

M. de UNAMUNO

DZĪVES  
TRAGISKĀS  
JŪTAS

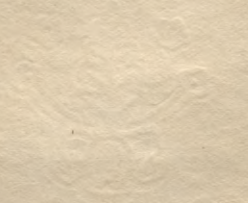


VALTERA UN RAPAS A/3

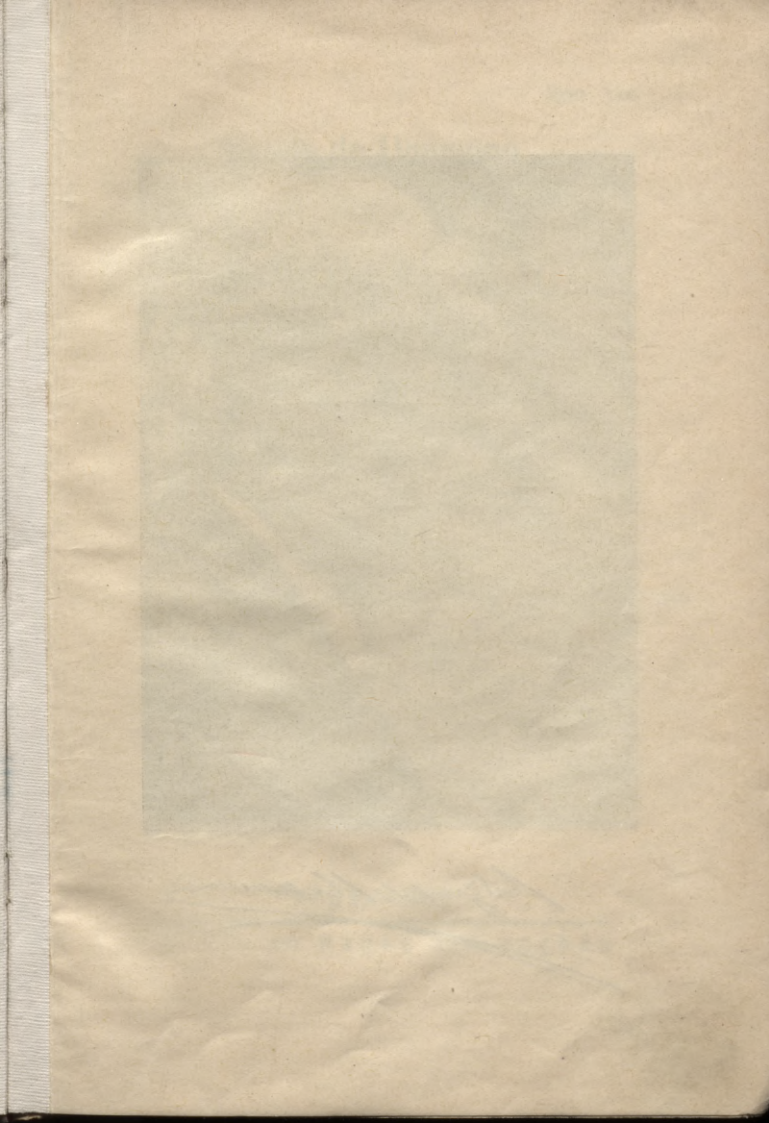
EMILIO

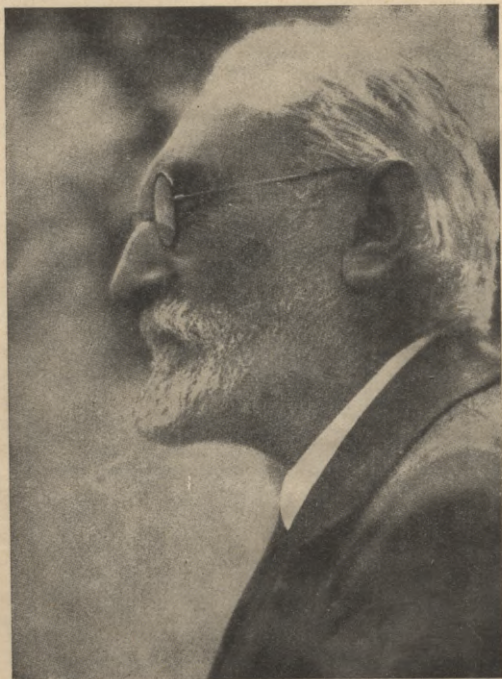
WALTON

CHURCH



NEW YORK





Rodolfo M. ...

Latv. Noā.

Migels de Unamuno

L  $\frac{1}{126}$

# Dzives traģiskās jūtas

cilvēkos un tautās

No spāniešu valodas tulc.  
K. Raudive

Otrs, pārlabots iespiedums

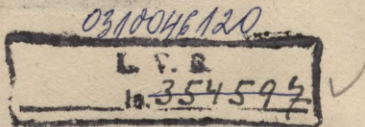
Unamuno piemiņai - tulkojāja ievada eseja.

Rigā, 1938

---

Valtera un Rapas a./s. apgāds

Miguel de Unamuno  
Del sentimiento trágico  
de la vida en los hombres  
y en los pueblos



1 lp 9cm.  
Rērb. 1969. g. 3. VII



Vaitera un Rapas  
akc. sab. grāmatspiestuve  
Rīgā, Brīvības ielā 129/133.

Migels de Unamuno.

Drīves traģiskās jūtas cilvēkos un laudās.  
No spāņu valodas tulku R. Raudivs.  
Otru, pārlelots iesp.

Unamuno piemiņai — tulkošana ievada eseja.  
'I R., Valders u. Rapa, 1938

### Unamuno piemiņai

Pirmās vēstis par Migela de Unamuno nāvi es saņēmu Parīzē, kur pats, slims būdams, cīnījies starp esamību un nebūtību. 1937. gadā no 2.—9. janvārim Parīzes avīzes rakstīja par Unamuno nāvi. Viņa nāves apstākļi bija neskaidri, bet viens gan bija skaidrs, ka Unamuno vairs nebija, tā Unamuno, kas gribēja mūžīgi dzīvot un izmisīgi cīnījās pret nebūtības draudīgo rēgu. Unamuno dzīves un dvēseles traģēdija bija beigusies, nāve bija atnākusi un aizvilkusi viņa apziņai priekšā mūžības aizkaru. Kas bija palicis pāri? Spānija, viņa izredzētā, viņa acu priekšā tika varmācīgi izpostīta, pazemota un sakropļota, tās labākie dēli mira, paši isti nezinādami, kādēļ viņiem vajadzēja vienam otru nogalināt. Šais drūmajās dienās Unamuno cīnījās par patiesību donkichotiskā ticībā — kaut gan viņa cīņa nebija nekas cits — kā cīņa ar vēja dzirnavām, bet tomēr tā bija varonīga cīņa. Unamuno droši pateica ģenerālim Franko, ka viņš ar ārzemnieku palīdzību Spāniju ātrāk izpostīs nekā glābs. Kad 1924. gadā Unamuno atklāti pateica patiesību ģenerālim Primo de Riveram, viņš tika aizdzīts uz vienu no tuksnešainajām Kanariju salām. Bet brāļu kaņam sākoties, Unamuno par patiesības aizstāvēšanu atcēla no Salamankas universitātes rektora amata un ieslodzīja mājās kā cietumā, kur viņam visi asumi bija jānolauž sevī, visas sāpes jāizcieš vienam. Savā manifestā, kas atklātībai kļuva zināms franču valodā, viņš saka: „Madrides valdība mani atcēla no rektora amata; bet

Burgosas valdība, mani cildinot, no jauna iecēla rektora amatā. — Bet drīz Burgosas valdība mani atkal atcēla no rektorāta, nepaskaidrojot iemeslus...“ Tā sākās šī nožēlojamā komēdija ar vienu no mūsdienu lielākajiem cilvēcības ideju apustuļiem. Unamuno dvēseles un dzīves tragēdijas pēdējais cēliens norisinājies tukšā telpā bez skatītājiem. Unamuno bija pakārtis uz Iksiona moku rata: neredzamas rokas to grieza te lēnām, te galvu reibinošā ātrumā, bet patiesības mocekļi tomēr nezaudēja drosmi, līdz beidzamajam mirklim lielā iekšējā mierā viņš varēja sacīt: „Jūs mani uzvarēsit, bet nekad nepārlicināsit.“

Šos Unamuno vārdus lasīju kādā franču avīzē, tie labi raksturo Salamankas gudro, jo viņš nekādos apstākļos nav baidījies apliecināt patiesību, un ja patiesības dēļ viņam laupītu dzīvību, viņš tomēr no patiesības neatteiktos. Unamuno mira pēkšņi ar sirds trieku. Salamankā viņš dzīvoja vientuļš, noslēgts no ārējās pasaules. Viņa ieslodzījums mājā bija pazemojošs un smags. Šād tād pie viņa ieradās kāds draugs. Tie, kas šai drūmajā laikā bija satikuši Unamuno, liecina, ka lielais rakstnieks bijis līdz nepazīšanai pārvērties. Citkārt kvēlais un spēcīgais basks bija kļuvis par salauztu sirmgalvi. Viņa asaais ērgļa skats bija apmiglots, viņa svaigā sejas krāsa kļuvusi pelēka, viņa stingrais stāvs — salicis, it kā zem smagas nastas; viņa cēlais smaids bija izdzisis, un viņa sejā ēnojās bezcerīgas skumjas.

Priekš pieciem gadiem es Unamuno pirmo reizi apciemoju Salamankā. Viņa māja atradās vienā no klusākām ielām. Man atvēra durvis kāda jauna sieviete un mani ieveda vienkāršā, klosterīgā un padrūmā istabā. Pie sienām atradās daži krēsli, neliels galds, pārklāts ar zaļu galdautu. Pa logu varēja redzēt pagalmu, tas izskatījās savādi skumīgs un atstāts. Šai dienā debess bija apmākusies un lietaina. Es nepaspēju vēl lāgā apskatīt istabu, kad

pēkšņi parādījās Unamuno: viņa soļi bija vingri un apzināti; viņš bija vidēja auguma, kupli mati klāja galvu, sejas vaibsti skaidri liecināja par viņa garīgo spraigumu, vītālitāti un iekšējo harmoniju; skats bija atklāts un laipns. Viņš, kā parasti, bija tērpies melnās drēbēs, veste aizpogāta līdz apkaklītei. Viņa tuvums mani nomierināja, un viņa vārdi atbrīvoja manas domas, kas bija sevī ierāvušās un sastingušas. Katram cilvēkam līdzī nāk viņa neredzamā pasaule, un Unamuno pasauli, kas nāca viņam līdzī, varētu raksturot ar viņa paša vārdiem: „Ikvienam no sevis jādod tik daudz, cik tas var dot, sevi pārspējot un pārvarot, kļūstot par neaizstājamu būtni, kas citiem dod to, ar ko tie atgūst paši sevi.” (Dz. tr. j. XI). Unamuno personības vienreizība, viņa iekšējā skaidrība un noteiktība iedvesa dziļu cieņu un bijību. Mēs neko sevišķu viens otram nepateicām un arī ne par ko ārkārtīgu nerunājām, bet iekšēji es jutos tā, it kā viņš mani būtu iecēlis par pasaulu valdnieku. Viņš man deva to, ar ko es atguvu pats sevi. Un tas ir lielākais devums, ko vien cilvēks no cilvēka var saņemt, jo nav lielāka ieguvuma par sevis iegūšanu. Šai ieguvumā atklājas cilvēka labo attiecību noslēpums un cilvēka gara lielā nozīme. Kļūstot par kāda liela cilvēka mācekli, mēs kļūstam par sava ceļa meklētājiem un savas dzīves jēgas radītājiem. Un kas rada, tas atbrīvo sevi no neapziņas. Un vērtīgākais, ko mēs iegūstam no saviem skolotājiem, nav zināšanas, bet gan apziņa; apziņa ir visu mūsu zināšanu un gudrības avots, mūsu augstākās dzīves vienīgais un pareizais ceļš. — Esmu ar Unamuno vēl vienu otru reizi bijis kopā, apmeklējis viņa lekcijas, bet šī pirmā satikšanās visdziļāk palikusi manā atmiņā. Atstājot Salamanku, nezīn kādēļ atcerējos leģendu par karali Rodrigo, kas dzīvojis astotā gadu simtenī. Kad don Rīdrigo bija pazaudējis Spāniju, viņš aizklīda kalnos. Viņš noēda maizes kumosu, to aplacīdams ar sāļajām

asarām. Tad viņš apgūlās kapā un uz krūtīm uzlika čūsku. Trīs dienas un naktis viņš gaidīja, beidzot čūska apžēlojās un iedzēla karalim. Tā nomira karalis. Šī skumjā leģenda labi raksturo spāniešu dvēseli, un šis dīvainās dvēseles vislabākais tulks mūsdienu Spānijā, bez šaubām, bija Unamuno.

Pēdējo reizi Unamuno redzēju Londonā, 1936. g. februārī. Viņš bija atbraucis uz zemi, kuŗu dziļi apbrīnoja, un no kuŗas daudz ko bija mācījies. Viņš bija devies šurpu, lai vismaz īsu laiku atpūstos no partiju cīņām dzimtenē. Viņš apciemoja sava gara drauga Roberta Brauninga pēdējo dusas vietu un nolasīja Londonā vairākas lekcijas franču valodā, ko angļi uzņēma pateicības un sajūsmas pilni. Šoreiz mēs satikāmies kā labi draugi. Es viņam pasniedzu latviešu valodā „Dzīves traģiskās jūtas“. Viņš priecājās par grāmatu un sūtīja sveicienus latviešu lasītājiem. Tos tagad nododams, es ceru, ka daudziem Unamuno vairs nav svešnieks un daudziem viņa darbs ir kļuvis par ceļa rādītāju.

1936. g. jūlijā Spānijā izcēlās brāļu karš. Man vajadzēja atstāt Spāniju. Itālijā, 30. augustā, saņēmu pēdējo sveicienu no Unamuno: „Nemiens pārņem visu mūsu zemi. Jāiztur arī tas, kas ir smags. Dievs grib, lai mēs panesam dzīves jūgu: es palikšu kopā ar manu Spāniju viņas lielajās bēdu dienās...“

Kā jau teikts, 1937. g. pirmajās dienās Unamuno aizgāja mūžībā. Un aizgāja pēkšņi: viņš apdzisa, kā mēdz apdzist svece negaisa stundā. Viņš sēdēja pie tā paša galdiņa ar zaļo pārklāju, kur mēs pirmo reizi bijām sēdējuši, un sarunājās ar kādu savu paziņu. Droši vien viņi sarunājās par Spānijas likteni... Un tad nāca mirklis, viss viņa acis sagriļojās, un viņš saļima uz galdiņa ar zaļo pārklāju. Nāve... Lielā nebūtība bija izplētusi pār viņu savus melnos spārnus un bija apklusinājusi viņa izmocīto cilvēka sirdi.

\*

Franču avīzēs lasīju, ka Unamuno apglabāja vientuļi un klusi. Viņu nepavadīja neviens oficiāls pārstāvis: kā republikānieši, tā Franko no viņa bija atteikušies. Un varbūt tā arī bija labāk. Vientuļam bija vientuļš arī pēdējais šīs zemes ceļš. Viņš savā vientulībā sev bija radījis mūžību. Viņš, patiesībai kalpodams, nebija baidījies cīnīties pret karali un Primo de Riveru. Viņš, kas bija visdedzīgākais un visdziļākais katolis, baznīcas tēviem bija licies kā velns ar ragiem. Spānija, par kuņas taisnību viņš bija tik dedzīgi cīnījies un kuru ar visu sirdi mīlēja, viņu atstāja. Nabaga Spānija! Kas tevi visvairāk mīlēja, to tu noliedzi.

Unamuno bija Salamankas dvēsele. Vaļas brīžos viņš bija redzams pastaigājamies pilsētas laukumā. Viņš tur sacerēja savus apgarotos sonetus, domāja savas domas par cilvēku un tā likteni lielās nebūtības priekšā. Viņš mīlēja savas dzimtenes augstos kalnus, viņš tur sarunājās ar vēju un sveicināja kļusos svētceļniekus — mākoņus. No kalniem viņš mēdza atgriezties vēlu naktī. Naktī viņš mēdza rakstīt. Un naktīs viņš arī uzrakstīja „Dzīves traģiskās jūtas“, vienu no lielākām XX gadsimta grāmatām par cilvēka dvēseles nemirstības problēmu. Tas varbūt ir spēcīgākais un izmisīgākais nemirstības sauciens lielajā neziņas tuksnesī un dzīves lielajā vientulībā.

\*

Neviens dziļāk par Servantesu un Unamuno nav izjutis Spānijas likteni. Unamuno dzīvoja savas tautas dzīvi ar visu savu būtību. Par savu zemi viņš saka:

*De entre tus piedras recogio mi espiritu Fe, paz y fuerza.* — Mans gars starp taviem akmeņiem uzlasīja ticību, mieru un spēku. —

Viņš kājām kā svētceļotājs apstaigājis savu zemi. Viņš to apdziedāji kā dzejnieks — un kā bērns

to mīlējis. Šis lielais cīnītājs guva spēkus, saskaroties ar savu zemi. Unamuno, būdams trimdā, par savu dzīves vietu izvēlējās Endaju (*Hendaye*) Francijā, lai atrastos tuvāk savai dzimtenei.

— No Endajas augstienes, — viņš sacīja, — es redzu savas nelaimīgās dzimtenes debesis, un tas mani nomierina.

\*

Unamuno palika uzticīgs pats sev līdz beidzamam mirklim. Nav iespējams pirmā mirklī aptvert, ko viņam vajadzēja izciest, redzot savas zemes briesmīgo likteni. Unamuno ir mūsdienu Spānijas vispilnīgākais izteicējs: viņš savā personībā atspoguļo vecās un jaunās Spānijas garu. Viņa pēdējā cīņa bija cīņa par okcidentālo kristietību un nacionālo neatkarību.

Spānijas gars nekad nav pazinis robežas, tas vienmēr tiecies pēc galējībām, pēc visa tā, kas atrodas ārpus parastā: tāds bija Kevedo, kas rakstīdams savus *Sapņus* (*Los sueños*), saka: „Es veltīju savu grāmatu nevienam no visiem tiem cilvēkiem, ko Dievs radījis šai pasaulē.“ Tāds ir arī Servantesa Don Kichots, tāda ir svētā Teresa, tāds ir arī Velaskess, tāds ir El Greko, tāds ir Goja un tāds būtībā ir arī Unamuno. Spāņu garu vispilnīgāki raksturo Servantess, Kalderons, Inigo Lojola, svētā Teresa, Unamuno un viņu cīņa ar nebūtību (*la nada*). Spāņu gara alkas, arvien tiekdamās pēc ārkārtīgā, ir traģiskas, tās grib saraut saites ar parasto un par dzīves pamatu pieņemt pārmērīgo, neiespējamo un neaizsniedzamo. Nīce jau teicis, ka spānieši ir tauta, kas visvairāk iedrošinājusies un uzdriksējusies. Un tiešām, neviena tauta Eiropu nav tik daudz pārsteigusi kā Spānija. Simts spāniešu ir atklājuši Ameriku un simtspiecdesmit — Indiju. Spāniešu pārmērības gars tiecas nodibināt zemes virsū ne Romas pāvesta baznīcu, bet gan Kristus

baznīcu. Unamuno saka: „Mūsu mēraukla ir mūžības mēraukla.“ Spāniešu dvēsele ir nemierīga; viņa vienmēr atrodas cīņā ar parasto un tiecas savas robežas izplest līdz bezgalībai un mūžībai. Un šīs spāniešu dvēseles ārkārtējās alkas ir viņas mūžīgā slava. Spāniešu garu Eiropas intelektuālistiem, sevišķi vācu mērenības krāsni izperinātiem, nākas grūti saprast.

Liels darbs vienmēr ir bezgalīgs, un nekad tas nav pabeigts. Nožēlojams ir tas cilvēku darbs, kas ir aprobežots ar tā saucamo pabeigtību. Jo mēs savu darbu veicam ar lielāku gara brīvību, jo tas iegūst lielāku un universālāku nozīmi. Kas par savu darbu pacēlis gara brīvību, zina, ka cilvēka dzīve var iegūt universālu un vienreizīgu nozīmi.

## II.

Bieži Unamuno savam lasītājam un pats sev jautāja: „... Un tu, vai tu patiesi dzīvo? — Tu prasi: vai es dzīvoju. Es nezinu...”

Tas ir dīvains jautājums. Mēs parasti nedomājam, vai patiesi dzīvojam, mēs to sev nejautājam, un ja to dara kāds cits, tad mums liekas, ka jautājums ir ārprātīgs, kas ar tik vienkāršu lietu mūs apgrūtina. Bet ir tādi cilvēki, kam šis jautājums nav pats par sevi saprotams, viņi nav droši par to, vai viņi dzīvo vai nedzīvo. Ja mēs savu dzīvi nepaceļam līdz apziņai, vai tad tiešām mēs dzīvojam? Paceļot savu dzīvi līdz apziņai, mums bieži liekas, ka mēs dzīvojam ne caur savu dzīvi, bet caur kāda cita dzīvi, kas atrodas ārpus mūsu apziņas. Dzīve nav pati par sevi saprotama lieta, par to vienmēr vēl jāapjautājas. Ja kāds cilvēks nejautā par savu dzīvi, tad jāšaubās, vai tāds cilvēks dzīvo. Dzīvot — nozīmē apzināties katru savas dzīves mirkli, caur savu apziņu uztvert tās dzīves, kas atrodas ārpus mūsu apziņas, kas ir pasaules pašas sevi. Cilvēks,

kas nav vēl ārprātīgs, bieži sev jautā, vai viņš nav ārprātīgs. Bet tiklīdz cilvēks kļūst īstenībā ārprātīgs, tad viņš nekad vairs nejautā par savu ārprātu.

Unamuno ir miris, viņš vairs nejautā par savu dzīvi. Mums palika tas Unamuno, kas dzīvoja un domāja viņa iekšienē.

„Manā iekšienē kāds dzīvo, viņš visu man diktē un par visu man stāsta. Es viņam paklausu un nekad neiedrošinos ielūkoties viņa sejā un prasīt viņa vārdu. Es tikai zinu, ja es ieraudzīšu viņa seju un ja viņš man pateiks savu vārdu, tad man būs jāmirst, lai viņš varētu dzīvot.” (Vida de D. Q. y S. 20. l. p.)

Kas ir šis cits, kas dzīvo mūsos, kuŗa balsi dzirdam, kuŗam paklausām, bet kuŗam baidāmies ielūkoties sejā un to nosaukt īstā vārdā? Un ja mēs to iedrošināmies, tad mums jāmirst, lai viņš varētu dzīvot. Vecā Derībā ir brīdinājums, ka cilvēks tūlīņ mirs, tiklīdz būs uzlūkojis Dieva vaigu.

Cilvēks nepieder sev. Viņš pieder savam Dievam, caur kuŗu viņš domā, strādā, dzīvo un mirst. Un tagad, kad reālā Unamuno nav, mēs vēl tiešāk izjūtam viņa vientuļo Dievu, kas ar mums domā, dzīvo un skumst.

Unamuno rakstīja paskaidrojumus par visu to, ko Dievs ar savu neredzamo pirkstu bija rakstījis dabā un cilvēku darbos. Viņš paklausīja tai balsij, kas bija viņa Dieva balss. Tas ir misticisms — kāds teikš. Varbūt, ka tas ir misticisms, bet tas ir mūžīgās gudrības ceļš, un to staigā atzinējs.

Unamuno mīlēja stāstīt par sievieti — laulības pārkāpēju, ko pie Jēzus bija atveduši rakstu mācītāji un farizēji. Jēzus, noliecies pie zemes, ar pirkstu rakstīja smiltīs; un kad apsūdzētāji neatlaidās un viņam mācās virsū ar saviem jautājumiem, Jēzus pacēla galvu un sacīja: „Kas no jums ir bez grēka, tas lai pirmais met akmeni uz viņu.” Un apsūdzē-

tāji klusēdami izklīda. Vai viņi ko bija izlasījuši smiltīs? Un ko viņi bija izlasījuši?

Un tā Unamuno, staigādams pa lauku un pilsētu, pa dabas un vēstures ceļiem, centās izlasīt to, ko Dieva neredzamais piraksts tur bija rakstījis, to viņš uztvēra ar savām gara acīm un šo nesaprotamo valodu mums padarīja saprotamu. Tas ir cilvēka apziņas lielākais brīnums, kas nevienam citam dzīvam radījumam zemes virsū nav ļauts. Katram no mums jācenšas dzīvot tā, lai mēs būtu šī lielā brīnuma cienīgi. Un cilvēka gaišredzības dziļākā aka ir cēlsirdība. Cēlsirdība mūsu apziņu kāpina, paplašina, un mūsu gara acis iegūst spēju lasīt Dieva brīnumainos rakstus.

\*

Kaut gan Unamuno pārdomas par nemirstību ir drūmas, viņa izmisums dzirdams katrā jautājumā, tad tomēr viņš intensīvi liek izjust dzīves vienreizīgo vērtību. Mīlestību viņš paceļ par augstāko un gaišāko dzīves zvaigzni: „Pārejošās pasaules nenozīmības jūtas mūsos atmodina mīlu, vienīgās jūtas, kas uzvar iznīkstošo un pārejošo, vienīgās, kas piepilda un iemūžina dzīvi“ (Dzīves traģiskās jūtas, III). Unamuno nodarbina viscilvēcīgākais un vis-svarīgākais jautājums: kas ir cilvēks, kas dzimst, dzīvo un mirst? No kurienes viņš nāk un uz kurieni aiziet? — Ja mums būtu droša iespēja glābties no nebūtības — *la nada* — tad šī apziņa mūs padarītu labākus un cēlākus.

Unamuno cīņas morāle izaug no jūtu konfliktiem, starp racionālo un irracionālo, starp jūtām un prātu, starp zinātni un dzīvi. Par vienīgo un pareizo morāles pamatu viņš pieņem nedrošību, kas, pēc viņa domām, ir mūsu augstākais mierinājums. Tas ir dzīvais skepticisms, ko rada prāta un vēlēšanos sadursme. Pilnīga, absolūta drošība nav iespējama. Visbriesmīgākās šaubās un viskvēlākā

ticībā cilvēka dvēselē ir dzirdama kāda balss, kas čukst: „Kas to lai zina?...“ Un kaut cilvēks negrib to dzirdēt, tomēr viņš vienmēr to dzird. Tā ir nedrošības balss. Bez šīs nedrošības izjūtas mēs nespētu panest dzīvi. Cilvēks svārstās starp „ir“ un „nav“. Tādēļ Unamuno noraida mieru starp galvu un sirdi, starp prātu un ticību, viņš vēlas, lai viņā pastāvīgi norisinātos cīņa. Mūžīgs un neatrisināms ir konflikts starp prātu un vītālām jūtām. Atzīstot šī konflikta nebeidzamās esamības tiesības, Unamuno apgalvo, ka no tā mums jāveido sava dzīve: uz šī pamata veidotā dzīve var būt spēcīga, darbīga, ētiska, aistētiska, reliģioza un loģiska.

Absolūta pašāvība uz Dievu, bez nedrošības ēnas ir muļķība. Unamuno savas būtības dziļumos nes reliģiozo izmisumu, viņa absolūto drošību ir saindējis prāts. Viņš izmisumā apgalvo un izmisumā noliedz.

Unamuno noraida katra veida transcendentālo politiku, kas Dievu pārvērš par lielo soģi vai policijas kārtībnieku; tāpat viņš noraida teologu debesis un elli, kas kalpo mūsu nabagā morāles stiprināšanai; viņš noraida arī savas personīgās intereses. Viņš runā par visas cilvēces problēmu: par mūsu apziņas likteni. Cilvēks viņam ir augstākā vērtība. Par individuālo nav nekas universālāks, jo kas ir vienā cilvēkā, tas ir visos. Apstiprinot cilvēku kā vienreizīgu vērtību, Unamuno vēlas sevī izjust Dievu un nevēlas kļūt par Dieva piederumu. Ja mēs kļūstam par Dieva sastāvdaļu, tad mēs zaudējam savu personīgo apziņu, mēs kļūstam par neko, tas ir, mēs esam *la nada*. Par labu atzīstams tikai tas, kas uztur, paplašina un turpina mūsu apziņo dzīvi.

\*

Unamuno nevienu negrib maldināt, viņš savu filozofiju bieži sauc vienkārši par zināma veida poēziju, fantasmagoriju. Viņš ir atklāts pret savu la-

sītāju, viņš neieņem pretīgo pārākuma stāvokli, ko mēs izjūtam, lasot filozofijas diletanta vai pedanta rakstu, mēs satiekamies ar Unamuno viņa grāmatās kā ar cilvēku, kas alkst atziņas, skaidrības un patiesības. Unamuno negrib nevienu mācīt, nevienam viņš negrib uzbāzt savas pārliecības un domas, viņš vēlas vienīgi apliecināt savu dzīvi. Viņš vaļsirdīgi un pazemīgi saka: „Es nedomāju, ka manas fantazijas un žēlabas būs kaut kas gluži jauns, jo pirms manis daudz domāts un daudzi vārdi mesti visos vējos“ (Dzīves traģiskās jūtas, VI.).

Bet kas gan ir jauns? Viss, kas bijis Zālamāna un Ijaba laikā, ir arī mūsu dienās, un tā tas būs vienmēr, kamēr eksistēs cilvēks. Unamuno raksta tādēļ, ka grib modināt iemigušo cilvēku, to cilvēku, kas domā, ka viņš ir visa sākums un gals. Viņš iedrošinās pateikt to, ko parasti aizliedz pateikt. Protams, ar to viņš nekā daudz nepanāk, bet tomēr mums liek asi apzināties mūsu cilvēcīgo likteni, mūsu esamības nozīmi. Unamuno saviem nesapratējiem atbild, ka tas ir tiesa, ka viņš bieži nezinot, ko runājot, jo prāts arvien vēl nozīmējot pārāk maz, „bet es jūtu, ko es saku, un zinu, ko es jūtu“ (Dz. tr. j., VI).

Unamuno vairāk par visām lietām, grib uzglabāt personības totalitāti, proti, kļūt vairāk nekā par prāta, vai kāda uzskata vergu. Cilvēkam par visām lietām vairāk jāsarģa sava personības brīvība; cilvēkam apzinīgi jāieņem tā vieta, kādu tam piešķīris mūžīgais. Bet lai šo vietu ieņemtu, tad cilvēkam jāzina, ko viņš grib no dzīves un arī tas, par ko viņš vēlas tapt dzīvē. Nav tādu līdzekļu cilvēka varā, ar kuriem varētu vienādi apmierināt visus cilvēkus. „Viens un tas pats princips vienam noder par pamudinājumu darbā, otram par novēršanos no darba“ (ibid. VI).

Unamuno neatzīst „optimistus“ vai „pesimistus“. Aplams ir apgalvojums, ka optimists savā darbībā

spējīgāks par pesimistu. „Es aizstāvu pretējās domas, jo vislielākie varoņi ir bijuši pilni izmisuma un izmisumā ir veikuši savus varoņdarbus“ (ibid. VI).

Stāvot uz dzīves nedrošības pamata, atrodoties starp esamību un nebūtību, Unamuno ilgojas mūžīgās dzīves, tās dzīves, kas nekad nebeidzas. Kad viņam kāds saka: jūs maldāties, viņš dedzīgi atsaka: „Ak, nerunājiet man par maldiem un ļaujiet man dzīvot!“ (Ibid. III).

Viņš grib dzīvot, viņš grib iegūt savu dzīves jēgu caur Dieva atziņu, jo Dievs ir visbagātākā un vispersoniskākā cilvēka atziņa. Mums Dievs tādēļ vajadzīgs, lai ūniversam piešķirtu nozīmi. „Ticēt Dievam, nozīmē ilgoties, lai tas ir, un bez tam jādzīvo tā, it kā Dievs būtu“ (Ibid. VIII).

Dievs vispilnīgāki atklājas sāpju un mīlas mistērijā. Unamuno šim cilvēka jūtām veltī visdziļākās, apgarotākās un visskaistākās nodaļas. Šais nodaļās atklājas cilvēka liktenis un viss, kas ar to saistīts šai dzīvē.

Nonākot līdz garīgajai mīlai, Unamuno saka, ka garīgā mīla ir līdzjūtība. Ja cilvēks mīl, tad tas nozīmē, ka viņš līdzjūt, ka viņš ir ielūkojies savā nožēlojamībā, savas paša dzīves īstenībā, savā nenozīmībā; un tad, pacēlis savas atvērtās acis pret sev līdzīgiem, viņš redz, ka arī viņš savā dzīves īstenībā ir nožēlojams un nenozīmīgs, un tā viņš savus tuvākos iemīl un tiem līdzjūt. Un jo vairāk kāds līdzjūt, jo vairāk tas mīl. „Un tas, kas var līdzjust visam, tas atklāj ūniversālo mīlu“ (Ibid. VII).

No visām mistērijām, vispatiesākā ir sāpju mistērija. Sāpes ir atziņas ceļš, un caur sāpēm dzīvās būtnes iegūst sevis apziņu. Baudā cilvēks aizmirst pats sevi, baudot cilvēks kļūst pats sev svešnieks, zaudēdams savu patību.

Domās mēs visvairāk varam apzināties sevi, un sāpēs vispilnīgāki atgūt savu es. Pricēties ir spējīgs tikai tas, kas ir spējīgs ciest.

Unamuno saka, ka cilvēks nemirstības alkdams, sevi atgūst un apzinās. Nemirstības bads, radīdams nebeidzamas dzīves alkas, cilvēkam liek apzināties savu vienreizīgo vērtību. „Un beidzot, ja nu es viss mirstu, tad nebūs miris mans es, tas ir, es nebūšu tam ļāvis mirt, bet mani būs nogalinājis cilvēka liktenis.“ (Ibid. VI).

Cilvēks, meklēdams ceļu uz mūžīgo dzīvi, atklāj, ka viņš nevar dzīvot viens, cilvēkam kaut kas jāmīl, jo, kas neko nemīl, tas arī pats nav nekas. Cilvēks sevi tikai tad var iegūt, ja tas ir divkāršojies caur mīlu. Mīla ir cilvēka saturs, tā visu sevi ietver; tā nepazīst robežas. Caur mīlu individuālā apziņa atbrīvojas, tā ir spējīga gremdēties totālajā Apziņā, kuŗas daļa ir cilvēks pats. Šai totālajā Apziņā cilvēks sevi neiznīcina, bet vienīgi kāpina savu apziņu līdz dievības robežām. Mīla ir mūsu darbības avots un mūsu esības augstākais izpaudums.

Unamuno ir veltījis visdziļākos un apgarotākos vārdus sievietei. Viņš saka: „Tam, kas grib būt pilnīgs, ir nepieciešams sievietības elements“ (Ibid. VIII).

\*

Prāts nav mūsu dzīves augstākais kārtotājs. Prāta elka pielūdzēji būtībā nav nekas cits, kā jauna fanātisma radītāji. Kad prāts netiek nodarbināts ārējās iekārtas un formas izveidošanai, tas dzīvē kļūst bīstams un destruktīvs. Prāts ir tikai uztvertās pasaules kārtotājs, bet tiklīdz prāts uztverto īstenību sāk papildināt, viņš to jau sāk iznīcināt. — „Tam, kam nav savas valodas un kaislību, visas zināšanas nekam neder.“

Beidzot, Unamuno atzīst, ka tikai tad dzīvei ir nozīme, kad par to valda gars, un garam, kad tas valda par dzīvi, citādi nav nekādas lielas vērtības ne garam, ne arī dzīvei.

Unamuno darba ētika ir augsta. Tā prasa, lai katrs cilvēks, veicot savu darbu, atdod visu, ko tas

spēj un var, un jo vairāk tas to piepildījis, jo pilnīgāks kļūs... „Jācenšas savu pienākumu pildīšanu pārvērst par istu lūgšanu.“ (Ibid. XI).

\*

Nododot latviešu lasītājiem Unamuno „Dzīves tragisko jūtu“ otro iespiedumu, man jāpateicas visiem, kas sekmējuši dziļas un lielas domas mūsu tautā. Domas mums palīdz dzīvot un izveidot mūsu dzīvi saskaņā ar mūsu spējām, temperāmentu un raksturu. Mēs vispār maz ziņām, bet pastāvīgā domāšana paplašina šo iespēju, mūsu neapziņu paceļot apziņā, mūsu iedzimto aklību pārvēršot saprašanas gaismā. „Dzīves tragiskās jūtas“ katram meklētājam palīdzēs atrast un izteikt sevi, apstiprināt un apzināties savas dzīves ētiku.

Šai ievada esejā es negribēju lasītāja priekšā nostādīt Unamuno tēlu; es vienīgi vēlējos izteikt dažas domas par savu lielo skolotāju un mēģināju atrast to ceļu, kas ved uz tiem, kas savā būtībā ir brīvi, neatkarīgi un vaļsirdīgi; es vēlējos vismaz domās satikties ar tiem, kas lasīs šo grāmatu un, to lasot, tieksies pēc augstākas, pilnīgākas un patiesākas dzīves. Garīgā patiesība mūsos dziļi iedarbojas tikai tad, ja mēs ļaujamies tās spēkam, kā ļaujamies cilvēkam, ko mīlam. Tikai tad mēs iegūstam visu, ja kādai gara lietai kādu laiku varam piederēt bez atlikuma. Neko nenasniedz tas, kas sevi nespēj atdot; tāds cilvēks dzīvo mūžīgā nesaskaņā un dziļā neziņā ar visu, kas atrodas ārpus viņa. Brīvs un neatkarīgs cilvēks šai grāmatai var tuvoties kā labs un gaidīts draugs.

K. Raudive.

Rīgā, 1938. g. 13. janvārī.

# I

## Cilvēks no „miesas un kaula“

*Homo sum; nihil humani a me alienum puto*, teica latīņu kōmiķis. Un es teiktu vairāk: *nullum hominum a me alienum puto*: es esmu cilvēks, un tādēļ neviens cilvēks man nav svešs. Jo adjektīvs *humanus* man ir tik pat aizdomīgs, kā abstraktais substantīvs *humanitas* — cilvēce. Ne cilvēcīgs, ne cilvēce, ne adjektīvs vienkāršs, ne substantīvs adjektīvs, bet gan konkrētais substantīvs: cilvēks. Cilvēks no miesas un kaula, kas dzimst, cieš un mirst, sevišķi — mirst; cilvēks, kas ēd un dzer, un rotaļājas, un guļ, un domā, un mīl; cilvēks, kuŗu redz un kuŗu dzird, brālis, īstais brālis.

Jo tā ir pavisam cita lieta, ko arī sauc par cilvēku, un kas ir daudzu, vairāk vai mazāk zinātnisku plāpu sižets. Tas ir leģendas divkājināis bezspalvis, Aristoteļa *zoon politicon*, Rusō sociālais kontrakts, Mančesteras *homo oeconomicus*, Linē *homo sapiens* vai, manis dēļ, vertikālais zīdītājs. Tas ir cilvēks, kas nav ne no šejienes, ne no turienes; ne no šī laikmeta, ne no cita, kam nav ne kārtas, ne dzimtenes, kas, beidzot, ir tikai ideja, bet ne cilvēks.

Mūsu cilvēks ir cits, tas, kas ir no miesas un kaula: es, tu, mans lasītājs; tas tur no pagātnes, visi, kas staigājam zemes virsū.

Un šo konkrēto cilvēku, no miesas un kaula, kas ir subjekts un reizē visas filozofijas augstākais objekts, to mēs gribam, bet nevis tā saucamos filozofus.

Visās man pazīstamās filozofijas vēsturēs atrodam sistēmas, kas visas cēlušās viena no otras, bet to autori - filozofi ir tikko saskatāmi, un viņi nav nekas vairāk, kā tikai līdzeklis. Filozofu, šo cilvēku, kas filozofē, intimā biogrāfija ieņem otro vietu. Un tomēr tā ir viņa, šī intimā biogrāfija, kas visvairāk mums noskaidro lietas.

Vispirms mums jāsaprot, ka filozofija vairāk balstās uz poēziju nekā uz zinātņi. Cik gan filozofisku sistēmu nav pieņemts un atmests, kuŗam ir bijis daudz mazāk pastāvības un dzīvības nekā darbiem, kuŗos autors izteicis visas savas gara alkas.

Zinātne, kas šķiet tik svarīga un nepieciešama mūsu dzīvei un domām, mums, zināmā nozīmē, ir daudz svešāka nekā filozofija. Zinātne pilda daudz objektīvāku mērķi, t. i. vairāk ārpus mums. Būtībā tā ir oikonomijas lieta. Piemēram, jauns zinātnisks atklājums, tas atklājums, ko mēs saucam par teorētisku, vai arī mēchanisks atklājums, kā tvaika mašīna, tālēfons, fonografs, aeroplāns, tās ir lietas, kas kaut kam der. Tā, tālēfons var noderēt kā sazināšanās līdzeklis ar mīlamo sievieti. Bet šī sieviete, kam tā der? Iesēžoties elektriskā tramvajā, var aizbraukt uz operu, bet te tūlī jāpaujaut: kas šai gadījumā ir derīgāks, tramvajs vai opera?

Filozofija cenšas noskaidrot pasaules un dzīves vienotāju uzskatu, un šī uzskata sekas mūsu jūtās pieņem zināmu stāvokli un pat darbību. Tomēr gādās, ka šīs jūtas ir nevis mūsu uzskata sekas, bet šī uzskata cēlonis. Mūsu filozofija, t. i. mūsu pasaules un dzīves saprašanas vai nesaprašanas veids, izverd no mūsu jūtām attiecībā pret pašu dzīvi. Un mūsu jūtām, kā visam efektīvam, ir zemapziņas, varbūt, neapziņas saknes.

Tās nav mūsu idejas, kas mūs padara par pesimistiem vai optimistiem, bet gan mūsu optimisms un pesimisms, kas var būt gan fizioloģisks, gan patoloģisks, — mūsos rada idejas.

Mēdz teikt, ka cilvēks esot racionāls dzīvnieks. Nesaprotu, kādēļ nesaka, ka cilvēks ir afektīvs vai jūtu dzīvnieks. Un varbūt cilvēks no dzīvnieka atšķiras galvenām kārtām ar jūtām un nevis ar prātu. Vairākkārt esmu redzējis domās nogrimušu kaķi, bet neesmu to redzējis smejamies vai raudam. Varbūt raud un smejas iekšēji, varbūt arī vēzis atrisina otrās pakāpes nolīdzinājumus.

Tā tad, mums vissvarīgākais filozofā ir cilvēks. Nemsim Kantu, cilvēku Imanuelu Kantu, kas piedzima un dzīvoja Karaļaučos 18. g. s. beigās, līdz pat 19. g. s. sākumam. Kanta, šī sirds un galvas cilvēka, filozofijā ir zīmīgs lēciens, — kā būtu teicis Kjerkegōrds (Kierkegaard), otrs cilvēks — un kā vēl cilvēks! — lēciens no „Tīrā prāta kritikas“ uz „Praktiskā prāta kritiku“. Pirmā uzcēla, — lai saka ko sacidami tie, kas neredz cilvēku, — to, ko otrā iznīcināja. Pirmā ar savu aso analīzi iznīcināja visus tradicionālos Dieva pierādījumus, aristotelisko Dievu, šo *zoon politicon* Dievu. Viņš šo pirmo nekustīgo motoru — abstrakto Dievu, pārvērtā par citu Dievu — apziņas Dievu, pēc paša autora morāles principiem, beidzot, par luterāņu Dievu. šis Kanta lēciens jau ietveras luterāņu ticības pirmjēgā.

Pirmais Dievs, racionālais Dievs, ir tiekšanās pret bezgalīgo, ārpus cilvēka definīcijas, t. i. abstraktā cilvēka, kas vairs nav cilvēks; otrais Dievs, jūtu vai gribas Dievs, ir cilvēka dzīves iekšējā tieksme, konkrētā cilvēka, no miesas un kaula, kas tiecas uz bezgalīgo.

Kants ar sirdi uzcēla to, ko ar galvu bija apgāzis. Tie, kas viņu pazina, un arī viņš pats savās vēstulēs un privātās sarunās liecina, ka cilvēks Kants, šis vientuļais „pats“ nav bijis egoists, kas Karaļaučos nodarbojās ar filozofiju enciklopēdistu un Prāta dieves gadu simteņa beigās, bet cilvēks, kurš ļoti un patiesi nodarbināja vītālā problēma,

kas mūs būtiski visdziļāk skar, problēma par mūsu individuālo un personisko likteni, par dvēseles nemirstību. Cilvēks Kants atvairīja galīgās iznīcības domu. Un tā kā viņš negribēja pilnīgi mirt, tad viņš taisīja šo lēcienu, nemirstīgo lēcienu, no vienas kritikas otrā.

Kas lasīs uzmanīgi un bez jebkādiem aizspriedumiem „Tīrā prāta kritiku“, vispēdīgi redzēs, ka Kants Dieva eksistenci secina no dvēseles nemirstības un nevis no Dieva eksistences dvēseli. Katēgoriskais imperatīvs mūs noved pie morāliskā postulāta, kas savukārt prasa (teoloģiskās vai, labākā gadījumā, eschatoloģiskās likumības vērtību) dvēseles nemirstību, un lai uzturētu šo nemirstību, vajadzēja radīt Dievu. Viss pārējais ir profesionālās filozofijas fokus.

Cilvēks Kants morāli pieņēma kā eschatoloģijas bazi, bet filozofijas profesors radīja terminus.

Kāds cits profesors, profesors un cilvēks, Viljams Džemss (James) ir teicis — neatceros kur, — ka cilvēku vairākumam Dievs ir nemirstības ražotājs. Jā, cilvēku lielākai daļai, ieskaitot arī cilvēku Kantu, cilvēku Džemssu, cilvēku, kas raksta šīs rindas un lasītāju, kas tās lasa.

Kādu dienu, sarunājoties ar kādu zemnieku, izvirzīju hipotēzi, ka tiešām ir Dievs, Ūniversa Apziņa, kas pārvalda debesi un zemi, bet tādēļ vien vēl katra cilvēka dvēsele nevar būt nemirstīga tradicionālajā un konkrētajā nozīmē. Un viņš man atbildēja: „Ja tā, tad kādēļ vajadzīgs Dievs?“ Un tā arī atbildētu savā dziļākā apziņas apslēptībā cilvēks Kants un cilvēks Džemss. Darbojoties tikai kā profesoriem, viņiem vajadzēja apstiprināt racionāli šo domu, kas ir tik maz racionāla. Un to, ko viņi negribēja teikt, tas, bez šaubām, bija absurds.

Hēgelim pieder slavenais aforisms, ka viss sapratīgais ir patiesi esošs, un viss patiesi esošais — sapratīgs. Bet esam daudzi, kurus nepārlicina Hē-

gelis, mēs turpinām ticēt, ka reālais, patiesi reālais, ir irracionāls, ka prāts dibinās uz irracionālītāti. Hēgelis, lielais definētājs, pretendēja pārveidot pasauli ar definīcijām, kas atgādina artilērijas seržantu, kas sacīja, ka lielgabalus gatavojot no izdobta koka caurules, kuŗu tad apkaļot ar dzelzi.

Kāds cits cilvēks Džosefs Batlers (Butler) anglikāņu bīskaps, kas dzīvojis 18. g. s. sākumā, un par kuŗu saka katoļu kardināls Njuvmens (Newman), ka tas ir lielākais anglikāņu baznīcas vīrs, sava darba *The Analogy of Religion* pirmās nodaļas beigās, kur ir runa par nākamo dzīvi, rakstījis šos nenoteiktos vārdus: „Šīs nākamās dzīves varbūtība — par kuŗu viņš tik daudz bija rūpējies — maz apmierina mūsu zinkāri; bet liekas, ka tā atbilst visiem reliģijas prasījumiem ar absolūtu skaidrību. Patiesībā nākošās dzīves pierādījums, arī pārlicinošs, vēl nebūtu reliģisks pierādījums. Tādēļ prasība, ka jādzīvo pēc nāves, pilnīgi saskan ar ateismu, un tas ir tik neapšaubāmi, kā tas, ka tagad esam dzīvi, un nekas nevar būt tik absurdisks, kā ateisma apgalvojums, ka nav iespējama nākošā dzīve.“

Cilvēks Batlers, kuŗa darbus varbūt pazina cilvēks Kants, gribēja glābt ticību ar dvēseles nemirstību un tādēļ to padarīja neatkarīgu no ticības uz Dievu. Viņa Analogijas pirmā nodaļā ir, kā jau sacīju, runa par nākošo dzīvi un otrā — par Dieva valstību, atmaksām un sodībām. Tā tad, būtībā, šis anglikāņu bīskaps Dieva eksistenci atvasina no dvēseles nemirstības. Un tā kā šo problēmu mēģināja atrisināt no šī viedokļa, tad citas izejas nebija, kā taisīt liktenīgo prāta lēcieni, ko tā paša g. s. beigās darīja arī luterāņu filozofs. Pirmais bija cilvēks bīskaps Batlers un otrais cilvēks profesors Kants.

Un būt cilvēkam, tas nozīmē kaut ko konkrētu, vienotāju un būtisku lietu — *res*. Mēs zinām, ka kāds cits cilvēks, cilvēks Benito Spinōza, šis Por-

tugales žīds, kas dzimis un dzīvoja Holandē, 17. g. s. vidū, rakstīja par katru lietu. Viņa „Ētikā“ III daļā, 6. teorēmā lasām: *Unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur*; proti: „katra lieta, cik tā ir pati par sevi, cenšas palikt savā būtībā.“ Katra lieta, cik tā ir pati par sevi, t. i. cik tā būtiska, un pēc viņa domām būtība ir *id quod in se est et per se concipitur*; tas, kas ir pats par sevi un pats par sevi priekšā stādāms. Un nākošā teorēmā, tai pašā nodaļā, piebilst: *Conatus, quo unaquequo res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*; t. i. spēks, ar ko katra lieta cenšas palikt savā esības stāvoklī, nav nekas cits, kā pašas lietas pašreizējā būtība. Ar to ir teikts, ka tava, lasītāj, mana, cilvēka Spinōzas, cilvēka Batlera, cilvēka Kanta un katra cilvēka, kas ir cilvēks, būtība nav nekas cits, kā piespiešanās, spēks, kas virza palikt par cilvēku un nemirt. Un astotā teorēmā lasām: *Conatus, quo unaquaerque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitus, sed in definitum involvit*, proti: spēku, ar kuru katra lieta cenšas palikt savā esības stāvoklī, netraucē bezgalīgais laiks, bet gan nedefinējama. Proti: ka tu, es, Spinōza negribam nekad mirt, un šīs mūsu „nekad mirt“ slāpes ir mūsu tagadnības būtība. Un tomēr šis nabaga Portugales žīds, kas dzīvoja holandiešu mijkrešlī, neticēja savai personīgajai nemirstībai, un visa viņa filozofija nebija nekas vairāk kā mierinājums, un viņš cieta neveiksmi sava ticības trūkuma dēļ. Kā citiem smeldz roka, kāja, sirds vai galva, tā Spinōzam smeldza Dievs. Nabagā cilvēks! Un visi pārējie nabaga cilvēki!

Un šī lieta — cilvēks, vai tā ir lieta? Liekas, smieklīgs jautājums, bet ir tomēr ļaudis, kas tā jautājuši. Nesen pasauli apstaigāja zināma doktrīna, ko saucam par pozitīvismu, kas darīja daudz laba un daudz ļauna. Un starp daudziem citiem ļaunu-

miem, ko tā izdarīja, tā mums atnesa tāda veida analīzi, kas pulverizēja darbus, tos pārvēršot putekļos. Tas, ko pozitīvistu sauca par darbiem, nebija nekas vairāk, kā darbu daļiņas. Viņu darbība psiholoģijā bija kaitīga. Pat scholastiķi bija pārvērtušies par literātiem — negribu teikt, ka filozofi par dzejniekiem, jo dzejnieks un filozofs ir divi brāļi, kas ir viena un tā pati lieta, — kas ienesa pozitīvistu psiholoģisko analīzi romānā un drāmā, kur jāņem konkrēti cilvēki, no miesas un kaula, ar viņu apziņas stāvokļiem, bet cilvēcīgā apziņa šajos darbos pilnīgi izzuda. Un ar cilvēku notika tas, kas bieži notiek, pārbaudot un izmēģinot ķīmiski zināmas, komplicēti sastādītas, dzīvas, organiskas vielas: reakcija iznīcina pašu pārbaudāmo miesu, un beigās nedabūjam nekā vairāk, kā sadalītas vielas.

Raugoties no šī viedokļa, mūsu apziņā rodas savā starpā pretrunīgi stāvokļi: nevar vairs skaidri saskatīt apziņu — Es. Pajautājiet kādam pēc viņa es, tā, kā jūs jautātu pēc viņa ķermeņa. Bet ņemiet vērā, ka runājot par Es, es runāju par konkrēto un personisko Es; ne par Fichtes Es, bet gan par Fichti pašu, par cilvēku Fichti.

Un tas, kas nosaka cilvēku, kas viņu atšķir no visiem pārējiem, ir tas, ko viņš dara, viņš pats, un nevis kāds cits; tas, kas ir, un nevis tas, kas nav — tas ir vienības un nepārtrauktības princips. Vienības princips vispirms telpā, pateicoties ķermeņiem, un tad tikai darbībā un mērķtiecībā. Kad ejam, tad viena kāja neiet uz priekšu un otra atpakaļ; ne arī kad skatāmies, viena acs neraugās uz ziemeļiem un otra uz dienvidiem, ja esam veseli. Katrā mūsu dzīves mirklī mums ir kāds nodoms, ko piepildīt tiecas visa mūsu darbība, kauču arī nākošā mirklī mēs mainītu savu nodomu. Un šai nozīmē cilvēks ir daudz vairāk cilvēks, ja viņa darbība vairāk vieno. Ir ļaudis, kas visā savā dzīvē

tiecas vienīgi pēc viena nodoma, lai tas būtu kas būdams.

Nepārtrauktības jeb kontinuitātes princips laikā, neielaižoties neauglīgā diskusijā, vai es vēl tas esmu vai nē, kas biju priekš divdesmit gadiem, man liekas, nav diskutējams. Tas, kas esmu tagad, esmu caur apziņas stāvokļu kontinuitāti, kas bija manā ķermenī kopš divdesmit gadiem. Atmiņa ir individuālās personības bāze, tāpat kā tradīcija ir tautas kolektīvā personība. Mēs dzīvojam atmiņās un no atmiņām. Mūsu garīgā dzīve būtībā nav nekas cits, kā mūsu spēja uzglabāt atmiņas. Tās kļūst par cerībām, lai mūsu pagātnes spēks ietiektos nākotnē.

Tā ir visiem veca un pazīstama patiesība, to labi zinu. Bet gadās, ka, maldoties pa pasauli, satiek cilvēkus, kas paši sevi neapzinās. Kāds no maniem vislabākiem draugiem, ar kuŗu kopā esmu pavadījis daudzas dienas jau kopš ilgiem gadiem, katrreiz, kad es ar viņu runāju par šo pašpersonības izjūtu, man sacīja: „Bet es pats sevi neizjūtu; nesaprotu, ko tas nozīmē.“

Un kādā citā gadījumā mans draugs man sacīja: „Gribētu būt N. vietā“ (un minēja zināmu vārdu); es viņam atteicu, ka tas ir tas, ko es nekad neesmu varējis saprast, ka kāds grib kļūt par kādu citu. Vēlēšanās būt par citu nozīmē izbeigt būt tas, kas patiesībā esam. Es saprotu, ka cilvēks grib iegūt to, kas citam pieder: viņa bagātības vai zināšanas, bet gribēt būt par citu, tā man ir neizskaidrojama lieta.

