpēc ir arī *ētiskās* normas pārkāpums.

Abu (Alberti un Franklina) iekšējā radniecība īstenībā pastāv tikai par tik, par cik saistība starp «reliģisko koncepciju» un acinājumu uz «saimnieciskumu» *vēl* nepiemīt Alberti un *vairs* nepiemīt Franklina uzskatiem. Zombarts nosauc Alberti par «dievbijīgu»; patiesībā viņš, tāpat kā daudzi humānistu, kam bija garīdznieka amats un draudze Romā, *nesniedz* viņa rekomendētajam dzīvesvedumam reliģisku motivāciju (izņēmums ir divas nenozīmīgas vietas). Gan vienam gan otram autoram virzošie, vismaz formāli, ir utilitārisma apsvērumi, bet Alberti rekomendācijā nodarboties ar vilnas un zīda uzpirkšanu no sīkajiem ražotājiem daļēji parādās arī merkantilais sociālutilitārisms (jo runa ir par «darba sagādāšanu daudziem cilvēkiem» – *a. a. O. p. 292*). Alberti idejas var kalpot par spilgtu piemēru tam it kā imanentajam ekonomiskajam «racionālismam», kurš patiesībā kā ekonomisko apstākļu «atspoguļojums» sastopams to rakstnieku darbos, kuri visur un vienmēr – kā Ķīnas klasicisma laikmetā un antikajā pasaulē, tā arī Renesanses un Apgaismības laikmetā – ir interesējušies tikai «par pašu lietu». Nav šaubu, ka antikajiem autoriem – Katonam, Varonam, Kolumellam –, tāpat kā Alberti un viņam līdzīgiem, īpaši viņu mācībā par «*industria*» [darba mīlestību] neapšaubāmi piemīt pietiekoši izstrādāti saimnieciskā *ratio* elementi. Taču vai drīkst pieļaut domu, ka šāda literārā teorija būtu bijusi spējīga veikt tik radikālu visa dzīvesveduma apvērsumu, tāda veida apvērsumu, kādu spēja reliģiskie ticējumi, kas kā *atalgojumu* par noteiktu uzvedību (šajā gadījumā – par metodiski racionālu uzvedību) piedāvāja dvēseles *glābšanu*? Kāda atšķirībā no iepriekš minētā racionālisma izskatās *religijski* orientēta dzīvesveduma (un saimnieciskās darbības) «racionalizācija», viegli atklāt ne tikai ar visu virzienu puritāņu piemēru, bet arī ar tik atšķirīgām parādībām kā džainisms, hinduisms, dažas viduslaiku askētiskās sekas, Viklifs, Bohēmijas brāļi (ši husītu kustības palieka), skopci un štundisti^[23] Krievijā un daudzi mūku ordeņi. Mazliet aizsteidzoties

priekšā, norādīsim uz šās atšķirības galveno iezīmi: ētika, kas sakņojas reliģijā, par tās prasīto uzvedību piedāvā pilnīgi noteiktas un – līdz tam momentam, kamēr ticība noteiktai reliģiskajai mācībai dzīva, – ārkārtīgi iedarbīgas *psiholoģiskas balvas* (tām nepiemīt ekonomisks raksturs), kādas *nav* vienkārši tīri praktisku mācību – līdzīgu Alberti mācībai – rīcībā. Tikai par tik, par cik šīs balvas ir iedarbīgas, un vispirms tajā bieži vien no teologu mācības (arī tā taču ir tikai «mācība») atšķirīgajā (kas ir izšķirošais) *virzienā*, kurā tās iedarbojas, reliģiskā ētika gūst noteiktu iespaidu uz dzīvesvedumu un tādejādi uz saimniecību; teiksim pavisam skaidri, tieši šajā punktā ietverta visa šā apcerējuma jēga, kura, pavisam negaidot, izrādījās pilnīgi nesaprotama. Turpmāk pakavēsimies pie vēli no viduslaiku teologu (pirmām kārtām Florences Antonīna un Sjēnas Bernarda) ētiskajiem ideāliem – šie teologi «izrādīja zināmu atsaucību pret kapitālismu», un arī viņus Zombarts raksturo pilnīgi nepareizi. Acīmredzams, ka Alberti ar viņiem nav nekāda sakara. Viņš ar dažu pastarpinošu instanču palīdzību no mūku priekšstatu sfēras ir aizguvis tikai jēdzienu «industrija» [darba mīlestība]. Alberti, Pandolfīni un citi viņiem līdzīgi domātāji, kas ārēji pakļāvās baznīcas disciplīnas prasībām, bet iekšēji, neraugoties uz saistību ar kristietisko ētiku, jau bija pilnībā no tās atbrīvojušies, būtībā pārstāvēja antīki «pagānisku» noskaņojumu, kura nozīmi mūsdienu ekonomiskās teorijas (un mūsdienu ekonomiskās politikas) izveidē es, pēc Brentāno domām, esmu «ignorējis». Es patiešām *te* neaplūkoju šo cēloņsakarību, neaplūkoju tāpēc, ka tai nav vietas pētījumā par «protestantisko ētiku un kapitālisma garu». Es nepavisam nedomāju noliegt šo ideju nozīmi (tas kļūc acīmredzams citā sakarībā), taču man bija un ir pamats apgalvot sekojošo: to iespaids loks un raksturs bija pilnīgi *citāds* nekā tas, kurš piemīt protestantiskajai ētikai (svarīga nozīme praktiskā ziņā kā šo sfēru priekštečiem bija sektām un arī Viklifa un husītu ētikai). Antīkās ekonomiskās teorijas neiedarbojās uz (augošās) buržuāzijas *dzīvesvedumu*, bet gan uz valsts darbinieku un valdnieku politiku; šīs divas daļēji, taču nepavisam ne pilnībā sakrītošās kauzālās rindas beidzot jāiemācās skaidri nošķirt. Kas attiecas uz Bendžaminu Franklīnu, tad viņa saimnieciskos traktātus (kas savulaik kalpoja par materiālu lasīšanai Amerikas skolās) no šā viedokļa var ierindot to sacerējumu kategorijā, kuriem patiešām bija visai liela ietekme uz dzīves *praksi* (atšķirībā no plašajiem Alberti sacerējumiem, kas zināmi reti kam ārpus šaura zinātnieku loka). Es šeit citēju Franklīnu kā domātāju, kas jau bija pacēlies pāri savu nozīmi zaudējušajai puritāniskajai dzīves reglamentācijai, līdzīgi kā angļu «*apgaismība*» kopumā, kuras attieksme pret puritānismu bieži aplūkota.

³⁶ Diemžēl arī Brentāno (*a. a. O.*) sajauc visus iedzīvošanās tieksmes veidus (kā militāra, tā mierīga rakstura); par specifisku «kapitalistiskās» (atšķirībā no feodālās) iedzīvošanās iezīmi viņš uzskata ievirzi uz *naudu* (nevis uz zemi), turklāt viņš ne tikai pilnībā noraida jebkuru turpmāko norobežošanu (cita starpā, tikai tā var novest pie pietiekoši skaidri formulētiem jēdzieniem), bet arī (*S. 131*) saka kaut ko man pilnīgi nesaprotamu sakarā ar šeit atbilstoši pētījuma mērķiem radīto jēdzienu – (mūsdienu!) kapitālisma «gars»: pēc Brentāno domām, par šā jēdziena priekšnosacījumu kalpo tas, kas vēl jāpierāda.

³⁷ Salīdz. visādā ziņā ļoti trāpīgās Zombarta piezīmes: *Sombart W. Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert. – 1903, S. 123*. Droši vien nav vērts sīki kavēties pie tā, cik lielā mērā visu savu formulējumu izveidē esmu pateicību parādā pašam faktam, ka pastāv šie Zombarta lielie darbi ar tajos skaidri formulētajām problēmām, kaut arī visas šā pētījuma izšķirošās nostādnes paustas manos daudz agrākajos darbos – pat tajos gadījumos un *īpaši tad*, kad mūsu ceļi šķiras. To būtu pienākums apzināties pat tam, kurā Zombarta uzskati izraisa asus iebildumus un kurš dažas tēzes nepārprotami noraida.

³⁸ Mēs tikpat maz vēlamies iedziļināties jautājumā par šīm robežām, cik noteikt attieksmi pret zināmo teoriju par saistību starp augstu atalgojumu un darba ražīgumu. Šai Tomasa Brasi (*Brassey Th. Works and wages. – London, 1872*) izvirzītajai teorijai pamatojumu devis L. Brentāno (*Brentano L. Über das Verhältnis von Arbeitslohn und Arbeitszeit zur Arbeitsleistung, 2. Aufl. – Leipzig, 1893*), bet vēsturisko un konstruktīvo noformējumu tā guvusi Gerharda fon Šulces-Gevernica darbā – *Schulze-Gävernitz G. von. Der Großbetrieb. – Leipzig, 1892*). Diskusija atjaunojās, parādoties interesantajiem Hasbaha darbiem (*Hasbach W. Zur charakteristik der englischen Industrie. – In: Schmollers Jahrbuch, Bd. 27. – 1903, S. 349, 385, 417 ff.*), un nav pabeigta vēl līdz šim laikam. Šeit pietiktu ar norādi uz neapstrīdamo un neapstrīdēto faktu, ka zema darba samaksa un augsta peļņa, zemas likmes un labvēlīgas rūpnieciskās attīstības iespējas nav tieši saistītas un ka vienkāršas naudas operācijas vispār tieši neizraisa «audzināšanu» kapitālistiskās kultūras garā un līdz ar to nerada nosacījumus, kas veicina kapitālistisku saimniekošanu. Visiem iepriekš minētajiem piemēriem ir tīri ilustratīvs raksturs.

³⁹ Tāpēc arī kapitālistiskās uzņēmējdarbības iedzīvināšana zemē bieži nebija iespējama bez liela imigrantu pieplūduma no vecās kultūras rajoniem. Pretstats starp personiskajām «iemaņām» un amata noslēpumiem – no vienas puses – un zinātniski objektīvizētu tehniku – no otras –, uz kuru norāda *Zombarts*, gandrīz nav manāms kapitālisma rašanās periodā. Vēl vairāk, kapitālistiskā strādnieka (un zināmā mērā uzņēmēja) ētiskās (it kā) kvalitātes sava «neparastuma» dēļ bieži bija izplatītas ievērojami mazāk nekā daudzu gadsimtu tradīciju ietvaros sastingušās amatnieku iemaņas. Pat mūsdienu rūpniecība, izvēloties savu uzņēmumu atrašanās vietu, nevar nerēķināties ar to, cik lielā mērā iedzīvotāji ilgstošu tradīciju un audzināšanas rezultātā guvuši īpašības, kas nepieciešamas intensīvam darbam. Atbilstoši mūsdienu zinātniskajiem uzskatiem šo parādību bieži cenšas izskaidrot ar pārmanotām rasu iezīmēm, nevis ar tradīcijām un audzināšanu, un tas, pēc mūsu domām, ir visai apšaubāmi.

⁴⁰ Salīdz. ar iepriekš minēto darbu (23. piez.).

⁴¹ Šis piezīmes var tikt nepareizi izprastas. Parādībām, par kurām te ir runa, nav nekā kopīga ne ar noteikta tipa darījumu cilvēku vēlēšanos savās interesēs izmantot vārdus «reliģija ir jā saglabā tautai», ne ar visai bieži sastopamo agrākās garīdzniecības, īpaši luteriskās, gatavību, izjūtot vispārējas simpātijas pret autoritāru varu, kalpot par sava veida «melno policiju» tajos gadījumos, kad streikus vajadzēja pasludināt par grēku, bet arodbiedrības nosodīt par «alkatību» u. tml. Šajā pētījumā ņemti vērā nevis atsevišķi, bet gan ļoti bieži sastopami un, kā redzēsīm turpmāk, tipiski fakti.

⁴² Skat.: *Sombart W. Der moderne Kapitalismus, Bd. I, S. 62.*

⁴³ a. a. O. S. 195.

⁴⁴ Te mēs, protams, domājam kapitālismu kā specifiski rietumniecisku *modernu* racionālu *uzņēmējdarbību*, nevis trīs gadu tūkstošus visā pasaulē – Ķīnā, Indijā, Babilonijā, Senajā Grieķijā, Romā, Florencē – pastāvējušo un mūsdienās pastāvošo augļotāju, militāro piegāžu, parādu atpircēju un nodokļu, lieltirgotāju un finanšu magnātu kapitālismu. Skat. ievadu.

⁴⁵ Mēs nekādā ziņā *a priori* nepiedāvājam – un tieši to šeit cenšamies uzsvērt – priekšnosacījumu, kas ļautu iepriekš pieņemt, ka gan kapitālistiskā uzņēmuma tehnika, gan «kapitālistiskā aicinājuma» gars, kas būtu kapitālistiskās ekspansijas tieksmes galvenais faktors, *radās* vienos un tajos pašos sociālajos slāņos. Tāpat ir ar reliģiskās apziņas sociālajām saknēm. Vēsturiski kalvinisms bija viens no «kapitālistiskā gara» audzināšanas faktoriem. Taču tieši lielle finansisti, piemēram, Nīderlandē, parasti nebija stingra kalvinisma piekritēji,

bet gan armīnieši^[24]. Tā cēloņus noskaidrosim vēlāk. «Tipiski» kapitālistiskās ētikas un kalviniskās baznīcas pārstāvji tur, tāpat kā visur, bija par uzņēmējiem kļuvušie *vidējās un sīkās* buržuāzijas pārstāvji. Tas pilnībā saskan ar iepriekšteikto: lielkapitāla īpašnieki un lieltirgotāji pastāvēja visos laikos, turpretim racionāla buržuāziskā rūpniecības uzņēmuma kapitālistiskā organizācija radās tikai uz viduslaiku un jauno laiku robežas.

⁴⁶ Skat. labo J. Malinjaka disertāciju: *Maliniak J. Die Entstehung der Exportindustrie des Unternehmerstandes in Zürich im 16. und 17. Jahrhundert. – Zürich, 1913. – «Zürcher volkswirtschaftliche Studien», Hf. 2.*

⁴⁷ Sekojošā aina ir «ideāltipiska» konstrukcija, kas radīta no atsevišķu rūpniecības nozaru elementiem dažādās vietās. Lai sasniegtu tīri ilustratīvo mērķi, kāds te izvirzīts, protams, nekāda nozīme nav tam, ka nevienā no izmantotajiem gadījumiem notikumi nav norisinājušies tieši tā, kā tas attēlots.

⁴⁸ Tāpēc nav nejausš fakts, ka pirmajam racionālisma rašanās periodam (kā piemēru var minēt pirmo vācu rūpniecības panākumu laiku) raksturīga krasa ikdienas patēriņa kvalitātes pazemināšanās.

⁴⁹ Tas nenozīmē, ka mēs uzskatām vērtmetālu svārstības par ekonomiski nenozīmīgu faktoru.

⁵⁰ Tas nozīmē, ka te runa ir tikai par to uzņēmēja tipu, kuru mēs esam padarījuši par pētījuma objektu, nevis par kaut kādu empīriski atrastu vidējo tipu (par jēdzienu «ideāltips» skat. manu rakstu žurnālā *«Archiv für Sozialwissenschaft», 1904, Bd. XIX, S. 64 ff.*)

⁵¹ Varbūt te ir piemērota vieta, lai tādā mērā, kādā saskatāms sakars ar aplūkotojām problēmām, īsumā pieskartos jau minētajā (19. piez.) F. Kellera darbā un ar to saistītajos Zombarta izteikumos (grāmatā *«Bourgeois»*) izdarītajām piezīmēm. Ir vismaz divaini, ka kritisko piezīmju autors, vērsoties pret pētījumu, kurā kanoniskais procentu aizliegums *vispār netiek pieminēts* (ja neņemam vērā *vienu* garāmejojot izteiktu norādi, kurai nav nekāda sakara ar argumentāciju kopumā), savā kritikā balstās uz pieņēmumu, ka tieši šis procentu ņemšanas aizliegums – paraleli ar to var atrast gandrīz jebkurā reliģiskajā ētikā – it kā ir izmantots viņa kritizētajā darbā kā galvenā katoliskās ētikas pazīme, ar kuru tā atšķiras no protestantiskās ētikas. Mēs uzskatām, ka kritizēt var tikai tos darbus, kuri patiešām ir izlasīti un kuru pamatatziņas pēc izlasīšanas palikušas prātā. Ciņa pret *usuraria pravitas* [nekrietno augļošanu] caurauž visu 16. gs. hugenotu un Nīderlandes baznīcas vēsturi. «Lombardisti», t. i., baņķieri, bieži vien netika pielaisti pie Svētā vakarēdiena (skat. 13. piez.). Brīvākais Kalvina viedoklis (kas, starp citu, netraucēja pirmajā ordonansu projektā vēl paredzēt lēmumus pret augļotājiem) guva virsroku, tikai pateicoties Salmazio. Tātad atšķirība nepastāv tur, drīzāk pretēji. Taču vēl ļaunāk ir ar paša autora argumentāciju, kas, būdama uzkrītoši virspusīga, visai nepatīkami atšķiras kā no viņa pienācīgi nenovērtētā Funka darba (*Funck. Über die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen. – «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft», 1869, Bd. 25*) un citu katolisko autoru pētījumiem, tā arī dažā ziņā nedaudz novecojušajiem V. Endemana pētījumiem, kuri aizvien vēl nav zaudējuši pamatdarbu nozīmi. Tiesa, Kellers ir izvairījies no tādām galējībām, kādas mēs redzējam Zombarta gadījumā (*a. a. O. S. 321*), kad viņš apgalvoja, ka šo «cildeno vīru» uzskatos (galvenokārt domāti Sjēnas Bernhards un Florences Antonins) izpaužas nepārprotama tieksme ar «jebkuriem līdzekļiem veicināt uzņēmējgara attīstību»; šī tieksme it kā atklājas tur, kur viņi aizliegumu nodarboties ar augļošanu interpretē (līdzīgi tam, kā rīkojās procentu aizlieguma sakarā) tādā veidā, lai tas nenestu zaudējumus «ražojošajam» (mūsu terminoloģijā) kapitālieguldījumam. (Garāmejojot kā

pierādījumu tam, ka šajā gadījumā mums ir darišana ar «*Thesenbuch*» vissliktākajā nozīmē, pateiksim tikai sekojošo: Zombarts gan pieskaita romiešus pie «varonģautām», taču (S. 267) jau Katona uzskatos atklāj «līdz galējībai novestu ekonomisko racionālismu» – starp citu, tie Zombarta koncepcijā ir nesavienojami pretstati.) Arī pašu procentu aizlieguma nozīmi (pie kuras sīkāk nepakāvēsimies) viņš ir izkropļojis; šis aizliegums agrāk bieži tika pārvērtēts, pēc tam to sāka nenovērtēt; tagad – laikmetā, kad sastopami arī katoļu multi-miljonāri, – to ar apoloģētisku mērķi bieži vien nostāda uz galvas. Kā zināms, procentu aizliegums – neraugoties uz Bībeles autoritāti! – pagājušajā gadsimtā ar Svētā krēsla kongregācijas norādījumu tika atcelts, taču tikai *temporum rationale habita* [pielāgojoties laika garam] un *netieši*, t. i., turpmāk aizliedzot traucēt grēku sūdzētājus ar iztaujāšanu par *usuraria pravitas* [nekrietno augļošanu] ar nosacījumu, ka viņu paklausība iepriekšējā aizlieguma *atjaunošanas gadījumā* neradīs šaubas. Jo katram, kas vairāk vai mazāk ir studējis galēji samudžināto baznīcas augļošanas doktrīnas vēsturi, ir skaidrs: ņemot vērā neskaitāmas apstrīdamas jautājumus (piemēram, par rentes pirkšanas, vekseļu uzskaites un daudzu citu darījumu pieļaujamību) un pirmām kārtām to, ka minētais Svētā krēsla kongregācijas norādījums bija pieņemts sakarā ar *municipiālo* aizņēmumu, nav nekāda pamata apgalvot, ka aizdevuma procentu aizliegums attiecās tikai uz nepieciešamības gadījumā izsniegto naudas aizdevumu un šā aizliegumā mērķis bija «saglabāt kapitālu» un pat veicināt «kapitālistisku uzņēmumu» attīstību (S. 25). Patiesība ir tāda, ka baznīca tikai diezgan vēlu atkal atcerējās par procentu aizliegumu un tad, kad tas notika, parastās kapitāla ieguldīšanas formas bija *nevis* aizdevumi par noteiktiem procentiem, bet *foenus nauticum*, *commenda*, *societas maris*, *dare ad proficuum de mari* (aizdevumi uz procentiem, kuru lielums noteikts pēc noteikta tarifa atkarībā no riska pakāpes peļņas vai zaudējumu daļā). Citādi šie aizdevumi *nevarēja* būt, jo tie pēc būtības bija aizdevumi par procentiem noteiktam uzņēmumam. Šis aizliegums neattiecās uz visiem nosauktajiem aizdevumiem (izņēmums bija atsevišķu visdedzīgāko kanonisko tiesību piekritēju skaidrojumi), taču no brīža, kad iesakņojās un plašu izplatību guva kapitāla ieguldīšana par noteiktiem procentiem un vekseļu uzskaitē (un arī turpmāk), kanoniskais procentu aizliegums kļuva par nopietnu šķērslī, kas izraisīja asus disciplināros sodus no tirgoņu gīlžu puses (melnie saraksti!); šis aizliegums parasti bija *tīri* formāls, juridisks, bez jebkādam Kellera tam piedēvētajām «kapitālisma aizstāvības» tendences pazīmēm. Visbeidzot, *cik* vispār var noskaidrot, kāda bija tā laikmeta attieksme pret kapitālismu, var būt runa par tradicionālismā dibinātu un lielākoties visai neskaidri apzinātu nepatiku pret aizvien plašākas sfēras aptverošu *bezpersonisku* un tātad ētiskai iedarbībai grūti pieejamu kapitāla varenību (tas atspoguļojas Lutera izteikumos par Fugeriem un par nodarbošanos ar naudu), tomēr reizē arī par nepieciešamību piemēroties jaunajiem apstākļiem. Taču tas nepieder pie mūsu tēmas, jo, kā tika teikts, aizliegumam dot aizdevumus par naudas procentiem un tā turpmākajam liktenim mūsu pētījumā augstākajā gadījumā ir tikai simptomātiska nozīme – un arī tad tikai ierobežoti.

Dunsam Skotam sekojošo teologu un sevišķi dažu Kvatročento laikmeta ubagojošo ordeņu teologu – pirmām kārtām Sēnas Bernharda un Florences Antonīna: tātad specifiski racionāli *askētiski* orientētu mūku rakstnieku – saimnieciskā ētika ir pelnījusi speciālu izpēti, to nevar garāmejojot raksturot šajā pētījumā. Citādi man šās antikritikas ietvaros nāktos aizsteigties priekšā tam, ko par katolicisma saimniecisko ētiku gatavojos teikt sakarībā ar tās *pozitīvo* attieksmi pret kapitālismu. Minētie rakstnieki – šajā ziņā viņi ir dažu jezuitu priekšteči – cenšas attaisnot *tirgotāja* peļņu tirdzniecības uzņēmumā kā atalgojumu par

viņa «*industria*» [darba mīlestību] un parādīt to kā ētiski *pielaujamu* (neko vairāk, pats par sevi saprotams, nevar apgalvot arī Kellers).

Pats «industrijas» jēdziens un tā novērtējums *sakņojas* mūku askēzē līdzīgi tam, kā «*masserizia*» [mājsaimniecības] jēdziens aizgūts no garīdzniecības, uz ko, runājot Džanoco vārdiem, norāda Alberti. Mūku ētika kā protestantisma pasaulīgo askētisko virzienu priekštece turpmāk tiks iztīrīta sīkāk (senatnē līdzīgu koncepciju elementi vērojami kinīku filosofijā, vēlīnā hellēnisma laikmeta kapu uzrakstos un Ēģiptē, kur šie elementi radušies pavisam citos apstākļos). Taču visos šajos gadījumos (tāpat kā Alberti mācībā) *pilnībā trūkst* tieši tā, kas mums ir izšķirošais: askētiskajam protestantismam raksturīgās – par to pārliecināsimies vēlāk – savas izraudzītības koncepcijas, *pārliecības* par glābšanu ar darbības palīdzību savas profesijas ietvaros (*certitudo salutis*), vārdu sakot, – trūkst to psiholoģisko *balvu*, kuras šī reliģiozitātes forma dāvāja par «*industria*» [darba mīlestību] un kuras noteikti nevarēja būt katolicismā ar tā pavisam citiem glābšanas līdzekļiem. Šo rakstnieku mērķis bija apstiprināt noteiktu ētisko *mācību*, nevis radīt praktiskos stimulus, kas sakņotos ticībā personiskajai glābšanai; turklāt te runa ir par *adaptāciju* (to viegli ieraudzīt), nevis par secinājumiem no galvenajiem reliģijas principiem, kas raksturīgi pasaulīgajam askētismam. (Jāteic, ka par Antonīnu un Bernardīnu jau sen ir tapuši darbi, kas izstrādāti labāk nekā Kellera grāmata.) Taču pat tēzei par adaptāciju līdz pat mūsu dienām ir daudz pretinieku. Mūku ētisko koncepciju *simptomātisko* nozīmi nedrīkstētu pilnīgi noliegt. Taču tās reliģiskās ētikas «iedīgli», kuras ietvaros izveidojās *mūsdienīgais aicinājuma* jēdziens, jāmeklē sektās un ķecerībās, pirmām kārtām Viklifa uzskatos, kaut gan viņa nozīme dažos gadījumos ir arī pārvērtēta. Tā Brodnics (*Brodnitz. Englische Wirtschaftsgeschichte. Bd. I, 1918*) domā, ka Viklifa ietekme bija tik liela, ka puritānismam pēc viņa vairs nebija ko darīt. To visu mēs nevaram (un arī nevajag) aplūkot sīkāk. Jo šā darba ietvaros garāmejojot nevar noskaidrot, vai *patiesi* (un ja, tad kādā mērā) viduslaiku kristietiskā ētika veicināja kapitālisma priekšnosacījumu veidošanos.

⁵² Vārdi «*μηδεν ἄπελπιζοντες*» (Lūkas evaņģēlijs, 6, 35) un to tulkojums Vulgātā «*nihil inde sperantes*» [negaidot neko], pēc A. Merksa pieņēmuma, ir «vārdu *μηδεν ἄπελπιζοντες* = *neminem desperantes* [nevienu neiedzenot izmisumā] izkropļojums», t. i., tas ietver aicinājumu dot aizdevumu *visiem* – arī nabadzīgajiem brāļiem –, turklāt neko neminot par procentiem. Frāzei «*Deo placere vix potest*» tagad tiek piedēvēta ariāniska izcelsme (tam mūsu gadījumā nav būtiskas nozīmes).

⁵³ Kā tika apiets augļošanas aizliegums, mēs uzzināsim, piemēram, no *arte di Calimala* I. gr. c. 65. nolikuma (šobrīd manā rīcībā ir itāļu izdevums šādā publikācijā: *Emiliani-Giudici. Stor. dei Com. ital., Bd. III S. 246*): «*Procurino i consoli con quelli frati, che parrà loro, che perdono si faccia e come fare si possa il meglio per l'amore di ciascuno, del dono, merito o guiderdono, ovvero interesse per l'anno presente e secondo che altra volta fatto fue* [Konsuliem ar tiem *mūkiem, ar kuriem uzskatīs par vajadzīgu, ir jāvienojas, kā vislabāk visu interesēs saņemt grēku atlaidi par dāvanām, atalgojumu vai pateicību, vai procentiem par tekošo gadu, kā tas darīts arī iepriekšējos gadījumos].» Tātad runa ir par sava veida grēku atlaidi visiem ģildes locekļiem. Visai raksturīgi kapitālistiskās peļņas amorālismam ir gan turpmākie šā avota norādījumi, gan arī tieši iepriekšējie piedāvājumi (63. nod.): iegrāmatot visus procentus un profitu «dāvanu» ailē. Mūsdienu biržu melnajiem sarakstiem, kas vērsti pret tiem, kuri iebilst pret atšķirību vērtspapīru kursā, līdzinājās biežā to personu diskreditācija, kuras vērsās baznīcas tiesā ar *exceptio usurariae pravitatis* [ar protestu augļošanas sakarībā].*

⁵⁴ No senajām valodām *tikai* senebreju izteikumiem ir līdzīga nokrāsa. Vispirms tas ir כֹּהֵן לְיָדָי. Šis vārds apzīmē *priesteru* funkcijas (Ex. 35, 21; Neh. 11, 22; I Laiku 13; 23, 4; 26, 30), amatpersonas nodarbošanos valdnieka dienestā (sevišķi I Sam., 8, 16; I Laiku 4, 23; 29, 6), *valdnieka* ierēdņa (Est. 3, 9; 9, 3), *uzrauga* (II Kĕn. 12, 12), verga (Gen. 39, 11), *lauku* darbu izpildīšanu (I Laiku 27, 26), kā arī *amatnieku* (Ex. 31, 5; 35, 21; I Kĕn. 7, 14), tirgoņu (Ps. 107, 23) *funkcijas*, bet tekstā, par kuru runāsim turpmāk, – Zīr. 11, 20 – jebkuru «profesionālo darbību». Šā vārda sakne ir כָּלַל, kas nozīmē sūtīt, aizsūtīt; tādat tā sākotnējā nozīme ir «uzdevums». No iepriekš minētajiem citātiem kļūst skaidrs, ka tas aizgūts no senebreju valsts un pēc tās parauga organizētās ķēniņa Zālamana valsts liturģiski birokrātisko jēdzienu loka. Kā man paskaidroja A. Merks, šā vārda sakne tika aizmirsta jau senatnē, ar šo vārdu sāka apzīmēt jebkuru «darbu», un tas pārvērtās par tikpat bezkrāsainu vārdu kā vācu «Beruf» – abiem vārdiem kopīgs bija arī tas, ka sākotnēji tie tika izmantoti, lai noteiktu priesteru pienākumus. Izteikums כָּלַל – «paredzētais», «norādītais», «pensum» –, kuru var atrast arī Jēzus Ziraka dēla sacītajā (11, 20), un kurš Septuāģintā tulkots kā «δικαθήκη» – tāpat kā כָּלַל כָּלַל, ir aizgūts no klaušu birokrātijas jēdzienu jomas (Ex. 5, 13; salīdz. arī ar Ex. 5, 14; vārdam «pensum» Septuāģintā tāpat atbilst δικαθήκη, Septuāģintas tulkojumā – Zīr. 43, 10 – ir κριμα. Ziraka grāmatā 11, 20 tas acimredzot apzīmē *Dieva* baušļu izpildīšanu – tādat ir radniecīgs vācu vārdam «Beruf». Ziraka grāmatas fragmenta sakarībā norādīsim uz P. Smenda pazīstamo grāmatu (Smend R. *Die Weisheit des Jesus Sirach. Berlin, 1906*), kurā pētīti minētie panti, kā arī uz šā darba «*Index zur Weisheit des Jesus Sirach*» (Berlin, 1907), kur sniegts vārdu δικαθήκη, ἔργον, πόνος tulkojums. (Kā zināms, pazudušo Jēzus Ziraka dēla grāmatas tekstu atklāja Šelters, kas to daļēji papildināja ar citātiem no Talmūda. Lutera nezināja šo tekstu, un viņa terminoloģiju abi senebreju jēdzieni neietekmēja. Skat. tālāk – par Zālamana sakāmvārdiem, 22, 29.) Grieķu valodā vispār nav apzīmējuma, kas pēc savas ētiskās nokrāsas atbilstu vācu vārdam «Beruf». Šajā Jēzus Ziraka dēla grāmatas vietā (11, 20 un 21), kuru Lutera visnotaļ sava laika vārda lietojuma garā (skat. turpmāk) tulko kā «*bleibe in deinem Beruf*», Septuāģintā vienā gadījumā ir ἔργον, citā, acimredzot pavisam izkropļotā tekstā (senebreju oriģinālā runa ir par dievišķās palīdzības iemirdzēšanos!), – πόνος. Taču parasti senatnē τὰ προσηκόντα apzīmēja «*pienākumus*» *vispārīgā nozīmē*. Stoiķu terminoloģijā vārdam κριματος dažos gadījumos piemīt vācu vārdam līdzīga idejiskā nokrāsa (uz to manu uzmanību vērsa A. Diterihs), kam, protams, nav lingvistiska pamatojuma. Visām citām noteiksmēm (kā τάξις u. tml.) nepiemīt ētiska nokrāsa. Vācu vārdam «Beruf», t. i., ilgstošai profesionālai darbībai, kas (parasti) kalpo par cilvēka ienākumu avotu un tāpēc ir drošs viņa eksistences ekonomiskais pamats, latīņu valodā – līdzās bezkrāsainajam «opus» – atbilst «Beruf» ētiskā satura ziņā nedaudz tuvākie vārdi officium (pārveidots officium, kas sākumā bija ētiski indiferents, vēlāk, īpaši Senekas filosofijā – *De benef.*, IV, 18, – guva vācu «Beruf» savu nozīmi), munus (atvasināts no pilsētu veco kopienu pienākumiem) vai, visbeidzot, professio. Šis pēdējais vārds droši vien saistīts ar publiski tiesiskajiem pienākumiem, proti, ar kādreizējām pilsoņu nodokļu deklarācijām; vēlāk to sāka lietot «brīvo profesiju» apzīmēšanai mūsdienu izpratnē (piemēram, *professio bene dicendi* – oratora profesija), un šajā šaurajā nozīmē tas kopumā guva nozīmi, kas visādā ziņā tuva vācu vārdam «Beruf» (pat vēl dziļākā šā vārda nozīmē; tā, piemēram, Cicerona darbos: «*non intelligit quid profiteatur*», t. i., «viņš nesaprot, kāds ir viņa aicinājums»), tikai ar to atšķirību, ka šajā gadījumā tam nepiemīt nekāda reliģiska nokrāsa un tas ir visnotaļ pasaulīgs. Vēl vairāk tas, protams, attiecas uz vārdu «ars», kas impērijas laikmetā apzīmēja «amatu». *Vulgātā* atbilstošā vieta no Jēzus Ziraka dēla vienā

gadījumā pārtulkota kā «opus», citā (21. lpp.) – kā «locus», kas acīmredzot jāsaprot kā «sociālais stāvoklis». Askēts Hieronīms ieviesa papildinājumu «*mandaturam tuorum*» [atbilstoši tam, kas tev lemts]; uz to pilnīgi pareizi norādīja Brentāno, kurš tomēr kā parasti nepievērsa uzmanību tam, ka *tieši tas* raksturīgs aplūkojamā jēdziena askētiskajai izcelsmei (līdz Reformācijai šai askēzei bija pārpasaulīgs, vēlāk – pasaulīgs raksturs). Starp citu, jāteic, ka nav precīzi noskaidrots, no kāda teksta izdarīts Hieronīma tulkojums. Nav izslēgta vecā liturģiskā vārda קְרִיָּה nozīme. – Romāņu valodās vācu vārdam «Beruf» ētiskajā ziņā daļēji līdzinās sākotnēji tikai uz garīgo amatu attiecinātais spāņu vārds «*vocacion*» ar nozīmi *iekšējais «aicinājums»* uz kaut ko, taču tas nekad netiek lietots, lai apzīmētu «aicinājumu» tā ārējā aspektā. Bībeles romāņu tulkojumos spāņu *vocacio*, itāļu *vocazione* un *chiamamento* tiek lietots nozīmē, kas tuva luteriskajam un kalviniskajam vārda lietojumam (par to skat. turpmāk), – *tikai* lai tulkotu Jaunās Derības κλησικς, t. i., tajos gadījumos, kad runa ir par nolemtību uz mūžīgo glābšanu ar Evaņģēlija palīdzību, kur Vulgātā atrodams «*vocatio*». (Brentāno minētajā apcerējumā dīvainā kārtā apgalvo, ka šis apstāklis, ko es minu, lai *aizstāvētu* savu viedokli, patiesībā liecina par to, ka jēdziens «aicinājums» savā pēcreformācijas nozīmē ir pastāvējis arī agrāk. Taču runa nepavisam nav par to: κλησικς vajadzēja tulkot ar vārdu «*vocatio*», taču kur un kad gan tas mūsu izpratnē lietots visulcāk? Pats šāda tulkojuma fakts un tas, ka, *neraugoties* uz šāda tulkojuma esamību, tas *nav sastopams* pasaulīgajā lietojumā, arī pierāda mūsu viedokli.) «*Chiamamento*» minētajā nozīmē sastopams, piemēram, 16. gs. itāļu Bībeles tulkojumā, kas drukāts «*Collezione di opere inedite e rare*» (Bologna, 1887), turpretim mūsdienu itāļu Bībeles tulkojumos izmantots vārds «*vocazione*». Romāņu valodās vārdiem, kas atbilst vācu «Beruf» tā ārējā pasaulīgā nozīmē, t. i., regulāras iegūšanas darbības nozīmē, trūkst, kā tas redzams no leksikas – to laipni apstiprināja mans cienījamais draugs, Freiburgas profesors Baists –, jebkādas reliģiskas nokrāsas neatkarīgi no tā, vai šie vārdi cēlušies no *ministerium*, vai *officium* (šajā gadījumā tiem sākumā piemita ētiska nokrāsa), vai no *ars*, *professio* un *implicare* (*impiego*), un tiem jau no paša sākuma tādas trūka. Iepriekš minētajos Jēzus Zīraka dēla tekstos, kuru tulkošanā Lutere izmantoja vārdu «Beruf», franču valodā 20. pantā varam atrast – *office*, 21. – *labeur* (Kalvina tulkojums), spāņu (20.) – *obra*, 21. – *lugar* (atbilstoši Vulgātas tulkojumam), bet jaunajos (protestantiskajos) tulkojumos – *posto*. Romāņu zemju protestantiem sava mazā skaita dēļ neizdevās (starp citu, viņi arī necentās) atstāt uz valodu tādu iespaidu, kādu atstāja Lutere uz akadēmiski mazāk racionalizēto vācu kanceļu valodu.

⁵⁵ *Augsburgas konfesijā* šis jēdziens netika pilnībā izvērst un ir ietverts tikai implicēti. XVI p. (skat. Koldes izd. 43. lpp.) skan: «Jo Evaņģēlijs .. negāž laicīgu valdīšanas veidu, policiju un laulības institūtu, bet gan aicina, lai tas viss tiktu saglabāts kā Dieva nolikta kārtība, kuras ietvaros katrs apliecinātu, ka viņš vadās pēc kristietiskās mīlestības baušļiem un dara labus darbus *atbilstoši savai profesijai* (Beruf) (latīņu tekstā: *et in talibus ordinationibus exercere caritatem* – turpat, 42. lpp.). No tā var secināt, ka varām ir jāpakļaujas un ka «Beruf» te katrā ziņā pirmām kārtām domāts kā *objektīva* kārtība I Kor. 7, 20 garā. Bet XXVII p. (Koldes izd. 83) par «aicinājumu» (Beruf) (latīniski – *in vocatione sua*) tiek runāts Dieva noteikto kārtu – garīdznieku, valdnieku, firstu, kungu utt. – sakarībā, turklāt tas vācu tekstā atrodams tikai Saskaņas grāmatā; vācu teksta pirmajā izdevumā šās frāzes vispār nav.

Tādā nozīmē, kādu katrā ziņā *ietver* arī mūsu šodienīgā izpratnē, šis vārds sastopams tikai XXVI p. (Kolde, 81. lpp.): «.. ka miesas mērdēšanai nav jākalpo par pestīšanas līdzekli,

bet gan par veidu, kā uzturēt miesu tā, lai tā cilvēkam netraucētu izpildīt to, ko viņam liek darīt aicinājums (latīniski: *juxta vocationem suam*).»

⁵⁶ Kā liecina vārdnīcas un kā to laipni apstiprināja mani kolēģi Braune un Hoopss, vācu vārdu «Beruf», holandiešu «beroep», angļu «calling», dāņu «kald», zviedru «kallelse» līdz Lutera Bībeles tulkojumam tā pašreizējā pasaulīgajā nozīmē nepazīna neviena no tām valodām, kurās tas pašlaik sastopams. «Beruf» līdzīgi skanošie Vidusaugšvācijas, Viduslejasvācijas un Vidusnīderlandes vārdi nozīmē «saucieni» (*Ruf*) tā tagadējā nozīmē un jo īpaši arī (vēlīnajos viduslaikos) kādas personas, kurai ir atbilstoša vara, «uzaicinājumu» kandidātam ieņemt garīgo amatu, – tas ir īpašs gadījums, kuru parasti kā tādu arī atzīmē skandināvu vārdnīcās. Šajā īpašajā nozīmē vārds dažkārt sastopams Lutera tulkojumā. Taču, pat ja pieļautu, ka šī specifiskā nokrāsa minētā vārda lietojumā zināmā mērā ietekmēja tā turpmāko citādo tulkojumu, mūsdienu jēdzienu «Beruf» nepārprotami arī lingvistiski ir radījuši Bībeles tulkojumi, turklāt tieši protestantiskie tulkojumi; tikai Taulera darbos (miris 1361) mēs atrodam dažus līdzīgus tulkošanas elementus, par kuriem runāsim vēlāk. Šo vārdu varam atrast visās valodās, kuru veidošanos būtiski ietekmējuši protestantiskie Bībeles tulkojumi; neviena valoda, kas nebija pakļauta šai ietekmei (piemēram, romāņu), šo vārdu – vismaz tā mūsdienīgajā nozīmē – nepazīst.

Luters ar vārdu «Beruf» tulko divus pilnīgi atšķirīgus jēdzienus. Vienā gadījumā tas ir apustuļa Pāvila «κλήσις» un nozīmē Dieva aicinājumu uz mūžīgo dzīvi. Pie tā pieskaitāmi I Kor. 1, 26; Ef. I, 18; 4, I; 4, 4; II Tes. 1, 11; Ebr. 3, 1, un arī apustuļa Pētera Otrās vēstījums, 1, 10. Visos šajos gadījumos runa ir par tīri reliģisku jēdzienu – par Dieva aicinājumu ar apustuļa sludinātā evaņģēlija palīdzību –, un jēdzienam «κλήσις» nav nekā kopīga ar pasaulīgo «aicinājumu» šā vārda mūsdienu nozīmē. Pirmsluteriskajos Bībeles tulkojumos tiek rakstīts «ruffunge» (piemēram, visās Heidelbergas bibliotēkas inkunābulās); turpat «von Gott geruffet» vietā bieži sastopams «von Gott gefordert». Taču otrajā gadījumā Lutera, kā jau tika teikts, iepriekšējā piezīmē minētos Jēzus Ziraka dēla vārdus (Septuāģintās variantā tie tiek rakstīti šādi: ἐν τῷ ἔργῳ σου παλαιώθητι un καὶ ἔμμενε τῷ πόνοι σου) «paliec pie sava darba» vietā tulko kā «pastāvi savā profesijā» un «paliec savā profesijā». Vēlākie autorizētie katoļu Bībeles tulkojumi (piemēram, Fleišica un Fulda, 1781) šajā ziņā vienkārši sekoja Lutera tulkojumam (tāpat arī Jaunās Derības atbilstošajās vietās). Minētā Jēzus Ziraka dēla teksta Lutera tulkojumā, cik man zināms, pirmoreiz vārds «Beruf» tiek lietots tīri pasaulīgā nozīmē. (Iepriekšējo pamudinājumu – 20. p.: στήθι ἐν διαθήκῃ σου – viņš tulko «paliec (bleibe) pie Dieva vārda»; no Zir. 14, 1, un 43, 10 var nonākt pie secinājuma, ka διαθήκη, kas Jēzus Ziraka dēla tekstā (pēc citātiem no Talmūda) atbilst ebreju כּוּן, patiešām vajadzēja apzīmēt kaut ko tuvāku vācu «Beruf», proti, «likteni» vai «uzlikto darbu».) Savā vēlākajā un pašreizējā nozīmē vārds «Beruf», kā jau tika minēts, vācu valodā, cik man zināms, nav sastopams ne agrīnajos Bībeles tulkojumos, ne sprediķos. Pirmsluteriskajos vācu Bībeles tulkojumos tajā Jēzus Ziraka dēla grāmatas vietā, par kuru ir runa, atrodams vārds «lieta» (*Werk*). Rēgensburgas Bertolda sprediķos tur, kur mēs tagad sacītu – «aicinājums», atrodas «darbs» (*Arbeit*). Tātad šā laika terminoloģija ne ar ko neatšķiras no antikās. Pirmoreiz, cik man zināms, gan nevis «Beruf», bet gan «Ruf» (kā κλήσις tulkojumos) tiek izmantots tīri pasaulīgas darbības sakarībā skaitajā Taulera sprediķī, kas pamatojas uz Ceturto vēstuli efesiešiem (Bāzeles izd. Fol, 117 p.), kur runa ir par zemniekiem, kas «mēslo» zemi. Taulers saka: «Viņi, sekojot savam aicinājumam (*Ruf*), dara labāk, nekā tās garīgās personas, kuras savu aicinājumu neņem vērā.» Taču šajā nozīmē vārds neiegājās pasaulīgajā valodā. Un, neraugoties uz to, ka Lutera sākotnēji

vārda lietojumā svārstījās starp «*Ruf*» un «*Beruf*» (skat: *Werke, Erl. Ausg., Bd. 51, S. 51*), nav pietiekama pamata runāt par tiešu Taulera ietekmi, kaut dažas tiešas šā sprediķa atskaņas Lutera mācībā neapšaubāmi atrodamas (piemēram, viņa «Kristieša brīvībā»), jo sākotnēji Luters *neizmantoja* šo vārdu tajā tīri *pasaulīgajā* nozīmē, kurā mēs to sastopam Taulera darbos (pretēji Denifles viedoklim: *Luther, S. 163*).

Acīmredzams, ka Jēzus Ziraka dēla padoms Septuāģintā, ja abstrahējamies no vispārēja pamudinājuma pašauties uz Dievu, neietver specifiski reliģisku pasaulīgās «profesionālās» darbības *vērtējumu* (vārds πόνος – grūtības –, kas sastopams otrajā, izbojātajā tekstā, drīzāk varēja noderēt par iemeslu pretējam tulkojumam, ja teksts nebūtu izbojāts). Tas, ko saka Jēzus Ziraka dēls, pilnībā atbilst psalma pamācībai (37. ps., 3): paliec savā zemē un meklē *godīgu iztiku*; tas redzams arī no pamudinājuma (21. p.) neļaut sevi apzillbināt bezdievju darbiem, jo Dievam nav grūti padarīt nabago bagātu. Tikai sākotnējais pamudinājums palikt pie Πη (20. p.) tuvinās evaņģēliskajam κλήσις, taču tieši šajā gadījumā Luters grieķu διαθήκη *netulko* kā «*Beruf*». Šie divi it kā pilnīgi heterogēnie vārda «*Beruf*» lietojumi apvienojas Pirmajā vēstījumā korintiešiem un tā tulkojumā.

Lutera tulkojumā (ierastajos mūsdienu izdevumos) viss fragments, kurā iekļaujas mūs interesējošais teksts, skan (I Kor. 7, 17): «Tik katrs lai dzīvo tā, kā tas Kungs tam piešķīris viņa daļu un kā Dievs kuru ir aicinājis ..»; (18): «Ja kāds aicināts kā jūds, lai to neslēpj. Ja aicināts kā pagāns, lai neliekas apgraizīties.»; (19): «Apgraizīšana vai neapgraizīšana par sevi nav nekas, bet galvenais ir Dieva baušļa pildīšana.»; (20): «Ikviens lai paliek tajā stāvoklī, kurā tas aicināts.» (ἐν τῇ κλήσει ἧ ἐκλήθη, – pēc A. Merksa domām, acīmredzams hebraisms, Vulgātā: *in qua vocatione vocatus est*); (21): «Ja esi aicināts, vergs būdams, nesukumsti par to! Bet, ja arī vari tapt svabads, tad labāk paliec.»; (22): «Jo, kas ir aicināts par tā kunga mācekli, vergs būdams, tas ir tā Kunga atbrīvots; tāpat, ja kas aicināts, brīvs būdams, tas ir Kristus vergs.»; (23): «Jūs esat dārgi atpirkti, netopiet par cilvēku vergiem.» (24): «Katrs, brālī, lai paliek tai stāvoklī Dieva priekšā, kurā tas aicināts.» 29. p. seko atgādinājums, ka laiks ir «iss», bet pēc tā seko pazīstamie ar eshatoloģiskajām cerībām motivētie norādījumi (31. p.): «Tādēļ turpmāk precētie lai ir kā neprecētie .. un, kas pērk, kā tādi, kas to negrib paturēt.» u. tml. Vēl 1523. gadā Luters, sekojot iepriekšējiem vācu tulkotājiem, vārdu κλήσις šās nodaļas 20. p. tulkoja kā «*Ruf*» (*Erl. Ausg., Bd. 51, S. 51*) «*stāvokļa*» nozīmē.

Patiesām, šajā – taču *tikai* šajā – tekstā vārds κλήσις pēc nozīmes vairāk vai mazāk atbilst latīņu «*status*» un vācu «*Stand*» (*Ehstand, Stand eines Knechtes* u. tml.). (Taču nepavisam ne mūsdienu «*Beruf*» nozīmē, kā kļūdaini domā Brentāno (*a. a. O. p. 137*). Diezin vai Brentāno ir uzmanīgi izlasījis šo tekstu un arī manu šā teksta skaidrojumu.) Grieķu literatūrā šis vārds ar nozīmi, kas nedaudz atgādina mūsdienu nozīmi (jo sakne ir tā pati, kas vārdā ἐκκλησία, t. i., «sasauktais – sapulce») – cik iespējams spriest pēc leksiskajiem materiāliem –, sastopams tikai vienu reizi Halikarnasas Dionīsija darbos. Tur tas atbilst latīņu «*clasis*» – vārdam, kas aizgūts no grieķu valodas un nozīmē «iesauktos» pilsoņus, no pilsoņiem mobilizētu vienību. Teofilakts (11.–12. gs.) tulko Kor. 7, 20 šādi: ἐν οἷς βίη καὶ ἐν οἷς τάξιματι καὶ πολιτεύματι ὡν ἐπίστευοεν – tam manu uzmanību pievērsa cienījamais kolēģis *Deismans*. Arī šeit κλήσις *neatbilst* vārdam «*Beruf*» tā mūsdienīgajā nozīmē. Taču, pēc tam kad Luters eshatoloģiski motivētajā pamudinājumā – katrs lai paliek pie sava aicinājuma – vārdu κλήσις pārtulkoja kā «*Beruf*», viņš arī vēlāk, nodarbojoties ar apokritisko evaņģēliju tulkošanu, Jēzus Ziraka dēla tradicionālistiski un antihrematiski motivētajā pamācībā – lai katrs paliek pie savas lietas – arī vārdu πόνος pārtulkoja kā

«Beruf», droši vien pamatojoties uz abu pamācību līdzību to *faktiskā satura* ziņā. (Tieši tas ir raksturīgi, un tam ir izšķiroša nozīme. Kā jau tika teikts, I Kor. 7, 17 κλησεις «Beruf» vispār *nav* lietots ar nozīmi – ierobežotas darbības sfēra. 1530. gadā (vai varbūt reizē ar Lutera tulkojumu) Augsburgas konfesijā tika pieņemta protestantiskā dogma, kas noraidīja katoļu nicīgo attieksmi pret pasaulīgo tikumību; šās dogmas formulējumā tika izmantots izteikums «katrs savas darbības ietvaros» (skat. iepriekš. piezīmi). Šajā Lutera tulkojumā līdzās šim faktoram atspoguļojās arī tas, ka tieši 16. gs. 30. gadu sākumā Lutera aizvien vairāk sāka novērtēt tās kārtības *svētumu*, kuras ietvaros katram atvēlēja noteikta vieta; šādai Lutera attieksmei pret pasaules kārtību pamatā bija tas, ka viņu arvien skaidrāk un precīzāk pārņēma ticība dievišķajai līdzdalībai arī atsevišķos dzīves notikumos, aizvien pieaugošā nosliece pieņemt pasaulīgo kārtību kā Dievam vēlamu un nemaināmu. Viduslaiku latīņu valodā «*vocatio*» nozīmēja Dieva aicinājumu (*Berufung*) uz svētu *dzīvi*, sevišķi klosterī vai kā garīdzniekam. Minētās dogmas ietekmē Lutera uzskatos šo nokrāsu guva arī pasaulīgā «profesionālā» darbība («*Berufs*»-*Arbeit*). Jo tagad viņš Jēzus Zīraka dēla tekstā πόνος un ἔργον tulko kā «*Beruf*» (līdz šim analogs termins bija tikai *mūku* aprindās izdarītajā latīņu tulkojumā), kaut arī vēl pirms dažiem gadiem viņš senebreju vārdu כֹּהֲנִים (Zālamana parunas, 22, 29), kas atbilda Jēzus Zīraka dēla grieķu teksta ἔργον un – līdzīgi vācu «*Beruf*», skandināvu «*kald*», «*kallelse*» – visupirms apzīmēja *garīgās* personas aicinājumu, šajā un citos tekstos (Ex., 39, 11) tulkoja kā «*nodarbošanās*» (*Geschäft*) (Septuāģinta ἔργον; Vulgāta – *opus*; angļu tulkojumos – *business*, atbilstoši arī skandināvu un visos citos man zināmajos tulkojumos). Lutera radītais vārds «*Beruf*» tā mūsdienu nozīmē sākumā neizgāja ārpus *luterisma* ietvariem. Kalvinisti uzskatīja apokrifus par nekanoniskiem. Viņi luterisko profesionālā aicinājuma *jēdzienu* akceptēja tikai tā attīstības gaitā, kas pirmajā plānā izvirzīja «savas izraudzītības pārbaudes» ideju, un tad piešķīra šim jēdzianam īpašu nozīmi. Pirmajos (romāņu) tulkojumos kalvinistiem nebija šim jēdzianam atbilstoša *vārda*, un viņu spēkos nebija to radīt jau stereotipiski lietojamā valodā.

«Profesionālā aicinājuma» jēdziens tā mūsdienīgajā nozīmē jau 16. gs. ir stingri iesakņojies ārpus baznīcas literatūras. *Pirmsluteriskie* Bībeles tulkotāji vārda κλησεις tulkošanai izmantoja «*Berufung*» (piemēram, Heidelbergas 1462.–1466., 1485. g. inkunābulās). Eka 1537. gada Ingolštates tulkojumā rakstīts: «... *in dem Ruf, worin er berufen ist.*» Vēlāki katoļu tulkojumi parasti vienkārši seko Lutera tulkojumam. Anglijā Viklifa tulkojumā (1832) pirmoreiz parādās «*cleping*» (senangļu vārds, ko vēlāk aizstāja «*calling*»), t. i., vārds, kas atbilda Reformācijas laikmeta vēlākai terminoloģijai, kura bija raksturīga lolardu ētikai. Tindāles 1534. gada tulkojumā šī ideja gūst kārtu pavērsienu – «*in the same state wherein he was called*» –, tāpat kā Ženēvas 1557. gada Bībelē. *Kranmera* oficiālajā tulkojumā (1539) «*state*» aizstāj vārds «*calling*», turpretim Reimsas (katoliskā) Bībele, kā arī Elizabetes laika angļu galma bībeles raksturīgā veidā, balstoties uz Vulgātu, atgriežas pie vārda «*vocation*». Jau Morejs (skat. turpmāk) pilnīgi pareizi norādīja, ka *Kranmera* Bībeles tulkojums Anglijā ir avots puritāniskajam «*calling*» jēdzianam *trade* – profesijas, aicinājuma – nozīmē. 16. gs. vidū «*calling*» izmanto tieši šajā nozīmē; 1588. gadā runāja par «*unlawful callings*», 1603. gadā – par «*greater callings*» u. tml. (skat.: *Murrey. a. a. O.*). (Brentāno – *a. a. O. S. 139* – izsaka augstākajā mērā dīvainu ideju, ka viduslaikos «*vocatio*» nav tulkots kā «profesija» un šis vārds nav bijis pazīstams, jo profesiju varēja izvēlēties tikai *brīvie* cilvēki, taču pilsonisko profesiju vidū brīvo tajos laikos vispār *nebija*. Tā kā visai viduslaiku amatniecības struktūrai pamatā bija brīvais darbs, bet tirgotāji visupirms parasti bija brīvi, tad es vispār nesaprotu, ko Brentāno apgalvo.)

⁵⁷ Skat. visai pamācošo šā jautājuma aplūkojumu darbā: Eger K. *Die Anschauung Luthers vom Beruf* – Giesen, 1900, kura varbūt vienīgais trūkums – tāpat kā visu teologu darbos – ir nepietiekami skaidra jēdziena «*lex naturae*» [dabiskais likums] analīze (šajā sakarībā skat. E. Trelča recenziju par Zēberga grāmatu (*Seeberg R. Dogmengeschichte*) izdevumā «*Gott gel. Anz.*» (1902) un visupirms atbilstošās nodaļas viņa darbā «*Sozialehren der christlichen Kirchen*», 1912).

⁵⁸ Jo, kad Akvīnas Toms cilvēku dalījumu kārtās un profesijās pasludina par dievišķās providences iekārtojumu, viņš domā objektīvo sociālo kosmosu. Fakts, ka atsevišķs cilvēks izvēlas noteiktu konkrētu «profesiju» (mūsu terminoloģijā; Akvīnas Toms saka – «*ministerium*» vai «*officium*»), izskaidrojumu gūst «*causae naturales*» [«dabisko cēloņu»] ietvaros. *Quaest quodlibetal. VII art. 17 c.*: «*Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum status distribuit, .. secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit, quod in diversis hominibus sunt diversae inclinationes ad diversa officia ..* [Cilvēku dališanu dažādās profesijās nosaka gan dievišķā providence, kas sadalījusi cilvēkus kārtās .. gan dabiski cēloņi, kuri noteica to, ka dažādi cilvēki tiecas pēc dažādām profesijām ..].» Tieši tādā pašā veidā «aicinājumu» aplūko Paskāls, vadoties pēc atziņas, ka profesijas izvēle izskaidrojama ar *nejaušību*. (Par Paskālu skat.: Köster A. *Die Ethik Pascals*, 1907.) Citāds šās problēmas skaidrojums atrodams tikai pašā noslēgtākajā no visām «organiskajām» reliģiskajām sistēmām – indiešu ētikā. Tomiskā profesijas jēdziena pretstats protestantiskajam (arī vēlāka laika perioda luteriskajam, kas daudzējādā ziņā līdzīgs tomiskajam, sevišķi providences izpratnē) ir tik acīmredzams, ka šobrīd mēs uzskatām par iespējamu aprobežoties ar iepriekšējo citātu, jo vairāk tāpēc, ka pie katoliskā viedokļa mēs vēl atgriezīsimies turpmākajā izklāstā. (Par Akvīnas Tomu skat.: Maurenbrecher. *Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*. – Leipzig, 1898.) Visos gadījumos, kad Lutera uzskati atsevišķos jautājumos it kā sakrīt ar Akvīnas Toma uzskatiem, runa drīzāk varētu būt par sholastiskās mācības ietekmi uz Lutera vispār, nevis tieši par Akvīnas Toma ietekmi. Jo Lutera, kā to parādījis Denifle, acīmredzot vispār ne visai labi zināja Akvīnas Toma darbus (skat.: Denifle. *Luther und Luthertum*. – 1904, un arī: Köhler. *Ein Wort zu Denifles Luther*. – 1904, S. 25 f.).

⁵⁹ Darbā «Kristieša brīvība» Lutera izvērē šādu domugaitu: 1. Cilvēka pasaulīgie pienākumi *lex naturae* (šeit – lietu pasaules dabiskās kārtības) ietvaros izskaidrojami ar viņa «divējādo dabu», ar to, ka cilvēks (*Erl. Ausg. 27. S. 188*) faktiski ir saistīts ar savu miesu un sociālo kopību. 2. Šajā situācijā cilvēks (196. lpp.) – un tas ir ar iepriekšējo saistīts otrais tās pašas idejas pamatojums –, ja viņš ir ticīgs kristietis, pieņems lēmumu *atmaksāt* Dievam par dāvoto žēlastību, kas nākusi no tīras mīlestības, ar mīlestību pret savu tuvāko. 3. Līdzās šim ne visai stingrajam ticības un mīlestības savienojumam pastāv arī – kā trešais luteriskais koncepcijas punkts (190. lpp.) – vecais askētiskais darba pamatojums, kas pasludina darbu par līdzekli, ar kura palīdzību «iekšējais» cilvēks gūst varu pār miesu. Tālāk seko *ceturtais* pamatojums – te atkal parādās *lex naturae* ideja, taču jau citā tās aspektā (šeit – dabiskā tikumība). 4. Tiekme uz darbu bija raksturīga jau *Ādamam* (pirms grēkā krišanas) kā Dieva dots *instinkts*, kuram viņš sekoja savā «vienīgajā vēlmē būt Dievam tikamam». 5. Visbeidzot seko *piektais* pamatojums (S. 161, 199), kurā Lutera, balstoties uz Mateja evaņģēliju (17, 18 un turpmāk), izsaka domu, ka neatlaidīgs darbs savas profesijas ietvaros ir jaunas – reliģijas radītas – dzīves sekas, turklāt nepieciešamas sekas; taču no tā netiek izdarīts radikāls kalvinisks secinājums par «savas izraudzītības apliecināšanu» (*Bewährung*). Varenā dziņa (*Stimmung*), kas caurstrāvo šo darbu, izskaidro heterogēno jēdzienisko elementu lietojumu.

⁶⁰ «Vēloties paēst pusdienas, mēs negaidām miesnieka, maiznieka vai zemnieka labvēlību, bet gan viņu ieinteresētību; mēs nevēršamies pie viņu tuvākā mīlestības, bet gan pie viņu egoisma, runājam nevis par mūsu vajadzībām, bet gan vienīgi par viņu izdevīgumu.» (W. of N. I, 2.)

⁶¹ «*Omnia enim per te operabitur (Deus), mulgebit per te vaccam et servilissima quaeque opera faciet, ac maxima pariter et minima ipsi grata erunt* [Jo viss notiek pēc Tavas (Dieva) gribas. Gan govi slauc, gan veic visniecīgāko darbu; un visas darišanas – kā lielas, tā mazas – ir vienādas Tavā priekšā].» (*Exegese der Genesis, Op. lat. exeg. ed. Elsperger VII, 213.*) Pirms Lutera šo domu izteicis Taulers, kas uzskata, ka garīgās un pasaulīgās profesijas (*Ruf*) principā ir līdzvērtīgas. Šajā ziņā kā Lutera, tā arī vācu mistiķu uzskati ir pretstatā tomismam. Atsevišķos formulējumos tas izpaužas tā, ka Akvīnas Toms, cenšoties saglabāt vērojama tikumisko nozīmi un rēķinoties arī ar ubagojošo mūku viedokli, bija spiests skaidrot apustuļa Pāvila vārdus – «Kas nestrādā, tam nebūs ēst» – šādā veidā: *lege naturae* [saskaņā ar dabisko likumu] neizbēgamais darbs uzlikts nevis katram atsevišķam cilvēkam, bet gan visam cilvēku dzimumam. Gradāciju darba vērtējumā no zemnieku «*opera servilia*» [zemajiem pienākumiem] un tālāk augšup var izskaidrot ar ubagojošo mūku dzīves specifiku, jo šī dzīve materiālu iemeslu dēļ bija saistīta ar pilsētu kā dzīvesvietu; šāda gradācija bija vienlīdz sveša kā vācu mistiķiem, tā arī zemnieka dēlam Luteram; gan Lutera, gan mistiķi, uzskatīdami visas profesijas par līdzvērtīgām, uzsvēra sabiedrības sociālo noslāņošanu kā Dieva gribētu. Šajā ziņā visraksturīgākās vietas Akvīnas Toma darbos skat.: *Maurenbrecher. a. a. O. S. 65 f.*

⁶² Tāpēc jo vairāk jābrīnās par dažu pētnieku viedokli, kuri uzskata, ka šāds jauninājums varēja neatstāt nekādas pēdas cilvēka *darbībā*. Atzišos, ka man tas nav saprotams.

⁶³ «Iedomība tik ļoti ir iesakņojusies cilvēka dabā, ka pat zirgupušis, pavāra palīgs un nesējs pārvērtē savus nopelnus un grib, lai par tiem sajūsminās ...» (*Faugeres Ausg. I, 208, sal. ar: Köster a. a. O. S. 17, 136 ff.*). Par principiālu Port-Rojalas un jansenisma^[25] nostādni attiecībā pret «profesiju» (mēs pie tā vēl atgriezīsimies) skat. lielisko darbu: *Honigsheim P. Die Staats und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert. – Heidelberg, 1914, S. 138 ff.* Šis darbs ir daļa no plašāka darba, kas saucas «*Vorgeschichte der französischen Aufklärung*»).

⁶⁴ Par Fugeriem viņš saka: «Ja cilvēks savā dzīvē sakrājis vienā kaudzē tik lielu un karalisku labumu, tad viņš to nav izdarījis taisnīgā un Dievam tīkamā ceļā.» Tā ir zemniekam tipiska nepatika pret kapitālu. Tikpat apšaubāma viņam šķiet rentes pirkšana (*Rentenkauf*) (skat.: *Erl. Ausg., Bd. 20, S. 109*), «jo šī lieta ir jauna, tikko izdomāta», t. i., ekonomiskā ziņā viņam *nesaprotama*, līdzīgi tam, kā kredīta tirdznieciskie darījumi nav saprotami mūsdienu garīdzniekam.

⁶⁵ Šī pretruna pareizi parādīta Levi darbā (skat.: *Levy H. Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft. – Jena, 1912*). Skat. arī Kromvela armijā karojošo leveleru^[26] 1653. g. petīciju pret monopoliem un kompānijām grām.: *Gardiner. History of the Commonwealth. 1894 – 1901, II, p. 179*. Turpretim Loda režīms centās apstiprināt karaļa un baznīcas vadīto «kristietiski sociālo» saimniecības organizāciju, ar kuras palīdzību karalis cerēja gūt politiska un fiskāli politiska rakstura labumu. Tieši pret to cīnījās puritāņi.

⁶⁶ To, ko mēs šeit domājam, viegli paskaidrot, par piemēru izmantojot manifestu, ar kuru Kromvels vērsās pie īriem 1650. gada janvārī, sākot pret viņiem iznīcināšanas karu. Šis manifests bija atbilde uz īru garīdzniecības (katoļu) 1649. gadā 4. un 13. decembrī

Klonmaknoizā pieņemtajiem manifestiem. «*Englishmen had good inheritances which many of them purchased with their money .. they had good leases from Irishmen for long time to come, great stocks thereupon, houses and plantations erected at their cost and charge .. You broke the union .. at a time when Ireland was in perfect peace and when through the example of English industry, through commerce and traffic, that which was in the nations hands was better to them than if all Ireland had been in their possession .. Is God, will God be with you? I am confident he will not* [Angļiem (Īrijā) piederēja labas dzimtmuižas, no kurām daudzas bija iegūtas par naudu .. Vīpiem bija ilgtermiņa rentē īru zeme, mājas un lauki, kas tika radīti uz viņu rēķina un par viņu līdzekļiem. Jūs lauzāt savienību .. brīdī, kad Īrijā valdīja miers un kad, ņemot piemēru no angļiem, ar tirdzniecības un maiņas palīdzību īru tauta bija sasniegusi lielāku labumu, nekā tai būtu varējusi dot vara pār visu Īriju .. Vai Dievs ir ar jums tagad, vai viņš būs ar jums? Esmu pārliecināts, ka nebūs].» Šis manifests, kas atgādina angļu un būru kara angļu avižu ievadrakstus, nav raksturīgs ar to, ka par kara juridisko pamatojumu tiek izmantotas angļu kapitālistiskās «intereses» – līdzīgi argumenti varētu tikt izmantoti arī sarunās starp Venēciju un Dženovu par ietekmes sfēru sadalīšanu Austrumos (*Brentano – a. a. O. S. 142* – divainā kārtā izvērza šo argumentu, kaut gan es pats to jau biju izteicis). Šā dokumenta specifika izpaužas tur, ka Kromvels (ar dziļu pārliecību – tas ir skaidrs jebkuram, kas iepazinis viņa raksturu), piesaucot Dievu par liecinieku, savā uzrunā ņīem morāli pamato viņu paverdzināšanu ar to, ka angļu kapitāls iemācījis īrus strādāt. (Šis manifests publicēts: *Carlyle Th. Oliver Cromwell's letters and speeches. – L., 1845*, kā arī fragmenti: *Gardiner. History of the English Commonwealth and Protectorate. – L., 1894 – 1901, v. 1, p. 163*, kur sniegta manifesta analīze; vācu tulkojumā: *Hönig F. Oliver Cromwell. – Berlin, 1887 – 1889*.)

⁶⁷ Te nav istā vieta, lai pie tā pakavētos sīkāk. Skat. literatūru 69. piez.

⁶⁸ Skat. piezīmes *Jilibera* skaistajam darbam: *Jülicher A. Die Gleichnisreden Jesu. – Freiburg, 1886, 1899. Bd. II, S. 108, 636*.

⁶⁹ Šajā sakarībā visupirms skat. arī iepriekš minēto *K. Egera* darbu. Uzreiz norādīsim uz labo *Šnekenburgera* darbu, kas savu nozīmi saglabājis arī mūsdienās (*Schneckenburger M. Vergleichende Darstellung des lutherischen un reformierten Lehrbegriffs. – Stuttgart, 1855*). Man pieejamajā *Luthardta* darba pirmajā izdevumā (*Luthardt Ch. E. Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen. – Leipzig, 1866*) nav pietiekami parādīta evolūcija. Skat. arī: *Seeberg R. Dogmengeschichte. – Erlangen, 1899, Bd. II, S. 262*. «*Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*» atrodamais raksts «*Beruf*» nerada interesi, jo jēdziena un tā ģenēzes vietā sniedz tikai virspusīgas piezīmes par dažādiem jautājumiem, piemēram, par sieviešu jautājumu u. tml. No politiski ekonomiskiem darbiem par Luteru minēsim: *Schmoller G. Zur Geschichte der national-ökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationsperiode. – Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, 1860, Bd. 16, S. 461–716*; *Wiskemann H. Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden nationalökonomischen Ansichten. – Leipzig, 1861*; *Ward F. G. Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben. – Jena, 1898*. Dažos aspektos [oti vērtīgā literatūra par Luteru, kas parādījies sakarā ar Reformācijas jubilejas datumu, šajā jautājumā, cik man zināms, nav devusi neko jaunu. Par Luteru un viņa sociālo ētiku, protams, vispirms skat. *Trelča* «Sociālo mācību» atbilstošās nodaļas.

⁷⁰ Skat. Pirmās vēstules korintiešiem septītās nodaļas skaidrojumu, kas attiecas uz 1523. gadu (*Erl. Ausg. 51 S. 1 f.*). Šeit Lutera vēl vadās pēc savas idejas par «katras profesijas» brīvību Dieva priekšā un skaidro tekstu šādā veidā. 1. Visi *cilvēciskie iestādījumi* (mūka

solījums, jauktu laulību aizliegums utt.) ir jānoraida. 2. Pasaulīgo pienākumu izpilde attiecībā pret savu tuvāko (kas pati par sevi ir *indiferenta* Dieva priekšā) jāpielīdzina bauslim par *mīlestību pret tuvāko*. Būtībā šajā Luteram raksturīgajā skaidrojumā (skat., piemēram, S. 55, 56) runa ir par *lex naturae* dualismu Dieva taisnīguma priekšā.

⁷¹ Salīdz. Lutera tekstu no «*Von Kaufhandlung und Wucher*» (1524), kuru Zombarts pamatoti licis par epigrāfu savam pētījumam par «amatniecisko garu» (tradicionalismu): «Pieliec pūles, lai tādā tirdzniecībā nemeklētu neko vairāk kā tikai pārtiku un lai atbilstoši izdevumiem, rūpēm, darbam un riskam tu pats varētu noteikt, paaugstināt un pazemināt cenas tieši tik daudz, cik tas nepieciešams, lai tu saņemtu atalgojumu par savu darbu un raizēm.» Šis princips formulēts tīri tomisma garā.

⁷² Jau 1530. g. vēstulē H. Šternbergam, kurā Lutera viņam veltī savu 117. psalma eksegēzi, ir teikts, ka, neraugoties uz (sīkās) muižniecības zemo morālo līmeni, šī «kārtā» ir Dieva iedibināta (*Erl. Ausg.*, 40, S. 282). No šīs vēstules ir acīmredzams, cik izšķiroša nozīme Lutera pasaules uzskatā bijusi zemnieku nemieriem, kuru priekšgalā stāvēja Tomass Mincers (S. 282). Salīdz. arī: *Eger K. a. a. O. S.* 150.

⁷³ 111. psalma 5. un 6. p. skaidrojumā (*Erl. Ausg.*, 40, S. 215, 216) 1530. gadā Lutera tāpat vadās pēc polemikas ar tiem, kuri aizstāv klosteru pārākumu u. tml. salīdzinājumā ar pasaulīgo iekārtojumu. Taču tagad *lex naturae* [dabisko likumu] viņš *identificē* nevis ar pozitīvajām tiesībām (kuras fabricējuši valdnieki un juristi), bet gan ar «dievišķo taisnīgumu»: *lex naturae* ir Dieva iedibināta, uz tās pirmām kārtām balstās tautas *kārtu* dalījums (skat.: S. 215); turklāt Lutera kategoriski uzsver visu kārtu racionalitāti *Dieva* priekšā.

⁷⁴ To visupirms māca «*Von Konzilien und Kirchen*» (1539) un «*Kurzes Bekenntnis vom Heiligen Sakrament*» (1545).

⁷⁵ Cik lielā mērā kalvinismā valdošā ideja (ārkārtīgi svarīga mūsu koncepcijai), kurai atbilstoši *aplicinājums* (*Bewahrung*) gūst apstiprinājumu profesionālajā darbībā un uzvedībā, Lutera uzskatos atkāpjas otrajā plānā, liecina fragments no «*Von Konzilien und Kirchen*» (*Erl. Ausg.*, 25 S. 376): «Līdzās šīm septiņām patiesas baznīcas īpašībām ir *vēl ārējas pazīmes*, pēc kurām var pazīt īstu svēto kristietisko baznīcu .. Ja mēs neesam izlaidušies un dzērāji, neesam lepnī, uzpūtīgi un izšķērdīgi, bet gan šķīsti, pieticīgi un skaidru prātu.» Minētās pazīmes, pēc Lutera domām, ir mazāk ticamas nekā «tās pirmās (mācības skaidrība, lūgšana utt.), jo tās ir pazīstamas arī dažiem pagāniem, kuri mums dažkārt šķiet svētāki nekā kristieši». Kalvina personiskie uzskati, kā noskaidrosim turpmāk, šajā jautājumā maz atšķirās no Lutera viedokļa; citādi to izprata puritāņi. Katrā ziņā pēc Lutera mācības kristietis kalpo Dievam tikai «*in vocatione*» [savā aicinājumā], nevis «*per vocationem*» [ar savu aicinājumu] (*Eger K. a. a. O. S.* 117 ff.). Vācu mistiķu uzskatos sastopamas dažas atziņas, kas tuvas tieši idejai par *savas izraudzītības aplicinājumu* (tiesa, drīzāk piētistu nekā kalvinistu izpratnē). Skat., piemēram: *Seeberg R. a. a. O. S.* 195, kā arī iepriekš izmantoto Taulera fragmentu; starp citu, mistiķu izteikumiem šajā jautājumā ir tīri psiholoģiska nokrāsa.

⁷⁶ Viņa viedokļa galīgais formulējums acīmredzot izteikts dažos Esamības Grāmatas skaidrojumos (*Op. lat. exeget. Vol. 4, p. 109*: «*Neque haec fuit levis tentatio, intentum esse suae vocationi et e aliis non esse curiosum .. Paucissimi sunt, qui sua sorte vivant contenti .. (p. 111) Nostrum autem est, ut vocanti Deo pareamus .. (p. 112) Regula igitur haec servanda est, ut unusquisque maneat in sua vocatione et suo dono contentus vivat, de aliis autem non sit curiosus* [Bija grūts pārbaudījums sekot savam aicinājumam un nepievērst uzmanību citam .. Ļoti maz ir tādu, kas apmierināti ar savu likteni .. Taču mūsu darīšana ir pakļauties Dieva vārdam .. Tātad jāievēro likums: lai katrs paliek savā aicinājumā un dzīvo, apmie-

rinoties ar to, kas viņam dots, neinteresējoties par pārējiem].» *Būtībā* tas pilnībā atbilst tradicionālisma formulējumam Akvīnas Toma uzskatos (*Thomas von Aquin. Summa th., V, 2 gen. 118 art. 1 c*): «*Unde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo .. quaerit habere exteriores divitias prout sunt necessariae ad vitam ejus secundum suam conditionem. Et ideo in excessu hujus mensurae consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere, quod pertinet ad avaritiam* [No tā izriet, ka labumu cilvēkam dod mērenība, tiecoties pēc .. materiāliem labumiem tāpēc, ka tie nepieciešami viņa stāvoklim atbilstošam dzīves veidam. Tāpēc pārkāpt robežu ir grēks, jo cilvēks tiecas iegūt vai paturēt vairāk, nekā viņam nepieciešams, bet tas ved pie skopulības].» Tādā veidā Akvīnas Toms tieksmi iedzīvoties, iegūt vairāk nekā nepieciešams, lai apmierinātu personiskās vajadzības, pamato kā grēcīgu, vadoties pēc *lex naturae* [dabiskā likuma], jo par šās tieksmes mērķi (*ratio*) kļūst materiālo labumu iegūšana; turpretim Lutērs šādu grēcīgumu pamato ar Dieva gribu. Par ticības un aicinājuma attiecībām Lutera mācībā skat. arī *vol. 7, p. 225*: «*.. quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia, officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormias, quae mere corporalia et animalia sunt. Tanta res est fides .. Verum est quidem, placere Deo etiam in impiis sedulitatem et industriam in officio* (šāda aktivitāte profesionālajā darbībā ir *lege naturae* tikums). *Sed obstat incredulitas et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei* (līdzīgi kalviniskajam skaidrojuma) .. *Merentur igitur etiam impiorum bona opera in hac quidem vita praemia sua* (pretrunā ar Augustīna «*vitia specie virtutum palliata*») *sed non numerantur, non colliguntur in altero* [Ja tu tici, tad Dievam labpatikams gan fiziskais, gan garīgais – tas, kas tiek darīts, pildot dienesta pienākumu: ēd, vai dzer, esi nomodā vai guli, viss, kas saistīts ar miesu un garu. *Tāda ticība .. Dievam ir labpatikama, tiesa, ja arī netaisnie citīgi un dedzīgi izpilda savus pienākumus*; taču neticība un godkāre kavē viņus darīt darbus Dieva slāvai. Arī netaisno darbi tiek atalgoti, taču zemes dzīvē, un tie nenes glābšanu citā pasaulē].»

⁷⁷ Kādā baznīcas vēstījumā (*Kirchenpostille; Erl. Ausg., 10 S. 133, 235, 236*) sacīts: «*Katrs ir aicināts uz kādu aicinājumu.*» Šim aicinājumam (236. lpp. pat rakstīts «pavēlei» – *Befehl*) viņam jāseko un tajā jākalpo Dievam. Dievu priecina nevis cilvēka darbības rezultāts, bet gan izrādītā *paklausība*.

⁷⁸ Tāda veida attieksme pret savu darbību ir pamatā moderno uzņēmēju stāstītajam par biežajiem novērojumiem, ka *mūsdienās*, piemēram, Vestfāles amatnieki, stingras luteriskās ticības un baznīcas pārstāvji, domā galēji tradicionālistiski (aina ir *pretēja* tam, ko iepriekš teicām par piētisma ietekmi uz strādnieču darba ražīgumu). Atsakoties ieviest jaunās metodes – pat tad, kad viņi saistīti ar pāreju uz fabrikas sistēmu, – neraugoties uz varbūtējo viņu izpelņas palielināšanos, savu uzvedību viņi pamato ar domām par citu pasauli, kur tam visam nav nekādas nozīmes. No tā izriet, ka *baznīciskums* un reliģiozitāte pati par sevi vēl nav būtiski ietekmējusi uzvedību sadzīvē. Pavisam citiem – pēc reliģiskā satura daudz konkrētākiem – uzskatiem bijusi svarīga loma kapitālisma tapšanas periodā un zināmā mērā ir vēl šobrīd.

⁷⁹ Skat.: *Tauler (Basler Ausg. v. 20)*.

⁸⁰ Skat. savdabīga noskaņojuma caurausto Taulera sprediķi (*a. a. O. Fol. 17, 18, v. 20*).

⁸¹ Tā kā tas ir vienīgais mērķis mūsu piezīmēm par Lutēru, ierobežosimies ar pieticīgu iepriekšēju uzmetumu, nepretendējot uz vispusīgu Lutera raksturojumu.

⁸² Tam, kurš sliecas piekrist leveleru vēstures koncepcijai, būtu dota lieliska izdevība arī to reducēt uz rasu atšķirībām; leveleri uzskatīja, ka viņi kā anglosakši aizstāv savas

«*birthright*» (iedzimto tiesības) pret Vilhelma Iekarotāja un normandiešu pēctečiem. Jābrīnās, ka neviens vēl nav aizdomājies identificēt plebejiskos «*roundheads*» ar apaļgalvjiem antropometriskā nozīmē!

⁸³ Uz to īpaši attiecas angļu nacionālais lepnums – Lielās brīvības hartas un lielo karu rezultāts. Par mūsdienu angļiem tik tipisko izteikumu, satiekot skaistu ārzemnieci, – «*she looks like an English girl*» [viņa līdzinās angļu meitenei] – ir ziņas jau no 15. gadsimta.

⁸⁴ Šis atšķirības, protams, ir saglabājušās arī Anglijā, proti, «skvairi»^[27] līdz pat mūsdienām ir palikuši «*merry old England*» [«jautrās vecās Anglijas»] pārstāvji; patiesību sakot, visu pēcreformu laikmetu var reducēt uz diviem angļu tipiēm. Šajā punktā es piekritu M. J. Bonna piezīmēm (*Frankfurter Zeitung*) sakarā ar skaisto fon Šulces-Gevernica darbu par britu imperiālismu. Salīdz. ar *H. Levy* izd. *A. f. Soz.-Wiss.* 46. 3.

⁸⁵ Neraugoties uz šīm turpmākajām neizmainītajām, pēc manām domām, pietiekami skaidrajām piezīmēm, man divainā kārtā vienmēr piedēvē tieši šo tēzi.

II. ASKĒTISKĀ PROTESTANTISMA PROFESIONĀLĀ ĒTIKA

1. PASAULĪGĀ ASKĒTISMA RELIĢISKAIS PAMATS

Askētiskā protestantisma pārstāvji (šā jēdziena pieņemtajā nozīmē) pirmām kārtām ir šie četri virzieni: 1) kalvinisms *tādā veidolā*, kāds tam bija dažās Rietumeiropas zemēs, kurās tas guva kundzību 17. gs.; 2) piētisms; 3) metodisms; 4) no anabaptisma^[28] radušās sekta.¹ Neviens no šiem virzieniem nebija pilnībā izolēts no pārējiem; šie virzieni nebija stingri norobežoti arī no neaskētiskajām Reformācijas baznīcām. Metodismu, kas radās 18. gs. Anglijas valsts baznīcas ietvaros, tā dibinātāji uzskatīja ne tik daudz par jaunu baznīcu, cik par askētiskā gara atdzimšanu vecajā baznīcā – tas atdalījās no anglikāņu baznīcas tikai savas attīstības gaitā, sevišķi pēc metodisma pārvietošanās uz Ameriku. Piētisms Anglijā un sevišķi Holandē radās kalvinisma augsnē un kādu laiku nesarāva saiknes ar ortodoksālo ticību, no kuras tas atšķīrās atsevišķos jautājumos; tikai 17. gs. beigās – Špēnera darbības periodā – piētisms bez pietiekami fundamentāla pamatojuma saplūda ar luterismu. Piētisms kļuva par kustību baznīcas ietvaros; tikai ar Cincendorfu saistītais virziens – morāvilijas brāļi («hernhūtieši»)^[29] –, kas uzņēma atskaņas no husītu un kalvinistu idejām, pret paša gribu, pakļaujoties lietu loģikai, izvērtās par sava veida sektu, līdzīgi tam, kā notika ar metodistiem. Attīstības sākuma stadijā kalvinisms un anabaptistu sekta krasi norobežojās, taču 17. gs.

beigu baptismā to pozīcijas tuvinājās; 17. gs. sākumā Anglijā un Holandē pat identiskās sektās atšķirības izpaudās tikai pakāpē. Kā redzams no piētisma piemēra, pakāpeniski notika arī pāreja luterismā; to pašu var teikt par kalvinisma un pēc savām ārējām pazīmēm un konsekventāko piekritēju gara katolicismam tuvās anglikāņu baznīcas attiecībām. Askētiskā kustība, kas guva «puritānisma» nosaukumu² šā daudznozīmīgā jēdziena visplašākajā nozīmē, savu daudzo piekritēju un īpaši savu viskonsekventāko adeptu personā gan kritizēja anglikānisma pamatus, taču atšķirības saasinājās tikai pakāpeniski cīņas gaitā. Ja pabīdām malā jautājumus par uzbūvi un organizāciju, kas mūs patlaban neinteresē – īpaši pie tādas problēmas nostādnes –, situācija paliek tāda pati. Pat visnopietnākās dogmatiskās nesaskaņas – kā dažādi skaidrojumi mācībai par iepriekšnolemību un par attaisnojumu ar ticību (*Rechtfertigungslehre*) – krustojās visdažādākajās kombinācijās un jau 17. gs. sākumā parasti kavēja baznīcas vienotības saglabāšanu, taču ne bez izņēmumiem. Un galvenais: *tikumiskās* uzvedības iezīmes, kas radušās no četriem minētajiem avotiem vai to kombinācijām, vienādā mērā atklājas dažādu denomināciju piekritēju uzskatos. Turpmāk mēs redzēsim, ka ētiskā satura ziņā tuvas atziņas var rasties uz dažādu dogmatisko mācību pamata. Pat dažādu konfesiju plaši izplatītie kazuistiskie kompendiji^[30] – literārie darbi, kas piedāvāja līdzekļus dvēseles glābšanai, – laika gaitā sāka ietekmēt cits citu, un galu galā atklājās, ka tiem ir daudz līdzīga, neraugoties uz vispārzināmu atšķirību dzīvesveduma praksē. Teiktā rezultātā var rasties priekšstats, ka vislabākā pētīšanas metode būtu aplūkojamajos jautājumos vienkārši ignorēt gan dogmatisko pamatu, gan arī ētisko teoriju un paturēt vērā vien tikumisko praksi tādā mērā, kādā tā var tikt atklāta. Tomēr tas nav pareizi. Atšķirība askētiskās tikumības dogmatiskajās saknēs gan atmira sīvā cīņā, taču sākotnējā ticība šīm dogmām ne tikai atstāja dziļas pēdas visā turpmākajā «nedogmatiskajā» ētikā, tā arī noteica, ka *tikai* šās tikumības sākotnējā idejiskā satura zināšana ļauj saprast, cik organiski tā bija saistīta ar *viņpasaulīgās svētlaimes* ideju, kas pilnībā pārvaldīja tā laika cilvēka visdziļāko iekšējo pasauli; bez šās idejas tās pilnīgas kundzības apstākļos tajā laikā nebūtu iedomājama *nekāda* tikumiskā pārveidošanās, kas spētu nopietni ietekmēt dzīves praksi. Ir taču acīmredzams, ka mūs interesē ne tas, ko mācīja kā oficiālo teoriju tā laika ētiskie kompendiji,³ kaut arī tam neapšaubāmi bija praktiska nozīme, jo uz ticīgo iedarbojās tādi faktori kā baznīcas disciplīna, rūpes par dvēseles glābšanu un sprediķis; mūs interesē pavisam kas cits, proti: noskaidrot tos reliģiskās ticības

un reliģiskās dzīves prakses radītos psiholoģiskos *stimulus*, kuri visai dzīves kārtībai piešķīra noteiktu virzību un lika indivīdam stingri pie tās turēties. Šos stimulus lielā mērā noteica specifiski reliģiskie priekšstati. Tā laika cilvēki domāja par pirmajā acu uzmetienā šķietami abstraktu dogmu būtību ar tādu intensitāti, kuru savukārt var saprast tikai tādā gadījumā, ja atklājam tās saistību ar praktiskajām reliģiskajām interesēm. Izklāsta gaitā būs nepieciešams pakavēties pie protestantiskās ticības mācības dažām dogmatiskajām pusēm,⁴ pat ja šīs mūsu pētījuma lappuses cilvēkam, kam nav noslieces uz teoloģiju, šķitīs tikpat apgrūtinošas, cik paviršas un pavielas tās šķitīs izglītotam teologam. Turklāt mēs varam rīkoties tikai tā, ka reliģiskās idejas novedam līdz tādai «ideāltipiski» kompilētai konsekvencei, kāda visai reti sastopama vēsturiskajā realitātē. Jo tieši *tāpēc*, ka vēsturiskajā īstenībā nav iespējams novilkt skaidras robežas, mēs varam atklāt šo ideju specifiskās īpašības tikai tad, ja pētām to *viskonsekvētākās* formas.

Ticība⁵, kuras vārdā 16. un 17. gs. visattīstītākajās kapitālistiskajās zemēs – Nīderlandē, Anglijā un Francijā – norisinājās asa politiskā un ideoloģiskā cīņa un kurai tieši tāpēc pievērsīsim vislielāko uzmanību, bija *kalvinisms*⁶. Par vissvarīgāko šās mācības dogmu parasti uzskatīja (un visumā uzskata līdz šai dienai) mācību par *žēlastības izraudzītību* (*Gnadenwahl*). Jāteic gan, ka bieži strīdējās, vai šī mācība ir reformētās baznīcas «pati galvenā dogma» vai tikai tās «papildinājums». Taču spriedumi par kādas vēsturiskas parādības būtiskumu ir vai nu vērtējoši un reliģiski spriedumi (tādā gadījumā, ja ar «būtiskumu» izprot no šās parādības viedokļa «interesējošo» vai noturīgi «vērtīgo»), vai arī ar parādības būtību domāta tās ietekme uz vēsturiskajām norisēm, t. i., tās *kauzālais* nozīmīgums: tad runa ir par spriedumiem, kas nosaka parādību vēsturisko aprēķināmību (*Zurechnungsurteile*). Ja vadās, kā mēs to gatavojamies darīt, no pēdējā, t. i., izvirza jautājumu par minētās dogmas nozīmīgumu no tās kultūrvēsturiskās *ietekmes* skatpunkta, tad jāatzīst, ka šis nozīmīgums bija ārkārtīgi liels.⁷ Oldenbarnevelts nenoturējās, savā cīņā saduroties ar šo dogmu; šķelšanās anglikāņu baznīcā kļuva neizbēgama no brīža, kad Jakoba I karaļa vara un parlaments kļuva nesavienojami arī dogmatiskajā sfērā, turklāt tieši šās dogmas izpratnē, un vispār bija pieņemts uzskatīt, ka *mācībā par iepriekšnolemtību* slēpjas galvenie draudi valstij un tieši tā bija valsts varas uzbrukumu mērķis cīņā ar kalvinismu.⁸ Šās mācības paaugstināšana līdz kanoniskam nozīmīgumam bija 17. gs. sinodu – visupirms Dordrehtas un Vestminsteres, kā arī daudzu mazāk svarīgu – galvenais

uzdevums; neskaitāmiem «*ecclesia militans*» [karojošās baznīcas] karotājiem šī mācība kalpoja par stingru atbalstu; tā bija baznīcas šķelšanās iemesls 18. gs. un arī 19. gs. un kaujas sauciens lielajām izmaiņām. Mēs nevaram tai paiet garām, un, tā kā nav pamata uzskatīt, ka patlaban mācība par iepriekšnolemtību ir zināma katram izglītotam cilvēkam, iepazīsimies ar šo mācību no 1647. gada «Vestminsteres konfesijas» teksta, kuras atziņas šajā jautājumā atkārtojas kā independentiskajās^[31], tā arī baptistiskajās ticības konfesijās.⁹

9. nodaļa (Par gribas brīvību). Nr. 3: «Grēkā krišana cilvēkam pilnībā ir liegusi spējas vērst gribu uz jebkādiem garīgajiem labumiem vai kaut ko tādu, kas ved uz svētlaimi; tādējādi dabiskais cilvēks pilnībā nošķirts no labā un miris grēkā, tāpēc nevar pēc savas gribas atgriezties vai pat sevi sagatavot uz atgriešanos.»

3. nodaļa (Par Dieva mūžseno lēmumu). Nr. 3: «Dievs ar savu lēmumu un, lai parādītu savu diženumu, vienus cilvēkus nolēma (*predestinated*) mūžīgai dzīvei, citus lēma (*foreordained*) mūžīgai nāvei.» Nr. 5: «Tos cilvēkus, kuri lemti dzīvei, Dievs vēl pirms pasaules dibināšanas izraudzīja glābšanai iekš Kristus un mūžīgai svētlaimi pēc sava mūžīga nemainīga nodoma ar savu slēptu lēmumu un savu brīvo gribu; un viņš to izdarīja no tīras labestības un mīlestības, nevis tāpēc, ka saskatīja tam iemeslu vai priekšnosacījumu ticībā, labos darbos un mīlestībā, centībā attiecībā pret minēto vai kaut kādās citās viņa radīto būtņu īpašībās: Viņš to visu darīja savas augstās žēlsirdības apliecinājumam (*zum Preise*).» Nr. 7: «Un Dievam pēc sava neizdibināma lēmuma un gribas, ar kuru Viņš dāvā žēlsirdību vai to atsaka, kā Viņam labpatikas, lai paaugstinātu savu neierobežoto varu pār saviem radījumiem, labpatikās pārējiem cilvēkiem liegt savu žēlsirdību un nolemt tos negodam un dūsmām par viņu grēkiem sava dižā taisnīguma vārdā.»

10. nodaļa (Par iedarbīgu aicinājumu). Nr. 1: «Un Dievam labpatikas tos, kurus viņš nolēmis mūžīgai dzīvei, un tikai tos, noliktā un piemērotā stundā aicināt ar Viņa vārda un gara palīdzību .. Viņš izņems no viņu krūtīm akmens sirdi .. un dos viņiem dzīvu sirdi, viņš atjaunos viņu gribu un ar savu visvarenību lems viņus labajam ..»

5. nodaļa (Par providenci). Nr. 6: «Ļaunprātīgajiem un bezdievjiem, kurus Dievs, taisnīgais soģis, apzīlina un nocietina par iepriekšējiem grēkiem, Viņš ne tikai liedz savu žēlastību, kas apgaismotu viņu prātu un mīkstinātu viņu sirdis, bet dažkārt atņem viņiem pat tās dotības, kuras tiem ir; Viņš liek tiem ceļā tādus šķēršļus, kādi šo ļaužu grēcīguma dēļ viņiem kļūst par cēloni grēkam, Viņš atstāj tos viņu pašu grēku, pasaulīgo kārdinājumu un Sātana varā. Tādā veidā viņi pašī sevi nocietina pat ar tiem līdzekļiem, kurus Dievs izmanto, lai mīkstinātu citu cilvēku sirdis.»¹⁰

«Lai es nokļūstu ellē, bet tāds Dievs nekad man neliks sevi cienīt.» – tāds, kā zināms ir Miltona spriedums par šo mācību.¹¹ Taču mūs šajā gadījumā interesē nevis dogmas novērtējums, bet gan tās vēsturiskā loma. Tikai īsumā pakavēsimies pie jautājuma par šās mācības izcelsmi un tās saistību ar kalviniskās teoloģijas uzbūvi. Pie mācības par iepriekšnolemtību varēja nonākt, ejot divus ceļus. Darbīgākajiem un kaismīgākajiem Dieva pielūdzējiem, kādus pazīst kristietības vēsture, sākot ar

Augustīnu, glābšanas izjūta parasti saistīta ar stingru pārlicību, ka viņiem par visu jāpateicas objektīvam spēkam un pašu nozīmīgumam nav nekāda loma viņu liktenī. Visaptveroša priekpilnas pārlicības sajūta, kas kalpo par sava grēcīguma apziņas izraisīta drudžaina stāvokļa atslābinātāju, nāk pilnīgi negaidīti un liedz iespēju izskaidrot šo neticamo dievišķās žēlsirdības dāvanu ar kaut kādām rīcībām, nopelniem, dziļu ticību vai centieniem. Lutera reliģiskā ģēnija uzplaukuma laikā, kad viņš rakstīja «Kristieša brīvību», arī viņš nesatricināmi ticēja Dieva «slēptajam lēmumam» kā absolūtam, vienīgajam un neizskaidrojamam savas reliģiskās izraudzītības avotam.¹² Formāli Lutera no tā neatteicās arī vēlāk, taču šī ideja ne tikai nekļuva par viņa mācības centru, bet aizvien vairāk atkāpās tālākā plānā, Luteram kā par baznīcas lietām atbildīgam politikim neizbēgami kļūstot arvien reālistiskākam politiskajos uzskatos. Melanhtons pilnīgi apzināti šo «bīstamo un tumšo» mācību neiekļāva Augsburgas konfesijā, bet luterisma baznīcas tēviem nesatricināma dogma bija tā, ka glābšanu var zaudēt (*amissibilis*) un to no jauna iegūt ar grēku nožēlu, pašāvēību un ticību Dieva vārdam un sakramentiem. Pavisam citādi šis process norisinājās Kalvina attīstībā:¹³ viņa polemikas procesā dogmatiskos jautājumos aizvien nozīmīgāka kļuva ticība iepriekšnolemtībai. Tā guva vispilnīgāko izpausmi tikai trešajā viņa «*Institutio*» izdevumā (1543), bet par viņa mācības centru kļuva *posthum* [pēc nāves] – lielās reliģiskās cīņas periodā, kuru centās noslēgt Dordrehtas un Vestminsteres sinodes. Kalvinam «*decretum horribile*» [briesmīgā nolemība] *nav* – kā Luteram – *pārdzīvota*, bet gan *pārdomāta*, tāpēc šīs idejas pastiprinās līdz ar viņa koncepcijas domas konsekvences pastiprināšanos, kas virzīja viņa nodomus uz kalpošanu tikai Dievam, nevis cilvēkam.¹⁴ Nevis Dievs pastāv cilvēkiem, bet gan cilvēki Dievam; visiem cilvēku pūļiem (Kalvinam arī tā ir neapšaubāma patiesība, ka mūžīgajai svētlaipei lemti tikai nedaudzi) ir jēga tikai kā dievišķā diženuma pašapliecinājumam. Piemērot zemes «taisnīguma» mērogus Visaugstākā suverēnajiem lēmumiem ir bezjēdzīgi un turklāt aizvaino Viņa dižēnību.¹⁵ Jo Viņš un Viņš viens ir *brīvs*, t. i., nav pakļauts likumam, un Viņa lēmumi var tikt saprasti un vienkārši kļūt zināmi tikai tad, ja Viņš uzskata par labu mums tos darīt zināmus. Mums doti tikai šie mūžīgās patiesības fragmenti, visu pārējo – arī mūsu individuālā likteņa *jēgu* – aptver tumšs noslēpums, kurā ielauzties mums nav ļauts. Ja Dieva atraidītie sāktu žēloties par nepelnītu sodu, viņi līdzinātos dzīvniekiem, kas nav apmierināti ar to, ka nav dzimuši par cilvēkiem. Jo jebkuru radījumu no Dieva atdala nepārvarams bezdibenis

un jebkurš lemts mūžīgai nāvei, ja vien Viņš par slavu savam diženumam nelems citādi. Mums zināms tikai tas, ka daļa cilvēku iepriekšnolemta svētlaimē, bet daļa uz mūžu nolādēta. Uzskatīt, ka ļaužu nopelni vai rīcība ietekmē viņu likteni, būtu tas pats, kas absolūti brīvus, mūžseni pastāvošus Dieva lēmumus uzskatīt par pakļaujamiem cilvēciskajai ietekmei, – taču tas ir pilnīgi neiedomājams pieņēmums. Cilvēku sapratnei pieejamo Jaunās Derības «debesu tēvu», kas priecājas par atgrieztu grēcinieku kā sievietē par atrastu monētu, izstūmusi no cilvēciskās sapratnes tālu stāvoša transcendentā būtība, kas mūžseni noteikusi katra cilvēka likteni atbilstoši saviem cilvēkam neizprotamajiem lēmumiem un paplašinājusi savu varu pār visu pasaules ēku līdz pat mazākajai kosmosa daļiņai.¹⁶ Tā kā Dieva lēmumi ir mūžseni un nemaināmi, tas, kuram dievišķā žēlastība dota, tādā pašā mērā nevar to pazaudēt, kādā nevar sasniegt tie, kuriem tā liegta.

Šī mācība ar tās patētisko necilvēcību varēja paaudzes, kas pakļāvās tās grandiozajai konsekvencei, visupirms novest pie viena rezultāta: līdz tam nedzirdētas *atsevišķa indivīda* iekšējās *vientulības* izjūtas.¹⁷ Reformācijas laikmeta cilvēkam ar viņa izšķirošo problēmu – mūžīgās svētlaimes problēmu – bija lemts vientuļi kļīst savu ceļu uz mūžseni noteikto likteni. Nekas viņam nevarēja palīdzēt. Ne sludinātājs – jo tikai izraudzītais spējīgs *spiritualiter* [garīgi] saprast Dieva vārdu. Ne sakramenti – jo Dieva noliktie viņa spēka vairošanai un tāpēc nemainīgie sakramenti nav līdzeklis glābšanai, un subjektīvi tie ir tikai ticības *extrema subsidia* [pēdējais patvērumš]. Ne baznīca – jo, kaut arī prasība *extra ecclesiam nulla salus* [ārpus baznīcas nav iespējama glābšana] ir īstena tajā ziņā, ka tas, kurš atrodas ārpus īstās baznīcas, nevar piederēt pie Dieva izraudzīto skaita,¹⁸ tomēr arī Dieva atraidītie pieder pie (ārējās) baznīcas; vēl vairāk, viņiem pie tās jāpieder un jāpakļaujas tās disciplinārajai ietekmei, taču ne tādēļ, lai gūtu svētlaimi – jo tas nav iespējams –, bet tādēļ, ka arī viņiem ir jāpilda Visaugstākā baušļi, lai vairotu Viņa slavu. Ne, visbeidzot, pat Dievs – jo Kristus mira tikai tāpēc, lai glābtu izraudzītos,¹⁹ un tikai viņu grēkus Dievs mūžseni bija lēmis izpirkt ar Kristus nāvi. Šī absolūtā atteikšanās no glābšanas iespējas ar baznīcas un *sakramentu* palīdzību (ar konsekvenci, kādu vēl nepazīna luterisms) bija tā izšķirošā ideja, kura atšķīra kalvinismu no katolicisma. Tajā savu noslēgumu gūst tas lielais vēsturiski reliģiskais *pasaules atburšanas* process²⁰, kura aizsākumi saistās ar senajiem jūdu praviešiem un kurš savienojumā ar hellēnisko zinātnisko domāšanu iznīcināja visus *magiskos* glābšanās līdzekļus, pasludinot tos par neticību

un zaīmošanu. Īsts puritānis pat pie savu tuvinieku kapa atteicās no visām reliģiskajām ceremonijām un apglabāja viņus klusi un nepamanāmi, lai nepieļautu nekādu «*superstition*» [mānticību], nekādas cerības uz glābšanu ar maģiskiem un sakramentāliem līdzekļiem.²¹ Nebija ne tikai maģisku, bet vispār nekādu līdzekļu, kas varētu vērst dievišķu žēlsirdību uz cilvēku, kuram to liegusi Dieva griba. Savienojumā ar stingru mācību par Dieva absolūtu transcendenci un visa radītā niecību šī iekšējā izolētība kalpo par cēloni puritānisma negatīvajai attieksmei pret visiem kultūras un subjektīvās reliģiozitātes jutekliski *emocionālajiem* elementiem (jo tie nevar palīdzēt dvēseles glābšanai un veicina tikai sentimentālu ilūziju rašanos un darinātā mānticīgu dievināšanu), bet līdz ar to arī par iemeslu, lai atteiktos no jebkuras jutekliskās kultūras vispār.²² Šī atrautība ir viens no avotiem, kas rada pesimistiski iekrāsoto, jebkuras cerības zaudējošo individuālismu,²³ ko mēs līdz šai dienai vērojam to tautu «nacionālajā raksturā» un institūtos, kurām ir puritāniska pagātne; šie institūti ļoti atšķiras no pavisam citādā pasaules skatījuma, kas bija raksturīgs Apgaismības laikmetam.²⁴ Iepriekšnolemtības mācības ietekmes pēdas mēs atradīsim visās pasaules uzskata un dzīvesveduma elementārājās iezīmēs, turklāt pat tur, kur tās dogmatiskais nozīmīgums jau zudis, jo šī mācība bija tikai *galējā* forma tai *ekskluzīvajai* uzticībai *Dievam*, ar kuras analīzi mēs te nodarbojamies. Par piemēru var kalpot kaut vai pārsteidzoši bieži sastopamais – pirmām kārtām angļu puritāniskajā literatūrā – brīdinājums nepaļauties ne uz cilvēku palīdzību, ne draudzību.²⁵ Pat kautrais Baksters aicina uz dziļu neuzticību attieksmē pret tuvāko draugu, bet Beilijs tieši dod padomu nevienam neuzticēties un nevienam par sevi nestāstīt neko kompromitējošu: uzticēties drīkst tikai Dievam.²⁶ Atbilstoši šim noskaņojumam apgabalos, kur dominēja kalvinisms, nemanāmi tika atcelta grēksūdze, kas bija asā pretrunā luterismam (Kalvinam grēksūdze izraisīja šaubas tikai tāpēc, ka tai varētu tikt sniegts nepareizs sakramentāls skaidrojums). Tas bija ārkārtīgi svarīgs notikums. Visupirms tas bija simptoms, kas raksturīgs šās reliģiozitātes iedarbībai, taču arī psiholoģisks impulss, lai noteiktu tās ētisko pozīciju. Periodiskas «izlādēšanās» līdzeklis, kas likvidēja emocionāli iekrāsotu savas vainas apziņu,²⁷ bija likvidēts. Pie jautājuma par šās ticības ietekmi uz ikdienas tikumisko praksi mēs vēl atgriezīsimies. Ir pilnīgi acīmredzams, kādas sekas no tā izrietēja visu cilvēku reliģiskā noskaņojuma sakarībā. Kalvinista tikšanās ar savu Dievu notika pilnīgas garīgās vientulības atmosfērā, neraugoties uz to, ka pierība pie patiesās baznīcas²⁸ tika uzskatīta par nepieciešamu glābšanas

nosacījumu. Katrs, kas vēlas izjust šās specifiskās atmosfēras iedarbību,²⁹ var iepazīties ar Benjana grāmatu «*Pilgrim's progress*» [Pilgrima ceļojums]³⁰, kas ir varbūt pat visizplatītākais no visiem puritāniskās literatūras darbiem. Tajā aprakstīts, kā «kristietis», sapratis, ka atrodas «pilsētā, kas lemta bojāejai», izdzirdējis balsi, kura aicinājusi viņu nekavējoties doties svētceļojumā uz debesu valstību. Sieva un bērni iekērušies viņā, taču viņš drāzies, aizspiedis ausis, nemanot ceļu un saucot: «*Life, eternal life!*» [«Dzīve, mūžīgā dzīve!»] Diezin vai visdziļākā un smalkākā analīze varētu būtībā tikai ar sevi pašu nodarbināta un tikai par sevi un savu glābšanu domājoša puritāņa noskaņojumu attēlot skaidrāk nekā naivās jūtas, ko, atrodoties cietumā, pauž klaiņojošais dūdinieks, gūstot vipārēju ticīgo atzinību; viņa svētulīgās sarunas ar līdzīgi domājošajiem (*Gleichstrebenden*) nedaudz atgādina Gotfrīda Kellera «Taisnīgos ķemmu meistaros». Un tikai pēc tam, kad svētceļnieks jūtas drošībā, viņam ataut doma, ka nebūtu slikti savienoties ar ģimeni. Šeit redzam tās pašas mokošās nāves bailes un bailes no aizkapa valstības, kuras tik spilgti paudis Alfonss fon Liguori, kas pazīstams no Dellingera apraksta. Cik bezgalīgi tālas šīs jūtas no lepnā pasaulīguma gara, kas guvis izpausmi Makjavelli atziņās, kad viņš slavina Florences pilsoņus, kuriem cīņā pret pāvestu un interdiktu dzimtenes mīlestība bija spēcīgāks stimuls nekā rūpes par dvēseles glābšanu! Vēl tālākas šīs jūtas ir no pasaules izjūtas, kuru paudis R. Vāgners ar Zīgfīda pirmsnāves vārdiem pirms liktenīgās kaujas: «Pasveicini no manis Votānu, pasveicini Valhallu .. taču par nesasniedzamo Valhallas svētlaimi neko man nesaki.» Neraugoties uz visu Benjana un Liguori aprakstīto izjūtu līdzību, raksturīgas ir atšķirības to *sekās*: bailes, kas vienu cilvēku ved pie galējas pašiznīcināšanās, otram kalpo par impulsu nemitīgai un sistemātiskai cīņai ar dzīves grūtībām. Kā izskaidrot šo atšķirību?

Pirmajā acu uzmetienā šķiet mīklaini, ka tendence uz iekšēju atbrīvošanos no pasaules ciešajām saitēm kalvinismā var savienoties ar neapšaubāmu tā sociālās organizācijas pārākumu.³¹ Taču, lai cik tas būtu dīvaini, šis pārākums ir tiešas sekas tai sociālajai nokrāsai, kuru kristietiskā «tuvākā mīlestība» gūst kalvinismam raksturīgās cilvēka iekšējās nošķirtības ietekmē. Šīm sekām visupirms piemīt dogmatisks raksturs.³² Pasaule eksistē tādēļ – un tikai tādēļ –, lai kalpotu Dieva pašslavinājumam; izraudzītais kristietis eksistē tādēļ – un tikai tādēļ –, lai savā pasaulīgajā dzīvē par slavu Visaugstākajam īstenotu baušļus. Dievam ir labpatīkama kristieša sociālā darbība, *tāpēc ka* Viņš vēlas, lai dzīves sociālā iekārta atbilstu viņa baušļiem un viņa izvirzītajam mērķim. Kalvinista sociālā³³ darbība pasaulē

ir darbība «*in majorem gloriam Dei*» [augstākai Dieva slavai]. Tāds ir arī profesionālās darbības raksturs, kura norisinās pasaulīgās dzīves ietvaros vispārējā labuma vārdā. Kā redzējam, jau Lutera atvasināja profesionālo, uz darba dalīšanu dibināto darbību no «tuvākā mīlestības». Taču tas, kas Luteram bija tikai neskaidra priekšnojauta, tīri teorētiska konstrukcija, kļuva par visas kalvinisma ētiskās sistēmas raksturīgu iezīmi. «Tuvākā mīlestība», kas domāta tikai kā kalpošana *Dieva godināšanai*,³⁴ nevis *radījūmam*, pirmām kārtām gūst izpausmi ar *lex naturae* [dabisko likumu] uzliktā profesionālā pienākuma izpildīšanā; turklāt «tuvākā mīlestība»³⁵ gūst savdabīgu objektīvi bezpersonisku raksturu, uz mūsu apkārtējā sociālā kosmosa pārveidi orientētas darbības raksturu. Jo šā kosmosa, kurš jau pēc bībeliskās atklāsmes un pēc pašas lietu dabas acīmredzami domāts, lai nāktu *par labu* cilvēku dzimumam, pārsteidzoši mērķtiecīgā uzbūve ļauj bezpersonisko darbību sabiedrības labā novērtēt kā Dievam labpatīkamam un vērstu uz Viņa slavas vairošanu. Pilnīga teodicejas problēmas izslēgšana no visiem pasaules un cilvēka dzīves «jēgas» jautājumiem, kas citiem kalpoja par tik mokošu pārdomu tēmu, puritāņiem – tāpat kā (pavisam citu iemeslu dēļ) jūdiem – bija kaut kas pašsaprotams. Starp citu – kaut kādā nozīmē tas attiecas uz visu nemistisko kristietisko reliģiozitāti. Kalvinismā šai spēku ekonomijai pievienojas vēl viena tajā pašā virzienā darbīga iezīme. Kalvinisms nepazīst nesaskaņu starp «atsevišķu cilvēku» un «ētiku» (Sērena Kirkegora izpratnē), kaut arī reliģijas jautājumos kalviniskā ticība indivīdu pilnībā pamet sev pašam. Tē nav īstā vieta, lai analizētu šās parādības cēloņus vai šāda viedokļa nozīmi priekš kalvinistu politiskā un ekonomiskā racionālisma. Taču jānorāda, ka tas noteica kalviniskās ētikas *utilitāro* raksturu un dažas savdabīgas kalviniskās profesionālā aicinājuma koncepcijas iezīmes.³⁶ Šajā sakarā mēs uzskatām par nepieciešamu atkal atgriezties pie mācības par iepriekšnolemtību.

Mums izšķirošā problēma ir šāda: kā cilvēki *samierinājās*³⁷ ar šādu mācību laikā, kad aizkapa dzīve šķita ne tikai nozīmīgāka, bet daudzējādā ziņā arī drošāka nekā visas šāspasaules eksistences intereses?³⁸ Ir pilnīgi acīmredzami, ka agrāk vai vēlāk katram ticīgajam vajadzēja rasties vienam un tam pašam jautājumam, kas aizbīdīja tālāk plānā visus pārējos: vai es esmu izraudzīts?³⁹ Un kā man pārliecināties par savu izraudzītību? Kalvinam šī problēma neradās. Viņš apzinājās sevi par Dieva «ieroci» un nešaubījās par savu izraudzītību. Tāpēc uz jautājumu, kā cilvēks var pārliecināties, vai viņš ir izraudzīts, viņam būtībā bija tikai viena atbilde: jāsamierinās ar to, ka zinām par Dieva lēmumu, un ar patiesas ticības dāvātu

pastāvīgu palāvību uz Kristu. Kalvins pilnībā noraida pieņēmumu, ka pēc cilvēka uzvedības var noteikt, vai viņš ir izraudzīts vai lemts mūžīgām ciešanām, – tāda veida centieni viņam šķiet nekautrīgi mēģinājumi ielauzties Dieva nodomu noslēpumos. Zemes dzīvē izraudzītie ārēji neatšķiras no atraidītajiem; izraudzīto subjektīvā pieredze kā «*ludibria spiritus sancti*» [svētā gara zobgalības] ir pieejama arī atraidītajiem,⁴⁰ izņemot «*finaliter*» [galīgu] pastāvību palāvībā uz Dievu. Tātad izraudzītie ir un paliek Dieva *neredzamā* baznīca. Citādi uz to raudzījās epigoņi – jau Beza – un visupirms ikdienas dzīvē plaši ticīgo slāņi. Viņiem «*certitudo salutis*» [pārlicība par glābšanu] kā iespēja *konstatēt* izraudzītības faktu guva absolūtu, pāri visiem citiem jautājumiem stāvošu nozīmīgumu,⁴¹ un patiesi, visur, kur valdīja mācība par iepriekšnolemtību, neizbēgami izvirzījās jautājums par pazīmēm, kas norādītu uz piederību «*electi*» [izraudzīto] lokam. Šis jautājums ilgāku laiku bija pirmšķirīgs ne tikai reformātu baznīcas augsnē izaugušajā piētismā, kurā tas zināmu periodu bija pamatjautājums. Turpmāk, pievēršoties politiskā un sociālā ziņā tik svarīgajai reformātu mācībai par Svēto vakarēdienu un Svētā vakarēdiena praksei, būs jāpaskaidro pie lomas, kāda arī ārpus piētisma ietvariem bija iespējai noteikt indivīda izraudzītības faktu, piemēram, jautājumam par viņa pielaišanu pie Svētā vakarēdiena, t. i., pie galvenā sakramenta, kam 17. gs. sociālā stāvokļa ziņā bija izšķiroša nozīme to cilvēku dzīvē, kuri piedalījās Svētajā vakarēdienā.

Pavisam neiespējami bija samierināties (katrā ziņā – ciktāl runa bija par *paša* izraudzītību) ar Kalvina norādījumu – kalvinisma ortodoksālā doktrīna to formāli nenoraidīja⁴² –, ka par izraudzītības pierādījumu kalpo ticības noturīgums, kas rodas kā žēlastības sekas.⁴³ Neiespējami pirmām kārtām dvēseles glābšanas praksē, kas visur saskārās ar ciešanām, kuras izraisīja šī mācība. Grūtības tika pārvarētas visdažādākajā veidā.⁴⁴ Nepārveidojot mācību par izraudzītību glābšanai, nemīkstinoš to vai būtībā neatsakoties no tās,⁴⁵ runa var būt par diviem savstarpēji saistītiem dvēseles glābšanas pamācību tipiem. Pirmajā gadījumā ticīgajiem tiek padarīts par tiešu pienākumu *uzskatīt* sevi par Dieva izraudzītajiem un padzīt šaubas kā Sātana kārdinājumu,⁴⁶ jo nepietiekoša pārlicība par savu izraudzītību liecina par ticības nepilnīgumu, tātad par nepilnīgu žēlastības iedarbību. Apustuļa atgādinājums par sava aicinājuma «nostiprināšanu» šeit tātad tiek skaidrots kā pienākums iegūt ikdienas dzīvē subjektīvu pārlicību par savu izraudzītību un attaisnojumu. Padevīgus grēciniekus, kuriem Lutera solīja Dieva žēlastību, ja viņi ticības un nožēlas pārpilni

sevi nodos Dieva rokās, tagad nelokāmu kapitālisma varonīgā laikmeta tirgoņu personā aizstāj puritānisma izaudzinātie «svētie»;⁴⁷ atsevišķi to pārstāvji ir saglabājušies līdz pat mūsu dienām. Otrā gadījumā par vislabāko līdzekli, kā *gūt* iekšējo pārliecību par glābšanu, tiek uzskatīts nepagurstošs *darbs savas profesijas ietvaros*.⁴⁸ Tas – un tikai tas – kļiedē reliģiska rakstura šaubas un sniedz pārliecību par savu izraudzītību.

Tas, ka pasaulīgajai profesionālajai darbībai tika piešķirta *šāda* nozīme, ka to varēja uzskatīt par visdrošāko līdzekli, kas novērš reliģisko baiļu radītu afekta stāvokli, sakņojas dziļā reliģisko jūtu savdabībā, kas raksturīga reformātu baznīcai, kuras atšķirība no luterisma skaidri izpaužas mācībā par attaisnošanos ar ticību. Šī atšķirība tik smalki, tik brīvi no jebkādiem vērtējošiem spriedumiem un ar tādu objektivitāti aplūkota Šnekenburgera lieliskajā kursā,⁴⁹ ka turpmākajās mūsu īsajās piezīmēs vienkārši attīstīsim viņa pamatatziņas.