Nevienu vien reizi ir teikts, ka cilvēks nelaimē grib palikt tas, kas viņš ir, kaut arī ar savu nelaimi, nekā būt par citu, bez tās. Un nelaimīgie cilvēki, ja savā nelaimē uzglabā veselīgu tīrību, cenšas palikt savā būtībā, piešķir priekšroku nelaiimei nekā nebūtības stāvoklim. Pats par sevi zinu teikt, kad biju bērns un pusaudzis, mani nemaz ne-

uztrauca drausmīgie elles attēlojumi, jau tad man nelikās neviens stāvoklis šausmīgāks par „nebūtības“ stāvokli — (*la nada*).\*) Tas bija drausmīgs esamības bads, nemitīgas dziņas pēc dievības, kā teicis kāds mūsu askēts.

Griezties pie kāda ar priekšlikumu, lai viņš kļūtu par „citu“, lai no sevis veidotu citu, tas ir tas pats, ja kāds izteiktu priekšlikumu, lai viņš izbeidz būt tas, kas viņš ir. Katrs aizsargā savu personību un tikai pārmaina domāšanas vai jušanas veidu, cik šī pārmaiņa var saistīties ar viņa gara vienību un ietverties viņa nepārtrauktībā; un cik šī pārmaiņa var harmonizēties un papildināties ar visu attiecīgā cilvēka pārējo „esamības“ veidu, domāšanu un jušanu; un cik tā savukārt var saistīties ar viņa atmiņām. Nav ne tāda cilvēka, ne tādas tautas, — kas zināmā nozīmē arī ir cilvēks, — no kuŗas varētu prasīt tādu pārmaiņu, kas salauztu viņa personas vienību un nepārtrauktību. Var pārmainīties lielā mērā, gandrīz pilnīgi, bet vienīgi kontinuitātes robežās.

Zināms, ka dažos indivīdos notiek t. s. personības pārmaiņa, bet tie ir patalogiski gadījumi, kuŗus studē psihiatri. Šais personības pārmaiņās atmiņa, apziņas bāze pilnīgi izzūd, un nabaga pacientam paliek vienīgi individuālās turpināšanās substrāts, jo fiziskais organisms nav vairs personisks. Tāda slimība līdzinās pacienta nāvei, un kas tam nepievienojas, to dara tādēļ, ka no šī miroņa viņam jāamanto kāds īpašums vai kādas citas mantas. Un šī slimība nav nekas vairāk kā revolūcija, īstā revolūcija. Savā ziņā katra slimība ir organisma iznīcinātāja: katrs dzīva ķermeņa orgāns vai elements, kas sacēlas un pārrauj vītālo nepārtrauktību un tiecas uz citu mērķi nekā pārējie ar

---

\*) Latviešu valodā nav attiecīga vārda, ar ko varētu tulkot spāniešu *la nada* — fr. to tulko ar *le neat*, vāc. *das Nichts*, kr. *ničto*.

to koordinētie elementi, ir revolūcionārs. Šis mērķis pats par sevi var būt daudz augstāks, daudz dziļāks, daudz... viss, ko tik grib, bet tas ir kaut kas cits. Būtu labāk lidot un elpot gaisā nekā peldēt un elpot ūdenī, bet, ja zivs spuras sāktu pārvērsties par spārniem, zivs tomēr paliktu par zivi. Taču vēl tādēļ nevarētu teikt, ka tā ir kļuvusi par putnu, jo viņā nav norisinājies nepārtrauktības process; labi nezinu, bet varbūt var gadīties, ka zivs pārvēršas par putnu vai par citu zivi, kas ir tuvāka putnam; bet zivs, šī zivs, savā dzīves laikā, pati nevar kļūt par putnu.

Viss tas, kas manī tiecas salauzt manas dzīves vienību un nepārtrauktību, tiecas mani iznīcināt un tāpat iznīcināt arī sevi. Tie, kas kādā tautā tiecas pārraut šīs tautas vienību un garīgo nepārtrauktību — cenšas to iznīcināt un reizē iznīcina arī paši sevi, kā šīs tautas sastāvdaļu. Vai tad kāda cita tauta labāka? Protams, ka nē, lai gan mēs nesaprotam, ko tas nozīmē labāks vai sliktāks. — Kas ir visbagātākais? Tas, kas visvairāk dod. Un kas ir visizglītotākais? Arī, kas visvairāk dod. Un kas dzīvo vislaimīgāk? Tas jau ir cits jautājums... bet beidzot, uz priekšu! Kas uzvar, kamēr mēs esam uzvarēti? Apsveikšana... Viss tas ir labi, bet tas ir kaut kas cits. Un diezgan. Jo es, kļūstot par citu, pārrauju savas dzīves vienību un nepārtrauktību, beidzu „būt“ tas, kas esmu, t. i. es vairs neesmu. Un to tikai nē: tad labāk visu citu nekā to! Kas gan cits tik labi vai arī labāk spētu piepildīt manu dzīves uzdevumu, ko es pildu? Kas izpildītu sociālo pienākumu? — Jā, to gan izpildītu cits, bet tas nebūtu es.

„Es, es, es, vienmēr es!“ — teiks kāds lasītājs. — „Un kas esi tu?“ Te varētu atbildēt ar Obermani\*), ar šo lielo cilvēku Obermani, „ūni-

\*) Obermann — Senankūra (1770.—1846.) darbs. K. R.

versam es neesmu nekas, bet pats sev — viss". Bet nē, atrodu par labāku atgādināt cilvēka Kanta doktrīnu, ka mums savi tuvākie, pārējie cilvēki, nav jāuzskata par līdzekļiem, bet gan par pašmērķiem. Tā tad, te nav runa par mani vien, bet par tevi, lasītāj, kas biji sabozies; te ir runa par citu, par visiem un kuŗu katru. Loģika saka, ka īpatīgiem (singulāriem) spriedumiem ir ūniversāla vērtība. Singulārs nav partikulārs, bet ūniversāls.

Cilvēks ir mērķis un nevis līdzeklis. Visa civilizācija kalpo cilvēkam, un katrs cilvēks — katram es. Kas ir šis elks, ko sauc par Cilvēci, kam jāziedojas visiem un katram? Kādēļ man jāziedojas savu tuvāku, savu tautiešu, savu bērnu labad, un tiem savukārt par saviem tuvākiem, un šie viņa tuvākie savukārt atkal par saviem, un tā audžu audzēm nebeidzamā virknē? Un kas saņem augļus no šīs uzupurēšanās?

Tie paši, kas mums runā par šo fantastisko uzupurēšanos, par šo bezmērķīgo nodarbošanos, mēdz arī mums runāt par tiesībām uz dzīvi. Un kas ir dzīves tiesības? Man saka, ka esmu dzimis nezin kādā sociāla mērķa realizēšanai, bet es jūtu, ka es, kā katrs viens no maniem brāļiem, esmu dzimis, lai pats sevi realizētu, lai dzīvotu.

Jā, jā, es to redzu: ārkārtīga sociāla aktivitāte, spēcīga civilizācija, daudz zinātņu, daudz mākslas, daudz rūpniecības, daudz morāles, un pēc tam, kad pasauli esam piepildījuši ar rūpniecības brīnumiem, lielām fabrikām, dzelzceļiem, mūzejiem, bibliotēkām, izsmēlī nokrītam pie visa tā kājām un paliek vienīgi: Kālabad viss tas? Vai cilvēks dzimis zinātnei, vai zinātne cilvēkam?

„Ek,“ iesauksies no jauna tas pats lasītājs, — „te vienkārši jāatbild ar katechisma vārdiem: P. — Kam Dievs radīja pasauli? R. — Cilvēkam.“ Labi, ļoti labi, taisni tā jāatbild cilvēkam, ja tas ir cilvēks. Skudra, ja tā būtu persona, to apzinoties,

atbildētu: skudrai. Un šī atbilde būtu pareiza. Pasaule radīta apziņai, katrai apziņai.

Viena cilvēcīga dvēsele ir vairāk vērts nekā viss universs, ir kāds teicis, neatceros kas, bet skaisti to ir teicis. Viena cilvēcīga dvēsele, bet nevis viena dzīve. Te nav domāta šī dzīve. Un parasti gadās, jo mazāk tic savai dvēselei, t. i. apzināti, personiskai un konkrētai nemirstībai, jo vairāk pārspīlēšs pārejošās nabaga dzīves vērtību. Skaidrs, ka nekad nevajaga vēlēties mirt, un tomēr miršana visus vieno. „Kas grib glābt savu dzīvi, to pazaudēs,” tā lasām evaņģelijā, bet tur nav teikts, ka grib glābt savu dvēseli, nemirstīgo dvēseli. Ak, kā gribam un ticam, lai tas tā būtu!

Un visi objektīvisma definētāji neņem vērā vai, labāk sakot, negrib ievērot, ka cilvēks, apstiprinot savu Es, savu personisko apziņu, apstiprina cilvēku, konkrēto un reālo cilvēku, apstiprina patieso humānismu, — kas nerodas no cilvēka lietām, bet gan no cilvēka, — un apstiprinot cilvēku, apstiprina apziņu. Jo vienīgā apziņa, kas mums ir, tā ir cilvēka apziņa.

Ja saulei būtu apziņa, tā bez šaubām domātu, ka tā dzīvo, lai apgaismotu pasaules, bet domātu arī, it sevišķi, ka pasaules eksistē, lai viņa tās apgaismotu un tās apgaismojot priecātos un tā dzīvotu. Un saule domātu pareizi.

Un visa šī traģiskā cilvēka cīņa, lai sevi izglābtu, šīs nemirstīgās slāpes pēc nemirstības, kas lika cilvēkam Kantam taisīt šo nemirstīgo lēcienu, par kuŗu es runāju, viss tas nav nekas cits, kā cīņa par apziņu. Ja apziņa, kā teica kāds necilvēcīgs domātājs, nav nekas vairāk kā zibsnis starp divām mūžības tumsām, tad par cilvēka esamību nav nekas atbaidošāks.

Viens otrs saskatīs pretrunas, ja vienreiz saku, ka slāpstu nebeidzamas dzīves, otrreiz, ka šai dzīvei nav citas vērtības kā tikai tā, ko tai piešķir.

Pretrunas? Es pats to zinu! Kur sirds saka jā, tur galva nē! Kas gan neatcerēsies šos evaņģelija vārdus: „Kungs, es ticu; palidzi manai neticībai!” Saprotams, ka pretruna! Ir tā, it kā mēs dzīvotu tikai no pretrunām un caur viņām; it kā dzīve būtu traģēdija, un traģēdija ir mūžīga cīņa bez uzvaras un bez cerības; tā arī ir pretruna.

Te ir runa, kā redzat, par afektīvo vērtību, un afektīvām vērtībām prāts neko nenozīmē. Prāts taču nav nekas vairāk kā prāts, un es teiktu, ka tas nav pat patiesība. Ir pēc dabas un gara pedantiski definētāji, kas man atgādina to kungu, kuŗš iet mierināt tēvu, kas tikko pazaudējis dēlu, mirušu savos labākos jaunības gados, un saka? „Pacietību, draugs, visiem mums reiz jāmirst!” Jeb jūs domājat, ka šim tēvam nebūtu jānoskaišas par līdzīgu bezkaunību. Un tādēļ vien, ka tā ir bezkaunība. Pat aksiōma dažos gadījumos var būt arī bezkaunība.

Un tā, bieži mēdz teikt, ka, lai citu saprastu, nav nekas vairāk vajadzīgs kā tikai — prāts.

Un tiešām ir cilvēki, kas, liekas, nedomā vairāk, kā tikai ar smadzenēm vai ar kādu citu organu, kas būtu radīts specifiski tikai domāšanai; kamēr citi domā ar visu ķermeni un dvēseli, ar asinīm, kaulu smadzenēm, sirdi, plaušām, vēderu un dzīvi. Un ļaudis, kas domā tikai ar smadzenēm, kļūst par definētājiem, kuŗiem domāšana top par profesiju. Un vai zināt, kas ir profesionāls? Vai zināt, kas ir darba diferencēšanās produkts?

Nesim profesionālu bokseri, kas ir iemācījies ar dūrēm sist ar tādu oikonomiju, ka visus savus spēkus koncentrē dūrē, tikko saveļk vajadzīgos muskuļus, lai sasniegtu savu konkrēto un tiešo mērķi: notriekt savu pretinieku. Neprofesionāla dūres sitienā, protams, nebūs tāda tieša mērķcietības spēka, bet būs daudz vairāk dzīvības, kuŗā līdzdarbojas viss ķermenis. Pirmais ir bokseŗa dūres si-

tiens, otrs — cilvēka. Ir zināms, ka cirkus stipri-  
nieki, kā arī tirgus atlēti nav veseli. Tie notriec  
savus pretiniekus, ceļ ārkārtīgus smagumus, bet  
mirst ar diloni vai dispepsiju.

Ja filozofs nav cilvēks, tad viņš ir viss cits, bet  
tikai ne filozofs. Viņš ir, it sevišķi, pedants, t. i.  
cilvēka atdarinātājs, viņš var nodarboties ar kuŗu  
katru zinātņi, kā ķīmiju, ģeometriju, filoloģiju, kas  
šai gadījumā arī būs ļoti saspiests un iekšķīgi ļoti  
aprobežotas speciālitātes diferencēts darbs: bet filo-  
zofija, tāpat poēzija, ir integrācijas un koncentra-  
cijas darbs, viss pārējais nav nekas cits, kā „filozo-  
ferija“, pseudofilozofiska erudīcija.

Katrai zināšanai ir savs mērķis. Zināt zināša-  
nas dēļ — tas neeksistē, sakait ko gribat, bet tas  
nav nekas cits, kā *petitio principii*. Ja kaut ko mā-  
cās, tad vai nu tieša praktiska mērķa realizēšanai  
vai arī mūsu pārējo zināšanu papildināšanai. Pat  
doktrīna, kas mums liekas vairāk teorētiska nekā  
praktiska un nav izlietojama mūsu dzīves nein-  
tellektuālām vajadzībām, tomēr arī tā atbilst kā-  
dai dzīves vajadzībai, piemēram, domāšanas oiko-  
nomiskam saprātam, apziņas vienības un nepār-  
trauktības principam. Bet katrai zinātniskai zi-  
nāšanai ir savs mērķis, dibināts uz mūsu likteni,  
uz mūsu ieņemto stāvokli pret dzīvi un ūniversu.  
Un vistragiskākā filozofijas problēma ir samierināt  
intellektuālās prasības ar afektīvām un vēlēšanās  
ar vajadzībām. Te cieš neveiksmi visa filozofija,  
kas pretendē iznīcināt mūžīgo un tragisko pretru-  
nību, mūsu esamības bazi. Bet vai visus nodarbina  
ši pretruna?

Tā, piemēram, maz var sagaidīt no valdnieka,  
kas vismaz dažreiz, kaut arī neskaidrā veidā, ne-  
būtu norūpējies par visu lietu, sevišķi cilvēku pirm-  
sākumu un pēdējo mērķi, par viņu pirmo „kādēļ“  
un pēdējo „priekš kam“?

Un šī augstākā norūpe nevar būt tīri racionāla,

tai jābūt afektīvai. Nepietiek tikai ar domāšanu, bet jāizjūt mūsu liktenis. Un tas, kas grib griezties pie sev līdzīgiem, sacīdams un atklāti pavēstīdams, ka visas rūpes jāatmet, jo visas lietas ir Dieva ziņā, tāds cilvēks nav cienīgs valdīt pār citiem. Protams, ar to nav teikts, ka no minētā cilvēka mums jāprasa kāds noteikts atrisinājums. Atrisinājums! Bet vai tāds jel maz ir?

Es nekad sevi neuzticētu un nedāvātu savu uzticību tādām tautas vadītājam, kas nav sapratis to, ka vadot tautu vada cilvēkus, cilvēkus no miesas un kaula, cilvēkus, kas dzimst, cieš un, lai gan negrib mirt, tomēr mirst; cilvēki, kas ir pašmērķi, bet nevis tikai līdzekļi; cilvēki, kas ir tas, kas viņi ir, bet nevis kas cits; cilvēki, kas, beidzot, meklē to, ko saucam par laimi. Ir necilvēcīgi, piemēram, upurēt vienu cilvēku audzi nākošai audzei, kurai nav jēgas par upurējamā likteni, viņa atmiņu, viņa vārdu, bet gan par viņu pašu.

Tas, ka kāds dzīvo savos bērnos, savos darbos, universālā, ir nenoteiktas izrunāšanās, ar ko apmierinās tikai tie, kas sirgst ar afektīvo muļķību, kas var būt, blakus minot, cilvēki ar ievērojamām smadzenēm. Var jau kādam būt liels talants, — ko tā saucam par lielu talantu, — tomēr jūtu ziņā tas var būt tīrais nelga un pat morālisks idiots. Tas ir pierādījies vairākos gadījumos.

Šie afektīvie muļķi ar talantu parasti mēdz teikt, ka nav jārakņājas neizdibināmajā un jāaizsargājas pret dzelonu. Tas ir tāpat, ja mēs teiktu cilvēkam, kam jāamputē kāja, lai viņš domā, ka tā viņam nekam neder. Un visiem mums kaut kā trūkst, tikai vieni to jūt un otri nē. Vai arī izliekas, it kā to nejūt, tā kļūdami par liekuļiem.

Kāds pedants, redzot Solōnu apraudam sava dēla nāvi, viņam sacīja: „Kādēļ tu raudi, jo tas taču nekam neder?” Un gudrais viņam atbildēja: „Es raudu taisni tādēļ, ka tas nekam neder.” Skaidrs,

ka raudāšana kaut kam der, lai arī tas nebūtu nekā vairāk kā tikai atvieglojums. Bet skaidri redzama Solōna vārdu dziļā patiesība, ar ko viņš atbildējis nelgam.

Esmu pārliecināts, ka mēs atrisinātu daudzas lietas, ja visi, iziedami uz ielas, savas ciešanas parādītu dienas gaismā, tad šīs ciešanas varbūt pārvērstos par vienām kopējām ciešanām, mēs kopēji tās apraudātu, paceldami savas balsis pret debesīm, saucot Dievu, kauču mūs neviens nedzirdētu, tad tomēr liktos, it kā mūs kāds dzird. Tempļa visvētākā vieta ir tā, kur sanāk kopīgi izraudāties.

Psalms, ko dzied kopā likteņa piemeklētie, ir tikpat vērtīgs kā filozofija. Tā vien vēl nepietiek, ja zina, kā novērst mēri, bet jāprot to arī apraudāt. Jā, jāprot arī raudāt! Un varbūt tā ir augstākā gudriba. Kādēļ? To pajautājiet Solōnam.

Ir kaut kas tāds, kam trūkst vārda, un to mēs sauksim par dzīves traģiskajām jūtām, kas sevī ietver pašas dzīves un ūniversa atziņu, kas ir vairāk vai mazāk formulēta filozofija, vairāk vai mazāk apzināta. Šīs jūtas var būt, un viņas ir, ne tikai atsevišķos cilvēkos, bet arī veselās tautās. Un šīs jūtas neizverd no idejām, bet gan šīs pašas jūtas noteic idejas, kauču pēc tam, ideju un jūtu mijiedarbībā, idejas saceļas pret jūtām. Reizumis tās var celties no kādas nejaušas slimības, piemēram, no dispepsijas; bet citreiz tās var būt kā cilvēka organisma pastāvīgs stāvoklis. Un nevajadzēs runāt, kā turpmāk redzēsīm, par veselīem un neveselīem cilvēkiem. Veselības jēdziens taču nav normēts, un neviens nav arī pierādījis, ka cilvēkam katrā ziņā jābūt priecīgam. Un teikt var vēl vairāk: cilvēks, kam ir apziņa, salīdzinot ar mūli vai vēzi, ir jau slimis dzīvnieks. Apziņa ir slimība.

Starp cilvēkiem, no miesas un kaula, ir tipiski paraugi, kuŗos iemājo šīs dzīves traģiskās jūtas. Tagad tikai atgādināšu Marku Aurēliju, Sv. Augus-

tīnu, Leopardi, Viņji (Vigny), Lenavu, Kleistu, Amiēlu, Kentālu, Kjērkegōrdu — cilvēkus, kas ir vairāk apkrauti ar gudrību nekā ar zinātni.

Vai būs kāds, kas domā, ka kaut viens no šiem cilvēkiem ir pieņēmis savu stāvokli, — it kā varētu pieņemt stāvokļus, kā mēdz pieņemt pozi, — lai vērstu uz sevi uzmanību, vai varbūt, lai izpatiktu varenākiem, varbūt saviem priekšniekiem — nav nekas tik nožēlojams kā cilvēks, kad sāk nojaust svešus nodomus. Bet *honnei soit qui mal y pense*. Un to saku tādēļ, lai nevajadzētu te minēt citu parunu — spāniešu, kas ir daudz enerģiskāka, bet kas varbūt pāriet rupjībā.

Es domāju, ka ir arī tautas, kas sevī nes šīs dzīves traģiskās jūtas.

Un tagad tās jāaplūko, sākot ar veselību un slimību.

## II

### Izejas punkts

Varbūt vienam otram manas pārdomas no zināma viedokļa liksies slimīgas. Slimīgas? Bet kas — tad ir slimība? Kas ir veselība?

Un varbūt pati slimība ir t. s. progressa būtiskā īpatnība, un pats progress — slimība.

Kas gan nezina Paradīzes mītisko traģēdiju? Tur reiz dzīvoja mūsu pirmsenči, pilnīgā veselības un nevainības stāvoklī, un Jehova viņiem atļāva ēst no dzīvības koka un bija radījis viņiem visu, stingri aizliegdamus vienīgi aiztikt zinātnes koka, labā un ļaunā, augļus. Bet čūskas kārdināti (tās pašas čūskas, kas Kristum izvērtās par gudrības līdzību), viņi nogaršoja zinātnes koka, labā un ļaunā, augļus, tā kļūdami par visu slimību gūstekņiem; un šo slimību kronis un noslēpums ir nāve, bet arī ceļš uz darbu un progresu. Tā tad, pēc šīs leģendas, progress cēlies no pirmiedzimtā grēka.

Sievietes — Ievas — ziņkāre (un šī ziņkāre ir mūsu organisma uzglabāšanas vissvarīgākais dzenuļis) bija grēku krišanas iemesls, un ar šo krišanu radās grēku izpiršana, kas mūs uzveda uz Dieva ceļa — sasniegt Viņu un būt Viņā.

Vai gribat dzirdēt versiju par mūsu izcelšanos? Lai notiek. Pēc šīs versijas, stingri ņemot, nav vispār cilvēku, bet gorillu, orangutanu, šimpanzē dzimums, ar hidrotrofētām smadzenēm, vai kaut kas tamlīdzīgs. Reiz antrpologiskam pērtiķim bija slims bērns, ļoti slims, raugoties no dzīvnieciskā vai zoologiskā viedokļa, un šī slimība bija cēlusies no

nevarības un pastāvīgas cīņas uztura dēļ. Beidzot, šis divkājainais zīdītājs sāka saukties par cilvēku. Un tā kā cilvēks ieņēma vertikālu stāvokli, tad viņa priekškājām vairs nebija jāatbalstās pret zemi, un tas sāka staigāt uz pakalkājām un varēja ikšķi atdalīt no pārējiem četriem pirkstiem, un sāvērt priekšmetus un izgatavot rīkus, un tagad, kā zināms, tās ir rokas, lielākais mūsu intelligences balsts.

Un šo pašu stāvokli ieņēma arī plaušas, elpojamā rīkle un mute, tā radās iespēja kustināt mēli un izrunāt vārdus, un vārds ir intelligences kronis. Šai stāvoklī arī galva vertikāli pacēlās virs ķermeņa, tā varēdama attīstīties un izturēt lielāku smagumu — tā, pamazām, kļūdama par mūsu domu mājokli. Un tā kā šai krātuvei ir vajadzīgi stiprāki un izturīgāki kauli nekā dzimumiem, kuŗu ķermenis un galva atrodas uz četrām kājām, tad sievietei, pirmgrēka autorei, pēc Vecās derības, vajadzēja dzemdēt radījumu ar lielāku galvu, kuŗai bija jāizlaužas ārā starp viscietākiem kauliem. Un Jehova par pirmgrēku viņu sodīja: ar sāpēm tai bija jādzemē bērni.

Gorilla, šimpansē, orangutans un citi viņu tuvieki cilvēku droši vien uzlūko kā slimu, nožēlojamu dzīvnieku, kas pat savus miroņus uzglabā. Kādēļ?

Šī slimība un visas slimības, kas pēc tās seko, vai nav, varbūt, progresa galvenais elements? Piemēram, podagra (kāju reumatisms) saindē asinis, tais iekļūst nespēcīga organisma labi nepārstrādātās un netīrās vielas; bet vai šī pati netīrība nesatrauc varbūt vairāk asinis? Vai taisni nebūs šis netīrās asinis, kas smadzenēs rada visasāko darbību? Ķīmiski tīrs ūdens ir nespēcīgs. Un fizioloģiski tīras asinis arī, varbūt, nederīgas divkājainā zīdītāja smadzenēm, kuŗām jādzīvo no domām?

Medicīnas vēsture no cita viedokļa mūs māca, ka, ja mūsos iznīcinātu slimību dīgļus vai labākā

gadījumā pašas slimības, tad cilvēka organisms zaudētu progresu, t. i. attīstības spēju.

Tā tad, slimība organismā modina cīņu, un cīņā tas kļūst stiprāks un spēcīgāks. Bez cīņas stāvoklis ir bojā ejas stāvoklis. Ko gan citu nozīmē baku potēšana un visi serumi, ja ne cīņas pieteikšanu organismam, lai tas būtu spējīgs aizsargāties pret slimību?

Ja par veselību nebūtu abstraktas jēgas, kuŗu šauri nosaka, tad varētu teikt, ka pilnīgi vesels cilvēks nebūtu vairs cilvēks, bet gan irracionāls dzīvnieks. Irracionāls tādēļ, ka tam nav nevienas slimības, kas apgaismo tā prātu. Un tā ir īsta un traģiska slimība, kas mūs ierosina tiekties pēc zināšanām zināšanu dēļ, skubina nogaršot zinātnes koka, labā un ļaunā, augļus baudas dēļ.

Παντες ανθρωποι τον ειδεναι ορεγονται φυσει.\*) Tā iesāka Aristotelis savu metafiziku, un tad to ir atkārtojis tūkstoš reizes, ka ziņkāre vai vēlēšanās zināt, kas, pēc Vecās derības, mūsu pirmo māti pamudināja grēkā krist, ir zinātnes izcelšanās.

Bet te jāizšķir divas dažādas ziņkāres vai vēlēšanās zināt, pirmā — zināt pašas zināšanas dēļ, proti: alkas nogaršot zinātnes koka augļus; otrā — nepieciešamība zināt, lai varētu dzīvot. Šī pēdējā ir direkta un tieša zināšana, to varētu saukt par neapzinātu zināšanu, kas ir kopēja cilvēkam ar dzīvnieku, bet tas, ar ko atšķiramies no dzīvniekiem, ir refleksīvā zināšana — zināt pašas zināšanas dēļ.

Daudzi cilvēki ir strīdējušies un vēl strīdēsies — jo pasaule taču ir strīdu ābols — par zināšanas izcelšanos. Bet to tuvāk aplūkosim turpmāk, jo šis jautājums dziļi iekļaujas eksistences būtībā, to apcerēt un pārbaudīt ārējā lietu kārtības uzskatāmībā

---

\*) „Visu cilvēku dabā jau iedzimta cenšanās visu zināt.” — Grieķu teksts ir atstāts kā te, tā citās vietās pilnīgi tā, kā tas ir iespiests oriģinālā. K. R.

nāksies grūti, jo dzīvās būtnēs šī dotība zināt un sa-  
prast ir vairāk vai mazāk miglaina. Zināšana vai-  
rāk saistīta ar dzīves nepieciešamību un uztura sa-  
gādāšanas rūpēm. Būtiskais iznākums ir tas pats  
kā Spinōzas esamības jēga, kas ietveras spēkā, lai  
paliktu nedefinējama savā pašas būtībā. Varbūt tas  
diezgan vulgāri izklausīsies, ja teikšu, ka smadzenes  
savās funkcijās ir atkarīgas no vēdera.

Būtnes uz viszemākās dzīvības attīstības pakāpes  
savā darbībā izpauž gribas aktu, vairāk vai mazāk  
saistītu ar skaidru apziņu, un tas visskaidrāk parā-  
dās cīņā par eksistenci.

To varam saukt par zinātnes vēsturisko izcelša-  
nos, lai būtu kāda būdama tās izcelšanās citā at-  
tieksmē. Būtnes liekas apbalvotas ar saprātu, lai  
varētu dzīvot, un tikai tik daudz saprot, cik vaja-  
dzīgs, lai dzīvotu. Bet, varbūt, šis sakrātās zināša-  
nas, kas sākumā likās derīgas, vēlāk tādas vairs nav,  
tās pielīdzināmas saraustai mantai, ko lietā luksa  
dzīves vajadzību apmierināšanai.

Tā tad, vispirms ir vajadzība zināt, lai dzīvotu,  
un no tās attīstās šī otrā, ko varētu saukt par pār-  
lieku luksa zināšanu, kas savukārt var rast sev  
jaunu vajadzību. Ziņkāre, kā sauc iedzimto vēlēša-  
nos zināt, tikai tad pamostas un darbojas, kad ir  
apmierināta nepieciešamības zināšana, lai varētu dzī-  
vot. Un kaut gan reizumis mūsu dienu ritmā notiek  
tā, ka bieži ziņkāri stāda augstāk par vajadzību un  
zinātņi par badu, un gadās, ka ziņkāre izriet no zi-  
nāt-nepieciešamības, lai dzīvotu, un, lūk, tas ir nā-  
vīgais smagums un rupjā materiāls, ko savās krūtīs  
nes zinātnie. Bet arī tie, kas cenšas zināt zināšanas  
dēļ, pazīt patiesību patiesības dēļ, reizēm dzī-  
ves vajadzības pakļauj zinātnei, tās liekot zinātnes  
kalpībā. Un cilvēki domā, ka meklē patiesību  
patiesības dēļ, bet notiek, ka dzīvi meklē patie-  
sībā. Zinātnes variācijas atkarājas no cilvēcisko ne-  
pieciešamību variācijām, un zinātnes cilvēki mēdz

strādāt, gribot vai negribot, zinot vai arī nezinot, valdnieku vai tautas kalpībā, kas viņus lūdz apmierināt viņu alkas.

Bet vai tiešām tas ir zinātnes nāvīgais smagums un rupjā materiāla, vai tā nav tikai mūsu intīmā nožēlas alka? Tas notiek tā, kā tam jānotiek, muļķīgi būtu prasīt, lai saceltos pret pašas dzīves nocekumu.

Zināšanas atrodas dzīves nepieciešamības kalpībā un, galvenām kārtām, personīgā uzglabāšanas instinkta kalpībā. Un šī nepieciešamība un šis instinkts ir radījis cilvēkā zināšanas organus, dodami tam iespēju sasniegt visu to, ko viņš sasniedzis. Visu, ko vajadzīgs redzēt, dzirdēt, taustīt, baudīt un ož, cilvēki redz, dzird, tausta, bauda un ož, lai uzturētu savu dzīvību. Kaut kuŗa šī jutekļa zaudējums pavairo briesmas, kas draud viņa dzīvei no apkārtnes, un ja tās nepavairojas tik lielā mērā sabiedrības vidū, kuŗā mēs dzīvojam, tad tikai tādēļ, ka daudzi redz, dzird, tausta, bauda un ož nevis paši, bet caur citiem. Akls viens pats, bez pavadņa, nevarētu ilgu laiku dzīvot. Sabiedrība, īstenībā, ir īsts kopības juteklis.

Tā tad izolēts cilvēks no sava cilvēcīgā stāvokļa vairāk ne redz, ne dzird, ne tausta, ne bauda, ne ož, kā tikai to, kas nepieciešams, lai dzīvotu un neaizietu bojā. Ja kāds neievēro zem kājām sarkanas krāsas, ne virs galvas violetas, varbūt tas ir tādēļ, ka tam pietiek pārējo krāsu, lai varētu eksistēt. Un paši jutekļi ir pielāgošanās aparāti, kas izslēdz visu to no objektīvās īstenības, kas mums nav vajadzīgs zināt, lai varētu izlietāt tos priekšmetus, kas kalpo dzīves uzturēšanas mērķim. Dzīvnieks, paliekot pilnīgā tumsā, kļūst akls. Parazītiem, kas dzīvo citu dzīvnieku iekšās un barojas no to izstrādātām sulām, nav vajadzīgs ne redzēt, ne dzirdēt, viņi ne redz, ne dzird, bet gan, pārvērsti par liekēžiem, savā esamībā paliek atkarīgi no tiem, no kā dzīvo. Šiem

parazītiem neeksistē ne vīzuālā, ne sonārā pasaule. Pietiek, ka redz un dzird tie, kuri iekšās viņi uzturas.

Tā tad zināšanas pirmkārt atrodas uzturēšanās instinkta kalpībā, kas ir, runājot Spinōzas vārdiem, viņa paša būtībā. Tādēļ pareizi būs teikts, ka tas ir uzturēšanās instinkts, kas mums pasaules īstenību un patiesību padara saprotamu. Tā tad, šis instinkts, kas, no iespējamības neaizsniedzamības un bezrobežainības lauka mūs izvelkot un atdalot, mums piešķir eksistences iespēju. Un tiešām, mums ir viss tas, šādā vai tādā veidā, kas mums jāzina, lai mēs eksistētu. Objektīvā eksistence atrodas mūsu zināšanā, bet šī objektīvā eksistence savukārt ir atkarīga no mūsu personīgās eksistences. Nevienam nevar noliegt, ka nevar pastāvēt un varbūt eksistēt nepazīstamas īstenības aspekti, šodien tie mums varbūt vēl nepazīstami, tādēļ ka tie mums nav vajadzīgi mūsu pašreizējās eksistences uzturēšanai.

Bet cilvēks nedzīvo ne viens pats, ne izolēts no citiem, bet gan ir sabiedrisks loceklis. Izteikums, ka cilvēks kā atoms ir abstrakcija, satur zināmu patiesību. Jā, atoms ārpus universa ir tikpat abstrakts, cik universs ārpus atomiem. Ja cilvēks dzīvo caur uzglabāšanās instinktu, tad sabiedrības būtība uzturas caur šī instinkta mūžīgo perpetuāciju. Un šis instinkts, pareizāk sakot, sabiedrības instinkts radīja saprātu. Tā saucamais saprāts, reflektīvā un atreflektīvā zināšana, kas cilvēku atšķir no dzīvnieka, ir sociāls produkts.

Valodai arī ir sava izcelšanās. Mēs domājam skaidri, vai arī refleksīvi, pateicoties valodas skaidrai izrunai, un valoda cēlās nepieciešamībā mūsu domas pārraidīt uz mūsu tuvākiem. Domāt nozīmē runāt pašam ar sevi, un katrs pats ar sevi sarunājas tikai tādēļ, ka tam bijis ko runāt ar otru. Ikdienišķā dzīvē bieži notiek, ka, atrodot kādu ideju,

tai piešķir formu, tas ir, to atbrīvo ne neskaidrās pirmatnības miglas tikai piespiešanās kārtā, jo tā jāpavēstī arī citiem. Domas ir iekšējā valoda, un iekšējā valoda radās no ārējās. Tā tad iznāk, ka prāts ir sociāls un kopējs. Un kā redzējam, seku rezultāts.

Un ja ir īstenība, kā personiskās uzturēšanās instinkta un viņa kalpībā pakļauto jutekļu izpau-dums, vai tad nevarētu būt arī cita īstenība, ne ma-zāk reāla kā šī perpetuācijas instinkta izpau-dums ar tā veidiem, kas pakļauts viņa (instinkta) kal-pībā? Uzturēšanās instinkts un bads ir cilvēka in-dividuālais pamats; turpināšanās instinkts — mīla, savā visrudimentārākajā un visfizioloģiskākajā formā, ir cilvēciskās sabiedrības pamats. Un tā kā cilvēks zina to, kas jāzina, lai eksistētu, tā sabiedrība vai cilvēks, cik tas ir sociāls, zina to, kas nepieciešami jāzina, lai turpinātos sabiedrība.

Ir viena pasaule, sensiblā pasaule, kas ir bada bērns, un ir otra pasaule, ideālā, kas ir mīlas bērns. Un tā kā ir jutekļi, kas atrodas sensiblās pasaules zināšanu kalpībā, tad arī ideālās pasaules zināšanu kalpībā ir jutekļi, kaut gan mūsu dienās šī pēdējā pasaule aizmigusi un reti kad tā atmirdz sabiedrī-bas apziņā. Un kādēļ mums jānoliedz mīlas, peru-tuācijas instinktu radījumiem reālā objektivitāte, ja atzīstam bada uzturēšanās instinktu radījumus? Vai tādēļ, ka šie otri radījumi nav nekas vairāk kā mūsu fantazijas, bez objektīvas vērtības, bet vai ne-varētu to pašu teikt par pirmiem, kas nav nekas cits kā mūsu jutekļu radījumi? Kas mums saka, ka nav neredzamas un netveramas pasaules, uztver-tas ar intīmu jutekli, kas atrodas turpināšanās in-stinkta kalpībā?

Cilvēcīgai sabiedrībai, kā tādai, ir jutekļi, no ku-ŗiem atkarājas cilvēks, tāpat kā šim cilvēkam, kas savukārt ir sabiedrības sastāvdaļa, ir jutekļi, no kuŗiem atkarājas šūniņas, kas to sastāda. Dzirdes

aklās šūniņas savā neskaidrajā apziņā nezina nekā par vīziblās pasaules eksistenci, un ja tām par to stāstītu, tad viņas varbūt to iedomātos kā mēmu šūniņu radījumu, kas tad savukārt, varbūt, piešķirtu priekšroku sonūrās pasaules illūzijai, kuŗu tās rada.

Vispirms atcerēsimies parazītus, kas dzīvo augstāku dzīvnieku iekšās no viņu izstrādātām sulām, tiem nav vajadzīgs ne redzēt, ne dzirdēt un tiem neeksistē ne vīziblā, ne snonūrā pasaule. Ja tiem būtu apziņa un viņi saprastu, ka tas, uz kā rēķina viņi dzīvo, tic citai pasaulei, parazīti to varbūt uzskatītu par iztēles murgu.

Tāpat ir arī sociālie parazīti, kā to zīmīgi saka Mr. Belfours (Balfour) \*). Šie parazīti, piesavinājoties no tās sabiedrības, kuŗā dzīvo, morāles pamatviedokļus, deklarē, ka ticība Dievam un aizkapa dzīvei ir vajadzīga tikai tādēļ, lai nostiprinātu labu uzvešanos un panesamu dzīvi, jo sabiedrība tiem ir jau sagatavojusi garīgas sulas, no kuŗām viņi dzīvo. Atsevišķs indivīds var panest dzīvi un labi dzīvot, pat varonīgi, neticot nekādā veidā ne dvēseles nemirstībai, ne Dievam, bet dzīvojot tikai garīga parazīta dzīvi. Tā saucamās goda jūtas ir kristiešu produkts. Un vēl teikšu vairāk: ja kādam cilvēkam iedveš ticību uz Dievu, kas apvienota ar dzīves tīrību un morāles pacelšanu, tad nevis ticība Dievam to padara labāku, bet viņš, būdams patiesi labs, tic Viņam. Cēlsirdība ir garīgās gaišredzības dziļākā aka.

Tāpat man nebūs nekāds jauns noslēpums, ja teiks, ka cilvēks rada sensiblo pasauli un arī mīlu, ideālu no aklām un mēmām, nedzirdīgām un mēmām šūniņām, no garīgajiem parazītiem etc., viss tas ir metaforas. Ja tā tas ir, tad neko vairāk nevar gri-

---

\*) The Foundations of Belief, being notes introductory to the study of theology, by the Right. Hon. Arthur James Balfour.

bēt, kā tikai metaforiskus spriedumus. Un šī sociālā jēga, milas bērns, valodas, prāta un ideālās pasaules tēvs, būtībā nav nekas cits kā tas, ko saucam par fantaziju vai iztēli. Un tā ir fantazija, kas rada prātu. Un ja to uzskata par spēju, kas kaprīsi izdomā, tad jājautā, kas ir kaprīse; un, bez šaubām, jutekļi un prāts arī maldās.

Tagad aplūkosim, kas ir šī intimā sociālā spēja — iztēle, kas visu personificē, šī spēja, kas, pakļauta turpināšanās instinkta kalpībā, mums atklāj dvēseles nemirstību un Dievu, un pēdējais tā tad ir sociāls produkts. Bet par to mazliet vēlāk.

Labi, un tagad: kādēļ filozofē, t. i. kādēļ pēti lietu pirmsākotnību un to galējo mērķiecību? Kādēļ meklē nesavtīgas patiesības? Varbūt tādēļ, ka cilvēks jau pēc dabas tiecas visu zināt. Labi, bet kādēļ?

Filozofi savam cilvēcīgajam darbam meklē teorētisku vai idejisku punktu, par ko filozofēt. Bet mēdz izvairīties meklēt praktisku vai reālu izejas punktu — mērķi. Kāds ir nodoms radīt filozofiju, lai par to domātu un pēc tam to izteiktu sev līdzīgiem? Ko meklē viņā un ar viņu filozofs? Vai patiesību pašas patiesības dēļ? Vai to patiesību, lai tai pakļautu mūsu darbību un saskaņā ar to noteiktu mūsu garīgo viedokli pret dzīvi un universu?

Filozofija ir katra filozofa cilvēcis produkts, un katrs filozofs ir cilvēks no miesas un kaula, kas uzrunā sev līdzīgas būtnes. Un lai nu būtu kā būdams, bet filozofē ne tikai ar prātu, bet gan ar gribu, jūtām, miesu, kauliem, ar visu dvēseli un ķermeni: filozofē cilvēks.

Un te es negribētu lietot „es“, tad iznāk, ka filozofējot filozofē es un nevis cilvēks, lai nesajauktu šo konkrēto es — miesas un kaulu aprobežotu, kas cieš un kam dzīve kļūst nepanesama, ja nāve ir personiskās apziņas iznīcinātāja, ar šo otro, kontrabandisko Es ar lielo burtu, teorētiskais Es, ko filozofijā

ienesā Fichte, ne ar Makša Štirnera Ūnikumu, kas arī ir teorētisks. Tad labāk teikt mēs, jo mēs dzīvojam telpā.

Zināt zināšanas dēļ! Patiesība patiesības dēļ! Tas ir necilvēcīgi! Pieņemsim, ka teorētiskā filozofija pārvēršas praktiskā, patiesība — labklājībā, zinātne — morālē, bet es prasīšu: un kam tad visa šī labklājība? Varbūt pašmērķis? Labs ir tikai tas, kas uztur, paplašina un turpina apziņu. Labklājība kalpo cilvēkam, uzturam un cilvēcīgās sabiedrības attīstībai, kuŗu sastāda cilvēki. Un viss tas kā labad? „Darbojies tā, lai tavs darbības maksims varētu noderēt par normu visiem cilvēkiem,“ saka Kants. Labi, un kā labad? Jāmeklē šis „kā labad“?

Katras filozofijas praktiskā un nevis teorētiskā izejas punktā, patiesā izejas punktā, ir šis „kā dēļ“. Filozofs filozofē kaut kam vairāk nekā tikai, lai filozofētu.

*Primum vivere, deinde philosophari*, saka vecais latīņu sakāmvārds, un tā kā filozofs ir cilvēks iekām tas kļūst par filozofu, tad vispirms nepieciešami dzīvot, lai filozofētu, un filozofē par īstenību, lai dzīvotu. Bet parasti mēdz filozofēt, lai atteiktos no dzīves, vai lai meklētu kādu mērķi, vai lai izklaidētos un aizmirstu rūpes, vai arī sporta un rotaļas dēļ. Par pēdējā tipa labu piemēru var noderēt dzelīgais irōnikis atēnietis Sōkrats, par kuŗu mums savās atmiņās stāsta Ksenofons, kas tādā kārtā izmantoja filozofiju, lai ar to kurtizānes Teodotas mājās ievīlinātu mīlākos; Teodota bija lūgusi filozofu, lai tas būtu viņas medību biedrs, ar vārdu sakot, viņas starpnieks (συννηρατης).

Tā tad, dzīvē ne vienreiz vien filozofija pārvēršas par starpniecības mākslu, kaut tā arī būtu garīga. Un vēl citiem filozofija noder par opiju, lai vieglotu nomāktības smagmi.

Paņemu kādu metafizikas grāmatu, kas atrodas tuvāk pie rokas: *Time and Espace a metaphysical*

*essay by Shandworth H. Hodgson*, un to atvēris, pirmās daļas un pirmās nodaļas piektā paragrafā lasu: „Metafizika, stingri spriežot, nav zinātne, bet gan filozofija, t. i. zinātne, kuŗas mērķis ir viņā pašā, tā apmierina un audzina ārējā nodomā un dzīves labklājībā.“

Aplūkosim tagad to tuvāk. Vispirms redzam, ka metafizika, stingri spriežot (*properly speaking*), nav zinātne, „tas ir“ (*that is*), kas ir zinātne, kuŗas mērķis, etc. Un šai zinātnei, kas nav stingri spriežot zinātne, ir savs mērķis sevī apmierināt un audzināt tos garus, kas ar viņu nodarbojas. Tā tad, kā tas saprotams? Vai viņas mērķis ir pats sevī, vai arī cilvēka gara apmierinājumā un audzināšanā? Vai arī vienā un otrā? Pēc tam Hodgsons piebilst, ka metafizikas mērķim nav nekāda ārēja nodoma, un tā nekalpo dzīves labklājībai. Bet vai šis gara apmierinājums nenozīmē dzīves labklājības daļu tam, kas ar to nodarbojas?

Iedziļinies, lasītāj, šā angļa metafiziskajā domu gaitā un saki man, vai tas nav pretrunu audums?

Tas ir nenovēršams, kad runā par zinātņi un zināšanu no cilvēcīgā viedokļa, tad allaž iznāk, ka zinātnes mērķis ir viņā pašā; zināšana zināšanas dēļ un patiesību meklē pašas patiesības dēļ. Zinātne neeksistē citur nekur, kā vienīgi mūsu personiskā apziņā. Un ja tā eksistē vispār, tad jāpateicas vienīgi apziņai. Astronomijai, matēmatikai nav citas īstenības, kā tikai tā, kāda tā pieņemta to izpratnē, kas to mācās un kultivē. Un ja kādā dienā zemes virsū izbeigtos personiskā apziņa, viss pārvērstos par neko; proti: pilnīgā neapziņā, un ja nebūtu vairs gara, kas izmantotu mūsu zinātnes sasniegumus, kam tad viss tas vajadzīgs? Tādēļ nav jāzaudē no skata personiskās dvēseles nemirstības problēma, no kuŗas atkarājas visa cilvēces dzimuma nākotne.

Šī pretrunu virkne, kuŗā sapinās anglis, gribē-

dams mums izskaidrot zinātņi, kuŗas mērķis ir viņā pašā, ir viegli saprotama, runāņot par angļi kā par cilvėku. Varbūt viņš ir mācījies pie kāda vācu speciālista, pie kāda filozofa, kas filozofiju ir pārvērtis par savu speciālitāti, tai vispirms iznīcinādams cilvėcību, un tā izskaidro šo zinātņi, kuŗas mērķis esot viņā pašā, bet zināšanas esot zināšanu dēļ.

Nemiet cilvėku Spinōzu, šo portugaliešu žīdu, kas trimdā dzīvojis Holandē, lasait viņa „Ētiku“, tādu kāda tā ir, kā elėgisku poėmu, un sakait man, vai tur no šķietami mierīgiem, ģeometriskā kārtībā sakārtotiem teikumiem neatskan pravietisku psalmu sērīga atbalss?

Tā nav rezignācijas, bet gan izmisuma filozofija. Un kad Spinōza rakstīja, ka cilvėks, būdams brīvs, vismazāk domā par nāvi un viņa meditātīvā gudrība nav veltīta nāvei, bet gan pašai dzīvei — *homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est* (Ethice, pars. IV, prop. LXVII), kad Spinōza to rakstīja, viņš jutās, kā mēs jūtamies: vergs un domāja par nāvi, un lai atrīvotos no šīs domas, kaut gan mēģinājums bija veltīgs, viņš rakstīja savu Ētiku. Arī rakstot V daļas XLII teorėmu, ka „laime nav tikuma atmaksa, bet gan pats tikums,“ viņš, droši vien, neizjuta to, ko rakstīja. Tā tad, cilvėki mēdz filozofēt tādēļ, lai pārliecinātos paši par sevi, bet to viņi nekad nerasniedz. Un šī griba pārliecināties, t. i. vėlėšanās spaidu kārtā izvarot savu cilvėcīgo dabu, daudzām filozofijām mēdz būt patiesi intīmais izejas punkts.

No kurienes nāku es un no kurienes nāk pasaule, kuŗā un no kuŗas dzīvoju? Kurp es eju un kurp iet viss, kas atrodas ap mani? Ko tas nozīmē? Tādi ir cilvėka jautājumi, kad tas ir apmierinājis savas materiālās un ikdienišķās vajadzības. Un ja labi raudzīsīmies, tad redzēsīm, ka šajos jautājumos nav tik daudz vėlėšanās izzināt šo kāpēc

(*por què*), bet gan šo „kā dē!“ (*para què*), ne cēlonību, bet gan mērķtiecību. Ir pazīstama cēlonības definīcija, ko filozofijai ir devis Kikerons, to nosaukdams par *rerum divinarum et humanarum causarumque quibus hae res continentur* (zinātne par dievišķo un cilvēcīgo, par cēloņiem, kuŗos tie ietveŗas). Bet īstenībā, šie cēloņi mums ir mērķi. Un Augstākais Cēlonis ir Dievs, bet kas ir Augstākais Gals? Mēs gribam vienīgi izzināt no kuŗienes nākam, lai labāk varētu izdibināt kurp ejam.

Šī kikeroniskā definīcija, kas ir stōiska, atrodama arī šai ārkārtīgi lielajā intelektuālistā Klemantīnā no Aleksandrijas, kas pazīstams kā katoļu baznīcas tēvs, kas to izsaka savas „Strōmatas“ V nodaļā. Bet šis pats kristīgo, — kristīgo? — filozofs savas „Strōmas“ ceturtā nodaļā mums saka, ka gnōstīķim pietiekot, t. i. intelektam, atziņas zināšanas un piebilst: „un es iedrošinos teikt, ka nevis ar glābšanās gribu iegūst atziņu, bet gan ar pašu dievišķo zinātni. Zināšana ar prāta piepūli vienmēr tiecas uz zināšanu, bet vienmērīgā zināšana ar savu pastāvīgo ietekmi un mūžīgo darbības kontemplāciju kļūst par zinātāja būtību — dzīvu substanci. Un ja kāds intelektam liktu izvēlēties Dieva atziņu vai mūžīgo dzīvošanu (ja šīs lietas varētu sadalīt, jo būtībā tā ir viena un tā pati lieta), tas nevilcinādamies izvēlētos Dieva atziņu.“

Lai Dievs, pēc kā mēs mūžīgi alkstam, mūs atbrīvo no šī klemantiskā gnōsticisma un intelektuālisma!

Kādēļ es gribu izzināt, no kuŗienes nāku un kurp eju, no kuŗienes nāk un uz kuŗieni iet tas, kas ap mani, un ko viss tas nozīmē? Es negribu mirt viss, bet tomēr, ja es mirstu, es gribu izzināt, vai es mirstu pilnīgi vai nē? Un ja nemirstu, tad es gribu zināt, kas es tad būšu? Un ja mirstu pavisam, tad visam, par ko es jautāju, nav nekādas nozīmes. Ir trīs iespējamības: a) ja zinu, ka mirstu

viss — tad neremdināms izmisums; b) ja zinu, ka viss nemirstu, tad — rezignācija; c) ja nevaru izzināt ne vienu, ne otru lietu, tad rezignācija izmisumā vai izmisums rezignācijā, izmisīga rezignācija vai rezignēts izmisums un ciņa.

„Labāk ir,“ — sacīs kāds lasītājs, — „likt mierā to, ko nevar izzināt.“ Bet vai tas ir iespējams? Tennisons (Tennyson) savā skaistajā dzejā „Vecā gudrība“ (*The ancient sage*) saka: „Ak, mans dēls, nevari pierādīt neizteikto, ne vari pierādīt pasauli, kupā tu kusties; nevari pierādīt, ka esi vienīgi ķermenis, ne vari pierādīt, ka esi vienīgi gars, ne arī, ka ietver abus vienā; nevari pierādīt, ka esi nemirstīgs, ne arī, ka esi mirstīgs; jā, mans dēls, nevari pierādīt, ka es, kas ar tevi runāju, neesmu tu, kas runā pats par sevi, jo nekas pierādījuma cienīgs nevar būt ne pierādīts, ne nepierādīts, tādēļ esi gudrs, paliec vienmēr vientuļāks šaubu pusē...“ Jā, varbūt, kā saka gudrais, nekas pierādījuma cienīgs nevar būt ne pierādīts, ne nepierādīts. Bet vai varam iznīcināt šo instinktu, kas cilvēkā modina vēlēšanos zināt un, it sevišķi, izzināt to, kas saistās ar mūžīgo dzīvošanu? Jā, mūžīgi dzīvot, bet nevis mūžīgi zināt, kā to vēlēties aleksandriešu gnōstīķis. Un tas tādēļ, ka dzīvot ir viena lieta un zināt ir pavisam cita lieta, un, kā redzēsim, varbūt starp tām ir tāda opozīcija, ka varētu droši teikt, ka viss vītālais ir antiracionāls, — un ne tikai irracionālais ir antiracionāls, — un viss racionālais ir antivītāls. Un tā ir dzīves traģisko jūtu baze.

Dekārta metodes runā pirmās nav bijušas metodiskās šaubas, viņš taču nav iesācis par visu šaubīties ar nolūku, kas galu galā nebūtu nekas vairāk, kā tikai amats. Bet gan ir otrādi, viņš iesāka šaubīties, nepiegrīzdams pats sev vērības, reālajam Dekārtam, cilvēkam no miesas un kaula, cilvēkam, kas negrib mirt, lai kļūtu par īstu domātāju, t. i.

par abstrakciju. Bet reālais cilvēks viņā atgriezās, un šis cilvēks viņam lika filozofēt.

*Le bons sens est la chose du monde la mieux partagée.* Tā viņš iesāk savu „Metodes runu“, un šis veselais saprāts viņu izglāba. Un runādams par sevi pašu, par cilvēku Dekārtu, viņš mums blakus citām lietām pasaka, ka ir ļoti cienījis daiļrunību un bija iemīlējies dzejā, šo tieksmi viņš sevī galvenā kārtā ir apmierinājis ar matēmatiku, tās loģiskās skaidrības un noteiktības dēļ, un godājis mūsu teoloģiju, un pretendējis, kā kuŗš katrs, iemantot debessvalstību — *et prétendais autant qu' aucun autre à gagner le ciel* \*). — Un šī prasība, blakus minot, es domāju, ir ļoti teicama un, it sevišķi, ļoti dabiska lieta, kas viņu piespieda secināt visas metodisko šaubu sekas. Cilvēks Dekārts pretendēja tik pat daudz, kā kuŗš katrs, iemantot debessvalstību.

„Droši zinādams, ka debess ceļš ir vienādi plaši atvērts kā nemācītiem, tāpat arī mācītiem un augstāk kā mūsu gudrības ir patiesības, kas ved uz debesīm, es nebūtu iedrošinājies tās nekad pakļaut mana prāta nevarībai, un domāju, lai sāktu tās (patiesības) pārbaudīt un izdibināt, tad būtu vajadzīga kāda ārkārtīga debess vara un būtu jābūt vairāk nekā cilvēkam.“ Un te mēs redzam cilvēku, kas neiedrošinājies, paldies Dievam, zinātni pārvērst par amatu — *métier* — sava likteņa atvieglojumam, un viņa nicināšana nekļuva par profesiju, cinismu un slavu. Un pēc tam mums pastāsta, ka viņam vajadzējis palikt Vācijā un ieslēgties krāsnī (*poêle*), lai izfilozofētu savu metodi. Vācijā, bet ieslēgties krāsnī! Un tā tas ir, runa no krāsns un vēl no vācu krāsns, kaut gan tikai filozofs tai ieslēdza francūzi, kas pretendēja sev iemantot debessvalstību.

Un nonāca līdz slēdzienam: *cogito ergo sum*, (domāju, tā tad esmu), ko jau Sv. Augustīns preludēja,

---

\*) Tekstā franču valodā. K. R.

bet *ego* tiek saprasts tai entimēnā \*): *ego cogito, ergo ego sum*, t. i. *ego*, es irreāls vai arī ideāls un viņa *sum*, viņa eksistence, ir arī kaut kas irreāls. „Domāju, tad esmu“, kas nav nekas cits, kā „domāju, tā tad es esmu izdomāts“; šī „es esmu“ — būtne, kas ceļas no „es domāju“, nav nekas vairāk kā zināšana, šī būtne ir zināšana, bet ne dzīve. Un visprimitīvākais ir nevis „es domāju“, bet gan „es dzīvoju“, tādēļ ka dzīvo arī tie, kas nemaz nedomā. Lai gan šī dzīvošana nav istā dzīvošana. Mans Dievs, cik gan nav pretrunību, kad dzīvi gribam apvienot ar prātu!

Patiesība ir tā, ka *sum, ergo cogito*, — esmu, tā tad domāju, lai gan ne visi domā, kas ir. Domāšanas apziņa, vai tā nebūs vispirms esamības apziņa? Varbūt iespējama tīra doma, bez savas es apziņas, bez personības? Varbūt iespējamās tīras zināšanas bez jūtām, bez šīs pamatnokrāsas, ko jūtas tām piešķir? Vai domas neizjūtot, mēs neizjūtam pašī sevī? Vai tā nav sevis atzišana un apliecināšana? Vai krāsns cilvēks nevarēja teikt: „jūtu, tā tad esmu“, vai arī „gribu, tā tad esmu“. Un justies, vai tas nenozīmē justies mūžīgi? Un gribēt, vai tas nenozīmē gribēt mūžīgi, t. i. negribēt mirt. To, ko skumjais Amsterdamas žīds sauca par lietas būtību, piespiešanās, kas nedefinējami paliek savā būtībā, pašmīlība, nemirstības alkas, vai viss tas varbūt nebūs pirmais un galvenais visas refleksīvās vai cilvēciskās zināšanas pamats? Un blakus minot, vai tā nebūs visas filozofijas patiesā bāze, patiesais izejas punkts, kaut gan filozofi, intelektuālisma perversēti, to neatzīst?

Un bez tam bija *cogito*, kas ienesa starpību, lai gan patiesības ziņā tā ir auglīga, bet arī bija diezgan neskaidra, un ir starpība starp objektu — *cogito* — un sižetu — *sum*. Tā ir tikko noskaņama

---

\*) entimēna — sillogisma paveids. K. R.

starpība, bet tomēr tā nav jāsajauc. Bet pie šī jau-  
tājuma vēl atgriezīsimies.

Paliksim pie šīs spēcīgās hipotēzes, ka nemirstī-  
bas slāpes, personiskais nemirstības bads, tiekšanās  
palikt mūžīgi paša būtņē, kas, pēc traģiskā žīda, ir  
mūsu pašu būtība, ir zināšanas afektīvā bāze un vi-  
sas cilvēcīgās filozofijas intīmais izejas punkts, ko  
izgudrojis cilvēks cilvēkiem.

Un tagad redzēsim, kā atrisina intīmi afektīvo  
problēmu, atrisinājums, kas var būt izmisīga atteik-  
šanās to atrisinot, kas piešķir nokrāsu visai pārējai  
filozofijai.

Pat tā saucamā atziņas problēma nav nekas cits,  
kā šis cilvēcīgais afekts, tāpat kā inkvizīcijas „kā-  
pēc“ (*por què*) cēlonī nav nekas cits, kā „kā dēļ“  
(*para què*) — mērķa meklēšanā. Viss pārējais ir  
vai nu citu, vai arī sevis maldināšana. Un kas grib  
mānīt citus, visvairāk apmāna pats sevi.

Un šīs filozofijas un reliģijas personiskais un  
afektīvais izejas punkts ir — dzīves traģiskās jū-  
tas. Tagad aplūkosim tās.

### III

## Nemirstības bads

Apstāsimies pie nemirstības nemirstīgajām alkām, lai gan gnōstiki vai intelektuālisti teiks, ka tā ir rētorika, bet nevis filozofija. Arī dievišķais Platōns, savā Faidonā, runājot par dvēseles nemirstību, sacīja, ka par to var rakstīt vienīgi legendas (μυθογονεῖν).

Vispirms vēl reiz atcerēsimies, un tā nebūs pēdējā reize, Spinōzas atziņu, ka katra būtne tiecas palikt pati sevī, un šī tiekšanās ir viņas pašas aktuālā būtība un sevī ietver nenotektu laiku, un gars, beidzot, savās dažādajās un skaidrajās idejās, kļūst pārāk neskaidrs un cenšas uzglabāties savā būtnē ar ilgstošo nenoteiktību, un ir šis savas cenšanās apzinātājs (Ethice, III d. VI—IX teorēma).

Tiešām, mums ir neiespējami aptvert mūsu neesamības priekšstatu, jo mūsos nav spēka, kas apziņai liktu noskarst absolūto neapziņu, savu personīgo iznīcību. Pamēģini, lasītāj, labi iedomāties, kāds ir tavas dvēseles stāvoklis dziļā miegā, mēģini savu apziņu aizstāt ar neapziņas priekšastādīšanu, tad mani sapratīsi. Cenšoties to aptvert, sāk galva reibt. Nevaram sevi iedomāt kā neesošus.

Redzamā pasaule, kas ir uzturēšanās instinkta bērns, man ir par šauru, tā mani ieslēdz kā krātiņā, pret kuŗa aizrestojumiem lidojot vienmēr atsit mana dvēsele. Šai krātiņā man aprūkst gaisa, ko elpot. Vairāk, vairāk un katreiz vairāk; gribu būt es, mūžīgi gribu būt un bez tam gribu būt viss pārējais; gribu iekļauties redzamo un neredzamo lietu

totalitātē, izplesties līdz plašuma robežai un dzīvot līdz laika nebeidzamībai. Nebūdams viss un mūžīgs, ir it kā es nebūtu, un, mazākais, gribu būt viss es un dzīvot mūžīgi mūžam. Un būdams viss es, es gribu, lai arī pārējie uzglabā visu savu totalitāti. Viss vai nekas!

Viss vai nekas! Un kāda cita nozīme varētu būt šim Šekspīra „būt vai nebūt“ (*to be or not to be?*) Pats dzejnieks ar Marsija muti saka par savu Koriolanu, (V, 4), ka tam trūkst vienīgi mūžības, lai būtu dievs: *He wants nothing of a god but eternity.* — Mūžība! Mūžība! Tās ir alkas! Mūžības slāpes ir tās, ko sauc par mīlu starp cilvēkiem. Un ja kāds mīl, tad tas nozīmē, ka viņš grib sevi iemūžināt otrā cilvēkā. Tas, kas nav mūžīgs, nav arī reāls.

Visos laikos no dzejnieka dvēseles dziļākās būtības kliezieniem ir atspoguļojusies dzīves viļņu plūstošā straumē šī baigā vizija, sākot ar Pindara „Ēnas sapni“ — *συνας οναρ* — un līdz pat Kaldeona izteicieniem: „dzīve ir sapnis“ un Šekspīra: „no sapņa koka veidoti“, šis pēdējais izteiciens ir vēl daudz traģiskāks nekā spānieša, kas vienīgi izsaka, ka mūsu dzīve ir sapnis, bet nepieskaņas mums pašiem, šis dzīves sapņotājiem, anglis arī mūs pašus pārvērs par sapni, par sapni, kas sapņo.

Pasaules pārejošā nenozīmība un mīla ir divi pamattoni, kas skan patiesā poēzijā. Tie ir toni, kas nevar skanēt viens bez otra. Pārejošās pasaules nenozīmības jūtas mūsos atmodina mīlu, vienīgās jūtas, kas uzvar iznīkstošo un pārejošo, vienīgās, kas piepilda un iemūžina dzīvi.

Un mīla, it sevišķi kad tā cīnās pret likteni, mums liek izjust ir pasaules pārejošo nenozīmību, ir savu personīgo brīvību, ko mēs ar mīlu iegūstam.

Viss paiet! Tāds ir visu to piedziedājums, kas ir dzēruši no dzīves akas, noliekušies ar muti pie

viņas strūklām, visu to izteiciens, kas ir baudījuši zinātnes koka labā un ļaunā augļus.

Dzīvot, vienmēr dzīvot, mūžīgi dzīvot! Tās ir esamības slāpes! Tās ir slāpes, kas mūs mudina, lai mēs būtu kaut kas vairāk nekā mēs esam. Dieva bads! Slāpes pēc mūžības devējas — mūžīgās mīlas! Mēs gribam būt mūžīgi, būt līdzīgi Dievam.

„Jūs būsīt kā Dievs,“ ir rakstīts Vecā derībā (Mozus 3. nod. 5. p.), ko sacīja čūska pirmajam pārim, kas bija iemīlējies. „Ja šai dzīvē vienīgi cerējam uz Kristu, tad esam nožēlojamāki par visiem cilvēkiem,“ rakstīja apustulis Pāvils (korintiešiem 15. n. 19. p.) un visa reliģija vēsturiski ir cēlusies no mirušo kulta, t. i. no nemirstības alkām.

Tragiskais Portugales žīds, kas dzīvoja Amsterdamā, rakstīja, ka brīvs cilvēks vismazāk domājot par nāvi; bet šis brīvais cilvēks ir miris cilvēks, brīvs no dzīves pretestības, mīlas nespējīgs, savas brīvības vergs. Šī doma, ka man reiz jāmirst, un šī mīkla, kas būs pēc nāves, manā apziņā rada visdziļāko satrauksmi. Vērodams mierīgu zaļu lauku vai kādas skaidras acis, kuņās atspoguļojas dvēsele, radniecīga manai, mana apziņa uzelpo, es jūtu dvēseles paplašināšanos, tad es nodziļinos apkārtnes dzīvē un ticu savai nākotnei; bet pēkšņi mistērijas balss man čukst: nāks diena, kad tevis vairs nebūs! Ar spārnu galiem mani skaņ Nāves eņģelis, un dvēseles sašaurināšanās pārpludina manu garīgo iekšieni ar dievības asinīm.

Tāpat kā Paskāls, es nesaprotu tos, kas apgalvo, ka par šo lietu nedotu nenieka un tam nepiegrīž vērības, kur ir runa par viņiem pašiem, par viņu mūžību, par viņu visu būtību, kas mani vairāk uztrauc nekā nomierina, mani pārsteidz un mani šausmina; un tas, kas to citādi jūt, man, kā arī Paskālam, ir briesmonis.

Tūkstoš reizes un tūkstoš toņos ir teikts, ka tas ir mirušo kulta, kas ir kopējs visām primitīvām

religijām, un jāsaka, ka cilvēks visvairāk atšķiras no pārējiem dzīvniekiem ar to, ka viņš vienā vai otrā veidā uzglabā savus mirušos, tos rūpīgi nodod zemes mātei, visuradītājam, uzglabāt. Cilvēks ir mironu glabātājs dzīvnieks. Un kādēļ viņš tos tā glabā? No kā viņš nabags tos tā aizsargā? Nabaga apziņa vairās no savas personīgās iznīcības, un tā kā dzīvnieka gars, atšķirdamies no pasaules, sevi redz šīs pasaules priekšā kā atšķirīgu būtni, tad viņš cenšas iegūt citu dzīvi, kas nav taču tās pašas pasaules dzīve. Un tā zeme ir apdraudēta, tā var pārvērsties par milzīgu kapsētu, iekām paši mirušie no jauna nenomirst.

Tad, kad dzīvie sev cēla tikai zemes vai salmu būdas, kurās bieži izpostījies negaiss, mirušiem turpretī cēla kapu kalniņus, un akmeni vispirms izlietoja kapiem un nevis dzīvokļiem. Gadu simteņus ir uzvarējušas mironu un nevis dzīvo mājas; ne garāmģājēju mājvietas, bet gan palicēju.

Šis kults, kas nav veltīts nāvei, bet gan nemirstībai, ierosina un uztur reliģijas. Nāves murgā Robespjērs Konvencijai novēl Augstākās Būtnes eksistenci un „dvēseles nemirstību kā mierinātāju principu”, tas nozīmē — nepiekukuļojamo Robespjēru iebiedēja doma par galīgo iznīcību.

Slimība? Varbūt, kas gan nesargājas no slimības, sārgājot veselību, un cilvēks būtībā ir dzīvnieks un būtiski slim. Slimība? Varbūt tā ir pati dzīve, kas kļūst par tās upuri, un vienīgā iespējamā veselība ir nāve. Bet šī slimība ir visas varenās veselības avots. No šīs drūmās dzelmes, no mūsu mirstības jūtu bezdibežiem, mēs izejam jaunā debess gaismā, kā Dante izgāja no elles dziļēm, lai no jauna redzētu zvaigznes.

*E quindi uscimmo a riveder le stelle* — un kāpjot redzējām mēs atkal zvaigznes.

Kaut gan šīs pārdomas par mūsu mirstību ir skumjas, tās mūs, beidzot, tomēr spēcina. Iedziļinies

dziļi sevī, lasītāj, un iedomājies sevis paša lēnu iznīcību: tev izdziest gaisma, lietas kļūst mēmas un tu nedzirdi viņu skaņas, tu iegrimsti klusumā, tev no rokām izkrīt priekšmeti, kurus tu turēji, uz zemes bezspēkā noslīd kājas, tev atmiņa zūd kā ģibonī, tu viss pārvērties par neko un izzūd arī tavs tu, un tu vairs neapzinies pat savu nebūtības — *la nada* stāvokli, tu kļūsti par fantastisku ēnu.

Esmu dzirdējis stāstām par kādu nabaga plāvēju, kas atradies slimnīcā nāves gultā, kad ieradies mācītājs un noliecies ieberzt rokās pēdējās svaidsānas zāles, zemnieks pretojies atvērt labo roku, kurā sauja cieši saspiedis turējis dažus netīrus naudas gabalus, nemaz neiedomādamies, ka drīz viņa roka vairs nebūs viņa un ka pats sev viņš vairs nepiederēs. Un tā mēs saspiežam un savelkam, ne jau roku, bet gan sirdi, tai gribēdami iežņaupt pasauli.

Kāds draugs man reiz atzinās, ka savā vispilnīgākā veselības stāvoklī sajutis nāves tuvumu, viņš centies koncentrēt dzīvi, viņš aplēsis, ka viņam atlicies dzīvot nedaudzas dienas, lai uzrakstītu kādu grāmatu, t. i., lai no nīcības glābtos nīcībā.

Un tā iznāk, ka izmocītais cilvēces dzimums nav nekas vairāk kā fantasmu pārejoša procesija, kas iet no nekā uz neko, un modernais humānisms to vairāk inhumānizē nekā izprot.

Un vai tas ir vienīgais mierinājums, kā dzied mūsu tautas dziesmā:

„Katrreiz, kad domāju,  
ka man reiz jāmirst,  
izklāju mēteli uz zemes  
un cenšos iemigt.“

Nē! Vienīgais mierinājums var būt, kad mēs seju sejā, drošu skatu skatā veļamies Sfingā, tikai tā varam iznīcināt šīs burves ļauno skatu.

Ja mēs pilnīgi mirstam, tad kāda visam ir nozīme? Kamdēļ viss tas ir vajadzīgs? Tas ir sfin-

gas noslēpumainais „kamdēļ“, kas saēd mūsu dvēseles dambi, tas ir neatbildētais „kamdēļ“, kas mūsos rada ilgas un ilgās mēs iemīlam cerības.

Starp nabaga Kaupera (Cowper) žēlabainajām dzejām ir uzrakstītas dažas rindiņas nāves ciņā, un ticēdams, ka viņš nav brīvs no dievišķās atriebības, izsaucās, ka elle viņa mokām varētu dot kādu tversmi.

*Hell might afford my miseries a shelter.*

Tās ir puritāniskas jūtas, norūpēšanās par grēku un predestināciju. Bet lasait šos daudz drausmainākos Senankūra vārdus, katoliskas izmīšanas izteiktus, kur viņa Obermanis saka: *L'homme est périssable. Il se peut; mais périssons en résistant, et, si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice* (XC vēstule). („Cilvēks ir iznīcīgs. Tas var būt. Bet vēl bojā ejot mēs tam pretosimies. Un ja tikai Nekas mums ir rezervēts, tad tomēr nedomāsim, ka tā būtu taisnība“). Un jāatzīstas, lai atzīšanās būtu cik sāpīga būdama, savā pusaudža naiņajā ticībā es nekad nešausminājos, lasot elles mocību rakstus, bet mani daudz vairāk nekā elle uztrauca doma par nebūtību, manu galīgo iznīcību. Cilvēks, kas ciešot dzīvo, un tas, kas ciezdams dzīvo, tas mīl un cerē, kaut arī pār viņa mītnes vārtiem rakstīts: „Atmetiet visas cerības!“ un labāk dzīvot sāpēs nekā kļūt par „neko“ bez sāpēm. Būtībā bija tā, ka nevarēja neticēt šīm elles mocībām, šīm mūžīgajām mokām, bet tomēr elle nelikās tik drausmaina kā šis „nekas“ un viņa perspektīvas. Un es esmu pārliecināts, ja mēs visi ticētu, ka ir iespējams glābties no nebūtības, tad mēs visi kļūtu labāki.

Kas ir dzīves prieks, *la joie de vivre*; par ko mēs tagad runājam? Dieva bads, mūžības slāpes un visu pārdzīvot alkas vienmēr noslāpēs mūsu nabaga dzīves prieku, kas paiet un nepaliek. Tā ir neiznīcināma mīla uz dzīvi, mīla, kas grib nebei-

dzamu dzīvi un tas visvairāk mēdz iededzināt slāpes pēc nāves: „Ja iet bojā mūsu es, t. i., ja es mirstu viss,“ — teiksim, — „tad ar to beidzas pasaule, beidzas viss, un kādēļ tad ātrāk neizbeigt dzīvi, kamēr mūsos vēl nav pamodušās jaunas atziņas, daudz sāpīgākas un mocošākas par iepriekšējām, par mūsu dzīves pārejošo un nenozīmīgo parādību? Un ja iet bojā mūžīgās dzīves illūzija, dzīvot pašas dzīves dēļ, vai arī tiem, kas ar miršanu grib apstiprināt savu dvēseli, kādēļ tad dzīvot? Nāve ir mūsu glābiņš. Un bieži gadās, ka aiz bailēm sāk pārāk gausties par iznīcību un nāvi piesauc kā atbrīvotāju no šīm mokām.

Sāpju un iznīcības dzejnieks Leopardi atbrīvo-  
jies pilnīgi no pēdējās pašmaldīšanās, no ticības sa-  
vai nemirstībai,

*Peri l'inganno estremo  
ch'eterno io mi credei,*

viņš ar sirdi runāja par *l'infinita vanità del tutto* un redzēja mīlas un nāves tuvino brālību, tikko „dziļi sirdī dzimst maigs mīlas pārdzīvojums, tūlīt krūtīs rodas nespēka nogurums: vēlēšanās mirt.“ Pašnāvnieku roku, pa lielākai daļai, uz nāvi vada mīla, augstākās dzīves slāpes, pārdzīves alkas, lai turpinātu mūžīgo dzīvi, kad tie sevī pārliecinājušies par savu alku nenozīmību.

Tā ir traģiska problēma, un allaž, jo vairāk mēs no tās gribam izvairīties, jo vairāk mēs tai sapināmies. Platōns bija mierīgs — vai tiešām mierīgs? Būs jau pagājuši 24 gadsimteni, kopš viņš savā dialogā par dvēseles nemirstību (aplūkodams mūsu nedrošo nemirstības varbūtību un sapni) saka dziļo izteicienu: skaista ir varbūtība — *καλός γάρροκίνδυνος* — Skaists ir mūsu liktenis, ja mēs varam ticēt, ka mūsu dvēsele nekad nemirst. Šī teze ir Paskāla slavenā argumenta pamatojums.

Ar prātu šī varbūtība ir iznīcināma un mēs varam pārliecināties, ka ticība dvēseles nemirstībai ir

absurds; bet šie spriedumi mani neietekmē, jo tie ir tikai prātojumi un nekas vairāk kā tikai prātojumi, jo tie taču sirdī vēl neizdzēš nemirstības alkas. Es negribu mirt, nē, es negribu, un to es nedrīkstu arī gribēt. Es gribu mūžīgi un vienmēr dzīvot! Un mans es grib dzīvot, šis nabaga es, kas es pats esmu, kas grib to izjust tagad šeit, un tādēļ mani moka manas personīgās dvēseles nemirstības problēma.

Es pats esmu mana ūniversa centrs, visa ūniversa, un savās neizsakāmajās ilgās es kliežu ar Mišlē (Michelet): „Mans Es, kas drīkst man laupīt manu Es!“ Jo ko tas cilvēkam līdz, kad tas iegūst visu pasauli, bet zaudē dvēseli? (Mat. 16, 26.). — Egoisms, teiksit? Par individuālo nav nekas ūniversālāks, jo kas ir vienā cilvēkā, tas ir visos. Katrs cilvēks atsevišķi ir vairāk vērts nekā visa cilvēce, nevienam nav jāziedojas visiem, bet gan visiem jāziedojas ikvienam. Tas, ko saucat par egoismu, ir psihiskā principa smaguma punkts, nepieciešamākais postulāts. „Mili savu tuvāko kā sevi pašu,“ mums saka un šeit neapšaubāmi pieņem, ka katrs pats sevi mīl; un mums nesacīja: mīli pats sevi! Un tomēr, mēs neprotam paši sevi mīlēt.

Atmetiet savu personīgo pastāvību un pārdomājiet visu, ko jums saka. Ziedojies saviem bērniem! Un tu ziedojies viņu dēļ tāpēc, ka viņi ir tavi, tava daļa, tevis turpināšanās, un viņi savukārt savu bērnu dēļ, un tā tas turpināsies bez gala, neauglīgā sevis ziedošanā, ko neviens neizmanto. Mēs nākam pasaulē, lai radītu savu es, un kas iznāks no visiem mūsu es'iem? Dzīvo patiesībai, Labklājībai, Dailei! Turpmāk redzēsim šīs liekulīgās pozīcijas visaugstāko nenozīmību un nepatiesību.

„Tas esi tu!“ — saka Upanišadās. — Un es atteikšu: „Jā, tas es esmu, un kamēr tas esmu es, tad viss ir mans un visu lietu totālitate ir mana. Un ja es mīlu savu es, tad mīlu arī sava tuvākā es, tādēļ ka viņš dzīvo manī un ir manas apziņas

daļa, tādēļ, ka viņš ir tāds pats kā es, tādēļ ka viņš ir mans.

Ak, kas gan varētu paildzināt šo maigo mirkli, lai tai varētu iemūžināties! Tagad un šeit, šai gudrajā un visu aptverošā dienas gaismā, šai lēnajā mierīgumā, kad ir nomierinātas sirds mokas un mani vairs neaizsniedz pasaules atbalss! Nepiepildāmās vēlēšanās aizmigušas un pat vairs nesapņo. Miers, svētais miers valda manā mūžībā; ar atmiņām ir miruši maldi un ar cerībām — bailes.

Un gribēdami mūs maldināt ar maldu maldiem, mums apgalvo, ka nekas nezūd, ka viss pārveidojas, pārmainās un pārvēršas, ka neiet zudumā ne mazākā materijas daļiņa, neizzūd no visa mazākā spēka vienība, un ir daudzi, kas ar to cenšas mums sagādāt mierinājumu! Nožēlojams mierinājums! Es neuztraucos ne par savu materiju, ne spēku, nekas vairāk nepieder man, ja mans Es vairāk nav mans, t. i. mūžīgs. Nē, es negribu būt lielajā Visumā, mūžīgajā spēkā vai Dievā, pēc kā slāpstu; negribu būt par Dieva piederumu, bet gan vēlos viņu iegūt, lai mans Es kļūtu par Dievu, lai mans Es būtu mūžīgs, šis Es, kas tagad jums to saka. Mums neder tukši maldi. Gribam nemirstības ķermeni un nevis viņas ēnu.

Materiālisms! To jūs sauksit par materiālismu, bez šaubām. Bet vai mūsu gars arī ir kādas materijas paveids vai arī nav nekas. Es nodrebu, domājot, ka manai miesai jāiznīkst, bet vēl vairāk drebu, domājot, ka man jāiznīkst substanciāli, sensibili un materiāli. Varbūt to var apzīmēt ar vārdu materiālisms, ka es tiecos pēc Dieva ar visiem saviem spēkiem un jutekļiem, lai Viņš mani pēc nāves nestu savās rokās, lai ar savu debesi raudzītos man acīs, kad tās apdziest uz mūžiem. Bet vai es sevi nemaldinu? Ak, nerunājiet man par maldiem un ļaujiet man dzīvot!

To sauc arī par augstprātību vai, kā Leopardi

to sauc, par „smirdošo lepnumu“, un mums jājautā, kas tad mēs īsti esam? — Nožēlojami zemes tārpī, kas pretendē uz nemirstību. Kam par labu? — Kā labā? — jautāsit. — Un kālabad dzīvojam? Priekš kā? Un kālabad esam? Ar kādām tiesībām? Un kādas tiesības mums dzīvot?

Cik nepamatoti ir dzīvot, tikpat nepamatoti ir arī prasīt mūžīgu dzīvi. Neprasīsim kālabad, ne par tiesībām, ne par šo „kamdēļ“, ne par mūsu alkām, kas ir pašmērķis, jo pretējā gadījumā pazaudēsīm prātu absurdu virpulī. Es neprasu tiesības, nekādu atlīdzinājumu. Tā ir tikai vajadzība, iekšējā nepieciešamība, lai varētu dzīvot. Un kas esi tu? — man jautāsi, un es tev ar Obermani atbildu: — Ūniversam nekas, bet pats sev viss! — Vai tā nav iedomība? Vai tā nav augstprātīga vēlēšanās pēc nemirstības? Nabaga cilvēki! Bez šaubām tragisks ir jūsu liktenis, ka uz nemirstības alku pārvietojamā un slidenā akmens jāceļ šis apgalvojums. Bet būtu visai aplami arī noliegt šīs alkas, kuŗas nevar ne ticami pierādīt, ne piepildīt. Vai tas nav sapnis?.. Ak, ļaujiet man sapņot! šis sapnis ir mana dzīve, nedominaīt mani no tā. Es ticu šo nemirstības alku nemirstīgajam pirmavotam, kas ir manas dvēseles substance. Bet vai tu tam patiesi tici?.. Un kādēļ tu gribi būt nemirstīgs? — man jautās. — Kādēļ? Atklāti sakot, es nesaprotu šādu jautājumu, jo jautāšana ir prāta prāts, mērķa mērķis un principa princips.

Bet par šīm lietām nevar runāt.

Apustuļu darbos mēs lasām par apustuli Pāvilu: visur, kur viņš gāja, pret to sacēlās fanātiskie jūdi, lai to vajātu. Viņu vajā Zikonijas pilsētās, Ikonā un Listrā, un pēdējā par viņa brīnumdarbu viņu nomētāja ar akmeņiem; viņu sita arī Maķedonijā un rases brāli vajāja Tesalonikā un Berejā. Viņš ieradās Atēnās, godājamā intelektuālistu pilsētā, kur valdīja Platōna gars, varbūtības skais-

tums par nemirstības iespēju, un tur Pāvils disputēja ar epikūriešiem un stōiķiem, kas par viņu sacīja: ko grib teikt šis pļāpa (σπερμολόγος)? Vai arī: liekas, ka viņš ir jaunu dievu sludinātājs! (Apustuļu darbi 17, 8). Un „tie viņu ņēma un veda uz Areōpagu, teikdami: „vai nevaram uzzināt, kāda ir jaunā mācība, ko tu māci? Jo tu mūsu ausīm runā dažas neparastas lietas, tādēļ mēs gribam zināt, kas tas ir?“ Un tālāk šai grāmatā lasām brīnišķīgo atēniešu dekadences raksturojumu, dzirdam par neapvaldīto ziņkāri: „tad visi atēnieši un svešnieki, kas tur dzīvoja, ne ar ko citu nenodarbojās kā vienīgi ar visjaunākā teikšanu un klausīšanos.“ (17, 21). Tā ir brīnišķīga aina, kas mums rāda, kādos augstumos bija pacēlušies tie, kas citkārt mācījās Odisejā, ka dievi ar nodomu sagatavoja un izveda mirstīgo iznīcināšanu, lai pēcniekiem būtu par ko dziedāt.

Tā tad, Pāvils jau atradās starp izsmalcinātiem atēniešiem, izglītoto un iecietīgo grieķu priekšā, kas pielaida visas mācības, visu viņi studēja, nevienu nenomētāja ar akmeņiem, ne sita, ne meta cietumos par to, ja kāds mācīja jaunas mācības; tur jau respektēja apziņas brīvību un mierīgi noklausījās cita uzskatos. Un viņš tur pacēla balsi, Areōpaga vidū, un viņš tiem teica runu, kādu vajadzēja teikt Atēnas izglītotajiem pilsoņiem, un visi, pilni ziņkāres, lai dzirdētu pēdējo jaunumu, klausījās. Bet kad viņš tiem sāka stāstīt par miroņu augšāmcelšanos, viņiem aptrūka pacietības un iecietības, vieni par to zobojās, un bija atkal citi, kas tam sacīja: „par to mums stāstīsi kādu citu reizi,“ t. i. viņu vairs negribēja dzirdēt. Un kaut kas līdzīgs ar viņu atgadījās ar Cesarejā ar romiešu prētoru Feliksu, iecietīgu un izglītotu cilvēku, kas viņu atbrīvoja no cietuma, gribēdams to dzirdēt runājam par patiesību un atturību, bet tikko Pāvils sāka stāstīt par jauno patiesību, prē-

tors izbijies teica (ἐμφοβος γενομενος): „Tagad tu vari iet; kad man atkal būs vaļas, tad tevi aicināšu.“ (Ap. d. 24, 22—25.) Un kad viņš runāja ķēniņa Agripa priekšā, gubernātors Festus, to dzirdot runājam par miroņu augšāmcelšanos, iesaucās: „Pāvil, tu esi traks, lielā rakstu zināšana tevi padara traku.“ (Ap. d. 26, 24.).

Lai būtu kāda būdama Pāvila runas patiesība Areōpagā, un ja tās nemaz nebūtu bijis, tomēr šis brīnišķīgais stāsts liecina, cik liela bija atēniešu iecietība un kur aprāvās intelektuālistu pacietība. Viņi visi klausās mierīgi un smaidīgi, reizumis starp viņiem dzird izsaucamies: „loti interesanti!“ vai arī: „viņš ir atjautīgs!“ vai: „pievilcīgs!“ vai: „kāds skaistums!“ vai: „žēl, ka patiesībā nav tāda daiļuma!“ vai: „tas liek padomāt!“

Bet kad viņiem runā par augšāmcelšanos un par aizkapa dzīvi, aprūkst pacietības un pasprūk vārdi: „lai tas paliek, par to tu runāsi citā dienā!“ Un par to, mani nabaga atēnieši, mani iecietīgie intelektuālisti, par to es runāšu ar jums šai grāmatā.

Un ja šī ticība būtu pat absurdiska, kādēļ tad to mazāk ievērot nekā citas, kuŗas vēl ir daudz absurdākas. Kādēļ šis acīm redzamais naidis pret šādu ticību? Aiz bailēm? Vai varbūt aiz nožēlas, ka nevar šai uzskatā dalīties?

Un prātīgie, kas neļauj sevi maldināt, mums pierunā pilnas ausis, ka neder aizrauties no neapdomībām un ar galvu mesties sienā, jo tas, kas nevar būt, ir neiespējams. Saka: Vīrišķīgi ir padoties liktenim, vai arī: Esam mirstīgi un gribam tādi būt; pakļausimies prātam, nenomocīsim sevi ar neiespējamo, neaptumšosim un dzīvi nepārvērtīsim par skumjām. Šis neprāts, — piebildis, — ir slimība. Slimība, ārprāts ir mūžīgais prāta piedziedājums! — Bet tomēr, nē! Es nekad sevi nepakļaušu prātam un pret to cīnos. Es ticu ticības

spēkam un savam Dievam — mūžinātājam, kas ar manu gribu noteiks zvaigžņu ceļus, ja mums būtu tik daudz ticības kā sinepju graudiņš, tad mēs teiktu šim kalnam: ej no šejienes, un viņš ietu, un nekas mums tad nebūtu neiespējams (Mat. XVII, 20).

Skatāties uz „mūsu gribas spēka zagli“, tā viņš \*) muļķīgi runā par Kristu, viņš, kas gribēja nihilismu apvienot ar cīņu par eksistenci un aizstāvēt vērtības. Viņa sirds no viņa prasīja visu mūžīgo, kamēr galva viņam mācīja „neko“, un izmisis un prātā jucis, lai paglābtu pats sevi, nolādēja to, ko visvairāk milēja. Nevarēdams būt Kristus, viņš zaimoja Kristu. Pārpilns pats ar sevi, arī viņš gribēja nebeidzamo un sapņoja par mūžīgo atgriešanos, nožēlojams nemirstības pakaļdarinājums un pilns līdzcietības pats pret sevi, nicināja katra veida līdzcietību. Un ir ļaudis, kas viņa filozofiju uzskata par stipro filozofiju! Nē, tāda tā nav. Mana veselība un spēks man liek mūžīgi perpetuēt. Tā ir vājo mācība, kas cenšas būt stipri, bet nevis stipri! Tikai vājie padodas galīgai nāvei un personīgās nemirstības alkas aiztsāj ar ko citu. Stiprajos perpetuēšanās ilgas iedveš šaubas, vai tās varēs sasniegt, bet viņu pārpilnā dzīve plūst viņpus nāves.

Šīs briesmīgās nemirstības mistērijas priekšā, ar Sfingu seju sejā, cilvēks pieņem savādākus stāvokļus un dažādos veidos cenšas sevi mierināt, ka ir dzimis,

Var arī visu uzskatīt kā rotaļu un ar Renānu sacīt, ka šī pasaule ir teātra izrāde, ko Dievs pats sev izrāda, un ka mums jāizpilda lielā Režisora vēlēšanās, cenšoties pēc iespējas savu lomu tēlot spīdošāk un dažādāk. Un ir tādi, kas mākslu pārvērta par reliģiju, metafiziskās slimības līdzekli un izgudroja arī *l'art pour l'art* plāpājumu.

\*) Te ir runa par Fr. Niči.

Un ar to viņiem vēl nepietika. Tas, kas jums saka, ka raksta, glezno, veido skulptūras vai dzied tikai savas patikas dēļ, bet veidoto sniedz publikai, — tas melo. Viņš melo, ja paraksta savu vārdu zem visa tā, ko viņš raksta, glezno, veido vai dzied. Mazākais, viņš grib atstāt sava gara ēnu, kaut ko, kas viņu pārdzīvo. Ja „Kristus imitācija“ ir anōnima, tad tādēļ, ka šis grāmatas autors, meklēdams dvēseles mūžību, neuztraucas par savu cilvēcīgo vārdu. Literāts, kas jums saka, ka nicina slavu, melo kā pēdējais nelietis. Par Danti, kas rakstījis trīsdesmit trīs spēcīgos dziedājumos par pasaules slavas nenozīmību (Šķīstītavā, 85.—177. dzied.), Bokačo saka, ka viņš varbūt ir vairāk gozējies godināšanas un spožuma saulē nekā tas saskan ar viņa pazīstamo morāli. Viņa notiesāto visdedzīgākā vēlēšanās ir, ka viņus piemin zemes virsū vai runā par viņiem, un tas, lūk, visvairāk apgaismo viņu elles tumsu. Un viņš pats izteica savas atziņas ne tikai citu lietderībai, bet gan lai sasniegtu slavas kalngalus. Vai vēl vajadzīgs kāds cits pierādījums?

Pat par svēto vīru, kas, šķietami, visvairāk bija brīvs no zemes godkāribas, par Asīzes Nabagu stāsta viņa Trīs Biedri, ka viņš teicis: *Adhuc adorabor per totum mundum!* „Redzēsīt, ka mani pielūgs visā pasaulē!“ (II Celano, I, 1). Un pat par pašu Dievu teologi saka, ka viņš radījis pasauli savas slavas cildināšanai!

Kad šaubas apmīglo mūsu ticību dvēseles nemirstībai, tad mūsu vēlēšanās iedegas jauns spēks, jaunas alkas — tieksme pēc vienmērīgi paliekoša vārda un slavas vai, citādi sakot, dziņa pēc nemirstības ēnas. Un no šejienes izriet šī ārkārtīgā cīņa, kas dibināta gribā atšķirties no citiem, palikt kādā veidā citu un pēcnieku atmiņā, šī cīņa ir tūkstoškārt briesmīgāka nekā cīņa dzīves dēļ, kas mūsu sabiedrībai piešķir toni, nokrāsu un raksturu, tiklīdz viduslaiku ticība par dvēseles nemirstību izzūd. Ik-

viens cenšas sevi apstiprināt, ja ne citādi, tad vismaz izliekoties.

Un kad apmierināts miesas bads, un tas ir ātri apmierināms, mostas godkāre, nepieciešamība, tas ir, lai citos sevi atstātu un tādā kārtā sevi pārdzīvotu. Cilvēks mēdz atdot dzīvi par maku, bet maku atdot par godkāri. Kļūst godkārīgs, jo apzinās, ka trūkst kaut kā labāka, viņš grib pat atšķirties savām vajībām un nožēlojamībām. Viņš ir kā bērns, kas pārsien pirkstu, lai to ievērotu. Un kas gan cits ir godkāre, ja ne alkas pārdzīvot citus?

Ar godkārīgu atgadās tāpat kā ar skopuli, kam līdzeklis ir mērķis un, aizmirstot mērķi, pieķeras līdzeklim. Pamazām tas mums kļūst par īstenību un, beidzot, par mērķi. Mēs gribam, lai pārējie domā, ka mēs esam pārāki par citiem, lai mēs sev ticētu kā tādiem un uz tā bazētu mūsu ticību, paša pastāvībā, mazākais, slavas pastāvībā. Pateicamies vairāk tam, kas uzslavē mūsu talantu, ar ko mēs aizsargājam savu lietu nekā tam, kas atzīst tās patiesību vai labumu. Oriģinālītātes manija ir sagrābusi modernās pasaules garus, un ikviens cenšas to kaut kādā veidā izteikt. Mēs vēlamies labāk ar atjautību maldīties, nekā par patiesību teikt muļķības. Jau Rusō savā „Emilā” teica: „Kaut gan filozofi būs spējīgi atklāt patiesību, bet kurš starp viņiem par to interesētos? Ikviens zina, ka viņa sistēma nav labāka par citu, bet to aizstāv, jo tā ir viņa. Un nav viens vienīgs, kas, atšķirdams īsto no neīstā, piešķir priekšroku meliem, ko ir runājis par otra atklāto patiesību. Kur ir filozofs, kas sevi labprāt nebūtu maldinājis cilvēces cilts priekšā savas slavas dēļ? Kur ir tāds, kas savā sirds noslēpumā nestu citu mērķi, ja ne atšķirties no citiem? Ar to grib pacelties pāri parastajam, izdzēst sava konkurenta spožumu, un ko gan vairāk cilvēks vēlas? Un visa tā būtība ir: domāt citādāk nekā pārējie. Starp ticīgiem ir

ateisti, un starp ateistiem atradīsies ticīgie." Cik daudz patiesības slēpjas šā cilvēka sāpīgajā vaļsirdības atzišanās būtībā! Mūsu nesaudzīgā cīņa par vārda pārdzīvi vērsas arī pret pagātņi, it kā gribēdama iekārot nākotni; cīnāmies ar mirušajiem, kas uz mums dzīvajiem met ēnu. Izjūtam greizsirdību pret ģenijiem, kas bijuši un kuŗu vārdi, kā vēstures ceļa rādītāji, glābj pagājušos laikmetus. Slavas debess nav visai liela. Un jo vairāk tai ieiet, jo pārējiem paliek mazāk vietas. Pagātņes lielie vārdi mums laupa vietu tur debesīs, to vietu, ko viņi aizņem ļaužu atmiņā, ko mēs paši cenšamies aizņemt. Un tā mēs sacelāmies pret viņiem, un no šejienes izriet rūgtums, ar ko daudzi literātūrā meklē populāritāti, kritizē tos, kas to jau sasnieguši un ar to tiksmīnājas. Ja literātūra kļūš bagātāka, tad pienāks sijāšanas diena, un katrs baidīsies palikt starp sieta cilpām. Ja jauns mākslinieks sacelās pret saviem meistariem, tad viņš grib sevi aizsargāt. Ikonoklasts ir stilists, kas pats sevi ierāmē svētbildē (ikonā). „Katra salīdzināšana ir nicināma,“ saka don Kichots, un, bez šaubām, mēs gribam būt vienīgi un nesalīdzināmi. Nesakait to, piemēram, Fernandesam, kā viņš ir viens no visapdāvinātākajiem spāniešu jauniešiem, ar šo uzslavu viņam sagādāsīt nepatiku, ja jūs tam teiksīt, ka viņš ir viens no apdāvinātākiem spāniešiem... Bet arī vēl tā viņam nepietiek, ja teiksīt, ka viņš ir viena no lielākām pasaules emīnencēm, tas jau vairāk viņam patiks, bet viņu pilnīgi tikai tad apmierinās, ja viņu uzskatīs par pirmo visos laikos un visās zemēs. Jo vairāk viens, jo tuvāk aparenčiālai vārda nemirstībai. Tā tad, vārdi viens otru pamazina.

Ko nozīmē šis uzbudinājums, kad iedomājamies, ka mums nozog kādu frazi vai kādu domu, vai kādu tēlu, ko iedomājam par savu, — kad mūs plāgiatē? Nozog? Bet vai tas vairs mums pieder,

ko reiz esam izteikuši atklātībai? Tikai tādēļ to mīlam, ka tas pieder mums; un labprātāk rīkojamies ar neīstu naudas gabalu, kas nes mūsu pēdas, nekā ar tīra zelta gabalu, no kura izdzēsts mūsu attēls un apkārtrakstījums. Ja nemin kāda rakstnieka vārdu, tad tas nozīmē, ka tas visvairāk ietekmējis savu tautu, savu garu izkaisījis un iemiesojis to cilvēkos, kas viņu lasa, un kamēr viņu citē, viņa teicieni un domas ir vajadzīgas kā vārda garantija, kas saduras ar vispārpieņemto. Visos jau ir kaut kas no viņa, un visos viņš dzīvo. Bet pats sevī dzīvo skumjš un nevarīgs un domā, ka pats sevi esot iznīcinājis. Nedzird vairs aplausus, bet dzīvo to sirdīs, kas viņu vēl lasa. Pajautājiēt kuram katram vaļsirdīgam māksliniekam, kam viņš piešķir priekšrocību, vai sava darba iznīcināšanai un atmiņas atstāšanai, vai atmiņas iznīcināšanai un darba atstāšanai, un ja viņš ir patiesi vaļsirdīgs, tad redzēsit, ko viņš jums atbildēs. Kad cilvēks vairs nestrādā, lai dzīvotu, tad strādā, lai pārdzīvotu citus. Strādāt paša darba dēļ, ir rotaļa, bet nevis darbs. Un rotaļa? Par to mēs vēl runāsim.

Šī kaislība ir briesmīga, kas tiecas, lai mūsu piemiņa paceltos pāri citu aizmirstībai. Šis dzenuļis radija skaudību, kas, pēc biblijiskā nostāsta, ir noziegums, ar ko sākas cilvēces vēsture: Ābela noslepkavošana, ko izdarīja viņa brālis Kains. Tā nebija cīņa maizes dēļ, bet gan cīņa pārdzīves dēļ Dievā — gribējās dievišķās piemiņas. Skaudība ir tūkstoškārt drausmīgāka nekā bads, jo tas ir garīgais bads. Atrisinot t. s. dzīves problēmu, t. i. maizes problēmu, zeme pārvērstos par elli, lai drudzaināk cīnītos pārdzīves dēļ.

Vārda dēļ ziedo ne tikai dzīvi, bet arī laimi. Dzīve sākas tikai pēc tam. „Mirstu es, dzīvo mana slava!” iesaucās Rodrigo Arias „Sida pārdomās”, kad tas don Djego Ordoņesa de Laras zobena ievai-

nots, krīt kaujas laukā. Visu dzīvi viņš nokalpo vienīgi savai slavai. — „Drosmi, Heronim, tevi pie-  
minēs ilgus laikus; nāve ir rūgta, bet slava mū-  
žīga!“ — iesaucās Heronims Olgianti, Kola Montano  
skolnieks, par kuŗa slepkavu uzskata Lamuņani un  
Viskonti no Galeaco Sforcas, Milānas tirannu. Ir  
ļaudis, kas slavas alkst līdz pat karātavām, kaut  
tā būtu arī apkaunojums: *avidus malae famae*, kā  
teicis Tacits.

Un šis hērostratisms būtībā nav nekas cits, kā  
nemirstības alkas, ja ne pēc substances un ķer-  
meņa, tad, mazākais, pēc vārda un ēnas? Un šai  
hērostratismā ir pakāpes. Tas, kas noraida mūs-  
dienu pūļa aplausus, meklē pārdzīvi nākotnes ma-  
zākuma audzēs. „Nākamība ietveŗas mazākuma  
slāņos,“ sacīja Gunō (Gounod). Grib ilgāk perpe-  
tuēt laikā nekā izplatījumā. Pūļa elkus drīz iz-  
nīcina pats pūlis, viņu statujas iet bojā pie  
pjedestāla, un neviens tos vairs neievēro, kamēr tie,  
kas ieguvuši nedaudzo sirdis, tie dzīvo daudz ilgāku  
laiku un tiek sirsnīgāk pielūgti, piemēram, kādā  
mazā un vientuļā kapellā, bet tomēr ir izglābti no  
aizmirstības straumes. Mākslinieks slavu meklē il-  
gumā un nevis plašumā. Cilvēks vēlas labāk palikt  
mūžīgi kādā kaktiņā nekā pamirdzēt uz kādu se-  
kundi visā pasaulē; viņš labprāt grib būt mūžīgs  
un sevī apzināts atoms nekā uz vienu acumirkli  
visa ūniversa apziņa; par mūžību ziedo bezgalību.

Un no jauna mūsu ausis sāk nogurdināt dau-  
dzinātais vārds: iedomība! „Smirdošais lepnums!“  
Vai tad tā ir iedomība, kas cenšas atstāt neizdzē-  
šamu savu vārdu? Iedomība? Tas ir tāpat, kad  
bagātības slāpes iztulko ar prieka dziņām. Nē, tā  
nav tik liela vēlēšanās ar bagātību iegūt prieku,  
bet gan tās ir neatvairāmas bailes no nabadzības,  
kad nabaga cilvēki spiesti meklēt naudu. Gluži tas  
pats ir ar slavas alkām, tā nav tikai slavas vēlē-  
šanās, bet gan bailes no elles, kas viduslaikos cilvē-

kus saistīja pie klostera un tā drūmās dzīves. Tā nav iedomība, bet gan bailes no nebūtības. Mēs cenšamies būt viss, lai šai „visā“ redzētu niecīgo glābiņu, kas mūs pasargātu no nekā. Gribam glābt mūsu piemiņu, vismaz mūsu piemiņu. Cik ilgi tā var pastāvēt? Vismaz tik ilgi, cik ilgi dzīvos zemes virsū cilvēces cilts. Un ja mēs glābtu savu piemiņu caur Dievu?

Viss tas, ko esmu atzinis, — es ļoti labi zinu, — ir pārāk nožēlojams, bet no šīs nožēlojamības dzīlēm izverd jauna dzīve, un tikai mieles atdalot no garīgām sāpēm, beidzot, var baudīt dzīves akas saldo kausu. Ilgās mēs rodam mierinājumu.

Šīs mūžīgās dzīves slāpes daudzi dzesē, sevišķi vientiesīgie, pie reliģiskas ticības avota, bet ne visiem ir ļauts no tā dzert. Iestādījums, kuŗa pirmatnējais mērķis bija aizstāvēt šo ticību — personiskās dvēseles nemirstību — ir katolicisms. Bet katolicisms šo ticību gribēja racionālizēt, pārvērta reliģiju par teoloģiju, vītālai ticībai par bazi pieņēma filozofiju un bez tam 13. g. s. filozofiju. Tagad aplūkosim šo filozofiju un redzēsim tās sekas.

## IV

### Katolicisma būtība

Mēģināsim tagad atrisināt ar katolicisko kristianismu (Rom.-katolicismu vai atanāsianismu) mūsu dzīves intīmo problēmu: nemirstības badu.

Kristianisms radās saskaroties divām lielām garīgām straumēm, viena plūda no jūdiem, bet otra no hellēņiem, jau iepriekš tās bija savstarpēji iespaidojušās, un Roma tām pielika praktisko zīmogu un sociālo patstāvību.

Par primitīvo kristianismu, varbūt mazliet pārsteidzīgi, apgalvoja, ka tas nebija eschatoloģisks, proti, ka tur skaidri neizpaužas ticība aizkapa dzīvei, bet gan mācībai par ātru pasaules galu un par Dieva valstības nodibināšanos, tā sauktajam chīliasmam \*). Bet būtībā vai tā nav viena un tā pati lieta? Ticība dvēseles nemirstībai, ticība, kas varbūt nav tik precīzi noteikta, tad tomēr var teikt, ka tā ir visu evaņģeliju pamatā. Daudzu garīgais viedoklis, kas mūsdienās lasa evaņģeliju, ir pilnīgi pretējs to kristīgo viedoklim, kuŗu vidū radās evaņģelijs. Bez šaubām, ka viss par Kristus otrreizējo atnākšanu, kas parādīsies starp mākoņiem dievišķīgā lieliskumā, ar milzīgu varu, lai spriestu par mirušajiem un dzīvajiem, vieniem atvērtu debess valstību un otru iemestu ellē, kur būs raudāšana un zobu griešana, jāsaprot chīliātiski. Bez tam, Marka evaņģelijā, tie, kas ar Kristu bija kopā, saka,

---

\*) Chīliasms — mācība par tūkstoš gadu miera valsti priekš pastardienas. K. R.

ka viņi negribētu mirt, iekām nebūs piedzīvojuši Dieva valstību, t. i. iekām tā nebūs piepildījusies caur viņu ģenerāciju. Tai pašā nodaļā tiek paziņots Jēkabam, Pēterim un Jānim, kas ar Jēzu kopā uzkāpj apskaidrošanās kalnā un tur viņu dzird runājam, ka viņš augšāmcelsies no miroņiem, piekodinādams nevienam par to neteikt: „Un tie to vārdu paturēja pie sevis un savā starpā prātoja, kas tas esot: no miroņiem augšāmcelties.” (Mark. IX, 10.). Katrā ziņā ar laiku evaņģēlijs to sajauc, kad šī ticība tika izveidota par kristianisma galveno bazi un pamatojumu. Skatieties Mateja XX, 29—32; Marka XII, 24—27; Lūkasa XVI, 23—31; XX, 34—37; Jāņa V, 24—29; VI, 40, 54, 58; VIII, 51; XI, 25, 56; XIV, 2, 19 un sevišķi Mateja XXVII, 52, kur reizē ar Kristu augšāmcēlās „daudz svēto miesu, kas gulēja, cēlās augšām.”

Un tā nebija dabiska augšāmcelšanās, nē. Kristīgo ticība dzima no ticības, ka Jēzus nepalika miris, bet gan to Dievs uzcēla augšām un šī augšāmcelšanās ir reāls fakts. Bet dvēseles nemirstību nav uzskatījuši no tīri filozofiskā viedokļa. (Skatieties Harnac, Dogmengeschichte, ievadā V, 4.). Pat pirmajiem baznīcas tēviem dvēseles nemirstība bija kaut kas nedabisks; tās pierādījumiem pietika, kā Nemesijs saka, svēto rakstu mācības, un pēc Lakšanaira domām, tā bija Dieva dāvana, un kā tāda, protams, par velti. Bet par to mazliet tālāk.

Kā teicu, kristianisms radās sašķaroties diviem lieliem garīgiem procesiem, jūdiskam un hellēniskam, un katrs no tiem savukārt bija sasnieguši, ja ne precīzu definīciju, tad, mazākais, precīzas alkas pēc aizkapa dzīves. Starp jūdiem ticība par otru dzīvi nebija ne vispārpieņemta, ne arī noskaidrojusies. Bet to lika viņiem atzīt viņu ticība personiskam un dzīvam Dievam, un šīs ticības veidošanās ir visa jūdu garīgā vēsture.

Jehova (Yahwe), jūdu Dievs, sākumā bija ti-

kai dievs starp daudziem citiem dieviem, Izrāeļa tautas dievs, kas ar pārkonu un zibeni parādījās Zinai kalnā. Bet viņš bija tik greizsirdīgs, ka pavēlēja vienīgi viņu pielūgt, kas bija viendievības kults, tā jūdi kļuva par monoteistiem, viendievības pielūdzējiem. Viņš tika pielūgts kā dzīvs spēks, bet nevis kā metafiziska būtne un bija cīņas dievs. Bet šis dievs, ar sociālistisko un kareivisko izcelšanos, pie kuŗa izcelšanās vēl jāatgriežas, tas caur praviešiem kļuva daudz intimāks un personiskāks; un kļūdams intimāks un personiskāks, kļuva arī individuālāks un universālāks. Jehova nemīl Izrāeli, negrib kļūt par tā bērnu, bet gan to aizbildina kā bērnu, jo viņš to mīl (Oseja gr. XI, 1). Un ticība personiskam Dievam, cilvēku Tēvam, radīja ticību individuālā cilvēka iemūžināšanai (ēternizācijai), kas ir jau noskaidrojusies farizeismā pirms Kristus.

Hellēniskā kultūra, savukārt, beidzot atklāja nāvi, un atklāt nāvi nozīmē atklāt nemirstības badu. Šīs slāpes homēriskajās poēmās neparādās kā kaut kas sākotnējs, bet gan jau kā nobriedusi pabeigtība; nevis civilizācijas iesākums, bet gan beigas. Grieki pāriet no Dabas — Zevas reliģijas uz daudz garīgāku — Apollōna — atpestītāja reliģiju. Bet būtībā vienmēr palika populārā un intimā Elyzijas mistēriju reliģija, dvēseļu un senču kults. „Kad jārunā par delfisko teoloģiju, tad jāņem vērā vis svarīgākais elements no visiem tās elementiem — ticība, ka pēc nāves dvēseles turpina dzīvi, šī ticība jāņem savās populārajās formās, līdz ar aizgājēju dvēseļu kultu,“ raksta Rōde\*). Grieki pazina tītānisko un dionistisko, pēc orfiķu mācības, cilvēkam vajadzēja atrīboties no miesas vaŗām, kuŗā dvēsele atradās kā cietumniece cietumā. Niķeāniskais

---

\*) Ervin Rohde, *Psyche*. „Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen“ Tūbingen. Tas ir kapitālākais darbs par grieķu ticību dvēseles nemirstībai.

jēdziens par mūžīgo atgriešanos ir orfejska ideja. Bet dvēseles nemirstības ideja nebija filozofisks princips. Empedokla nodoms materiālistisko (hilo-zoistisko) sistēmu apvienot ar spirītuālismu pierādīja, ka dabas filozofiskā zinātne nevar apstiprināt individuālās dvēseles pastāvību. Par balstu varēja derēt vienīgi teoloģiskā spekulācija.