Luteriskās dievbijības augstākais reliģiskais pārdzīvojums tādā izpausmē, kādu tas guva 17. gs., ir «*unio mystica*» [mistiskā savienošanās] ar Dievu.⁵⁰ Kā rāda jau pati šī noteiksme – tādā formulējumā nepazīstama reformātu mācībai –, runa ir par substancionālas tuvības izjūtu Dievam, par reālu Dieva iestrāvošanu ticīgā dvēselē, par izjūtu, kas kvalitatīvi tuva vācu mistiķiem un atšķiras ar *pasīvu* raksturu, tieksmi pēc *miera* Dievā un dziļu sava iekšējā noskaņojuma garīgumu. Kā zināms no filosofijas vēstures, mistiski iekrāsota reliģiozitāte empīriskajā sfērā pati par sevi ne tikai pilnīgi savienojas ar spilgti izteiktu reālistisku pasaules izjūtu, bet bieži – kā dialektisku doktrīnu noraidījums – ir arī šādas izjūtas tiešais balsts. Gluži tāpat mistika var netieši veicināt racionāla dzīvesveduma apliecināšanu. Taču tās attieksmē pret pasauli vienmēr trūkst (un tas ir neizbēgami) ārējās, pasaulīgās darbības racionāla vērtējuma. Luterismā «*unio mystica*» turklāt vēl savienojas ar dziļu grēcīguma izjūtu un apziņu par savu necienīgumu saņemt Dieva žēlastību, kam vajadzēja kalpot par «*poenitentia quotidiana*» [ikdienējas nožēlas] priekšnosacījumu, kurš vērsts uz to, lai ticīga luterāņa dvēselē saglabātos samierināšanās un naiva vienkāršība, kas nepieciešama grēku piedošanai. Specifiskā reformātiskā reliģiozitāte no paša sākuma noraidīja kā Paskāla kvietismu^[32] ar tā bēgšanu no pasaules, tā arī luterisko reliģiozitāti ar tās tīri garīgo noskaņojumu. Dieva reāla iestrāvošana cilvēka dvēselē tika izslēgta viņa absolūtās transcendences dēļ attiecībā pret visu radīto: «*finitum non est capax infiniti*» [galīgais nespēj aptvert bezgalīgo]. Dieva kopība ar viņa izraudzītajiem var notikt un tikt apzināta tikai tādējādi, ka Dievs viņos *darbojas*

(«operatur»), ka viņi to apzinās un ka viņu darbība līdz ar to rodas no Dieva žēlastības dāvātas ticības, bet šī ticība savukārt liecina par savu dievišķo izcelsmi ar tās *darbības* palīdzību, kurā rod savu izpausmi. Te atklājas tik dziļas atšķirības savas izraudzītības izjūtā, ka tās vispār var tikt liktas praktiskās reliģiozitātes kā tādas klasifikācijas pamatā: reliģiskās ticības virtuozs var pārliecināties par savu izraudzītību,⁵¹ izjūtot sevi *vai nu* par dievišķās varas trauku, *vai* tās ieroci. Pirmajā gadījumā viņa reliģiskā dzīve sliecas uz mistiski emocionālo kultūru, otrajā – uz askētisku *darbību*. Pirmajam tipam tuvs Lutera, pie otrā pieder kalvinisms. Arī ticīgais reformāts gribēja gūt mūžīgo svētlaimi «*sola fide*» [tikai ar ticību]. Taču, tā kā jau, pēc Kalvina uzskatiem, jūtas un noskaņojumi, lai cik tie būtu cildeni, ir mānīgi,⁵² ticībai jāgūst apstiprinājums objektīvā *rīcībā*. Tikai tad tā var kalpot par stingru balstu «*certitudo salutis*» [pārliecībai par glābšanu]. Tai jābūt «*fides efficax*» [darbīgai ticībai],⁵³ bet aicinājumam uz glābšanu, pēc Savoijas deklarācijas, jābūt «*effectual calling*» [efektīgam aicinājumam]. Ja tālāk jautājam, *kādi* ir augļi, pēc kuriem reformisti nekļūdiģi spriež par patiesās ticības esamību, tad seko atbilde: kristieša uzvedība un dzīvesvedums, kas vērsti uz *Dieva slavas* vairošanu. Kas tam nepieciešams, to skaidri parāda tiešā Dieva atklāsme Bībelē vai netieši – Dieva radītā mērķtiecīgā pasaules uzbūve (*lex naturae*).⁵⁴ Noteikt savas izraudzītības faktu var, salīdzinot savu dvēseles stāvokli ar to, kāds, pēc Bībeles liecībām, raksturoja izraudzītos, piemēram, Vecās Derības patriarhus.⁵⁵ Tikai Dieva izraudzītajam patiesi *piemīt fides efficax* [darbīgā ticība],⁵⁶ tikai viņš spējīgs ar atdzimšanas (*regeneratio*) palīdzību un no tās izrietošo apgaismību (*sanctificatio*) vairo Dieva slavu ar patiesi, nevis šķietami labiem darbiem. Un atbilstoši tam, kā viņš apzinās, ka viņa uzvedības veids – katrā ziņā pēc savām pamatiezīmēm un pastāvīgās virzības (*propositum oboedientiae* [paklausība kā princips]) – balstās uz viņam piemītošo spēku,⁵⁷ kas vairo Dieva slavu, un ka viņa uzvedība ir ne tikai patīkama Dievam, bet arī *Dieva gribas* rezultāts,⁵⁸ viņš gūst to augstāko labumu, uz kuru tiecas šī reliģiozitātes forma: pārliecību par savu glābšanu.⁵⁹ Ka tā ir sasniedzama, to apstiprināja Otrā vēstule korintiešiem (13, 5).⁶⁰ Tādā pašā mērā, kādā labi darbi nevar kalpot par glābšanas līdzekli – jo arī izraudzītais paliek radījums un viss, ko viņš dara, stāv bezgalīgi tālu no dievišķajām prasībām –, šie labie darbi nepieciešami kā izraudzītības *zīme*.⁶¹ Tie kalpo par tehniskajiem līdzekļiem, nevis lai iegūtu svētlaimi, bet gan lai atbrīvotos no bailēm to neiegūt. Šādā nozīmē dažkārt saka, ka tie «nepieciešami dvēseles glābšanai»,⁶² vai arī saista ar tiem «*possessio salutis*» [glābšanas

guvumu].⁶³ Praktiski tas nozīmē, ka Dievs palīdz tam, kurš pats sev palīdz,⁶⁴ ka tādējādi kalvinists *pats «rada»* savu glābšanu, kaut pareizāk būtu sacīt – *pārlicību* par savu glābšanu⁶⁵ (un mēs patiešām sastopam izteikumus, ka šī glābšana *nevar* tikt iegūta, kā to prasa katolicisms, ar pakāpenisku atsevišķu labo darbu uzkrāšanu, bet ir *sistemātiskas paškontroles* sekas, kad ticīgajam *pastāvīgi* izvirzīta alternatīva: vai viņš izraudzīts vai atraidīts? Līdz ar to esam nonākuši pie ļoti svarīga mūsu novērojumu punkta.

Kā zināms, luterāņi, balstoties uz tādu domu gaitu, kāda vislielāko skaidrību⁶⁶ guva reformātu baznīcu un sektu mācībās, pastāvīgi pārmeta reformātiem «sinerģismu».⁶⁷ Un, lai cik taisnīgs būtu kalvinistu sašutums sakarā ar viņu *dogmatiskās* pozīcijas identificēšanu ar katolisko mācību, šie pārmetumi bija pietiekami pamatoti tādā mērā, kādā to priekšmets bija vidusmēra kristiešu reformistu ikdienas dzīves *praktiskās* sekas.⁶⁸ Jo diezin vai kaut kad ir pastāvējis pēc rakstura intensīvāks tikumiskās *uzvedības* novērtējums nekā tas, kuru kalvinisms ieaudzināja savos piekritējos. Taču izšķiroša šāda veida «sinerģisma» praktiskajā nozīmē ir to *kvalitāšu* apzināšanās, kuras bija raksturīgas kalvinistu dzīvesvedumam un atšķīra viņu uzvedību no viduslaiku vidusmēra kristieša ikdienas dzīves. Šo atšķirību varētu mēģināt formulēt šādi: normāls viduslaiku katolis lajs^[33] ētiskā ziņā zināmā mērā dzīvoja «no rokas mutē» – pirmām kārtām viņš apzinīgi pildīja savus tradicionālos pienākumus.⁶⁹ «Labie darbi», kas izgāja ārpus šiem ietvariem, parasti nebija saistīti cits ar citu un nebūt neveidoja secīgu *atsevišķu* aktu virkni, kas būtu padarīti par kaut kādu racionālu *sistēmu*; tie tika veikti izdevīgā gadījumā vai konkrētu grēku izpirkšanai, vai pārdomu par dvēseles glābšanu ietekmē, vai dzīves beigās kā zināma veida apdrošināšanas iemaksa. Katoliskā ētika, bez šaubām, bija uz «tikumisko pārlicību» dibināta ētika. Taču katra *atsevišķa* darba vērtējumā izšķirošais bija cilvēka konkrētais «*intentio*» [nodoms]. Un katrs *atsevišķs* labais vai sliktais darbs tika uzskatīts par nopelnu vai nosodīts un ietekmēja visu viņa zemes eksistenci un mūžīgo dzīvi. Baznīca pavisam reāli vadījās pēc tā, ka cilvēkam, kas nav nekāda vienība, *nav* jābūt absolūti un viennozīmīgi determinētam un novērtētam un ka viņa tikumiskā dzīve (parasti) veidojas pretēju motīvu cīņā un pati par sevi ir ārkārtīgi pretrunīga. Protams, arī katoļu baznīcas ideāls bija *principiāla* visas ticīgā dzīves izmaiņa. Taču reizē tā mīkstināja šo prasību (vidusmēra ticīgajam), izmantojot ticīgo audzināšanā un savas kundzības nostiprināšanā pār tiem vienu no saviem svarīgākajiem līdzekļiem – grēku nožēlas sakramentu, kura funkcijas cieši saistītas ar savdabīgu katolisko reliģiozitāti.

Katoliskajā reliģijā pasaules «atburšana» – *magijas* kā glābšanas līdzekļa izslēgšana⁷⁰ – nebija realizēta ar tādu konsekvenci, kāda vērojama puritāniskajā, bet pirms tās daļēji jūdaiskajā reliģijā. Katoļa⁷¹ rīcībā bija iespēja gūt *žēlastību* ar viņa baznīcas *sakramentiem* un līdz ar to pārvarēt cilvēka dabas nepilnību: priesteris bija mags, kurš veica iemiesošanās brīnumu un kura rokās atradās atslēgas vara (*Schlüsselgewalt*): pie viņa varēja vērsties nožēlas pilns un samierināties gatavs ticīgais; priesteris dāvāja mierinājumu un cerību uz glābšanu, pārliecību par piedošanu un tādējādi *noņēma* neticamo *sasprindzinājumu*, kas bija neizbēgams un ne ar ko neremdināms kalvinista liktenis. Kalvinists nepazīna šo žēlsirdīgo cilvēcisko mierinājumu un nevarēja – līdzīgi katolim un pat luterānim – cerēt, ka vājuma un vieglprātības minūtes tiks līdzsvarotas ar turpmāko labas gribas koncentrāciju. Kalviniskais Dievs no saviem izraudzītajiem prasīja nevis atsevišķus «labos darbus», bet gan svētumu, kas padarīts par *sistēmu*.⁷² Te nevarēja būt ne runas par katolicismam raksturīgo cilvēka dabai piemītošo grēku, nožēlas, samierināšanās, vienu grēku atlaides un jaunu grēku miju, ne arī par visas dzīves sabalansētību ar atsevišķu sodu palīdzību vai ar baznīcas rīcībā esošiem žēlastības piešķiršanas līdzekļiem. Kalviniskā praktiskā ētika novērsa plāna un sistēmas trūkumu ticīgā ikdienas dzīvē un radīja konsekventu visa dzīvesveduma *metodi*. Jo ne jau nejausi 18. gs. pēdējās puritānisko ideju atdzimšanas pārstāvjus sauca par «metodistiem» līdzīgi tam, kā 17. gs. viņu garīgos priekštečus dēvēja nozīmes ziņā līdzīgā vārdā par «precīzistiem» (*Präzisisten*)⁷³. Jo tikai ar radikālu visas dzīves jēgas maiņu, kas jūtama ik brīdī un katrā darbībā,⁷⁴ varēja gūt pārliecību, ka pastāv žēlastība, kas cilvēku paaugstina no *status naturae* [dabiskā stāvokļa] uz *status gratiae* [žēlastības stāvokli]. «Svētā» dzīve bija orientēta tikai uz transcendentu mērķi – uz aizkapa svētlaimi, taču *tieši tāpēc* viņa pasaulīgā eksistence bija stingri *racionalizēta* un vienas vienīgas tieksmes pārņemta – vairot Dieva slavu pasaulē. Un nekad pret šo ideju – *omnia in majorem Dei gloriam* [viss augstākai Dieva slavai] – nebija izturējušies ar tik visaptverošu nopietnību.⁷⁵ Tikai pastāvīgas refleksijas caurvīta dzīve tika uzlūkota par *status naturalis* pārvarēšanas ceļu: tādā veidā Dekarta «*cogito, ergo sum*» [domāju, tātad eksistēju] viņa laikmeta puritānisms bija iedzīvinājis savdabīgā ētiskā pārveidojumā.⁷⁶ Šī racionalizācija piešķīra reformātiskajai dievbijībai tai specifisko *askētisko* nokrāsu, taču reizē tā kalpoja gan par pamatu reformisma iekšējai radniecībai⁷⁷ ar katolicismu, gan arī specifiskām atšķirībām no tā. Jo ir pilnīgi acīmredzams, ka līdzīgas iezīmes nebija svešas arī katolicismam.

Kristietiskā askēze kā ārējās izpausmēs, tā arī pēc būtības veidojās no visdažādākajiem elementiem. Taču Rietumos askēzei visizstrādātākajās formās jau viduslaikos un daļēji pat antīkajā laikmetā bija *racionāls* raksturs. Uz to arī pamatojas Rietumu mūku institūta vispasaules nozīme – ne kopumā, bet kā tipiska parādība – atšķirībā no Austrumu mūku institūta. Kristietiskā askēze jau sv. Benedikta nolikumā principā bija atbrīvojušies no nemotivēta pasaulīgās dzīves noraidījuma un rafinētas pašsausēšanās, un vēl lielākā mērā tas bija vērojams pie klīniešiem^[34], cisterciešiem^[35] un, visbeidzot, jezuītiem. Askēze pārvērtās par sistemātiski izstrādātu racionāla dzīvesveduma metodi, kuras mērķis bija *status naturae* [dabiskā stāvokļa] pārvarēšana, cilvēka atbrīvošana no iracionāliem instinktiem, no dabas un pasaules lietu ietekmes un viņa dzīves pakļaušana kādai plānveidīgai tieksmei,⁷⁸ bet darbības – pastāvīgai *paškontrolei* un ētiskā nozīmīguma *pārbaudei*; tādā veidā mūks objektīvi kļuva par Dieva valstības darbinieku, bet subjektīvi nodrošināja savas dvēseles glābšanu. Šāda *aktīva* paškontrolē bija gan sv. Ignācija *exercitia* [garīgie vingrinājumi] un vispār racionālas augstākās mūku tikumības formas mērķis,⁷⁹ gan arī galvenais puritāņu praktiskās dzīves ideāls.⁸⁰ Jau dziļajā nicinājumā, kas caurauž vēstījumus par puritāņu mocekļiem, kuru aukstais atturīgums tiek pretstatīts dižciltīgo prelātu un ierēdņu trokšņainajām runām,⁸¹ – par viņu pratināšanām – parādās atturīguma un pašsavaldīšanās augstais novērtējums, un šīs īpašības vēl šodien raksturo labākos angļu un amerikāņu *gentlemen* [džentelmeņus].⁸² Pasakot mums ierastā valodā, tas nozīmē⁸³: puritāniskā askēze, tāpat kā jebkura cita «racionāla» askēze, tiecās cilvēkam iemācīt vadīties pēc «konstantiem motīviem» (īpaši tiem, kurus viņam pati «iedvesa»), nevis pēc «afektiem» jeb, izsakoties citiem vārdiem, veidot viņā «personību» *šajā* vārda formāli psiholoģiskajā nozīmē. Pretēji daudziem izplatītiem priekšstatiem askēzes mērķis bija radīt priekšnosacījumus darbīgai, apzinātai, gaišai dzīvei, tās svarīgākais uzdevums – iznīcināt tiešu juteklisku dzīves baudu, tās galvenais *līdzeklis* – *sakārtot* savu piekritēju dzīvesvedumu. Visi šie galvenie principi ir izteikti gan katoļu mūku regulās,⁸⁴ gan kalvinistu dzīvesveduma galvenajos principos.⁸⁵ Visas cilvēka dzīves metodiska regulēšana nosaka abu ticības mācību milzīgo iedarbības spēku; uz to arī atšķirībā no luterisma balstās kalvinisma spēja nodrošināt kā «*ecclesia militans*» [karojošo baznīcu] protestantisko ticību.

Kā savukārt izpaužas kalviniskās askēzes *pretstats* viduslaiku askēzei, ir acīmredzams: tā ir atteikusies no «*consilia evangelica*» [evanģēliskās

padomes] un līdz ar to pārvērtusies par tīri *pasaulīgu* askēzi. Nebūt nebija tā, ka «metodiska dzīves reglamentācija» katolicismā neizgāja ārpus klosteru ceļļu sienām: tas neatbilda ne katolicisma teorijai, ne praksei. Kā jau norādīts, katolicismā, neraugoties uz tā lielāko morālisko pieļāvību, ar ētiski nesakārtotu dzīvi *nepietiek*, lai tuvotos tiem augstajiem ideāliem, kurus tas izvirzījis, – arī pasaulīgajā dzīvē.⁸⁶ Piemēram, terciāriešu sv. Franciska ordeņa dibināšana bija nopietns mēģinājums (kā zināms, ne vienīgais) piepildīt ikdienas dzīvi ar askētisku saturu. Jāteic gan, ka tādi darbi kā «Kristus sekotāji» tieši *ar* savas iedarbības spēku liecina, ka tajos slavinātais dzīvesvedums tika uztverts kā kaut kas *augstāks* salīdzinājumā ar minimālajām prasībām, kas tika izvirzītas parastajai tikumībai, un ka tā *netika* mērota ar tādu pašu mēru, kāds pastāvēja puritānismā. Un tieši baznīcas *praktiskā* darbība – pirmām kārtām grēku atlaide, kuru minētās neatbilstības dēļ puritāņi uztvēra nevis kā nenozīmīgu novirzi, bet kā pamatos kaitīgus maldus, – neizbēgami sadūrās ar pasaulīgās askēzes sistematizācijas iedīgļiem. Taču izšķirošais bija tas, ka cilvēki, kas pakļāvuši savu dzīvi metodiskai reglamentācijai tās reliģiskā izpratnē, bija un *par excellence* [galvenokārt] palika *mūki*, un tāpat, jo intensīvāk atsevišķs cilvēks sekoja askētiskajiem priekšrakstiem, jo *vairāk* viņš novērsās no ikdienas dzīves: svētās dzīves specifika izpaudās tieši *pārākumā* pār pasaulīgo tikumību.⁸⁷ Pirmais to novērsa Lutera, turklāt nevis kā kaut kādas «attīstības tendences» apliecinājumu, bet gan pēc tīri personiskiem motīviem; sākumā viņš vēl mazliet šaubījās par saviem praktiskajiem secinājumiem, taču laika gaitā *politiskā* situācija palīdzēja pārvarēt šaubas; kalvinisms šo ideju vienkārši aizguva no Lutera.⁸⁸ Saskatot Reformācijas nozīmi tur, ka tagad *katram* kristietim jābūt mūkam visā dzīves garumā, Sebastians Franks patiešām norādīja uz galveno kalviniskās dievbijības īpašību. Askēzes pārceļšanai no pasaulīgās ikdienas dzīves uz klosteriem bija likts šķērslis, un tās dziļās un kaismīgās natūras, kuras līdz tam kļuva par mūku labākajiem pārstāvjiem, bija spiestas īstenot askētiskos ideālus pasaulīgās profesijas *ietvaros*. Tālākās evolūcijas gaitā kalvinisms tam pievienoja arī kaut ko pozitīvu: ideju par nepieciešamību rast *savas ticības apliecinājumu* pasaulīgajā profesionālajā darbībā.⁸⁹ Līdz ar to kalvinisms deva plašiem reliģisko cilvēku slāņiem *pozitīvu stimulu* pievērsties askēzei, bet kalvinisma ētikas pamatojums ar iepriekšnolemtības mācību noveda pie tā, ka mūku garīgo aristokrātiju ārpus pasaules un pāri pasaulei izstūma svēto garīgā aristokrātija *pasaulē*,⁹⁰ kas ir Dieva mūžseni lemta glābšanai, kura pēc sava *character indelebilis* [nemaldīguma] bija nošķirta no citiem –

mūžseni pazudināšanai lemtiem – cilvēkiem. Šis bezdibenis bija principiāli nepārvarams un savā neredzamībā ievērojami baisāks⁹¹ nekā tas redzamais šķērslis, kurš atdalīja laju no viduslaiku mūka; tas dziļi iespiedās *visās* sociālās dzīves sfērās, jo izraudzītajiem – un tāpēc «svētiem» – dāvātā dievišķā žēlsirdība prasīja nevis pazemīgumu pret grēcinieku un gatavību palīdzēt savam tuvākajam viņa vājuma apzināšanā, bet gan naidu un nicinājumu pret viņu kā pret Dieva ienaidnieku, kas apzīmogots ar mūžīgās pazudināšanas zīmi.⁹² Šāda izjūta varēja sasniegt tādu sasprindzinājuma pakāpi, ka dažkārt noveda pie *sektu* izveidošanās. Tas notika tad, kad īsti (*genuin*) kalvinisko atziņu, ka atraidītajiem Dieva slavas vārdā jābūt pakļautiem baznīcas likumam, izstūma (kā tas notika «independentu» mācībā 17. gs.) pārliecība: Dieva diženumu aizvaino tas, ka draudzē ir neatdzimušie, ka viņi piedalās sakramentos un pat kā iecelti sprediķotāji pārvalda draudzi.⁹³ Vārdu sakot, tas notika tad, kad ideja par apliecināšanos ticībā noveda pie baznīcas būtības donātiskās izpratnes, kā tas notika ar kalviniskas ievirzes baptistiem. Taču arī tur, kur prasība pēc «tīras» baznīcas kā atdzimušo un par savu glābšanu pārliecināto kopienas netika konsekventi realizēta un nenoveda pie sektu veidošanās, bija vērojami visdažādākie centieni pārveidot baznīcas uzbūvi (to pamatā bija tieksme atdalīt atdzimušos kristiešus no neatdzimušajiem, kas nav gatavi piedalīties svētajā vakarēdienā), tieksme dot atdzimušajiem īpašas tiesības realizēt baznīcas pārvaldi un vispār nostādīt viņus īpašā stāvoklī, pielaižot viņus tikai līdz sprediķotāja pienākumiem.⁹⁴

Ir pilnīgi acīmredzams, ka šis askētiskais dzīvesvedums stingru normu, uz kuru tas pastāvīgi orientējās un kura tam bija nepieciešama, rada Bībelē. Kalvinisma «bibliokrātijā», kuru daudzkārt ir aprakstījuši dažādi autori, mūs pirmām kārtām interesē sekojošais: *Vecās* Derības morālie priekšraksti, kas ir tikpat Dieva iedvesmoti kā Jaunā Derība, kalvinistu izpratnē savā nozīmīgumā *bija pielīdzināmi* Jaunās Derības priekšrakstiem, ja vien tie neattiecās tikai uz jūdu dzīves nosacījumiem vai arī nebija Kristus nepārprotami noraidīti. *Ticīgie* kalvinisti Likumā saskatīja kādu ideālo normu, kuru sasniegt nav iespējams, taču uz to pastāvīgi jātiecas,⁹⁵ turpretim Lutera atziņās mēs pirmajā laikā atrodam pretējo – *atbrīvošanos* no verdziskas sekošanas Likuma burtam kā ticīgo dievišķu privilēģiju.⁹⁶ Visā puritāņu dzīves noskaņojumā jūtams, ka to ietekmējušas dziļi reliģiskās un reizē saprātīgās jūdaiskās dzīves gudrības, kas rodamas puritāņu visvairāk lasītajās Bībeles grāmatās: Zālamana pamācībās un dažos psalmos. Jau Sanfords⁹⁷ pareizi saistīja kalvinisma specifiski

racionālo raksturu, reliģiozitātes atbrīvošanu no mistiskā un vispār jebkura *emocionālā* aspekta ar Vecās Derības ietekmi. Pats par sevi kalvinistu pārņemtais Vecās Derības racionalisms būtībā bija sīkburžuāzisks un tradicionālistisks un atšķīrās ne tikai no praviešu pacilājošā patosa un daudziem psalmiem, bet arī no tām Bībeles nodaļām, kuras jau viduslaikos kalpoja par pieturas punktu, lai attīstītu specifisku jūtu reliģiju.⁹⁸ Tātad galarezultātā parādās *tās pašas* kalvinismam raksturīgās askētiskās iezīmes, kuras veda pie tā, ka Vecajā Derībā kalvinisms meklēja sev kongeniālas idejas un asimilēja tās.

Dzīvesveduma ētikas sistematizācija, kas raksturīga kā kalviniskajam protestantismam, tā arī katoliskajiem ordeņiem ar to racionālajām dzīves formām, kalvinismā rod savu ārējo izpausmi veidā, kā «pedantiskais» puritānis pastāvīgi *kontrolē* savu izraudzītību.⁹⁹ Jāteic gan, ka reliģiskās dienasgrāmatas, kurās secīgi, reizēm tabulu veidā tika ierakstīti visi grēki un kārdinājumi, kā arī liecības par panākumiem dvēseles glābšanā, bija izplatītas ne tikai reformātu aprindās, kurās visdedzīgāk izpildīja baznīcas prasības;¹⁰⁰ tās tāpat tika izmantotas arī jezuītu radītās mūsdienu katoliskās dievbijības sfērā (īpaši franču). Taču, ja katolicismā tāda veida dienasgrāmatas tika izmantotas grēksūdzes pilnībai vai kalpoja *directeur de l'âme* [garīgajam audzinātājam] par pamatu kristieša vai (biežāk) kristietes autoritārai vadībai, tad reformistiskas konfesijas kristietis ar šās dienasgrāmatas palīdzību «*pats* sev iztaustīja pulsu». To piemin visi ievērojamie teologi morālisti, klasisku tā piemēru sniedz Bendžamina Franklina dienasgrāmata ar tabulām un statistiskajiem panākumu izskaitļojumiem atsevišķos tikumos.¹⁰¹ Savukārt Benjana darbībā vecais, viduslaiciskais priekšstats (pazīstams jau antīkajā pasaulē) par uzskaitījumu, ko veic Dievs, tika novests līdz visai raksturīgajai bezgaumībai, kad grēcinieka un Dieva attiecības tiek salīdzinātas ar pircēja un *shopkeeper* [bodnieka] attiecībām: tas, kurš nonācis parādos, varbūt, savācot visus savus ienākumus, spēs nosegt sakrājušos procentus, taču viņam nekad neizdosies pilnībā dzēst visu parāda summu.¹⁰² Vēlākā laika puritānis kontrolēja ne tikai savu uzvedību, bet arī Dieva uzvedību un saskatīja Dieva pirkstu katrā savas dzīves gadījumā. Un pretēji tīrai Kalvina mācībai viņš pilnīgi precīzi zināja, kāpēc Dievs pieņēmis šādu vai tādu lēmumu. Tādējādi dzīves svētums gandrīz tika pielīdzināts lietīšķam darījumam.¹⁰³ Sekas šādam ētiskās uzvedības *metodiskumam*, kuru kalvinisms pretstatā luterismam prata sasniegt, bija dziļa visas cilvēciskās esības kristietizēšana. Lai pareizi izprastu kalviniskās ietekmes raksturu, vienmēr jāatceras, ka šis *metodiskums* bija

izšķirošais moments, kas ietekmēja ticīgo dzīvi. No tā ir skaidrs, kāpēc tieši šī kalviniskā mācība varēja atstāt tādu ietekmi un kāpēc arī citām konfesijām vajadzēja darboties tādā pašā virzienā ar nosacījumu, ka to ētiskie impulsi nākuši no tās pašas izšķirošās idejas.

Līdz šim mēs esam palikuši kalviniskās reliģiozitātes ietvaros un tāpēc aplūkojam mācību par iepriekšnosacītību kā puritāniskās tikumības dogmatisko pamatu – tikumības, kas izteikta metodiski racionalizētā ētiskā uzvedībā. Tas izskaidrojams tādējādi, ka minētā dogma īstenībā tika uztverta kā reformistiskās mācības stūrakmens arī tālu pāri tās reliģiskās partijas robežām, kura visādā ziņā stingri sekoja Kalvina mācībai, t. i., pāri prezbiteriešu^[36] partijas robežām: tā iekļauta ne tikai independentu 1658. gada Savoņas deklarācijā, bet arī baptistu 1658. gada *Hanserd Knollys confession*; metodisma ietvaros Džons Veslijs, talantīgs šā virziena organizators, gan bija šās mācības par vispārēju glābšanos piekritējs, taču jau Vaitfilds, kas bija izcils pirmās metodistu paaudzes aģitators un pats konsekvētākais šās paaudzes domātājs, bija «žēlastības partikulārisma» piekritējs. Tādu pašu viedokli pārstāvēja arī metodisti, kas grupējās ap lēdiju Hantingtoni un kādu laiku guva visai lielu atzinību. Liktenīgajā 17. gs. tieši šī savā veselumā grandiozā mācība saglabāja «svētās dzīves» pārstāvjos, kas cīnījās par ticību, pārliecību, ka viņi ir Dieva ierocis un īsteno Viņa providenciālos vēlējumus;¹⁰⁴ reliģiskā noskaņojuma ātru pārtapšanu utilitātri iekrāsotā sinerģismā šī mācība spēja novērst ar tīri pasaulīgu orientāciju, kurā nebūtu iespējami neiedomājāmie upuri, ko puritāņi nesa iracionālu, ideālu mērķu dēļ. Un šās ticības savienojums ar kategoriski nozīmīgajām normām, kas noteica absolūtu pārjutekliskās pasaules determinismu un pilnīgu transcendenci, – savienojums, ko mācība par iepriekšnolemtību veica savā ziņā ģeniālā formā, – principā bija «mūsdienīgāks» nekā tā maigākā un humānākā mācība, kura tikumiskajam likumam pakļāva arī Dievu. Taču mūsu pētījuma fundamentālo ideju (pie tā mēs visu laiku atgriezīsimies) par izraudzītības *apstiprinājumu* kā metodiskās tikumības psiholoģisko sākumpunktu varbūt vislabāk var pētīt kā «tīru kultūru» tieši saistībā ar mācību par iepriekšnolemtību glābšanai un šās mācības nozīmi ikdienas dzīvē; tāpēc mums vajadzēs vadīties pēc šās mācības kā pēc viskonsekvētākās šās idejas izpausmes formas – jo vairāk tāpēc, ka tā gluži kā shēma, kuras ietvaros apvienojas ticība un tikumība, pastāvīgi atklājas turpmāk aplūkojamajās denominācijās. Sekas, ko šai idejai vajadzēja radīt savu pirmo piekritēju askētiskā dzīvesveduma veidošanā, protestantisma ietvaros radīja visasāko

principiālo antitēzi (relatīvajam) luterisma tikumiskajam vājumam. «*Gratia amissibilis*» [Dieva žēlastība, kuru var zaudēt], ko luterānis jebkurā mirklī varēja atgūt ar grēku nožēlu un samierināšanos, *pati par sevi* nesaturēja nekādu dzenuli uz to, kas mums ir svarīgs kā askētiskā protestantisma sekas: uz sistemātiski racionalizētu visu dzīves ētisko sfēru.¹⁰⁵ Luteriskā dievbijība tik kategoriski nenoraidīja tiešas, instinktīvas rīcības gadījumus un naivas emocionalitātes izpausmes – tajā nemaz nebija pastāvīgās paškontroles un tātad vispār savas dzīves *plānveidīgas* reglamentācijas impulsa, kas raksturo bargo kalvinisko mācību. Tādam reliģiskajam ģenijam kā Lutera bija viegli šajā brīvajā pasaules atvērtības gaisotnē, un līdz tam laikam, kamēr viņa spārni bija stipri, viņam nebija jābaidās nogrimt *status naturalis*. Tāda pieticīga, smalka un savdabīgas noskaņas pilna dievbijības forma, kas padara tik pievilcīgus luterisma labākos pārstāvjus, līdzās ar viņiem raksturīgu no stingra normatīvisma brīvu tikumību reti rod paralēli īsta puritānisma augsnē; līdzīgas īpašības daudz biežāk sastopamas mērena anglikānisma aprindās, un to piemērs varētu būt Hukers, Čillingsvorts un citi. Parastam luterānim – pat cītīgam – bija pats par sevi saprotams, ka viņš paceļas pāri *status naturalis*, kamēr vien darbojas grēku nožēlas un sprediķa ietekme. Labi zināms, kā laikabiedrus pārsteidza atšķirība starp ētisko līmeni, kas valdīja reformistisko firstu galmos un luterāņu galmos – kur bieži uzplauka dzeršana un rupji tikumi¹⁰⁶ –, kā arī luteriskās garīdzniecības un tās tīrās ticības sprediķu bezpalīdzība salīdzinājumā ar baptistu aprindu askētisko orientāciju (*Taufertums*). Tas, kas vāciešu raksturā parasti jūtams kā «mierīga līdzsvarotība» un «dabiskums» – atšķirībā no angloamerikāņu vides, kurā līdz šai dienai saglabājušās pēdas no centieniem iznīdēt *status naturalis* (pat cilvēku fiziognomiskajās iezīmēs), – un ko vācieši angloamerikāņu zemēs parasti uztver kā aprobežotību (*Enge*), nebrīvību un iekšējo sasaistītību, – tas viss ir izskaidrojams ar dzīvesveduma atšķirībām, kuras lielā mērā sakņojas apstākļi, ka luterisms *mazākā* mērā nekā kalvinisms piepildīja dzīvi ar askētisku saturu. Tāda veida sajūtas atspoguļo instinktīvu nepatiku, ko «pasaules bērns» izjūt attiecībā pret askētismu. Luterismam, tieši pateicoties glābšanas koncepcijai, bija svešs tas dzīves sistematizācijas psiholoģiskais impulss, kurš neizbēgami ved pie dzīves racionalizācijas. Kā redzēsīm turpmāk, šis impulss, kas nosaka dievbijības askētisko raksturu, neapšaubāmi *varēja* rasties visdažādāko reliģisko motīvu ietekmē: kalviniskā mācība par iepriekšnolemtību bija tikai *viena* no iespējamībām. Taču mēs jau varējām pārliecināties, ka šī mācība atšķiras

ne tikai ar ārkārtīgu konsekventumu, bet arī ar spēju izraisīt milzīgu psiholoģisko iedarbību.¹⁰⁷ Ja *nekalviniskās* mācības aplūko tikai no to askēzes reliģiskās motivācijas viedokļa, tad tās tiek uztvertas kā kalvinisma varianti ar *vājinātu* iekšējo konsekvenci.

Pievēršoties vēsturiskajai īstenībai, mēs atklājam, ka kalviniskā askēze – ja ne vienmēr, tad lielākoties – vai nu kalpoja par paraugu citiem askētiskajiem virzieniem, vai – ja šo virzienu ietvaros tika izstrādāti oriģināli principi, kas novirzījās no kalviniskajiem principiem vai tos pārāuga, – tika ņemta salīdzināšanai vai papildināšanai. Visos tajos gadījumos, kad, neraugoties uz dažādo reliģisko pamatojumu, atklājās vienāds askēzes konsekventums, tas parasti bija baznīcas *konstitūcijas* sekas, bet par to runāsim citā sakarībā.¹⁰⁸

Vēsturiski glābšanas ideja, bez šaubām, bija sākumpunkts tam askētiskajam virzienam, kuru pieņemts dēvēt par *piētismu*. Tā kā piētisms palika kalvinisma baznīcas ietvaros, ir gandrīz neiespējami novilkt skaidru robežu starp piētiskas un nepiētiskas ievirzes kalvinistiem.¹⁰⁹ Gandrīz visus ievērojamos puritānisma pārstāvjus laiku pa laikam pieskaitīja piētistiem; pastāv gandrīz pieļaujams pieņēmums, ka iepriekš aplūkotā sakarība starp iepriekšnolemtības un izraudzītības pārliecinātības ideju, kas dibināta uz tieksmi gūt subjektīvo «*certitudo salutis*» [pārliecību par glābšanu], nav nekas cits kā sākotnējās Kalvina mācības tālākieziņveide piētisma garā. Askētisko *revivals* [atdzimšanu] rašanās reformistu kopienās vienmēr – īpaši Holandē – bija saistīta ar kādu laiku aizmirsto vai savu iedarbību zaudējušo mācību par izraudzīto glābšanos. Tāpēc pētījumos par angļu reliģisko dzīvi piētisma jēdziens parasti nemaz netiek lietots.¹¹⁰ Taču arī kontinentālais (Nīderlandes, Lejasreinas) piētisms, tāpat kā Beilija reliģiskā mācība, bija visupirms vienkārši reformistiskās askēzes pastiprinājums. Uz «*praxis pietatis*» [dievbijīgo praksi] tika likts tik stiprs akcents, ka dogmatiskā pareizā ticība atkāpās otrajā plānā un brīžiem vispār likās nebūtiska. Jo izraudzītie varēja maldīties dogmu skaidrojumā tāpat, kā varēja sagrēkot kaut kā citādi; pieredze parādīja, ka daudzi skolas teoloģijas jautājumos pavisam nekompetenti kristieši acīmredzami izpaua savu ticību, turpretim teoloģiskās zināšanas, kā izrādījās, pašas par sevi nebūt nav garantija, ka ticīgā uzvedībā atklāsies tāda pārliecība par izraudzītību, kādu sniedz īstā ticība.¹¹¹ Tātad teoloģiskās zināšanas vispār nevarēja kalpot par liecību izraudzītībai.¹¹² Tāpēc piētisms savā dziļajā neuzticībā teologu baznīcai,¹¹³ ar kuru tas tomēr oficiālās saites nesarāva (tā ir viena no piētisma īpašībām), sāka pulcināt «*praxis pietatis*» piekri-

tējus no pasaules nodalījušos «pulciņos».¹¹⁴ Piētisti gribēja nonest uz zemes un padarīt redzamu neredzamo svēto baznīcu un, nenovedot šo ideju līdz tās konsekventam nobeigumam – līdz sektu izveidošanai –, paslēpties radītajās kopienās, lai tajās paglābtos no nīcīgās pasaules ietekmes, dzīvojot norobežotu, pilnīgi dieva gribai pakļautu eksistenci un gūstot pārliecību par savu atdzimšanu ar ikdienas ārējo pazīmju palīdzību sava dzīvesveduma ietvaros. Tādējādi patiesi atgriezto «*ecclesiola*» [draudze] tiecās – un arī tā bija specifiska piētisma īpašība – ar pastiprinātas askēzes palīdzību jau šajā pasaulē izjust svētlaimi, tiekoties ar Dievu. Šī tieksme kaut kādā mērā bija radnieciska luteriskajam «*unio mystica*» un bieži sasniedza tādu reliģiskās ticības *emocionālās* puses pastiprināšanos, kādu nepazīna parasts reformātu baznīcas kristietis. Tā kā runa ir par *mūsu* viedokli, tieši *to* varētu uzskatīt par tā piētisma galveno «pazīmi», kurš radies uz kalvinisma bāzes. Emocionalitāte, kas kopumā sveša kalviniskajai dievbijībai, taču iekšēji tuva dažām viduslaiku reliģiozitātes formām, ievirzīja reliģisko praksi šāspasaules svētlaimes izjūtas gultnē, novēršot ticīgos no askētiskas cīņas par glābšanos gaidāmajā viņpasaulē. Turklāt emocionalitāte dažkārt *varēja* sasniegt tādu pakāpi, kad reliģiskā ticība jau guva atklāti histērisku raksturu; tad radās tā pēc daudziem piemēriem pazīstamā neirastēnisko stāvokļu maiņa, kad gandrīz vai sajūtas zaudējušo reliģiskā ekstāze mijās ar nervu atslābuma lēkmēm, kurās tika izjusta «Dieva pamestība»; tāds *rezultāts* ir tieši pretējs skaidram prātam un stingrajai disciplīnai, kam tika pakļauta puritāņa sistematizētā svētā dzīve. Līdz ar to pavājinājās «šķēršļi», kas aizsargāja kalvinista racionālo personību no «kaislību» uzplūdiem.¹¹⁵ Arī kalviniskā radījuma nolemības ideja, ja to uztver *emocionāli*, kā, piemēram, ideja – «tu esi tārps», *varēja* novest pie atteikšanās no aktīvas profesionālās darbības.¹¹⁶ Iepriekšnolemības ideja *varēja* pārtapt fatalismā tādā gadījumā, ja tā pretēji kalvinisma racionālās reliģiozitātes patiesajām tendencēm kļuva par noteiktā noskaņojumā iekrāsotas emocionālās audzināšanas objektu.¹¹⁷ Visbeidzot, svēto tieksme norobežoties pasaulē ar šo spēcīgo emocionālo sasprindzinājumu *varēja* novest pie sava veida komunistiskas orientācijas mūku organizācijām, kas būtu līdzīgas tām, kuras pastāvīgi radās piētisma ietvaros pat reformātu baznīcas augsnē.¹¹⁸ Taču līdz laikam, kamēr nebija sasniegts šis īpašais ar noteiktas *emocionālās* uztveres kultivēšanu izraisītais efekts un arī reformistiskās orientācijas piētisti meklēja pārliecību savas *profesionālās* darbības ietvaros, piētisko reliģisko principu praktiskais rezultāts bija *vēl* stingrāka ticīgo profesionālās darbības kontrole un

vēl stingrākas profesionālās ētikas pamatojums, salīdzinot ar to, uz kuru bija spējīgi parastie kristieši reformisti, kuru tīri pasaulīgo «kārtīgumu» «cildenie» piētisti kvalificēja kā otrās šķiras kristietību. Svēto reliģiskās aristokrātijas (kas reformiskās askēzes attīstības gaitā parādījās jo skaidrāk, jo nopietnāka bija attieksme pret to) radišana veda vai nu pie voluntāru organizāciju veidošanas baznīcas ietvaros (kā Holandē), vai (par piemēru noder angļu puritānisms) dažos gadījumos – pie reāla dalījuma aktīvajos un pasīvajos kristiešos, kas atspoguļojās pašā baznīcas *konstitūcijā*, citos – kā teikts jau iepriekš – pie sektu veidošanās.

Vācu piētisma rašanās – piētisma, kas izauga luterisma augsnē un bija saistīts ar tādiem vārdiem kā Špēners, Franke un Cincendorfs, – aizved mūs projām no iepriekšnoletības mācības. Taču tas nepavisam nenozīmē, ka vācu piētisms vispār nebūtu saistīts ar to ideju sfēru, kuru konsekvents īstenojums ir šī mācība; ir pazīstami Špēnera izteikumi par angļu un nīderlandiešu piētisma ietekmi uz viņa uzskatiem, par ko liecina, piemēram, Beilija darbu lasīšana Špēnera organizēto kopienu pirmajās sapulcēs.¹¹⁹ No *mūs* interesējošā aspekta vācu piētisms nozīmē vienkārši metodiski izstrādāta un kontrolēta, t. i., *askētiska, dzīvesveduma* ienākšanu arī nekalviniskās reliģiozitātes sfērā.¹²⁰ Taču luterismam racionālo askēzi vajadzēja uztvert kā svešķermeni, un ar šiem momentiem saistītās grūtības atspoguļojās nepietiekamajā vācu piētisma doktrīnas konsekvencē. Lai dogmatiski pamatotu sistemātisku dzīves reliģisko praksi, Špēners savienoja luteriskās idejas ar reformistiem specifisku labo darbu izpratni (atbilstoši šim reformistiskajam skaidrojumam tie tiek veikti, lai vairotu Dieva *slavu*¹²¹) un ar ticību tam, ka atdzimušie līdz zināmai pakāpei var tuvoties kristietiskās pilnības ideālam (arī šī ideja ir tuva reformistiskajai mācībai).¹²² Te jūtama nepietiekama konsekvence Špēnera teorijā: Špēnera uzskatos – viņu stipri ietekmēja mistiķi¹²³ – kristieša dzīvesveduma sistematizētais raksturs (tas ir būtisks Špēnera piētiskās mācības elements) ne tik daudz tiek pamatots, cik diezgan nenoteikti un tīri luteriskā garā aprakstīts; *certitudo salutis* [pārliecība par glābšanu] netiek atvasināta no pārliecības par svētību un izraudzītību, bet gan, kā to darija Luters,¹²⁴ pašā vispārīgākajā formā tiek saistīta ar ticību. Taču, jo vairāk piētisma racionāli askētiskie elementi guva pārsvaru pār emocionālo pusi, jo vairāk tajā parādījās no mūsu viedokļa šādas būtiskas atziņas: 1) ticīgā metodiska sava svētuma stāvokļa padziļināšana, šā svētuma ar *likumu* kontrolētais pieaugums un pilnveidošanās ir žēlastības *zīme*;¹²⁵ 2) svētajā, kas tādā veidā sasniedz pilnību, *darbojas* Dieva providence; Dieva griba svētajam atklā-

jas pacietīgās gaidās un *metodiskās pārdomās*.¹²⁶ Profesionālā darbība arī Frankem bija askētisks līdzeklis *par excellence* [galvenokārt],¹²⁷ viņa pārliecība, ka Dievs saviem izraudzītajiem dāvā panākumus darbā, bija tikpat nesatricināma kā puritāņu pārliecība (tas tiks parādīts turpmāk). Kā «divējā dekrēta»¹²⁷ surogātu piētisms izvirzīja tēzes, kas būtībā analogiski, taču ne tik pārliecinoši, kā to dara kalviniskā mācība, izvirza ar Dieva žēlastību¹²⁸ izraudzītu aristokrātiju ar visām no tā izrietošajām, iepriekš jau aprakstītajām psiholoģiskajām sekām. Uz to, piemēram, attiecas piētistiem bieži inkriminētais (turklāt netaisnīgi) tā sauktais «terminisms»,¹²⁹ t. i., apgalvojums, ka glābšanu var gūt visi, taču katrs cilvēks – vai nu kādā pilnīgi noteiktā savas dzīves mirklī, vai arī kaut kad citreiz, tomēr katrā ziņā tā ir pēdējā reize.¹³⁰ Tam, kurš palaidīs garām šo mirkli, nepalīdz visiem pieejamā glābšanās iespēja: viņš tiek pielīdzināts atraidītajam kalvinisma mācībā. Savos galasecinājumos šī teorija bija tuva, piemēram, Franķes viedoklim: abstrahēta no viņa personiskās pieredzes un ārkārtīgi izplatīta – varētu pat teikt, ka tā bija valdošā piētistu aprindās. Atbilstoši šim viedoklim līdz žēlastībai var «izlauzties» ārkārtējos, vienreizējos apstākļos, proti, pēc ilgstošas «nožēlas cīņas». ¹³¹ Tā kā, pēc pašu piētistu domām, šāds pārdzīvojums nav lemts katram, tad tas, kurš, neraugoties uz atbilstoši piētiskajiem norādījumiem piekopto askētisko metodi, nav guvis šo žēlastību, atdzimušo acīs paliek savā ziņā pasīvs kristietis. Tomēr *metodes* radīšana, ar kuras palīdzību ticīgais varētu uzsākt «nožēlas cīņu», galarezultātā arī dievišķo žēlastību padarīja par *racionālu* cilvēka centienu objektu. Priekšstats par izraudzīto aristokrātismu daudzos viesā šaubas (kaut arī ne visos: nešaubījās, piemēram, Franke) par grēksūdzi; sevišķi satraucās piētiskie *dvēseļu gani* – par to liecina viņu pastāvīgā vēršanās pie Špēnera; šādas šaubas veicināja to, ka grēksūdze zaudēja nozīmi arī luterismā: grēku atlaide tagad neizbēgami kļuva atkarīga no Dieva žēlastības redzamās *iedarbības*, šī žēlastība tika dāvāta nožēlas dēļ un par noteiktām svētām *izmaiņām*. Tāpēc grēku atlaide nevarēja apmierināties tikai ar «*contritio*» [nožēlu].¹³²

Cincendorfs savas reliģiskās pārliecības pašnovērtējumā, kas laiku pa laikam ortodoksālās mācības ietekmē mainījās, vienmēr galarezultātā nonāca pie «Dieva ieroča» idejas. Citādā ziņā gan šā apbrīnojamā «reliģiskā diletanta» – tā viņu dēvē Ričls – reliģiskos uzskatus mums svarīgajos punktos diez vai var formulēt viennozīmīgi.¹³³ Pats viņš pastāvīgi runāja, ka ir «pāviliski luteriskā» tropa piekritējs un uz *bausli* pamatotā «piētiski jakobiskā» *pretinieks*. Taču brāļu draudzes uzskati un tās praktiskā darbība,

ko Cincendorfs, vienmēr uzsvērdams tuvību luteriskajam ideju lokam,¹³⁴ tomēr pieļāva un atbalstīja, daudzējādā ziņā tuvinājās kalviniskajai atziņai par svēto aristokrātiju,¹³⁵ kas arī atspoguļojās 1729. gada 12. augusta notariālajā aktā. Daudzkārt apspriestais 1741. gada 12. novembra lēmums, kura rezultātā par kopienas vecāko tika pasludināts Kristus, bija savdabīga tās pašas ievirzes ārēja izpausme. Turklāt no brāļu draudzes trīs «tropiem» divos no tiem – kalviniskajā un morāvu – profesionālā aicinājuma ētikai no paša sākuma bija liela loma. Sarunā ar Džonu Vesliju Cincendorfs pavisam puritāniskā veidā izteicās, ka attaisnotību vienmēr *pazīst* ja arī ne pats attaisnotais, tad *citi*, kas to pamana pēc pārmaiņām viņa uzvedībā.¹³⁶ Taču specifiski hernhūtiskajā dievbijībā priekšplānā parādījās emocionālais moments, un pats Cincendorfs savā draudzē visu laiku centās vājināt tendenci uz askētisko dziedināšanu (*Heiligung*) puritāniskā izpratnē¹³⁷ un pārveidot sinergismu luterisko ideju garā.¹³⁸ Turklāt, saglabājoties grēksūdzei, vājinājās draudzes loma un nostiprinājās pēc būtības luteriska ticība sakramentiem kā glābšanas līdzeklim. Cincendorfam raksturīgā ideja, pēc kuras reliģisko jūtu *bērnišķīgais tiešums* ir to patiesuma garants, vai, piemēram, Cincendorfa ticība, ka Dieva griba var tikt atklāta *lozējot* (*Gebrauch des Loses*), tik ļoti runāja pretim racionālam dzīvesvedumam, ka kopumā, ciktāl sniedzās grāfa ietekme¹³⁹, hernhūtiešu dievbijībā vairāk nekā citās piētisma mācībās valdīja antiracionāli un *emocionāli* iekrāsoti elementi.¹⁴⁰ Saistība starp tikumību un grēku atlaidi Špangenbergas «*Idea fidei fratrum*» ir tikpat nenoturīga kā citiem luterāņu domātājiem.¹⁴¹ Cincendorfa atteikšanās sekot metodiskajam principam – tieksmei pilnveidoties – tur, tāpat kā visur, izriet no viņa tīri eidemonistiskā ideāla: palīdzēt cilvēkiem *izjust* svētlaimi (viņš saka – «*Glückseligkeit*») jau *tagadnē*,¹⁴² nevis sagatavot viņu, lai ar racionālas paškontroles palīdzību tiektos gūt pārliecību, ka tā tiks dāvāta *citā pasaulē*.¹⁴³ Tomēr citā aspektā arī tur turpināja dzīvot ideja, pēc kuras brāļu draudzēs – pretēji citām baznīcām – noteicošā nozīme ir tās locekļu darbīgajai dzīvei, tai kristietiskajai misijai, kuru tie veic, un ar visu to saistītajai profesionālajai darbībai.¹⁴⁴ Jānorāda, ka svarīgs Cincendorfa pasaules uzskata komponents bija arī praktiskā dzīves racionalizācija no tās *noderīguma* viedokļa.¹⁴⁵ Nosliece uz praktisko racionalizāciju viņa, tāpat kā citu piētistu gadījumā izrietēja gan no nepatikas pret ticībai bīstamiem filosofiskiem uzskatiem un noslieces uz konkrētām empīriskām zināšanām,¹⁴⁶ gan no profesionāla misionāra praktiskās pieredzes. Kā misionāru centrs brāļu draudze vienlaikus bija arī lietišķs uzņēmums, kas savus locekļus virzīja uz pasaulīgo

askēzi, kura visur pirmām kārtām meklē praktiskos «uzdevumus» un atbilstoši tiem skaidri un plānveidīgi veido ticīgo dzīvi. Tiesa, arī tur šķērslis dzīves praktiskai racionalizācijai bija par dzīves ideālu uzskatītā apustuļu misija un no tās atvasinātais apustuliskās *nabadzības* harismas slavinājums – nabadzības, uz kuru jātiecas Dieva izraudzītajiem, «mācekļiem»,¹⁴⁷ kam dāvāta žēlsirdība; tas viss galarezultātā noveda pie zināma «*consilia evangelica*» [evanģēlisko padomju] atdzimšanas. Ar to racionālas profesionālās ētikas radīšana pēc kalvinistu parauga aizkavējās, kaut arī, kā rāda baptistu mācības pārveidošanās, netika izslēgta, drīzāk gan tika iekšēji sagatavota ar priekšstatu par darbu kā darbību, lai *vienīgi* «īstenotu savu aicinājumu».

Visā visumā jākonstatē, ka, aplūkojot vācu piētismu no *mūs* interesējošā viedokļa, piētiskās askēzes pamatojumā atklājas svārstības un nedrošība, ko daļēji noteica luterisma ietekme, daļēji – piētiskās reliģiozitātes *emocionālais* raksturs; tās ir īpašības, kas krasi atšķiras no kalvinisma dzelzainā konsekvētuma. Starp citu, šķiet pilnīgi nepareizi šo piētisma emocionālo komponentu uzskatīt par specifisku iezīmi, kas to padarītu atšķirīgu no *luterisma*.¹⁴⁸ Protams, dzīves racionalizācijai salīdzinājumā ar *kalvinismu* vajadzēja būtniecīgākai, jo iekšējais impulss, kas vērst uz pastāvīgu savas izraudzītības kā *nākamās* mūžīgās dzīves garanta pārbaudi, piētismā tiek pārcelts uz *tagadni*, radot noteiktu emocionālo noskaņojumu, bet pārliecību par savu glābšanu, kuru Dieva izraudzītais visu laiku no jauna tiecas pamatot ar nemitīgu un veiksmīgu profesionālo darbību, aizstāj pazemīgums un nomāktība,¹⁴⁹ kas daļēji saistās ar uz tīri iekšējiem pārdzīvojumiem vērstu emocionālu satrauktību, daļēji ar luterisma saglabāto grēksūdzes institūtu, kas piētistiem pastāvīgi izraisīja smagas šaubas, taču viņi to lielākoties piecieta.¹⁵⁰ Visā tajā atklājas tīri luterisks princips – meklēt glābšanu «grēku piedošanā», nevis praktiskā «dziedinājumā». Tā vietā, lai plānveidīgi, racionāli tiektos sasniegt drošas *zināšanas* par nākamo (viņpasaulē) svētlaimi, mēs šeit atklājam vajadzību *izjust* prieku par samierināšanos un kopību ar Dievu tagadnes (šajā) pasaulē. Taču, ja ekonomikas jomā tieksme uz baudu kavē racionālas «saimniekošanas» izveidi, kas prasa rūpes par nākotni, tad kaut kādā nozīmē tas attiecas arī uz reliģijas sfēru. Reliģiskā vērstība uz iekšējo *izjūtu* afektāciju tagadnē acīmredzami satur *mazāku* impulsu pasaulīgās *darbības* racionalizācijai nekā tikai uz viņpasaulē eksistenci vērstā reformistu «svēto» tieksme apliecināt savu izraudzītību, tomēr salīdzinājumā ar ortodoksālo luterismu, kas saglabā tradicionālo noslieci uz vārdu un sakramentiem,

piētisms vairāk pielāgots tam, lai veicinātu *metodisku* reliģijas ielaušanos dzīves praksē. Kopumā piētisma attīstībā no Frankes un Špēnera līdz Cincendorfam *pastiprinājās* emocionālās jūtas. Taču to nevajag uzskatīt par piētismam imanentu «attīstības tendenci». Šīs atšķirības ir izskaidrojamas ar reliģiskās (un sociālās) vides pretstatu – vides, no kuras bija cēlušies piētisma vadošie pārstāvji. Te mēs nepakavēsimies pie šā jautājuma un nepētīsim, kādā mērā vācu piētisma savdabība saistīta ar to, kuros sociālajos slāņos un kurās jomās tas guva vislielāko *izplatību*.¹⁵¹ Šajā sakarībā atgādināsim, ka dažādas emocionālītes nianses piētismā, kas tā pārstāvjus atšķir no puritāņu svētajiem, izpaužas tikai maz pamanāmās pakāpeniskās pārejās. Ja vajadzētu dot šo dažādo mācību praktisko seku iepriekšēju raksturojumu, tad tikumus, ko kultivēja piētisms, drīzāk varētu pielīdzināt tiem, kurus atrodam kā «savam aicinājumam uzticīgu» ierēdņu, kalpotāju, strādnieku un mājamatnieku vidē,¹⁵² tā arī pie patriarhāli noskaņotiem darba devējiem, kas tieksmē izpatikt Dievam *nolaižas* līdz saviem padotajiem (līdzīgi, kā to darīja Cincendorfs). Atšķirībā no viņiem kalvinisti pēc rakstura ir ievērojami tuvāki nežēlīgam, formālam un aktīvam buržuāziski kapitālistiskam uzņēmējam.¹⁵³ Un, visbeidzot, *tīri* emocionāls piētisms, kā norādījis jau Ričls,¹⁵⁴ ir tikai reliģiska rakstura izklaide priekš «*leisure classes*» [dīkdienīgajām šķirām]. Kaut gan tāda veida raksturojums nekādā ziņā nevar tikt uzskatīts par izsmeļošu, tam vēl mūsdienās atbilst zināmas specifiskas pazīmes to tautu ekonomiskās dzīves savdabībā, kuras pagātnē atradās kāda askētiskā virziena ietekmē.

Emocionālās un reizē tomēr askētiskās reliģiozitātes savienojums ar augošu indiferentumu pret kalviniskās askēzes dogmatiskajiem pamatiem (vai pat atteikšanos no tiem) raksturīgs arī angloamerikāniskajam kontinentālā piētisma variantam – *methodismam*.¹⁵⁵ Jau pats šis nosaukums rāda, kas laikabiedru skatījumā bija raksturīgs tā piekritējiem, proti: «metodiski» sistematizēts dzīvesvedums ar mērķi gūt *certitudo salutis*, jo runa pastāvīgi ir par *to*; pārlicība par glābšanu joprojām palika ticīgo reliģisko centienu centrā. Nerāugoties uz visām atšķirībām, šā virziena neapšaubāmā radniecība dažiem vācu piētisma virzieniem¹⁵⁶ visupirms atklājas tādējādi, ka šis metodiskums tika pārņemts arī uz tīri *emocionālā* «atgriešanas» akta sfēru. Turklāt *emocionalitāte*, kas izveidojās Džona Veslija mācībā hērnhūtīešu un luterāņu mācību ietekmē, *methodismā* (īpaši tā amerikāniskajā variantā) guva spilgtu izpausmi, jo *methodisms* no sākta gala bija domāts misionāru darbībai plašās masās. Grēku nožēla, kas brīžiem nonāca līdz visbriesmīgākajai ekstāzei – Amerikā galvenokārt

uz «baiļu pamata» –, veda pie ticības Dieva nepelnītajai mīlestībai un reizē pie attaisnošanas un samierināšanās ar Dievu. Šī emocionālā reliģiozitāte, pārvarot nopietnas iekšējas grūtības, stājās savdabīgās savstarpējās attiecībās ar askētisko ētiku, kuru reizi par visām reizēm bija *racionāli* formulējis puritānisms. Tajā atšķirībā no kalvinisma, kas jebkurā jūtu izpausmē saskatīja maldus, par vienīgo neapšaubāmo *certitudo salutis* [pārlicības par glābšanu] pamatu tika uzskatīta principiāli tikai *jūtās* dotā, no tiešas garīgās uztveres radusies, absolūta izraudzītā pārlicība, turklāt šās pārlicības rašanos parasti saistīja ar noteiktu dienu un pat stundu. Tādā veidā atdzimušais atbilstoši Veslija mācībai (tā ir konsekventi izstrādāta apgaismošanas doktrīna, taču reizē arī kategoriska novēršanās no ortodoksālā skaidrojuma) var, ja uz viņu iedarbojas dievišķā žēlastība, jau šajā dzīvē sasniegt *pilnības*, t. i., bezgrēcības, izjūtu; tas notiek ar otra tikpat nejauša iekšējā pārdzīvojuma – «apgaismošanās» akta – palīdzību, kas parasti norisinās izolēti no pirmā akta. Lai cik grūti būtu sasniegt šo mērķi – parasti tas izdodas tikai dzīves beigu posmā –, tiekties uz to ir nepieciešams, jo tas ir *certitudo salutis* ķīla un sniedz priedīgu pārlicību kalvinistu «īgnajām» rūpēm¹⁵⁷: patiesi atgrieztajam ir jāaplicina sev un citiem, ka grēkam katrā ziņā «vairs nav varas pār viņu». Tāpēc, neraugoties uz pašu *jūtu* liecību izšķirošo nozīmi, metodismā saglabājas prasība pēc svētas, uz *bauslību* orientētas dzīves. Veslijs, cīnoties pret ticību taisnīgajiem caur labiem darbiem, kas viņa laikā bija izplatīta, tādējādi vienkārši atjaunoja veco puritānisko ideju, pēc kuras labie darbi ir nevis reāls izraudzītības cēlonis, bet gan tikai veids, kā to pazīt, un arī tikai gadījumos, kad labie darbi tiek darīti Dieva slāvai. Taču, lai gūtu pārlicību par glābšanu, *tikai* ar askētisku uzvedību nepietiek – Veslijs to zināja no savas pieredzes; tai jāpievienojas izraudzītības *sajūtai*. Veslijs pats kādreiz apzīmēja labos darbus par žēlastības «nosacījumu» un 1771. gada 9. augustā¹⁵⁸ uzsvēra, ka tas, kurš nedara labus darbus, nav īsteni ticīgais; vispār metodisti pastāvīgi norādīja, ka viņi atšķiras no oficiālās baznīcas nevis ar mācību, bet ar savas dievbijības raksturu. Ticības «augļa» nozīmi viņi lielākoties pamato ar Jāņa evaņģēliju (3, 9), bet askētiska uzvedība tiek uzskatīta par skaidru atdzimšanas *pazīmi*. Neraugoties uz to visu, metodistiem radās grūtības.¹⁵⁹ Tiem metodistiem, kuri bija iepriekšnolemības mācības piekritēji,¹⁶⁰ tas, ka *certitudo salutis* vairs neizprata kā pastāvīgi ar askētisku uzvedību apstiprinātu izraudzītības apziņu, bet vienkārši *izjuta* kā žēlastību un tās dāvātu pilnību (šajā gadījumā pārlicība par «*perseverantia*» [žēlastības stāvokļa noturīgumu] saistās ar *vienreizēju*

nožēlu), varēja nozīmēt vienu no divām lietām: vājās natūras nonāca pie antinomiska^[38] «kristietiskās brīvības» skaidrojuma un tātad pie atteikšanās no metodiska dzīvesveduma, turpretim tajos gadījumos, kad idejas konsekventa attīstīšana tika noraidīta, rezultāts bija svēto pašpārliecīgā tība, kas aizgāja līdz galvu reibinošiem augstumiem:¹⁶¹ tas ir puritāniskā tipa *emocionāli* pastiprinātais variants. Negribēdami izraisīt pretinieku uzbrukumus, metodisti centās šīs sekas novērst, pastiprinot Bībeles normatīvo nozīmi un pieprasot obligātu savas izraudzītības pārbaudi;¹⁶² ja minētās parādības gūtu pārsvaru, tās varētu novest pie Veslija anti-kalviniskās mācības pastiprināšanās metodistu aprindās, un saskaņā ar šo mācību žēlsirdību var pazaudēt. Spēcīgā luterisma ietekme, ko ar hernhūtiešu brāļu draudzes palīdzību izjuta Veslijs,¹⁶³ pastiprināja šīs tendences un palielināja metodiskās tikumības reliģiskās orientācijas *nenoteiktību*.¹⁶⁴ Galarezultātā būtībā kā nepieciešamais pamats tika saglabāts tikai «*regeneration*» [atdzimšanas] jēdziens, t. i., jēdziens par intuitīvu pārliecību par glābšanu, kas parādās kā *ticības* auglis, un svētības jēdziens ar tās atbrīvotību no grēka (kas vismaz potenciāli ir iespējama), kura ir izraudzītības apliecinājums; protams, atbilstoši pamazinājās arī ārējo glābšanas līdzekļu – īpaši sakramentu – nozīme. Nav šaubu, ka «*general awakening*» [vispārēja atmoda], kas sekoja metodismam visur – arī Anglijā –, pastiprināja mācību par žēlastību un izraudzītību.¹⁶⁵

No mūs interesējošā viedokļa metodisms izrādās mācība, kas sava ētiskā pamatojuma ziņā ir tikpat nenoturīga kā piētisms. Taču arī metodismā tieksmei uz *higher life* [augstāku dzīvi], uz «otro svētīšanu» (*zweiten Segen*) bija kaut kāda doktrīnas par iepriekšnolemtību surogāta loma, bet metodisma Anglijas augsnē izaugusi praktiskā ētika pilnīgi un galīgi bija orientēta uz vietējās reformistu kristietības praktisko ētiku, par kuras *revival* [atdzimšanu] metodisms, patiesību sakot, centās kļūt. Grēcinieka atgriešana tika *metodiski* sagatavota. Taču, līdzko sasniegta, tā neizpaudās kā bijīgi izbaudīta kopība ar Dievu Cincendorfa emocionālā piētisma garā; pamodinātās jūtas tika ievirzītas racionālas pilnveidotiestieksmes gultnē. Tāpēc metodiskās dievbijības emocionālais raksturs nenoveca pie vācu piētisma tipa iekšējās kristīgās reliģiozitātes. Jau Šnekenburgers parādīja, ka to var izskaidrot ar ne tik asu grēka izjūtu (daļēji tieši atgriešanas emocionālā rakstura dēļ); tālākajā metodisma kritikā šī ideja sastopama pastāvīgi. Noteicošās palika *reformiskās* reliģiskās mācības galvenās iezīmes. Emocionālais savijējums metodismā tikai dažos gadījumos guva patiesas ekstāzes raksturu (taču tad jau koribantiem^[39] līdzīgu); jāpie-

bilst – šī ekstāze nekādā ziņā nebija šķērslis dzīvesveduma racionalizācijai.¹⁶⁶ Tādējādi metodisma «*regeneration*» radīja tikai *papildinājumu* tīram sinerģismam, proti, askētiskā dzīvesveduma reliģisko pamatojumu, kas aizstāja nozīmi zaudējušo mācību par iepriekšnolemību. Atgriešanas pazīmes, kas nepieciešamas tās patiesuma pārbaudei, tās «nosacījumi», kā izteicās Veslijs, būtībā ne ar ko neatšķīrās no kalviniskajiem. Turpmākajā profesionālā aicinājuma idejas pētījuma gaitā mēs varēsim atstāt metodismu malā, jo šis vēlinais veidojums¹⁶⁷ būtībā nedeļa neko jaunu.¹⁶⁸

Eiropas kontinenta piētisms un anglosakšu tautu metodisms ir sekundāri veidojumi¹⁶⁹ kā idejiskā satura, tā arī vēsturiskās attīstības ziņā. Atšķirībā no tiem par otro *patstāvīgo* protestantiskā askētisma virzienu līdzās kalvinismam var uzskatīt *pārkeristišanu* un no tās 16.–17. gs. izveidojušās (tieši vai pārņemot tās reliģiskās domāšanas formas) *baptistu*,¹⁷⁰ *menonītu* un visupirms kvēkeru sektas.¹⁷¹ Ar šīm sektām mēs nonākam pie reliģiskajām draudzēm, kuru ētika dibināta uz pavisam citiem pamatiem nekā reformiskajām mācībām. Sekojošais uzmetums, kurā tiek aplūkotas tikai *mūsu* pētījumam svarīgās iezīmes, nekādā mērā nepretendentē uz šā sarežģītā un daudzveidīgā jautājuma izsmelto raksturojumu. Galveno interesi arī šajā gadījumā, protams, izraisa minēto sektu evolūcija kapitālisma agrīnās attīstības zemēs. Iepriekš mēs jau pieskāramies visām šīm denominācijām gan vēsturiskā, gan teorētiskā plānā tik svarīgajai idejai tās iedīgļa formā – idejai, kuras nozīmi kultūras attīstībā pilnīgi skaidri var saprast tikai citā sakarībā. Mēs domājam «*believers' church*» [ticīgo baznīcu].¹⁷² Pats šis nosaukums nozīmē, ka reliģiskā kopiena – «redzamā baznīca» reformēto mācību terminoloģijā¹⁷³ – tiek aplūkota ne vairs kā sava veida fideikomiss (*Fideikomisstiftung*) aizkapa dzīves nolūkos, ne kā *iekārtojums*, kam pēc savas dabas vajadzētu aptvert kā taisnīgos, tā arī grēciniekus, vienalga, vai tas būtu Dieva slavas vairošanas līdzeklis (kā kalvinismā) vai starpnieks, lai cilvēkiem nodotu glābšanas līdzekļus (kā katolicismā un luterismā), bet vienīgi kā *personiski ticošo un atdzimušo* – un tikai viņu – kopiena: vārdu sakot, mūsu priekšā ir nevis «baznīca», bet gan «sekta».¹⁷⁴ Tieši tam vajag simbolizēt pašu par sevi ārēju prasību – kristīt tikai pieaugušos, kas iekšēji apzināti ir pieņēmuši ticību un to atzīst.¹⁷⁵ «Attaisnošanās» *caur* šo ticību, kas pastāvīgi tika uzsvērtā visās pārkristītāju reliģiskajās sarunās, krasi atšķīrās no «ārējās» Kristus nopelna *izpratnes* idejas, kas valdīja vecā protestantisma ortodoksālajā dogmatikā.¹⁷⁶ Pārkristītājiem attaisnošanās ar ticību pastāvēja *iekšējā* Kristus izpirkuma upura *uztverē*. Un tā tika sasniegta ar individuāli uztvertu

atklāsme, t. i., ar dievišķā gara darbību atsevišķā cilvēkā, un *tikai* ar to. Atklāsme ir pieejama katram, un pietiek būt stingram (*barren*) gatavībā un netraucēt svētā gara tuvošanos ar grēcīgu pieķeršanos pasaulīgajai dzīvei. Līdz ar to ticības kā baznīcas mācības zināšanas vai kā gatavības ar nožēlas palīdzību gūt glābšanu nozīme atkāpās otrajā plānā, un notika – protams, stipri pārveidojoša – agrīnās kristietības pneumatiski^[40] reliģiskās domas renesanse. Tā, piemēram, sekta, priekš kuras Menno Sīmonss darbā «*Fondamentboek*» (1539) pirmo reizi radīja kaut ko līdzīgu pabeigta mācībai, tāpat kā citas sekta, kas bija nākušas no pārkristītājiem, tiecās būt īsta un neaptraipīta Kristus baznīca, jo tā līdzīgi pirmajai kristietiskajai draudzei sastāvēja tikai no cilvēkiem, kurus *personiski* pamodinājis un aicinājis Dievs. Atdzimušie – un tikai viņi – ir Kristus brāļi, tāpēc ka viņi līdzīgi Kristum ir garīgi tieši Dieva radīti.¹⁷⁷ Pirmās anabaptistu draudzes no tā atvedināja izvairīšanos no «pasaules», t. i., atteikšanos no jebkuriem sakariem ar pasaulīgajiem, izņemot galēju nepieciešamību, un visstingrāko sekošanu Bībelei sava dzīvesveduma gaitā pēc pirmo kristiešu paaudžu parauga. Šī prasība nošķirties no pasaules nezaudēja spēku, kamēr bija dzīvs pirmo draudžu mācības gars.¹⁷⁸ Baptistu sekta kā paliekošu īpašumu no šiem sākotnēji valdošajiem motīviem paņēma principu, kurš mums ar nedaudz citu pamatojumu pazīstams jau no kalvinisma analīzes un kura fundamentālā nozīme kļuvis acīmredzama turpmākā izklāsta gaitā. Runa ir par pilnīgu *atteikšanos no «darinātā dievišķošanas»*, kas padara nevērtīgu to godbijību, kuru pelnījis tikai Dievs.¹⁷⁹ Šveiciešu un augšvācu anabaptistu pirmās paaudzes savu dzīvi pilnībā pakļāva Bībeles prasībām, kuru viņi skaidroja tikpat radikāli kā savā laikā sv. Francisks; viņu izpratnē runa bija par pilnīgu atteikšanos no visiem zemes priekiem, par dzīvi pēc apustuļu parauga. Un patiesi, daudzu pirmās paaudzes anabaptistu dzīve atgriez mūs sv. Egīdija laikā. Taču pārāk stingrā sekošana Bībelei¹⁸⁰ nevarēja pavisam stingri nostāties uz kājām šās reliģiozitātes pneumatiskā rakstura dēļ. Tas, ko Dievs atklāja praviešiem un apustuļiem, nepavisam nebija viss, ko Viņš varēja un gribēja atklāt. Gluži pretēji: kā mācīja Švenkfelds, vērsties pret Luteru, un vēlāk Fokss, vērsties pret prezbitēriešiem, vienīgā īstās baznīcas pazīme – pēc pirmo kristiešu draudžu liecībām – bija pastāvīgi iedarbīgs vārds nevis kā rakstiska liecība, bet kā nemitīgi aktīvs svētā gara spēks ticīgo ikdienas dzīvē, un svētais gars tieši vēršas pie katra, kas gatavs viņu uz klausīt. No šās nepārtrauktās atklāsmes idejas radās zināma mācība, kuru pakāpeniski izstrādāja kvēkeri: mācība par iekšējās balss kā svētā gara, kas izzināms ar prātu un *sirdsapziņu*, tiešas liecības

izšķirošo nozīmi. Kaut arī līdz ar to nezuda Bībeles nozīme, tomēr katrā ziņā zuda tās absolūtā kundzība, un reizē aizsākās tāda attīstība, kuras gaitā tika likvidēta baznīcas mācība par dvēseles glābšanu, bet galarezultātā kvēkeriem arī kristīšana un pārkristīšana.¹⁸¹ Baptistu denominācijas, tāpat kā iepriekšnoemtības mācības piekritēji – vispirms stingrie kalvinisti –, padarīja radikāli nevērtīgus visus sakramentus kā glābšanas līdzekļus un līdz ar to veica pasaules reliģisko «atburšanu» ar visām no tā izrietošajām sekām. Tikai nepārtrauktās atklāsmes «iekšējā gaisma» ved pie Bībelē dotās dievišķās atklāsmes īstas izpratnes.¹⁸² Taču iekšējās gaismas darbība varēja – vismaz pēc kvēkeru mācības, kuri šo ideju noveda līdz galīgai loģiskai konsekvencei, – nonākt arī līdz cilvēkiem, kas vispār nepazīna Bībeles dāvāto dievišķo atklāsmi. Vārdus «*extra ecclesiam nulla salus*» [ārpus baznīcas nav iespējama glābšana] šī mācība attiecināja uz īpašu gara apgaismotu cilvēku *neredzamo* baznīcu. Bez iekšējās gaismas dabiskais cilvēks, pat vadoties pēc dabiskā saprāta,¹⁸³ paliek tikai radijums, un viņa tālumu no Dieva visu veidu baptisti un kvēkeri izjuta gandrīz vai asāk nekā kalvinisti. Tomēr atdzimšana, pie kuras noved gars, ja mēs *to gaidām* un iekšēji atdodam sevi tā varā, *spēj* – jo tā ir no Dieva – novest pie tik pilnīga grēka pārvarēšanas stāvokļa, ka atgriešanās iepriekšējā stāvoklī vai pat žēlastības stāvokļa zaudēšana faktiski kļūst neiespējama,¹⁸⁴ kaut gan, kā vēlāk apgalvoja metodisti, šāda stāvokļa sasniegšana netika uzskatīta par likumu un atsevišķa cilvēka pilnības pakāpe drīzāk tika aplūkota kaut kādā attīstībā. *Visas* baptistu apvienības gribēja būt «*tīras*» draudzes tādā nozīmē, ka to locekļu atgriešanai vajadzēja būt nevainojamai. Iekšējā nošķirtība no pasaules un tās interesēm, absolūta pakļāvība Dievam, kas ar mums runā ar mūsu sirdsapziņas palīdzību, bija vienīgās nekļūdīgās īstas atdzimšanas pazīmes, bet tam atbilstoša uzvedība tātad bija nepieciešams glābšanas priekšnosacījums. To nevarēja nopelnīt, jo tā ir dievišķās žēlastības dāvana. Taču par atdzimušu sevi varēja uzskatīt tikai tas, kurš vadījās pēc sirdsapziņas iekšējās balss. Šajā nozīmē «labie darbi» bija *causa sine qua non* [nepieciešams nosacījums]. Acīmredzams, ka šī Barkleja domu gaita, kuru mēs te izklāstījām, praktiski ne ar ko neatšķīrās no reformistu mācības; nav nekādu šaubu par to, ka šīs idejas attīstījās kalviniskās askēzes iespaidā, kuru baptistu sektas izjuta Anglijā un Nīderlandē; viss pirmais Foksa misionāra darbības periods bija veltīts sprediķim par nepieciešamību visā nopietnībā uztvert kalvinisko askēzi.

Tā kā mācība par iepriekšnoemtību zaudēja savu iepriekšējo nozīmi, par specifiski *metodiska* rakstura baptistiskās tikumības psiholoģisko

pamatu pirmām kārtām kļuva svētā gara iedarbības «gaidīšana» – šī ideja arī vēl mūsdienās iezīmē kvēkeru «meeting» [sanāksmi], kuras būtību Barklejs lieliski noteica šādā veidā: šās klusējošās gaidīšanas mērķis ir visa instinktīvā un iracionālā, «dabiskā» cilvēka kaislību un subjektivitātes pārvarēšana. *Viņam* jāklusē tādēļ, lai dvēselē iestātos tas dziļais klusums, kurš ir nepieciešams priekšnosacījums Dieva balss uztveršanai. Jāteic gan, ka tāda «gaidīšana» varēja novest līdz histēriskam stāvoklim, līdz pravietošanai un, kamēr vēl bija dzīvas eshatoloģiskās cerības, dažkārt arī līdz hiliastiska entuziasma izvirdumam, kas pilnīgi iespējams tāda veida reliģisko mācību ietvaros un tiešām bija raksturīgs Minsterē iznīcinātajam anabaptistu virzienam. Taču, jo vairāk baptisms ienāca laicīgās profesionālās dzīves sferā, jo vairāk ideja, ka Dieva balss dzirdama tikai tur, kur radījums klusē, sāka palīdzēt ieaudzināt cilvēkā spējas mierīgi *apsvērt* savu rīcību un analizēt tās sekas, pastāvīgi vērstoties pie savas *sirdsapziņas*.¹⁸⁵ Šis mierīguma, skaidra prāta un lieliskas *sirdsapziņas* iezīmes patiesi raksturo vēlino baptistu draudžu un pirmām kārtām kvēkeru dzīves praksi. Radikāla pasaules atburšana iekšēji nepieļāva citu ceļu kā vien pasaulīgo askēzi. Kopienām, kas nevēlējās stāties nekādās attiecībās ar politisko varu, formāli palika tikai viena iespēja – virzīt minētos askētiskos tikumus profesionālās darbības gultnē. Ja anabaptistu kustības pamatlicēji savā pasaules noraidījumā bija konsekventi un radikāli, tad jau pirmajai anabaptistu paaudzei stingra apustuliskā dzīve *nebija visiem* obligāts atdzimšanas priekšnosacījums. Jau šajā paaudzē pie anabaptistiem pieder daži turīgi pilsoņi, un jau pirms Menno, kas pilnībā atzina pasaulīgos profesionālos tikumus un privātīpašumu, anabaptistu tikumības bargā stingrība praktiski gāja reformistu iedibināto ētikas ceļu¹⁸⁶ – tieši *tāpēc*, ka nepasaulīgo mūku askēzes formas kopš Lutera laikiem (kuram anabaptisti šajā jautājumā sekoja) tika uzskatītas par pretrunīgām Bībelei un pasludinātas par sinergismu. Tiesa – pat ja neievērojam dažas agrīnā perioda puskomunistiskās kopienas –, jānorāda, ka atteikšanās no izglītības un jebkura īpašuma, kas pārsniedz eksistencei nepieciešamo, ne tikai līdz pat mūsu dienām ir ietverta baptistu tā saucamās «tunkeru»^[41] (*dompelaers, dunckards*) sektas programā, bet arī Barklejs cilvēka uzticību savam aicinājumam aplūkoja nevis kalviniskā vai vismaz luteriskā garā, bet gan drīzāk tomiskā garā kā *naturali ratione* [dabisku cēloņu dēļ] neizbēgamas *sekas* ticīgo dzīvei šajā pasaulē.¹⁸⁷ Neraugoties uz to, ka šie uzskati liecināja par tādu pašu kalviniskās profesionālā aicinājuma teorijas pavājināšanos kā daži Špēnera un vācu piētistu izteikumi, dažu momentu dēļ

ekonomisko profesionālo interešu intensitāte baptistu sektās *pastiprinājās* – daļēji aiz atteikšanās ieņemt valsts amatus, ko sākotnēji uztvēra kā reliģisku pienākumu, kas saistīts ar aiziešanu no pasaules. Stingrais aizliegums ņemt rokās ieroci un dot zvērestu neizbēgami liedza iespēju ieņemt daudzus valsts amatus, un šī atteikšanās turpināja pastāvēt – katrā ziņā pie kvēkeriem un menonītiem – arī tad, kad tā bija zaudējusi principiālo nozīmi. Tai sekoja baptistu denomināciju dziļās, nepārvaramās antipātijas pret visu, kas bija saistīts ar aristokrātisku dzīvesstilu; šīs antipātijas daļēji izskaidrojamas ar to, ka baptisms (tāpat kā kalvinisms) aizliedza slavināt radīto, bet daļēji bija iepriekšminēto apolitisko un pat antipolitisko principu sekas. Līdz ar to skaidra prāta un sirdsapziņas kontrolētais baptistu dzīvesveduma metodiskums tika pavērsts ar politisko darbību nesaistītajā profesionālās darbības gultnē. Turklāt milzīgā nozīme, ko baptistu mācība par dvēseles glābšanu piešķīra savas rīcības kontrolei ar sirdsapziņas palīdzību (tā tika uztverta kā indivīda dievišķās atklāsmes akts), atstāja dziļu ietekmi uz baptistu darijumu praksi; ar šās ietekmes lomu svarīgu kapitālistiskā gara aspektu attīstībā mēs tuvāk iepazīsimies turpmākā izklāsta gaitā, kaut gan tikai tik daudz, cik tas iespējams šā darba ietvaros, kurš neskar protestantiskās askēzes politiskās un sociālās ētikas jomu. Tad redzēsim (nedaudz aizsteidzoties priekšā), ka specifiskā forma, kādu pasaulīgā askēze gūst baptismā, īpaši pie kvēkeriem,¹⁸⁸ jau pēc 17. gs. cilvēku domām, guva atspoguļojumu svarīga kapitālistiskās «ētikas» principa apliecinājumā, saskaņā ar kuru «*honesty is the best policy*» [godīgums ir labākā politika],¹⁸⁹ kas guva klasisku formulējumu iepriekš citētajā Franklina darbā. Kalvinisma ietekme, kā novērojams, galvenokārt izpaudās uz peļņu vērstas (*Erwerbs*) privātsaimnieciskās enerģijas atbrīvošanā, jo, neraugoties uz «svēto» praktiskās darbības formālu legalitāti, arī kalvinistiem bieži radās šaubas, ko Gēte izteicis šādos vārdos: «Tam, kurš darbojas, nekad nav sirdsapziņas; sirdsapziņa var būt tikai tam, kurš novēro.»¹⁹⁰

Otrs svarīgs moments, kas veicināja baptistu denomināciju pasaulīgās askēzes intensivitāti, pilnā apjomā var tikt raksturots tikai citā sakarībā. Taču arī šajā punktā jāizsaka dažas piezīmes, lai paskaidrotu izvēlēto domu gaitu. Līdz šim tā apzināti *netika* balstīta uz vecprotestantisko baznīcu objektīvi pastāvošajiem institūtiem un to ētisko ietekmi un jo īpaši ārpus aplūkojuma sfēras atstāts tik svarīgs faktors kā *baznīcas disciplīna*; uzmanība apzināti koncentrēta uz ietekmi, kuru uz ticīgā dzīvesvedumu var atstāt *subjektīvi* uztverta askētiskā reliģiozitāte. Un ne tikai tāpēc, ka šī

problēmas puse līdz šim bija maz pētīta, bet arī tāpēc, ka baznīcas disciplīnas iedarbība ne vienmēr izplatījās vienā virzienā. Policejiskā ticīgo dzīves kontrole tādā veidā, kādā tā, robežojoties ar inkvizīciju, tiek realizēta kalvinisko valsts baznīcu kundzības sfērā, dažos gadījumos *varēja* pat darboties *pretim* (un noteiktos apstākļos patiešām darbojās *pretim*) tai individuālo spēku atbrīvošanai, kuru noteica askētiskie centieni uz metodisku glābšanās līdzekļu izstrādi. Līdzīgi tam, kā merkantilistiskā regulācija no valsts puses varēja veicināt atsevišķu rūpniecības nozaru attīstību, taču pati par sevi neiespaidoja kapitālistiskā «gara» nostiprināšanos – drīzāk paralizēja to tur, kur izpaudās tās policejiski autoritārais raksturs –, arī baznīcas askēzes regulācija varēja novest pie pretējiem rezultātiem tajā gadījumā, kad tās attīstībā sāka gūt pārsvaru policejiskās iezīmes: tad tā spieda ticīgos ievērot noteiktas ārējas uzvedības prasības, bet dažkārt paralizēja subjektīvus impulsus metodiskam dzīvesvedumam. Pētot šo jautājumu¹⁹¹, vienmēr jāņem vērā, ka valsts *baznīcas* autoritārais tikumu policijas un uz labprātīgu pakļaušanos dibinātu *sektu* tikumu policijas iedarbība ir ļoti atšķirīga. Tas, ka baptistu kustība visos savos variantos principiāli veidoja *nevis* «baznīcas», bet «sektas», tādā pašā mērā veicināja tās askēzes intensivitāti, kā tas – dažādā mērā – notika pie tiem kalvinistiem, piētistiem un metodistiem, kuri *faktiski* tika ievirzīti volūntāristiskas kopienu attīstības gultnē.¹⁹²

Tagad, kad esam īsi apskatījuši puritāniskās profesionālā aicinājuma idejas reliģisko pamatojumu, mēģināsim izpētīt šīs idejas ietekmi *uzņēmējdarbības* sfērā. Ar visām novirzēm katrā atsevišķā gadījumā un ar visām atšķirībām akcentos, kas uzsvēra mūs interesējošās iezīmes reliģiskajās kopienās, šīs iezīmes pastāvēja un bija iedarbīgas katrā no tām.¹⁹³ Izšķirošais mūsu koncepcijai ir tas, ka visos pētāmo askētisko virzienu veidos «reliģiskās izraudzītības» stāvoklis tika uztverts kā sava veida kārtas iezīme (*status*), kas norobežo cilvēku no radītā samaitātības, no «pasauls».¹⁹⁴ Par šā stāvokļa garantiju neatkarīgi no veida, kā tas tiek sasniegts atbilstoši noteiktas denominācijas dogmatiskajai mācībai, kalpo *nevis* kaut kāds maģiski sakramentāls līdzeklis, *nevis* grēku atlaide pēc grēksūdzes, *nevis* atsevišķi dievbijīgi darbi, bet gan vienīgi izraudzītības *apliecinājums* ar savam raksturam atbilstošu specifisku uzvedību, kas radikāli atšķir izraudzīto no «dabiskā» cilvēka. Uz šā pamata atsevišķam cilvēkam radās *impulsus metodiski kontrolēt* (lai gūtu pārliecību par savu izraudzītību) un līdz ar to *askētiski* pārveidot savu uzvedību. Šis askētiskais dzīves stils, kā jau redzējām, nozīmēja uz Dieva gribu orientētu visas esības *racionālu*

pārveidi. Tāda askēze *nebija* vairs *opus supererogationis* [lieka darīšana], bet gan uzdevums, ko varēja izpildīt katrs, kas tiecās gūt pārlicību par savu glābšanu. Izšķirošais bija tas, ka reliģijas prasītā, no «dabiskā» dzīves stila atšķirīgā īpašā svēto dzīve vairs nenorisinājās ārpus pasaules mūku kopienās, bet iekļāvās pasaulē un tajā iedibinātās kārtības *ietvaros*. Šī dzīves norišu *racionalizācija* pasaulē ar vērstību uz viņpasauli bija askētiskā protestantisma *profesionālā aicinājuma koncepcijas* sekas.

Kristietiskā askēze, kas sākumā tiecās no pasaulīgās dzīves uz noslēgtību, jau klostera sienās baznīcas personā valdīja pār pasauli, no kuras tā atteicās. Taču tā necentās laupīt pasaulīgajai ikdienas dzīvei tās dabiskās, tiešās iezīmes. Turpretim tagad tā ienāca dzīves tirgū, aizcirta aiz sevis klostera vērtus un sāka piepildīt pasaulīgo *ikdienas* dzīvi ar savu metodiku, pārveidojot šo dzīvi par racionālu dzīvi *pasaulē*, taču *ne no* šās pasaules un *ne šai* pasaulei. Tā rezultātus centīsimies parādīt turpmākajā izklāstā.

2. ASKĒZE UN KAPITĀLISTISKAIS GARS

Lai izprastu saistību starp askētiskā protestantisma galvenajām idejām un ekonomiskās ikdienas likumiem, visupirms jāpievēršas tiem teoloģiskajiem sacerējumiem, kuri izauga no dvēseles glābšanas ikdienas prakses. Jo tajos laikos, kad domas par viņpasauli piepildīja cilvēku dzīvi, bet no pielaišanas pie dievgalda bija atkarīgs kristieša sociālais stāvoklis, kad garīdznieka nozīme dvēseles glābšanā, baznīcas disciplīnas nodrošināšanā un sprediķošanā sasniedza tādu pakāpi, par kādu mēs, mūsdienu cilvēki, vairs *nevaram gūt nekādu priekšstatu* (lai par to pārliecinātos, pietiek pievērsties «*consilia*» [padomiem], «*casus conscientiae*» [sirdsapziņas jautājumiem] u. tml. krājumiem), – tajā laikā virzošās reliģiskās idejas, kas atstāja ietekmi uz šo *praksi*, izšķiroši formēja «nacionālo raksturu».

Šajā daļā atšķirībā no iepriekšējām mēs varam aplūkot askētisko protestantismu kā *sava veida* vienību. Taču, tā kā viskonsekventāko *profesionālā aicinājuma idejas* pamatojumu sniedz uz kalvinisma pamatiem izaugušais puritānisms, tad atbilstoši mūsu principiālajai nostādnei vienu no tā pārstāvjiem izvirzīsim mūsu pētījuma centrā. Ričards *Baksters* atšķiras no daudziem citiem puritāniskās ētikas literārajiem pārstāvjiem ar spilgti izteiktu praktisku un miermīlīgu tikumību un līdz ar to ar vispārēju atzinību – viņa darbi pastāvīgi tika izdoti no jauna un tulkoti citās valodās. Būdams Vestminsteres sinodes prezbiteris un apoloģēts, viņš reizē – tāpat

kā daudzi citi šā laikmeta gaišākie prāti – pakāpeniski attālinājās no stingrās kalviniskās dogmatikas; iekšēji būdams Kromvela varas uzurpācijas, kā arī jebkuras revolūcijas pretinieks, kam svešs sektantisms un fanātiskā «svēto» aizrautība, viņš reizē izrādīja plašu vērīenu, novērtējot ārējās specifiskās īpatnības, un objektivitāti attiecībā pret saviem pretiniekiem. Savas darbības sfēru Baksters centās ierobežot ar baznīcas tikumiskās dzīves praktiskajām problēmām, un, būdams viens no pašiem ievērojamākajiem garīdznieku aprindās, uz šā pamata kalpoja parlamentam, Kromvelam un Restaurācijai¹⁹⁵ līdz pat brīdim, kad viņš kā viens no pēdējiem – jau neilgu laiku pirms sv. Bērtuļa dienas – atstāja amatu. Viņa «*Christian Directory*» [Vēlējumi kristiešiem] ir vispilnīgākais puritāņu morālās teorijas kompendijs, kas viscaur dibināts uz dvēseles glābšanas personisko *praktisko* pieredzi. Vietas trūkuma dēļ pārcelsim uz piezīmēm¹⁹⁶ galvenos faktus, kas nepieciešami, lai pretstatītu Špēnera «Teoloģiskās pārdomas» kā vācu piētisma paraugu Roberta Barkleja «Apoloģijai» (kvēkerisms) un citiem askētiskā laikmeta pārstāvju darbiem.¹⁹⁷

Ja pievēršamies Bakstera «Svēto mūžīgajam mieram» un «*Christian Directory*» vai tiem radniecīgiem citu autoru darbiem,¹⁹⁸ tad to spriedumos par bagātību¹⁹⁹ un tās iegūšanas veidiem uzreiz pamanāms uzsvars uz Jaunās Derības ebionītiskajiem^[42] elementiem.²⁰⁰ Bagātība kā tāda ir šausmīgi bīstama, tās kārdinājumi ir neierobežoti; salīdzinājumā ar bezgalīgi augstāko Dieva valstības nozīmi tiekšanās pēc bagātības²⁰¹ ne tikai ir bezjēdzīga, bet arī raisa tikumiska rakstura šaubas. Askēze acīmredzami vērsta *pret* jebkuru tieksmi uz pasaulīgiem labumiem, turklāt daudz asāk, nekā to dara Kalvins. Kalvins garīdznieku bagātībā nesaskatīja šķērslī viņu darbībai; vēl vairāk – viņš bagātībā redzēja līdzekli viņu ietekmes palielināšanai un atļāva ieguldīt īpašumu izdevīgā darījumā ar nosacījumu, ka tas neizraisīs apkārtējo nepatiku. Puritāniskajā literatūrā ir neskaitāmi piemēri tam, kā tika nosodīta kāre pēc bagātības un materiālajiem labumiem, pretstatā pēc sava rakstura ievērojami naivākajai viduslaiku ētiskajai literatūrai. Visi šie piemēri liecina par visnotaļ nopietniem brīdinājumiem, taču to ētiskā nozīme un nosacītība atklājas tikai pēc šo liecību uzmanīgākas izpētes. Morālo nosodījumu pelnījusi *apmierinātība* (*Ausruben*) ar iegūto,²⁰² bagātības *banda* un no tās izrietošās sekas – bezdarbība un miesaskārība, taču visupirms vājināta tieksme uz «svētu dzīvi». Un *tikai tāpēc*, ka īpašums izraisa šīs bezdarbības un apmierinātības briesmas, tas ir apšaubāms. Jo «mūžīgs miers» «svētos» sagaida viņpasaulē, turpretim zemes dzīvē cilvēkam, lai gūtu pārliecību par savu glābšanu, kamēr vēl diena,^[43] ir jādara tā

darbi, kas viņu sūtījis. Nevis bezdarbība un bauda, bet *tikai darbošanās* kalpo Dieva slavas vairošanai atbilstoši Viņa nepārprotami paustajai gribai.²⁰³ Tātad pats galvenais un smagākais grēks ir *nelietderīga laika izšķiešana*. Cilvēka dzīve ir ārkārtīgi īsa un vērtīga, un tā jāizmanto sava aicinājuma «apliecināšanai». Laika tērēšana sabiedriskai izklaidei, «tukšai pļāpāšanai»,²⁰⁴ greznība,²⁰⁵ pat gulēšana, kas pārsniedz nepieciešamo laiku²⁰⁶ – ne vairāk par sešām, bet īpašā gadījumā septiņām stundām –, morāli ir pilnīgi nepieļaujama.²⁰⁷ Tad vēl nebija iegājis Bendžamina Franklina traktātā sastopamais izteiciens «laiks ir nauda», taču garīgā nozīmē šī ideja zināmā mērā guva apliecinājumu: laiks ir bezgala dārgs, jo katra zaudēta darba stunda ir atrauta Dievam, nav atdota Viņa slavas vairošanai.²⁰⁸ Par tukšu un dažkārt pat kaitīgu nodarbošanos tāpēc uzskatīja arī vērošanu – katrā ziņā tad, kad tā kaitē profesionālajai darbībai.²⁰⁹ Jo vērošana Dievam ir *mazāk* tīkama nekā aktīva Viņa gribas izpilde profesijas ietvaros.²¹⁰ Turklāt tāda veida darbībai dota svētdiena. Pēc Bakstera domām, savā profesijā bezdarbīgi cilvēki nevar atrast laiku arī Dievam, kad pienākusi Viņa stunda.²¹¹

Visus Bakstera darbus caurauž uzstājīgs, dažkārt gandrīz vai kaislīgs sprediķis, kas aicina uz neatlaidīgu, neatslābstošu fizisko vai garīgo *darbu*.²¹² Tajos atklājas divu motīvu ietekme.²¹³ Visupirms darbs ir sen pārbaudīts *askētisks līdzeklis*: kā tādu to no seniem laikiem augstu vērtējusi²¹⁴ Rietumu baznīca – atšķirībā ne tikai no Austrumiem, bet arī no visas pasaules mūku nolikumu lielākās daļas.²¹⁵ Tieši darbs kalpo par specifisku preventīvo līdzekli pret visiem tiem visai nopietnajiem kārdinājumiem, kurus puritānisms apvieno jēdzienā «*unclean life*» [netīra dzīve]. Jo puritānisma seksuālā askēze atšķiras no mūku askēzes tikai pēc pakāpes, nevis pēc pamatprincipa, bet, tā kā tā attiecas arī uz laulības dzīvi, tad tās darbības sfēra ir plašāka. Jo dzimumdzīve *laulībā* arī ir pieļaujama *tikai* kā Dievam tīkams līdzeklis Viņa slavas vairošanai atbilstoši bauslim «Augļojieties un vairojieties». ²¹⁶ Kā iedarbīgs līdzeklis pret miesas kārdinājumiem tika piedāvāts tas pats līdzeklis, kurš kalpo reliģisko šaubu un izsmalcinātas pašsaustišanās pārvarēšanai: līdzās diētai, veģetārai barībai un aukstām vannām aicinājums: «Strādā vaiga sviedros savā amatā.»²¹⁷

Taču darbs savā nozīmē izgāja ārpus šiem ietvariem, jo tas kā tāds ir Dieva izvīzītais visas cilvēka dzīves *mērķis*.²¹⁸ Apustuļa Pāvila vārdi «Kas nestrādā, tam nebūs ēst.» kļūst par vispārīgu un obligātu noteikumu.²¹⁹ Nevēlēšanās strādāt ir žēlsirdības trūkuma simptoms.²²⁰

Te skaidri parādās atšķirība no viduslaiku attieksmes pret šo problēmu. Arī Akvīnas Toms piedāvāja savu skaidrojumu šiem apustuļa Pāvila

vārdiem. Taču viņa skaidrojumā²²¹ darbs tikai *naturali ratione* [dabisku cēloņu dēļ] ir nepieciešams, lai uzturētu gan atsevišķa cilvēka dzīvi, gan cilvēces dzīvi kopumā. Tur, kur trūkst šā mērķa, nav spēkā arī šis priekšraksts. Tas attiecas tikai uz sugu, nevis uz katru cilvēku atsevišķi. Uz to, kuram ir pietiekami liels īpašums un kurš var eksistēt nestrādājot, šis priekšraksts neattiecas; tāpat arī vērojums kā garīga darbības forma Dieva valstībā paceļas pāri bauslim tā burtiskajā nozīmē. Jo populārājai teoloģijai «mūku darba ražīguma» augstākā pakāpe bija «*thesaurus ecclesiae*» [baznīcas dārgumu] vairošana ar lūgšanu un kora dziedāšanu. Bakstera apcerējumos ne tikai nav šādas darba pienākumu ētiskās interpretācijas, bet arī visādi tiek uzsvērts, ka bagātība neatbrīvo no šās obligātās apustuļa Pāvila prasības.²²² Arī mantīgajam nebūs ēst, ja viņš nestrādā, jo, pat ja viņam nav jāstrādā savu vajadzību apmierināšanai, tas neatceļ Dieva bausli, un viņam tas jāievēro tāpat, kā to ievēro nabagais.²²³ Dievišķā providence katram devusi profesiju (*calling*), kura viņam jāpieņem un kurā viņam jāstrādā; šis profesionālais aicinājums te nav liktenis, ar ko jāsamierinās un kam paklausīgi jāseko (kā luterismā²²⁴), tā ir Dieva prasība katram cilvēkam strādāt Viņa slavai. Šādai it kā nenozīmīgai niansei bija tālejošas psiholoģiskas sekas, veicinot tā ekonomiskā kosmosa *providenciālā* skaidrojuma tālāku nostiprināšanos, kurš bija pazīstams jau sholastiem.

Akvīnas Toms, uz kura mācību mums šajā sakarībā visērtāk balstīties, līdzīgi daudziem citiem domātājiem darba dalīšanu un sabiedrības dalīšanu pēc profesijām aplūkoja kā pasaules uzbūves dievišķā plāna tiešas sekas. Taču cilvēka ieiešana šajā kosmosā notiek *ex causis naturalibus* [aiz dabiskiem cēloņiem] un ir nejauša (sholastu terminoloģijā – «*contingent*»). Luteram cilvēku dalījums kārtās un profesijās atbilstoši sabiedrības objektīvajam vēsturiskajam iekārtojuma, kā jau redzējām, bija tieša dievišķās gribas emanācija, bet katra cilvēka *atrašanās* savā vietā un viņa darbība Dieva noteiktos ietvaros tādējādi pārvērtās par reliģisku pienākumu.²²⁵ To vēl padziļināja kaut kāda nenoteiktība, kas luteriskās reliģiozitātes attiecībās ar «pasauli» bija jau no paša sākuma un palika arī turpmāk. No Lutera ideju sfēras – viņu nepārvarami bija ietekmējusi apustuļa Pāvila indiferentā attieksme pret pasaulīgo dzīvi – nevarēja atvasināt pasaules uzbūves ētiskos principus, tāpēc šo uzbūvi nācās pieņemt tādu, kāda tā ir, pārveidojot tās paklausīgu pieņemšanu reliģiskā pienākumā. Citādi tiek traktēts privātsaimniecisko interešu savstarpējās saistības providenciālais raksturs puritāniskajā mācībā. Kāds bijis providenciālais mērķis, iedalot cilvēkus pēc profesijām, mēs – atbilstoši pragmatiski skaidrotai

puritāniskajai shēmai – uzzinām pēc šā dalījuma *augliem*. Šajā jautājumā Baksters pauž uzskatus, kas dažos momentos tieši saskaras ar Ādama Smita pazīstamo darba dalīšanas apoteozi.²²⁶ Specializācija, veicinot strādnieka apmācību (*skill*), ved pie darba ražīguma kvantitatīvas paaugstināšanās un tādējādi kalpo vispārējam labumam (*common best*), kas ir idents vislielākā ļaužu skaita labumam. Tiktāl Bakstera motivācija ir tīri utilitāra un tuva daudziem labi pazīstamiem tā laika laicīgajā literatūrā izteiktiem uzskatiem,²²⁷ bet viņa ideju tīri puritāniskā nokrāsa parādās, tikko Baksters centrā izvirza šādu motīvu: «Ārpus noteiktas profesijas jebkura papildu darbība nav nekas cits kā gadījuma darbs, kuru veicot cilvēks vairāk slaidās, nekā strādā.» Šo izteikumu Baksters noslēdz šādi: «Viņš (noteiktas profesijas strādnieks) – atšķirībā no tiem, kuri dzīvo pastāvīgā mulsumā, veicot savu darbību ārpus pastāvīgas vietas un laika,²²⁸ nodarbināts ar *sakārtojošu* darbību .. tāpēc noteikta profesija («*certain calling*», citur – «*stated calling*») ir visaugstākais katra cilvēka labums.» Gadījumdarbs, kas bieži jāveic ierindas dienasstrādniekam, jāuzskata par dažkārt neizbēgamu, taču vienmēr kādu laiku nevēlamu nodarbošanos. Ja cilvēkam nav «noteiktas profesijas», viņa dzīvei trūkst tā sistemātiski metodiskā rastura, kurš, kā redzējam, ir neizbēgama pasaulīgā askētisma prasība. Arī kvēkeru ētika prasa, lai cilvēka profesionālā darbība būtu konsekventa askētiska tikumības audzināšana, viņa izraudzītības pārbaude; izraudzītība iemiesojas *apzinīgumā*, kas savukārt atspoguļojas rūpīgā²²⁹ un metodiskā savu profesionālo pienākumu izpildē. Dievam ir tīkams nevis darbs kā tāds, bet gan racionāla darbība profesijas ietvaros. Puritāniskajā mācībā par profesionālo aicinājumu atšķirībā no Luterā interpretācijas, kas profesionālo darbību aplūko kā pakļāvību savam Dieva lemtajam liktenim, vienmēr uzsvērts profesionālās askēzes metodiskais raksturs.²³⁰ Tāpēc puritāniskā mācība ne tikai kategoriski atbalsta vairāku *callings* savienošānu ar nosacījumu, ka tas veicinās gan kopīgo, gan paša labumu²³¹ un nevienam neradīs zaudējumus un ka tāds dažādu profesiju savienojums nenovedīs pie savu saistību neapzinīgas (*unfaithful*) izpildes kādā no tām, taču puritāņi nepavisam neuzskata par nosodāmu arī profesijas *maiņu*, ja vien tas netiek darīts vieglprātīgi un notiek, vēloties nodarboties ar Dievam tīkamāku, kas, vadoties pēc vispārējās puritānisma principiālās ievirzes, nozīmē – derīgāku, darbību.²³² Un vēl pats svarīgākais: profesijas derīgumu, tātad tās tīkamību Dievam pirmām kārtām noteic no tikumiskā viedokļa, tad – pēc tās radīto labumu svarīguma pakāpes «visai sabiedrībai», taču trešais un neapšaubāmi galvenais kritērijs ir tās «ienesīgums».²³³

Jo, ja Dievs, kura pirkstu puritāņi saskata visos savas dzīves apstākļos, kādam no izraudzītajiem sniedz kaut kādas iespējas gūt peļņu, tad Viņš to dara ar pilnīgi noteiktiem nolūkiem. Ticīgam kristietim ir jāseko šim norādījumam no augšas un jāizmanto viņam dotā iespēja.²³⁴ «Ja Dievs jums norāda šo ceļu, pa kuru ejot jūs bez zaudējumiem dvēselei un kaitējuma citiem *varat nopelnīt vairāk nekā kaut kādā citā ceļā*, un jūs to noraidāt un izvēlaties mazāk ienesīgu ceļu, tad jūs ar to *kavējat realizēt vienu no jūsu aicinājuma (calling) mērķiem un atsakāties būt par Dieva pārvaldnieku (stewart) un pieņemt Viņa dāvanas*, lai būtu iespējams tās lietot Viņa labumam, kad Viņš to vēlēšies. Jums *jāstrādā un jākļūst bagātiem* nevis miesaskāres un grēcīgu prieku, *bet gan Dieva labad*.²³⁵ Bagātība tiek nosodīta tikai tikdaudz, cik tā sevī slēpj kārdinājumu palaisties slinkumā, bezdarbībā un nodoties grēcīgām pasaulīgām baudām, bet tieksme pēc bagātības – tikai tajā gadījumā, ja to izraisījusi cerība uz bezrūpīgu un jautru dzīvi. Taču bagātība kā profesionālā pienākuma izpildīšanas rezultāts morāli ir ne tikai attaisnojama, bet pat vēlēta.²³⁶ Par to visai tieši tiek runāts līdzībā par kalpu, kas krita nežēlastībā par to, ka nevairoja viņam uzticētās mārciņas.²³⁷ Kā bieži norādīts, *vēlēšanās* būt nabagam būtu tas pats, kas *vēlēšanās* būt slimam,²³⁸ un tā pienācīgi tiek nosodīta kā sinerģisma izpausme, kas kaitē Dieva slavai. Ubagošana, kam nododas strādāt spējīgs cilvēks, ir ne tikai bezdarbības grēks, bet arī, runājot apustuļa vārdiem, pārkāpj bausli, kas liek mīlēt savu tuvāko.²³⁹

Tāpat, kā pastāvīgas profesijas askētiskās nozīmes uzsvēršana nozīmē mūsdienu *profesionālās specializācijas* ētisko idealizāciju, providenciāls iedzīvoties tieksmes skaidrojums nozīmē *darījumu* cilvēka idealizāciju.²⁴⁰ Askētiski noskaņotiem puritāņiem vienādā mērā nīstama ir kā augstdzimušo aristokrātiskā nevērība, tā izlēcēju uzpūtība. Pilnīgu ētisko labvēlību gūst apdomīgs buržuāzisks *selfmademan* [cilvēks, kas ar paša spēkiem ticis uz augšu].²⁴¹ Vārdi «*God blesseth his trade*» [Dievs svētī viņa darbus] attiecināmi uz tiem «svētajiem», kuri guvuši panākumus, sekojot dievišķajiem priekšrakstiem.²⁴² No tāda puritāņa viedokļa, kurš pēc Bakstera padoma kontrolē savu izraudzītību, salīdzinot savu dvēseles stāvokli ar Bībeles varoņu dvēseles stāvokli,²⁴³ turklāt skaidrojot Bībeles izteikumus kā «likumu grāmatas paragrāfus», tajā pašā virzienā darbojās visa *Vecās Derības Dieva* varenība, kurš savus izraudzītos par dievbijību apbalvoja vēl *šajā* dzīvē.²⁴⁴ Starp citu, *Vecās Derības* izteikumi ne vienmēr bija viennozīmīgi, mēs jau zinām, ka Luters pirmoreiz izmantoja «*aicinājuma*» jēdzienu tā pasaulīgā nozīmē, tulkojot kādu vietu no Jēzus Zīraka

grāmatas. Taču Jēzus Zīraka dēla grāmata, neraugoties uz tajā stipri jūtamo hellēnisma ietekmi, pēc noskaņojuma pieder pie Vecās Derības (paplašinātās) tradicionālajām daļām. Raksturīgi, ka šī grāmata līdz pat mūsdienām ir izpelnījies luterisko vācu zemnieku lielākās daļas īpašu mīlestību,²⁴⁵ vācu piētisma luteriskais virziens arī parasti mēdza izpausties, dodot priekšroku tieši Jēzus Zīraka dēla grāmatai.²⁴⁶ Puritāņi, pamatojoties uz krasu dievišķā pretstatījumu radītajam, noraidīja apokrifus kā tādus, kas nav Dieva iedvesmoti.²⁴⁷ Tāpēc jo lielāku atzinību pie viņiem guva Ījaba grāmata ar tās lielisko, savā suverenitātē ar cilvēciskajiem mērogiem nesamērojamo un kalviniskajiem uzskatiem tik kongeniālo dievišķās gribas slavinājumu, kā arī ar grāmatas beigās radušos pārliecību, kurai Kalvina mācībā ir otršķirīga nozīme, taču puritāņiem – ļoti svarīga: ka Dievs savus izraudzītos svētīs vēl šajā dzīvē – Ījaba grāmatā tikai šajā dzīvē! – un svētīs viņus arī materiālā ziņā.²⁴⁸ Puritāņi ignorēja austrumu kviētismu, kas parādās dažos visapgarotākajos Zālamana sakāmvardos un psalmos, tāpat, kā Baksters ignorēja tradicionālistisko niansi «aicinājuma» jēdziena izpratnei svarīgā vietā no Pirmās vēstules korintiešiem. Tika uzsvērtas tieši tās Vecās Derības vietas, kurās slavināts *formāls kārtīgums* kā Dievam tīkamas uzvedības pazīme. Teorija, kas uzskatīja, ka Mozus likumi kopš jaunās derības noslēgšanas zaudējuši nozīmi tikai par tik, par cik tie satur jūdaisma rituālos priekšrakstus vai vēsturiski nosacītus priekšrakstus, bet citādā ziņā kopš seniem laikiem tiem ir bijusi un arī ir *lex naturae* [dabiskā likuma] izpausmes nozīme,²⁴⁹ ļāva gan izslēgt visus modernajai dzīvei neatbilstošos priekšrakstus, gan arī, izmantojot daudzās tai radnieciskās iezīmes, sagatavot ceļu protestantisma pasaulīgajai askēzei²⁵⁰ raksturīgā varenā legalitātes, skaidra prāta un pārliecības par savu taisnību pastiprināšanai. Tāpēc, ja daudzi laikabiedri un arī jaunākie rakstnieki tieši angļu puritāņu ētisko noskaņojumu dēvēja par «*English Hebraism*» [angļu ebrejismu],²⁵¹ tas pareizā izpratnē pilnīgi atbilst patiesībai. Tikai tad ir domāts nevis Vecās Derības laika grāmatu Palestīnas jūdaisms, bet gan jūdaisms, kas pakāpeniski izveidojās daudzu gadsimtu gaitā Talmūda formālas bauslības garā piekoptas audzināšanas ietekmē, un arī tad vēsturiskās paralēles var vilkt tikai ļoti piesardzīgi. Savā būtībā nesamākslotā seno jūdu dzīves uztvere kopumā krasi atšķiras no puritāņu savdabīgās dzīves uztveres. Jāņem vērā, ka puritānismam tikpat sveša ir arī viduslaiku un jaunlaiku ebreju saimnieciskā ētika, turklāt šī atšķirība izpaudās tādās iezīmēs, kam bija izšķiroša nozīme, nosakot abu reliģisko mācību lomu kapitālistiskā *ētosa* attīstībā. Ebreji atradās politiski vai spekulatīvi

orientētā «avantūristiskā» kapitālisma sfērā: tās ētoss, kodolīgi raksturojot, bija kapitālistisko *pāriju* ētoss, turpretim puritānisms pārstāvēja racionālās buržuāziskās *uzņēmējdarbības* un racionālās *darba* organizācijas ētosu un no jūdaiskās ētikas paņēma tikai to, kas atbilda tā ievirzei.

Šajā skicē nav iespējams parādīt, kādas karakteroloģiskas sekas bija dzīves piepildīšanai ar Vecās Derības normām, – šis ārkārtīgi interesantais uzdevums līdz šim pilnībā nav atrisināts pat jūdaisma ietvaros.²⁵² Lai saprastu puritāņu noskaņojumu, reizē ar iepriekš minēto Vecās Derības lomu viņu dzīvē pirmām kārtām jāņem vērā, ka puritānismā visā diženumā atdzima ticība Dieva izraudzītajai tautai.²⁵³ Pat kautrīgais Baksters pateicas Dievam, ka viņam lemts piedzimt Anglijā, nevis kādā citā vietā un piederēt pie īstās baznīcas; ar šīm pateicības jūtām par savu Dieva žēlastības noteikto nevainojamību piesātināta visa puritāniskās pilsonības dzīves izjūta,²⁵⁴ kas noteica kapitālisma heroiskā laikmeta pārstāvjiem raksturīgo formāli korekto, stingro raksturu.

Tagad centīsimies pakavēties pie dažiem puritānismam raksturīgiem profesionālā aicinājuma un askētiskas dzīves prasības momentiem, kam vajadzēja atstāt *tiešu* ietekmi uz kapitālistiskā dzīves stila attīstību. Visu trieciena spēku askētisms, kā redzējām, vērs pret *dabisku* dzīves *baudīšanu* un tās priekiem. Visspilgtāk tas izpaudās cīņā, kas izraisījās sakarā ar «*Book of sports*» [Grāmata par izklaidēm],²⁵⁵ kuru Jakobs I un Kārlis I, acīmredzami vēloties likvidēt puritānismu, padarīja par likumu, turklāt Kārlis I to lika lasīt no kanceles visās baznīcās. Ja puritāņi nikni pretojās karaļa norādījumam, kas pasludināja parastās tautas izpriecas svētdienās ārpus dievkalpojuma par likuma atļautām, tad viņi uzstājās *ne tikai* pret sabata miera traucēšanu, bet arī pret apzinātu svēto sakārtotā dzīvesveduma pārkāpšanu. Ja karalis savukārt draudēja ar stingru sodu par mēģinājumiem šīs izpriecas pasludināt par nelikumīgām, tad viņa mērķis bija salauzt to *askētisko* ievirzi, kura *antiautoritārā* rakstura dēļ sevi slēpa draudus valstij. Monarhistiskās valsts feodālā sabiedrība sargāja «izpriecas alkstošos» cilvēkus no topošās buržuāziskās morāles un varai naidīgajām askētiskajām kopienām tāpat, kā tagad kapitālistiskā sabiedrība aizsargā tos, kuri «vēlas strādāt», no strādnieku šķiras morāles un varai naidīgajām arodbiedrībām. Šajā cīņā puritāņi aizstāvēja savu specifisko īpatnību – askētiskās dzīves principu, jo citādā ziņā puritāņu un pat kvēkeru anti-pātijas pret sporta spēlēm nepavisam nebija principiālas. Taču tām bija jākalpo noteiktam racionālam mērķim: atpūtai, kas nepieciešama fizisko darbaspēju saglabāšanai. Kā līdzeklis, lai atbrīvotos no dzīvības spēku

pārpilnības, tās puritāņos raisīja šaubas, taču, ja tās pārvērtās par tīru izklaidi vai pat modināja sportisko azartu, rupjus instinktus vai iracionālu sacensības garu, tad noteikti tika noraidītas. *Instinktīva* dzīves baudas tieksme, kas novērš no profesionālās darbības un reliģiskā pienākuma, pēc savas dabas bija naidīga racionālajai askēzei neatkarīgi no tā, vai izpaudās «senioru» sporta spēlēs vai ierindas cilvēka dejas vakaru un tavernu apmeklējumos.²⁵⁶

Puritāņi izrādīja neuzticību un naidīgumu arī pret visām tām kultūras vērtībām, kuras nebija tieši saistītas ar reliģiju. Tas nenozīmē, ka puritāņa dzīves ideāls kā komponentu sevī ietver drūmu, kultūru nicinošu profānu fanātismu. Pilnīgi pamatoti var apgalvot – katrā ziņā, ja runa ir par zinātni, – pretējo (izņemot puritāņu nīsto sholastiku). Puritānisma izcilākie pārstāvji dziļi uztvēra Renesanses idejisko bagātību – šā virziena prezbitēriskā spārņa pārstāvju sprediķi piebārstīti ar klasicismiem.²⁵⁷ Polemikā teoloģiskos jautājumos no tāda veida zināšanām nevairījās pat radikāļi, kaut gan tieši tās viņi nicināja. Droši vien nekur nebija tik daudz «*graduates*» [cilvēku ar augstāko izglītību] kā Jaunajā Anglijā tās iedzīvotāju pirmajā paaudzē. Puritāņu satīriskā attēlojuma pamatā, piemēram, Batlera «*Hudibras*», visupirms likts tieši viņu kabineta zinātnieciskums un izsmalcinātā dialektika. *Daļēji* tas saistīts ar zināšanu reliģisku novērtējumu, kas izveidojās katolicisma «*fides implicita*» [dziļākās ticības] noraidījuma rezultātā. Citādi tas ir, tiklīdz pārejam pie zinātniska rakstura un tēlotājmākslas literatūras.²⁵⁸ Te askētisms patiešām saslēdza važās vecās, jautrās Anglijas dzīvi. Un tas skāra ne tikai laicīgos svētkus. Puritāņu neremdināmais naidis, kas bija vērstis pret visu, kur viņi saoda «*superstition*» [māņticību], pret visām žēlsirdību dāvājošām maģiskām un baznīcas rituālu remiscencēm, tika attiecināts gan pret kristietiskajiem Ziemassvētkiem, gan Maija koka svētkiem,²⁵⁹ gan arī visu to dabisko prieku, kuru ticīgajiem sagādāja baznīcas māksla. Tas, ka Holandē tomēr attīstījās lieliska, brīžiem atklāti reālistiska māksla,²⁶⁰ tikai apliecina, ka viņu autoritārie stingrās tikumu reglamentācijas centieni bija neefektīvi salīdzinājumā ar galma un reģentu (*rantjē* slāņa) ietekmi un arī ar bagātību guvušo pilsoņu dzīvesprieku, pēc tam kad īslaicīgā kalviniskās teokrātijas kundzība tika izšķēdināta saprātīgas valsts baznīcas ietvaros, bet kalviniskā askēze līdz ar to lielā mērā zaudēja pievilcību.²⁶¹ Teātri puritāņi noraidīja,²⁶² bet pilnīga visu erotisko elementu un kaila cilvēka ķermeņa attēlojuma izslēgšana no mākslas sfēras darija neiespējamu radikālu uzskatu parādīšanos literatūrā vai mākslā. Tādi jēdzieni kā «*idle talk*» [tukša pļāpāšana], «*superfluities*

[pārmērības], «*vain ostentation*» [pasaulīga godkāre] puritāņiem vienmēr bija pie rokas, lai apzīmētu jebkuru iracionālu darbību bez noteikta mērķa un līdz ar to vērstu nevis uz askētisko ideālu sasniegšanu un Dieva slavas vairošanu, bet uz kalpošanu cilvēkam, ikreiz, kad vajadzēja uzsvērt skaidra prāta un mērķtiecības nozīmi un pretstatīt to tīri mākslinieciskiem motīviem.²⁶³ Un īpašu spēku šī pretstatīšana guva tad, kad runa bija par personisku noslieci uz greznību, piemēram, par apģērbu.²⁶⁴ Par idejisko pamatu spilgti izteiktajai dzīves stila unifikācijas tendencei, kura mūsdienās kalpo kapitālistiskajām produkcijas standartizācijas interesēm,²⁶⁵ ir atteikšanās no «radītā dievišķošanas».²⁶⁶ Turklāt, protams, nevajag aizmirst, ka puritānisms sevī ietvēra veselu pretrunu bezdibeni, ka instinktīvā tieksme uz pārlaicisko augsto mākslu bija daudz vairāk raksturīga vadošajiem puritāņu domātājiem nekā «kavalieriem»²⁶⁷ un ka tādu neatkārtojamo ģēniju kā Rembrants daiļradē neapšaubāmi iespaidoja sektantiskā vide, lai arī cik maz viņa «uzvedība» atbilda puritāniskā Dieva prasībām.²⁶⁸ Taču kopumā tas nemaina vispārējo ainu: personības dziļā gremdēšanās savā iekšējā pasaulē, kuru varēja veicināt turpmākā puritāniskās pasaules izjūtas attīstība – un tā patiešām kļuva par vienu no šīs attīstības faktoriem –, nāca par labu galvenokārt literatūrai – gan vēlākajās paaudzēs.

Mēs te nevaram sīkāk pakavēties pie puritānisma ietekmes dažādās kultūras jomās, norādīsim tikai uz to, ka priekam, ko sagādāja tīri estētiska kultūras vērtību vai sporta uztvere, vienmēr bija raksturīgs ierobežojums: tam *vajadzēja būt bezmaksas*. Jo cilvēks ir tikai to labumu pārzinis, kurus viņam uzticējusi Dieva žēlastība, viņam, tāpat kā kalpam Bībeles līdzībā, jāatskaitās par katru uzticēto feniņu,²⁶⁹ un, ja viņš iztērēs kaut ko nevis Dieva slavas vārdā, bet paša labpatikai, tad tas būs vismaz aizdomīgi.²⁷⁰ Kurš gan no tiem, kam acis vaļā, nav mūsu dienās sastapis šāda viedokļa pārstāvjus?²⁷¹ Doma par *pienākumu* pret uzticēto īpašumu, kam cilvēks pakļauts kā pārvaldnieks vai pat kā «nodokļu iegūšanas mašīna», kā smaga un ledaina nasta nospiež visu viņu dzīvi. Jo vairāk īpašuma, jo lielāka – *ja askētiskā dzīves izjūta izturēs bagātības kārdinājumu* – atbildība par to, lai īpašums tiktu saglabāts neskarts un negurstošā darbā palielināts – par slavu Dievam. Atsevišķi šā dzīvesveida elementi, tāpat kā daudzi citi mūsdienu kapitālistiskā gara komponenti, ģenētiski iesniedzas viduslaikos,²⁷² taču savu īsto ētisko pamatojumu šis dzīves stils gūst tikai askētiskā protestantisma ētikā. Tā nozīme kapitālisma attīstībā ir acīmredzama.²⁷³

Apkopojot iepriekš teikto, uzskatām par iespējamu apgalvot, ka protestantisma pasaulīgā askēze sparīgi noraidīja tiešu bagātības *baudīšanu*

un tiecās samazināt *patēriņu* sevišķi tad, kad tas kļuva par luksuspatēriņu. Vienlaikus tā *atbrīvoja patērēšanu* no tradicionālistiskās ētikas psiholoģiskā spiediena, sarāva važas, kas ierobežoja tieksmi iedzīvoties, padarot to ne tikai par likumīgu, bet arī par Dievam tīkamu (iepriekš norādītajā nozīmē) nodarbošanos. Cīņa pret miesu un slieksmi pēc materiālajiem labumiem bija – kā to reizē ar puritāņiem neatlaidīgi uzsver arī dižais kvēkeru mācības apoloģēts Barklejs – *nevis* cīņa ar racionālu *iegūšanu*, bet ar iracionālu īpašuma izlietojumu. Tā visupirms izpaudās slieksmē uz *izaicinošām* greznības formām, ko puritānisms nolādēja kā radītā dievišķošanu,²⁷⁴ kura tik raksturīga feodālajai dzīvei, kaut gan racionāla un utilitāra bagātības izmantošana katrā atsevišķā cilvēka un visas sabiedrības labumam Dievam ir tīkama. Askēze no bagātajiem cilvēkiem prasīja *nevis miesas mērdēšanu*,²⁷⁵ bet gan bagātības izmantojumu nepieciešamiem un *praktiski nodēriņiem* mērķiem. Jēdziens «*comfort*» [ērtības] raksturīgā veidā aptver ētiski atļauto sava īpašuma lietojuma loku, un, protams, ne jau gadījuma pēc ar šo jēdzienu saistītā dzīves stila attīstība visupirms un visskaidrāk atklājas pašu šā pasaules uzskata pārstāvju – kvēkeru – atziņās. Ārīšķīgi spožajam bruņinieku greznumam ar tā visai nedrošo ekonomisko pamatu un paradumu dot priekšroku apšaubāmai elegāncei, *nevis* apdomīgai un vienkāršai dzīvei viņi kā ideālu pretstatīja buržuāziskās «*home*» [mājas] mājīgumu ar tās nevainojamo tīrību un solīdumu.²⁷⁶

Cīnoties par privātsaimnieciskās bagātības *ražīgumu*, askēze iestājās kā pret neapzinīgumu, tā arī pret *instinktīvu* rijību, tieši to nosodīdama kā «*covetousness*» [alkatību], «mamonismu» u. tml., vārdu sakot, pret tieksmi pēc bagātības kā *pašmērķa*. Jo īpašums pats par sevi, bez šaubām, ir kārdinājums. Taču te askēze kļūst par spēku, «kas pastāvīgi vēlas labu, visam darot ļaunu» (ļauņums tās izpratnē – īpašums ar visiem tā vilinājumiem). Jo šis spēks – pilnā atbilstībā Vecajai Derībai un «labo darbu» ētiskajam novērtējumam – tieksmē pēc bagātības kā *pašmērķī* saskatīja samaitātības virsotni, turpretim bagātībā kā profesionālās darbības *rezultatātā* – Dieva svētību; vēl svarīgāks bija kas cits: nepagurstoša, pastāvīga, sistemātiska pasaulīgā profesionālā darba atzīšanai par visefektīgāko askētisko līdzekli un visdrošāko un acīmredzamāko atdzimuša cilvēka un viņa ticības patiesuma apliecināšanas veidu bija jākalpo par varenu faktoru tās pasaules izjūtas izplatīšanā, kuru mēs šajā darbā dēvējam par kapitālisma «garu».²⁷⁷ Taču, ja patēriņa ierobežošana *savienojas* ar atbrīvojušos tieksmi iedzīvoties, ārējais rezultāts būs *kapitāla uzkrāšana*, piespiedu kārtā ievērojot *askētisku taupību*.²⁷⁸ Šķēršļiem, kas tika likti

sakrātās bagātības patērēšanai, nenovēršami vajadzēja kalpot tās izmantošanai kā *investīciju* kapitālam. Protams, šās iedarbības pakāpi nav iespējams izskaitļot precīziem cipariem. Jaunajā Anglijā šī saistība jūtama ļoti stipri, tā nav palikusi nepamanīta ievērojamā vēsturnieka Džona Doila skatam.²⁷⁹ Taču Holandē īstena kalvinisma kundzība turpinājās tikai sešus gadus; dzīves vienkāršība, kas bija nostiprinājusies patiesi reliģiskās aprindās, pastāvot milzīgiem īpašumiem, veda pie skaidri izteiktas kapitāla uzkrāšanās.²⁸⁰ Pats par sevi saprotams, ka puritānismam ar tā antipātijām pret feodālajām dzīves formām (*Lebensformen*) vajadzēja jūtami vājināt visur un visos laikos plaši izplatīto tendenci (kas pie mums ir stipra vēl šobrīd) par sakrāto kapitālu iegūt muižnieku zemi. 17. gs. angļu rakstnieki merkantilisti cēloni holandiešu kapitāla pārākumam pār angļu kapitālu saskatīja tur, ka Holandē (atsķirībā no Anglijas) sakrātie īpašumi netika ieguldīti zemē un – tas ir daudz svarīgāks faktors nekā zemes iegāde kā tāda – lielo kapitālu īpašnieki necentās pārņemt aristokrātiskus dzīves ieradumus (*Lebensgewohnheiten*) un padarīt savus īpašumus par feodāliem [īpašumiem], izvedot ārpus kapitālistiskās uzņēmējdarbības sfēras ietvariem.²⁸¹ Arī puritāņu aprindās izplatītais augstais *lauksaimniecības* kā īpaši svarīgas un labklājību veicinošas nozares novērtējums (piemēram, Bakstera darbos) attiecas nevis uz lendlordiem, bet gan uz jomeniem un fermeriem un 18. gs. nevis uz junkuriem^[44], bet uz «racionālo» *lauksaimnieku*.²⁸² Sākot ar 17. gs., angļu sabiedrībā iezīmējās robežšķirtne starp «skvairiem», kas pārstāv «vecu, jautro Angliju», un puritāniskajām aprindām, kuru sociālā ietekme ir krasi svārstīga.²⁸³ Vēl līdz šim angļu «nacionālajā raksturā» saglabājušās pretrunīgas iezīmes: nesatricināms naivs dzīvesprieks un stingri kontrolēts atturīgums, pašsavadīšanās un pilnīga pakļaušanās pieņemtajām ētiskajām normām.²⁸⁴ Visu Ziemeļamerikas kolonizācijas agrīno vēsturi caurvij šī pretruna: no vienas puses, «*adventurers*» [avantūristi], kas apstrādāja plantācijas ar *indented servants* [ekspluatētajiem vergiem] kā darbaspēku un vēlējās dzīvot aristokrātiski, no otras – puritāņi ar viņiem raksturīgo buržuāzisko noskaņojumu.²⁸⁵

Visur, kur nostiprinājās puritāniskā pasaules izjūta, tā veicināja no ekonomiskā viedokļa *racionāla* buržuāziskā dzīvesveduma nostiprināšanos; tam, protams, ir neizmērojami lielāka nozīme nekā vienkāršai kapitālieguldījumu stimulēšanai. Tieši puritāniskā attieksme pret dzīvi bija galvenais šās tendences atbalsts, bet puritāņi – tās vienīgie konsekventie piekritēji. Puritānisms stāvēja pie mūsdienu «ekonomiskā cilvēka» šūpuļa. Jāteic gan, ka arī puritānistiskie ideāli dažkārt nespēja turēties

pretim pārāk stiprajiem «kārdinājumiem», kurus, kā tas bija labi zināms arī puritāņiem, sevī slēpa bagātība. Mēs pastāvīgi sastopam pārliecinātus puritānistiskās reliģijas piekritējus *uzplaukumu piedzīvojošajos* sīkburžuāzijas un fermeru slāņos,²⁸⁶ un pat «*beati possidentes*» [ar īpašumu svētītie] kvēkeru vidū visai bieži sliecās atteikties no saviem iepriekšējiem ideāliem.²⁸⁷ Te vērojams tas pats liktenis, kurš pastāvīgi vajāja pasaulīgās askēzes priekštecī – viduslaiku «mūku askēzi»: tiklīdz stingri reglamentētas dzīves un ierobežotā patēriņa mitekli (*Stätte*) racionāla saimniekošana sasniedza uzplaukumu, iegūtais īpašums vai nu uzreiz feodalizējās, kā tas notika pirms Reformācijas, vai arī veidojās tāda situācija, kas apdraudēja klostera disciplīnu, un tad pienāca īstais brīdis kādai no daudzajām klostera nolikumu «reformām». Visa mūku ordeņu nolikumu vēsture dažā ziņā nav nekas cits kā nebeidzama cīņa ar sekularizējošo īpašuma ietekmi. Tas neizmērojami lielākā mērā attiecas uz puritānisma pasaulīgo askēzi. Vareno metodisma «*revival*» [atdzimšanu] pirms angļu rūpniecības uzplaukuma 18. gs. var pielīdzināt šādai klostera reformai. Te būtu vietā citēt Džonu Vesliju, kura izteikums visnotaļ varētu kalpot par epigrammu visam iepriekš teiktajam.²⁸⁸ Veslija vārdi liecina, ka askētisma kustības varoņi pilnībā (un pilnīgi mūsu skaidrojuma garā) apzinājās iepriekš izklāstīto pirmajā acu uzmetienā paradoksālo saistību.²⁸⁹ Veslijs raksta:

«Es baidos, ka tur, kur aug bagātība, tādā pašā mērā mazinās reliģiskie centieni. Tāpēc atbilstoši lietu loģikai neredzu iespējamību, ka īstas dievbijības atdzimšana – lai arī kur – varētu būt ilgstoša. Jo reliģijai *neizbēgami jārada* gan darba mīlestība (*industry*), gan arī taupība (*frugality*), bet šīs īpašības savukārt neizbēgami ved pie bagātības. Tur, kur palielinās bagātība, rodas labvēlīga augsne lepnībai, kaislībām un sākas pieķeršanās pasaulīgajiem dzīves priekiem visos to veidos. Kā gan var gaidīt to, ka metodisms, šī sirds reliģija, saglabās savu sākotnējo veidolu, kaut arī pašlaik šī reliģija līdzinās kokam ar krāšņu lapotni? Visur metodisti kļūst centīgi un taupīgi. Tātad viņu īpašums aug. Līdz ar to aug arī viņu lepnība, kaislības, pieķeršanās miesiskiem, pasaulīgiem priekiem un augstprātība. Rezultātā saglabājas tikai reliģijas forma, taču tās gars pamazām izzūd. Vai patiešām nav tāda līdzekļa, kas varētu novērst šo nebeidzamo tīrās reliģijas pagrimumu? Mēs nedrīkstam liegt cilvēkiem būt centīgiem un taupīgiem. *Mums jāaicina visi kristieši iedzīvoties tik, cik iespējams, un sakrāt visu, cik iespējams, t. i., tiekties pēc bagātības.*» Tālāk seko pamudinājums, lai «tie, kas iedzīvojušies, cik iespējams, un sakrājuši, cik iespējams,» būtu gatavi «atdot visu, ko var,» lai saglabātu Dieva žēlsirdību un sakrātu debesu

dārgumus. Acīmredzams, ka šajos vārdos līdz sīkākajām niansēm atklājas tāda pati domugaita, kādai mēs pievērsām lasītāja uzmanību.²⁹⁰

Kā norāda Veslijs, lielās reliģiskās kustības, kuru nozīme saimnieciskajā attīstībā pirmām kārtām sakņojās to askētiskajā *audzinošajā* ietekmē, parasti vislielāko *ekonomisko* iedarbību izrādīja tad, kad tīri reliģiskā entuziasma uzplaukums jau bija garām, kad drudzainie mēģinājumi gūt Dieva valstību pakāpeniski pārvērtās apdomīgā profesionālā darbībā un reliģisko jūtu saknes pamazām atmira, dodot vietu utilitāram pasaulīgumam; šajā laikā, ja izmantojam Doudena apzīmējumu, «Robinsons Krūzo», no pasaules *izolēts ekonomiskais cilvēks*, kas daļēji nodarbojas arī ar misionārismu,²⁹¹ tautas fantāzijā aizstāj «piligrimu» Benjanu, šo vientuļo cilvēku, kura visi pūliņi bija vērsti, lai Dieva valstības meklējumos pēc iespējas ātrāk paietu garām «liekulības tirgum». Ja pēc tam apliecinājumu gūst «*to make the best of both worlds*» [vislabākajā veidā izmantot abu pasaulu iespējas], tad galarezultātā, kā norādīja jau Doudens, mierīga sirdsapziņa kļūst par komfortablas buržuāziskas esamības sastāvdaļu. Tas labi pateikts vācu parunā par «mīksto spilvenu».^[45] Un, ja ar intensīvo reliģisko dzīvi piesātinātais 17. gadsimts kaut ko arī atstāja savam utilitāri noskaņotajam mantiniekam, tad visupirms nevainojami tīru sirdsapziņu (kuru pilnīgi pamatoti var saukt par *farizejisku*), kas pavada iedzīvošanos, ja tikai šī iedzīvošanās neiziet ārpus legalitātes ietvariem. No «*Deo placere vix potest*» [diez vai būs Dievam tīkama] nepalika ne miņas.²⁹² Tā rodas specifiskais *buržuāziskais profesionālais ētoss*. Pilnīgā pārliecībā par Dieva labvēlību un Dieva svētību buržuāziskais uzņēmējs, kas nepārkāpa formālā korektuma ietvarus (viņa tikumība neradīja šaubas, bet tas, kā viņš rīkojās ar savu bagātību, netika nosodīts), varēja – un viņam pat *vajadzēja* – ievērot savas darījumu intereses. Vēl vairāk, reliģiskā askēze viņa rīcībā nodeva saprātīgus, apzinīgus un ākārtīgi centīgus strādniekus, kas savu darbību uzskatīja par Dievam tīkamu dzīves mērķi.²⁹³ Askēze radīja arī mierīgu pārliecību, ka nevienādā zemes labumu sadale, tāpat kā tikai nedaudzu cilvēku nolemtība glābšanai, ir Dieva providences rezultāts – Dieva, kuram ir savi mums nezināmi mērķi.²⁹⁴ Jau Kalvinam pieder vēlāk bieži citētais izteikums, ka «tauta» (t. i., strādnieki un amatnieki) ir paklausīga Dieva gribai tikai līdz laikam, kamēr tā ir nabadzīga.²⁹⁵ Nīderlandieši (Pīters de la Kūrs u. c.) «sekularizēja» šo atziņu šādā veidā: cilvēki lielākoties *strādā* tikai tad, kad spiež vajadzība. Tādā veidā formulētais kapitālistiskās saimniecības vadmotīvs vēlāk ienāca teorijā par zemas darba algas ražīgumu kā viens no tās komponentiem. Un šeit pilnīgi atbilstoši tai evolūcijai,

kuru mēs bieži atklājām, idejai tās reliģisko sakņu attīstības gaitā nemāmi tika piešķirta utilitāra nokrāsa. Viduslaiku ētika ne tikai pielāva ubagošanu, bet pat padarīja to par ideālu ubagotāju ordeņos. Arī pasaulīgajā dzīvē nabagie dažkārt tika uzskatīti par īpašu «slāni», kam ir nozīme tāpēc, ka tas bagātājiem nodrošina lielisku iespēju darīt labus darbus, dodot žēlastības dāvanas. Vēl Stjuartu laikmeta anglikāņu sociālā ētika iekšēji bija ļoti tuva šim viedoklim. Un tikai puritāniskā askēze nospēlēja zināmu lomu tajā stingrajā angļu likumdošanā par nabagajiem, kura pilnīgi pārveidoja pastāvošo kārtību. To izdarīt bija jo vieglāk tāpēc, ka protestantiskās sektas un stingri puritāniskās kopienas patiešām *nepazina* ubagotājus savā vidē.²⁹⁶

Taču, ja pievēršamies strādniekiem, tad, piemēram, piētisma cincendorfiskajā variantā ideāls ir profesionālajam pienākumam uzticīgs strādnieks, kas netiecas iedzīvoties, – tieši viņš savā dzīvē tiek pielīdzināts apustuļiem, tāvad viņam piemīt Kristus mācekļu harisma.²⁹⁷ Sākotnēji šādi uzskati vēl radikālāki bija baptistu aprindās. Un, protams, gandrīz *visu* konfesiju askētiskā literatūra balstās uz priekšstatu, ka apzinīgs darbs – pat par zemu samaksu –, ja to veic tie, kuriem dzīve nav devusi nekādas citas iespējas, ir Dievam ļoti tikama lieta. *Šajā* ziņā protestantiskā askēze pati par sevi nav radījusi neko jaunu. Taču tā ne tikai bezgala padziļināja šo priekšstatu, bet pievienoja pastāvošajai normai to, kas, patiesību sakot, *tikai* arī *noteica* tās iedarbīguma spēku, – psiholoģisko *impulsu*, kas radās, attiecoties pret savu darbu kā *aicinājumu*, kā drošāko un galarezultātā *vienīgo* līdzekli pārliecināties par savu izraudzītību.²⁹⁸ Reizē askēze legalizēja arī šās specifiskās darbāgribas ekspluatāciju, pasludinot par «aicinājumu» arī uzņēmēja tieksmi iedzīvoties.²⁹⁹ Pilnīgi acīmredzams, cik lielā mērā virzība *tikai uz to*, lai gūtu glābšanu viņpasaulē ar profesionālo pienākumu kā sava aicinājuma izpildīšanu, un stingra askēze, kurai baznīca, protams, pirmām kārtām pakļāva nabadzīgās šķiras, veicināja darba «ražīguma» palielināšanos šā jēdziena kapitālistiskajā nozīmē. Attieksme pret darbu kā aicinājumu mūsdienu strādniekam kļuva tikpat raksturīga kā uzņēmējam līdzīga attieksme pret iedzīvošanos. Tik principiālais angļu novērotājs Viljams Peti atspoguļoja šo tam laikam jauno situāciju norādē, ka 17. gs. Holandes ekonomiskā varenība izskaidrojama ar daudzo «*dissenters*» [disenteru] (kalvinistu un baptistu) esamību – tādu cilvēku esamību, kuri «*darbā un čaklā uzņēmējdarbībā saskata pienākumu pret Dievu*». «Organiskai» sociālajai iekārtai tādā fiskāli monopolistiskā variantā, kādu tā guva Stjuartu laikmeta anglikānismā, proti, Loda

koncepcijās, – šai baznīcas un valsts savienībai ar «monopolistiem» uz kristietiskā sociālisma pamata – puritānisms, kura visi piekritēji bija kategoriski *šāda* valsts privilēģijas izmantojoša, tirgotāju, uzpircēju un koloniālistu kapitālisma pretinieki, pretstatīja uz personiskajām īpašībām un iniciatīvu dibinātas racionālas legālas uzņēmējdarbības individuālistiskos *impulsus*. Un, ja Anglijas monopolistiskā rūpniecība, kas izmantoja valsts privilēģijas, drīz vien nonāca līdz pagrimumam, tad racionālajai puritāņu uzņēmējdarbībai bija izšķiroša loma to rūpniecības nozaru attīstībā, kuras radās bez jebkāda atbalsta no valsts puses, dažkārt pat neraugoties uz varas neapmierinātību, un par spīti varai.³⁰⁰ Puritāņi (Prins, Pārkers) kategoriski atteicās sadarboties ar lielkapitāla tipa «galminiekiem un projektētājiem», uzskatot, ka viņi rada šaubas ētiskā ziņā. Puritāņi lepojās ar savas buržuāziskās morāles pārākumu un lietīšķajām īpašībām, tajās saskatot patieso iemeslu vājšanām, kas viņiem bija jāpiedzīvo no šo aprindu puses. Jau Daniels Defo ierosināja cīņā ar disenteriem^[46] izmantot banku vekseļu boikotu un ieguldījumu denonsāciju. Šo abu kapitālistiskās darbības veidu pretstats daudzējādā ziņā atbilst atšķirībām to pārstāvju reliģiskajās mācībās. Nonkonformisti vēl 18. gs. pastāvīgi tika pakļauti apsmiešanai par to, ka viņi bija «*spirit of shopkeepers*» [bodnieku gara] pārstāvji un tika vajāti par vecās Anglijas ideālu izkropļošanu. Tur sakņojās arī puritāniskā un ebrejiskā saimnieciskā ētosa pretstats – jau laikabiedriem (Prins) bija skaidrs, ka tieši puritāniskais, nevis ebrejiskais ētoss bija *buržuāziskais* saimnieciskais ētoss.³⁰¹

Viens no mūsdienu kapitālistiskā gara, taču ne tikai tā, bet arī visas mūsdienu kultūras konstitucionālajiem komponentiem – racionāls dzīvesvedums, balstoties uz *profesionālā aicinājuma ideju*, – radās (un šis darbs cenšas to pierādīt) no *kristietiskās askēzes* gara. Pietiek atcerēties mūsu pētījuma sākumā minēto Franklina traktātu, lai atklātu, cik būtiski tā domāšanas veida elementi, kuru definējam kā «kapitālisma garu», atbilst tam, kas (kā parādījām iepriekš) veido puritāniskās profesionālās askēzes saturu,³⁰² tikai bez tās reliģiskā pamatojuma – Franklina laikā tas jau atmira. Starp citu, doma, ka mūsdienu profesionālā darbība ir *askētisma* apzīmogota, pati par sevi nav jauna. Tas, ka darbības ierobežošana profesijas ietvaros, atsakoties – šī atteikšanās dabiski izriet no ierobežošanas – no cilvēciskās faustiskās daudzveidības, mūsdienu pasaulē ir nepieciešams auglīga darba priekšnosacījums, tātad «pasākums» un «atteikšanās» mūsdienās ir saistītas parādības – šo buržuāziskā dzīves stila askētisko pamatmotīvu (ar nosacījumu, ka runa ir tieši par stilu, nevis par tā neesamību)

mums gribēja darīt zināmu jau *Gēte* savas dzīves gudrības virsotnē; tam liecība ir viņa «Klejojumu gadi» un tas, kā viņš noslēdza Fausta dzīves ceļu.³⁰³ Gētem šā fakta apzināšanās nozīmēja atteikšanos un šķiršanos no harmoniskā, skaistā cilvēka, no laikmeta, kura atkārtošanās mūsu kultūrā ir tikpat neiespējama, kā senatnē neiespējama bija atgriešanās Atēnu demokrātijas uzplaukuma laikmetā. Puritānis *gribēja* būt profesionālis, mums tādiem *jābūt*. Pārvietojoties no mūku celles uz profesionālo dzīvi un gūstot kundzību pār pasaulīgo tikumību, askēze sāka spēlēt noteicošo lomu mūsdienu saimnieciskās iekārtas grandiozā, ar mehāniskās mašīnu ražošanas ekonomiskajiem priekšnosacījumiem saistītā kosmosa radīšanā, kurš mūsdienās pakļauj nepārvaramiem spaidiem katru atsevišķu cilvēku, veidojot viņa dzīves stilu, turklāt *ne* tikai to cilvēku dzīves stilu, kuri savā darbībā ar to tieši saistīti, bet vispār visu, kas no dzimšanas ierauti šajā mehānismā. Un šie spaidi, domājams, saglabāsies līdz laikam, kamēr sadegs pēdējais degvielas centners. Pēc Bakstera domām, rūpes par pasaulīgajiem labumiem nedrīkst svētos apgrūtināt vairāk kā «plāns mētelis, kuru ik brīdi var nomest».³⁰⁴ Taču ar likteņa ziņu tas pārvērtās tērauda bruņās. Askēzei sākot pārveidot pasauli un to aizvien vairāk ietekmējot, ārējie pasauliskie labumi arvien stiprāk pakļāva cilvēkus un beidzot ieguva tādu varu, kādu nepazina visa iepriekšējā cilvēces vēsture. Mūsu dienās askēzes gars – kas zina, vai pavisam? – pazudis no šās pasaulīgās čaulas. Katrā ziņā uzvarējušajam kapitālismam no laika, kopš tas balstās uz mehāniska pamata, vairs nav nepieciešams tāds atbalsts. Pagātnē aiziet arī Apgaismības – askēzes smejošās mantinieces – rožainie sapņi. Un tikai priekšstats par «profesionālo pienākumu» klīst pa pasauli kā agrāko reliģisko ideju rēgs. Gadījumos, kad «profesionālā pienākuma pildīšana» nevar būt tieši satiecināta ar augstākajām garīgajām vērtībām vai, pretēji, kad tā subjektīvi netiek izjusta kā tieši ekonomiski spaidi, mūsdienu cilvēks parasti necenšas iedziļināties šā jēdziena būtībā. Mūsdienās tieksme iedzīvoties, kam vairs nepiemīt ētiski reliģisks saturs, tur, kur tā sasniegusi vislielāko brīvību, proti, ASV, gūst neapvaldītas kaislības raksturu, kura brīžiem līdzinās sportam.³⁰⁵ Nevienš nezina, kas iemājos agrākajā askēzes mītnē; vai uz šās grandiozās evolūcijas beigām radīsies pavisam jaunas pravietiskas idejas, vai ar nebijušu spēku atdzims iepriekšējie priekšstati un ideāli, *vai*, ja nenotiks ne viens, ne otrs, iestāsies mehāniskā sastinguma laikmets, pārpilns ar cilvēku drudžainiem centieniem rast ticību savam nozīmīgumam. Tad attiecībā uz šās kultūras evolūciju «pēdējiem cilvēkiem» patiesi kļūs vārdi: «Profesionāļi bez dvēseles, bezsirdīgi baudītāji –

un šīs niecības domā, ka tās sasniegušas agrāk nevienam nepieejamu cilvēciskās attīstības pakāpi.»

Taču ar to mēs ielaužamies vērtējošu un reliģisku spriedumu jomā, kuriem nebūtu jāapgrūtina šis tīri reliģiskais pētījums. Mūsu uzdevums ir šāds: parādīt askētiskā racionālisma nozīmi (kas iepriekšējā apcerējumā bija tikai iezīmēta) arī *sociāli politiskajā* ētikā, tātad sociālo kopību organizācijā un funkcijās – no reliģiskām biedrībām līdz valstij. Tālāk mums vajadzēja izpētīt askētiskā racionālisma attiecības ar humānistisko racionālismu,³⁰⁶ tā dzīves ideāliem un kultūras ietekmēm. Pēc tam – ar filosofiskā un zinātniskā empīrisma attīstību, ar tehnikas un kultūras garīgo vērtību attīstību. Un, visbeidzot, vajadzētu *vēsturiski* izpētīt askētiskā racionālisma tapšanu no tā viduslaiku avotiem līdz pārtapšanai tīrā utilitārisma visās askētiskās reliģiozitātes izplatības jomās. Tikai tādā ceļā varētu noteikt askētiskā protestantisma *nozīmi* tā attiecībās ar citiem mūsdienu kultūras plastiskajiem slāņiem. Mēs tikai esam centušies reducēt askētiskā protestantisma ietekmi un šās ietekmes *veidu* uz ietekmju motīviem vienā, kaut arī ne mazsvarīgā punktā. Tālāk vajadzētu arī noteikt, kādā mērā protestantisko askēzi tās tapšanas un veidošanās procesā savukārt ietekmējis visu sabiedrisko un kultūras faktoru – pirmām kārtām *ekonomisko* – kopums.³⁰⁷ Jo, kaut arī mūsdienu cilvēks, lai kā viņš vēlētos, parasti nespēj iedomāties, cik liela agrāk bijusi reliģisko ideju ietekme uz dzīvesvedumu, kultūru un nacionālo raksturu, tas, protams, nenozīmē, ka mēs vēlamies vienpusīgu «materiālistisku interpretāciju» kauzālo sakarību kultūras jomā un vēsturē aizstāt ar tikpat vienpusīgu spirituālistisku kauzālo interpretāciju. *Abas* ir pieļaujamas *vienādā mērā*,³⁰⁸ taču, ja tās pretendē būt nevis iepriekšējais, bet gan noslēdzošais pētījuma etaps, tad *abas* vienlīdz maz palīdz noskaidrot vēsturisko patiesību.³⁰⁹

PIEZĪMES

¹ Šā darba uzdevums nav atsevišķi pētīt cvinglismu, jo pēc īsa perioda, kurā tā ietekme bija visai liela, tas ātri zaudēja nozīmi. «Armīnisms», kura *dogmatiskā* savdabība rodama ļoti asi formulētā iepriekšnolemtības dogmas noraidījumā un «pasaulīgās askēzes» nolīgumā, konstituējās sektas formā tikai Holandē (un ASV); šās nodaļas sakarībā cvinglisms neizraisa interesi vai arī ir interesants negatīvā aspektā, jo tā sekotāji piederēja pie Holandes tirdzniecības patriciešiem (par to skat. turpmāk). Armīniešu dogmatiskos uzskatus pārstāvēja anglikāņu baznīca un metodisko denomināciju vairākums. Armīnisma «erastisko» pozīciju (t. i., ideju par valsts suverenitātes attiecināšanu arī uz baznīcas lietām) pārstāvēja

visas instances ar tīri politiskām interesēm – kā Ilgais parlaments un Elizabete Anglijā, tā arī Nīderlandes Ģenerālās valstis, īpaši Oldenbarnevelta.

² Par puritānisma jēdziena evolūciju visupirms skat.: *Sanford J. L. Studies and Reflections of the Great Rebellion. – London, 1868, p. 65.* Visur, kur lietojam šo jēdzienu, mēs to izmantojam tādā nozīmē, kādu tas guva ikdienas valodā 17. gs. Tas aptvēra visas pēc savas virzības askētiskās reliģiskās kustības Holandē un Anglijā neatkarīgi no to baznīcu iekārtas dogmatiskajiem principiem un programmām, t. i., «independentus», «kongregacionālistus»,^[47] baptistus, menonītus un kvēkerus.

³ To absolūti nav sapratuši šo problēmu pētnieki. Kā Zombarts, tā, cita starpā, arī Brentāno pastāvīgi citē morālistu sacerējumus (pārsvārā tos, ar kuriem viņš iepazinies no maniem darbiem), raksturojot šos darbus kā dzīves regulu kodifikāciju; turklāt ne Zombarts, ne Brentāno ne reizi nav izvirzījis jautājumu, kuras no šīm regulām ir bijušas saistītas ar psiholoģiskā plānā vienīgo balvu – ar *dvēseles glābšanu*.

⁴ Diezin vai speciāli jāpakāvējas pie tā, ka visur, kur šajā apcerējumā ir runa par tīri dogmatiskām problēmām, es esmu balstījies uz literatūru par baznīcas vēsturi un dogmu vēsturi, tātad uz materiāliem, kas gūti «no otrajām rokām», un tāpēc nekādā ziņā nepretendēju uz «oriģinalitāti». Pats par sevi saprotams, ka es pēc iespējas centos izstudēt Reformācijas vēstures pirmavotus. Taču ignorēt teologu izsmalcināto analīzi un viņu gadsimtu gaitā veikto darbu un *nevadīties* pēc tā būtu pārliecīga uzpūtība. Atliek cerēt, ka mūsu skices ierobežotais apjoms nebūs nepareizu formulējumu iemesls un ka man ir izdevies izvairīties kaut vai no nopietnām faktu kļūdām. Tam, kurš pārzina svarīgākos teoloģiskos apcerējumus, šeit materiāla analīze varētu būt «jauna» tikai no noteikta, *mums* svarīga viedokļa. Šis jaunais aspekts palīdz noskaidrot dažus pēc nozīmes mums izšķirošus momentus, piemēram, *askēzes racionālo raksturu* un tās nozīmi mūsdienā «dzīves stilā», – momentus, kas, dabiski, stāv tālu no teoloģiskajos darbos skartajām tēmām. Laikā, kas pagājis kopš šā raksta parādīšanās (1905), šis aspekts, tāpat kā visa jautājuma *socioloģiskā* puse, tika sistemātiski aplūkots iepriekš minētajā *E. Trelča* darbā, pirms kura kā priekšvēstneši parādījās viņa darbs «*Gerhardt und Melanhton*» un daudzas recenzijas izdevumā «*Göttinger gelehrte Anzeigen*». Vietas trūkuma dēļ nav minēta visa izmantotā literatūra, bet gan tikai tie darbi, uz kuriem pamatojas atbilstošās teksta nodaļas, vai tie, kuri kalpo par atbalsta punktu. Visai bieži tie ir senu autoru darbi, kas tuvi mūsu viedoklim. Pilnīgi neapmierinošais vācu bibliotēku stāvoklis (finansīalu iemeslu dēļ) ir par iemeslu tam, ka «provīncē» svarīgus pirmavotus un monogrāfijas var dabūt uz dažām nedēļām no Berlīnes vai kādas citas lielas bibliotēkas. Es te domāju tādas grāmatas kā Foēta, Bakstera, T. Veslija, metodistu, baptistu, kvēkeru un daudzu citu Reformācijas agrīnā perioda rakstnieku darbus, kas nav ietverti «*Corpus Reformatorum*». Daudzos gadījumos, *pamatīgi* pētot jautājumu, nevar iztikt bez angļu un it īpaši amerikāņu bibliotēkām. Lai uzrakstītu šo apcerējumu, nācās apmierināties (un visumā pietika) ar to, kas bija atrodams Vācijā. Amerikas universitāšu aprindās pēdējos gados valdošā tendence noliegt savu «sektantisko pagātņi» novedusi pie tā, ka bibliotēkas šajā jomā neiegādājas gandrīz neko jaunu; tas raksturīgs vispārējai amerikāņu dzīves «seklarizācijai», kas acīmredzot noslēgsies ar šās zemes pilnīgu vēsturiski izveidojušās nacionālā rakstura un arī ar dažu tās svarīgāko institūtu maiņu. Meklējot nepieciešamo literatūru, nākas vērsties pie provinciālo sektantu ortodoksālajām mazajām koledžām.

⁵ Turpmākajā izklāstā *pirmām kārtām* nepavisam neinteresēs sektantisko kustību ģenēze, priekšnosacījumi un evolūcija; mēs pieņemam to mācību idejisko saturu tādu, kāds tas jau bija izveidojies: kā dotu lielumu.

⁶ Vispārējās ziņas par Kalvinu un kalvinismu vispilnīgāk sniegtas Kampšultes pamatīgajā darbā, kā arī E. Marksa attēlojumā (viņa «*Coligny*»). Ne vienmēr pietiekami kritisks un brīvs no tendenciozitātes ir *Campbell D. The Puritans in Holland, England and Amerika*. – London, 1892). Darbā *Pierson A. Studies over Johan Calvijņ*. – Amsterdam, 1881–1889. skaidri jūtama antikalviniska ievirze. Par Holandes vēsturi līdzās Motlijam (*Motley*) skat. klasisko Nīderlandes literatūru, pirmām kārtām: *Groen van Prinsterer. Handboek der geschiedenis van het Vaderland*; arī: *La Hollande et l'influence de Calvin, 1864*. Par mūsdienu Holandi skat. viņa *Le parti antirévolutionnaire et confessionnel dans l'église des Pays-Bas, 1860*; tālāk: *Fruin. Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog, 1857*, un it īpaši: *Naber. Calvinist of Libertijnsch, 1884*. Skat. arī: *Nuyens W. J. F. Geschiedenis van de kerkelyke en politieke geschillen in de Republiek der Vereenigde Provinciën*. – Amsterdam, 1886–1887. Par 19. gs. skat.: *Köhler. Die niederländische reformierte Kirche*. – Erlangen, 1856. Par Franciju līdzās *Polenz G. Geschichte des französischen Calvinismus*. – Gotha, 1857–1869. skat: *Baird H. M. History of the Rise of the Huguenots of France*. – N. Y., 1879. Par Angliju līdzās T. Kārleilam, T. B. Makolejam, D. Masonam un, visbeidzot, nosauktajiem, taču ne mazāk svarīgajiem L. Rankes darbiem skat. pirmām kārtām arī dažādos (turpmāk citētos) Gārdinera un Fērtas darbus. Tālāk skat.: *Taylor. A retrospect of the religious life in England, 1854*, un arī lielisko grāmatu *Weingarten H. Die Revolutionskirchen Englands*. – Leipzig, 1868, un *Trelča* rakstu par angļu morālistiem («*Moralisten*») izdevumā «*Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche*» (3. Aufl.), un tad, protams, viņa *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* un lielisko E. Bernšteina apcerējumu *Bernstein E. Kommunistische und demokratisch-sozialistische Strömungen während der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts*, kas publicēts izdevumā «*Geschichte des Sozialismus*» (Bd. 1, Tl. 2, Stuttgart, 1895, S. 507 ff.). Vislabākā bibliogrāfija (vairāk kā 7000 nosaukumu) atrodama izdevumā: *Dexter H. M. Congregationalism of the last 300 years*. – N. Y., 1880 (tiesa, galvenokārt – taču ne tikai – par baznīcas *uzbūves* jautājumiem). Šis darbs ir ievērojami pārāks par grāmatām: *Price Th. The history of Protestant nonconformity in England*. – London, 1838; *Skeats H. S. Die Kirche von Schottland, 1844*, un literatūru par Džonu Knoksu. No daudzajām monogrāfijām par amerikāņu kolonijām visizcilākais darbs ir: *Doyle J. A. The English in America*. – London, 1887. Tālāk skat.: *Howe D. W. The Puritan Republic of the Massachusetts Bay in New England*. – Indianapolis, 1899; *Brown J. The Pilgrim Fathers of New England*. – N. Y., 1895. Turpmākās atsaucēs tiks dotas attiecīgajās vietās. Jautājumā par atšķirībām atsevišķās mācībās šā apcerējuma autors ir pateicību parādā visupirms *M. Šnekenburgeram*, kas šo problēmu aplūkojis jau iepriekš citētajā lekciju kursā (skat. šās grāmatas 1. d., 69. piez.). A. Ričla fundamentālajā darbā *Ritschl A. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. – Bonn, 1870–1874, 3 Bde. – citēts pēc trešā izdevuma) izpaužas spilgti izteikta autora īpašība censties vēsturiskā pētījumā ieviest vērtējošus spriedumus, tāpēc, novērtējot viņa pārsteidzoši aso domāšanu, lasītājs izjūt zināmu neuzticību viņa «objektivitātes» šilnīgumam. Man, piemēram, šķiet, ka dažos gadījumos viņš ne gluži pārliecinoši atspēko Šnekenburgera secinājumus, kaut arī es neiedrošinos šajā jautājumā izdarīt galīgo spriedumu. Tālāk: to, ko no visas jau Luteram raksturīgo reliģisko ideju un noskaņojumu daudzveidības viņš attiecina uz «luterisko» mācību, acīmredzot nosaka viņa vērtējošie spriedumi, t. i., tas, kam, pēc Ričla domām, luterismā ir *nepārejoša vērtība*. Tas ir tāds luterisms, kādam tam *jābūt* (no Ričla viedokļa), nevis tāds, kāds tas *bija* īstenībā. Droši vien nav nepieciešams atgādināt, ka mēs *pastāvīgi* izmantojam Karla Millera, R. Zēberga un citu autoru darbus. Ja arī esmu savu

tekstu pārslogojis ar pārspilētām piezīmēm un tādējādi aprūtinājis gan lasītājus, gan *sevi pašu*, tad tas ir izskaidrojams ar maniem centieniem dot lasītājiem *bez* īpašas teoloģiskās *sagatavotības* iespēju kaut vai nelielā mērā pārbaudīt autora argumentāciju, norādot dažādus uzskatus aplūkojamo jautājumu sakarībā.

⁷ Uzskatu par nepieciešamu jau pašā sākumā pievērst uzmanību tam, ka šeit nodarbosimies *nevis* ar *Kalvina* personiskajiem uzskatiem, bet ar *kalvinismu*, turklāt *tādā veidolā*, kādu tas 16. gs. beigās un 17. gs. guva savas kundzības un galvenās ietekmes sfērā, kas vienlaikus pārstāvēja arī kapitalistisko kultūru. Vācija sākotnēji stāv *pavisam nomaļus*, jo kalvinisms tur nekad *neaptvēra* plašas jomas. Pilnīgi skaidrs, ka «reformētā» mācība nekādā ziņā nav identa ar «kalvinisko» mācību.

⁸ Jau Kembridžas universitātes un Kenterberijas arhibīskapa kopīgo deklarāciju angliķāņu ticības simbola 17. panta sakarībā – tā dēvētos 1595. gada Lambeta pantus, kuros (atšķirībā no oficiālās koncepcijas) pilnīgi skaidri izteikta ideja par nolemtību nāvei, – karaliene neratificēja. Idejai par nolemtību nāvei (*nevis* bojāejas pieļāvamam – atbilstoši maigākiem uzskatiem) izšķirošu nozīmi piešķīra tieši radikālā virziena pārstāvji (skat.: *Hanserd Knollys confession*).

⁹ Šeit un turpmāk citēto kalvinisko ticības simbolu tekstu skat.: *Müller K. Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. – Leipzig, 1903.* Turpmākie citāti tiks sniegti atbilstošās vietās.

¹⁰ *Salīdz. Savoy* un (ameriķāņu) *Hanserd Knollys Declaration*. Par hugenotu iepriekš-nolemtības mācību skat. arī *s. u. a. Polenz I 545 ff.*

¹¹ Par Miltona teoloģiju skat.: *Eibach R. Jon Milton als Theologe. – In: Theologische Studien und Kritiken, 1879.* Makoleja apcerējums izdevumā «*Critical and historical essays*» (vol. I, 1830) sakarā ar 1823. gadā atkalatrstā «*Doctrina christiana*» Samnera tulkojumu ir pavisāms. Lai tuvāk iepazītos ar šo jautājumu, skat. pēc uzbūves nedaudz shematisko D. Masona sešsējumu darbu (*Masson D. The life of Jon Milton. – London, 1859–1894*) un uz to pamatoto A. Šterna publicēto Miltona vācu biogrāfiju (*Stern A. Milton und seine Zeit, 1877–1899*). Miltons visai agri atteicās no iepriekš-nolemtības mācības divu nolemtību (*Dekrete*) formā un uz vecumu nonāca pie brīvas ticības Kristum. Nejudzdamies saistīts ar savu laiku, Miltons kaut kādā ziņā atgādina Sebastianu Franku. Atšķirība ir tāda, ka Miltonam piemita praktiska, pozitīva daba, Frankam – kritiska. Miltons bija «puritānis» tikai tajā plašajā uz Dieva gribu orientētas pasaulīgās dzīves racionālajā *orientācijā*, kura nākamajām paaudzēm ir sens kalvinisma mantojums. Tādā pašā nozīmē par «puritāni» var saukt arī Franku. Abi viņi «stāv nomaļus» un tāpēc apcerējumā netiks aplūkoti.

¹² «*Hic est fidei summus gradus: credere Deum esse clementem, qui tam paucos salvat, – iustum, qui sua voluntate nos damnabiles facit*» [Ticības augstākā pakāpe ir: ticēt, ka Dievs, glābdams tikai nedaudzus, ir žēlsirdīgs, ka, ar savu gribu radīdams mūs tādus, ka varam būt nolemti bojāejai, ir taisnīgs] – tā skan slavenā vieta no «*De servo arbitrio*».

¹³ Būtibā gan Luteram, gan Kalvinam bija divējāds priekšstats par Dievu (skat. A. Ričla piezīmes darbā: *Ritschl A. Geschichte des Pietismus. – Bonn, 1880–1886.* un Kestlina rakstu «Dievs» grāmatā: *Realenzyklopädie für prot. Theol. und Kirche, 3. Aufl.*) – Jaunajā Derībā parādītais žēlsirdīgais Dievs Tēvs (tas vērojams pirmajās divās *Institutio Christ. rel.* grāmatās), un aiz tā stāvošais «*Deus absconditus*» – despots, kas rikojas, kā labpatik. Lutera [apcerējumos] pārsvaru guva Jaunās Derības Dievs, jo Lutera aizvien vairāk noraidīja metafizisko refleksiju, ko uzskatīja par veltīgu un bīstamu; Kalvinam dievības transcences ideja gūst varu pār dzīvi. Tomēr turpmākajā kalvinisma attīstībā popularizācijas

virzienā šī ideja nevarēja saglabāt sākotnējo nozīmi, taču transcendentu Dievu izstūma nevis Jaunās Derības Dievs Tēvs, bet gan Vecās Derības Jehova.

¹⁴ Sakarā ar turpmāko skat: *Scheibe M. Calvin's Prädestinationslehre. – Halle, 1897.* Par kalvinisko reliģiju kopumā: *Heppel H. Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. – Eberfeld, 1861.*

¹⁵ *Corpus Reformatorum. Vol. 77, p. 186 ff.*

¹⁶ Formas ziņā līdzīgu kalvinisma mācības izklāstu var atrast, piemēram, grāmatā: *Hoornbeek. Theologia practica. – Utrecht, 1663, LII, c. 1: De praedestinatione.* Raksturīgi, ka šī nodaļa seko tieši pēc virsraksta «*De Deo*». Hornbeks balstās galvenokārt uz Vēstules efesiešiem pirmo nodaļu. Nav nepieciešams analizēt dažādus nekoncekventus mēģinājumus, kuru autori cenšas savienot indivīda atbildību ar iepriekšnolemtību un Dieva providenci un tādējādi glābt empīrisku gribas «brīvību» – līdzīgi rīkojās jau Augustīns savas mācības izveides aizsākumos.

¹⁷ «*The deepest community (ar Dievu) is found not in institutions or corporations or churches, but in the secrets of a solitary heart [Visciešākā kopība iedibināma nevis iestādēs vai baznīcās, bet gan vientuļas sirds dziļumos]*» – tā Doudens savā lieliskajā grāmatā (*Dowden. Puritan and Anglican. – London, 1900, p. 234*) formulē šās mācības pamatideju. Tāda pati dziļa iekšēja nošķirtība raksturīga Port-Rojalas jansenistiem, kas ticēja iepriekšnolemtībai.

¹⁸ *Contra qui hujusmodi coetum contemnunt .. salutis suae certi esse non possunt; et qui in illo contentu perseverat electus non est.* [Tas, kurš tādējādi nicina baznīcu, nevar būt pārliecināts par pestīšanu, bet tas, kurš neatkāpjas [no šiem uzskatiem], nevar būt izraudzītais.] *Olevian, de subst. foed. p. 222.*

¹⁹ «Kaut arī runā, ka Dievs sūtīja savu dēlu tādēļ, lai izpirktu cilvēku dzimuma grēkus, tomēr ne tāds bija viņa mērķis: viņš vēlējās glābt no bojāejas tikai nedaudzus. .. Un es jums saku, ka Dievs mira tikai tādēļ, lai glābtu izraudzītos. ..» (Sprediķis, nolasīts 1609. g. Brukā. Skat.: *Rogge. Wtenbogaert. II, p. 9.* Salīdz. ar: *Nuyens. a. a. O. II., S. 232.*) Tikpat juceklīgs ir Kristus starpniecības pamatojums apcerējumā *Hanserd Knollys confession.* Būtībā visos šajos gadījumos tiek pieņemts, ka Dievs, patiesību sakot, varēja arī neizmantot šo līdzekli.

²⁰ Par šo procesu skat. manus rakstus par «Pasaules reliģiju saimniecisko ētiku» (*Wirtschaftsethik der Weltreligionen*). Senizraēliskās ētikas nošķirtība – pretstatā pēc iekšējā satura tai tik tuvajai senēģiptiešu un babiloniešu ētikai – un tās evolūcija, sākot ar praviešu laikmetu, pilnībā pamatojas, kā jau tika norādīts, uz minēto pasaules atburšanu, uz atteikšanos no sakramentālās maģijas kā ceļa uz pestīšanu.

²¹ Arī pēc viskonsekventākajiem uzskatiem, kristīšana bija obligāta tikai pozitīva priekšraksta nozīmē, nevis kā nepieciešams pestīšanas nosacījums. *Tāpēc stingri puritāņi – angļu un skotu independenti – varēja padarīt par principu prasību nepieļaut pie kristīšanas [Dieva] acīmredzami atraidītu (Reprobierten) ļaužu bērnus (piemēram, dzērāju bērnus). Pieaugušos, kas vēlas kristīties, bet vēl nav «gatavi» pieņemt Svēto Vakarēdienu, Edamas sinodē 1586. g. (p. 32, 1) ieteica kristīt tikai tad, ja viņu uzvedība ir nevainojama un viņi kristīšanas aktu nesaista ar kaut kādām mānticīgām cerībām («sonder superstition»).*

²² Šī negatīvā attieksme pret «juteklisko kultūru» neapšaubāmi ir konstitutīvs puritānisma elements (to pārliecināši parādījis Doudens).

²³ Jēdziens «individuālisms» aptver visheterogēnākās parādības. Kas ar to šeit domāts, cerams, kļūs skaidrs turpmākajā izklāstā. Par «individuālistisku» citā šā jēdziena nozīmē sauca luterismu, jo tas nepazīst askētisku dzīves regulāciju. Pavisam citā nozīmē šis vārds

sastopams Dītriha Šēfera darbos (*Schäfer D. Zur Beurteilung des Wormser Konkordats. – In: Abh. der Berl. Akad., 1905*), kad viņš *viduslaikus* nosauc par «spilgti izpaustu individualitāšu» laikmetu. Šajā apgalvojumā Šēfers balstās uz to, ka norisēs, par kurām *interesējas* vēsturnieks, tajā laikposmā iracionālajiem momentiem bija tāda nozīme, kādas tiem mūsdienās vairs nav. Šēferam ir taisnība, taču taisnība varbūt ir arī tiem, ar kuriem viņš polemizē, jo abas puses, runājot par «individualitāti» un «individuālismu», domā kaut ko pavisam atšķirīgu. – Jakoba Burkharda ģeniālie formulējumi mūsdienās ir daļēji novecojuši, un pamatīga vēsturisko jēdzienu analīze tieši tagad būtu ļoti auglīga turpmākajai zinātnes attīstībai. Tiešs pretstats tam, protams, ir dažu vēsturnieku centieni «definēt» jēdzienu plakāta stilā un izmantot šo definīciju par etiķeti kādam vēsturiskam laikmetam.

²⁴ Un tāpat – protams, ne tik asā veidā – pretstatā vēlākajai katoliskajai mācībai. Turpretim dziļajam, uz izraudzītības mācību dibinātajam Paskāla pesimismam ir jansenistiska izcelsme, un no tās izrietošais individuālisms līdz ar izvairīšanos no pasaules nepavisam nesaskan ar oficiālo katolisko viedokli. Par šo jautājumu skat. iepriekš citēto (I. 63. piez.) Honigsheima rakstu par franču jansenistiem.

²⁵ Tieši tāpat jansenistiem.

²⁶ Skat.: Bailey. *Praxis pietatis. – Leipzig, 1724. – S. 187.* Špēners (skat.: Spener Ph. J. *Theologische Bedenken, 3. Ausg. – Halle, 1712*) pārstāv līdzīgu viedokli: dodot drauga padomu, reti vadās pēc Dieva slavas vairošanas, lielākoties gan pēc miesiskiem (ne katrā ziņā egoistiskiem) motīviem. – «He» – the «knowing man» – «is blind in no man's cause, but best sighted in his own. He confines himself to the circle of his own affairs, and thrusts not his fingers in needless fires .. He sees the falseness of it (der Welt) and therefore learns to trust himself ever, others so far, as not to be damaged by their disappointment [Saprototies cilvēks tiek skaidrībā ar svešām lietām, bet vislabāk ar savām paša. Viņš aprobežojas ar savām lietām un tā vienkārši nebāž roku ugunī .. Viņš saskata pasaules melīgumu un tāpēc palaujas tikai uz sevi, bet uz citiem tikai tikdaudz, lai tie ar savu vilšanos neradītu viņam zaudējumus],» filosofē Adamss (*Adams Th. Works of Puritan Divines, p. LI*). Beilijs (skat.: Bailey. *Praxis pietatis, S. 176*) iesaka katru rītu, izejot no mājas, iedomāties, ka nāksies doties tumšā, briesmu pilnā mežā un [drošībai] lūgt Dievam «piesardzības un taisnīguma mēteli». Šāda izjūta, kas raksturīga visām askētiskajām sektām, dažus piētistus padarīja par savdabīgiem vientuļniekiem pasaulē. Pat Špangenberg (hernhūtiskajā) «*Idea fidei fratrum*» (1779, p. 328) neatlaidīgi atgādina pravieša Jeremijas vārdus (17, 5): «Lai nolādēts cilvēks, kas cer uz cilvēku.» Lai pilnībā izprastu šā pasauluzskata savdabīgo naidu pret cilvēku, būtu jāparaugās, kā Hornbeks (*Hoornbeek. Theol. pract. 1, p. 882*) skaidro pienākumu *mīlēt savu ienaidnieku*: «*Denique hoc magis nos ulciscimur, quo proximum, inultum nobis, tradimus ultori Deo .. Quo quis plus se ulciscitur, eo minus id pro ipso agit Deus* [Mēs atriebsim vēl stiprāk, ja neatriebjot atdosim savu tuvāko Dieva atriebībai .. Jo stiprāka būs apvainotā atriebība, jo vājāka būs Dieva atriebība].» Mēs redzam tādu pašu atriebības nodošanu [Dieva rokās] kā Vecās Derības nodaļās, kas attiecas uz laiku pēc Babilonijas gūsta, – rafinētu atriebības pastiprināšanu un padziļināšanu salīdzinājumā ar iepriekšējo «aci pret aci». Par «mīlestību pret tuvāko» skat. arī 35. piezīmi.

²⁷ Protams, grēksūdze darbojās ne tikai šādā veidā. Mūtmāna formulējums (*Muthmann A. Psychiatrisch-theologische Grenzfragen. – Zeitschr. für Religionspsychologie. 1907, Bd. I, Hf. 2, 65*) ir pārāk elementārs un vienkāršo augstākajā mērā sarežģīto grēksūdzes problēmu.

²⁸ Tieši šī kombinācija ir ārkārtīgi svarīga, lai izprastu kalviniskās sociālās organizācijas psiholoģiskos pamatus. Tā *pilnībā* izskaidrojama ar individuālistiskiem motīviem, kas ir

racionāli no «mērķa» vai «vērtības» viedokļa. Šajā gadījumā indivīda attieksme nekad nav emocionāla. «Dieva slava» un *sevis paša glābšana* vienmēr paliek aiz «apziņas sliekšņa». Tautām ar puritānisku pagātni tas vēl mūsdienās veido daudzas raksturīgas racionālās organizācijas iezīmes.

²⁹ Mācības *antiautoritārā* pamatievirze, kas būtībā uzskatīja par bezmērķīgu jebkuru baznīcas un valsts iejaukšanos ētikas un dvēseles glābšanas jautājumos, veda pie pastāvīgas šās mācības aizliegšanas – to darīja arī Nīderlandes Ģenerālās valstis. Sekas vienmēr bija sekto veidošanās (piemēram, pēc 1614. g.).

³⁰ Par Džonu Benjanu skat.: Froude J. A. *Bunyan*. – London, 1880 (krājumā: *Morley. English Men of letters*); skat. arī T. B. Makoleja skici (visai paviršo): *Macaulay T. B. John Bunyan*. – In: *Critical and miscellaneous essays*. – Philadelphia, 1841, vol. 1, p. 227. Benjans ir indiferents pret atšķirībām starp atsevišķām denominācijām kalvinisma ietvaros, kaut arī pats ir stingrs kalviniski orientēts baptists.

³¹ Pilnīgi ticams ir pieņēmums, ka reformisma sociālajā aspektā lielāka nozīme bija idejai, ka, lai glābtu dvēseli, nepieciešams ņemt dalību kādā Dieva baušļiem atbilstošā kopienā, jo tas ir redzams no prasības «pievienoties Kristus ķermenim» (*Calvin. Institutio christianae religionis, III, II, 10*). *Mūsu* īpašā viedokļa sakarā problēmas būtība ir nedaudz citāda. Minētā dogmatiskā ideja varēja rasties arī tīri institucionāla tipa baznīcā – kā zināms, tā arī notika. Pati par sevi šī ideja nav spējīga uz tādu psiholoģisko iedarbību, kas izraisītu *iniciatīvu* kopienu izveidē un piešķirtu šai iniciatīvai tādu spēku, kāds piemita kalvinismam. Jo kalvinisma sociālā tendence, kas īstenojās kopienu izveidē, izpaudās arī «pasaulē» ārpus Dieva iestādītās baznīcas organizācijas ietvariem. Šajā gadījumā izšķirošais ir tas, ka kristietis apliecina savas izraudzītības faktu (skat. turpmāk) ar darbošanos «*in majorem Dei gloriam*» [augstākai Dieva slavi], bet pastāvīgām bailēm no darinātā dievišķošanas un personiskās piekēršanās varai neizbēgami vajadzēja šo enerģiju virzīt pa tādas darbošanās ceļu, kura izvirzīja tīri materiālus (bezpersoniskus) mērķus. Kristietis, kuram dārga viņa izraudzītība, vadās pēc mērķa, ko viņam izvirzījis Dievs, bet šāds mērķis var būt tikai bezpersonisks. Visas tīri emocionālās, t. i., racionāli nenosacītās, personiskās attiecības starp cilvēkiem protestantismā, tāpat kā jebkurā citā askētiskā ētikā, izraisa aizdomas, ka tās attiecas uz darinātā dievišķošanas sfēru. Par *draudzību* pietiekami skaidri (papildus iepriekš teiktajam) liecina, piemēram, šādi brīdinājumi: «*It is an irrational act and not fit for a rational creature to love any one farther than reason will allow us .. It very often taketh up mens minds so as to hinder their love of God* [Šis akts ir iracionāls, jo saprātīgai būtnei nevajag mīlēt kādu stiprāk, nekā to pieļauj prāts. Šis jūtas dažkārt tik stipri pilda cilvēku sirdis, ka traucē viņiem mīlēt Dievu].» (*Baxter. Christian Directory, IV, p. 253.*) Ar līdzīgu argumentāciju saskarsimies vēl bieži. Kalvinistus iedvesmoja ideja, ka Dievs, radot pasauli, arī sociālajā iekārtā vēlējis *lietisku* (*sachlich*) *mērķtiecību* kā līdzekli savas slavas vairošanai: ne radījums kā tāds, bet gan radījuma *iekārtojums* pēc viņa gribas. Tāpēc svēto aktivitāte, ko atraisījusi mācība par iepriekšnolemtību, pilnībā vērsta uz pasaules racionalizāciju. Proti, arī ideja, ka «sabiedriskais labums» vai – kā to formulē Baksters vēlākā liberālā racionālisma garā (skat.: *Baxter. Christian Directory, IV, p. 262*), mēģinādam argumentēt ar atsauci uz Vēstuli romiešiem (9, 3), – «*the good of the many*» [vairākuma labums] jāstāda augstāk nekā atsevišķu cilvēku «*personiskais*» vai «*atsevišķais*» labums, – šī ideja puritāņiem bija sekas darinātā dievišķošanas noliegumam (kaut pati par sevi tā nepavisam nav jauna). Tradicionālā amerikāņu nepatika pret darbību, kas saistīta ar pakalpojumiem, izskaidrojama ne tikai ar nopietniem iemesliem, kas balstās uz «demokrātiskiem» uzskatiem, bet daļēji (pastarpināti)

arī ar šo tradīciju. Ar to saistīta arī tautu ar puritānisku pagātni *relatīvi* stingrā imunitāte pret cēzarismu un arī angļu lielākā iekšējā brīvība attiecībā pret saviem valsts darbiniekiem; angļi ir gatavi «tos atzīt», tomēr bez jebkādas histēriski jūsmīgas zemošanās un pat nepieļauj domu, ka politiskā pakļaušanās varētu būt kaut kādas «pateicības» izpausme. (Tas viss stipri atšķiras no tā, ko mēs gan pozitīvā, gan negatīvā nozīmē piedzīvojām Vācijā, sākot ar 1878. gadu.) Par to, ka ticība autoritātēm ir grēcīga – tā pieļaujama tikai *bezpersoniskā* formā kā ticība Svētajiem Rakstiem –, kā arī par pārmērīgu zemošanos pat pašu taisnīgāko un izcilāko cilvēku priekšā (jo ar to tiek kaitēts paklausībai Dievam) skat.: *Baxter. Christian Directory, 1678, I, p. 56*. Aplūkojamo jautājumu analīze nepretendē noskaidrot, kāda bija *politiskā* nozīme darinātā dievišķošanas noraidījumam un principam, ka baznīcā un galarezultātā arī dzīvē «jāvaida» tikai Dievam.

³² Par dogmatisko un praktiski psiholoģisko «secinājumu» savstarpējo iedarbību nāksies runāt vēl daudzkārt. Dieziņ vai vajag uzsvērt, ka tie nav identī.

³³ «Sociāla», protams, ne šā vārda mūsdienu izpratnē. Tiek domāta tikai darbība politisku, reliģisku vai kādu citu biedrību un organizāciju ietvaros.

³⁴ Labie darbi, kas veikti nevis Dieva slavas, bet kaut kādu citu mērķu vārdā, ir *grēcīgi* (*Hanserd Knollys confession, ch. XVI*).

³⁵ Pie kā šāda «bezpersoniskā» «tuvākā mīlestība», ko noteikusi visas dzīves orientācija uz Dieva gribu, noved reliģiskās sociālās prakses jomā, viegli var iedomāties pēc «*China Inland Mission*» un «*International Missionaries' Alliance*» darbības (skat.: *Warneck. Gesch. d. prot. Mission, 5. Aufl., 1899, S. 99, 111*). Lielu misiju organizēšanai tika tērēti milzu līdzekļi, piemēram, misijā Ķīnā bija 1000 cilvēku, viens no viņu uzdevumiem bija klejotot sludināt un vārda burtiskā nozīmē «piedāvāt» pagāniem Evaņģēliju, jo tā līcis Kristus, savu atnākšanu padarot atkarīgu no tā. Vai tādā veidā atgriezti pagāni uztvēra kristietību un tādējādi guva svētlaimi, vēl vairāk – vai viņi vispār valodiski *saprata*, ko viņiem stāstīja misionāri, – tas viss ir blakuslieta, un tam nav principiālas nozīmes; tā ir Dieva darīšana un pilnībā Dieva varā. H. Teilors (skat.: *Warneck. a. a. O.*) domā, ka, tā kā Ķīnā ir apmēram 50 miljoni ģimeņu un 1000 misionāru var katru dienu (!) «tikties» ar 50 no tām, tad 1000 dienu laikā, t. i., mazāk nekā trīs gados, Evaņģēlijs būs «piedāvāts» visiem ķīniešiem. Tā ir tieši tāda pati shēma kā tā, pēc kuras vadījās kalvinisms baznīcas disciplīnas jomā: mērķis *nav* ticīgā dvēseles glābšana, jo tā ir Dieva darīšana (bet *in praxi* [praksē] – pašu ticīgo) un nav atkarīga no baznīcas disciplinārijiem pasākumiem; mērķis ir Dieva slavas vairošana. Tā kā mūsdienu misionāru darbībai nav noteiktas konfesionālās nokrāsas, kalvinisms kā tāds par to neatbild. (Kalvins vispār noraidīja misionāru darbību, jo baznīcas paplašināšana – «*unios Dei opus*» – ir tikai Dieva darīšana.) Taču šī darbība nenoliedzami ir saistīta ar to puritāniskās ētikas pārstāvju loku, kuri uzskatīja, ka mīlestība pret tuvāko iemiesojas Dieva baušļos par augstāku slavu Viņam. Līdz ar to tuvākajam tiek dots, kas tam pienākas, – turpmākais ir Dieva darīšana. «Cilvēcīgums» attiecībā pret «tuvāko» it kā pamirst. Un tas gūst izpausmi daudzās visdažādākajās parādībās. Lai izjustu šās mācības gaisotni, kā izslavētās – kaut kādā ziņā ne bez pamata – reformātiskās žēlsirdības (*charitas*) ilustrāciju minēsim šādu piemēru: svinīgais gājiens patversmes bērnu baznīcā Amsterdamā viņu ākstu tērpos, kas bija divās krāsās – melnā un sarkanā vai sarkanā un zaļā (šis tērps saglabājies vēl līdz 20. gs.) –, pagātnē droši vien tika uztverts kā visai pacilājošs uzvedums, un tas patiesi kalpoja Dieva slavai tādā mērā, kādā tam vajadzēja aizvainot «cilvēciskās» jūtas, kas būtu dibinātas uz personisku attieksmi pret atsevišķu individu. Šo pašu tendenci, kā redzēsim turpmāk, var vērot jebkādas katra cilvēka profesionālās darbības atsevišķās iezīmēs.

Protams, tas viss ir tikai *tendence*, un turpmāk vajadzīgi zināmi ierobežojumi. Taču *kā* vienu – proti, ļoti svarīgu – šās askētiskās reliģiozitātes tendenci to šeit vajadzēja konstatēt.

³⁶ Šajā ziņā pavisam citāda bija predestinacionistiski determinētā Port-Rojalas ētika tās mistiskās un *ārp*uspasaulīgās, tātad katoliskās orientācijas dēļ (skat.: *Honigsheim. a. a. O.*).

³⁷ Hundeshāgens (*Hundeshagen K. B. Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik des Protestantismus. – Wiesbaden, 1864, 1, S. 37*) pievienojas daudzu pārstāvētajam viedoklim, ka dogma par iepriekšnolemtību bija mācība teologiem, nevis mācība tautai. To var atzīt par patiesu tikai tādā gadījumā, ja jēdzienu «tauta» identificētu ar neizglītoto zemāko slāņu *masu*. Taču arī tad šāds apgalvojums ir pareizs tikai daļēji. Kēlers (*Köhler. a. a. O.*) 19. gs. četrdesmitajos gados konstatēja, ka tieši «masas» (domāta Holandes sīkburžuāzija) ir stingri predestinacionistiski noskaņotas: katrs, kas noliedza divējādās iepriekšnolemtības likumu [vieniem – pestīšana, citiem – pazudināšana], tika pasludināts par ķeceri un Dieva atraidīto. Kēleram pašam jautāja par viņa atdzimšanas *mirkli* (*Zeitpunkt*) (iepriekšnolemtības nozīmē). Šajā dogmā sakņojas viens no Akostas likteņa un Koksas separātiskās darbības cēloņiem. Ne tikai Kromvels, kas jau Celleram (*Zeller. Das theologische System Zwinglis, 1853, S. 17*) bija piemērs, kā leģitimizēt šās dogmas iedarbību, bet arī viņa svētie lieliski saprata, par ko ir runa, un Dordrehtas un Vestminsteres sinodēs par šo mācību pieņemtie likumi bija nacionāla mēroga notikums. Kromvela *tryers* un *ejectors*⁴⁹¹ atļāva ieņemt garīgo amatu tikai iepriekšnolemtības mācības piekritējiem, turklāt Baksters (*Life, I, p. 72*) – viņu pretiniek – domā, ka ar to viņi ievērojami paaugstinājuši garīdzniecības līmeni. Gluži nepieņemama ir doma, ka reformātiskās orientācijas piētisti – angļu un holandiešu kopienu locekļi – skaidri neapzinājās šās mācības būtību, jo tieši tā viņus apvienoja *certitudo salutis* [pārliecības par savu glābšanu] meklējumos. Ko nozīmē iepriekšnolemtība vai ko tā nenozīmē tur, kur tā nav nekas vairāk kā *teoloģiska* mācība, parāda ārpuz baznīcas mācības ietvariem neizejošais katolicisms, kuram šī dogma kā ezotēriska mācība nedaudz nenoteiktā formā nepavisam nebija sveša. (Galvenā atšķirība bija tā, ka katolicisms pilnīgi noliedza iespēju atsevišķam *cilvēkam uzskatīt sevi* par izraudzītu un pārbaudīt savu izraudzītību. Par katolisko mācību skat., piemēram: *Wýck Ad. van. Tract. de praedestinatione. – Cöln, 1708*. Pētījums, kādā mērā Paskāla ticība iepriekšnolemtībai bija «pareiza», nebūtu šā darba uzdevums.) Hundeshāgens, kas nesimpatizē šai mācībai, acīmredzami smeļas iespaidus galvenokārt no Vācijas apstākļiem. Viņa antipātijas pamatojas uz tīri deduktīvi izveidotu pārliecību, ka šī mācība ved pie tikumiskā fatālisma un antinomisma. Šo viedokli atspēko jau Cellers. Tomēr nevar arī noliegt šādas evolūcijas *iespējamību*: par to runā jau Melanhtons un Veslijs. Raksturīgi, ka abos gadījumos runa ir tikai par šās dogmas savienojumu ar *emocionāla* rakstura reliģiozitāti. Šādi reliģiozitātei, kam trūkst racionālas idejas par savas izraudzītības *pārbaudi*, tāda veida sekas bija pilnīgi likumsakarīgas. Pie līdzīgiem fatalistiskiem secinājumiem nonāca islāms. Kāpēc gan? Tāpēc, ka islāms skaidro iepriekšnolemtību *predeterministiskā* (nevis predestinacionālā) nozīmē – šaipasaulē, nevis kā *viņpasaulīgās* glābšanas nosacījumu. Tātad islāmā nekādas nozīmes nebija ētiskā ziņā izšķirošajam momentam – savas izraudzītības «pārbaudei». Tā kā islāmā nepastāv reliģiskais apbalvojums, šāda priekšstata sekas varēja būt *karotāja* drosme (kā ticībā «Moirai»), nevis secinājums par dzīves *metodiskas* reglamentācijas nepieciešamību. Skat.: *Ullrich F. Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum. – Heidelberg, 1912 (Theol. Diss.)*. Šās mācības mikstināšana praksē, piemēram, Bakstera uzskatos, neskāra tās būtību, jo saglabājās ideja, ka Dievs ir izraudzījis *atsevišķu konkrētu* individu un viņu *pārbauda*. Visi ievērojamie puritānisma pārstāvji (visplašākajā nozīmē)

galarezultātā izveidojās šās bargās mācības ietekmē, kuras drūmā stingrība noteica viņu attīstību jaunībā: viņiem pieskaitāms gan Miltons (tiesa, pastāvīgi pavājinātā mērā), gan Baksters un pat Franklins, kas vēlāk izcēlās ar lielu brīvdomību. Viņu turpmākā emancipācija un atteikšanās no stingras šās mācības izpratnes katrā atsevišķā gadījumā pilnīgi atbilst šās reliģiskās mācības attīstības gaitai kopumā. Taču visas nopietnās kustības par baznīcas atdzimšanu (*revival*) – katrā ziņā Holandē, bet lielākoties arī Anglijā – vienmēr no jauna pievērsās šai mācībai.

³⁸ Tas raksturo arī Benjana «Pilgrima ceļojuma» galveno noskaņojumu.

³⁹ Šim jautājumam epigonisma laika luterānis vairs nepiešķīra tādu nozīmi kā kalvinists, pat ja neņemtu vērā mācību par iepriekšnolemtību, un nepavisam ne tāpēc, ka luterāņi mazāk rūpētos par dvēseles glābšanu, bet tāpēc, ka luteriskās baznīcas attīstības gaitā priekšplānā izvirzījās baznīcas kā *glābšanas iestādes* iedaba – iestādes, kas pārzina dvēseles glābšanu; rezultātā atsevišķs indivīds kā tās darbības objekts jutās drošībā. Raksturīgi, ka tikai piētisms no jauna izvirzīja luterismam šo problēmu. *Certitudo salutis* problēma pati par sevi palika centrālā problēma visām nesakramentāla rakstura pestīšanas reliģijām – gan budismam, gan džainismam, gan jebkurai citai šāda veida reliģijai. Tas būtu jāatceras. *No šejienes* nākuši visi tīri *reliģiska* rakstura psiholoģiskie impulsi.

⁴⁰ Tas skaidri pateikts vēstulē Buceram (*Corpus Reformatorum*, 29, 883). Šajā jautājumā skat. arī: *Scheibe. a. a. O. S. 30*.

⁴¹ Vestminsteres konfesijā apgalvots (XVIII, 2), ka izraudzītajiem piemīt *neklūdīga pārliecība* par viņiem dāvāto žēlastību (*Gnaden*), neraugoties uz to, ka «visās mūsu darīšanās paliekam nelietīgi vergi» (XVI, 2) un cīņa ar ļaunumu ilgst visu mūžu (XVIII, 3). Arī izraudzītajam bieži nākas ilgi cīnīties, līdz viņš sasniedz *certitudo*, ko viņam piešķir izpildīta pienākuma apziņa, kura viņu nekad nav pavisam pametusi.

⁴² Skat., piemēram, : *Olevian. De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos – 1585, p. 257; Heidegger. Corpus theologiae, XXIV, 87 f.*; skat. arī citus tekstus: *Heppe. Dogmatik der ev.-ref. Kirche. – 1861, S. 425*.

⁴³ Īsta kalviniska mācība runā par ticību un tuvināšanos Dievam ar svētajām dāvanām un tikai garāmejojot piemin «citus gara augļus». Skat. Hapes tekstus (*a. a. O. S. 425*). Kalvins kategoriski noliedza, ka labie darbi *liecina* par dieva žēlastību, kaut arī viņš, tāpat kā luterāņi, tos uzskatīja par ticības augļiem (*Inst. III, 2, 37, 38*). Pavērsiens uz ticības pārbaudi ar darbiem, kas raksturīgi askēzei, norisinās paralēli ar pakāpenisku Kalvina mācības maiņu, kurš – tāpat kā Luters – uzskatīja, ka baznīcas patiesīgumu *pirmām kārtām* var noteikt pēc mācības un sakramentu tīrības; tolaik par tādu pazīmi kļuva arī «*disciplīna*». Šai evolūcijai var izsekot pēc Hapes tekstiem (*a. a. O. S. 194-195*) un arī pēc procedūras, kā uzņēma kopienā, – šo procedūru noteica Nīderlandē 16. gs. beigās. Galvenā prasība – bezierunu pakļaušanās *disciplīnai*.

⁴⁴ Par šo jautājumu skat. arī Šnekenburgera piezīmes: *Schnekenburger a. a. O. S. 48*.

⁴⁵ Baksters – tīri katolicisma garā – atšķir *mortal* [nāvīgs] un *venial* [piedodams] grēks. Pirmais ir neesošas vai neatmodinātas žēlastības pazīme, un tikai cilvēka pilnīga pārvērtība, «*conversion*», var būt priekšnosacījums tās iegūšanai. Otrais grēcīguma veids neizslēdz žēlastību.

⁴⁶ Šie uzskati dažādos variantos atklājas Bakstera, Beilija, Sedžvika un Hornbeka darbos. Skat. arī piemērus no Šnekenburgera darbiem (*a. a. O. S. 262*).

⁴⁷ Izraudzītība bieži tiek uztverta kā *kārtas* īpašība (līdzīgi agrīnās kristietības baznīcas askētu «*kārtai*»). Skat., piemēram, Ģenerālajā Valstīs *aizliegto* (!) darbu: *Shortinghuis. Het innige christendom. 1740*.

⁴⁸ Tā Bakstera darbā «*Christian Directory*» teikts neskaitāmās vietās, arī darba noslēguma daļā (pie tā pakavēsīmies vēlāk). Padoms meklēt atbrīvošanos no nomācošajām morālās nepilnvērtības jūtām un to radītajām bailēm profesionālā darbībā atgādina Paskāla iedzīvotiestieksmes un profesionālās askēzes psiholoģisko interpretāciju; viņš šajās tieksmēs saskata tikai līdzekli, kas rasts, lai nedomātu par savu tikumisko niecību. Paskāla filosofijā ticība iepriekšnolemtībai, kas savienojas ar pārliecību par radījuma grēcīgo niecību, pilnībā pakļauta pasaules noraidījuma idejai un vērojumam – tur viņš saskata vienīgo līdzekli, kas ļautu atbrīvoties no grēku nastas un gūt pārliecību par savu glābšanu. Jautājumā par aicinājuma jēdziena interpretāciju ortodoksālajā katolicismā un jansenismā vērtīgas atziņas rodama jau minētajā P. Honigsbeima disertācijā (tā ir daļa no liela apcerējuma, pie kura – cerams – darbs turpinās). Jansenistu mācībā pilnībā izpalciet jebkāda saikne starp pārliecību par savu izraudzītību un pasaulīgo darbību. Viņu «aicinājuma» koncepcija daudz vairāk nekā luteriskā un pat katoliskā tīrā tās veidā sliecas aicināt cilvēku pieņemt viņam dotos dzīves apstākļus: tas nepieciešams ne tikai tāpēc – tā argumentē katolicisms –, ka to prasa sociālā iekārta; atbilstoši jansenistu mācībai to prasa arī sirdsapziņas balss (*Honigsheim a. O. S. 139 f.*).

⁴⁹ Uz šo darbu balstās arī Lobšteins ļoti spilgti uzrakstītajā apcerējumā (*Lobstein P. Zum evangelischen Lebensideal in seiner lutherischen und reformierten Ausprägung. – In: Theologische Abhandlungen für H. J. Holzmann. – Tübingen, 1902*). Salīdzināšanai šim darbam būtu jāpievērš uzmanība arī turpmākajā izklāstā. Autoram izteica pārmetumus par pārāk krasu vadmotīva «*certitudo salutis*» [pārliecības par glābšanu] izcelšanu. Taču būtu jāatceras atšķirība starp Kalvina teoloģiju un «*kalvinismu*», starp teoloģisko sistēmu un dvēseles glābšanas praksi. Visas masu reliģiskās kustības sāk ar jautājumu: «Kā man pārliecināties par manu glābšanu?» Šim jautājumam ir galvenā loma ne tikai aplūkojamā gadījumā, bet arī visā reliģijas vēsturē, piemēram, hinduismā. Un kā gan varētu būt citādi?

⁵⁰ Nav noliedzams, ka tikai vēltinajā luterismā (Pretoriuss, Nikolai, Meisners) šis jēdziens tika izstrādāts pilnībā. (Tas sastopams jau J. Gerharda darbos, turklāt tieši minētajā nozīmē.) Pamatojoties uz to, Ričls savas «Pietisma vēstures» ceturtajā grāmatā (*Bd. 2, 1, 3 f.*) apgalvo, ka šā jēdziena ieviešana luteriskajā ticībā liecina par katoliskās reliģiozitātes atdzimšanu vai pieaugumu. Ričls nenoliedz (1, 10), ka problēmu par ticību individuālai glābšanai vienādi izvirzīja gan Luters, gan katoliskie mistiķi, taču domā, ka risinājums šajos divos gadījumos bija pilnīgi pretējs. Es neuzskatu sevi par tiesīgu šajā jautājumā izteikt savu spriedumu. Pilnīgi acimredzams, ka «Kristieša brīvības» atmosfēra nemaz nelīdzinās ne saldenajai koķetēšanai ar «miļo Jēzuliņu» vēlākajā literatūrā, ne Taulera reliģiskajam noskaņojumam. Un mistisku un maģisku elementu saglabāšana luteriskajā mācībā par Svēto Vakarēdienu, protams, ir izskaidrojama ar pavisam citiem reliģiskajiem motīviem nekā tie, kurus izvira Ričls, – viņš meklē to avotus «bernardiešu»⁽⁴⁹⁾ dievbijībā, Augstās Dziesmas noskaņojumā, no kura viņš atvasina atlieksmi pret Kristu kā debesu brūtgānu. Tomēr rodas jautājums, vai arī šai mācībai par Svēto Vakarēdienu (līdzās citiem faktoriem) bija kāda loma mistiskās reliģiozitātes atdzimšanā. Pilnīgi nepareizi ir arī (tas jāatzīmē tūlīt), ka mistiķa brīvība nozīmē tikai viņa atteikšanos no pasaules (*S. 11*). Taulers savās no reliģiskās psiholoģijas viedokļa ļoti interesantajās piezīmēs īpaši norāda, ka nakts meditāciju (tās viņš cita starpā rekomendē bezmiega gadījumā) praktiskais efekts ir arī uz pasaulīgo profesionālo darbību vērsto domu sakārtošana. Taulers raksta: «Tikai tāda ceļā (mistiski savienojoties ar Dievu pirms nakts miega) tiek šķēstīts prāts un stiprināta domāšana, un cilvēks jo stiprāk uz visu nākamo dienu piesātinās ar mierīgu un cildenu noskaņojumu, jo

ciešāka bijusi viņa vienība ar Dievu: tad būs *sakārtotas* visas viņa darīšanas. Tāpēc, ja cilvēks tādā veidā sevi pasargājis (sagatavojies savām darīšanām) un stiprinājis *tikumā*, tad, pievērsoties īstenībai, viņš darīs tikai *labus un cildenus darbus.*» (*Tauler. Predigten, Fol. 318.*) No sacītā kļūst skaidrs, ka mistiskais vērojums un racionāla aicinājuma koncepcija paši par sevi *neizslēdz viens otru* (pie tā vēl atgriezīsimies). Pretējais ir pareizs tikai tajā gadījumā, kad reliģiozitāte gūst histērisku raksturu, bet tā nepavisam nav ne vispārēja visu mistiķu, ne visu pīetistu īpašība.

⁵¹ Par to skat. ievadu maniem rakstiem nodaļā «Pasaules reliģiju saimnieciskā ētika» [Šajā izdevumā nav ietverti. – *Tulk.*]

⁵² Šajā priekšnosacījumā kalvinisms saskaras ar oficiālo katolicismu. Taču katoļiem no tā izrietēja grēku nožēlas sakramenta nepieciešamība, bet reformātiem – savas izraudzītības *pārbaude* praktiskajā darbībā pasaulē.

⁵³ Piemēram, jau Beza (*Beza Th. De praedestinationis doctrina et vero uso tratatio .. ex .. praelectionibus in nonum Epistolae ad Romanos caput, a Raphael Eglino .. excepta. – Genevae, 1584, p. 133*) raksta: «.. *sicut ex operibus vere bonis ad sanctificationis donum, a sanctificatione ad fidem .. ascendimus: ita ex certis illis effectis non quamvis vocationem, sed efficacem illam, et ex hac vocatione electionem et ex electione donum praedestinationis in Christo tam firmam quam immotus est Dei thronus certissima connexionione effectorum et causarum colligimus ..* [Līdzīgi, kā mēs pēc labiem darbiem spriežam par svētumu, bet pēc svētuma – par ticību .., tā mēs, izzinot ciešo saistību starp cēloņiem un sekām, pēc gūtajiem rezultātiem spriežam par aicinājumu, turklāt par šā aicinājuma auglīgumu, pēc aicinājuma spriežam par izraudzītību, bet pēc izraudzītības – par iepriekšnolemtību glābšanai Kristū, tikpat nemainīgā, cik nesatricināms ir Dieva tronis].» Piesardzība jāsauglabā tikai tad, kad runa ir par *atraidības* pazīmēm, jo šajā gadījumā domāts *galīgais* stāvoklis. (Citādu šā punkta skaidrojumu piedāvā tikai puritāniskā ticība.) Šajā sakarībā skat. arī pamatīgo Snekenburgera analīzi, kurš gan citē tikai noteiktas kategorijas literatūru. Šī iezīme pastāvīgi parādās visā puritāniskajā literatūrā. Piemēram, Benjans raksta: «*It will not be said: did you believe? – but: were you Doers, or Talkers only?* [Jums nejaūtās, vai jūs ticējāt, bet – vai jūs bijāt darbīgi cilvēki vai tikai pļāpas?]» Baksters, kas sludina iepriekšnolemtības mācību ļoti maigā formā, domā (*The saint's everlasting rest, Kap. XII*), ka pakļāvībai Kristum vajag nākt no sirds un *iemiesoties darīšanā.* «*Do what you are able first, and then complain of God for denying you grace if you have cause* [Vispirms izdari visu, uz ko esi spējīgs, un pēc tam žēlojies, ka Dievs liedzis žēlastību, ja tev ir iemesls to darīt].» atbild Baksters uz iebildumiem, ka griba nav brīva un Dievs nav devis cilvēkam spēju gūt žēlastību (*skat.: Works of the Puritans Divines, IV, p. 155*). Fullera (baznīcas vēsturnieka) pētījumā problēma skar tikai pārliecības par izraudzītību un liecības par žēlastības stāvokli glābtā uzvedībā praktisko nozīmi. To pašu var atrast Hova iepriekš citētajā izteikumā. Lasot «*Works of the Puritan Divines*», uz katra soļa atklājas šā atzinuma apliecinājumi. Puritānismā pie «atgriešanas» bieži noveda tīri *katoliskas* askētiskās literatūras lasīšana, piemēra, Bakstera gadījumā – jezuītiska traktāta lasīšana. Šīs koncepcijas neienesa neko principiāli jaunu salīdzinājumā ar Kalvinu (*skat.: Inst. Christ. rel., cap. I, 1536, p. 97, 112*). Atšķirība ir tikai tāda, ka, pēc Kalvina domām, arī šis ceļš neveda pie pilnīgas pārliecības par glābšanu (*147 das.*). Šajā sakarībā parasti atsaucas uz Jāņa evaņģēliju (1, 3, 5) un analogiskām vietām. Uzreiz norādīsim: prasība pēc *fides efficax* [darbīgās ticības] neaprobežojas ar kalvinismu tā šaurajā nozīmē. Tieši tāpat ticības augļus interpretē *baptistu* atklāsmes (*Glaubensbekenntnisse*) nodaļā par iepriekšnolemtību («*and that its*» .. «*proper evidence appears in the holy fruits of*

repentance and faith and newness of life [tā (atdzimšanas) īstie augļi parādās svētās nožēlas augļos, ticībā dzīves atjaunotnei]: atklāsme, 7. p., izdevumā: *The Baptist Church Manual*. – Ed. by J. N. Brown. Philadelphia, Amer. Baptist publ. soc.). Traktāts «Olif-Taccken», kuru pieņēma Hārlemas sinode 1648. g. un kurā jūtama *menonītu* mācības ietekme, arī sākas ar jautājumu: pēc kādām pazīmēm uzzina Dieva bērns? Atbilde skan (p. 10): «*Nu al is't dat dasdanigh vruchtbare ghelove alleene zii het seker fundamentale kennteeken .. om de consciention der gelovigen in het nieuwe verbondt der genade Gods te versekeren* [tagad tikai *auglīga* ticība ir pamatota pazīme, kas *nodrošina* ticīgo apzinīgumu jaunā savienībā ar Dieva mīlestību].»

⁵⁴ Par *lex naturae* nozīmi sociālās ētikas materiālajā saturā daļēji jau tika runāts iepriekš. Mūs interesē nevis tikumiskās uzvedības *saturs*, bet gan *stimuls*.

⁵⁵ Kā šis priekšstats puritānismā veicināja Vecās Derības jūdaisko garu, ir acīmredzams.

⁵⁶ Savoņas deklarācijā par «*membres ecclesiae purae*» [patiesās baznīcas locekļi] teikts, ka viņi ir «*saints by effectual calling, visibly manifested by their profession and walking* [svēti pēc sava aicinājuma *iedarbīguma*, ko redzami *apstiprina* viņu profesionālā darbība un uzvedība].»

⁵⁷ Skat.: Charnock. *A principle of goodness*. – In: *Writing of Pur. div.*, p. 175.

⁵⁸ Atgriešana Sedžvika izpratnē tieši «atbilst galvenajiem atzinumiem par izraudzītību». Beilijs māca: «Tam, kurš aicināts uz paklausību, – tam dāvāta spēja to īstenot.» Tikai tie, kurus Dievs nolēmis ticībai, ko apliecina viņu uzvedība, ir īsteni ticīgie, nevis tikai «*temporary believers*» [palaikam ticīgie] – māca baptistu *Hanserd Knollys confession*.

⁵⁹ Salīdz., piemēram, ar Bakstera «*Christian Directory*» noslēgumu.

⁶⁰ Par katoliskās doktrīnas par «*dubitatio*» [šaubu] atspēkojumu skat., piemēram: Charnock. *Self-examination*, p. 183.

⁶¹ Līdzīga argumentācija pastāvīgi sastopama, piemēram, Dž. Hornbeka darbos (skat.: *Hoornebeck J. Theologia practica*, II, 70, 72, 182; I, p. 160).

⁶² Piemēram («*Confession Helvet.*», 16), teikts: «*.. et improprie his salus adtribuitur* [nevajag tām (darīšanām) piedēvēt *glābšanu*].»

⁶³ Visa iepriekš teiktā sakarā skat.: *Schneckenburger. S. 80 f.*

⁶⁴ Jau Svētais Augustīns esot teicis: «*Si non es praedestinitus fac ut praedestineris* [Ja tu neesi nolemts glābšanai, dari tā, lai tiktu tai nolemts].»

⁶⁵ Nevijus nāk prātā Gētes izteiciens, kuram būtībā ir tā pati nozīme: «Kā izzināt sevi pašu? Nekad ne vērojot, bet darbojoties. Pamēģini izpildīt savu pienākumu, un tūlīt uzziņāsi savu cenu. – Bet kas ir tavs pienākums? Ikdienas prasības.»

⁶⁶ Jo, kaut arī Kalvins nešaubās, ka «svētums» jāiemieš arī *parādībās* (*Instit. IV, 1, § 2, 7, 9*), cilvēka prātam robeža starp svēto un nesvēto paliek neizzināma. Mums atliek vien ticēt, ka tur, kur Dieva vārds visā skaidrībā tiek sludināts baznīcā, kas organizēta un vadīta pēc viņa likumiem, ir arī izraudzītie, kaut gan mēs viņus nepazīstam.

⁶⁷ Kalviniskā dievbijība ir viens no daudzajiem reliģijas vēsturē zināmajiem piemēriem tam, kā *loģiski* un *psiholoģiski* pastarpināti secinājumi no reliģiskām idejām iespaido ticīgo reliģiskās *uzvedības* praksi. *Loģiski* no iepriekšnolemtības mācības, protams, būtu jāsecina fatālisms. Taču «izraudzītības pārbaudes» idejas ietekmē šās koncepcijas *psiholoģiskā iedarbība* izrādījās gluži pretēja. (Kā zināms, Ničes piekritēji, balstoties uz principiāli līdzīgiem pamatojumiem, piedēvē mūžīgās atgriešanās idejai ētiskā ziņā pozitīvu nozīmi.) Taču te ir runa par atbildību par mūžīgo dzīvi, kas nav saistīta ar darbīgo personu kaut kādas apziņas kontinuitātes veidā, turpretim puritānis saka: «*Tua res agitur* [par tevi stāsta tavs darītais].»

Attiecības starp izraudzītību un izraudzītā darbību labi parādītas (tā laika terminoloģijā) jau Hornbeka apcerējumos (skat.: *Theol. pract., vol. 1, p. 159*): *electi* [izraudzītie] tieši savas izraudzītības dēļ nav pakļauti fatālismam, viņi *aplicina* savu izraudzītību tieši ar to, ka *noraida* fatālistiskus secinājumus: «*Quos ipsa electio sollicitos reddit et diligentes officiorum* [Pati izraudzītība rosina viņus aktīvi darboties savā profesijā].» *Praktisko* interešu savijums novērš *loģiski* it kā neizbēgamos *fatālistiskos* secinājumus (kas *dažkārt* arī faktiski sastopami). Tomēr reliģijas *idejiskajam saturam* – to apliecina kalvinisms – var būt *nesalīdzināmi* lielāka nozīme, nekā sliecas domāt, piemēram, Viljams Džeimss (skat.: *James W. The varieties of religious experience, 1902, p. 444*). Tieši *racionālā momenta* nozīme reliģiskajā metafizikā klasiskā skaidrībā atklājas grandiozajā iedarbībā, ko uz praktisko dzīvi atstāja kalviniskā Dieva jēdziena idejiskā struktūra. Ja puritānisma Dievam vēsturē bija tāda loma kā diezin vai vēl kādam citam pirms un pēc viņa, tad tas notika, tieši pateicoties tiem atribūtiem, ar kuriem viņu apgādāja *idejas* spēks. (Starp citu, «pragmatiskais» novērtējums, ko Džeimss dod reliģiskajām idejām atbilstoši to pārbaudei dzīves praksē, nav nekas cits kā šā ievērojamā zinātnieka puritāniskās dzimtenes idejiskās atmosfēras auglis.) Reliģiskais pārdzīvojums kā tāds, protams, ir iracionāls – līdzīgi *jebkuram citam* pārdzīvojumam. Savā augstākajā mistiskajā formā tas ir *κατ' ἐξοχήν* [galvenokārt] pārdzīvojums un – to ļoti labi parādījis Džeimss – izceļas ar absolūtu nekomunikabilitāti; tam ir *specifisks* raksturs, un tas izpaužas kā *zināšanas*, kaut arī nevar adekvāti izpausties ar mūsu valodisko un jēdzienisko aparātu. Pareizi ir arī tas, ka *jebkurš* reliģiskais pārdzīvojums zaudē nozīmi, tiklīdz tam mēģina sniegt *racionālu* formulējumu, – un jo vairāk tad, kad izdodas to labāk formulēt jēdzienos. Tur sakņojas visas racionālās teoloģijas traģisko konfliktu cēlonis, un to jau 17. gs. apzinājās baptistu sekta. Taču šī iracionalitāte, kas – cita starpā – nepavisam nav raksturīga tikai reliģiskajam pārdzīvojumam, bet piemīt (dažādā nozīmē un pakāpē) *jebkuram* pārdzīvojumam, nepadara maznozīmīgu praktiskā ziņā vissvarīgāko jautājumu: kāda *veida* ir tā *ideju* sistēma, kura it kā savās interesēs confiscē tiešo reliģisko pārdzīvojumu un ievirza to savā gultnē, jo *atbilstoši* šās sistēmas raksturam laikmetā, kad baznīca intensīvi ietekmē visu cilvēku dzīvi un baznīcas ietvaros notiek spēcīga dogmatisko interešu attīstība, izveidojas praktiskā ziņā ļoti svarīgas ētisko secinājumu atšķirības, kas vērojamas dažādās pasaules reliģijās. Katrs, kas iepazīsies ar vēsturiskajiem avotiem, zina, cik neiedomājami intensīva (pēc mūsdienu mērogiem) lielo reliģisko karu laikā bija interese par baznīcas dogmatiku ne tikai garīdzniecības aprindās, bet arī pasaulīgo vidū. Ar to varbūt var salīdzināt tikai būtībā tikpat mānītīgos mūsdienu proletariāta priekšstatus par «zinātnes» varenību un tās secinājumu drošticamību.

⁶⁸ Uz jautājumu: «*Wethe to make salvation our end be not mercenary or legal* [Vai mūsu centieni gūt glābšanu nav savtīgums vai sinerģisms?】 – Baksters (*The Saints' everlasting rest, 1, 6*) atbild: «*It is properly mercenary when we expect it as wages for work done .. Otherwise it is only such a mercenarism as Christ commandeth .. and if seeking Christ be mercenary, I desire to be so mercenary ..* [Tie patiešām ir savtīgi, ja tajos saskatām *apbalvojumu* par mūsu darbiem .. Pretējā gadījumā tas ir tāds pats savtīgums kā tas, kuru mums piedēvē Kristus, bet, ja meklēt Kristu ir savtīgi, tad es vēlos būt savtīgs].» Starp citu, daudzi par ortodoksāliem uzskatīti kalvinisti kritē rupjā «sinerģismā». Pēc Beilija domām (*Praxis pietatis, p. 262*), *zemes* sodu var novērst, dodot žēlsirdības dāvanas. Citi teologi *atraidītajiem* ieteica darīt labus darbus cerībā, ka tas varbūt mazinās viņu ciešanas, bet *izraudzītajiem* – cerībā, ka Dieva milestība būs nevis bez pamata, bet gan *ob causam* [pamatota] un tas kaut kādā veidā tiks atmaksāts. Neliela piekāpšanās jautājumā par labo

darbu nozīmi un to ietekmi uz svētlaimes pakāpi izdarīta jau Apoloģijā (skat.: *Schneckenburger a. a. O. S. 101*).

⁶⁹ Arī šeit, lai noskaidrotu raksturīgas iezīmes, *esam spiesti* pievērsties «ideātipiskiem» jēdzieniem, kas zināmā mērā noteikti izkropļo vēsturisko īstenību; taču pretējā gadījumā neskaitāmu piebilžu dēļ vispār nebūtu iespējams dot skaidru formulējumu. Speciāli būtu jāaplūko jautājums, cik lielā mērā šeit uzsvērtais pretstats pēc savas būtības ir relatīvs. Pats par sevi saprotams, ka arī oficiālā katoliskā *mācība* jau viduslaikos izvirzīja *visas dzīves* sistemātiska izgaismojuma ideālu. Taču tikpat neapšaubāms ir gan tas, ka katolicisma ikdienas baznīcas prakse ar sava visiedarbīgākā disciplinārā līdzekļa – grēksūdzes – palīdzību *veicināja* iepriekš tekstā raksturotā «nesistemātiskā» dzīvesveduma iedibināšanu, gan arī, ka viduslaiku laju katolicismam neapšaubāmi bija sveša kalvinisma pamatiezīme – rigoristiski auksts noskaņojums un pilnībā uz sevi pašu vērsta ticīgā izolētība.

⁷⁰ Šā momenta dominējošā nozīme, kā jau minēts, pakāpeniski tiks parādīta rakstos «Pasaules reliģiju saimnieciskā ētika».

⁷¹ Zināmā mērā šī iespēja ir dota arī luterānim. Luters *negribēja iznīdēt šo sakramentālās maģijas palieku*.

⁷² Skat., piemēram: *Sedgwick. Buß- und Gnadenlehre* (Rēšera tulkojums vācu val. 1689. g.). Nožēlot gatavajam grēciniekam ir «*stingri noteikumi*», kurus viņš ievēro un kuriem atbilstoši veido savu dzīvi un uzvedību (S. 591). Viņš dzīvo saprātīgi, modri un piesardzīgi ievērojot likumu (S. 596), un to var sasniegt, tikai cilvēkam pilnīgi pārdzimstot, ja viņš izraudzīts glābšanai (S. 852). Īstena grēku nožēla izpaužas atgrieztā uzvedībā (S. 361). Atšķirība starp labiem darbiem «morālā» nozīmē un «*opera spiritualia*» [garīgiem darbiem] ir tieši tāda, kā norāda, piemēram, Hornbeks (*a. a. O. I, IX, cap. 2*): otrie ir atdzimušas dzīves sekas, un tajos redzami pastāvīgie panākumi, kas var būt dāvāti tikai dievišķās žēlsirdības pārdabiskas iedarbības rezultātā (S. 150). Svētums ir visa cilvēka *pārveidošanās* Dieva žēlsirdības rezultātā (S. 190) – tā ir ideja, kas kopīga visam protestantismam, un nav šaubu, ka tā atspoguļojas arī katolicisma augstākajos ideālos. Taču praktiskie secinājumi no šās idejas tika izdarīti tikai tajos puritāniskajos virzienos, kuru sastāvdaļa bija *pasaulīgā* askēze, un tikai tajos ietvaros minētās idejas guva pietiekoši augstu psiholoģisko *apbalvojumu*.

⁷³ Tiesa, Holandē šis apzīmējums sākotnēji atvasināts no priekšstata par «cildenajiem» (*Feinen*), kas dzīvē precīzi izpilda *Bībeles* priekšrakstus (kā apgalvo Foēts). Starp citu, dažos gadījumos par «metodistiem» 17. gs. sauca arī puritāņus.

⁷⁴ Jo, kā uzsver puritāņu sprediķotāji (skat., piemēram: *Benyan. The Pharisee and the Publican*. – *In: Works of the Pur. Div.*, S. 126), *jebkurš* atsevišķs grēks iznīcina *visus* «nopenlus», kas uzkrāti ar «labiem darbiem» dzīves laikā, – pat ja pieļauti neticamu domu, ka cilvēks pats ir spējīgs veikt kaut ko tādu, kas Dievam jāuzskata par nopelni, vai ka cilvēks patiesi spējīgs dzīvot pilnīgu dzīvi. Šajā gadījumā nenotiek tā, kā notiek katolicismā, kur tiek aprēķināta kopējā bilance, – šis tēls ir pazīstams jau no senatnes –, bet gan tiek izvirzīta barga dilemma: izraudzītība vai atraidītība *visam mūžam*. Par «bilances aprēķināšanu» skat., piemēram, 103. piezīmi.

⁷⁵ Tur arī meklējama atšķirība no vienkāršas *Legality* [Likumības] un *Civility* [Laiņības], ko Benjans kā māsas līdzās misteram *Wordly-Wiseman* [Pasaulīgi gudrajam] iemītina pilsētā ar nosaukumu *Morality* [Moralitāte].

⁷⁶ Skat.: *Charnock. Self-examination*. – *In: Works of the Pur. Divines*, p. 172: «*Reflection and knowledge of self is a prerogative of a rational nature* [Refleksija un pašziņa –

racionālas dabas prerogatīva].» Un arī pie tā piezīme: «*Cogito, ergo sum, is the first principle of the new philosophy* [Domāju, tātad eksistēju – jaunās filosofijas pirmais princips].»

⁷⁷ Būtu pārāgri te izvīrīt jautājumu par Dunsu Skota teoloģijas – tā nekad nav pilnībā atzīta, bet vien pieciesta vai pat dažkārt pasludināta par ķecerību – radniecīgumu dažām askētiskā protestantisma iezīmēm. Velākās specifiskās piētistu antipātijas pret Aristoteļa filosofiju atbalstīja, kaut gan nedaudz citā aspektā Luters un arī Kalvins, apzināti pretstatot šajā jautājumā savus uzskatus katolicismam (skat.: *Inst. Christ. rel.*, II, c. 2, S. 4; IV, c. 17, S. 24). Visiem šiem virzieniem raksturīgs «gribas primāta» – Kāla apzīmējumā – apliecinājums.

⁷⁸ Tāpat askēzes jēga definēta rakstā «Askēze» katoliskajā «Baznīcas leksikonā», un tas pilnībā atbilst tās vēsturisko izpausmju augstākajām formām. To pašu redzam Zēberga darbos (skat.: *Religionsenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche*). Uzskatām, ka askēzes jēdzienu mūsu pētījuma mērķim atļauts izmantot tieši tādā nozīmē. Turklāt man labi zināms, ka tā skaidrojums var būt – un parasti ir – citāds gan plašākā, gan šaurākā nozīmē.

⁷⁹ «Hudibrasā» (dziedājums 1; 18; 19) puritāņi salīdzināti ar baskājiem [franciskāņiem]. Dženovas sūtņa Fieski ziņojumā Kromvela armija nosaukta par «mūku» sapulcinājumu.

⁸⁰ Tā kā es neatlaidīgi uzsvēru iekšēju saikni starp ārpuspasaulīgo mūku askēzi un pasaulīgo profesionālā aicinājuma askēzi, mani ļoti pārsteidza tas, ka Brentāno (*a. a. O. p. 134 f*) uzskatīja par iespējamu kā argumentu *pret* manu koncepciju izvīrīt savu tēzi par *mūku* darba askēzes nozīmi, kurai viņš ieteica pievērst pienācīgu uzmanību. Te kulmināciju sasniedz viss viņa *pret* mani vērstais «ekskurs». Starp citu, viegli pamanīt, ka tieši šī pārmantotība ir galvenais visas manas konstrukcijas nosacījums: Reformācija pārnesa racionālo kristietisko askēzi un dzīves metodiku no klosteriem uz pasaulīgo profesionālo dzīvi. Skat. tālāko iztirzājumu, kas šajā izdevumā atstāts nemainīts.

⁸¹ Skat. daudzas atskaites par ķeceru puritāņu pratināšanu Nīla (*Neal D. The History of the Puritans. – L., 1730*) un Krosbija (*Crosby T. The History of the English Baptists, 1738–1740*) darbos.

⁸² Jau Sanfords (*Sanford a. a. O.*) – tāpat kā daudzi citi pirms un pēc viņa – atvasināja «*reserve*» [savaldīguma] ideālu no puritānisma. Par šo ideālu skat. arī Dž. Braisa piezīmi par amerikāņu koledžu viņa «*American Commonwealth*» otrajā sējumā (1880). Askētiskais «pašsavaldisānās» princips bija cēlonis tam, ka puritānismu sāka uzskatīt par vienu no faktoriem, kas radīja mūsdienu *militāro disciplīnu*. (Par Orānijas Moricu kā modernās armijas radītāju rakstījis Rolofs: *Roloff G. Preuß. Jahrb.*, 1903, Bd. III, S. 255.) Kromvela «*ironsides*» [»dzelzsvīri«], kas, cik vien jaudas, ar paceltu pistoli rokā, bez pavēles nešaujot, metās uz ie-naidnieku, pārsēja «kavalierus» nepavisam ne dervīšiem^[50] līdzīgā kaismē, bet skaidrā pašsavaldisībā un sekošanā komandiera gribai, kamēr «kavalieri» savos bruņnieciski vētrainajos uzbrukumos tikai izkaisīja spēkus. Par to skat. grāmatā: *Firth. Cromwells army. 1902*.

⁸³ Pirmām kārtām skat.: *Windelband W. Über Willensfreiheit, 1904, S. 77 f.*

⁸⁴ Taču ne tik tīrā veidā. Vērojums, bieži būdams saistīts ar emocionalitāti, dažkārt savijās ar šiem racionālajiem elementiem. Taču vērojums savukārt metodiski reglamentējās.

⁸⁵ Ričards Baksters uzskata, ka *grēcīgs ir viss*, kas ir pretrunā ar Dieva mums doto «*reason*» [prātu], kurš nosaka uzvedības normas: ne tikai grēcīgās kaislības pašas par sevi, bet arī mēra izjūtu zaudējušie afekti *kā tādi*, jo tie iznīcina «*countenance*» [pašsavaldisību] un kā tīri radījumam piemētošas norises novērš mūs no racionālas visu rīcību un izjūtu satiecināšanas ar Dievu, un tādējādi viņu aizvairo. Skat., piemēram, kas teikts par niknuma grēcīgumu apcerējumā «*Christian Directory*» (2. Aufl., 1678, I, S. 285), kur šajā sakarībā

citēts Taulers (S. 287). Turpat tiek runāts par *baiļu* grēcīgumu (S. 287 Sp. 2) un visnotaļ uzsvērts, ka gadījumā, ja apetīte kļūst par «ēšanas normu vai mēru» (I, S. 310, 316 Sp. 1), tas ved pie darinātā dievišķošanas (*idolatry*). Visās šajās vietās pirmām kārtām tiek citētas Zālamana Pamācības un Plūtarha «*De tranquillitae animi*», un bieži arī viduslaiku askētiskā literatūra – Svētā Bernarda, Bonaventūras un citu apcerējumi. Diezin vai iespējams vēl asāk uzsvērt pretstatu dzīves principam, kas izteikts vārdos «Kas nemil vīnu, sievietes un dziesmas ..», kā tas izdarīts ar paša jēdziena «*idolatry*» attiecināšanu uz visiem jutekliskajiem dzīves priekiem, *izņemot* tos, kuriem var rast attaisnojumu higiēniskos apsvērumos: šajā gadījumā tos uzskata par atļautiem (līdzīgi sportam un citiem «*recreations*» [izklaidēšanai] veidiem norādītās robežās). Par to mēs vēl runāsim. Pievēršam uzmanību tam, ka avoti, kas izmantoti šajā gadījumā un citās vietās, nav ne dogmatiski, ne pamācoši apcerējumi; tie domāti kā praktisks vadonis dvēseles glābšanai un tāpēc var kalpot par labu ilustrāciju šai praksei.

⁸⁶ Garāmejojot norādīsim, ka būtu ļoti apbēdinoši, ja šajā pētījumā kāds saskatītu vienas vai otras reliģiozitātes formas *novērtējumu*. Tas ir pilnīgi nepieņemami. Šeit runa ir tikai par noteiktu reliģiozitātes aspektu *iedarbību*, kuriem, no reliģijas viedokļa varbūt atrodoties perifērijā, ir ļoti svarīga nozīme ticīgo praktiskajā uzvedībā.

⁸⁷ Šajā jautājumā visupirms skat. E. Trelča rakstu «Angļu morālisti» «*Realenz. für protest. Theologie und Kirche*» trešajā izdevumā.

⁸⁸ Tas, cik spēcīgi iedarbojušās *pavisam konkrētas* reliģiskās idejas un situācijas, kas parasti tiek uztvertas kā «vēsturiskas nejausības», kļūst īpaši acīmredzams no tā, ka reformātiskajā augsnē izaugušā piētisma ietvaros bieži tika izteiktas tiešas *nožēlas* par klosteru trūkumu šajā virzienā un ka Labadi un citu «komunistiskie» eksperimenti bija tikai vienkāršs klostera dzīves surogāts.

⁸⁹ Turklāt tas jau atrodams daudzās Reformācijas konfesijās. Ričls (skat.: *Pietismus, I, S. 258 f.*), uzskatīdams turpmāko evolūciju par Reformācijas ideju izkropļojumu, tomēr nenoliedz, ka, piemēram, *Conf. Call. 25, 26; Conf. Belg. 29; Conf. Helv. post. 17*, «aprakstītas tīri empīriskas reformētās baznīcas pazīmes un ka ticīgie *netiek* pielaisti šajā patiesajā *baznīcā bez tikumiskās aktivitātes elementu uzskaites*» (skat. *a. a. O. S. 104. Anm. 3.*)

⁹⁰ «*Bless God that we are not of the many* [Paldies Dievam, mēs nepiederam pie vairākuma].» (*Th. Adams – In: Works of the Puritan Divines, p. 138.*)

⁹¹ «*Birthright*» ideja (pirmdzimtā tiesības), kurai bija tik svarīga vēsturiska nozīme, līdz ar to guva nopietnu atbalstu Anglijā: «*The first born which are written in heaven .. As the first born is not to be defeated in his inheritance and the enrolled names are never to be obliterated, so certainly shall they inherit eternal life* [Pirmdzimtie ir ierakstīti debesīs .. Tā kā pirmdzimtie nezaudēs savu mantojumu un tīstokļos ierakstītie vārdi nekad no turienes netiks izņemti, viņi, bez šaubām, mantos mūžīgo dzīvi].» (*Th. Adams, W. of Pur Div. p. XIV.*)

⁹² Luteriskā nosliece uz vainas atzīšanu un *nožēlošanu* sveša askētiskajam kalvinismam – ja arī ne teorijā, tad praksē –, jo kalvinists nožēlošanai nepiešķir ētisku nozīmi; atraidītajam tā ir veltīga, bet savā izraudzītībā pārliecinātajam grēks, kurā viņš atzīstas, ir simptoms, ka viņš savā attīstībā gājis atpakaļ un viņa svētība ir nepilnīga: viņš nenožēlo grēkus, viņš tos *ienīst* un cenšas pārvarēt ar saviem darbiem Dieva slāvi. Sal. šajā sakarībā Hova – Kromvela kapelāna 1656.–1658. g. – izteikumus apcerējumā «*Of men's enmity against God and of reconciliation between God and Men*» (*Works of the English Pur. Div., p. 237*): «*The carnal mind is enmity against God. It is the mind, therefore, not as speculative merely, but as practical and active, that must be renewed.*» (eod. p. 246): *Reconciliation ..*

must begin in 1) a deep conviction .. of your former enmity .. I have been alienated from God .. 2) a clear and lively apprehension .. of the monstrous iniquity and wickedness thereof [Miesiskais prāts ir Dieva ienaidnieks. Tāpēc jāmaina ne tikai spekulatīvais prāts, bet arī praktiskais, aktīvais .. Samierināšanās ir jāiesāk ar: 1) lielu pārliecību par jūsu iepriekšējo dziļo *naidīgumu* Dievam .. es *novērsos* no Dieva .. 2) skaidru un dziļu izpratni .. par tā šausminošo nepatiesīgumu un negodīgumu].» Te runa ir tikai par naidu pret grēku, nevis pret grēcinieku. Taču, kaut vai slavenā hercogienes Renātes d'Estes, Leonoras mātes, vēstule Kalvinam, kurā viņa cita starpā raksta, ka «ienīstu» tēvu vai vīru, ja pārliecinātos, ka viņi ir atraidītie, rāda, ka grēks tiek pārnests uz cilvēku, kas to izdarījis; reizē šī vēstule var nodert par ilustrāciju tam, kas iepriekš tika teikts par indivīda iekšējo atbrīvošanos no «dabiskajām» saiknēm, pateicoties mācībai par izraudzītību.

⁹³ Ovens – independents un kalviniskais Oksfordas universitātes vicekanclers Kromvela laikā – šo principu formulē tā: «*None but those who give evidence of being regenerated or holy persons, ought to be received or counted fit members of visible churches. Where this is wanting, the very essence of a church is lost* [Pieņemt redzamajā baznīcā vai uzskatīt par tās locekļiem var tikai tos, kuri pēc visām pazīmēm ir atdzimuši un svēti. Tur, kur šis likums netiek ievērots, *zūd pati baznīcas būtība*].» (*Inv. into the origin of Evang. Church.*) Skat. arī nākamo rakstu.

⁹⁴ Skat. nākamo rakstu.

⁹⁵ Skat.: *Catechisme genevois*, p. 149; *Bailey. Praxis pietatis*, p. 125: «Dzīvē mums jārikojas tā, it kā nevienam, izņemot Mozu, nebūtu pār mums varas.»

⁹⁶ «Reformātiem Bauslis šķiet ideāla norma, turpretim luterāņi Bauslis nomāc kā nesasniedzama norma.» Luterā katehismā Bauslis vienmēr *dots pirms* Evaņģēlija tādēļ, lai raisītu nepieciešamo *samierināšanos*; reformātu katehismos bauslis vienmēr *seko* Evaņģēlijam. Reformāti pārmeta luterāņiem, ka viņi «vairāk par visu baidās kļūt svēti» (Mēlers); luterāņi nosodīja reformātus par «verdžisku kalpību likumam un lepnību».

⁹⁷ Skat.: *Studies and reflections of the Great Rebellion, 1858*, p. 78.

⁹⁸ Tāda ir pirmām kārtām parasti puritāņu pilnībā ignorētā *Augstā Dziesma*, kuras austrumnieciskajai erotikai bija vērā ņemama loma tā tipa dievbijības attīstībā, kuru pārstāvēja sv. Bernards.

⁹⁹ Par šādas paškontroles nepieciešamību skat., piemēram, jau citēto Černoka sprediķi par Otro vēstuli korintiešiem, 13, 5 (*Works of the Pur. Div.*, p. 161 f.).

¹⁰⁰ To ieteic lielākā daļa teologu morālistu. Par to runā arī Baksters (*Christian Directory, II*, p. 77), kas tomēr nenoliedz ar to saistītās «briesmas».

¹⁰¹ Šāda veida tikumiskā grāmatvedība, protams, bija plaši izplatīta arī ārpus kalvinisma. Taču tā netika *uzsvērtā* kā vienīgais līdzeklis *izzināt* no mūžības nākušo lēmumu par iepriekšnolemtību glābšanai vai pazudināšanai, tāpēc ar to nesaistījās psiholoģiska *balva* par rūpīgo un apzinīgo «kalkulāciju».

¹⁰² Tieši tā ir šā uzvedības tipa noteicošā atšķirība no citiem pēc ārējām pazīmēm līdzīgiem tipiem.

¹⁰³ Baksters (*Saints' everlasting rest*, c. XII) Dieva *neredzamību* skaidro šādi: «Līdzīgi tam, kā ar korespondences palīdzību var izdevīgi tirgoties ar cilvēku, kas nekad nav redzēts, arī «svētlaimīgās tirdzniecības» ceļā ar neredzamo Dievu var iegūt «kādu vērtīgu pērli.» Šie tiri komerciālie salīdzinājumi, kuri ieņēma iepriekšējo morālistu un luterāņu līdzību vietu, ir visai raksturīgi puritānismam, kas ļāva cilvēkam pašam «iztirgot» sev glābšanu. Sal. arī ar nākamo fragmentu no sprediķa: «*We reckon the value of a thing by that which a*

wise man will give for it, who is not ignorant of it nor under necessity. Christ, the Wisdom of God, gave himself, his own precious blood, to redeem souls and he knew what they were and had no need of them [Priekšmeta vērtību mums nosaka tas, ko par to dod saprātīgs cilvēks, kurš tam zina cenu un rīkojas pēc nepieciešamības. Kristus, Dieva gudriba, atdeva sevi, savas dārgās asinis, lai glābtu cilvēku dvēseles; viņš zināja, kas ir cilvēki, un viņam tie nebija vajadzīgi].» (*Henry M. The worth of the soul. – In: Works of Pur. Div., p. 313.*)

¹⁰⁴ Jau pats Lutērs ir teicis pretējo: «Asaras ir svarīgākas par darbiem, bet ciešanas pārspēj jebkuru darbību.»