Pirmie grieķu filozofi nemirstību apstiprināja ar kontradīkciju (pretrunu), iziedami no dabas filozofijas un ieiedami teoloģijā, pieņemdami dionistisko un orfejsko dogmu, bet ne apollōnisko. Bet „cilvēcīgās dvēseles nemirstība kā tāda pēc savas īpatās dabas un rakstura, kā mūžīgs dievišķs spēks nemirstīgā miesā, nav bijis nekad populārais hellēniskās ticības objekts“ (Rōde, minētais darbs).

Atcerēsīmies Platōna „Faidonu“ un neo-platōniķu izskaidrojumus. Tur jau redzamas personīgas nemirstības slāpes, slāpes, kur viss nav apmierināms ar prātu, un šīs slāpes radīja hellēnisko pesimismu. Jo, kā ļoti pareizi norādīja Fleiderers *Phleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, 3; *Berlin*, 1896), „neviens tauta nav nākusi uz zemes tik mierīga un saulaina kā grieķi savas vēstures eksistences pirmajā laikā..., bet neviens tauta nav izmainījusi tik pilnīgi savu jēdzienu par dzīves vērtību. Grieķiskums, kas beidzās neo-pitagorisma un neo-platōnisma spekulācijās, uzskatīja pasauli — kas kādu laiku bija tik priecīga un spozmes pilna — par tumsas un maldu mājokli un zemes dzīvi kā izmēģinājuma periodu, kas velkas pārāk ilgi,“ Nirvāna ir hellēniskis jēdziens.

Jā, jūdi un grieķi, vieni no otriem neatkarīgi, pamazām nonāca līdz patiesam nāves atklājumam, un šīs dzīves traģiskās jūtas ieviesās tautās un arī cilvēkos, un tās skubina tiekties pēc dzīvā Dieva. Tas ir nāves atklājums, kas mums atklāja Dievu, un vispilnīgākā cilvēka — Kristus — nāve bija vis-

augstākā nāves atklāsme, tā cilvēka nāve, kuram nevajadzēja mirt un tomēr mira.

Šis nemirstības atklājums, kas bija sagatavots no jūdu un grieķu reliģiskajiem procesiem, bija jau specifiski kristianisks. Un šo atklāsmi pilnīgi apstiprināja hellēnizētais jūdu farizējs — Pāvils no Tarso. Pāvils personīgi nebija pazinis Jēzu, un tādēļ viņš to atklāja kā Kristu. „Vispār var teikt, ka šī apustuļa teoloģija ir pirmā kristīgo teoloģija. Viņam tā bija nepieciešamība; ar to, zināmā mērā, viņš attaisnoja to, ka Kristu nebija pazinis personīgi,” saka Weizsaeckers (*Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, Freiburg i. B. 1892*). Viņš personīgi nepazina Kristu, bet viņš jūta to sevī un varēja teikt, ka „nedzīvoju sevī, bet gan Kristū.” Un sludināja to. Un viņš sludināja Kristu krustā sisto, kas jūdiem bija apgrēcība, bet grieķiem mulķība. (I gr. Korintiešiem I, 23.). Šim apustulim Kristus augšāmcelšanās bija pārvērtusies par centrālo dogmu. Viņam bija vissvarīgākais tas, ka Kristus bija kļuvis par cilvēku, miris un augšāmcelies, bet nevis tas, ko viņš bija darījis dzīvē, nevis viņa morāliski paidagōģiskais darbs, bet gan viņa reliģiskais un mūžību saturētājs darbs. Un tas bija viņš, kas rakstīja šos nemirstīgos vārdus: „Ja nu Kristus top sludināts, ka Kristus ir cēlies no miroņiem, kā citi jūsu starpā saka, ka augšāmcelšanās no miroņiem neesot? Bet ja nav augšāmcelšanās no miroņiem, tad mūsu sludināšana ir veltīga, un jūsu ticība arīdzan veltīga. Tad arīdzan tie ir pazuduši, kas iekš Kristus ir aizmiguši. Ja šinī dzīvē esam vienīgi cerējuši uz Kristu, tad esam visnožēlojamākie no cilvēkiem.” (I gr. Korint., XV, 12—19.)

Un ņemot to vērā, var apgalvot, ka tas, kas netic šai Kristus miesīgai atdzimšanai no miroņiem, varēs būt Kristus mīlētājs, bet ne specifiski kristīgais. Protams, ka mocekļis Justins varēja teikt,

ka „ir kristīgie, kuņi dzīvo saskaņā ar prātu, kaut gan tiek turēti par ateistiem, kā starp grieķiem Sōkrats, Herakleits un daudzi citi.“ Bet šis mocekļis, vai tiešām ir īsts mocekļis, t. i. kristianisma liecinieks? Es domāju, ka nē.

Un šī Rom.-katoļu dogma, šī Kristus augšāmcelšanās un nemirstība ir garantija par katra ticīgā augšāmcelšanos un nemirstību, kas izveidojusi visu kristoloģiju (mācību par Kristu). Dievs cilvēks, iemiesotais Vārds, bija, lai cilvēks savukārt kļūtu par Dievu, t. i. par nemirstīgu. Un Kristīgo Dievs, Kristus Tēvs, ir antropomorfisks Dievs, kas ir, kā māca kristīgo katechisms, — ko skolā esam mācījušies no galvas, — pasauli radījis cilvēkam, katram cilvēkam atsevišķi. Un atpestīšanas mērķis bija, nevis mūs atpestīt no grēka, bet gan mūs glābt no nāves vai arī tikai pretoties nāvei. Un Kristus nomira vai, citādi sakot, augšāmcelās manīs un visu dēļ. Un viņš nodibināja zināmu solidaritāti starp Dievu un Dieva radījumu. Malbranšs saka, ka pirmais cilvēks krita grēkos tādēļ, lai Kristus mūs varētu atpestīt, vai, pareizāk sakot, Kristus mūs atpestīja tādēļ, ka pirmais cilvēks bija grēkos kritis.

Kopš dzīvojis apustulis Pāvils, ir pagājuši daudzi gadi un daudzas kristīgo ģenerācijas, kas ir strādājušas un izkopusas šo centrālo dogmu, lai apstiprinātu individuālās dvēseles nemirstības ticību, un tad nāca koncils no Niceas un visvarenais Atanasijs, kuŗa vārds vien ir jau emblema, populārās ticības iemiesojums. Šis Atanasijs bija maz mācīts vīrs, bet pilns lielas ticības, sevišķi populārs un pārpilns nemirstības slāpju. Viņš nostājās pret ariānismu, kas, kā ūnitariskais un socianistiskais protestantisms, apdraudēja, kaut gan ne to zinot, ne gribot, šīs ticības bazi. Ariāniešiem Kristus vispirmā vietā bija skolotājs un morāles sludinātājs, cilvēka pilnības paraugs un, starp citu, garantija,

ka mēs visi pārējie arī varam sasniegt šo cildeno pilnību. Bet Atanasijs jūta, ka Kristus nevar mūs pārvērst par dieviem, jo viņš pats iepriekš nav kļuvis par Dievu. Ja viņa dievība būtu bijusi tikai līdzdalībiece, tad viņš nebūtu varējis ar to dalīties ar mums. „Nē, — viņš sacījis, — vispirms bija cilvēks, tad kļuva par Dievu, bet nevis, būdams Dievs, kļuva par cilvēku, lai mūs pārvērstu par dieviem.“ (Orat. I, 30.) Tas nebija filozofu kosmoloģiskais logoss, ko Atanasijs pazina un dievināja. Un tā sāka dabu un atklāsmi atšķirt. Atanasianiskais Kristus ir katoliskais un nevis kosmoloģiskais Kristus, stingri ņemot, pat ne ētiskais, bet tas ir iemūžinātājs, reliģiskais, kas cilvēkus pārvērs par dieviem.

Bet kāds ir reālais Kristus? Vēsturiskais Kristus, racionālistu izgudrojums?

Harnaks, protestantiskais racionālists, mums saka, ka ariānisms vai ūnitarisms būtu bijuši kristianisma nāve, to reducējot par kosmoloģiju vai morāli, un kas teologiem noderēja tikai par tiltu uz katolicismu, t. i. no prāta uz ticību.

Šis pats mācītājs, dogmu vēsturnieks, saskata šā stāvokļa aplamības, pat cilvēks Atanasijs, kas izglāba kristianismu kā dzīvu komūniālu reliģiju ar Dievu, būtu izdzēsis vēsturisko Jēzu no Nacaretas, ko personīgi nav pazinis ne apustulis Pāvils, ne Atanasijs, ne arī pats Harnaks. Šis vēsturiskais Jēzus ir ļoti cietis no protestantiskās kritikas naža, turpretī katoliskais Jēzus dzīvo, patiesi vēsturiskais, kas dzīvo līdzīgu gadu simteņiem, garantēdams ticību par personīgo nemirstību un glābšanu.

Atanasijam bija augstākā ticības vērtība apstiprināt pretrunīgas lietas pašas par sevi. Pēc Harnaka domām, katra homousiosa satura pretrunība aiz sevis radīja veselu pretrunību armiju, un jo vairāk attīstījās teoloģija, jo vairāk radās pretrunu. Jā, tā tas bija un tā tam vaja-

dzēja būt. „Dogmatisms šķīrās uz visiem laikiem no skaidrās domas un pārliecinošiem spriedumiem un pierada pie kontraracionālisma,“ piebilst tas pats autors. Proti, pierada pie dzīves, kas kontraracionāla un pretrunīga skaidrai domai. Vērtības noteikšana nekad nevar būt racionāla, bet gan vieniīgi antiracionāla.

Niceā, kā arī vēlāk Vatikānā, uzvarēja idiōti (*los idiotas*), — lietosim šo vārdu viņa tiešā primitīvā un etimoloģiskā nozīmē, — naīvie un vientiesīgie bīskapi, cilvēces populārā gara reprezentanti, gara, kas negrib mirt, lai prāts saka ko sacīdams; gars, kas meklē pēc iespējas materiālāku garantiju savām slāpēm.

*Quid ad aeternitatem?* Un te ir galvenais jautājums. Un noslēdz *Credo* ar *resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi* — (Ticība augšamcelšanai no miroņiem un dzīvei viņus kapa). Manā dzimtenē — Bilbao, Muļļonas kapsētā, akmenī ir iecirsts šāds uzraksts:

„Kaut gan esam par pīšļiem pārvērsti, bet tevī, Kungs, dzīvo mūsu dzīvā ticība, ka reiz mēs atkal dzīvosim ar miesu un ādu, kas mūs klāja;“ vai arī kā katechisms saka: ar tiem pašiem ķermeņiem un dvēselēm, kas agrāk bija. No šī viedokļa izejot, katoļu ortodoksālā mācība māca, ka svēto svētlaieme nav vēl pilnīga, iekām tie nav no jauna atguvuši savus ķermeņus. „Žēlojās debesīs, un šī viņu žēlošanās dzima,“ saka mūsu Frajs Pedro Malons de Čaide, Sv. Augustīna ordeņa loceklis, spānietis un baski\*), — „tādēļ ka viņi debesīs nav apglabāti, jo tur mājō tikai dvēsele, un kaut gan tie nevar izjust mokas, jo redz Dieva vaigu un nebeidzami līksmojas, bet tomēr viņi ar visu to nav

---

\*) Libro de la conversi3n de la Magdalena, parte IV, cap. IX.

apmierināti. Viņi būs apmierināti tikai tad, kad tie tiks ietērpti viņu pašu miesās."

Uz šo augšāmcelšanās dogmu Kristū un caur Kristu attiecas tāpat arī sakrāmenta pamatnozīme, kas ir populārākais katolicisma dievbijības stūrakmens. Tas ir svētā vakarēdiena (eucharistijas) sakrāments. Šis sakrāments tiek uzskatīts par Kristus miesu, kas ir nemirstības maize.

Istenībā šis sakrāments ir kaut kas reāls vai, kā vāciski teiktu, *dinglich*. Runājot par šī sakrāmenta būtību (un to gribu teikt ar vislielāko bijību), iznāk, ka Dievs kalpo par ēdienu un dzērienu, ēd to, caur ko grib iegūt mūžību. Cik ļoti zīmīgi mums pastāsta svētā Teresa, ka, būdama otro gadu par Enkarnācijas klostera priekšnieci, pieņemot svēto vakarēdienu, Tēvs Frajs Huans de la Kruss \*) pārlauzis pušu hostiju un pusi pasniedzis citai mūķenei. Viņa, svētā, domājusi, ka nebija trūkums hostiju, bet gan ar to gribējis viņu pazemot, „jo es viņam biju teikusi, ka man daudz labāk patīk, ja hostija ir lielāka, ne tādēļ, ka es to nebūtu sapratusi, bet vēlējos veselu Kungu, lai arī tas būtu kaut ļoti maziņš gabaliņš.“ Te prāts iet pa vienu ceļu, bet jūtas pa otru. Un ko nozīmē šīm jūtām tūkstoš un viena gudrība, kas izverd no racionālajām pārdomām par sakrāmenta mistēriju? Kas tas ir, dievišķā maize? Miesa, kas attiecas uz Kristus miesu, vai tā bija dievišķa? Kas ir šī nemirstīgā miesa, kas citas miesas var darīt nemirstīgas? Kas ir šī substance bez jebkādam īpašībām? Kāda ir miesas substance? Par materiālismu un substanci esam daudz jau runājuši, Dieva nemirstība pat baznīcas tēviem nav bijusi tik nošķirta un skaidra kā mums. Šis svētais vakarēdiena sakrāments, kas citus dara nemirstīgus, ir katoli-

---

\*) Lielais tā laika mistiķis, Sv. Teresas gara draugs un viņas darba sekmētājs. K. R.

cisma populārākais dievbijības stūrakmens. Un pat jāsaka, ka tas ir visspecifiskāki reliģiozs.

Tādēļ katoļu reliģijas īpatnība ir cilvēku inmortālizācija un nevis justifikācija, kā protestantiem. Tas ir vairāk ētiski. Un Kanta vispēdīgais protestantisma secinājums ir, kas ortodoksālos protestantus nepatīkami aizkāra, ka reliģija atkarājas no morāles un nevis morāle no reliģijas, kā tas ir katolicismā.

Katoļi nekad nebija tik izmisīgi norūpējušies par grēku, vismaz, ar tādu ārēju izmisumu. Grēksūdzes sakrāments tiem palīdzēja. Katolicisma būtībā varbūt vairāk saskatāms primitīvais jūdu un pagānu jēdziens par grēku, kas ir kaut kas materiāls, lipīgs un mantojams, ko dziedē ar kristīšanu un grēku atlaidu. Ar Ādama grēku saindējās visi viņa pēcnieki, gandrīz materiāli, un viņa grēks iedzima pēcniekā, kā iedzimst materiāla slimība. Renānam, kas arī pats audzis katoļu garā, ir taisnība, un, vērsoties pret protestantu Amiēlu, kas viņu bija apvainojis, viņš saka, ka grēkam viņš nepiešķir parasto nozīmi un svarīgumu.

Un protestantisms, grēka vietā, sajūsminājies par justifikāciju, to pieņemot tiešākā nozīmē nekā parasts, lai gan ar reliģiozu nokrāsu un beidza ar eschatoloģijas neutrālizāciju un gandrīz tās iznīcināšanu, no niceaniskā simbolisma pārgāja uz konfesijas anarchiju, tīro reliģijas individuālismu un nenoteiktu aistētiku, ētiku vai kultūralu reliģiozītāti. Tas, ko varējām vāciski saukt par *Jenseitigkeit*, pamazām izzuda aiz — *Diesseitigkeit* — un, par spīti Kantam, kas to gribēdams glābt — sagrāva. Pasaulīgais aicinājums un pasīvā palāvība uz Dievu sagatavoja ceļu luterānismam, kas gandrīz būtu gājis bojā apgaismības laikmetā, un tikai piētisms, ko bija ietekmējis katoliskās reliģijas spēks, to mākslīgi uzturēja pie dzīvības. Un tas pierāda ļoti skaidri, ko teicis Oliveira Martīns savā lieliskajā

grāmatā „Iberiešu civilizācijas vēsture“, ka katolicisms radīja varoņus un protestantisms apdomīgu, laimīgu, bagātu un brīvu sabiedrību, kas piegriez vērību eksternai iekārtai un oikonomijai, bet ir nespējīga uz kaut kuŗu grandiozāku darbu, tādēļ ka cilvēka sirdī sāka iznīkt tas, kas to darīja spējīgu uz drošsirdību un lieliem upuriem. Nemiet kaut kuŗu dogmu, kuŗu radījis protestantisms, piemēram, Ričla (Ritschl) skolnieka Kaftana, un jūs redzēsīt, kā tur tikusi reducēta eschatoloģija. Un pat viņa skolotājs Albrechts Ričls mums saka: „Justifikācijas nepieciešamības vai grēka nožēlošanas problēma var izcelties no mūžīgās dzīves uzskata, kā šīs dievišķās darbības mērķa direkta realizācija. Bet ja šo uzskatu var attiecināt ne vairāk, kā vienīgi uz aizkapa dzīves stāvokli, tad tā saturība atrodas ārpus pieredzes un nevar nodibināt nekādu mācību ar zinātnisku raksturu. Tādēļ vēl neklūst skaidrākas subjektīvās pārlicību cerības un alkas, kas sevī neietveŗ nekādu pārskatāmu garantiju par to, ko cerē un alkst. Tomēr, priekšā stādāmā ideālā skaidrība un pārskatāmība ir nepieciešama tā saprašānai, t. i. lietas vajadzīgo sakaru pazīšanai pašai ar sevi un to pieņemtām piedevām (*dados*). Pēc evaņģeliskās mācības iznāk, ka justifikācija caur fundamentālo ticību sevī ietveŗ mūžīgās dzīves garantiju, teoloģiski tas ir neizlietojami, kamēr šīs realizācijas mērķis netiek pierādīts pieredzē.“ Viss tas ir ļoti racionāli, bet...

Pirmajā Melachtona *Loci communes* izdevumā 1521. g., kas ir pirmais teoloģiskais luterāņu darbs, autors noklusē Trejādības un kristoloģijas spekulācijas, kas ir eschatoloģiskās dogmas baze. Un Marburgas profesors Dr. Hermans, — grāmatas *Der Verkehr des Christen mit Gott* autors, kur pirmā nodaļā ir runa par opozīciju starp mistisko un kristīgo reliģiju (un šī grāmata, pēc Harnaka domām, ir vispilnīgākā luterānisma rokas grāmata),

— otrā daļā mums saka, pievērsdamies šai kristoloģiskai vai atanasianiskai spekulācijai, ka „Dieva un Kristus efektīvā atziņa, kuņā dzīvo mūsu ticība, ir pilnīgi divas un dažādas lietas. Kristīgo mācībā nedrīkst atrast vietu nekas tāds, kas cilvēkam nevar palīdzēt apzināties savus grēkus, sasniegt Dieva žēlastību un kalpot patiesībai. Līdz šim (t. i. līdz Luteram) tā bija ieviesusies baznīcā kā „*doctrina sacra*“, kas daudzējādā ziņā nevar dāvēt cilvēkam pilnīgi brīvu sirdi un mierīgu sirdsapziņu.“ No savas puses es nevaru pieņemt ne sirds brīvību, ne sirdsapziņas mierīgumu, iekām neesmu drošs par savu tālāk dzīvošanu pēc nāves.

„Dvēseles pestīšanas dziņa,“ turpina Hermans, „cilvēku pamudināja atzīt un saprast efektīvo pestīšanas mācību.“ Un šis luterānisma ievērojamais doktors, savā grāmatā *Der Verkehr des Christen mit Gott*, atkārtoti runā par palāvību uz Dievu, par sirdsapziņas mieru un par glābšanās drošību, kas tomēr tieši nav droša pārliecība par aizkapa dzīves turpināšanos, bet gan drīzāk par grēku piedošanu.

Un kāda cita protestantu teologa Ernestā Tröлча (Troeltsch) grāmatā es lasīju, ka visaugstākais, ko protestantisms ir devis, tā esot mūzikas māksla, ko vispilnīgāk un visspēcīgāk izteicis S. Bachs. Tā tad, protestantisma piepildījums ietveŗas — debeŗķīgā mūzikā! Šai sakarībā varam teikt, ka visaugstākā katoliskā mākslas izteiksme ietveŗas (vismaz to var teikt par spānieŗu mākslu, vairāk materiālu, taustāmāku un pastāvīgāku) skulptūrā un glezniecībā: Velāskesa Kristū, šai Kristū, kas vienmēr mirst, bet nekad nenomirst, lai mums dotu dzīvību!

Un nav arī tiesa, ka katolicisms būtu atmetis ētiku. Nav tādas modernas reliģijas, kas to varētu saŗķobīt. Bet mūsu reliģija savā būtībā un lielāku tiesu, kaut gan viņas mācītie vīri pret to protestē,

nes kompromisu starp eschatoloģiju un morāli, pirmā kalpo pēdējai. Tās ir bailes no elles mūžgajām mokām, kas tik ļoti slikti sader ar Rom.-katoļu apokatastazi. Apstāsimies mazliet pie *Teologio deutsch* grāmatas, — pie šīs mistiskās rokas grāmatas, ko jau lasījis Luters — kur ir teikts Dievam: „Jā man tavs ienaidis jāatlīdzina, tad tas man jādara ar labu, jo es citādi to ne varu, ne arī drikstu.“ Un Kristus sacīja: „Tēvs, piedod viņiem, jo tie nezina, ko dara,“ un nav cilvēka, kas zinātu to, ko viņš dara. Bet vai reliģiju vajadzēja pārvērst par sabiedrības kārtības politiku? No šīs politikas izriet arī elle. Austrumu vai grieķu kristianismā pārsvarā ir eschatoloģija, protestantismā — ētika, un katolicismā kompromiss starp abiem novirzieniem, kaut gan vairāk ar tieksmi uz eschatoloģiju. Visīstākā katolicisma morāle ir klostera askētisms, kas ir eschatoloģijas morāle, kas vairāk tiecas uz personīgas dvēseles glābšanu nekā uz sabiedrības uzturēšanu. Un jaunavības kultā vai nebūs varbūt zināma neskaidra ideja, ka turpinot dzīvot citos, traucē paša personīgo turpināšanos (perpetuāciju)? Askētiskā morāle ir negatīva morāle.

Bet katrā ziņā vissvarīgākais ir: nemirt, vienalga, vai esi grēcīgs vai nē. Nav jāņem pārāk burģiski, bet kā liriska un varbūt vairāk retoriska efīzija, šis mūsu slavenais sonets:

„Mans Dievs, lai tevi mīlētu, neatņem debesis, ko man esi apsolījis,“  
un turpmākais, kas seko.

Un īstais grēks, varbūt grēks pret svēto garu, kam nav piedošanas, tas ir ķecerības grēks, domāt pēc sava ieskata. Mūsu Spānijā ir dzirdams, ka būt liberālam nozīmē: būt par ķeceri, tas ir ļaunāk nekā būt slepkavam, zaglim vai laulības pārkāpējam. Visnopietnākais grēks ir nepaklausīšana baznīcai, kuŗas nemaldība mūs aizsargā no prāta.

Un kādēļ jāapšaubā viena cilvēka — pāvesta —

nemaldība? Kas ir nemaldīgāks: biblija, kāda cilvēku sabiedrība, baznīca vai viens pats cilvēks? Vai ar to pārmainās racionālās būtības grūtība? Un ja kādas grāmatas, sabiedrības vai viena cilvēka nemaldība nav racionāla, tad šis augstākais skandāls jāpieņem kā racionālisms. Tas ir vītāls, kas sevi apstiprina, un lai sevi apstiprinātu, kalpo savam ienaidniekam — racionālismam, kas ir dogmātiska konstrukcija, un baznīca to aizsargā pret racionālismu, protestantismu un modernismu. Tā ir dzīves aizstāvēšana. Baznīca sekoja Galilietim, un tas ir labi darīts, jo viņas atklājums principā: piemēroties cilvēku zināšanu oikonomijai un sargāt antrōpocentrisko ticību\*), ka pasaule tika radīta cilvēkam. Baznīca sacēlās pret Darvīnu, un darīja labi, jo darvinisms cenšas sadragāt mūsu ticību mūžīgai dzīvošanai, apgalvodams, ka cilvēks — izlases dzīvnieks.

Beidzot, Pījs (Pius) IX, pirmais pāvests, kas sevi pasludināja par nemaldīgu, pamatoti deklarēja savu nemieri ar modernās civilizācijas saucieniem.

Luāzi (Loisy), bijušais katoļu abats, sacīja: „Saku atklāti, ka baznīca un teoloģija nav atbalstījusi zinātnes progresu, bet gan to traucējusi, cik tā no teoloģijas atkarājusies, dažos izšķirošos brīžos; sevišķi, jāuzsver ka katoļu mācība šo kustību nav atzinusi, ne arī tai pievienojusies. Teoloģija izturējās un vēl tagad izturas, it kā tā sevī ietvertu dabas un vēstures zinātnes, arī šo priekšmetu vispārējo filozofiju, kas radās no zinātniskajām zināšanām. Pēc Vatikānas koncila definīcijas zinātne un ticība ir dažādas savos principos, un tās praktiski nedrīkst apvienoties. Viss notiek apmēram tā, it kā teoloģijai nekas nav jāmācās no modernās dabas vai vēstures zinātnes, visu var darīt neat-

---

\*) Uzskats, kas pasaules centrā nostāda cilvēku un to padara par tās gala mērķi. K. R.

karīgi un absolūti brīvi, sevišķi cilvēces gara darbu." (*Autour d'un petit livre*, 211.—212. lpp.)

Tā tam jābūt un tā tas ir cīņā ar modernismu, kuŗas gūsteknis un doktors bija arī Luāzi.

Nesenā cīņa pret moderno Kanta mācību un fideismu, ir cīņa par dzīvi. Vai var būt dzīve, dzīve, kas meklē pārdzīves drošību un tolerē kāda tur Luāzi, katoļu garīdznieka, apgalvojumu, ka Glābēja augšāmcelšanās nav vēsturiskas kārtības fakts, kas nav pierādāms un apliecināms ne ar kādu vēstures liecību? Lasait *Le Ruā* (Roy) ievērojamā darbā *Dogme et Cristique*, viņa centrālo dogmas iztirzājumu par Jēzus augšāmcelšanos un sakait man, vai paliek kaut kas pamatots, uz kā varētu atbalstīt mūsu cerības? Vai tur nav skaidri redzams, ka Kristus nemirstīgajā dzīvē ir reducēta visa kristianisma kolektīvā apziņa? Tur ir runa par mūsu pašu personīgās augšāmcelšanās garantiju, t. i. par mūsu dvēseles un arī miesas mūžīgu dzīvošanu. Šī psiholoģiskā apoloģija apelē pie morāliskā brīnuma, un mēs, kā arī jūdi, gribam zīmes, kaut ko tādu, ko var tvert ar visu dvēseles spēku un ar visiem ķermeņa jutekļiem. Un ja iespējams, tad ar rokām, kājām un muti.

Bet mēs to nevaram panākt. Prāts attur, un ticība, kas bez prāta nejūtas droša, tādēļ tai ar to jāapvienojas. No šejienes izriet traģiskās pretrunības un sirdsapziņas pārmetumi. Mums vajadzīga drošība, paļāvība. Zīmes, ticamības motīvi — *motiva credibilitatis*, — lai dibinātu *rationale obsequium*, un lai gan pēc Sv. Augustīna ticība iet par priekšu prātam — *fides praecedat rationem*, šis pats baznīcas doktors un bīskaps gribēja caur ticību iet uz saprātu — *per fidem ad intellectum*, un ticēt, lai saprastu — *credo ut intelligam*. Cik tālu tas no Tertuliana lepnā izteiciena: *et sepultus resurrexit, certum est quia impossibile est!* — „un apraktais augšāmcēlās, ir droši zināms, ka tas ir neiespējami,”

un vislepnāk skan: *credo quia absurdum!* — racionālistu piedauzības akmens. Cik tālu tas no Paskāla: *il faut s'abêtir* (vajaga apmulķoties), vai mūsu Donoso Kortesa: „cilvēka prāts mīl absurdu,“ ko viņš bija mācījis no lielā Žozefa Mēstra (Maistre).

Meklējot pirmo pamatakmeni — Dieva vārda tradīcijas un atklāsmes autoritāti — jānonāk līdz tā saucamai „vienbalsīgai piekrišanai,“ *quod apud multos unum inventiur non est erratum, sed traditum* \*) sacīja Tertulians, un gadu simteni vēlāk Lamné (Lamennais) piebilda: „paļāvība, dzīves un inteliģences princips... ir, ja tā var izteikties, sociāls produkts“ \*\*). Te, kā arī daudzās citās lietās, visaugstāko formulējumu deva lielais populārā un vītālā katolicisma katolis grāfs Žozefs de Mēstrs: „Neticu, ka ir iespējams parādīt vienu pašu domu, ūniversāli derīgu, kas nebūtu patiesa“ \*\*\*). Tas ir pastāvīgais katolicisms: secināt patiesību no viņas labuma vai augstākā derīguma principa. Un kas ir visderīgākais, visam pāri stāvošais, ja ne mūsu dvēseles mūžīgā nemirstība? „Tā ka viss ir nedrošs, tad jātic visam vai nekam,“ sacīja Laktansijs. Bet ārkārtīgais mistiķis un askēts Beato Enrique Suso, dominikānietis, no Mūžīgās Gudrības lūdza vienu vienīgu vārdu, kas ir mīla. Un uz vārdiem: „Katrs radījums mani sauc šai vārdā,“ kalps Suso atbild: „Ak, Kungs, tā vēl nepietiek alkstošai dvēselei!“ Ticība nav droša, ne ar citu vienprātību, ne ar tradīciju, ne atrodoties autoritātes aizbildniecībā. Tā meklē atbalstu pie sava ienaidnieka — prāta.

Un tā radās scholastiskā reliģija, un no viņas

---

\*) Tas, kas daudzus vienkopus vieno, nav malds, bet gan tradīcija. K. R.

\*\*) *Essai sur l'indifférence en matière de religion, III partie, chap. II.*

\*\*\*) *Soirées de Saint-Pétersbourg, X, entretien.*

cēlās viņas kalpone: *ancilla theologiae*, scholastiskā filozofija, un šī kalpone kļuva par pretrunu garu. Scholastika ir varenā katedrāle, ar visām arhitektoniskā mēchanisma problēmām, kuŗas risinājuši gadu simteņi, bet ķieģeļu katedrāle pamazām aizsniedza to robežu, ko sauc par „dabisko reliģiju“ (*teologia natural*), kas nav nekas cits, kā dzīvais kristianisms. Dogmas meklēja racionālu atbalstu, cik tas vien bija iespējams; vismaz centās pierādīt, ka pārracionālais nav pretracionālais, un šī atziņa bazējas uz aristoteliskā-neoplatōniskā un XIII g. s. stōicisma filozofijas pamatiem. Gluži tāda pati ir Toma mācība, ko ieteica pāvests Leons XIII. Tur nav runa par dogmas pieņemšanu, bet gan par viduslaiku un Toma filozofisko interpretāciju. Nepietiek ticības vien, ka ar svēto sakrāmentu ieņemšanu mēs sevī ieņemam mūsu Kunga Jēzus Kristus miesu un asinis, bet gan vēl nepieciešama transubstancija un substance, atdalīta no akcidentiem, kam nav nekāda sakara ar modernā racionālisma jēdzienu.

Bet priekš tam ir neapzinātā ticība, „ogļu dedzinātāja ticība“, to ticība, kas kā Sv. Teresa (Vida, capitulo XXV, 2) teoloģiju nevar izlietot. „To nejautājiem man, jo esmu nezinātāja, Svētai Mātei Baznīcai ir mācīti vīri, kas jums prātīs atbildēt.“ Un šim uzdevumam nodibinājās priesteru amats, un mācītā Baznīca kļuva par baseinu, un tā sevī ietilpināja vairāk teoloģijas noslēpumu nekā upes *reservoir*, *instead of river*, kā teica Bruks (Brook). Harnaks saka: „Niceas koncila darbs bija priesterības uzvaras gājiens pār kristīgās ticības masām. Mācība par Logosu neteologiem jau bija kļuvusi neskaidra. Ar niceaniskās-kapadoniskās formulas pacelšanu par baznīcas ticības pamatapliecinājumu kļuva pilnīgi neiespējami laicīgajiem katoļiem piesavināties kristīgās ticības intīmās zināšanas pēc eklektiskās mācības normas. Un tā katr-

reiz vairāk iesakņojās doma, ka kristianisms bija neapzinātā atklāsme<sup>\*)</sup>. — Un tā tas ir arī īstenībā. Un kādēļ tas tā bija? Tādēļ, ka ticība, tas ir dzīve, nebija droša pati par sevi. Tai nepietika ne tradicionālisma, ne D. Skotusa teoloģiskā pozitīvisma — tā gribēja racionālizēties. Mēģināja nostiprināt savu pamatu, ne jau pret prātu, kur tas atrodas, bet gan uz prāta, tas ir, pašā prātā. Skotusa nominālistiskais, pozitivistiskais vai voluntāristiskais uzskats, ka likums un patiesība no tā vairāk atkarājas nekā no būtības, Dieva brīvās un neizdibināmās gribas, uzsvērdams reliģijas augstāko irracionālismu, atstādams briesmās tos ticīgos, kas vairāk apveltīti ar nobriedušu prātu nekā „ogļu dedzinātāji“. Un no šejienes izriet Toma teoloģiskā racionālisma triumfs. Vairs nepietiek ar ticēšanu vien Dieva esībai, par to krita baznīcas lāsti, kaut baznīcai ticēja, bet neticēja, ka ar prātu ir pierādāma Dieva esamība, un ko līdz šai pašai dienai neviens kaut cik respektējami ar prātu nav varējis pierādīt. Te derētu teikt ar Poles (Pohle) vārdiem: „Ja mūžīgā pestīšana atkarāsies no matēmatiskajām aksiomām, tad būtu jāpieņem, ka visnicināmākais cilvēces sofisms būtu jau pagriezies pret savu universālo īstenību ar to pašu spēku, ar kādu tagad vērsās pret Dievu, dvēseli un Kristu<sup>\*)</sup>“.

Tā tad, katolicisms svārstās starp mistiku, dzīvā Dieva intimo pārdzīvojumu izjūtu caur Kristu, kas ir intransmisibls pārdzīvojums, bet kas, no cita viedokļa, ir bīstami, jo ar to iznīcina Dieva personību, kas neizglābj mūsu vītālās alkas, un starp racionālismu, pret ko cīnās, vai kā Veicsekers saka: „svārstās starp reliģiozēto zinātņi un zinātnizēto reliģiju.“ Apokaliptiskais entūziasms pamazām pār-

\*) Harnack — Dogmengeschichte II, 1, Kap. VII, 3.

\*\*) Joseph Phole „Christlich katolische Dogmatik“, Systematische christliche Religion, Berlin, 1901, Die Kultur der Gegenwart kolekcijā.

vērtās par neoplatōnisko misticismu, ko teoloģija nobīdīja pie malas. Baidījās no fantazijas izlaidības, kas falsificēja ticību, radot gnōstikas ekstravagances. Vienu faktu vajadzēja apliecināt ar gnōsticismu un otru ar racionālismu. Sevī visu pilnīgi uzvarēt neļauj ne fantazija, ne arī prāts. Un tā katoliskais dogmatisms izveidoja pretrunu sistēmas, labāk vai sliktāk saskaņotas. Trejādības bija zināms fakts starp monoteismu (viendievību) un politeismu (daudzdievību), cilvēci un dievību — Kristu, dabu un žēlastību, žēlastību un brīvo gribu, un brīvo gribu — dievišķo pacietību u. t. t. Kas ir varbūt, kā saka Hermans (*loco citato*), „tiklīdz attīstās kādas reliģiozas domas savā loģiskajā secībā, tūlīt uzsāk cīņu ar citām, kas tāpat pieder reliģijas dzīvei.“ Tas ir, kas katolicismam piešķir viņa dzīves pilno un dziļo dialektiku. Bet par kādu maksu? — Jāsaka, ka par maksu, lai iznīcinātu visas intelekta vajadzības, kuŗas izlieto nobriedis prāts. No tiem prasot, lai tic visam vai nekam, lai pieņem pilnīgi dogmu, vai lai zaudē kuŗu katru cīņu, ja no tās atmet kaut mazāko daļiņu. Un tā kļūst skaidrs, ko teicis lielais sludinātājs ūnitārists Čennings (Channing), ka Francijā un Spānijā ir daudzums ļaužu, kas no rom.-katolicisma pāriet taisni uz absolūtu ateismu, tādēļ ka „fakts ir tas, ka visām nepareizām un absurdiskām doktrīnām, kad tās tiek pielietotas, piemīt dabiska tendence radīt skepticismu tajos cilvēkos, kas tās bez pārdomām sevī uzņem, un tie nav tie, kas vispirms ir ticējuši pārāk maz, bet taisni tie, kas iesāk ticēt pārāk daudz (*believing too much*).“ Un tiešām, te slēpjas lielākās briesmas: ticēt pārāk daudz. Kaut gan, pēc manām domām, šīs lielākās briesmas slēpjas citur: grib ticēt ar prātu, bet nevis ar dzīvi.

Mūsu katoliciskās problēmas atrisinājums, mūsu vienīgās dzīves problēmas atrisinājums, mūsu individuālās dvēseles problēma par mūžīgo nemirstību

un pestīšanu, apmierināja gribu un vēl vairāk — dzīvi. Bet to racionālizēt ar dogmatisko teoloģiju, tas vēl neapmierina prātu. Bet prātam ir arī savas prasības, ne mazāk imperatīvas kā dzīvei. Veltas ir pūles censties atzīt par racionālu to, kas mums skaidri redzams, ka tas ir pret-racionāls. Nevienš nevar kļūt par „ogļu dedzinātāju“, ja tāds īstenībā nav dzimis. Nemaldība, hellēniskais jēdziens, būtībā ir racionālistiska kategorija.

Un tagad aplūkosim mūsu problēmas racionālistisko vai zinātnisko iznākumu, vai, labāk sakot — atrisinājumu.

## Racionālais atrisinājums

Racionālistiskā fainomenālisma lielais meistars Devids Hjūms (Hume) savu eseju „Par dvēseles nemirstību” iesāk ar šiem noteiktiem vārdiem: „Dvēseles nemirstība ar prāta gaismu, liekas, būs grūti pierādāma. Argumenti, kas tai nāk par labu, visi izriet no morāles vai fizikas, vai metafiziskiem tematiem. Un īstenībā tikai evaņģēlijs, vienīgi evaņģēlijs ir apgaismojis dzīvi un nemirstību.” Racionālā ticība liedzas atzīt mūsu individuālo dvēseles nemirstību.

Kants, kas savai kritikai par izejas punktu ņēmis Hjūmu, mēģināja nodibināt šo alku un ticības (kas ir nepieciešama šīm alkām) racionālismu, un tāda ir viņa praktiskā prāta kritikas, katēgoriskā imperātīva un viņa Dieva īstā, intimā izcelšanās. Bet, par spīti visam tam, palika neatrisināts Hjūma skeptiskais apgalvojums, ka nav nekādi iespējams, lai racionāli varētu pierādīt dvēseles nemirstību.

Būtu ne tikai lieki, bet pat smieklīgi, ja mēs te censtos izskaidrot, ka pat cilvēka individuālā apziņa atkarājas no miesas uzbūves, it kā tā augtu pamazām, atkarībā no ārējiem iespaidiem, ko uzņem mūsu smadzenes, it kā lāgiem apstātos, ilgstot mūsu miegam, vai krītot nesamaņā, tad mums racionāli jāpieņem, ka ar nāvi izzūd arī mūsu apziņa. Un tā kā mēs pirms dzimšanas neesam bijuši, ne mums ir kādas personiskas miņas par šo priekšlaiku, tā tad, arī pēc nāves mēs par sevi neko neatcerēsimies. Tas ir racionālisms.

Tas, ko saucam par dvēseli, nav nekas vairāk kā tikai termins, ar ko apzīmē individuālo apziņu, viņas viengabalainībā un patstāvībā. Un šī dvēsele mainās, kas ir tas pats, kā rašanās un kušana ir evidentā lieta. Aristotelis par miesas substancionālo formu pieņēma entelechiju, bet nevis substanci vien. Un moderns filozofs to sauktu par epifainomenu — absurdiskais termins. Pietiks, ja to sauks tikai par fainomenu.

Racionālisms, kā es to saprotu, ir mācība, kas tikai piekļaujas prātam, objektīvi patiesībai, kurai jābūt katrā ziņā arī materiālistiskai. Un par to taču ar mani nestrīdēsies ideologi.

Katra lieta jāsauc viņas īstā vārdā, un patiesība ir tā, ka tas, ko saucam par materiālismu, mums nav nekas vairāk kā mācība, kas noliedz individuālās dvēseles nemirstību, personīgās apziņas turpinājumu.

Citā nozīmē jāsaka, tā kā nezinām vairāk par to, kas esot materiija un gars, un tā kā priekš mums materiija nav nekas vairāk kā ideja, tad materiālisms ir ideālisms. Patiesībā to pašu var teikt par mūsu problēmu, visvītālāko, ka viss ir materiija, ka viss ir ideja, spēks vai kaut kas tamlīdzīgs.

Visa monisma sistēma mums vienmēr liksies materiālistiska. Dvēseles nemirstību vienīgi var glābt duālisma sistēmas, kas māca, ka cilvēka apziņa ir kaut kas substanciāli savādāks un atšķirīgāks no pārējām fainomenālajām manifestācijām. Un prāts, protams, ir monistisks. Tādēļ, ka tas ir prāta uzdevums saprast un izskaidrot ūniversu un, lai to saprastu un izskaidrotu, tad dvēsele kā nepārejoša substance nav nekam vajadzīga. Lai izskaidrotu un saprastu „apdvēseloto“ dzīvi psiholoģiskām vajadzībām, nav vajadzīga hipoteze par dvēseli. Tā psiholoģija, ko kādu laiku sauca par racionālo psiholoģiju, un opozicionāri par empirisko, nav psiholoģija, bet gan metafizika un vēl

ļoti neskaidra, kas nav racionāla, bet būtībā dziļi irracionāla vai, labāk sakot, pretrunīga racionālismam.

Tā saucamā racionālā mācība par dvēseles substanci un viņas garīgumu, par visu, kas ar to saistās, neradās ne no kā cita, kā vienīgi no tā, ka cilvēki sevī izprata vajadzību uz prātu balstīt savas nenoteiktās nemirstības alkas un ticību šīm alkām. Visi sōfistiskie mēģinājumi, kas cenšas pierādīt, ka dvēsele ir vienkārša un neiznīcīga substance, izriet no tā paša pirmavota. Un vēl vairāk, pat pašas substances jēdziens, tāds, kādu to atzina un definēja scholastika, šis jēdziens, kas neiztur kritiku, ir teoloģisks jēdziens, kas tiecas ticību balstīt uz dvēseles nemirstības atziņas.

V. Džemss, kas 1906. g. decembrī un 1907. g. janvārī lasīja Bostonas Lowell'a institūtā trīs priekšlasījumus, veltītus prāgmatismam, vienā no pēdējiem (kas ir visvājākais no šī cienījamā Ziemeļamerikas domātāja darbiem, — pārāk vājš —) saka tā:

„Scholastika substances jēdzienu aizguva no vispārējā dzīves uzskata, to sakārtojot loģiskos un tehniskos terminos. Nedaudzas lietas, šķiet, tik maz mums būs saistītas ar prāgmatismu, kā substances, jo esam šķirti no katras iespējamās sakarības ar tām. Bet ir viens gadījums, kuŗā scholastika ir mēģinājusi substances svarīguma ideju aplūkot prāgmatiski. Es domāju izvīrīt dažas domas par sakrāmenta mistēriju. Te substances parādīsies ar lielu prāgmatisku vērtību. Hostijas akcidenti nepārvēršas iesvētīšanā, bet tomēr tās pārvēršas par Kristus miesu un pārvēršanās var būt vienīgi substance. Maizes substance pazūd, to brīnuma ceļā atvieto dievišķā substance, ārēji ne ar ko nepārveidojoties. Ir ārkārtīga starpība pirms un pēc pārvēršanās, jo kas saņem sakrāmentus, barojas ar pašu dievišķo substanci. Bet substances jēdziens

sabrūk dzīvē ar briesmīgu afektu, ja atzīst, ka substances var atdalīties no akcidentiem un pēdējos var pārvērst. Tā ir vienīgā substances prāgmatiskā idejas pielietošana, kas man ir zināma, bet skaidrs, ka to nopietni atzīst tikai tie, kas tic dziļā pārliecībā šai „reālai klātenei“ \*).

Labi. Atstāsim pie malas šo tīri teoloģisko jau-tājumu, jo tam nav nekāda sakara ar tīro prātu. Liekas neiespējami, ka var sajaukt Kristus miesas substanci — miesas, bet ne dvēseles — ar pašu dievības substanci, t. i. pašu Dievu, tik dedzīgs dvēseles nemirstības alcējs kā cilvēks V. Džemss, kuŗa filozofija nav nekas cits, kā vienīgi cenšanās racionāli nostiprināt šo ticību. Nav ticami, ka viņš nebūtu spējis saprast, ka substances jēdziena prāgmatiskā pielāgošana sakrāmētai transsubstancijas mācībai nav nekas vairāk, kā tās iepriekšējās pielāgošanās sekas dvēseles nemirstības mācībai. Kā jau iepriekšējā nodaļā aprādīju, Svētā Vakarēdiena sakrāmēti nav nekas cits, kā nemirstības ticēšanas atspulgs, kas ticīgajam ir mistiski eksperimentāls pierādījums, ka dvēsele ir nemirstīga un mūžīgi baudīs dievību. Substances jēdziens radās, galvenām kārtām, no dvēseles substanciālās atziņas un tas tika pieņemts, lai ar to atbalstītu ticību par dvēseles eksistenci, pēc tam, kad tā atdalījusies no miesas. Tāda ir substances pirmā prāgmatiskā pielāgošana un izcelšanās. Un pēc tam šo jēdzienu esam pārnēsuši uz ārējām lietām. Lai pats sevi izjustu kā substanci, t. i. caur savu pastāvīgo maiņas starpniecību, es pierakstu substanci tiem, kas atrodas arī ārpus manis, jo viņu maiņas starpniecībā tā paliek pastāvīga. Tas pats arī notiek ar spēka jēdzienu, cik tas atšķiras no kustības, šis

---

\*) Pragmatism, a new name for some old ways of thinking. Popular lectures on philosophy by William James — 1907.

spēks, kas dzima no mana personīgā spēka pārdzi-  
vojuma, liekot kaut kam kustēties.

Izlasait uzmanīgi L. Toma de Akvina *Summa  
theologica* pirmās sešas nodaļas par LXXV jautā-  
jumu, kurā ir runa par to, ja cilvēka dvēsele ir  
miesa, kaut kas pats par sevi esošs, tad arī dzīv-  
niekiem ir dvēsele, ja cilvēka dvēsele sastāv no ma-  
terijas un formas un ir neiznīcīga, tad jāsaka, ka  
viss tas ir smalks mēchanisms, kam jāiztur ticība,  
ka šī neiznīcīgā substance caur Dievu iegūst ne-  
mirstību. Tad skaidrs, tā kā dvēsele tiek iedvesta  
miesā, pēc Sv. Toma, ka viņš to varēja arī atdalīt  
no iznīcīgās substances. Un tā kā simtkārt ir kri-  
tizēti šie pierādījumi, tad nav nekādas vajadzības  
to te atkārtot.

Kas prātu var piespiest domāt, ka mūsu dvē-  
sele ir faktiskā substance, identiska ar mūsu ap-  
ziņu, — ļoti šaurās un dažādās robežās, — un ka  
tā paliek neiznīcīga pēc mūsu ķermeņa pārmaiņas?  
Par substanciālu dvēseli varētu runāt kā par kuģi,  
kas iziet no ostas, šodien pazaudē vienu dēli, bet  
tūlīt tiek atvietots ar citu līdzīga lieluma un ap-  
mēra, pēc tam pazaudē citu vienādas formas un  
lieluma un tā pa vienam pazaudē visus, un tas pats  
kuģis atgriežas atpakaļ, ar tādu pašu formu un tiem  
pašiem jūras noteikumiem, un visi to atzīst par to  
pašu kuģi. Kā var piespiest prātu domāt par fak-  
tiskās dvēseles vienkāršību, caur kuģu mēs veido-  
jam un vienojam domas? Doma nav viena, bet ir  
dažādas domas, tāpat dvēsele prātam nav nekas  
vairāk, kā tikai savā starpā koordinētu apziņas stā-  
vokļu norise.

Ir parasta lieta, ka psiholoģijas grāmatas, kur  
ir runa par dvēseles eksistenci, kā par vienkāršu  
un no miesas atdalāmu substanci, iesāk formulēt  
šādi: Manī ir princips, kas domā, grib un jūt...  
Tur ir tas, ar ko aizkavē *petitio principii*. Tādēļ,  
ka tā nav tiešā patiesība, un jo mazāk, ka manī

ir tāds princips, vistiešākā patiesība ir tā, ka es domāju, gribu un jūtu. Un Es, šis Es, kas domā, grib un jūt, ir vistiešāks manai dzīvai miesai ar viņas apziņas stāvokļiem, ko es sevī nesu. Tā ir mana dzīvā miesa, kas domā, grib un jūt. Bet kā? — Tā, kā tas ir.

Un gribēdami noteikt dvēseles substanci, hipostazējot apziņas stāvokļus, un to dara tādēļ, ka šai substancei jābūt vienkāršai, t. i., lai varētu oponent, līdzīgi kartesianiskam duālismam, uz domas eksten-siju. Es te minēšu mūsu Balmesu, vienu no spīrituālistiem, kas ir devuši viskoncentrētāko un skaidrāko formu dvēseles vienkāršības argumen-tam. Viņš savā grāmatā *Curso de filosofia Elemental*, psiholoģijas II nodaļā raksta: „Cilvēka dvē-sele ir vienkārša,” un turpat piebilst: „Vienkāršs ir tas, kas atkarīgs no daļām, un dvēselei daļu nav. Pieņemsim, ka dvēsele sastāv no A, B, C daļām. Es jautāju: kur atrodas domas? Ja vienīgi A daļā, tad B un C daļas ir liekas. Tā tad, vienkāršais priekšmets A būs dvēsele. Ja domas atrodas A, B un C daļās, tad iznāk, ka domas ir sadalītas daļās un tas ir absurds. Kas būs uztvere, salīdzinājums, spriedums un secinājums, ja sadalīsies trijos sub-jektos.” — Visevidentākais *petitio principii* nevar būt sadalīts. Aizrāda, ka evidenti par visu nevar spriest. „Apziņas vienība nostājas pret dvēseles sadalīšanu: kad domājam, ka ir kāds subjekts, kas zina visu to, ko domā, un tas ir neiespējami to at-tiecinot uz daļām. Par domu, kas atrodas A daļā, nezinaš neko ne B, ne C daļa, un mūsu domas tad neizveidotu vienu apziņu, bet katrai daļai būtu sava apziņa un mūsos iemājotu tik daudz domājošu būtņu, cik mūsos būtu daļu.” Tad seko *petitio principii*, tas tādēļ, ka šai atziņai trūkst pierādījuma un arī ūnitāri visu nevar uztvert. Un pēc tam Balmess jautā, vai šīs daļas A, B, C ir vienkāršas vai saliktas un atkārtojot argumentu,

beidzot, nāk pie slēdziena, ka subjekts, kas domā, ir viena daļa un nevis visas daļas kopā, tas ir, ka subjekts ir vienkāršs. Kā redzams, arguments bazējas uz apercepcijas un sprieduma vienības. Un pēc tam mēģina atspēkot atziņu, ka daļas savstarpēji nav apvienojamas.

Balmess, kā arī visi spīrituālisti *a priori*, kas mēģina racionālizēt ticību dvēseles nemirstībai, atstāj pie malas vienīgo racionālo izskaidrojumu: uztvere un spriedums ir vienlīdzīgas parādības, un ka uztveres vai idejas ir saliktas, kas savā starpā saskan. Visi šie filozofi meklē kaut ko ārpus apziņas stāvokļiem, pieņem, ka tā nav dzīvā miesa, kas viņus uztur, ka tas nav kaut kas tāds, kas nav mans Es, bet gan, ka kaut kas manī. Citi izskaidro, ka dvēsele ir vienkārša tādēļ, ka tā pati par sevi ir viss. Nē, apziņas stāvoklis A, kurā iepriekš domāja B apziņas stāvokli, nav viens un tas pats. Vai arī, ja domāju par savu dvēseli, tad domāju pilnīgi par citādāku ideju, nekā domāšanas aktā tā manī ir pieņēmusi stāvokli. Ja es tikai domāju: es domāju, un manā domā nav nekāda satura, tad es patiesi nemaz nedomāju.

Mēdz teikt, ka dvēsele ir dzīves princips. Jā, ir izdomājuši arī spēka vai enerģijas katēgoriju kā kustības principu. Bet tās ir atziņas, bet nevis fainomeni, ārējā īstenība. Kustības princips, vai tas īstenībā kustas? Tikai ārējā īstenība kustas. Vai dzīves princips dzīvo? Pamatoti ir rakstījis Hjūms: „Nekad es sevī neatrodu šo jēgu; es vienīgi to novēroju, kaut ko vēloties, strādājot vai jūtot.“ Jēga par kaut ko individuālu, par šo tintnīcu, kas atrodas manā priekšā, par šo zirgu, kas stāv mājas durvju priekšā, par šiem diviem priekšmetiem un nevis par kādiem citiem individiem no viņu klases, tas ir fakts, pats fainomens. Jēga par mani pašu, ir mans es. Visi mēģinājumi, lai substizētu atziņu, tū padarītu neatkarīgu no ekstensijas — atcerieties

Dekārta domas par ekstensiju — nav nekas cits, kā veikls sofisms, lai apstiprinātu ticības racionālītāti, ka dvēsele ir nemirstīga.

Viņi cenšas piešķirt objektīvas īstenības vērtību tam, kam tās nav, kuŗa īstenībā ir tikai doma. Un nemirstība, pēc kuŗas mēs alkstam, ir fainomenāla nemirstība, šīs dzīves turpināšanās.

Apziņas vienība neder zinātniskai psiholoģijai, kas nav racionāla vienība, bet gan fainomenāla. Neviens nevar teikt, ka tā būtu substanciāla vienība. Un vēl vairāk varētu apgalvot, ka neviens nevar teikt, ka tā būtu substance, jo substances jēdziens ir nefainomenoloģiska katēgorija. Tas ir nūmens un atrodas neizzināmā pasaulē un to pieņem tā, kā to izskaidro. Bet transcendentālajā izskaidrojuma īstenībā ir kaut kas neizzināms un, par spīti visam — irracionāls. Tāds jēdziens ir arī par substanci, ko parasti prāts izlieto, kas stāv ļoti tālu no prāgmatiskas aplikācijas, un uz to arī atsaucas Džemss.

Un šo aplikāciju neglābj, ja to pieņem „ideālistiski“, pēc berkleistiskā principa, ka būtne ir uztveres būtne — *esse est percipi*. Ar vārdu sakot, ka viss ir ideja vai viss ir gars, tas ir tāpat, kā kad teiktu, ka viss ir materija vai viss ir spēks. Tā tad, ja viss būtu ideja, vai viss gars, tad šis briljants ir ideja vai gars, tāpat kā mana apziņa nav redzama tādēļ, ka tai nav lemts mūžīgi palikt par briljantu, ja mana apziņa, kļūstot par ideju vai garu, kļūst par mūžīgu.