¹⁰⁵ Tas skaidri parādās luterisma ētiskajā teorijā. Par to skat.: *Hoennicke. Studien zur altprotestantischen Ethik. – Berlin, 1902*; arī pamācošo E. Trelča recenziju («Gött. gel. Anz.», 1902, Nr. 8). Luteriskās doktrīnas tuvināšanās vecajai *ortodoksāli* kalviniskajai pēc formas bija visai tālejoša. Taču visu laiku izlauzās pretēja orientācija. Melanhtons, lai saistītu tikumību un ticību, pirmajā plānā izvirzīja grēku nožēlas jēdzienu. Baušļa noteiktajai grēku nožēlai jābūt pirms ticības, bet labajiem darbiem jāseko ticībai, jo pretējā gadījumā – gandrīz vai puritāniski formulējot: tā nebūs īsta, cilvēku attaisnojoša ticība. Melanhtons domāja, ka relatīva pilnības pakāpe var tikt sasniegta arī zemes dzīvē, vēl vairāk, sākotnēji viņš pat mācīja, ka attaisnojums tiek sniegts tādēļ, lai cilvēku darītu spējīgu uz labiem darbiem, un ka šajā pieaugošajā pilnībā arī rodama tā šāspasaules svētlaimes pakāpe, kuru var sniegt ticība. Vēlākajiem luterisma dogmatiķiem ideja, ka labie darbi ir nepieciešami ticības *augļi* un ticība rada jaunu dzīvi, arī pēc formulējuma ir ļoti tuva reformiskajai mācībai. Uz jautājumu, kas tad ir «labie darbi», Melanhtons un vēl jo lielākā mērā vēlākie luterāņi atbildēja, norādot uz Bauslību. Par Lutera sākotnējo ideju reminiscenci vairs varēja uzskatīt tikai gaužām vājo pārliecību, ka tas izdarāms, balstoties uz bibliokrātiju, tostarp uz orientēšanos pēc atsevišķām Vecās Derības normām. Būtībā dekalogs^[51] kā *dabisko* tikumisko likumu kodifikācija paliek cilvēciskās uzvedības norma. Taču starp to statuāro nozīmīgumu un pastāvīgi uzsvērtu tēzi par attaisnojumu caur ticību nav stingras saistības – kaut vai tikai tāpēc, ka šās ticības psiholoģiskais pamats (skat. turpmāk) ir pavisam cits nekā kalvinismā. Baznīca, apzinādamās sevi kā žēlastības institūtu, atteicās (un tai bija jāatsakās) no sākotnējā luteriskā viedokļa, tomēr neizstrādājot nekādu jaunu viedokli. Nevarēja taču tikai aiz bailēm zaudēt dogmatisko pamatu («*sola fide!*») pasludināt visas dzīves askētisku racionalizāciju par katra atsevišķa cilvēka dzīves uzdevumu. Jo trūka stimula, kas ļautu *izraudzītības pārbaudes* idejai piešķirt tādu nozīmi, kādu tā guva kalvinismā, pateicoties iepriekšnolemtības mācībai. Arī maģiskajam sakramentu skaidrojumam – kas būtu saskaņā ar atteikšanos no iepriekšnolemtības mācības – un *regeneratio* [atdzimšanas] vai vismaz tās aizsākuma pārcelšanai uz *kristīšanu*, pastāvot ticībai *vispārējai* glābšanai, vajadzēja kavēt metodiskās ticības attīstību, jo šāds skaidrojums mazināja distanci starp *status naturalis* [dabisko stāvokli] un *izraudzītības stāvokli*, īpaši ņemot vērā nozīmi, ko luterisms piešķīra iedzimtajam grēkam. Tikpat stipru iespaidu atstāja *tīri ārējais* attaisnojuma akta skaidrojums, pieļaujot Dieva lēmumu maiņas iespējamību atkarībā no atgrieztā grēcinieka *konkrētā* nožēlas akta. Turklāt tieši šo ideju nemitīgi uzsvēra Melanhtons. Viss viņa mācības pavērsiens, kas izpaudās *grēku nožēlas* nozīmes palielināšanā, bija iekšēji saistīts ar «grības brīvības» atzišanu. Tas viss noteica luterāņu dzīvesveduma nemetodisko raksturu. Pēc vidusmēra luterāņa priekšstata, glābšana veidojās no *konkrētiem* konkrētu grēku piedošanas aktiem – tās bija dabiskas sekas luterismā saglabātajai grēksūdzei – un nekādā ziņā nesaistījās ar svēto aristokrātiju, kurai pašai vajadzēja apstiprināt savu izraudzītību. Tādējādi tika izslēgta arī no likumiem *brīva* tikumība un uz Bausli orientēta

racionāla askēze; Bauslis palika par statūtu un ideālo normu – organiski nesaistīts ar «ticību». Un, tā kā luterāņi baidījās, ka stingra «bibliokrātija» viegli var pāriet sinerģismā, Baušļa konkrētais saturs zaudēja noteiktas iezīmes, kļuva neskaids un pirmām kārtām nesistemātisks. Dzīve vienmēr, kā attiecībā uz ētisko teoriju iepriekš minētajā rakstā atzina Trelčs, palika tikai «pilnībā nerealizētu ieceru summa» – ieceru, kas, «saduroties ar atsevišķām nesaistītām norādēm», realizējās nevis kādas savstarpēji saistītas dzīves vienības ietvaros, bet gan būtībā – līdzīgi paša Lutera evolūcijai (skat. turpmāk) – izpaudās kā pakļaušanās situācijai gan sīkumos, gan lielās lietās. Tik bieži peltā vāciešu spēja ātri iekļauties (*Sich-Schicken*) svešās kultūrās, ātri asimilēties lielā mērā līdzās noteiktai nācijas politiskai attīstībai visai būtiski izskaidrojama arī ar šo faktoru, kura ietekme vēl šodien jūtama visā mūsu dzīvē. Kultūras subjektīvā uztvere pavājinājās tāpēc, ka būtībā pasīvi apguva to, kas «autoritāri» tika piedāvāts.

¹⁰⁶ Par to skat. populāro darbu: *Tholuck. Vorgeschichte des Rationalismus. – Berlin, 1865.*

¹⁰⁷ Par pavisam citu iepriekšnolemtības mācības (pareizāk – *predeterminācijas* mācības) ietekmi islāmā un par tās pamatu skat. minēto Ulriha disertāciju: *Ullrich F. Die Vorbestimmungslehre im Islam und Christentum, 1912.* Par jansenistu iepriekšnolemtības mācību skat.: *Honigsheim a. a. O.*

¹⁰⁸ Skat. nākamo rakstu.

¹⁰⁹ Ričls (*Ritschl. Geschichte des Pietismus, I, 152*) cenšas piētistu savdabību laikā pirms Labadi pamatot (turklāt balstoties tikai uz nīderlandiešu *specimina* [piemēriem]) ar to, ka piētisti, pirmkārt, izveidoja pulciņus, otrkārt, kultivēja ideju par «radījuma esamības niecību» formā, kas bija pretrunā «evanģēliskajai interesei par dvēseles glābšanu», treškārt, meklēja «pārlicību par savu glābšanu tādā kopībā ar mūsu kungu Jēzu Kristu», kas bija pretrunā ar reformēto ticību. Pēdējā pazīme šim agrīnajam periodam piemērojama tikai attiecībā uz vienu no tiem piētisma pārstāvjiem, kuru uzskatus Ričls aplūko savā darbā; toties «radījuma niecības» ideja pati par sevi ir īsts kalviniskā gara rezultāts un sniedzas pāri ierastā protestantisma ietvariem tikai tajos gadījumos, kad tā praksē ved pie aiziešanas no pasaules. Par pulciņiem jāteic, ka Dordrehtas sinode noteica to organizāciju noteiktā skaitā (īpaši katehisma mācīšanai). No Ričla grāmatā veiktās piētiskās dievbijības analīzes jāatzīmē: 1) «precīzisms» kā tieša sekošana Svēto Rakstu burtam visās ārējās dzīves situācijās – to dažos gadījumos atbalstīja Gisberts Foēts; 2) attaisnojums un samierināšanās ar Dievu tiek skaidrota nevis kā pašmērķis, bet gan kā līdzeklis askētiskai svētai dzīvei; līdzīgu viedokli var atrast Lodenšteina atziņās, tas iezīmējas arī Melanhtona mācībā (skat. 105. piezīmi); 3) augsts iekšējās «grēku nožēlas cīņas» novērtējums, kas ir patiesas atdzimšanas pazīme, kā to pirmais mācīja V. Tellinks; 4) atteikšanās no Svētā Vakarēdiena, ja pie tā tika pielaisti neatdzimušie (par to mēs vēl runāsim citā sakarībā), un ar to saistītā pulciņu veidošanās, kas pārkāpa Dordrehtas *canones* [lēmumu] ierobežojumus – šajos pulciņos atdzima «pravietošana», t. i., Svēto Rakstu izklāstīšana, turklāt to darīja ne tikai cilvēki, kas nebija teologi, bet arī sievietes (Anna Marija Širmane). Šie punkti liecina par dažkārt visai nopietnām novirzēm no reformētās ticības mācības un prakses. Taču salīdzinājumā ar tiem virzieniem, kuri palika ārpus Ričla uzmanības loka, īpaši salīdzinājumā ar angļu puritāņiem visi minētie punkti, izņemot trešo, ir tikai šās dievbijības attīstības tendenču pastiprināšanās. Ričla pētījuma objektivitāte cieš no tā, ka ievērojamais zinātnieks ienes analizē savus baznīcas vai reliģiski politiska rakstura vērtējošos spriedumus un savās antipātijās pret jebkuru specifiski askētisku reliģiozitāti interpretē visas tās izpausmes kā

atgriešanos pie «katholicisma». Taču arī vecais protestantisms līdzīgi catholicismam var būt «*all sorts and conditions of men*» [visu sugu un kārtu cilvēku] reliģija; un tomēr katoliskā baznīca jansenisma personā noraidīja rigoristisko pasaulīgo askēzi līdzīgi tam, kā to 17. gs. izdarīja piētisms attiecībā pret specifiski katolisko kvietismu. – Mūsu speciālā pētījuma sakarībā piētisms tikai tad pārvēršas par specifisku parādību (nevis intensitātē, bet kvalitatīvi), kad tā pieaugošās bailes no «pasaules» ved pie atteikšanās no privātsaimnieciskās darbības un rezultātā pie pulciņu veidošanas uz klosteru komūnu pamatiem (Labadi) vai arī (par to laikabiedri pārmeta atsevišķiem ekstrēmistiski noskaņotiem piētistiem) pie apzināti *nevižīgas* pasaulīgi profesionālās darbības par labu kontemplācijai. Tāda veida sekas, protams, īpaši bieži radās tur, kur kontemplācija tuvinājās tam, ko Ričls definē kā «bernardismu», jo šī iezīme pirmoreiz atklājas Bernarda Augstās Dziesmas tulkojumā, – runa ir par reliģiozitāti, ko caurstrāvo mistisks noskaņojums un tieksme uz kriptoseksuāli¹⁰² ietonētu «*unio mystica*» [mistisko savienošanos]. Tā neapšaubāmi jau tīri reliģiski psiholoģiskā plānā ir *aliud* [kas cits] salīdzinājumā ar reformēto dievbijību un arī salīdzinājumā ar tās askētisko iemiesojumu tādu cilvēku [darbībā] kā Foēts. Taču Ričls centās šo kvietismu visur, kur viņš to atrada, saistīt ar piētisko askēzi un tādējādi nodot pazudināšanai gan vienu, gan otru – tas liek viņam rūpīgi atzīmēt katru piētiskajā literatūrā atklāto citātu no katolisko mistiķu vai askētu darbiem. Tomēr arī «ārpus jebkurām aizdomām stāvošie» angļu un nīderlandiešu morālisti teologi citē Bernardu, Bonaventūru un Kempijas Tomu. – Reformēto baznīcu attiecības ar katolisko pagātni bija ļoti sarežģītas, un atkarībā no tā, kāds viedoklis parādās priekšplānā, drīz viena, drīz otra no šīm baznīcām izrādās ļoti tuva katolicismam vai atsevišķām tā pusēm.

¹¹⁰ Visai pamācošajā rakstā «Piētisms», kas publicēts trešajā «*Realenz. f. prot. Theol. und Kirche*» izdevumā, Mirbts aplūko piētismu tikai kā Špēnera personisko reliģisko pārdzīvojumu, pilnībā neņemot vērā tā reformācijas izraisītos rašanās priekšnosacījumus, un tas rada nedaudz dīvainu iespaidu. Lai izprastu piētismu, vēl joprojām ir vērts lasīt Gustava Freitāga darbu (*Freitag G. Bilder aus der deutschen Vergangenheit*). Par angļu piētisma sākumperiodu no tā laika literatūras skat.: *Whitaker W. Primo institutio disciplinae pietatis, (1570)*.

¹¹¹ Šis viedoklis, kā zināms, veicināja to, ka piētisms kļuva par vienu no galvenajiem *tolerances* idejas paudējiem. Šajā sakarībā nepieciešams izteikt dažas piezīmes par *tolerances* būtību. Rietumos galvenie tās avoti, ja neņemam vērā humānistiski apgaismojošo indiferentismu, kas neatstāja *lielu* praktisku ietekmi, bija šādi: 1) tīri politiski un valstiski apsvērumi (arhetips: Orānijas Vilhelms); 2) merkantilisms (īpaši skaidri tas izpaužas Amsterdamas un dažu citu pilsētu politikā, kā arī zemes īpašnieku un dažādu varasvīru politikā, kuri labprāt pieņēma sektantus kā ekonomiskā progresa pārstāvjus); 3) radikālie virzieni kalvinisma dievbijības ietvaros. Jo mācība par iepriekšnoemtību pēc savas būtības izslēdza iespēju, ka valsts varētu atbalstīt reliģiju, izrādot neiecietību. Glābt ar to ticīgo dvēseles valsts nevarēja, un tikai rūpes par *Dieva slavu* lika baznīcai meklēt tās atbalstu, lai apspiestu ķecerus. Jo lielāka nozīme tika piešķirta sludinātāja un visu Svētā vakarēdiena dalībnieku piederībai izraudzīto lokam, jo neizturamāka kļuva jebkura valsts iejaukšanās garīgo amatu ieņemšanā un to nodošanā, piešķirot draudzes neatdzimušajiem – varbūt universitāšu audzēkņiem – tikai tāpēc, ka tie guvuši teoloģisku izglītību; tika vispār noraidīta jebkura politiskās varas pārstāvju – ne vienmēr tie varēja lepoties ar nevainojamu uzvedību – iejaukšanās kopienas lietās. Reformātiskais piētisms vēl pastiprināja šo viedokli, pazeminot dogmatiskā korektuma (*Korrektheit*) vērtību un pamazām vājinot tēzes «*extra*

ecclesiam nulla salus» [ārpus baznīcas nav iespējama glābšana] ietekmi. Kalvins uzskatīja, ka atraidīto pakļaušanās Dieva iedibinātajai baznīcai nepieciešama Dieva slavai; Jaunanglijā mēģināja konstituēt baznīcu kā savu izraudzītību apliecinājušu svēto aristokrātisku kopieni. Taču jau radikāli noskaņotie independenti noraidīja jebkuru iejaukšanos «izraudzītības» pārbaudē kā no pilsoniskās, tā hierarhiskās varas puses, uzskatot, ka tā ir katras *atsevišķas* kopienas darišana. Priekšstatu, ka Dieva slava prasa arī atraidīto pakļaušanos baznīcas disciplīnai, pamazām aizstāja cita ideja (tā pastāvēja jau no paša sākuma, taču ar laiku ieguva aizvien lielāku nozīmi): ka Svētais vakarēdiens kopā ar Dieva pamestajiem aizvairo Dieva slavu. Tam neizbēgami vajadzēja novest pie voluntārisma, jo tā radās «*believers' Church*» [ticīgo baznīcas] – reliģiskas kopienas, kas sastāvēja tikai no atdzimušajiem. Visradikālākos secinājumus no šās idejas izdarīja kalviniskie baptisti, pie kuriem piederēja arī «svēto parlamenta» galva Praisgods Berbons. Kromvela armija iestājās par sektu brīvību, bet «svēto parlaments» – pat par baznīcas atdalīšanos no valsts *tādēļ*, ka tā locekļi bija dievbijīgi piētisti, t. i., pozitīvi reliģisku motīvu dēļ; 4) *baptistu sekas*, kas tiks aplūkotas vēlāk, no savas pastāvēšanas sākuma, turklāt neatlaidīgāk un konsekventāk turējās pie principa, ka baznīcas kopienā drīkst iekļaut tikai atdzimušos, un tāpēc kategoriski noraidīja arī baznīcas «institucionālo» raksturu un jebkuru laicīgās varas iejaukšanos. Tātad arī šajā gadījumā prasību pēc nenosacītas reliģiskās iecietības izraisīja *pozitīvi reliģiski* pamati. Pirmais, kas gandrīz paauzdi pirms baptistiem un divas paauzdes pirms Rodžera Viljamsa, līdzīgu apsvērumu vadīts, iestājās par nenosacītu, neierobežotu reliģisko iecietību un baznīcas atdalīšanu no valsts, acīmredzot bija Džons Brauns. Pirmā tāda veida draudzes deklarācija acīmredzot bija Amsterdamas angļu baptistu rezolūcija (1612. vai 1613. g.), kurā bija teikts: «*The magistrate is not to middle with religion or matters of conscience .. because Christ is the King and lawgiver of the Church and conscience* [Maģistrātam nav jāiejaucas reliģijas vai sirdsapziņas lietās ..., jo baznīcas un sirdsapziņas valdnieks ir Kristus].» Pirmoreiz oficiālā draudzes dokumentā prasība pēc sirdsapziņas brīvības – kā savu *tiesību – pozitīvas* aizstāvības no valsts puses, šķiet, tika izvirzīta baptistu (*particular* [atsevišķo]) konfesijas 44. p. 1644. gadā. Vēlreiz jāuzsver: dažkārt sastopamais pieņēmums, ka iecietība *kā tāda* radīja labvēlīgus apstākļus kapitālisma attīstībai, pilnīgi neatbilst patiesībai. Reliģiskā iecietība nav ne specifiski mūsdienīga, ne specifiski rietumnieciska parādība. Ķīnā, Indijā, hellēnisma laikmeta lielajās Priekšāzijas valstīs, Romas impērijā, islāma zemēs ilgu laiku valdīja reliģiskā iecietība (to ierobežoja tikai *valsts* kārtības apsvērumi, kam mūsdienās šajā jautājumā ir analogiska loma). Tur tā guva lielāku izvērsumu nekā jebkurā vietā uz pasaules 16. –17. gadsimtā un, protams, lielāku nekā tur, kur valdīja puritānisms, kā, piemēram, Holandē un Zēlandē vislielākā politiskā un ekonomiskā uzplaukuma periodā, puritāniskajā Anglijā vai Jaunanglijā. Rietumiem kā pirms, tā pēc reformācijas drīzāk bija raksturīga (līdzīgi kā, piemēram, Sasanīdu valstī) *konfesionālā neiecietība*, kas noteiktos periodos pastāvēja tādās zemēs kā Ķīna, Japāna un Indija, kur tā lielākoties bija saistīta ar politiskiem motīviem. Tātad tolerance *kā tāda* nekādā ziņā nav saistīta ar kapitālismu. Viss ir atkarīgs no tā, *kam tā nāk par labu*. Par sekām, kas izriet no «*believers' Church*» [ticīgo baznīcas], runa būs nākamajā rakstā.

¹¹² Praktisku lietojumu šī ideja gūst kromveliskajos «*tryers*», kas pārbauda kandidātu atbilstību sludinātāja amatam. Tie centās noteikt ne tik daudz pretendentu speciālo teoloģisko izglītību kā viņu subjektīvo pārliecību par savu izraudzītību. Skat. arī nākamā rakstu.

¹¹³ Piētistiem raksturīgā neuzticība gan Aristotelim, gan klasiskajai filosofijai kopumā atrodama jau Kalvina darbos (sal. *Institutio*, II, cap. 2, p. 4; III, cap. 23, p. 5; IV, cap. 17, p. 24).

Zināms, ka Lutērs šo neuzticību sākotnēji pauda ne mazāk spilgti, taču turpmāk to aizstāja humānistiskā ietekme (pirmām kārtām Melanhtona), vēlme padziļināt savas zināšanas un svarīgas apoloģētikas prasības. Protams, arī Vestminsteres konfesija (c. I, 7) atbilstoši protestantiskajai tradīcijai māca, ka viss dvēseles glābšanai *nepieciešamais* skaidri izklāstīts Svētajos Rakstos un viegli aptverams pat bez teoloģiskās izglītības.

¹¹⁴ Pret to iestājās oficiālās baznīcas. Skat., piemēram, Skotijas prezbitēriešu baznīcas 1648. g. (īso) katehismu, kur 7. lpp. kā amata pilnvaru pārkāpums tiek nosodīta ģimenei *nepiederošu* personu piedalīšanās dievkalpojumā. Piētisms līdzīgi citām askētiskajām kopienām atbrīvoja individu no ģimenes patriarhālisma varas, kas kalpoja baznīcas interesēm un veicināja baznīcas amatu prestiža saglabāšanu.

¹¹⁵ Dažādu svarīgu iemeslu dēļ mēs te atturamies no tāda veida reliģiskās apziņas «psiholoģiskā» (vārda *speciālā* nozīmē) aspekta analīzes un, cik iespējams, izvairāmies pat no speciālas terminoloģijas. Psiholoģijas, ieskaitot *psihiatriju*, speciālā jēdzieniskā aparāta izstrāde nav sasniegusi tādu pakāpi, kas, nepārkāpjot vēsturisko objektivitāti, ļautu izmantot šās zinātnes sasniegumus mūs interesējošo problēmu vēsturiskai izpētei. Speciālo terminu lietošana var viegli novest pie tā, ka paši par sevi saprotami vai pat triviāli apgalvojumi slēpj aiz diletantiska zinātniskuma, kad rīkojas ar svešvārdiem; tādējādi tiek radīta jēdzienu precizitātes šķietamība, kas diemžēl raksturīga, piemēram, Lamprehtam. Par samērā veiksmīgu mēģinājumu izmantot psiholoģiskos jēdzienus dažām vēsturiskām masu parādībām uzskatāmi V. Hellpaha darbi (skat.: *Hellpach W. Grundlinien zu einer Psychologie der Hysterie, 1904, Kap. 12*; arī *Nervosität und Kultur, 1903*). Te nav iespējams noskaidrot, kādā mērā arī šim ārkārtīgi vispusīgajam zinātniekam kaitējusi zināmo Lamprehta teoriju ietekme. Cik nenozīmīgas salīdzinājumā ar veco literatūru ir Lamprehta piezīmes par piētismu (skat.: *Deutsche Geschichte, Bd. 7*), redzams katram, kas iepazīnīs kaut vai ar pazīstamāko literatūru šajā jautājumā.

¹¹⁶ Tas notika pie Šortingheisa «iekšējās kristietības» piekritējiem. Reliģiski vēsturiskā plānā šās parādības saknes jāmeklē Deiterojesajas līdzībā par Dieva vergu un 22. psalmā.

¹¹⁷ Tas dažkārt bija sastopams pie Holandes piētistiem *Spinozas* mācības ietekmē.

¹¹⁸ Labadi, Terstēgens un citi.

¹¹⁹ Visskaidrāk šī ietekme varbūt parādās tad, kad viņš (iedomājieties – Špēners!) apstrīd varas tiesības kontrolēt draudžu darbību, pieļaujot iejaukšanos tikai nekārtību un ļaunprātību gadījumos. Špēners to argumentē tā, ka runa ir par kristiešu *pamattiesībām*, ko garantēja apustuļi, veidojot pirmās kristīgās draudzes (skat.: *Spener. Theologische Bedenken, II, S. 81 f.*). Principā tas ir tīri puritāniskis viedoklis par atsevišķa cilvēka vietu draudzē un par viņa darbības sfēru, kas izriet no *jure divino* [dievišķajām tiesībām] un tātad ir neatņemamas tiesības. Ričls nav atstājis nepamanītu ne šo, ne turpmāk tekstā pieminēto ķecerību (skat.: *Spener a. a. O. S. 115*). Lai cik nevēsturiska būtu viņa pozitīvistiskā (gribētos teikt – filistriskā) «*pamattiesību*» idejas kritika – idejas, kurai mēs galarezultātā esam pateicību parādā par *visu*, ko pat visniknākais mūsdienu «reakcionārs» uzskata par savas individuālās brīvības minimumu, Ričlam nevar nepiekrīst, kad viņš norāda uz organiskas saiknes trūkumu starp šo ideju un Špēnera luteriskajiem uzskatiem.

Pašas kopienas (*collegia pietatis*), kas bija teorētiski pamatotas slavenajā Špēnera «*Pia desideria*» un praktiski viņa radītas, būtībā bija ļoti radniecīgas angļu «*prophesyings*» [pravie-tojošajiem], kas pirmoreiz parādījās Londonas Džona fon Lasko (1547) Bībeles lasījumos un no tā laika pastāvīgi papildināja par nepakļaušanos puritāņu baznīcas autoritātei vājāto rindas. Ženēvas baznīcas disciplīnas noraidījumu Špēners, kā zināms, pamatoja ar to, ka

«trešā kārtā», kas ir galvenais tās balsts (*status oeconomicus* – kristīgie laji), nav ietverta luteriskajā baznīcas organizācijā. No luteriskā viedokļa apšaubāms ir tas, ka Špēners, izskatot lietas par izslēgšanu no baznīcas, konsistorijas sēdēs pieļauj pasaulīgās varas deleģēto – kā «trešās kārtas» pārstāvju – klātbūtni.

¹²⁰ Jau pats vārds «piētisms», kas pirmoreiz parādījās luterisma izplatības apgabalos, liecina par to, ka piētistu laikabiedri par raksturīgāko viņu ticībā uzskatīja «pietas» [dievbijības] padarīšanu par kaut kādu metodisku *nodarbību*.

¹²¹ Protams, jāatzīst, ka šāda motivācija pirmām kārtām bija raksturīga kalvinismam, tomēr ne tikai tam. Tā bieži sastopama *vecos* luteriskos baznīcas nolikumos.

¹²² Vēstules ebrejiem garā, 5, 13, 14, Sal.: *Spener. Theol. Bedenken, I, S. 306*.

¹²³ Līdzās Beilijam un Baksteram (skat.: *Consilia theologica, III, 6, 1, dist. 1, 47; dist. 3, 6*) Špēners īpaši augstu vērtēja Kempijas Tomu un pirmām kārtām Tauleru (Tauleru viņš ne vienmēr saprata: *Consilia theologica, III, 6, 1, dist. 1, 1*). Par Tauleru sīkāk skat.: *Cons. theol., I, 1, 1, Nr. 7*. Luteru viņš atvasina no Taulera.

¹²⁴ Skat.: *Ritschl a. a. O. II, S. 113*. Špēners noraidīja vēlino piētistu (arī Lutera) ideju, ka «grēku nožēla un ar to saistītā cīņa» ir *vienīgā* patiesas atgriešanās pazīme (skat.: *Spener. Theol. Bedenken, III, S. 476*). Par svētību kā pateicības augli, kas izriet no ticības uz samierināšanos ar Dievu, – tīri luterisks formulējums (skat. I, 59. piez.) – skat. Ričla darbos minētās vietas (*a. a. O. II, S. 115, Anm. 2*). Par *certitudo salutis* [pārliecība par glābšanu] skat.: *Spener. Theol. Bedenken, I, S. 324*: «Patiesa ticība ne tik daudz ir jūtama, cik izziņāma pēc tās augļiem» – (mīlestība uz Dievu un pakļaušanās viņam), un arī *a. a. O. S. 335 f.*: «Rūpēdamies par glābšanu un izraudzītības stāvokli, pārliecību jūs drīzāk smelsieties «mūsu» – luteriskajās – «grāmatās» nekā «angļu rakstnieku» grāmatās».

¹²⁵ Reliģiskās dienasgrāmatas, ko ieviest ieteic A. Franke, arī te bija žēlastības ārējo pazīmju atklāšanas veids. Metodiskajiem vingrinājumiem un *pieradumam* pie svētuma stāvokļa vajadzēja novest pie žēlastības pieauguma un labā un ļaunā *atšķiršanas*. Tā ir Frankes grāmatas galvenā tēma («*Von des Christen Vollkommenheit*»).

¹²⁶ Šī racionālās piētiskās ticības providences mācības novirze no tās ortodoksālā skaidrojuma atklājas slavenajā disputā starp Halles piētistiem un ortodoksālā luterisma pārstāvi Lēšeru. Grāmatā «*Timotheus Verinus*» Lēšers nonāk tik tālu, ka pretstata visu, kas sasniegts ar *cilvēka* darbību, dievišķajai providencei. Turpretim Franke nesatricināmi turējās pie atziņas: jebkurš skaidras apziņas uzplaisnījums par to, kam jānotiek, – uzplaisnījums, kas parādās, mierīgi *gaidot* Dieva lēmumu, – jāuztver kā Dieva zīme. Tas ir gluži kvēkeru psiholoģijas garā un atbilst vispārīgajam askētiskajam priekšstatam par to, ka racionālā *metodika* ir līdzeklis, lai tuvinātos Dievam. Jāpiebilst, ka Cincendorfs stāv tālu no tāda ticības un iepriekšnolemtības skaidrojuma, jo brīdī, kad no lēmuma pieņemšanas bija atkarīgs viņa draudzes turpmākais liktenis, viņš šo lēmumu *izlozēja* (*dem Los anheimstellte*). Raksturodams kristietisko «mierīgumu», ar kādu jāgaida dievišķais lēmums, nekavējot to ar sasteigtu darbošanos un ietiepību (tāds būtībā ir arī Frankes viedoklis), Špēners (*a. a. O. I, S. 314*) seko Taulera idejām. Visas šīs iezīmes liecina par salīdzinājumā ar puritānismu ievērojami mazāku piētiskās dievbijības aktivitāti, kas vērsta uz miera iemantošanu zemes dzīvē. «*First righteousness, than peace* [iesākumā taisnīgums, pēc tam miers]» – tā vēl 1904. g. viens no vadošajiem baptistiem (G. Vaitis kādā vēstījumā, par kuru vēl daudzārt runāsim) formulēja (atšķirībā no piētiskās ievirzes) savas denominācijas ētisko programmu (skat.: *Baptist Handbook, 1904, p. 107*).

¹²⁷ Skat.: *Lectiones paraeneticæ, IV, p. 271*.

¹²⁸ Pret šo ļoti izplatīto priekšstatu vērsta visupirms Ričla kritika. Skat. 125. piezīmē minēto Frankes grāmatu.

¹²⁹ Tas vērojams arī to angļu piētistu mācībā, kuri neatzīst iepriekšnolemību, piemēram, Gudvina mācībā. Par viņu un citiem šā virziena piētistiem skat.: *Heppes Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche. – Leiden, 1879.* Šī grāmata arī pēc Ričla *standard work* [klasiskā darba] publicēšanas saglabāja nozīmi Anglijas un daļēji arī Nīderlandes vēstures [interpretācijā]. Vēl 19. gs. Kēleram (tas rakstījis viņa grāmatā, par kuru būs runa nākamajā rakstā) Nīderlandē bieži jautāts par viņa atdzimšanas *laika momentu*.

¹³⁰ Tādējādi mēģināja pierādīt, ka nav pamatots nepārliecinotais luteriskās mācības secinājums par iespēju atkal atgūt žēlastību (īpaši visai izplatītās mācības par «atgriešanu» *in extremis* – nāves mirklī).

¹³¹ Pret ar to saistīto vajadzību zināt «atgriešanas» dienu un stundu kā nepieciešamu tās patiesuma pazīmi skat.: *Spener. Theol. Bed. II, 6, 1, p. 197.* Špēneram «grēku nožēlas cīņa» bija tikpat sveša kā Melanhtonam *Lutera terrores conscientiae* [sirdsēsti].

¹³² Līdzās tam nozīmīgs bija arī jebkuram askētiskajam virzienam raksturīgais antiautoritārais «vispārējās garīdzniecības» idejas skaidrojums. Dažos gadījumos garīdzniekam iesaka atlikt grēku atlaidi līdz brīdim, kad būs sasniegta pārliecība par nožēlas patiesumu, – Ričls to pamatoti uzskata par kalvinisku tēzi.

¹³³ Mums svarīgākos punktus visvieglāk atrast Plita darbos: *Plitt. Zinzendorfs Theologie, Bd. I-III, Gotha, 1869;* īpaši jāatzīmē: *Bd. I, S. 325, 345, 381, 412, 429, 433 f., 444, 448; Bd. II, S. 372, 381, 385, 409 f.; Bd. III, S. 131, 167, 176;* skat. arī: *Becker B. Zinzendorf und sein Christentum. – Leipzig, 1900, Buch 3, Kap. 3.*

¹³⁴ Tomēr viņš atzina, ka Augsburgas konfesiju var uzskatīt par īstu kristietiski luteriskās ticības dokumentu tikai tad, ja – kā viņš izsakās savā pretīgajā manierē – to aplietu ar «brūču asinīm». Lasīt Cincendorfu ir grūts pārbaudījums, jo uztvert viņa valodu un viņa izplūdušo ideju nestabilitāti ir vēl grūtāk nekā to «terpentīnkristietību», kura bija tik pretīga F. T. Fišeram (skat. viņa polemiku ar Minhenes «*Christoterpe*»).

¹³⁵ «Mēs jebkurā reliģijā atzīstam par brāļiem tikai tos ticīgos, kuri, mazgāti Kristus asinīm un *pavisam atjaunoti, turpina* tiekties pēc sava gara svētīšanas. Mēs atzīstam par redzamo Kristus draudzi tikai to, kurā Dieva vārds tiek sludināts tīrībā un patiesīgumā, kurā draudzes locekļi dzīvo *svētu* dievabērnu dzīvi *atbilstoši Viņa vārdam.*» Pēdējais teikums ņemts no Lutera *mazā katehisma*. Taču, kā atzīmēja jau Ričls, *tur* tas ir atbilde uz jautājumu, kā tiek svētīts Dieva vārds, turpretim *šeit* – lai *norobežotu* svēto baznīcu.

¹³⁶ Skat.: *Plitt a. a. O. Bd. I, S. 346.* Vēl skaidrāk tas izteikts Plita darbā citētajā atbildē uz jautājumu: «Vai glābšanai vajadzīgi labie darbi?» Atbilde skan: «Nav vajadzīgi, un tie ir pat kaitīgi; ja jau glābšana ir dāvāta, tie vajadzīgi tikai tādēļ, lai tas, kurš tos neveic, vēl nevarētu sevi uzskatīt par glābtu.» Tātad arī šeit – nevis reāla nepieciešamība, bet tikai fakta konstatācijas veids.

¹³⁷ Piemēram, ar tām «kristietiskās brīvības» karikatūrām, kuras šausēja Ričls (*a. a. O. III, S. 381*).

¹³⁸ Visupirms – uzsverot apmierinātības ideju (*Strafsatisfaktionsgedanken*) saistībā ar dziedināšanas mācību; šo ideju viņš – pēc tam, kad amerikāņu sektas bija noraidījušas viņa misionāriskos tuvināšanās mēģinājumus, – lika pamatā savai dziedināšanas metodei. No šā brīža viņš par hernhūtiskās askēzes galveno mērķi pasludināja *bērnišķīgu* ticību un tādus tikumus kā samierināšanos un nepakļaušanos aizspriedumiem; tas ir krasā pretrunā ar tām brāļu draudžu tendencēm, kurām bija tuva puritāniskā askēze.

¹³⁹Taču šai ietekmei bija robežas. Kaut vai šā iemesla dēļ Cincendorfa reliģisko ticību nevar aplūkot kā «sociāli psihiskā» procesa sastāvdaļu – bet tā dara Lamprehts. Turklāt Cincendorfa reliģisko mācību pirmām kārtām noteica tas, ka viņš bija *grāfs* ar būtībā tīri feodāliem uzskatiem. Tieši «sociāli psihiskā plānā» viņa reliģiozitātes *emocionālā puse* bruņniecības sentimentālā pagrimuma laikmetam varētu atbilst tikpat lielā mērā kā «sentimentālisma» laikmetam. Ja tās pretstatu Rietumeiropas racionālismam vispār var izskaidrot ar «sociāli psihiskiem» momentiem, tad visupirms ar patriarhālo saišu noturību Austrumvācijā.

¹⁴⁰Par to liecina kā Cincendorfa strīds ar Dipelu, tā arī – pēc Cincendorfa nāves – 1764. g. sinodes izteikumi, kuros skaidri atklājas hernhūtiešu draudzes kā *dvēseles glābšanas institūta* raksturs. Skat. Ričla kritiku: *Ritschl. a. a. O. III, S. 443*.

¹⁴¹Skat., piemēram, 151., 153., 160. §. Tas, ka, *neraugoties* uz patiesu nožēlu un grēku atlaidi, dziedināšana var arī nenotikt, visupirms ir skaidrs no teksta 311. lappusē un tādā pašā mērā atbilst luteriskajai mācībai par glābšanu, kādā ir pretrunā kalvinismam (un metodismam).

¹⁴²Skat. Plita minētos Cincendorfa izteikumus: *Plitt a. a. O. Bd. II, S345; Spangenberg. Idea fidei, p. 325*.

¹⁴³Skat., piemēram, Plita minēto (*a. a. O. Bd. III, S. 131*) Cincendorfa Mateja evaņģēlija, 20, 28 skaidrojumu: «Kad redzu cilvēku, kam Dievs dāvājis kādu talantu, es priecājos un ar prieku izmantoju šo dāvanu. Turpretim, ja ievēroju, ka cilvēks nav apmierināts ar viņam dāvāto un grib sasniegt vairāk, es uzskatu to par viņa sabrukuma aizsākumu.» Cincendorfs noliedz – tas ir skaidrs no viņa sarunas ar Džonu Vesliju (1743) – *progressu* dziedināšanā, jo uzskata, ka tā izpaužas *tikai jūtās* gūstamā tuvinājumā Kristum (*Plitt a. a. O. Bd. I, S. 413*). Tā vietā, lai sevi izjustu kā «Dieva ieroci», stājas dievišķās tuvības «gūvums» – mistika, nevis askēze (tādā nozīmē, kādā par to runāts vēlāk). Protams (tas parādīts turpat), arī puritānim pašreizējais *šāspasaules habitus* ir tas, uz ko viņš *isteni* tiecas. Taču šis *habitus*, kuru uztver kā *certitudo salutis*, viņam saistās ar aktīva Dieva *ieroča izjūtu*.

¹⁴⁴Taču tieši šo secinājumu dēļ profesionālā darbība netika konsekventi ētiski pamatota. Cincendorfs neuzskata Lutera ideju par «kalpošanu Dievam» savas profesijas ietvaros par *izšķirošo* viedokli, kas apliecinātu uzticību savam aicinājumam. Šo uzticību viņš drīzāk uzskata par *atbildību* par «Kristus uzticību savam amatam» (*Plitt II S. 411*).

¹⁴⁵Pazīstams viņa izteikums «Saprātīgs cilvēks nedrīkst būt neticīgs, bet ticīgs nedrīkst būt nesaprātīgs» grāmatā «*Sokrates, d. i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten*» (1725), kā arī viņa īpaša patika pret tādiem rakstniekiem kā Beils.

¹⁴⁶Protestantiskās askēzes pārstāvju izteiktā patika pret empirismu, kas racionalizēts ar matemātisku pamatojumu, ir plaši pazīstama, un pie tās nepakāvēsimies. Par zinātņu pievēršanos matematizēti racionālai «eksaktai» metodei, par šās parādības filosofiskajiem motīviem un to pretstatu Bēkona viedoklim skat.: *Windelband W. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1892, S. 305–307*; īpaši skat. piezīmi 305. lappusē, kur pārliecinoši atspēkots uzskats, ka mūsdienu dabaszinātnes radušās materiālo un tehnisko interešu rezultātā. Protams, starp šīm divām parādībām pastāv ārkārtīgi ciešas, taču stipri sarežģītākas attiecības. Skat. arī *Windelband W. Geschichte der neueren Philosophie (1878–1880), Bd. I, S. 40f*. Protestantiskajai askēzei izšķirošais ir šāds *viedoklis* – to visskaidrāk formulējis Špēners (*Spener a. a. O. I, S. 132; III, S. 260*): tāpat, kā kristieti atpazīst pēc viņa ticības *augļiem*, tā arī Dieva un viņa nodomu izziņu var padziļināt, izzinot viņa *radījumus*. Tam atbilstoši

visas puritāniskās, baptistiskās un piētiskās konfesijas izrādīja īpašu interesi par fiziku un citām matemātiskām [zinātnēm] un dabaszinātnēm, kas strādāja ar to pašu metodi. Pamata bija ticība, ka, *empīriski* izpētot Dieva noteiktos dabas likumus, varētu tuvināties pasaules «jēgas» izpratnei – jēgas, kuru dievišķās atklāsmes fragmentārā rakstura dēļ (tīri kalviniska ideja) nevar izprast, spekulatīvi operējot ar jēdzieniem. 17. gs. empirisms askēzei kalpoja par līdzekli, kā meklēt «Dievu dabā». Uzskatīja, ka empirisms tuvina Dievam, bet filosofiskā spekulācija no tā attālinā. Īpaši Aristoteļa filosofija, pēc Špēnera domām, kaitēja kristietībai. *Jebkura* cita filosofija – un pirmām kārtām «*Platona filosofija*» – labāka par Aristoteļa filosofiju (skat.: *Spener. Consilia theologica, III, 6, I, dist. 2, Nr. 13*); skat. nākamo raksturīgo vietu: «Tas, ko teikšu, neattiecas uz Dekartu (Špēners viņu nelasīja – *M. V.*), taču es vienmēr esmu domājis un arī tagad domāju, ka Dievs mudina cilvēkus, lai viņi censtos izzināt īsto filosofisko patiesību savām acīm, vadoties nevis pēc kaut kādām autoritātēm, bet tikai pēc *veselā saprāta*, kas nebalstās uz *skolotāju zināšanām*.» Labi zināms, kāda nozīme šim askētiskā protestantisma pārstāvju viedoklim bija *audzināšanas* jomā, arī *reālās* apmācības jomā. Savienojumā ar attieksmi pret «*fides implicita*» [dziļāko ticību] šis viedoklis noteica protestantisma pedagoģisko programmu.

¹⁴⁷ «Tie ir tādi cilvēki, kas svētlaimi saskata apmēram četrās lietās: 1) būt niecīgiem, nicināmiem un apvainotiem; 2) ignorēt visas tās jūtas, kuras novērš no kalpošanas Dievam; 3) vai nu būt pilnīgi bez īpašuma, vai arī izdāļāt visu, kas iegūts; 4) strādāt līdzīgi *dienas-strādniekam* nevis peļņas dēļ, bet pēc *aicinājuma kalpot Dieva slavai un tuvakā labumam* ..» (*Rel. Reden., II, S. 180; Plitt I S. 445.*) Ne visi var un drīkst būt «mācekļi», bet gan tikai tie, kurus Kungs aicina. Taču, kā atzīst Cincendorfs (*Plitt I S. 449*), šās problēmas skaidrojuma ir neizbēgamas grūtības, jo Kalna sprediķis formāli vērsās pie *visiem cilvēkiem*. Šā «brīvā milestības kosmisma» radniecība ar anabaptisma ideāliem ir acīs kritoša.

¹⁴⁸ Emocionāla veida iekšēja dievbijība nekādā ziņā nebija sveša arī epigonisma laikmeta luterismam. Konstitutīva atšķirība šeit drīzāk bija *askētisms*, dzīves reglamentācija, kas, pēc luterāņu domām, atgādināja «sinerģismu» (*Werkeiligkeit*).

¹⁴⁹ «Sirdi plosošas bailes» (*herzliche Angst*) ir labāka žēlsirdības pazīme nekā «pārlicinātība», uzskata Špēners (skat.: *Spener. Theol. Bedenken, I, S. 324*). Protams, arī puritānisko rakstnieku darbos sastopami uzstājīgi brīdinājumi pasargāties no «melīgas pārlicinātības»; tomēr, tā kā mācība par iepriekšnoletību noteica rūpes par dvēseles glābšanu, tā neapšaubāmi iedarbojās pretējā virzienā.

¹⁵⁰ Jo grēksūdzes *psiholoģiskais* efekts visur tika izprasts kā indivīda *atbrīvošana* no atbildības par savu rīcību (tāpēc arī uz to tiecās) un tādējādi no rigoriskām askētisma prasībām.

¹⁵¹ Jau Ričls savā Virtembergas piētisma analizē (*a. a. O. III*) parādīja, kādā mērā šo piētiskās reliģiozitātes *tipu* noteica arī tīri *politiski* momenti.

¹⁵² Skat. 147. piezīmē minēto Cincendorfa citātu.

¹⁵³ Pats par sevi saprotams, ka «patriarhāls» ir arī kalvinisms – katrā ziņā tā sākotnējā veidolā, un, piemēram, Bakstera panākumu saistība ar Kiderminsteres uzņēmumu mājamāniecisko raksturu skaidri redzama viņa autobiogrāfijā (*Works of the Pur. Divines, p. XXXVIII*): «*The town liveth upon the weaving of Kidderminster stuffs, and as they stand in their loom, they can set a hook befor them, or edify each other* .. [Pilsēta dzīvo no aušanas, apstrādājot no Kiderminsteres saņemto izejmateriālu; stāvēt pie stellēm, iedzīvotāji var nolikt sev priekšā grāmatu vai cits citu pamācīt].» Taču patriarhālisms, kas veidojies kalviniskajā augsnē, ir citāds nekā piētiskais patriarhālisms. Šī problēma jārisina citā sakarībā.

¹⁵⁴ Skat.: *Ritschl A. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl., I. S. 598.* Tas, ka Frīdrihs Vilhelms I nosauca piētismu par mācību, kas piemērota *rantjē*, raksturo ne tik daudz Špēnera un Frankes piētismu, cik pašu Frīdrihu Vilhelmu I; karalis arī zināja, kāpēc viņš ar ediktu par toleranci atvēra savu valsti.

¹⁵⁵ Lai gūtu orientējošas zināšanas par metodismu, īpaši noderīgs ir lieliskais Loofsa raksts «Metodisms» grāmatā: *Realenz. für prot. Theol. und Kirche, 3. Aufl.* Izmantojami ir arī Jakobi (īpaši «*Handbuch des Methodismus*»), Koldjē, Jingsta un Soutī darbi. Par Vesliju skat.: *Tyerman. Life and times of John Wesley. – London, 1870.* Populāra ir vācu valodā tulkotā Vatsona grāmata: *Watson. Life of Wesley.* Viens no labākajiem fondiem par metodisma vēsturi pieder *North-western university* Evanstonā Čikāgas tuvumā. Savdabīgs starposms starp klasisko puritānismu un metodismu bija reliģiskais dzejnieks Izāks Votss, Olivera Kromvela un pēc tam Ričarda Kromvela kapelāna Hova draugs, kuram padomu lūdzis Vaitfilds (skat.: *Skeats. The free churches of England, 1891, p. 254*).

¹⁵⁶ Šo radniecību – ja neņemam vērā abu Vesliju personisko ietekmi – vēsturiski nosacījusi gan iepriekšnolemtības dogmas atmiršana, gan arī «*sola fide*» [glābšanas tikai ar ticību] idejas atdzimšana metodisma dibinātāju koncepcijā; taču visupirms to motivējusi specifiskā metodistu *misionārā* ievirze, kas noveda pie noteiktu viduslaiku «atmodināšanas» sprediķu metožu atjaunošanas (pārveidotā formā) un savienoja tās ar piētiskajām formām. Pie *kopīgās* attīstības līnijas «subjektīvisma» virzienā šī parādība – šajā ziņā tā atpaliek ne tikai no piētisma, bet arī no bernardiskās orientācijas viduslaiku reliģiozitātes – noteikti nepieder.

¹⁵⁷ Tā metodiskās ticības efektu dažkārt noteica pats Veslijs. Te acīmredzama radniecība ar Cincendorfa «svētlaimi».

¹⁵⁸ Par to – Vatsona grāmatā: *Watson. Das Leben Wesleys, S. 331.*

¹⁵⁹ Skat.: *Schneckenburger M. Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, Hrsg. von K. B. Hundeshagen. – Frankfurt, 1863, S. 147.*

¹⁶⁰ Vaitfilds vadīja protestantu grupu, kas pēc viņa nāves saira pienācīgas organizācijas trūkuma dēļ; viņš būtībā noraidīja Veslija mācību par «pilnību». Patiesībā tā nebija nekas cits kā kalviniskās glābšanas pārbaudes idejas surogāts.

¹⁶¹ Skat.: *Schneckenburger M. a. a. O. S. 145.* Nedaudz citādi domā Loofs, *a. a. O.* Abu uzskati ir tipiski jebkurai šāda tipa reliģiozitātei.

¹⁶² Šajā virzienā darbojās 1770. gada konference. Jau 1744. gada konference atzina, ka Bībeles vārdus gandrīz pilnībā var attiecināt gan uz kalvinismu, gan arī uz antinomismu. Ņemot vērā Bībeles baušļu skaidrošanas grūtības, jācenšas novērst atšķirības to dogmatiskās nozīmes skaidrojumā, kas būtu iespējams, ja abas puses atzītu Bībeli par praktiskās uzvedības normu.

¹⁶³ Metodisti ar savu mācību par iespējamību sasniegt neierobežotu pilnību, kuru speciāli noliedza arī Cincendorfs, atšķīrās no hernhūtiešiem. Veslijs savukārt uztvēra hernhūtišķās reliģiozitātes *emocionalitāti* kā «mistiku», bet luteriskos uzskatus par «Bausli» uzskatīja par zaimošanu. Te savu izpaušmi gūst neizpratne, kas neizbēgami rodas starp jebkuras mācības par *racionālu* dzīvesvedumu pārstāvjiem un luterisma pārstāvjiem.

¹⁶⁴ Džons Veslijs dažos gadījumos norāda, ka visi – kvēkeri, prezbiterieši un anglikāņi – prasa ticību dogmām; izņēmums ir tikai metodisti. Par šo jautājumu skat. apkopojošo Skīta izklāstu: *Skeats. History of the free churches of England 1688–1851.*

¹⁶⁵ Skat., piemēram: *Dexter. Congregationalism, 1880, p. 455.*

¹⁶⁶ Taču, protams, tas *var* traucēt – līdzīgi, kā mūsdienās notiek ar Amerikas nēģeriem. Starp citu, spilgti izteikti patoloģisko metodiskās emocionalitātes raksturu, kas to atšķir

no relatīvi apvaldītās piētistu emocionalitātes, *varbūt* var izskaidrot – līdzās tīri vēsturiskiem cēloņiem un metodisko rituālu publicitātei – arī ar dziļāku askētisma ielaušanos praktiskajā dzīvē, kas vērojama metodisma vislielākās izplatības rajonos. Taču tas jāizlemj neiropiešiem.

¹⁶⁷ Loofs neatlaidīgi uzsver (skat.: *Realenz. für prot. Theol. und Kirche*, S. 750), ka metodisms no citiem askētiskajiem virzieniem atšķiras ar to, ka radies pēc Apgaismības laikmeta Anglijā, un salīdzina metodismu ar piētisma atdzimšanu Vācijā 19. gs. pirmajā trešdaļā (tiesa, tās izpausmes gan bija daudz vājākas). Taču šajā jautājumā varētu sekot arī Ričla viedoklim (skat.: *Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung un Versöhnung*, I, S. 568 f.). Viņš velk paralēli starp metodismu un Cincendorfa piētismu, kas atšķirībā no Špēnera un Frankes piētisma *arī* bija reakcija uz Apgaismību. Taču, kā jau redzējām, šai reakcijai metodismā bija pavisam citāda ievirze nekā hernhūtiešu piētismā – katrā ziņā tādā mērā, kādā to ietekmēja Cincendorfs.

¹⁶⁸ Šās idejas izstrāde metodismā, kā liecina minētais Džona Veslija citāts (skat. 195. lpp.), norisinājās pilnīgi analogiski tam, kas notika citās denominācijās, – un ar tādām pašām sekām.

¹⁶⁹ Un – kā izrādījās – *vājinātas* konsekventas puritānisma askētiskās ētikas formas: tajā pašā laikā, ja reliģiskās koncepcijas aplūkotu, kā to bieži dara, tikai kā kapitālisma attīstības «sekas» vai «atspoguļojumu», rezultātam jābūt *pretējam*.

¹⁷⁰ No visiem baptistiem tikai tā saucamie «*General Baptists*» [vispārējie baptisti] saistīti ar agrīno anabaptistu mācību. «*Particular Baptists*» [atsevišķie baptisti], kā jau tika norādīts, bija kalvinisti, kas baznīcu principiāli ierobežoja ar atdzimušajiem vai vismaz ar tiem, kuri apzināti pieņēmuši šo mācību, tātad ar volontieriem un visu valsts baznīcu pretiniekiem; starp citu, Kromvela valdīšanas laikā viņi ne vienmēr šīs idejas konsekventi realizēja praksē. Gan atsevišķie baptisti, gan arī vispārējie, būdami vēsturiski nozīmīgi kā pārkristīšanas tradīcijas turpinātāji, šajā sakarībā nešķiet īpašas dogmatiskās analīzes vērti. Nav šaubu, ka kvēkeri – formāli jauna, Džordža Foksa un viņa domubiedru radīta sekta – būtībā tikai turpināja pārkristīšanas tradīcijas. Labāko ievadījumu kvēkeru vēsturē, parādot arī viņu saistību ar baptistiem un menonītiem, piedāvā Barklejs (skat.: *Barclay R. The inner life of the religious societies of the Commonwealth*, 1876). Par baptisma vēsturi: *Dexter H. M. The true story of John Smyth, the Se-Baptist, as told by himself and his contemporaries*. – Boston, 1881; skat. arī: *Lang J. C.* – In: *Bapt. Quart. rev.*, 1883, p.1 f.; *Murch J. A history of the Presb. and Gen. Bapt. Ch. in the U. S.* – New York, 1894 (*Am. Church Hist. Ser.*, Vol. 2); *Vedder. A short hist. of the Baptists*. – London, 1897; *Bax E. B., Rise and fall of the Anabaptists*, – New York, 1902; *Lorimer G. Baptists in history*, 1902; *Seiss J. A. Baptists system examined*. *Luth. Publ. soc.*, 1902. Pārējo materiālu skat.: *Baptist Handbook*. – London, 1896 f.; *Baptist Manuals*. – Paris, 1891–1893; *Bapt. Quart. Review*; *Bibliotheca sacra* (Oberlin, 1902). Šķiet, labākais baptistu literatūras fonds atrodas Ņujorkas štata *Colgate college*. Par labāko materiālu apkopojumu par kvēkeru vēsturi uzskata *Devonshire House* fondu Londonā (neesmu to izmantojis). Mūsdienu ortodoksijas oficiālais orgāns ir «*American Friend*», kuru izdod prof. Džonss. Labāko kvēkeru vēsturi uzrakstījis Rauntrijs. Bez jau minētajiem darbiem skat. arī: *Jones R. B. George Fox. An autobiography*. – Philadelphia, 1903; *Thomas A. C. A history of the Society of Friends in America*. – Philadelphia, 1895; *Grubb E. Social aspects of Quaker faith*. – London, 1899. Par šiem jautājumiem skat. arī plašo un ļoti vērtīgo biogrāfisko literatūru.

¹⁷¹ Viens no daudzajiem K. Millera (skat.: *Müller K. Kirchengeschichte*, Bd. 1–3) nopelniem ir tas, ka viņš ir pienācīgi novērtējis savā veidā ievērojamo, kaut arī ārēji necilo anabap-

tistu kustību. Anabaptistus vairāk nekā jebkurus citus vajāja *visas* baznīcas, jo viņi *gribēja* būt *sekta* specifiskā šā vārda nozīmē. Katastrofa, kas saistīta ar anabaptisma augsnē izaugušo Mīnsteres eshatoloģisko kustību, noveda pie tā, ka anabaptisti bija diskreditēti visā pasaulē līdz pietiktajai paaudzei (piemēram, Anglijā). Anabaptistu sektas visu laiku tika apspiestas un atbīdītas malā, un tikai ilgāku laiku pēc to rašanās anabaptistiem izdevās sniegt konsekvēntu savas *konceptijas* reliģisko pamatu formulējumu. Tāpēc anabaptisti nodarbojās ar «teoloģiju» vēl mazāk, nekā to prasīja viņu principi, kas paši par sevi bija nesamierināmi ar ticību Dievam kā «zinātni». Tāda attieksme neraisīja simpātijas to laiku teologu vidū un neimponēja viņiem. Līdzīgs ir arī daudzu jaunāko laiku teologu viedoklis. Piemēram, Ričls (*Pietisms*, S. 221) nav pietiekami objektīvs pret «pārkristītājiem» un dažkārt par viņiem izsakās vienkārši nicīgi; tā vien gribas viņa teoloģisko viedokli nosaukt par «buržuāzisku». Starp citu, mūsu rīcībā jau vairākus gadu desmitus ir lieliskā Kornēliusa grāmata (*Cornelius. Geschichte des münsterischen Aufrufs, Bd. 1–2, 1855–1860*). Šajā gadījumā Ričls tāpat paliek uzticīgs savam aizspriedumainajam viedoklim, konstatējot pagrimumu un pavērsienu uz «katolicismu» un atklājot tiešu spirituālistu un franciskāņu garīgo ordeņu ietekmi. Pat ja varētu atrast dažus gadījumus, kad šī ietekme bijusi, pavedieni, kas savieno šīs divas reliģiskās parādības, kopumā ir pārāk smalki, lai izdarītu tādus secinājumus; turklāt vēsturiskie fakti liecina par to, ka oficiālā katoļu baznīca pret pasaulīgo askēzi – organizētu draudžu formā – izturējās ārkārtīgi aizdomīgi un visādi centās uzvest šo askēzi uz ordeņu dibināšanas ceļa, t. i., *aizvest* to no pasaulīgās dzīves vai sliktākajā gadījumā iekļaut to kā otrās šķiras askēzi baznīcas atzītajos ordeņos un pakļaut to šo ordeņu kontrolei. Kur neizdevās to īstenot, tur katoļu baznīca darīja visu, lai subjektīvistiskā askētiskā morāle nevestu pie autoritāšu nolieguma un pie ķecerības, – līdzīgi tam, kā rikojās Elizabetes baznīca attiecībā pret «*prophesyings*» [pravietojošām] puspiētiskām bibeliskām draudzēm – pat tajos gadījumos, kad tie no «konformistiska» viedokļa bija pavisam korekti, vai arī kā Stjuarti savā «*Book of sports*». Par apliecinājumu šādai baznīcas politikai var noderēt arī daudzu ķecerīgo kustību, piemēram, humiānu un begīnu^[53], vēsture, kā arī sv. Franciska liktenis. Ubagojošo ordeņu mūku – īpaši franciskāņu – sprediķi daudzējādā ziņā veicināja augsnes sagatavošanu askētiskai, pasaulīgai baptistisku reformātiskas ievirzes tikumībai protestantisma ietvaros. Taču daudzās radnieciskās Rietumu mūku askēzes un askētiskā dzīvesveduma iezīmes protestantismā – mūsu izklāsta gaitā šīs iezīmes kā augstākajā mērā pamācošas visu laiku tiks uzsvērtas – galu galā izskaidrojamas ar to, ka *jebkurai* askēzei, kas izveidojusies Bībeles un kristietības augsnē, *neizbēgami* ir daudzas visai kustībai kopīgas tāda veida iezīmes, turklāt arī *jebkuras* konfesijas askēze izmanto noteiktus pārbaudītus miesas mērdēšanas līdzekļus. Pie šā raksturojuma vēl jāpiebilst, ka tā īsums izskaidrojams ar to, ka *šajā* darbā pētāmās problēmas sakarā – proti, buržuāziskās *aicinājuma* idejas reliģisko pamatu attīstības sakarā, – anabaptistiskajai ētikai ir tikai ierobežots raksturs. Šajā ziņā tā nedeva neko jaunu. Daudz svarīgāks šās kustības aspekts šobrīd atstāts ārpus uzmanības sfēras. Tajā ievirzē, kurā tiek skatīta problēma, mēs izklāstām pārkristīšanas *agrīnā* etapa vēsturi *tikai* tādā mērā, kādā tā iespaidoja mūs pirmām kārtām interesējošās sektas: baptistus, kvēkerus un (mazākā mērā) menonitus.

¹⁷² Skat. 93. piezīmi.

¹⁷³ Par šās terminoloģijas rašanos un evolūciju skat.: *Ritschl. Gesammelte Aufsätze, Bd. I. – Freiburg, 1893, S. 68 ff.*

¹⁷⁴ Pārkristītāji, protams, noraidīja apzīmējumu «sekta». Viņi sevi uzskatīja par *vienīgo patieso baznīcu* Vēstules efesiešiem nozīmē (5, 27). Taču atbilstoši *mūsu* terminoloģijai tā ir «sekta» – un ne tikai tāpēc, ka tās locekļi noraidīja jebkuras attiecības ar valsti. Jāteic

gan, ka pirmo gadsimtu attiecības starp baznīcu un valsti bija ideālas vēl kvēkeriem (Barklejs), jo viņiem, tāpat kā daudziem piētistiem (Terstēgens), tīrības ziņā šaubas neraisīja tikai baznīcas zem krusta. Taču neticīgas valsts ietvaros vai, atrodoties zem krusta, arī kalvinisti *faute de mieux* [nerodot neko labāku] bija spiesti iestāties par baznīcas atdalīšanu no valsts līdzīgi tam, kā analogiskos gadījumos darīja katoļu baznīca. Un arī ne tāpēc pārkristītāji bija «sekta», ka iestāšanās draudzē *de facto* notika, pamatojoties uz līgumu starp draudzi un individu, kas vēlējās šajā draudzē iestāties, jo *formāli* tā notika arī agrīnajās Nīderlandes reformātu draudzēs (viņu sākotnējā politiskā stāvokļa sekas; skat.: *Hoffmann. Kirchenverfassungsrecht der niederl. Reformierten. – Leipzig, 1902*). Sekta šī apvienība bija tādēļ, ka, pēc tās locekļu domām, reliģiskā draudze varēja tikt organizēta tikai voluntāri, t. i., kā sekta, nevis institucionāli – kā baznīca –, jo pretējā gadījumā draudzē ienāktu visi neatdzimušie un tādējādi tā vairs neatbilstu agrīnās kristietības paraugam. Pārkristītāju draudzes ar jēdzienu «baznīca» izprata to, kas reformātiem bija reāls fakts. Jau tika norādīts, ka arī reformātus noteikti reliģiskie motīvi virzīja uz «believers' church» veidošanu. Par «baznīcu» un «sektu» sīkāk skat. nākamajā rakstā.¹⁷⁴ «Sektas» jēdzienu tādā pašā nozīmē un, kā man šķiet, neatkarīgi no manis lieto Katenbušs (*Kattenbusch. – In: R. E. Prot. Theol. u. Kirche, Art. «Sekte»*). Trelčs darbā «*Soziallehren der christlichen Kirchen*» pieņem šo jēdzienu un pakāvējas pie tā sīkāk. Skat. arī ievadu maniem rakstiem «*Wirtschaftsethik der Weltreligionen*».

¹⁷⁵ Cik svarīgs bija šis simbols baznīcu kopības saglabāšanai – jo piešķīra tām nepāprotamu un acīmredzamu pazīmi –, skaidri parādīja Kornēliuss.

¹⁷⁶ Zināmu tuvināšanos tam menonītu mācībā par attaisnošanu ar ticību šeit var atstāt neievērotu.

¹⁷⁷ Šī ideja varbūt ir pamatā reliģiskajai interesei par tādiem jautājumiem kā Kristus inkarnācijas skaidrojums un viņa attiecības ar jaunavu Mariju; kā vienīgie tīri dogmatiskie jautājumi tie krasi izceļas jau pašos agrīnajos pārkristītāju dokumentos (skat., piemēram, pielikumā iepriekš minētā Kornēliusa darba otrajam sējumam publicēto «*Bekennnissen*»), kontrastējot ar to kopējo saturu (par to skat.: *Müller K. Kirchengeschichte, II, 1, S.330*). Līdzīgas reliģiskās intereses bija pamatā visai reformātu un luterāņu kristoloģijas atšķirībai (mācībā par tā saucamo *communicatio idiomatum*).

¹⁷⁸ Tas pats princips bija pamatā sākotnēji stingrajam aizliegumam stāties jebkādos – pat lietīškos – sakaros ar cilvēkiem, kas izslēgti no baznīcas; starp citu, šajā punktā pat kalvinisti mēdza piekāpties, sliecoties atzīt, ka baznīcas noteikumi neskar pilsoniskās attiecības. Skat. nākamo rakstu.

¹⁷⁹ Ir vispārzināms, kādas formas šis princips guva pie kvēkeriem, iemiesojoties tādās šķietami maznozīmīgās izpausmēs kā aizliegums noņemt galvassegu, klanīties, tupties ceļos, lietot daudzskaitli uzrunā. Taču *pamatos* šī ideja mazākā vai lielākā mērā raksturīga *jebkurai* askēzei, jo askēze pēc savas dabas vienmēr ir «naidīga autoritātēm». Kalvinismā šī ideja atspoguļojas principā, kas apliecina vienīgi Kristus kundzību *baznīcā*. Piētisma sakarībā būtu jāatceras kaut vai pules, ko Špēners veltīja, lai, atsaucoties uz Bibli, attaisnotu *titulu saglabāšanu*. Katoliskā askēze šai tendencei pretstatīja – tā kā runa bija par baznīcas priekšniecību – paklausības *solījumu*, turklāt pati paklausība guva askētisku skaidrojumu. «Pārmaiņas», kuras šis princips guva protestantiskajā askēzē, kalpoja par vēsturisko pamatu tai *demokrātijas* savdabībai, kura vēl mūsdienās raksturīga tautām ar puritānisku pagātni un atšķir tās no tautām ar «latīnisko garu». Šī demokrātijā ir arī viens no vēsturiskajiem cēloņiem amerikāņu «necienīgumam», kas atkarībā no tā, kā to uztver, daudzus atbaida, bet daudzus arī pievelk.

¹⁸⁰ Jāteic, ka pārkristītāji no paša sākuma centās sekot *Jauņās* Derības norādījumiem un neuzskatīja par iespējamu tos pielīdzināt Vecās Derības prasībām. Īpaši Kalna sprediķi visas denominācijas pieņēma kā sociāli ētisko programmu un kā tādu godināja.

¹⁸¹ Jau Švenkfelds uzskatīja sakramentu ārējo izpildījumu par indiferentu, turpretim «*General Baptists*» un menonīti saglabāja kristietības un Svētā vakarēdiena sakramentus, bet menonīti veica vēl arī kāju apmazgāšanas rituālu. Kopumā sakramenti te lielā mērā zaudēja nozīmi: daudzus gadījumos, piemēram, iepriekšnolemtības mācības piekritēju sakarībā, var pat runāt par *aizdomīgumu* pret visiem sakramentiem, izņemot Svēto Vakaređienu. Skat. nākamo rakstu.

¹⁸² Šajā jautājumā baptistu denominācijas, īpaši kvēkeri (skat.: *Barclay. Apology of the true Christian Divinity, 4 ed. – London, 1701 – šo grāmatu man laipni iedeva lietošanā E. Bernšteins*), balstījās uz Kalvina izteikumu (*Inst. Christ. Theol. III, 2*), kas patiešām liecina par zināmu tuvību pārkristītājiem. Nozīmes ziņā *atšķirība* starp «Dieva vārdu», t. i., to, ko Dievs atklājis patriarhiem, praviešiem un apustuļiem, un Svētajiem Rakstiem, t. i., to, ko viņi bija pierakstījuši, iekšēji saistīta ar baptistu atklāsmes skaidrojumu, kaut arī vēsturiska saistība starp abām parādībām nepastāv. Mehāniskā inspirācijas mācība un tai radnieciskā stingrā kalvinistu «bibliokrātija» tādā pašā mērā bija viena virziens – tā, kurā iekļāvās 16. gs. reliģisko ideju turpmākā attīstība, – rezultāts, kādā baptistiskajā augsnē sakņotā kvēkeru mācība par «iekšējo gaismu» bija šo ideju attīstības rezultāts tieši pretējā virzienā. To krasā atšķirība šajā gadījumā daļēji izskaidrojama ar pastāvīgu polemiku.

¹⁸³ Tas tika uzsvērts pretstatā dažām sociālistu^[55] tendencēm. «Dabiskais saprāts *neko nezina* par Dievu» (*Barclay a. a. O. p. 102*). Tādējādi atkal mainījās vieta, ko «*lex naturae*» [dabiskajam likumam] bija paredzējusi ierādīt protestantiskā mācība; «*general rules*» [vispārējo noteikumu] un morālā kodeksa pastāvēšana kļuva principiāli neiespējama, jo par «aicinājumu», kas ir jebkuram un jebkuram *individuāls*, Dievs norādījis caur *sirdsapziņu*. Vajag *nevis* «darīt labu» vispārinošajā «dabiskā prāta» nozīmē, bet gan izpildīt *Dieva gribu* tā, kā tā jaunajā savienībā ierakstīta mūsu sirdīs un atklājas mūsu *sirdsapziņā* (skat.: *Barclay p. 73 f., 76*). Šis tikumības iracionālisms, kas radās, padziļinot pretstatu starp dievišķo un radīto, gūst izpausmi kvēkeru ētikai fundamentālās atziņās (*Barclay p. 487*): «*What a man does contrary to his faith, though his faith may be wrong, is no ways acceptable to God .. though the thing might have been lawful to another* [Tas, ko cilvēks dara pretēji savai ticībai, pat ja šī ticība ir kļūdaina, nekad nebūs Dievam labpatikams .. pat, ja šī rīcība ir bijusi lojāla pret citu cilvēku].» Protams, šā principa konsekventa realizācija praksē nebija iespējama. «*Moral and perpetual statutes acknowledged by all Christians* [Visu kristiešu pieņemti pastāvīgi darbojošies morāles likumi]» kalpoja (piemēram, pēc Barkleja domām) par *tolerances* robežu. Laikabiedri kvēkeru ētiku praktiski uztvēra – izņemot dažas tās īpatnības – kā radniecīgu reformātu ievirzes pīetistu ētikai. Špēners daudzkārt ir norādījis, ka «viss labākais baznīcā izraisa aizdomas, ka tas attiecas uz kvēkerismu». Špēners gandrīz vai apskauž kvēkerus par viedokli, kas par viņiem izveidojies (skat.: *Cons. theol., III, 6, 1. Dist. 2, Nr. 64*). Aizliegums zvērēt, atsaucoties uz Bībeles norādījumu, pats par sevi liecina par to, cik šaura bija šī emancipācija no Svētajiem Rakstiem. Te neaplūkosim jautājumu, kāda *sociāli* ētiskā nozīme ir noteikumam, kurā daži kvēkeri saskatīja *visas* kristietiskās ētikas gara iemiesojumu: «Dariet citiem tikai to, ko jūs gaidāt no viņiem.»

¹⁸⁴ Nepieciešamību pieļaut šo *iespējamību* Barklejs pamato tādējādi, ka bez tās «*there should never be a place known by the Saints wherein they might be free of doubting and despair, which .. is most absurd* [nebūtu jomas, kur svētie būtu brīvi no šaubām un izmisuma,

kas .. būtu *augstākajā mērā absurdi*].» Kā redzam, ar to saistīta «*certitudo salutis*» [pārliecība par glābšanu]. Skat.: *Barclay a. a. O. p. 20*.

¹⁸⁵ Starp kalvinisko un kvēkeru dzīves racionalizāciju tātad pastāv atšķirība tonalitātē. Taču, pēc Bakstera formulējuma, šī atšķirība izpaužas tā, ka kvēkeriem «gars» iedarbojas uz dvēseli kā uz liķi, turpretim (raksturīgi formulētais) reformātiskais princips apgalvo, ka saprāts un gars ir savstarpēji saistīti principi (*Christ. Dir. II S. 76*). Tāda veida pretstatījums viņa laikā praktiski zaudēja nozīmi.

¹⁸⁶ Skat. ļoti labi pamatotos Krāmera rakstus «Menno» un «Menoniti» darbā: *Realenz für prot. Theol. und Kirche*, īpaši S. 604. Cik labi ir minētie raksti, tik virspusējs un brīžiem pat neprecīzs ir turpat publicētais raksts «Baptisti». Tā autors, piemēram, nezina bapstisma vēsturei nepieciešamo publikāciju (*Publications of the Hanserd Knollys society*).

¹⁸⁷ Piemēram, Barklejs apgalvo, ka ēdiens, dzēriens un *iegūšana* ir *naturāli (natural)*, nevis *spirituāli (spiritual)* akti un var tikt veikti arī *bez* īpaša norādījuma. Šie vārdi ir atbilde uz (raksturīgo) iebildumu, kura būtību varētu izteikt šādi: ja pieņemtu to, ka bez īpaša «*motion of the spirit*» [gara stāvokļa] nedrīkst, kā māca kvēkeri, lūgties, tad bez speciāla Dieva norādījuma nedrīkst arī art. Raksturīga, protams, ir arī mūsdienu kvēkeru sinodu lēmumos atrodamā rekomendācija pamest praktisko darbu pēc tam, kad iegūts īpašums, kas nodrošina eksistenci, un gatavoties mūžīgajai dzīvei nomaļus no pasaulīgās kņadas, kaut gan līdzīgas idejas dažkārt sastopamas arī citu denomināciju – arī kalvinistu – mācībās. Šajā apstākli izpaužas arī tas, ka pilsoniskās profesionālās ētikas pieņemšana no minēto mācību piekritēju puses būtībā bija *ārpuspasaulīgās* askēzes pārveidojums pasaulīgā askēzē.

¹⁸⁸ Šeit vēlreiz ļoti gribētos ieteikt iepriekš minēto lielisko E. Bernšteina darbu. Par Kautska ārkārtīgi shematiski izklāstīto pārkristītāju vēsturi un arī par viņa «ķecerīgā komunisma» teoriju vispār (tā paša darba pirmajā sējumā) runāsim citā sakarībā.

¹⁸⁹ Veblēns (Čikāga) savā interesantajā grāmatā (*Veblen. Theory of business enterprise, 1904*) izteica domu, ka šis sauklis radies tikai «agrīnā kapitālisma laikmetā». Taču titāni ekonomikas jomā, kuri līdzīgi mūsdienu «*captains of industry*» [industrijas kapteiņiem] stāv viņpus laba un ļauna, bijuši visos laikos, bet plašos kapitālistiskās ekonomikas slāņos šis princips darbojas arī šobrīd.

¹⁹⁰ Piemēram, T. Adamss apgalvo (*Works of the Pur. Div., p. 138*): «*In civil actions it is good to be as the many, in religious, to be as the best* [Pilsoniskajās lietās jālidzinās vairākumam, reliģijas lietās – labākajiem].» Protams, tas skan nedaudz dziļdomīgāk, nekā bijis domāts. Šie vārdi nozīmē tikai to, ka puritāniskais kārtīgums tiek reducēts uz *formālu* legalitāti līdzīgi tam, kā «patiesīgums» (*Redlichkeit*) vai «*uprightness*» [taisnīgums] tautām ar puritānisku pagātņi, kuras šo īpašību uzskata par savu nacionālo tikumu, nozīmē nevis vācu «godīgumu» (*Ehrlichkeit*), bet kaut ko specifiski pavisam *citū* – formāli un reflektīvi pārveidotu. Vērigas piezīmes šajā jautājumā izdarījis kāds pedagogs («*Preuss. Jahrb.*», *Bd. 112, 1903, S. 226*). Savukārt puritāniskās ētikas formālisms ir pavisam adekvātas sekas uzticībai *likumam*.

¹⁹¹ Par to skat. nākamajā rakstā.

¹⁹² *Te* meklējams cēlonis dziļajai askētiski protestantisko, nevis katoļu *mazākumu* ekonomiskajai ietekmei.

¹⁹³ Tas, ka atšķirības dogmatiskajā pamatojumā visur varēja savienoties ar savas izraudzītības «pārbaudes» izšķirošo nozīmi, *galarezultātā* izskaidrojams ar kristietiskās reliģijas attīstības savdabību, kuru šeit neaplūkosim.

¹⁹⁴ «*Since God hath gathered us to be a people ..* [Jo Dievs sapulcināja mūs vienā tautā ..]» – saka Barklejs (*a. a. O. S. 357*). Es klausījos kvēkera sprediķi *Haverford college*,

kurā galvenais uzsvars tika likts uz «*saints*»-seperati [svēto – no pasaules nošķirto] jēdziena interpretāciju.

¹⁹⁵ Skat. skaisto raksturojumu iepriekš citētajā Doudena darbā. Par Bakstera teoloģiju pēc tam, kad viņš pakāpeniski sāka novērsties no stingras ticības «divkāršajam dekrētam», vispārēju priekšstatu var gūt no Dženkinsa publicētajiem ievadiem viņa darbiem (skat.: *Works of the Puritan Divines*). Viņa centieni savienot «*universal redemption*» [vispārējo glābšanu] ar «*personal election*» [personisko izraudzītību] nevienu neapmierināja. Mums šajā gadījumā būtisks ir tikai tas, ka viņš arī tad vēl turējās pie «*personal election*» [personiskās izraudzītības], t. i., pie ētiskā ziņā galvenā iepriekšnolemības mācības punkta. Taču viņa mācībā svarīga ir attaisnošanas *ārējas* izpratnes pavājināšanās, t. i., zināma tuvināšanās bapstismam.

¹⁹⁶ T. Adamsa, Dž. Hova, M. Henri, Dž. Džeinveja, S. Černoka, Bakstera un Benjana darbi publicēti izdevumā: *Works of the Puritan Divines*. – London, 1846–1847; jāpiebilst, ka atlase veikta nedaudz patvaļīgi. Beilija, Sedžvika, Hornbeka darbi norādīti, citējot tos pirmo reizi.

¹⁹⁷ Tikpat labi varētu piesaukt Foētu vai citus kontinentālās Eiropas pasaulīgās askēzes pārstāvjus. Brentāno viedoklis, ka šai attīstībai piemīt tīri «anglosakšu» raksturs, nemaz neatbilst patiesībai. Mūsu atlasī nosaka vēlēšanās minēt citāus – ja ne tikai, tad pēc iespējas – no 17. gs. otrās puses askētiskās kustības pārstāvju darbiem, no perioda pirms tās pārvēršanās utilitārisma. Šajā darbā diemžēl nācās atteikties no vilinošā uzdevuma raksturot askētiskā protestantisma pārstāvju dzīves stilu ar piemēriem no biogrāfiskās – arī samērā maz pazīstamās kvēkeru – literatūras.

¹⁹⁸ Tikpat labi varētu minēt Gisberta Foēta darbus, hugenotu sinodu materiālus vai Holandes baptistu literatūru. Zombarts un Brentāno visai neveiksmīgi pretstatīja manai koncepcijai «ebionitiskos» fragmentus no Bakstera darbiem (turklāt tos pašus, uz kuriem es atsaucos), lai man pierādītu, cik viņa mācība bija «atpalikusi» (no kapitalistiskā viedokļa). Taču, lai smeltos informāciju no šās literatūras, to visupirms vajag patiesi labi zināt un ņemt vērā, ka es cenšos pierādīt, kā, *neraugoties* uz šās mācības antinomismu, askētiskās reliģiozitātes gars radīja ekonomisko racionālismu līdzīgi tam, kā tas notika klosteru saimniecībās. Šādas parādības cēlonis meklējams tur, ka askētiskajām mācībām bija viena izšķiroša īpašība: tās apbalvoja askētiski nosacītu racionālu *impulsu*. Runa ir tikai par to, un tieši tā arī ir šā pētījuma galvenā ideja.

¹⁹⁹ To pašu māca Kalvins, kas nebija bagātības piekritējs (skat. viņa asos uzbrukumus Venēcijai un Antverpenei: *Comm. in Jes. opp.*, III. 140 a, 308 a).

²⁰⁰ Skat.: *Saints' everlasting rest*, cap. X, XII; cp.: Bailey. *Praxis pietatis* vai Henry M. *The worth of the soul* (*Works of Pur. Div.*, p. 319): «*Those that are eager in pursuit of worldly wealth despise their soul, not only because the soul is neglected and the body preferred before it, but because it is employed in these pursuits: Psalm 127, 2.* [Tie, kas kāri tiecas pēc pasaulīgās bagātības, nicina savu dvēseli – un ne tikai tāpēc, ka viņi neņem vērā dvēseli, dodot priekšroku miesai, bet arī tāpēc, ka savu dvēseli viņi ieliek šajā tieksmē].» (*Tajā pašā* lappusē atrodama iepriekš citētā piebilde par neauglīgas laika šķiešanas grēcīgumu, īpaši ar *recreations* [izklaidēšanos]). Līdzīgi šī problēma tiek traktēta visā angļu un holandiešu protestantiskajā reliģiskajā literatūrā. Skat., piemēram, Hornbeka filipīku pret *avaritia* (a. a. O. I. X c. 18 u. 18). (Starp citu, šo rakstnieku zināmā mērā ietekmēja sentimentāli piētiskie uzskati: skat., piemēram, viņa slavinājumus Dievam tīkamajam *tranquillitas animi* [dvēseles mieram], ko viņš pretstata šāspasaules *sollicitudo* [uztraukumiem]). «Bagātajam nav viegli

debesu valstībā,» balstoties uz zināmu Bībeles izteikumu, apgalvo arī Beiljs (*a. a. O. S. 182*). Arī *metodiskie* katehismi brīdina no «dārgumu krāšanas zemes dzīvē». Piētistu mācībā tas bija pats par sevi saprotams. Tāpat tas bija kvēkeriem. Salīdz.: *Barclay. Op. cit., S. 517*: «.. and therefore beware of such temptation as to use their callings and engine to be richer [Un tātāt sargieties no kārdinājuma izmantot savu aicinājumu kā rīku bagātības vairošanai].»

²⁰¹ Jo tikpat asi kā bagātība tika nosodīta arī intensīva *tieksme iedzīvoties* (vai tas, kas tā tika uztverts). Nīderlandē Dienvidholandes sinode 1574. gadā uz tai uzdoto jautājumu atbildēja: «Lombardiešus nedrīkst pieļaut pie Svētā vakarēdiena, kaut arī viņu darbība ir atļauta ar likumu.» Deventeras provinces sinode 1598. gadā to attiecināja uz visiem, kas kalpoja pie «lombardiešiem»; Gorihemas sinode 1606. gadā pieņēma stingrus un paze-mojošus noteikumus, pēc kuriem «augļotāju» sievas var tikt pieļautas pie Svētā vakarēdiena, un vēl 1644. un 1657. gadā apsprieda, vai pie Svētā vakarēdiena var pieļaut lombardiešus (tas var kalpot par argumentu arī pret to, ko apgalvo Brentāno, atsaucoties uz saviem katoliskajiem senčiem; viņš gan aizmirst, ka «citzemju» tirgoņi un baņķieri gadu tūkstošos bija pazīstami visai Eiropas un Āzijas pasaulei). Jānorāda arī, ka vēl Gisberts Foēts (skat.: *De usuris. – In: Selectae disputationes theologicae, IV, 1667, p. 665*) centās liegt «trapezītiem» (lombardiešiem un pjemontiešiem) Svēto vakarēdienu. Līdzīgi pret to izturējās hugenotu sinodes. Šie kapitālistiskie slāņi nepavisam *nebija* tipiski to ideju un dzīvesveduma pārstāvji, par kuriem te ir runa. Viņi neienesa arī neko jaunu salīdzinājumā ar antīko laikmetu un viduslaikiem.

²⁰² Sīki tiek aplūkots «*The Saints' everlasting rest*» 10. nodaļā: «Kas ilgstoši vēlas atpūsties «patvērumā», kuru Dievs devis īpašuma veidā, to Dievs soda arī šajā dzīvē. Apmierinātība ar iegūto bagātību gandrīz vienmēr ir sabrukuma priekšvēstnesis. Ja mēs iegūtu visu, ko pasaulē *iespējams* iegūt, vai gan tas būtu viss, ko cenšamies iegūt? Pasaulīgajā dzīvē nav sasniedzams *vēlmuju* piepildījums, jo tas nevar būt pēc Dieva gribas.»

²⁰³ Skat.: *Christ. Dir., I, p. 375–376*: «*It is for action that God maintaineth us and our activities: work is the moral as well as the natural end of power .. It is action that God is most served and honoured by .. The public welfare or the good of many is to be valued above our own* [Dievs mums palīdz un uztur mūsos enerģiju tādēļ, lai mēs varētu veikt mūsu *darbību*, darbs ir varas tikumiskais un dabiskais *mērķis* .. Tieši ar saviem darbiem mēs visvairāk iepriecinām Dievu un viņu slavinām .. Sabiedriskā labklājība vai vairākuma labums jāvērtē augstāk par paša labumu].» Šajā punktā slēpjas iespēja pāriet no Dieva gribas pie tīri utilitārajām vēlākās liberālās teorijas idejām. Par utilitārisma reliģiskajiem avotiem skat. iepriekš, kā arī 146. piezīmi.

²⁰⁴ Klusēšanas solījums, kas balstās uz bībelisko draudu sodīt par «katru nevajadzīgu vārdu», jau no klunieciešu kustības laikiem kalpoja par pārbaudītu paškontroles ieaudzinašanas līdzekli. Arī Baksters sīki kavejas pie nevajadzīgas runāšanas grēka. Tā raksturojošo (*charakterologische*) nozīmi atzina jau Sanfords (*a. a. O. S. 90*). Puritāņu «*melancholy*» [melanholija] un «*moroseness*» [drūmums], ko tik stipri izjuta laikabiedri, arī bija «*status naturalis*» [dabiskā stāvokļa] *nesamākslotības* likvidācijas sekas; uz šo pašu mērķi bija vērst iepriekš neapdomātas sarunas nosodījums. Kad Vašingtons Īrvings (*Bracebridge Hall cap. XXX*) meklē šās parādības cēloni drīz kapitālisma «*calculating spirit*» [apdomīguma garā], drīz politiskās brīvības iedarbībā, kas it kā ved pie atbildības jūtām, viņam var iebilst: minētie cēloņi romāņu tautas nenoveda pie tādām sekām, bet angļu sakarībā situācija bija šāda: 1) puritānisms veicināja to, ka tā piekritēji radīja demokrātiskus institūtus un reizē padarīja savu zemi par pasaules lielvalsti; 2) tas pārveidoja šo «apdomīgumu» («*Rechenhaftig-*

keit» – tā Zombarts sauc šo «spirit»), kas patiešām ir svarīgs kapitālisma komponents, no saimniekošanas līdzekļa par visa dzīvesveduma principu.

²⁰⁵ A. a. O. I S. III.

²⁰⁶ A. a. O. I S. 383 f.

²⁰⁷ Līdzīgi par laika vērtību – Barclay a. a. O. p. 14.

²⁰⁸ Skat.: Baxter a. a. O. S. 79: «Keep up a high esteem of time and be every day more careful that you lose none of your time, then you are that you lose none of your gold and silver. And if vain recreation, dressings, feastings, idle talk, unprofitable company, or sleep, be any of them temptations to rob you of any of your time, accordingly heighten your watchfulness [Vērtē augstu savu laiku un katru dienu vairāk rūpējies par to, lai nevajadzētu tērēt laiku, nekā par to, lai nezaudētu zeltu vai sudrabu. Un, ja tukšas izklaides, tērpi, dzīres, bezjēdzīgas sarunas, nelietderīgas pazišanās vai miegs tevi kārdina un izšķērdē tavu laiku, tev stingrāk jāseko savam laikam.]]» «Those that are prodigal of their time despise their own souls [Kas izšķērdē laiku, nevērīgi izturas pret dvēseli,]]» domā Metjū Henri (Henry M. Worth of the soul. – In: Works of Pur. Div., p. 315). Arī te protestantiskā askēze virzās pa sen ielikām pārbaudītām sliedēm. Mēs esam raduši uzskatīt par mūsdienu speciālistam raksturīgu iezīmi to, ka «viņam nav laika», un nosakām, piemēram, kapitālistiskās attīstības pakāpi atbilstoši tam, ka *pulckstenis* sit pēc katrām piecpadsmit minūtēm (par to raksta jau Gēte «Klejojumu gados» un arī Zombarts «Kapitālismā»). Tomēr nedrīkst aizmirst, ka viduslaikos pirmie pēc *iedalīta* laika sāka dzīvot mūki un baznīcu zvani pirmām kārtām kalpoja viņu vajadzībai iedalīt laiku.

²⁰⁹ Sal. ar Bakstera pārdomām par acinājumu (a. a. O. I, p. 108 f.). Īpaši sekojošo vietu: «Question: But may I not cast off the world that I may only think of my salvation? – Answer: You may cast off all such excess of worldly cares or business as unnecessarily hinder you in spiritual things. But you may cast off all bodily employment and mental labour in which you may serve the common good. Every one as a member of Church or Commonwealth must employ their parts to the utmost for the good of the Church and the Commonwealth. To neglect this and say: I will pray and meditate, is as if your servant should refuse your greatest work and tie himself to some lesser easier part. And God hath commandeth you some way or other to labour for your daily bread and not to live as drones of the sweat of others only [Jautājums: bet vai man ir atļauts aiziet no pasaules domāt tikai par dvēseles glābšanu? Atbilde: tu pasaulīgajās rūpēs un darīšanās vari aiziet no visa tā, kas, nebūdam nepieciešams, ir tev traucēklis garīgajā sfērā. Tomēr tu nedrīksti pavisam atteikties no fiziskā un garīgā darba, ar kuru tu vari veicināt kopējo labumu. Visiem, kas pieder pie valsts vai baznīcas, savi pūliņi jāvērs uz baznīcas vai valsts labumu. Neņemt to vērā, sakot – es lūgšos un meditēšu –, līdzinās tam, ja kāds kalpotājs atteiktos veikt *pašu nepieciešamāko* pakalpojumu, izpildot citu, daudz nesvarīgāku. Dievs tev pavēlējis šādā vai tādā veidā *strādāt dienišķās maizes dēļ, nevis dzīvot kā tranam uz to rēķina, kuri strādā vaiga sviēdros].*» Turpat tiek minēts Dieva likums Ādamam: «Sava vaiga sviēdros ..» un apustuļa Pāvila vārdi: «Kas nestrādā, tam nebūs ēst.» Kopš seniem laikiem zināms, ka pat visturīgākie kvēkeri saviem dēliem lika apgūt kādu amatu (vadoties pēc ētiskiem, nevis – kā iesaka Alberti – utilitāriem apsvērumiem).

²¹⁰ Šajā punktā piētismam tā *emocionālā* rakstura dēļ ir īpašs viedoklis. Špēneram (skat.: Theol. Bedenken, III. S. 445), kaut arī viņš uzsver (pavisam luteriskā garā), ka profesionālā darbība ir *kalpošana Dievam*, tomēr ir skaidrs (arī tas ir luteriski), ka pasaulīgo darīšanu *kņada* attālina no Dieva, – ļoti raksturīga antitēze puritānismam.

²¹¹ *Baxter a. a. O. p. 242: It's they that are lazy in their callings that can find no time for holy duties* [Tieši tie cilvēki, kuri kūtri izpilda savus profesionālos pienākumus, neatrod laiku arī kalpošanai Dievam].» Uz to balstās priekšstats, ka askētiskie tikumi galvenokārt koncentrēti *pilsētās* – vietās, kur mīt ar racionālu iegūšanu nodarbinātie birģeri. Tā Baksters savā «Autobiogrāfijā» par Kiderminsteres audējiem stāsta (*W. of the Pur. Div. p. XXXVIII.*): «*And their constant converse and traffic with London doth much to promote civility and piety among tradesmen* [Bet viņu pastāvīgie tirdznieciskie sakari ar Londonu daudzējādā ziņā vairo pieklājību un dievbijību amatnieku vidū].» Tas, ka galvaspilsētas tuvums tiek uztverts kā priekšnoteikums tikumības vairošanai, radis izbrīnu mūsdienu garīdzniecībā, katrā ziņā vācu garīdzniecībā. Līdzīgi uzskati sastopami arī pie piētistiem. Špēners raksta jaunajam amata brālim: «Vismaz kļūs redzams, ka daudzu iedzīvotāju vidū, kur lielākā daļa ir pavisam nelietīga, var atrast dažas krietnas dvēseles, kas spēj uztvert labo; laukos dažkārt visā draudzē nevar atrast nevienu īsti tikumīgu cilvēku.» (*Spener. Theol. Bedenken, I, 66, S. 603.*) Zemnieks mazāk sliecas uz askētisku, racionālu dzīvesvedumu. Zemnieka ētiskā idealizācija ir mūsdienu produkts. Te nepievērsisimies šā un līdzīgu izteikumu nozīmei askēzes *šķiriskās* nosacītības izpētē.

²¹² Citēsīm kaut vai šīs vietas (*a. a. O. p. 336 f.*): «*Be wholly taken up in diligent business of your lawful callings when you are not exercised in the more immediate service of God. – Labour hard in your callings. – See that you have a calling which will find you employment for all the time which Gods immediate service spareth* [Veltījiet visu savu laiku darbībai jūsu likumīgajā profesijā, izņemot tās stundas, kurās tieši kalpojat Dievam. – Strādājiet, cik spējat, sekojot savam aicinājumam. – Centieties sasniegt aicinājumu, kas piepildīs visu jūsu laiku, izņemot to, kuru veltāt kalpošanai Dievam].»

²¹³ To, ka tīri ētisks darba un tā «cieņas» vērtējums nebija *sākotnēji* piemētoša vai pat specifiska kristietības ideja, nesen krasi uzsvēra Harnaks (skat.: *Mitt. des Ev.-soz. Kongr., 1905, 14. Folge, Nr. 3–4, S. 48*).

²¹⁴ Kāds pamats ir šai svarīgajai pretrunai, kura neapšaubāmi pastāvēja benediktiešu nolikuma laikā, varētu parādīt tikai ievērojami plašāks pētījums.

²¹⁵ Tas pats piētismā (skat.: *Spener a. a. O. III p. 429, 430*). Piētismam raksturīgais izteikums izpaužas atziņā, ka uzticība profesijai, kas cilvēkiem uzlikta kā sods par grēkārkrišanu, it kā kalpo savas *gribas* nokaušanai. Profesionālā darbība kā tuvākā mīlestības izpausme ir pateicības pienākums Dievam par viņa žēlsirdību (luteriska ideja!), tāpēc Dievam nav tīkami, ka šī darbība tiktu veikta nelabprāt un bez ieinteresētības (*a. a. O. S. 272*). Ticīgam kristietim tātad «jāstrādā tīkpat čakli kā parastam pasaulīgajam cilvēkam (*S. 278*).» Tas acīmredzami neatbilst puritāniskajiem uzskatiem.

²¹⁶ Tā mērķis, pēc Bakstera domām, ir – «*A sober procreation of children*». Līdzīgi ir arī Špēnera uzskati – gan ar dažām ierunām –, kas tos tuvina rupjajiem luteriskajiem uzskatiem, ka blakusmērķis ir netikumības novēršana – netikumības, kuru nevar apspiest citādā veidā. Dzimumtieksme, kas pavada bērnu radīšanu, ir grēcīga arī laulībā. Pēc Špēnera domām, tā ir *seks* grēkārkrišanai, kas pārveidoja dabiskās un Dievam tīkamās attiecības par kaut ko neizbēgami saistītu ar grēcīgām jūtām un līdz ar to par *puerendum* [apkaunojošu]. Daži piētiskie virzieni saskata laulības augstāko formu laulāto nevainības saglabāšanā, nākamo – tādā savienībā, kurā dzimumattiecības ierobežotas ar bērnu radīšanu, un tālāk līdz pat laulībām, kas tiek slēgtas pēc erotiskiem vai tīri ārējiem motīviem un ētiskā ziņā var tikt pielīdzinātas konkubinātam. Turklāt tādā gadījumā laulībām, kas noslēgtas pēc ārējiem motīviem (kā *racionāli* pamatotām), tiek dota priekšroka salīdzinājumā ar laulībām, ko

noteikuši erotiski motīvi. Hernhūtiešu teoriju un praksi te neaplūkosim. Racionālistiskā filosofija (K. Volfs) uztvēra askētisko teoriju šādā formulējumā: to, kas pastāv kā *līdzeklis* mērķa sasniegšanai (dzimumtieksme un tās apmierināšana), nevajag pārvērst par *pašmērķi*. Pāreja uz tīri higiēnisku utilitārismu notiek jau Franklina uzskatos, kurš, nostājoties gandrīz vai mūsdienu ārstu ētiskajā pozīcijā, izprot «nevainību» kā dzimumattiecību reducēšanu uz *veselībai* nepieciešamu robežu un, kā zināms, izsaka šajā jautājumā arī teorētiskus apsvērumus. Visur, kur šīs tēmas ir kļuvušas par tīri *racionāla* aplūkojuma priekšmetu, tās izgājušas līdzīgu evolūciju. Puritāniskais un higiēniskais racionālisms iet dažādus ceļus, taču šajā punktā tie labi saprotas. Tā kāds dedzīgs «higiēniskās prostitūcijas» piekritējs motivēja ārpuslaulības sakaru (kā higiēniski derīgu) morālo pieļaujamību – runa bija par priekamājām un to reglamentāciju –, atsaucoties uz *Faustu* un *Grietiņu* kā šīs idejas poētisku iemiesojumu. Tas, ka Grietiņa tiek uztverta kā prostitūta un cilvēcisko kaislību vara identificēta ar veselībai nepieciešamām dzimumattiecībām, pilnīgi atbilst puritānisma garam, turklāt tāpat kā daudzu izcilu ārstu profesionālais viedoklis, uzskatot, ka tik intīma, dziļi intīmu un kulturālu cēloņu nosacīta problēma kā seksuālās atturības nozīme ir «vienīgi» ārsta *speciālista* kompetencē: puritānīm «speciālists» ir teorētiskis morāles jautājums, te – teorētiskis higiēnas jautājums. Pēc mūsu domām, šis princips, kura pamatā ir nedaudz mietpilsoniska attieksme pret speciālista «kompetenci», būtībā ne ar ko neatšķiras – protams, ar pretēju zīmi – no puritāniskā. Taču, ja puritānisko uzskatu ideālists ar visu tiem piemītošo klīribu no tīri «higiēniska» viedokļa atstāja noteiktu pozitīvu ietekmi un veicināja rases tīrības saglabāšanu, tad mūsdienu seksuālajai higiēnai ar neizbēgamo aicinājumu «atteikties no aizspriedumiem» draud briesmas pārkāpt pieļaujamā robežu. Protams, te nepakavēsimies pie tā, kā ar visu racionālo puritānisko tautu dzimumattiecību skaidrojumu viņu laulības attiecības galarezultātā caurstrāvo ētisks smalkums un garīgums, kas radīja augšni patiesas bruņnieciskuma uzplaukumam, – pretstatā tai patriarhālajai atmosfērai, kuras paliekas pietiekami jūtamas vēl visos mūsu sabiedrības slāņos līdz pat mūsu gara aristokrātijas aprindām. (Sievietes emancipācijā nozīmīga bija arī baptistu ietekme: *sirdsapziņas brīvības* nodrošinājums sievietei un «vispārējās priesterības» idejas attiecināšana uz viņu šajā aspektā izlauza pirmo robu patriarhālisma mūrī.)

²¹⁷ Pastāvīgi atkārtojas Bakstera darbos *Cf. a. a. O. I S. 382, S. 377* utt. Bibēliskais pamatojums ir vai nu mums jau no Franklina pazīstamais (Zālamana Pamācības 22, 29), vai arī darba slavinājums Zālamana Pamācībās 31, 16.

²¹⁸ Pat Cincendorfs sacīja: «Strādā ne tādēļ, lai dzīvotu, bet dzīvo tādēļ, lai strādātu. Ja cilvēkam vairs nav darba, viņš lemts ciešanām vai nāvei (*Plitt I S 428*).»

²¹⁹ Arī *mormoņu* ticības simbols (pēc citātiem) beidzas ar vārdiem: «Tomēr kūtrais un slinkais nevar būt kristietis un tikt glābts. Viņš ir lemts nāvei, un viņš tiks izmests no bišu stropa.» Šās sekas pārsteidzošie ekonomiskie panākumi tika sasniegti galvenokārt ar visstingrāko *disciplīnu*, kas apvienoja klostera un manufaktūras iezīmes; disciplina, kas nostādīja individu izvēles priekšā – darbs vai iznīcība –, *savienojās* ar reliģisku entuziasmu un bija iespējama *tikai tā dēļ*.

²²⁰ Tāpēc tās simptomi tiek rūpīgi analizēti. «*Sloth*» [slinkums] un «*idleness*» [dikdienība] tiek uzskatīti par sevišķi smagiem grēkiem, jo tiem piemīt *ilgstošs* raksturs. Baksters tos raksturo tieši kā tādus, kas «izslēdz svētlaimes stāvokli» (*a. a. O. I, p. 279–280*). Tie ir metodiskās dzīves antitēze.

²²¹ Skat. I, 59. piezīmi.

²²² Skat.: *Baxter a. a. O. I p. 108 ff.* Īpaši uzkrītošas ir šīs vietas: «*Question: But will*

not wealth excuse us? – Answer: It may excuse you from some sordid sort of work, by making you more serviceable to another, but you are no more excused from service of work .. then the poorest man .. Though they have no outward want to urge them, they have as great a necessity to obey God .. God had strictly commandeth it to all [Jautājums: bet vai bagātība ir mums attaisnojums? Atbilde: tā ļauj jums atbrīvoties no zema darba tādā gadījumā, ja jūs varat būt noderīgāki citā jomā, taču no darba kā tāda jūs neatbrīvojaties vairāk kā pēdējais nabags .. Par to arī a. a. O. I p. 376: Kaut viņus (bagātņiekus) neurda ārēja nepieciešamība, viņi, tāpat kā citi, spiesti pakļauties Dieva gribai .. Dievs visiem licis strādāt.]» Skat. 48. piez.

²²³ To pašu vērojam Špēnera atziņās (*Spener a. a. O. III, S. 338, 425*): viņš šajā sakarībā iestājas pret pārāk agru pensionēšanos un uzskata to par morālā ziņā apšaubāmu. Atbildot uz aizrādījumu, ka procentu ņemšana ir nepamatota, jo dzīve, ko nodrošina procenti no kapitāla, ved pie slinkuma, Špēners norāda, ka cilvēkam, kas var dzīvot no kapitāla procentiem, tomēr jāstrādā, izpildot Dieva gribu.

²²⁴ Arī piētismā. Vienmēr, kad runa ir par profesijas maiņu, Špēners operē ar argumentu, ka *pēc tam*, kad cilvēks izvēlēties noteiktu profesiju, pienākums paklausīt Dievam liek viņam palikt savā profesijā un samierināties ar to.

²²⁵ Rakstos par «Pasauls reliģiju saimniecisko ētiku» parādīts, ar kādu augstu, pār visu dzīvesvedumu valdošu patosu hinduisma glābšanas mācība savieno tradicionālismu profesionālās darbības jomā un iespējas, ko piedāvā pārdzimšana. Tieši tas ļauj aptvert būtisko atšķirību starp tīri ētiskas mācības jēdzieniem un reliģijas radītiem psiholoģiskiem impulsiem. Ticīgs hinduists var cerēt uz labvēlīgu pārdzimšanu tikai tad, ja viņš stingri izpildījis savas kastas tradicionālos pienākumus, – te rodams tradicionālisma vissīprākais pamats. Šajā punktā indiešu ētika ir viskonsekventākā puritāniskās ētikas antitēze, tāpat kā citā ziņā (te domāts kārtu tradicionālisms) tā ir viskonsekventākā antitēze jūdaismam.

²²⁶ Skat.: *Baxter a. a. O. I, p. 377*.

²²⁷ Taču tas nenozīmē, ka tā vēsturiski var tikt no tiem atvasināta. Te drīzāk darbojas tīri kalvinisks priekšstats, ka «pasauls» kosmos kalpo, lai vairotu Dieva slavu, un ir viņa pašslavinājuma līdzeklis. Pavērsiens uz utilitārismu, kas izpaužas idejā, ka ekonomiskā kosmosa mērķis ir kalpot ikviena dzīves vajadzībām (*good of the many, common good* utt. [daudzu labums, kopējais labums]), izrietēja no uzskata, ka jebkurš cits skaidrojums ved pie (aristokrātiskas) darinātā dievināšanas vai katrā ziņā kalpo nevis Dieva slavai, bet gan «darinājumu kultūras» mērķiem. Dievišķā griba atbilstoši izpausmei ekonomiskā kosmosa mērķtiecīgā uzbūvē (skat. 35. piezīmi) var ņemt vērā (ciktāl tā vispār vēsta uz šāspasauls mērķiem) tikai vispārējo labumu, *bezpersonisko* «noderīgumu». Tātad utilitārisms, kā jau noskaidrojām iepriekš, izriet no *bezpersoniskas* «mīlestības pret tuvāko» un no atteikšanās kalpot vienīgi *in majorem Dei gloriam* [augstākajai Dieva slavai]. Tas, cik intensīvi ideja, ka jebkura darinājuma dievišķošana noniecina Dieva slavu un pelnījusi neslēptu nicinājumu, valda pār visu askētisko protestantismu, skaidri atklājas pārdomās un pūlēs, kas bija saistītas ar nepavisam ne «demokrātiski» noskaņotā Špēnera centieniem aizstāvēt pret daudzajiem uzbrukumiem *titulu* lietošanu kā morālā ziņā ἀδύνατον [vienaldzīgu]. Špēners galu galā gūst mierinājumu, atrodot, ka pat Bībelē apustuļi pretoru Festu dēvē par κρότυτος [dižciltīgo]. Jautājuma *politiskā* puse uz to neattiecas.

²²⁸ «*The inconstant man is a stranger in his own house* [Cilvēks bez pastāvīgas nodarbošanās ir svešinieks savās mājās],» saka arī T. Adamss (*Works of the Pur. Div., p. 77*).

²²⁹ Par to skat. Dž. Foksa izteikumus (*Friends' library. Ed. W. and Th. Evans. – Philadelphia, 1837, vol. I, p. 130*).

²³⁰ Šo reliģiskās ētikas īpatnību, protams, nevar atvasināt no pastāvošajām ekonomiskajām attiecībām. Viduslaiku Itālijā specializācija neapšaubāmi bija augstāk attīstīta nekā pētāmajā periodā Anglijā.

²³¹ Jo, kā bieži uzsvērts puritāniskajā literatūrā, Dievs nekad nav prasījis, lai cilvēks milētu savu tuvāko *vairāk* nekā sevi pašu, bet gan tikai *kā* sevi pašu. Tātad cilvēka *pienākums* ir milēt arī sevi. Piemēram, ja kāds apzinās, ka viņš izmanto savas priekšrocības mērķtiecīgāk un vairo Dieva slavu labāk, nekā to spētu viņa tuvākais, tad mīlestība pret tuvāko neliek viņam atdot kaut ko no sava īpašuma.

²³² Arī Špēners ir tuvs šim viedoklim. Tomēr pat tad, kad runa ir par atteikšanos no tirgoņa amata (īpaši bīstama morālā ziņā) par labu teoloģijai, viņš ir ļoti atturīgs un drīzāk sliecas negatīvi vērtēt šo soli (*Spener a. a. O. III, 435, 443; I, S. 524*). Norādīsim, ka pastāvīgi atkārtojošās atbildes tieši uz šo jautājumu (vai ļauts mainīt profesiju) Špēnera izteikumos liecina, cik liela praktiska nozīme ikdienas dzīvē bija tam, kā tika skaidroti apustuļa Pāvila vārdi Pirmajā vēstulē korintiešiem (7).

²³³ Neko tamlīdzīgu nevar atrast vadošo piētistu darbos – vismaz kontinentālās Eiropas zemēs. Špēners attieksmē pret «iedzīvošanos» (*a. a. O. III, S. 426, 427, 429, 434*) svārstījās starp luterisko (no «pabarošanas» viedokļa) un merkantilistisko argumentāciju par labumu, kas rodas no «tirdzniecības uzplaukuma», u. tml. (*a. a. O. III, S. 330, 332; salīdz. I, S. 418: tabakas audzēšana dod ienākumus valstij un tāpēc ir noderīga – tātad nav grēcīga!*). Turklāt Špēners nelaiž garām izdevību norādīt, ka iespējams – to rāda kvēkeru un menonītu piemērs – gūt peļņu un palikt dievbijīgiem, vēl vairāk, ka īpaši augsta peļņa – pie tā vēl pakavēsīmies turpmāk – var būt dievbijības un tikumības tiešas sekas (*S. 435*).

²³⁴ Šie Bakstera uzskati *neatspoguļo* to ekonomisko vidi, kurā viņš dzīvoja. Gluži pretēji, viņš autobiogrāfijā uzsver, ka viņa iekšējās misionāra darbības panākumus daļēji noteica arī tas, ka tie tirgotāji, kuri bija apmetušies Kiderminsterē, nebija bagāti un pelnīja tikai priekš «*food and raiment*» [ēdiena un apģērba] un meistari amatnieki nedzīvoja labāk kā viņu strādnieki, «*from hand to mouth*» [no rokas mutē]. «*It is the poor that receive the glad tidings of the Gospel* [Evanģēlija labā vēsts vajadzīga nabagajiem].» – Par iedzīvošanās tieksmi T. Adamss saka: «*He (the knowing man) knows .. that money may make a man richer, not better, and thereupon chooseth rather to sleep with a good conscience than a full pure .. therefore desires no more wealth than an honest man may bear away* [Viņš (patiesību ziņošais) saprot .. ka nauda padara cilvēku bagātāku, nevis tikumiskāku, un tāpēc dod priekšroku mierīgam miegam, nevis piebāztam makam .. Viņš nevēlas vairāk kā to, ko var godīgi nopelnīt, – taču tik daudz nopelnīt viņš vēlas.】 (*Adams Th. Works of Pur. Div. LI.*) Bet tas nozīmē, ka jebkura formāli tīra peļņa uzskatāma par likumīgu.

²³⁵ Skat.: *Baxter a. a. O. I, ch. 10, tit. I, Dis. 9 (24. §), Vol. I, p. 378*. Zālmana Pamācība, 23, 4 – «Nenopulē pārlietu sevi, lai tu kļūtu bagāts ..» – nozīmē tikai to, ka nevajag tiekties pēc bagātības kā mērķa mūsu miesisko vēlmju apmierināšanai. Odioza ir īpašuma izmantošana feodāli sinjoriālā formā (skat. piezīmi – *a. a. O. I, p. 380* par «*debauched part of the gentry*» [pārmērībās iesliuģo muižniecību]), nevis īpašums pats par sevi. Miltons pirmajā «*Defensio pro populo Anglicano*» izstrādāja pazīstamo teoriju par to, ka tikumību var pārstāvēt vidējais slānis, turklāt ar vidējo slāni viņš izprata «buržuāzijas šķiru», ko pretstatīja «aristokrātijai», – to rāda pamatojums: tāpat kā «greznība», arī «trūkums» kavē ieaudzīnāt tikumību.

²³⁶ Tieši *tas* ir izšķirošais. Tāpēc šajā sakarībā vēlreiz piedāvāsim vispārēju piezīmi: te mēs galveno nozīmi piešķiram ne tik daudz teoloģiskās ētiskās teorijas izstrādātajām

atziņām, cik tam, kas tika atzīts par morālu ticīgo praktiskajā dzīvē, – izsakoties citādi, kā ikdienas praksi ietekmēja profesionālās ētikas reliģiskā orientācija. Katolicisma kazuistiskajā literatūrā – arī jezuīstiskajā – dažkārt var sastapt pārspriedumus (piemēram, par procentu pieļaujamību; par to šeit nerunāsim), kas daudzējādā ziņā atgādina protestantisko kazuistu idejas, bet dažreiz, nosakot «atļaujamā» un «iespējamā» robežas, sniedzas vēl tālāk (puritāņiem vēlāk ir bieži norādīts, ka viņu ētika būtībā ne ar ko neatšķiras no jezuīstiskās ētikas). Līdzīgi kā kalvinisti bieži citē katoļu teologus morālistus – ne tikai Akvīnas Tomu, Klervosas Bernardu un Bonaventūru, bet arī savus laikabiedrus –, arī katoliskie kazuisti pastāvīgi pievērsās ķecerīgajai ētikai. (Pie tā šeit nepakavēsimies.) Taču, pat ja neņemam vērā izšķirošo apstākli – reliģisko *balvu*, kas *lajam* tiek piešķirta par askētisku dzīvi, – tad svarīgā, tīri teorētiskā atšķirība ir šāda: šie brīvdomīgie uzskati katolicismā bija baznīcas autoritātes nesankcionēti, specifiski *nenoturīgu* ētisko teoriju produkts – teoriju, kuras noraidīja *visnopietnākie* un stingrākie baznīcas piekritēji; turpretim protestantiskā profesionālā aicinājuma ētika virzīja uz kapitālistiskās uzņēmējdarbības ceļu tieši visstingrākos askētiskās dzīves piekritējus. Tas, kas katolicismā varēja tikt *atļauts* pie zināmiem nosacījumiem, te tiek aplūkots kā kaut kas tikumiskā ziņā pozitīvs, kā *labums*. Šīs *praktiskajā* dzīves sfērā ļoti svarīgās abu ētisko mācību atšķirības galīgi noformējās pēc polemikas ar jansenistiem un bullas «*Unigenitus*» izdošanas.

²³⁷ «*You may labour in that manner as tendeth most to your success and lawful gain. You are bound to improve all your talents .. [Tu vari nodarboties ar to darbības veidu, kurš tev nodrošina vislielākos panākumus un likumīgu peļņu. Tev jāattīsta visas savas spējas ..]*» Pēc tam seko vieta, kuras tulkojums iepriekš sniegts tekstā. Tieša paralele starp tieksmi krāt dārgumus Dieva valstībā un tieksmi pēc panākumiem pasaulīgajā profesijā parādīta, piemēram, darbā: *Janeway. Heaven upon earth. – In: Works of the Pur. Div. p. 275.*

²³⁸ Jau luteriskajā hercoga Kristofa von Virtembergas Tridentas koncilam nodotajā konfesijā – par nabadzības *solījumu* – tika teikts: «Kas ir nabags pēc savā stāvokļa, lai nekurn. Taču, ja viņš dod solījumu palikt par nabagu, tad tas ir tas pats, kas solīties vienmēr *palikt* slimam vai pastāvīgi saglabāt *slīktu* reputāciju.»

²³⁹ Tas redzams Bakstera darbos un, piemēram, hercoga Kristofa konfesijās. Salīdz. arī tādus izteikumus kā, piemēram, šis: «.. *the vagrant rogues whose lives are nothing but an exorbitant course: the main begging*» etc. [Klaidoņi, kuru dzīve nav nekas cits kā smags lāsts; lielākā daļa no viņiem ir ubagi, utt.].» (*Th. Adams, W. of the Pur. Div. p. 259.*) Jau Kalvins stingri aizliedza ubagot, bet Holandes sinodes asi protestē pret dažādām vēstulēm un atestācijām, kas ļauj nodarboties ar ubagošanu. Tad, kad Stjuartu laikmetā – īpaši Kārļa I valdīšanas laikā pie Loda režīma – valsts iestādes sistemātiski veica pasākumus, lai palīdzētu nabagajiem un sagādātu darbu bezdarbniekiem, puritāņu kaujas sauciens bija «*Giving alms is no charity [Ubagdāšana nav žēlsirdība]*» (tā vēlāk saucās slavena Defo grāmata); ap 17. gs. beigām Anglijā izveidojās atbaidošā «*workhouses*» [darbanamu] sistēma bezdarbniekiem (skat.: *Leonard. Early history of english poor relief. – Cambridge, 1900; Levy H. Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft. – Jena, 1912, S. 69 ff.*)

²⁴⁰ Lielbritānijas un Īrijas Baptistu savienības prezidents Dž. Vaits, uzstājoties Londonas sanāsmē 1903. gadā (*Baptist Handbook 1904 S. 104*), īpaši uzsver: «*The best men on the roll of our Puritan churches were men of affairs, who believed, that religion should permeate the whole of life* [Mūsu puritāņu baznīcu labākie cilvēki bija *darījumu cilvēki*, kas uzskatīja, ka reliģijai jāiesniedzas visās dzīvesveduma sfērās].»

²⁴¹ Tieši *tur* meklējama raksturīgā atšķirība no feodālās izpratnes visos tās veidos. No feodāla viedokļa iznirēja panākumi politiskajā vai sociālajā sfērā un viņa paaugstināšana par muižnieku var nākt par labu tikai viņa *pēctečiem*. (To raksturīgi izteic spāņu vārds «*hidalgo*», t. i., *hijo d'algo, filius de aliquo*, turklāt «*aliquid*» šajā gadījumā nozīmē no iepriekšējām paaudzēm mantotu īpašumu.) Lai cik ātri ASV mūsdienās izzustu šīs atšķirības, strauji pārveidojoties un eiropeizējoties amerikāņu «nacionālajam raksturam», joprojām dažkārt var atrast *pavisam pretēju*, specifiski buržuāzisku viedokli, kura pārstāvji uzskata *panākumus* darišanās un ienākumus par garīgā diženuma simptomu, turpretim (mantotais) *īpašums* viņos neizraisa nekādu cieņu. Turpretim Eiropā (uz to reiz jau norādījis Dž. Braiss) par naudu var nopirkt gandrīz vai jebkuru sociālo pagodinājumu, ja vien bagātības īpašnieks pats nav stāvējis aiz letes un realizējis visas sava īpašuma metamorfozes (fideikomiss [*Fideikommissstiftung*] utt.). Skat. izteikumus pret *asins* aristokrātiju, piemēram, T. Adamsa darbos (*Works of the Pur. Div. p. 216*).

²⁴² Tā, piemēram, sacīts par familistu^[56] sekta dibinātāju Hendriku Niklāsu, kas bija tirgotājs (skat.: *Barclay. Inner life of the religious communities of the Commonwealth. – 1876, p. 34*).

²⁴³ Par piemēru šādai orientācijai uz bibeliskajiem patriarhiem – tā vienlaikus ir raksturīga visai puritāniskajai dzīves uztverei – var noderēt Tomasa Adamsa piedāvātais Jēkaba un Ēzava strīda skaidrojums (*Works of the Pur. Div. p. 235*): «*His (Esau) folly may be argued from the base estimation of the birthright* [Viņa (Ēzava) muļķība ir redzama jau no tā, cik zemu viņš vērtēja savas pirmdzimtā tiesības],» – (šis apgalvojums svarīgs arī *birthright* idejas attīstībai, taču par to vēlāk), «*that he would so lightly pass from it and on so easy condition as a pottage* [tik zemu, ka viegli atteicās no tām par tādu niecību kā lēcu virums].» Kad vēlāk negribēja rēķināties ar notikušajam darījuma nosacījumiem, pasludinot to par apmānu, tā jau bija *nodevība*. Viņš ir tipisks «*cunning hunter, a man of fields* [veikls mednieks, dabasbērns], iracionalitātes un nekulturālības iemiesojums, kamēr Jēkabs – «*a plain man dwelling in tents* [kārtīgs, teltis dzīvojošs cilvēks], kura personā redzam «*man of grace* [Dieva žēlastības apveltītu cilvēku].» Īpašo iekšējo radniecību ar jūdaismu, kura parādās pazīstamajos Teodora Rūzvelta darbos, Kēlers saskatīja pie holandiešu zemniekiem. Tomēr puritāni pilnībā apzinājās, cik ļoti jūdaiskā ētika ar tās praktisko dogmatiku bija *pretēja* viņu mācībai, – to parāda Prina pret ebrejiem vērstais darbs (sakarā ar Kromvela plāniem iedibināt toleranci; skat. 252. piezīmi).

²⁴⁴ Tas, piemēram, Hornbekam ir visnotaļ skaidrs, jo Mateja evaņģēlijā 5, 5 un apustuļa Pāvila Pirmajā vēstulē Timotejam 4, 8 svētajiem it kā ir doti tīri pasaulīgi solījumi (*a. a. O. vol. I, p. 193*). Dievišķā providence ir gādājusi visu, taču īpaši Dievs rūpējas par saviem izraudzītajiem: *a. a. O. p. 192*: «*Super alios autem summa cura et modis singularissimis versatur Dei providentia circa fideles.*» Pēc tam nāk norādījums, pēc kādām pazīmēm var noteikt, ka veiksmē ir nevis «*communis providentia*» [providence vispār], bet gan īpašu Dieva rūpju sekas. Arī Beilijs (*a. a. O. p. 191*) panākumus profesionālajā darbībā skaidro ar dievišķo providenci. Pieņemums, ka «*prosperity*» [pārticība] bieži ir atalgojums par dievbijīgu dzīvi, raksturīgs kvēkeru literatūrai (skat., piemēram, šādu izteikumu, kas attiecas uz 1848. g.: *Selection from the Christian Advices issued by the general meeting of the Societies of Friends in London, 6th ed. – London, 1851, p. 209*). Pie jautājuma par šās idejas saistību ar kvēkeru ētiku vēl atgriezīsimies.

²⁴⁵ Skat.: *Zur bäuerlichen Glaubens und Sittenlehre. Von einem thüringischen Landpfarrer, 2. Aufl. – Gotha, 1890, S. 16*. Šajā darbā aprakstītie zemnieki ir raksturīgs

luteriskā baznīciskuma paraugs. Visos gadījumos, kad krietnais šās grāmatas autors domājis «zemnieku» reliģiozitāti, es lappušu malās piezīmēju – «luterisms».

²⁴⁶ Skat., piemēram, Ričla citātu (*Ritschl. Pietismus, II, S. 158*). Arī Špēners savas šaubas profesijas maiņas sakarībā un tieksmi iedzīvoties pamato ar atsaucēm uz Jēzu Zīraka dēlu (*Spener. Theologische Bedenken, III, S. 426*).

²⁴⁷ Jāteic gan, ka, piemēram, Beilijs, neraugoties uz to, iesaka tos lasīt; citāti no Apokrifiem šur tur sastopami, taču, protams, reti. Es (varbūt nejaūši) nevaru atcerēties nevienu citātu no Jēzus Zīraka dēla grāmatas.

²⁴⁸ Gadījumus, kad atraidītajiem veicas, kalvinisti skaidro (tā dara, piemēram, Hornbeks), balstoties uz «iesikstēšanas teoriju», un mierina sevi ar domu, ka Dievs sūta panākumus atraidītajiem, lai viņus nocietinātu un tādējādi padarītu viņu bojāeju jo drošāku.

²⁴⁹ Sikāk pie šā punkta šajā sakarībā nepakavēsimies. Mūs te interesē tikai «godīguma» formālais raksturs. Par Vecās Derības ētikas nozīmi priekš *lex naturae* [dabiskajiem likumiem] skat. Trelča «*Soziallehren*».

²⁵⁰ Svēto Rakstu ētiskās normas, pēc Bakstera domām, ir obligātas (skat.: *Baxter. Christian Directory, III, p. 173*) tikai par tik, par cik tās ir vienkāršs «*transcript of the law of nature*» [dabisko tiesību apliecinājums] un tām piemīt «*express character of universality and perpetuity*» [īpašs vispārīguma un mūžības raksturs].

²⁵¹ Skat., piemēram: *Dowdwen. Op. cit., p. 39* (ar atsauci uz Benjanu).

²⁵² Detalizētāk par to skat. «Pasaules reliģiju saimnieciskās ētikas» rakstos. Te mēs nevaram izanalizēt milzīgo ietekmi, ko tieši *otrais bauslis* («neradi sev elkus») atstāja uz visu jūdaisma karakteroloģisko (*charakterologische*) attīstību, uz tā racionālo, jutekliskai kultūrai svešo raksturu. Kā raksturīgu parādību droši vien var minēt arī to, ka sarunā ar mani kāds amerikāņu «*Educational alliance*» (organizācija, kas, izmantojot visai efektīgus līdzekļus, ar pārsteidzošiem panākumiem veic ebreju imigrantu amerikanizāciju) vadītājs izteica pieņēmumu, ka par galveno kulturāla cilvēka tapšanas procesā – un tieši tas ir jebkuras sociālās un estētiskās audzināšanas galvenais mērķis – jāuzskata «atbrīvošanās no otrā baušļa». Puritānismā izraēliskajam jebkuras Dieva cilvēciskošanas aizliegumam (skat. turpmāk) atbilst aizliegums – tas darbojas nedaudz citādi, bet līdzīgā virzienā – dievišķot [cilvēka] darinājumu. Attiecībā uz Talmūdu jāteic, ka tam neapšaubāmi ir radniecīgas arī dažas principiālas puritāniskās ētikas nostādnes. Piemēram, Talmūdā uzsvērts (skat., *Wünsche. Babyl. Talmud, II, S. 34*), ka labāks un dievišķās balvas cienīgāks ir labs darbs, kas veikts *aiz pienākuma*, nekā tāds, ko nepavēl bauslis (izsakoties citiem vārdiem, pienākuma vienaldzīga izpildīšana ētiski vērtējama augstāk par filantropiju, kas balstās tieši uz jūtām); puritāniskā ētika būtībā varētu pieņemt šo principu tāpat, kā to varētu pieņemt Kants. Kants, būdams pēc izcelsmes skots⁽⁵⁷⁾ un jaunībā izjutis stipru piētisma ietekmi, savos galasecinājumos tuvinās šim principam (daži viņa formulējumi tieši saistās ar askētisko protestantismu, tomēr šo jautājumu te neaplūkosi). Taču talmūdiskās ētikas saknes dziļi iesniedzas Austrumu racionālismā. R. Tanhums ben Hanilajs ir sacījis: «Cilvēks nekad nemaina savu ieradumu.» (*Gemara zu Mischna. VII, I Folge, 86b, Nr. 93. Wünsche. Babyl. Talmud*. Runa ir par dienas strādnieku uzturu). Tas netika attiecināts tikai uz svešajiem. Taču puritāniskā «likumības» kā *izraudzītības pārbaudes* izpratne, bez šaubām, radīja daudz svarīgākus pozitīvas *darbības* motīvus nekā jūdaiskā izpratne par likumību kā baušļu ievērošanu. Ideja, ka panākumos izpaužas Dieva svētība, nav sveša arī jūdaismam. Tomēr jūdaismā tā dubultās (iekšējās un ārējās) ētikas dēļ šai idejai ir pavisam cita reliģiski ētiskā nozīme, kas izslēdz jebkuru minēto mācību radniecību tieši šajā izšķirošajā punktā.

Attiecībā pret «svešo» atļauts tas, kas aizliegts attiecībā pret «brāli». Jau tādēļ panākumi šajā «nepriekšrakstītā», bet «atļautā» sfērā nevarēja kalpot par reliģiskā apliecinājuma pazīmi un dzīves metodiskās reglamentācijas impulsu tādā nozīmē kā puritānismā. Par šo problēmu, kuru Zombarts grāmatā «Ebreji un saimnieciskā dzīve» (1911) daudzus gadījumos risina nepareizi, skat. iepriekš minētos rakstus. Pie konkrētiem šās problēmas aspektiem nepakavēsimies. Jūdaisma ētika, lai cik dīvaini tas izklausītos, saglabā spilgtas tradicionālisma iezīmes. Šeit nerunāsim arī par dziļo pārbīdi, kas norisinājās iekšējā attieksmē pret pasauli kristietiskās «žēlastības» un «glābšanas» idejas izpratnes rezultātā un slēpa sevī jaunu attīstības iespēju iedīgļus. Par Vecās Derības «likumību» skat., piemēram: *Ritschl. Rechtfertigung und Versöhnung, II, S. 265.*

Angļu puritāņi savus laikabiedrus ebrejus uztvēra kā tāda kapitālisma pārstāvjus, kurš orientējās uz karu, valsts piegādēm, valsts monopoliem, grinderismu, finanšu un celtniecības projektiem, un šāds kapitālisms viņos izraisīja šausmas un riebumu. (Būtībā šo pretstatu – ar tādos gadījumos nepieciešamajām atrunām – var formulēt šādi: ebreju kapitālisms bija pāriju spekulatīvais kapitālisms, puritāņu kapitālisms – buržuāziska darba organizācija.)

²⁵³ Svēto Rakstu patiesība, pēc Bakstera domām, galu galā izriet no «wonderful difference of the godly and ungodly [pārsteidzošās atšķirības starp dievbijīgajiem un nedievbijīgajiem]», absolūtās «renewed man [atjaunotā cilvēka]» atšķirības no citiem un no pavisam īpašajām Dieva rūpēm par izraudzīto dvēseļu glābšanu – rūpēm, kas, protams, var izpausties arī kā «pārbaudījumi» (*Baxter. Christ. Dir. I p. 165, Sp. 2 marg.*).

²⁵⁴ Šo parādību labi raksturo kaut vai tas, cik savdabīgi līdzību par farizeju un muitnieku skaidro pat Benjans (skat. viņa sprediķi «Farizejs un muitnieks»: *Bunyan. The Pharisee and the Publican, a. a. O. p. 100 f.*), kura izteikumos dažkārt var atrast zināmu līdzību ar Lutera «Kristieša brīvības» noskaņojumu (skat., piemēram: *Bunyan. Of the law and a Christian, W. of Pur. Div. p. 254*). Kāpēc farizejs tiek atraidīts? Tāpēc, ka viņš būtībā neievēro Dieva baušļus, jo nepārprotami ir sektants, kuru nodarbina tikai ārējie sikumi un ceremonijas (p. 107); glābšanu viņš visupirms piedēvē sev, turklāt – «kā to dara kvēkeri» – nelietīgi valkājot Dieva vārdu, pateicas viņam par savu tikumu; viņš grēcīgi dibina visas savas cerības uz šo tikumu (p. 126) un tādējādi implicēti noliedz dievišķo iepriekšnolemtību (p. 139 f.). Tātad viņa lūgšana ir darinājuma dievišķošana, un tas ir grēcīgi. Turpretim muitnieks, kā liecina viņa vaļsirdīgā grēksūdze, ir iekšēji atdzimis, jo – un tas ir puritānismam raksturīgs luteriskā grēcīguma izjūtas pavājinājums – «to a right and sincere conviction of sin there must be a conviction of the probability of mercy [patiesai un neliekuļotai pārliecībai par savu grēcīgumu nepieciešama arī pārliecība par iespējamību piedot]» (p. 209).»

²⁵⁵ Publicēts, piemēram, izdevumā: *Gardiner. Constitutional documents, 1906*. Var saskatīt paralēlismu starp šo cīņu ar askētismu (tas noliedza valsts autoritāti) un Ludviķa XIV veiktajām portrojālistu un jansenistu vajāšanām.

²⁵⁶ *Kalvina* viedoklis šajā jautājumā bija krietni maigāks, katrā ziņā – ja bija domātas izsmalcinātās aristokrātiskās dzīves baudas. Robeža jānosaka Bībelei; nevienam, kas seko tās baušļiem un turklāt saglabā tīru sirdsapziņu, nevajadzētu aizdomīgi un ar bailēm izturēties pret jebkuru savu dziņu baudīt dzīvi. Norādes šajā punktā «*Inst. christ. rel.*» desmitajā nodaļā (piemēram, «*nec fugere ae quoque possumus quae videntur oblectationi magis quam necessitati inservire* [mēs pavisam nevaram izvairīties arī no tā, ko izraisa ne tik daudz nepieciešamība kā tieksme baudīt]») praksē varēja pavērt vārtus lielāki iecietībai. Šā viedokļa maiņa, kas atklājas Kalvina epigoņu uzskatos, izskaidrojama ne tikvien ar bailēm

zaudēt *certitudo salutis* [pārliecību par glābšanu], bet arī ar to (pie tā pakāvēsimies citā sakarībā), ka «*ecclesia militans*» [karojošās baznīcas] sfērā kalviniskās ētikas attīstības pārstāvji bija *sīkpiļsoņi*.

²⁵⁷ Piemēram, T. Adams (*Th. Adams. Works of the Pur. Div. p. 3*) sāk sprediķi par «*three divine sisters*» [trīs debesu māsām] (bet Mīlestība starp tām ir galvenā) ar norādi, ka Parīds atdeva ābolu Afrodītei!

²⁵⁸ Nevajag lasīt romānus un tiem līdzīgas grāmatas, jo tā ir «*wastetimes*» [laika izšķiešana] (skat.: *Baxter. Christ. Div. I p. 51 Sp. 2*). Ir zināms, ka laikmetā pēc Elizabetes Anglijā pagrimumu piedzīvoja ne tikai drāma, bet arī arī lirika un tautasdziesma. Tēlotājmākslas jomā puritāņiem nebija īpaši daudz ko iznīcināt. Tomēr zīmīga ir pāreja no visai augstā muzikālās kultūras līmeņa (Anglijas loma mūzikas vēsturē nepavisam nebija maznozīmīga) uz to absolūto niecību, kura šajā jomā vērojama anglosakšu tautu [kultūrā] vēlāk un ir saglabājusies līdz pat šai dienai. Ja neņemam vērā nēģeru baznīcas un profesionālos dziedoņus, kurus tagad baznīcas uzaicina kā *attractions* [pievilinātājus] (*Trinity Church Boston* ā viņiem izmaksāja 8 tūkstošus dolāru gadā), tad arī amerikāņu reliģiskajās draudzēs lielākoties var dzirdēt vācu ausij neizturamu ķērķšanu. (Daļēji to var attiecināt arī uz Holandi.)

²⁵⁹ Tieši tāpat bija Holandē, par to liecina sinodu lēmumi. Skat. lēmumu par Maija koku Reitsmas krājumā (VI, 78, 139).

²⁶⁰ Pilnīgi iespējams, ka «Vecās Derības renesanse» un piētistu orientēšanās uz dažām skaistumam un mākslai naidīgām kristietiskajām jūtām (kuras var reducēt uz Deiterojesaju un 22. psalmu) varēja sekmēt to, ka par mākslas objektu kļuva arī *neglītais*; kaut kādu ietekmi atstāja arī puritāniskais darinātā dievišķošanas noraidījums. Taču tas viss vēl nav pietiekami izpētīts. Katoļu baznīcā pēc ārējām pazīmēm radniecīgas parādības radās ar pavisam citiem (demagoģiskiem) motīviem; tie gan noveda pie mākslinieciski gluži citiem rezultātiem. Stāvēt Rembranta «Zaula un Dāvida» priekšā, jebkurš cilvēks neizbēgami pakļaujas varenai puritāniskās pasaulizjūtas ietekmei. Smalkā Holandes kultūras parādību analīze K. Neimaņa grāmatā «Rembrants» (*Neumann K. Rembrandt. – Berlin-Stuttgart, 1902*) iezīmē mērogus tam, ko mūsdienās varētu zināt par askētiskā protestantisma pozitīvo, auglīgo ietekmi uz mākslu.

²⁶¹ Relatīvi vājāka kalviniskās ētikas iespiešanās Holandes dzīves praksē, askētiskā gara vājināšanās jau 17. gs. sākumā (1608. gadā uz Holandi aizbēgušie angļu kongregacionālisti nevarēja samierināties ar nepietiekami stingro sabata ievērošanu Holandē), īpaši zemes pārvaldnieka Frīdriha Heinriha laikā, – vispār holandiešu puritānisma mazākā spēja uz ekspansiju – izskaidrojama ar visdažādākajiem cēloņiem, kurus te nevar uzskaitīt. Daļēji tie sakņojās Holandes valsts iekārtā (partikulārā pilsētu un zemju savienībā) un ievērojami mazākā iedzīvotāju līdzdalībā zemes aizsardzībā (atbrīvošanās karu holandieši visai drīz sāka vest par Amsterdamas *naudu* ar algotņu palīdzību: stāstot par valodu sajūkumu Bābelē, angļu sprediķotāji kā piemēru minēja holandiešu karaspēku). Tādējādi visas reliģiskā kara grūtības tika uzeltas citu cilvēku pleciem; tas reizē veda arī pie politiskās varas zaudēšanas. Turpretim Kromvela armija, neraugoties uz spaidiem, jutās kā pilsoņu armija. (Vēl raksturīgāks ir tas, ka tieši šī armija savā programmā iekļāva punktu par karaklausības atcelšanu, jo cīnīties var tikai Dievam par slavu, par labi apzinātu savas sirdsapziņas lietu, nevis pēc vareno iegribām. Pēc vācu tradicionālajiem jēdzieniem «netikumiskais» angļu armijas iekārtojums vēsturiski reducējams uz ļoti augstiem tikumiskajiem motīviem un radās pēc nekad neuzvarētu karavīru prasības – karavīru, kas tikai pēc Restaurācijas

tika nolikti kroņa interešu sardzē.) Holandiešu *schutterijen* – kalvinisma balsts lielā kara laikā – jau ātrāk nekā pēc vienas paaudzes pēc Dordrehtas sinodes izrāda visai mazu noslieci uz «askētismu»; par to liecina arī Halsas gleznas. Aizvien no jauna parādās sinodu protesti pret viņu uzvedību un dzīvesvedumu. Holandiešu jēdziens «*deftigheit*» ir buržuāziski racionālā «kārtīguma» un patriciešu kārtu lepnuma sajaukums. Vietu sadalījums pēc šķiriskās piederības līdz šai dienai liecina par holandiešu baznīcas aristokrātisko raksturu. Saglabājusies pilsētas saimniecība kavēja rūpniecības attīstību. Tās uzplaukums izskaidrojams tikai ar imigrantu pieplūdumu un tāpēc nevarēja būt ilgstošs. Taču arī Holandē kalvinisma un piētisma pasaulīgā askēze darbojās tajā pašā virzienā kā citās vietās (arī kā «askētiskā piespiedu taupība»), par kuru runā Gruns van Prinsterers (skat. 280. piezīmi). Gandrīz pilnīga daiļliteratūras neesamība kalviniskajā Holandē, protams, nav nejaušība. Par Holandi skat.: *Busken-Huët. Het land van Rembrandt*; vācu valodā: *Rembrandts Heimat. – Leipzig, 1886–1887*. Holandiešu reliģiozitātes kā «askētiskās piespiedu taupības» nozīme vēl 18. gs. spilgti parādās Albertusa Hallera memoāros. Lai izprastu holandiešu raksturīgi savdabīgos spriedumus par mākslu un to motīvus, skat., piemēram, izdevumā «*Oud Holland*» (1891) publicētās C. Huyghens (1629–1631) autobiogrāfiskās piezīmes (iepriekš minētās darbs – Prinsterer G. van. *La Hollande et l'influence de Calvin, 1864* – mūsu problēmas nostādnei nav īpaši svarīgs). Kolonija *Nieuw-Nederland* Amerikā sociālā ziņā bija pakļauta pusfeodāliem «patroniem» tirgotājiem, kas aizdeva kapitālu, un bija visai grūti pierunāt «sīkos ļautiņus» pārcelties uz turieni, jo viņi deva priekšroku Jaunanglijai.

²⁶² Atgādināsim, ka Stratfordas pie Eivonas puritāniskā municipalitāte slēdza teātri vēl Šekspīra dzīves laikā – viņš šajā pilsētā nodzīvoja pēdējos trīs gadus. (Naidu un nicinājumu pret puritāņiem Šekspīrs pauda katrā izdevīgā gadījumā.) Vēl 1777. gadā Birmingemas varas iestādes neatļāva šajā pilsētā atvērt teātri, motivējot savu lēmumu ar to, ka teātris veicina «slinkumu» un tātādā radā zaudējumus tirdzniecībā (skat.: *Ashley. Birmingham Industry and Commerce, 1913, p. 7, 8*).

²⁶³ Izšķiroša nozīme ir arī tam, ka puritāņiem pastāvēja tikai viena alternatīva: vai nu Dieva griba, vai radījuma godkāre. Tāpēc viņiem nevarēja būt nekāda «*adiaphora*» [indiference vērtējumā]. Citāda attieksme pret to, kā tika norādīts, bija Kalvinam. No viņa viedokļa tam, kas cilvēks ir, kā viņš gērbjas u. tml., nav īpašas nozīmes, ja vien viņa dvēsele nav kārdinājumu varā. Brīvībai no «pasaules» jāizpaužas – tāpat domāja jezuīti – indiferencē, t. i., pēc Kalvina domām, vienaldzīgā, bezkaislīgā zemes dzīves piedāvāto labumu lietojumā (skat.: *Inst. Christ. Relig., I Aufl., p. 407*). Bez šaubām, Lutera uzskatiem šis viedoklis ir tuvāks nekā viņa epigoņu pedantisms.

²⁶⁴ Kvēkeru attieksme šajā ziņā ir labi zināma. Taču jau 17. gs. sākumā Amsterdamas imigrantu kopienā mācītāja sievas pārāk modernās cepures un apģērbs izraisīja vētru, kas plosījās veselu gadu desmitu. (Tas uzjautrināši attēlots grāmatā: *Dexter. Congregationalism of the last 300 years.*) – Jau Sanfords (*a. a. O.*) norādīja, ka mūsdienu «vīriešu frizūra» mantota no daudzkārt apsmietajiem «*roundheads*» [apa]galvjiem] un izsmietais puritāņu vīriešu *uzvalks principā* tuvs mūsdienu vīriešu apģērbam.

²⁶⁵ Par šo jautājumu skat. arī iepriekš minēto Veblēna darbu: *Veblen. The theory of business enterprise (1904)*.

²⁶⁶ Pie šās idejas mēs visu laiku atgriezīamies. Tā ir pamatā daudziem tādiem izteikumiem kā šis: «*Every penny, which is paid upon yourselves and children and friends must be done as by Gods own appointment and to serve and please him. Watch narrowly, or else that thievish carnal self will leave God nothing* [Katrš penijs, kuru tu maksā par sevi, saviem

bērniem un draugiem, jātērē tā, it kā tiktu dota tieša norāde no augšas, lai tava viltīgā miesa neliegtu Dievam to, kas tev jādod Viņam].» (*Baxter a. a. O. I S. 108.*) Tas ir izšķirošais: kas kalpo *personiskiem* mērķiem, ir *novērsies* no kalpošanas Dieva slavai.

²⁶⁷ Bieži pareizi norāda (skat., piemēram, *Dowdwen a. a. O.*), ka Kromvels glāba no iznīcināšanas Rafaēla zīmējumus un Mantenjas «Cēzara triumfu», turpretim Kārlis II centās tos pārdot. Kā zināms, Restaurācijas biedrība arī pret angļu nacionālo literatūru vai nu izturējās gluži vienaldzīgi, vai arī to pavisam neatzina. Galmā valdīja Versaļas ietekme. Šā darba ietvaros nav iespējams izpētīt, kā atteikšanās no ikdienas dzīves nesamākslotajiem priekiem ietekmēja puritānisma ievērojamo pārstāvju grupumu un cilvēkus, kas to izjuta. Vašingtons Īrvings (*Bracebridge Hall a. a. O.*) šo iedarbību formulē angļiem raksturīgā manierē: «*It evinces less play of the fancy, but more power of imagination* [Tas (viņš domā politisko brīvību, mēs teiktu – puritānisms) prasa mazāku *fantāzijas* rotaļu un lielāku *iztēlotspēju*].» Vajadzētu atcerēties kaut vai par skotu lomu zinātnē, literatūrā, tehniskajos atklājumos un pat Anglijas darījumu dzīvē, lai justu, cik tuva īstenībai ir šī pārāk tieši formulētā piezīme. Mēs šajā sakarībā nerunāsim par puritāņu lomu tehnikas un empīrisko zinātņu attīstībā. Šī saistība skaidri vērojama arī ikdienas dzīvē. Piemēram, pēc Barkleja domām, kvēkeram atļautās «*recreations*» [izklaides] ir šādas: draugu apmeklējumi, vēsturiskās literatūras lasīšana, *matemātiskie un fizikālie eksperimenti*, dārzkopība, pārrunas par notikumiem sabiedrības dzīvē un visā pasaulē u. tml. Šās atlasē pamats ir tāds pats kā iepriekš norādītais.

²⁶⁸ Lieliska analīze veikta Neimaņa darbā «Rembrants»; šo darbu vispār der salīdzināt ar iepriekš minētajām piezīmēm.

²⁶⁹ Skat., piemēram, iepriekš citēto Bakstera darba fragmentu: *Baxter a. a. O. I, p. 108.*

²⁷⁰ Skat. pazīstamo pulkveža Hačisona raksturojumu (bieži citēts, piemēram, *Sanford a. a. O. S 57*) viņa sievas uzrakstītajā biogrāfijā. Pēc visu viņa bruņniecisko tikumu un viņa uz jautrību vērstās un dzīves priekiem atvērtās iedabas attēlojuma rakstīts: «*He was wonderfully neat, cleanly and genteel in his habit, and had a very good fancy in it; but he left off very early the wearing of anything that was costly* [Viņš bija ārkārtīgi tīrīgs, akurāts un elegants un apveltīts ar lielisku gaumi. Taču jau no jaunības gadiem viņš atteicās no jebkuras greznības].» Ļoti tuvs tam ir puritānes ideāls, kuru iezīmē Baksters runā pie Mērijas Hammeres kapa: viņa skopojās ar divām lietām 1) laiku un 2) izdevumiem «pompaļi» un baudai (*Works of the Pur. Div. p. 533*).

²⁷¹ Lidzās daudzām citiem piemēriem es visupirms atceros [stāstu] par kādu neparasti veiksmīgu un savā vecumā visai pārtikušu fabrikantu. Kad ārsts, kas viņam ārstēja ilgstošu kuņģa slimību, ieteica katru dienu norīt dažas austeres, bija ļoti grūti pierunāt slimnieku ņemt vērā šo padomu. Tā kā viņš dzīves laikā bija ziedojis lielas summas labdarības mērķiem un vispār bija pazīstams ar savu dāsnību, tad viņa izturēšanos acīmredzami noteica nevis «skopums», bet gan *vienīgi* askētiskās audzināšanas paliekas – audzināšanas, kas jebkādu sava īpašuma izmantojumu personiskajai *baudai* liek uzskatīt par morāli nosodāmu.

²⁷² Darbnicas, kantora, vispār «dārīšanu» *atdališana* no mājām, firmas un vārda (kapitāla, kas ieguldīts lietā, un personiskā īpašuma) nodalīšana, tendence «dārīšanas» – pirmām kārtām firmas īpašumu – pārvērst par «*corpus mysticum*» [slepeno ķermeni] ir viena procesa dažādas puses. Par šo jautājumu skat. manu darbu «*Handelsgesellschaften im Mittelalter*» (1889).

²⁷³ Uz šo raksturīgo fenomenu norādījis jau Zombarts sava «Kapitālisma» pirmajā izdevumā. Tikai jāņem vērā, ka īpašuma uzkrāšanu var veicināt divi dažādi psiholoģiskie stimuli. Viens no tiem sakņojas pavisam tālos laikos, gūstot ziedojumos labdarības mēr-

ķiem, dzimtas īpašumā, fideikomisos tādu pašu vai pat vēl skaidrāku un noteiktāku izpausmi nekā centienos dzīves beigās sasniegt augstu materiālo labklājību un vispārēju atzinību, bet visupirms nodrošināt «lietas» turpināšanu, kaut arī tas notiktu uz bērnu – mantinieku – lielākās daļas personisko interešu rēķina. Šajos gadījumos runa ir par «*splendor familiae*» [ģimenes diženuma] saglabāšanu (līdzās vēlmei iemūžināt paša radīto un turpināt dzīvot tajā pēc nāves), t. i., par godkārību, kuras objekts ir it kā paplašināta dibinātāja personība, katrā gadījumā – par egoistiskām interesēm. Citādi ir ar mūsu pētilo buržuāzisko motīvu. Te askēzes sauklis «Atteikties tev būs, vien atteikties», pārveidots kapitālistiskā pasaules izjūtā – «Iemantot tev būs, vien iemantot» – nostājas mūsu priekšā savā iracionalitātē vienkārši un tīri kā īpašs kategoriskais imperatīvs. Puritāņu motīvs ir tikai Dieva slava un pašu pienākums, nevis cilvēciskā godkāre, bet *mūsdienās* – tikai pienākums pret «aicinājumu». Lai lasītājs, kam dara prieku novest domu līdz galējiem secinājumiem, atceras dažu amerikāņu miljardieru teoriju, ka nevajadzētu bērniem novēlēt iegūtos miljonus, lai nelauptu viņiem tikumisko baudu, ko sagādā nepieciešamība strādāt un iegūt pašiem. Protams, mūsdienas tas nav nekas cits kā «teorētisks» ziepju burbulis.

²⁷⁴ Tieši šīs – tas nemitīgi tiek uzsvērts – ir izšķirošais reliģiskais motīvs (tas pastāv reizē ar tīri askētiskiem priekšstatiem par miesas mērdēšanu), kas īpaši skaidri redzams kvēkeru uzskatos.

²⁷⁵ To noliedz Baksters (skat.: *Baxter. Saints' everlasting rest*, 12), balstoties uz tīri jezuītisku šā jautājuma argumentāciju: miesai jāsniedz tas, kas tai nepieciešams. Citādi cilvēks kļūs par tās vergu.

²⁷⁶ Kā dažos svarīgos punktos norādīja jau Veingartens (skat.: *Weingarten. Englische Revolutionskirchen*, 1868), kvēkeri šo ideālu skaidri formulēja jau viņu attīstības pirmajā periodā. Tas skaidri parādās arī diskusijās (skat.: *Barclay a. a. O. p. 519f, 533*). Ir jāizvairās 1) no radījuma godkāribas, t. i., no jebkādas bravūribas, arišķības un pieķeršanās lietām, kas nav praktiski lietojamas un tiek augstu vērtētas tikai tāpēc, ka reti sastopamas (tātad godkāribas dēļ); 2) no īpašuma apšaubāmas izmantošanas, tātad no *nesamērīgi lieliem* izdevumiem, lai apmierinātu mazāk svarīgas vajadzības salīdzinājumā ar nepieciešamiem izdevumiem dzīves vajadzībām un rūpēm par nākotni. Kvēkers tādējādi ir it kā staigājošs «marginālās lietošanas likums» (*Grenznutzgesetz*). «*Moderate use of the creature*» [mērena lietošana] neapšaubāmi ir pieļaujama, turklāt īpašu uzmanību ieteicams pievērst materiāla kvalitātei un izturībai utt. ar nosacījumu, ka tas nevedīs pie *vanity* [godkāres]. Par to visu skat.: «*Morgenblatt für gebildete Leser*», 1846, Nr. 216f. (Speciāli par komfortu un materiālu izturību kvēkeru izpratnē skat.: *Schneckenburger. Vorlesungen*, S. 96f.)

²⁷⁷ Iepriekš jau tika norādīts, ka šeit neaplūkosim jautājumus par reliģisko kustību šķirisko nosacītību (par to skat. manus rakstus par «Pasaules reliģiju saimniecisko ētiku»). Taču, lai saprastu, ka, piemēram, Baksters (uz kuru pastāvīgi atsaucamies) nepavisam neuztver īstenību caur tā laika «buržuāzijas» brillēm, pietiek atcerēties, ka viņa Dievam tikamo profesiju hierarhijā aiz zinātnieku profesijām tūlīt seko *husbandman* [zemkopis] un pēc tam raibā jūklī *mariners*, *clothiers*, *booksellers*, *tailors* [jūrniece, manufaktūras tirgotāji, grāmatu tirgotāji, drēbnieki] u. tml. Ar minēto *mariners* (arī tas ir ļoti raksturīgi) Baksters varēja domāt gan zvejniekus, gan jūrnieceus. Citādi ir Talmūda izteikumi. Skat., piemēram, Vinšes grāmatā (*Wünsche. Babyl. Talmud. II, 1, S. 20, 21*) rabi Eleazara norādījumus – tiem gan ir iebilsts. Šo norādījumu jēga ir tāda, ka komercijai salīdzinājumā ar lauksaimniecību dodama priekšroka (ieteicamie kapitālieguldījumi: 1/3 zemkopībā, 1/3 precēs, 1/3 skaidrā naudā – a. a. O. S. 68).

Tiem, kuru nosliece uz kauzalitāti nav apmierināma bez ekonomiskās (kā diemžēl aizvien vēl mēdz teikt – «materiālistiskās») interpretācijas, piebildisim: es piešķiru lielu nozīmi saimnieciskās attīstības ietekmei uz reliģisko ideju likteni un turpmāk centīšos parādīt, kā mūsu tēmas ietvaros veidojas šo divu faktoru savstarpējās piemērošanās process un savstarpējās attiecības. Taču reliģiskās idejas *nevar* vienkārši *deducēt* no ekonomikas. Tās *savukārt* ir – un pavisam neapšaubāmi – svarīgi «nacionālā rakstura» plastiskie elementi, kas pilnībā saglabā iekšējās likumsakarības autonomiju un virzošā spēka nozīmi. Un turklāt svarīgākās atšķirības – atšķirības starp luterismu un kalvinismu – ir noteikuši galvenokārt politiski cēloņi, ciktāl te vispār ieaucas ārpusreliģiski momenti.

²⁷⁸ Par to domā Bernšteins, kad iepriekš minētajā darbā (p. 681) raksta: «Askētisms ir buržuāzisks tikums.» Viņa piezīmēs *pirmo reizi* norādīts uz šo svarīgo saistību. Taču šī saistība aptver daudz plašāku sfēru, nekā viņam šķiet. Izšķiroša te ir ne tikai kapitāla uzkrāšana, bet arī askētiska visas profesionālās darbības racionalizācija. Runājot par amerikāņu kolonijām, pretstatu starp puritāniskajiem Ziemeļiem, kur «askētiskās piespiedu taupības» rezultātā vienmēr bijis kapitāls, ko ieguldīt kādā pasākumā, un Dienvidiem skaidri parādījis jau Džons Doils.

²⁷⁹ Skat.: Doile J. *The English in America, vol. 2, 1887, ch. I*. Dzelzsapstrādes rūpniecības (1643), auduma ražošanas (1659) tirgum biedrību pastāvēšana (starp citu arī amatniecības uzplaukums) pirmās paaudzes laikā pēc kolonijas dibināšanas no tīri ekonomiska viedokļa ir anahronisms; tas viss ir uzkrītošā pretstatā stāvoklim Dienvidos un nekālvīnistiskajā Rodailendā, kur bija noteikta pilnīga sirdsapziņas brīvība. Neraugoties uz to, ka Rodailendā ir lielisks līcis, gubernatora un pilsētas padomes atskaitē teikts: «*The great obstruction concerning trade is the want of merchants and men of considerable Estates amongst us* [Grūtības, ko izjūt tirdzniecība, izskaidrojamas ar to, ka mums trūkst tirgotāju un cilvēku, kam būtu pietiekami liels īpašums].» (*Arnold. History of the state Rhode Island, 1859, p. 490*). Diezin vai būtu jāšaubās par to, ka viens no Ziemeļu uzplaukuma cēloņiem bija prasība aizvien no jauna ieguldīt ietaupīto kapitālu; šās prasības pamatā bija puritāņu ierobežotais patēriņš. Tam vēl pievienojās līdz šim neiztīrītā baznīcas disciplīnas loma.

²⁸⁰ Par drīzu šo aprindu izsīkumu Nīderlandē skat.: *Busken-Huët a. a. O. Bd. II, Kap. 3, 4*. Tomēr Gruns van Prinsterers (*Handboek der Geschiedenis van het Vaderland, § 303, p. 254*) saka: «*De Nederlanders verkoopen veel en verbruiken wenig* [Holandieši pārdod daudz, taču patērē maz].»

²⁸¹ Anglijas sakarībā mums zināma kāda dižciltīga rojālista petīcija, kuru viņš iesniedzis Kārlim II pēc viņa ienākšanas Londonā (citēta Rankes grāmatā: *Ranke. Englische Geschichte, IV, S. 197*) un kurā izvirzīta prasība ar likumu aizliegt buržuāzijai iegādāties zemi, lai tādējādi piespiedu ieguldīt kapitālu tirdzniecībā. Holandiešu «reģenti» kā kārta aizgāja no pilsētas patriciāta aprindām, *uzpērkot* vecās bruņinieku muižas (par to skat. grāmatā – *Fruin. Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog* – minēto sūdzību 1652. gadā, kurā sacīts, ka «reģenti» pārvērtušies par rantjē un pārstājuši nodarboties ar tirdzniecību). Protams, jānorāda, ka šo aprindu pārstāvji nekad nav bijuši stingri kapitalistiski noskaņoti. Labi zināmā 17. gs. otrajā pusē holandiešu buržuāzijas plašās aprindās izplatītā dzižciltības un tituliem pati par sevi jau liecina, ka pretstatīt angļu apstākļus holandiešu apstākļiem – vismaz *šajā* periodā – var, tikai ievērojot lielu piesardzību. Mantotā kapitāla varenība tur salauza askētisko garu.

²⁸² Pēc tam kad angļu buržuāzija nopirka ievērojamu daļu muižnieku zemju, sekoja liels angļu lauksaimniecības uzplaukums.

²⁸³ Angļu lendlordu atteikšanās pieņemt par rentniekiem nonkonformistus ir bieži sastopama parādība 19. gs. (Mūsdienās abu baznīcas partiju piekritēju skaits ir gandrīz vienāds, agrāk nonkonformisti gandrīz vienmēr bija mazākumā.)

²⁸⁴ H. Levi (skat. viņa rakstu izdevumā: *Archiv für Sozialwissenschaft, 1918–1919, Bd. 46, S. 636 f.*) pareizi norāda, ka «pēc rakstura», ko var izrietināt no daudzām nacionālo iezīmju izpausmēm, angļu tauta, šķiet, bija *mazāk* nekā citas tautas noskaņota pieņemt askētisko ētosu un buržuāziskos tikumus. Angļu rakstura pamatiezīme vienmēr ir bijusi (un ir) parupjš un neizsmalcināts dzīvesprieks. Puritāniskās askēzes spēks tās valdīšanas laikā izpaudās tieši tajā pārsteidzošajā *pieklusinājumā*, kādu guva šās pamatiezīmes pārstāvji.

²⁸⁵ To mēs pastāvīgi atrodam Doila apcerējumos. Puritāņu nostāju vienmēr noteica reliģiski motīvi (kaut arī ne *tikai* tie). Masačūsetsas kolonija, kur Vintropa darbības laikā bija sava augšpalāta un dzimtas aristokrātija, bija gatava ļaut džentlmeņiem pārcelties uz Masačūsetsu, ja vien viņi kļūtu par vietējās *baznīcas* locekļiem. *Baznīcas disciplīnas* dēļ liela nozīme tika piešķirta iedzīvotāju *noslēgtībai*. (Ņūhempšīras un Menas kolonijas dibināja lielie angļu tirgotāji, kas tur izveidoja lopkopības fermas. Sociālās saites tur bija visai neievērojamas.) Sūdzības par Jaunanglijas iedzīvotājiem raksturīgo milzīgo «peļņaskārī» izskanēja jau 1632. gadā (skat., piemēram, *Weeden B. Economic and social history of New England, I, p. 125*).

²⁸⁶ To uzsver jau V. Peti (skat.: *Petty a. a. O*). Visi tā laika avoti bez izņēmuma raksturo puritāniskos *sektantus* – baptistus, kvēkerus, menonītus – kā vai nu nabadzīgo, vai sīkburžuāzisko sabiedrības slāņu pārstāvjus un pretstata viņus gan lieltirgotāju patriciātam, gan arī finansistiem avantūristiem. Taču tieši šajā sīkburžuāziskajā vidē, *nevis* lielo finansistu – monopolistu, piegādātāju un valsts kreditoru, kolonizatoru un *promoters* [sabiedrību veicinātāju] – aprindās radās tas, kas raksturo Rietumu kapitālismu: buržuāziski privātsaimnieciska rūpnieciskā darba organizācija (skat., piemēram: *Unwin. Industrial organization in the 16th and 17th centuries. – London, 1914 p. 196 ff.*) Par to, ka šis pretstats bija zināms arī laikabiedriem, liecina Pārķera «*Discourse concerning Puritans*» (1641); šajā darbā tiek uzsvērts arī puritāņu pretstats projekteriem un galminiekiem.

²⁸⁷ Par to, kā tas izpaudās Pensilvānijas politikā 18. gs. un speciāli neatkarības karā, skat.: *Sharpless. A Quaker experiment in Government. – Philadelphia, 1902*.

²⁸⁸ Līdzīgus izteikumus skat.: *Southey. Leben Wesleys, Kap. 29*. Uz šo fragmentu man vēstulē norādīja prof. Ešlijs 1913. gadā. Es to nezināju. E. Trelčs (es viņam pastāstīju par šo fragmentu) to jau citēja.

²⁸⁹ Šo fragmentu derētu izlasīt visiem, kas uzskata, ka viņi ir labāk informēti un gudrāki nekā *pašu* reliģisko kustību vadoņi un laikabiedri, kuri, kā redzams, labi saprata, ko viņi darīja un kādas briesmas viņiem draudēja. Patiešām, nav pieļaujams tik vienkārši, kā to dara daži mani kritiķi, noliegt pilnīgi nenoliedzamas patiesības, kuras neviens līdz šim nav mēģinājis apstrīdēt un kuru virzītājspēkus es centos vien dziļāk izpētīt; diemžēl šāda vienkāršota kritika ir pieļauta. 17. gs. neviens nešaubījās par šādu savstarpējo saistību (salīdz. arī: *Manley. Usurry of 6% examined, 1669, p. 137*). Bez jau nosauktajiem mūsdienu autoriem minēto savstarpējo saistību kā pašsaprotamu uztvēra arī dzejnieki (H. Heine un Dž. Kītss) un zinātnieki (Makolejs, Kaningems, Rodžerss), un rakstnieki (piemēram, M. Arnolds). No jaunākās literatūras skat.: *Ashley. Birmingham Industry and Commerce, 1913*. Šā darba autors vēstulē izteica man pilnīgu atbalstu. Par šo problēmu kopumā skat.

284. piezīmē minēto Levi rakstu.

²⁹⁰ Vislabāk to, ka arī klasiskā laika puritāņi uztvēra šo savstarpējo saistību kā kaut ko pašsaprotamu, var pamatot argumenti, kurus Benjans liek teikt misteram Naudmilim

(«*Mr. Money-Love*»: «Var kļūt reliģiozs arī *tādēļ, lai iedzīvotos bagātībā, piemēram, lai paplašinātu savu klientūru,*» – jo nav nozīmes *iemeslam, kāpēc* cilvēks kļuvis reliģiozs (skat.: *Bunyan. Pilgrim's progress, ed. Tauchniz, p. 114*).

²⁹¹ Daniēls Defo bija dedzīgs nonkonformists.

²⁹² Jāteic – arī Špēners (skat.: *Spener. Theol. Bedenken, III, S. 426f, 429, 432f*) uzskata, ka tirgotāja profesija ir kārdinājumu un briesmu pilna, tomēr, atbildot uz uzdoto jautājumu, viņš savu viedokli izskaidro šādi: «Es ar prieku atzīmēju, ka mans mīlais draugs savas tirgotāja darbības sakarā neizjūt nekādus sirdsapziņas pārmetumus, bet gan saskata tajā tādu dzīvesveduma iekārtojumu, kas – lai kāds tas arī būtu – nāk par labu cilvēku dzimūmam un tādējādi rada *mīlestību* pēc Dieva gribas.» Daudzās citās vietās tas tiek motivēts tuvāk ar merkantiliskiem argumentiem. Kaut arī daudzos gadījumos Špēners tīri luteriskā garā, atsaucoties uz I Tim., 6, 8 un 9 un Jēzu Ziraka dēlu, raksturo mantkāri kā galvenās lamatas un prasa apspiest šo vēlmi – viņš atbalsta viedokli par «aprobežošanas ar iztiku» («*Nahrungsstandpunkt*») (S. 435) –, reizē viņš tomēr vājina savu argumentāciju, atsaucoties uz plaukstošiem un tomēr Dieva svētiem sektantiem (S. 175, A. 4). Bagātība kā centīgas profesionālās darbības rezultāts Špēneram neradīja nekādas šaubas. Viņa viedoklis dažu Luterā ideju ietekmē nav tik konsekvents kā Bakstera viedoklis.

²⁹³ Baksters (skat.: *Baxter a. a. O. II, p. 16*) brīdina neņemt par kalpotājiem «neveikus, flegmatiskus, slābanus, jūtīgus un lēnīgus cilvēkus» un iesaka ņemt «*godly servants*» [dievbijīgus kalpotājus] ne vien tāpēc, ka «nedievbijīgi kalpotāji» «labi strādās tikai tad, ja tiks pieskatīti», bet visupirms tāpēc, ka «*a truly godly servant will do all your service in obedience to God, as if God himself had bid him do it* [patiesi dievbijīga kalpone pildīs savus pienākumus kā pienākumu paklausīt Dievam – tā, it kā pats Dievs viņai prasītu paveikt darbu].» Turpretim citi tiecas «*to make no great matter of conscience of it* [nepadarīt to par sirdsapziņas lietu]». Un pretējais: strādnieka svētuma pazīme ir ne tik daudz ārēja reliģijas atzišana, cik «*conscience to do their duty*» [godīga savu pienākumu izpildīšana]. Kā redzams no iepriekš teiktā, Dieva un darba devēja intereses te sakrīt. Pat Špēners (skat.: *Theol. Bed., III, S. 172*), kas citos gadījumos dažādi pārlicina atlicināt pietiekoši daudz *laika* pārdomām par Dievu, pieņem kā pašsaprotamu, ka strādniekam jāsamierinās ar visniecīgāko brīvā laika daudzumu (pat svētdienās). Angļu rakstnieki pavisam pamatoti sauca protestantiskos imigrantus par «kvalificētā darba pionieriem». Skat. arī H. Levi norādi: *Levy H. Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus. S. 53*.

²⁹⁴ Par uzmācīgu analogiju starp cilvēka izpratnē «netaisnu» dažu cilvēku iepriekšnolemtību glābšanai un tikpat netaisnu, kaut arī tikpat Dieva gribētu labumu sadali skat.: *Hoernbeek a. a. O. I S. 380*. Turklāt nabadzību ļoti bieži uzskata par grēcīga slinkuma simptomu (skat.: *Baxter a. a. O. I S. 380*).

²⁹⁵ Pēc T. Adamsa domām (*Works of the Pur. Div. p. 158*), Dievs tik daudzus atstāj nabadzībā galvenokārt tāpēc, ka tie, kā viņam zināms, nespēj pretoties bagātības kārdinājumiem, jo bagātība pārāk bieži laupa cilvēkiem ticību.

²⁹⁶ Skat. 239. piezīmi un tur minēto Levi darbu. Uz to norāda visi šā jautājuma pētnieki (par hugenotiem Manlija darbos).

²⁹⁷ Līdzīgas parādības bija sastopamas arī Anglijā. Pie tām pieder arī piētisma veids, kas, sekojot Lova idejām (*Law. Serious call., 1728*), sludina *nabadzību*, šķīstību un – sākotnēji – arī izolēšanos no pasaules.

²⁹⁸ Bakstera darbība Kiderminsteres kopienā – tā pirms viņa atnākšanas dzīvoja pilnīgā nabadzībā –, kam sasniegto panākumu ziņā gandrīz nav līdzīgas dvēseles glābšanas prakses

vēsturē, reizē ir arī tipisks piemērs tam, kā askēze, runājot marksistiski, audzināja masas ražot «virsvērtību» un tādējādi *vispār radīja iespējamību* tās izmantot kapitalistiskajos uzņēmumos (mājuuzņēmumos, tekstilrūpniecībā). Tāda vispārējais vilcienos ir pētāmo parādību kauzālā sakarība. Raugoties no Bakstera viedokļa, viņa pakļautie, iesaistoties kapitalistiskās darbības sfērā, kalpoja viņa reliģiski ētiskajām interesēm. No kapitalisma attīstības viedokļa viņi stājās kapitalistiskā «gara» kalpībā, veicinot tā attīstību.

²⁹⁹ Un vēl: var, protams, šaubīties par to, kādā mērā «prieku», ko viduslaiku meistaram sagādāja viņa radītais izstrādājums un par ko tik daudz runā, jāuzskata par psiholoģiski iedarbīgu faktoru. Taču kaut kas tāds neapšaubāmi bija. Katrā ziņā askēze laupīja darbam tā pasaulīgo burvību (mūsdienās kapitalisms to iznīcinājis pavisam) un pārcēla to uz citu pasauli. Profesionālā darbība *kā tāda* ir Dievam tikama. Mūsdienu darba bezpersoniskums, prieka zudums un bezjēdzīgums no atsevišķa cilvēka viedokļa tajā laikā vēl negūst reliģisku pamatojumu. Kapitalismam tā rašanās laikā bija vajadzīgi strādnieki, kas par savas *sirdsapziņas* pienākumu uzskatīja pakļauties ekonomiskajai ekspluatācijai. Mūsdienās kapitalisms sēž seglos un tam nevajag viņpasaulīgas balvas, lai stimulētu vēlēšanos strādāt.

³⁰⁰ Par šiem pretstatiem un šo evolūciju skat. iepriekš minēto (239. piezīmē) Levi grāmatu. Anglijai raksturīgā spēcīgā antimonopolistiskā sabiedriskās domas ievirze vēsturiski izveidojās 17. gadsimtā, savienojoties politiskajai cīņai pret karaļa varu (Ilkais parlaments izslēdza monopolistus no sava vidus) ar puritāniskās mācības ētiskajiem motīviem un ar finanšu magnātiem naidīgās sīkās un vidējās buržuāzijas ekonomiskajām interesēm. 1652. gada 2. augusta *Declaration of the army* un arī 1653. gada 28. janvāra leveleru petīcija līdzās prasībai atcelt akcīzes, muitu, netiešos nodokļus un ieviest *single tax* [vienotu nodokli] uz *estates* [īpašumu] visupirms izvirzīja *free trade* [brīvās tirdzniecības] prasību, t. i., prasības atcelt kā cilvēktiesību pārkāpumu visus monopolistiskos ierobežojumus tirdzniecības jomā gan iekšzemē, gan arī aiz robežām. Kaut kas līdzīgs vērojams jau «Lielajā remonstrācijā»^[58].

³⁰¹ Salīdz. ar: *Levy H. Ūkon. Liber., S. 51 f.*

³⁰² Te neesam pētījuši, kādas ir reliģiskās saknes tādiem Franklina izteikumiem pārspriedumos par kredītu kā, piemēram, «*honesty is the best policy*» [godīgums ir vislabākā politika], – arī šiem izteikumiem ir puritāniska izcelsme, taču tas tiks parādīts citā sakarībā (skat. nākamo rakstu). Šeit minēsim tikai A. Rauntrijs piezīmi (*Rowntree A. Quakerism, past and present. 1859, p. 95–96*), kurai manu uzmanību pievērsa E. Bernšteins: «*Is it merely a coincidence, or is it a consequence, that the lofty profession of spirituality made by the Friends has gone hand in hand with shrewdness and tact in the transaction of mundane affairs? Real piety favours the success of a trader by insuring his integrity, and fostering habits of prudence and forethought: – important items in obtaining that standing and credit in the commercial world, which are requisite for the steady accumulation of wealth* [Vai tā ir vienkārša *sagadīšanās* vai *likumsakarība*, ka kvēkeru augstais garīgums savienojas ar smalkumu un taktu pasaulīgajās lietās? Patiešām īsta dievbijība veicina panākumus tirdzniecībā, jo tā ir drošības garantija, audzina cilvēkā piesardzību un tālredzību, kas ir tik svarīga, lai gūtu ietekmi sabiedrībā un dabūtu kredītus, kuri ir nepieciešams bagātības nosacījums].» (Skat. nākamo rakstu.^[59]) 17. gadsimtā frāze «godīgs kā hugenots» kļuva par parunu – līdzīgi holandiešu godprātībai, kas pārsteidza seru V. Templu, bet gadsimtu vēlāk – angļu godīgumam salīdzinājumā ar kontinentālās Eiropas tautām, kuras nebija guvušas tādu ētisko audzināšanu.

³⁰³ Laba analīze rodama grāmatā: *Bielschowsky. Goethe, 27. Aufl., 1914, Bd. 2, Kap. 18.*

Zinātniskā «kosmosa» attīstības ideju izteicis arī Vindelbands savā «Vācu filosofijas uzplaukumā» («Jaunās filosofijas vēstures» otrais sējums).

³⁰⁴ Skat.: *Saints' everlasting rest, cap. 12.*

³⁰⁵ «Vai gan večuks, saņemot 75 000 \$, nevarētu likties mierā? – Nē! Tirdzniecības nama fasāde ir jāpaplašina par 400 pēdām. Kāpēc? – Viņš domā: *That beats everything.* – Vakaros, kad viņa sieva un bērni lasa, viņš domā tikai par gulēšanu; svētdienās viņš pēc katrām piecām minūtēm skatās pulkstenī un nevar sagaidīt, kad šī diena beidzot paies. Lūk, patiešām nelaimīga eksistence.» Tā kāds imigrants no Vācijas raksturoja savu sievas-tēvu – galveno *dry-good-man* [galantērijas preču tirgotāju] pilsētā pie Ohaio upes. Šāds spriedums «večukam» noteikti liktos «pilnīgi nesaprotams», un viņš to kvalificētu kā vācu pasivitātes izpausmi.

³⁰⁶ Jau šai piezīmei (tā šeit atstāta nemainīta) vajadzēja pārliecināt Brentāno, ka es nekad neesmu šaubījies par humānistiskā racionālisma *patstāvīgo* nozīmi. Nesen no jauna tika uzsvērts, ka arī humānists nebija *tīrs* «racionālists»: (skat.: *Borinski K. Die Wiedergeburtsidee in den neueren Zeiten.* – In: *Abhandl. der Münchner Akad. der Wiss., 1919*).

³⁰⁷ Belovs savā akadēmiskajā runā pievērsās ne tik daudz šai problēmai kā Reformācijas – īpaši Luterā – problēmai kopumā (skat.: *Below. Die Ursachen der Reformation.* – *Freiburg, 1916*). Lai iepazītos ar šeit aplūkoto tēmu – īpaši ar kontroversiem, kas saistās ar šo studiju, – iesakām pievērsties Hermelinka darbam (*Hermelink. Reformation und Gegenreformation.* – *Freiburg, 1911*), kas gan pirmām kārtām veltīts citām problēmām.

³⁰⁸ Šajā skicē apzināti tika ņemtas vērā tikai tās savstarpējās attiecības, kuras neapšaubāmi liecina par reliģisko ideju ietekmi uz kultūras dzīves «materiālo» pusi. Būtu ļoti viegli paplašināt šīs robežas līdz «konstrukcijai», kurā visas mūsdienu kultūras «raksturīgās» iezīmes tiktu loģiski *deducētas* no protestantiskā racionālisma. Taču kaut ko tādu atstājam tiem diletantiem, kuri tic «sociālās psihe» «vienībai» un iespējamībai to reducēt uz *vienu* formulu. Jāatzīmē arī tas, ka, protams, kapitālistiskās attīstības periodu, kas bija *pirms* mūsu aplūkotās stadijas, ietekmēja kristietība, kura gan kavēja, gan *veicināja* šo attīstību. Šās ietekmes raksturs tiks aplūkots citā sakarībā. Mēs nevaram būt droši, vai izvirzītās problēmas tiks iztirzātas šā žurnāla ietvaros, jo tā redakcija iezīmējusi noteiktu jautājumu loku. Taču rakstīt biezas grāmatas, kuras lielā mērā balstītos uz svešiem teoloģiskiem un vēsturiskiem apcerējumiem (tas šādā gadījumā būtu neizbēgami), man nav īpašas vēlēšanās. (Šīs frāzes atkārtotajā izdevumā atstāju nemainītas.) Jautājumā par *sasprindzinājumu*, kas agrīnā kapitālisma laikmetā *pirms* Reformācijas radās realitātes un dzīves ideālu neatbilstības dēļ, skat.: *Strieder J. Studien zur Geschichte der kapitalistischer Organisationsformen, 1914, Buch II* (šī grāmata vērsta arī pret minēto Kellera darbu, kuru izmantojis Zombarts).

³⁰⁹ Uzskatu, ka šiem vārdiem, kā arī tieši iepriekš sniegtajām piezīmēm tekstā un atsaucēs vajadzētu izslēgt jebkurus pārpratumus par to, ko es *vēlos* paveikt šajā pētījumā, un tāpēc nesaskatu *nekādu vajadzību vēl kaut ko papildināt*. Sākotnēji domātā darba tiešā turpinājuma – iecerētās programmas virzienā – vietā es izlēmu vispirms izklāstīt manu salīdzinošo pētījumu rezultātus reliģijas un sabiedrības *universāl* vēsturisko saistību jomā. To darīju daļēji nejausu imeslu pēc, daļēji tāpēc, ka parādījās E. Trelča darbs (*Soziallehren der christlichen Kirchen*), kurā daudz kas no manis iecerētā paveikts tā, kā es, nebūdamis speciālists teologs, nevarētu izdarīt; daļēji arī tālab, lai pārdomas par puritānisko ētiku neizrādītos izolētas un iekļautos vispārējās kultūras attīstības ietvaros. Nākamais raksts^[60] ir tikai īsa skice, ko uzrakstīju ar nodomu izskaidrot šeit izmantoto «sektas» jēdzienu un tādējādi puritāniskās *baznīcas* koncepcijas nozīmi jaunlaiku kapitālistiskajam garam.

PASAULES RELIĢIJU SAIMNIECISKĀ ĒTIKA

SALĪDZINOŠAS IZPĒTES MĒGINĀJUMS
RELIĢIJAS SOCIOLOĢIJAS JOMĀ¹

IEVADS

Ar «pasaules reliģijām» šajā darbā, pilnīgi nesaistot ar vērtējošiem spriedumiem, tiek izprastas tās piecas reliģiskās vai reliģiski nosacītās dzīves reglamentācijas sistēmas, kuru piekritēju skaits ir sevišķi *liels*: konfūcisma, hinduisma, budisma, kristietības un islāma reliģiskā ētika. Kā sestā šīm reliģijām būtu jāpievieno jūdaisms gan tādēļ, ka tajā rodami izšķirošie vēsturiskie priekšnosacījumi divu pēdējo minēto pasaules reliģiju izpratnei, gan arī pēdējā laikā bieži piesauktās jūdaisma daļēji īstenās, daļēji šķietamās nozīmes dēļ mūsdienu Rietumu saimnieciskās ētikas attīstībā. Pārējās reliģijas aplūkotas tikai tādā mērā, kādā tas nepieciešams vēsturiskās konsekvences dēļ. Kristietībai veltītās nodaļas saistītas ar šajā krājumā ietvertajiem pētījumiem; uzskatām, ka lasītājs ar tiem ir iepazinies.

Turpmākajā izklāstā kļūs skaidrs, ko mēs saprotam ar reliģijas «saimniecisko ētiku». Autoru interesē nevis teoloģisko kompendiju ētiskās teorijas, kas kalpo tikai par izziņas līdzekli (protams, dažās situācijās svarīgu), bet gan *praktiskie impulsi darbībai*, kuri sakņojas psiholoģiskajās un pragmatiskajās reliģiskajās saiknēs. Kaut arī turpmākais izklāsts zināmā mērā ir atsevišķu apcerējumu apkopojums, no tā tomēr varētu kļūt skaidrs, cik sarežģīts veidojums ir katra saimnieciskā ētika un cik daudzpusīgi tā

nosacīta. Turpmāk arī tiks parādīts, ka ārēji līdzīgas ekonomiskās organizācijas formas var būt saistītas ar rakstura ziņā visai atšķirīgu māksliniecisko ētiku un atkarībā no tās rakstura atstāt visdažādāko vēsturisko ietekmi. Saimnieciskā ētika nav vienkārša saimnieciskās organizācijas formu «funkcija», tāpat kā tā nevar pati par sevi tās viennozīmīgi radīt.

Nekad nav pastāvējusi saimnieciskā ētika, kas būtu bijusi tikai reliģiski determinēta. Ir pavisam acīmredzami, ka tai lielā mērā piemīt tīri autonoma likumsakarība, kas balstīta uz noteiktām ģeogrāfiskām un vēsturiskām īpatnībām, kuras to atšķir no cilvēka attiecībām ar pasauli – attiecībām, ko noteikuši reliģiskie vai arī citi momenti. Tomēr nav šaubu, ka viena no saimnieciskās ētikas determinantēm – tikai *viena* – ir dzīvesveduma reliģiskā nosacītība. To savukārt – protams, dotajos ģeogrāfiskajos, politiskajos, sociālajos, nacionālajos apstākļos – jūtami ietekmē ekonomiskie un politiskie momenti. Mēģinājumi parādīt šo atkarību visos sīkumos aizvestu bezgala tālu no izvirzītās tēmas. Tāpēc šajā darbā runa var būt tikai par mēģinājumu izdalīt to sociālo *slāņu* dzīvesveduma virzošos elementus, kuri visvairāk ietekmēja atbilstošās reliģijas praktisko ētiku *un* piešķīra tai specifiku, t. i., iezīmes, kas to atšķīra no citām reliģijām un līdz ar to bija būtiskas arī saimnieciskajai ētikai. Tāda ietekme nav obligāti jāatstāj vienam slānim. Turklāt vēsturiskās attīstības procesā šajā nozīmē izšķirošie slāņi var aizstāt cits citu. Un šāda ietekme nekad nav tikai kāda atsevišķa slāņa prerogatīva. Tomēr ikvienā reliģijā var izšķirt slāņus, kuru dzīvesvedums katrā ziņā būtu visupirms noteicošais. Aizsteidzoties priekšā turpmākajam izklāstam, minēsim dažus piemērus. Konfūcisms bija literāri *izglītotās* laicīgās racionālistiskās birokrātijas kārtas ētika. To, kurš nepiederēja pie šā *izglītotā* slāņa, neņēma vērā. Šā slāņa reliģiskā (vai, ja vēlamies, ireliģiskā) kārtas ētika daudzējādā ziņā vispār noteica ķīniešu dzīvesvedumu. Turpretim agrīnā hinduisma pārstāvji bija literāri *izglītotie* mantojamās kastas pārstāvji, kas neieņēma nekādus amatus un darbojās kā atsevišķu cilvēku un kopienu savdabīgi rituālie dvēseļu gani, un reizē bija nesagraujams viņu noteiktā sociālā dalījuma centrs. Tikai vēdisko *izglītību guvušie* brahmani kā tradīcijas uzturētāji bija īsts reliģiskais slānis. Vēlāk kā viņu sāncenši parādījās brahmanu askētu slānis, bet vēl vēlāk – indiešu viduslaikos – hinduisma aizsākās un zemākajos slāņos iesakņojās kasmīga sakramentālā ticība glābējam. Budismu izplatīja klejojošie un ubagojošie mūki, kas nodevās vērojumam un noraidīja pasauli. Tikai viņi vārda pilnā nozīmē piederēja pie kopienas, visi pārējie bija nepilnvērtīgi laji reliģiskā nozīmē – nevis reliģiozitātes subjekti, bet

gan objekti. Islāms sākotnēji bija karavīru – pasaules iekarotāju, bruņinieku ordeņa reliģija; šis ordenis sastāvēja no disciplinētiem ticības karotājiem un atšķīrās no krusta karu laikā pēc tā parauga izveidotajiem kristietiskajiem ordeņiem tikai ar to, ka neprasija seksuālo askētismu. Viduslaiku islāmā tādu pašu, ja vien ne vēl lielāku nozīmi guva vērojoši mistiskais sufisms^[1], bet no tā izauga pilsētnieku zemāko slāņu brālības – pēc tipa tuvas kristiešu terciāriešiem^[2], tikai daudz izplatītākas –, kuru priekšgalā stāvēja plebejiski vadītāji, kas pārvaldīja orgiastisku tehniku. – Jūdaisms pēc Babilonijas gūsta kļuva par «tautas – pārija» (šā izteikuma istā jēga tiks paskaidrota turpmāk) reliģiju; tā priekšgalā viduslaikos nonāca savdabīgu literāri rituālistisko sagatavotību guvuši intelektuāļi, proletārās, racionālistiskās, pilsoniskās inteligences pārstāvji. Un, visbeidzot, kristietība sākotnēji bija klaiņojošo amatnieku mācība, pēc rakstura specifiska pilsētas reliģija un palika tāda visos sava ārējā un iekšējā uzplaukuma laikos – antīkajā pasaulē, viduslaikos, puritānismā. Galvenā kristietības darbības sfēra bija Rietumu pilsēta tās savdabībā, kas to atšķīra no visām citām pilsētām, un buržuāzija tādā nozīmē, kādu tā guva tikai tur; tas attiecas gan uz pneumatisko antīko kopienas dievbijību, gan arī uz viduslaiku ubagotāju ordeņiem, uz Reformācijas sektām un turpinājumā uz piētismu un metodismu.

Autors nepavisam negrib izvirzīt tēzi, ka reliģijas savdabība ir vienkārša tā slāņa, kurš parādās kā tās raksturīgais pārstāvis, sociālā stāvokļa funkcija – it kā tā «ideoloģija» vai tā materiālo un garīgo interešu «atspoguļojums». Gluži pretēji, diezin vai iespējams vēl vairāk pārprast darbā pārstāvēto viedokli nekā šādā skaidrojumā. Lai cik dziļa atsevišķos gadījumos būtu ekonomiski un politiski nosacīta sociālā ietekme uz reliģisko ētiku, tās pamatiezīmes visupirms meklējamas reliģiskajos avotos. Un visupirms tās vēstījumos un solījumos. Pat ja tie bieži jau nākošajā paaudzē radikāli pārveidojas, rodoties nepieciešamībai padarīt tos atbilstošus kopienas vajadzībām, arī tad tie likumsakarīgi tiek pielāgoti tās *reliģiskajām* vajadzībām. Tikai sekundāra nozīme, tiesa, visai bieži būtiska, bet dažkārt arī izšķiroša, var būt interesēm, kas saistītas ar citām sfērām. Kaut arī jebkurai reliģijai sociāli noteicošo slāņu maiņa parasti ir ļoti būtiska, tomēr nav šaubu, ka reiz izveidojies reliģijas tips pietiekoši spēcīgi ietekmē dažādu slāņu dzīvesvedumu.

Saistība starp reliģisko ētiku un atsevišķu slāņu interesēm dažkārt ir interpretēta tā, it kā reliģija būtu tikai šo slāņu «funkcija», turklāt ne tikai vēsturiskā materiālisma izpratnē – par to šeit nerunāsim –, bet arī no tīri psiholoģiska viedokļa.

Vispārējo, zināmā mērā abstrakto reliģiskās ētikas nosacītību pēc F. Ničes spožās esejas parādīšanās varētu izrietināt no viņa slēptā aizvainojuma teorijas (*Ressentiment*), ko atzinīgi uztvēra arī nopietni psihologi. Ja ētiskā līdzcietības un brālības apskaidrotība būtu ētiska dabas vai likteņa aizvainotu «vergu sacelšanās» un atbilstoši «pienākuma» ētika – uz darbu un cīņu par eksistenci nolādēto sīkpilsoņu bezspēcīgo atriebības jūtu, kuras tie izjūt pret tiem, kas savā kungu stāvoklī nepazīst pienākumu, apspiešanas produkts, tad svarīgākās reliģiskās ētikas tipoloģijas problēmas būtu ļoti vienkārši atrisināmas. Tomēr, lai cik veiksmīgs un auglīgs pats par sevi būtu slēptā aizvainojuma psiholoģiskās nozīmes atklājums, tā sociālā jēga jāvērtē ļoti piesardzīgi.

Turpmāk bieži runāsim par motīviem, kas nosaka dažādus dzīvesveduma ētiskās «racionalizācijas» tipus. Lielākoties tiem nav nekāda sakara ar aizvainojuma jūtām.

Taču par *ciešanu* vērtējumu reliģiskajā ētikā jāteic, ka tas neapšaubāmi guvis dažas raksturīgas izmaiņas, kuras, ja tās pareizi interpretē, zināmā mērā apstiprina teoriju, ko bija piedāvājis Niče. Sākotnējā attieksme pret ciešanām izpaudās kopienas reliģisko svētku laikā – pirmām kārtām attieksmē pret tiem, kurus vajāja slimības vai nelaimes. Cilvēku, ko ilgstoši bija skārušas ciešanas, skumjo, slimo vai kādu citu nelaimju vajāto atkarībā no ciešanu rakstura uzskatīja vai nu par dēmonu apsēstu, vai tādu, ko skārušas aizvainotā dieva dusmas. Viņa uzturēšanās kulta savienības locekļu vidū varēja izraisīt sliktas sekas. Katrā ziņā viņš nedrīkstēja piedalīties kulta mielastos un upurēšanā, jo viņa klātbūtne neiepriecināja dievus un varēja izraisīt viņu dusmas. Kulta mielasti bija prieka vieta – pat Jeruzalemē aplenkuma laikā.

Šī reliģiskā attieksme pret ciešanām kā zīmi, ka esi no Dieva pamests, un slēptas vainas simptomu psiholoģiski ir ļoti tuva kādai izplatītai vajadzībai. Laimīgs cilvēks visai reti apmierinās ar pašu laimes guvuma faktu. Viņš grib vēl arī *tiesības* būt laimīgam, grib būt pārliecināts, ka ir to «pelnījis» – visupirms salīdzinājumā ar citiem; viņš vēlas ticēt, ka mazāk veiksmīgais, nelaimīgais saņēmis pēc nopelniem. Laime tiecas būt «likumīga». Ja vispārīgā «laimes» jēdzienā iekļautu visus labumus – pagodinājumus, varu, bagātību un baudas –, šis jēdziens varētu noderēt par vispārējo formulu tai leģitimitātei, kuru reliģijai nāktos piešķirt visu valdošo, ieguvušo, uzvarošo, veselo, vārdu sakot, laimīgo ārējām un iekšējām interesēm, t. i., kalpot par laimes teodiceju^[3]. Šī laimes teodiceja sakņojas visai stiprās («farizejiskās») cilvēku vajadzībās un tāpēc ir viegli saprotama, kaut arī tās iedarbība ne vienmēr pietiekoši tiek ņemta vērā.

Sarežģītāki ir ceļi, kas ved pretējā virzienā – pie reliģiska ciešanu izgaismojuma. Visupirms darbojās pieredze, ka estētiskā, vizionārā, histēriskā – vārdu sakot, visu to neikdienišķo stāvokļu, kuri tika atzīti par «svētiem» un kuru izraisīšana tādēļ bija maģiskās askēzes priekšmets, – harisma tika pamodināta vai katrā ziņā izraisīta ar dažāda veida paššautīšanos (*Kasteiungen*) un atturēšanos gan no normālas barības un gulēšanas, gan arī no seksuālajām attiecībām. Šādai sevis šautīšanai prestižu piešķīra priekšstats, ka noteikti ciešanu veidi un paššautīšanās izraisītie nenormālie stāvokļi ved pie pārcilvēciska, maģiska spēka iegūšanas. Senie tabu un atturēšanās priekšraksti, kuriem bija jānodrošina nepieciešamā tīrība kulta norisē, – sekas ticībai dēmoniem – darbojās tajā pašā virzienā. Vēlāk tam kā jauns un patstāvīgs faktors pievienojās «glābšanas» kultu attīstība, kuros pret individuālajām ciešanām radās principiāli cita nostādne. Mūžsenais kopienas – visupirms politisko savienību – kults ignorēja visas individuālās intereses. Cilts, vietas, pilsētas, impērijas dievs rūpējās tikai par to, kas attiecās uz savienību kopumā, – par lietu, sauli, medījumu, uzvaru pār ienaidniekiem. Pie viņa tātad savā kultā vērsās kopiena kā tāda. Lai izsargātos no ļaunuma vai arī, lai novērstu to – visupirms slimības –, atsevišķs cilvēks vērsās nevis pie kopienas kulta, bet gan pie burvja, vecākā indivīdu «dvēseļu gana». Atsevišķu magu un garu vai dievu, kuru vārdā viņi darīja savus brīnumus, prestižs nodrošināja viņiem klientūru neatkarīgi no lokālās vai cilts piederības, bet tas labvēlīgos apstākļos veda pie «kopienas» izveides, kas bija neatkarīga no etniskajām savienībām. Daudzas, kaut arī ne visas «mistērijas» gāja šo ceļu. Tās solīja tieši atsevišķu indivīdu pasargāt no slimībām, nabadzības un visāda veida posta un briesmām. Tādējādi magi pārvērtās par mistagogu⁽⁴⁾: radās mistagogu dzimtas dinastijas vai organizācija ar apmācītu personālu, kuras galvu noteica pēc zināmām regulām; viņš varēja tikt uzskatīts par pārcilvēciskas būtnes iemiesojumu vai par pravieti un sava dieva gribas iemiesotāju. Tādā veidā bija radusies reliģiskās kopienas iestāde, kas saistīta ar individuālajām «ciešanām» kā tādām un to «novēršanu». Vēstījumi un solījumi dabiskā veidā vērsās pie to masām, kuriem bija vajadzīga glābšana. Viņi un viņu intereses nonāca «dvēseles ganu» profesionālās darbības interešu centrā – darbības, kas līdz ar to tikai tā īsti radās. Par tipisku magu un priesteru darbu kļuva ciešanu izraisošās vainas noteikšana – «grēku» nožēlas uzklaušīšana, t. i., visupirms rituālo priekšrakstu pārkāpumi un padoms, kā rīkoties, lai ciešanas varētu novērst. Viņu materiālās un garīgās intereses aizvien vairāk varēja nonākt *plebejisku* motīvu kalpībā. Turpmākajā virzībā

pa šo ceļu tipisku, pastāvīgi atkārtotošos nelaimju ietekmē attīstījās reliģiskā ticība «glābējam». Tās priekšnosacījums bija glābšanas mīts, tātad (vismaz relatīvi) *racionāls* pasaules redzējums, kurā par svarīgu faktoru atkal kļuva ciešanas. Par pamatu tam bieži kalpoja primitīva dabas mitoloģizācija. Gari, kuru pārziņā bija augu parādīšanās un atmiršana un gada-laiku maiņai svarīgo zvaigznāju kustība, kļuva par atzītākajiem pārstāvjiem mītos par ciešanām pakļauto, mirstošo un augšāmcēlušos dievu, kas ciešanu piemeklētajam cilvēkam dos laimi šajā pasaulē vai nodrošinās viņam to citā pasaulē. Glābēja kults varēja veidoties arī, pamatojoties uz tautas pieņemtu varoņteiku tēlu, piemēram, Krišnas kults Indijā, – šajā kultā liela nozīme ir mītiem par varoņa bērnību, mīlestību un cīņu. Tādai politiski apspiestai tautai kā izraēļi glābēja (mošuaha) vārds varoņteikās sākotnēji bija saistīts ar glābējiem no politiska posta (Gideonu un Jeftu), un uz to balstījās «mesiāniskie» aicinājumi. Tur – un šādā sakarībā tikai tur – kā īpašu apstākļu sekas reliģiskās cerības uz glābšanu bija izraisījušas nevis viena cilvēka, bet gan *visas tautas* ciešanas. Likumsakarīgi glābējam piemita reizē universāls un individuāls raksturs, un viņš bija gatavs sniegt glābiņu *atsevišķam* cilvēkam – *katram* atsevišķam cilvēkam, kas pie viņa vērsās. Glābēja veidols varēja būt dažāds. Vēlīnajā zoroastrismā^[5] ar tā daudzajām abstrakcijām vidutāja un glābēja lomā uzstājās konstruēta figūra. Taču bija arī pretēji: vēsturiska persona, kurai leģitimitāti piešķīris brīnums un vizionāra atkalparādīšanās, paaugstinājās līdz glābēja tēlam. Dažādu iespēju realizācijas pamatā bija tīri vēsturiski momenti.

Taču cerības uz glābšanos gandrīz vienmēr radīja ciešanu teodiceju.

Jāteic gan, ka glābšanas reliģiju aicinājumi pirmām kārtām bija saistīti nevis ar ētiskiem, bet gan rituāliem nosacījumiem, kā, piemēram, Eleusīnas mistēriju^[6] dāvētās šāspasaules un viņpasaules priekšrocības – ar rituālo tīrību un eleusīnisko mesu klausīšanos. Taču atbilstoši tam, kā līdz ar tiesību nozīmes pieaugumu palielinājās to dievu loma, kuru pārziņā atradās tiesāšana, viņu ziņā nonāca pastāvošās kārtības aizsardzība: netaisnā sodīšana un taisnā apbalvošana. Un tur, kur pravietība izšķiroši ietekmēja reliģisko attīstību, par dažādu nelaimju pamatojumu dabiski kļuva «grēks» – vairs ne kā maģisko priekšrakstu pārkāpums, bet visupirms kā neticība pravietim un viņa solījumiem. Pravietim nepavisam nevajadzēja būt katrā ziņā nākušam no apspiestajām šķirām vai būt to pārstāvim; drīz redzēsim – pārsvarā bija gandrīz vai pretējais. Viņa mācības saturs arī nepavisam nebija atbilstošs galvenokārt šo šķiru priekšstatu lokam. Taču glābēju un pravieti, protams, parasti *vajadzēja* nevis laimīgajiem,

bagātajiem, valdošajiem, bet gan apspiestajiem vai katrā ziņā tiem, kam draudēja posts. Tāpēc *pravietiski* sludināta glābšanas reliģija galvenokārt guva atbalstu mazāk privilīģētajos sociālajos slāņos, kuriem tā pastāvīgi aizstāja vai arī racionāli papildināja maģiju. Tur, kur pravieša vai glābēja aicinājumi pietiekoši neapmierināja sociāli mazāk privilīģēto slāņu cerības, parasti oficiālās mācības ietvaros masās visai regulāri radās sekundāra glābšanas reliģija. Glābšanas mītā embrija veidā ietvertais racionālais pasaules redzējums likumsakarīgi izvirzīja uzdevumu radīt racionālu nelaiemes teodiceju. Reizē tas ciešanām piešķīra tām sākotnēji svešu pozitīvas vērtības zīmi.

Brīvprātīgi, ar paššautīšanos radītas ciešanas, parādoties ētiskām, sodošām un apbalvojošām dievībām, mainīja jēgu. Ja paššautīšanās kā harismātiska stāvokļa avots sākotnēji pastiprināja maģisko varu pār gariem, tad kā lūgšanas un atturēšanās kulta priekšraksti tas saglabājās arī pēc tam, kad garu pakļaušanas maģiskā formula pārvērtās par lūgumu dievam tikt uzklausītiem. To papildināja nožēlas pilna miesas mērdēšana kā līdzeklis, lai, atzīstot vainu, mazinātu dievu dusmas un ar sevis sodīšanu novērstu dievu sodu. Daudzie atturēšanās veidi sēru laikā, kam bija jānovērš (īpaši Ķīnā) mirušā skaudība un dusmas, viegli pārtapa par attiecībām ar dieviem vispār. Rezultātā paššautīšanos un pēc tam arī atteikšanos no zemes labumiem sāka uzskatīt par dievam tīkamāku nekā nemākslotu zemes labumu baudīšanu, kas to, kurš bauda, padara mazāk pieejamu pravieša vai priesteru ietekmei.

Šo atsevišķo momentu vara ievērojami pastiprinājās, kad, pieaugot pasaules redzējuma racionalitātei, palielinājās vajadzība izskaidrot labumu un laimes sadales ētisko «jēgu». Pieaugot racionalizācijai reliģiski ētiskajā attieksmē pret pasauli un izslēdzot primitīvos maģiskos priekšstatus, teodiceja sadūrās ar aizvien lielākām grūtībām. Pārāk bieži bija jāstopas ar individuāli «nepelnītām» ciešanām. Turklāt, pielāgojot ne tikai «vergu morāles» normas, bet arī paša valdošā slāņa mērauklas, vislabāk veicās nevis labākajiem, bet gan «sliktākajiem». Ciešanas un netaisnību skaidroja ar indivīda vainu iepriekšējā dzīvē (dvēseļu pārceļošana) – senču vainu, par kuru jācieš līdz pat trešajai un ceturtajai paaudzei, kā arī ar visa radītā samaitātību (pats galvenais faktors) kā tādu; cerības uz labāku nākošo dzīvi šajā pasaulē atsevišķam cilvēkam (dvēseļu pārceļošana) vai viņa pēctečiem (Mesijas valstība) vai citā pasaulē (paradīzē) kalpoja par likteņu izlīdzināšanas solījumu. Metafiziskais priekšstats par Dievu un pasauli – priekšstats, ko radīja neizskaužamā vajadzība pēc teodicejas, – īstenojās

tikai trīs sistēmās, un tikai tās deva apmierinošu racionālu atbildi uz jautājumu par to, kas ir pamatā cilvēku likteņu neatbilstībai viņu nopelniem. Tā ir indiešu mācība par karmu, zoroastrisma duālisms un *Deus absconditus* [Dieva slēptā] iepriekšnolemības doktrīna. Šo racionāli izstrādāto risinājumu parādīšanās tīrā formā ir tikai izņēmums.

Racionālā vajadzība pēc ciešanu – un nāves – teodicejas izpaudās ārkārtīgi spēcīgi. Tā noteica svarīgākos rakstura vilcienus tādās reliģijās kā hinduisms, zoroastrisms, jūdaisms, zināmā mērā arī apustuļa Pāvila mācībā un vēlīnajā kristietībā. Vēl 1906. gadā tikai nedaudzi no visai lielas proletāriešu grupas uz jautājumu par viņu neticības cēloni atbildēja ar secinājumiem no mūsdienu dabaszinātniskajām teorijām, lielākā daļa norādīja uz pasaulē valdošo netaisnību – protams, daļēji tādēļ, ka viņi ticēja vienlīdzībai, ko iedibinās revolūcija.

Ciešanu teodiceja var būt apvainojuma iekrāsota. Taču vajadzība izlīdzināt šāspasaules likteņus tādu nokrāsu kā noteicošo pamatiezīmi guva nebūt ne vienmēr un arī ne likumsakarīgi. Ticība tam, ka netaisnīgajam šajā dzīvē ir labi tieši tāpēc, ka viņu gaida elle, kamēr dievbijīgam cilvēkam sagatavota mūžīgā svētlaieme, un ka tieši tāpēc šajā pasaulē viņam jāizpērk savi grēki, protams, ir visai tuva vajadzībai atriebties. Taču nav grūti pārliecināties arī par to, ka pat šis dažkārt vērojamais priekšstats nepavisam ne vienmēr ir sociāli apspiesto slāņu produkts. Mēs redzēsim, ka pastāvēja tikai nedaudzas reliģijas, bet to vidū tikai viena, kurai patiešām *būtiskā* veidā piemita šī aizvainojuma piešķirtā iezīme. Pareizi ir tikai tas, ka aizvainojuma jūtas kā viens no elementiem (citu vidū) *varēja* gūt nozīmi – un bieži patiešām to guva – sociāli mazāk privileģētu slāņu reliģiozi noteiktā racionālismā. Taču pareizi ir arī, ka tām atkarībā no solījumu dabas dažādās reliģijās bija nozīme ļoti atšķirīgā un dažkārt niecīgā pakāpē. Pavisam nepareizi būtu «askēzi» vienmēr atvasināt no šā avota. Īstajās glābšanas reliģijās pastāvošā neuzticība bagātībai un varai pirmām kārtām sakņojas glābēju, praviešu un priesteru pieredzē, ka veiksmīgo un «paēdušo» vajadzība pēc jebkura veida glābšanas ir niecīga un niecīgs ir viņu «svētums» šo reliģiju ietvaros. Tieši zemāk vērtētajos sociālajos slāņos racionālās reliģiskās *ētikas* attīstībai visupirms bija pozitīvas saknes to iekšējā stāvoklī. Nodrošināto slāņu pārstāvji, kas izmanto pagodinājumus un varu, parasti mēdz veidot savu kārtas leģendu, balstoties uz kādu it kā tikai viņiem piemītošu īpašību – lielākoties pārkumu pēc asinīm: tās esamība (īstena vai iedomāta) baro viņu pašcieņas jūtas. Turpretim sociāli apspiestie, stāvokļa ziņā negatīvi (vai katrā ziņā ne pozitīvi) vērtētie slāņi

baro savas cieņas jūtas visupirms ticībā viņiem uzticētai «misijai». Viņu *pienākums* (*Sollen*) vai viņu (funkcionālais) *veikums* garantē vai konstituē viņu pašu vērtību, kas līdz ar to kļūst par Dieva izvirzītu «uzdevumu». Jau šī situācija noteica *ētisko* pravietojumu garīgo iedarbību visupirms uz mazāk privileģētajiem slāņiem, kā svīru neizmantojot aizvainojuma jūtas. Pilnīgi pietika ar racionālu ieinteresētību materiālajā un garīgajā vienlīdzībā. Nav šaubu, ka pravieši un priesteri propagandā līdzās tam – apzināti vai neapzināti – izmantoja arī slēptas aizvainojuma jūtas, taču tas nebija vispārējs likums. Drīzāk šis negatīvais spēks, cik zināms, nebija to būtībā metafizisko koncepciju avots, kuras katrai glābšanas reliģijai piešķīra savdabību. Un galvenais – kaut kādi reliģiski solījumi, vispār ņemot, nemaz nebija vajadzīgi – vai bija vajadzīgi galvenokārt tikai kā šķirisko interešu – vienalga, iekšējo vai ārējo – rupors. Masas pašas par sevi palika uzticīgas sākotnējai maģijai, ja vien kāds pravietojums tās ar saviem solījumiem neierāva ētiska rakstura reliģiskā kustībā. Citādi lielo reliģisko ētisko sistēmu savdabību noteica daudz vairāk sabiedrisko nosacījumu nekā vien pretstats starp valdošajiem un apspiestajiem slāņiem.

Lai turpmāk izvairītos no atkārošanās, vēl dažas piezīmes par šīm attiecībām. Empīriskam pētniekam jāņem vērā, ka dažādie reliģiju solītie labumi nepavisam nav jāizprot tikai (vai galvenokārt) kā «viņpasaulīgi» labumi, nemaz jau nerunājot par to, ka nebūt ne katra reliģija – un pat ne katra pasaules reliģija vispār – viņpasaulē saskatīja vietu, kur tie īstenojas. Ja daļēji izslēdz kristietību un dažas citas specifiski askētiskas konfesijas, tad reliģiju – sākotnējo un kultivēto, pravietisko un nepravietisko – solītajiem labumiem visupirms piemīt pavisam pasaulīgs raksturs: veselība, ilgs mūžs, bagātība bija solījumi ķīniešu un vēdiskajā reliģijā, zoroastrismā, agrīnajā budismā, islāmā, tāpat arī feniķiešu, ēģiptiešu, babiloniešu un senģermāņu reliģijā, solījumi dievbijīgiem lajiem bija arī hinduismā un budismā. Tikai reliģiskie virtuozī – askēts, mūks, sufists, dervīšs^[7] – tiecās gūt «ārpuspasaulīgus», no pasaulīgajiem atšķirīgus labumus. Taču šie ārpuspasaulīgie labumi nepavisam nebija «viņpasaulīgi» pat tur, kur tie kā tādi tika uztverti. Tiem, kuri meklēja glābiņu, svarīgs bija viņpasaulīgs stāvoklis. Puritāņu *certitudo salutis* [pārlicība par glābšanu] – jūtu «apliecināts» izraudzītības stāvoklis – bija vienīgais psiholoģiski aptveramais šās askētiskās reliģiozitātes labums. Budistu mūka, kas pārlicināts, ka viņu gaida aiziešana nirvānā, akosmiskās mīlestības jūtas, *bhakti* (kvēla mīlestība pret Dievu) vai dievbijīga hinduista apātiskā ekstāze, orgiastiskā ekstāze hlistu^[8] rituālos (*bei der Radjenie*) un dervīša dejā, vienošanās ar

Dievu un Dieva guvums mīlestībā pret Mariju un Kristu, jezuītu Jēzus sirds kults, kviētiskā^[9] bijība un piētiskais maigums pret Jēzus mazuli un Jēzus rētām, seksuālās un pusseksuālās orgījas Krišnas kultā, refinētās Vallabhas^[10] sekotāju kulta maltītes, gnostiski onānistiskās kulta ceremonijas, dažādas *unio mystica* [mistiskās savienošanās] formas un formas, kā kontemplatīvi gremdēties Visvienā, – visos šajos stāvokļos, bez šaubām, galvenais ir tās emocionālās izjūtas, kuras *paši* šie stāvokļi *nepastarpināti* sagādā ticīgajiem. Šajā ziņā tie ne ar ko neatšķirās no reliģiskās ekstāzes alkohola reibumā Dionīsa vai *somas*^[11] kultā, no totēmiskajām orgījām, kanibālistiskajiem mielastiem, no senā reliģijas svētītā hašiša, opija un nikotīna lietojuma un vispār no visiem maģiskās apreibināšanās veidiem. Visi šie stāvokļi – kā psihiski neikdienišķi un tāpēc ārkārtīgi vērtīgi – tika uzskatīti par specifiski svētiem un dievbijīgiem. Un, kaut arī tikai racionalizētās reliģijas šajās specifiski reliģiskajās darbībās reizē ar tiešu glābšanas guvumu ienesa metafizisku nozīmi un tādējādi sublimēja orgiju, paaugstinot to līdz «sakramentam», tomēr arī visprimitīvākajai orgijai kaut kādā mērā vienmēr piemita tās jēgas skaidrojums. Atšķirība bija tāda, ka tā bija tīri maģiski animistiska un sevī neietvēra – vai ietvēra tikai kā vāju aizmetni – jebkuram reliģiskajam racionālismam raksturīgo saikni ar universālu kosmisku glābšanas pragmatiku. Taču arī vēlāk reliģijas dāvātais labums dievbijīgam cilvēkam turpināja būt visupirms psiholoģisks pārdzīvojums *tagadnē*. Tas nozīmēja, ka tas pirmām kārtām izpaudās stāvoklī, izjūtā kā tādā, kuru tieši izraisīja specifiski reliģisks akts, meto-diska askēze vai vērojums.

Tāds stāvoklis arī pēc savas jēgas varēja būt neikdienišķs un pēc rakstura pārejošs. Tā sākotnēji visur arī bija. Atšķirība starp «reliģisku» un «profānu» stāvokli rodama tikai pirmā stāvokļa ārpusikdienišķumā. Taču cilvēks varēja arī tiekties padarīt ar reliģijas līdzekļiem sasniegto stāvokli pastāvīgu, lai tas pilnībā aptvertu viņu pašu un viņa likteni ar «izglābtības sajūtu». Pāreju te precīzi noteikt nav iespējams. No abām augstākajām sublimētās soterioloģiskās reliģiskās mācības koncepcijām – «atkalatdzimšanas» un «glābšanas» – pirmā bija senākais maģijas guvums. Tā nozīmēja, ka ar orgiastiskā akta vai plānveidīgas askēzes palīdzību var iegūt jaunu dvēseli. To ieguva uz laiku ekstāzē, taču varēja arī tiekties pēc tā, lai tāds stāvoklis būtu ilgstošs, un to panākt ar maģiskās askēzes palīdzību. Jauneklim, kas vēlējās kā varonis iestāties karavīru kopienā, piedalīties maģiskajās dejās un orgījās vai piedalīties kulta mielastā ar dieviem, bija jāiegūst jauna dvēsele. Tāpēc jau no senākajiem laikiem pazīstama varoņu

un magu askēze, jauniešu iniciācija un jaunās pārdzimšanas sakramentālie rituāli personiskās un privātās dzīves svarīgākajos posmos. Taču līdzās izmantoto līdzekļu dažādībai dažādi bija arī šo darbību mērķi un atbilde uz jautājumu – «par ko» būs jāpārdzimst.

Daudzveidīgos reliģiski (vai maģiski) vērtētos stāvokļus, kas piešķīra reliģijai psiholoģisku raksturu, var sistematizēt no visdažādākajiem viedokļiem. Mēs necentīsimies to šeit izdarīt. Turpinot iepriekš teikto, mums svarīgi pašā vispārīgākajā formā parādīt, ka (šīspasaules) svētlaimes vai atkalatdzimšanas, uz ko reliģijā tiecas kā uz augstāko labumu, veidam nepieciešami jāatbilst tā slāņa raksturam, kurš ir attiecīgās reliģijas galvenais pārstāvis. Kareivīgo bruņinieku šķiru, zemnieku, uzņēmēju, literāri izglītotu intelektuāļu centieni nevarēja nebūt atšķirīgi, taču šīs tendences pašas par sevi stāvēja tālu no tā, lai viennozīmīgi determinētu reliģijas psiholoģisko raksturu, kaut arī to ilgstoši ietekmēja. Cita starpā, ārkārtīgi svarīgs ir pretstats starp diviem pirmajiem un diviem otrajiem slāņiem. Jo intelektuāļi vienmēr pārstāvēja racionālismu, bet uzņēmēji (tirgoņi, amatnieki) par tādiem varēja kļūt. Pirmajā gadījumā racionālisms bija teorētiskāks, otrajā – praktiskāks. Tomēr ar visām atšķirībām tas parasti stipri ietekmēja reliģisko uzvedību. Pirmām kārtām milzīga nozīme bija *intelektuāļu* slāņu savdabībai. Mūsdienu reliģiskajai attīstībai ir vienalga, vai modernie intelektuāļi izjūt vajadzību līdzās citām sensācijām «pārdzīvot» reliģiskā stāvokļa «sensāciju» – zināmā mērā lai savu iekšējo interjeru atbilstoši labam stilam apgādātu ar neapšaubāmi īstiem, veciem instrumentiem (no šāda avota nekad nav radusies jauna reliģija) –, taču pagātnē intelektuāļu slāņu savdabībai reliģijas [attīstībā] bija ļoti liela nozīme. Viņu darbs bija sublimēt svētlaimes guvumu pirms ticības «glābšanai». Glābšanas idejas koncepcija bija mūžsena, ja ar to izprotam atbrīvošanos no trūkuma, bada, sausuma, slimības un, visbeidzot, no ciešanām un nāves. Taču savu specifisko nozīmi glābšana ieguva tikai tad, kad tā kļuva par izpausmes veidu sistemātiski racionalizētai pasaules ainai un attieksmei pret to. Jo šis priekšstats par pasauli un attieksme pret to nosacīja, ko pēc savas jēgas un psiholoģiskās kvalitātes nozīmēja un varēja nozīmēt glābšana. Intereses (materiālās un garīgās), nevis idejas tieši pārvalda cilvēku rīcību; taču arī ideju radītās «pasaules ainas» ļoti bieži kā pārmijnieki noteikušas sliedes, pa kurām interešu dinamika virzījusi tālāk cilvēka rīcību. Pasaules aina taču noteica, «no kā» un «kur» glābiņu meklēja un – to vajadzētu atcerēties – varēja atrast. Vai to meklēja kā glābiņu no politiskās un sociālās kalpības mesijas pasaulīgajā nākotnes valstī, no apgānīšanās

ar rituāli netīro, no netīrā ieslodzījuma ķermenī vispār – skaistās garīgi ķermeniskās vai tikai garīgās esamības tīrībā, no mūžīgās bezjēdzīgās cilvēcisko kaislību un vēlmju spēles – dievišķā tīrās vērošanas klusajā mierā, no radikāla ļaunuma un grēka varas – Dieva tēva mūžīgās brīvās labestības klēpī, no kalpības astroloģiski aptveramas zvaigžņu konstelācijas noteiktai determinācijai – cienīgumā, ko sniedz brīvība un vienotība ar apslēptā Dieva būtību, no ciešanās, nelaimēs un nāvē saskatāmajiem galīguma ierobežojumiem un draudošajām elles mokām – nākamās dzīves mūžīgajā svētlaimē vai nu uz zemes, vai paradīzē, no atkalatdzimšanu apļa ar nenovēršamo atriebību par nodarīto iepriekšējās dzīvēs – mūžīgajā mierā, no pārdomu un notiekošā bezjēdzīguma – bezsapņu miegā. Tāda veida iespēju ir vēl daudz. Aiz tām vienmēr slēpjas attieksme pret to, ko reālajā pasaulē uzskata par specifiski «bezjēdzīgu», bet no tā izriet prasība, lai pasaules struktūra kopumā būtu kaut kādā veidā jēgpilns «kosmoss» vai arī varētu – un tai vajadzētu – par tādu kļūt. Šāda vēlēšanās – kā galvenās īsti *religiķā racionālisma* sekas – pauda tieši intelektuāļi. Šās metafiziskās vajadzības realizācijas ceļi un rezultāti, tāpat kā šās vajadzības iedarbības veidi bija visai atšķirīgi. Tomēr par to var izteikt dažas vispārīgas atziņas.

Mūsdienu teorētiskajai un praktiskajai, intelektuālajai un pragmatiskajai pasaules ainas un dzīvesveduma racionalizācijai ir vispārīgas sekas: jo vairāk progresē šis īpašais racionalizācijas veids, jo vairāk – no šāda pasaules ainas intelektuālas formēšanas viedokļa – reliģija tiek atstumta iracionālajā. Dažādu iemeslu dēļ. Racionālisma konsekventa īstenošana vienmēr sadūrusies ar dažādām grūtībām. Līdzīgi tam, kā mūzikā pitariskais skaņojums kavēja pilnīgu toņu fizikālu racionalizāciju – tā rezultātā visu laiku un tautu atsevišķās lielās muzikālās sistēmas visupirms atšķīrās ar to, kā tās pārvarēja, apgāja vai, gluži pretēji, tonalitāšu bagātināšanai izmantoja neizbēgamo iracionalitāti, – bija arī ar dažādiem teorētiskās pasaules ainas veidiem un visupirms ar praktisko dzīves racionalizāciju. Arī šajā jomā atsevišķi lieli racionāli metodiskā dzīvesveduma tipi visupirms tika raksturoti ar iracionālajiem priekšnosacījumiem – tie bija pieņemti vienkārši kā doti –, kurus tie sevī bija uzņēmuši. Kuri tie bija, to lielā mērā vēsturiski un sociāli noteica to slāņu savdabība – ar to šeit tiek izprastas gan ārējās, t. i., sociāli nosacītās, gan iekšējās, t. i., psiholoģiski nosacītās, *intereses* –, kuri pārstāvēja atbilstošo dzīves metodiku tās radīšanai izšķirošajā laikā.

Iracionālie elementi īstenības racionalizācijā kļuva par patvērumu, uz kuru tika atspiesta intelektuālisma nenovēršamā sliekšme gūt pārpasau-

līgas vērtības, kura kļuva jo spēcīgāka, jo vairāk tai likās, ka pasaulei šīs vērtības laupītas. Jebkurai konkrētai maģijai piemītošais vienotais primitīvais priekšstats par pasauli sāka sadalīties racionālā izziņā un racionālā kundzībā pār dabu – no vienas puses – un «mistiskos» pārdzīvojumos – no otras; šo pārdzīvojumu neizteicamais saturs kļuva par vienīgo iespējamo viņpasaulīgās esamības glabātāju – patiesībā kā netverama, aizpasauliska Dievu glabājošas individuālās svētlaimes valstība bez Dieva palikušajā pasaules mehānismā. Tur, kur šī konsekvence tika pilnībā realizēta, cilvēks varēja meklēt glābiņu tikai kā atsevišķa būtne. Šī parādība, kas kaut kādā formā pavadīja progresējošo intelektuālistisko racionālismu, radās visur, kur cilvēki sāka racionalizēt savus priekšstatus par pasauli kā bezpersoniskiem likumiem pakļautu kosmosu. Taču visvairāk, protams, tādās reliģijās un tādā reliģiskajā ētikā, ko īpaši stipri noteica aristokrātiskie intelektuāļu slāņi, kuri orientējās uz tīri *domājošu* pasaules un tās «jēgas» aptveršanu, kā tas notika Āzijas – pirmām kārtām indiešu – pasaules reliģijās. Tajās augstākais un galējais cilvēkiem pieejamais labums bija vērojums – iespēja iēst dzīvi, svētlaimīga miera un Visvienības nekustīguma sfērā; visi citi reliģiskie stāvokļi viņiem šķita labākajā gadījumā tikai surogāti ar relatīvu vērtību. Reliģijas un dzīves, arī reliģijas un saimniecības attiecībās tam bija tālejošas sekas, kas izrietēja gan no jēgas ziņā «mistisko» vērojošo pārdzīvojumu vispārīgā rakstura, gan arī no psiholoģiskajiem priekšnosacījumiem tieksmē pēc tiem.

Pavisam citādi bija tur, kur reliģijas attīstību izšķiroši ietekmēja slāņi, kas dzīvē bija saistīti ar praktisku darbību, – bruņnieciskie kara varoņi, politikas jomā nodarbinātie ierēdņi, šķiras, kas guva ienākumus no ekonomiskās darbības, – vai, visbeidzot, tur, kur reliģija bija pakļauta organizētas hierokrātijas^[12] kundzībai.

Hierokrātijas racionālisms, kas bija izaudzis no profesionālas darbošanās ar kultu vai mītu vai vēl lielākā mērā no dvēseles glābšanas, t. i., no grēku atlaišanas un norādījumiem grēciniekiem, visur centās monopolizēt glābšanu, ko sniedza reliģija, vārdu sakot, ar rituāla palīdzību piešķirt tai atsevišķam cilvēkam nerasniedzamas «sakramentālas žēlsirdības» vai «iestādes žēlsirdības» formu. Atsevišķu indivīdu vai brīvu kopienu glābšanās meklējumi, pievērsties kontemplācijai vai izmantojot orgiastiskus un askētiskus līdzekļus, šai hierokrātijai šķita augstākajā mērā aizdomīgi, un tā tiecās tos reglamantēt un, protams, kontrolēt.

Politiskā ierēdniecība izturējās ar neuzticību pret visiem glābšanās mēģinājumiem, tāpat kā pret brīvu savienību radīšanu, saskatot tajās

centienus atteikties no paklausības valsts iestādēm; tā neuzticējās arī konkurējošajai priesterības žēlsirdības iestādei, taču visvairāk tā nicināja tiekšanos pēc visiem šiem praktiski nenozīmīgajiem labumiem, kas vispār stāvēja pāri visiem utilitārajiem pasaulīgajiem mērķiem. Par jebkura ierēdņa reliģisko pienākumu kļuva vienkārši valsts pavalstnieka vai kāda slāņa pārstāvja dienesta vai sociālās funkcijas: rituāls bija atbilstošs reglamentam, tāpēc tur, kur reliģiju nosacīja ierēdniecība, tā guva ritualizētu raksturu.

Arī *bruņnieciskā* karotāju slāņa interesēm bija tīri pasaulīgs raksturs, un tām bija sveša jebkura «mistika». Likumsakarīgi bija, ka bruņniecība neizjuta vajadzību pēc racionāli pārdomātas īstenības un arī nebija uz to spējīga. Karotāju priekšstatos dievi un dēmoni bija kaismīgi, stipri varoņi, no kuriem cilvēciskie varoņi var sagaidīt atbalstu un naidīgumu, slavu un laupījumu vai arī nāvi, bet pāri viņiem stāv iracionāls «liktenis», dažkārt arī nenoteikti determinēts «liktenis» (homēriskā «Moirā»^[13]).

Zemniekiem, kas cieši saistīti ar dabu un visā savā saimnieciskajā eksistencē ir atkarīgi no elementārajiem dabas spēkiem, bija tik tuva maģija – dabas spēkos iemiesoto vai pāri tiem mītošo garu noburšana vai vienkārša dievības labvēlības iegūšana –, ka izraut no šās mūžsenās reliģiozitātes formas viņus varēja tikai dziļā visas dzīves orientācijas pārveide, ko būtu veikuši vai nu citi sabiedrības slāņi, vai vareni pravieši, kuri būtu leģitimizēti kā burvji, pateicoties viņu darītajiem brīnumiem. Intelektuāļu «mistiku» zemniekiem aizstāja bruņniecības kārtas cieņai svešais «apmātibas» stāvoklis, ko izraisīja ar toksiski apdullinošiem līdzekļiem vai deju.

Visbeidzot *«pilsoniskie»* slāņi šā vārda rietumnieciskajā nozīmē: amatnieki, tirgotāji, uzņēmēji mājrupniecības jomā un to modernie Rietumu atvasinājumi – savas reliģiskās nostādnes iespēju ziņā visdaudznozīmīgākais slānis. Romas baznīcas sakramentālā žēlsirdība viduslaiku pilsētās, kas bija pāvestu balsts, dievu mistagoģiskā sakramentālā žēlastība antīkajās pilsētās un Indijā, sufītu un dervīšu orgiastiskā un kontemplatīvā reliģiozitāte Priekšāzijas austrumos, daoistu maģija, budistu vērojums un rituālistiskā dievišķās labvēlības gūšana dvēseles glābēju mistagogu vadībā Āzijā, mīlestība uz glābēju un ticība glābšanai visās formās – no Krišnas kulta līdz Kristus kultam – visā pasaulē, likuma racionālais rituālisms un no jebkuras maģijas attīrītais jūdu dievkalpojums sinagogā, pneumatiskās antīkās un askētiskās viduslaiku sektas, iepriekšnoemtības žēlastība un puritāņu un metodistu ētiskā pārdzimšana, visi individuālās glābšanās meklējumu veidi – tas viss bija spēcīgi, spēcīgāk nekā jebkur citur izplatīts

šajos slāņos. Protams, arī citu slāņu reliģiozitātei bija raksturīgas ne tikai tās iezīmes, kuras tika noteiktas iepriekš kā šiem slāņiem visbūtiskākās. Taču «pilsonība» šajā ziņā pēc pirmā acu uzmetiena šķiet visdaudzveidīgākā. Un tomēr arī te ir acīmredzama gara radniecība attiecībā pret noteiktiem reliģiozitātes tipiem. Pilsoniskajam slānim kopēja bija tendence uz dzīvesveduma *praktisku* racionalizāciju, un to noteica viņu dzīvesveduma mazāka atkarība no ekonomiskas saistības ar dabu. Visas viņu eksistences pamatā bija aprēķins un centieni valdīt pār dabu un cilvēkiem, kaut arī ar visprimitīvākajiem līdzekļiem. Mantotais dzīvestehnikas (*Lebenstechnik*) veids arī tur varēja iesīkstēt tradicionālismā, un brīžiem patiešām tā arī notika. Taču tieši šajā vidē saistībā ar tehnisko un ekonomisko racionālismu saglabājās, kaut arī dažādā mērā, dzīves *ētiski* racionālas reglamentācijas *iespējamība*. Ne visur tai izdevās pārvarēt maģiski stereotipizēto tradīciju. Taču tur, kur pravietība radīja pilsoņiem reliģisku pamatu, viņi bieži sekoja kādam no tās pamatveidiem: uz personisku piemēru dibinātai pravietībai, kas rāda ceļu uz glābšanu, dzīvojot apātiski ekstātisku dzīvi, vai «misionārisma» pravietībai, kas Dieva vārdā pasaulei izvērza *prasības*, kurām, protams, piemīt ētisks un bieži aktīvi askētisks raksturs. Misionārisma pravietība, aicinot uz aktīvu darbību, tieši tur atrada īpaši labvēlīgu augsni, un, jo lielāks bija pilsonības slāņu sociālais svars, jo vairāk tie attālinājās no tabu priekšrakstiem un dalījuma dzimtās un kastās, jo tas notika lielākā mērā. Par reliģisku pienākumu kļuva nevis vienošanās ar Dievu vai vērojoša gremdēšanās dievišķajā būtībā, kas šķita augstākais labums reliģijā, kuru ietekmēja dižciltīgie intelektuāļi, bet gan aktīva askēze, Dievam tīkama *darbība*, kas saistīta ar sajūtu, ka esi Dieva ierocis; tieši šāda nostādne guva pārsvaru Rietumos pretstatā arī tur pazīstamajai mistikai un orgiastiskajai vai apātiskajai ekstāzei. Reliģiskā pienākuma kā Dievam tīkamas darbības izpratne neaprobežojās ar pilsoniskajiem slāņiem. Taču nepastāvēja arī viennozīmīga sociālā determinācija. Uz aristokrātiju un zemniecību vērstajai Zaratustras pravietībai, uz karotājiem vērstā islāma pravietībai, tāpat kā pravietībai jūdaismā un agrīnajā kristietībā bija vienlīdz aktīvs raksturs atšķirībā no budisma, daoisma, neopiragoreistisma, gnosticisma^[14] un sufisma mācības. Taču noteikti racionāli secinājumi tika izdarīti tieši «pilsonības» augsnē.

Misionārā pravietība, kuras piekritēji jutās nevis kā Dieva trauks, bet gan kā viņa ierocis, bija ļoti tuva noteiktai Dieva koncepcijai: pārspasaulīgam, personiskam, dusmu pārņemtam, piedodošam, mīlošam, prasīgam un sodošam Dievam radītājam atšķirībā no bezpersoniskas augstākās

būtības, kas pieejama tikai vērojuma stāvoklī personiskajā pieredzē dibinātā pravietojumā. Pirmā koncepcija valdīja Irānas un Priekšāzijas reliģijā, kā arī no tās atvasinātajā Rietumu reliģijā, otrā – Indijas un Ķīnas reliģijās.

Šis atšķirības nebija nekas primitīvs (*nichts Primitives*). Gluži pretēji, tās izveidojās tikai visur ļoti līdzīgo primitīvo priekšstatu par animistiskiem gariem un varonīgiem dieviem tālejošas sublimācijas stadijā. Šis norises, protams, stipri ietekmēja minētā saikne ar reliģisko stāvokli, ko uzskatīja par glābšanas līdzekli. Šis stāvoklis atkarībā no Dieva koncepcijas tika interpretēts dažādi: augstākais stāvoklis ceļā uz glābšanu varēja būt vērojošs mistisks pārdzīvojums, ekstāze, orgiastisks Dieva guvums, vīzijās gūta iedvesma vai «uzdevums». Ja sekojam mūsdienās izplatītam un neapšaubāmi visai pamatotam viedoklim, ka primārs ir tikai jūtu saturs, bet domas vien sekundāras un piešķir jūtām formu, tad par izšķirošām varētu uzskatīt tieši tādas kauzālās attiecības: «psiholoģisko», nevis racionālo kopsakarību primaritāte, taču tā liek otrās uzskatīt *tikai* par pirmo skaidrojumu. Tomēr faktu liecības apstiprina, ka šāda pieeja varētu novest pārāk tālu. Ārkārtīgi svarīgās pārpasaulīgā vai imanentā Dieva koncepcijas atbilstību noteica virkne tīri vēsturisku motīvu, un tā savukārt ilgstoši ietekmēja glābšanās izpratni. Pirmām kārtām, kā mēs to atkal un atkal redzam, šo iespaidu atstāja priekšstats par pārpasaulīgu Dievu. Meistars Ekhards savulaik ar pilnu pārliecību stādīja «Martu» augstāk par «Mariju» visupirms tāpēc, ka mistiķim raksturīgais panteistiskais Dieva tuvības pārdzīvojums viņam šķita neiespējams, pilnīgi neatsakoties no visiem izšķirošajiem rietumnieciskajiem pasaules radīšanas un dievticības komponentiem. Reliģijas racionālajiem elementiem, tās «mācībai» – indiešu mācībai par karmu, kalviniskajai ticībai iepriekšnolemtībai, luteriskajai attaisnošanai caur ticību, katoliskajai sakramentu mācībai – piemīt iekšēja likumsakarība, un no raksturīgajiem priekšstatiem par Dievu un «pasaules ainas» izrietošā glābšanās pragmatika noteiktos apstākļos noved pie tālejošām sekām, veidojot praktisko dzīvesvedumu.

Ja, kā tika pieņemts iepriekšējā izklāstā, gaidāmās glābšanās raksturu ievērojamā mērā ietekmēja valdošo slāņu intereses un tām adekvāts dzīvesvedums – tātad sociālā noslaņošanās –, tad pareizs ir arī pretējais, proti, ka visa dzīvesveduma virzību gadījumā, ja tas plānveidīgi tika racionalizēts, visradikālākajā veidā ietekmēja galējās vērtības, uz kurām šī racionalizācija orientējās. Tādas vērtības likumsakarīgi bija – jāteic, ne visur un, protams, ne tikai, bet atbilstoši tam, kā attīstījās *ētiskā* racionalizācija, – *arī*, bet bieži izšķirošā veidā *reliģiski* nosacīti vērtējumi un nostādnes.

Ārējām un iekšējām interešu konstelācijām ļoti svarīga bija viena lieta. Iepriekš minētie «augstākie» glābšanas labumi nepavisam nebija universālie labumi. Gremdēšanās nirvānā, vienošanās ar dievību vērojumā, orģiastiski vai askētiski gūtā apmātība nepavisam nebija pieejama jebkuram. Pat vājākajās izpausmēs – kad reliģisks skurbums vai reliģiski sapņi varēja izvērsties universālā tautas kultā – šis stāvoklis nekļuva par ikdienas komponentu. Jau agrā reliģijas vēstures posmā redzam būtisku *nevienlīdzību* cilvēku reliģiskajā *kvalifikācijā*, un šī nevienlīdzība visasāko racionālo izpausmi guva kalviniskajā iepriekšnolemtības mācībā ar tās «žēlastības partikularitāti». Visaugstāk vērtētie glābšanas labumi – šamaņu, burvju, askētu un dažādu Dieva iedvesmotu cilvēku ekstātiskās un vizionārās spējas – nepavisam nebija pieejami visiem, to iegūšanu noteica «harisma», kuru gan dažos gadījumos varēja atmodināt. No tā jebkurā intensīvajā reliģiozitātē radās tendence uz sava veida *kārtu* darījumu atbilstoši atšķirībām harismātiskajā kvalifikācijā. «Varonīgā» vai «virtuoza» reliģiozitāte² nostājās pretim «masu» reliģiozitātei, turklāt ar masu, protams, izprotot nevis tos, kuri ieņem zemāku stāvokli pasaulīgajā kārtu hierarhijā, bet gan cilvēkus bez «*reliģiskās* dzirdes». Burvju un sakrālo deju izpildītāju savienības, reliģiskā indiešu šramanu kārtā, nenoliedzami kopienas par īpašu «kārtu» atzītie agrīnās kristietības «askēti», Pāvila un īpaši gnosticisma «pneumatīki», piētiskā «*ecclesiola*» [baznīciņa] un visas īstās «sektas», t. i., – socioloģiskā izpratnē – savienības, kas pieņēma tikai tos, kuriem bija atbilstoša reliģiskā *kvalifikācija*, visbeidzot, mūku kopienas visā pasaulē šādā nozīmē pārstāvēja virtuozo reliģiozitātes kārtu. Ar virtuozo reliģiozitāti tās autonomajā attīstībā vienmēr cīnās jebkura hierokrātiska «baznīcas» vara, t. i., iestādes veidā organizēta žēlastības sniegšanas kopiena. Jo baznīca kā šāda iestāde cenšas organizēt masu reliģiozitāti un virtuozo reliģisko kārtas kvalifikāciju aizstāt ar saviem, monopolizētiem glābšanas līdzekļiem. Atbilstoši savai dabai, t. i., atbilstoši priesteru interesēm, baznīcai jābūt «demokrātiskai» glābšanas vispārējās pieejamības nozīmē, vārdu sakot, tai jātiecas pēc universālas žēlastības un jāatzīst visu to pietiekoša ētiskā vērtība, kuri pakļaujas tās varai. Šajā gadījumā no socioloģiskā viedokļa var saskatīt pilnīgu paralēli ar politiskajā sfērā notiekošo birokrātijas cīņu pret kārtu aristokrātijas politiskajām tiesībām. Katra attīstīta politiskā birokrācija ir tikpat nepieciešama un tādā pašā nozīmē «demokrātiska», jo tā nivelē kārtu privilēģijas, saskatot tajās balstu saviem konkurentiem. Daudzi kompromisi radās šās ne vienmēr oficiāli atzītās, bet vienmēr latentī notiekošās cīņas gaitā (ulēmu^[15] –

pret derviņiem, agrīnās kristietības bīskapu – pret pneumatīkiem un sektantiem, pret askētiskās harismas varu; luterāņu mācītāju un angļu garīdznieku – pret askēzi vispār; krievu valsts baznīcas – pret sektām; konfūciešu oficiālo kulta darbinieku – pret budistiem, daoistiem un dažādiem savu glābšanās ceļu meklējošiem sektantiem). Tieši to koncesiju *raksturs*, kuras, lai saglabātu masu materiālo un morālo atbalstu, bija jāveic reliģijas virtuozu attiecībā pret ikdienas reliģiozitāti, pirmām kārtām izšķiroši noteica reliģijas ietekmi ikdienas dzīvē. Ja tās neizjauca maģisko tradīciju – tā notika gandrīz visās Austrumu reliģijās –, tad reliģijas ietekme bija daudz vājāka nekā gadījumā, ja tā, atsakoties no daudzām ideālām prasībām, uzsāka ikdienas racionalizāciju un veica to vispārējā formā, tostarp arī – vai pat tikai – priekš masām. Līdzās attiecībām starp virtuozu un masu reliģiozitāti, kas beidzot parādījās kā minētās cīņas rezultāts, izšķiroša nozīme «masu» dzīvesveduma attīstībā un arī attiecīgās reliģijas saimnieciskajā ētikā bija konkrētās virtuozās reliģiozitātes savdabībai. Jo tā bija ne tikai «piemēra» praktiskā reliģiozitāte – no dzīvesveduma, ko tā noteica virtuoziem, bija atkarīgas dažādās iespējas izveidot racionālu ikdienas ētiku vispār.

Virtuozu reliģiozitātes attieksme pret *ikdienu*, pret ekonomikas sfēru bija dažāda visupirms atkarībā no gaidāmās *glābšanās* rakstura.