Džordžs Berklejs (Berkley), Klonejs (Clonye), anglikāņu bīskaps, un viņa garīgais brālis, arī anglikāņu bīskaps Džosefs Batlers, viņi abi gribēja glābt ticību dvēseles nemirstībai. Sākot ar viņa darba *A treatise conuring the Principles of human Knowledge* priekšvārdiem, mums saka, ka viņa traktāts tam liekoties derīgs, it sevišķi tiem, kas sirgst ar skepticismu un tiem, kam jāpierāda Dieva eksistence un nemirstība un dvēseles dabiskā

nemirstība. CXL nodaļā norāda, ka mums ir ideja vai, labāk sakot, jēga par garu un ar mūsu gara starpniecību mēs pazīstam arī citus garus, un nākošā nodaļā viņš noteikti apgalvo, ka turpinās dabiskā dvēseles nemirstība. Un te viņš sapinas nekaidrībās, kuŗas bazējas uz divdomībām, kas termiņiem piešķir nozīmi. Un pēc tam ir iestādījis gandrīz *per saltum* dvēseles nemirstību tādēļ, ka dvēsele nav pasīva kā ķermenis, un pāriedams uz CXLII nodaļu, saka mums, ka Dieva eksistence ir daudz vairāk acīm redzama nekā cilvēka. Un tomēr ir laudis, kas par šo Dieva eksistenci šaubās!

Šo jautājumu sakomplicēja tādēļ, ka apziņu pārvērta par dvēseles īpašumu, kas bija kaut kas vairāk nekā apziņa, t. i. ķermeņa substancijālā forma, ar tādām pašām organiskām funkcijām kā miesa. Dvēsele ne tikai domā, jūt un grib, bet gan noteic un virza visas ķermeņa vītālās funkcijas un racionālās funkcijas.

Bet atdalītā dvēsele no miesas nav vairs spējīga funkcionēt ne veģetatīvi, ne dzīvnieciski. Tāda ir mācība par dvēseli.

Un prātam viss tas, beidzot, ir īss sajukumu kopoījums.

Sākot ar renesansi, tīri racionālās domāšanas atjaunošanu, mācību par dvēseles nemirstību nodibināja Aleksandrs Afrodisieni, Pēteris Pomponaci u.c. Un Pomponaci darbu *Tractatus de immortalitate animae* var atzīt maz vai nemaz. Viss tas ir prāts un ir lieki par to runāt.

Nav trūcis arī tādu, kas ir mēģinājuši empiriski atbalstīt ticību dvēseles nemirstībai, par šo jautājumu ir sarakstījis darbu Fridrichs v. H. Meijers, kur ir runa par cilvēka personību un miesīgās nāves pārdzīvi: *Human personality and its survival of bodily death*. Nezinu, vai būs vēl kāds, kas ar tādu dedzību būs ķeries pie *Society for Psychological Research*, šo divsējumu biezo grāmatu studijas, kur

bija sakopots daudz datisku materiālu par dažādām sirds lietām, miroņu parādīšanos, sapņu fenomeniem, tēlepatiju, hipnotismu, juteklisko automatismu, ekstazi un visu to, kas vien atrodams spirītu arsenālā. Visu to iesāku lasīt nevis kā pētnieks ar iepriekšējo nodomu, bet kā meklētājs, lai apstiprinātu savas visintimākās alkas, bet tādēļ arī piedzīvoju vislielāko vilšanos. Viss tas nebija nekas vairāk un ar neko neatšķīrās no viduslaiku brīnumdarbiem. Būtībā tur ir loģiskās metodes maldi.

Ja nu ticība dvēseles ticībai nevarējusi atrast empiriski racionālu pierādījumu, tāpat to neapmierina domas. Apgalvot, ka viss ir Dievs un ka mirstot mēs pārvēršamies līdzīgi Dievam vai, labāk sakot, turpinām dzīvot viņā, tad mūsu alkas nenozīmē pilnīgi neko. Tā tad, ja tas tā ir, ka pirms dzimšanas mēs atrodamies Dievā un ka mirstot mēs atkal atgriezīamies atpakaļ, tad cilvēka dvēsele, individuālā apziņa, ir pārejoša. Mēs labi zinām, ka Dievs (personiskais Dievs un kristīgo monoteisma apziņa) nav nekas vairāk, kā mūsu nemirstības ražotājs un it sevišķi garantētājs, un ļoti pareizi mēdz teikt, ka panteisms nav nekas vairāk kā aizplivurots ateisms. Un tiem ir taisnība, kuŗi Spinōzu ir saukuši par ateistu, kuŗa panteisms ir ļoti loģisks un racionāls. Arī ar gnōsticisma uzskatu neglābj nemirstības alkas, bet tikai tās atšķaida un nogurdina, un kad ir gribējuši glābt reliģiozās izjūtas, tad vienmēr to ir darījuši ar visizsmalcinātāko liekulību. Herberta Spensera „Principu” pirmā daļa, un it sevišķi V-ā daļa, ar nosaukumu „Samierinājums” — starp prātu un ticību, vai starp reliģiju un zinātņi — ir priekšzīmīgs piemērs, kur reizē apvienojas filozofiska paviršība un reliģioza nevalširdība, šis raksts ir visizsmalcinātākais britu kantianisms. Neizzināmais ir kaut kas vairāk nekā līdz šim nepazītais, kas nav nekas vai-

rāk, kā tīri negatīva atziņa, tā sauktā robežu atziņa.

Relīģijas zinātne, izskaidrojot ticības izcelšanos, ka dvēsele ir kaut kas tāds, kas atdalīts no miesas var dzīvot, vēl vairāk iznīcinājusi ticības saprātīgumu. Relīģiozs cilvēks var teikt ar šleiermachera vārdiem: „Zinātne tev neko nevar iemācīt, tā mācās no tevis.“

Lai raugāties no kāda viedokļa gribam, vienmēr iznāk, ka prāts nostājas priekšā mūsu personiskās nemirstības alkām un rada pretrunības. Un par spīti visam, iznāk, ka prāts ir dzīves ienaidnieks.

Inteliģence ir briesmīga lieta, tā tiecas uz nāvi kā atmiņa uz pastāvību. Tas dzīvo, kas ir absolūti nepastāvīgs, un absolūti individuāls ir tas, kas ir nesaprotams. Loģika mēģina visu reducēt būtņēs un kārtās un katrai reprezentācijai nav vairāk kā tikai viens un tas pats saturs, kaut kurā vietā, laikā vai attieksmē, kad tas ar mums notiek. Nav būtnes, kas divās un dažādās notikumu situācijās paliktu viena un tā pati būtne. Mans uzskats par Dievu ir katrreiz savādāks, kad par to domāju. Identitāte, kas ir nāve, ir intelekta mērķis. Prāts meklē mirušo, bet dzīvais tam paiet nepamanīts secen, mucās grib ieslēgt skrejošās straumes un tur tās noteikt. Lai analizētu kādu ķermeni, tad to vajadzīgs samazināt un iznīcināt. Lai kaut ko saprastu, tad tas jānonāvē un jāizpētī tā smadzenes. Zinātne ir mirušo ideju kapsēta, kaut gan no tām izverdzīve. Arī tārpī darbojas no miroņiem. Manas pašā domas, dumpīgas un satrauktas manu smadzeņu dzīlēs, izrautas no savas sirds saknes un izmestas uz šī papīra un ietvertas nemainīgās formās, ir jau domu miroņi, kā tad prāts var iekļauties dzīves atklāsmē? Tā ir traģiska cīņa, ir traģēdijas būtība, dzīves cīņa ar prātu. Un patiesība? Vai tā patiesi dzīvo un vai to varam saprast?

Lasot Platōna „Parmenidu“ un nonākot pie viņa tragiskā slēdziena: „cilvēks dzīvo un nedzīvo, un pasaule eksistē un arī neeksistē, saistīti paši ar sevi un arī nē, saistīti viens ar otru un arī nē.“ Viss vītālais ir irracionāls, un viss racionālais ir anti-vītāls, jo prāts būtiski ir skeptisks.

Patiesībā, racionālais nav nekas vairāk kā šaubas, prāts aprobežojas ar irracionālo elementu apšaubīšanu. Matēmatika ir vienīgā pilnīgākā zinātne, kamēr summē, skaita, reizina un dala skaitļus, kas nav reālas un materiālas lietas, tikmēr tā ir formālākā zinātne no visām zinātnēm. Vai ir kāds spējīgs no oša izvilkēt kuba sakni?

Un tomēr mums ir nepieciešama loģika, šī briesmīgā vara, lai pārvietotu domas un idejas un pat, lai domātu un uztvertu, jo domājam ar vārdiem un uztvepam ar formām. Domāt nozīmē runāt pašam ar sevi, un valoda ir sociāla un sociālas ir domas un loģika. Bet vai nav varbūt arī kāds individuāls satvars, materiija, kas nav ne pārvietojama, ne izskaidrojama.

Vienmēr cilvēks ir loģikas cietumnieks, bez kuņas nedomā, vienmēr to ir pakļāvis savu alku kalpībā, un sevišķi fundamentālo alku. Teoloģiju un jurisprudenci vienmēr balstīja uz loģikas pamatiem, it sevišķi viduslaikos abas šīs zinātnes tika iestādītas autoritātīvi. Loģika apziņas problēmai un viņas objektīvai vērtībai vērību piegriezta ļoti vēlu.

„Austrumu teoloģija — raksta Stenlijs (Stanely) — ir būtiski loģiska savā formā un bazējas uz filozofiju. Latīņu teoloģija radīja romiešu advokātu, bet austrumu teoloģija grieķu sofistu“ \*).

Visi šķietamie racionālie un loģiskie pierādījumi, kas balstās uz mūsu nemirstības badu, nav nekas vairāk kā advokātisms un sofisms.

---

\*) Arthur Penrhyn Stanley, Lectures on the history of the Eastern church.

Visraksturīgākā advokātisma īpašība ir tā, ka tas loģiku pakļauj kādas tezes kalpībā, kas jāaizstāv, kamēr rigorōzi zinātnieka metode iziet no faktiem, datiem, kas izriet no īstenības, lai sasniegtu vai nesasniegtu noslēgumu. Vissvarīgākais ir pareizi izvirzīt problēmu, un no tā atkarājas arī progress, nevienu vien reizi iznīcinot faktu. Advokāts vienmēr pazīst tikai *principi petitiō*, un visi viņa argumenti ir *ad probandum*. Un visa teoloģija, kas balstās uz racionālismu, nav nekas vairāk kā advokātisms.

Teoloģija vienmēr izriet no dogmas (*δογμα*), un dogma savā primitīvākā un tiešākā nozīmē ir dekrēts, kaut kas līdzīgs latīņu *placitum*, kas ir likumīgās autoritātes likums. No šī juridiskā viedokļa izriet teoloģija. Teologam, kā arī advokātam, dogma, likums ir kaut kas dabisks; šo izejas punktu nevar apstrīdēt, bet gan ņem vērā tā paskaidrojumu un tā vistiešāko nozīmi. — Teoloģiskais vai advokātiskais gars atrodas savā dogmatiskajā principā, kamēr zinātniskais gars šaurākā nozīmē, tīri racionāls, ir skeptisks (*σχεπτικος*), tas ir — pētniecisks. Es pasvītroju pamatnozīmi, jo mūsdienās skepticismam parasti ir cita nozīme, tā ir šaubu un nedrošības sistēma, kas ir dzimusi no teoloģiskā dogmātisma ļaunprātīgās izmantošanas, gribot pielietāt autoritātes likumu (*placitum*), dogmu, dažādām un dažreiz pretējām praktiskām vajadzībām, tas viss ir radījis šaubu skepticismu. Teoloģija, kas māca neuzticību prātam, ir vai nu advokātisms vai kaut kas tamlīdzīgs, bet nevis patiesā zinātne, pētnieciskā zinātne, skeptiskā, savā primitīvā un tiešā šā termiņa nozīmē, kas netiecas pēc paredzētā iznākuma, bet mēģina pieņemt hipotēzes.

Ņemsim, piemēram, Sv. Tomā *Summa Theologica*, teoloģijas klasisko monumentu — t. i. visklasiskāko katoliciskā advokātisma darbu un uzšķirsim kādu vietu, pirmā teze vienmēr būs: *Utrum* — un

tūlīt seko objekcijas: *ad primum sic proceditur*, pēc tam seko atbildes objekcijām: *sed contra est...* vai *respondeo dicendum...* Tas ir tīrs advokātisms. Un lielāku tiesu viņa argumentu būtībā, ja varbūt ne visumā, atradīsīt viltotu loģiku, ka var izteikt *à la more scholastico* ar šo sillogismu: Es šo faktu varu saprast tikai tad, ja es to šādā kārtā izskaidroju, tā kā tas man jāsaprot, tad tam ir savs izskaidrojums, un ja citādi to izskaidro, tad tas man paliek nesaprotams. Īstā zinātne māca, galvenām kārtām, šaubīties un ignorēt, bet advokātisms ne apšaubā, ne tic tam, ko tas nezina. Tam nepieciešams kaut kāds iznākums.

Šim dvēseles stāvoklim, kuņā vairāk vai mazāk ietveras apziņa, galvenais ir iznākums, kaut arī pēc tam būtu gaužām bēdīgas sekas. Atšķiriet kaut kuņu apoloģētisku, t. i. advokātiskās teoloģijas grāmatu un jūs redzēsīt, cik bieži tur atkārtojas sekojošie epigrafi: „Šī mācība ir kaitīga.“ Un tad cenšas pierādīt šīs mācības kaitīgumu, bet nevis maldīgumu, jo nevar pierādīt, ka īstais ir tas, kas mums ir visvajadzīgākais. Patiesības identifikācija ar labumu nav nekas vairāk kā dievbijīga vēlēšanās. A. Vinē (Vinet) savā studijā par Paskālu saka: „Patiesība un laime, šīs divas nepieciešamības, bez apstājas kalpo cilvēka dabai, laime nav tikai visūniversālākā izjūta un visvairāk pārdzīvotā, bet tā ir viena no varenākām jūtām. Un iekšēja nepieciešamība nav tikai sensitīva, bet ir arī intelektuāla. Ne tikai dvēselei, bet arī garam (*l'ésprit*) laime ir nepieciešama. Laime izveido patiesības daļu. Un šis pēdējais teikums: *le bonheur fait partie de la vérité*, — laime ir patiesības daļa; tas ir dziļi advokātisks teikums, kas nav ne zinātnisks, ne tīri prātniecisks. Būtu pareizāk teikts, ka patiesība ir laimes daļa, tertuāliāniešu *credo quia absurdum* izpratnē, ar ko grib teikt *credo quia consolans*, — es ticu tādēļ, ka tas mani mierina.

Nē, prāts atzīst tikai to par patiesību, ko var pierādīt, kas eksistē, tas nav svarīgi, vai tas mūs apmierina vai nē. Un prāts, tiešām, nav tā cilvēka spēja, kas mierina. Briesmīgais latīņu dzejnieks Lukrecijs, kuŗa šķietamā mierā un epikūriskajā vienaldzībā slēpjas liels izmisums, teica, ka līdzcie-tība pastāv iekš tam, ka visu var vērot ar mierīgu dvēseli *pacata posse mente omnia tueri*. Un tas pats Lukrecijs rakstīja, ka reliģija mūs var pavedināt uz daudziem ļaunumiem; *tantum religio potuit suadere malorum*. Un reliģija, it sevišķi kristīgo reliģija, kā to mācīja apustulis Pāvils, jūdiem bija apgrēcība, bet intelektuālistiem muļķība. Tacīts kristīgo reliģiju nosauca par kaitīgu māņticību — *excitialis supertitio*, apgalvodams, ka cilvēces cilts ietinas nicināšanā, *odium generis humani*.

Flobērs, runādams par šā laikmeta cilvēkiem, par šo vistīrāki racionālo laikmetu, rakstīja Rožē de Ženetes kundzei šos spārnotos vārdus: „Jums ir taisnība. Par Lukreciju jārunā ar cienību. Viņu var salīdzināt varbūt vienīgi ar Baironu, bet Bairo-nam nav ne savas nopietnības, ne savu skumju vaļ-sirdības. Senā melancholija, man liekas, daudz dzi-lāka nekā modernā, visi viņi tiecas pēc nemirstības, lai sevi glābtu no aizkapa tumšās ieejas. Bet se-najiem šī tumšā ieeja bija pati bezgalība; viņi sa-vas illūzijas zīmēja uz melnkoka nemainīgā fona. No Kikerona līdz Markam Aurēlijam bija vienīgais brīdis, kad cilvēks bija vientulis, kad neeksistēja ne dievi, ne arī Kristus. Nekur citur šo lielumu nevar atrast. Vienīgais, kas Lukrecija dabas mācību dara neciešamu, ir tas, ka viņš to nostāda kā kaut ko po-zitīvu. Ja viņš ir vājš, tas tādēļ, ka viņš pietiekami nav šaubījies, bet vēlējies visu izskaidrot, pierādīt!”

Tā tas arī bija, ka Lukrecijs gribēja visu pierā-dīt, atrisināt un visļaunākais ir tas, ka prātā gribēja atrast mierinājumu. Jo ir arī antiteolģiskais advo-kātisms un *odium antitheologicum*.

Ļoti daudzi zinātnes cilvēki, un vairums to, kas sevi sauc par racionālistiem, sirgst ar šo afektu.

Racionālists pret visu izturas racionāli, t. i.: tikmēr ir savā istā vietā, kamēr aprobežojas ar to, ka prāts apmierina mūsu nemirstības vītālo badu. Bet tikko viņu pārņem neticība, viņš krīt *odium anti-theologicum* dūsmās un kopā ar varizējiem saka: „Šis pūlis, kas nezina likumu, ir nolādēts.“ Daudz ir patiesības šajos Solovjeva vārdos: „Paredzu tuvojamiem to laiku, kad kristīgie no jauna slēpsies katakombās, jo vajās ticību, varbūt ne tik zvēriskā kārtā kā Nerona laikā, bet ar izsmalcinātāku ciet-sirdību: meliem, zobgalību un visām liekulībām.“

Antiteoloģiskais naidis, zinātnieka niknums — es nesaku zinātnes — pret ticību viņsaules dzīvei ir acīm redzams. Nemsim, piemēram, ne mierīgos zinātnes pētītājus, kas prot šaubīties, bet racionālisma fanātiķus, tad redzēsīm, ar kādu brutālītāti tie runā par ticību. A. Fogtam likās, ka apustuļu galvas bija piebāztas ar vislielākām aplamībām; par Hekela (Haeckel) rupjībām un ticības būtības augstāko neizpratni nav vērts runāt; tāpat arī pat Brūchners, Virchovs nav brīvi no šī racionālistiskā fanātisma. Citi to dara daudz smalkāk. Ir ļaudis, kas neaprobežojas ar neticību citai dzīvei vai, pareizāk sakot, grib aizkapa dzīves iespējamību, bet tas, liekas, viņus traucē un sāpina, ka citi tai tic un grib, lai tā būtu. Šis uzskats ir nicināms, bet dziļi cienījams ir tas uzskats, kas cenšas ticēt aizkapa dzīvei tāpēc, ka tā ir nepieciešama, bet nevar sasniegt šo ticību. Par šo cienījamo, daudz dziļāko un izmisuma pilno dvēseles stāvokli runāsim turpmāk.

Un tie racionālisti, kas brīvi no antiteoloģiskā niknuma, cenšas pārliecināt cilvēku, ka ir pietiekami iemeslu, lai cilvēks dzīvotu un ir mierinājums, ka tas ir dzimis, kaut gan nāks laiks, ka pēc vairākiem desmitiem, simtiem vai miljoniem gadu simteņu cilvēka apziņa būs nozudusi. Un šie motīvi strādāt

un dzīvot, ko citi sauc par humānismu, ir neesošas afektivitātes un racionālas sajūsmas brīnums, ar savu priekšzīmīgo liekulību, kas cenšas vaļsirdību ziedot patiesīgumam un neatzīst to, ka prāts ir nesamierināms un ārdošs spēks.

Vai man no jauna jāatgādina viss, ko jau esmu teicis par kultūras celšanu, progresu, labklājības, patiesības un skaistuma reālizāciju, taisnības nodibināšanu zemes virsū, par tieksmi darīt labāku dzīvi tiem, kas sekos pēc mums, kalpot nez' kādam tur liktenim, nerūpējoties par mūsu ikviena pēdējo mērķi? Vai lai atkal ar jums runāju par kultūras, zinātnes, mākslas, labklājības, patiesības, skaistuma, taisnības un visu citu šo skaisto atziņu visaugstāko nenozīmību, ja, beidzot, pēc četrām dienām vai pēc četriem miljoniem gadu simteņu (kas šai gadījumā ir viens un tas pats) neeksistēs vairs cilvēka apziņa, kas izmantotu kultūru, zinātni, mākslu, labklājību, patiesību, skaistumu, taisnību un visu citu.

Daudzi un ļoti dažādi ir racionālie meklējumi, kuŗi ir vairāk vai mazāk racionāli, ar ko sākot no epikūriešu un stōiķu laika, kas mēģinājuši meklēt racionālajā patiesībā mierinājumu un pārliecināt cilvēkus, lai gan paši pārliecinātāji sevī nebija pārliecināti, ka ir pietiekami daudz motīvu, lai strādātu un dzīvotu, kaut gan kādā dienā cilvēka apziņa var izbeigties.

Epikūriešu uzskats, kuŗu galējais un rupjākais formulējums ir šāds: „ēdīsim un dzersīm, jo rīt mēs mirsim,” vai Horācija *carpe diem*, ko varētu tulkot: „dzīvo šai dienai”, kas būtībā neatšķiras no stōiķu uzskata: „Izpildi visu tā, kā tava morāliskā sirdsapziņa tev pavēl, lai pēc tam notiek kas notikdams.” Abiem uzskatiem ir kopīga bāze, un radniecīga ir arī pati patika patikas dēļ, vai arī pienākums pienākuma dēļ.

Spinōza ir visloģiskākais un konsekventākais no

viesiem ateistiem, t. i., kas nolieguši cilvēka apziņas mūžīgo turpināšanos laikā, un reizē viņš ir arī viens no dievbijīgākajiem ateistiem; viņš veltījis savas „Ētikas“ piekto un pēdējo daļu ceļa apgaismošanai, kas ved uz brīvību, un laimes jēdziena noteikšanai. Jēdziens! Jēdziens un nevis jūtas! Spinōzam, šim lielajam intelektuālistam, laime — *beatitudo* — ir jēdziens un mīla uz Dievu — intelektuāla mīla — *amor intellectualis*. Piektā daļā, 21. teorēmā viņš saka: „Dvēsele var kaut ko atcerēties un iedomāties tikai laikā, kamēr dzīvo mūsu ķermenī.“ Tas ir tas pats, kā noliegt dvēseles nemirstību. Tā tad, ja dvēsele, kas šķirta no sava ķermeņa, kurā tā agrāk dzīvoja, neatceras vairs savu pagātņi, tā vairs nav ne nemirstīga, ne arī to var saukt par dvēseli. Un 23. teorēmā viņš saka: „Cilvēka dvēseli, kopā ar ķermeni nevar absolūti iznīcināt, jo no tās paliek pāri k a u t k a s, kas ir mūžīgs,“ un šīs dvēseles mūžība ir zināms domāšanas veids. Bet jūs neļaujieties pievilties, tādas individuālas dvēseles mūžības nav. Viss tas ir „*sub aeternitatis specie*“, t. i. tīrais malds. Nav nekas tik skumjš, postošs un antivītāls, kā šī Spinōzas laime — *beatitudo*, — kas ietveras intelektuālajā mīlā uz Dievu, kas nav nekas cits, kā pati Dieva mīla, mīla, ar ko Dievs pats sevi mīl (36. teorēma). Mūsu laime, t. i. mūsu brīvība ietveras pastāvīgā un mūžīgā Dieva mīlā uz cilvēkiem. Tā viņš 36. teorēmā piezīmē. Un noslēdzot Ētikas pēdējo teorēmu, viņš vairs savas gara celtnes uzraksta, ka laime nav tikuma atlīdzinājums, bet gan ir pats tikums. Dievs ir viss. Vai dzējiskāk sakot: no Dieva nākam un Dievā atgriezāties. — To izsakot dzīvā, jūtu pilnā un konkrētā valodā, tas nozīmē, ka mana personiskā apziņa cēlusies no nebūtības, no manas neapziņas un nebūtības tā arī atgriežas.

Un šī Spinōzas skumjā un sāpju pilnā balss ir paša prāta balss. Un brīvība, par kuru mums runā,

tā ir briesmīga brīvība. Un pret Spinōzu un viņa mācību par laimi ir tikai viens neapgāžams arguments: *ad hominem*. Vai bija laimīgs pats Spinōza, kas, mierinādams savu intimo nelaimi, rakstīja par pašu laimi? Vai viņš bija brīvs?

Šai pašā savas Ētikas pēdējā un vistragiskākajā daļā, 41. teorēmas scholijā, Amsterdamas nabaga izmisušais žīds mums runā par ļaužu vispārīgo pārliecību, par mūžīgo dzīvi. Paklausīsimies, ko viņš saka: „Liekas, ļaudis tic, ka līdzcietība, reliģija un viss cits, kas attiecas uz dvēseles aizsargāšanu, tiek deponēts uz aizkapa rēķina un gaida saņemt atlīdzinājumu par pakalpojumu. Bet ne tikai šais cerībās, bet gan, galvenām kārtām, aiz bailēm, lai pēc nāves netiktu sodīti ar drausmīgajām mocībām, viņi cenšas dzīvot saskaņā ar dievišķā likuma priekšnoteikumiem, cik nu viņu gara nespēcība un nevarība to atļauj. Un ja nebūtu šo cerību un bailu, tad viņi ticētu gluži pretējam, ka dvēsele mirst reizē ar miesu, tad viņiem nevajadzētu vairs dzīvot zem nožēlojamās līdzcietības nastas, viņi atgrieztos pie savas īstās dabas, visu iekārtodami pēc savas patikas un nodotos vairāk savai labklājībai. Tas būtu tikpat absurdiski, it kā kāds cilvēks, neticēdams savas miesas piebarošanai ar labu barību uz visiem laikiem, ēstu arī indīgās un nāvi saturētājas vielas; citiem vārdiem: ja redz, ka dvēsele nav mūžīga un nemirstīga, tad labāk grib būt bez dvēseles (*ames*) un dzīvot bez prāta; viss tas ir tik absurdisks, ka gandrīz nav vērts to atspēkot — *quae adeo absurda sunt, ut vix recenserī mereantur*.”

Ja par kaut ko saka, ka nav pat vērts to atspēkot, tad varat būt droši, vai nu tā ir nenozīmīga muļķība, šai gadījumā par to nav nekas sakāms, vai arī ir kaut kas ārkārtīgs, pašas problēmas atslēga. Un šai gadījumā tas tā arī ir. Jā, nabaga Portugales žīds, ja kāds nešaubīdamies pārliecināsies par savas labošanās iespējas nedrošību, par to,

ka viņa dvēsele nav nemirstīga, tad tas grib labāk būt bez dvēseles — *amens* —, bez prāta, par idiotu; vēlas labāk būt nedzimis. Un šī atziņa nav absurdiska, nemaz nē. Vai viņš, nabaga intelektuālais žīds, intelektuālās mīlas un laimes definētājs, vai viņš bija laimīgs? Lūk, tā ir tā problēma, kas viņu visvairāk nodarbināja. „Ko tev tas līdz, ja tu proti definēt bēdas, bet pats tās neizjūti?” saka T. Kempis. Un ko tas tev palīdz, ja tu esi definējis laimi, bet pats to neesi sasniedzis un nevari būt laimīgs? Te atmiņā uzpeld drausmais Didrō stāsts par eunūchu: lai labāk varētu izvēlēties verdzenes sultāna haremam, viņa kungs liek tam mācīties aistētiku pie kāda marselieša. Pirmā stundā eunūchs jau iesaucās: „Jūs redzēsīt, ka es nekad neiemācīšos aistētiku!” Un tā tas ir īstenībā, eunūchi nekad nevarēs iemācīties aistētiku, lai to pielietotu, izraugot skaistas sievietes, tāpat kā tīrie racionālisti nekad ne sapratīs aistētiku, ne arī varēs definēt laimi, kas taču jāpārdzīvo un jāizjūt, un nevis jādefinē un jāizprāto.

Tagad pakavēsimies pie kāda cita racionālista, kas nav tik rezignēts un skumjš kā Spinōza, bet gan cīnītājs un izlikās priecīgs, kaut gan bija ne mazāk izmisuma pilns kā Portugales žīds. Un tas ir Fridrihs Niče, kas *m a t ē m a t i s k i* (!!!) izgudroja dvēseles nemirstības līdzekli, ko sauc par mūžīgo atgriešanos, un tā ir visbriesmīgākā traģikomēdija vai komitragēdija. Atomu vai pirmelementu skaits ir aprobežots, mūžīgajā universā visam reiz jāatgriežas, lai tas pārveidotos kā aktuālitate, un bez tam jāatkārtojas mūžīgajam skaitlim, kas tagad paiet. Tā kā es atgriezīšos dzīvot to dzīvi, ko tagad dzīvoju, tad nav šaubu, to esmu dzīvojis jau neskaitāmas reizes, tāpēc ka mūžība atrodas gan pagātnē, gan nākotnē. Bet diezgan bēdīgi ir tas, ka es neatceros nekā par manām iepriekšējām eksistencēm, ne arī ir iespējams atcerēties, jo divas ab-

solūtas, pilnīgi vienādas lietas neeksistē, eksistē tikai viena.

Domāt, ka mēs dzīvojam aprobežotā universā, ko sastāda pirmelementu noteikts skaits, tad labāk tomēr domāt, ka mēs dzīvojam bezgalīgā universā, bez robežām neizmērojamā telpā (kuŗas konkrētā bezgalība nav neizskaidrojamāka nekā konkrētā mūžība laikā), tad iznāks, ka šī mūsu Piena ceļa sistēma atkārtojas neizskaitāmas reizes telpas bezgalībā, un ja es dzīvoju neizskaitāmas dzīves, tad visas ir pilnīgi vienādas. Kā redzat, tas ir joks, bet ne mazāk kōmisks, ne mazāk tragisks, kā Niķes, smejošā lauvas, joks. Un par ko lauva smējās? Es domāju, ka aiz niknuma, ka viņu nevarēja apmierināt tas lauva, kas jau priekš viņa ir dzīvojis, un tas, kas pēc viņa nākotnē dzīvos.

Bet kā Spīnōza, tā arī Niķe bija racionālisti, katrs savādākā veidā, bet viņi nav bijuši garīgi eunūchi. Viņiem bija sirds, jūtas un sevišķi bads, ārpātīgs mūžības un nemirstības bads. Miesīgs eunūchs neizjūt sevī dziņu miesīgi vairoties, tāpat arī garīgais eunūchs neizjūt perpetuācijas bada.

Protams, ka ir ļaudis, kas apgalvo, ka viņi apmierinās vienīgi ar prātu un mums ieteic atteikties no vēlēšanās ielūkoties tur, kur nav iespējams ielūkoties. Bet par tiem, kas saka, ka nav vajadzīga nekāda ticība personiskās dzīves mūžībai, lai dzīvē gūtu pamudinājumu un darbībā spraigumu, man nav kō teikt. Arī cilvēks, kas no dzimšanas ir aklis, mums var apgalvot, ka viņš sevī neizjūt lielu vēlēšanos priecāties par pasaules vīziju, ne arī par to daudz skumst, ka nevar priecāties, un tam jāpievienojas, ka pēc pilnīgi nepazīstamām lietām mēs nevaram alkt, jo *nihil volitum quin praecognitum*: var vēlēties tikai to, ko iepriekš pazīsti. Bet tas, kas dažreiz savā dzīvē, vai pusaudža gados, vai arī kādu laiku ir aizstāvējis ticību dvēseles nemirstībai, vienmēr pēc tās tieksies, un es nevaru sevi pārliecināt,

ka viņš bez tās apmierināsies. Un šai sakarībā var teikt, ka mūsu iedzimtais aklums ir visu mūsu divaino aizmaldīšanas sākums. Un iznāk, ka aizmaldīšanās un nevis kas cits ir istā un eksklusīvi racionālā cilvēka pazīme.

Daudz vaļsirdīgāki ir tie, kas saka: „Par to nav vērts runāt, ar to tikai laiku zaudējam un vājinām gribu; izpildīsim mūsu pienākumu, un tad lai notiek kas notikdams.“ Bet arī šai vaļsirdībā ir apslēpta visdziļākā nevaļsirdība. Vai nevarētu uz to varbūt atbildēt: „Par to taču nav vērts runāt,“ un ar to pietiek, ka par to nedomā? Vai ar to nevājina gribu? Vai tas mūs nepadara nespējīgus kādai cilvēcīgai darbībai? Ir ļoti ērti kādam nedziedināmam slimniekam, kas pats apzinās savas slimības nopietnību, pateikt, lai viņš pacenšas par to nedomāt.

*Meglia oprando obbliar, senza indagarlo.*

*Questo enorme mister de l'universo!*

„Labāk strādājot aizmirsties, nekā pētīt šo ārkārtīgo ūniversa mistēriju,“ rakstīja Kardukči savā „Idilio maremmano“, tas pats Kardukči, kas savas odas „Uz Mario kalna“ beigās mums stāsta, ka zeme, skrejošās dvēseles māte, ap sauli uzcels slavas un sāpju kalnus etc.

Bet vai ir iespējams strādāt kaut ko nopietnu un pastāvīgu, aizmirstot un nepētījot ārkārtīgo ūniversa mistēriju. Vai iespējams visu vērot ar mierīgu dvēseli, domājot, ka viss tas kādā dienā vairs neatspoguļosies cilvēka apziņā?

„Vai esat laimīgs?“ jautā Kains Bairaona poēmā Luciferam. Tas ir intelektuālistu princips. Un Luciferam tam atbild: „Esam vareni.“ Bet no jauna viņam jautā: „Vai esat laimīgi?“ Un lielais intelektuālists tam atbild: „Nē. — Bet vai tu pats tāds esi?“ Un mazliet vēlāk tas pats gars saka Adai, Kaina mātai un sievai: „Izvēlies starp Mīlu un Zinātni, jo citas izvēles nav.“ Un šai pašā brīnīšķi-

gajā poēmā Kains saka, ka zinātnes, labā un ļaunā, koks bija melu koks, jo „mēs nezinām nekā no viņa apsolītā. Zinātne bija ar nāvi jāsamaksā.“ Un Lucifers tam atbild: „Varbūt nāve mūs ved uz visaugstāko zināšanu.“ Bairons ar to grib teikt: uz „Neko“.

Visos manos citējumos, kur es esmu tulkojis „zinātne“, lords Bairons saka *knowledge* — zināšana; franču *science* un vācu *Wissenschaft*, ko daudzi atvieto ar *wisdom*, franču *sagesse* un vācu *Weisheit* — gudrību (spāņu *la sabiduria*). „Zinātne nāk, bet gudrība kavējas, un savās krūtīs nes skumju pieredzējumu nastu, tiekdams pret savas atpūtas mieru,“ saka otrs lords Tennysons savā *Locksley Hall*. — Un kas ir šī gudrība, kas jāmeklē galvenām kārtām dzejniekos, bet nevis zinātnē? Skaisti ir teicis Metjuss Arnolds savā ievadā, ko uzrakstījis Vordsvorsa (Wordsworth) dzeju grāmatai, ka „dzeja ir īstenība un filozofija illūzija. Prāts vienmēr paliek prāts, un īstenība vienmēr paliek īstenība, ko var pierādīt, kas eksistē ārpus mums, vai tas mūs mierinātu, vai izmisumā dzītu.“

Es nesaprotu, kādēļ tik daudzi uztraucas, vai mazākais liekas uztraukušies, kad Brüntjērs (Brunetiēre) sāka sludināt zinātnes bankrotu. Jo zinātne, cik tā attiecas uz reliģiju, un prāts, ciktāl tas atbalsta ticību, vienmēr ir cietis neveiksmi. Zinātne var apmierināt, un faktiski tā apmierina, mūsu augošās prāta un loģikas vajadzības, mūsu zināšanas un pazīšanas slāpes, kas tiecas izdibināt patiesību, bet zinātne nevar apmierināt mūsu afektīvās un gribas vajadzības, mūsu nemirstības badu. Zinātne ne apmierina, bet rada pretrunības. Racionālā patiesība un dzīve vienmēr atrodas preteškībā. Un varbūt ir cita patiesība, racionālās patiesības vietā?

Tā tad, visbeidzot jāatzīst, ka prāts, cilvēka prāts savās robežās ne tikai racionāli nepierāda, ka dvēsele ir nemirstīga, un ka cilvēka apziņai nākošos lai-

kos jābūt neiznīcināmai, bet gan ātrāk pierāda, savās robežās — es to atkārtēju —, ka individuālā apziņa nevar eksistēt pēc ķermeņa organiskās nāves, no kā tā atkarājas. Un šīs robežas, kuņģis to cilvēka prāts pierāda, ir racionālisma robežas, kuņģis bez pierādījuma pazīstam. Ārpus šīm robežām, tas ir irracionāls, kas ir tas pats, ko arī sauc par pārracionālu vai zemracionālu, vai arī pretracionālu. Ārpus šīm robežām Tertuliana *certum est, quia impossibile est* ir absurdisks neiespējamība, jo tā var atbalstīties vienīgi uz visabsolūtāko nedrošību.

Racionālais atrisinājums beidzas paša prāta atrisinājumā, visabsolūtākā skepticismā. Hjūma faimēnālismā vai Stjuarta Milla absolūtajā kontingenēnālismā, tas ir pozitīvistu viskonsekventākais un loģiskākais iznākums. Prāta visaugstākais triumsfs ir viņa analītiskā, t. i. destruktīvā un iznīcinošā spēja: apšaubīt savu paša vērtību. Kad kuņģis ir vāts, tad tai pašai sevi jāiznīcina. Tāpat arī prāts, beidzot, iznīcina patiesības un vajadzības idejas visīstāko un absolūtāko vērtību. Abas šīs idejas ir relatīvas. Nav ne absolūtas patiesības, ne vajadzības. Par patiesu ideju sauksim to, kas saskan ar visu mūsu ideju vispārīgo sistēmu, kas uztverē nomainās un nerunā pretī mūsu uztveru sistēmai. Patiesība apstiprinās savstarpējās attiecībās. Tā tad, patiesība ietveras šai kopības sistēmā, un ārpus tās mēs neko nevaram uzzināt, un tādēļ par to, kas atrodas ārpus šīs sistēmas, mēs nevaram teikt, ka tas ir vai nav paties. Pats par sevi, t. i. ārpus mums, universs ir neiedomājams, tas ir pilnīgi citādāks nekā mēs to uztveram, lai gan tas būtu tikai pieņē-mums, kas atkarājas vienīgi no prāta. Un kas attiecas uz vajadzību, vai tā ir absolūta? Vajadzīgs ir tikai tas, kas patiesībā ir. Tā tad, vai citā transcendentālākā nozīmē neiznāk, ka absolūtai, loģiskai un no fakta neatkarīgai vajadzībai, no kā eksistē pa-

saule, nav nepieciešams ne ūniverss, ne cita kāda lieta?

Absolūtais relatīvisms, kas nav nekas vairāk kā skepticisms, vismodernākā šī vārda nozīmē, ir visaugstākais racionālizētā prāta triumfs.

Ne cilvēcīgās jūtas spēs no mierinājuma radīt patiesību, ne arī prāts no patiesības mierinājumu. Prāts, saskaroties ar pašu patiesību, ar pašu īstenības ideju, iegrimst dziļā skepticismā. Un šai bezdibenī satiekas racionālais skepticisms ar jūtu izmisu, un no šīs satikšanās rodas mierinājuma baze — drausmīgā mierinājuma baze! — To aplūkosim nākošā nodaļā.

## VI

### Bezdiebeņa dzīlē

Parce unicae spe totius orbis.  
Tertullianus, Adversus Marcionem, 5.

Ne cilvēka nemirstības vītālās alkas ir atradušas racionālo apstiprinājumu, ne arī tās dod dzīvei pamudinājumu un mierinājumu un tās īsto mērķtiecību. Bet te, bezdiebeņa dzīlē, satiekas seju sejā jūtu, gribas un racionālā skepticisma izmisums un apskaujas kā brāļi. Un no šīm skāvām izverd dzīves avots — nopietnās un briesmīgās dzīves. — Skepticisms, nedrošība, pēdējais uzskats, pie kā nonāca prāts, lietādams savu analīzi par sevi un savu paša vērtību, ir fundaments, uz kuŗa vītālo jūtu izmisums dibina savas cerības.

Jāatstāj pie malas izmisušie, to uzskats, kas grib no mierinājuma radīt racionālo un loģisko patiesību, mēģinot pierādīt savu racionālītāti, un tāpat jāatstāj to uzskats, kuŗi grib radīt no racionālās patiesības dzīves mierinājumu un pamatojumu. Mūs nevar apmierināt ne viens, ne otrs uzskats. Viens stāv vienmēr konfliktā ar mūsu prātu, bet otrs ar — jūtām. Miers starp šīm divām potencēm kļūst neiespējams, un jādzīvo no cīņas. Un no šīs pašas cīņas jāveido arī mūsu garīgās dzīves pamats.

Nav te vietas arī šim pretīgajam un rupjajam paņēmienam, ko ir izgudrojuši politiķi, visumā parlamentārieši, un ko sauc par vienprātības formulu, kur nav ne uzvarēto, ne uzvarētāju. Te neder izlīgumi. Varbūt tikai deģenerēts un neldzīgs prāts var rēs proponēt tādu samierināšanās formulu, jo prāts

taču dzīvo no formulām. Bet pati dzīve stāv ārpus visām formulām, dzīve, ko dzīvojam un gribam vienmēr dzīvot, tā nepieņem nekādas formulas. Dzīves vienīgā formula ir: visu vai neko. Jūtas nesamierinās ar prātā pieņemtiem terminiem.

*Initum sapientiae timor Domini*, saka, bet varbūt gribēja teikt *timor mortis*, vai varbūt *timor vitae*, kas ir tas pats. Vienmēr iznāk, ka gudrības sākums ir bailes.

Un šis glābējs - skepticisms, par ko tagad es runāšu, vai tas jums var atbildēt, kas ir šaubas? Šaubas parasti ir kaut kas ļoti auksts, bez vītālās dzīves un, it sevišķi, kaut kas mākslots, īpaši no tā laika, kad Dekārts tās metodiski sakārtoja uz papīra. Un konflikts starp prātu un dzīvi ir kaut kas vairāk nekā šaubas. Jo šaubas viegli reducējas un kļūst par kōmisku elementu.

Dekārta metodiskās šaubas ir kōmiskas šaubas, tīri teorētiskas, provizoriskas šaubas, t. i. kāda cilvēka šaubas, kas, liekas, šaubās bez šaubīšanās. Un tādēļ tās bija „krāsns šaubas“, cilvēks, kas nonācis pie slēdziena, ka vispirms domā un tad tikai dzīvo, viņš neatzina „šos miglainos un nemierīgos raksturus, kas nav dzimuši ne laimes aicināti atklātības lietu pārvaldīšanai, tie nekad idejā neļauj izvest kādu jaunu reformu,“ un viņam sāpēja, ka kaut kas tamlīdzīgs varētu būt arī viņa rakstos. Nē. Dekārts neko vairāk nevēlējās, kā tikai „reformēt pats savas domas un uz stingriem pamatiem uzcelt pats savas idejas“. Un viņš atteicās pieņemt visu, kas nebūtu evidents, un noārdīt visus pieņemtos spriedumus un idejas, lai no jauna celtu savu intelektuālo mājokli. Bet „tā kā nepietiek, pirms jaunas mājas celšanas, kuņģā dzīvos, ka veco nojauc, saved materiālus un uzaicina architektus, vai arī pats nododas architektūrai...“, bet gan vajaga atrast otru māju, kuņģā var ērti apmesties, kamēr strādā.“ Viņš radīja pagaidu morāli — *une morale de provision*,—

kuŗas pirmais likums bija: pakļauties savas zemes ieraŗām un pastāvīgi paturēt to reliģiju, kuŗā caur Dieva ņēlastību no bērniŗas ticis audzināts, un vadīties pēc vismērenāko uzskatiem. Tā ir pagaidu reliģija, un pat pagaidu Dievs! Un Dekārts pieņēma vismērenākos uzskatus, lai tie būtu „praksei visērtākie”. Bet visizdevīgāk varbūt ir tiem nemaz līdzī nesekot.

Nē, šīs Dekārta metodiskās un teorētiskās šaubas, šīs filozofiskās krāsns šaubas, par ko es te runāju, nav ne šaubas, ne skepticisms, ne arī nedrošība. Mūsu šaubas ir kaislību šaubas, ir mūŗīgais konflikts starp prātu un jūtām, zinātni un dzīvi, loģisko un bioloģisko. Tādēļ ka zinātne iznīcina personības jēgu, to reducējot momenta nepārtrauktā plūsmas kompleksā, t. i. iznīcina dzīves gara jūtu bazi, un tās dabīgā ceļā vērŗas pret prātu.

Un šīs šaubas nevar pārvērsties nekādā pagaidu morālē, bet gan nodibina savu morāli, kā redzēsim, uz paŗa konflikta, cīņas morāli, un reliģijai jādibinās arī paŗai sevī. Aŗdzīvo māju, kas caur mūŗīgo turpināŗanos izpostīta un caur mūŗīgo turpināŗanos tā no jauna jāuzceļ. Mūŗīgās turpināŗšanās griba, t. i. griba nekad nemirt, ir irrezignācija pret nāvi un dzīves mājokļa cēlēju, pret ko vienmēr grabinās prāts ar stipru vēju un lietus gāzēm.

Un var vēl teikt vairāk, ka konkrēti vītālajā problēmā, kas mūs interesē, prāts neieņem nekādu stāvokli. Bet turpretī ir kaut kas vēl sliktāks nekā dvēseles nemirstības noliegŗšana, kas būtu prāta at-risinājums, bet patiesībā tas nepazīst problēmu, kā mums to uzstāda vītālās vēlēŗšanās. Problēmas termina racionālā un loģiskā nozīmē nav tādas problēmas. Dvēseles nemirstības, individuālās apziņas turpināŗšanās problēma nav racionāla, tā atrodas ārpus prāta. Tā ir irracionāla problēma. No racionālā viedokļa tā ir bezsaturīga problēma. Lai mums izskaidrotu pasauli un eksistenci — un tāds ir prāta

uzdevums, — tad mums nav vajadzīga ne mirstīga, ne arī nemirstīga mūsu dvēsele. Tā tad, pieņemtās problēmas vienīgais saturs ir irracionalitāte.

Paklausīsimies, ko mums saka cilvēks Kjērkegōrds: „Abstrakcijas nedrošība parādās tieši eksistences problēmā, kuŗas grūtības sarežģījas un samezglojas taisni pēc tam, kad viss tiek izskaidrots. Vispār nemirstību izskaidrojot, to vienmēr identificē ar mūžību. — Ar mūžību, kas būtiski ir domu satvars. — Bet katrs atsevišķs cilvēks ir nemirstīgs, un tur tieši arī slēpjas grūtības, par ko neinteresējas un nenorūpējas abstrakcija. Bet eksistences problēmas grūtības interesē to, kas dzīvo; tas interesējas arī par mūžīgo eksistenci.“

„Abstraktā doma manai nemirstībai neder nekam vairāk, kā tikai, lai mani nonāvētu, kā atsevišķi dzīvojošu individu, un mani tad pārvērstu par nemirstīgu, līdzīgā kārtā kā Holbergas ārsts, kas ar zālēm nonāvēja savu pacientu, bet reizē ar viņa dzīvību iznīcināja arī viņa drudzi. Ņemot vērā kādu abstraktu domātāju, kas negrib noskaidrot un atzīt relāciju, kas ir starp viņa abstrakto domu un viņa eksistences faktu, tas mūsos rada kōmisku iespaidu, jo viņš baidās riskēt ar savu cilvēcīgo dzīvi. Kamēr cilvēks ir efektīvs, proti, kamēr sastāv no nemirstības un mirstības, viņa efektivitāte ietveŗas taisni šais divās izjūtās, un viņš interesējas par mūžīgu dzīvošanu. Būtne, kas līdzīga abstraktam domātājam, ir divkāŗša būtne, kas dzīvo tīrā abstrakcijas būtnē, un reizumis kādā skumjā profesora tēlā, kas noliek pie malas šo abstrakto būtību, kā mēdz nolikt spieķi. Kad lasi par kāda domātāja dzīvi — kuŗa darbi var būt ievērojami — jānodreb domas priekšā, ka tā ir cilvēcīga būtne. Un kad lasi viņa rakstos, ka domāt un eksistēt ir viena un tā pati lieta, tad jājautā, pārdomājot viņa dzīvi, vai šī būtne, kas sevi identificē ar domāšanu, vai tiešām tā

ir tā paša cilvēka būtne?" (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift, 3. nodaļā).

Cik intensīva iekšējā dogma, cik daudz rūgtas patiesības ietveras šai pierādījumā, kas vērstas pret Hēgeli, racionālista prōtotipu, kas mums, iznīcinot dzīvību, iznīcina arī drudzi un mums apsola konkrētās nemirstības vietā abstrakto nemirstību, it kā tā būtu abstrakta, bet nevis konkrēta, apsola nemirstības badu, kas mūs uztur!

Varētu teikt, ka ar suņa nobeigšanos izbeidzas arī trakuma sērga, tāpat arī pēc manas nāves mani vairs nemocīs nemirstības bads, un ka bailes no nāves vai, labāk sakot, bailes no nebūtības ir irracionālas bailes, bet.... Jā, bet... *E pour si muove!* Un turpināties kustēties! It kā tas būtu visas kustības avots!

Bet es domāju, ka brālis Kjerkegōrds pats nebija šai ziņā skaidrībā, jo viņš pats bija abstrakts domātājs vai abstrakciju domātājs, kas domāja, lai dzīvotu, lai nekad nebeigtu dzīvot, vai varbūt domāja, lai aizmirstu, ka reiz būs jāmirst. Tāda ir abstrakto domu kaislību būtība. Varbūt arī Hēgelis tikpat dedzīgi interesējās kā Kjerkegōrds par savu paša konkrēto un vienīgo eksistenci, bet, cenzdamiem paturēt valsts profesionālā filozofa godu, to apslēpa. To prasīja viņa pienākumi.

Ticība nemirstībai ir irracionāla. Un tomēr, ticība, dzīve un prāts ir vienlīdz savstarpēji vajadzīgi. Šīs vītālās alkas nav tīri problēmatisks jautājums, tās nevar pieņemt loģisku stāvokli, nevar tās formulēt racionāli pārskatāmos nodalījumos, bet ir mūsu iekšējā izjūtā tāpat kā bads. Tāpat vilks, kas metas savam upurim, lai to aprītu, vai vilku mātītei, lai to apaugļotu, nevar būt racionāli izprasts, ne viņa dzenuli var ietvert loģiskā problēmā. Prāts un ticība ir divi ienaidnieki, kas nevar iztikt viens bez otra. Irracionālais tiecas racionālizēties, un vienīgi prāts var rīkoties ar irracionālo. Vienam pret otru

jāatbalstās un jāapvienojas. Bet jāapvienojas cīņā, un cīņa ir apvienības veids.

Dzīvo būtnu pasaulē, cīņa dzīves dēļ — *the struggle for life*, radīja šauru apvienību, nevis starp tiem, kas apvienojās, lai cīnītos ar citiem, bet gan starp tiem, kas apvienojušies cīnās. Vai ir vēl intimāka apvienība, kā starp dzīvniekiem, kas viens otru aprij, t. i. starp rijēju un aprīto? Un tas skaidri redzams savstarpējā individu cīņā, un vēl skaidrāk tas redzams tautu cīņās. Kaŗš vienmēr ir bijis vispilnīgākais progresa faktors, daudz vairāk nekā tirdzniecība. Ar kaŗa starpniecību cilvēks mācījās apzināties sevi, un arī kaŗa sekas: uzvarētāju un uzvarēto apvienošanas.

Kristiānisms, neprātīgā pieķeršanās krustam, ir racionālai ticībai, ka Kristus bija augšāmcēlies, lai mūs augšāmceltu, glāba hellēņu racionālistisko kultūru un hellēniskā kultūra kristiānismu. Bez hellēnisma un kristiānisma nebūtu bijusi iespējama renesanse. Bez evaņģelija, bez Sv. Pāvila, tautas, kas bija pārdzīvojušas viduslaikus, nebūtu sapratušas ne Platōnu, ne Aristoteli. Tīri racionālistiska tradīcija ir tikpat neiespējama kā tīri reliģioza tradīcija. Mēdz diskutēt, ka reforma ir renesanses bērns, kas protestēja pret pēdējo, un jāsaka, ka dēls vienmēr dzimst, lai saceltos pret tēvu. Arī mēdz teikt, ka grieķu klasiķi atdzima un to gars atgriezās cilvēkos kā Sv. Pāvilā un prīmītvajā kristiānismā, kas bija visvairāk irracionāls. Un jāsaka, ka tas bija Sv. Pāvils un kristīgo irracionālitate, kas uzturēja savu katolicisko teoloģiju un paglāba grieķu klasiķus. „Kristiānisms sevi piepildījis tikai ciešā mijiedarbībā ar antīko pasauli, kamēr tas starp koptiem un abesiniešiem nav nekas vairāk kā farss. Islāms atīstījās persiešu un grieķu ietekmēts, bet, turku ietekmēts, tas pārvērtās par barbarismu.“ \*)

\*) Troeltsch, Die Systematische christliche Religion, Die Kultur der Gegenwart.

Atstāsim viduslaikus un viņu dedzīgo ticību, kas būtībā pilna izmisas, dziļu un intīmu šaubu, un pārcelsimies uz racionālistu laikmetu, kas arī ir pilns nedrošības un šaubu. Ticība prātam dibinās uz to pašu racionālo nedrošību, kā kuŗa katra cita ticība. Un jāsaka ar Robertu Brauningu (Browning), „ka viss, ko esam ieguvuši ar mūsu neticību, ir ticības daŗādota šaubu dzīve, ticības vietā, kas būtu šaubu daŗādota.“

*All we have gained then by our unbelief  
Is a life of doubt diversified by faith,  
For one of faith diversified by doubt.*

*(Bishop Blougram's apology).*

Un, kā teicu, ja ticība un dzīve nevar nekur citur atbalstīties, kā vienīgi uz prātu, tad tā kļūst pārnēsama, — un vispirmā kārtā no manis uz mani pašu, t. i. refleksiīva un apzinīga, — un prāts, savukārt, nevar nekur atbalstīties, kā vienīgi uz ticību un dzīvi, pareizāk sakot, ticība prātā, un ticība atrodoties prātā kalpo kaut kam vairāk nekā tikai atziņai, bet arī tam, lai mēs dzīvotu. Un tomēr, ne ticība ir pārnēsama vai racionāla, ne arī prāts ir vītāls.

Griba un saprāts viens otram ir nepieciešami. Un vecais aforisms saka: *nihil volitum quin praecognitum*. — Neko nevar vēlēties, ko iepriekš nesam pazinuši. — Un nav nemaz tik paradoksāli, kā tas pirmā acu uzmetienā liekas, ja to pārveidojot sacītu: *nihil cognitum quin praevolitum* — neko nevar pazīt, ko iepriekš neesam vēlējušies. — „Paša gara izpratnei kā tādai,“ raksta Vinē savā studijā par Paskāla „Domām“, „ir vajadzīgas jūtas. Ja kāds nevēlas redzēt, tad viņš arī neredz. Un lielajā dzīves un domu materiālizācijā vairs netic gara lietām.“ Un mēs vēlāk redzēsim, ka ticēt galvenām kārtām ir vēlēšanās ticēt.