Tur, kur žēlastībai un virtuozās reliģiozitātes glābšanās līdzekļiem bija vērojošs vai orgiastisks raksturs, nebija nekāda tilta no tās uz praktisku ikdienas darbību pasaulē. Ne tikai saimniecība, tāpat kā jebkura cita pasaulīgā darbība, tādā gadījumā reliģiskā ziņā šķīta nenozīmīga, arī no izturēšanās, kas tika uzlūkota kā augstākais labums, pat netiešā veidā nevarēja izrietināt kaut kādus psiholoģiskus motīvus praktiskai darbībai. Vērojošā un ekstātiskā reliģiozitāte savā būtībā bija naidīga ekonomikas sfērai. Jo mistiskais, orgiastiskais, ekstātiskais pārdzīvojums ir specifiski neikdienišķs – tāds, kas attālina no jebkuras racionālas mērķtiecīgas darbības, un tieši *tāpēc* tiek domāts kā «svēts». Tādēļ arī tādā veidā orientētās reliģijās «laju» dzīvesvedumu no virtuozu kopienas dzīvesveduma atdalīja dziļa plaisa. Reliģisko virtuozu kārtas kundzība kopienā viegli pārgāja maģiskajā antropolatrijā^[16]: virtuozu pielūdza kā svēto vai katrā ziņā centās iegūt viņa svētību, izmantot viņa maģiskos spēkus, lai gūtu panākumus pasaulīgajās lietās un reliģiskās žēlastības garantiju. Tāpat kā zemnieks zemes īpašniekam, lajs budistu vai džainistu bhikšu^[17] galu galā bija ienākumu avots, kas viņiem ļāva, nenopūloties ar pasaulīgo darbu, kurš vienmēr traucē glābšanai, dzīvot tikai tai. Taču arī laju dzīvesvedums varēja gūt

zināmu ētisku reglamentāciju. Reliģijas virtuozs pēc savas dabas bija dvēseļu gans – laju garīdznieks un *directeur l'ame* [dvēseles audzinātājs], tātad viņam bija visai liela ietekme. Taču lajus, kuriem nebija «religiģiskās dzirdes», viņš vai nu neietekmēja vispār, vai ietekmēja tikai ar *saviem* (virtuoza) ceremoniāliem, rituāliem vai konvencionāliem reliģiskā dzīvesveduma momentiem. Jo darbībai pasaulē principā nekad nebija nekādas nozīmes, un tā veda projām no reliģiskā mērķa. Tīra «mistiķa» harisma kalpoja tikai viņam, nevis citiem, kā tas ir ar maga harismu. Pavisam citādi bija tur, kur reliģiskie virtuozu apvienojās askētiskā *sektā*, kas atbilstoši Dieva gribai centās pārveidot dzīvi pasaulē. Lai tas patiešām varētu notikt, bija nepieciešams: pirmkārt, augstākajam labumam ceļā uz glābšanos nedrīkstēja būt kontemplatīvs raksturs, tātad tas nevarēja pastāvēt vienībā ar pasaulei pretēju mūžīgu pārpasaulīgu esamību vai arī orgiastiski vai ekstātiski tvaramā *unio mystica* [mistiskā savienošānās]. Jo šāds glābšanās ceļš vienmēr atrodas ārpus ikdienas darbības un viņpus reālās pasaules, ved projām no tās. Otrkārt, reliģiozitātē pavisam jānovērš žēlastības *līdzekļi* – maģiskie vai sakramentālie. Jo arī tie attiecas uz darbību pasaulē kā kaut ko labākajā gadījumā vien relatīvi nozīmīgu un saista glābšanos ar neikdienišķi racionālām norisēm. Gan viens, gan otrs – pasaules atburšana un glābšanās ceļa pārceļšana no vērojošās «bēgšanas no pasaules» uz aktīvu askētisku tās «pārveidošanu» – Rietumos tika sasniegts (ja neņemam vērā nedaudzas racionālistiskas sekta, kādas var atrast visā pasaulē) askētiskā protestantisma baznīcās un sektās. Šajās norisēs ievērojama loma bija noteiktiem, tīri vēsturiski nosacītiem Rietumu reliģiozitātes likteņiem. Daļēji – sociālās vides, visupirms tās attīstību noteicošā slāņa ietekme. Daļēji – un tikpat stipri – šās reliģijas sākotnējais raksturs: pārpasaulīgs Dievs un izraēliešu praviešu noteiktā glābšanās līdzekļu un ceļu īpatnība. Tas daļēji izklāstīts iepriekšējos rakstos, daļēji sīkāk tiks aplūkots turpmāk. Ja reliģiskais virtuozs dzīvo pasaulē kā Dieva «ierocis» un viņam nav nekādu maģisku glābšanās līdzekļu, un viņam tiek prasīts «apliecināt» savu izraudzītību glābšanai Dieva priekšā – pēc būtības tas nozīmē: paša priekšā – ar savas darbības ētiskajām kvalitātēm pasaulīgās kārtības ietvaros (un *tikai* ar to), tad psiholoģiski pasaule kļūst par Dievam tīkamas darbības arēnu pasaulīgā «aicinājuma» [jomā], lai cik tā arī no reliģiskā viedokļa tiktu noraidīta kā [cilvēka] radīta un grēka mitekļis. Šāda pasaulīgā askēze gan noraidīja pasauli tādā nozīmē, ka nicināja augstu titulu un skaistuma pielūgšanu, skaistus reibinošus sapņus, pasaulīgo varu un pasaulīgo varoņību, jo tas konkurēja ar Dieva valstību. Taču tieši tāpēc askēze nepameta

pasauli, kā to prasīja kontemplācija, bet gan centās ētiski racionalizēt pasauli atbilstoši Dieva vārdiem un tāpēc palika pievērsta pasaulei specifiski daudz dziļākā nozīmē nekā antikās pasaules cilvēku vai laju katoļu naivā «pasaules pieņemšana». Dieva žēlastība un cilvēka izraudzītība tika apliecināta tieši ikdienā. Jāteic gan, ka ne ikdienā kā tādā, bet metodiski *racionalizētā* ikdienas darbībā, kalpojot Dievam. Racionāli paaugstināta līdz aicinājumam, tā kļuva par izraudzītības glābšanai apliecinājumu. Atšķirībā no Āzijas kontemplatīvo, orģiastisko vai apātisko ekstātiķu kopienām, kas tiecās radīt ventiļus, lai izvairītos no bezjēdzīgās pasaulīgās dzīves, Rietumu reliģisko virtuozu sektas radīja fermentus metodiskai dzīvesveduma racionalizācijai.

Starp šiem diviem poliēm pastāvēja visdažādākās pārejas un kombinācijas. Jo reliģijas, tāpat kā cilvēki, bija nevis mākslīgi izdomājumi, tīri loģiskas vai psiholoģiskas nepretrunīgas konstrukcijas, bet vēsturiski veidojumi. Tie bieži sevī ietvēra motīvus, no kuriem katrs atsevišķi, to konsekventi īstenojot, nonāktu pretrunā ar citiem. «Konsekvence» te bija izņēmums, nevis likums. Turklāt glābšanās ceļi un to dāvatie labumi arī nebija psiholoģiski viennozīmīgi. Agrīnās kristietības mūka un kvēkera Dieva meklējumos bija stipras vērojuma iezīmes, taču viņu reliģiozitātes saturs kopumā, pirmām kārtām ticība pārpasaulīgam Dievam radītajam un pārliecība par Dieva žēlastību, virzīja viņus aizvien no jauna uz rīcības ceļa. Un no citas puses: arī budistu mūks darbojās, tikai šai darbībai nebija nekāda sakara ar pasaulīgo racionalizāciju, jo tā bija orientēta uz atbrīvošanos no pārdzimšanas «rata». Kā analogs viduslaiku Rietumu sektantiem un citām brālībām, kas veicināja reliģijas iespiešanos ikdienas dzīvē, var noderēt islāms ar savām vēl universālākajām brālībām; arī reliģijai tipiskais slānis abos gadījumos bija vienāds – sīkpilsoņi, proti, amatnieki; taču šo reliģiju gars bija pavisam atšķirīgs. Pēc ārējām iezīmēm daudzas hinduistu reliģiskās kopienas var šķist tādas pašas «sektas» kā Rietumu sektas, taču glābšanās raksturs un tās sasniegšanas līdzekļi ir radikāli pretēji. Ar šiem piemēriem aprobežosimies, jo šeit vēlamies aplūkot vissvarīgākās no lielajām reliģijām. No tā nav iespējams izveidot tipu virkni, lai katrs no tiem attiecībā pret iepriekšējo kalpoju par jaunu «pakāpienu». Tie visi ir pēc rakstura ārkārtīgi sarežģīti vēsturiski indivīdi un kopumā veido tikai daļu iespējamo kombināciju, kuras domās varētu izveidot no daudzajām tiem piemītošajām īpašībām.

Tātad te nepavisam nav runa par *sistemātisku* reliģiju «tipoloģiju», taču arī ne par tīri vēsturisku pētījumu. Šis darbs ir tipoloģisks par tik,

par cik tajā aplūkots tas, kas šo dažādo reliģiskās ētikas veidu vēsturiskajā realitātē tipiski svarīgs saistībai ar *ekonomisko* uzskatu lielajiem pretstatiem. Autoram nav nodoma sniegt pilnīgi pamatotu aplūkojamo reliģiju raksturojumu. Darba mērķis – izcelt tās iezīmes, kuras piemīt vienām reliģijām un ir *pretējas* citām, un *vienlaikus* ir svarīgas šeit meklētajiem kopsakariem. Pētījumā, kurā galvenā uzmanība netiktu veltīta šiem īpaši svarīgajiem momentiem, tās varbūt mikstinātos, dažkārt tām pievienotos citas un kategoriskāk, nekā šeit iespējams, tiktu norādīts, ka, protams, visas kvalitatīvās pretrunas un realitātes var uztvert kā tīri kvantitatīvas atšķirības atsevišķu faktoru sajaukumā. Mūsu gadījumā aizvien no jauna uzsvērt šo acīmredzamību būtu augstākajā mērā neauglīgi.

Taču arī saimnieciskajai ētikai svarīgās reliģiju iezīmes mūs interesē no noteikta viedokļa: pēc to attiecībām pret ekonomisko racionālismu, proti – tā kā arī šis jēdziens nav viennozīmīgs, pret tā tipa ekonomisko racionālismu, kurš sāka valdīt Rietumos no 16. un 17. gadsimta un bija tur aizsākušās buržuāziskās dzīves racionalizācijas izpausme. Būtu vēlreiz jāatgādina, ka «racionālisms» pēc rakstura var būt ļoti atšķirīgs atkarībā no tā, vai tiek domāta aizvien pilnīgāka realitātes apguve ar aizvien precīzākiem abstraktajiem jēdzieniem vai arī racionalizācija kā metodiska noteikta praktiskā mērķa sasniegšana, aizvien precīzāk izskaitļojot šim mērķim adekvātus līdzekļus. Tās ir pavisam dažādas lietas, kaut arī gala-rezultātā ir savstarpēji saistītas. Pat domāšanā aptverot realitāti, līdzīgi tipi tomēr atšķiras – uz to mēģināja atvedināt angļu fizikas atšķirību no kontinentālās. Dzīvesveduma racionalizācija, ar kuru mums te ir darīšana, var gūt dažādas formas. Konfūcismam trūkst jebkuras metafizikas un parasto reliģiozitātes izpausmju, tāpēc tas ir tik racionāls, ka jau robežojas ar to, ko vispār var saukt par «reliģisko ētiku», un, atsakoties no jebkādam neutilitārām mērauklām, tik saprātīgs kā neviena cita ētiskā sistēma, izņemot varbūt vienīgi Dž. Bentema sistēmu. Tomēr tas, neraugoties uz nemitīgām īstām un šķietamām analogijām, krasi atšķiras no visiem Rietumu praktiskā racionālisma tipiem. «Racionāls» – kā ticība kaut kādam nozīmīgam «kanonam» – bija Renesanses augstākais mākslinieciskais ideāls; racionāls – kā atteikšanās no visām tradicionālajām saiknēm un ticība *naturalis ratio* [dabiskā saprāta] spēkam – bija arī šā perioda pasaules redzējums, neraugoties uz platoniskās mistikas iezīmēm. Pavisam citādi «racionālas» savā «plānveidībā» bija miesas mērdēšanas, maģiskās askēzes vai vērojuma metodes to viskonsekventākajās formās – tādās kā joga un vēlīnā budisma manipulācijas. «Racionāli» – daļēji tajā pašā formālās

metodes nozīmē, daļēji, atšķirot normatīvi «nozīmīgo» no empīriski dotā, – vispār ir visi uz nesatricināmo glābšanās mērķi orientētie praktiskās ētikas veidi. Tieši šāds racionalizācijas procesu tips mūs šeit interesē. Centieniem aizsteigties priekšā to kazuistikas izklāstam nav jēgas, jo šā darba nolūks ir sniegt ieguldījumu tieši šajā jomā.

Tāpēc autors uzdrīkstas atteikties no «vēsturiskuma», t. i., attēlot atsevišķas reliģijas ētiku tās sistemātiskumā vienotāku, nekā tā jebkad varētu būt savā attīstības procesā. Malā jāatstāj arī pretstati atsevišķu reliģiju ietvaros, lai no mūsu viedokļa parādītu svarīgas iezīmes lielākā loģiskā pabeigtībā un statiskumā, nekā tās jebkad pastāvējušas. Tādu vienkāršojumu varētu uzskatīt par vēsturiski «aplamu», ja tas tiktu veikts patvaļīgi. Taču no tā autors tiecās izvairīties. Katrā reliģijā tika izceltas tās īpašības, kuras bija izšķirošās tās piekritēju *praktiskā* dzīvesveduma izveidē *atšķirībā* no citām reliģijām.³

Visbeidzot dažas piezīmes izklāsta terminoloģisko īpatnību noskaidrošanai.⁴

Reliģiskās apvienības un kopības to pilnīgas attīstības stadijā pieder pie *kundzības* savienībām: tās ir hierokrātiskas savienības, t. i., tādas, kuru vara dibināta uz žēlastības dāvāšanu vai atteikumu. Visas valdošās varas, laicīgās un reliģiskās, politiskās un nepolitiskās, var aplūkot kā novirzes no dažiem tirajiem tipiem vai arī kā tuvināšanos tiem, kas konstruēti, atbildot uz jautājumu: uz kādiem *leģitimitātes* pamatojumiem pretendē vara? Mūsdienu savienības, visupirms politiskās, pieder pie «legālās» kundzības tipa. Tas nozīmē: varas nesēja pavēļu leģitimitāte dibināta uz racionāli formulētiem, saskaņotiem vai oktroētiem^[18] nolikumiem, bet šo nolikumu formulēšanas leģitimitāte savukārt – uz racionāli formulētu vai interpretētu «konstitūciju». Pavēle ir nevis personiskās autoritātes, bet gan bezpersoniskas normas sekas, un pats pavēles akts savukārt ir sekošana normai, brīvai patvaļai, žēlastībai vai privilēģijai. Ierēdnis ir varas pārstāvis, taču viņš nekad to neīsteno kā savas tiesības, bet vienmēr bezpersoniskas «iestādes» vārdā kaut kādas normatīvi formulētiem nolikumiem pakļautas specifiskas cilvēku kopdzīves interesēs, vienalga, vai tās ir noteiktas vai nav, taču noskaidrotas pēc nolikumiem atbilstošām pazīmēm. «Kompetence», iespējamo pavēļu objektu ierobežotā joma ierobežo viņa leģitīmo varu. «Priekšnieku» hierarhija, pie kuriem viņš «pa instancēm» sarežģītos gadījumos var vērsties, ir pretstatīta «pilsonim» vai apvienības «loceklim». Tas pats notiek mūsdienu hierokrātiskajā savienībā – baznīcā. Garīdznieks vai mācītājs pārstāv noteiktu «kompetenci», ko noteicis nolikums. Tas

attiecas arī uz baznīcas galvu: mūsdienās «neapgrēcība» – kompetences jēdziens – pēc savas jēgas atšķiras no tā, kas bija agrāk (vēl Inokentija III pontifikātā). «Dienesta» sfēras – tajā darbojas neapgrēcība «*ex cathedra*» [augsta stāvokļa dēļ] – atdališana no «privātās» tur ir tāda pati kā jebkura birokrāta gadījumā. Ierēdņa atdališana no pārvaldes līdzekļiem (naturālā vai naudas formā) politisko vai hierokrātisko savienību sfērā īstenota tieši tāpat kā strādnieka «atdališana» no ražošanas līdzekļiem kapitālistiskajā saimniecībā: tā ir pilnīga paralēle.

Tas viss savā pilnīgajā attīstībā ir specifiski mūsdienīgs, kaut arī aizmetņus varam atklāt arī daudz senākos laikos. Pagātnē bija citi leģitīmās varas avoti, starp citu, to rudimenti pastāvīgi sastopami arī tagad. Īsi aprakstīsim to terminoloģisko nozīmi.

1. Ar «*harismu*» šajā izklāstā tiek izprastas *neikdienišķas* cilvēka īpašības (neatkarīgi no tā, vai tās ir īstenas, šķietamas vai iedomātas). Tātad ar harismātisku autoritāti – kundzība (ārējas vai iekšējas dabas) pār cilvēkiem, kas tai pakļaujas, ticot šim noteiktās *personas* kvalitātēm. Pie šāda tipa harismas nesējiem pieder – pretstatā saviem mācekļiem, sekotājiem, savervētajai karaspēka daļai, partijai utt. – maģiskais burvis, pravietis, vadonis medībās un laupījuma ieguvē, karavadonis, tā saucamais «cēzariskā» tipa valdnieks, zināmos apstākļos – partijas galva. Viņa varas leģitimitāte pamatojas uz ticību neparastajam – īpašībām, kas pārspēj parastās cilvēkiem piemītošās kvalitātes un ko agrīnajā stadijā uztvēra kā pārdabiskas. Vārdu sakot, pamatojas uz ticību maģiskam spēkam, atklāsmei vai varonim, par kura autoritātes avotu kalpo viņa harismātisko īpašību «apliecināšana» ar brīnumiem, uzvarām un citiem panākumiem, ar viņam pakļauto labklājību; tiklīdz šīs spējas neapstiprinās un harismas nesējs izrādās zaudējis maģisko spēku vai sava dieva pamests, ticība viņam un uz šo ticību dibinātā autoritāte zūd vai sašķobās. Kundzība tiek īstenota, nevis pamatojoties uz vispārējām tradīcijām vai racionālām normām, bet atbilstoši konkrētai atklāsmei vai iedvesmai, un šādā nozīmē tā ir «iracionāla». Tā ir «revolucionāra» nesaistītībā ar visu pastāvošo: «stāv rakstīts – taču es jums saku ..»^[19]

2. Par *tradicionālismu* šajā darbā sauc ievirzi uz ikdienišķi *ierasto* un ticību tam kā nepārkāpjamai normai, bet par *tradicionālistisko* autoritāti – kundzību, kas dibināta uz to, kas īsteni, šķietami vai domājami pastāvējis vienmēr. Ievērojamākais uz tradicionālistisko autoritāti, kas balstās uz leģitimitāti un tradīciju, dibinātais kundzības veids ir patriarhālā vara: ģimenes tēva, vīra, ģimenes vai dzimtas vecākā vara pār ģimenes vai

dzimtas locekļiem, kunga vai patrona vara pār zemniekiem, atkarīgajiem, brīvlaistajiem, saimnieka vara pār kalpiem, firstu vara pār mājas un galma amatpersonām, ministriāliem, klientiem, vasaļiem, valdnieka vara pār «padotajiem». Patriarhālajai (un patrimonālajai^[20] kā tās veidam) kundzībai raksturīgs tas, ka līdzās nesatricināmu, absolūti svētu normu sistēmai, kuru pārkāpumam ir sliktas maģiskas vai reliģiskas sekas, pastāv brīva patvaļa un kunga žēlastība, kas principā balstās uz tīri «personiskām», nevis «objektīvām» attiecībām un tāpēc ir «iracionālas».

3. Harismātiskā vara, kas dibināta uz ticību ārpusikdienišķā svētumam un vērtībai, un tradicionālistiskā (patriarhālā) vara, kas dibināta uz ticību ikdienišķā svētumam, pagātnē aptvēra visas būtiskākās kundzības un pakļautības attiecības. «Jaunas» tiesības tradīcijas iespaida sfērā var ienest tikai tāds, kam piemīt harisma; tās apstiprina praviešu pareģojumi vai harismātisku karavadoņu rīkojumi. Atklāsme un zobens – abas ārpusikdienišķās varas – bija tipiskas jauninājumu nesējas. Taču abas, tiklīdz tās savu pasākumu bija veikušas, ieslīga tipiskā ikdienišķībā. Pēc pravieša vai karavadoņa nāves radās jautājums par pēcteci. Vai nu šis jautājums tika izlemts ar vēlēšanām (sāukumā tās bija nevis «vēlēšanas», bet gan izvēle pēc harismas), ar sakramentālu harismas priekšmetiskošanu (pēcteča nozīmēšana ar rokaspiedienu: hierokrātiska un apustuliska «sukcesija»^[21]), vai ticot dzimtas harismātiskajām īpašībām (pārmantojamā harisma: dzimtas karaļvara vai hierokrātiskā vara), no šā momenta vienmēr kaut kādā veidā sākās *nolikumu* kundzība. Firstam vai hierokrātam ir vara nevis tīri personisko īpašību dēļ, bet gan tādēļ, ka viņam piemīt iegūtas vai mantotas īpašības, vai arī tādēļ, ka viņa vara ir leģitimizēta ar izvēlēšanas aktu. Sākas ikdienas, t. i., tradicionālisma kundzības, process. Un – tas varbūt ir vēl svarīgāk – ar ilgstošu kundzības organizāciju cilvēki, uz kuriem balstījās harismātiskais vadonis, arī nonāca ikdienišķības varā: viņa mācekļi, apustuļi, sekotāji kļuva par priesteriem, vasaļiem, taču visupirms – par ierēdņiem. Harismātiskā kopiena, kam sāukumā sveša saimnieciskā darbība un kas iepriekš dzīvoja pēc komunistiskiem principiem no dāvinājumiem, ubagdāvanām, kara laupījuma, kļuva par kunga palīgu slāni, kas guva ienākumus, izmantojot zemi, no nodevām, naturālajiem maksājumiem, atalgojumiem, tātad no *ienesīgām vietām*; savu leģitīmo varu viņi izrietināja – savas dažādās apropiācijas^[22] stadijās – no iegūtā lēņa, iznomāšanas vai amata. Tas likumsakarīgi nozīmēja kunga varas *patrimonializāciju* – pie tās, starp citu, varēja novest arī reiz spēcīgās kunga patriarhālās varas sabrukums. Ieguvis amatu, cilvēks likumsakarīgi līdz

ar to iegūst arī *tiesības* uz šo amatu. Viņam pieder pārvaldes līdzekļi līdzīgi tam, kā amatniekam pieder ražošanas līdzekļi. No saviem ienākumiem viņš apmaksā pārvaldes izdevumus, pārējo atstājot sev. Dažos robežgadījumos amatu var mantot vai atsvešināt līdzīgi citam īpašumam. Šeit būs runa par kārtu patrimoniālismu, kura attīstība sasniedza šo stadiju, no harismātiskās vai patriarhālās varas caur apropiāciju virzoties uz kundzības tiesībām.

Taču šajā stadijā process apstājas reti. Visur norisinās politisko un hierokrātisko kungu cīņas ar kundzības appropriēto kārtu tiesību īpašniekiem vai uzurpatoriem. Kungs cenšas ekspropriēt viņus, viņi – kungu. Ja kungam ir pietiekams skaits no viņa atkarīgu un ar viņa interesēm saistītu amatpersonu un – kā tā sekas – stingri rokās turēti pārvaldes līdzekļi (*savas* finanses, pastāvot politiskajiem – Rietumos, sākot no Inokentija III un progresējot līdz Jānim XXII, – vai hierokrātiskajiem kungiem, savas noliktavas un arsenāli armijas un amatpersonu apgādei – profāno kungu gadījumā), tad cīņa pret pakāpeniski ekspropriētajiem kārtu privilēģiju īpašniekiem beidzas viņa labā. Vēsturiski amatpersonu slānim, uz kuru valdnieks balstījās cīņā par kārtu privilēģiju ekspropriāciju, bija ļoti dažāds *raksturs*: tie bija klerikāļi (tipiski Āzijā un Rietumos agrīnajos viduslaikos), vergi un klienti (tipiski priekšaziātiskajos Austrumos), brīvlaistie (ierobežotā mērā tipiski Romā Principiāta laikā), humanistiskie literāti (tipiski Ķīnā), visbeidzot, juristi (tipiski jaunlaiku Rietumiem gan baznīcā, gan arī politiskajās apvienībās). Firstu varas uzvara un partikulāro tiesību īpašnieku ekspropriācija visur nozīmēja vismaz iespējamu, taču bieži arī faktisku pārvaldes racionalizācijas aizsākumu. Taču, kā redzēsīm, tas norisinājās visdažādākajā mērā un nozīmē. Vispirms jāatšķir pārvaldes un likumdošanas *materiālā* racionalizācija, ko veic patrimoniālais firsts, vēloties līdzīgi ģimenes galvam aplaimot savus pavalstniekus utilitārā un sociāli ētiskā ziņā, no izglītotu juristu veiktas *formālās* racionalizācijas, nosakot visiem «valsts pilsoņiem» kopīgas tiesiskās normas. Lai cik nenoteikta arī būtu atšķirība starp [abām formām] (piemēram, Babilonijā, Bizantijā, Sicīlijā Štaufenu laikā, Anglijā Stjuartu laikā, Francijā Burbonu valdīšanas laikā), tā tomēr pastāv. Un mūsdienu Rietumu «valsts», kā arī Rietumu baznīcas rašanās lielā mērā bija *juristu* darbs. Jautājumu, kur viņi šim darbam smēlās spēkus un tehniskos līdzekļus, mēs šeit neaplūkosim.

Līdz ar *formālistiskā* juridiskā racionālisma uzvaru Rietumos līdzās iepriekšējiem kundzības veidiem parādījās arī *legālās* kundzības tips, kura galvenais, kaut arī ne vienīgais paveids bija *birokrātiskā* kundzība. Kā jau

tika norādīts, pie šās kundzības struktūras svarīgākajiem pārstāvjiem pieskaitāmi mūsdienu valsts un komunālie ierēdņi, mūsdienu katoļu mācītāji un kapelāni, mūsdienu banku un lielo kapitālistisko uzņēmumu kalpotāji. Mūsu terminoloģijai izšķirošā pazīme ir tāda, ka pakļaušana tagad dibinās nevis uz ticību un paļāvību harismātiskai *personībai*, pravietim, varonim vai tradīcijas kārtības noteiktam *personiskam* kungam, vai privilēģiju dēļ leģitimizētiem savu tiesību, zemes vai amata īpašniekiem, bet gan uz *bezpersonisku* objektīvu «dienesta pienākumu», kas, tāpat kā tiesības uz varu, kā «kompetence», ir noteikts ar *racionāli pieņemtām* normām (likumiem, priekšrakstiem, regulām) tādā veidā, ka kundzības leģitimitāte izpaužas vispārēju, mērķtiecīgi pārdomātu, korekti formulētu un paziņotu *nolikumu* legalitātē.

Šeit ieskicēto tipu atšķirības izpaužas visās to sociālās struktūras un ekonomiskās nozīmes detaļās.

Parādīt, kādā mērā ir mērķtiecīga šeit izvēlētā tipoloģija un terminoloģija, varētu tikai sistemātiskā šā jautājuma izklāstā. Mums šķiet nepieciešams uzsvērt, ka šī jautājuma nostādne nekādā ziņā nepretendē būt par vienīgo iespējamo, un jo vairāk – neprasa, lai visas empīriskās kundzības formas «tīri» atbilstu kādam tipam. Gluži pretēji, lielākā daļa šo kundzības formu ir vairāku tipu kombinācija vai pārejas stāvoklis. Izmantojot tādus vārdu veidojumus kā «patrimoniālā birokrātija», mums aizvien no jauna vajadzēs norādīt, ka šī parādība ar dažām tai raksturīgām pazīmēm saistīta ar racionālo, ar citām – ar tradicionālistisko, šajā gadījumā – ar kārtas kundzības formu. Jāatgādina arī par visai svarīgām formām, kuras, piemēram, feodālā kundzības struktūra, bija universāli izplatītas, bet kuras vairāku svarīgu iezīmju dēļ nevar attiecināt ne uz vienu no aplūkotajām formām; tās kļūst saprotamas tikai šo formu kombinācijā ar citiem jēdzieniem (šajā gadījumā ar «kārtas» un «kārtas goda» jēdzienu). Vai arī tādi kundzības veidi kā *tīrās* demokrātijas funkcionāru (goda amati un tiem līdzīgas formas – no vienas puses, plebis-cīts – no otras); vai daži goda kundzības veidi (tradicionālistiskās kundzības īpašas formas), kas jāizprot, daļēji vadoties pēc citiem principiem, daļēji – savdabīgas harismas jēdziena izmaiņas, kaut arī tie pieder pie vēsturiski svarīgākā racionālisma attīstības fermenta. Tātad šeit piedāvātā terminoloģija nav vērsta uz to, lai ieviestu shēmā bezgalīgu vēsturisko parādību daudzveidību, tā tikai tiecas radīt izmantojamus jēdzieniskus orientācijas punktus noteiktu mērķu sasniegšanai.

To pašu var teikt par pēdējo terminoloģisko atšķirību. Ar *kārtu* stāvokli mēs izprotam, *pirmkārt*, noteiktu cilvēku grupu *dzīvesveduma*

(tātad lielākoties *audzināšanas*) nosacītas izredzes (*Chance*) uz pozitīvu vai negatīvu sociālo *nozīmīgumu* (*Ehre*). *Otrkārt* – un tādējādi mēs pievienojamies kundzības formu terminoloģijai saprotošajā socioloģijā – šo nozīmīgumu bieži saista ar atbilstošā slāņa *juridiski* garantētu monopolu uz kundzības tiesībām vai arī ar izredzēm uz noteikta veida ienākumiem un uzņēmējdarbību. Tātad «kārtā», ja pastāv visas šīs pazīmes (kuras, protams, pastāv ne vienmēr), ir dzīvesveduma, specifiski konvencionālu goda jēdzienu un ekonomiska rakstura juridiski monopolizētu izredžu apvienota cilvēku (ne vienmēr noteikti organizētu apvienībā, bet vienmēr kaut kā sabiedriskotu) grupa. Grupu *commercium* («sabiedrisko» sakaru nozīmē) un *connubium* [laulību noslēgšana] ir tipiskas kārtu *līdzvērtīguma* pazīmes; šo pazīmju trūkums nosaka kārtu atšķirību. Pretstatā tam ar «šķirisko stāvokli» mēs visupirms izprotam *ekonomiski* relevanta stāvokļa nosacītas izredzes uz uzturu un ienākumiem, tātad izredzes, ko nosaka īpašums vai kvalifikācija, kura ļauj veikt prasīto darbu, un no šiem faktoriem izrietošie tipiskie dzīves apstākļi (piemēram, nepieciešamība pakļauties disciplīnai kapitālistiskajā uzņēmumā). «Kārtas stāvoklis» var būt gan «šķiriskā stāvokļa» cēlonis, gan arī sekas, taču neviens no abiem nav nepieciešams. Šķirisko stāvokli visupirms var *noteikt tirgus* (darbaspēka un produktu) – un patiešām tas ir noteikts specifisks, mūsdienām tipisks gadījums. Taču arī to nevajag uzskatīt par absolūti nepieciešamu. Zemes īpašnieki un sīkzemnieki dažos gadījumos var būt gandrīz neatkarīgi no tirgus, turpretim dažu kategoriju «rantjē» (zemes, cilvēku, valsts akciju vai vērtspapīru) no tā ir atkarīgi ļoti dažādā nozīmē un mērā. Tādējādi ir nepieciešams atšķirt «īpašnieku šķiras» no «strādājošo šķirām» (saisītām ar tirgu). Mūsdienu sabiedrība ir sadalīta šķirās – un īpaši lielā mērā strādājošo šķirās. Taču visai jūtams paliek izveidoto slāņu kārtu prestižs (ārēji visskaidrāk iemiesots ekonomiskajā monopolā un diplomu īpašnieku sabiedriskajās priekšrocībās). Agrāk kārtu dalījumam bija daudz lielāka nozīme, visupirms jau sabiedrības *ekonomiskās* struktūras izveidē. Jo šis dalījums to ietekmēja īpaši spēcīgi, gan ierobežojot vai reglamentējot patēriņu un piešķirot nozīmi no ekonomiskās racionalitātes viedokļa iracionālajiem kārtu monopoliem, gan arī izplatot kā piemēru attiecīgo valdošo kārtu *konvencionalitāti*. Šī konvencionalitāte var gūt *rituālas* stereotipizācijas raksturu, un tā arī notika, pastāvot aziātiskajam kārtu dalījumam.

PIEZĪMES

¹ Šis darbs pirmoreiz atsevišķās daļās publicēts Jafē «Sociālās zinātnes arhīvā» – *Bd. 41-46 (1915-1919)*; pirmās daļas palika bez izmaiņām, kādas tās bija uzrakstītas pirms di-viem gadiem un nolasītas draugiem. Iesaukšana dienestā liedza tobrīd iespēju pievienot, kā bija iecerēts, zinātnisko «aparātu»; tā vietā katras nodaļas sākumā sniegta īsas norādes par literatūru attiecīgajā jautājumā^[23]. Ar to izskaidrojama dažādi detalizētā atsevišķu jomu izpēte. Ja raksti tomēr tika publicēti, tad tādēļ, ka pēc kara, kas jebkura cilvēka dzīvē nozī-mēja laikmetu, šķita neiespējami atgriezties pie agrākā laika domugājieniem. Turklāt šie raksti bija domāti publicēšanai vienlaikus ar darba «Saimniecība un sabiedrība» publicēšanu sociālekonomikas apcerējumā un iecerēti kā interpretācija un papildinājumi nodaļām par reliģijas socioloģiju – dažos punktos šim darbam vajadzēja interpretēt tos. Šim uzdevumam tie, šķiet, varēja noderēt arī sākotnējā veidā. To, kas apstākļu uzspiestā ieskicējumu rakstura un izklāsta nepietiekamās detalizētības dēļ palicis nepaveikts, noteikti citi autori paveiks ievērojami labāk, nekā spēju es. Jo arī pabeigtā veidā šie raksti, kuros izmantots pirmavotu tulkojums, nekādi nav atzīstami par reizi par visām reizēm pabeigtu darbu. Varbūt tie arī pašreizējā formā varēs būt noderīgi kā papildinājums jautājuma nostādnei reliģijas socio-loģijas un daļēji arī saimniecības socioloģijas jomā. Šajā apkopotu rakstu izdevumā centos – reizē ar dažu nenozīmīgu kļūmju novēršanu –, cik vien tas nespeciālistam ar viņam pieejamo materiālu iespējams, izlabot arī nopietnas nepilnības, visupirms nodaļā par Ķīnu; nedaudz pilnveidota arī pirmavotu citēšana.

² No «virtuozitātes» jēdziena te pilnībā jāizslēdz mūsdienās ar to saistītais vērtējuma moments. Lai izvairītos no pārpratumiem, es pat drīzāk dotu priekšroku izteikumam «varonīgā reliģiozitāte», ja vien tas nebūtu tik neadekvāts daudzām ar to saistītām parādībām.

³ Piebildīsim, ka aplūkojuma kārtība tikai nejausi ir ģeogrāfiska – no austrumiem uz rietumiem. Patiesībā noteicošais nebija vis šis ģeogrāfiskais iedalījums, bet gan, kā tas var-būt kļūs skaidrs, tuvāk aplūkojot darbu, apsvērumi par mērķtiecību.

⁴ Tuvāks iztirzājums sociālekonomikas apcerējumā – nodaļā «Saimniecība un sabied-rība» (*Tübingen, J. C. B. Mohr*).

PASAULES RELIĢISKĀ NORAIĀDĪJUMA PAKĀPJU UN VIRZIENU TEORIJA

Teorētiski un praktiski pasaulei visnaidīgākās reliģiskās ētikas formas, kādas jebkad pastāvējušas uz zemes, izauklējusi *Indijas* reliģiskā dzīve, un tā ir joma, kurā mēs vēlamies ieskatīties un kura šajā ziņā ir lielākais kontrasts Ķīnai. Visaugstāko attīstību tajā guva arī atbilstoša «tehnika». Mūku dzīvesveids un tipiskas askētisma un vērojuma manipulācijas Indijā ne tikai radās agrāk nekā jebkur citur, bet arī guva visai konsekventu iz-pausmi; iespējams, ka vēsturiski šī racionalizācija tieši no turienes aizsāka savu ceļu uz visu pasauli. Pirms pievērsties minētajai reliģiozitātei, mērķ-

tiecīgi būtu shematiskā un teorētiskā konstrukcijā noskaidrot, kādu motīvu ietekmē vispār radās pasaules noraidījuma ētikas un kādos virzienos tās attīstījās, t. i., kāda varētu būt to «jēga».

Šeit konstruētajai shēmai, protams, ir tikai viens mērķis – kalpot par *ideāltipisku orientācijas līdzekli*, nevis piedāvāt savu filosofisko mācību. Piedāvātajā shēmā domās konstruētie konfliktu tipi – konflikti starp dažādām «dzīves attiecību struktūrām» – norāda tikai uz to, ka šajos punktos tādi iekšējie konflikti ir *iespējami* un «adekvāti», taču nekādā ziņā nenorāda, ka nevarētu būt viedokļi, no kuriem tie varētu tikt atcelti. Turklāt atsevišķas vērtību sfēras – to viegli pamanīt – iztirzātas tādā racionālā veselumā, kādā tās īstenībā izpaužas *reti*, taču var izpausties un dažkārt ir vēsturiski nozīmīgi *izpaužušās*. Gadījumos, kad kāda vēsturiskā parādība ar dažām savām īpašībām vai pēc kopīgā rakstura tuvojas vienam no šiem veidojumiem, konstrukcija it kā ļauj noteikt tādas parādības tipoloģisko vietu, nosakot tās tuvumu teorētiski konstruētajam tipam vai attālinājumu no tā. Tātad šādā nozīmē konstrukcija ir tikai teorētisks līdzeklis materiāla pārskatīšanai un terminoloģijas izmantošanai. Taču noteiktos apstākļos tā var būt arī kaut kas vairāk. Jo arī racionālajam kādas intelektuāli teorētiskas vai praktiski ētikas pozīcijas loģiskās vai teoloģiskās «konsekvences» nozīmē ir (un vienmēr ir bijusi) vara pār cilvēkiem, lai arī šī vara pagātnē un tagad salīdzinājumā ar citiem vēsturiskajiem spēkiem būtu cik ierobežota un nepastāvīga būdama. Tomēr tieši savā iecerē racionālie intelektuāļu radītie reliģiskie pasaules skaidrojumi un reliģiskās ētikas pakļaujas tieksmei pēc konsekvences. Kaut arī atsevišķos gadījumos tās maz rēķinājušās ar nepieciešamību izvairīties no «pretrunām» un viegli iekļāvušās savos ētiskajos postulātos racionāli *nededucējamas* atziņas, tomēr visās šajās sistēmās kaut kādā mērā – bieži visai spēcīgi – jūtama «ratio» ietekme, tostarp arī teoloģiskajā praktisko postulātu dedukcijā. Tātad arī šie ar paša priekšmeta iedabu saistītie apsvērumi ļauj cerēt, ka mums izdosies atvieglot būtībā neaptveramo daudzveidību, izmantojot mērķtiecīgi konstruētus racionālos tipus, t. i., izdalot iekšēji pašas «konsekvētākās» praktiskās uzvedības formas – uzvedības, kas deducēta no dotiem un pavisam stingriem priekšnosacījumiem. Visbeidzot – un visupirms – tāda veida mēģinājumam reliģijas socioloģijā vajadzētu būt arī ieguldījumam paša racionālisma tipoloģijā un socioloģijā. Tāpēc tas vadās pēc tām racionālajām formām, kuras *spējīga* gūt īstenība, un cenšas noteikt, kādā mērā kaut kādi racionālie secinājumi, kurus var konstruēt teorijā, tika izdarīti īstenībā. Bet, ja netika izdarīti, tad kāpēc.

Iepriekšējās piezīmēs un arī turpmākajā izklāstā runājām par pārpasaulīgā Dieva radītāja lielo nozīmi reliģiskajā ētikā – īpaši aktīvajam reliģiskajam virzienam (pretstatā vērojoši mistiskajam virzienam) ar tā glābšanas ceļu, kas iekšēji radniecīgs priekšstatam par dievišķās varenības bezpersoniskumu un imanentumu. Taču tas, ka šī saistība¹ nav nepieciešama un ka pārpasaulīgā Dieva koncepcija pati par sevi vēl nenosacīja Rietumu askētismu, viegli saprotams no sekojošiem apsvērumiem: kristietiskā Trīsvienība ar tās Dievcilvēku – glābēju un svētajiem būtībā ir koncepcija, kas stāv tālāk no priekšstata par pārpasaulīgo Dievu nekā jūdaiskais Dievs – īpaši vēlīnā jūdaisma Dievs vai arī islāma Allāhs.

Un tomēr jūdaisma reliģijā pastāvēja mistika, taču gandrīz nemaz neattīstījās Rietumu tipa askētisms, bet senais islāms noraidīja askētismu; par dervišu savdabīgo reliģisko pasaules izjūtu jāteic, ka tā radusies no pavisam citiem (mistiski ekstātiskiem) avotiem, nevis no attiecībām ar pārpasaulīgu Dievu radītāju un pēc iekšējās būtības ir tālu no Rietumu askētisma. Taču, lai cik svarīga būtu pārpasaulīgā Dieva koncepcija, tā, neraugoties uz radniecību ar mesiānistiska tipa praviešu kustību un rīcības askētismu, tomēr ietekmēja nevis viena pati, bet tikai atkarībā no citiem apstākļiem un visupirms bija atkarīga no reliģisko solījumu īpatnībām un to noteiktajiem glābšanas ceļiem. Par to mēs vēl daudzkārt runāsim. Šobrīd mums terminoloģijas precizēšanai visupirms nedaudz sīkāk jāskaidro jēdzieni «askētisms» un «mistika», ar kuriem jau daudzkārt esam operējuši kā ar polāriem jēdzieniem.

Jau ievadošajās piezīmēs norādījām, ka pašā pasaules noraidījumā pastāv pretstats starp aktīvu askētismu, t. i., Dievam tīkamu darbību kā Dieva ieroci, un vērojošu glābšanās ieguvī, kas raksturīga mistikai un ietver sevī nevis darbošanos, bet iegūšanu un kur indivīds ir nevis ierocis, bet gan dievišķās gribas trauks, turpretim darbība pasaulē jāuzskata par draudu pilnīgi iracionālam un ārpuspasaulīgam stāvoklim, kas pastāv savas izglābtības izjūtā. Šis pretstats kļūst radikāls tad, kad aktīvs askētisms gūst izpausmi pasaulē, to racionāli pārveidojot, ar nolūku apspiest darināti grēcīgo ar kādas pasaulīgās «profesijas» palīdzību (pasaulīgais askētisms), bet mistika savukārt konsekventi izvēlas galīgu aiziešanu no pasaules (vērojums, kas izvairās no pasaules). Šā pretstata asums tiek mīkstināts, ja aktīvais askētisms aprobežojas ar centieniem apvaldīt un pārvarēt sevi visu radījuma apgānīto un tāpēc koncentrējas uz noteikta veida Dievam tīkamiem aktīviem glābšanās līdzekļiem, nonākot pie atteikšanās no jebkuras darbības pasaulē (askētisms, kas izvairās no pasaules) un pēc ārējās

izturēšanās tuvīnīties vērojumam, kas izvairās no pasaules. Pretstats tiek mīkstināts arī tad, ja vērojošais mistiķis neizdara galīgo slēdzienu par nepieciešamību aiziet no pasaules un paliek pasaulē līdzīgi pasaulīgajam askētam (pasaulīgā mistika). Abos gadījumos šis pretstats praksē var pavisam izzust un dot vietu kādai no abu glābšanās ceļu kombinācijām. Taču tas var arī saglabāties ārējas līdzības aizsegā. Īstam mistiķim vienmēr spēkā ir tēze: radījumam jāklusē, lai runāt varētu Dievs. Mistiķis «dzīvo» pasaulē un ārēji «pakļaujas» pasaules kārtībai, taču tikai tādēļ, lai izvairītos no kārdinājuma piešķirt tai kaut kādu nozīmi un tādējādi pārliecinātos par Dieva mīlestību pret viņu. Kā redzam Laodzi gadījumā, tipiska mistiķa izturēšanās gūst izpausmi specifiskā lēnprātībā, minimālā darbībā, savdabīgā reliģiskā *inkognito*, dzīvojot pasaulē: viņš apliecina savu izraudzītību pretstatā pasaulei, pretstatā darbībai pasaulē, kamēr pasaulīgais askēts apliecina to ar savu darbību. Pasaulē dzīvojošā askēta acis mistiķa izturēšanās ir slinka sevis izbaudīšana, mistiķim askēta izturēšanās – nekas vairāk kā piedalīšanās pretdievišķās pasaulīgās darišanās savienojumā ar tukšu pārliecību par savu taisnību. Ar tādu «laimīgo aprobežotību», kādu parasti piedēvē tipiskam puritānim, pasaulīgais askētisms izpilda pēc dziļākās jēgas viņam apslēptos pozitīvos dievišķos lēmumus, kas atklājas Dieva iedibinātajā racionālajā kārtībā Viņa radītajā pasaulē, turpretim mistiķis par būtisku glābšanai uzskata ielaušanos galējā, pilnīgi iracionālā jēgā ar mistisku pārdzīvojumu. Abiem izturēšanās tipiēm raksturīgās atšķirīgās formas aiziešanai no pasaules ir tikpat pretrunīgas viena otrai – to raksturojums tiks sniegts speciālā atsevišķu reliģiozitātes tipu pētījumā.

Tagad pievērsīsimies detalizētai pasaules un reliģijas attiecību izpētei, vadoties pēc ievadpiezīmēs izteiktajām atziņām un pavēršot tās nedaudz citā aspektā.

Tika apgalvots, ka tie izturēšanās veidi, kuri – noformēti kā metodisks dzīvesvedums – veidoja gan askētisma, gan mistikas aizmetni, izauga no maģiskajiem priekšstatiem. Tie tika izmantoti, vai nu lai pamodinātu harismātiskas īpašības, vai arī lai novērstu ļaunas burvības. Pirmais aspekts, protams, vēsturiski bija svarīgāks, jo tajā jau pie savas tapšanas sliekšņa askētisms izpaužas divējādā veidolā: gan kā atteikšanās no pasaules, gan arī kā kundzība pār pasauli ar tādā veidā iegūtu maģisku spēku palīdzību. Burvis bija pravieša vēsturiskais priekštecis: gan pravieša, kas darbojas ar personisko pieredzi, gan arī mesijas un glābēja priekštecis. Praviētis un glābējs apliecina savu misiju, iegūstot maģisko harismu. Taču viņiem tas bija tikai līdzeklis, lai iegūtu atzinību kā personiskā piemēra pravietis,

mesija vai glābējs. Pravietojuma vai baušļa saturs tika reducēts uz to, lai orientētu dzīvesvedumu uz centieniem gūt glābšanu, tātad vismaz uz relatīvi racionālu dzīvesveduma sistematizāciju vai nu atsevišķās izpausmēs, vai kopumā. Otrais gadījums bija likums visās īstajās «glābšanas» reliģijās, t. i., visās tajās, kuras saviem piekritējiem solīja atbrīvošanu no ciešanām. Un, jo sublimētāk, dziļāk, principiālāk tika izprasta ciešanu iedaba, jo drošāki bija šie solījumi. Jo tad runa bija par to, ka šās reliģijas piekritējs uz ilgu laiku gūst tādu stāvokli, kas padara viņu iekšēji neievainojamu pret ciešanām. Asa un neikdienišķa, tātad pārejoša, ar orgiju, askēzi vai vērojumu sasniegta svētuma stāvokļa vietā tika prasīts ilgstošs un tāpēc glābšanu nodrošinošs svētuma stāvoklis: abstraktā izpausmē tas arī bija glābšanas reliģijas racionālais mērķis. Ja pravietojuma vai glābēja propagandas rezultātā radās reliģiskā kopiena, tad dzīves reglamentācijas kopšana tika nodota harismātiski kvalificētam mantiniekam, māceklim vai pravieša vai glābēja sektotājam. Pēc tam pie noteiktiem, pastāvīgiem apstākļiem kopšanas funkcija – ar to mēs nenodarbosimies – tika nodota pēcteču vai amata priesteru grupai, bet pats pravietis vai glābējs likumsakarīgi nostājās pret šiem burvjiem vai priesteriem, kuru tradīcijas nosacītajai cieņai lika pretī savu personisko harismu, cenšoties salauzt to varu vai pakļaut tos sev.

Kā parāda viss teiktais, praviešu un glābēju reliģijas vēsturiskajai attīstībai īpaši nozīmīgos posmos pa lielākai daļai dzīvoja ne tikai akūtā (tas redzams no pašas pieņemtās terminoloģijas), bet arī ilgstošā nesaskaņā ar pasauli un tās kārtību. Un, jo vairāk, jo lielākā mērā tās bija patiesas glābšanas reliģijas. Tas izrietēja no pašas solītās glābšanas satura un pravietiskās reliģijas būtības atkarībā no tā, kā šī reliģija guva racionālas ētikas veidolu – ētikas, kas orientēta uz iekšējām reliģiskajām vērtībām kā glābšanas līdzekli, – un, jo principiālāks bija tās saturs, jo vairāk. Vai arī, izsakot domu ierastiem vārdiem: jo vairāk tā sublimējoties pārgāja no rituālisma uz «reliģiju, kas balstīta uz personisko pārliecību». Un šis sasprindzinājums savukārt kļuva jo stiprāks, jo vairāk pieauga iekšējā un ārējā «pasaulīgā» guvuma (visplašākajā nozīmē) racionalizācija un sublimācija. Jo nepieciešamība racionalizēt un sublimēt cilvēku attiecības pret dažādām ārējām un iekšējām reliģiozitātes un pasaulīgo guvumu sfērām mudināja uz atsevišķu sfēru iekšējo likumsakarību apzināšanu visā šo sfēru konsekvencē un tādējādi uz tādu sfēru pretstatījumu, kas bija paslēpts no sākotnējām nemākslotajām attiecībām pret ārējo pasauli. Tās ir reliģijas vēsturei vispārējās un ārkārtīgi svarīgas labumu pārvaldes (pasaulīgā un ārpuspasau-

līgā) attīstības sekas tā virzienā, kas racionāli arī ir apzinātu – zināšanu sublimētu – centienu mērķis. Pamēģināsim ar virkni šādu labumu piemēru noskaidrot tipiskas parādības, kas šādā vai tādā formā sastopamas visdažādākajās reliģiskajās ētikās.

Kad glābšanas pravietojums uz tīri reliģiskiem pamatiem radīja kopienas, pirmais spēks, ar kuru tas nonāca konfliktā un kurš varēja baidīties zaudēt savu ietekmi, bija uz dabiskām saiknēm dibinātā dzimtas kopiena. Kas nevar atsacīties no savas ģimenes locekļiem, tēva un mātes, tas nevar būt Kristus mācekļis. «Nedomājiet, ka es esmu nācis mieru atnest virs zemes; es neesmu nācis atnest mieru, bet zobenu,» teikts (Mateja 10, 34) šajā (turklāt tikai šajā) sakarībā. Nav šaubu, ka nomācošais visu reliģiju vairākums reglamentēja arī pasaulīgās saites. Taču tas, ka glābējam, pravietim, priesterim, garīdzniekam un ticības brālim jāklūst ticīgajam tuvākam nekā asinsradinieki vai ģimenes locekļi, tika uzskatīts jo lielākā mērā par pašsaprotamu, jo nopietnāk un dziļāk tika uztverts glābšanas mērķis. Kaut vai relatīvi padarot mazvērtīgākas šīs attiecības un saraujot dzimtas savienību maģiskās saiknes un noslēgtību, pravietība radīja jaunu sociālo kopību – īpaši tur, kur radās soterioloģiska kopienu reliģiozitāte. Tās ietvaros tika izstrādāta reliģiskās brālības ētika. Vispirms vienkārši mainījās senie sociāli ētiskās uzvedības principi «kaimiņu savienības» ietvaros – ciema iedzīvotāju, dzimtas, cunftes, jūrasbraucēju, mednieku, karagājienu dalībnieku kopienā. Taču te darbojās divi elementāri principi: 1) iekšējās un ārējās morāles divējādība; 2) iekšējai morālei vienkārša attiecība – «kā tu man, tā es tev». Šo principu ekonomiskās sekas bija: brālīga palīdzība nelaimē kopienas ietvaros pastāvošās morāles ietvaros, t. i., bezmaksas nodošana lietojumā, bezprocentu aizdevums, viesmīlība un atbalsts nabagajam no bagātā un dižciltīgā puses; neapmaksāts darbs uz kaimiņa zemes vai kunga zemes par vēdera tiesu. Tas viss, protams, atbilstoši nevis racionāli pārdomātam, bet drīzāk gan emocionāli līdzjūtīgam principam: kā šodien trūkst tev, rīt var pietrūkt man. Tam atbilstoši arī aizliegums tirgoties ar kopienas locekli (maiņas vai aizdevuma gadījumā) un ilgstoši viņu paverdzināt (piemēram, ja viņš nav nomaksājis parādu), – tas pieļaujams tikai ārējās morāles sfērā attiecībās ar svešiem. Kopienas reliģiozitāte pārņēma šo seno kaimiņattiecību ekonomisko ētiku un pārnesa to uz attiecībām ar ticības brāli. Palīdzība, ko dižciltīgie un bagātie sniedza atraisnēm un bāreņiem, slimajiem un trūcīgajiem ticības brāļiem, arī bagāto ziedojumi, no kuriem ekonomiski bija atkarīgi svētie dziedoņi un burvji, un arī askēti, kļuva par visu ētiski racionalizēto reliģiju

galveno bausli visā pasaulē. Turklāt ticīgo savstarpējās attiecībās konstitutīvs princips bija glābšanās pravietojumos visiem sekotājiem kopējās patiesās vai pastāvīgi draudošās ārējās vai iekšējās *ciešanās*. Jo racionālāk un ētiski sublimētāk tika uztverta glābšanās ideja, jo vairāk iekšēji un ārēji īstenojās šie no kaimiņu savienībām izaugušie baušļi. Ārēji tie izauga līdz komunismam, kas dibināts uz brālīgu mīlestību, iekšēji – līdz žēlsirdības jūtām, mīlestībai pret ciešanām pakļauto kā tādu, mīlestībai pret tuvāko, pret cilvēku un – visbeidzot – pret ienaidnieku. Ticības saišu nosacītie ierobežojumi un galu galā arī nauda kā tāda pastāvēšana pasaules kā nepelnītu ciešanu vietas gaismā parādījās kā tās pašas visa empīriskā nepilnības un samaitātības sekas, kuras izraisa arī ciešanas. Tīri psiholoģiski vienā un tajā pašā virzienā darbojās visupirms savdabīga eiforija, kas raksturīga visiem sublimētas reliģiskās ekstāzes veidiem. Tie visi – no bijīga aizkustinājuma līdz tiešas kopības jūtām ar Dievu – sliecas izstārot bezobjekta mīlestības askētismu. Tāpēc visu akosmiskās labestības varoņu svētlaimīgā stāvokļa dziļums un miers visās glābšanas reliģijās savienojas ar līdzcietības pilnām zināšanām par dabisko nepilnīgumu – gan savu, gan cilvēciskās būtības nepilnīgumu vispār. Turklāt psiholoģiskā nokrāsa un arī iekšējā stāvokļa racionāli ētiskais skaidrojums, protams, citādā ziņā varēja būt visatšķirīgākais. Taču šī ētiskā prasība vienmēr bija vērsta uz vispārējo brālību, kas iet pāri visām sociālo savienību robežām, bieži arī pašas reliģiskās savienības robežām. Un šīs reliģiskā brālības jūtas – jo konsekvētāk tika īstenoti tās principi, jo spēcīgāk – vienmēr sadūrās ar pasaulīgās dzīves vērtībām un kārtību. Savukārt, jo vairāk pasaulīgā dzīve racionalizējās un sublimējās atbilstoši savām likumsakarībām, jo nesamierināmāka – tas šeit ir vissvarīgākais – parasti kļuva šī atšķirība.

Īpaši spilgti tā izpaudās *ekonomikas* sfērā. Jebkura sākotnēja garu un dievu maģiska vai mistaģoģiska ietekme *atsevišķu* cilvēku interesēs reizē ar ilgas dzīves, veselības, goda un dzimtas turpinājuma solījumiem, kā arī labāka likteņa solījumiem viņpasaulē reducējās uz bagātību kā pašsaprotamu mērķi; to visu sastopam Eleusīnas mistērijās^[1], feniķiešu un vēdiskajās reliģijās, Ķīnas tautas reliģijā, senajā jūdaismā un islāmā, solījumos dievbijīgiem hinduistiem un budistu lajiem. Turpretim sublimētā glābšanas reliģija un racionālā saimniekošana aizvien vairāk nonāca pretrunā. Racionālā saimniecība ir lietišķs *uzņēmums*. Tas orientējas uz naudā izteiktām cenām, kas, saduroties cilvēku interesēm, veidojas *tirgū*. Bez novērtējuma naudā, tātad bez tādas cīņas nav iespējama nekāda *kalkulācija*. Nauda ir pats abstraktākais un «bežpersoniskākais» no visa

tā, kas pastāv cilvēku dzīvē. Tāpēc, jo vairāk mūsdienīgās kapitālistiskās saimniecības kosmosā sekoja savām imanentajām likumsakarībām, jo neiespējamāka izrādījās jebkāda iedomājamā saikne ar reliģiskās brālības ētiku. Un tā kļuva jo neiespējamāka, jo racionālāka un tādējādi bezpersoniskāka kļuva kapitālistiskās saimniekošanas pasaule. Jo, ja vēl bija iespējams ētiski regulēt kunga un verga attiecības tieši tāpēc, ka tās bija personiskas, tad attiecības starp mainīgiem hipotēku īpašniekiem un viņiem nezināmiem – tāpat mainīgiem – hipotēku bankas parādniekiem, kas nekādā veidā nav personiski saistīti, regulēt vairs nebija neiespējams – katrā ziņā regulēt tādā pašā *nozīmē* un ar tādu pašu *rezultātu*. Ja kaut kas tāds arī tika darīts, tad sekas bija līdzīgas tām, kādas redzējām Ķīnā, – tās *kavēja* attīstīties formālajai racionalitātei. Jo formālā un materiālā racionalitāte tur bija nonākusi konfliktā. Tāpēc tieši glābšanas reliģijas (kaut arī tajās, kā redzējām, pastāv tendence uz savdabīgu mīlestību pasaules noraidījuma veidā) ar dziļu neuzticību sekoja ekonomisko spēku attīstībai, kas arī bija bezpersoniski, kaut citā nozīmē, taču tieši tāpēc specifiski naidīgi reliģiskās brālības attiecībām. Glābšanas reliģiju attieksmi pret uzņēmējdarbību ilgu laiku raksturoja katoliskais «*Deo placere non potest*» [nevar būt Dievam tīkama], un, neraugoties uz visu glābšanas metodikas racionalitāti, pieķeršanās naudai un materiālajiem labumiem raisīja tajās neuzticību, kas brīžiem robežojās ar šausmām. Pašu reliģisko brālību, to propagandas un pašapliecināšanās saistība ar ekonomiskajiem līdzekļiem, nepieciešamība piemēroties masu kultūras vajadzībām lika tām iet uz kompromisiem, par kuru *vienu* piemēru var kalpot procentu ņemšanas aizlieguma vēsture. Taču pati saspringtā attieksme pret pasaulīgo dzīvi patiesai glābšanas ētikai bija nepārvarama.

Virtuozā reliģiskā ētika ārēji visradikālāk reaģēja uz šo attieksmi, atsakoties no īpašuma: pasauli noraidošs askētisms, aizliedzot mūkiem tiesības uz personisko īpašumu, prasīja nodrošināt eksistenci ar paša darbu un visupirms ierobežot patēriņu ar absolūti nepieciešamo. Turklāt jebkuras racionālas askēzes paradokss – ka tā radīja bagātību, ko pati noliedza, – vienādā veidā bija kavēklis mūkiem visos laikos. Tempļi un klosteri visur kļuva par racionālas saimniekošanas centriem. Pasauli noraidošais vērojums principiāli varēja izvirzīt tikai vienu prasību: mūkam, kuram nav nekāda īpašuma, kuram darbs ir kaut kas tāds, kas novērš no vērojuma un uzmanības koncentrēšanas uz savu glābšanu, jādzīvo tikai no tā, ko viņam devusi daba un labprātīgi ziedojuši cilvēki: no ogām, saknēm un dāvanām. Taču arī te neiztika bez kompromisiem (piemēram,

Indijā). Principiāli un *iekšēji* šī pretruna tika atrisināta tikai divos veidos. Viens bija puritāņu profesionālās ētikas paradokss: šī ētika reliģiskās virtuozitātes veidā atteicās no mīlestības universalisma, racionalizēja jebkuru darbību pasaulē kā kalpošanu pozitīvajai Dieva gribai, kas savā galīgajā jēgā ir pilnīgi nesaprotama, taču izzināma tikai tādā aspektā; tādējādi šī ētika kā apliecinājumu dievišķās žēlsirdības guvumam arī ekonomisko likumu, kas kopā ar visu pasauli bija atraidīts kā darināts un samaitāts, pieņēma kā Dievam tīkamu materiālu, lai izpildītu pienākumu. Būtībā tā bija principiāla atteikšanās no ticības glābšanai kā mērķim, kas sasniedzams cilvēkiem un katram cilvēkam atsevišķi, un tā aizstāšanai ar cerību uz Dieva žēlsirdību, kas dāvāta bez apzināma mērķa un vienmēr tikai noteiktā atsevišķā gadījumā. Tāds uz brālību nedibināts uzskats būtībā vairs nebija īsta «glābšanas reliģija». Tā pazina tikai brālības jūtu pārvēršanos «labestībā», kas pilnībā atspoguļoja ārpuspasaulīgo mistiķa mīlestību – mistiķa, kas vispār neinteresējas par cilvēku, kuram un kura dēļ viņš nes upuri, neko neprasa un katram, kas nejauši pagādījis ceļā, un tikai tāpēc, ka viņš pagādījis ceļā un lūdz virsdrēbes, atdod kreklu, – tāda ir savdabīga aiziešana no pasaules uzupurēšanās kā tādas formā, palielot vienalīdzīgam pret pašu uzupurēšanās objektu, vai – Bodlēra vārdiem – «dvēseles svētās prostitūcijas dēļ».

Brālības ētikas piekritējiem tikpat asai neapmierinātībai vajadzēja rasties pret pasaules *politisko* iekārtojumu. Maģiskajai reliģijai un reliģijai, kurā dieviem bija funkcionāla loma, šī problēma nepastāvēja. Senais kara dievs un dievs, kas garantēja tiesisko kārtību, veica noteiktas funkcijas un aizstāvēja neapstrīdamu ikdienas labumu ieguvi. Vietējo, cilts vai impērisko dievu interesēja tikai viņa savienību godinošo darīšanas. Viņš, tāpat kā kopiena, cīnījās ar citiem viņam līdzīgiem dieviem un tieši cīņā apliecināja varenību. Minētā problēma radās tikai tad, kad šīs robežas pārvarēja universalās reliģijas, tātad mācības par vienīgo Dievu, un pilnībā tur, kur šis Dievs kļuva par «mīlestības» Dievu; glābšanas reliģijā par pamatu tam noderēja prasība pēc vispārējās brālības. Arī tur, tāpat kā ekonomiskajā sfērā, nesamierināmība izpaudās jo spēcīgāk, jo racionālāka bija politiskā iekārta. Valsts birokrātiskais aparāts un tā funkcijas realizējošais racionālais *homo politicus* [politiskais cilvēks] (tāpat kā *homo oeconomicus* [ekonomiskais cilvēks]) izpilda viņiem uzticēto un uzliek sodu par likumu pārkāpumiem, turklāt tieši tad, kad seko valsts vardarbīgi iedibinātu racionālu normu ideālajai jēgai, – tīri lietīšķi («neraugoties uz personām», «*sine ira et studio*» [bez naida un aizspriedumiem]), bez naida, taču tāpēc arī

bez mīlestības. Pateicoties savu funkciju bezpersoniskumam, viņš svarīgos momentos ir mazāk pakļauts ētiskiem apsvērumiem (kaut arī, šķiet, vajadzētu būt otrādi) nekā tie, kuri seko patriarhālās kārtības normām, kas dibinātas uz personiskajiem pienākumiem un atsevišķa gadījuma konkrēto nozīmi, t. i., tieši «raugoties uz personām». Jo viss valsts aparāta iekšpolitisko funkciju darbības process tiesību un pārvaldes jomā galarezultātā vienmēr, neraugoties ne uz kādu «sociālo politiku», tiek regulēts pragmatiski, balstoties uz objektīviem valstiskiem apsvērumiem: ar absolūtu (universālai glābšanas reliģijai pilnīgi bezjēdzīgu) pašmērķi saglabāt – vai pārveidot – iekšējo un ārējo varas dalījumu. Tas pirmām kārtām attiecas – un attiecas – uz ārējo politiku. Taču vēršanās pie vardarbības un piespiedu līdzekļiem ne tikai no ārienes, bet arī savu robežu ietvaros raksturīga jebkurai politiskai apvienībai. Pat vairāk: tieši šis apstāklis to padara par politisku apvienību mūsu terminoloģijā. «Valsts» ir tāda apvienība, kurai ir monopols uz *legitīmu vardarbību*, – citādi to definēt nevar. Kalna sprediķa bauslim – «Jums nebūs pretim stāvēt ļaunumam» (Mateja 5, 39) tā pretstata: «Tev jāveicina tiesību īstenošana pat ar spēku, un tu pats atbildēsi par prettiesisku rīcību.» Tur, kur tā nav, nav arī «valsts», pastāv vien pacifistisks «anarhisms». Vardarbība un draudi to lietot, ņemot vērā neizbēgamu jebkuras darbības pragmatismu, rada jaunu vardarbību. Turklāt valstiskie apsvērumi gan ārpus robežām, gan iekšienē seko savai likumsakarībai. Vardarbības lietojuma vai tās lietojuma draudu panākumi galarezultātā pavisam acīmredzami ir atkarīgi no spēku samēra, nevis no ētiskajām «tiesībām», pat ja varētu noskaidrot to objektīvos kritērijus. Tieši racionālajai valstij – atšķirībā no tiešā dabiskā heroisma – tipiskā pretēju grupu vai varas pārstāvju pilnīgā «pārliecība par savu taisnību» jebkurā konsekvētā reliģiskajā racionalizācijā jāuztver kā nožēlojams ētikas atdarinājums un Dieva iesaistīšana politiskajos varasdarbos, salīdzinājumā ar kuru pilnīga ētisko prasību izslēgšana no politiskās dzīves būtu tīrāka un godīgāka. Tādai reliģiozitātei politika šķiet jo svešāka brālīgai mīlestībai, jo tā ir «objektīvāka», pārdomātāka un brīvāka no kaislībām, jūtām, naida un mīlestības.

Abu sfēru atsvešināšanās, pastāvot abu pilnīgai racionalizācijai, saasinās vēl arī tāpēc, ka politika atšķirībā no ekonomikas izšķirošajos punktos var iestāties kā tieša reliģiskās ētikas pretiniece. Karš kā realizēti vardarbības draudi tieši mūsdienu politiskajās apvienībās rada tādu patosu un tādu kopības izjūtu, tādu gatavību atdot savus spēkus un absolūtu cīnītāju uzupurēšanos un bez tam vēl darbību ciešanu atvieglošanai un visām

dabisko saišu robežām pāri ejošu mīlestību pret cietušo kā masu parādību, kam reliģija kopumā varbūt var pretstatīt tikai varonīgu rīcību uz brālīgās ētikas pamata. Un līdzās tam karš rada kaut ko neatkārtojamu savā konkrētajā nozīmīgumā: nāves jēgas izjūtu un gatavību tai, kas raksturīga tikai cilvēkam. Kaujas laukā stāvošas armijas kopība tiek izjusta līdzīgi tam, kā bija vasaļu uzticības laikā, – kā uzticība līdz nāvei, kā savā ziņā visdziņākā kopība. No tās nāves, kura ir visu cilvēku kopējais liktenis un nekas vairāk, no likteņa, kas ir neizbēgams jebkuram un piemeklē tieši viņu un tieši tad, kad pastāvīgā kultūras sasniegumu attīstībā un sublimācijā vienmēr šķiet, ka tagad būtu jāgaida apzinātas eksistences aizsākums, – no šās vienkārši neizbēgamās nāves nāve kaujas laukā atšķiras ar to, ka tur – un kā masu parādība tikai tur – cilvēks var ticēt, ka viņš zina, «par» ko mirst. Kāpēc un par ko viņš mirst, viņam likumsakarīgi var būt skaidrs (līdzīgi ir vēl tikai tam, kurš mirst, izpildot savu «aicinājumu»), ka nāves «jēgas» problēma tieši tajā kopējā nozīmē, kādu tai piešķir glābšanas reliģija, te neradīs nekādu augsni. Uz tādu attieksmi pret nāvi kā jēgpilnu sakrālu darbību patiesībā balstās visi mēģinājumi pamatot uz vardarbību dibinātu politisko apvienību nozīmi. Taču šī nāves pārdomātības izpratne pēc savas ievirzes radikāli atšķiras no nāves teodicejas reliģiskā brālībā. No tās viedokļa ar karu saistītas cilvēku grupas brālību vajadzētu uztvert vienkārši kā cīņas tehniski rafinētas brutalitātes atspoguļojumu un tāpēc bez jebkādas vērtības, bet pasaulīgo svētījumu nāvei cīņas laukā – kā pārveidotu brāļu slepkavību. Tieši neikdienišķums, kas piemīt kara brālībai un nāvei karā, piemīt arī harismas svētumam un Dieva tuvības pārdzīvojumam un noved sacensību starp šiem diviem brālības veidiem līdz galējam saasinājumam. Arī te iespējami tikai divi konsekventi risinājumi: vai nu puritāniskā ticība izraudzītajiem dāvātai žēlastībai – ticība, kas seko stingriem, atklāsmē dotiem citādā ziņā pilnīgi neaptverama Dieva baušļiem un izprot viņa gribu tā, ka šie baušļi jāienes darinātajā un tāvad vardarbībai un ētiskajam barbarismam pakļautajā pasaulē ar tās pašas līdzekļiem, t. i., ar vardarbību, – tad tas nosaka brālīgā pienākuma robežas Dieva «lietas» interesēs – vai arī otrs ceļš: mistisko glābšanās meklējumu radikāls antipolitiskums ar to cilvēku akosmisko labestību un brālību, kuri ar maksimu nepretoties ļaunumam un prasību «pagriezt otru vaigu»^[2] – vulgāru un nepiedienīgu no pašpārliecinātās pasaules heroiskās ētikas viedokļa – atsakās no jebkurai politiskajai darbībai neizbēgamās pragmatiskās vardarbības. Visi pārējie risinājumi saistīti ar kompromisiem vai nosacījumiem, kas no patiesas brālības ētikas

viedokļa ir negodīgi un nepieņemami. Taču daži šādi risinājumi ir interesanti no tipoloģiskā viedokļa.

Katra glābšanas organizācija universālas žēlastības dāvāšanas *iestādes* ietvaros jūtas atbildīga Dieva priekšā par visu vai vismaz tai uzticēto cilvēku dvēselēm un tāpēc uzskata, ka ir tiesīga (un saskata tur savu pienākumu) pretoties – nepieciešamības gadījumā ar varu – tam, ka viņi savā ticībā varētu nenonākt uz nepareiza ceļa, un attiecībā pret viņiem piemērot glābšanas līdzekļus. Un glābšanai izraudzīto aristokrātisms tur, kur tie – kā kalvinismā (un savdabīgā veidā islāmā) – nes dvēselē Dieva bausli apvaldīt grēcīgo pasauli Dieva slavai, rada aktīvu «cīnītāju par ticību». Taču «svētais» vai «taisnīgais» karš Dieva baušļu īstenošanai, karš par ticību, kurš vienmēr kaut kādā mērā ir reliģisks karš, krasi atšķiras no visiem citiem tīri pasaulīgiem un tāpēc bezvērtīgiem kara pasākumiem. Tāpēc izraudzītie nepakļaujas spaidiem piedalīties politisko varu karos, kurus viņi neatzīst par svētiem, Dieva gribai atbilstošiem kariem un kuri negūst atbalstu viņu sirdīs, – tieši tā rikojās uzvarošā Kromvela svēto armija, nepakļaujoties spaidiem un atsakoties no militārā dienesta; karadienesta vietā viņi priekšroku dod algotņiem. Gadījumos, kad cilvēki ar spēku pretojas Dieva gribai – īpaši ticības lietās –, atceroties, ka paklausība Dievam ir svarīgāka nekā paklausība cilvēkam, jānonāk pie secinājuma par aktīvas darbības nepieciešamību, ticīgo sacelšanos. Tieši pretēja nostādne bija, piemēram, luteriskajai baznīcai. Noraidot reliģiskos karus un tiesības aktīvi pretoties pasaulīgajai vardarbībai pret ticību, saskatot tajos patvarīgu glābšanas un spēka pragmatisma tuvināšanos, tā šādos gadījumos apmierinājās tikai ar pasīvu pretošanos un pilnībā pakļāvās pasaulīgajai varai pat tad, ja tika prasīts piedalīties pasaulīgā karā, jo atbildība jāuzņemas šai varai, nevis atsevišķam cilvēkam un luteriskā baznīca atšķirībā no iekšēji universālistiskās (katoliskās) glābšanas iestādes atzīst pasaulīgās varas iedibinātās kārtības ētisko patstāvību. Lutera personiskajai kristietībai piemītošā mistiskās reliģiozitātes nokrāsa noveda pie tā, ka tika izdarīti daļēji secinājumi. Jo reliģiskajiem virtuoziem raksturīgā īsti mistiskā vai Dieva iedvesmotā harismātiskā tiekšanās uz glābšanos vienmēr izrādījās apolītiska vai antipolītiska. Šajā ceļā uz glābšanos viņi bija gatavi atzīt zemes kārtības patstāvību, taču tikai tādēļ, lai izdarītu radikālu secinājumu par tās sātānisko raksturu vai vismaz attiecībā pret to ieņemt pilnīgi indiferentu pozīciju, kas izteikta vārdos «Dodiet ķeizaram, kas ķeizaram pieder» (Mateja 22, 21) (jo kāda nozīme tam ir dvēseles glābšanā?).

Reliģisko organizāciju interešu savijums ar spēku interesēm un cīņu, neizbēgama kompromisu pieņemšana, pastāvot pašam visasākajam pretstatam pasaulei, reliģisko organizāciju izmantošana masu politiskajai nomierināšanai un īpaši varas prasība, lai reliģija tiktu leģitimizēta, – tas viss noteica dažādo reliģijas attieksmi pret politisko dzīvi, kādu atrodam vēsturē. Gandrīz visās formās šī attieksme tika reducēta uz reliģisko vērtību un to ētiski racionālo likumu relativizāciju. Praktiskajā ziņā pats nozīmīgākais šādas relativizācijas tips bija «organiskā» dažādās formās izplatītā sociālā ētika, kuras profesionālā aicinājuma koncepcijas veidoja principiāli visbūtiskāko pretstatu pasaulīgajai askēzei piemītošajai profesionālā aicinājuma idejai.

Arī minētā ētika dibināta uz «brālību» (tad, ja tā ir reliģiski pamatota). Taču atšķirībā no mistiskā mīlestības akosmisma tās aicinājumam uz brālību piemīt pasaulīgs, racionāls raksturs. Par atbalsta punktu kalpo reliģiskās harismas nevienlīdzība. Šai ētikai neizturams šķiet tas, ka glābšana pieejama nevis ikvienam, bet tikai nedaudziem. Tāda sociālā ētika vērsta uz to, lai šo harismātiskās kvalifikācijas nevienlīdzību līdz ar pasaulīgo kārtu dalījumu reducētu uz profesionāli sakārtotām, Dievam tīkamām norisēm, kuru ietvaros katram indivīdam un katrai grupai atkarībā no personiskās harismas un likteņa noteiktā sociālā un ekonomiskā stāvokļa būtu paredzēti noteikti uzdevumi. Parasti tā tiecas īstenot kaut kādu sociāli, utilitāri un providenciāli interpretētu stāvokli, kas, neraugoties uz savu kompromisa raksturu, tomēr varētu būt Dievam tīkams un ar visu pasaules grēcīgumu atļautu kaut vai relatīvi ierobežot grēka un ciešanu jomu, saglabāt un izglābt Dieva valstībai pēc iespējas vairāk dvēseļu, kurām citādi draud bojāeja. Drīzumā iepazīsimies ar vēl patētiskāku teodiceju, ko indiešu mācība par karmu izrietināja no organiskās mācības par sabiedrību, vadoties pēc glābšanas pragmatikas, kas orientēta uz indivīda interesēm. Bez šā momenta jebkura organiskā sociālā ētika neizbēgami zaudē vērtību no brālības radikāli mistiskās ētikas viedokļa kā piemērošanās pasaulē privileģēto slāņu interesēm, turpretim no pasaulīgās askēzes pozīcijas tai nepiemīt iekšējais impulss uz ētisku individuālās dzīves racionalizāciju. Jo tajā trūkst balvas par atsevišķa cilvēka veiktu dzīves racionālu *metodisku* formēšanu sevis glābšanas interesēs. Turpretim organiskajai glābšanas pragmatikai savukārt izraudzīto aristokrātisms, kas piemīt pasaulīgajai askēzei ar tās racionālo dzīvesveduma konkretizāciju, jāaplūko kā galēja mīlestības un brālības izpausme, bet mistiķu mācība – kā sublimēta, būtībā nebrālīga savas harismas, kurā izplūdušais mīlestības

akosmisms kalpo tikai par egoistisku glābšanās līdzekli, baudīšana. Jo šīs abas mācības noraida sociālo pasauli, to galarezultātā aplūkojot kā abso-lūtu bezjēdzību vai katrā ziņā uzskatot, ka Dieva uz pasauli vērstie nodomi ir pilnīgi neaptverami. Reliģiski organizētās mācības par sabiedrību racio-nālisms nevar samierināties ar šo domu un savukārt cenšas pasaulē ar visu tās grēcīgumu atklāt dievišķā svētā plāna pēdas – tātad cenšas pasauli uztvert kā vismaz relatīvi racionālu kosmosu. Taču tieši šī relativizācija virtuozās reliģiozitātes absolūtajam harismātismam ir absolūti grēcīga un attālina no glābšanas.

Līdzīgi, kā ekonomiskā un politiskā darbība seko saviem šim jomām piemītošiem likumiem, arī racionālā darbība pasaulē vispār neizbēgami izrādās saistīta ar brālības idejai svešiem pasaules nosacījumiem, kuriem tai jākalpo par līdzekļiem vai mērķiem, un tādēļ tā kaut kādā veidā nonāk sadursmē ar brālības ētiku. Taču šo sašķeltību tā nes jau sevī. Jo acīmredza-mi nav iespējams atrast atbildi pat uz pirmo jautājumu: pēc kā vadoties jānosaka rīcības ētiskā vērtība katrā atsevišķā gadījumā – pēc *panākumiem* vai pēc kaut kādā veidā ētiski nosakāmas pašai rīcībai *piemītošās* vērtības? Tātad arī uz jautājumu: vai darbojošās personas atbildību par tās rīcības sekām atceļ – un kādā mērā – tās izmantotie līdzekļi, vai, gluži otrādi, rī-cības pamatā esošās pārliecības vērtība dod viņam tiesības nebūt atbil-dīgam par sekām un uzskatīt, ka sekas ir noteikusi Dieva griba vai Dieva pieļautā noziedzība, vai pasaules neprāts? Sublimētā pārliecības reliģiskā ētika sliecas uz otro alternatīvu: «Kristietis rīkojas taisnīgi, bet pārējā paļaujas uz Dievu.» Taču līdz ar to, saglabājot patiesu konsekvenci, indi-vida darbība kļūst iracionāla attiecībā pret autonomiem pasaules likumiem.²

Tāpēc sublimētās tieksmes uz glābšanu konsekvence, pastiprinoties akosmismam, var nonākt līdz pilnīgam mērķa ziņā racionālas darbības vienkārši kā tādas noliegumam, t. i., var uzskatīt jebkuru ar līdzekļa un mērķa kategorijām saistītu darbību par pasaulīgu un svešu Dieva nodo-miem, un tas, kā redzēsim, ar dažādu konsekvenci arī notika, sākot no bibeliskā pielīdzinājuma puķēm laukā^[3] un nonākot līdz daudz princi-piālākiem budisma formulējumiem.

Organiskā sociālā ētika visur izpaužas kā augsstākajā mērā konserva-tīvs, pārveidojumiem naidīgs spēks. Turpretim patiesi virtuozā reliģiozitā-tē, pastāvot noteiktiem apstākļiem, var rasties citas – *revolucionāras* sekas. Protams, tikai tajā gadījumā, ja par visa radītā pastāvīgu īpašību netiek uzskatīts vardarbības pragmatisms – ka tas savukārt izraisa vardarbību

un mainās tikai vardarbīgās kundzības subjekti un metodes. Atkarībā no reliģiskās virtuozitātes nokrāsas tās revolucionārisms var gūt divas formas. Viena rodas pasaulīgās askēzes sfērā visur, kur tā pasaules darinātajai un grēcīgajai empīriskajai iekārtai var pretstatīt absolūtās dievišķās «dabiskās tiesības», kuru realizācija saskaņā ar likumu, kas kaut kādā nozīmē darbojas visās racionālajās reliģijās, – ka paklausība Dievam ir svarīgāka nekā paklausība cilvēkam –, kļūst par tās reliģisko pienākumu. Par piemēru var kalpot puritāniskās revolūcijas; līdzīgas parādības atklājas arī citās jomās. Tāda pozīcija izraisa reliģiskā kara nepieciešamību. Citādi ir, kad notiek mistiķa psiholoģiski iespējamā pāreja no tuvības izjūtas Dievam uz pārņemtību ar šo ideju. Tas iespējams tad, kad uzliesmo eshatoloģiskas tieši atnākošas akosmiskas brālības laikmeta gaidas un līdz ar to izzūd ticība mūžīgajai pretrunai starp pasauli un iracionālo viņpasaulīgo mūžīgās glābšanas valstību. Mistiķis kļūst par glābēju un pravieti. Taču viņa baušļi pēc rakstura nav racionāli. Kā viņa harismas produkti tie ir konkrēta veida atklāsmes, un radikāls pasaules noraidījums te pāriet radikālā *anomismā*^[4]. Tas, kurš pārliecināts par savu tuvību Dievam, pasaulīgajiem baušļiem nepiešķir nekādu nozīmi: «πάντα μοι ἔξεστιν» [viss ir iespējams]. Visas hiliastiskās^[5] mācības līdz pat anabaptistu^[6] revolūcijai kaut kā balstās uz šo pamatu. Tam, kurš izraudzīts glābšanai, nav svarīgs darbības veids pašā izraudzītības fakta dēļ. Līdzīgu parādību mēs vērojam arī indiešu dživanmukti mācībā.^[7]

Ja reliģiskās brālības ētika ir pretrunā ar mērķu ziņā racionālu darbību pasaulē, tad tikpat sarežģītas ir tās attiecības ar tiem pasaulīgās dzīves spēkiem, kuru būtība pamatos ir neracionāla vai antiracionāla. Pirmām kārtām ar estētisko un erotisko sfēru.

Ciešā saistībā ar pirmo atrodas maģiskā reliģiskā dzīve. Elki, ikonas un citi reliģiskie artefakti, to pārbaudīto formu maģiskā stereotipizācija kā naturālisma pārvarēšanas pirmais etaps, izmantojot fiksētu «stilu», mūzika kā ekstāzes vai apotropeiskās maģijas^[8] eksorcisma^[9] līdzeklis, burvji kā svētie dziedoņi un dejotāji, maģiski pārbaudītas un tāpēc maģiski stereotipizētas toņu attiecības kā agrīnā tuvinašanās tonalitātei, maģisks un pārbaudīts ekstāzes līdzeklis – dejas solis kā viens no ritmikas avotiem, tempļi un baznīcas, kas paceļas pāri visām citām celtnēm un uzceltas pēc likumiem, kuri veido arhitektoniskā uzdevuma stereotipizācijas stilu, izmantojot visiem laikiem noteiktus mērķus un maģiski pārbaudītas arhitektoniskās formas; dažāda veida baznīcas parametri^[10] kā lietišķās mākslas priekšmeti savienojumā ar reliģiskās dedzības rezultātā radušos

tempļu un baznīcu bagātību – tas viss no sākta gala darīja reliģiju gan par neizsmeļamu iespēju avotu mākslas attīstībai, gan arī par tradīcijā balstītas stilizācijas avotu.

Turpretim reliģiskās brālības ētikai, tāpat kā aprioram rigorismam, māksla kā maģiskas darbības nesēja ne tikai ir bez jebkādas vērtības, tā ir pat aizdomīga. Reliģiskās ētikas sublimēšana un glābšanas ceļu meklējumi – no vienas puses – un mākslas pašas likumu attīstība – no otras – jau paši par sevi rada aizvien pieaugošu attiecību sasprindzinājumu. Jebkura sublimēta glābšanas reliģija meklē tikai jēgu un ir vienaldzīga pret dvēseles glābšanai relevantām lietām un rīcībām. Forma tiek uzskatīta par kaut ko nejaušu, darinātu, tādu, kas novērš no mērķa. Dabiska attieksme pret mākslu var saglabāties vai aizvien atjaunoties līdz laikam, kamēr recipienta apzinātā interese naivi saistās ar darba saturu, nevis formu kā tādu un kamēr radītāja darbību viņš uztver kā «mākas» harismu (sākotnēji maģisko) vai arī kā brīvu spēli. Taču intelektuālisma attīstība un dzīves racionalizācija šajā sfērā ienes izmaiņas. Māksla tagad konstituējas kā kaut kāds aizvien vairāk apzināti apjēdzamu patstāvīgu vērtību kosmoss. Tā uzņemas dažādi skaidrotas pasaulīgās *glābšanas* funkciju – glābšanas no ikdienas un visupirms arī no aizvien pieaugošajiem teorētiskā un praktiskā racionalisma spaidiem. Tādējādi tā sāk tieši konkurēt ar glābšanas reliģiju. Jebkurai racionālai reliģiskajai ētikai ir jāvēršas pret šo iracionālo pasaulīgo glābšanu kā – no tās viedokļa – bezatbildīgas baudas un slēpta tuvākā mīlestības zuduma sfēru. Un patiesi, intelektuālisma laikmetiem raksturīgā atteikšanās no atbildības par ētisko spriedumu daļēji aiz subjektīvisma, daļēji aiz bailēm izskatīties pēc tradicionālo uzskatu paudēja un filistra ved pie ētisko spriedumu pārveidošanas par gaumes spriedumiem (tādā gadījumā runa ir par «bezgaumīgo», nevis par «nosodāmo»), kuru neapstrīdamība izslēdz jebkuras diskusijas. Salīdzinājumā ar ētisko normu «vispārnozīmīgumu» – normu, kuras vismaz par tik rada kopību, par cik indivīds, ētiski noraidot kaut kādu rīcību, taču cilvēciski jūtot tai līdzī, pats, apzinādamies savu radījumaniecību, pakļaujas šīm normām, – šo atteikšanos no racionālas ētiskās pozīcijas glābšanas reliģija patiešām var uzskatīt par brālības apziņas noraidījuma viszemāko pakāpi. Savukārt radītājam mākslas jomā un tam, kurš izjūt estētisku savijojumu, ētiskā norma kā tāda viegli var likties vardarbīga pret īstu daiļradi un personisko pārdzīvojumu. Pat visiracionālākais reliģiskās uzvedības veids – mistiskais pārdzīvojums – savā būtībā ir ne tikai svešs formai, formā neietverams un neizsakāms, bet arī tai naidīgs, jo, tieši izārdot jebkuru formu, tas cer

noķļūt Visvienībā viņpus jebkuras nosacītības un formas. Estētiskā un reliģiskā satricinājuma neapšaubāmajā psiholoģiskā radniecībā mistiķis var saskatīt tikai tā sātaniskā rakstura simptomu. Tieši mūzika, «pati dziļākā māksla», tās tīrākajā formā – instrumentālajā mūzikā – savu likumu dēļ, kuri nerodas *ieکشējā* dzīves valstībā, spējīga radīt bezatbildīga reliģiskā pārdzīvojuma surogāta iespaidu. Pazīstamā Tridentas koncila nostādne šajā jautājumā, iespējams, atvedināma uz šo izjūtu. Māksla kļūst par «darinātā dievišķošanu», konkurējošu spēku, maldinošu ilūziju, bet reliģisko lietu attēls un līdzinieks – vienkārši par zaimošanu.

Jāteic, ka vēstures empīriskajā realitātē šī psiholoģiskā radniecība vienmēr vedusi pie mākslas attīstībai svarīgām savienībām, ko dažādos veidos ar to slēdza lielākā daļa reliģiju, un, jo sistemātiskāk, jo vairāk tās centās kļūt par universālām masu reliģijām un bija spiestas rūpēties par ietekmi uz masām, pievērsties emocionālai propagandai. Visnesamierināmākā pret mākslu, vadoties pēc iekšējās pretrunas pragmatiskuma, palika istā reliģiskā virtuozitāte gan tās aktīvajā askētiskajā, gan arī mistiskajā variantā un, jo nesamierināmāka tā bija, jo vairāk uzsvēra sava Dieva pārpasaulību vai viņpasaulīgo glābšanu.

Ar tādu pašu dziļu nesamierināmību kā pret estētisko sfēru glābšanas reliģiju reliģiskās brālības ētika izturējās pret lielāko iracionālo dzīves spēku – dzimummīlestību – un arī šeit jo krasāk, jo sublimētākas attiecības dzimumu starpā un jo konsekventāk tiek attīstīta brālīgā glābšanas ētika. Arī šeit sākotnējā attieksme bija ļoti līdzīga. Senatnē dzimumakts ļoti bieži bija maģisko orgiju sastāvdaļa;³ svētā prostitūcija – tai nebija nekā kopēja ar «pirmatnējo promiskuitāti»^[11] – parasti bija palieka no šā stāvokļa, kurā jebkura ekstāze tika uzskatīta par «svētu». Prostitūcija – gan heteroseksuālā, gan homoseksuālā – pastāvēja kopš seniem laikiem un bieži visai rafinētās formās (tā saucamajās pirmatnējās tautās sastopama tribādija^[12]). Pāreja uz likumīgu laulību norisinājās caur daudzām starppormām. Laulības kā ekonomiska savienība, kas nodrošināja sievietes stāvokli un mantojuma tiesības bērniem, un arī viņpasaulē liktenim svarīgs institūts, kas nodrošināja pēcnāves upurus, vēl līdz praviešu laikmetam pastāvēja visur, un tāpēc tam nebija nekā kopīga ar askēzi. Dzimumdzīvei bija savi gari un dievi, tāpat kā visas citas funkcijas. Zināmu pretestību tā sastapa tikai visai senajā, pārejošajā garīdznieku kulta nevainībā, kuru, jādomā, noteica tas, ka no stingri stereotipizēta kopienas kulta viedokļa seksualitāti uzskatīja par specifiski dēmonisku varu. Tāpēc nav nejauši, ka praviešu izteikumī un garīdznieku kontrolētā dzīves

kārtība gandrīz vienmēr reglamentēja dzimumattiecības *laulības* formā. Te izpaužas jebkuras racionālas dzīves regulācijas pretstats maģiskajai orģiastikai un visiem iracionāla skurbuma veidiem. Turpmāko sasprindzinājuma pastiprināšanos noteica abu pušu attīstības momenti. Seksualitāte tas notika, sublimējot «erotikā» un atšķirībā no zemnieku skaidrā naturālisma *apzināti* radītā *ārpusikdienas* sfērā. Ārpusikdienas ne tikai un ne katrā ziņā nekonvencionālā nozīmē. Jo bruņinieku konvencionālitate tieši erotiku padara par regulācijas priekšmetu. Protams, raksturīgā veidā aplēpjot seksualitātes dabisko un organisko pamatu. Ārpusikdienišķums izpaužas tieši attīstībā projām no seksualitātes klajā naturālisma. Savos pamatojumos un nozīmē tā tika iesaistīta kultūras racionalizācijas un intelektualizācijas universālajos kopsakaros.

Dažos vilcienos centīsimies atsaukt atmiņā šās attīstības stadijas un pakavēsimies pie piemēriem, kas attiecas uz Rietumiem.

Visas cilvēka esamības iziešana ārpus zemnieciskās dzīves cikliskuma, pieaugošā dzīves bagātināšanās ar intelektuālu vai citu pēc savām vērtībām pārindividuālu kultūras saturu darbojās, attālinot dzīves saturu no naturāli dotā īpašās erotikas nozīmes pastiprināšanas virzienā. Tā tika paaugstināta līdz apzinātas (visaugstākajā nozīmē) baudas sfērai. Tomēr erotika – un tieši tāpēc – bija it kā vērti uz iracionālo, un reizē tā bija pats reālākais dzīves kodols attiecībā pret racionalizācijas mehānismiem. Erotikai piešķirtā vērtību akcenta pakāpe un raksturs vēsturiski daudzējādā ziņā mainījās. Karotāju raksturīgajā izjūtā sievietē kā īpašums un cīņa par sievieti bija tuva cīņai par kara laupījumu un varas iekarošanai. Klasiskajam hellēnismam bruņinieku romantikas laikā erotiskā vilšanās varēja kļūt, kā tas bija ar Arhilohu, par pārdzīvojumu ar nopietnām un ilgstošām sekām, bet sievietes nolaupīšana – par iemeslu varonīgam karam. Un vēl mīta atskaņās traģiķu darbos dzimummīlestība atklājās kā patiesa likteņa vara. Taču kopumā sievietes spēja gūt erotisku pārdzīvojumu – par piemēru var noderēt Safo – vīriešiem palika nesasniedzama. Klasiskajā Hellādā hoplītu karaspēka periodā cilvēki šajā jomā domāja – par to ir daudzas liecības – pavisam saprātīgi, dažkārt pat saprātīgāk nekā izglītotie ķīnieši. Protams, nevar apgalvot, ka viņi vairs nepazīna dzimummīlestības nāvējošo nopietnību. *Tomēr* nevis tas, bet gan drīzāk pretējais bija viņiem *raksturīgs*: atcerēsimies – neraugoties uz Aspaziju – Perikla runu un, visbeidzot, pazīstamo Dēmostena izteikumu. Šā «demokrātijas» laikmeta ekskluzīvi vīrišķīgajam raksturam mūsu valodas lietojumā izteikts erotikais pārdzīvojums, kurā sievietē atklājas kā «dzīves liktenis», varētu likties

gandrīz vai skolnieciska sentimentalitāte. «Biedrs», zēns, veltot viņam arī visu mīlestības ceremoniālu, kā iekāres objekts bija hellēniskās kultūras centrā. Tāpēc platoniskais eross visā savā lieliskumā tomēr zināmā mērā ir *pieklusinātas (temperiertes) jūtas: bakhantiskās kaisles* skaistums kā tāds oficiāli nebija ietverts šajās attiecībās.

Principiāla problemātiskuma un traģiskuma iespējamība tika iekļauta erotiskajā sfērā visupirms ar noteiktām atbildības prasībām, kas Rietumos saistītas ar kristietību. Tīri erotisku jūtu kā tādu vērtībakcents pirmo reizi guva attīstību feodālo goda jēdzienu kulturālajos nosacījumos, kad erotiski sublimētās seksuālajās attiecībās tika ienesta bruņnieciskā vasaļu simbolika. Un visbiežāk tajos gadījumos, kad radās kādas kombinācijas ar kriptoezotērisko^[13] reliģiozitāti vai tieši ar askētismu, kā tas notika viduslaikos. Kristietisko viduslaiku bruņnieku mīlestība, kā zināms, bija erotiska vasaliska kalpošana nevis *meitenēm*, bet gan vienīgi laulātām sievietēm: tā izpaudās (teorētiski!) platoniskā mīlestībā un kazuistiskā pienākumu kodeksā. Šis kodekss sākās – un tur redzama krasa atšķirība no hellēniskās kultūras vīrišķā rakstura – ar sevis apliecināšanu nevis citu vīriešu priekšā, bet erotisko interesi izraisījušās «dāmas» priekšā – dāmas, kuras jēdzienu konstituē tieši šī funkcija. Turpmākā erotikas jutekliskā rakstura pastiprināšanās notika, pārejot – ar visu tās iekšējo atšķirību – no būtībā tomēr vīrišķās sāncensības kultūras, kas šajā ziņā tuva antikajai, no bruņniecisko askētismu atmetošā Renesanses – piemēram, kortedžano^[14] vai Šekspīra laikmeta, – konvencionālisma uz salona kultūru. Tā balstījās uz pārliecību par interseksuālās sarunas radošo varu – sarunas, kurai atklātas vai latentas erotiskās jūtas (*Sensation*) un kavaliera agonāla pašapliecināšanās dāmas priekšā kļuva par nepieciešamu uzbudināšanās līdzekli. Sākot ar «*Lettres portugaises*»^[15] reālā sieviešu mīlestības problēma kļuva par specifisku garīgo tirgus objektu, bet sieviešu mīlestības korespondence – par «literatūru». Visbeidzot, pēdējais akcenta pastiprinājums uz erotisko sfēru intelektuālo kultūru augsnē notika tur, kur tās sadūrās ar neizbēgamu profesionālisma askētisko noskaņojumu. Šajā pretstatījumā racionālajai ikdienai tas, kas bija radies neikdienišķi, tātad īpaši ārpuslauības dzimumdzīvē, varēja šķist vienīgā saikne, kura no iepriekšējās zemnieciskās esamības cikliskuma izgājušo cilvēku saista ar visas dzīves dabisko avotu. Tādā veidā radies, spēcīgais specifisko pasaulīgās atbrīvošanās no racionālā raisīto jūtu vērtībuzsvēruma, svētlaimīga triumfa jūtas savā radikālismā atbilda tikpat nepārvarami radikālam noraidījumam, kas raksturīgs visu veidu ārpuspasaulīgās un pārpasaulīgās

glābšanas ētikai, kurai gara triumfs pār ķermeni sakņojās tieši šajā sfērā un kura uz dzimumdzīvi raudzījās kā gandrīz vai vienīgo neiznīcināmo saikni ar dzīvnieciskumu. Taču tad, kad seksuālā sfēra tika sistemātiski izdalīta par augsti vērtētām erotiskajām jūtām, kas apskaidrojoši pārveidoja visu dzīvniecisko, šim pretstatam vajadzēja kļūt visasākajam un neizbēgamākajam, ja vien glābšanas reliģija guva mīlestības reliģijas raksturu – brālības un tuvākā mīlestības raksturu – un tieši tāpēc, ka pie šiem nosacījumiem erotiskās attiecības acīmredzami sasniedz pašu mīlestības virsotni: nepastarpinātu viena cilvēka dvēseles ielaušanos otra dvēselē. Tik pretēja visam objektīvajam, racionālajam, vispārīgajam, neierobežota gatavība kalpot īpašai jēgai, kura vienu atsevišķu būtņi savā iracionalitātē saista ar šo – un tikai šo – no citām būtņēm. Erotikas aspektā aplūkotā minētā īpašā jēga un tādējādi šādu attiecību vērtību saturs pastāv tādas kopības iespējamībā, kas tiek izjusta kā pilnīga *tapšana par Vienu*, kā «tu» izzušana un pārņem cilvēku tādā mērā, ka to «simboliski» sauc par *sakramentu*. Tieši *tur* – sava nekādiem līdzekļiem neizsakāmā un šajā ziņā mītiskam «guvumam» līdzīgā, turklāt ne tikai pēc pārdzīvojuma intensitātes, bet arī pēc tieši izjustās realitātes, pārdzīvojuma nedibināmībā un neizsmeļamībā – mīlošais zina, ka iekļuvis nekādiem racionāliem centieniem nepieejamā patiesi dzīvā kodolā un izbēdzis gan no racionālo iestādījumu aukstajām skeleta rokām, gan arī no trulās ikdienības. Mistiķis *bezobjekta* (viņam) pārdzīvojumos, apzinoties savu saistību ar «visdzīvāko», saskata blāvo viņpasaules valstību. Tāpat, kā nobrieduša cilvēka apzināta mīlestība attiecas pret kaislīgiem jaunieša sapņiem, intelektuālista erotikas nāvējošā nopietnība attiecas pret bruņiniecisko mīlestību: atšķirībā no bruņiniecisķās mīlestības tā pieņem tieši dzimumdzīves dabisko pusi, taču pieņem apzināti – kā par miesu kļuvušu radošo spēku. Tam visam radikāli naidīgi pretojas konsekventi reliģiskā brālības ētika. No šās reliģiozitātes viedokļa minētās jūtas ne tikai viskrasākajā veidā konkurē ar pasaulē esošajām glābšanās jūtām kā tādām, ar pilnīgu pakļāvību pārpasaulīgam Dievam vai ētiski racionālai dievišķai kārtībai, vai vienīgi «īstajam» tās skatījumā mītiskam individuācijas izrāvienam, – sasprindzinājumu pastiprina arī šo divu sfēru radniecība. Augstākā erotika ir psiholoģiskas un fizioloģiskas aizstājamības attiecībās ar zināmām sublimētām varonīgās dievbijības formām. Atšķirībā no racionāla, aktīva askētisma, kurš noliedz dzimumdzīvi jau tās iracionalitātes dēļ un kuru erotika uztver kā visnaidīgāko spēku, erotikas attieksmē pret mītisku vienošanos ar Dievu pastāv kaut kāda aizstājamība, ja tam draud nāvējoši

rafinēta animālā [pirmsākuma] atriebība vai negaidīta krišana no mistiskās Dieva valstības pārāk cilvēciskā valstībā. Tieši šī psiholoģiskā tuvība, protams, pastiprina iekšējo naidīguma izjūtu. No jebkuras brālības reliģiskās ētikas viedokļa erotiskās attiecības, jo vairāk tās sublimētas, jo vairāk saistītas ar specifiski rafinētu rupjību. Tai tās šķiet neizbēgama cīņa, kuru izraisa ne tikai un ne galvenokārt greizsirdība un ārkārtīga tieksme iegūt, kas vērsta pret trešo, bet vēl daudz lielākā mērā dziļāka, dalībniekiem nepamanāma vardarbība pār cita cilvēka dvēseli kā rafinēta – tāpēc, ka tā izpaužas kā gatavība atdoties, – paša bauda citā. Jebkura pilnīga erotiskā kopība izjūt sevi kā noslēpumainu *nolemību* vienam priekš otra, kā *likteni* šā vārda augstākajā nozīmē, un tādējādi (pavisam ne ētiskā nozīmē) «legitimētu». Taču glābšanas reliģijai tāds «liktenis» nav nekas cits kā nejaušas kaislības uzliesmojums. Tādā veidā radītā patoloģiskā apmātība, idiosinkrāzija^[16], mēra un jebkura objektīva taisnīguma neievērošana tai jāuzskata par vispilnīgāko brālīgās mīlestības un kalpības Dievam noliegumu. Tāpēc laimīgas mīlestības eiforija, kas pati sevi izjūt kā «labu», tās draudzīgā vēlme redzēt visu pasauli priecīgu un naivajā tieksmē apveltīt to ar prieku vienmēr atduras pret reliģisko, pamatos radikālo brālīgo ētiku (to apstiprina, piemēram, pašas konsekvētākās psiholoģiskās pārdomas agrīnajos Tolstoja darbos⁴). Jo tai sublimētā erotika ir attiecības, kas, nepieciešami būdamas iekšēji noslēgtas un augstākajā nozīmē subjektīvas, absolūti nekomunikablas, jebkurā ziņā ir pretējas reliģiski orientētai brālībai. Pat neņemot vērā, ka jau pats mīlestības kaismīgais raksturs kā tāds glābšanas reliģijai šķiet necienīgs pašsavaldīšanās un orientācijas zudums – vienalga, uz Dievam tīkamu normu racionālu saprātīgumu vai uz mistisku dievišķā «guvumu», turpretim erotikai *īsts* kaismīgums kā tāds ir *skaistuma* paveids, bet atteikšanās no tā – zaimošana.

Erotiskais uzbudinājums pēc psiholoģiskajiem pamatiem un arī pēc jēgas ir tuvs orgiastiskai, neikdienišķai, taču īpašā nozīmē pasaulē esošai reliģiozitātes formai. Tas, ka katoļu baznīca laulības *noslēgšanu*, «*copula carnalis*» [miesiskos sakarus], atzīst par «sakramentu», ir piekāpšanās šim jūtām. Ārpuspasaulīgās un neikdienišķās mistikas ietekmē erotika, pastāvot spēcīgam iekšējam sasprindzinājumam, psiholoģiskās aizstājāmības rezultātā viegli nonāk attiecībās, kas kalpo par saplūsmes surogātu, kam var sekot kolapss orgiastikas sfērā. Pasaulīgais racionālais askētisms (profesionālā aicinājuma askētisms) atzīst tikai racionāli reglamentētu laulību kā vienu no Dieva iestādījumiem «iekāru» bezcerīgi samaitātajam radījumam; laulībā jāseko tās racionālajiem mērķiem – bērnu dzemdē-

šanai, viņu audzināšanai un savstarpējai palīdzībai žēlastības gūšanā –, un tikai tiem. Jebkuru rafinētību erotikā šis askētisms noraida kā darinājuma dievišķošanas vissliktāko veidu. Tādējādi šis askētisms attiecina mūžseni dabiskās nesublīmētās zemnieciskās dzimumattiecības uz racionāliem iestādījumiem radītajam: jebkuras «kaislības» izpausmes tiek uzskatītas par grēkākrišanas sekām, uz kurām, kā teicis Luters, Dievs skatās caur pirkstiem, lai novērstu sliktāko. Ārpuspasaulīgais askētisms (aktīvais mūku askētisms) kā dvēseles glābšanu apdraudošu sātanisku spēku noraida arī laulību un visu dzimumattiecību sfēru vispār.

Vislabāk, izvairoties no visai rupjās luteriskās laulību izpratnes, tās dziļās reliģiskās jēgas patiesi cilvēcisku skaidrojumu izdevies sniegt kvēkeru ētikai (tā pausta Viljama Penna vēstulēs sievai). No tīri pasaulīga viedokļa tikai saistība ar domu par savstarpēju atbildību – tā tad heterogēnu attiecību kategorija pretstatā *tīri* erotiskai sfērai – var radīt sajūtu, ka mīlestībā, kas apzinās savu atbildību un iziet cauri visām organiskās dzīves niansēm «līdz pat dziļa vecuma *pianissimo*», uzmanībā vienam pret otru un vainas apziņā otra priekšā (Gētes izpratnē) var slēpties kaut kas neatkarojams un pacilājošs. Dzīve reti to sniedz pilnībā; lai ikviens, kam tas dots, runā par laimi un likteņa labvēlību, nevis par savu «nopelnu».

Atteikšanās no nemākslotas atdošanās intensīvākajiem esības pārdzīvojuma veidiem – mākslinieciskajiem un erotiskajiem – pati par sevi ir tikai negatīva attieksme. Taču ir skaidrs, ka šī atteikšanās varēja pastiprināt to cilvēku enerģijas intensitāti, kuri izvēlējās racionālu veikumu – gan ētisku, gan tīri intelektuālu.

Tomēr spēcīgāks un principiālāks bija apzinātais reliģijas pretstats izzinošajai domāšanai. Nesalauzta [šo elementu] vienība, kā to redzējām no Ķīnas piemēra, pastāv maģijas un maģiskās pasaules ainas jomā. Tālejoša savstarpēja atzišana ir iespējama arī metafiziskajā spekulācijā, kaut gan tā viegli pāriet skepsē. Tāpēc reliģiskā doma bieži uzskatīja, ka ar tās interesēm drīzāk savienojami tīri empīriski un pat dabaszinātniski pētījumi nekā filosofija. Tas visupirms attiecināms uz askētisko protestantismu. Taču gadījumā, ja racionālā empīriskā pētniecība konsekventi atbūra pasauli un pārvērtā to par cēloņsakarībā dibinātu mehānismu, tā krasi nostājās pret ētisko postulātu, ka pasauli sakārtojis Dievs un tā tad tā ir ētiski *jēgpilni* orientēts Kosmos. Jo empīriski – un vēl vairāk matemātiski – orientētais uzskats par pasauli principiāli noraida jebkuru viedokli, kas pasaules izpratnē balstās uz «jēgas» problēmu. Pieaugot empīrisko zinātņu racionalizācijai, reliģija arvien vairāk tiek izstumta no racionalitātes jomas

iracionālā jomā un tādējādi kļūst par iracionālu vai antiracionālu pārpersonisku spēku. Apzinātības mērs – vai vismaz konsekvences mērs šā pretstata izjūtā –, jāteic gan, ir ļoti atšķirīgs. Nav neiedomājami – kā apgalvo –, ka cīņā pret hellēnisko filosofu lielāko daļu Atanāsijs izvirzīja no racionālisma viedokļa pavisam absurdu tēzi, lai novestu intelektu līdz pilnīgai sakāvei un iezīmētu stingru robežu racionālām diskusijām. Tomēr drīz vien par racionāla pamatojuma un diskusijas priekšmetu kļuva pat Trīsvienība. Un tieši šķietami nesamierināmas pretrunas dēļ reliģija – gan pravietiskā, gan arī baznīcas – pastāvīgi izrādās ciešā saistībā ar racionālo intelektuālismu. Jo tālāk tā stāv no maģijas vai tīri vērojošās mistikas un jo lielākā mērā kļūst par «mācību», jo vairāk tai nepieciešama racionāla apoloģētika. No burvjiem, kas visur bija tipiski mītu un varoņteiku sargātāji, jo piedalījās jauno karotāju audzināšanā un apmācībā un centās viņos pamodināt varoņģu ekstāzi un ticību varoņu atdzimšanai, priesteri, kas vienīgie bija spējīgi glābt tradīciju, aizguva jaunatnes skološanu likuma ievērošanai un pārvaldes tehniku, visupirms rakstības un rēķinu tehniku. Jo vairāk reliģija kļuva par grāmatu mācību, jo vairāk tā raisīja racionālu pasaulīgu – no baznīcas mācības brīvu – domāšanu. Bet lajiskā domāšana veicināja priesterībai naidīgu praviešu un arī mistiķu un sektantu parādīšanos, kuri meklēja glābiņu ārpus baznīcas, un visbeidzot skeptiķu un reliģiskai ticībai naidīgu filosofu rašanos, uz ko baznīca atkal atbildēja ar reliģiskās apoloģētikas racionalizāciju. Principā Ķīnā, Ēģiptē, vēdās un jūdaiskā literatūrā pēc Babilonijas gūsta antireliģiskā skepse bija izplatīta ne mazāk kā mūsdienās. Argumenti gandrīz nav mainījušies. Tāpēc jaunatnes audzināšanas monopolizācija baznīcai kļuva par centrālo problēmu. Pieaugot politiskās pārvaldes racionalizācijai, tās vara palielinājās. Līdzīgi tam, kā Ēģiptē un Babilonijā tikai baznīca piegādāja valstij rakstvežus, viduslaikos līdz ar rakstības izplatīšanos pārvaldē nonāca garīdznieki. No visām nozīmīgajām pedagoģiskajām sistēmām tikai konfūcisms un Vidusjūras reģiona antīkā sabiedrība nepazīna garīdzniecības varu: pirmais – pateicoties valsts birokrātijas kundzībai, otrā – tieši pretēji: tāpēc, ka pilnībā izpalika birokrātiska pārvalde. Visās pārējās sistēmās garīdzniecība pastāvīgi veica apmācību. Taču reliģijas un intelektuālisma saistības pastāvīgu atjaunošanos noteica ne tikai specifiskās baznīcas intereses, bet arī iekšējā nepieciešamība, ko izraisīja reliģiskās ētikas racionālais raksturs un specifiski intelektuālā prasība pēc glābšanas. Rezultātā katra reliģija savā psiholoģiskajā un domas pamatā un savos praktiskajos secinājumos dažādi attiecās pret intelektuālismu, turklāt ar

neizbēgamo pasaules izpratnes atšķirību saistītais pretstats nekad neizzuda. Nav *nevienas* nesatricinātas, kā dzīvesspēks darbīgas reliģijas, kas *kaut kādā* izpausmē neprasītu «upurēt intelektu», sekojot izteikumam «*Credo non quod, sed quia absurdum*» [ticu tāpēc, ka tas ir absurdi].

Diezin vai ir nepieciešams – un tas pat nebūtu iespējams – te raksturot atsevišķas stadijas šajā pretrunā starp reliģiju un intelektuālo izziņu. Glābšanas reliģija aizstāvas no intelekta uzbrukumiem, visprincipiālāk, protams, izmantojot šādu iebildumu: tās izziņa norisinās citā sfērā un pēc rakstura ir pavisam citāda nekā intelektam pieejamā izziņa. Tā sniedz nevis intelektuālas zināšanas par esošo vai normatīvi nozīmīgo, bet visdziļāko pasaules uztveri, tieši tverot tās «jēgu». Un šo jēgu tā atklāj nevis ar sapratnes līdzekļiem, bet gan pateicoties apgaismojuma harismai, kas pieejama tikai tam, kurš ar viņam dotās tehnikas palīdzību spējīgs atbrīvoties no zināšanu surogāta, kas ved uz maldīgu ceļu, – no surogāta, ko sniedz samudžinātie jutekliskās pasaules iespaidi un glābšanas nolūkiem patiesībā nevajadzīgās un tukšās prāta abstrakcijas, – un sagatavoties uz vienīgo praktiski svarīgo pasaules jēgas un paša esamības aptveršanu. Visos filosofijas centienos atklāt šo pēdējo jēgu un to aptverošo (praktisko) pozīciju un arī intelektuālo meklējumu centienos, kas, vadoties pēc citiem principiem, tomēr arī skar pasaules «esamību», glābšanas reliģija saskata tikai intelekta tieksmi pārkāpt paša likumsakarības robežas un visupirms specifisku tāda racionālisma produktu, no kāda tik ļoti cenšas izvairīties intelektuālists. Taču glābšanas reliģija, tiklīdz tā atteiktos no mistiskā pārdzīvojuma nekomunikabilitātes – pārdzīvojuma, kuru, ja tas ir konsekvents, var iedomāties tikai kā *notikumu* un kurš nepieļauj ne tā adekvātu pavēstīšanu citiem, ne demonstrāciju, – var tikt apvainota par nekonskvenci tās pašas pozīcijā. Bet šīs briesmas reliģijai uzglūn, cenšoties iedarboties uz pasauli, kad šie centieni gūst propagandas raksturu. Tikpat bīstami ir baznīcas centieni racionāli izskaidrot pasaules jēgu, tomēr šie centieni aizvien atjaunojas.

Vispār «pasauļe» var sadurties ar reliģiskajiem postulātiem visdāžādākajā veidā, un katrs viedoklis vienmēr ir svarīgākais *glābšanās* centienu rakstura saturiskais rādītājs.

Kā reliģiozitātes saturs apzināti kultivētā vajadzība pēc glābšanas vienmēr un visur ir sekas centieniem sistemātiski praktiski racionalizēt reālo dzīvi, kaut arī šī sakarība ne visos gadījumos bija vienādi skaidri saskatāma. Izsakoties citiem vārdiem, radās kā centieni (kas šajā stadijā kļūst par specifisku priekšnosacījumu jebkurai reliģijai) parādīt, ka pasaules iekārto-

jumam – vismaz par tik, par cik tas skar cilvēku intereses, – ir kaut kādā mērā *jēgpilns* raksturs. Sākumā tas parādījās dabiski kā ciešanu netaisnīguma problēmas sekas, kā sekas postulatam par taisnīgu individuālās laimes sadali pasaulē. Pamatā bija tendence pakāpeniski apgūt domu par pasaules aizvien pieaugošo niecību. Un, jo intensīvāk racionālā domāšana nodarbojās ar problēmu par labumu taisnīgu sadali pēc nopelniem, jo neiespējamāks šķita tās pasaulīgs risinājums un līdz ar to ticamāks un jēgpilnāks ārpuspasaulīgs risinājums. Pasaule, kāda tā ir, cik var manīt, maz rūpējas par šo postulatū. Jo ne tikai ētiski nemotivētā laimes un bēdu sadale, kurā izlīdzināšana šķita iespējama, bet arī pats ciešanu kā tādu pastāvēšanas fakts būtībā ir iracionāls. Vispārēju ciešanu sadali varētu izskaidrot ar vēl iracionālāku problēmu – ar grēka izcelsmi, kas praviešu un baznīcas mācībā tiek izskaidrots kā ciešanu cēlonis, kuras nepieciešamas, lai sodītu un audzinātu cilvēku. Taču pasaule, kas radīta grēkam, ētiskā ziņā šķiet vēl nepilnīgāka nekā pasaule, kas lemta ciešanām. Ētiskajam postulatam vismaz bija neapšaubāma pasaules absolūtā nepilnība. Tikai ar šo nepilnību varēja attaisnot tās iznīcīgumu. Taču šāda attaisnošana vēl vairāk mazināja pasaules vērtību, jo iznīcīgs bija ne tikai bezvērtīgais – un pat ne galvenokārt tas. No brīža, kad radās koncepcija par laika mūžīgumu, mūžīgu Dievu un mūžīgu lietu kārtību vispār, to, ka izpīcība un nāve izlīdzināja labāko un sliktāko cilvēku un lietu [esamību], varēja uztvert kā pierādījumu tieši visdziļāko pasaules labumu mazvērtīgumam. Ētiskais empīriskās pasaules noraidījums pastiprinājās vēl vairāk, kad atšķirībā no pasaulīgajām vērtībām augstākās vērtības guva «pārlaicisku» vērtību nozīmi un to realizācija «kultūras» ietvaros kļuva neatkarīga no realizācijas laikā. Tagad reliģiskajā mācībā varēja nostiprināties daudz būtiskāka koncepcija nekā doma par pasaulīgo labumu nepilnību un niecību vispār, jo tā padarīja nevērtīgas tieši tās «kultūras vērtības», kurām parasti piešķīra vislielāko nozīmi: visām tām neizbēgami bija uzkrauta nāves grēka nasta. Tās saistītas ar gara vai gaumes harismu, un to atbalstīšana neizbēgami nosaka brālības prasībām nepieņemamas esamības formas; tās savienot var, tikai ļaujoties pašapmānam. Izglītības un gaumes kultūras robežas ir pašas dziļākās un nepārejamākās no visām kārtu atšķirībām. Tagad reliģiskais grēks bija nevis nejausa parādība, bet visa kultūras kopuma sastāvdaļa, visas kulturālās pasaules darbības un, visbeidzot, vispār visas dzīves sastāvdaļa. Tieši visaugstākais, ko no labumiem var piedāvāt pasaule, izrādījās vislielākās vainas nastas nospiešs. Sociālās kopības ārējo kārtību varēja saglabāt tikai – un jo vairāk, jo vairāk tā tuvojās

valstiskajam kosmosam, – ar brutālu varu, kas tikai nomināli un dažkārt izrādīja interesi par taisnīgumu, katrā ziņā tikai tik daudz, cik to pieļauj pašas *ratio*, un tā rezultātā rodas aizvien vairāk vardarbības, turklāt tai vēl tiek meklēti liekulīgi iegansti, kas var nozīmēt tikai atklātu vai farizejiski slēptu mīlestības trūkumu. Objektīvētais ekonomiskais kosmos, tāpat jebkurai pasaulīgai kultūrai nepieciešamā materiālo labumu nodrošināšanas augstākā racionālā forma savās saknēs nepazīst mīlestību. Visi darbības veidi sakārtotā pasaulē iesaistīti vienādā vainā. Slēptā un sublimētā cietsirdība, brālībai naidīgā idiosinkretizācija un ilūzijas, kas traucē dot patiesu vērtējumu, neizbēgami saistītas ar dzimummīlestību, turklāt, jo stiprāka tās vara, jo ciešāk, un tomēr tas netiek pamanīts vai arī tiek farizejiski apslēpts. Racionālās zināšanas, pie kurām ētiskā reliģiozitāte, sekojot savām normām, pati apelēja, autonomi radīja pasaulē patiesību kosmosu, kam ne tikai nebija nekā kopīga ar racionālas reliģiskās ētikas sistematizētajiem postulātiem, kuri sludināja, ka pasaule kā kosmos apmierina *tās* prasības un ļauj atklāt kaut kādu jēgu, bet gan to noraidīja. Dabas kauzalitātes kosmos un postulētais izlīdzināšanas ētiskās kauzalitātes kosmos bija krasā savstarpējā pretrunā. Un, kaut arī zinātne, kas radīja šo kosmosu, nevarēja ticami pamatot savus galējos priekšnosacījumus, tā «intelektuālā godīguma» vārdā pretendēja būt par vienīgo domājošo pasaules apjēgsmes veidu. Turklāt intelekts, līdzīgi visām citām kultūras vērtībām, radīja no cilvēku personiskajām ētiskajām kvalitātēm neatkarīgu, tāpat nebrālīgu racionālā kultūras mantojuma aristokrātiju. Taču ar šo «pasaulīgajam» cilvēkam augstāko kultūras guvumu līdzās ētiskās vainas nastai saistījās kaut kas tāds, kas šo guvumu padarīja vēl mazvērtīgāku, un proti, bezjēdzība, ja to mēroja ar tā paša mēru. Cilvēka tīri pasaulīgās pašpilnveidošanās par kultūras cilvēku bezjēdzīgums, viņa centieni sasniegt kultūras virsotnes – šīs lielākās vērtības, uz kurām var reducēt «kultūru», – bezjēdzība reliģiskajai domāšanai izrietēja no acīmredzamas bezjēdzības no paša pasaulīgā viedokļa: nāves, kas tieši «kultūras» apstākļos dzīvei piešķīra galīgo bezjēdzīguma akcentu. Zemnieks varēja nomirt, jūtot, ka viņš ir «dzīves piesātināts» līdzīgi Abrahāmam. Feodālis un karavīrs arī. Jo gan viens, gan otrs veica savas dzīves apli, aiz kura viņi neizgāja. Kaut kādā veidā viņi izpildīja savu zemes aicinājumu, kas izrietēja no viņu dzīves naivi viennozīmīgā satura. Bet «izglītotais» cilvēks, kas «tiecās» pilnveidoties, gūstot vai radot «kultūras vērtības», ar to nevarēja samierināties. Viņš, protams, varēja kļūt «dzīves nogurdiņš», taču nevarēja «piesātināties ar dzīvi», uzskatot, ka pabeidzis tās

ciklu. Jo viņa pilnveidošanās principā ir tikpat neierobežota kā kultūras vērtību pilnveidošana. Un, jo vairāk diferencējās un vairojās kultūras vērtības un pilnveidošanās mērķi, jo niecīgāka kļuva tā kultūras daļa, kuru galīgās dzīves norises laikā cilvēks pasīvi – kā uztverošais – vai aktīvi – kā radošais – varēja apgūt. Jo mazāk ticams bija, ka cilvēks, kas darbojas šā ārējā vai iekšējā kosmosa ietvaros, spētu uztvert visu kultūru kopumā vai kaut kādā mērā tajā «būtisko», turklāt kad trūkst šā būtiskā mēroga, un tātad «kultūra» un tieksme uz to viņam varētu sniegt kādu jēgu pasaulīgā nozīmē. Protams, atsevišķam cilvēkam kultūra pastāvēja nevis viņa sagrābto «kultūras vērtību» *kvantitatē*, bet gan to atbilstošā *atlasē*. Taču nav nekādas garantijas, ka šī atlase gūs savu *jēgpilno* pabeigtību tieši «nejaušajā» nāves gadījumā. Bet, ja cilvēks augstprātīgi atsakās no dzīves – «diezgan, dzīve man ir devusi visu (vai arī liegusi visu), kā dēļ bija vērts dzīvot,» – tad glābšanas reliģijai šī lepnība jāuzskata par zaimojošu Dieva lemtā ceļa un likteņa noraidījumu: neviena glābšanas reliģija *neattaisno* «patvarīgu» nāvi, to slavina tikai filosofi.

No šāda viedokļa jebkura «kultūra» izskatās kā cilvēka izešana no viņam organiski iezīmētā dabiskās dzīves cikla, un tāpēc viņam lemts ar katru soli aizvien vairāk gremdēties iznīcinošajā bezjēdzībā, bet kalpošana «kultūrai» – jo vairāk tā viņam kļūst par svēto uzdevumu, «aicinājumu», jo vairāk pārvēršas par bezjēdzīgu dzišanos uz mērķiem, kam nav nekādas vērtības, turklāt par tādiem, kas ir pretrunu pilni un antagonistiski.

Pasaule kā nepilnības, netaisnīguma, ciešanu, grēka, iznīcības, neizbēgami vainas nomāktas, neizbēgami turpmākajā attīstībā un diferencēšanās gaitā aizvien vairāk jēgu zaudējošas kultūras vieta: visās šajās instancēs no tīri ētiska viedokļa reliģijai pasauli vajadzēja uzlūkot kā tādu, kas savā eksistencē pilnīgi zaudējusi dievišķo «jēgu» un vērtību. Uz šo vērtības zaudējumu, kas bija sekas konfliktam starp racionālām pretenzijām un īstenību, racionālu ētiku un daļēji racionālām, daļēji iracionālām vērtībām – konfliktam, kurš ik reizi, noskaidrojot katras pasaulē sastopamās īpašās sfēras specifisko savdabību, šķita aizvien asāks un neatrisināmāks, – vajadzība pēc «glābšanas» reaģēja šādi: jo sistemātiskākas kļuva pārdomas par pasaules «jēgu», jo racionālāka kļuva pati pasaule savā ārējā organizācijā un jo sublimētāka bija tās iracionālā satura apzinātā pārdzīvošana, jo vairāk no pasaules, no dzīves sakārtotības attālinājās reliģiozitātes specifiskais saturs. Pie tā veda ne vien uz pasaules atburšanu vērstā teorētiskā domāšana, bet tieši reliģiskās ētikas centieni praktiski racionalizēt pasauli ētiskā nozīmē.

Visbeidzot, šā konflikta kontekstā ar pasaulīgu brālības zudumu sāka saistīt arī specifiski intelektuālus, mistiskus glābšanas meklējumus. Šī harisma gan *nebija* pieejama visiem, tāpēc tā pēc savas jēgas bija augstākās potences aristokrātisms – reliģiskās glābšanas aristokrātisms. Un profesionālas darbības labad racionāli organizētā kultūrā vispār nepalika vieta akosmiskai brālībai (izņēmums bija ekonomiski neatkarīgi slāņi): mēģinājumi ievest racionālas kultūras tehniskajos un sociālajos apstākļos Budas, Jēzus, Franciska dzīvi jau iepriekš, šķiet, lēma neveiksmei.

Dažus pagātnes glābšanas ētikas veidus ar to pasaules noliegumu var attiecināt uz šeit tīri racionāli konstruētās skalas visdažādākajām daļām. Līdzās daudziem konkrētiem apstākļiem, no kuriem tie bija atkarīgi un kurus teorētiskā konstrukcijā noskaidrot nav iespējams, noteikta loma bija arī racionālajam elementam – tās *teodicejas* struktūrai, ar kuras palīdzību metafiziskā vajadzība par katru cenu atrast šajās neatrisināmajās pretrunās kaut kādu kopēju jēgu iedarbojās uz pašu šo pretrunu apzināšanos. No trīs teodicejas veidiem šo vajadzību pietiekami varēja apmierināt *duālisms*. Kopš mūžīgiem laikiem un mūžīgi mūžam gaismas, patiesības, tīrības un labestības spēku līdzaspastāvēšana un pretstatījums melu, netīrības un ļaunuma spēkiem galu galā bija tikai garu maģiskā plurālisma un to iedalījuma labajos (derīgajos) un ļaunajos (kaitīgajos) sistematizācija, iepriekšējā pakāpe pirms dievu un dēmonu pretstatījuma. Zaratustras mācībā – pravietiskajā reliģijā, kas viskonsekventāk realizēja šo koncepciju, – duālisms tieši saistījās ar maģisko «tīrā» un «netīrā» (tajos iekļāvās visi tikumi un netikumi) pretstatu. Tas nozīmēja atteikšanos no viena Dieva varas, kuras robeža bija tam pretējais spēks. Un patiešām, mūsdienu zoroastrisma pārstāvji (parsī^[17]) ir atteikušies no duālisma, jo pastāvīgi izjust šo robežu bija neizturami. Ja tīrā un netīrā pasaules, no kuru sajaukuma radusies pretrunīgā empīriskā pasaule, viskonsekventākajā eshatoloģijā^[18] vienmēr sadalītas divās valstībās, tad mūsdienās ticība glābšanai ved uz ticību tīrības un labestības Dieva uzvarai – līdzīgi tam, kā kristietībā Pestītājs uzvar Sātānu. Šī nekonsekventā duālisma forma iesakņojusies visā pasaulē izplatītā tautas priekšstatā par paradīzi un ellī. Tā palīdz atjaunot Dieva suverēno varu pār ļauno garu, kuru viņš pats radījis, uzskatīt, ka tādējādi glābta Dieva visvarenība; taču, saglabājot ticību Dieva viszinībai, nākas atklāti vai slēpti upurēt dievišķās mīlestības pilnīgumu, jo tai nevar piedēvēt radikāla ļaunuma spēku radīšanu un – vēl jo vairāk – grēka un mūžīgo elles moku pieļaušanu, kas sagādātas Dieva radītajai galīgajai būtnei par viņas grēkiem laicīgajā dzīvē. Viskonsekventāk būtu

atteikties no priekšstata par Dieva labestību. Šāds secinājums arī tika izdarīts mācībā par *iepriekšnolemtību*. Atziņa, ka ar cilvēciskajiem mēriem nav iespējams mērīt dievišķos nodomus, nozīmēja cietsirdīgu atteikšanos no iespējas cilvēkam izprast pasaules jēgu, un tas arī darīja galu jebkurai tāda veida problemātikai. Ārpus virtuozās reliģiozitātes loka šī mācība konsekventā veidā nesaglabājās ilgi. Tieši tāpēc, ka tā (atšķirībā no ticības «likteņa» iracionālajai varenībai) prasa atzīt providenciālo, tātad kaut kādā mērā racionālu to cilvēku, kuri nav izredzēto skaitā, iepriekšnolemtību ne tikai nāvei, bet arī ļaunuma sfērai un līdz ar to prasa viņus sodīt, t. i., piemērot ētisku kategoriju.

Par to, kāda nozīme ir ticībai iepriekšnolemtībai, ir sacīts šā krājuma pirmajā darbā. Zoroastrisma duālismu aplūkosim turpmāk, turklāt tikai īsi, jo tā piekritēju skaits ir neliels. Par to šeit vispār varētu nerunāt, ja vien ietekmei, ko persiešu priekšstati par Pastaro tiesu (*Endgericht*), eņģeļiem un dēmoniem atstāja uz vēlīno *jūdaismu*, nebūtu tik svarīga vēsturiska nozīme.

Trešā – gan konsekvences, gan arī ārkārtīgi svarīgā veikuma ziņā izcilā – teodiceja bija *indiešu* intelektuāļu reliģiozitāte, kas apvienoja virtuozu glābšanos pašu spēkiem ar universālu svētlaimes pieejamību, visstingrāko pasaules noraidījumu – ar organisku sociālo ētiku, vērojumu kā augstāko ceļu uz glābšanu – ar pasaulīgo aicinājuma ētiku.

PIEZĪMES

¹ Uz to ar pilnām tiesībām vairākkārt neatlaidīgi norādījis E. Trelčs.

² Kā redzēsīm, tas teorētiski viskonsekventāk realizēts Bhagavatgītā.

³ Vai neapzinātas orgiastiskā uzbudinājuma sekas. Skopcu (kastrātu) sektas dibināšana Krievijā bija saistīta ar centieniem izvairīties no šīm par grēcīgām uzskatītajām hlistu orgiastisko deju (*raģeņije*) sekām.

⁴ Īpaši «Karā un mierā». Starp citu, pazīstamās Ničes idejas «Varasgrībā» būtībā ar to pilnībā sakrīt, neraugoties uz skaidri redzamo pretējo vērtības zīmi un tieši tās dēļ. Glābšanas reliģijas nostādni pavisam skaidri izklāstījis Ašvagoša.

SOCIOLOĢIJAS PAMATJĒDZIENI

IEPRIEKŠĒJA PIEZĪME

Turpmāk piedāvātā jēdzienu iepriekšējās noteikšanas metode, bez kuras grūti iztikt, bet kura neizbēgami jāuztver kā abstrakta un tāla no reālās īstenības, nekādā ziņā nepretendē uz kaut ko jaunu. Gluži pretēji, tās uzdevums ir, kā gribētos cerēt, nedaudz mērķtiecīgāk un korektāk formulēt (tas gan var izskatīties pēc pedantisma) to, ko, nodarbojoties ar attiecīgajām problēmām, vienmēr ir domājusi empīriskā socioloģija. Tas attiecas arī uz gadījumiem, kad ieviesti it kā neierasti vai jauni izteikumi. Šajā rakstā salīdzinājumā ar apcerējumu izdevumā *Logos IV* (1913, S. 253 ff. [*Ges. Aufs. z. Wissenschaftslehre, 3. Aufl., S. 427 ff.*]) terminoloģija pēc iespējas vienkāršota un, lai būtu vieglāk saprotama, dažos gadījumos pārveidota. Protams, tiekšanās uz popularizāciju ne vienmēr ir savienojama ar vislielāko precizitāti, un dažkārt to nākas upurēt popularitātei. [..]

1. §. Socioloģija (te domātajā šā visai daudznozīmīgā vārda nozīmē) ir zinātne, kas izskaidrojot ceļus izprast sociālo rīcību (*soziales Handeln*)¹⁾ un tādējādi kauzāli izskaidrot tās procesu un ietekmi. Turklāt par «rīcību» būtu saucama cilvēka izturēšanās (*Verhalten*) (tiklab ārēja, kā iekšēja, uz neiejaukšanos vai pacietīgu pieņemšanu reducējama), ja un ciktāl indivīds vai indivīdi ar to saista subjektīvu *jēgu*. Par «sociālu» mēs saucam tādu rīcību, kas pēc rīkojošās [personas] vai rīkojošos [personu] piedāvātās jēgas satiecas ar *citu* [cilvēku] izturēšanos un orientējas uz to.

I. METODISKIE PAMATI

1. Vārdam «jēga» (*Sinn*) te ir divas nozīmes. Tās var būt: a) patiesi subjektīvi iespējamās rīkojošās [personas] jēga vēsturiski attiecīgajā gadījumā vai iespējamo rīkojošos [personu] aptuvena vidējā jēga noteiktā situāciju kopumā (*Masse*); b) subjektīvi *iespējamās* šajā situācijā *hipotētiski* rīkojošās [personas] vai rīkojošos [personu] teorētiski konstruēts *tīrais* jēgas tips. Te vispār nav runas par kaut kādu objektīvu «pareizu» vai metafiziski domātu «patieso» jēgu. Ar to empīriskās zinātnes par rīcību – socioloģija un vēsture – atšķiras no visām dogmatiskajām zinātnēm – jurisprudences, loģikas, ētikas –, kas savos objektos tiecas atklāt «pareizo», «nozīmīgo» jēgu.

2. Robeža starp apdomātu rīcību un tīri reaktīvu rīcību (sauksim to tā), kas nav saistīta ar subjektīvu pieņemtu domu, nav skaidri novelkama. Lielākā daļa socioloģiski relevantās rīcības – īpaši rakstura ziņā tīri tradicionālās (skat. turpmāk) – atrodas uz abu rīcību robežas. Dažos psihofiziskos gadījumos pārdomāta, t. i., saprotama, rīcība vispār nav rodama, citos to var atklāt tikai speciālisti. Mistiskus, t. i., adekvāti ar vārdiem nepaužamus, pārdzīvojumus pilnībā nevar saprast tie, kuriem šie pārdzīvojumi nav pieejami. Taču spēja producēt vienādu rīcību nav nepieciešams tās saprašanas priekšnosacījums: «Lai saprastu Cēzaru, nav jābūt Cēzarim.» Pilnīgs līdzpārdzīvojums ir svarīgs, taču ne absolūts jēgas saprašanas priekšnosacījums. Kāda procesa saprotamie un nesaprotamie komponenti bieži ir savijušies un savstarpēji saistīti.

3. Jebkura interpretācija, tāpat kā zinātne vispār, tiecas pēc «acīmredzamības». Saprašanas acīmredzamība pēc sava rakstura var būt vai nu racionāla (t. i., loģiska vai matemātiska), vai – kā līdzpārdzīvošanas vai līdzjušanas rezultāts – emocionāli vai mākslinieciski receptīva. Racionāla acīmredzamība piemīt tādai rīcībai, kas pilnībā var tikt *intelektuāli* saprasta savā apzinātajā jēgas kopsakarā. Ar iejušanās palīdzību rīcības aptveršanas acīmredzamība tiek gūta, pilnīgi līdzpārdzīvojot to, ko subjekts pārdzīvojis noteiktā *emocionālā kopsakarā*. Visracionālāk saprotami, t. i., šeit nepastarpināti un viennozīmīgi intelektuāli saprasti, ir pirmām kārtām jēgas kopsakari kā matemātiski vai loģiski izteikumi. Mēs pilnīgi skaidri saprotam, ko nozīmē, ja kāds savu domu vai argumentācijas gaitā izmanto likumu $2 \cdot 2 = 4$ vai Pitagora teorēmu vai veido loģisko secinājumu virkni atbilstoši, pēc mūsu uzskatiem, «pareiziem» loģikas likumiem. Tikpat

saprotama mums ir viņa rīcība, ja, vadoties pēc «zināmiem» «pieredzes faktiem» un dotā mērķa, viņš nonāk pie viennozīmīgiem (pēc mūsu pieredzes) secinājumiem jautājumā par nepieciešamo «līdzekļu» izvēli. Jebkuram šādas racionāli orientētas mērķtiecīgas rīcības (*Zweckhandeln*) iztulkojumam – no izmantoto *līdzekļu* viedokļa – piemīt augstākā acīmredzamības pakāpe. Ja arī ne ar tādu pašu pilnību, tad tomēr ar tādu pašu skaidrību, kas atbilst mūsu vajadzībai izskaidrot, mēs saprotam tādas «maldu» (tostarp problēmu sajaukšanu), kuri nav sveši mums pašiem vai kuru rašanos mēs ar iejušanās palīdzību esam spējīgi līdzpārdzīvot. Turpretim augstākos «mērķus» un «vērtības», uz ko, kā liecina pieredze, var būt orientēta cilvēka rīcība, mēs bieži pilnībā saprast *nevaram*, kaut daudzos gadījumos esam spējīgi aptvert intelektuāli; jo vairāk šīs vērtības atšķiras no mums pašiem svarīgajām vērtībām, jo grūtāk mums tās saprast, *līdzpārdzīvojumā* iejutoties ar iztēles spēku. Atkarībā no apstākļiem mums daudzos gadījumos nākas vai nu apmierināties ar tīri *intelektuālu* minēto mērķu izskaidrojumu, vai, ja tas nav iespējams, vienkārši pieņemt šīs vērtības kā dotības un pēc iespējas censties izprast ar tām motivēto rīcību, izmantojot intelektuālo interpretāciju vai tuvinātu līdzpārdzīvojumu (ar iejušanos) vispārējai rīcības virzībai. Tādi ir daudzi augstākie reliģiozitātes un žēlsirdības akti, kas nav saprotami tam, kuram tie nepastāv kā vērtības, – tāpat kā nav saprotams, piemēram, mācības par «cilvēka tiesībām» galēji racionālistiskais fanātisms tiem, kuri šo mācību pilnībā noraida. Afektus (bailes, dusmas, godkāribu, skaudību, greizsirdību, mīlestību, iedvesmu, lepnumu, atriebību, godbijību, uzticību, dažādas tieksmes) un uz tiem dibinātās iracionālās (no mērķtiecīgas rīcības pozīcijām) reakcijas mēs esam spējīgi līdzpārdzīvot jo intensīvāk, jo vairāk paši esam tiem pakļauti; taču, ja tie pēc intensitātes ievērojami pārsniedz mums saprotamos pārdzīvojumus, mēs iejutoties varam saprast to jēgu un noskaidrot to ietekmi uz indivīda rīcības raksturu un izmantotajiem līdzekļiem.

Ja veicam *tipoloģisku* zinātnisku pētījumu, tad visi iracionālie, emocionāli nosacītie uz sevi vērstās izturēšanās (*Sichverhaltens*) jēgas kop-sakari, kas ietekmē indivīda rīcību, ir vispārskatāmākie, ja tos pēta un attēlo kā «novirzes» no tīri mērķracionāli konstruētas rīcības. Tā, piemēram, lai izskaidrotu «biržas paniku», vispirms ir mērķtiecīgi noteikt, kāda aplūkojamā rīcība *būtu bez* iracionālo afektu ietekmes, bet pēc tam ievest šos iracionālos komponentus kā «traucējumus». Līdzīgā veidā, pētot kādas politiskās vai militārās akcijas, ir mērķtiecīgi noskaidrot, kāda *būtu* notikumu dalībnieku rīcība, ja viņi zinātu visus situācijas apstākļus, visus

nodomus, un stingri mērķracionāla (atbilstoši katram nozīmīgajai pieredzei) orientēta līdzekļu izvēle. Tikai tādā gadījumā visas novirzes no dotās konstrukcijas var reducēt uz šās novirzes noteicošajiem iracionālajiem faktoriem. Tātad šādos gadījumos mērķracionālas rīcības konstrukcija – savas saprotamības un uz racionalitāti dibinātās viennozīmības dēļ – socioloģijā kalpo par *tipu* («ideāltipu»), ar kura palīdzību reālā, dažādu iracionālu faktoru (afektu, maldu) nosacītā rīcība varētu tikt izprasta kā «novirzīšanās» no tīri racionāli konstruētās izturēšanās.

Tikai šajā nozīmē – un tikai metodoloģiskās mērķtiecības ziņā – «saprotošās» socioloģijas metode ir «racionālistiska». To, protams, nevajag traktēt kā racionālistisku socioloģijas priekšnosacījumu; to vajag aplūkot tikai kā metodisku paņēmieni, un nekādā ziņā šajā gadījumā nedrīkst saskatīt reālu racionālā pārsvaru ikdienas dzīvē. Jo, lai saprastu, kādā mērā racionālie mērķtiecīgie momenti nosaka – vai nenosaka – *faktisko* rīcību, visiem šiem apsvērumiem nav ne mazākās nozīmes. (Līdz ar to nepavisam nav noliedzama iespēja nevietā izmantot racionālu skaidrojumu. Diemžēl pieredze liecina par tādu briesmu realitāti.)

4. Visās zinātnēs par rīcību jāņem vērā tādas jēgai svešas (*sinnfremd*) parādības kā cilvēka rīcības iemesli, kaut kādu notikumu rezultāti, lēmumu stimulēšana vai šķēršļi to pieņemšanai. «Jēgai svešo» nedrīkst identificēt ar «bezdvēselisko» vai «necilvēcisko». Katrs artefakts, piemēram, «mašīna», var tikt izskaidrots un saprasts tikai pēc tās jēgas, kuru cilvēciskā rīcība (orientēta uz visdažādākajiem mērķiem) saista ar tā izgatavošanu un lietojumu; bez šās satiecināšanas tāda artefakta nozīme paliek nesaprotama. Tātad saprast šajā gadījumā var tikai tā satiecinātību ar *rīkojošos* cilvēku, kas tajā saskata «līdzekli» vai «mērķi» un orientē uz to savu rīcību. *Tikai* šajās kategorijās iespējama šādu objektu saprašana. Sveši jēgai paliek visi procesi vai parādības (dzīvajā vai nedzīvajā dabā, ar cilvēku saistītie vai ārpus viņa notiekošie), kam nav *iepriekšpieņemtā* jēgas satura un kas parādās *nevis* kā rīcības «līdzeklis» vai «mērķis», bet gan tikai kā iemesls, stimulē vai traucēklis. Tā, piemēram, Dollarta [līča]^[2] rašanās 13. gs. sākumā (1277) bija (varbūt) «vēsturiski» nozīmīgs iemesls, kas izraisīja pārceļošanas procesu, kurš visai nopietni ietekmēja minētā reģiona turpmāko vēsturi. Protams, atmiršanas procesam un organiskās dzīves ciklam vispār – no bērna bezpalīdzības līdz sirmgalvja bezpalīdzībai –, ņemot vērā cilvēka rīcības atšķirības, ir pirmās pakāpes socioloģiska nozīme, kas vienmēr bijusi un ir orientēta uz šo apstākli. Citu kategoriju veido nesaprotamie pieredzes fakti par procesiem, kas saistīti ar psihiskām un psiho-

fiziskām parādībām (ar pārpūli, atmiņas vingrinājumiem u. tml.), un arī, piemēram, tādi procesi kā eiforija dažādos askētiskas pašsaustišanās gadījumos, individuālo reakciju atšķirības tempa, veida, skaidrības ziņā utt. Galarezultātā situācija te ir tāda pati kā citu nesaprotamu parādību gadījumā. Līdzīgos gadījumos gan praktiskās rīcības aspektā, gan arī saprotošā aplūkojuma aspektā tās tiek uztvertas kā «dotums», ar kuru jāreķinās.

Iespējams, ka turpmākajā pētījuma gaitā *atklāsies* nesaprotama regularitāte arī *nozīmības* ziņā specifiskas izturēšanās gadījumos, kaut arī līdz šim tādas likumsakarības nav fiksētas. Piemēram, atšķirības bioloģiskajā («rasu») pārmantotībā – ja un cik plaši būtu izdarīti statistiski apstiprināti secinājumi par to ietekmi uz socioloģiski relevantu uzvedības veidu, īpaši uz sociālo rīcību tās *jēgas* satiecinātībā – socioloģijā vajadzētu uztvert kā dotumu līdzīgi tam, kā tiek uztverti tādi fizioloģiski fakti kā cilvēka vajadzība pēc ēšanas vai novecošanas ietekme uz viņa rīcību. Tādu fakti kauzālās nozīmes atzīšana, bez šaubām, nekādā mērā nemainītu socioloģijas (un zinātņu par rīcību vispār) uzdevumu interpretējoši saprast pārdomāti orientētu cilvēcisko rīcību. Socioloģijai šajā gadījumā vajadzētu savos interpretējošo saprašanu pieļaujošajos motivācijas kopsakaros noteiktos punktos iekļaut faktus, kas *nav* pieejami saprašanai (piemēram, tipiskās kopsakarības mērķtiecīgas rīcības biežuma ziņā vai racionalitātes pakāpes saistībā ar galvaskausa indeksu vai ādas krāsu, vai kaut kādiem citiem iedzimtības raksturojumiem), kurus daļēji ņem vērā arī tagad (skat. iepriekš).

5. Saprašana var būt:

1. Rīcības (tajā skaitā arī izteikuma) pieļaujamās *jēgas aktuāla* saprašana. Piemēram, mēs tieši «saprotam» $2 \cdot 2 = 4$ likuma jēgu, ja mēs to dzirdam vai lasām (racionāla nepastarpināta domu saprašana), saprotam dusmu uzliesmojumu, kas izpaužas sejas izteiksmē, interjekcijās, iracionālos žestos (iracionāla, tieša afektu saprašana), malkas skaldītāja izturēšanos, cilvēka rokas stiepienu uz durvīm, lai tās aizvērtu, mednieka rīcību, tēmējot, lai šautu uz zvēru (racionāla, nepastarpināta rīcības saprašana).

Taču par saprašanu mēs saucam arī:

2. *Izskaidrojošo* saprašanu. Mēs «saprotam» *motivāciju* tam, kādu jēgu likumā $2 \cdot 2 = 4$ ielika tas, kurš šo likumu izteica vai pierakstīja, – saprotam, kāpēc viņš to *darīja* tieši tad un tajā sakarībā, ja redzam, ka viņš nodarbojas ar tirdzniecisku kalkulāciju, zinātniskā eksperimenta demonstrēšanu, tehniskiem aprēķiniem vai kādu citu rīcību, kuras ietvaros, pēc

mums saprotamās *jēgas*, šis likums var būt ietverts, kur tas gūst mums saprotamu *jēgas kopsakaru* (racionālas motivācijas saprašana). Mēs saprotam malkas skaldīšanu, vai tēmēšanu pirms šāviena ne tikai nepastarpināti, bet arī motivēti, ja mums zināms, ka malkas skaldītājs rīkojas vai nu par samaksu, vai savu saimniecisko vajadzību dēļ, vai atpūšoties (racionāla rīcība), vai arī tiecoties aizdzīt satraukumu (iracionāla rīcība), bet cilvēks, kas tēmē pirms šāviena, rīkojas vai nu pēc pavēles – izpildot spriedumu vai cīnoties ar ienaidnieku (t. i., racionāli) –, vai arī aiz atriebības (afekta iespaidā, t. i., iracionāli). Visbeidzot, mēs varam motivēti saprast dusmas, ja zinām, ka tās izraisījusi greisirdība, aizskarta godkāre, goda aizskaršana (rīcība, ko noteicis afekts, t. i., pēc motīviem iracionāla). Tie visi ir mums saprotami *jēgas kopsakari*, un to saprašanu mēs aplūkojam kā faktiskās rīcības *izskaidrojumu*. Tātad zinātnē, kuras priekšmets ir rīcības jēga, «izskaidrot» nozīmē aptvert *jēgas kopsakaru*, kurā pēc subjektīvās jēgas iekļaujas tieša, aktuāli saprotama rīcība. (Par šā skaidrojuma kauzālo nozīmi skat. tālāk, 6.) Visos šajos gadījumos – arī tajos, kuros darbojas afekti, – mēs noteiksim notikumu subjektīvo jēgu un *jēgas kopsakarus* kā *pieļaujamo* jēgu (līdz ar to izejot ārpus ierastā vārda lietojuma, kad par «pieļāvumu» runā tikai racionālas vai mērķtiecīgas rīcības gadījumā).

6. «Saprašana» visos šajos gadījumos nozīmē interpretējošu *jēgas* vai *jēgas kopsakarību* aptveršanu: a) reāli pieļaujamā atsevišķā gadījumā (notikumu vēsturiskā analizē); b) pieļaujamā gadījumā, kas tvirts vidējā un aptuvenā nozīmē (socioloģiski aplūkojot masu parādības); c) kādas bieži atkārtojošās parādības *jēgas* vai *jēgas kopsakara* zinātniski konstruētā *tīrajā* tipā («ideāltipā»). Par šādām ideāltipiskām konstrukcijām kalpo, piemēram, tīri ekonomiskas mācības izstrādāti jēdzieni un «likumi». Tās parāda, kāda *būtu* noteikta cilvēciskā rīcība, *ja* tai *būtu* stingri mērķtiecīgs raksturs, ja tā būtu brīva no maldiem un afektiem un *ja* tā orientētos uz pilnīgi viennozīmīgu mērķi (ekonomiku). Reālā rīcība ārkārtīgi reti (piemēram, dažos gadījumos biržā) – un arī tikai aptuveni – atbilst ideāltipa konstrukcijai.

Protams, katrs izskaidrojums tiecas uz evidenci. Taču, lai cik evidents *jēgas* ziņā būtu skaidrojums, tas vēl līdz ar to nevar pretendēt uz kauzālu *nozīmīgumu* un vienmēr paliek tikai visiespējamākā *hipotēze*. a) «Motīvi», kurus min attiecīgais indivīds, un tie, kurus viņš «apspiež» (t. i., slēptie motīvi), bieži tik ļoti maskē – pat pašas rīkojošās personas apziņā – viņa rīcību patieso kopsakaru, ka arī subjektīvi patiesām liecībām ir tikai relatīva vērtība. Šajā gadījumā sociologa uzdevums ir noskaidrot saistību starp

atsevišķiem motīviem un ar izskaidrošanu noteikt tās īsto raksturu, *kaut arī* tā parasti (vai lielākoties visā pilnībā) nevar tikt uzskatīta par konkrēti *apzinātu* saistību. Tas ir [rīcības] jēgas izskaidrošanas robežgadījums. b) Tādas rīcības pamatā, kas mums šķiet «vienāda» vai «līdzīga», var būt visdažādākie jēgas kopsakari, un mēs «saprotam» atšķirīgo, dažkārt pretrunīgo rīcību situācijās, kuras uzskatām par «vienādām». (Piemērus par to skat. Zimmela darbā «Vēstures filosofijas problēmas».) c) Noteiktās situācijās rīkojošies cilvēki bieži izjūt pretrunīgus, savstarpēji karojošus impulsus, kurus mēs, neraugoties uz to atšķirībām, «saprotam». Taču, kādā mērā un ar kādu *spēku* cilvēka rīcībā izpaužas šie atšķirīgie, «motivāciju cīņā» esošie, mums *vienādi* saprotamie jēgas kopsakari, mums, kā liecina pieredze, lielākoties izdodas noteikt tikai aptuveni un katrā ziņā bez pilnas pārlicības par mūsu secinājumu pareizību. Šā jautājuma īstu risinājumu sniedz tikai motivāciju cīņas rezultāts. Tātad šeit, tāpat kā jebkuras citas hipotēzes gadījumā, mūsu jēgas izpratnes un tās izskaidrojuma nepieciešamo verifikāciju sniedz rezultāts, faktiskā notikumu gaita. Diemžēl šādu verifikāciju ar noteiktu precizitāti, veicot psiholoģiskus eksperimentus, var sasniegt tikai retos īpaša veida gadījumos, ar visdažādāko tuvinājuma pakāpi (arī ierobežotā gadījumu skaitā) statistiski aprēķinot viennozīmīgas masu parādības. Citādi mums ir tikai iespēja salīdzināt pieejamo vēsturisko procesu vai ikdienas parādību vislielāko skaitu – parādību, kas ir vienādas visādā ziņā, izņemot *vienu* punktu: «motīvu» vai «impulsu», kuru mēs pētām tā praktiskajā nozīmē. Tas ir svarīgs salīdzinošās socioloģijas uzdevums. Jāteic gan, ka bieži paliek vien iespēja izmantot tik nedrošu līdzekli kā «domas eksperiments»; tas nozīmē, ka mēs *domās* novēršam atsevišķus motivāciju rindas komponentus un *pēc tam* konstruējam iespējamo attīstības procesu, lai tādā veidā izmantotu kauzālās aprēķināšanas metodi.

Tā saucamais «Grešema likums»^[3], piemēram, ir racionāli pārlicinošs cilvēka rīcības skaidrojums noteiktos apstākļos ar ideātipiskiem priekšnosacījumiem tīri mērķtiecīgai rīcībai. Kādā mērā *faktiskā* rīcība atbilst šim likumam, parāda tikai aprēķins (galu galā kaut kā statistiski izteikts), kas liecina par to, ka no naudas aprites faktiski izzūd nepilnvērtīgas monētas; pieredze parasti lielā mērā apstiprina «Grešema likuma» derīgumu. Šajā gadījumā izziņa faktiski ir virzījies šādi: *vispirms* tika iegūts eksperimentālais materiāls, pēc tam formulēts tā skaidrojums. Taču bez šādas faktu interpretācijas mēs nevarētu kauzāli izskaidrot attiecīgo parādību. No citas puses, tas, ka nav pierādījuma, ka domās noteiktais (mēs vadīsimies

pēc tā) rīcības raksturs patiešām vairāk vai mazāk ir sastopams, nozīmētu, ka, neraugoties uz teorētisko pārliecīgumu, attiecīgais likums ir tikai konstrukcija, kas nav neko vērtā cilvēku konkrētās rīcības analizē. Mūsu piemērā adekvācijas atbilstība pēc jēgas un verifikācijas ar pieredzes palīdzību ir acīmredzama; pietiekoši liels šādu gadījumu skaits apstiprina izdarītās pārbaudes nozīmīgumu. Asprātīgo un pārliecinošo E. Meijera hipotēzi par Maratonas, Salamīnas un Plateju kaujas kauzālo nozīmi specifiski hellēniskās (un tātad visas Rietumu) kultūras attīstībā – hipotēzi, kurā viņš balstās uz dažiem simptomātiskiem momentiem (uz hellēnisko orākulu un praviešu attieksmi pret persiešiem), – var pārbaudīt, tikai izmantojot faktus par persiešu izturēšanos tur, kur viņi izcīnīja uzvaru (Jeruzalemē, Ēģiptē, Mazāzijā), kaut arī tāds pierādījums daudzējādā ziņā ir nepilnīgs. Kā arguments par labu minētajai hipotēzei var kalpot tas, ka šī hipotēze ir nopietni racionāli pārliecinoša. Taču ļoti daudzus šķietami pilnīgi pārliecinošu vēsturisko aprēķinu gadījumos nav ne mazākās iespējas izmantot arī tādu pārbaudi, kas izrādījās iespējama iepriekšējā gadījumā. Tad kauzālā aprēķināšana izrādās tīra «hipotēze».

7. Par «motīvu» sauc kādu jēgas vienību, kas tam, kurš rīkojas, vai vērotājam liekas pietiekošs noteiktas izturēšanās cēlonis. Par «jēgai adekvātu» mēs sauksim savās izpausmēs vienotu izturēšanos tādā mērā, kādā attiecības starp tās komponentiem mums no ierastās domāšanas un emocionālās uztveres pozīcijām liekas tipiska (mēs parasti sakām – pareiza) jēgas vienība. Par «kauzāli adekvātu» mēs sauksim notikumu secību, ja atbilstoši pieredzes likumiem var pieļaut, ka tā vienmēr būs tāda. (*Jēgai adekvāts ir atbilstoši pieņemtajam aprēķināšanas vai domāšanas normām pareizs uzdevuma risinājums. Kauzāli adekvāta – statistiskās atkārtošanās ietvaros – ir uz pieredzes likumiem pamatota, atbilstoši minētajām normām «pareiza» vai «nepareiza» risinājuma varbūtība, tātad arī tipiskās «aprēķinu kļūdas» vai tipiskās «problēmu sajaukšanas» varbūtība.*) Tātad kauzālais izskaidrojums nozīmē, ka atbilstoši varbūtības (*Wahrscheinlichkeit*) likumam (kas kaut kādā veidā izteikts, reti – ideālā gadījumā – kvantitatīvi) pēc noteikta vērojama (iekšējā vai ārējā) notikuma seko (vai to pavada) cits noteikts notikums.

Pareizs konkrētās rīcības *skaidrojums* nozīmē, ka ārējās notikumu gaitas atbilstība tās motīviem ir izzināta *pareizi* un ka tie kļuvuši *saprotami* savu attiecību jēgas ziņā. *Pareizs kauzāls tipiskas rīcības skaidrojums* nozīmē, ka process, kas uzskatīts par tipisku, liekas (zināmā mērā) adekvāts jēgai un var tikt konstatēts kā kauzāli adekvāts (zināmā mērā). Taču, ja

adekvātums jēgai nepastāv, tad, neraugoties uz augsto regularitātes (ārējā vai iekšējā procesa) pakāpi, kas pieļauj precīzu tā varbūtības skaitlisko izteiksmi, mums ir darīšana tikai ar *nesaprastu* (vai nepilnīgi saprastu) *statistisko* varbūtību. Taču socioloģijā pat gadījumam, kad adekvātums jēgai ir nepārprotams, pareizas *kauzālas* noteiksmes nozīme ir tikai tādā mērā, kādā var tikt pierādīta *iespējamība* (izteikta jebkurā veidā), ka aplūkojamā rīcība *patiesām* parasti norisinās adekvāti jēgai un atkārtoti, pieļaujot pietiekoši precīzu vai aptuvenu izpausmi (caurmēra vai ideāltipiskā gadījumā). Saprotamās rīcības tipi, t. i., «socioloģiskas likumsakarības», ir (šeit pieņemtajā nozīmē) tikai tādi statistiskās regularitātes veidi, kas atbilst subjektīvi *saprotamai* sociālās rīcības jēgai. Reālo procesu socioloģiskie tipi ir tikai tās racionālās, pēc savas jēgas saprastās rīcības konstrukcijas, kuras, kaut arī aptuveni, var vērot realitātē. Nepavisam nav tā, ka darbības atkārtotamības reālā iespējamība *vienmēr* ir tieši proporcionāla iespējai noskaidrot darbības adekvātumu jēgai. Katrā atsevišķā gadījumā to nosaka tikai eksperimentāli. *Statistisku* aprēķinu objekts var būt procesi, kuriem gan piemīt, gan *nepiemīt* jēga. (Pastāv mirstības, noguruma, mašīnu ražošanas, nokrišņu statistika.) Turpretim *socioloģiskā* statistika nodarbojas tikai ar jēgpilnu procesu uzskaiti (kriminālnozieģumu, profesiju, cenu, sējumu platību statistika). Pats par sevi saprotams, ka bieži sastopami gadījumi, kas apvieno *abus* tipus, piemēram, ražas statistika.

8. Norises un regularitātes, kas, būdamas šeit pieņemtajā nozīmē nesaprotamas, nevar tikt definētas kā «socioloģiski fakti» vai likumsakarības, protams, tādēļ nekļūst mazāk *svarīgas*. Tajā skaitā arī priekš socioloģijas šā šeit pieņemtajā vārda nozīmē. (Pētījumā ierobežosimies ar «*saprotošo* socioloģiju», negrasoties nevienam to uztipt, ko, protams, nemaz nespējam.) Tās vienkārši tiek iekļautas – un metodiski tas ir nepieciešami – citā sfērā: nosacijumu, iemeslu, kavēkļu, labvēlīgu faktoru u. tml. sfērā.

9. «Rīkošanās» kā pēc jēgas saprotama paša izturēšanās orientācija mums vienmēr nozīmē vienas vai dažu *atsevišķu* personu izturēšanos.

Citiem izziņas mērķiem varbūt arī ir lietderīgi, pat nepieciešams aplūkot, piemēram, indivīdu kā «šūniņu» apvienojumu vai bioķīmisku reakciju kopumu vai pieņemt, ka «psihiskā» dzīve konstituējas no dažiem atsevišķiem elementiem (kas kvalificēti jebkurā veidā). Tāda metode neapšaubāmi var sniegt vērtīgus izziņas faktus (kauzālos likumus). Taču šo likumos izteikto elementu izturēšanos mēs *nesaprotam*. Nesaprotam arī tad, kad runa ir par psihiskajiem elementiem, turklāt jo *mazākā mērā*, jo

precīzāk tie aptverti to dabaszinātniskajā nozīmē. Interpretācijai, kas pamatota uz pieļaujamo *jēgu*, šāda metode ir nepieņemama. Taču socioloģijai (šeit pieņemtajā vārda nozīmē) un vēsturei aptveršanas objekts ir tieši rīcības *jēgas* kopsakars. Fizioloģisko vienību, piemēram, šūniņu vai kādu psihisko elementu, izturēšanos mēs varam (vismaz principā) novērot un censties no šā novērojuma izdarīt kādus secinājumus, noteikt nolikumus («likumus») un ar to palīdzību kauzāli izskaidrot, t. i., pakārtot kārtulai, atsevišķus fenomenus. Taču rīcības interpretējošā saprašana šādus faktus un kārtulas ņem vērā tikai tādā pašā mērā (un tajā nozīmē) kā jebkurus citus – fiziskos, astronomiskos, ģeoloģiskos, meteoroloģiskos, ģeogrāfiskos, botāniskos, zooloģiskos, fizioloģiskos, anatomiskos, subjektīvi neapzinātos psihopatoloģiskos – faktus vai tehnisko faktu dabaszinātniskos nosacījumus.

Citiem (piemēram, juridiskiem) izziņas vai praktiskiem nolūkiem varbūt turpretim ir mērķtiecīgi un pat obligāti aplūkot sociālos veidojumus («valsti», «asociāciju», «akciju sabiedrību», «iestādi») pilnīgi tāpat, kā aplūko atsevišķus individuus (piemēram, kā tiesību un pienākumu pārstāvjus vai kā subjektus, kas veic *tiesiski* relevantas rīcības). Saprotosajā socioloģijā, kas interpretē cilvēku rīcību, šie veidojumi ir vienkārši *atsevišķu* cilvēku specifiskas rīcības procesi un kopsakari, jo tikai tie ir mums saprotamu apzinātu rīcību izpausmes. Taču, neraugoties uz to, socioloģija nevar *ignorēt* kolektīvos domas veidojumus, kas gūti no citām pozīcijām. Jo rīcības skaidrošana saistīta ar šiem kolektīvajiem jēdzieniem šādos trīs veidos:

a) Socioloģijai bieži jāizmanto līdzīgi kolektīvi jēdzieni (dažkārt tos vienādi apzīmējot), lai vispār iegūtu saprotamu *terminoloģiju*. Piemēram, juridiskajā un ikdienas runā ar vārdu «valsts» saprot kā *jēdzienu*, tā arī faktisko sociālo rīcību, *priekš* kuras jābūt atbilstošam tiesiskajam iekārtojumam. Socioloģija «valsts» jēdzienā obligāti iekļauj ne tikai *tiesiskā* ziņā relevantus komponentus vai tieši tos. Un katrā ziņā socioloģija nenodarbojas ar kolektīvu subjektu «rīcībām». Ja socioloģijā runa ir par «valsti» vai «nāciju», par «akciju sabiedrību» vai «ģimeni», par «armijas apakšvienību» vai citiem līdzīgiem «veidojumiem», tad ar to domāts *tikai* noteikts atsevišķu cilvēku rīcības veids, kas ir konkrēts vai konstruēts kā iespējams. Vārdu sakot, juridiskajā jēdzienā, kas izmantots tā precizitātes un izplatības dēļ, tiek ielikts pavisam cits *jēgas* saturs.

b) Skaidrojot rīcību, jāņem vērā pamatfakts, ka kolektīvie veidojumi, ko socioloģija aizgūst no ikdienas, juridiskās (vai no jebkuras citas pēc

sava rakstura speciālas) domāšanas, ir noteikti *priekšstati* konkrētu cilvēku prātos (ne tikai tiesnešu un ierēdņu, bet arī «publikas») par to, kas daļēji reāli eksistē, kam daļēji vajadzētu būt nozīmīgam; uz šiem priekšstatiem cilvēki *orientē* savu rīcību, šiem kolektīvajiem veidojumiem ir milzīga, reizēm pat izšķiroša kauzāla nozīme viņu rīcībā. Pirmām kārtām kā priekšstatiem par to, kam jābūt (vai *nav jābūt*) nozīmīgam. (Mūsdienu valsts kā cilvēku specifisku kopēju rīcību komplekss funkcionē lielā mērā *tāpēc*, ka noteikti cilvēki savu rīcību orientē uz *priekšstatu*, ka tā eksistē vai tai *jāeksistē*, tātad *tāpēc*, ka juridiski orientēti priekšraksti saglabā savu *nozīmīgumu*. Sikāk par to tiks runāts turpmāk.) Pat ja tīri socioloģiskas terminoloģijas ietvaros varētu pilnībā izslēgt (tā būtu pārspīlēta pedantisma izpausme, kas apgrūtinātu pētījumu) šos jēdzienus, kurus izmanto ikdienas valodā *ne tikai* tur, kur tiem jābūt juridiskam spēkam, bet arī attiecinātus uz reāliem notikumiem, un aizstāt tos ar jauniem terminiem, tad šās svarīgās parādības sakarā pat tas, neapšaubāmi, ir izslēgts.

c) Tā dēvētās «organiskās» socioloģijas metode (klasisks piemērs varētu būt interesantā *Sefles* grāmata «Sociālā ķermeņa struktūra un dzīve») vērsta uz sociālās kopriecības (*Zusammenhandeln*) izskaidrošanu, vadoties pēc «veselā» (piemēram, «tautsaimniecības»), kura ietvaros indivīds un viņa rīcība tiek skaidrota līdzīgi tam, kā fizioloģijā tiek skaidrota ķermeņa «orgāna» funkcija organisma «sistēmā», t. i., no organisma kopuma «saglabāšanas» viedokļa. (Salīdz. ar slaveno izteikumu kāda fiziologa lekcijā: «X §. Liesa. Par liesu, kungi, mēs neko nezinām. Lūk, viss par liesu!» Protams, šis fiziologs par liesu «zināja» pietiekami daudz – viņam bija zināms, kur tā atrodas, bija zināms tās lielums, forma u. tml.; viņš tikai nevarēja noteikt tās «funkciju», un šādu nespēju viņš nosauca par «nezināšanu».) Tē nerunāsim par to, kādā mērā citās disciplīnās *funkcionālā* metode un kāda «*veseluma*» daļu aplūkošana tiek uzskatīta (piespiedu kārtā) par izsmelošu; zināms tikai tas, ka bioķīmiskajā un biomehāniskajā analīzē minētā metode ir atzīta par nepietiekamu. Interpretējošajā socioloģijā šī metode var kalpot šādiem mērķiem.

1. Praktiskajai uzskatāmībai un iepriekšējai orientācijai. Šajā funkcijā tā ir ārkārtīgi noderīga, pat nepieciešama, taču tās izziņas lomas pārvērtēšana un aplams jēdzienu realisms (*Begriffsrealismus*) var nodarīt lielu ļaunumu.

2. Dažos gadījumos tikai minētā metode ļauj noskaidrot to sociālo rīcību, kuras interpretējoša saprašana *svarīga* noteiktu sakarību izskaidrošanai. Taču šajā punktā socioloģiskais pētījums (mūsu izpratnē) tikai *sākas*. Jo, izpētot «sociālos veidojumus» (atšķirībā no «organismiem»), mēs esam

spiesti iziet ārpus vienkāršas funkcionālo saistību un regulu («likumu») noteikšanas robežām un sniegt to, kas ir pilnīgi nepieejams visām «dabaszinātnēm» (kas notikumiem un veidojumiem nosaka kauzālās regulas, uz kuru pamata pēc tam tiek «skaidroti» atsevišķi notikumi). Mēs *saprotam atsevišķu indivīdu* izturēšanos, kuri piedalās notikumos, taču šūniņas izturēšanos mēs *nevaram* «saprast», mēs varam to aptvert tikai funkcionāli, bet pēc tam noteikt dotā procesa *regulas*. Interpretējošā skaidrojuma priekšrocība salīdzinājumā ar izskaidrojumu, kas pamatojas uz vērojumu, gan tiek gūta uz lielāka hipotētiskuma un iegūto slēdzienu fragmentaritātes rēķina, tomēr tieši tā ir specifiska socioloģiskās izziņas īpašība.

Mēs neaplūkosim jautājumu, kādā mērā no jēgas viedokļa mums var būt «saprota» dzīvnieku izturēšanās, tāpat arī pretējo: kādā mērā mūsu izturēšanās jēga «saprota» dzīvniekiem; gan viens, gan otrs pēc nozīmes un robežām ir ļoti nenoteikts; vārdu sakot, mēs te neizvirzām problēmu, kādā mērā teorētiski domājama socioloģija, kas pēta cilvēka attieksmi pret dzīvniekiem (mājdzīvniekiem un meža dzīvniekiem). Daudzi dzīvnieki «saprota» pavēles, dusmas, mīlestību, agresivitāti un bieži reaģē uz to nepavisam ne tikai mehāniski un instinktīvi, bet kaut kādā mērā arī apzināti, pārdomāti un savas pieredzes ietvaros. Būtībā arī mūsu spēja iedzīvoties «pirmatnējo cilvēku» izturēšanās [veidā] (*Verhalten*) nav daudz lielāka. Lai saprastu subjektīvo jēgu dzīvnieka uzvedībā, mums vai nu vispār nav *drošu* līdzekļu, vai arī tie irniecīgi: zināms, ka dzīvnieku psiholoģijas problēmas ir tikpat interesantas, cik grūtas. Mēs zinām, ka dzīvnieku pasaulē pastāv kopības – monogāmās un poligāmās «ģimenes», ganāmpulki, bari, pat «valsts» ar dalītām funkcijām. (Funkciju diferencēšanas pakāpe dzīvnieku kopībās nepavisam nav paralēla noteikta dzīvnieku veida orgānu diferencētības vai morfoloģiskās attīstības pakāpei. Piemēram, funkciju diferencētība termītiem – un rezultātā arī to artefakti – ievērojami pārsniedz šo diferencētību skudrām un bitēm.) Pats par sevi saprotams, ka patlaban ļoti bieži izšķiroša ir tīri funkcionāla pieeja, t. i., galveno funkciju noskaidrošana dzīvnieku kopībās: barības iegūšanas, aizsargāšanās pret uzbrukumu, rūpju par pēcnācējiem, jaunu kopību veidošanas – to funkciju noskaidrošana, kuras izpilda atsevišķi šo kopību tipi: «trani», «mātes», «strādnieki», «kareivji», vaislas dzīvnieki, mātes aizstājējas u. tml.; ar tādu funkciju noskaidrošanu pētījumam ir jāsamierinās. Viss, kas līdz šim atradās ārpus tādu fakti ietvariem, bija vai nu vienkārši spekulācijas, vai arī tās pakāpes noskaidrošana, kurā šo «sociālo» īpašību attīstība tika noteikta ar pārmantotību un ar vidi. (Tāds raksturs

ir strīdiem starp Veismanu, kas savā grāmatā «*Allmacht der Naturzuchtung*» zināmā mērā operē ar neempīriskām dedukcijām, un Geti.) Jāpiebilst – visi nopietnie pētnieki vienprātīgi pieņem, ka tikai funkcionālās metodes izmantojums šajā jomā ir, kā viņi cer, pagaidu parādība, ko izraisījusi nepieciešamība zinātnē *samierināties* ar šobrīd pieejamo. (Tas attiecas, piemēram, uz terminu izpētes stāvokli *Emeriba* darbā 1909. gadā.) Mērķis, protams, nav tikai saprast visai viegli aptveramo atsevišķo diferencēto tipu funkciju «saglabāšanas svarīgumu» un veidu, kā šo diferencētību izskaidro tie, kuri noraida pārmantotības pazīmes, un tie, kuri pieņem doto viedokli (un šajā gadījumā arī tā skaidrojuma raksturu); mēs gribam arī zināt: 1) kas *nosaka* (*entscheidet*) diferencēšanos no vēl neitrāla nediferencēta sākotnējā indivīda (*Anfangsindividuum*); 2) kas *liek* diferencētam indivīdam (*Individuum*) izturēties (caurmērā) tieši tādā veidā, lai diferencētā grupa turpinātu pastāvēt. Visur, kur minēto jautājumu risinājumā vērojams kāds progress, zināšanas ir iegūtas eksperimentālā ceļā, noskaidrojot (vai pieņemot) ķīmisko kairinātāju vai fizioloģiskā procesa lomu (faktoros, kas saistīti ar barošanas, ar parazitāro kastrāciju utt.) *atsevišķiem* indivīdiem. Kādā mērā var cerēt uz visai problemātisko iespēju, ka eksperimentāli izdosies noteikt arī «psiholoģisko» un «jēgas» orientāciju dzīvniekiem, diezin vai var noteikt pat speciālists. Kontrolējamie fakti par šādu dzīvnieku pasaules sociālo indivīdu psihi, kas pieļautu tās jēgpilnu «saprāšanu», pat kā ideālais mērķis, šķiet, pieejami ļoti šauros ietvaros. Katrā ziņā ir pilnīgi acīmredzams, ka tas neveicinās mūsu «izpratni» par cilvēku sociālo rīcību. Gluži pretēji, dzīvnieku psiholoģijā mēs izmantojam – un mums jāizmanto – analogijas ar cilvēku psihi. Var, protams, gaidīt, ka šādas analogijas kaut kad izrādīsies noderīgas, lai izvirzītu jautājumu, kā agrīnajās sociālās diferenciacijas stadijās cilvēku sabiedrībā novērtēt tīri mehāniskās *instinktīvās* diferenciacijas nozīmi tās attiecībā pret jēgas ziņā subjektīvi saprastu, bet vēlāk pret *apzinātu*, nodomātu racionālu rīcību. Pētniekiem saprotošās socioloģijas jomā, protams, ir skaidri jāapzinās, ka agrīnajā cilvēku sabiedrības stadijā – un tolaik absolūti – pārsvarā bija pirmais komponents un ka tā iedarbība (turklāt ārkārtīgi svarīga iedarbība) saglabājas arī vēlākās stadijās. Jebkura «tradiccionāla» rīcība (2. §) un dziļi «harismas» slāņi kā psihiskās «infekcijas» aizmetņi un līdz ar to kā socioloģiskās «attīstības» «kairinātāju» pārstāvji savās nemanāmajās gradācijās ir ļoti tuvi līdzīgiem tikai bioloģiski aptveramiem procesiem, kas nav pieejami (vai pieejami tikai daļēji) skaidri interpretējošai saprāšanai un motivējošai skaidrošanai. Tomēr tas viss

saprotošo socioloģiju neatbrīvo no uzdevuma veikt to, ko *var* veikt tikai tā, apzinoties visas savu iespēju šaurās robežas.

Kad Otmars Španns dažos darbos (kuros līdzās maldīgām atziņām bieži sastopamas interesantas domas, taču diemžēl tiek izmantota uz tīri vērtējošiem spriedumiem pamatota argumentācija, kas nav pieļaujama empīriskā pētījumā) uzsver *iepriekšējās* funkcionālās jautājuma nostādnes nozīmi socioloģijā, nosaucot to par «universālu metodi», viņam, bez šaubām, ir taisnība. Mums, protams, visupirms ir jāzina, kāda rīcība ir funkcionāli *svarīga* no sociālās rīcības tipa «saglabāšanas» (kā arī – un visupirms – kultūras savdabības!) un tās noteiktā virzienā vērstās attīstības viedokļa, lai pēc tam būtu iespējams uzdot jautājumu, kā rodas šāda rīcība un kādi motīvi to nosaka. Visupirms jāzina, ko *dara* (*leistet*) «karalis», «ierēdnis», «uzņēmējs», «suteners», «burvis», t. i., jāzina, kāda tipiska «rīcība» (kura vien ļauj viņu pakārtot kādai no šīm kategorijām) tātad ir *svarīga* analīzei, un tas jāzina, pirms pārejam pie šādas analīzes. (Rikerta «attieksmes pret vērtību» jēdziens.) Taču tikai ar šo analīzi socioloģiskā saprašana sniedz to, ko tā var un kas tai jāsniedz jautājumā par dažādu tipu ietvaros diferencētu atsevišķu cilvēku rīcību (un *tikai* cilvēku sabiedrībā). Neticamie maldi, ka «individuālistiskā» *metode* varētu nozīmēt (*vienalga*, kādā ziņā) individuālistisku *vērtējumu*, jānoraida tikpat kategoriski kā viedoklis, ka *jēdzienu* veidošanas neizbēgami (relatīvi) racionālistiskais raksturs liecina par ticību racionālistisku motīvu *pārsvaram* vai – vēl vairāk – par «racionālisma» pozitīvu *novērtējumu*. Sociālistiskā saimniekošana ir socioloģiski jāpēta, t. i., jāinterpretē un jāizprot «individuālistiski», t. i., vadoties pēc *atsevišķu [cilvēku] rīcības*, pēc šajā saimniekošanā darbojošos «funkcionāru» tipiemi tieši tāpat, kā preču un naudas apmaiņas parādības tiek interpretētas ar galējā noderīguma teorijas palīdzību (vai kādu citu «labāku», ja tāda tiks atrasta, bet *šajā* punktā analogisku metodi). Empīriskās socioloģijas pamatproblēmu izpēte vienmēr sākas ar jautājumu: kādi motīvi *lika* un *liek* atsevišķiem «funkcionāriem» un dotās «kopības» locekļiem izturēties tādā veidā, *lai* šāda «kopība» *rastos* un *turpinātu «pastāvēt»?* Jebkurš funkcionāls (kas vadās pēc «veselā») jēdzienu veidojums šeit kalpo tikai par *iepriekšēju* stadiju, kuras izdevīgums un nepieciešamība, ja tā veikta pareizi, neizraisa nekādas šaubas.

10. «Likumi», kā parasti sauc dažus saprotošās socioloģijas nolikumus, piemēram, «Grešema likums», ir ar vērojumu apstiprināta tipiska *iespējamība*, ka noteiktos apstākļos sociālā rīcība *gūs* tādu raksturu, kas to ļaus *saprast*, vadoties pēc tipiskiem motīviem un tādas tipiskās subjektīvās

jēgas, pēc kādas vadās tie, kuri rikojas. Pie optimāliem nosacījumiem šie «likumi» var būt saprotami un viennozīmīgi par tik, par cik tipiskais novērojamais process dibināts uz tīri mērķtiecīgiem motīviem (vai arī šie motīvi no metodiskās mērķtiecības apsvērumiem likti konstruētā tipa pamatā), bet attiecības starp līdzekļiem un mērķi empīriski noteiktas kā viennozīmīgas (ja līdzekļi ir «neizbēgami»). Šajā gadījumā var apgalvot, ka ar stingri mērķtiecīgu rīcības raksturu tai jābūt tieši tādai, *nevis citādai* (jo indivīdiem ar noteiktu viennozīmīgu mērķi «tehnisku» iemeslu dēļ var būt tikai šie līdzekļi). Tieši šis gadījums parāda arī, cik nepareizi ir uzskatīt par saprotošās socioloģijas pēdējo «pamatu» kaut kādu «psiholoģiju». Ar «psiholoģiju» tagad katrs izprot kaut ko citu. Dažos gadījumos noteikti metodoloģiskie mērķi attaisno pēc sava rakstura dabaszinātnisko dalījumu «fiziskajā» un «psihiskajā» – tāds dalījums *šajā* nozīmē ir pavisam svešs zinātnēm par rīkošanos. Ja psiholoģiskā zinātne ar eksakto zinātņu un dabaszinātniskās metodikas līdzekļiem patiešām pēta *tikai* «psiholoģisko» un tā tad *necenšas* – tas būtu pavisam cits kas – izskaidrot cilvēka izturēšanos no tās iespējamās jēgas, tad rezultāti, protams, atsevišķos gadījumos (pilnīgi neatkarīgi no psiholoģiskās analīzes metodes), tāpat kā jebkuras citas zinātnes secinājumi, var būt nozīmīgi socioloģijai; to nozīmīgums patiešām bieži vien ir visai ievērojams. Taču socioloģijas attiecības ar to *nav* tuvākas kā ar visām citām zinātnēm. Kļūda saistīta ar jēdzienu «psihiskais»: viss, kas nav «fiziskais», it kā būtu «psihiskais». Taču matemātiskā uzdevuma jēga, kuru domā indivīds, neattiecas uz «psihiskā» jomu. Racionālas cilvēka pārdomas par to, vai noteikta rīcība atbilst noteiktām interesēm gaidāmo seku ziņā, un atbilstoši gūtajam rezultātam pieņemtais lēmums nekādā mērā mums nekļūst saprotamāks «psiholoģisku» izteikumu rezultātā. Jāteic gan, ka tieši ar šādiem racionāliem priekšnosacījumiem socioloģija (arī politekonomija) pamato lielāko daļu savu «likumu». Rīcības *iracionālo* momentu socioloģiska skaidrojuma gadījumā *saprotošā* psiholoģija patiešām var nopietni palīdzēt. Taču šāda iespēja neko nemaina metodiskā ziņā.

11. Socioloģija konstruē – mēs jau daudzkārt norādījām uz šo apstākli kā uz pašsaprotamu priekšnosacījumu – *tipu* jēdzienus un nosaka parādību un procesu *vispārējās* kārtulas. Ar to tā atšķiras no vēstures, kas cenšas veikt kauzālo analīzi un *individuālo* ar *kultūras* nozīmi apveltīto rīcību, institūtu un darbinieku kauzālo aprēķināšanu. Savu jēdzienu veidošanai socioloģija lielā mērā (kaut arī ne tikai) par paradigmu ņem *materiālu* no tiem pašiem rīkošanās reālajiem komponentiem, kuri ir relevanti arī no

vēstures viedokļa. Socioloģija izstrādā savus jēdzienus un noskaidro likumsakarības *arī* no tā viedokļa, vai tādējādi palīdzēs svarīgu kultūras parādību vēsturiski kauzālai aprēķināšanai. Socioloģijā, tāpat kā jebkurā ģeneralizējošā zinātnē, socioloģisko abstrakciju savdabība ved pie tā, ka salīdzinājumā ar vēstures konkrēto realitāti tās jēdzieniem neizbēgami (relatīvi) *trūkst* satura pilnības. Tā vietā socioloģija sniedz jēdzienu lielāku *viennozīmīgumu*. Šāds viennozīmīgums tiek iegūts ar visaugstāko – pēc iespējas – jēgas adekvātumu, kas arī ir socioloģisko jēdzienu izveides mērķis. Norādītais vispilnīgāk var tikt realizēts – uz to mēs galvenokārt vērsām uzmanību iepriekšējā izklāstā – *racionālos* (vērtību racionālos vai mērķracionālos) jēdzienos un vispārinājumos. Taču socioloģija teorētiskos, *jēgai* adekvātos jēdzienos cenšas izteikt arī iracionālas (mistiskas, pravietiskas, garīgas, emocionālas) parādības. *Visos* gadījumos – gan racionālos, gan iracionālos – tā *novirzās* no īstenības un kalpo šās īstenības izziņai, parādot, ka, nosakot vēsturiskās parādības *tuvinātības* pakāpi vienam vai arī dažiem socioloģiskajiem jēdzieniem, tā var tikt pakārtota šiem jēdzieniem. Viena un tā pati vēsturiskā parādība var būt, piemēram, dažās sastāvdaļās «feodāla», citās «patrimoniāla», vēl citās – «birokrātiska», dažās – «harismātiska». Lai ar minētajiem vārdiem būtu domāts kaut kas *viennozīmīgs*, socioloģijai savukārt jārada tāda veida «tirie» («*ideālie*») tipi, lai tajos būtu pausts vislielākais *jēgas* adekvātums; taču tieši tāpēc tie realitātē absolūti *tīrā* formā sastopami tikpat reti kā fiziskā reakcija, kas iegūta pilnīgā vakuumā. Tikai izmantojot *tīro* («ideālo») tipu, iespējama socioloģiskā kazuistika. Pats par sevi saprotams, ka socioloģija dažos gadījumos izmanto arī *vidējo* tipu (*Durchschnitts-Typus*), kas pēc rakstura ir empīriski statistisks; šim jēdzienam nav nepieciešams īpašs metodoloģiskais skaidrojums. Taču, kad socioloģijā runā par «*tipiskiem*» gadījumiem, vienmēr tiek domāts *ideāltips*, kas pats par sevi *var* būt racionāls vai iracionāls, tomēr lielākoties (piemēram, politekonomijā vienmēr) ir racionāls, taču vienmēr neatkarīgi no tā tiek konstruēts adekvāti *jēgai*.

Ir skaidri jāsaprot, ka socioloģijas jomā «vidējo», tāpat arī «vidējos tipus» var zināmā mērā viennozīmīgi izveidot tikai tur, kur runa ir par kvalitatīvi *vienvēidīgu*, pēc jēgas noteiktu izturēšanās atšķirības *pakāpi*. Tā mēdz būt. Taču lielākoties vēsturiski uz socioloģiski relevantu rīcību iedarbojas *heterogēni* motīvi, kurus reducēt uz kaut kādu «vidējo» vārda īstā nozīmē nemaz nav iespējams. Minētās sociālās rīcības ideāltipiskās konstrukcijas, ko rada, piemēram, ekonomiskā teorija, ir «tālas no īstenības» tādā ziņā, ka to nozīme gūst izpausmi šādā jautājumā: kāda *būtu*

rīcība, pastāvot ideālai un tīri ekonomiski orientētai mērķracionalitātei? Tādējādi rīcība, kurā sava nozīme neapšaubāmi ir tradīcijām, afektiem, maldiem, ārpusekonomisku mērķu un apsvērumu ietekmei, var tikt saprasta, pirmkārt, tādā mērā, kādā tā attiecīgajā konkrētajā gadījumā tiek noteikta arī ekonomiski mērķracionāli, vai, ja runa ir par vidusmēra rīcību, parasti tādā veidā arī tiek noteikta; otrkārt, tās *patieso* motīvu izpratne tiek atvieglota, tieši nosakot reālā procesa *atsķirību* no ideāltipiskās konstrukcijas. Tieši tā vajadzētu konstruēt mistiski nosacītas akosmistiskas (*akosmistischen*) attieksmes pret dzīvi (piemēram, pret politiku un ekonomiku) ideāltipu. Jo skaidrāk un vienoziņīgāk konstruēti ideāltipi, jo *tālāk* tie tād ir no realitātes, jo auglīgāka ir to loma, izstrādājot terminoloģiju un klasifikāciju, un arī heirstiskā nozīme. Konkrēti kauzālai atsevišķu notikumu aprēķināšanai vēsturiskā pētījumā būtībā ir tāds pats raksturs. Piemēram, izskaidrojot, kā norisinājās 1866. gada kampaņa, vispirms *nepieciešams* (domās) noteikt, kā ideālas mērķracionalitātes gadījumā savus pulkus *izvietotu* Moltke un Benedeks, ja katrs no viņiem būtu pilnībā informēts ne tikai par paša, bet arī par pretinieka situāciju. Pēc tam šajā konstrukcijā tiek salīdzināts faktiskais karaspēka izvietojums minētās kampaņas laikā, lai ar tāda izvietojuma palīdzību kauzāli *izskaidrotu* novirzīšanos no ideālā gadījuma, kura varētu būt radusies nepatiesas informācijas, maldu, loģiskas kļūdas, karavadoņa personisko īpašību vai nestratēģisku faktoru rezultātā. Tādā veidā arī šeit (latenti) tiek izmantota ideāltipiskā konstrukcija.

Konstruētie socioloģiskie jēdzieni ir ideāltipiski, lietojot ne tikai ārējo notikumu, bet arī cilvēku dzīves iekšējo parādību [izpētē]. *Reālās* rīcības «pieļaujamā jēga» gadījumu lielākajā daļā tiek neskaidri apzināta vai vispār netiek apzināta. Tas, kurš rīkojas, tikai nenoteikti «izjūt» šo jēgu, taču nepavisam to nezina, «skaidri to neapzinās»; rīcībā viņu lielākoties vada instinkti vai ieradums. Cilvēki ļoti reti, bet masu vienveida rīcības gadījumā tikai atsevišķi indivīdi skaidri saprot rīcības (racionālo vai iracionālo) jēgu. Reālajā īstenībā patiešām efektīga, t. i., pēc jēgas pilnīgi apzināta un skaidra, rīcība vienmēr ir tikai robežgadījums. To nepieciešams atcerēties, pētot *realitāti* vēstures un socioloģijas zinātnē. Taču tas nedrīkstētu kavēt socioloģisko *jēdzienu* veidošanos ar iespējamās «šķietamās jēgas» klasifikācijas palīdzību, t. i., vadoties pēc tā, ka rīcība patiešām orientēta uz tās subjektīvi apzināto jēgu. Socioloģiskā pētījumā, kura objekts ir konkrētā realitāte, pastāvīgi jāņem vērā tās novirze no teorētiskās konstrukcijas; noteikt tādas novirzes pakāpi un raksturu ir sociologa tiešais uzdevums.

Pētniekam visai bieži nākas izvēlēties starp metodiski neskaidriem un skaidriem, taču nereāliem «ideātipiskiem» procesiem. Šādas alternatīvas gadījumā zinātniskajā analizē priekšroka jādod otrajiem.

II. SOCIĀLĀS RĪCĪBAS JĒDZIENS

1. Sociālā rīcība (ieskaitot neiejaukšanos un iecietību) var būt orientēta uz bijušo, esošo vai nākotnē gaidāmo citu izturēšanos. Tā var būt atbilstība par iepriekšējiem apvainojumiem, aizsargāšanās no briesmām tagadnē vai aizsargāšanās pasākumi no draudošajām briesmām nākotnē. «Citi» var būt atsevišķas pazīstamas personas vai nenoteikts pavisam nepazīstamu personu daudzums. (Tā, piemēram, «nauda» kalpo par maiņas līdzekli, kuru persona pieņem, jo savā rīcībā ir orientēta uz to, ka daudzi nepazīstami un nenoteikti «citi» savukārt pieņems to maiņas procesā.)

2. Ne visi rīcības veidi – arī ārējās rīcības – ir «sociāla» rīcība šeit pieņemtajā nozīmē. Ārējo rīcību nevar saukt par sociālu tādā gadījumā, ja tā orientēta tikai uz ārējo objektu izturēšanos. Uz sevi vērsta izturēšanās (*Sichverhalten*) ir sociāla rīcība tikai tādā gadījumā, ja tā orientēta uz citu izturēšanos. Piemēram, reliģiska izturēšanās nav sociāla, ja tā paliek kontemplācijas, vienatnē noskaitītas lūgšanas u. tml. ietvaros. Atsevišķa indivīda saimniekošana ir sociāla tikai tad un par tik, ja un par cik tiek ņemta vērā citu izturēšanās. Tātad pašā vispārīgākajā un formālajā izpaušmē – ja šāda saimniekošana parāda, ka trešās personas atzīst attiecīgā indivīda faktiskās tiesības rīkoties ar savu saimniecību pēc saviem ieskatiem. Materiālā sfērā šāda situācija var izpausties, piemēram, tā, ka saimnieciskajā darbībā patērēšanā tiek ņemtas vērā arī trešo personu nākamās vajadzības un «krājumi» daļēji orientēti uz to, ka produktu ražošanā orientācijas pamatā likts trešo personu iespējamais pieprasījums pēc tiem nākotnē.

3. Ne visiem cilvēku savstarpējo attiecību veidiem piemīt sociāls raksturs; sociāla ir tikai tā izturēšanās, kura pēc savas jēgas orientēta uz citu izturēšanos. Piemēram, divu velosipēdistu sadursme nav nekas vairāk kā notikums, kas līdzinās dabas parādībai. Taču velosipēdistu centieni izvairīties no sadursmes, kā arī sadursmei sekojošās lamas, izkaušanās vai mierīgs konflikta noregulējums jau ir «sociāla rīcība».

4. Sociāla rīcība nav identa ne a) ar daudzu atsevišķu cilvēku *vienveidīgu* rīcību, ne arī b) ar to, kuru *ietekmē* citu rīcība. a) Ja daudzi cilvēki

uz ielas lietus laikā atver lietussargus, tad tas (parasti) nenozīmē, ka cilvēka rīcība orientēta uz citu rīcību; tā vienkārši ir viena veida rīcība, lai aizsargātos no lietus. b) Ir zināms, ka indivīda rīcību spēcīgi ietekmē vienkārši fakts, ka viņš atrodas sadrūzmējušos cilvēku «pūļa» vidū («pūļa psiholoģijas» priekšmets, kuru pēta Lebons); šāda rīcība tiek noteikta kā tāda, kuru *nosaka* masu faktors. Indivīds var izrādīties arī masu ietekmes objekts no izkaisītu cilvēku masu puses, ja šie cilvēki ietekmē viņu vienlaikus vai pakāpeniski (piemēram, ar publikācijām presē), un viņš to izturēšanos uztver kā daudzu izturēšanos. Noteikta veida reakcijas kļūst iespējamās tikai tāpēc, ka indivīds sevi izjūt kā «masas» daļu, turpretim citas reakcijas ar to tiek apgrūtinātas. Tieši tāpēc kaut kādi notikumi vai izturēšanās cilvēkam pūlī var izraisīt visdažādākās jūtas: prieku, niknumu, iedvesmu, izmisumu un jebkurus citus afektus, kas indivīdam nerastos to pašu iemeslu rezultātā vientulībā (vai nerastos ar tādu vieglumu), turklāt (vismaz dažos gadījumos) starp indivīda izturēšanos un viņa piederības faktu pūlim var nebūt *apzinātas* saistības. Šāda rīcība, kuru nosacījis (vai daļēji nosacījis) tikai klātbūtnes fakts «pūlim» kā tāds, izpaužas vienkāršā reakcijā uz šo apstākli un ārpus *attiecībām* ar to pēc jēgas neietilpst «sociālas rīcības» jēdzienā mūsu noteiktajā nozīmē. Jāatzīst gan, ka atšķirību pārliecinoši noteikt te ir grūti. Piemēram, ne tikai demagogs, bet arī pati masu auditorija dažādā mērā un ar dažādu skaidrību var pārdomāt savu saistību ar «masu» faktu.

Tālāk, vienkārši citu rīcības «atdarināšana» (tai G. Tards pilnīgi pamatoti piešķir lielu nozīmi) nav *specifiski* «sociāla rīcība», ja tā ir tikai reaktīva un nav orientēta uz citas [personas] rīcību. Robeža arī šajā gadījumā ir tik izplūdusi, ka dažreiz tā ir tik tikko pamanāma. Taču fakts, ka cilvēks no citiem aizgūst kaut ko, kas viņam licies mērķtiecīgs, nav sociāla rīcība mūsu izpratnē. Orientācija te nav *uz* cita izturēšanos; cilvēks novērojumu *ceļā* ir iepazinies ar zināmām objektīvām iespējām, un *uz tām* viņš orientējas. Viņa rīcība ir *kauzāla*, taču nav pārdomāti cita [cilvēka] rīcības noteikta. Turpretim, ja cita rīcību atdarina tāpēc, ka tāda ir «mode» vai tā tiek uzskatīta par tradicionālu, par paraugu, «prestīžu», vai kaut kādu citu šāda veida apsvērumu dēļ, tad šāda atdarināšana pēc jēgas satiecināta vai nu ar tā izturēšanos, kuru atdarina, vai ar trešo [personu] izturēšanos, vai ar vienu un otru izturēšanos. Starp šiem veidiem, protams, ir daudzas starpstadijas. Masu ietekmes fenomenu un atdarināšanas fenomenu neatdala stingras robežas, šie fenomenāli pauž sociālās rīcības robežgadījumus un vēl vairākkārt būs sastopami mūsu izklāstā, piemēram nodaļā par

tradicionālo rīcību (2. §). Nepietiekošas robežu skaidrības iemesls šajā, kā arī citos gadījumos izskaidrojams ar to, ka orientācija uz citu izturēšanos un paša rīcības jēga nepavisam ne vienmēr var būt viennozīmīgi noteikta vai pat *apzināta*, bet vēl retāk – apzināta pilnīgi. Jau tāpēc vien ne vienmēr var pārlicinoši norobežot vienkāršu «ietekmi» un pārdomātu «orientāciju». Taču konceptuāli tās atdalīt ir nepieciešams, lai gan tīri «reaktīva» atdarināšana socioloģiski ir *vismaz* tikpat *svarīga* kā «sociālā rīcība» šā vārda īstajā nozīmē. Socioloģija nekādā ziņā nepievēršas tikai «sociālajai rīcībai», taču pārstāv (katrā ziņā tā socioloģija, ar kuru mēs nodarbojamies) tās centrālo problēmu, kas priekš tās kā zinātnes ir *konstitutīva*. Jāpiebilst – ar to mēs nepavisam neapgalvojam, ka šī problēma vispār ir *svarīgāka* par citām.

2. §. Sociālā rīcība līdzīgi jebkurai citai rīcībai var būt: 1) *mērķracionāla*, ja tā no apkārtējās pasaules priekšmetiem un citiem cilvēkiem sagaida noteiktu izturēšanos un šīs gaidas izmanto kā «nosacījumus» vai «līdzekļus», lai sasniegtu savu racionāli izvirzīto un pārdomāto *mērķi*; 2) *vērtējoši racionāla*, ja tā dibināta uz apzinātu ticību jebkuras – estētiskās, reliģiskās vai kādas citas – noteiktas uzvedības kā tādas *pašpietiekošajai* vērtībai neatkarīgi no tās sekām; 3) *afektīva*, pirmām kārtām *emocionāla*, ja ir indivīda afektu vai emocionālā stāvokļa nosacīta; 4) *tradicionāla*, ja balstās uz nostiprinājušos pieradumu.

1. Tīri tradicionāla izturēšanās līdzīgi tīri reaktīvai atdarināšanai (skat. iepriekšējo paragrāfu) atrodas uz pašas robežas ar to – bet bieži pat aiz šās robežas –, ko varētu saukt par «pārdomāti» orientētu rīcību. Jo bieži vien tā ir tikai automātiska reakcija uz ierastu kairinājumu kādreiz agrāk apgūtas nostādnes virzienā. Pa lielākai daļai cilvēku ierastā ikdienas rīcība ir tuva šim tipam, kas sistematizācijā ierindots ne tikai kā rīcības robežgadījums, bet arī tāpēc, ka saistība ar ieradumu var saglabāties dažādā veidā un dažādā mērā (par to turpmāk). Tādā gadījumā šis tips ir tuvs tipam Nr. 2.

2. Arī tīri afektīva uz sevi vērsta izturēšanās (*Sichverhalten*) atrodas uz robežas – un bieži aiz robežas – ar to, kas ir «pārdomāti», apdomāti orientēts; tā var būt neapturama reaģēšana uz neierastu kairinājumu. Ja afekta nosacīta rīcība rod savu izpausmi *apzinātā* emocionālā izlādē, mēs runājam par *sublimāciju*. Tādā gadījumā šis tips jau gandrīz vienmēr ir tuvs «vērtējošai racionalizācijai» vai mērķracionālai rīcībai, vai arī kā vienai, tā otrai.

3. Rīcības vērtējoši racionālā orientācija atšķiras no afektīvas rīcības ar apzinātu virzības noteiksmi un *konsekventi* plānotu orientāciju uz to. Abu kopīgā īpašība ir tāda, ka jēgu tās saskata nevis kāda ārēja mērķa sasniegšanā, bet gan pēc rakstura visnoteiktākajā rīcībā kā tādā. Afektīvi rīkojas tas, kurš tiecas nekavējoši apmierināt vajadzību pēc atriebības, baudas, pašizliedzības, svētlaimīga vērojuma vai atbrīvošanās no jebkuru citu afektu spriedzes, lai cik zemiski vai izsmalcināti tie būtu.

Tīri vērtējoši racionāli rīkojas tas, kurš, neraugoties uz iespējamām sekām, balstās uz savu pārliecību par pienākumu, cieņu, skaistumu, reliģiskajiem priekšrakstiem, pietāti vai jebkura veida «priekšmeta» svarīgumu. Vērtējoši racionāla rīcība (mūsu terminoloģijas ietvaros) vienmēr pakļauta «baušļiem» vai «prasībām», kam pakļauties šis indivīds uzskata par savu pienākumu. Tikai tādā mērā, kādā cilvēciskā rīcība orientēta uz tiem – tas notiek diezgan reti un ļoti dažādā, lielākoties visai nenozīmīgā mērā –, var runāt par vērtējošu racionalitāti. Turpmākajā izklāstā kļūs skaidrs, ka šās rīcības nozīme ir tik nopietna, ka ļauj to izdalīt kā īpašu rīcības tipu, kaut arī šā darba nolūks nav sniegt kaut kādā nozīmē izsmeļošu cilvēciskās rīcības tipu klasifikāciju.

4. Mērķracionāli rīkojas tas indivīds, kura rīcība orientēta uz mērķi, līdzekļiem un blakusrezultātiem, kurš racionāli *apsver* līdzekļu attiecības pret mērķi un blakusrezultātiem un, visbeidzot, dažādu iespējamo mērķu savstarpējās attiecības, t. i., rīkojas katrā ziņā *bez* afektiem (pirmām kārtām bez emocijām) un *netradicionāli*. Izvēle starp konkurējošām un pret-runīgām vērtībām un sekām savukārt var būt orientēta *vērtējoši* racionāli – tad rīcība ir mērķracionāla tikai pēc līdzekļiem. Indivīds var konkurējošos un pretrunīgos mērķus – bez vērtējoši racionālas orientācijas uz «baušļiem» un «prasībām» – iekļaut skalā vienkārši kā dotās subjektīvās prasības atbilstoši to apzināti *apsvērtās* nepieciešamības pakāpei, bet pēc tam orientēt savu rīcību tādā veidā, ka šīs prasības pēc iespējas tiktu apmierinātas noteiktajā kārtībā («galējā noderīguma» princips). Tātad rīcības vērtējoši racionālā orientācija var būt dažādās attiecībās ar mērķracionālo rīcību. No mērķracionāla viedokļa vērtējošā racionalitāte vienmēr ir *iracionāla*, un, jo vairāk absolutizē vērtību, uz kuru orientējas rīcība, jo tā ir iracionālāka, un, jo mazāk ņem vērā veicamās rīcības sekas, jo mazāk nosacīta tai ir rīcības kā tādas *pašpietiekošā* vērtība (pārliecības skaidrība, skaistums, absolūtais labums, absolūta sava pienākuma izpildīšana). Jāpiebilst – *absolūts* darbības mērķracionālisms būtībā arī ir tikai robežgadījums.

5. Rīcība, īpaši sociālā, visai reti ir orientēta *tikai* uz vienu vai otru racionalitātes veidu, un pati šī klasifikācija, protams, neizsmel rīcības orientācijas veidus; tie ir priekš socioloģiskā pētījuma jēdzieniski tīrie tipi, kuriem lielākā vai mazākā mērā tuvinās reālā rīcība vai – tas sastopams ievērojami biežāk – no kuriem tā sastāv. Priekš *mums* to mērķtiecības apliecinājums var būt tikai pētījuma rezultāts.

3. §. Par sociālajām «attiecībām» sauksim pēc jēgas savstarpēji *satiecinātu* un šās satiecinātības orientētu cilvēku izturēšanos (*Sichverhalten*). Tātad sociālās attiecības *pastāv* pilnībā un vienīgi kā *iespējamība*, ka notiks (apzināti) par sociālu apzīmējama rīcība; tam, uz ko pamatojas šī iespējamība, šeit nav nozīmes.

1. Līdz ar to par šā jēdziena pazīmi kalpo – kaut arī minimāla – indivīdu savstarpējas rīcības pakāpe. Šo attiecību saturs var būt visdažādākais: cīņa, naidis, mīlestība, draudzība, cieņa, tirgus apmaiņa, vienošanās – «izpilde», «izvairīšanās» vai atteikšanās no tās –, ekonomiska, erotiska vai kāda cita rakstura sacensība; kārtu, nacionālā vai šķiru kopība (pēdējā gadījumā – ja šādas attiecības iziet ārpus vienkāršu kopēju darbību (*Gemeinsamkeiten*) ietvariem un ir «sociālā rīcība»; par to skat. turpmāk). Tādējādi, «sociālo attiecību» jēdziens kā tāds *neko* nesaka par to, vai runa ir par rīkojošos [personu] «solidaritāti» vai tieši pretējo.

2. Te runa ir par līdzdalībnieku empīriski *domāto* jēgas saturu – par īsteno vai vidusmēra konkrētajā gadījumā, par konstruēto «tīrajā» tipā, taču nekad par normatīvi «pareizo» vai metafiziski «patiešo» jēgu. Sociālās attiecības «*pastāv*» – arī gadījumos, kad runa ir par tādiem sociālajiem veidojumiem kā «valsts», «baznīca», «kopība», «laulība» u. tml., – tikai un vienīgi tad, kad pastāv *iespēja*, ka noteicama, jēgas ziņā cita ar citu satiecināta rīcība bija, ir vai būs. Tas vienmēr jāatceras, lai izvairītos no substancionāla minēto jēdzienu tulkojuma. Piemēram, valsts pārstāj «pastāvēt» socioloģiskā nozīmē, tiklīdz zūd noteiktu pārdomāti orientētas sociālās rīcības veidu funkcionēšanas *iespējamība*. Tāda iespējamība var būt ļoti liela vai minimāla. Taču tikai šajā nozīmē un tādā *mērā*, kādā tā īsteni (aptuveni) eksistēja vai eksistē, eksistēja vai eksistē arī dotās sociālās attiecības. Apgalvojumam, ka pastāv vai vairs nepastāv kaut kāda «valsts», nekādas citas *skaidras* jēgas nevar būt.

3. Nekādā ziņā nevar apgalvot, kas indivīdi, kas savstarpēji satiecina savu rīcību, sociālajās attiecībās iemieso *vienādu* jēgu vai ikviens no viņiem

iekšēji pieņem kontraģenta nostādnes jēgu un tātad *šajā* jēgā pastāv kopsakars. «Draudzība», «mīlestība», «cieņa», «uzticība līgumam», «nacionālās kopības apziņa», kas piemīt vienai pusei, var sadurties ar citas pilnīgi pretēju ievirzi. Ja katrs indivīds ar savu rīcību saista citādu jēgu, tad sociālās attiecības ir objektīvi «vienpusīgas» katram no to līdzdalībniekiem. Taču šajā gadījumā viņu rīcība ir satiecināta, jo rīcībā iesaistītais indivīds *pieņem* (varbūt kļūdoties vai kaut kādā mērā nepareizi), ka noteikta attieksme pret viņu (rīkojošos [personu]) piemīt arī partnerim, un tādējādi viņš savu rīcību orientē uz gaidīto, bet tam savukārt var būt (un parasti ir) nopietnas sekas, kas skar kā viņa rīcību, tā arī turpmākās attiecības starp šiem indivīdiem. Objektīvi «divpusējas» attiecības var būt tikai par tik, par cik to saturs satiecināts tādā veidā, ka tas atbilst partneru gaidītajam, piemēram, ja tēva iestādne satiecas ar viņa bērnu iestādni kaut vai aptuveni tā, kā to gaida (atsevišķā vai tipiskā gadījumā) tēvs. Reālajā īstenībā sociālās attiecības, kas pilnībā balstās uz jēgas ziņā savstarpēji *atbilstošām* nostādņēm, ir robežgadījums. Taču savstarpējības trūkums tikai tad izslēdz «sociālās attiecības» (mūsu terminoloģijā), ja rezultātā zūd abu pušu rīcības savstarpējā *satiecinātība*. Šeit, tāpat kā vienmēr, ir ļoti daudz visdažādāko starpstadiju.

4. Sociālās attiecības var būt pārejošas vai ilgstošas, t. i., dibinātas uz iespējamību, ka var pastāvēt šo attiecību jēgai atbilstošas (t. i., par tādu uzskatītas un gaidītas) izturēšanās *atkārtojamība*. Tātad *tikai* šādas iespējamības, t. i., dotajai jēgai atbilstošas rīcības atkārtošanās *varbūtības*, pastāvēšana – un *nekas* cits – nozīmē, ka sociālās attiecības šajā gadījumā *pastāv*; tas vienmēr jāatceras, lai izvairītos no nepareiziem priekšstatiem. Apgalvojums, ka «draudzība» vai «valsts» *pastāv*, tādējādi nozīmē tikai to, ka *mēs* (*vērojošie*) tagadnē un nākotnē pieļaujam iespējamību, ka, pamatojoties uz noteiktu cilvēku noteikta veida iestādni, viņu *rīcība* parasti notiek *vidēji pieņemtās* jēgas ietvaros, un vairāk neko (skat. Nr. 2). Tātad *juridiskajā* domāšanā neizbēgamā alternatīva, saskaņā ar kuru noteikta satura *tiesiskais* nolikums vai nu ir nozīmīgs, vai nav, bet *tiesiskās* attiecības vai nu pastāv, vai nepastāv, socioloģiskā izpratnē *nav* rodama.

5. Sociālo attiecību saturs var mainīties, piemēram, politiskajās attiecībās solidaritāte var pārvērsties interešu sadursmes izraisītā kolīzijā. Vai šādos gadījumos jārunā par «jaunu» attiecību rašanos vai par jaunu saturu, kuru tagad guvušas iepriekšējās attiecības, ir tikai terminoloģiskās mērķtiecības jautājums: viss atkarīgs no sākušos izmaiņu *kontinuitātes*. Sociālo attiecību saturs var būt arī daļēji nemainīgs, daļēji mainīgs.

6. Jēgas saturs, kas konstituē sociālās attiecības uz *ilgāku laiku*, var tikt formulēts «maksimās», un attiecību puses *gaida* no partneriem jēgas ziņā caurmēra vai aptuvenu sekošanu šim maksimām un uz tām savukārt (caurmērā vai aptuveni) orientē rīcību. Jo racionālāk – pēc mērķa vai vērtības – orientēta attiecīgā rīcība, jo pieņemamāka šāda metode. Acīmredzams, ka erotisko vai vispār afektīvo attiecību (piemēram, uz cieņu dibinātu attiecību) gadījumā pieļaujamā jēgas satura racionāla formulējuma iespējamība ir ievērojami mazāka nekā, teiksim, lietišķa kontrakta noslēgšanas gadījumā.

7. Sociālo attiecību saturs var tikt formulēts pēc *savstarpējas vienošanās*. Tas nozīmē, ka visi dalībnieki dod noteiktus *solījumus* (vai nu cits citam, vai vispār) par savu turpmāko izturēšanos. Šajā gadījumā katrs vienošanās dalībnieks parasti pirmām kārtām rēķinās – tādā mērā, kādā viņš spriež racionāli, – ar to (dažādā uzticamības pakāpē), ka *cits* savā rīcībā orientēsies uz vienošanās jēgu tā, kā viņš (t. i., pirmā darbojošās persona) šo jēgu saprot. Savu rīcību viņš orientē uz šādām gaidām daļēji mērķracionāli (atkarībā no viņa lojalitātes pakāpes), daļēji vērtējoši racionāli – uz «pienākumu», kuru viņš saskata apstākļi, ka savukārt «ievēros» vienošanos atbilstoši tam, kā viņš izprot tā jēgu. Tas pagaidām viss. (Vairāk – 13.§ un 19.§.)

4. §. Sociālās rīcības jomā vērojama faktiskā regularitāte, t. i., viena un tā paša rīcības veicēja gadījumā (*beim gleichen Handelnden*) atkārtotas vai (eventuāli arī vienlaicīgi) daudzu rīcības veicēju gadījumā izvērstas rīcības norises ar tipiski līdzīgi *domātu jēgu*. Ar tādiem uzvedības *tipiem* nodarbojas socioloģija atšķirībā no vēstures, kas pēta svarīgu, t. i., likteņģu, atsevišķu kopsakaru kauzālo aprēķināšanu.

Faktiski pastāvošo sociālās rīcības iestādes *regularitātes* iespējamību mēs saucim par *paražu* (*Brauch*) tajā gadījumā (un tādā mērā), ja tās pastāvēšana kādu aprindu ietvaros izskaidrojama *vienkārši* ar faktisku ieradumu (*Uebung*). Parāžu mēs saucim par *tikumumu* (*Sitte*), ja faktiskais ieradums ir *iesakņojies* ilgstošā laika gaitā. Parāžu mēs definēsim kā «*interešu* nosacītu», ja (un tādā mērā, kādā) tās empīriskās pastāvēšanas iespējamību nosaka *tikai* tīri mērķracionāla atsevišķu indivīdu rīcības orientācija uz vienādi *gaidāmo*.

1. Pie paražām pieder arī «mode». «Mode» pretstatā «tikumam» jāsauc par paražu tad (pretēji tam, kas tika teikts par tikumiem), ja par attiecīgās izturēšanās cēloni kļūst rīcības orientācija uz kaut ko *jaunu*. Mode ir

tuva «konvencijai», jo līdzīgi «konvencijai» tā (lielākoties) saistīta ar *kārtu* prestiža interesēm. Sīkāk ar šo jautājumu te nenodarbosimies.

2. Par «tikumu» atšķirībā no «konvencijas» un «tiesībām» saucim ārēji *negarantētu* regulu, pēc kuras rīcības veicējs faktiski vadās brīvprātīgi – vai nu vienkārši «nepadomājot», vai «ērtības» labad vai kādu citu iemeslu dēļ – un varbūtīgu sekošanu kurai var gaidīt no to pašu aprindu cilvēkiem. Šajā nozīmē tikums nav kaut kas «nozīmīgs»; ne no viena netiek «prasīta» tā ievērošana. Pāreju no tikumiem uz nozīmīgu *konvenciju* un *tiesībām*, protams, nevar precīzi noteikt. Tradīcijas visur ir bijušas nozīmīguma avots. Šodien ir «pieņemts» brokastot vairāk vai mazāk noteiktā veidā, taču nevienam nav «pienākums» sekot šai tradīcijai (ja nu tikai restorānu apmeklētājiem); taču tā ne vienmēr ir bijis pieņemts. Turpretim ģērbšanās veids pat tādā mērā, kādā tas saistīts ar tikumiem, tagad zināmā mērā jau kļuvis par konvenciju. [..]

3. Daudzas uzkrītošas sociālās rīcības regularitātes izpausmes – pirmām kārtām (taču ne tikai) ekonomiskajā rīcībā – nepavisam nav izskaidrojamas ar orientāciju uz kaut kādu par «nozīmīgu» uzskatītu normu, taču ne arī ar tikumu, bet vienkārši ar faktu, ka attiecīgais sociālās rīcības veids būtībā, pēc indivīdu subjektīva vērtējuma, vislabāk caurmērā atbilst viņa dabiskajām *interesēm* un ka uz šiem uzskatiem un zināšanām viņš orientē savu rīcību. Piemērs varētu būt cenu veidošanās «brīvajā» tirgū. Indivīdi, kuru intereses saistītas ar tirgu, savu izturēšanos, kuru viņi uzskata par līdzekli, orientē uz savām *tipiskajām* subjektīvajām saimnieciskajām interesēm kā «mērķi» un uz tikpat tipiskām gaidām uz domājamo citu izturēšanos kā «nosacijumiem» šā mērķa sasniegšanai. Atbilstoši tam, kā viņi rikojas šādā veidā – jo *mērķeracionālāka* ir viņu rīcība, jo līdzīgākas ir viņu reakcijas attiecīgās situācijās –, rodas vienveidība, rīcības un iestādes regularitāte un ilgstamība, kam bieži piemīt ievērojami lielāka stabilitāte nekā rīcībai, kas orientēta uz normu un pienākumiem, kurus uzskata par «obligātiem» noteiktās aprindās. Fakts, ka orientācija tikai uz savām un svešām interesēm gūst efektu, kuru parasti cenšas – un visai bieži velti – gūt ar normu palīdzību, īpaši saistīja pētnieku uzmanību visupirms ekonomikas jomā. Var pat uzskatīt, ka tieši šis novērojums bija viens no faktoriem, kas noteica politekonomijas kā zinātnes rašanos. Taču minētās parādības nozīmīgums attiecas arī uz visām pārējām cilvēciskās rīcības jomām. Savā neapzinātībā un iekšējā brīvībā tā ir polārs pretstats, no vienas puses, visiem iekšējās saistības veidiem ar ierastajiem «tikumiem», no otras puses – pakļautībai normām, kas pēc savas vērtības tiek uzskatītas par racionālām.

Viens no būtiskiem rīcības «racionalizācijas» komponentiem ir iekšējās sekošanas ierastajiem tikumiem aizstāšana ar plānveida piemērošanos interešu stāvoklim. Šāda aizstāšana, protams, neizsmel rīcības «racionalizācijas» jēdzienu. Jo rīcības «racionalizācija» var – pozitīvi – norisināties apzinātas vērtējošās racionalizācijas virzienā vai – negatīvi – izspiest ne tikai tikumus, bet arī efektīvu rīcību un, visbeidzot, vērsties tīri mērķracionālā vērtējošo racionalitāti noraidošā virzienā. Ar tādu jēdziena «rīcības racionalizācija» *izskaidrojuma daudzveidību* vēl vairākkārt sastapsimies. (Šās parādības konceptualizācija tiks sniegta *turpmāk*.)

4. *Tikuma* (kā tāda) stabilitāte būtībā pamatojas uz to, ka indivīds, kas neorientējas uz to savā rīcībā, nonāk ārpus viņa aprindās «pieņemtā», t. i., viņam jābūt gatavam piedzīvot dažāda veida mazas un lielas neērtības un nepatīkšanas, kamēr lielākā daļa viņa apkārtnes cilvēku rēķinās ar esošajiem tikumiem un rīcībā vadās pēc tiem.

Interešu stāvokļa stabilitāte līdzīgā kārtā pamatojas arī uz to, ka indivīds, kas savā rīcībā neorientējas uz citu interesēm – «nerēķinās» ar tām –, izraisa citu pretdarbību vai nonāk pie viņam nevēlamiem un nedomātiem rezultātiem un tādēļ var kaitēt savām interesēm.

5. §. Rīcību, īpaši sociālo rīcību un arī sociālās attiecības indivīdi var orientēt uz viņu *priekšstatu* par *legitīmās kārtības* pastāvēšanu. Tādas orientācijas iespējamību sauksim par attiecīgās kārtības «nozīmīgumu» (*Geltung*).

1. Ar *kārtības* «nozīmīgumu» jāizprot kas vairāk nekā vienkārša tikumu vai interešu stāvokļa noteikta sociālās rīcības regularitāte. Ja mēbeļu transporta aģentūras regulāri piedāvā savus pakalpojumus domājamo pārvākšanos laikā, tad šāda regularitāte pamatojas uz to ieinteresētību. Ja siktirgotājs noteiktās mēneša vai nedēļas dienās apstaigā savu klientūru, tad tas ir vai nu ierasta tikuma rezultāts, vai arī viņa ieinteresētības izpausme (cikls viņa apkalpojamā iecirknī). Taču, ja ierēdnis katru dienu noteiktā stundā parādās birojā, tad šādu viņa rīcību izraisījis ne *tikai* ieradums (tikums) un ne *tikai* personiskās intereses, kuras viņš varētu ņemt vai arī neņemt vērā (kaut minētajiem momentiem te ir zināma loma); parasti to izraisījusi sistēma, kas viņam ir «nozīmīga» (dienesta reglamentācija) un izpaužas prasībā, kuras pārkāpšana ne tikai darītu viņam ļaunu, bet arī (lielākoties) nav savienojama (lielākā vai mazākā mērā) ar viņa «pienākuma apziņu» kā racionālu vērtību.

2. Sociālo attiecību saturu sauksim par «kārtību» tikai tajos gadījumos, kad rīcība (ierasti un aptuveni) orientējas uz skaidri nosakāmām maksimām. Par kārtības «nozīmīgumu» runāsim tikai tajos gadījumos, kad faktiskā orientācija uz šīm maksimām notiek kaut vai daļēji (t. i., tādā mērā, kādā tai var būt praktiska loma) tāpēc, ka tās tiek uzskatītas par nozīmīgām *priekš* indivīda rīcības, t. i., viņam obligātas, vai kalpo viņam par atdarināšanas vērtu paraugu. Īstenībā rīcības orientācijai uz sistēmu ir pamatā dažādi motīvi. Taču fakts, ka *līdzās* citiem motīviem sistēmas prasības kaut vai dažiem cilvēkiem ir paraugs un nepieciešams viņu rīcības nosacījums, t. i., *saglabā* viņu skatījumā nozīmīgumu, palielina – un bieži ievērojamā mērā – varbūtību, ka uzvedība orientēsies uz attiecīgo kārtību. Kārtība, kuras noturīgums pamatojas *tikai* uz mērķracionāliem motīviem, kopumā ir ievērojami labilāka nekā kārtība, uz kuru orientējas, pamatojoties tikai uz tikumu vai noteiktas izturēšanās ieradumu (visvairāk izplatītais iekšējās attieksmes (*Haltung*) veids). Taču pēdējais ir vēl nesalīdzināmi labilāks nekā kārtība, kurai piemīt prestižs un kura rezultātā diktē nesatricināmas prasības un nosaka [izturēšanās] paraugu, t. i., nekā kārtība, kurai piemīt «*legitimitāte*». Ir pilnīgi acīmredzams, ka reālajā īstenībā nav stingru robežu starp tīri tradicionāli un tīri vērtējoši racionāli motivētu orientāciju uz kārtību un ticību tās legitimitātei.

3. Protams, «orientēt» rīcību uz kārtības «nozīmīgumu» var, ne tikai «sekojot» tās (ierasti izprastai) jēgai. Pat tajos gadījumos, kad šo (ierasti izprasto) jēgu «apiet» vai apzināti «pārkāpj», rīcību dažos gadījumos turpina *ietekmēt* iespējamība, ka kārtība kaut kādā mērā saglabā savu nozīmīgumu (kā obligāta norma). Visupirms mērķracionālu apsvērumu dēļ. Zaglis, slēpjot savu rīcību, orientējas uz krimināltiesību likumu nozīmīgumu. Viņš šo pārkāpumu *spiests* slēpt tieši tāpēc, ka noteiktā vidē kārtība saglabā savu «nozīmīgumu». Taču, atstājot malā šo robežgadījumu, ir acīmredzams, ka bieži kārtības neievērošana aprobežojas ar lielāku vai mazāku skaitu atsevišķu pārkāpumu vai arī šai neievērošanai cenšas ar lielāku vai mazāku pārliecību piešķirt legitimitātes veidolu. Taču mēdz būt, ka īstenībā līdzās pastāv dažādas attiecīgās sistēmas jēgas izpratnes; tad katra no tām socioloģijai nozīmīga tādā mērā, kādā tā nosaka reālo rīcību. Sociologam nav grūti atzīt dažādu *pretrunīgu* sistēmu nozīmīguma līdzāspastāvēšanu vienu un to pašu aprindu ietvaros, jo pat atsevišķs indivīds var orientēt savu rīcību uz pretrunīgām sistēmām. Un ne tikai secīgi, kā tas notiek katru dienu, bet arī vienas rīcības ietvaros. Cilvēks, kas piedalās divkaujā, orientē savu rīcību uz goda kodeksu; slēpjot savu rīcību

vai – gluži pretēji – stājoties tiesas priekšā, viņš orientējas uz kriminālo likumdošanu. Jāteic gan: ja izvairīšanās no kaut kādas kārtības (caurmērā pieņemtās) jēgas vai tās neievērošana kļūst par *likumu*, tad tādas kārtības nozīmīgums jau kļūst ierobežots vai vispār zūd. Tātad noteiktas kārtības nozīmīgums un nozīmīguma trūkums socioloģijā nav absolūta alternatīva, kā tas ir jurisprudencē ar tās obligātajiem mērķiem. Gluži pretēji – šeit robežas starp abiem gadījumiem ir izplūdušas; kā mēs jau noskaidrojām, «nozīmīgas» vienlaicīgi var būt pretējas sistēmas – katra no tām tādā mērā, kādā pastāv *varbūtība*, ka rīcība *patiešām* būs orientēta uz to.

Tas, kam pazīstama literatūra šajā jautājumā, atcerēsies R. Štammlera «kārtības» jēdzienu iepriekšējās piezīmēs citētajā spoži uzrakstītajā – tāpat kā citi viņa darbi – grāmatā, kurā viņš diemžēl pilnīgi nepareizi un jucekliģi aplūko šo problēmu. Štammlers ne tikai nešķir empīrisko nozīmīgumu un normatīvo nozīmīgumu, bet – vēl vairāk – nesaprot, ka sociālā rīcība orientējas ne *tikai* uz «kārtību»: visupirms, kārtība viņam loģiski pilnīgi neattaisnojami pārvēršas par sociālās rīcības «formu», bet pēc tam tai attiecībā pret «saturu» tiek piedēvēta tāda loma, kāda teorētiski izziņas jēgas nozīmē ir «formai». (Par citām kļūdām mēs te nerunāsim.) Īstenībā saimnieciskā rīcība (II nodaļa)^[4], piemēram, orientējas (pirmām kārtām) uz priekšstatu par noteiktu, pieejamu vajadzību apmierināšanas līdzekļu trūcīgumu salīdzinājumā ar (domātajām) vajadzībām un uz tagadnē un nākotnē domājamo trešo personu, kuru pārziņā ir tie paši līdzekļi, rīcību. *Pie visa tā* saimnieciskā rīcība, *izvēloties* savus līdzekļus, protams, orientējas *vēl arī* uz «kārtību», kuras kā likumu un konvenciju nozīmīgums ir zināms rīcībā iesaistītajai personai, t. i., tai zināms, ka šās kārtības neievērošana izraisīs noteiktu trešo personu reakciju. Šo ārkārtīgi vienkāršo empīrisko situāciju Štammlers ir bezcerīgi samudžinājis un turklāt pasludinājis, ka kauzālās attiecības starp sistēmu un reālu rīcību konceptuāli nemaz nav iespējamās. Starp sistēmas juridiski dogmatisko, normatīvo nozīmīgumu un empīrisko parādību patiešām nav kauzālu attiecību; šeit iespējami tikai tādi jautājumi kā: vai attiecīgā empīriski dotā parādība juridiski «attiecas» uz (*pareizi* interpretējamo) kārtību? Vai šī kārtība *priekš* tās *jāuzskata* par (normatīvi) nozīmīgu? Un, ja tā, tad – ko šī kārtība kā normatīvi nozīmīgais faktors no sistēmas *prasa*? Starp *iespējamību*, ka rīcība orientējas uz *priekšstatu* par kaut kādā veidā caurmērā izprastu kārtību un saimniecisko rīcību, bez šaubām, pastāv (ar zināmiem nosacījumiem) kauzālas attiecības pašā vispārīgākajā vārda nozīmē. Socioloģijai tieši tāda orientācijas iespējamība uz šo *priekšstatu* arī «ir» nozīmīga kārtība kā tāda.

6. §. Kārtības leģitimitāti var *garantēt*:

I. Tikai iekšēji, proti,

- 1) tīri afektīvi – ar emocionālo uzticēšanos;
- 2) vērtējoši racionāli – ar ticību kārtības kā augstāko nepieciešamo vērtību (tikumisko, estētisko vai kādu citu) absolūtajam nozīmīgumam;
- 3) reliģiski – ar ticību svētības un glābšanas atkarībai no attiecīgās kārtības saglabāšanas.

II. Kārtības leģitimitāte var tikt garantēta arī (vai tikai) ar specifisku ārējo seku gaidām – tā tad ar interesi, turklāt tās ir īpaša veida gaidas.

Par kārtību mēs sauksim:

a) *konvenciju*, ja tās nozīmīgumu ārēji garantē iespējamība, ka jebkura novirze noteikta cilvēku loka ietvaros sadursies (relatīvi) ar vispārēju un praktiski jūtamam *nosodījumu*;

b) *tiesības*, ja kārtību iekšēji garantē iespēja izdarīt spiedienu (morālu vai fizisku), ko izdara *īpaša cilvēku grupa*, kuru tiešajās funkcijās ietilpst kārtības sargāšana un pārkāpumu novēršana, izmantojot spēku.

1. Par konvenciju sauksim «paražu», kas noteiktā *cilvēku lokā* tiek uzskatīta par «nozīmīgu», – neiespējamību no tās novirzīties garantē nosodījums. Atšķirībā no tiesībām (mūsu pieņemtajā vārda nozīmē) šeit trūkst speciālas cilvēku *grupas*, kas realizē spaidus. Ja Štammlers kritēriju atšķirībai starp konvenciju un tiesībām saskata pilnīgi «brīvprātīgā» pakļautībā, tad tas neatbilst parastajam vārda lietojumam un to neapstiprina arī viņa paša piemēri. Sekošana «nosacītībai» (parastajā vārda nozīmē), t. i., nepieciešamība ievērot pieņemtās sveicināšanās vai ģērbšanās manieres, noteiktus ietvarus formas un satura ziņā satiksmē, visai nopietni tiek «gaidīta» no individa kā obligāta atbilstība pieņemtajiem paraugiem un nepavisam netiek atstāta viņa brīvai izlemšanai tādā manierē, kā vienīgi «tikums» ļauj indivīdam pēc paša ieskatiem izvēlēties savas maltītes. Neievērojot konvenciju (piemēram, «profesionālo ētiku»), sociālais boikots no vienas profesijas pārstāvju puses bieži vien izrādās iedarbīgāks un jūtamāks nekā sods, kuru varētu pasludināt tiesas spriedums. Šeit tikai trūkst speciālas cilvēku grupas, kas nodrošina pakļaušanos (pie mums tie ir tiesneši, prokurori, ierēdņi, tiesas izpildītāji u. c.). Taču šo robežu nevar stingri noteikt. Konvencionālās garantijas robežgadījums, kas pāriet sistēmas tiesiskajā garantijā, ir *organizēta* boikota draudi. Mūsu terminoloģijā tas jau ir juridisko spaidu līdzeklis. Šajā gadījumā mūs neinteresē apstākļi, ka par konvencijas garantiju var kalpot ne *tikai* nosodījums, bet arī citi līdzekļi (piemēram, mājas saimnieka tiesības, saskaroties ar

rīcību, kas pārkāpj noteiktajās aprindās pieņemto izturēšanos). Šajā gadījumā izšķirošais ir tas, ka šādus (bieži stingrus) spaidus izmanto *atsevišķs* cilvēks, nevis speciāli tam paredzēta cilvēku *grupa* tieši *kā* konvencionālo nosodījumu.

2. «Tiesību» (kas dažādiem mērķiem var tikt noteiktas atšķirīgi) jēdziena [izpratnei] par izšķirošu uzskatāma speciālas piespiedu *grupas* pastāvēšana. Tai, protams, ne vienmēr jālīdzinās pašlaik ierastajam. Visupirms – tai nepavisam nav obligāti jābūt «tiesas» instancei. Šāda grupa var būt, piemēram, «dzimta» (asinsatiecības un feodālo strīdu (*Fehde*) jautājumos), ja tās reakciju patiešām ietekmē kaut kādas sistēmas regulas. Katrā ziņā tad jau ir sasniegta robeža ar to, ko var uzskatīt par «juridisko piespiešanu». Kā zināms, starptautiskās tiesības bieži nav atzītas par «tiesībām» tāpēc, ka tās negarantē pārvalstiska piespiedu vara. Atbilstoši šeit pieņemtajai terminoloģijai (mērķtiecības apsvērumu dēļ) kārtība, kuru garantē tikai gaidāmais nosodījums un gaidāmās represijas – tātad konvencija un interešu stāvoklis –, trūkstot cilvēku grupai, kuras rīcība *speciāli* vērsta uz kārtības saglabāšanu, nevar tikt definēta kā «tiesības». Pilnīgi iespējams, ka juridiskās terminoloģijas ietvaros šī definīcija var būt pretēja. Piespiedu *līdzekļi* te ir irelevanti. Pie tiem pieder pat «brālīgs brīdinājums», kas dažās sektās pieņemts kā sākotnējais grēcinieka maigas ietekmēšanas līdzeklis, ar nosacījumu, ka tas balstās uz noteiktiem noteikumiem un to veic speciāla cilvēku grupa. To pašu var teikt par cenzora izteiktu nosodījumu, ja tas kalpo par līdzekli, lai garantētu izturēšanās «tikumiskās» normas, bet vēl jo vairāk par morālo piespiešanu, ko veic baznīca. Tātad «tiesības» var būt hierokrātiskas^[5] un politiskas, tās var garantēt kaut kādas apvienības statūti vai mājas galvas autoritāte, kopienas vai asociācijas. Studentu uzvedības regulu kodeksam attiecīgās konceptuālās noteiksmes ietvaros arī piemīt «tiesību» nozīme. Pats par sevi saprotams, ka pie tā pieder arī gadījumi, kurus nenodrošina tiesiskās sankcijas un kuri paredzēti civiltiesību procesuālo normu kodeksa RZPO 2. sekcijas 888. paragrāfā. «*Leges imperfectae*» [nepilnīgie likumi] un tiesas nesodāmu pienākumu kategorija ir juridiskās *valodas* formas, kurās *netieši* noteiktas spaidu lietojuma robežas vai nosacījumi. Vardarbīgi ieviestie ceļu satiksmes noteikumi šādā nozīmē ir *tiesības* (skat. civillikumu kodeksa 157., 242. paragrāfu).

3. Nozīmīgajai kārtībai nav obligāti jābūt vispārīgai un pēc rakstura abstraktai. Nozīmīgs «tiesiskais stāvoklis» un «tiesas lēmums» konkrētā gadījumā nepavisam vienmēr nav bijis tik krasi norobežots viens no otra, kā tas mums pilnīgi dabiski šķiet šodien. Tāpēc «sistēma» *var* tikt izman-

tota arī atsevišķā konkrētā gadījumā. Viss pārējais jau attiecas uz tiesību socioloģiju. Ja nav citu norādījumu, tad, šķiet, vismērķtiecīgāk ir strādāt, izmantojot mūsdienu priekšstatus par tiesisko normu tiesas lēmumu attiecībām.

4. «Ārēji» garantētas sistēmas var būt garantētas arī «iekšēji». Savstarpējās attiecības starp tiesībām, konvenciju un ētiku nav socioloģijas problēma. Par «ētisku» socioloģijā uzskata tādu kritēriju, kad cilvēku rīcības pamatā kā norma ir specifiskā vērtējoši racionālā *ticība*, kas tikumiskā ziņā izmanto «labā» predikātu tāpat, kā rīcība, kas izmanto «skaistā» predikātu, piemēro savai definīcijai estētisku kritēriju. Šādā nozīmē ētiskie normatīvie priekšstati var bez jebkādām ārējām garantijām ļoti stipri ietekmēt rīcību. Kaut kas tāds bieži notiek gadījumos, kad norādīto normu neievērošana nopietni neskar svešas intereses. Taču bieži normu ievērošanu garantē reliģija; tās var garantēt arī konvencionāli (šeit izmantotās terminoloģijas nozīmē), izsakot nosodījumu vai veicot boikotu to neievērošanas gadījumā, kā arī juridiski – ar krimināltiesību vai civiltiesību palīdzību vai ar policijas iejaukšanos. Socioloģiskā izpratnē patiesi nozīmīga ētika lielākoties tiek garantēta ar to, ka tās neievērošana var izraisīt nosodījumu, t. i., tiek garantēta konvencionāli. Taču ne visas (katrā ziņā ne obligāti) konvencionāli vai juridiski garantētās sistēmas pretendē uz *ētisku* normu raksturu, turklāt tiesiskās, kas dažos gadījumos pēc rakstura ir tīri mērķracionālas, uz to pretendē vēl mazāk nekā konvencionālās. *Vai* uz «ētikas» sfēru vajadzētu attiecināt noteiktā lokā izplatīto priekšstatus par nozīmīgumu vai nevajadzētu (t. i., otrā gadījumā aplūkojot to «vienkārši» kā konvenciju vai «vienkārši» kā tiesību normu), empīriskajā *socioloģijā* tiek izlemts tikai atbilstoši tam, kāds «ētiskuma» jēdziens attiecīgajā cilvēku lokā *faktiski* ir nosacījis vai nosaka rīcību. Tāpēc te nav iespējams nekāds vispārinājums.

7. §. Tie, kuri rīkojas, var piedēvēt kādai kārtībai *legitīmu* nozīmi:

a) *tradīcijas* pēc: vienmēr bijušā nozīmīgums;

b) *afektuālās* (īpaši – emocionālās) ticības pēc: no jauna pasludinātā vai priekšzīmīgā nozīmīgums;

c) *vērtibracionālas* ticības pēc: par absolūti nozīmīgu izsecinātā nozīmīgums;

d) pozitīva nolikuma pēc, ticot tā *legalitātei*. Šī legalitāte [(d)] [dalībniekiem] var būt nozīmīga

kā *leģitīma*:

- a) interesentiem vienojoties par to;
- b) uzspiešanas (pamatojoties uz leģitīmi nozīmīgu cilvēka kundzību pār citu cilvēku) un pakļāvības dēļ [skat. 13. §].

Sikāks [iztirzājums] piederas (ar nosacījumu, ka turpmāk jādefinē vēl daži jēdzieni) pie kundzības un tiesību socioloģijas. Šeit vēl tikai jāpiebilst:

1. Kārtības nozīmīgums tradīciju cienīšanas dēļ ir universālākais un sākotnīgākais. Bailes no maģiska ļaunuma pastiprināja psihisko barjeru pret jebkuru ilgstošu rīcības ieradumu maiņu, un dažādās intereses, kuras orientējās uz pakļāvību reiz iedibinātai kārtībai un tās saglabāšanu, darbojās, lai tās saglabātu. Par to turpmāk III nodaļā.^[6]

2. *Apzināti* kārtības jauninājumi sākotnēji gandrīz vienmēr bija pravietiski pareģojumi vai vismaz pravietiski sankcionēti un tādēļ par svētiem uzskatīti vēstījumi – līdz pat hellēnisko aismnētu^[7] statuetēm. Pakļāvība tad bija atkarīga no ticības praviešu leģitimitātei. Bez kārtības jaunatklāsmēm stingra tradicionālisma nozīmīguma laikmetos jaunas kārtības rašanās, t. i., tādas kārtības, kas tiktu *uzskatīta* par «jaunu», iespējama tikai tad, ja tā tika aplūkota kā nozīmīga kopš seniem laikiem, taču vēl pareizi neizprasta vai arī brīžiem aptumšota un tagad atkal no jauna *atklāta*.

3. Tīrākais vērtējoši racionālā nozīmīguma tips tiek attēlots ar «dabiskajām tiesībām». Lai cik tas arī būtu ierobežots – pretēji savām ideālajām pretenzijām –, tomēr tā loģiski secināto tēžu reālā ietekme uz rīcību nepavisam nav niecīga, un šīs tēzes jāatšķir kā no atklāsmes un nolikuma tēzēm, tā arī no tradicionālajām tiesībām.

4. Mūsdienās pazīstamākā legalitātes forma ir uzticēšanās *legalitātei*: paklausība *formāli* korekti un pieņemtā formā izteiktiem nolikumiem. Turklāt ar paktu noslēgtas un uzspiestas kārtības pretstats ir tikai relatīvs. Jo, tiklīdz kādas ar paktu noslēgtas kārtības nozīmīgums nebalstās uz vienprātīgu vienošanos – to senāk bieži uzskatīja par vēlamu īstenai leģitimitātei –, bet gan kāda ļaužu loka ietvaros uz atšķirīgi gribošo (*Wollender*) faktisko paklausību mazoritātei – kā tas ļoti bieži ir noticis –, tad patiešām ir darīšana ar uzspiešanu mazākumam. Taču ļoti bieži ir gadījumi, kad vardarbīgs vai neko nerespektējošs un uz savu mērķi orientēts mazākums uzspiež kārtību, kas arī sākotnējiem pretiniekiem gūst leģitīmu nozīmi. Tā kā «saskaņošana» kā kārtības radīšanas vai izmaiņas līdzeklis ir legāla,

Ļoti bieži gadās, ka mazākuma griba gūst formālu vairākumu un vairākums pakļaujas – tātad mažoritācija ir tikai šķietamība. Ticība ar paktu noslēgtas kārtības legalitātei sniedzas tālā senatnē un dažkārt sastopama arī pie tā saucamajām dabastautām, taču gandrīz vienmēr to papildina orākulu autoritāte.