Griba un saprāts meklē gluži pretējas lietas: griba cenšas mūsos uzsūkt un piesavināties pasauli,

bet saprāts cenšas, lai mūs uzsūktu pasaule. Pretējības? Vai tās nav viena un tā pati lieta? Nē, tomēr tās nav, kaut gan tas tā liekas. Saprāts ir monistisks vai panteistisks, bet griba ir monoteistiska un egocentriska. Saprātam nav nekas vajadzīgs ārpus viņa kur darboties, tas sakūst ar pašām idejām, kamēr gribai ir vajadzīga materiija. Pazīt kaut ko nozīmē, ka es kļūstu par to, ko es pazīstu. Bet lai tas man kalpotu, lai to pārvaldītu, tad tam jāpaliek no manis atšķirtam.

Filozofija un reliģija savā starpā ir pretinieces, un lai būtu ienaidnieces, viņas viena otrai ir nepieciešamas. Nav ne reliģijas bez jebkādas filozofijas bāzes, ne filozofijas bez reliģiskām saknēm. Katra no viņām dzīvo no savas pretējības. Filozofijas vēsture, būtiski ņemot, ir arī reliģijas vēsture. Un uzbrukumi reliģijai, no zinātniskā vai filozofiskā viedokļa, no reliģiskā viedokļa nav nekas vairāk, kā pretējība. Ričls saka, ka sadursme, kas atgadās starp dabas zinātni un kristīgo reliģiju, īstenībā nav nekas cits, kā tikai dabiskās reliģijas instinkts, sakusis ar dabas zinātnes novērojumiem un kristīgo pasaules uzskatu vērtību, kas garantē dabisko turpināšanos. — Šis pats instinkts ir arī racionālisma instinkts. Un Kanta mācība par tīro prātu arī izriet no reliģijas, un lai glābtu reliģiju, viņš salauza tīrā prāta robežas, pēc tam iegrimdams zināma veida skepticismā. Antitezes, pretrunības un antinomijas sistēma, uz kuras Hēgelis cēla savu absolūto ideālismu, šīs sistēmas saknes ir arī Kantā, un šīs saknes ir irracionālas saknes.

Un turpmāk redzēsim, runājot par ticību, ka tā būtībā nav nekas vairāk, kā gribas lieta, bet nevis prāta, ka ticēt ir vēlēšanās ticēt, un ticēt Dievam nozīmē vēlēties un gribēt, ka tas ir. Bet ticot dvēseles nemirstībai, mēs gribam, lai dvēsele ir nemirstīga, bet to gribam ar tādu spēku, ka šī gri-

bēšana atmet prātu un to vēl pārsniedz. Bet ne bez atreibības.

Starp zināt-instinktu un dzīvot jeb, labāk sakot, pārdzīvot-instinktu izceļas cīņa. Ernests Machs savā darbā *Die Analyse der Empfindungen und das Verhaeltniss des Physischen zum Psychischen*, I L. S. 12. piezīmē mums saka, ka arī pētnieks, zinātnieks (*der Forscher*) cīnās par eksistenci, ka arī zinātnes ceļi ved uz muti un mūsdienu sabiedriskos apstākļos nav nekas cits, kā ideāls, tīrs zināšanas instinkts. Un tā tas būs vienmēr. *Primum vivere, deinde philosophari*, vai varbūt labāk *primum supervivere* vai *superesse*.

Vienprātīgas attiecības un pastāvīga harmonija starp prātu un dzīvi, starp filozofiju un reliģiju nav iespējama. Cilvēces domu traģiskā vēsture nav nekas cits, kā cīņa starp prātu un dzīvi. Prāts cenšas racionālizēt dzīvi un to piespiest padoties nenovēršamībai — mirstībai. Un dzīve, savukārt, cenšas vītālīzēt prātu, to pakļaudama savā kalpībā, lai tas apstiprinātu un atbalstītu vītālās alkas. Un, kā redzam, filozofijas vēsture nav atdalāma no reliģijas vēstures.

Pasaules izjūtai, objektīvās īstenības izjūtai, jābūt subjektīvai, cilvēcīgai un antrōpomorfiskai. Racionālisma priekšā vienmēr pacelsies vītālisms, gribas priekšā vienmēr sasliesies prāts. No šejienes izriet filozofijas vēstures ritms un periodu norise: pirmā mijiedarbība rada garīgās formas, otrā — materiālas formas, lai gan kā vienu, tā arī otru formu klasi radot, nosauc ar citiem vārdiem. Prāts nekad neuzvarēs dzīvi, ne dzīve prātu. Bet par to vēl runāsim nākošā nodaļā.

Racionālisma vītālās sekas būtu pašnāvība. Par to ļoti labi izsakās Kjērkegōrds: „Pašnāvība ir tīro domu praktiskās sekas... Necildināsim pašnāvību, bet gan domu kaislības. Turpretī domātājs ir zinārkārtīgs dzīvnieks, kas zināmos dienas brīžos ir ļoti

intelligents, bet visam tam nav nekā kopīga ar cilvēku." (*Aufsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, 3. nod., § 1.).

Par spīti teiktajam, domātājs tomēr paliek cilvēks, un, apzinīgi vai neapzinīgi, viņš vienmēr savu prātu nodarbina dzīves kalpībā. Dzīve pieviļ prātu un prāts dzīvi. Scholastiski-aristoteliskā filozofija, kalpojot dzīvei, izveidoja teoloģiski-evolūcionāro metafizikas sistēmu, šķietami racionālu, kas kalpoja mūsu vītālo alku atbalstam. Šī filozofija, kas ir ortodoksālo kristīgo pārdabiskuma bāze, lai tā būtu katoļu vai protestantu, būtībā nebija nekas vairāk, kā dzīves viltība, lai piespiestu prātu to atbalstīt. Un uz to atbalstījās tik spēcīgi, ka to sāka sadrumstalot.

Esmu lasījis, ka bijušais karmelīstu mūks Hasinto Luasons teicis, ka mierīgi varēšot stāties Dieva priekšā, tā tad, viņš bija mierā ar savu apziņu un sirdi. Ar kādu apziņu? Vai ar reliģiozo? Es to tā nevaru saprast. Nav jākalpo diviem kungiem, un vismazāk tad, kad šo divu kungu, — kaut gan tie paraksta mierlīgumu, noslēdz ieroču brālību un saprašanās sadarbību, — intereses tomēr ir pilnīgi pretējas. Viņi savā starpā vienmēr paliks ienaidnieki.

Nebūs mazums tādu, kas uz to atteiks, ka dzīve jāpakļaujot prātam, uz ko mēs varam atbildēt, ka neviens nedrīkst darīt to, ko viņš nespēj, jo dzīvi pakļaut prātam pilnīgi nav iespējams. „Ja ir vajadzība, tad to spēj,” atbildēs kāds Kanta piekritējs. Un mēs tam pretī atbildēsim: „Ja to nevar spēt, tad arī nav vajadzīgs.” Un to nevar tādēļ, ka dzīves mērķis ir dzīvot un nevis saprast.

Nav trūcis arī tādu, kas ir runājuši par reliģiozo pienākumu un padevību nāves priekšā. Un tā jau ir aizmaldīšanās un nevaļsirdības virsotne. Un vaļsirdība vistuvāk stāv patiesīgumam. Abas šīs lietas var ļoti labi samierināt. Patiesīgums, ko uz-

skatu par kaut ko racionāli esošu, ko loģiski saucam par patiesību, mani šai gadījumā spiež apgalvot vienu lietu: individuālās dvēseles nemirstība ir loģiska bezprātība, kas ir kaut kas, netikai irracionāls, bet arī pretracionāls. Bet vaļsirdība mani arī spiež apgalvot, ka nevaru samierināties ar šo apgalvojumu un protestēju pret viņa īstenību. Tas, ko jūtu, ir patiesība, mazākais tik daudz patiesība, kā tas, ko redzu, taustu, dzirdu un ko man rāda, — un es domāju, ka tā ir vēl vairāk patiesība, — un vaļsirdība man liek to pateikt un neslēpt īstās jūtas.

Un dzīve, kas sevi aizsargā, meklē prāta vājo pusī un to atrod skepticismā un pie tā pieķeroties mēģina glābt to, kas pie tā pieķeras. Jāpazīst arī sava pretinieka vājās puses.

Nekas nav drošs. Visi karājas gaisā. Lamnē (Lamenais), pilns iekšējas kaismes, iesaucās, — savā darbā „*Essai sur l'indifférence en matière de religion*“, III daļā, 67. nodaļumā: — „Kā? Vai mēs iesim sevi noslicināt, pazaudējot visas cerības un kļuvuši akli pasaules skepticisma mēmajās dzīlēs? Vai mēs apšaubīsim to, ka mēs esam, domājam un jūtam? Daba mums to neatļauj. Mums jātic, kamēr mūsu prāts nav pārliecināts. Absolūta drošība un absolūtas šaubas vienlīdz nav pieejamas. Mēs peldam starp šiem diviem nenoteiktajiem krastiem, kā starp esamību un nebūtību, jo pilnīgs skepticisms būtu intelligences iznīcinātājs un cilvēka absolūtā nāve. Bet tam nav ļauts cilvēku iznīcināt. Cilvēkā ir kaut kas tāds, kas to neredzami attur no iznīcības, nezinu, vai tā būtu vītālā ticība vai mūsu pašu nesamierināmā griba. Gribot negribot, mums jātic, jo mums ir jāstrādā un mums ir jāuztur sevi. Ja mēs klausīsimies vienīgi prātā, tad mēs sāksim šaubīties par visu un pat par pašu prātu, un tas mūs novedīs pie absolūtas bezdarbības stāvokļa. Tad mums vajadzēs pašiem sevi pārbaudīt, vai mēs dzīvojam.“

Stingri ņemot, jāsaka, ka nav taisnība, ka prāts noved pie absolūta skepticisma. Prāts mani nenoved un nevar novest tik tālu, lai es sāktu šaubīties par savu eksistenci. Prāts mani aizved pie dzīvā skepticisma vai, vēl labāk sakot, pie dzīvā nolieguma. Nevis apšaubīt, bet gan to noliegt, ka mana apziņa pārdzīvos manu nāvi. Dzīvais skepticisms izriet no sadursmes starp prātu un vēlēšanos. Un no šīs sadursmes, no šī apskāviena starp izmisumu un skepticismu, dzima svētā, maigā glābēja — nedrošība, mūsu augstākais mierinājums.

Absolūta, pilnīga drošība, ka nāve ir pilnīga, galēja un nenovēršama mūsu personīgās apziņas iznīcība, tikpat droša, kā esam droši, ka trijstūriem ir divas taisnes, vai arī absolūta drošība par to, ka mūsu personīgā apziņa turpina dzīvot pēc nāves šādos vai tādos notikumos, saņemdamā tur mūžīgu sodu vai atlīdzinājumu, abas šīs drošības tomēr mūsu dzīvi darītu vienlīdz neiespējamu. Kādā gara visapslēptākā slēptuvē, kurū, varbūt, sevī cilvēks nemaz neapzinās, kad tas domā, ka viņš ir pārlicināts, ka ar nāvi izbeigsies uz visiem mūžiem viņa personīgā apziņa, viņa atmiņa, tad šai slēptuvē paliek kāda ēna, nenoteikta ēna, nedrošības ēna, un kamēr viņš saka: „Ak, jādzīvo šī pārejošā dzīve, jo aiz kapa dzīves nav!“ Tad šīs slēptuves klusums tam čukst: „Kas lai to zina!“... Kaut viņš to negrib dzirdēt, tomēr dzird. Tāpat arī ticīgā dvēselē, kas dedzīgi tic aizkapa dzīvei, kāda apspiesta bals, nedrošības balss klusi tai iečukst gara ausī: „Kas lai to zina“... Šīs balsis ir varbūt kā oda sīkšana, kad stiprs dienvīds vējš svelpj starp birzs kokiem, mēs nepiegrīžam vērības šai sīkšanai, bet tomēr, kopā ar pērkonu dārdiem, tā aizsniedz mūsu dzirdi. Kā mēs varētu dzīvot, ja nebūtu šīs nedrošības?

Šīs un „ja ir?“ un „ja nav?“ ir mūsu intimās dzīves bāzes. Varbūt ir racionālisti, kas nekad nav

šaubījušies par savas dvēseles mirstību un vītālisti, kas nekad nav šaubījušies par savu ticību nemirstībai. Bet tas norāda tikai to, tāpat kā ir briesmoņi, tā ir arī afektīvie vai jūtu mulķi, vieni aiz lielā saprāta, un otrie — aiz lielā tikuma. Normālā stāvoklī es nevaru ticēt tiem, kas man apgalvo, ka viņu apziņu nekad nav aizsniegusi šī nedrošības sīkšana, pat visvientuļākās un visnemierīgākās dzīves stundās. Nesaprotu tos ļaudis, kas man saka, ka viņus neuztrauc ne nāves perspektīva, ne viņu personīgā iznīcība. Par sevi varu teikt, ka es negribu noslēgt mieru starp savu sirdi un galvu, starp savu ticību un prātu. Es gribu, lai manī notiek nemitīga cīņa.

Marka evaņģelijā, IX nodaļā tiek atstāstīts notikums par jaunekli, kas bijis mēmā gara upuris, kas viņu lēkmēs raustījis. Jauneklis tādos gadījumos griezis zobus, no mutes plūdušas putas, un tas acīm redzot izdilis. Neker nebija glābiņa. Nevieni to nevarēja izdziedināt, t. i. no tā izdzīt jauno garu. Tēvs to bija atvedis pie Jēzus un lūdza, lai viņš to dziedina. Un Meistars, pilns nepacietības un dziļi nomākts no ļaudīm, kas neko vairāk negrib, kā tikai brīnumus un zīmes, iesaucās: „Ak tu neticīgā cilts! Cik ilgi es pie jums būšu? Cik ilgi es jūs pacietīšu? Vediet to pie manis!” (19. p.). Un tie to tad atveda, un Meistars, to redzot vērtāmieš pa zemi, jautāja viņa tēvam, cik ilgi viņš ir nelabā gara apsēsts, un tēvs atbildēja, ka no bērna dienām. Un Jēzus viņam atbildēja: „Kaut tu varētu ticēt! Jo, kas tic, tas visu spēj!” (23. p.). Un tad epileptiķa vai, kā evaņģelijā teikts, jaunā gara apsēstā tēvs atbildēja, sacīdams šos spārnotos un mūžīgos vārdus: „Es ticu, Kungs, palidzi manai neticībai!”

Es ticu, Kungs, palidzi manai neticībai! — Tas izklausās pretrunīgi, ja kāds tic un palaujas, kā tas var lūgt Kungu, lai tas nāktu un palīdzētu viņa neticībai? Un tomēr šī pretrunība ir tā, kas cilvēkam dod viņa visdziļāko vērtību, šim kļiedzienam, kas iz-

laužas ļaunā gara apsēstā tēva dvēselei. Viņa ticība ir ticība, kas bazējas uz nedrošību. Tādēļ, ka viņš tic, t. i. tādēļ, ka viņš grib ticēt, jo ir vajadzīgs, ka viņa dēls kļūtu vesels, viņš lūdz Kungu, lai tas nāk un palīdz viņa neticībai, lai iznīcina šaubas par izveseļošanās iespēju. Tāda ir cilvēka ticība. Tāda pat bija arī Sančo Pansas varonīgā ticība, kas ticēja savam kungam Lamančas bruņiniekam don Kichotam, ko, liekas, esmu aprādījis arī savā grāmatā „Don Kichota un Sančo dzīve“. Ticība, kas pamatojas uz nedrošību, uz šaubām. Tādēļ arī Sančo Pansa bija cilvēks, paties un mūžīgs cilvēks, viņš nebija muļķis, jo viņš tikai jūta, ka ticēja sava kunga ārprātībām bez šaubu ēnas. Don Kichots savukārt arī neticēja savām ārprātībām, kaut gan viņš bija ārprātīgs, tomēr nebija muļķis. Būtībā viņš bija izmisis, kā to, domājams, esmu aprādījis šai savā darbā. Un lai kļūtu par izmisušu varoni, par intimā un rezignētā izmisuma varoni, tad don Kichots var noderēt par paraugu katram cilvēkam, kuŗa dvēsele ir cīņas lauks starp prātu un nemirstīgo vēlēšanos. Mūsu kungs don Kichots ir vītālista paraugs, kuŗa ticība bazējas uz nedrošību, un Sančo racionālista paraugs, kas šaubās par savu prātu.

Šaubu nomāktais un izmocītais Augusts Hermans Franks nolēmis piesaukt Dievu, — Dievu, kuŗam vairs jau neticēja, vai labāk sakot, domāja, ka tam vairs netic, — lai viņš par to, — nabaga pietistu Franku, — apžēlojas, ja Dievs patiesībā esot. Līdzīgu dvēseles noskaņojumu manī inspirēja arī šis sonets, kas saucās „Ateista lūgšana“, kas ievietota manā dzeju grāmatā *Rosario de sonetos liricos* un beidzas ar šiem vārdiem:

Ak, neesošais Dievs!  
Tevis dēļ man jācieš šai dzīvē,  
Ja tu patiesībā būtu, tad būtu arī es.

Jā, ja būtu Dievs, kas nodrošinātu mūsu personīgo nemirstību, tad arī mēs patiesi dzīvotu. Un ja nav Dieva, tad nav arī mūsu mūžības.

Šis briesmīgais noslēpums, šī Dieva apslēptā griba, kas izpaužas predestinācijā, šī doma, kas Luteram diktēja viņa *servum arbitrium* un kalvanismam piešķir viņa traģisko izjūtu, būtībā nav nekas cits, kā nedrošība, kas, apvienojoties ar izmisumu, izveidoja ticības bazi. Daži mēdz teikt, ka ticība ir lieta, par ko nav jādodomā. Jānododas pilnīgi Dieva rokās, kuŗa noslēpumi ir neizdibināmi. Jā, bet arī nedrošība ir lieta, par ko nedomā. Šī absurdiskā ticība, šī ticība bez nedrošības ēnas, ir muļķīgo „ogļu dedzinātāju” ticība, kas ved uz absurdisko neticību, uz neticību bez nedrošības ēnas, uz intelektuālistu neticību, kas ķerti ar afektīvo muļķību, lai par to nedomātu.

Un kas gan cits bija šis bezdibens — *gouffre* — ja ne nedrošība, šaubas, prāta balss, kuŗa priekšā drebēja Paskāls. Un tā bija nedrošība, kas viņu spieda teikt šos briesmīgos vārdus: *il faut s'abêtir*, (vajaga apmuļķoties!).

Viss jansenisms, šī katoliciskā kalvinisma aizgūvums, arī ir apzīmogots ar nedrošības zīmogu: Šis Rojals, Sent-Kiranas abats, kas ir basks, tāpat kā Iņigo de Lojola un es, kas raksta šīs rindas, vienmēr savas būtnes dziļumos nēsā reliģiōzā izmisuma, prāta pašnāvības dīģļus. Bet Iņigo de Lojola tos iznīcināja paklausībā.

Izmisumā apgalvo un noliedz, un arī atturas no apgalvojuma un nolieguma. Novērojot ateistus, jūs nāksit pie pārliecības, ka viņi par tādiem ir kļuvuši aiz niknuma, ka nevar ticēt, ka ir Dievs. Ir personīgie Dieva ienaidnieki. Viņi nebūtību ir substantizējuši, un viņu Ne-Dievs ir Anti-Dievs.

Neko vēl neesam teikuši par šo zemisko un nepateicīgo frazi: „Ja nebūtu Dieva, tad tas būtu jā-

izdomā“ \*). Tas ir konservātīvo skeptiķu izteiciens, kuŗi reliģiju uzskata par varas līdzekli un kuŗu interesēs ir, lai aizkapa dzīvē būtu elle, tā domāta tiem, kas interesējas par pasaulīgām lietām. Šo atbaidīgo frazi ir izgudrojis līdējs, ar ko gribēja pakalpot varenajiem.

Nē, tāda nav šo vītālo jūtu dziļākā nozīme. Te nevar būt runa par transcendentālo politiku, lai ar aizkapa dzīves sodu draudiem un mūžīgā atlīdzinājuma solījumiem nodibinātu kārtību zemes virsū. Viss tas ir ļoti zemisks, t. i. nekas vairāk kā politika, vai labākā gadījumā — ētika.

Visstiprākā nedrošības baze, kas visvairāk liek šaubīties mūsu vītālajām alkām, kas visvairāk izposta prāta darbu, ja mēs ņemam vērā to, kas varētu būt dvēseles dzīve pēc nāves. Pat ja mēs prātu uzvarām ar spēcīgu ticību, prātu, kas māca, ka dvēsele nav nekas cits, kā organiskā ķermeņa funkcija, tad mums atliek tikai iedomāties, kas varētu būt dvēseles nemirstīgā un mūžīgā dzīve. Šai iedomā pretrunības un absurdi vairojas un nonāk, varbūt, līdz Kjērkegōrda secinājumiem, ka ir briesmīga dvēseles mirstība, bet ne mazāk briesmīga ir arī viņas nemirstība.

Bet kad ir uzvarēta pirmā grūtība, vienīgi patiesā grūtība — prāta šķērslis, tad ir iegūta ticība, šī ticība, kas ir tik pilna skumju un nedrošības ietīta, tad paceļas jautājums, no kā jāpastāv mūsu personīgai apziņai pēc nāves, kādas ir grūtības un šķēršļi, kuŗos mēs iedomājamies šo pastāvību saskaņā ar mūsu vēlēšanos? Skaidrs, ka mēs to varam iztēlot kā mūžīgu atjaunotni, kā mūžīgu vairošanos un tiekšanos pret Dievu, pret Ūniversālo Apziņu, to nekad nerasniedzot, to varam tikai iedomāties... Kas iztēli var ierobežot, ja reiz sarautas racionālās ķēdes?

---

\*) Šo atziņu, Aristoteļa ietekmēts, ir izteicis Voltērs, cilvēks, kas ar galējā skepticisma palīdzību cīnījās pret fanātismu un sektantismu. K. R.

Es zinu, ka es nomācu lasītāju, traucēju viņu un varbūt kļūstu garlaicīgs. Bet viss tas ir vajadzīgs. Un man vēl reiz jāatkārto, ka te nav runa ne par transcendentālo politiku, ne par Dieva pārvēršanu par lielo Sogī vai policijas kārtībnieku; tāpat te nav runa par debesi un elli, lai stiprinātu mūsu nabaga pasaulīgo morāli, ne arī ir runa par kaut ko egoistisku un personīgu. Neesmu es, bet gan visa cilvēces cilts, kas uzsāk šo problēmu risināt. Tā ir mūsu visas kultūras pēdējā mērķtiecība. Es esmu viens Es, bet visi ir daudzi Es.

Vai atceraties „Meža gaiļa dziesmas“ beigas, ko prōzā uzrakstījis izmisušais Leopardi, prāta upuris, kas nekad nav spējis sasniegt ticības stāvokli? „Nāks laiks, — viņš saka, — ka pats Ūniverss un pati Daba būs sevi iznīcinājuši. Tāpat, kā no lielām cilvēces valstīm un imperijām un viņu brīnišķās kultūras, kas citkārt bijusi slavena, nav uzglabājusies līdz mūsu dienām ne mazākā zīmīte, ne niecīgākā slava, līdzīgā kārtā nekas pāri nepaliks no pasaules bezgalīgām pārvērtībām un cilvēka gara radītām lietām, liels klusums un dziļš miers pildīs bezgalīgo telpu. Tā šīs ūniversālās eksistences apbrīnojamā un drausmīgā mistērija, pirms to spēsīm aptvert vai saprast, sevi iznīcinās un pazudinās.“ — Un to tagad sauc par entropiju\*), kā zinātnisku un ļoti racionālistisku terminu. Tas ir ļoti jauks, vai nē? Spensers izdomāja primitīvo vienādību, un nav saprotams, kā no tās varēja izcelties nevienādīgais. Labi. Un entropija ir pēdējais homogenijas veids, pilnīgs līdzsvars. Dzīves izsalkušai dvēselei tas ir stāvoklis, kas vistuvāk atrodas nebūtībai.

\* \* \*

---

\*) Entropija — enerģija, kas nav vairs pārvēršama darbībā. K. R.

Līdz šai vietai esmu novedis lasītāju, kam ir bijusi pacietība lasīt manu grāmatu, gaŗām paejot daudzām sāpīgām pārdomām, cenzdamiem vienmēr piešķirt prātam savu tiesu un arī jūtām savu. Es negribēju klusēt tur, kur citi klusē. Es negribēju rādīt kailu savu dvēseli, bet gan cilvēces. Lai šī dvēsele būtu kas būdama, un vai tā būtu vai arī nebūtu nolemta iznīcībai. Esam nonākuši pie bezdibeņa dzīles, pie nesamierināmā konflikta starp prātu un vītālām jūtām. Un nonācis līdz šejieni, es jums esmu teicis, ka konflikts jāpieņem kā tāds un no tā ir jādzīvo. Un man tagad atliek tikai izteikt — pēc manas izjūtas un pat pēc mana prāta, — ka šis izmisums var būt par bazi spēcīgai, darbības spējīgai, ētiskai, aistētiskai, reliģiskai un pat loģiskai dzīvei. Bet turpmākajā, kas sekos, būs daudz fantazijas, kā arī pārspriedumu, bet it sevišķi fantazijas.

Negribu nevienu maldināt, ne par filozofiju uzskatīšu to, kas varbūt nav nekas vairāk, kā tikai poēzija vai fantasmagorija un it sevišķi — mītoloģija. Pēc tam, kad dievišķais Platōns savā „Faidonā” bija diskutējis par dvēseles nemirstību — par ideālo nemirstību, t. i. par tādu nemirstību, kas pamatota vienīgi idejās, — viņš sāka radīt mītus par otru dzīvi, paskaidrodams, ka var arī „mītoloģizēt”. Tā tad, turpmāk mēs „mītoloģizēsim”.

Kas meklē prātu šā vārda šaurākā nozīmē, zinātniskus argumentus, tehniski loģiskas apceres, tas man tālāk var arī nesekot. Apcerot dzīves traģiskās jūtas, es gribu lasītāju uzmanību zvejojot ar kailu āķi, bez pievilināšanas, kas ķersies, tas ieķersies, bet nevienu nevēlos maldināt. Tikai beigās domāju visu saņemt kopā un apstiprināt, ka šis reliģiozais izmisums, par ko jums jau teicu, nav nekas vairāk, kā tās pašas dzīves traģiskās jūtas, kuŗas ir vairāk vai mazāk pārrunātas, pamatojoties uz cil-

vēku un mūsdienu kultūrālo tautu apziņas, t. i. uz to cilvēku un to tautu, kuŗas nesirgst ne ar intelektuālo, ne ar sentimentālo stulbumu.

Un šīs jūtas ir varoņdarbības avots. Ja turpmākajā, kas sekos, jūs sastapsities ar patvaļīgiem izteikumiem, nepārtrauktiem risinājumiem un ar domu īstiem nāves lēcieniem, tad nedomājiet, ka es jūs gribu maldināt. Tagad dosimies iekšā, ja jūs gribat mani pavadīt, pretrunību laukā starp jūtām un prāta slēdzieniem, rīkojoties tā, lai mums vienlīdz kalpotu jūtas un prāts.

Tas, par ko turpmāk runāšu, neizriet no mana prāta, bet gan no dzīves. Bet lai to pateiktu jums, tad man tas zināmā veidā ir jāizsaka spriedumos. Bet visumā tos nevar reducēt loģiskā teorijā vai sistēmā. Es, kā Uolts Uitmens (Walt Whitman), lielais janku dzejnieks, jums uzlieku par pienākumu nenodibināt manu skolu vai teoriju:

*I charge that there be no theory or school founded out of mē. (Myself and Mine).*

Tās nav manas fantazijas vien, kas turpmāk sekos, bet arī citu cilvēku, — bet ne citu domātāju, — kas man ir aizsteigušies priekšā šai asaru liekņā un ārā izvilkuši savu dzīvi un izteikuši to. Es saku, savu dzīvi, bet nevis domas, un domas tikai tik daudz, cik tās ir bijušas dzīves domas, domas uz irracionālas bāzes. Vai ir iespējams, kā vēlāk redzēsim, izteikt objektīvās vērtības? Nē. Absolūtais, galējais irracionālisms ir neizsakāms un nepārnesams. Bet nekādā ziņā pret-rationālais. Varbūt nav veida, kā varētu racionālizēt irracionālo. Bet citādi tas ir ar pret-rationālo, to ir iespējams izteikt un racionālizēt. Irracionālais ir tikai saprotams, patiesi saprotams, tāpat kā absolūtais, būdams atkarīgs no nozīmes, ir nepārnesams (intrasmisibls). Jūs redzēsiet, ka tas, kas liekas irracionāls vai absurdisks, vienmēr atrod kādu, kas to izsaka, un lai

saprastu, tad vienmēr to atrisina kaut kā racionāli, kaut tas, ko apgalvo, būtu negācijā.

Visneprātīgākie fantazijas sapņi ir celti uz kaut kāda prāta pamata. Kas var zināt, varbūt viss tas, ko cilvēks var iedomāties, kādreiz ir noticis, notiek vai notiks šai vai citā pasaulē. Ir iespējamās varbūt bezgalīgas kombinācijas. Bet tikai nav zināms, vai viss iedomājama ir iespējams.

Pamatoti varētu teikt, ka daudz no tā, par ko runāšu, būs tikai ideju atkārtošana, simts reizes jau pirms manis izteiktu un otras simts reizes atspēkotu. Bet ja kāda ideja no jauna atkārtojas, tad, stingri ņemot, tā patiesi nav bijusi atspēkota. Es nedomāju, ka manas fantazijas un žēlabas būs kaut kas gluži jauns, jo pirms manis ir daudz domāts un daudzi vārdi mesti visos vējos. Atkārtosies tā pati mūžīgā žēlaba, kas izraisās no cilvēka mutes; paliks vienīgi cilvēka sāpes.

Un der vēl reiz atkārtot tās pašas mūžīgās žēlabas, kas jau bijušas vecas Ījaba un Zālamāna laikā, un kaut tās tiks atkārtotas ar tiem pašiem vārdiem, lai saprastu progresisti, ka tas ir kaut kas, kas nekad nemirst. Viss ir nenozīmīgs, viss ir pārejošs, to dzirdam Zālamāna gudrajos vārdos, tāpat arī Ījaba žēlabās, un viss tas atkārtojas arī viņu pretinieku darbos. Nepārtraukti ir jāatkārto: *memento mori*.

Kādēļ viss tas? — jūs jautāsiet. — Vismaz tādēļ, lai vienu otru uzmodinātu un pateiktu, ka viss tas vēl nav miris, ka tas, kamēr būs cilvēki, nevar nomirt, lai pārliecinātu, ka viss, kas ir XX g. s., jau bijis un dzīvojis pagājušos gadu simteņos. Ja kāds pieņem, ka maldi atkārtojas, tad ticiet man, ka patiesība vienmēr vēl paliek patiesība, un ja maldus kāds atkārtu, tad tas norāda, ka viss vēl nav miris.

Jā, es zinu, ka citi pirms manis ir izjutuši visu to, ko es jūtu un izsaku. Es zinu arī, ka daudzi tagad to jūt, kaut gan par to klusē. Un kādēļ arī es

neklusēju? Tādēļ, ka lielākais vairums klusē, kaut gan to dziļi izjūt. Es neklusēju arī tādēļ, ka daudziem liekas, ka tas ir neizsakāmais, daudziem tas ir — *infandum*, un es domāju, ka reizumis der pateikt to, ko aizliedz teikt. Bet kas ar to būs panākts? Es būšu panācis daudz, ja būšu sakaitinājis progresistus, kas domā, ka patiesība ir mierinājums. Tie jau ir noskaitušies, kas saka: „žēl cilvēka!...“ „Būtu prātīgāk, ja tas citur savu inteligenci izlietātu!...“ Un cits varbūt piebildīs, ka es nezinu pats, ko es runāju, un es atbildēšu, ka varbūt viņam ir taisnība, jo prāts nozīmē gaužām maz, man pietiek, ja es jūtu, ko es saku, un zinu, ko es jūtu. Un ir daudz labāk, ka trūkst prāta, nekā ļauties, ka prāts mūs iznīcina.

Un tie, kas turpinās lasīt manu grāmatu, redzēs, ka no šī izmisuma bezdibeņa izverd cerības, ka tās var būt par darbības un cilvēces pūļu avotu, sākot ar solidaritāti un beidzot ar progresu. Tāds ir šis kritiskais stāvoklis. Un turpmāk redzēsīt šā apgalvojuma prāgmatisko justifikāciju. Un arī redzēsīt, lai enerģiski un morāliski strādātu, nav nekāda vajadzība pēc pretējību drošības, ne ticības, ne arī prāta, un nekādā ziņā nedrīkst aizslīdēt garām dvēseles nemirstības problēmai vai to ideālistiski, t. i. liekulīgi deformēt. Lasītājs redzēs, ka šī nedrošība, sāpes un cīņa, kas no tās izverd, var būt un ir darbības baze un morāles pamatakmens.

Un šīs nedrošības un intimās cīņas starp prātu un ticību un mūžīgās dzīves alkām, darbības baze un morāles pamats, tik prāgmatiski justificēts. Bet jāaizrāda, ka es nemeklēju šo prāgmatismu, praktiskās sekas, lai tās justificētu, bet tikai to apliecinu, ko intimā pieredzē atklāju. Ne varu, ne drīkstu meklēt kaut kādu justifikāciju šim iekšējam cīņas, nedrošību un alku stāvoklim. Tas ir fakts un ar to pietiek. Un ja kāds, atrazdamies bezdibeņa dzīlē, neatrod tos pašus darbības un dzīves pama-

tojumus un pamudinājumus, noraidīdams vai noliegdams visas cilvēces solidaritātes pūles, tad tas nebūšu es, kas viņu tiesās. Neatkarīgi no mācības, dažreiz rodas sliktas sekas, t. i., ko saucam par sliktām sekām, es atkārtoju, ka tas tikai pierāda, ka mācība var būt slikta mūsu iegribai, bet ne tādēļ, ka tā būtu nepareiza, sekas atkarājas ne no mācības, bet gan no tā, kā tās secina. Viens un tas pats princips vienam noder par pamudinājumu darbā, otram par novēršanos no darba. Viens strādā pozitīvā virzienā, otrs turpretī gluži pretējā. Mūsu mācība nemēdz būt nekas cits, kā mūsu rīcības justifikācija, *a posteriori*, vai veids, kā mēs to cenšamies paši sev izskaidrot.

Tiešām, cilvēks nevar zināt pats savas rīcības pamatojumus, un tā kā kāds cilvēks, kas, atrodoties kādā hipnōzes vai sugestijas aktā, pēc tam izgudro kādus prāta slēdzienus, savās un citu acīs to mēģinot pierādīt loģiski, īstenībā nezinādams sava akta īsto cēlonību, un tā kā dzīve ir sapnis, tad arī ikviens cilvēks visumā ir hipnotizēts un šai stāvoklī meklē pats savas rīcības pamatojumus. Un ja šacha figūriņām būtu apziņa, tad ir viegli iespējams, ka tās uz savām kustībām lūkotos kā uz pašgribētām, proti, tām piešķirtu mērķtiecīgu racionālītāti. Tā tad iznāk, ka visa filozofiskā teorija kalpo, lai izskaidrotu un pierādītu ētiku, dzīves mācību, kas īstenībā izverd no šīs mācības autora intimajām morāles jūtām. Bet par šo jūtu īsto cēlonību un pamatojumu varbūt nav skaidrībā pats to ietvērējs.

Izejot no šī viedokļa, es varu pieņemt, ka mans prāts, zināmā attieksmē ir daļa no mana brāļu prāta cilvēcē, laikā un telpā, un šis prāts mani māca absolūto skepticismu, kas bez apstājas caur dzīves alkām saskaras ar manām dzīves jūtām, kas ir pašas dzīves būtība, mans dzīvības spēks, mana neaprobežotā dzīvot griba un mana sacelšanās pret nāvi; šī mana nepadošanās nāvei ir tas, kas man iedvēš

mācības, ar kuŗām mēģinu aizkavēt cilvēka prāta darbību. „Vai šīm mācībām ir objektīva vērtība?“ man kāds jautās, un es atbildēju, ka es nesaprotu, kas ir šī mācības objektīvā vērtība. Es neteikšu, ka šīs mācības ir vairāk vai mazāk poētiskas vai nefilozofiskas, par kuŗām es runāšu, un kas man piešķir dzīvību. Bet es iedrošinos teikt, ka tās ir manas dzīves alkas, manas alkas vienmēr dzīvot, kas man iedveš šīs mācības. Un ja ar šīm mācībām es varēju kādā citā cilvēkā apstiprināt un stiprināt šīs pašas alkas, varbūt jau izsikušas, tad būšu izdarījis cilvēcīgu darbu, un it sevišķi, es pats būšu dzīvojis. Ar vārdu sakot, ka ar prātu, bez prāta vai pret prātu, es nevēlos nekad mirt, es gribu dzīvot. Un beidzot, ja es un viss mirtu, tad nebūs miris mans Es, t. i. es nebūšu tam ļāvis mirt, bet mani būs nogalinājis cilvēka liktenis. Tā kā es nedomāju pazaudēt galvu vai, labāk sakot, sirdi, tad es nešķiršos no dzīves, bet mani no tās atraus.

Tāpat nekas nav panākts, ja mēs liekam iemirdzēties „pesimisma“ un „optimisma“ vārdiem, ar kuŗiem bieži saprot gluži pretējo, nekā to lietātājs gribējis teikt. Kādu mācību apzīmējot ar palamu „pesimisms“, vēl nenozīmē, ka tās vērtību esam iznīcinājuši, jo tā sauktie optimisti nav spējīgāki savā darbībā. Es aizstāvu pretējās domas, jo vislielākie varoņi ir bijuši pilni izmisuma un izmisumā ir veikuši savus varoņdarbus. Neatkarīgi no visa tā (un arī pieņemot šo jēdzienu neskaidrību), optimisma un pesimisma nosaukumi satur zināmu transcendentālu pesimismu, kas ir laika un zemes optimisma ietekmēts, par to vairāk runāšu nākošā nodaļā.

Es labi zinu mūsu progresistu uzskatus, mūsu dienu Eiropas domu centrālā strau-me ir pilnīgi savādāka. Un es nevaru saprast, kā šie cilvēki var aizvērt labprātīgi acis lielās problēmas priekšā un dzīvot melu dzīlē, mēģinādami apslāpēt dzīves tragiskās jūtas.

Noslēdzot šo apskatu, kas ir iepriekšējo sešu nodaļu kritisks kopsavilkums, pieņemsim praktisku uzskatu, ka tāda kritika negrib noraidīt ne dzīvi, ne arī prātu, bet atzīst, ka ir jādzīvo un jāstrādā starp šiem diviem dzirnakmeņiem, kas saberž mūsu dvēseli. Kā jau jūs zināt, lasītāj, tagad dosimies uz fantazijas lauku, — ne jau gluži atbrīvoti no prāta, jo bez tā nekas nepastāv, — kur, galvenām kārtām, pamatosimies uz jūtām. Un kas attiecas uz jūtu patiesību, uz īsto patiesību, kas ir neatkarīga no mums un atrodas ārpus mūsu loģikas un jutekļiem; vai ir kāds, kas to pazīst?

## VII

### Mīla, Sāpes, Lidzietība un Personība

Cain . . . . .

Let me, or happy or unhappy, learn  
To anticipate my immortality.

Lucifer. Thou didst, before I came upon thee.

Cain . . . . . How?

Lucifer. By suffering.

(Lord Byron: Cain, act. II, scene I.)

. . . . .  
Tad ļauj man, laimīgam vai nē, jau tagad  
Šo nemirstību agrāk izjust.

Lucifers.

Pirms pie tevis nācu, tu to juti.

Kains.

Kā?

Lucifers.

Nu, ciešanās.

(Kains, 39. lapp., J. Raiņa tulk.)

Mīla, mani lasītāji un brāļi, ir vistragiskākais, kas tik vien var būt šai pasaulē un dzīvē. Mīla ir maldu bērns un vilšanās māte. Mīla ir mierinājums izmisumā un ir vienīgais līdzeklis pret nāvi, abas ir kā māsas.

*Fratelli, a un tempo stesso, Amore e Morte  
Ingenerò la sorte, —*

Vienā un tai pašā laikā, Mīla un Nāve ir brāļi, tos liktenis radījis, — dziedāja Leopardi.

Mīla — degmes pilna — mīlamā būtnē meklē kaut ko tādu, kas to saistītu, un ja to neatrod, krīt izmisumā.

Vienmēr, kad mēs runājam par mīlu, mums atmiņā uzpeld domas par seksuālo mīlu, par mīlu starp vīrieti un sievieti, kas turpina cilvēces cilti zemes virsū. Aiz šī iemesla tad arī nevaram runāt par mīlu, ne kā par tīri garīgu, ne arī kā par tīri instinktīvu norisi, no tās izslēdzot jūtu un miesas dziņas. Jo mīla būtībā nav ne ideja, ne arī gribas izpaušums, bet gan drīzāk vēlēšanās un jūtas, kurās ir kaut kas miesīgs pat garā. Caur mīlu mēs izjūtam, ka miesā ir gars.

Seksuālā mīla ir tas faktors, kas rada visas citas mīlas. Mīlā un caur mīlu mēs gribam turpināties, un zemes virsū mēs turpināties tikai saskaņā ar nāves noteikumu, nododot savu dzīvību citiem. Visniecīgākās būtnes, viszemākie dzīvnieciņi vairojas caur atdalīšanos un atšķelšanos, savā vietā atstādami jaunas būtnes.

Bet beidzot, būtnēs, kas sadaloties vairojas, dzīvības spēks ir izsmelts, un reizēm tām ir nepieciešami atjaunot dzīvības avotu caur divu iznīcīgu individu savienošanos, t. i. caur pirmšūniņu konjugācijas starpniecību, lai pēc tam ar lielāku sparū sadalītos. Un radīšanas akts radītāju iznīcina pilnīgi vai pa daļai, viena daļa turpina dzīvot, otra beidz dzīvot. Dzīvot nozīmē uzpurēties un vairoties, un uzpurēties un vairoties nozīmē — mirt. Varbūt visaugstākā bauda nav nekas cits, kā paštrināta dziņa, lai baudītu nāvi, savas paša vitālās būtības sairšanu. Mēs viens ar otru savienojamies, lai pēc tam šķirtos. Visintimākais apskāviens nav nekas cits, kā visintimākā sevis iznīcināšana. Seksuālās mīlas baudas būtībā, ģenētikas spasmā ir atdzimšanas izjūtas, lai atdzimstot turpinātos.

Bez šaubām, mīlas būtībā ir kaut kas traģiski iznīcinošs, kaut kas līdzīgs tam, ko redzam primitīvā formā dzīvniekā, kuram neredzams instinkts liek tiekties pēc tēviņa vai mātītes, lai neatvairāmā un spēcīgā dziņā savienotos. Savienojot miesas, zi-

nāmā kārtā atvieno dvēseles. Un apskaujoties tikpat nīst un tikpat mīl, un it sevišķi cīnās, cīnās par trešo, kam vēl nav dzīvības. Mīla ir cīņa, un ir dzīvnieku suga, kur tēviņš savienojoties ievaino māti, un ir vēl citi dzīvnieki, kur māti aprij tēviņu pēc tam, kad tas to ir apaugļojis.

Mēdz teikt, ka mīla esot abpusējs egoisms. Un patiesība ir, jo katrs mīlētājs cenšas iegūt viens otru, un viens otru meklējot, nedomā par savu personīgo turpināšanos, bet gan par savu baudu. Katrs miesas mīlētājs ir tiešs tikai citas dzīvības turpināšanā. Tā tad, mīlētāji ir tiranni un vergi, viņi viens otru tirannizē un verdzina cita labā.

Vai tur jābrīnās, ka reliģijas visdziļākā izjūta ir notiesājusi miesīgo mīlu, pielūgdama jaunavīgumu? „Skopums ir visu grēku avots,” sacīja apustulis, un tas tādēļ, ka skopums bagātību uzskata par mērķi un nevis par līdzekli, un tāda ir arī grēka būtība, līdzekli uzskatot par mērķi, nepazīstot vai nicinot mērķi. Un miesīgā mīla par mērķi uzskata baudu, kas nav nekas cits kā līdzeklis, bet nevis perpetuāciju līdzeklis, kas ir mērķis. Vai tas ir kaut kas vairāk nekā skopums? Un ir iespējams, ka ir cilvēki, kas, gribēdami turpināt kaut ko cilvēcīgāku nekā miesu, glabā savu jaunavīgumu.

Jo tas, ko miesas mīlētāji turpina zemes virsū, ir miesa, sāpes un nāve. Mīla ir nāves māsa, meita un reizē arī māte. Un tā tas ir, ka mīlas dzīlē ir mūžīgā izmisuma dzīle, no kuņas izverd cerības un mierinājums. Jo no šīs miesīgās un primitīvās mīlas, par kuru te runāju, no šī ķermeņa un visu jutekļu mīlas, kas ir cilvēces sabiedrības dzīvnieciskā izcelšanās, no šīs iemīlēšanās izverd garīgā, sāpju pilnā mīla.

Šis otrais mīlas veids, garīgā mīla, dzima no sāpēm, no miesas mīlas nāves un arī no aizbildņa līdzcietības jūtām, ko tēvs izjūt pret nevarīgiem bērniem. Miesas mīlētāji nevar mīlēt neatteikušies no

sevis, ar patiesu dvēseļu sakušanu, iekām viņu sirdis nav piemeklējušas varenās sāpes, iekām tās nav šķīstījušās un kļuvušas labākas moku skaudrajā rūgtumā. Jutekliskā mīla sakausēja viņu ķermeņus, bet dvēseles izšķīra, viņi kļuva viens otram sveši. Bet no šīs mīlas viņiem radās miesas auglis — bērns. Bet šis bērns, kas nolemts nāvei, varbūt saslīma un nomira. Un tad notika, ka noliekušies pār savas miesas sakušanas radīto augli, — šķirtām vai savstarpēji garīgi svešām dvēselēm, aukstiem un sāpju izšķirtiem ķermeņiem, — sāpēs sakusa viņu dvēseles, un miesas mīlētāji, vecāki, baigā izmisumā apskāvās un no viņu miesas bērna nāves piedzima patiesi garīgā mīla. Vai pareizāk sakot, satrūka miesas saītes, kas viņus vienoja, un atbrīvoti viņi uzelpoja. Cilvēki tikai tad var mīlēt ar garīgu mīlu, kad kopā ir cietuši vienas un tās pašas sāpes, kad kopā kādu laiku ir nesuši zemes jūgu un cietuši kopīgas sāpes. Tad tikai viens otru pazīst un izjūt un iejūtas kopīgā nelaimē, līdzjūt un mīl. Mīlēt ir līdzjust, ja ķermeņus vieno bauda, tad dvēseles vieno ciešanas.

Visu to visskaidrāk un visstiprāk izjūt, kad dīgst, laiž saknes un aug viena no šīm traģiskākajām mīlām, kurai jācīnās pret likteņa negrozāmo likumu, viena no šīm mīlām, kas dzimst nelaikā, pirms vai pēc momenta, vai ārpus normas, kurā pasaule, kā tas ir parasts, to būtu uzņēmusi. Ja liktenis, pasaule un viņas likums cels lielus vaļņus starp mīlētājiem, tie jutīsies vēl ar lielāku spēku viens pie otra saistīti, un nevarēdami brīvi sasniegt savu mīlas laimi, viņu sāpes aug, un rūgtums vairojas, un viņi viens otram ar visu sirdi līdzjūt, un šī kopīgā līdzjūtība, kas ir viņu kopīgā nelaime un laime, viņu mīlai dod uguni un reizē barību. Un baudīdami savu baudu, viņi cieš, un ciedzami savas ciešanas, viņi bauda. Savu mīlu viņi izslēdz no pasaules, un šīs nabaga cietējas mīlas spēks, kas rodas, nesot

likteņa jūgu, rada citu pasauli, kurā nav cita likuma, kā tikai mīlas brīvība, citu pasauli, kurā nav barjēru, jo nav miesas. Citā pasaulē neko vairs neredz, kā tikai cerības un ticību, un tad liekas neiespējami, ka mūsu mīla šai pasaulē patiesi iztikusi no miesas un ārišķībām.

Un mātes mīla, vai tā nav tikai līdzjūtība pret vāju, nevarīgu un nabaga neaizsargātu bērnu, kam nepieciešams mātes piens un klēpis? Un katras sievietes mīla ir mātes mīla.

Milēt garīgi nozīmē līdzjust, un kas vairāk līdzjūt, tas vairāk mīl. Cilvēki, kas iedegas mīlestībā uz saviem tuvākiem, liecina, ka viņi ir ielūkojušies savā nožēlojamībā, savas paša dzīves īstenībā, savā nenozīmībā un tad, pacēlušī savas vaļā atvērtās acis pret sev līdzīgiem, redz arī viņus nožēlojamus un nenozīmīgus viņu dzīves īstenībā, un tā viņus iemīl un tiem līdzjūt.

Cilvēks alkst, lai viņš tiktu milēts vai, kas ir tas pats, lai tam justu līdz. Cilvēks vēlas, lai viņa mokas un sāpes izjūt un dala cits cilvēks. Tas ir kaut kas vairāk nekā viltība, ja kāds nabags garāmgājējs rāda savu rētu vai amputētu locekli, lai dabūtu ubaga dāvanu. Ubaga dāvana, palīdzība, kas domāta dzīves nastas atvieglošanai, ir iežēla. Ubags nepateicas tam par dāvanu, ko viņam iedod ar sānis novērstu seju, lai to neredzētu, bet gan labprātāk pateicas tam, kas, viņam nepalīdzot, to iežēlo, nekā tam, kas palīdzot to neiežēlo, kaut gan, no citas puses, piešķir priekšroku pirmajam. Jūs redzēsīt, ar kādu labpatiku jums stāstīs par savām ciešanām, ja ar aizgrābtību uzklausīsīt stāstītāju. Ubags grib, lai tam līdzjūt un to mīl.

Sevišķi sievietes mīla savā būtībā vienmēr ir mātīšķīga un līdzjūtīga. Sieviete atdodas mīlākam tādēļ, ka viņa jūt, cik ļoti viņš savās iekārēs cieš. Izabella juta līdz Lorencam, Džuļeta — Romeo, Frančeska — Paolo. Sieviete, liekas, saka: „Nāc, naba-

dziņ, un neciet vairs manas vainas dēļ!" Un tādēļ sievietes mīla ir daudz patiesāka, maigāka, tīrāka, cienīgāka un pastāvīgāka nekā vīrieša.

Tā tad iezēla vai līdzjūtība ir cilvēka garīgās mīlas būtība, mīlas, kuņai ir sava būtības apziņa, mīlas, kas nav tīri dzīvnieciska, beidzot, ar prātu apveltīta cilvēka mīla. Mīla jūt līdzī un jo vairāk jūt līdzī, jo vairāk mīl.

Parafrazējot *nihil volitum quin praecognitum*, es jums teicu: *nihil cognitum quin praevolitum*, ka cilvēks neko nepazīst, ko nebūtu vienā vai otrā veidā iepriekš vēlējis, un beidzot jāpiebilst, ka neko nevar labi pazīt, ko nemīl un kam nejūt līdzī.

Mīla, šī viņpasaulīgā un šīpasaulīgā alka, augot izplešas tik tālu, cik tā redz un tad visam tam jūt līdzī. Ja tu pats sevī iedziļinoties sevi padziļini, tad atklāsi pats savu nenozīmību, ka neesi tas, kas neesi, ka neesi tas, kas gribi būt, kas gribi būt, beidzot, nekas vairāk kā niecība. Un saskaroties ar savu paša nenozīmību, neizjūtot savu pastāvīgo būtību, nerasniedzot ne pats savu bezgalību, ne arī pats savu mūžību, tu jūti līdzī no visas sirds pats sev, tu iededzies sāpīgā mīlā pats uz sevi, iznīcinādams sevī t. s. patmīlību, kas nav nekas vairāk, kā zināms sevis paša juteklisks baudīšanas veids, kaut kas līdzīgs tavas dvēseles miesai, kad tā pati sevi bauda.

Garīgo mīlu pašu par sevi, līdzjūtību, ko kāds jūt tikai pats pret sevi, varbūt, varētu saukt par egoismu, bet kas ir gluži pretējs parastam egoismam. Ja no šīs mīlas vai līdzjūtības uz sevi pašu, no šī intensīvā izmisuma, ka tu pirms dzimšanas neesi bijis un pēc nāves arī vairs nebūsi, izriet līdzjūtība, t. i. tu sāc mīlēt visus savus tuvākos un visus ļaudis, brāļus, kas dzīvo tev apkārt, nožēlojamās ēnas, kas iet no Nekā uz Neko, apziņu dzirkstis, kas pamirdz mirkli mūžīgajā tumsā un bezgalīgajā tumsā. Un sākdam mīlēt savus vistuvākos, sāc mīlēt arī savus līdziniekus un līdzjust visiem, kas dzīvo, un

varbūt pat tiem, kas nedzīvo, bet tikai eksistē. Tā tālā zvaigzne, kas naktī tur augšā mirdz, kādu dienu apdzisis un pārvērtīsies putekļos, tad vairs nemirdzēs un arī vairs neeksistēs. Un ar tādām pašām zvaigznēm ir piezvaigžņotas visas debesis. Nabaga debesis!

Un ja ir sāpīgi, ka kādu dienu būs jāizzūd, tad varbūt būtu vēl sāpīgāk palikt vienmēr vienam pašam, nekā vairāk kā vienpatis, nevarēdams dažreiz būt par citu, par visu.

Ja gribi ielūkoties vistuvāk un visdziļāk universā, tad lūkojies pats sevī. Un ja tu visas lietas savā apziņā jūti un nevis tikai kontemplē, un tās visas tevī ir atstājušas savas pēdas, tad tu nonāksi pie īgnuma bezdibeņa, nevis pie dzīves, bet pie kaut kā vairāk: pie eksistences īgnuma, pie nenozīmību nenozīmības akas. Un tas, kas var līdzjust visam, tas atklāj universālo mīlu.

Lai mīlētu un līdzjustu visam cilvēcīgam un tam, kas ir ārpus cilvēcīgā, dzīvam un nedzīvam, ir nepieciešami, lai visu to justu pats sevī, lai visu to sevī personificētu. Tikai tam mēs jūtam līdz, proti mīlam to, kas mums ir līdzīgs un cik tālu viņš tāds ir; un jo vairāk to mīlēsim, jo tas būs mums līdzīgāks, un tā aug mūsu līdzjūtība un ar to mūsu mīla uz lietām visumā, un mēs atklājam līdzību ar visu, kas mums kopīgs. Vai, labāk sakot, tā ir pati mīla, kas cenšas augt no sevis, ko mūsos atmodina līdzīgas lietas. Ja var mīlēt un līdzjust nabaga zvaigznei, kas kādu dienu no debesīm nozudīs, tas ir tādēļ, ka mīl, līdzjūtība liek man viņā izjust apziņu vairāk vai mazāk neskaidru, kas liek šai zvaigznei ciest, jo tā nevar būt nekā vairāk kā zvaigzne un kādā dienā tai būs jābeidz eksistēt.

Tā tad katra apziņa pakļauta sāpēm un nāvei.

Apziņa, *conscientia*, ir „līdz-zināšana“, „līdzjūtība“, un līdz-just ir līdz-ciest.

Mīla personificē visu, ko tā mīl. Mēs kādu ideju

varam iemīlēt tikai to personificējot. Un kad mīla ir tik liela, tik dzīva, tik stipra un visu aptvērēja, tad tā mīl visu un visu personificējot atklāj, ka totālais Visums, ka Ūniverss ir persona, kuŗai arī ir Apziņa, apziņa, kas savukārt cieš, līdzjūt un mīl. Un šī Ūniversa Apziņa, ko mīla atklāj personificējot, kamēr tā mīl, ir tas, ko saucam par Dievu. Tā tad, dvēsele līdzjūt Dievam un Dievs dvēselei, viņa to mīl, un viņš mīl to savukārt, aizsargādams viņas niecību bezgalīgās un mūžīgās niecības krūtīs, jo tā ir pati augstākā laime: sevi iemūžināt un kļūt bezgalīgam.

Tā tad, Dievs ir Visuma personifikācija, Ūniversa mūžīgā un bezgalīgā Apziņa. Apziņa, materiņas gūstekne, cīnās, lai no tās atbrīvotos. Mēs personificējam visu, lai mēs sevi glābtu no Nekā, un vienīgā mistērija patiesi mistēriōza ir sāpju mistērija.

Sāpes ir apziņas ceļš, un caur sāpēm dzīvās būtnes iegūst sevis apziņu. Jo, kam ir sava apziņa, tam ir arī sava personība, kas sevi apzinās, tas atšķiras no citiem, un lai izjustu šo atšķirību, tam jāpārdzīvo kāda katastrofa, lielākas vai mazākas sāpes savu izjūtu robežās. Sevis apziņa nav nekas cits, kā savas apziņas aprobežojums. Es jūtu pats sevi, un tā kā es sevi jūtu, tad apzinos, ka es neesmu cits, un tā kā es zinu un jūtu, cik tālu es esmu, tad arī es jūtu, kur es beigšu būt un kur es vairs nebūšu.

Kā var apzināties savu eksistenci bez ciešanām? Kā var atrast sevi un iegūt refleksiīvu apziņu, neizjūtot sāpes? Baudot cilvēks aizmirst pats sevi, aizmirst arī to, ka eksistē, baudot viņš pāriet citā, svešā būtnē, pats sev tapdams par svešnieku. Un tikai iegrimstot domās, cilvēks atgūst pats sevi un sāpēs — savu es.

*Nessum maggior dolore  
che ricordarsi del tempo felice  
nella miseria.*

Nav sāpju lielāku, kā posta brīdī laimes atceres. Dante liek runāt šos vārdus Frančeskai da Rimini (Inferno, V, 121—123), bet ja nebūtu lielu sāpju, tad nebūtu arī liela prieka, ko varētu atcerēties postā, ne arī posta, ko varētu atcerēties laimīgās dienās.

„Visskarbākās sāpes cilvēkiem ir tās: daudz nopūsties un neko nevarēt“ (πολλα φρονεοντα μηδενος κρατεειν), kā sacījis, pēc Hērōdota liecībām (IX gr. XVI nod.), kāds persietis kādam tebiešam dzīrēs. Un tā tas ir. Ar gribu mēs varam aptvert visu, vai gandrīz visu. Kontemplācija nav laime, nē, tā tas nav, ja šī kontemplācija nozīmē bezspēcību. Un no šīs sadursmes starp mūsu zināšanu un varēšanu izverd līdzcietība.

Mēs ciešam vai jūtam līdz mums līdzīgam, un jo vairāk mēs tam līdzjūtam, jo mēs vairāk un labāk izjūtam viņa tuvumu ar sevi pašu. Un ja varam teikt, ka šī līdzība mūsos atmodina mūsu līdzjūtību vai līdzcietību, tad varam apgalvot arī, ka mūsos pamodīsies līdzcietība pret visiem, ja mēs atklāsim lielu līdzību ar mums, kopīgās saites, kas sāpēs ar tām mūs vieno. Mūsu pašu cīņa par apziņas iegūšanu, uzturēšanu un tās nostiprināšanu mums atklāj visu lietu cenšanos pēc apziņas iegūšanas, uzturēšanas un tās nostiprināšanās. Savu tuvāko darbos un pārdzīvojumos es izjūtu arī pats savus darbus un pārdzīvojumus. Dzirdot kāda sava brāļa sāpju kļiedzienu, atmostas manas paša sāpes un kļiedz manas apziņas dzīlēs. Tādā pašā kārtā izjūtu dzīvnieka sāpes un arī koka, kad tam nocērt zaru, it sevišķi tad, kad man ir iejutīga fantāzija, kas ir manas intuīcijas, manas iekšējās vīzijas spēja.

Pārceļoties no sevis paša, no savas paša cilvēcīgās apziņas, kas ir vienīgā lieta, caur kuŗu mēs apzināmies savu esamību, uz dzīvām un nedzīvām lie-

tām, mēs jūtam, ka visiem, kas dzīvo un eksistē, ir sava apziņa. Un organisko būtņu evolūcija nav nekas cits, kā cīņa par apziņas pilnību caur sāpēm, nerimstoša dziņa kļūt par citiem, nekad nebeigdami būt tas, kas viņi ir, salaužot savas robežas, sevi aprobežojot.

Un visa ārējā, fainomenālā un objektīvā personifikācijas un subjekcijas process ir nodibinājis arī filozofijas vītālo procesu dzīves cīņā pret prātu un prāta cīņā pret dzīvi. Par to biju norādījis jau iepriekšējā nodaļā, ko te tuvāk aplūkojot apstiprināsim.

Džimbatista Viko, lielais aistēts un dziļais anti-kās dvēseles pazinējs, izsakās, ka cilvēka spontānā filozofija kļuva par ūniversa kārtulu, ko vada *instinto d'animazione*. Valodai jābūt antrōpomorfiskai, lai radītu domas. „Dzejiskai gudrībai, kas bija pirmā pagānisma gudrība,“ saka Viko savā *Scienza Nuova*, „vajadzēja sākt ar nepārdomātu un neabstraktu metafiziku, kas nebija tāda, kādu to māca mūsdienās, bet galvenām kārtām izjusta un iedomāta, kādai tai arī vajadzēja būt pirmo cilvēku uzverē... Tā bija viņu pašu poēzija, viņu dabas dotība, tā dzima cēlonības nezināšanā, viss redzētais un izjustais atraisīja viņu fantaziju, kas bija visu viņu brīnumu māte, neko nezinādami, viņi visu ar aizrautību apbrīvoja. Tāda dievišķa poēzija sākās viņos, jo tai pašā laikā, kad iztēloja lietu cēlonību, viņi radīja un apbrīvoja dievus... Šīs cilvēcīgās dabas radītās lietas kļuva par cilvēka mūžīgu īpašumu, ko izskaidrojis ar respektējamu izteiksmi Tacits, un nebūtu pārspīlēts, ja teiktu, ka pie zemes saistītie cilvēki *fiugunt simul creduntque*“.

Un pēc tam Viko mums rāda prāta ēru, bet nevis fantazijas, šo mūsu laikmetu, kurā mūsu prāts ir pārāk izrauts no jūtām, pat līdz vulgāritātei „ar tik daudzām abstrakcijām, ar kurām ir pilnas valodas.

Prāts mūs noliedza, lai varētu izveidot vienas būtnes, t. s. līdzjutējas Dabas tēlu, bet kamēr ar muti to tā sauc, tikmēr prāts to izslēdz, to falsificējot un pārvēršot par neko." Tālāk Viko piebilst: „Tagad, protams, prāts mums liedz iejusties šo pirmo cilvēku plašajā fantāzijas laukā.“ Bet vai tas tiešām tā ir? Vai mēs nedzīvojam no fantāzijas radījumiem, kurus iemūžinājusi valoda, ar ko mēs domājam vai, pareizāk sakot, tā ir fantāzija, kas mūsos domā?

Velti Konts (Comte) ir pūlējies pierādīt, ka cilvēcīgās domas cēlušās teoloģiskā laikmetā un teoloģija cēlusies no metafizikas, lai iekļautos pozitīvismā. Trīs laikmeti pastāv savstarpēji balstoties, kaut gan allaž šīs mācības viena ar otru atrodas opozīcijā. Spīdošais pozitīvisms nav nekas vairāk kā metafizika tur, kur beidzas viņa noliegšana un tas kļūst reāli pozitīvs, un metafizika savā būtībā vienmēr ir teoloģija, un teoloģija dzima no fantāzijas, kas atrodas dzīves kalpībā un cenšas sevi iemūžināt.

Pasaules jūtām, uz kurām dibinās viņas izpratne, jābūt antrōpomorfiskām un mītus veidotājām. Kad Talesā no Milētas atausa racionālisms, viņš atkrita no Ōkeana un Tetidas, dievu pirmsenčiem, lai ūdeni pieņemtu kā visu lietu pirmsākumu. Bet šis ūdens bija vēl tikai pārveidota dievība. Šai dabā, φυσικῶς, un pašaulē, κοσμοσ, vēl dzīvoja mītiski un antrōpomorfiski radījumi. Valoda pati to nesa sev līdzī. Sōkrats, kā mums stāsta Ksenōfons savā *Memorabilia* (I, 6—9), izšķīra divus fainomenu veidus, pirmais fainomenu veids bija pieejams zināšanu ceļā, bet otrs atradās dievu ziņā, un viņš nicināja Anaksagoru, kas visu gribēja izskaidrot ar prātu. Viņa laika biedrs Hipokrāts visas slimības uzskatīja par dievišķām būtnēm, un Platōns ticēja, ka saule un zvaigznes ir dzīvas un apdvēseļotas būtnes (Phileb. c. 16, X), un pieļāva tik tālu astronomijas pēt-

niecību, cik tālu tā nezaimoja šīs dievības. Un Aristotelis savā „Fizikā“ mums saka, ka lietus nāk no Zeva, nevis lai rudzi augtu, bet gan aiz nepieciešamības, εἰς ἀναγκαῖα. Viņi gribēja dievības racionālizēt, bet dievības pret viņiem sacēlās.

Un Dieva atziņa vienmēr atdzima, tā ceļas no mūžīgajām Dieva jūtām, kas mīt cilvēkā, un tā nav nekas vairāk kā mūžīgais dzīves protests pret prātu, nekad neuzvarētais personifikācijas instinkts. Un kas ir pašas substances jēga, ja ne vissubjektīvākā objektīvizācija, kas ir griba vai apziņa? Jo apziņa, vēl neapzinādamās par prātu, sevi jūt un tausta, un tas ir daudz vairāk nekā griba, kā griba nemirt. No šejienes ceļas šis ritms, par ko runājām domu vēsturē. Pozitīvisms radīja racionālisma, t. i. materiālisma, mēchanisma un mortālisma (nāves) laikmetu. Un taisni šis laikmets no jauna atdzemdina vītālismu un spīrituālismu. Ko gan citu nozīmē prāgmatisma cīņa, ja ne cīņu par ticības atjaunošanu ūniversa cilvēcīgajā mērķtiecībā. Kas ir Bergsona cīņa, sevišķi viņa darbā par radošo evolūciju, ja ne cenšanās restaurēt personīgo Dievu un mūžīgo apziņu? Dzīvība nepagurst nekad.

Un nav nekādas vajadzības censties iznīcināt mītus veidotāju un antrōpomorfisko procesu un racionālizēt mūsu domas, it kā domātu, lai tikai varētu domāt un zināt, bet nevis dzīvot. Pat valoda, ar ko mēs domājam, uz to mūs pamudina. Valoda, domu substance, ir metaforu sistēma, kurai ir mītiska un antrōpomorfiska baze. Un lai radītu tīri racionālu filozofiju, tad tā jārada ar algebriskām formulām, vai radot jaunu — necilvēcīgu — valodu, t. i. kas netiktu lietāta cilvēcīgās dzīves vajadzībām, — tādai filozofijai, kā to bija nodomājis darīt Dr. Richards Avenariuss, Cīriches filozofijas profesors, savā darbā *Kritik der reinen Erfahrung* (Tīrās pieredzes kritika), lai novērstu vārdu iepriekšējo nozīmi. Un Avenariusa, empiristiskā kristicisma va-

doņa, spēcīgie centieni tomēr beidzās tīrā skepti-  
cismā. Tas pats autors mums saka minētā darbā,  
prologa beigās: „Infantīlo sapņu un absolūtās pa-  
tiesības laiki ir pagājuši. Jo vairāk mēs ejam uz  
priekšu, jo vairāk mēs pārliecināties par mūsu zi-  
nāšanu grūtībām, un ar to par mūsu spēka robežām.  
Un to apzinoties, beidzot, varbūt mēs varēsim  
skaidri saredzēt paši sevi.“ „Skaidri saredzēt!..  
Skaidri saredzēt!“ Saredzētu tikai tīru domātāju,  
kas valodas vietā gribēja lietot alģebri, kas varētu  
atbrīvoties no savas paša cilvēcības, t. i. kļūt par  
nesubstanciālu būtņi, tīri objektīvu, beidzot, par ne-  
būtņi. Pret prāta gribu ir jādama ar dzīvi un pret  
dzīves gribu ir jāracionalizē domas.

Šī apdvēseļošana, šī personifikācija mūsos ie-  
dēsta pašu zināšanu. „Kas dod lietu? Kas pār-  
koņo?“ jautā vecais Strepsiads Sōkratam Aristofana  
„Mākoņos“. Sōkrats tam atbild: „Ne Zevs, bet  
gan mākoņi.“ Un Strepsiads: „Bet kas gan cits  
tiem liek kustēties, ja ne Zevs?“ Uz to Sōkrats at-  
bild: „Nekas tamlīdzīgs, tas ir tikai debess gaisa  
virpulis.“ „Virpulis?“ — piebilst Strepsiads, — „to  
es nezināju... Tā tad, tas vairs nav Zevs, bet Vir-  
pulis, kas tā vietā tagad valda.“ Un tā tālāk tur-  
pina nabaga vecis, personificēdams Virpuli, tam pie-  
šķirdams cilvēka īpašības, kas tagad valda kā kara-  
lis ar reālu cilvēka apziņu. Un mēs visi darām to  
pašu, vieni, kas pāriet no Zeva uz virpuli, un otri —  
no Dieva uz materiju. Un tas tādēļ, ka filozofija ne-  
nodarbojas ar objektīvo īstenību, kas tverama ar  
mūsu jutekļiem, bet gan ar ideju, izdomu, jēgu, uz-  
tveri u. c. kompleksiem, to visu iemiesojot valodā,  
kuŗu mums radīja mūsu senči.

Tas, ko saucam par pasauli, par objektīvo pa-  
sauli, ir sociāla tradīcija. Šī pasaule ir radīta  
mums.

Cilvēks negrib būt viens Ūniversā kā apziņa, ne  
arī grib būt par objektīvu fainomenu. Viņš grib

glābt savu vītālo vai kaislīgo subjektivitāti, visu ūni-  
versu apdvesdams ar dzīvību un personīgu izjūtu.  
Tādēļ arī ir atklājuši Dievu un substanci, ko domās  
vienmēr, vienā vai otrā veidā ir aizplīvurojuši. Caur  
apziņu mēs izjūtam savu esamību, kas pilnīgi at-  
šķiras no citu esībām, un mēs gribam izjust arī citu  
esamību, jo katrai individuālai lietai ir savs Es.

Viskonsekventākais, kaut gan vismazāk pazī-  
stams, ir Berkleja ideālisms, kas noliedza materijas  
inerto un pasīvo eksistenci, kas ir mūsu uztveres  
cēlonis un mūsu ārējo fainomenu substrāts, kas bū-  
tībā nav nekas vairāk, kā absolūts spīrituālisms vai  
dināmisms, atzinums, ka visi iespaidi nāk no cita  
gara, kā no cēloņa, t. i. no citas apziņas. Un viņa  
mācība zināmā veidā sasniedzas roku rokā ar Šo-  
penhauera, un Hartmaņa par Neapziņu ir jau atro-  
damā Berkleja mācības potencē, kuŗa būtne ir uz-  
tveres būtne. Varētu vēl piebilst, ka tas, kas ir,  
grib, lai to uztver cits. Vai, kā saka veca paruna:  
*operari sequitur esse*, — strādā, tad esi, — to pār-  
veidojot, varētu teikt, ka būt — nozīmē strādāt, un  
tikai tas eksistē, kas strādā, t. i. aktīvais.

Pie Šopenhauera tas ir ļoti viegli, nav vajadzīga  
piespiešanās, jo griba ir visu lietu būtība, kas ceļas  
no apziņas. Pietiek izlasīt viņa grāmatu par gribu  
Dabā, lai pārliecinātos, ka viņš stādiem piešķir zi-  
nāmu garu un pat personību. Un šī mācība viņu lo-  
ģiski noveda pie pesimisma, jo gribas visraksturī-  
gākā un visintīmākā iezīme ir ciešanas. Griba ir  
spēks, kas jūt, ka cieš. Un dažs labs vēl piebildīs,  
ka griba ir spēks, kas jūt, ka priecājas. Bet kas  
nevar priecāties, tas nevar arī ciest, jo prieka un  
sāpju spēja ir viena un tā pati. Tas, kas necieš,  
arī nepriecājas, tāpat kā tas, kas nejūt karstumu,  
nejūt arī aukstumu.

Ir arī ļoti loģiski, ka Šopenhauers no gribas un  
personības mācības izveidoja pesimisma mācību. Un  
no šīm abām mācībām var secināt, ka morāles pa-

mats ir līdzcietība vai līdzjūtība.

Tikai sociālās un vēsturiskās izjūtas trūkuma dēļ Šopenhauers cilvēci neizjuta kā personu, un viņa egoisms tam neļāva izjust Dievu, neļāva totālo un kolektīvo gribu individuālizēt un personificēt, t. i. sasniegt Ūniversa gribu.

No cita viedokļa kļūst saprotama arī Šopenhauera antipatija pret evolūcijas tīri empīrisko mācību, ko vispilnīgāk izveidoja Lamarks un Darvins, ar kura teoriju viņš bija iepazinies tikai no „Times“ plašā izvilkuma, ko viņš apzīmēja par „vecmodīgo empīriskumu“ (*platter Empirismus*), vienā no savām vēstulēm, kas rakstīta Lujam von Doss (1. martā 1860. g.). Voluntāristam, kāds bija Šopenhauers, tiešām, tik veselīga, empīriski pārbaudītā un racionālā teorija, kāda bija Darvina teorija, likās kaitīga un viņam palika pilnīgi nesaprotams evolūcijas būtiskais motīvējums. Jā, kas tas par apslēptu spēku, kas liek perpetuēt organismiem un cīnīties, lai uzturētos un progresētu? Jo taču izlase, adoptācija un iedzimtība nav nekas vairāk kā ārējā notikuma norise. Un šo iekšējo un intīmo spēku sauc par gribu un pieņem, ka arī citās būtnēs ir tas, ko mēs paši sevī izjūtam kā gribu ar visu esamības impulsu, lai arī citi vienmēr ir tas, kas mēs paši esam. Un mēdz teikt, ka šis spēks mūsos ir dievišķs, ka tas ir pats Dievs, kas mūsos darbojas, jo viņš mūsos cieš.

Un šo spēku, šo dziņu pēc apziņas, mēs visos atklājam ar simpatijas palīdzību. Tā satrauc un savilņo pat visnenozīmīgākās dzīvās būtnes, varbūt savilņo un satrauc mūsu ķermeņa organisma šūniņas, kas ir vairāk vai mazāk dzīvas, un varbūt pat mūsu asins ķermenīšus. Tūkstoš citas dzīvītes sastāda mūsu dzīvi, un tūkstoš citas dziņas, varbūt zemapziņā, izveido mūsu vītālo dziņu. Ticība, ka mūsu šūniņām un asins ķermenīšiem ir kaut kas līdzīgs apziņai, vai reiz tiem tā varētu rasties, nav

nekas vairāk kā absurds sapnis, pie kuŗa nonāk dažādas teorijas. Un atrodoties uz fantazijas ceļa, varam pieņemt, ka šīs šūniņas saziņojas savā starpā, un viena no tām izteiks savu ticēšanu, kas sastāda augstākā organisma daļu, kas apveltīts ar kolektīvo apziņu. Fantazija cilvēcīgajā jūtu vēsturē ir vairākkārt pamudinājusi kādu dzejnieku vai filozofu atzīt, ka cilvēki ir Augstākās Būtnes asinsķermenīši, kuŗai ir sava kolektīvi personīga apziņa, ūniversa apziņa.

Varbūt Piena ceļš, ko redzam pie debesīm skaidrās naktīs, šai ārkārtīgi lielajā planēšu sistēmas riņķī, mūsu planēta nav nekas vairāk kā molekula, kas savukārt ir ūniversa šūniņa Dieva ķermenī. Mūsu ķermeņa visas šūniņas ar savu aktivitāti cenšas uzturēt un apgaismot mūsu apziņu, t. i. mūsu dvēseli. Un ja visas šo šūniņu apziņas vai dvēseles ietilptu pilnīgi mūsu apziņā, ja man būtu visa mana ķermeņa organisma norises apziņa, tad es sevi izjustu kā ūniversa sastāvdaļiņu. Ja visu būtņu apziņas tiecas uz ūniversālo apziņu, tad šī apziņa, t. i. Dievs ir Viss.

Mūsos ik mirkli dzimst un mirst neskaidras apziņas, elementārās dvēseles, un šī apziņu dzimšana un miršana nostiprina mūsu dzīvi. Un kad tā pēkšņā sadursmē mirst, mūsos rodas sāpes. Tāpat Dieva krūtīs dzimst un mirst — mirst? — apziņas, un šī dzimšana un nāve nostiprina viņa dzīvi.

Ja ir ūniversāla un Augstāka Apziņa, tad es esmu viņas ideja, un vai šai apziņā var pilnīgi izzust kāda ideja? Pēc tam, kad es būšu miris, Dievs mani aizvien paturēs savā atmiņā, un tā kā mani Dievs atceras, tad mana apziņa dzīvos caur Augstāko Būtni. Bet vai tas varbūt nenozīmē nebūtību? — Un ja kāds teiktu, ka Dievs ir radījis ūniversu, tad varētu arī teikt, ka mūsu dvēsele radīja mūsu ķermenī, ja atzīstam, ka ir dvēsele.

Kad līdzjūtība, mīla mums atklāja ūniversu, cī-

noties, lai iegūtu, paturētu un izplēstu savu apziņu, katrreiz vairāk un vairāk par to cīnoties, sajūtot nesaskaņas, kas iekšēji modināja sāpes, līdzjūtība mums atklāja visa ūniversa līdzību, kas ir cilvēcīga, un mēs tai atklājam mūsu tēvu, kuŗa miesa ir mūsu miesa; mīla mums lika visu personificēt, visu, no kā mēs sastādām daļu.

Būtībā var teikt, ka Dievs mūžīgi rada lietas, un lietas mūžīgi rada Dievu. Un ticība personīgam un garīgam Dievam bazējas uz mūsu pašu personību un garīgumu. Tādēļ ka mēs jūtam savu apziņu, tādēļ arī jūtam, ka Dievam ir apziņa, jo mēs alkstam, lai mūsu apziņa varētu dzīvot un no ķermeņa būt neatkarīga, un tādēļ ticam, ka dievišķā persona dzīvo un no ūniversa ir neatkarīga, kas ir viņas apziņas stāvoklis *ad extra*.

Skaidrs, ka no visa tā loģikai rodas acīm redzamas racionālas grūtības, kā jau teicām, kaut gan viss tas atrodas zem prāta formulām, bet stingri ņemot, visa tā satvars nav racionāls. Visas racionālās Dieva atziņas savā starpā ir pretrunīgas. Ticība Dievam dzīma no mīlas uz Dievu, mēs ticam viņa eksistencei, tādēļ ka mēs gribam, lai tas eksistētu un dzimtu varbūt arī no Dieva mīlestības uz mums. Prāts nepierāda, ka Dievs eksistē, un tāpat nepierāda, ka tas nevarētu eksistēt.

Bet vēlāk runāsim vairāk par to, ka ticība Dievam ir ūniversa personifikācija.

Atceroties to, ko esam teikuši šī darba pirmā pusē, varam apgalvot, ka materiālās lietas, cik tās pazīstamas, ceļas no zināšanas bada, un bads ceļas no sensiblā vai materiālā ūniversa, kuŗā mēs ietilpstam; un ideālās lietas ceļas no mīlas, un mīla ceļas no Dieva, kuŗā visas šīs ideālās lietas mēs ietilpinām kā Ūniversālā Apziņā. Sociālā apziņa, mīlas bērns un perpetuācijas instinkts, mums ir likusi visu sociālizēt, visā redzēt sabiedrību un beidzot mums rāda, ka patiesībā visa Daba ir bezgalīga Sabiedrība.

Pastaigājoties birzī, es simtkārt pats izjutu solidāritātes jūtas ar kokiem, kuri neskaidrā veidā, likās, izjuta manu klātbūtni.

Fantazija, kas ir sociāls produkts, apdvēseļo un antrōpomorfizē visas nedzīvās lietas; visu humānizē, pat vēl cilvēcisko. Un cilvēka uzdevums ir Dabu pārvērst par pārdabisku, t. i. pārvērst par dievišķu, to humānizējot, to pārradīt jaunu, palīdzēt tai, kamēr tā, beidzot, jūt sev līdzī. Prāts, savukārt, to mēchanizē vai materiālizē.

Tā kā viss dibinājas un apvienojas individuā, — kas ir, zināmā veidā, sabiedrība, un sabiedrība ir indivīds, — tad viens no otra kļūst nešķīrami, mēs nevaram pateikt, kur iesākas viens un kur beidzas otrs, vienai pašai būtībai piešķirdami vairākus aspektus, vienā ietilpinot garu, sociālu elementu, kas saskaroties ar citiem, mūs dara apzinīgus, un materiāla vai individuālais un individuālizētais elements savienojoties vienā — rada prātu, inteliģenci un fantaziju, un viss tas apvienojoties vienā — rada ūniversu un Dievu.

\* \* \*

Vai viss tas ir patiesība? Un kas ir patiesība? — jautāšu savukārt, kā jautāja Pilatus. Bet ne tādēļ, lai, nesagaidījis atbildi, mazgātu rokas. Vai patiesība ir prātā, uz prāta, zem prāta vai ārpus tā, vai kādā citā veidā? Vai īstenība savas dabas dēļ nav sasniedzama prātam, un varbūt arī savas dabas dēļ tā ir pretēja tam? Un kā pazīt šo īstenību, ja mēs pazīstam tikai prātu?

Mūsu vēlēšanās dzīvot, mūsu dzīves vajadzība grib, lai īsts būtu tas, kas mums liek uzglabāties un perpetuēt, kas uztur cilvēku un sabiedrību; tas ūdens ir īsts, kas dzesē slāpes, kad to dzer; tā maize ir īsta, kas klusina badu, kad mēs to ēdam.

Jutekļi atrodas uzglabāšanās instinkta kalpībā, un kad tiek apmierināta šī mūsu uzglabāšanās va-

jadzība, kas vēl nav gājusi caur jutekļiem, tad pānāk intīmu īstenības skatīšanas veidu mūsos. Varbūt mazāk reāls ir barības asimilācijas process nekā barojošās lietas zināšanas process? Teiks, ka ēst maizi nav tas pats, kā to redzēt, taustīt un nogaršot. Tas veids, pa kādu ceļu maize iekļūst mūsu ķermenī, tā vēl neiekļūst mūsu apziņā. Vai tā ir patiesība? Vai maize, kas man ir devusi miesu un asinis, neieiet vairāk manā apziņā, kā tā otrā, kuŗu redzēdams un taustīdams saku: vai tā ir mana? Un vai tas ir tiesa, ka tā, pārvēršoties par manu miesu un manām asinīm, kļūst mana, un vai varu noliegt tās objektīvo īstenību, kad to tikai taustu?

Ir taču daudz ļauzu, kas dzīvo no gaisa, to nepazīstot. Un tāpat dzīvojam no Dieva un varbūt Dievā, Dieva garā un sabiedrības apziņā un no visa Ūniversa, cik tālu tas ir arī sabiedrība.

Dievs ir jūtams tikai tad, kad tas ir dzīvs, un „cilvēks nedzīvo tikai no maizes vien, bet no ikkatra vārda, kas iziet no Dieva mutes“ (Mat. IV, 4).

Un šī Visuma personifikācija ir vienas personas darbs, kas mūs noved pie mīlas, līdzjūtības, sevī ietverot un iekļaujot visas citas personas, kas to sastāda.

Vienīgais veids, kā Visumam piešķirt mērķniecību, ir tam piešķirt apziņu. Jo kur nav apziņas, tur nav arī mērķniecības, kas pieņem kādu gala nolūku. Ticība Dievam pieslien, kā redzēsim, vītāļajai vajadzībai, lai eksistencei piešķirtu mērķniecību, lai tā atbilstu kādam gala nolūkam. Nevis lai saprastu kā pēc, bet gan lai izjustu un atbalstītu pēdējo — k a m d ē l mums vajadzīgs Dievs, tas vajadzīgs, lai Ūniversam piešķirtu nozīmi.

Nav jābrīnās, ka šī Ūniversa apziņa ir salikta un pilnināta ar būtņu apziņām, kas Ūniversu izveido, ar visu būtņu apziņām, un tomēr tam ir personīga un savādāka apziņa nekā būtņu, kas to sa-

stāda. Tikai tā ir saprotams, ka mēs esam Dievā, ka mēs kustamies un dzīvojam. Lielais vizionārists Immanuēls Svedenborgs to redzēja vai neskaidri nojauta, kad savā grāmatā par debesi un elli *De Coelo et Inferno* mums sacīja: „Mūžīgā eņģeļu sabiedrība reizēm parādās viena eņģeļa veidā, kā Kungs man ir atļāvis to redzēt. Kad pats Kungs parādās eņģeļu vidū, tad tas netiek pavadīts no bara, bet gan to pavada viena būtne eņģeļa veidā. Un to Dieva vārdā sauc par eņģeli. Miķelis, Gabriels un Rafaēls nav nekas vairāk, kā eņģeļu sabiedrības, kuŗas tā sauc viņu uzdevumu dēļ, kuŗus šīs sabiedrības pilda.“

Vai nav varbūt tā, ka dzīvojam un mīlam, t. i. ciešam un līdzjūtam šai Lielajā Personā ietverti, visas personas, kas ciešam un līdzjūtam un visas būtnes, kas cīnās par personifikāciju, lai iegūtu savu sāpju un aprobežojuma apziņu? Un vai mēs neesam varbūt šīs totāli Lielās personas idejas, jo, kad mēs domājam, ka dzīvojam, tad mums piešķir eksistenci? Vai mūsu esamība netiek caur Dievu uzverta un izjusta? Un tālāk mums saka šis pats vizionārists, savā iedomas ceļā, ka katrs eņģelis, katra eņģeļu sabiedrība un vērojot visas debesis kopā, tās nostājas acu priekšā cilvēka veidā, un šī sava cilvēcīgā veida dēļ Kungs to pārvalda kā vienu cilvēku.

„Dievs nedomā, bet rada; viņš neeksistē, jo viņš ir mūžīgs,“ rakstīja Kjerkegōrds (*Afslutende vvidenskabelige Efterskrift*). Bet varbūt varētu eksaktāk teikt ar italiešu mistiķi Madzini (Mazzini), ka „Dievs ir liels tādēļ, ka domā darbodamies“ (*Ai giovani d'Italia*). Par Dievu domāt — nozīmē radīt, un vienīgi tās lietas eksistē, par kuŗām domā, ka tās lietas eksistē tikai ar domāšanu un ir neiespējami, ka Dievs tās nevar iedomāties. Vai nav sacīts svētos rakstos, ka Dievs rada ar savu vārdu, t. i. ar savām domām, un viss, kas eksistē, ir caur

Vārdu radīts? Vai Dievs aizmirst to, ko vienreiz būtu domājis? Vai varbūt neuzglabājas visas domas Augstākajā Apziņā, kuŗas caur viņu tiek domātas?

Vai Viņā, kas ir mūžīgs, neiemūžinājas visa eksistence?

Tādas ir mūsu alkas, lai glābtu apziņu, Ūniversam un eksistencei piešķirot personīgo un cilvēcīgo mērķtiecību, ka beidzot nonākam līdz visaugstākai, sāpīgākai un sirdi pļosošai uzpurēšanās atziņai, it kā mums teiktu, ja mūsu apziņa izzūd, tad vienīgi tādēļ, lai papildinātu bezgalīgo un mūžīgo apziņu, ka mūsu dvēseles ir Ūniversālās Dvēseles barība. Jā, es papildīnu Dievu, jo pirms savas eksistences es sevi neapzinājos kā esamību, jo esmu viens vairāk, lai arī kaut starp neizskaitāmiem, jo būdams esmu patiesi dzīvojis, cietis un mīlējis, palikdams Viņā. Ir neatvairāma dziņa Ūniversam piešķirt mērķtiecību, to padarot apzinīgu un personīgu, šī pati dziņa mums arī ir likusi radīt Dievu, likusi gribēt, lai būtu Dievs, radīt Dievu vienā vārdā. Jā, radīt Dievu! Tas nedrīkst uztraukt visticīgāko, jo ticot Dievam mēs to zināmā veidā radām, kaut gan Viņš mūs ir iepriekš radījis. Tas ir Dievs, kas mūsos pats sevi nepārtraukti rada.

Esam radījuši Dievu, lai Ūniversu glābtu no Nekā, jo tas, kas nav apziņa un mūžīga apziņa, kas apzinās savu mūžību un nav mūžīgi apzinīga, nav nekas vairāk kā ārējā skatāmība. Vienīgi patiesi reālais ir tas, kas jūt, cieš, līdzjūt, mīl, alkst, tā ir apziņa, jo apziņa ir vienīgi substanciāla. Mums vajadzīgs Dievs, lai glābtu apziņu, nevis lai domātu par eksistenci, bet gan lai dzīvotu. Nevis lai zinātu, kāpēc un kā ir, bet gan lai izjustu, kamdēļ ir. Mīla ir bezjēdzīga, ja nav Dieva.

Un tagad aplūkosim Dievu: loģisko Dievu vai augstāko Saprātu un bioloģisko vai sirds Dievu, t. i. Augstāko Mīlu.

## No Dievišķā uz Dievu

Nedomāju, ka patiesība ciestu, ja teiktu, ka reliģiozās jūtas ir dievības jūtas, un tikai sagrozītā cilvēciskā valodā var runāt par ateistisko reliģiju. Kaut gan, skaidrs, ka viss atkarājas no atziņas, ko mēs gribam no Dieva veidot. Šī atziņa savukārt atkarājas no dievības.

Sāksim ar dievības jūtām, iekām rakstām ar lielo burtu šīs atziņas īpašību un te artikulējot tā pārvērtīsies dievībā, t. i. Dievā. Tādēļ ka cilvēks ir gājis uz Dievu caur dievišķo un nevis no Dieva secinājis dievišķo.

Pirms turpinām šīs neizveidotās pārdomas par dzīves traģiskajām jūtām, es atgādināšu Statiusa sacītos vārdus, ka bailes ir radījušas dievus *timor fecit deos*. Es te negribu vēl reiz skicēt vēsturisko procesu, kā tautas ir nonākušas pie Dieva jūtām un atziņas, kā to jau redzējām, aplūkojot kristianismu. Es pasvītroju, ka tautas un nevis atsevišķi indivīdi, ja ir kolektīvas un sociālas jūtas un atziņas, tad tās ir Dieva, lai gan pēc tam indivīds to individuālizēja. Filozofijai var būt, un faktiski tas arī ir, individuālā izcelšanās; turpretī teoloģijai jābūt kolektīvai.

Šleiermachera mācība, — kas reliģiozo izcelšanos vai reliģiozo jūtu būtību ietver tiešās un vienkāršās atkarības jūtās, — pirmā acu uzmetumā liekas dziļš un eksakts izskaidrojums. Primitīvais cilvēks, dzīvodams sabiedrībā, jūtās atkarīgs no noslēpumainiem spēkiem, kas to ielenca; kopības iz-

jūta to saistīja ne tikai ar sev līdzīgiem, pārējiem cilvēkiem, bet viņš jūta visu ap sevi kā personificētu. Viņam ne tikai ir pasaules apziņa, bet viņš iedomājas, ka arī pasaulei ir apziņa tāpat kā viņam. Gluži tāpat kā bērns, kas runā ar savu suni vai lelli, domā, ka viņu saprot, arī mežonis ticēja, ka viņu uzklausa elks vai negaisa mākonis, kas viņu pārsteidza. Un dabas primitīvā cilvēka gars, kas vēl bija ar dabu saaudzis, vēl neizšķīra starpību starp sapni un nomodu, starp īstenību un iztēli.

Tā tad, dievišķs nav kaut kas objektīvs, bet gan apzinīgi subjektīvs, kas tiecas uz āru, uz pasaules personifikāciju. Dievības atziņa ceļas no viņas jūtām, un dievības jūtas nav nekas vairāk, kā uz āru pārnestas neskaidras un tikko dzimstošas personības jūtas. Vēl nevar runāt par ārējo un iekšējo, objektīvo un subjektīvo distanci, kamēr tāda distance nebija apzināta, bet tiklīdz šī distance tika apzināta, no tās cēlās dievības jūtas un atziņas. Jo skaidrāka distances apziņa starp objektīvo un subjektīvo, jo neskaidrākas mūsos ir kļuvušas dievības jūtas.

Mēdz pamatoti teikt, ka hellēniskais pagānisms ir vairāk panteistisks nekā politeistisks. Ticība daudziem dieviem tika pieņemta kā mūsdienās Dieva jēdziens, nezinot, ka viss tas eksistē cilvēka galvā. Ja panteismu saprot kā mācību, ka katra lieta nav Dievs, — man tas ir neiedomājams uzskats, — bet gan, ka viss ir dievišķs, tad nebūtu nepareizi teikts, ka pagānisms bija politeistisks. Dievi ne tikai jaucās starp cilvēkiem, bet gan sajaucās ar cilvēkiem, dievi piedzima no mirstīgām sievietēm, un mirstīgi cilvēki piedzima no dievēm, tā radās pusdievi. Un ja ir pusdievi, t. i. puscilvēki, tas tādēļ, ka dievišķā un cilvēcīgā seja bija no vienas un tās pašas īstenības. Visa dievišķošana nebija nekas vairāk, kā visa cilvēciskošana. Sauli sauca par dievību, ar to negribēja neko vairāk teikt, kā tikai to, ka tā bija

cilvēcīga būtne ar vairāk vai mazāk palielinātu un sublimētu apziņu. Un tā tas bija no fetišisma līdz hellēņu pagānismam.

Dievi atšķirās no cilvēkiem ar savu nemirstību. Dievs pamazām kļuva par nemirstīgu cilvēku, un cilvēku pielūdzot, to uzskatīja par dievu, kas mira, bet nekad nenomira. Par zināmiem varoņiem ticēja, ka tie dzīvo tālāk veļu valstī. Un tas ir ļoti svarīgs punkts, lai dievišķībai piešķirtu lielu nozīmi.

Šais dievu republikās vienmēr bija kāds augstāks dievs, kaut kāds īsts monarchs. Tā bija dievišķa monarchija, kas, kultivējot viendievību, tautas noveda pie monoteisma. Tā tad, monarchija un monoteisms ir dvīņu bērni. Zevs, Jūpiters pamazām pārvērtās par vienīgo dievu, kā par visas pasaules vienīgo dievu pārvērtās Izraēļu tautas dievs — Jehova, kas sākumā bija tikai dievs starp daudziem citiem dieviem.

Kā monarchijas, tāpat monoteisma izcelšanās ir kareivīga. „Kaŗa gājieni laikā, — saka Robertsons Smits (*The Prophets of Israel*, lekt. I), — kad kāda nomadu tauta jūta vajadzību pēc centrālās autoritātes, tad notikās, ka nacionālā organizācija, pulcējoties ap svētnīcas aili, radīja dievu, Izraēļu tauta radīja Jehova kaulus. Pats Izraēļa vārds ir kareivīgs un nozīmē: Dievs cīnās, un Jehova vecajā testāmentā ir apzīmēts *Jahwe Zebaoth*, t. i. Izraēļa kaŗa pulku Jehova. Cīņas laukā izjuta vistuvāk Jehovas klātieni. Pie primitīvām tautām kaŗa laika vadonis ir arī dabiskais soģis miera laikā.“

Dievs, vienīgais Dievs, tā tad, cēlās no dievības jūtām cilvēkā kā kareivīgais Dievs, kā monarchisks un sociāls elements. Tas radās tautās, bet ne atsevišķos indivīdos. Vispirms bija kādas tautas Dievs, tas kļuva greizsirdīgs un vēlējās, lai pielūgtu tikai viņu, un no šīs viendievības kultivēšanas pārgāja uz monoteismu, ko individuāli radīja pravieši, vai-

rāk filozofiskā nekā teoloģiskā ceļā. Tiešām, tā bija praviešu individuālā aktivitāte, kas dievišķo individualizēja, sevišķi to pārvēršot par ētiku.

Šo Dievu, kas šādā veidā cēlies cilvēciskajā apziņā, vēlāk pārņēma prāts, t. i. filozofija un centās to definēt, pārvēršot idejā. Ja kaut ko gribam definēt, tad tas jāideālizē, jāatdala no vitālā pamata, no irracionālā, kas ar to pašu mēru nav izmērījams. Un Dieva izjūta, dievība tika izjusta kā persona, un vienīgā apziņa ārpus mums pārvērtās par Dieva ideju.

Loģiskais vai racionālais Dievs *ens summus*, un *primum movens*, teoloģiskās filozofijas Augstākā Būtne, — Dievs, pie kuŗa nonāca pa trim slavenajiem ceļiem: nolieguma, paaugstinājuma un cēlonības: *viae negationis, eminentiae, causalitatis*, — nav nekas vairāk, kā Dieva ideja, kaut kas nedzīvs. Dieva eksistences tradicionālie un tik neizskaitāmas reizes atspēkotie pierādījumi būtībā nav nekas cits, kā tukšs nodoms noteikt Dieva būtību; jo, kā ļoti labi aizrādīja Vinē, Dieva eksistenci secina no dzīvo būtņu būtības. Un ja kāds saka, ka Dievs eksistē, bet nepasaka, kas ir Dievs, tad sacītais līdzinās nullei, proti nekas nav pateikts.

Un šis Dievs, kas caur paaugstinājuma un nolieguma vai atteikšanās bezgalīgajām īpašībām kļuva beidzot par neiedomājamu Dievu, par tīru ideju, par kuŗu varam teikt, viņa paša ideālā pārākuma dēļ, ka viņš ir „nekas“, kā to jau definējis Skotuss Erigena: *Deus propter excellentiam non immerito nihil vocatur*. Vai labāk runājot ar Pseudo-Dionisija Aeropagita vārdiem, 5-jā vēstulē: „Dievišķā tumsa ir nepieejama gaisma, kuŗā, kā saka, dzīvojot Dievs.“ Izjustais un antrōpomorfiskais Dievs, šķīstoties ar cilvēcīgiem atribūtiem, — un kā tādi, tie ir aprobežoti, relatīvi un laicīgi, — pārvēršas par deisma vai panteisma Dievu.

Visi klasiskie pierādījumi par Dieva eksistenci

attiecas uz Dievu — Ideju, uz loģisko Dievu, viss tas neko vairāk nepierāda, kā tikai šo Dieva idejas eksistenci, bet ne pašu Dievu.

Kad biju vēl zēns, mani satrauca šie mūžīgie jau-tājumi un kādā grāmatā, kuras autoru te negribu pieminēt, lasiju: „Dievs ir liela Nezināšana, kas atrodas ārpus cilvēka zināšanu robežām; jo vairāk zinātne progresē, jo tālāk robežas attālinās.“ Blakus šiem vārdiem es biju atzīmējis: „Šaipus robežām mēs visu izskaidrojam bez Viņa, viņpus robežām — ne ar Viņu, ne bez Viņa. Tā tad, Dievs ir lieks.“ Šo pašu teicienu varu attiecināt uz Dievu — Ideju un tās pierādījumiem. Arī to pašu varu teikt par Laplasu, jo pilnīga, liekas, ir viņa Dieva hipoteze, lai izveidotu savu sistēmu par Ūniversa izcelšanos. Dieva ideja mums nevar atvieglot labāk izprast Ūniversa eksistenci, būtību un mērķticību.

Nav vairāk saprotams tas, ka ir bezgalīga, absolūta un mūžīga Augstākā Būtne, kuras būtību mēs nepazīstam, kas ir radījusi Ūniversu, kas ir paša Ūniversa materiālā bāze, un viņas materiāls ir mūžīgs, bezgalīgs un absolūts. Mēs nekādā ziņā labāk neizprotam pasaules eksistenci, ja sakām, ka to ir radījis Dievs. Tas ir tikai *petitio principii* vai vienkāršs vārdisks atrisinājums, lai aizsegtu mūsu nezināšanu. Pierādot Radītāja eksistenci no fakta, no radītās eksistences, vēl nevar racionāli apstiprināt šī Radītāja eksistenci. No fakta taču nevar izsecināt vajadzību, lai to apstiprinātu, ir vajadzīgs viss.

Un ja tādā kārtā pārejam no Ūniversa būtnes uz to, ko saucam par kārtību, tad jābūt kādam kārtotājam, un jāsaka, ka kārtība ir tas, kas ir un ko savādāk nevaram iedomāties. Šis Ūniversa kārtības pierādījums aizkavē ideālās kārtības gaitu un īstenību, mūsu smadzenes nodarbinot ar ārējām lietām, pieņemot, ka kādas lietas racionāls izskaidrojums rada pašu lietu.

Cilvēcīgā māksla no dabas jau mantojusi dalības apzinību, ar ko saprot darbības veidu, un pēc tam šo māksliniecisko un apzinīgo darbību pārceļot uz mākslinieka apziņu, kas nezina, ka savu mākslu iemācījies no dabas.

Klasiskais salīdzinājums ar pulksteni un pulkštentaisītāju nav salīdzināms ar absolūto, bezgalīgo un mūžīgo Būtni. Tas ir otrs veids, ar ko neko neizskaidro. Ja saka, ka pasaule ir tāda, kāda tā ir un nevis citāda, tādēļ ka Dievs to tā radīja, bet kamēr nezinām, kādēļ viņš to ir radījis, ar to vēl nav nekas pateikts. Un ja zināsim iemeslu, kādēļ Dievs pasauli ir radījis, tad mums pietiks vienīgi ar šā iemesla zināšanu. Ja viss būtu matēmatika, ja nebūtu visracionālu elementu, tad cilvēks nebūtu atbalstījies uz kārtības pamatojuma izskaidrojumu, kas taču nav nekas cits, kā irracionālā racionālizēšana un otra mūsu nezināšanas aizplīvurošana.

Neder taču runāt par šiem smieklīgajiem pierādījumiem, tas gluži tas pats, it kā kāds uz labu laimi saliktu burtus, un protams, ka no šī salikuma nevar iznākt „Don Kichots”.

Tas jau ir klasisks mēģinājums fainomenu hipostazēt vai substantizēt sakot, ka Mēchanika ir kustība, Bioloģija — dzīvība, Filoloģija — valoda un Ķīmija — ķermenis, zinātnes nosaukumu rakstot ar lielajiem burtiem un Dievu pārvēršot fainomenu atšķirīgākā potencē, no kuŗas to uzņemam un kas ir atšķirīgs no mūsu saprāta, kas to uztver. Bet šis Dievs, pie kuŗa tādā ceļā nonākam, nav nekas cits, kā hipostazēts un bezgalībā projecēts prāts, ko nevaram nekādā veidā izjust kā kaut ko dzīvu un reālu, bet ko uzņemam sevī kā tīru ideju, kas ar mums reizē mirst.

Ja kāda iedomāta, bet īstenībā neesoša lieta neeksistē, tad tikai tādēļ, ka Dievs to nevēlas, vai Dievs to nevēlas tādēļ, ka tā īstenībā neeksistē. Un neiespējama ir neiespējams tādēļ, ka Dievs to tā

vēlas, un Dievs varbūt to nevēlas tādēļ, ka tas pats par sevi un sava absurdiskuma dēļ nevar būt. Dievam jāpakļaujas pretrunību loģiskajam likumam. Pēc teologu domām tur neko nevar darīt, jo tas ir kā divi reizes divi ir četri. Loģiskā likuma vajadzība stāv pār Viņu, vai, labāk sakot, tas ir Viņš pats. Un ja morāliskā kārtībā jautā: vai meli, slepkavība un laulības pārkāpšana ir tādēļ nevēlamas lietas, ka tas tā ir pieņemts un tas pieņemts tādēļ, ka tas ir nevēlams. Pirmkārt, Dievs vai kaprisais un absurdiskais Dievs, kas pieņēma vienu likumu, varēja pieņemt arī otru, vai paklausa neatkarīgi no Viņa lietu iekšējās dabas un būtības, t. i. no viņa suverēnās gribas. Un ja tas tā ir, ka Dievs paklausa prātam un viņa pieņēmumiem, un ja mēs šo prātu izprotam, tad mums vairāk nav vajadzīgs Dievs, un ja to neizprotam, tad arī Dievs mums neko neapgaismo. Tā tad, šis prāts valda pār Dievu. Lieki teikt, ka šis prāts ir pats Dievs, lietu augstākais saprāts. Šis vajadzīgais pamatojums ir kaut kas bezpersonisks. Personība tai piešķir gribu. Un tā ir problēma par attiecībām starp prātu, kas ir nepieciešami vajadzīgs, un Dievu un viņa gribu, kurai nepieciešami jābūt brīvai. Un tā tas vienmēr būs ar loģisko un aristotelisko Dievu, — ar pretrunīgo Dievu.

Scholastiskie teologi nekad nav pratuši atbrīvoties no grūtībām, kurās tie atrodas, mēģinot samierināt cilvēcīgo brīvību ar dievišķā klātieni un atziņu, ka Dievs ir brīvs no nākotnes nejaušībām; un tas ir tādēļ, ka racionālais Dievs ir pilnīgi nepielāgojams nejaušībām, jo nejaušības jēga būtībā nav nekas cits, kā irracionalitātes jēga. Racionālajam Dievam piespiesti ir jāiekļaujas savā būtībā un darbībā un viss iespējamais jāveic tik labi, cik labi vien to var veikt, un ir neiespējami, ka vairākas lietas ir līdzīgi labas, jo starp bezgalīgi daudzām iespējamībām ir tikai viena, kas visvairāk piemērota

savam mērķim, kā starp daudzām līnijām, kuras var savilkst no viena punkta uz otru, ir tikai viena taisne. Un racionālais Dievs, prāta Dievs, nevar neko vairāk panākt, kā tikai sekot katrā gadījumā taisnai līnijai, kas tieši ved uz mērķi, ko tas sev uzstāda, mērķis ir tikpat vajadzīgs, kā ir vajadzīgs vienīgais taisnais virziens, kas viņu vada.

Dieva dievība radās aiz savstarpējās vajadzības. Un Dieva vajadzība parādās viņa brīvā gribā, t. i. viņa apzinīgā personībā. Dievam, pēc kā mēs alkstam, Dievam, kam jāglābj mūsu dvēsele no Nekā, Dievam iemūžinātājam, jābūt brīvam Dievam.

Un tas nevar būt Dievs, kas domā, bet gan tas, kas darbojas un rada. Dievs nav kontemplatīvs, bet gan aktīvs. Dievs-Prāts, teorētiskais un kontemplatīvais Dievs, šis teoloģiskā racionālisma Dievs, ir tas Dievs, kas sevi iznīcina pats savā kontemplācijā. Un kā vēlāk redzēsim, šis Dievs atbilst apokatastāzei, kā augstākai mūžīgās laimes izteiksmei. Beidzot tas ir kvietistiskais Dievs, tāpat kā prāts ir kvietistisks pēc savas būtības.

Vēl paliek otrs slavens Dieva pierādījums, t. i. vienprātība, ka visas tautas vienādi meklē un tic Dievam. Bet šis pierādījums nenāk par labu racionālajam Dievam, kas izskaidro Ūniversu, bet gan Sirds Dievam, kas mums liēk dzīvot. To tikai tādā gadījumā varam saukt par racionālu, ja atzīsim, ka prāts ir vienprātība, kas vairāk vai mazāk ir visu tautu un ūniversa vienotāja dvēsele, šai gadījumā piešķirdami saprotamību teicienam: *vox populi vox Dei*, — tautas balss ir Dieva balss.

Tā ticēja šis traģiskais un dedzīgais Lamnē (Lamennais), kas teicis, ka dzīve un patiesība nav nekas vairāk, kā viena un tā pati lieta, — (un kaut tas tā būtu!), — un prātu atzina par ūniversālu, mūžīgu un svētu (*Essai sur l'indifference, IV partie, chap. VIII*). Un no Laktansija citē šos vārdus: *aut omnibus credentium est aut nemini*, jātic visiem

vai nevienam, un Herakleitu: cilvēka domas ir maldīgas; tad Aristoteli: vislielākais pierādījums ir visu cilvēku vienprātība, un it sevišķi Pliniju „Paneg. Trajani LXII“: *nemo omnes, neminem omnes fefellerunt*, — vienam nav jāmaldina visi, ne visiem — viens. — Un kaut tas tā arī būtu! — Un noslēdzas Kikerona teicienā (*De natura deorum, lib. III, cap. II, 5 un 6*): *maioribus autem nostris, etiam nulla ratione reddita credere*, — jātic mūsu senčiem arī tad, kad tie nedod nekādu pamatu ticēt.

Ja pieņemsim, ka šīs seno prātnieku domas ir universālas un nemainīgas, kas mums saka, ka dievišķīgais caurstrāvo visu Dabu, un ka tā ir „tēvišķīga dogma“ — *πατριος δοξα*, — kā saka Aristotēlis (*Methaphysica*, VII. g. VIII. nod.), tas pierādītu tikai to, ka ir kāds motīvs, kas pamodina tautas un cilvēkus (t. i. visus vai gandrīz visus vai daudzus), ticēt Dievam. Bet vai tās, varbūt, nav tikai illūzijas un maldi, kas dibinās pašā cilvēciskajā dabā? Vai visas tautas reiz neticēja, ka Saule griežas apkārt viņām? Un vai tas nav dabiski, ka visi tiecamies ticēt tam, kas apmierina mūsu alkas? Vai nevarētu teikt ar V. Hermani (skat. „*Christlich systematische Dogmatik*“ sējumā: „*Systematische christliche Religion*“, izdevis P. Hinneberg): „Ja ir Dievs, tad tam mums jāparādās kaut kādā veidā un mums tas jāatrod.“

Bez šaubām, tā ir lēnprātīga vēlēšanās, bet nevis pamatojums šai šaurākā nozīmē, tāpat nevaram pielāgot Sv. Augustīna vārdus, kas vēl mazāk pamatoti: „Ja tu mani meklē, tad tu mani arī atrādīsi.“ Augustīns ticēja, ka Dievs grib, lai mēs to meklētu.

Šis slavenais vienprātības arguments, kuŗu uzskata par visu tautu viendvēselību, ko ar pārliecinošu instinktu lietāja senatnes gudrie, ir pāreja no kolektīvā uz individuālo, uz tā saucamo morālisko

pierādījumu, ko Kants izmanto savā „Praktiskā prāta kritikā“, lai pierādītu mūsu sirdsapziņu vai, pareizāk sakot, mūsu dievības jūtas, — un tas nav tiešs un racionāli specifisks pierādījums, bet gan vītāls, ko nevar pielāgot loģiskajam Dievam — *ens summum* — visabstraktākai un visvienkāršākai Būtnei, pirmajam nekustīgajam un bezjutīgajam motoram — Dievam Prātam, kas ne cieš, ne alkst, bet gan bioloģiskajam Dievam, kompleksīvai un konkrētai Būtnei, Dievam, kas mūsos un ar mums cieš un alkst, Kristus Tēvam, pie kuŗa var aizkļūt caur Cilvēku, caur Dēlu (Jāņa ev. XIV, 6), un kuŗa atklāsme var būt vēsturiska un, manis dēļ, pat anekdotiska, bet nekādā ziņā filozofiska vai katēgoriska.