5. Pakļaušanās kārtībai, ko uzspiež atsevišķi vai vairāki cilvēki, kā priekšnosacījumu pieņem – ja šajā ziņā izšķirošs faktors nav vienkārši bailes vai mērķracionāli motīvi, bet pastāv priekšstati par legalitāti –, ticību kādai kaut kādā nozīmē leģitīmai uzspiedēja vai uzspiedēju *kundzības* varai, un tāpēc prasa īpašu rīcību (13., 16. § un III nodaļa).

6. Parasti pakļaušanos kārtībai nosaka ne tikai visdažādākās pastāvošās intereses, bet, ja nav runa par pavisam jaunu nolikumu, arī sajaukums, ko veido saistība ar tradīcijām un priekšstats par legalitāti. Ļoti daudzos gadījumos tie, kuri pakļaujas, piedevām vēl nav apjēguši, vai darišana ir ar tikumu, konvenciju vai tiesībām. Sociologam tad jāizdibina *tipiskais* nozīmīguma veids.

8. §. Par *cīņu* sociālās attiecības saucamas tad, ja rīcība ar nodomu īstenot savu gribu ir orientēta uz partnera vai partneru pretestību. Par «mierīgiem» cīņas līdzekļiem saucami tādi līdzekļi, kas nav saistīti ar aktuālu fizisku vardarbību. Ja «mierīga» cīņa tiek īstenota kā formāli mierīgi tikojumi pakļaut savā varā iespējas, ko iekāro arī citi, tā saucama par «konkurenci». Par «regulētu konkurenci» saucama konkurence, kas savos mērķos un līdzekļos orientējas uz kādu kārtību. Cilvēcisko indivīdu vai tipu eksistences cīņa par dzīves vai izdzīvošanas iespējām, kura notiek, vēršoties citam *pret* citu bez apzināta nolūka cīnīties (latenti), saucama par «izlasi» – par «sociālo izlasi», ja ir runa par dzīvojošo iespējām dzīvē, un par «bioloģisko izlasi», ja runa ir par iedzimtības mantojuma izdzīvošanas iespējām.

1. No asiņainas, uz pretinieka dzīvības iznīcināšanu un jebkuru saistību ar cīņas noteikumiem noraidošas cīņas līdz konvenciāli regulētai bruņinieku cīņai (herolda aicinājums pirms kaujas pie Fontenū: : «*Messieurs les Anglais, tirez les premiers* [Angļu kungī, šaujiet pirmie]!») un līdz regulētām cīņas spēlēm (sports), no neregulētas erotisku tīkotāju pēc sievietes labvēlības «konkurences», no ar tirgus kārtību saistītas konkurences cīņas pār maiņas iespējām līdz regulētai prasmīgai «konkurencei» vai «vēlēšanu cīņai» pastāv visdažādākās nepārtrauktās pārejas.

Nevardarbīgas cīņas jēdzieniska nodalīšana attaisnojama ar tai ierasto līdzekļu savdabību un ar no tās izrietošajām šās cīņas aizsākšanās socioloģisko konsekvencu īpatnībām.

2. Jebkura tipiska un masveidīga cīņa un konkurence, neraugoties uz jo daudzajiem izņēmuma gadījumiem un likteņiem, rezultātā ilgākā laikā tomēr noved pie tādu cilvēku «izlases», kuriem, lai cīnītos un uzvarētu, lielākā mērā piemīt svarīgas personiskās kvalitātes. Kādas ir šīs kvalitātes – pārsvarā fiziskais spēks vai nekautrīga izmanība, garīgā veikuma intensitāte vai kliegšanas spējas un demagoģijas tehnika, pazemīgums pret priekšniecību vai pret ļoti glaimotām masām, oriģināla veikuma spējas vai sociālas pielāgošanās spējas, tādas kvalitātes, ko uzskata par ārkārtējām, vai arī tādas, kas nepaceļas pāri masu viduvējbai, – to izšķirs cīņas un konkurences nosacījumi, pie kuriem līdzās visām iedomājamām individuālajām un masveida kvalitātēm pieder arī tāda *kārtība*, uz kuru – vienalga, tradicionāli, vērtējoši racionāli vai mērķracionāli – orientējas izturēšanās cīņā. *Katra* šāda kārtība ietekmē sociālās izlases iespējas. Taču ne *jebkura* sociālā izlase ir «cīņa» mūsu nozīmē. «Sociālā izlase» drīzāk visupirms nozīmē, ka noteiktiem uz sevi vērstās izturēšanās tipiem – tātad eventuāli personisko kvalitāšu tipiem – ir priekšrocības iespējās īstenot noteiktas sociālās *attiecības* (kā «mīļotajam», «dzīvesbiedram», «deputātam», «ierēdnim», «būvdarbu vadītājam», «ģenerāldirektoram», «veiksmīgam uzņēmējam» utt.). Vai šīs sociālo priekšrocību iespējas tiks realizētas un – tālāk – vai tās uzlabo arī tipa bioloģiskās *izdzīvošanas iespējas*, vai arī notiek gluži pretējais, šajā ziņā tās pašas par sevi neko neizsaka.

Par «cīņu» gribētos runāt tikai tad, ja pastāv īstena *konkurence*. Pēc visas līdzšinējās pieredzes, cīņa ir faktiskā tikai «izlases» nozīmē, un tikai *bioloģiskās* izlases nozīmē tā ir principiāli nenovēršama. Izlase ir «mūžīga» tādēļ, ka nav iespējams izgudrot nekādu līdzekli, kā to pilnīgi izslēgt. Pacifistiska stingrākās observances^[8] kārtība var vien regulēt cīņas līdzekļus, cīņas objektus un cīņas virzienus tādā nozīmē, ka dažus no tiem izslēdz. Tas nozīmē, ka konkurencē (atklātā) vai – ja iedomājas, ka konkurenci varētu arī novērst (tas būtu iespējams tikai teorētiski utopiski), – aizvien vēl izlasē (latentā) par dzīves un izdzīvošanas iespējām uz uzvaru ved *citi* cīņas līdzekļi un aplaimo tos, kuru rīcībā – vienalga, kā iedzimtība vai audzināšanas produkts – tie ir. Sociālā izlase empīriski, bioloģiskā – principiāli veido cīņas izslēgšanas robežas.

3. Sociālo attiecību «cīņa» un «izlase», protams, jāatšķir no atsevišķu cilvēku cīņas par dzīves un izdzīvošanas iespējām. Šādā gadījumā šos

jēdzienus var lietot tikai pārnestā nozīmē. Jo «attiecības» *eksistē* tikai kā cilvēciskā *rīcība* ar noteiktu jēgas saturu. Un «izlase» vai «cīņa» starp cilvēkiem tātad nozīmē, ka noteikta veida rīcību – vienalga, vai cilvēki būtu tie paši vai citi – laika gaitā *izspiež* cita. Tas iespējams dažādā *veidā*. Cilvēku rīcība var a) apzināti tikt vērsta uz to, lai *traucētu* konkrētas vai vispārēji noteikti regulētas sociālās attiecības, t. i., to jēgas saturam atbilstoši notiekošu rīcību, vai arī lai kavētu tās rašanos un turpmāko pastāvēšanu («valsti» – ar karu vai revolūciju, vai kādu «sazvērestību» to asiņaini apspiežot, «konkubinātu» – ar policejiskiem pasākumiem, «augļotāju» darījumu attiecības – atsakot tiesību nodrošinājumu un sodot), vai arī ar prēmēšanu ietekmētu vienas kategorijas pastāvēšanu par labu citai: gan atsevišķi cilvēki, gan daudzi savstarpēji saistīti cilvēki var izvirzīt tāda veida mērķus. Taču var arī būt b) negribēti sociālas rīcības norises un šās rīcības visu veidu vadošo nosacījumu blakusrezultāti: mazinās iespējas pastāvēt turpmāk vai rasties no jauna noteikti konkrētām vai noteikti veidotām attiecībām (t. i., attiecīgai rīcībai). Visi dabiskie un jebkura veida kultūras nosacījumi pārmaiņu gadījumā kaut kādā veidā darbojas tā, lai mainītu šādas iespējas visdažādākajiem sociālo attiecību veidiem. Jebkuram ir atļauts runāt par sociālo attiecību «izlasi» – piemēram, valstisko apvienību – arī tādos gadījumos, ja uzvar «stiprākais» («piemēroties» spējīgā nozīmē). Taču ir jāpatur prātā, ka šai tā sauktajai izlasei nav nekāda sakara ar cilvēku *tipu* izlasi ne sociālā, ne bioloģiskā nozīmē; jāpatur prātā, ka jebkurā atsevišķā gadījumā jāmeklē *cēlonis*, kas izraisa iespēju nobīdes par labu kādai sociālās rīcības un sociālo attiecību formai vai sagrauj kādas sociālās attiecības, vai arī ļauj tām pastāvēt turpmāk iepretim citām, un ka šie cēloņi ir tik dažādi, ka kopīgs apzīmējums, šķiet, nav piemērots. Tāpēc vienmēr ir briesmas, ka empīriskā pētījumā varētu ieviest nekontrolētus *vērtējumus* un visupirms nodarboties ar atsevišķā gadījumā bieži vien tīri individuāli nosacītu – tātad tas nozīmētu: «nejaušu» – *panākumu* apoloģiju. Pēdējie gadi šajā ziņā atnesuši un nes vairāk nekā par daudz. Jo bieži vien konkrētu iemeslu dēļ nosacītā kādu sociālo attiecību (konkrētu vai kvalitatīvi specificētu) izslēgšana pati par sevi vēl nepierāda kaut ko pret to *ģenerālo* «piemērotību».

9. §. Par «kopīgošanu» saucamas sociālās attiecības, ja un ciktāl sociālās rīcības iestādne – atsevišķā gadījumā vai caurmērā, vai tīrajā tipā – balstās uz līdzdalībnieku subjektīvi *izjustu vienotību* (afektīvu vai tradicionālu).

Par «sabiedriskošanu» saucamas sociālās attiecības, ja un ciktāl sociālās rīcības iestādne balstās uz racionāli (vērtējoši vai mērķracionāli) motivētu interešu izlīdzināšanu vai tāpat motivētu interešu *saistību*. Sabiedriskošana var galvenokārt (tomēr ne vienīgi) balstīties uz racionālu vienošanos savstarpējas piekrišanas ceļā. Tad sabiedriskotā rīcība racionalitātes gadījumā tiek orientēta: a) vērtējoši racionāli – uz ticību *savai* saistībai –, b) mērķracionāli – uz lojalitāti no *partnera* puses.

1. Terminoloģija atgādina F. Tennīsa ieviesto atšķirību viņa fundamentālajā darbā «Kopiena un sabiedrība». Taču Tennīss savos nolūkos šai atšķirībai tūliņ piešķīra specifiskāku saturu, nekā tas būtu vajadzīgs mūsu nolūkiem. Sabiedriskošanas tīrākie tipi būtu: a) stingri mērķracionāla, brīvi paktēta maiņa tirgū – pretēji, tomēr komplementāri ieinteresēto aktuāls kompromiss –, b) tīra, brīvi paktēta *nolūku vienība* – nodoma un līdzekļu ziņā tīri uz lietišķu interešu (ekonomisko vai citu) realizāciju vērsta dalībnieku vienošanās par nepārtrauktu darbību –, c) vērtējoši racionāli motivēta *nodomu* apvienība: racionāla sekta, ciktāl tā atsakās no emocionālu un afektīvu interešu kultivēšanas un vēlas kalpot tikai «lietai» (tas tīra tipa veidā sastopams tikai īpašos gadījumos).

2. Kopīgošana var balstīties uz jebkura veida afektīva vai emocionāla, vai arī tradicionālu pamatu: kāda pneumatiska brāļu kopiena, kādas erotiskas attiecības, pietātes attiecības, «nacionāla» kopība, biedriski apvienota trupa. Vislabākais tipa paraugs ir ģimenes kopība. Tomēr vairākam sociālo attiecību piemīt *daļēji* kopīgošanas, *daļēji* sabiedriskošanas raksturs. Jebkuras pat ļoti mērķracionālas un pārdomāti radītas un par mērķi izraudzītas attiecības (klientūra) var balstīt jūtu vērtības, kas pārsniedz gribēto mērķi. Jebkura ārpus aktuālās mērķapvienības rīcības izejoša, tātad uz ilgāku laiku orientēta un sociālās attiecības starp līdzīgām personām producējoša, nevis no sākta gala ar atsevišķu veikumu ierobežota sabiedriskošana – kā, piemēram, sabiedriskošana līdzīgā karaspēka daļā, līdzīgā skolas klasē, kantorī, darbnīcā – kaut kādā veidā sliecas (protams, ļoti atšķirīgā pakāpē) uz to. Tāpat kādas sociālas attiecības, kuru normālā jēga ir sabiedriskošana, visi vai atsevišķi dalībnieki var pavisam vai daļēji orientēt mērķracionāli. Piemēram, kādu ģimenes apvienību tās locekļi izjūt kā «kopību» vai izmanto kā «sabiedriskošanu» ļoti atšķirīgā pakāpē. Jēdziens «sabiedriskošana» šeit ar nodomu ir definēts pavisam vispārīgi, tātad, aptverot ļoti heterogēnu lietu būtību.

3. Sabiedriskošana atbilstoši domātajai nozīmei ir normālā veidā radikālākais pretstats «cīņai». Tas nedrīkst maldināt tādā ziņā, ka arī visintīmākās kopīgošanas ietvaros normāla ir faktiski jebkura veida vardarbība pret dvēseliski pieļāvīgāko un ka tipu izlase kopību ietvaros tieši tāpat kā citur notiek un ved pie šās izlases iedibinātām dzīves un izdzīvošanas iespējām. Sabiedriskošana savukārt bieži ir vien strīdīgo interešu kompromisi, kas izslēdz tikai kādu cīņas priekšmeta vai cīņas līdzekļu daļu (vai vismaz to mēģina), citādā ziņā ļaujot pastāvēt pašai interešu pretrunai un *konkurencei* par iespējām. Cīņa un «kopība» ir relatīvi jēdzieni; cīņa atbilstoši līdzekļiem (vardarbīgiem vai «mierīgiem») un to pielietojuma kategoriskumam izvēršas ļoti dažādi. Un jebkura, lai kā arī izveidota sociālās rīcības kārtība ļauj, tā teikt, kaut kā pastāvēt tīrai faktiskai *izlasei* dažādo cilvēku tipu sacensībā par dzīves iespējām.

4. Kopīgošana nepavisam *nav* jebkura kvalitāšu, situāciju vai izturēšanās kopība. Piemēram, tāda bioloģiskā mantojuma kopība, kuru uzskata par «rasu» pazīmēm, pati par sevi nekādā ziņā nenozīmē ar šīm pazīmēm iezīmēto pārstāvju kopīgošanu. Ar *commercium* [tirdzniecības] un *connubium* [laulību] ierobežošanu no apkārtējās pasaules puses viņi var nonākt līdzīgā – pret šo apkārtējo pasauli izolētā – situācijā. Taču, pat ja viņi uz šo situāciju reaģē līdzīgi, tā vēl nav nekāda kopīgošana, un to nerada pat kopīga stāvokļa un tā seku izjūta. Tikai tad, ja viņi uz šās izjūtas pamata kaut kā *orientē* savstarpējo izturēšanos, rodas sociālas attiecības starp viņiem – un arī katra no viņiem attiecības ar apkārtējo pasauli –, turklāt tikai tiktāl, ciktāl tās dokumentē kādu izjustu vienotību, rodas «kopība». Piemēram, tā noticis ar jūdiem: ārpus cionistiski orientētām aprindām un ārpus dažu citu sabiedrisko jūdu interesēs – tikai relatīvi ļoti mazā mērā, un daudzkārt viņi to pat noliedz. *Valodas* kopība, ko radījušas līdzīgas tradīcijas ģimenes, kaimiņu un apkārtējās pasaules vidē, visaugstākajā mērā atvieglo savstarpējo saprašanos – tā tad visu sociālo attiecību iedibināšanu. Taču pati par sevi tā vēl nenozīmē nekādu sabiedriskošanu, bet gan tikai satiksmes atvieglošanu attiecīgo grupu ietvaros – tā tad sabiedriskošanas rašanos. Visupirms – starp *atsevišķiem* indivīdiem un *nevis* tādēļ, ka viņiem piemīt īpašība būt valodas biedriem, bet gan tādēļ, ka viņiem ir cita veida intereses: orientēšanās uz kopējas valodas regulām primāri ir tikai saprašanās līdzeklis, nevis sociālo attiecību jēgas saturs. Tikai apzināta pretstata rašanās pret trešo var iedibināt valodas kopībā līdzdalīgajiem līdzīgu situāciju, kopības izjūtu un sabiedrisko jūdu, kura apzinātais eksistences pamats ir kopīga valoda.

Turpretim līdzdalība kādā «tirgū» ir veidota citādi. Tā iedibina sabiedriskošanu starp atsevišķiem maiņas partneriem un kādas sociālās attiecības (visupirms «konkurenci») starp maiņas reflektantiem, kuriem daudzpusīgi jāorientē savstarpējā izturēšanās. Taču bez tam sabiedriskošana rodas tikai tad, ja daži līdzdalībnieki panāk vienošanos ar nolūku [realizēt] veiksmīgāku cīņu par cenām vai arī visi – par apgrozības regulēšanu un nodrošināšanu. (Tirgus un uz to balstītā maiņas saimniecība, starp citu, ir svarīgākais rīcības savstarpējās ietekmēšanas tips – ietekmēšana tikai ar interešu stāvokli, kā tas raksturīgs modernajai saimniecībai.)

10. §. Kādas sociālās attiecības (kā kopīgošanu, tā arī sabiedriskošanu) saucamas par uz ārpusi «*atvērtām*», ja un ciktāl līdzdalība uz to jēgas saturu orientētajā savstarpējā sociālajā rīcībā, kuru tā konstituē, pēc tās saistošās kārtības netiek aizliegta nevienam, kas uz to ir spējīgs un sliecīgs. Turpretim par uz ārpusi «*slēgtām*» tās saucamas tiktāl un tādā pakāpē, cik to jēgas saturs vai tām saistošā kārtība izslēdz līdzdalību vai arī to ierobežo vai saista ar nosacījumiem. Atvērtība un slēgtība var būt nosacīta tradicionāli vai afektīvi, vērtējoši racionāli vai mērķracionāli. *Racionāla* noslēgšana – galvenokārt šādu apstākļu dēļ: kādas sociālās attiecības līdzdalībniekiem var pavērt iekšējo vai ārējo interešu apmierināšanas iespējas, vienalga – mērķa vai panākumu dēļ, vienalga – ar solidāru rīcību vai interešu izlīdzināšanu. Ja līdzdalībnieki no savas propagandēšanas (*Propagierung*) mēra, veida, nodrošinājuma vai vērtības ziņā gaida savu iespēju uzlabošanu, tad viņi ir ieinteresēti atklātībā, ja – gluži pretēji – to monopolizēšanu, tad ir ieinteresēti noslēgties pret *ārpusi*.

Slēgtas sociālās attiecības var garantēt līdzdalībnieku monopolizētās iespējas: a) brīvi vai b) pēc mēra un veida regulēti vai racionēti, vai c) atsevišķiem vai grupām no viņu puses ilgstoši un relatīvi vai pilnīgi neatņemami *apropriēti* (slēgšanās uz *iekšpusi*). Apropiētas iespējas saucamas par «tiesībām». Apropiācija atbilstoši kārtībai var notikt: 1) pie noteiktām kopienām un sabiedrībām – piemēram, mājas kopienām – piederošajiem vai 2) pie atsevišķiem un šajā gadījumā *a*: tīri personiski vai *b*: tā, ka nāves gadījumā viens vai vairāki caur sociālajām attiecībām vai dzimšanu (radniecību) ar līdzšinējo iespēju baudošo saistītie vai kāds vai kādi viņa nosauktie ienāk apropiētajās iespējās (mantojamā apropiācija). Tā, visbeidzot, var notikt tādējādi, ka: 3) iespējas baudošais tās, vairāk vai mazāk brīvi vienojoties, var nodot *a*: noteiktiem vai, visbeidzot, *b*: jebkuriem citiem (pārdošanas apropiācija). Slēgtās attiecībās līdzdalīgo jāsauc par

biedru, bet līdzdalības regulācijas gadījumā, ja šī regulācija viņam apropriē iespējas, par *tiesisko biedru*. Mantojuma ceļā atsevišķu personu, kā arī mantojuma kopieni vai sabiedrību apropriētās iespējas jāsauc par *īpašumu* (atsevišķu personu vai attiecīgās kopienas vai sabiedrības), bet pārdodot apropriētais – par *brīvu* īpašumu.

Šķietami nevajadzīgi «mokošā» šās lietas būtības definīcija ir piemērs tam, ka tieši par «pašsaprotamo» (tāpēc, ka tas ir uzskatāmi ierastais) mēdz «domāt» vismazāk.

1. a) Tradicionāli slēgtas mēdz būt, piemēram, sabiedrības, kurās piederība pamatota uz ģimenes attiecībām.

b) Afektīvi slēgtas mēdz būt personiskas jūtu attiecības (piemēram, erotiskās vai – bieži – pietātes veida).

c) Vērtējoši racionāli slēgtas (relatīvi) mēdz būt stingras ticības kopienas.

d) Mērķracionāli tipiski slēgtas ir ekonomiskās apvienības ar monopolistisku vai plutokrātisku raksturu.

Daži patvaļīgi piemēri.

Aktuālas valodiskās sabiedriskošanas atklātība vai slēgtība atkarīga no idejiskā satura (konversācija pretstatā intīmam vai darījumu rakstura paziņojumam). – Tirgus attiecības vismaz sākotnēji bieži mēdz būt atklātas. – Daudzos kopīgošanas un sabiedriskošanas gadījumos vērojama propagēšanas un slēgšanas *maiņa*. Piemēram, cunftēs, antikās [pasaules] un viduslaiku demokrātiskajās pilsētās, kuru locekļi reizēm, lai nodrošinātu savas iespējas ar varu, tiecās vairot līdzdalību, bet citos laikos – sava monopola vērtības interesēs līdzdalību ierobežot. Tāpat tas visai bieži notika mūku kopībās un sektās, kas no reliģiskās propagandas pārgāja uz noslēgšanos, jo bija ieinteresētas uzturēt ētisko standartu augstā līmenī, kā arī materiālu apsērsumu dēļ. Līdzīgi ir [ar tādām parādībām] kā tirgus paplašināšana, lai vairotu apgrozījumu, un tā monopolistiska sašaurināšana. Valodas propaganda mūsdienās ir normālas sekas izdevēju un rakstnieku interesēm pretstatā iepriekš bieži sastopamajām noslēgtajām kārtu valodām un slepenajām valodām.

2. Mērs un līdzekļi regulēšanai un slēgšanai uz ārpusi var ļoti atšķirties, tā ka pāreja no atklātības uz regulētību un slēgtību var būt ļoti plūstoša: sastopami pielaišanas veikumi un pārbaudes laiks vai nosacīti pērkama līdzdalības iegūšana, balotēšanās šādai pielaišanai, piederība vai pielaišana dzimšanas (mantojamības) dēļ vai jebkuram brīvi atvērtai dalībai noteiktu

veikumu dēļ, vai – ja notiek noslēgšanās un apropriācija uz iekšpusi – apropriētu tiesību ieguves dēļ; pastāv arī visdažādāko pakāpju līdzdalības nosacījumi. Tātad «regulētība» un «noslēgtība» pret ārpusi ir relatīvi jēdzieni. Starp kādu smalku klubu, kādu ar biļeti pieejamu teātra priekšlasījumu un kādu uz vervēšanu orientētu partijas sapulci, brīvi pieejamu dievkalpojumu, kādas sektas dievkalpojumu un slepenas apvienības mistēriju pastāv visneiedomājamākās pārejas.

3. Arī noslēgšanās uz *iekšpusi* – aptverot līdzdalībniekus un viņu attiecības vienam pret otru – var gūt visdažādāko formu. Piemēram, kāda uz ārpusi noslēgta kasta vai cunfte, vai varbūt biržu kopiena saviem locekļiem var uzticēt savstarpēju brīvu konkurenci uz visām monopolizētajām iespējām vai katru locekli stingri ierobežot attiecībā uz noteiktām, viņam uz visu dzīvi vai arī mantojuma ceļā (proti, tā tas ir Indijā) vai pārdodot apropriētām iespējām, piemēram, klientūru vai darījumu objektus; kāda uz ārpusi noslēgta lauku kopiena var pieļaut vai garantēt kopienas locekļiem vai nu brīvu lietojumu, vai stingri ar individuālo mājas saimniecību saistītu kontingentu, kāda uz ārpusi noslēgta ciemu apvienība – brīvu zemes izmantojumu vai ilgstoši apropriētu stingru «pakava tiesu» (*Hufenanteil*): tas viss ar dažādām iedomājamām pārejām un starppakāpēm. Vēsturiski, piemēram, iekšēja kandidatūru uz lēņiem, garīdznieka vietām vai amatiem noslēgšana un apropriācija īpašnieku gadījumā guva visdažādākās formas, tāpat kandidatūra uz darba vietām un to īpašums varēja pieaugt – «uzņēmumu padomju» attīstība *varēja* būt (tomēr – nevis tai *vajadzēja* būt) pirmais solis uz to – no *closed shop* [uzņēmuma, kurā strādā tikai arodbiedrības biedri] līdz tiesībām uz noteiktām vietām (priekšpakāpe: aizliegums atbrīvot bez strādniecības pārstāvju piekrišanas). Visas detaļas pieder pie atsevišķas priekšmetiskas analīzes. Ilgstošas apropriācijas lielākoties pastāv pie tādām iespējām, kuras atsevišķajām personām (vai noteiktām personu vienībām, piemēram, mājas kopienām, dzimtām, ģimenēm) garantētas tādā veidā, ka: 1) nāves gadījumā pāreju noteiktās citās rokās regulē un garantē noteikta kārtība, 2) iespēju īpašnieki tās var brīvi nodot jebkuriem citiem, kas *tādā ceļā* kļūst par sociālo attiecību līdzdalībniekiem: tātad šīs attiecības – šādas pilnīgas apropriācijas gadījumā uz *iekšpusi* – reizē ir uz *ārpusi atvērtas* (relatīvi) attiecības (ja tās līdzdalības mantojumu *nesaista* ar citu tiesību biedru piekrišanu).

4. Noslēgšanas *motīvs* var būt: a) augstas kvalitātes uzturēšana un tādā ceļā (eventuāli) prestiža un ar to saistīto goda un (eventuāli) ieguvuma iespēju uzturēšana. Piemēri: askētu, mūku (īpaši, piemēram, Indijā –

mūku ubagotāju {ordeņu}, sektu (puritāņu!), karotāju, ministriju un citu ierēdņu apvienības un pilsoņu politiskās apvienības (piemēram, antīkajā pasaulē), amatnieku apvienības; b) iespēju mazināšanās attiecībā pret (patēriņu) vajadzībām («barošanās telpu» («*Nahrungsspielraum*»)): patērēšanas monopols (arhetips – lauku kopiena); c) ieguves iespēju («ieguves telpa») samazināšanās: ieguves monopols (arhetips – cunftes apvienības vai vecās zvejniecības apvienības utt.). Bieži motīvs *a* ir kombiņēts ar *b* vai *c*.

11. §. Ja līdzdalībniekus sociālajās attiecībās saista tradicionālā vai nolikuma [iedibināta] kārtība, var būt sekas: a) katra attiecībās līdzdalīgā nosacīti rīcības veidi tiek *pieskaitīti* visiem līdzdalībniekiem («solidaritātes biedriem»), vai arī b) katra līdzdalībnieka («pārstāvja») rīcība – citiem līdzdalībniekiem («pārstāvētājiem»), tātad gan iespējas, gan konsekvences nāk viņiem par labu vai kļūst par nastu. Pārstāvniecības vara (pilnvara) atbilstoši pastāvošajai kārtībai var tikt: 1) visos veidos un pakāpēs apropriēta (pašpilnvara) vai arī 2) piešķirta pēc pazīmēm ilgstoši vai uz laiku, vai arī 3) uz laiku vai ilgstoši ar līdzdalībnieku noteiktu aktu nodota trešajam (ar statūtiem noteikta pilnvara). Par nosacījumiem, ar kuriem sociālās attiecības (kopības vai sabiedrības) tiek aplūkotas kā solidaritātes vai pārstāvniecības attiecības, var vien vispārīgi teikt, ka pakāpe, kurā to rīcība kā mērķis vērsta vai nu a) uz vardarbīgu cīņu, vai b) mierīgu maiņu, pirmām kārtām ir izšķiroša tāpēc, ka būtiski ir bijuši un ir daudzi tikai atsevišķā analizē konstatējami īpaši apstākļi. Visretāk šīs sekas mēdz iestāties, ja uz tīri *iedomātiem* (*ideelle*) labumiem tiecas ar mierīgiem līdzekļiem. Diezgan bieži, taču ne vienmēr paralēli ar ārējās noslēgtības mēru vērojama solidaritātes vai pārstāvniecības varas parādīšanās.

1. «Pieskaitīšana» praktiski var nozīmēt: a) pasīvu un aktīvu solidaritāti – atsevišķa līdzdalībnieka gadījumā, tāpat kā viņš pats, atbildīgi ir visi, bet – no otras puses – visi, tāpat kā viņš, ir leģitimizēti ar viņa darbību nodrošinātajam iespēju lietojumam. Atbildība var pastāvēt pret gariem vai dieviem, tātad būt reliģiski orientēta. Vai arī pret cilvēkiem – un šajā gadījumā konvencionāli par un pret tiesību biedriem (asinsatriebība pret dzimtas biedriem un ar viņu palīdzību, represijas pret pilsoņiem un konnacionālajiem) vai arī tiesiski (sods radniekiem, mājas biedriem, kopienas biedriem, personisks mājas biedru un tirdzniecības sabiedrības dalībnieku apcietinājums – vienam pret otru un par labu dalībniekiem).

Arī solidaritātei pret dieviem vēsturiski (senizraēliešu, senkristiešu, senpuritāņu kopienās) bija ļoti nozīmīgas sekas. Šī solidaritāte (vismazākā mērā!) var arī nozīmēt: b) tikai to, ka atbilstoši tradicionālajai vai ar statūtiem noteiktajai kārtībai slēgtajās attiecībās līdzdalīgie viņu rīcībā esošās iespējas – lai kāda veida tās būtu (īpaši ekonomiskās iespējas) –, kuras kāds pārstāvis uzsāk, atzīst par tikpat *legālām* kā pašu izturēšanos. (Materiālo labumu, kam atbilstoši kārtībai jākalpo «apvienības mērķiem», nodošana kādas «savienības priekšniecības» vai kādas politiskās vai ekonomiskās apvienības pārstāvja rīcībā.)

2. «Solidaritātes» pazīmes tipiski pastāv: a) tradicionālajās piedzimšanas vai dzīves sabiedrībās (tips – māja un dzimta); b) slēgtajās attiecībās, kas ar vardarbību uztur monopolizētas iespējas (tips – politiskās apvienības, īpaši pagātnē, bet plašākā apjomā, proti, karā, arī vēl mūsdienās); c) pie guvuma sabiedriskojuumiem ar personiski līdzdalīgu personu vadītu uzņēmumu (tips – atklāta tirdzniecības apvienība); d) noteiktos apstākļos – darba apvienībās (tips – artelis). «Pārstāvniecības» pazīmes tipiski pastāv mērķu savienībās un ar statūtiem noteiktās apvienībās – īpaši tad, ja tiek savākts un pārvaldīts «mērķīpašums» (par to tālāk tiesību socioloģijā^[9]).

3. Pārstāvniecības vara tiek piešķirta pēc «pazīmēm», piemēram, ja ir sasniegts noteikts vecums vai stāvoklis.

4. Visus atsevišķos momentus šajā sakarībā nevar izklāstīt vispārīgi, bet gan tikai ar atsevišķu socioloģisku analīzi. Vecākās un vispārīgākās šeit piederīgās pazīmes ir *represijas* gan kā atriebība, gan arī kā ķīlas ņemšana (*Pfandzugriff*).

12. §. Par *apvienību* (*Verband*) saucamas uz ārpusi regulējoši ierobežotas vai noslēgtas sociālās attiecības, ja to kārtības ievērošana tiek garantēta ar tieši uz to realizēšanu orientētu noteiktu cilvēku izturēšanos: ar *vadītāju* un eventuālu *pārvaldes štābu*, kam parasti piemīt pārstāvniecības vara. Vadība vai līdzdalība pārvaldes štābā – «*valdības varās*» – var tikt: a) apropriēta vai b) saskaņā ar pastāvošo apvienības kārtību ilgstoši vai uz laiku, vai noteiktos gadījumos piešķirta noteiktām personām vai pēc noteiktām pazīmēm vai noteiktas formas izvēlētām personām. Par «apvienības rīcību» sauc: a) uz kārtības realizāciju vērstu, pateicoties vadības spēkam vai pārstāvniecības varai, leģitīmu paša pārvaldes štāba rīcību, b) šā štāba ar pavēlēm *vadītu* {uz apvienību attiecinātu} apvienības līdzdalībnieku rīcību.

1. Apvienības jēdzienam nav svarīgi, vai runa ir par kopīgošanu vai sabiedriskošanu. Ar kāda «vadītāja» – ģimenes galvas, biedrības priekšsēdētāja, uzņēmuma vadītāja, firsta, valsts prezidenta, baznīcas galvas – esību, kura rīcība vērsta uz apvienības kārtības īstenošanu, ir jāpietiek, jo šis specifiskais rīcības veids – ne tikai uz kārtību orientēta, bet gan uz tās uzspiešanu vērsta rīcība – socioloģiski noslēgtu «sociālo attiecību» noteicošajām pazīmēm pievieno jaunu praktiski svarīgu pazīmi. Jo ne katra kopīgošana vai sabiedriskošana, piemēram, kādas erotiskās attiecības vai dzimtas kopība bez vadītāja, ir «apvienība».

2. Apvienības «eksistence» ir cieši saistīta ar kāda vadītāja un eventuāli pārvaldes štāba «esamību». Precīzāk izsakoties – saistīta ar *iespēju*, ka notiek nosakāmu (*angebbar*) personu *rīcība*, kas pēc savas nozīmes tiecas realizēt apvienības kārtību, – ka tād ir personas, kam konkrētā gadījumā ir *iestādne* uz šādu nozīmi. Uz ko šī iestādne balstās – vai uz tradicionālu vai afektīvu, vai vērtējoši racionālu pašai izliedzību (lēņa, amata, dienesta pienākums), vai mērķracionālām *interesēm* (atalgojuma interesēm utt.) –, *jēdzieniski* pagaidām ir vienalga. Aplūkojot socioloģiski, apvienība nekādā citā kā vien šādas – šādā veidā orientētas – rīcības norises iespējas nozīmē mūsu terminoloģijā «nepastāv». Ja trūkst kādu nosakāmu personu štāba (vai kādas atsevišķas personas) šādas rīcības iespēju, tad atbilstoši mūsu terminoloģijai pastāv tikai kādas «sociālās attiecības», nevis «apvienība». Taču kamēr pastāv šādas rīcības iespēja, tik ilgi, aplūkojot socioloģiski, «pastāv» apvienība, neraugoties uz to personu maiņu, kuras savu rīcību orientē uz atbilstošu kārtību. (Definīcijas veids izvēlēts ar nolūku nekavējoties iekļaut tieši šīs pazīmes).

3. a) Ārpus paša pārvaldes štāba rīcības vai tā vadībā var tipiski norisināties arī specifiska uz apvienības kārtību orientēta citā veidā līdzdalīgo rīcība, kuras jēga ir kārtības realizācija (piemēram, visu veidu nodevas vai leiturģisks^[10] personisks veikums – zvērināto dienests, militārais dienests utt.). b) Pastāvošā kārtība var ietvert arī normas, uz kurām apvienības līdzdalībnieku rīcībai jāorientējas *citās* lietās (piemēram, valsts apvienībā «privāti saimnieciskajai», nevis apvienības kārtības uzspiešanai, bet individuālām interesēm kalpojošajai rīcībai – uz «pilsoniskajām» tiesībām). Gadījumus *a* var saukt par rīcību, kas «vērsta uz apvienību», bet gadījumus *b* – par apvienības *regulētu* rīcību. Tikai paša pārvaldes štāba, kā arī tā plānveidīgi *vadītā* uz apvienību vērsta rīcība saucama par «apvienības rīcību». «Apvienības rīcība» visiem līdzdalībniekiem būtu, piemēram, karš, ko «ved» valsts, vai kāds «iesniegums», ko ļauj noslēgt apvienības valde,

«līgums», kuru slēdz vadītājs un kura «nozīmīgums» tiek uzspiests apvienības biedriem un attiecināts uz tiem (11. §), tālāk – visu «tiesas spriedumu» un «pārvaldes» norise (skat. arī 14. §).

Apvienība var būt: a) autonoma vai heteronoma, b) autokefāla^[11] vai heterokefāla^[12]. Autonomija nozīmē, ka apvienības kārtību nenosaka – kā heteronomijas gadījumā – ar statūtiem ārpusē esošie, bet gan apvienības biedri šās savas kvalitātes rezultātā (starp citu, vienalga, vai tā iestājas vai ne). Autokefālija nozīmē, ka vadītāju un apvienības štābu iecel atbilstoši pašas apvienības kārtībai, nevis kā heterokefālijā – ārpusē stāvošie (vienalga, kā tieši notiek iecelšana).

Heterokefālija pastāv, piemēram, lai ieceltu Kanādas provinču gubernatorus (to dara Kanādas centrālā valdība). Arī heterokefāla apvienība var būt autonoma un autokefāla – heteronoma. Apvienība var arī abos aspektos *daļēji* būt viena un daļēji otra. Autokefālās vācu savienotās valstis, neraugoties uz autokefāliju valsts kompetences ietvaros, bija heteronomas, bet savas kompetences ietvaros (baznīcas un skolas lietās) – autonomas. Elzasa-Lotringa Vācijā {pirms 1918. gada} ierobežotā apjomā bija autonoma, tomēr heterokefāla (zemes pārvaldnieku iecēla ķeizars). Visi šie apstākļi var būt sastopami arī daļēji. *Tiklab* pilnīgi heteronoma, kā heterokefāla apvienība jāapzīmē parasti kā kādas aptverošākas apvienības «daļa» («pulks» karaspēka vienības ietvaros). Vai tā ir, tas atkarīgs no rīcības orientācijas patstāvības faktiskā *apjoma* katrā atsevišķā gadījumā un terminoloģiski ir tīrs mērķtiecīguma jautājums.

13. §. Ar statūtiem noteiktā kārtība sabiedriskošanā var rasties: a) brīvi vienojoties vai b) uzspiežot un pakļaujoties. Valdības vara (*Regierungsgewalt*) kādā apvienībā var pretendēt uz leģitīmo varu, lai uzspiestu jaunu kārtību. Apvienības *konstitūcija* dod *faktisku* iespēju atbilstoši mēram, veidam un priekšnosacījumiem panākt pakļaušanos pretēji pastāvošo valsts spēku *uzspiešanas* varai. Pie šiem priekšnosacījumiem atbilstoši pastāvošajai kārtībai īpaši var piederēt apvienības līdzdalībnieku noteiktu grupu vai daļu uzklaušana (*Anhörung*) vai piekrišana, kā arī, protams, dažādi citi nosacījumi.

Apvienību kārtību, pastāvot noteiktām *pazīmēm*, var uzspiest ne tikai biedriem, bet arī nebiedriem. Viena no šādām pazīmēm īpaši attiecas uz jomu (klātbūtne, dzimšana, noteiktu rīcību veikšana kādā jomā): «jomas

nozīmīgums». Apvienība, kuras kārtība principiāli uzspiež jomas nozīmīgumu, saucama par jomu apvienību, vienalga, kādā mērā tās kārtība arī iekšienē – pret apvienības biedriem – ņem vērā *tikai* jomas nozīmību (tas ir iespējams un vismaz ierobežotā apjomā sastopams).

1. Šās terminoloģijas nozīmē uzspiesta ir *jebkura* kārtība, kas nav realizēta pēc visu līdzdalībnieku brīvas vienošanās. Tātad arī «vairākuma lēmums», kam pakļaujas mazākums. Tāpēc vairākuma lēmuma leģitimitāte (skat. tālāk – pie varas un tiesību socioloģijas^[13]) ilgos laikmetos (vēl viduslaikos kārtās un līdz mūsdienām krievu obščinās) bieži nav atzīta vai bijusi problemātiska.

2. Arī formāli «brīvās» apvienības, kā visiem zināms, faktiski ļoti bieži ir uzspiestas (tā tas ir obščinā). Tad socioloģijai noteicoši ir tikai *faktiskie* apstākļi.

3. Šeit lietoto «konstitūcijas» jēdzienu lietojis arī Lasals. Tas nav idents ar «rakstīto» konstitūciju – vispār ar konstitūciju juridiskā nozīmē. Socioloģiskais jautājums ir tikai tāds: kad, kādiem priekšmetiem un kādu robežu ietvaros, un – eventuāli – ar kādiem īpašiem priekšnosacījumiem (piemēram, dievu vai priesteru sankcija vai vēlēšanu korporācijas piekrišana utt.) apvienības locekļi un pārvaldes štābs *pakļaujas* vadītājam un apvienības darbība ir viņa rīcībā, ja viņš «dod pavēles», īpaši ja uzspiež kārtību.

4. Uzspiestā «jomas nozīmīguma» pamattipu ataino politiskās apvienības: kriminālo tiesību normas un daži citi «tiesiskie nolikumi» – klātbūtne, dzimšana, darbības vieta, izpildes vieta utt. –, kas apvienības jomas ietvaros ir kārtības priekšnosacījumi. (Sal. ar: *Gierke, Preußschen Begriff der «Gebietkörperschaft»*.)

14. §. Kārtību, kas regulē apvienības rīcību, sauc par *pārvaldes kārtību*. Kārtību, kas regulē citu sociālo rīcību un *garantē* ar šo regulāciju atklātās rikojošos iespējas, sauc par *regulācijas kārtību*. Ja kāda apvienība orientēta tikai uz pirmā veida kārtību, tā saucama par pārvaldes apvienību, ja tikai uz otro – par regulējošo apvienību.

1. Pats par sevi saprotams, ka lielākā daļa visu apvienību ir kā viena, tā otra; tikai regulējoša apvienība varētu būt teorētiski iedomājama absolūtā *laissez faire* [brīvas rīcības] tīrā «tiesiskā valsts» (tas, protams, kā priekšnosacījumu prasītu finanšu regulācijas nodošanu privātajai saimniecībai).

2. Par «apvienības rīcības» jēdzienu skat. 12. §. Nr. 3. «Pārvaldes kārtības» jēdzienā ietvertas visas regulas, kas nozīmīgas kā pārvaldes štābam, tā arī – kā mēdz teikt – tam, kā locekļi izturas «pret apvienību», t. i., mērķiem, kuru parādīšanos apvienības kārtība tiecas nodrošināt ar sava pārvaldes štāba un pašas pozitīvi priekšrakstītu *plānveidīgi* ievirzītu rīcību. Pastāvot absolūti komunistiskai saimniecības organizācijai, tajā tiktu ietverta aptuveni visa sociālā rīcība, bet absolūtā tiesiskā valstī – tikai tiesnešu, policijas iestāžu, zvērīnāto, karavīru veikums un darbošanās likumdošanas un vēlēšanu jomā. Vispār – taču ne vienmēr atsevišķā gadījumā – pārvaldes kārtības un regulācijas kārtības robeža sakrīt ar to, ko politiskajā apvienībā atšķir kā «publiskās» un «privātās» tiesības. (Par to tuvāk – tiesību socioloģijā.)

15. §. Par *uzņēmumu* (*Betrieb*) saucama nepārtraukta noteikta veida mērķtiecīga rīcība, par *uzņēmumu apvienību* – sabiedriskošana ar nepārtraukti uz mērķi vērstu pārvaldes štāba rīcību.

Par *biedrību* (*Verein*) saucama tāda norunāta apvienība (*Verband*), kuras ar statūtiem noteiktā kārtība prasa atzīšanu tikai no personiski pievienojušos dalībnieku puses.

Par *iestādi* (*Anstalt*) saucama apvienība, kuras ar statūtiem noteiktā kārtība kādā nosakāmā darbības sfērā ar panākumiem (relatīvi) tiek uzspiesta katrai pēc noteiktām pazīmēm nosakāmai rīcībai.

1. Protams, «uzņēmuma» jēdzienā ietverta arī politisku un hierurģisku^[14] darījumu, apvienību darījumu utt. realizācija, ja pareiza ir mērķtiecīgās nepārtrauktības pazīme.

2. «Biedrība» un «iestāde» abas ir apvienības ar *racionāli* (plānveidīgi) ar statūtiem pieņemtu kārtību. Vai, izsakoties pareizāk, – *ciktāl* kādai apvienībai ir racionāli ar statūtiem pieņemta kārtība, tā jāsauc par biedrību vai iestādi. «Iestāde» visupirms ir valsts līdzās visām savām heterokefālajām apvienībām un – ja kārtība ir racionāli noteikta ar statūtiem – baznīca. Kādas «iestādes» statūti pretendē būt saistoši katram, uz kuru *attiecas* noteiktas pazīmes (dzimšana, uzturēšanās, institūciju izmantošana), vienalga, vai attiecīgais [subjekts] ir pievienojies personīgi – kā biedrībā – un gluži vienalga, vai viņš ir ņēmis dalību statūtu izstrādāšanā. Tātad tā pavisam specifiskā nozīmē ir *uzspiesta* kārtība. Iestāde īpaši *var* būt *jomas* apvienība.

3. Biedrības un iestādes pretstatījums ir *relatīvs*. Biedrības kārtība var skart trešo personu intereses, un tad šās kārtības saistošo raksturu

var uzspiest gan ar biedrības uzurpāciju un patvaļu, gan arī ar legāli ar statūtiem pieņemtu kārtību (piemēram, akciju tiesības).

4. Gandrīz nav nepieciešams uzsvērt, ka «biedrība» un «iestāde» neietver sevī bez atlikuma visu iedomājamo apvienību *kopumu*. Tie ir – turpmāk – tikai «polāri» pretstati (piemēram, reliģiskajā jomā «sekta» un «baznīca»).

16. §. *Vara* nozīmē iespēju kādu sociālo attiecību ietvaros realizēt savu gribu, arī pārvarot pretestību, vienalga, uz ko pamatojas šī iespēja.

Par *kundzību* saucama iespēja rast nosakāmu personu paklausību noteikta veida pavēles gadījumā; par *disciplīnu* saucama iespēja rast nosakāma daudzuma cilvēku tūlītēju, automātisku un shematisku paklausību pavēles gadījumā, balstoties uz iemācītu iestādni.

1. Jēdziens «vara» ir amorfs. Katrs ir spējīgs iedomāties visas iespējamās kāda cilvēka kvalitātes un visas iespējamās konstelācijas, lai dotajā situācijā realizētu savu gribu. Tāpēc socioloģiskajam jēdzienam «vara» jābūt precīzākam, un tas var nozīmēt tikai iespēju rast paklausību *pavēlei*.

2. Jēdziens «disciplīna» sevī ietver «iemācītu» *masu* paklausību – nekritisku un pretoties nespējīgu.

Kundzības pazīmes ir saistītas ar aktuālo *kāda* veiksmīgi *citiem* pavēlošā klātesamību, taču ne nepieciešami ar kāda pārvaldes štāba, ne arī ar kādas apvienības eksistenci, turpretim tomēr – vismaz visos normālos gadījumos – ar *vienu* no abiem faktoriem. Apvienība, ja tās loceklis kā tāds pastāvošās kārtības dēļ pakļauts kundzības attiecībām, saucama par *kundzības apvienību*.

1. Namatēvs valda bez pārvaldes štāba. Beduīnu vadonis, kas ievāc nodevas no karavānām, personām un īpašumiem, kas iziet cauri viņa klinšu cietoksnim, valda pār visām mainīgajām un nenoteiktajām, nekādā apvienībā nesastāvošajām personām – vienmēr, kad tās nonākušas noteiktā situācijā, – ar savas karadraudzes palīdzību; tā viņam šajā gadījumā kalpo kā pārvaldes štābs izspiešanai. (Teorētiski šāda kundzība būtu iedomājama arī no atsevišķa [cilvēka] puses bez jebkāda pārvaldes štāba.)

2. Apvienība pastāvīgi kaut kādā mērā ir kundzības apvienība, jo eksistē pārvaldes štābs. Tikai šis jēdziens ir relatīvs. Normāla kundzības apvienība kā tāda ir arī pārvaldes apvienība. Veids, kā tiek pārvaldīts, kā

arī pārvaldošo personu loka raksturs, objekti, kurus pārvalda, un kundzības izpausmes sniedzamība nosaka apvienības savdabību. Pirmās divas īpatnības lielā mērā iedibina kundzības *legitimitātes* pamatprincipu veids.

17. §. Politiskā apvienība saucama par kundzības apvienību tad un tiktāl, ja un ciktāl tās sastāvs un tā kārtības spēkā esamība kādā nosakāmā ģeogrāfiskā apgabalā nepārtraukti tiek garantēta ar tās pārvaldes štāba *fizisku* spaidu lietošanu un lietošanas draudiem. Valsts saucama par politisku iestādes uzņēmumu, ja un ciktāl tās pārvaldes štābs sekmīgi pretendē uz *legitīmu* fizisku spaidu *monopolu* kārtības realizēšanai. – Par «politiski orientētu» saucama tāda sociāla rīcība – īpaši arī apvienības rīcība –, ja tā grib panākt kādas politiskās apvienības vadības ietekmēšanu, īpaši valdības varas apropriāciju vai ekspropriāciju, vai pārdali, vai piešķirumu [nevardarbīgā veidā].

Hierokrātiska apvienība saucama par kundzības apvienību tad un tiktāl, ja un ciktāl tās kārtības garantēšanai tiek lietots psihisks spiediens – dodot ziedojumus vai liedzot dziedēšanas līdzekļus (hierokrātiskie spaidi). *Baznīca* saucama par hierokrātisku iestādes uzņēmumu, ja un ciktāl tās pārvaldes štābs pretendē uz *legitīmu* hierokrātisko spaidu *monopolu*.

1. Pats par sevi saprotams, ka politiskajām apvienībām vardarbība nav ne vienīgais, ne arī normāls pārvaldes līdzeklis. To vadoņi savu nolūku realizēšanai drīzāk izmanto visus iespējamus līdzekļus. Tomēr draudi un eventuāla vardarbība, protams, ir *specifisks* līdzeklis un vienmēr *ultima ratio* [pēdējais arguments] tad, ja neder citi līdzekļi. Vardarbību kā *legitīmu* līdzekli ir izmantojušas un izmanto ne tikai politiskas apvienības, bet arī dzimta, māja, savienības, viduslaikos – noteiktos apstākļos visi, kam tiesības uz ieročiem. Politisku apvienību *līdzās* apstāklim, ka, lai garantētu «kārtību», tiek izmantota vardarbība (vismaz arī), raksturo pazīme, ka tā pretendē uz sava pārvaldes štāba un savas kārtības kundzību kādā *jomā* un to vardarbīgi garantē. Lai arī kur uz apvienībām, kas lieto vardarbību, attiektos šī pazīme, – vai nu tās būtu ciema kopienas, vai pat atsevišķas māju kopienas vai cunftu apvienības, vai strādnieku apvienības («pado-mes») –, tās *tiktāl* jāsauc par politiskām apvienībām.

2. Nav iespējams kādu politisku apvienību – pat ne valsti – definēt, norādot tās apvienības rīcības *mērķi*. No pārtikas sagādes līdz mākslas protekcijai nav tāda mērķa, uz ko kādreiz *nebūtu* tiekušas politiskās apvienības, – no personiskās drošības garantēšanas līdz jurisdikcijai –, neviena,

uz ko nebūtu tiekušās *visas* politiskās apvienības. Tāpēc kādas apvienības «politisko» raksturu var definēt tikai ar to noteiktos apstākļos par pašmērķi padarīto *līdzekli*, kuru izmanto ne tikai šī apvienība, bet kurš tomēr ir tai specifisks un tās būtībai *nepieciešams*, – vardarbību. [Vārds «politisks»] īsti neatbilst tā lietojumam valodā, un tas bez precizējuma nav izmantojams. Mēdz runāt par valsts bankas «devīžu politiku», par kādas apvienības vadības «finanšu politiku», par kopienas «skolas politiku», un ar to domā noteiktu lietišķu darījumu aplūkojumu un *vadīšanu*. Pēc būtības raksturīgā veidā mēdz šķirt kāda darījuma «politisko» pusi vai nozīmīgumu, vai «politisko» ierēdni, «politisko» laikrakstu, «politisko» revolūciju, «politisko» apvienību, «politisko» partiju, «politiskās» sekas no citām – saimnieciskām, kultūras, reliģiskām utt. attiecīgo personu, lietu, norišu pusēm vai veidiem – un ar to domā visu to, kam ir darīšana ar kundzības attiecībām «politiskās» apvienības, valsts (atbilstoši mūsu valodai) ietvaros un kas var izraisīt, kavēt vai veicināt uzturēšanu, mainīšanu, gāšanu – pretstatā personām, lietām un norisēm, kam ar to nav nekādas darīšanas. Tātad arī šajā valodas lietojumā kopējais meklēts *līdzekli* – «kundzībā», proti, *veidā*, kā tieši valstiskās varas to realizē, neņemot vērā mērķi, kam kundzība kalpo. Tas dod iespēju apgalvot, ka šeit pamatā liktā definīcija sevī ietver tikai valodas lietojuma precizējumu, ar ko tā krasi uzsver faktiski specifisko – vardarbību (aktuālo vai eventuālo). Protams, valodas lietojumā par «politiskajām apvienībām» sauc ne tikai pašus par leģitīmu uzskatītās vardarbības pārstāvjus, bet, piemēram, arī partijas un klubus, kas orientējas uz politisko apvienību ietekmēšanu (arī uz izteikti *nevardarbīgu*). Mēs vēlamies šo sociālās rīcības veidu kā «politiski orientētu» atšķirt no īsti «politiskas» rīcības (no pašu politisko apvienību *apvienības* rīcības 12. §. Nr. 3).

3. *Valsts* jēdzienu – tā kā tas savā pilnīgajā izvērsumā visnotaļ ir moderns – atbilstoši modernajam tipam ieteicams arī definēt moderni, taču atkal – abstrahējoties – un tieši to mēs tagad darām – no mainīgajiem saturiskajiem mērķiem. Mūsdienu valsti formāli raksturo pārvaldes un tiesiskā kārtība, kas maināma ar statūtiem un uz ko orientējas pārvaldes štāba (tāpat ar statūtiem regulēta) apvienības rīcības uzņēmums, un kas pretendē uz nozīmīgumu ne tikai apvienības biedriem – dažkārt jau ar dzimšanu apvienībā iekļuvušajiem –, bet gan plašā apjomā visai pārvaldītajā jomā notiekošajai rīcībai (tātad jomas iestādei pienācīgā veidā – *gebietsanstaltsmäßig*). Taču vēl to raksturo «leģitīma» vardarbība, kas šodien pastāv tiktāl, ciktāl to pieļauj vai rekomendē valstiskā kārtība (piemēram, namatēvam atstāj

«pārmācības tiesības» – kādreizējās pašlēģitīmās, līdz pat varai pār bērna vai verga nāvi un dzīvību ejošās mājas kunga vardarbības palieku). Šis valsts vardarbīgās kundzības monopolraksturs ir tikpat būtiska tās pašreizējā stāvokļa pazīme kā tās racionālais «iestādes» un nepārtrauktais «uzņēmuma» raksturs.

4. Hierokrātiskās apvienības jēdziena sakarā: kā izredzes statūtais glābšanas labumu *veids* – šāspasaules, viņpasaules, ārēji, iekšēji – nepārstāv izšķirošu pazīmi, bet gan faktu, ka to dāvājums var veidot pamatu garīgai *kundzībai* pār cilvēku. Turpretim baznīcas jēdziena sakarā atbilstoši ierastajam (un mērķtīcīgajam) valodas lietojumam ir raksturīgs (relatīvi) racionālais iestādes un uzņēmuma raksturs un pretenzijas uz monopolistisku kundzību, kas izpaužas baznīcas pārvaldes štāba un kārtības veidā. Baznīcas iestādei – atbilstoši tās normāliem *centieniem* – noder hierokrātiska *jomas* kundzība un (paroksiāls^[15]) teritoriāls dalījums, turklāt atsevišķos gadījumos atšķirīgi jāatbild uz jautājumu, ar kādiem līdzekļiem tiek izceltas šīs monopolpretenzijas. Taču faktiskais *jomas* kundzības monopols baznīcām vēsturiski nekad nav bijis un mūsdienās nav tik būtisks kā politiskām apvienībām. «Iestādes» raksturs, īpaši apstākļi, ka piederību pie baznīcas iegūst «dzimstot», atšķir to no «sektas», kuras raksturīgākā pazīme rodama tur, ka tā ir «apvienība» un uzņem sevī tikai personiski reliģiozi kvalificētos. (Tuvāks izklāsts pieder pie reliģijas socioloģijas.)

TULKOTĀJA PIEZĪMES UN KOMENTĀRI

Maksa Vēbera (1864–1920) filosofiskie uzskati ir būtiski ietekmējuši 20. gs. sociālo zinātņu attīstību, turklāt 20. gs. beigās vērojama pastiprināta interese par viņa filosofisko un sociālo zinātņu mantojumu. Jaunāko laiku socioloģijai un kulturoloģijai sevišķi aktuāla varētu būt Vēbera socioloģijas antinaturālistiskā ievirze un tie elementi, kurus nenovērtēja viņa laikabiedri un kuri tuvina Vēbera teorētisko koncepciju fenomenoloģiskajai filosofijai. «Intereses (materiālās un garīgās), nevis idejas tieši pārvalda cilvēku rīcību; taču arī ideju radītās «pasaules ainas» ļoti bieži kā pārmijnieki noteikušas sliedes, pa kurām interešu dinamika virzījusi tālāk cilvēka rīcību,» raksta Vēbers («Pasaules reliģiju saimnieciskā ētika»).

Cilvēciskās darbības rezultāts ir «pasaules aina» – īpaša «intersubjektīva realitāte», kas rodas, pastāv un pārveidojas sabiedriski vēsturiskajā procesā. Centieni interpretēt «pasaules ainu» vedina filosofu noskaidrot tās dziļākās saknes un konstituējošos elementus, t. i., iezīmējas filosofisko meklējumu orientācija uz «dzīves pasauli» kā jebkuras teorētiskās konstrukcijas pamatu.

Vēbers ir pārliecināts, ka viens no būtiskākajiem eksistenciālajiem jautājumiem ir jautājums par dzīves jēgu, kas iekrāso un modificē jebkuru vēsturiski konstituēto «pasaules ainu». Tāpēc par Vēbera socioloģijas pamatuzdevumu likumsakarīgi kļūst pasaules uzskata analīze. Šā uzdevuma kontekstā filosofs pēta cilvēka rīcību, dzīves un domāšanas veidu konkrētos vēsturiskos periodos.

Pēc Vēbera domām, visi svarīgākie pasaules uzskata jautājumi sakņojas ticībā, tāpēc pasaules uzskata problemātika lielā mērā sakrīt ar reliģisko,

un ar tās izpēti viņš nodarbojas reliģijas socioloģijas pētījumos. Apcerējumi šajā jomā veido trīs sējumu apkopojumu – «Reliģijas socioloģija».

No Vēbera grāmatas «Saimniecība un sabiedrība» tulkots darbs «Socioloģijas pamatjēdzieni», kas iepazīstina lasītāju ar sapratnes socioloģijas pamatkategorijām.

IEPRIEKŠĒJAS PIEZĪMES

«Iepriekšējas piezīmes» attiecas uz visu M. Vēbera darba *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* pirmo sējumu. No šā sējuma vēl tulkoti un izdevumā «Reliģijas socioloģija» iekļauti darbi «Protestantiskā ētika un kapitālisma gars», «Pasaules reliģiju saimnieciskā ētika» («Ievads», «Pasaules reliģiskā noraidījuma pakāpju un virzienu teorija»). Darbi tulkoti pēc: *M. Weber. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I.* – J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1988.

¹ Komenda (viduslaiku lat. *commendata*, no lat. *commendare* – uzticēt) – garīdznieka vieta, kas dod ienākumus, nepildot amata pienākumus; šeit: ieguldījums naudā vai naudā novērtētās precēs (*commendata*), kas uzticētas tirgotājam; tirgotājs komendu realizē, gūstot peļņu, kas pēc tam tiek sadalīta starp darījuma dalībniekiem.

² Kondotjērs – vēsturiski algotņu vienību vadītājs 14.–15. gs. Itālijā.

³ Grinders – šeit: šeptmanis, spekulants.

⁴ Ergastērijs – amatnieku darbnīca Senajā Grieķijā un Romas austrumu provincēs, vēlāk Bizantijā.

⁵ Dzīvesvedums (vācu *Lebensführung*) – parasti *Lebensführung* latviski tulko ar vārdu «dzīvesveids», kas īsi neatbilst M. Vēbera socioloģiskās kategorijas «*Lebensführung*» būtībai. «Dzīvesveids» izteic kādai sociālajai grupai vai sabiedrībai kopumā raksturīgu izturēšanos saistībā ar tai piemītošajiem dzīves apstākļiem un paražām; indivīda un dzīvesveida attiecībās dominējošais ir dzīvesveids (tas organizē indivīdu vai grupu), turpretim dzīvesvedums uzsver vairāk vai mazāk apzinātu dzīves organizēšanu un virzīšanu, balstoties uz audzināšanu iegūtiem vai pārņemtiem principiem.

⁶ *Max Weber. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I* – šajā izdevumā ietverti divi darbi no nodaļas «Pasaules reliģiju saimnieciskā ētika»: «Ievads» un «Pasaules reliģiskā noraidījuma pakāpju un virzienu teorija».

⁷ *Kausale Zurechnung* – svarīgs jēdziens Vēbera metodoloģijā, nozīmē aplūkojamo īstenības elementu reducēšanu uz to konkrētajiem cēloņiem.

⁸ To M. Vēbers cenšas paveikt darba «*Wirtschaft und Gesellschaft*» nodaļā «*Religionssoziologie*».

PROTESTANTISKĀ ĒTIKA UN KAPITĀLISMA GARS

«Protestantiskā ētika un kapitālisma gars» ir viens no pazīstamākajiem M. Vēbera darbiem. Tajā lieliski apvienota sociālā analīze un dominējošo kultūras formu izpēte. Autors tiecas atklāt sociālo, politisko, ekonomisko, ideoloģisko, estētisko un reliģisko faktoru savstarpējo saistību. Apcerējuma pamatjautājums – kā varēja rasties tā saimnieciskā ideoloģija, kuru autors dēvē par «kapitālisma garu». Šajā darbā M. Vēbers sniedz arī savdabīgu Rietumu civilizācijas izpratni un attīstības redzējumu. Darbu pie «Protestantiskās ētikas» Vēbers aizsāk 1903. gadā – pirms tam daudzas apcerējumā risinātās problēmas aplūkotas jau akadēmiskajosursos, kas lasīti studentiem kopš 1896. gada. Darba pirmā daļa ir pabeigta 1904. gada vasarā. Šajā pašā laikā Vēbers kopā ar V. Zombartu un E. Jafē uzņemas «Sociālās zinātnes un sociālpolitikas arhīva» (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*) vadību. Cenšoties nodrošināt izdevumu ar materiālu, Vēbers visai lielā steigā raksta savu darbu, un 1905. gadā tas iznāk «Arhīva» XX un XI sējumā. Steiga izskaidrojama arī ar to, ka par darbā aplūkotajām problēmām Vācijā aizsākušās ārkārtīgi intensīvas diskusijas, kurās iesaistās V. Zombarts, G. Zimmels, E. Trelčs, F. Rahfāls un citi tā laika ievērojamākie speciālisti. Vēbera darbs pārsteidz ar ieceres plašumu un oriģinālu problēmu risinājumu, tomēr reizēm lasītājs gribētu redzēt pilnīgāku tēmas izvērsumu un argumentāciju (to apzinās arī pats autors). Vēbera laikabiedri bieži pārprot viņa ieceres un atziņas. Tomēr kopumā raisās ļoti auglīgas diskusijas, kurās «Arhīva» lappusēs aktīvi iesaistās arī autors. Gatavojot «Protestantisko ētiku» izdevuma *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* pirmajam sējumam (tas iznāk jau pēc autora nāves), Vēbers papildina darbu ar neskaitāmām piezīmēm, kas veido gandrīz pusi teksta. Šīs piezīmes ir ārkārtīgi būtiskas, taču darbs tādējādi kļūst vēl grūtāk lasāms.

Interese par «Protestantiskajā ētikā» risinātajām problēmām nav zudusi arī mūsdienās. Diskusijas saistās gan ar M. Vēbera metodi (tajā speciālisti atklāj aizvien jaunas šķautnes) kopumā, gan atsevišķu vēsturisku parādību interpretāciju.

Darbs tulkots pēc: *Max Weber. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I.* – J. C. B. Mohr (Paul Siebek), Tübingen, 1988.

¹ Kvēkeri (no angļu *quakers* – strādnieki) – reliģiska kristietiska kopiena, kas dibināta 17. gs. vidū Anglijā. Noraida garīdznieku institūtu un sakramentus, sludina pacifismu, nodarbojas ar labdarību.

² «Zem krusta» – šeit: ciešanu, pārbaudījumu un apspiestības stāvokli.

³ Mamonisms (aram. *māmōn* – bagātības) – alkatība, mantkārība. Mamons – senajiem sīriešiem bagātības un iedzīvošanās dievs.

⁴ Prozelīts – cilvēks, kas pieņēmis jaunu ticību.

⁵ Reformāti (no lat. *reformare* – pārveidot) – kalvinisma piekritēji.

⁶ Menonīti (pēc dibinātāja, nīderlandieša Menno Simonsa vārda) – protestantu sekta, kas 16. gs. izveidojās Nīderlandē; sludina pieticību, prasa stingru morāles normu ievērošanu, neatzīst vardarbību un karaklausību, noraida baznīcas hierarhiju un valstiskus pienākumus.

⁷ Piētisms (vācu *Pietismus* no lat. *pietas* – godbijība) – reliģisks virziens protestantismā 17. gs. beigās un 18. gs. sākumā; orientējas uz mājas reliģiozitāti, noraida ārīškīgos baznīcas rituālus, pasludina par grēcīgām dažādas izklaides un aicina uz padziļinātu iekšēju reliģiozitāti un askētismu ikdienas dzīvē.

⁸ Jomeni (ang. *yeomen*) – 14. – 18. gs. Anglijā patstāvīgi saimniekojoši sīki zemes īpašnieki.

⁹ Morgens (vācu *Morgen* – vēsturiska laukuma mērvienība Vācijā (0,26 – 0,36 ha).

¹⁰ Metodisms (ang. *Methodism*) – novirziens anglikāņu baznīcā, ko 1729. gadā iedibināja brāļi Vesliji.

¹¹ Fideikomiss – muiža, kas mantojuma ceļā visa pāriet viena ģimenes locekļa īpašumā.

¹² Hrematisms (no sengr. *chrema*) – jēdziens, kuru Aristotelis pretstatīja saimniecīšanai, kas vērsta uz vajadzību apmierināšanu («*oikonomia*»); šajā darbā «hrematiska» saimniecība nozīmē uz tirgu orientētu kapitālistiska tipa saimniecību.

¹³ *Beruf* – vācu valodā vārdam «*Beruf*» ir divas nozīmes: arods (profesija) un aicinājums.

¹⁴ Probabilisms (no lat. *probabilitas* – šķietamība) – mācība, ka visas zināšanas ir tikai šķietamība.

¹⁵ Lombardisti – sākotnēji apzīmējums privilēģētajiem kristīgajiem tirgoņiem no Lombardijas pilsētām, kuri līdzīgi kaverciešiem (skat. 22. piezīmi) un jūdiem nodarbojās ar naudas aizdošanu. Sākot no 13. gs., visi itāliešu tirgoņi Francijā, Nīderlandē un Anglijā tika saukti par lombardistiem.

¹⁶ Trapezīti (sengr. *trapeziti*, no *trapeza* – galds) – Senajā Grieķijā naudas mijēji, kas parasti bija vergi vai brīvlaistie.

¹⁷ Talmūds – jūdaisma dogmatisko, reliģiski ētisko un tiesisko principu apkopojums, kas izveidojies 4. gs. pr. Kr. – 5. gs. pēc Kr.

¹⁸ Eshatoloģija (no sengr. *eschatos* – pēdējais + *logos* – likums, mācība) – reliģiska mācība par cilvēces un pasaules galu; kristietībā eshatoloģija saistīta ar priekšstatiem par pastaro tiesu un augšāmcelšanos.

¹⁹ Sinerģisms (no sengr. *synergia* – līdzdarbība, sadraudzība) – kopēja darbība; dažādu enerģijas veidu savstarpēja iedarbība kopējā darbībā. Teoloģijā – cilvēka līdzdalība dievišķajā glābšanas procesā; pēc Lutera domām, tā nav iespējama.

²⁰ «Kavalieri» un «apaļgalvji» – šeit: aristokrāti un puritāņi, kurus sauca par «apaļgalvjiem» viņu īsi apgriezto matu dēļ (puritāņu matu griezumam stipri līdzinās mūsdienu frizūrai).

²¹ Lendlordi absentisti – lieli zemes īpašnieki, kas visu savu zemi vai daļu no tās iznomā un uz īpašumtiesību pamata gūst ienākumus (Lielbritānijā).

²² Kavercieši – Lombardijas izcelsmes tirgoņi no Kaoras (Francija), kuri viduslaikos vācu darījumu partneriem sniedza zināšanas par itāliešu banku un tirdzniecības darbības tīkumiem; Vācijā viņus dēvēja par kaverciešiem (*Kawertschen*).

²³ Skopci un štundisti – skopci: reliģiska sekta, kas radusies 18. gs. Krievijā, atdaloties no hlistiem (skat. «Pasaulē reliģiju saimnieciskā ētika», «Ievads», 8. piez.). Sludināja dvēseles glābšanu cīņā ar miesu, veicot kastrāciju un atsakoties no pasaulīgās dzīves. Mūsdienā skopci fizisku kastrāciju aizstājuši ar prasību stingri ievērot rituālus un saglabāt askētisku dzīvesveidu. Štundisti (no vācu *Stunde* – stunda, reliģisko lasījumu laiks): sektantisks virziens, kas vācu protestantisma ietekmē izveidojies 19. gs. otrajā pusē krievu un ukraiņu zemnieku vidē. Laika gaitā saplūdis ar baptsismu.

²⁴ Armīnieši (remonstranti) – reliģiski politisks virziens Nīderlandes kalviniskajā baznīcā. Šo virzienu 17. gs. dibināja protestantu teologs J. Armīnijs. Atšķirībā no ortodoksālajiem kalvinistiem armīnieši mācībā par iepriekšnoemtību pieļāva gribas brīvību, iestāties par reliģisko iecietību un meklēja saprašanās iespējas ar Nīderlandes katoļiem.

²⁵ Port-Rojāla, jansenisti – jansenisms: virziens katolicismā, ko 17. gs. iedibinājis nīderlandiešu teologs K. Jansens (*Jansenius*); sludināja askētismu un iepriekšnoemtību (kalvinisma ietekme). Jansenisti visai asi iestājās pret jezuītismu, prasīja mazināt katoļu baznīcas lomu sabiedriskajā dzīvē; izplatījās galvenokārt Francijā, kur par jansenisma filosofijas centru kļuva sieviešu klosteris (1204–1710) Port-Rojalā (netālu no Parīzes); 17. gs. šis klosteris bija arī svarīgs franču literārās dzīves centrs.

²⁶ Leveleri (ang. *Levellers* – izldzinātāji) – radikāli demokrātiska politiskā partija 17. gs. angļu revolūcijas laikā.

²⁷ Skvairs (ang. *squire*) – Anglijā lauku muižnieks; kāda lauku apvidus lielākais zemes īpašnieks.

²⁸ Anabaptisms (bazn. lat. *anabaptismus* – atkārtota iegremdēšana, pārkristīšana) – reformācijas laika reliģiskā kustība (galvenokārt Vācijā), kas radās zemnieku un sabiedrības zemāko kārtu vidē un prasīja sociālo vienlīdzību un privātīpašuma likvidāciju. Noliedza baznīcas hierarhiju un iestājās par kristīšanu tādā vecumā, kad cilvēks jau ir apzinīgs. Aktīvi piedalījās 1525. g. zemnieku karā Vācijā.

²⁹ Hernhūtisms (pēc Hernhūtes pilsētas nosaukuma) – reliģiska kustība, kas 18. gs. sākuma protestantisma ietvaros radās Hernhūtē (Vācijā) un laika gaitā izplatījās citās valstīs; 18.–19. gs. t. s. «brāļu draudžu» kustības ietvaros lielu ietekmi guva Vidzemē.

³⁰ Kazuistika (no lat. *casus* – gadījums) – spekulatīva vispārīgu dogmatisku tēžu attiecināšana uz atsevišķiem gadījumiem sholastiskajā teoloģijā un viduslaiku jurisprudencē; ikdienas valodā – izveicība pierādīt apšaubāmas tēzes.

³¹ Independenti (ang. *Independens* – neatkarīgie) – O. Kromvela piekritēji 17. gs. Anglijas revolūcijā; reliģiski politisks puritāņu grupējums – tas pats, kas kongregacionālisti.

³² Kviētisms (lat. *quietus* – mierīgs) – katolicisma virziens, kuru izveidojis teologs Migels de Molinos. Saskaņā ar šo mācību ticīgajam jātiecas uz mistisku Dieva vērojumu un, atsakoties no jebkādam subjektīvam vēlmēm un plānotas rīcības, jāpieņem liktenis kā Dieva dāvana.

³³ Lajs (no sengr. *laos* – tauta) – cilvēks, kam savas darbības jomā nav pietiekamas izglītības; reliģijas jomā – pie kādas reliģijas piederošs cilvēks, kas nav garīdznieks.

³⁴ Klīnieši – katoļu mūku ordenis, kas izveidots pie benediktiešu abatijas Klīnī Burgundijā. 10.–11. gs. abatija vadīja tā saucamo «klīniešu reformu», kurai bija ļoti ievērojama loma Rietumu Baznīcas vēsturē. Šī reforma bija vērsta uz stingra režīma saglabāšanu klosteros. Klīnieši prasīja klosteru pilnīgu neatkarību no laicīgās un bīskapu varas, plaši

piekopa labdarību (Klinī tika uzturēti vairāki tūkstoši nabagu). Pēc Klinī parauga tika reformēti daudzi klosteri.

³⁵ Cistercieši – katoļu mūku ordenis, kas dibināts 1098. gadā Sito (lat. *Cistercium*) Burgundijā un 12. gs. izplatījās visā Rietumeiropā. Par mūku dzīves nepieciešamu nosacījumu uzskata fizisku darbu, kas «pasargā no kārdinājumiem» un padara klosteri neatkarīgu no pasaulīgās dzīves. Ievieš saimniekošanā daudzus tehniskus jauninājumus, rada savdabīgu darba apoloģētiku.

³⁶ Prezbitērieši (no sengr. *presbyteros* – sirmgalvis, vecākais un angl. *Presbyterianism*) – prezbitērisma pārstāvji; prezbitērisms – kalvinisma novirziens Lielbritānijā, baznīcu pārvalda ievēlētās personas – garīdznieki un prezbitēri.

³⁷ Divējais dekrēts – dekrēts, kas izraudzītos lemj glābšanai, atraidītos – iznīcībai.

³⁸ Antinomisms – rakstīto reliģisko un tikumisko likumu noraidījums. Pārliecība par nepieciešamību gūt svētību ar Evaņģēlija garu.

³⁹ Koribanti (sengr. *Korybantes*) – sengrieķu mitoloģijā Lielās Dievietes Mātes Rejas-Kibeles pavadoņi un priesteri; Kibeles kulta saknes meklējamas Mazāzijā, tam piemīt ekstātisks raksturs.

⁴⁰ Pneimatisks (no sengr. *pneuma* – vēsma, elpa, gars) – šeit: ar Svēto Garu saistīts.

⁴¹ Tunkerī (no vācu *tunken* – iegremdēt ūdenī, kristīt) – dažu virzienu baptistu grupas Ziemeļamerikā; cēlušās no Vācijas, tāpēc tās sauc arī par «vācu baptistiem».

⁴² Ebionīti – jūdu kristiešu sekta, kas sludināja nabadzību un nosodīja bagātību.

⁴³ Jāņa 9, 4.

⁴⁴ Junkuri (vācu *Junker*) – lielle zemes īpašnieki (muižnieki) Vācijā; radās 16. gs., no junkuriem veidojās Prūsijas armijas virsniecība.

⁴⁵ Vācu sakāmvārds «*Reines Gewissen ist ein sanftes Rubekissen*» [Skaidra sirdsapziņa dāvā labu miegu].

⁴⁶ Disenterī – disidenti (citādi domājošie).

⁴⁷ Kongregacionālisti – skat.: independenti (31. piez.).

⁴⁸ *Tryers* un *ejectors* – O. Kromvela laika parlamenta komitejas, kas tika izveidotas, lai nodrošinātu augstus mācītāju un skolotāju uzvedības standartus.

⁴⁹ Bernardieši – skat.: cistercieši (35. piez.).

⁵⁰ Dervišs – sufistu ordeņa musulmaņu mūks. Sakrālās dejas laikā dervišs cenšas asniegt ekstāzi un savienoties ar Dievu.

⁵¹ Dekalogs (no sengr. *deka* – desmit + *logos* – vārds) – Bībeles Vecās Derības desmit baušļi.

⁵² Kriptoseksuāls – slēpti seksuāls.

⁵³ Humiliāti, begīnes – *humiliāti*: reliģiska brālība, kas saistībā ar 11. un 12. gs. reliģiskajām kustībām rodas Itālijā (precīzs rašanās laiks nav zināms) un drīz vien gūst ordeņa iezīmes. Brālības darbībā vērojamas sociālas tendences, kā arī noslieces uz ķecerīgām mācībām un nesankcionētas priesteru funkcijas pildīšanu. Tāpēc daļa brālības tiek ekskomunicēta, daļa reorganizēta par ordeni, kam raksturīga atturēšanās no uzticības solījuma. 1571. g. pāvests Pijs V ordeni likvidēja. Humiliātu ordeņa sieviešu atzars (humiliātes) pastāv līdz mūsdienām. *Begīnes*: sievietes un jaunavas, kas apvienojušās dzīvei klosterim līdzīgā kopienā. Savu apzīmējumu begiņu kopiena guva vai nu no pelēcīgi brūnā tērpa, kādu viņas valkāja, vai arī no priestera Lambēra le Bēža (*Lambert le Bègue*) vārda. Begiņu kopienas radās 12. gs. beigās laju kustības ietvaros, sekojot apustuliskas dzīves ideālam. Atsevišķas begiņu kopienas pastāv līdz pat mūsdienām (Beļģijā, Nīderlandē).

⁵⁴ *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*. Raksts šajā izdevumā nav ietverts.

⁵⁵ Socīnisti – itāļu teologa Fausto Socīni (1537–1604) piekritēji; noliedza kristietisko mācību par Trīsvienību.

⁵⁶ Familisms – virziens socioloģijā, kas pārspilē ģimenes kā sociālo kontaktu avota lomu.

⁵⁷ Rakstot par Kanta skotisko izcelsmi, Vēbers seko kļūdainiem paša Kanta apgalvojumiem. Kanta izcelsmes izpētei 20. gs. piecdesmitajos gados daudz uzmanības veltījuši Hanss un Gertrūde Mortenseni, kam, strādājot ar arhīvu materiāliem, izdevies noskaidrot vairākus ar Kanta ģimenes vēsturi saistītus būtiskus faktus. Kanta radurakstos patiešām ir vairāki skoti, taču viņa tiešo priekšteču vidū neviena skota nav. Kanta vecvectēvs Rihards Kants, pēc Mortensenu domām, nāk no Kantvainas (*Kantwain*) apkārtnes Lietuvā (šobrīd Kantvonai ciemats Šauļu rajonā). Tiesas materiāli apliecina, ka viņš, dzīvojot Mēmelē, nav pratis vācu valodu un tiesas procesā 1665. g. izmantojis tulka pakalpojumus. Senākos dokumentos Kantvainas ciemats, kas ir dzimtas ciemats, tiek dēvēts par Kantvageru (*Kantwagger, Kant Wagger, Kant Wagger*). No tā Mortenseni secina, ka Riharda Kanta priekšteči varētu būt ienācēji no kādas Kurzemes vagaru dzimtas.

⁵⁸ «Lielā remonstrācija» – skat.: armīnieši; 1610. gadā armīnieši iesniedza Nīderlandes Ģenerālajās valstīs remonstrāciju (no vēlinās latīņu valodas *remonstro* – paziņoju, protestēju), kurā tika izklāstīti armīnisma pamatprincipi.

⁵⁹ *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*. Raksts šajā izdevumā nav ietverts.

⁶⁰ *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*. Raksts šajā izdevumā nav ietverts.

PASAULES RELIĢIJU SAIMNIECISKĀ ĒTIKA

IEVADS

«Ievads» attiecas uz vairāku apcerējumu virkni – apcerējumu, kas radušies dažādā laikā un pirmoreiz publicēti Jafē «Arhīvā» no 1915. gada līdz 1919. gadam. Šie apcerējumi veido izdevuma *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* lielāko daļu. Izdevuma struktūra ir: I sēj. «Protestantiskā ētika un kapitālisma gars»; «Pasaules reliģiju saimnieciskā ētika»: «Ievads», «Konfūcisms un daoisms», «Starpaplūkojums»; II sēj. «Hinduisms un budisms»; III sēj. «Antīkais jūdaisms». Autors «Ievadā» izklāsta pētījuma metodoloģiskos pamatprincipus, iezīmē pētījuma virzienus, sniedz reliģiju tipoloģiju un iepazīstina lasītāju ar darbā izmantotajiem galvenajiem jēdzieniem. Risinot reliģiju «saimnieciskās ētikas» jautājumus, «autoru interesē nevis teoloģisko kompendiju ētiskās teorijas, kas kalpo tikai par izziņas līdzekli ..., bet gan *praktiskie impulsi* darbībai,

kuri sakņojas psiholoģiskajās un pragmatiskajās reliģiskajās saiknēs» («Ievads»).

Darbs tulkots pēc: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I.* – J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1988.

¹ Sufisms – uz misticismu orientēts novirziens islāmā. Radies 8. gs. un pastāv līdz mūsdienām. Dažādos laikmetos bijis izplatīts plašās teritorijās – no ziemeļrietumu Āfrikas līdz Indijai un Ķīnas ziemeļu provincēm. Teorētisko mācību savieno ar īpašu psihofizisko vingrinājumu sistēmu un askēzi.

² Terciārieši – pasaulīgo katolisko brālību locekļi, kas saistīti ar dažādiem katoļu baznīcas ordeņiem. Vienu no pirmajām terciāriešu organizācijām dibinājis Asīzes Francisks 1221. gadā. Pēc vīriešu un sieviešu klostera dibināšanas tā pēc skaita bija trešā (latīn. *tertius*) franciskāņu organizācija, tāpēc tai piederīgos sāka saukt par terciāriešiem. Terciāriešiem nav saistoši atsevišķi katolisko ordeņu noteikumi (piem., dzīve klosterī, celibāts u. c.).

³ Teodiceja – teoloģiski filosofiska doktrīna, kas cenšas saskaņot atziņu par Dieva gudrību un visvarenību ar pasaulē pastāvošo ļaunumu. Terminu «teodiceja» ieviesis Leibnics.

⁴ Mistagogs – priesteris, kas ievada mistērijas noslēpumus; M. Vēbera tekstā termins visupirms apzīmē priesteri – profesionāli.

⁵ Zoroastrisms – pravieša Zaratustras (1. g. tūkstoša p. m. ē. 1. pusē) dibināta reliģija, kuras pamatā ir mācība par divu spēku – labā un ļaunā – cīņu.

⁶ Eleušīnas mistērijas – Senajā Grieķijā ikgadēji reliģiski svētki par godu Dēmetrai un Persefonei.

⁷ Dervišs – sufistu ordeņa musulmaņu mūks. Dejojošs dervišs sakrālās dejas laikā sasniedz ekstāzi un savienojas ar dievu.

⁸ Hlisti (pārveidots – «kristi») – reliģiska sekta, kas radusies Krievijā 17. gs. beigās, 18. gs. sākumā. Hlisti ir pārliecināti par iespēju tieši vienoties ar Sv. Garu un tā iemiesošanas taisnajos, kas kļūst par «Kristiem». Hlistu kulta ceremonijas notiek «raņņije» formā – lūgšanas savienojas ar dejām. Rezultātā viņi nonāk īpaša uzbudinājuma stāvoklī, kurā sāk «pravietot».

⁹ Kviētisms – skat. iepriekš (Protestantiskā ētika un kapitālisma gars, 32. piez.).

¹⁰ Vallabha – Šri Vallabhahari (1479–1531) – indiešu domātājs un svētais, višņuītu Vallabhahari sektas dibinātājs.

¹¹ Soma – dievišķs dzēriens senindiešu mitoloģijā un vēdiskajā reliģijā.

¹² Hierokrātija – priesteru vara.

¹³ Moira, moiras (sengrieķu mitoloģ.) – trīs likteņa dievietes: Kloto auž dzīves pavedienu, Lahese dāvā likteni, Atropa pārgriež dzīves pavedienu.

¹⁴ Gnosticisms (no sengr. *gnōstikos* – izzinošs) – reliģiski filosofisks strāvājums vēlnajā antikajā pasaulē un viduslaikos; centās apvienot Austrumu reliģiju, sengrieķu filosofijas un kristietības elementus.

¹⁵ Ulēmi – musulmaņu garīdzniecības augstākā kārta, kuras pārziņā bija reliģiskie institūti, tiesu instances un mācību iestādes.

¹⁶ Antropolatrija – cilvēka dievišķošana.

¹⁷ Bhikšu – apzīmējums budistu un džainistu mūkiem, kas pārtika tikai no žēlastības dāvanām.

¹⁸ Oktroēt – uzspiest ar spēku.

¹⁹ Precīzāk: «Jūs esat dzirdējuši, ka ir sacīts .. bet es jums saku.» Mateja 5, 27–44.

²⁰ Patrimoniāls – «pēc tēvu paražām».

²¹ Sukcesija – pēctecība, tiesību pēctecība.

²² Apropriācija – piesavināšanās.

²³ Minētās nodaļas šajā izdevumā nav ietvertas.

PASAULES RELIĢISKĀ NORAIĀDĪJUMA PAKĀPJU UN VIRZIENU TEORIJA

Darbs pirmoreiz publicēts 1915. gadā «Sociālās zinātnes un sociālpolitikas arhīva» XLI sējumā, bet pēc tam iekļauts trīssējumu izdevuma *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* pirmajā sējumā (noslēdz šo sējumu). Apcerējums it kā sadala visu izdevumu divās apjoma ziņā apmēram līdzīgās daļās, tādēļ tas pētnieciskajā literatūrā tiek dēvēts par *Zwischenbetrachtung* – «Starpapcerējumu». Tas rezumē iepriekšējos pētījumus un iezīmē turpmākās analīzes virzību. «Pasaules reliģiskā noraidījuma pakāpi un virzienu teorija» ir viens no domas intensitātes ziņā piesātinātākajiem un skaistākajiem M. Vēbera darbiem. Dzīves jēgas problēmas risinājums dvēseles glābšanas un mūžīgās dzīves meklējumu kontekstā tam piešķir traģiskas intonācijas. Apcerējums bieži tiek analizēts mūsdienu diskusijās par M. Vēbera teorētisko mantojumu.

Darbs tulkots pēc: *Max Weber. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. – J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1988.*

¹ Eleusīnas mistērijas – skat. iepriekš (Ievads, 6. piez.).

² Mateja 5, 39.

³ Mateja 6, 28.

⁴ Anomisms (E. Dirckema termins) – sabiedrības stāvoklis, kad, apzinoties tiesisko un morālo normu pastāvēšanu, liela sabiedrības daļa tās pārkāpj.

⁵ Hīlisms (sengr. *chilias* – tūkstotis) – mācība par gaidāmo tūkstošgadu miera valsti, kas pastāvēs pirms pastarās tiesas; mācība bija izplatīta agrīnās kristietības laikā un kopš reformācijas vērojama dažos sektantiskos novirzienos.

⁶ Anabaptisms – skat. iepriekš (Protestantiskā ētika un kapitālisma gars, 28. piez.).

⁷ Dživanmukti mācība – termins «dživanmukti» būtiski saistīts ar vēdantu (Šankaru un viņa sekotājiem Indijā pirmā g. t. beigās pēc Kr.); pats termins ir daudz vecāks un nozīmē dzīves būtnes atbrīvošanos no nebeidzamā dzimšanas un nāves cikla.

⁸ Apotropeiskā maģija – maģija, kas pasargā no briesmām un naidīgiem spēkiem. Senajā Grieķijā ar šo maģiju saistītus talismanus sauca par apotropejiem.

⁹ Eksorcisms – nešķīsto garu izdzīšana. Kristīgajā baznīcā senatnē īpaši speciālisti, eksorcisti, ar lūgšanām izdzina nešķīsto garu.

¹⁰ Paramenti (latīņu *parare* – sagatavot) – priekšmeti dievkalpojuma, piemēram, altāra parklājs, karogs u. tml.

¹¹ Promiskuitāte – nesakārtoti dzimumsakari bez savstarpējām saistībām uz ilgāku laiku.

¹² Tribādija – lezbiešu mīla.

¹³ Kriptoezotērisks – slēpti ezotērisks.

¹⁴ Kortedžano – runa ir par itāļu humānista B. Kastiljones traktātu «Galminieks».

¹⁵ *Letres portugaises* – portugāļu mūķenes Mariannas Alkoforado (1640–1723) vēstules neuzticīgam mīļākajam. Publicētas 1699. gadā, kļūst plaši pazīstamas.

¹⁶ Idiosinkrāzija – šajā darbā: paaugstināts individuāls jūtīgums, nepatika pret citu.

¹⁷ Parsi (pers. *pārsī* – persietis) – reliģiskas indiešu kopienas locekļi, zoroastrisma piekritēji, kuru priekšteči 8. gs. Indijā ieradās no Persijas.

¹⁸ Eshatoloģija – skat. iepriekš (Protestantiskā ētika un kapitālisma gars, 18. piez.).

SOCIOLOĢIJAS PAMATJĒDZIENI

M. Vēbers savu socioloģisko koncepciju dēvēja par «saprotošo socioloģiju». Tā tiecas fiksēt un saprast noturīgus «jēgas kopsakarus», kas veidojas cilvēku kopīgas rīcības ceļā. Saprāšanas rezultātu nepieciešams verificēt ar objektīvām zinātniskām metodēm. Šādu metodi Vēbers cenšas radīt, analizējot dažādas cilvēku rīcības un sociālo attiecību formas (cīņa, konkurence, draudzība, maiņa utt.). Viens no Vēbera socioloģijas raksturīgākajiem un oriģinālākajiem elementiem ir mācība par ideāltipiem kā teorētiskām konstrukcijām, kas pētniekam varētu palīdzēt orientēties vēsturiskā materiāla daudzveidībā. Ideāltipā, pēc Vēbera domām, sociologs fiksē kādas parādības kultūras jēgu. Ideāltips nedrīkst kļūt par nemainīgu iepriekšpieņemtu shēmu – tas ir tikai līdzeklis, lai sistematizētu empīrisko materiālu un dotu iespēju interpretēt pētāmās parādības no ideāltipiskās konstrukcijas viedokļa. Vēbera socioloģiskā koncepcija ir auglīgi ietekmējusi 20. gs. socioloģiju un kultūrteoriju.

«Socioloģijas pamatjēdzieni» iezīmē Vēbera metodoloģiskos principus un galvenos jēdzienus socioloģijas jomā – to izpratne ļautu labāk orientēties arī citu šajā izdevumā iekļauto apcerējumu problemātikā. Darbs tulkots pēc: *Max Weber. Wirtschaft und Gesellschaft (Grundriss der Verstehenden Soziologie). Erster Teil. Soziologische Kategorienlehre. Kapitel I. Soziologische Grundbegriffe.* – J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1980.

¹ *Handeln (soziales Handeln)* – viena no M. Vēbera socioloģijas pamatkategorijām, kas latviski būtu jātulko kā «rīcība». Universālākā darbības kategorija Vēbera socioloģijā ir «izturēšanās» (*Verhalten*). Izturēšanās kļūst par rīcību tad, ja tā tiek saistīta ar subjektīvu jēgu. Par sociālu rīcību var runāt tad, ja jēga tiek satiecināta ar cita cilvēka izturēšanos un orientēta uz viņu.

² Dollarts – jūras līcis, kas Emsas upes ietekā izveidojās 1277. gadā.

³ «Grešema likums» – nosaukts karalienes Elizabetes I finanšu aģenta T. Grešema vārdā. Likuma skaidrojumu skat. šā izdevuma 243. lpp.

⁴ *Wirtschaft und Gesellschaft. Zweiter Teil. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*; darbs šajā izdevumā nav iekļauts.

⁵ Hierokrātija (sengr. *hieros* – svēts + *kratein* – valdīt) – priesteru vara.

⁶ *Wirtschaft und Gesellschaft. Erster Teil. Soziologische Kategorienlehre. Kapitel III. Die Typen der Herrschaft*; darbs šajā izdevumā nav iekļauts.

⁷ Aisimnēti (sengrieķu *aisymnētai*) – Homēra eposā: tautas vēlēti sacensību pārraugi, vēlāk – tautas vēlēti valdnieki.

⁸ Observance – tiesības, kas dibinātas uz izcelšanos, paradumu; stingrākā ordeņa regulas forma.

⁹ *Wirtschaft und Gesellschaft. Zweiter Halbband. Kapitel VII. Rechtssoziologie*; darbs šajā izdevumā nav iekļauts.

¹⁰ Leiturgija (sengrieķu *leitūrgiā*) – antikajā pasaulē pilsoņu kalpošana sabiedrībai. Atēnās 5. un 4. gs. pr. Kr. leiturgija izpaudās kā godpilni, taču dārgi pasākumi, kuru sabiedrības labā uzņēmās veikt bagāti pilsoņi, piemēram, traģēdiju uzvedumu vai karakuģu aprīkojuma finansēšana. Ptolemaju un romiskajā Ēģiptē leiturgija nozīmēja dažādus piespiedu dienesta pasākumus valsts un pārvaldes labā.

¹¹ Autokefālība (sengr. *autos* – pats + *kephalē* – galva) – šeit: apvienības patstāvība, organizatoriska neatkarība – apvienības vadība iecelta atbilstoši pašas apvienības kārtībai.

¹² Heterokefālība (sengr. *heteros* – cits, citāds + *kephalē* – galva) – apvienības organizatoriska atkarība – vadība iecelta no ārienes.

¹³ *Wirtschaft und Gesellschaft*; iepriekš minētās nodaļas šajā izdevumā nav iekļautas.

¹⁴ Hierurgija (sengrieķu *hierūrgiā*) – svētdarbība, rituāls.

¹⁵ Paroksija (sengr. *para* – pie + *oiken* – dzīvot) – garīdznieka administratīvais rajons.

PERSONU RĀDĪTĀJS

- Abrahāms 233
Adamss T. (*Adams Th.*) 133, 144, 151, 160, 161, 166-169, 172, 179
Akosta U. (*Acosta*) 136
Akvīnas Toms (*Thomas Aquinas*) 42, 46, 60, 75, 79, 80, 81, 84, 124
Alberti L. B. (*Leon Batista Alberti*) 58-61, 65, 163
Alkoforado M. (*Alcoforado M.*) 296
Anvins (*Unwin*) 177
Arhilohs (*Archilochos*) 225
Aristotelis (*Aristotelēs*) 143, 149, 154, 290
Armīnijs J. (*Arminius*) 291
Arnolds M. (*Arnold M.*) 57, 176, 177
Asizes Francisks (*Franciscus Assisiensis*) 24, 106, 165, 248, 289
Aspazija (*Aspasia*) 225
Ašvagoša 236
Atanāsijs (*Athanasios*) 230
Augustīns Aurēlijs (*Augustinus Sanctus*) 75, 80, 132, 140
Baists (*Baist*) 67
Bakls (*Buckle*) 25
Bakss E. B. (*Bax E. B.*) 156
Baksters R. (*Baxter R.*) 82, 111-118, 127, 129, 134, 136-141, 143, 145, 151, 154, 160, 166-170, 172, 173, 175, 176, 179, 180, 184, 185
Barklejs R. (*Barclay R.*) 107, 108, 112, 121, 158, 159, 161, 162, 176
Batlers S. (*Butler S.*) 119
Beilijs T. (*Beiley T.*) 82, 96, 98, 133, 137, 140, 141, 151, 161, 162, 169, 170
Bekers B. (*Becker B.*) 152
Belovs H. fon (*Below H. von*) 180
Benedeks (*Benedek*) 253
Benedikts (*Benedictus*) 90
Benjans Dž. (*Bunyan J.*) 83, 93, 124, 134, 137, 139, 142, 161, 170, 171, 177
Bentems Dž. (*Bentam J.*) 201, 301
Berbons P. (*Barebone P.*) 149
Bernšteins E. (*Bernstein E.*) 130, 159, 160, 176, 179
Beza T. (*Beza Th.*) 85, 139
Bēkons F. (*Bacon F.*) 153
Bērdss H. M. (*Baird H. M.*) 130
Bēžs L. le (*Bigue L. le*) 292
Bjelšovskis (*Bielschowsky*) 179
Bodlērs Š. (*Baudelaire Ch.*) 216, 293
Bonaventūra (*Bonaventura*) 144, 148, 168
Bonns M. (*Bonn M.*) 76
Bonuči A. (*Bonucci A.*) 58
Borinskis K. (*Borinski K.*) 180
Braiss Dž. (*Brice J.*) 143, 169
Brasi T. (*Brassey T.*) 62
Braune (*Braune*) 68
Brauns Dž. (*Brown J.*) 149
Brentāno L. (*Brentano L.*) 18, 53, 54, 56-58, 61, 62, 67, 69, 70, 129, 143, 161, 162, 180
Brodņics (*Brodnitz*) 65
Buda 235
Bucers M. (*Bucer M.*) 137

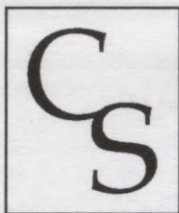
- Burboni (*Bourbons*) 205
 Buskens-Huēts (*Busken-Huët*) 173, 176
 Cellers (*Zeller*) 136
 Cēzars (*Caesar*) 174, 238
 Cicerons (*Cicero*) 66
 Cincendorfs N. L. (*Zinzendorf N. L.*) 76,
 98-100, 102, 104, 151-156, 165
 Cvinglijs U. (*Zwingli U.*) 50
 Černoks S. (*Charnock S.*) 145, 161
 Čillingsvorts V. (*Chillingsworth V.*) 95
 Defo D. (*Defoe D.*) 126, 168, 178
 Deismans A. (*Deißmann A.*) 69
 Deiterojesaja 150, 172
 Dekarts R. (*Cartesio*) 89, 154
 Deksters H. M. (*Dexter H. M.*) 130, 155,
 156, 173
 Dellingers I. (*Döllinger I.*) 83
 Denifle (*Denifle*) 69, 71
 Dēmostens (*Dēmosthenēs*) 225
 Dīpels (*Dippel*) 153
 Dirkems E. (*Durkheim E.*) 295
 Dīterihis A. (*Dieterich A.*) 66
 Doils Dž. (*Doyle J.*) 122, 176, 177
 Doudens (*Dowden*) 124, 132, 161
 Duns Skots (*Duns Scotus*) 64, 143
 Džanoco (*Gianocco*) 59, 65
 Džeimss V. (*James W.*) 141
 Džeinvejs Dž. (*Janeway J.*) 161
 Džonss R. B. (*Jones R. B.*) 156
 Egers K. (*Eger K.*) 71, 73, 74
 Eibahs R. (*Eibach R.*) 131
 Eks (*Eck*) 70
 Eleazars 175
 Elizabete I 70, 129, 157, 172, 290, 297
 Emerihis 249
 Emiliani-Giudiči (*Emiliani-Giudicci*) 65
 Endemans V. (*Endemann W.*) 63
 Estere 66
 Ešlijs (*Ashley*) 177
 Ēzavs 169
 Fests (*Festus*) 166
 Fērts (*Firth*) 130
 Fieski (*Fieschi*) 143
 Fišers F. T. (*Vischer F. T.*) 152
 Fleišīcs (*Fleischütz*) 68
 Florences Antonīns 42, 47, 62, 64, 66
 Foēts (*Voët*) 26, 130, 143, 149, 150, 163, 164
 Fokss Dž. (*Fox G.*) 52, 106, 107, 156, 166
 Franke A. H. (*Francke A. H.*) 98, 99, 102,
 151, 152, 155, 156
 Franklins B. (*Franklin B.*) 28-32, 37, 41-
 43, 47, 57-61, 93, 109, 113, 126, 137, 165,
 179
 Franks S. (*Franck S.*) 91, 131
 Freitāgs G. (*Freytag G.*) 148
 Frīdrihs Heinrihs 172
 Frīdrihs Vilhelms I (*Friedrich Wilhelm I*)
 25, 155
 Frūde (*Froude*) 134
 Fruīns (*Fruin*) 130, 176
 Fugers J. (*Fugger J.*) 29, 47, 57, 64, 72
 Fulda (*Fulda*) 68
 Fullers (*Fuller*) 139
 Funks (*Funck*) 63
 Gārdiners S. R. (*Gardiner S. R.*) 130
 Gerhards J. (*Gerhard J.*) 138
 Gerhards P. (*Gerhard P.*) 51
 Gete A. V. (*Götte A. W.*) 249
 Gēte J. V. (*Goethe J. W.*) 109, 127, 140,
 163, 229
 Gideons 186
 Gierke 281
 Gotheins (*Gotthein*) 25, 56
 Grešems (*Greschem*) 243, 250, 291, 297
 Grubs E. (*Grubb E.*) 156
 Gudvins (*Goodwin*) 152
 Hačisons (*Hutchison*) 174
 Halikarnasas Dionīsijs 69
 Hallers A. (*Haller A.*) 173
 Halss F. (*Hals F.*) 173
 Hammere M. (*Hammer M.*) 174
 Hanna C. A. (*Hanna C. A.*) 55
 Harnaks (*Harnack*) 164
 Hasbahs V. (*Hasbach W.*) 62
 Heidegers M. (*Heidegger M.*) 137
 Heigenss K. (*Huygbens C.*) 173
 Heine H. (*Heine H.*) 177
 Hellpahs V. (*Hellpach W.*) 150
 Henri M. (*Henry M.*) 146, 161, 163
 Hepe H. (*Heppe H.*) 132, 137, 152
 Hermelinks (*Hermelink*) 180
 Hertlings G. fon (*Hertling G. von*) 54

- Hēnigs F. (*Hönig F.*) 73
Hēnike (*Hoennicke*) 146
Holcmans H. J. (*Holzmann H. J.*) 138
Honigsheims P. (*Honigsheim P.*) 72, 133, 136, 138, 147
Hoopss (*Hoops*) 68
Hornbeks Dž. (*Hoornbeek J.*) 132, 133, 137, 140-142, 161, 169
Hovs D. V. (*Howe D. W.*) 139, 144, 155
Hovs Dž. (*Howe J.*) 161
Hukers R. (*Hooker R.*) 95
Hundeshāgens K. B. (*Hundesbagen K. B.*) 136
Ignācijs 90
Inokentījs III 203, 206
Īrvings V. (*Irving V.*) 162, 174
Jafē E. (*Jaffé E.*) 53, 208
Jakobi (*Jacobi*) 155
Jakobs I 78, 118
Jansens K. (*Jansenius*) 291
Jaspers K. (*Jaspers K.*) 19
Jānis XXII (*Johann XXII*) 205
Jefta 186
Jeremija 133
Jēkabs 169
Jēzuss; Jesu 48, 147, 190, 235
Jēzuss Zīraka dēls 45, 66-70, 117, 170
Jilihers A. (*Jülicher A.*) 73
Jingsts (*Jüngst*) 155
Kalvins (*Calvin*) 26, 52, 56, 63, 67, 74, 80, 82, 85, 87, 93, 94, 96, 113, 118, 125, 130-132, 136, 138-141, 143, 145, 149, 150, 159, 162, 169, 172, 174
Kampšulte F. V. (*Kampschulte F. W.*) 130
Kaningems (*Cunningham*) 177
Kants I. (*Kant I.*) 170, 293
Kants R. (*Kant R.*) 293
Kastiljone B. (*Castiglione B.*) 296
Katenbušs (*Kattenbusch*) 158
Katons (*Cato*) 59, 60, 64
Kautskis K. (*Kautsky K.*) 160
Kāls (*Kabl*) 143
Kārleils T. (*Carlyle T.*) 21, 130
Kārlis I (*Carl I*) 118, 168
Kārlis II (*Carl II*) 174, 179
Kellers F. (*Keller F.*) 56, 63-65
Kellers G. (*Keller G.*) 83, 193
Kempbels D. (*Campbell D.*) 130
Kempijas Toms 148, 151
Kēlers V. (*Köhler W.*) 136, 152, 169
Kesters A. (*Köster A.*) 71
Kestlins (*Köstlin*) 131
Kirkegora S. (*Kirkegaard S.*) 84
Kirnbergers F. (*Kürnberger F.*) 28, 29, 57
Kīts Dž. (*Keats J.*) 25, 177
Klāgess L. (*Klages L.*) 19
Knokss (*Knox*) 26, 130
Kokss (*Kocks*) 136
Kolbērs Ž. B. (*Colbert J. B.*) 25
Kolde (*Kolde*) 67
Kolumella (*Columella*) 60
Kornēliuss (*Cornelius*) 157, 160, 301
Kosta da I. (*Costa da I.*)
Krāmērs (*Cramer*) 160
Kranmers T. (*Cranmer T.*) 70
Kristus 48, 69, 79, 81, 82, 85, 91, 92, 95, 98, 100, 101, 105, 106, 108, 109, 117, 122, 123, 125, 131, 132, 134, 135, 138, 140, 142, 146, 147, 150, 153, 154, 159, 190, 195, 213
Krišna 186, 190, 194
Kromvels O. (*Cromwell O.*) 47, 72, 73, 112, 136, 143, 144, 149, 155, 156, 169, 172, 174, 219, 291, 292
Krosbijs (*Crosby*) 143
Ksenofons (*Xenophōn*) 59
Kūrs P. de la (*Court P. de la*) 34, 124
Labadi (*Labadie*) 144, 147, 148, 150
Lambets (*Lambeth*) 131
Lamprehts K. (*Lamprecht K.*) 150, 153
Langs (*Lang J. C.*) 156
Laodzi 211
Lasals F. (*Lassalle F.*) 281
Lasko Dž. fon (*Lasco J. von*) 150
Lavelejs E. de (*Laveleye E. de*) 57
Lebons G. (*Le Bon G.*) 255
Leonards (*Leonard*) 168
Levi H. (*Levy H.*) 72, 177-179
Lēnavs N. (*Lenau N.*) 57
Lēšers (*Löscher*) 151
Liguori A. fon (*Liguori A. von*) 83
Lodenšteins (*Lodensteyn*) 147

- Lods V. (*Laud W.*) 72, 125, 168
 Loofs (*Loofs*) 155, 156
 Lorimers Dž. (*Lorimer G.*) 156
 Lovs (*Law*) 178
 Ludvikis XIV (*Louis XIV*) 23, 171
 Luters M. (*Lutber M.*) 26, 45-51, 58, 64, 66-75, 80, 84-87, 91, 92, 95, 98, 106, 108, 114-116, 131, 137, 138, 142-147, 150-153, 171, 173, 178, 180, 219, 229, 290
 Luthardts (*Luthardt Ch. E.*) 73
 Lūka 65
 Makjavelli N. (*Machiavelli N.*) 7, 83
 Makolejs T. B. (*Macaulay T. B.*) 130, 131, 134, 177
 Malinjaks (*Maliniak J.*) 63
 Mančini Dž. (*Mancini J.*) 58
 Manlijs (*Manley*) 178
 Mantenja A. (*Mantegna A.*) 174
 Marija 158, 190, 196
 Marta 196
 Markss E. (*Marcks E.*) 130
 Masons D. (*Masson D.*) 130, 131
 Matejs 71, 169
 Maurenbrehers (*Maurenbrecher*)
 Māršs (*Murch*) 156
 Meijers E. (*Meyer E.*) 244
 Meisners (*Meisner*) 138
 Meistars Ekhardts (*Meister Eckhart*) 196
 Melanhtons F. (*Melanchton F.*) 80, 129, 136, 146, 147, 150, 152
 Menno Simonss (*Menno Simons*) 52, 106, 120, 169, 290
 Merkss A. (*Merx A.*) 65, 66, 69
 Mēlers (*Möbler*) 145
 Millers K. (*Müller K.*) 130, 156
 Miltons Dž. (*Milton J.*) 50, 79, 131, 137, 167
 Mirbts (*Mirbt*) 148
 Mincers T. (*Münzer T.*) 74
 Molinos M. de (*Molinos M. de*) 291
 Moltke H. K. (*Moltke H. K.*) 253
 Monteskjē Š. L. (*Montesquieu Ch. L.*) 26
 Morlejs (*Morley*) 134
 Mortensena Ģ. (*Mortensen G.*) 293
 Mortensens H. (*Mortensen H.*) 293
 Mozus 117, 145
 Muralts (*Muralt*) 56, 298
 Mūtmans A. (*Muthmann A.*) 133
 Nabers (*Naber*) 130
 Nehemija 66
 Neimanis K. (*Neumann C.*) 172, 175
 Niklāss H. (*Niklaes H.*) 169
 Nikolai (*Nicolai*) 138
 Niče F. (*Nietzsche F.*) 140, 184, 236
 Nils D. (*Neal D.*) 143
 Nuiens V. J. F. (*Nuyens W. J. F.*) 130, 132
 Ofenbahers M. (*Offenbacher M.*) 55
 Oldenbarnevelts J. van
 (*Oldenbarneveldt J. van*) 78, 129
 Olevians (*Olevian*) 132, 137
 Orānijas Morics 143
 Ovens R. (*Owen R.*) 145
 Pandolfīni (*Pandolfini*) 61
 Paskāls B. (*Pascal B.*) 47, 71, 79, 96, 140, 143-145
 Parīds (*Paris*) 172
 Patersons V. (*Paterson W.*) 19
 Pārkers T. (*Parker T.*) 126, 177
 Pāvils 48, 49, 68, 72, 113, 114, 163, 167, 169, 188, 197
 Penns V. (*Penn W.*) 229
 Perikls (*Periklēs*) 225
 Pestaloci J. H. (*Pestalozzi J. H.*) 56
 Peti V. (*Petty W.*) 25, 55, 125, 177
 Pijs V (*Pius V*) 292
 Pitagors (*Pythagoras*) 238, 308
 Pīrsons A. (*Pierson A.*) 130
 Platons (*Platōn*) 154
 Plīts S. (*Plitt S.*) 152-154, 165
 Plūtārhs (*Plūtarchos*) 144
 Polencs G. (*Polenz G.*) 130, 131
 Pretoriuss (*Praetorius*) 138
 Prīns V. (*Prynne W.*) 126, 169
 Prinsterers G. van (*Prinsterer G. van*) 130, 173, 176
 Prīss T. (*Price T.*) 130
 Ptolemāji 297
 Rablē F. (*Rabelais F.*) 56
 Rafaēls (*Rafaello Santi*) 174
 Rahfāls F. (*Rachfabl F.*) 53, 289, 308
 Ranke L. fon (*Ranke L. von*) 130, 176
 Rauntrijs A. (*Rawntree A.*) 156, 179

- Rembrants (*Rembrandt*) 120, 172, 174
 Rēgensburgas Bertolds (*Berthold von Regensburg*) 68
 Rēšers (*Röscher*) 142
 Ričls A. (*Ritschl A.*) 99, 102, 130, 131, 138, 144, 147, 148, 150-154, 156, 157, 170
 Rikerts H. (*Rickert H.*) 250
 Rodbertuss (*Rodbertus*) 13
 Rods S. (*Rhod C.*) 24
 Rodžerss (*Rogers*) 177
 Roge (*Rogge*) 132
 Rolofs G. (*Roloff G.*) 143
 Rūzvelts T. (*Roosevelt T.*) 169
 Safo (*Sappho*) 225
 Salmazio K. (*Salmasius*) 63
 Samuēls 66
 Sanfords Dž. L. (*Sanfords J. L.*) 92, 129, 143, 162, 173, 174
 Sedžviks (*Sedgwick*) 137, 140, 161
 Seiss J. A. (*Seiss J. A.*) 156
 Seneka L. A. (*Seneca L. A.*) 66
 Sjēnas Bernardīns (*Bernhardin von Siena*) 65
 Skītss H. S. (*Skeats H. S.*) 130, 155
 Smends R. (*Smend R.*) 66
 Smits Ā. (*Smith A.*) 46, 133
 Smits Dž. (*Smyth J.*) 156
 Socīni F. (*Sozzini F.*) 293
 Sokrats (*Sōkratēs*) 153
 Soutī R. (*Southey R.*) 155
 Sterns A. (*Stern A.*) 131
 Strīders Dž. (*Strieder J.*) 180
 Stjuarti (*Stuart*) 125, 157, 168, 205
 Šankara 295
 Šarpless (*Sharpless*) 177
 Šefle A. (*Schäffle A.*) 247
 Šeibe M. (*Scheibe M.*) 132, 137
 Šekspīrs V. (*Shakespeare W.*) 173, 226
 Šells B. (*Schell B.*) 54
 Šēfers D. (*Schäfer D.*) 133
 Širmane A. M. (*Schürmann A. M.*) 147
 Šehters (*Schechter*) 66
 Šmollers G. (*Schmoller G.*) 62, 73
 Šnekenburgers M. (*Schmeckenburger M.*) 73, 86, 104, 130, 137, 139
 Šortingheiss (*Shortinghuis*) 150
 Špangenbergs (*Spangenberg*) 100, 133
 Španns O. (*Spann O.*) 250
 Špēners F. J. (*Spener F. J.*) 76, 98, 99, 102, 108, 112, 133, 148, 150, 151-156, 158, 159, 163, 164, 166, 167, 170, 178
 Štammlers R. (*Stammler R.*) 264, 265
 Štaufeni (*Staufen*) 205
 Šternbergs H. fon (*Sternberg H. von*) 74
 Šulce-Gevernics G. fon (*Schulze-Gävernitz G. von*) 62
 Švenkfelds K. (*Schwenckfeld K.*) 106, 159
 Taiermans (*Tjerman*) 155
 Tanhums ben Hanilajs R. (*Tanchum ben Chanilai R.*) 170
 Tards G. (*Tarde G.*) 255
 Taulers Dž. (*Tauler J.*) 49, 68, 69, 72, 74, 75, 138, 139, 144, 151
 Teilors (*Taylor*) 130
 Tellinks V. (*Tellinck W.*) 147
 Tenniss F. (*Tönnies F.*) 272
 Teofilakts 69
 Terstēģens (*Tersteegen*) 150, 158
 Timotejs 169
 Tolstojs Ļ. 228
 Toluks (*Tholuck*) 147
 Tomass A. (*Thomas A. C.*) 156
 Trelčs E. (*Troeltsch E.*) 71, 73, 129, 130, 144, 146, 147, 158, 170, 177, 180, 236, 289
 Tukidīds (*Thukydidēs*) 7
 Ulrihs F. (*Ulrich F.*) 147
 Vaits Dž. (*White G.*) 151, 168
 Vallabhahari (*Vallabhabhari*) 190, 294
 Vards F. Dž. (*Ward F. G.*) 73
 Vārons (*Varro*) 60
 Vatsons (*Watson*) 155
 Varneks (*Warneck*) 135
 Vāgners R. (*Wagner R.*) 83
 Vāls A. (*Wahl A.*) 57
 Veblēns T. (*Veblen T.*) 160, 173
 Veders (*Vedder*) 156
 Veingartens H. (*Weingarten H.*) 175
 Veismans A. (*Weismann A.*) 249
 Veslijs Dž. (*Wesley J.*) 52, 94, 100, 102-105, 123, 124, 129, 136, 153, 155, 156, 290

- Vēbers M. (*Weber M.*) 287-289, 293-297
 Viklifs Dž. (*Wyclif J.*) 60, 61, 65, 70
 Vilhelms I Iekarotājs (*William I the Conqueror*) 76
 Viljamss R. (*Williams R.*) 149
 Vindelbands V. (*Windelband W.*) 180
 Vinše (*Wünsche*) 170, 175
 Virtembergs K. fon (*Württemberg Chr. von*)
 154, 168
 Viskemans H. (*Wiskemann H.*) 73
 Vitekers V. (*Whitaker W.*) 148
 Vitihs V. (*Wittich W.*) 56
 Videns B. (*Weeden B.*) 177
 Viks A. van (*Wyck A. van*) 136
 Volfs K. (*Wolff C.*) 165
 Votss Dž. (*Watts J.*) 155
 Zaratustra 195, 235, 294
 Zālamans 58, 66, 70, 92, 117, 144, 165, 167
 Zēbergs R. (*Seeberg R.*) 71, 130, 143
 Zimmels G. (*Simmel G.*) 18, 58, 243, 289
 Zombarts V. (*Sombart W.*) 19, 36, 37, 43,
 48, 51, 54, 56-64, 66-70, 74, 129, 161,
 163, 171, 174, 180, 289



Maksa Vēbera darbu izlase «Reliģijas socioloģija» ir trīsdesmit ceturrtā grāmata Sorosa fonda – Latvija (SFL) dibinātajā tulkojumū sērijā «Cilvēks un sabiedrība». Kopš 1996. gada Centrālās Eiropas universitātes izstrādātās tulkojumū sērijas koncepciju ar Atvērtās sabiedrības institūta Izdevējdarbības attīstības centra un Sorosa fonda – Latvija atbalstu īsteno Latvijas izdevniecības – «AGB», «Elpa», «Intelekts», «Jumava», «Madris», «Pētergailis», «Omnia mea», «Zvaigzne ABC», kā arī LU Filozofijas un socioloģijas institūts. Šā kopdarba mērķis ir ik gadu laist klajā vismaz piecu nozīmīgu sociālo un humanitāro zinātņu darbu tulkojumus, kuros laika gara meklējumi atklāti pasaulē atzītu mūsdienu zinātņu klasiku interpretācijā.

Sērijā izdotajiem Ludviga Vitgenšteina, Antonija D. Smita, Martina Heidegera, Česlava Miloša, Kliforda Ģirca, Erika Eriksona, Herberta Gudjona, Alana Dž. P. Teilora, Antonija Ģidensa, Hansa Ģeorga Ģadamera, DžozeĢa Rotčailda, Ričarda Rortija, Žana Bodrijāra, Barija Buzana, Ernsta Ģelnera, Jesajas Berlina, Hannas Ārentes, DžozeĢa Raza, Ērvinga Ģofmaņa, Edmunda Huserla un Žana Piažē darbu tulkojumiem 2004. gadā piepulcējas ne tikai Maksa Vēbera «Reliģijas socioloģija», bet arī Pjēra Burdjē «Praktiskā jēga». Tulkojumū sērija, kurā iekļautie darbi attēlo mūsdienu pasauli tās saskaldītajā daudzveidībā un sociālo procesu sarežģītībā ... un šādam laikmetam atbilstīgā – nebūt ne vieglā valodā, ir ieguvusi savu lasītāju, un atliek cerēt, ka SFL iedibinātajam un atbalstītajam darbam būs sekotāji, kas neļaus apsīkt gadu gaitā radītajām iestrādēm.

Plašāku informāciju par sērijā iznākušajām grāmatām sniedz 2003. gadā izdots katalogs, kas pieejams ne tikai bibliotēkās, bet arī internetā – www.sfl.lv.

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0304033456

**OBLIGĀTAIS
EKSEMPLĀRS**

3-

CS

Grāmatu sērija «Cilvēks un sabiedrība»

2004-3
L 271

ISBN 9984-624-24-2



9 789984 624242