Pienemsim, ka tautu vienprātīgā atziņa vai arī visu cilvēciģo dvēseļu ūniversālās alkas, kas nonākušas pie cilvēciģās apziņas, gribēdama būt Ūniversa mērķis un nozīme, šīs alkas, kas nav nekas cits kā pašas dvēseles būtība, mūs noved pie cilvēciģā, antrōpomorfiskā Dieva, mūsu apziņas projekcija uz Ūniversa apziņu, uz Dievu, kas Ūniversam piešķir cilvēciģu nozīmi un mērķtiecību, un kas nav *ens summum*, *primum movens*, ne Ūniversa radītājs, ne arī Dievs-Ideja. Tas ir dzīvs, subjektīvs Dievs, — tā tad, nav nekas vairāk kā objektīvizēta subjektivitāte vai ūniversālizēta personība, — kas ir vairāk nekā tīra ideja un daudz vairāk griba nekā prāts. Dievs ir Mīla, t. i. Griba. Prāts, Vārds ceļas no Viņa, bet Viņš, Tēvs, galvenām kārtām ir Griba.

„Nav šaubu“, — raksta Ričls (*Rechtfertigung und Versöhnung* III, V nod.), — ka Dieva garīgā personība vecajā teoloģijā ir tēlota ļoti nepilnīgi, aprobežojoties tikai ar viņa gribas un zināšanas funkcijām. Religiōzais pasaules uzskats Dievā gan arī atradīs garīgo jūtu atribūtus. Bet senā teoloģija pārliecībā, ka jūtas un afekts ir kaut kas ap-

robežots, lielā mērā mazināja to nozīmi; piemēram, Dieva paša svētlaimi uz mūžīgo sevis pazīšanu un viņa nicināšanu izskaidroja kā nepārtrauktu tieksmi ļauno sodīt." — Jā, šis loģiskais Dievs, kas radies *via negationis* — nolieguma ceļā, bija Dievs, kas, stingri ņemot, ne mīlēja, ne nicināja, jo arī viņš pats ne priecājās, ne arī cieta; tas bija necilvēcis, kam nebija rūpju, ne arī lieliskuma, un viņa taisnība bija racionāla vai matēmatiska taisnība, t. i. netaisnība.

Dzīvā Dieva, Kristus tēva atribūtus jādeducē no viņa vēsturiskās atklāsmes evaņģelijā un katra kristīgi ticīgā apziņā un nevis no metafiziskajiem prātojumiem, kas noved tikai pie Skotusa Erigena Dieva — Nekā, panteistiskā un racionālā Dieva, ateistiskā Dieva, beidzot, pie bezpersoniskās dievības.

Bet pie dzīvā Dieva, cilvēcīgā Dieva nenonāca pa prāta ceļu, bet gan pa mīlas un ciešanu ceļu. Prāts mūs vairāk attālina no Dieva. Nav iespējams to pazīt, lai pēc to mīlētu. Pirms to pazīstam, mums tas jāiegūst caur mīlu, alkām un badu pēc Viņa. Dieva pazīšana izverd no mīlas uz Dievu un šī pazīšana ir maz vai nemaz racionāla, tādēļ ka Dievs nav definējams. Tie, kas grib definēt Dievu, pretendē to aprobežot mūsu saprātā: to nonāvēt. Kad mēs mēģinām to definēt, tas mums pārvēršas par neko.

Dieva ideja, ko aizstāvēja racionālie dievcīnītāji, nav nekas vairāk, kā hipoteze, kā, piemēram, ideja par aitēru.

Tiešām, šis aitērs nav nekas cits kā tikai pieņemta jēga, kurai nav citas vērtības kā tikai tā, ka mēs to mēģinām izskaidrot: gaisma, elektrība, universālā gravitācija, un tikai tik tālu, cik nevar izskaidrot šos faktus no cita viedokļa. Tāpat arī Dieva ideja ir tikai hipoteze, kad ar Dievu izskaidrojam to, ko citādi nevaram izskaidrot: Ūniversa

eksistenci un būtību. Un tā īstenībā mēs neko ne labāk, ne sliktāk neizskaidrojam ar šo ideju vai bez tās, un tā secinot Dieva ideja, augstākais *petitio principis* ir maldīgs.

Bet ja aitērs nav nekas vairāk kā hipoteze, bet aitēra un gaisa iedarbību var tieši sajust, kaut gan ar to mēs vēl neizskaidrojam skaņu, mums būs vienmēr direkts pārdzīvojums, sevišķi tad, kad mēs jutīsim tā trūkumu, slāpšanas vai gaisa bada brīdī. Un tādā pašā kārtā, Dievs pats un nevis Dieva ideja var kļūt par īstenību un tieši izjūtamā, kaut gan mēs to neizskaidrojam ne ar viņa ideju, ne eksistenci, ne ūniversa būtību, mums reizumis ir direkts Dieva jūtas, un sevišķi garīgās slāpšanas brīdī. Un šīs jūtas aplūkosim pamatīgāk, jo uz tām dibinās viss traģisms un dzīves traģiskās jūtas, tās ir bada jūtas pēc Dieva! Ticēt Dievam, — kā turpmāk redzēsim, — nozīmē vēlēties, lai Dievs ir, jo bez Viņa nevar dzīvot.

Kamēr kļīdu pa prāta laukiem, meklējot Dievu, un to nevarēju atrast, Dieva ideja mani nemaldināja, bet es arī nevarēju atzīt Dieva ideju, un tas bija tad, kad maldījos pa racionālisma tuksnešiem, kad man teica, ka nekāds cits mierinājums mums nav jāmeklē kā vienīgi patiesība, tā saucot prātu, tas tomēr mani neapmierināja. Bet nodziļinoties racionālistu skepticismā no vienas puses un jūtu izmisumā no otras, mani iedegās slāpes pēc Dieva, un garīgās slāpšanas brīdī, kad man Viņa trūka, es izjutu Viņa īstenību. Un es gribēju, lai būtu Dievs, lai eksistētu Dievs. Tomēr Dievs neeksistē, bet gan drīzāk stāv pāri eksistencei, balstīdams mūsu eksistenci, liek mums eksistēt.

Dievs, kas ir Mila, Milas Tēvs, ir mīlas dēls mūsos. Ir vieglprātīgi un ārēji cilvēki, prāta vergi, kas mūs dara ārišķīgus, kas domā, ka ir kaut ko pateikuši, teikdami, ka Dievs cilvēku ir veidojis pēc sava „ģīmja un līdzības“, vai ka tas ir cilvēks, kas

pēc sava „ģīmja un līdzības“ radīja savus dievus vai Dievu. Šie abi apgalvojumi ir vienvērtīgi un vieglprātīgi. Dievs un cilvēks viens otru radīja savstarpēji, Dievs atklājās cilvēkā un cilvēks Dievā. *Deus ipse se fecit*, — Dievs pats sevi radīja, — sacīja Laktantijs (*Divinarum institutionum*, II, 8), un varam teikt, ka viņš ir sevi radījis cilvēkā un caur cilvēku. Jo ikviens no mums, savas milas un dievības bada dzīts, iztēlo Dievu pēc sava mēroga un pēc sava mēroga rada sev Dievu. No visām cilvēcīgajām iedomām radās kolektīvais, sociālais Dievs, tādēļ Dievs ir atklājies kolektivitātē. Dievs ir visbagātākā un vispersoniskākā cilvēcīgā atziņa.

Mums jau sacīja dievības Meistars, ka esam pilnīgi, tā kā mūsu tēvs debesīs ir pilnīgs (Mat. V, 48), un jušanas un domāšanas kārtībā mūsu pilnīgums pastāv garīgajā radīšanā, jo mūsu iztēle pārkārtojas visas cilvēces totālajā iztēlē, izveidodama Dieva daļu.

Ir pazīstama loģiskā mācība par atziņas ekstensiju un saprašanu: ja viena puse, ņemot vērā apstākļus, attīstās, tad otra panīkst. Jo kāda atziņa ir ekstensīvāka, jo tā ir mazāk saprotama. Būtnei vai lietai, kas aptver visu esamību, nav nekādas citas pazīmes kā tikai būtnes pazīme. Vairāk saprotama atziņa nav tik daudz ekstensīva universā, kas tikai pati sev pielāgojas un saprot visas esamības pazīmes. Un loģiskais vai racionālais Dievs, Dievs, kas iegūts abstrakcijas ceļā, augstākā būtne, īstenībā kļūst par Neko. Tā tad, tīra būtne un tīrs „Nekas“ identificējas, kā jau mācīja Hēgelis. Jūtu vai sirds Dievs, dzīvo Dievs ir personificēts pats Ūniverss, ir Ūniversa apziņa. Personiskais un ūniversālais Dievs ir pavisam kaut kas cits nekā metafiziski stingušā monoteisma individuālais Dievs.

Te gribu lieku reizi aizrādīt, ka individuālītāti nostādu pretī personībai, kaut gan tās viena otrai ir nepieciešamas. Individuālītāte, ja tā varētu iz-

teikties, ir saturs, bet — personība — satvars, un varētu arī teikt zināmā nozīmē, ka mana personība ir saprašana, proti tas, ko saprotu un ietveņu sevī, — un kas, savā ziņā, ir viss Ūniverss, — un mana individuālitate ir mana ekstensija. Personība ir mana bezrobežainība, bet individuālitate — aprobežotība.

Simts māla krūzes ir pilnīgi individuālizētas, bet līdzīgas, un tās var būt tukšas vai piepildītas ar to pašu šķidrumu, kamēr divi pūšļi no vissmalkākās membrānas, — caur kuņu atdalās aktīvā ošmōze un eksōmōze, ko var stipri diferencēt, — var būt pilni ar ļoti saliktiem šķidrumiem.

Tāpat arī cilvēks viens no otra var stipri atšķirties, kas attiecas uz individu, tas var būt kā garīgais kamariņš (vēzis), un diferenciālā satvara ziņā nabadzīgs. Un bieži notiek, jo kādam ir vairāk personības, jo tas iekšēji ir bagātāks, jo vairāk sevī nes sabiedrības, jo mazāk atšķirsies no pārējiem. Tāpat arī stingušais deisma Dievs, aristoteliskā monoteisma — *ens summum* — ir būtne, kuņa individuālitate vai, labāk sakot, vienkāršība noslāpē personību. Definīcija to iznīcina, jo definējot mēs nospraužam mērķus, to aprobežojot, un nav taču iespējams definēt absolūti nedefinējamu. Šim Dievam trūka iekšējās bagātības, viņš pats sevī nav sabiedrība. Un to novērsa vītālā atklāsme ar ticēšanu Trejādībai, kas no Dieva izveidoja sabiedrību un pat ģimēni, bet nevis vairs individu.

Katoļu ticības Dievs ir personisks; viņš ir persona, tāpēc ka tas sevī ietveņ trīs personas, bet personība nekad nejūtas izolēta. Izolēta personība beidz eksistēt. Tiešām, ko tā lai mīlētu? Un ja vairs nemīl, tad tā vairs nav persona. Cilvēks viens pats būdams sevī nemīl, iekām tas nav divkāršojies caur mīlu.

Dievu cilvēkam vajadzēja izjust kā Tēvu, kas sevī nesa ticību Trejādībai, tādēļ ka Dievs nevar

būt vientuļš. Tēvs vienmēr ir ģimenes tēvs. Un Dievu izjūtot kā tēvu, to vairs jau neuztvēra antrōpomorfiski, t. i. kā cilvēku — *anthropos* — bet gan andrōmorfiski, kā vīrieti — *aner*. Un tiešām, populārā kristīgo iztēle Dievu Tēvu uztvēra kā vīrieti. Un tas tādēļ, ka cilvēku — *homo*, *ανθρωπος* — nevarēja citādi iedomāties kā vīrieti — *vir*, *ανηρ* — vai kā sievieti — *mulier*, *λυνη*. Un vēl varēja pievienot bērnu, kas ir neutrāls. Un lai padarītu Dievu-vīrieti pilnīgāku ar iedomas jūtu palīdzību, tad radīja ģimeni, Dieva Mātes vai Jaunavas Marijas un Jēzus Bērna kultu. Jaunavas kults *mariolatrīa* pamazām pacēlās līdz Jaunavas dievišķai cieņai, kas būtiski nav nekas cits, kā jūtu vajadzība, tādēļ ka Dievs ir vīrietis, un tam, kas grib būt pilnīgs, ir nepieciešams sievietības elements. Sākot ar izteicienu: Dieva māte — *Theo-tocos, deipara*, — katoliskā lēnprātība Jaunavu Mariju eksaltējot, to atzina par atpestīšanas palīdzi un pasludināja dogmas, ka viņa nav apstiprināta pirmgrēkā ar augļa ieņemšanu. Un tas viņu paaugstināja cilvēces un dievības priekšā, bet jāzina, ka viņa tuvāk atrodas dievībai. Ir izteiktas domas, ka varbūt ar laiku no Marijas izveidos kaut ko tādu, ka tā kļūs par vienu dievišķu personu vairāk.

Un varbūt tā Trejādība pārvērtīsies par četrējādību. Ja *πνευμα*, gars grieķu valodā nebūtu vidējās kārtas, bet sieviešu kārtas, — kas var zināt, varbūt tad Jaunavu Mariju būtu pārvērtuši par Svētā Gara iemiesotāju. Lukasa evaņģēlija teksts I. nod. 35. p., kur ir runa par pasludināšanu caur eņģeli Gabrielu, kas tai saka: „Svētais Gars nāk pār tevi,“ — *πνευμα αγιον επελευσεαι επι σε*, — būtu pieticis iekvēlinātai dievbijībai, kas vienmēr prot savām iegribām pakļaut teoloģisko spekulāciju. Un tādā kārtā radies dogmatisks darbs paralēli Jēzus dievināšanai un viņa identifikācijai ar Vārdu. Katrā ziņā, Jaunavas kults, kas veltīts mūžīgajai

sievišķībai vai varbūt vairāk dievišķajai sievišķībai un dievišķajai mātišķībai, papildina Dieva personifikāciju, to pārvēršot par ģimeni.

Vienā no savām grāmatām — (*Vida de Don Quijote y Sancho*, otrā daļā, LXVII. nod.) — esmu teicis, ka „Dieva jēdziens mūsos vienmēr bija un ir vīriešu kārtā. Viņa spriešanas un sodīšanas paņēmieni ir vīrišķīgs, bet nevis cilvēcīgs, kas stāvētu pāri kārtai. Viņa rīcības veids ir tēvišķīgs. Un lai to izlīdzinātu, tad bija nepieciešama Māte, Māte, kas vienmēr piedod, Māte, kas vienmēr atver rokas dēlam, kad tas bēg no sadusmotā tēva paceltās rokas vai atraisītās siksnas. Māte, kuŗas klēpī bērns meklē mierinājumu, meklē neskaidrās un maiģās nevainības siltās miera atmiņas, kas no dzimšanas mūs aplāzmo ar svēto mīlu un ar savu saldo pienu iebalzamē mūsu nevainības sapņus. Māte, kas nepazīst citu taisnību kā piedošanu un citu likumu kā mīlu. Mūsu nabadzīgais un nepilnīgais Dieva priekšstats ar gaŗu bārdu un pērkona balsi, — Dievs, kas iedveš bailes un nosaka derīģus norādījumus, Dievs, mājas Kungs, *pater familias* pēc romiešu izpratnes, — to vajadzēja izlīdzināt un papildināt. Un tā kā būtībā nevaram iedomāties personisko un dzīvo Dievu, ne tikai cilvēcīģā vārdā, bet arī vīrišķīģā veidā un vēl mazāk sievišķīģā veidā, tad blakus Dievam Tēvam esam nosēdinājuši Dievi Māti, kas vienmēr piedod, jo skatās ar aklu mīlu, vienmēr redz viņā būtību, un piedošana ir vienīģais viņas taisnīģums...”

Tagad man jāpiebilst, ka mēs ne tikai nevaram saprast dzīvo un pilnīģo Dievu tikai kā vīrieti, bet to nevaram arī saprast tikai kā individu, kā viena vienuļa Es projekciju, ārpus sabiedrības, no viena Es, īstenībā abstrakta. Mans dzīvais Es ir Es, kas īstenībā ir mēs. Mans dzīvais, personiskais Es dzīvo vienīģi citos, no citiem un caur citiem Es'iem. Es cēlies no senču nepārtrauktas virknes un izlases

ceļā tos sevī nesu un savukārt savā potencē nesu veselu virkni pēcnieku. Un Dievs, mana Es projekcija uz bezgalīgo, — vai labākā gadījumā, es Dieva projekcija uz bezgalību — arī ir nepārtraukta virkne. — Un lai glābtu Dieva personību, t. i. lai glābtu dzīvo Dievu, ticības jūtu un iztēles vajadzību, to uztvēra un izjuta zināmā iekšējā daudzveidībā.

Pagānisma dzīvās dievības jūtas to novērsa ar daudzdievību. Un šo dievu kopību, viņu republiku īstenībā izveidoja viņas Dievība. Īstais hellēniskā pagānisma Dievs nav Zevs Tēvs (Jūpiters), bet gan drīzāk dievu un pusdievu sabiedrība. Tā mums kļūst saprotama Demostena svinīgā piesaukšana, kad viņš piesauca visus dievus un dieves: *τοῖς Θεοῖς εὐχομαι πασι και πασαις*. Un domātāji radīja terminu: dievs-Θεός, kas ir tiešs adjektīvs, katra viena dieva īpašības izteicējs, un tad tam piemetināja kārtas vārdu — *ὁ Θεός* — filozofiskā racionālisma nedzīvu, abstraktu, substantīvu. Bet šim dievam trūka personības, jo tas nebija nekas vairāk kā dievišķais. Un pārdzīvojot dievišķo, nevar atvairīt jūtas, kas Dievišķo pārvērs par Dievu. Un Aristoteļa loģiski pierādītais Dievs nav nekas cits kā tikai Dievība, atziņa un nevis dzīva persona, ko var izjust un ar kuru cilvēks var savienoties mīlā. Šis Dievs, kas nav nekas vairāk kā substantizēts adjektīvs, tas ir konstitucionāls dievs *qui règne mais ne gouverne pas*. Un zinātne ir viņa konstitucionālās iekārtas pamats.

Jau vecajā grieķu un latīņu pagānismā skaidri izmanāma tendence uz dzīvo monoteismu, jo Zevu saprata un izjuta kā tēvu. Homērs to sauc par — *Ζεὺς πατήρ*. Un romiešu *Jūpiters* jeb *Ju-pater* ir visu dievu un dieviešu tēvs, ar viņu nodibinājās dievība.

No pagāniskās daudzdievības saskaršanās ar jūdu viendievību, kas mēģināja ar citiem līdzekļiem glābt Dieva personību, radās katoliskā Dieva jū-

tas, kas ir sabiedrība, tāpat kā pagānu Dievs bija sabiedrība, kā jau teicu, nu viņš ir viens, tāpat kā beidzot Izraēļa Dievs bija kļuvis viens. Un tāda ir Trejādība, kuŗas dziļāko nozīmi retu reizi kad izprata racionālistiskais deisms, vairāk vai mazāk kristianisma piesātināts, bet vienmēr ūnitārisks vai socinianisks.

Dievu mēs izjūtam kā pārcilvēcīgu apziņu, kā visas cilvēces cilts apziņu; pagātnes, tagadnes un nākotnes, kā visas cilvēces kopīgo apziņu, un vēl vairāk, kā totālu un bezgalīgu apziņu, kas aptver un uztur visas apziņas, infrā-cilvēcīgas, cilvēcīgas un varbūt pār-cilvēcīgas. Dievība, kas ir visos, sākot ar vizzemāko, t. i. no vismazāk apzinīgās dzīves formas, līdz visaugstākai, iziedama caur mūsu cilvēcīgo apziņu, to jūtam personificētu, pašu par sevi apzinīgu, to jūtam Dievā. Un šī pāreja no cilvēcīgās apziņas uz ūniversālo, pilnīgi dievišķo, atbilst ticēšanai eņģeļiem un viņu dažādajām hierarhijām, mūsu cilvēcīgo un Dieva apziņu starpniekiem. Ticībai, kas saistīta pati ar sevi, jārada neizskaitāmas gradācijas, jo tikai pa neizskaitāmu gradu kāpnēm var pāriet no aprobežotā uz bezgalīgo.

Deistiskais racionālisms Dievu saprot kā ūniversa prātu, bet loģika cenšas to atzīt kā bezpersonisku prātu, t. i. kā ideju, kamēr deistiskais vītālisms Dievu izjūt un iztēlo kā Apziņu, un jo vairāk kā personu vai arī kā personu sabiedrību. Tiešām, ikviena mūsu apziņa ir daudzu personu sabiedrība; manī dzīvo vairāki Es'i un pat to Es'i, kas dzīvo ar mani.

Deistiskais racionālisma Dievs, loģisko pierādījumu Dievs, *ens realissimum* un pirmais nekustīgais motors, tas nav nekas vairāk, kā augstākais Prāts, bet tai pašā nozīmē, kuŗā varam saukt par ķermeņu pievilksanas prātu uz pasaules gravitācijas likuma pamata, kas ir viņa izskaidrojums. Bet

man aizrādīs, ka tas, ko saucam par pasaules gravitācijas likumu, vai kādu citu likumu vai matemātisku principu, ir pati par sevi raksturīga un neatkarīga īstenība, ir eņģelis, ir kaut kas tāds, kam ir sava un citu apziņa, kas ir personība. Nē, nav nekas vairāk kā ideja bez īstenības, tāda, kāda tā uztverta saprātā. Un tā, šim Dievam Prātam ir sava apziņa un tam citas īstenības nav kā tikai tā, ko mēs tam piešķīram, to uztveŗot. Un ja tam ir sava apziņa, tad tas jau ir personisks prāts, un visu šo pierādījumu vērtība tiek iznīcināta, jo tādi pierādījumi pierāda tikai prātu, bet nevis kādu augstāku apziņu. Matēmatika mēchanisko fainomenu serijā var pierādīt kārtojumu, pastāvību un pamatojumu, bet nepierāda, ka šis pamatojums būtu apzinīgs pats par sevi. Tā ir loģiska vajadzība, bet loģiskā vajadzība nepierāda teoloģisko un mērķtiecīgo vajadzību. Un kur nav mērķtiecības, tur nav ne personības, ne arī apziņas.

Tā tad, racionālais Dievs nav nekas vairāk kā Ūniversa Prāts, tas pats sevi iznīcina mūsu smadzenēs, un tas mūsos atdzimst tikai tad, kad mēs to sirdī jūtam kā dzīvu personu un apziņu, un nevis tikai kā bezpersonisku un objektīvu Ūniversa Prātu. Lai izskaidrotu racionāli kādas mašīnas konstrukciju, tad mums pietiks ar mēchaniskās zinātnes zināšanām, kā tā uzbūvēta. Bet lai saprastu, ka tāda mašīna eksistē, jo Daba tādas nerada, tad jāpieņem tās konstruktors par dzīvu būtni. Bet šo otru prātojumu nevar pielāgot Dieva izskaidrošanai, pat ja teiktu, ka viņā mēchaniskā zinātne un mašīnas mēchanisma konstruktori ir viena un tā pati lieta. Šī identifikācija racionāli nav nekas vairāk, kā *petitio principii*. Un tā tas ir, kamēr šis augstākais Prāts ir persona, tad to pats prāts iznīcina.

Tiešām, tas nav cilvēcīgais prāts, kas savukārt neatbalstītos uz irracionālītāti, uz vītālo apziņu, uz gribu un jūtām. Tas nav mūsu prāts, kas var

mums pierādīt Augstākā Prāta eksistenci, kam savukārt būtu jābalstās uz Augstāko Irracionālītāti un Ūniversālo Apziņu. Šī Augstākā Apziņa, kuŗu atklājam ar jūtām un iztēli caur mīlu, ticību un personifikācijas darbu, ir tā, kas mums liek ticēt dzīvam Dievam.

Un šis Dievs, dzīvais Dievs, tavš Dievs, mūsu Dievs, ir manī, tevī un dzīvo mūsos, un mēs dzīvojam un esam Viņā. Un Viņš ir mūsos caur garīgu badu, kādu mēs izjūtam pēc Viņa, un alkās mēs to pieņēmam. Un tas ir pazemīgo Dievs, tādēļ ka Dievs izvēlējās pasaulei vientiesīgo, lai apkaunotu gudros, un vājo, lai apkaunotu stipros, kā teicis apustulis (Pāvila I. gr. Kor. I., 27). Un ikvienā ir Dievs, cik katrs to jūt un mīl. „Ja divi cilvēki, viens no viņiem pielūdz īsto Dievu ar personīgu vaļširdību un otrs ar visas bezgalības kaislību pielūdz elku, iznāk, ka pirmais īstenībā pielūdz elku, bet otrais īsto Dievu,“ — saka Kjērkegōrds. Pareizāk sakot, ka īstais Dievs ir tas, kuŗu patiesi pielūdz un pēc kuŗa dedzīgi alkst. Un pat māņticība var būt īstāka un reliģiōzāka nekā teolōģija. Vecais tēvs, ar gaŗo un sīrmo bārdū, kas parādās starp mākoņiem, rokā turēdams pasaules lodī, ir daudz dzīvāks un īstāks nekā teolōģijas *ens realissimum*.

Prāts ir analītisks un tīri destruktīvs, kad tas vairs nedarbojas ārējās iekārtas formas izveidošanā, tas kļūst par individuālās uzglabāšanās sociālās perpetuācijas instinktu. Prāts kārtu sensiblās uztveres, ko mums dod materiālā pasaule, bet kad tas ar analīzi sāk papildināt pašu īstenību, tad parasti to iznīcina un mums to summē aparenšiālā pasaulē, ēnās bez pastāvības, jo prāts, ārpus formulām ir nihilists, iznīcinātājs. Un tādu pašu briesmīgu uzdevumu viņš pilda, ja to atbrīvojam no viņa paša pienākumiem un liekam tam izpētīt iztēlē radītas intuīcijas, ko mums dod garīgā pasaule. Prāts iznīcina, bet iztēle papildina, papildina

vai totālīzē. Prāts pats sevi nonāvē, bet iztēle rada dzīvību. Iztēle caur sevi un dzīvība bez robežām mūs sajauc ar visu, un arī dzīves pārmērība mūs kā individu var nonāvēt. Prāts, galva mums saka: tas ir Nekas, bet iztēle, sirds mums saka: Viss! — Un starp neko un visu, ietverot sevi neko un visu, mēs dzīvojam Dievā, kas ir viss, un Dievs dzīvo mūsos, un bez Viņa mēs esam nekas. Prāts atkārtο: nenozīmību nenozīmība! Viss ir nenozīmīgs! — Un iztēle atbild: pilnību pilnība! Viss ir pilnīgs! Un tā nenozīmība dzīvo no pilnības, vai pilnība no nenozīmības.

Un no cilvēka dvēseles izverd šī vītālā vajadzība dzīvot, nelōģiskā, irracionālā, personiskā vai dievišķā veidā, un kamēr netic Dievam vai tic neticot Viņam, tad tic kaut kādam dieveklim vai, manis dēļ, daimoniem, vai pareģojumiem, vai pakavam, ko nejauši varbūt atrod uz ceļa un ko uzglabā, lai tas nestu labu laimi un pasargātu no šī paša prāta, kas sevi iedomājas par ticīgiem un uzticīgiem Dieva kalpiem.

Dievs, pēc kā mēs alkstam, ir Dievs, ko mēs lūdzam, *pater noster* Dievs, dominikāniešu lūgšanas Dievs. Dievs, ko lūdzam, sevišķi tas Dievs, kas mums iedveš ticību, ticību uz Viņu pašu, kas grib, lai mēs Viņam ticam, kas dzīvo mūsos, Dievs, ko lūdzam, lai notiek viņa vārds un griba — viņa griba un nevis prāts, — kā zemes virsū, tā arī debesīs. Bet viņa griba nav nekas vairāk kā mūsu gribas būtība, vēlēšanās dzīvot mūžīgi.

Tāds ir mīlas Dievs, kas nav jāpierāda, bet katrs to var izjust savā sirdī un fantāzijai ļaut to zīmēt uz Ūniversa tālēm, raugoties viņa miljonu acīs, kas ir nakts debess spīdekļi. Tas, kam tu tīci, lasītāj, tas ir tavs Dievs, kas ir dzīvojis ar tevi, kas dzīma ar tevi un bija kopā ar tevi bērns un tad kļuva reizē ar tevi par vīru, un kas reizē ar tevi izzudis, kas ir tavas garīgās dzīves turpinā-

šanās princips, tādēļ ka tas ir solidaritātes princips starp visiem cilvēkiem un ikvienā cilvēkā, starp cilvēkiem un Īniversu, kas arī ir persona, tāpat kā tu. Un ja tu tici Dievam, Dievs tic tev, un ticot tev viņš tic tev bez pārtraukuma. Jo tu būtībā neesi nekas cits kā tā ideja, kāda par tevi ir Dievā. Bet dzīvā ideja, kā dzīva un apzinīga Dieva, kā Apziņas Dieva. Un tas, kas tu esi ārpus sabiedrības, ir nekas.

Kas ir Dievs? Jā, tās ir alkas, kas visus mūs moka. Tās bija arī cilvēka Jēkaba alkas, kas, cīnīdamies visu nakti līdz rīta ausmai ar šo dievišķo spēku, sacīja: „Saki man jel savu vārdu!” (I Moz. gr. XXXII, 29). Un paklausieties, ko sludināja šis lielais kristīgo sludinātājs Fridrichs Viljems Robertsons, 10. jūnijā 1849. g., sacīdams \*):

„Un tā ir mūsu cīņa. — Ja kāds taisns cilvēks nolaidies savas paša būtnes dziļumos un mums atbild: kas tas būs par kļedzienu, kas mūsu ausis aizsniegs? Vai tas būs kļedziens pēc ikdienišķās maizes? Jēkabs to pateica savā pirmajā cīņā ar Dievu. Viņš lūdza drošību, mūžīgu dzīvošanu. Vai tas ir viņš, kas mums piedod mūsu grēkus? Jēkabam bija grēks, lai tam to piedotu. Bet šai, visvarīgākajā savas dzīves brīdī viņš neminēja ne pušplēstu vārdu par to. Vai varbūt to: „lai svētīts ir tavs vārds”? — Nē, mani brāli. No mūsu trauslās, kaut gan pazemīgās cilvēcības, visklusākās mūsu zemes dzīves stundās izlaužas šis kļedziens: Glābiet manu dvēseli! Un brīžos, kad mēs nejūtamies tik nespēcīgi, tad prasām: Saki man jel savu vārdu!

„Mēs kustamies noslēpumu pilnā pasaulē, un visdziļākais jautājums ir par to būtni, kas mums

---

\*) Sermons by the Rev. Frederick W. Robertsons, M. A. Collection of british authors. Leipzig, Tauchnitz, I, 46. lpp.

ir tuva, reizumis jūtama, bet nekad neredzama, kas mūs nodarbina no agrinās bērņības, kas sapņos rādās pārdabiski skaista, bet nekad īstenībā neparādās, kas reizumis pāriet pār mūsu dvēseli kā posts, kā Nāves enģeļa spārnu vēdas, mūs atstādama nomāktus un klusus zemes virsū, mūsu vientulībā, — kas mūs aizkar tik spēji, ka mūsu miesa notrīc agōnijā un mūsu mirstīgās jūtas satveļ sāpes, — kas nāk pie mums dižuma elpā un pārcilvēcīgas atziņas krietnībā. Kā lai mēs to saucam, par To vai par Viņu? — *It or He?* — Kas ir šis Tas? Kas ir šis Viņš? Kas ir šīs domas par nemirstību un Dievu? Vai tās ir tikai manas paša sirlds alkas? Vai tām nav nekāda ārēja sakara? Vai tās ir mana paša tukšuma skaņas, kas skan no nebūtības tukšuma? Kā lai tās saucu? Par Dievu, Tēvu, Garu, Milu? Vai šī būtne dzīvo manī vai ārpus manis? Saki man jel savu vārdu, tu, briesmīgais milas noslēpums! Tāda ir manas visas dzīves nopietnā cīņā.

Tā ir, Robertson, tā ir. Šis izmisušais lūgums: „Saka man jel savu vārdu,“ būtībā nav cita lieta kā: Glābiet manu dvēseli! Mēs lūdzam viņa vārdu, lai viņš glābtu mūsu dvēseli, lai glābtu cilvēcīgo dvēseli, lai glābtu Ūniversa cilvēcīgo mērķtiecību. Un ja mums saka, ka to sauc par Viņu, kas ir vai nu *ens realissimum*, vai Augstākā Būtne, vai arī kāds cits metafizisks nosaukums, tas mūs vēl neapmierina, jo taču zinām, ka katrs metafizisks vārds ir X, un turpinām lūgt viņa vārdu. Un ir tikai viens vārds, kas apmierina mūsu alkas, un šis vārds ir Jēzus Kristus, Pestītājs. Dievs ir mīla atpestītāja.

*For the loving worm within its clod,*

*Were diviner than a loveless God,*

*Amid his worlds, I would dare to say.*

„Es iedrošinos teikt, ka tārps, kas, dzīvodams savā zemes pikā, mīl, — būs daudz dievišķīgāks nekā Dievs bez mīlas starp savām pasaulēm,“ saka Roberts Braunings (Christmaseve and Easter-day).

— Dievišķais ir mīla, griba personificētāja un iemūzinātāja, tas, kas jūt mūžības un bezgalības badu.

Tā ir tā pati mūsu mūžība, ko mēs meklējam Dievā, mēs gribam būt līdzīgi Dievam. Tas pats Braunings, kas sacīja (Saul, Dramatic Lyrics):

„*This the weakness in strenght, that I cry for  
my flesh that I seek*

*In the Godhead!*“

(Savu nespēku es meklēju spēkā, savu mieru — dievībā.)

Bet vai šis Dievs, kas mūs glābj, šis personiskais Dievs, Ūniversa Apziņa, kas ietver un uztur mūsu apziņu, šis Dievs, kas dod cilvēcisku mērķtiecību visai radībai, vai viņš eksistē? Vai mums ir pierādījumi, kas apstiprinātu viņa eksistenci?

Vispirms mums būtu jāizprot šīs eksistences jēgas nozīme. Kas ir eksistēt? Un kādas ir tās lietas, par kurām sakām, ka tās neeksistē?

Vārda „eksistēt“ etimoloģiskā nozīme ir: atrasties ārpus mums, ārpus mūsu saprāta: *ex-sistere*. Bet vai ir kaut kas ārpus mūsu saprāta, ārpus mūsu apziņas, kas visu pazīstamo aptver? Bez šaubām, ka ir. Mūsu zināšanas materiija mums nāk no ārienes. Bet kas ir šī materiija? To nav iespējams izzināt, jo pazīt nozīmē sniegt ziņas par materiiju, ziņas paliek taču ziņas. Tas nozīmētu tikpat daudz, kā chaosu savest kārtībā.

Šī Dieva eksistences problēma racionāli nav atrisināma, būtībā tā nav nekas vairāk kā apziņas problēma, apziņas *ex-sistencia* un nevis *in-sistencia* problēma. Pašas substanciālās dvēseles problēma, pašas cilvēcīgās Ūniversa mērķtiecības problēma.

Ticēt Dievam un personiskam Dievam, mūžīgai un ūniversālai apziņai, kas mūs pazīst un mīl, nozīmē ticēt, ka Ūniverss eksistē cilvēkam. Cilvēkam vai kādai apziņai, no tās pašas cilvēcīgās dabas un ar tādu pašu apziņu, kas mūs pazīst un kurās krūtīs mūžīgi dzīvo mūsu piemiņa.

Varbūt pilnā izmisuma atteikšanās piespiestībā, kā jau teicu, mēs varēsim uzpurēt savu personību, ja mēs zinātu, ka ar mūsu nāvi kļūst bagātāka Augstākās Personības Apziņa, ja mēs zinātu, ka Ūniversālā Dvēsele iztieks no mūsu dvēselēm un ka tās tai ir vajadzīgas. Varbūt varēsim mirt izmisīgā rezignācijā vai rezignētā izmisumā, nododot mūsu dvēseli cilvēces dvēselei un mūsu darbu, kuram uzspiests mūsu personas spiedogs, un ja šai cilvēces dvēselei savukārt vajadzēs sevi nodot citai dvēselei, kas plēšas par šo sājpu un ilgu zemi. Un ja tas tā nenotiek?

Un ja cilvēces dvēsele ir mūžīga, ja ir mūžīga cilvēces kolektīvā apziņa, ja ir Ūniversa Apziņa un tā ir mūžīga, kādēļ tad mūsu pašu individuālā apziņa, tava, lasītāj, mana, nevarētu būt mūžīga?

Vai visā plašā ūniversā būtu vēl kāda cita apziņa, kas pazīst, grib un jūt, atskaitot dzīvu organismu, kas var dzīvot tikai zināmos siltuma grādos? — Nē, tā nav tikai ziņkārība, lai izzinātu, vai citas zvaigznes apdzīvo dzīvas, organiskas un ar apziņu apveltītas būtnes, kas ir radniecīgas mums. Mūsu dvēseles dziļos pārvietošanās sapņos mostas dziļas ilgas pēc zvaigznēm debess plašajā izplatījumā. Dievišķās jūtas mums liek vēlēties un ticēt, lai viss būtu apdvēseļots, lai apziņa, lielākā vai mazākā mērā, aptvertu visumu. Mēs gribam ne tikai sevi vien glābt, bet gribam no nebūtības glābt visu pasauli. Un šim uzdevumam kalpo Dievs. Tāda nozīmība ir viņa mērķtiecībai.

Ko gan nozīmētu ūniverss, ja tam nebūtu nevienas apziņas, kas to apzinātos un atspoguļotu? Ko gan nozīmētu prāts, ja nebūtu gribas un jūtu? Mums tas nozīmētu tikpat kā neko. Tas būtu vēl tūkstoškārt drausmīgāks stāvoklis par nebūtības stāvokli. Ja tāds pieņēmums kļūtu par īstenību, tad mūsu dzīvei vairs nebūtu nozīmes un vērtības.

Tā tad, tā nav racionālā vajadzība, kas mums

liek ticēt Dievam, bet gan vītālās ilgas. Un ticēt Dievam, es vēl reiz atkārtuju, nozīmē izjust Dieva badu, dievības badu, izjust viņa projieni un tukšumu, vēlēties, lai Dievs eksistētu. Un arī vēlēšanos glābt Ūniversa cilvēcīgo mērķtiecību. Cilvēks varētu pat atteikties no savas esamības, sajust vienu apziņu visas mūsu apziņas, ja tik apziņa ir Ūniversa mērķis.

Ļaundaris saka savā sirdī: nav Dieva! — Un tā tas ir patiesībā. Jo taisns cilvēks to var teikt tikai savā galvā: Dievs neeksistē! Bet sirdī to var teikt tikai ļaundaris. Neticēt, ka ir Dievs vai ticēt, ka viņa nav, ir viena un tā pati lieta. Bet noliegt, ka Dieva nav, tā ir cita lieta, kaut gan tā ir necilvēcīga un drausmīga lieta. Bet nevēlēties, ka Dievs ir, tā jau pārspēj kuŗu katru citu morālisku briesmonību. Kaut gan tie, kas faktiski noliedz Dievu, to dara parasti izmisumā, ka to nav atraduši.

Un tagad no jauna paceļas prāta Sfingas jautājums: vai eksistē Dievs? Vai šī mūžīgā persona, visu iemūžinātāja, ir kaut kas substancīāls ārpus mūsu apziņas, ārpus mūsu alkām? Te ir kaut kas neatrisināms, un tas tā ir labāk. Prātam jāapmierinās ar to, ka tas nevar pierādīt Dieva eksistences neiespējamību.

Ticēt Dievam, nozīmē ilgoties lai tas ir, un bez tam jādzīvo tā, it kā Dievs būtu. Jādzīvo no šīm alkām, un no tām jāveido mūsu darbības intīmais pamatojums. No šīm alkām vai dievības bada izver cerības, un no cerībām — ticība, un no ticības un cerībām — tuvākmīlestība. No šīm alkām izraisās skaistuma, mērķtiecības un labuma jūtas.

Turpmākā nodaļā visu to aplūkosim.

## IX

### Ticība, Cerība un Tuvākmīlestība

*Sanktiusque ac reverentius visum de actis deorum credere quam scire.*

*Tacitus, Germania, 34.*

Pie sirds un dzīvā Dieva nonāk pa ticības un nevis pa racionālās vai matēmatiskās pārliecības ceļu. Pie viņa atgriežas tas, ko atstāj loģiskais vai nedzīvais Dievs.

Bet kas ir ticība?

Tā jautā kristīgo mācības katechisms, ko mēs esam mācījušies skolā, un atbild tā: ticēt tam, ko neredzējām.

Jau priekš kādiem divpadsmit gadiem esmu izlabojis šo izteicienu kādā esejā, teikdams: „Nē, nevis ticēt tam, ko neredzējām, bet gan ticēt tam, ko neredzam.” Iepriekš es jums jau teicu, ka ticēt Dievam, vismazākais pirmā instancē, nozīmē — vēlēties, lai viņš ir, alkt pēc Dieva eksistences.

Teoloģiskās ticības tikums, pēc apustuļa Pāvila, (kuŗa definīcija noder ortodoksālajiem Kristus piekritējiem par bazi), ir „paļaušanās uz lietām, kas cerējamās, un tā pierādījums, ko neredzam”, (ἐπιζομενων ὑποστασις, πραγµατων ελεγχος ου βλεπομενων). (Ebrējiem XI, 1.)

Tā tad, ticība ir cerību substance vai, vienkāršāk sakot, pakārtne vai to baze. Šī saistība, kas ir vairāk nekā saistība, ticību pakārto cerībām. Un faktiski tā nav, ka ceram tādēļ ka ticam, bet gan drīzāk, ticam tādēļ, ka ceram. Un cerības uz Dievu,

t. i. dedzīgas vēlēšanās pēc Dieva esamības, kas garantētu mūsu atziņas mūžību, tās liek mums ticēt Viņam.

Bet ticība, kas ir kaut kas salikts, kuŗā ietelp atziņas, loģikas un racionālītātes elements kopā ar afektīvo, bioloģisko vai sentimentālo un irracionālo, un mēs to visu uztveram kā atziņas formu. Un te rodas nepārvaramās grūtības, ka ticību nevar atdalīt no dogmām. No dogmām brīva un tīra ticība nav nekas vairāk kā tikai ideāls, to nevar panākt, mēģinot ar nodomu izgudrot ticību no pašas ticības. Ticībai ir nepieciešama materiija vai ticības satvars.

Ticība ir zināms atziņas veids, kas cenšas atzīt mūsu vītālās alkas un pat tās formulēt. Bet tikai terminam „ticēt“ mūsu parastajā valodā ir divējāda un pat pretrunīga nozīme. Pirmā gadījumā izsaka prāta vispilnīgāko pievienošanos atziņai, kas atzīta par pareizu, un otrā — nedrošu un atturīgu pievienošanos. Vārda „ticēt“ būtība vispilnīgāk ietveras šai parastajā izteicienā: „Es ticu, ka tā tas ir, kaut gan par visu neesmu drošs.“

Tā tad, šis izteiciens visvairāk saskan ar nedrošību, kā ticības bazi. Jo ticība spēcīgāka, jo tā vairāk atšķirsies no katras citas atziņas un, kā teicām, bazēsies uz nedrošību. Un tas tādēļ, ka ticība, garantija par to, ko gaidām, ir kaut kas vairāk nekā racionāla pievienošanās kādam teorētiskam principam, paļāvība uz kādu personu, kas mums to apgalvo.

Ticību pieņem kā objektīvi personisku elementu. Ja mēs kaut kam ticam, tad ticam tam, kas mums vienu vai otru lietu apsola vai apgalvo. Ticam kādai personai un Dievam, cik lielā mērā tas ir persona un Ūniversa personifikācija.

Šis personiskais vai reliģiōzais elements ticībā ir evidents. Jāsaka, ka ticība pati par sevi nav ne teorētiska atziņa, ne arī racionāla pievienošanās

patiesībai, ne arī pietiekoši izskaidro tās būtību ar paļāvību uz Dievu. „Ticība ir intimā pakārtošanās Dieva garīgai autoritātei tiešā paklausībā, un ciktāl šī paklausība var noderēt par līdzekli racionālā principa sasniegšanai arī personīgā pārliecībā.“ — Tā raksta Sēbergs \*).

Ticība, ko definēja apustulis Pāvils, grieķu πιστις ir labāk tulkojuma ar vārdu „paļāvība“. Tiešām, vārds πιστις, cēlies no verba πειθω (peitho), kas aktīvā formā nozīmē — pārliecināt, t. i. citā iedvest paļāvību, ņemt to vērā, tam uzticēties un paklausīt. Un vārds uzticēties *fidere se* cēlies no celma *fid*, no kurienes cēlusies ticība *fides* un arī paļāvība. Un grieķu celms πιτ (pith) un latīņu *fid* savā starpā liekas kā brāļi.

Tā tad, iznāk, ka pats vārds ticība savā pirmatnējā būtībā neskaidri ietveļ paļāvības nozīmi, padevību svešai gribai un personai. Mēs paļaujamies tikai uz personu. Mēs paļaujamies tikai uz Dieva aizgādību, ko mēs uztveļam kā kaut ko personisku un apzinīgu, bet nevis Liktenim, kas ir kaut kas bezpersonisks. Un ticam tam, kas mums saka patiesību un mums dod cerības, un nevis tieši un direkti pašai patiesībai un pašām cerībām.

Un šī personiskā izjūta vai, pareizāk sakot, ticības personificētā izjūta, iespiežas savās vizuālajās formās, kas rada ticību, ticību inspirācijai un brīnumam.

Ir pazīstams nostāsts par kādu Parīzes ārstu, kas redzēdams, ka viņa iecirknī no viņa noņēma visu klientūru kāds brīnumārsts, pārcēlās uz citu vietu, kur viņu neviens nepazīna un uzsāka nodarboties kā brīnumārsts. Un kad viņu nodeva policijai par nelikumīgu ārsta vārda lietāšanu, viņš bija spiests pierādīt savu titulu, sacīdams: — Esmu

---

\*) Reinhold Seeberg: Christliche-protestantische Ethik, Die Kultur der Gegenwart kolekcijā.

ārsts, bet ja es par tādu būtu uzdevies, tad man nebūtu klientūras, bet kā brīnumārstam man bija pilnas rokas darba. Bet tagad, mani klienti, uzzinādami, ka esmu studējis medicīnu un esmu titulēts ārsts, no manis mūk kā no paša nelabā, meklēdami citu brīnumārstu, kas apgalvo, ka nav studējis un solās izdziedināt ar iedvesmi. — Vieni neuzticas ārstam, ja pierāda, ka tam trūkst titula un ka nav studējis, citi neuzticas brīnumārstam, ja pierāda, ka tas ir studējis un ir titulēts ārsts. Tādēļ, ka vieni tic zinātnei, diplomam un citi turpretī tic vienīgi personībai, iedvesmei un nezināšanai.

Filips Bruks, Masečas bīskāps, lielais ūnitārisma sludinātājs, saka: „Ir liela dažādība pasaules domu ģeografijā, jo katrā zemes daļā savādāk uztver religijas jēdzienu. Tikai atcerēsimies, ka arī pasaule vispār ir sadalīta divās lielās daļās. Viena pasaules daļa, lielie austrumi, ir mistiskā tumsā tīti. Nevienu lietu tie negrib pārāk skaidri skatīt. Kāda skaidra un saprotama dzīves mācība austrumnieku acīs liksies neīsta. Tas ir instinkts, kas viņiem liek nojaust, ka vislielākās domas ir pārāk plašas cilvēka saprātam, un ja šīs domas uztver tādos izteiksmes veidos, ka cilvēka prāts tās var saprast, tad tās zaudē savu īsto dabu un spēku. Turpretim rietumnieks vēlas skaidrību, pret mistēriju viņš izturas neiecietīgi. Viņam patīk skaidra runa, kas austrumu brālim liktos kā zaimi. Viņš cenšas izzināt to, ko nozīmē viņa dzīvei mūžīgie un bezgalīgie spēki, un kā labāk un laimīgāk iekārtot savu personīgo dzīvi, un pat, kā jāceļ mājas un jāgatavo ēdiens... Abas gara dispozīcijas nevar būt viena no otras šķirta ar okeanu vai kalnu grēdām. Dažas tautas un zemes, kā, piemēram, jūdi un mēs paši Anglijā ļoti sajaucam šīs dispozīcijas. Bet parasti tā sadala pasauli. Austrumi tic mēness mistērijas gaismai, rietumi zinātnisku faktu dienvidum. Austrumi no Mūžīgā lūdz neskaidras lie-

tas, rietumi ar vieglu roku tver visu, kas tverams un neizlaiž no rokas, kamēr visam nav atrasti pamatoti un taustāmi motīvi. Bet abas šīs puses kopā, un nevis katra par sevi, izveido visu pasauli \*).

Varētu gan labāk teikt, ka visā pasaulē, kā austrumos, tā arī rietumos, racionālisti meklē definīciju un tic jēdzienam, bet vītālisti meklē inspirāciju un tic personai. Vieni pēti Ūniversu, lai izdibinātu viņa noslēpumus, bet citi pielūdz Ūniversa Apziņu, mēģina nodibināt tiešu sakaru ar pasaules dvēseli, ar Dievu, lai atrastu balstu un garantiju tam, ko cer, lai nekad nemirtu, un pierādījumu tam, ko neredz.

Un tā kā persona ir griba un griba vienmēr ir attieksmē uz nākotni, tad tic tam, kas nāks, t. i. ko cerē. Un nekad tomēr netic tam, kas ir un kas ir bijis, bet gan kā garantijai, kā substncei tam, kas būs. Kristīgais tic Kristus augšāmcelšanai, t. i. tic tradīcijai un evaņģelijam — un abas potences ir personiskas, kas saka, ka Kristus ir augšāmcelies, tā ir ticība, ka arī viņš kādā dienā augšāmcelies, jo Kristus par to apžēlosies.

Un pat zinātniskā ticība (ja tāda ir) ir attieksmē ar nākotni un ir paļāvības akts. Zinātnes cilvēks tic tādai nākotnes dienai, kad viņš apliecinās kādu saules eklīpsi, tic, ka likumi, kādi līdz šai pašai dienai ir pārvaldījuši pasauli to pārvaldīs arī turpmāk.

Es atkārtoju: ticēt, nozīmē kādam piešķirt nozīmi, un tas ir attieksmē ar cilvēku. Kad es saku, ka ir dzīvnieks ar nosaukumu zirgs, un ka tam ir šīs un citas īpašības, tādēļ ka es to esmu redzējis un ticu t. s. žirafes un pīlknābja eksistencei, kas ir šāda vai tāda izskata, jo ticu tiem, kas apgalvo, ka tos ir redzējuši. Un no šejienes izriet nedrošības elements, ko ticība nes sev līdzī, jo kāda per-

---

\*) The mystery of iniquity and other sermons, XVI sprediķis.

sona var maldīties vai mūs maldināt.

Bet, no cita viedokļa, šis ticības personiskais elements visam piešķir, sevišķi reliģiozai ticībai, afektīvu un mīlošu raksturu un tas attiecas uz to, kas cerē. Nez' vai ir tāds, kas veidotu savu dzīvību, lai uzturētu apgalvojumu, ka trijstūrim ir trīs stūri, kuŗus savieno divas taisnes, tādas patiesības dēļ nav jāziedo mūsu dzīve; bet, turpretim, daudzi ir ziedojuši savas dzīvības, lai uzturētu savu reliģiozo ticību un patiesībā ir tā, ka mocekļi rada lielākā mērā ticību nekā ticība mocekļus. Tā tad, ticība nav intelekta piesavināšanās mēraukla kādam abstraktam principam, nav teorētiskas patiesības atziņa, uz ko mūsu griba virza tādēļ, lai mēs to saprastu. Ticība ir gribas lieta, dvēseles kustība uz praktisku patiesību, uz personu, uz kaut ko tādu, kas mums liek dzīvot un nevis tikai dzīvi saprast\*).

Ticība liek mums dzīvot, pierādīdama, ka dzīvei, kaut gan tā atkarājas no prāta, ir savs pārdabisks un brīnišķīgs avots un spēks. Matēmatiķis Kurno (Cournot), ļoti līdzsvarots un zinātnes piesātināts gars, sacīja: „cilvēkā ir tendence uz brīnumaino pārdabisko, ko tam piešķir dzīve, un ja šo īpašību tam trūktu, tad visas prāta spekulācijas beigtos gara apbedīšanā.“ — (*Traitē de l'enchainement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, 329. nodaļumā.) Tas ir tādēļ, ka mēs gribam dzīvot.

Kaut gan mēs sakām, ka ticība ir gribas lieta, labāk rasi būtu teikt, ka tā ir pati griba, nemiršanas griba, vai arī varbūt pilnīgi cita apdvēselota potence, kas atšķiras no intelliģences, gribas un jūtām. Tā tad, centīsimies just, pazīt, gribēt un ticēt un arī radīt. Tādēļ, ka ne jūtas, ne intelliģence, ne griba rada, bet tikai iedarbojas jau radītā mate-

---

\*) Salīdziniet Sv. Toma: *Summa Secunda secundae quaestio 4, 2. nod.*

rijā, materiājā, ko rada ticība. Ticība ir cilvēka radīšanas vara. Bet tā kā tai ir vistuvīnākā saskaršanās ar gribu, kā ar kuņu citu potenci, tad to uztveram kā gribas paveidu. Tomēr, ņemiet vērā, ja kāds grib ticēt, tad tas nozīmē, ka tas grib arī radīt, bet precīzi tas nav ne pirmā, ne arī otrā gadījuma norise.

Tā tad, ticība ir potence, radītāja, gribas puķe un tās uzdevums ir radīšana. Ticība rada, zināmā veidā, savu objektu. Ticība uz Dievu pastāv ticēšanā uz Dievu, un tā kā ir Dievs, kas mums dod ticību uz viņu, tad tas ir Dievs, kas pats sevi rada un dzīvo caur mūsu turpināšanos. Par to ir teicis Sv. Augustīns: „Tevi piesaukdams, meklēšu Tevi, Kungs, un Tevi piesaukšu Tev ticēdams; Tevi piesauc, Kungs, mana ticība, ticība, ko tu man dod un iedves ar sava dēla cilvēcību, ar savas gribas pasludinātāju“ (*Confessiones*, I gr. I nod.). Ja mēs radām Dievu pēc sava ģimja un līdzības, personificējot Ūniversu, tad tas viss neko citu nenozīmē, kā mūsu pārceļšanos uz Dieva iekšieni, kā mūsu cerību substancei, un Dievs mūs bez mitas rada pēc sava ģimja un līdzības.

Rada Dievu, tas ir, Dievs pats sevi rada mūsos caur līdzjūtību un mīlu. Ticēt Dievam nozīmē to mīlēt un no tā baidīties mīlot; un cilvēks iesāk to mīlēt pirms viņa pazišanas, un mīlot to, cilvēks to atklāj un redz visur. Tie, kas saka, ka tic Dievam, bet to nemīl un nebaidās, netic Viņam, bet gan tikai tiem, kas to mācīja, ka Dievs eksistē, un bieži paši, kas to māca, arī tam netic. Tie, kas bez dvēseles dedzības, ilgām, nedrošības, bez šaubām, bez izmisuma mierinātāja domā, ka tic Dievam, bet būtiski tic vienīgi Dieva idejai, bet nevis pašam Dievam. Un tā kā Dievam tic aiz mīlas, tad var ticēt arī aiz bailēm un pat aiz nicināšanas, tāpat kā ticēja Viņam šis ļaundaris Vanni, kas Dantes *Ellē* apvaino Dievu visnekrietnākiem vārdiem (*Elle*,

XXV, 1, 3) \*). Arī daimoni un daudzi ateisti tic Dievam.

Vai tur varbūt nav šie saniknotie ticētāji, kas negribēdami, lai Dievs būtu, to noliedz un pat nomicina tādēļ, ka tie nevar sasniegt to stāvokli, lai tam ticētu? Tie grib, lai Dievs eksistētu, tāpat kā to vēlas arī ticīgie, bet cilvēki būdami vāji, pasīvi vai ļaunprātīgi, kuņos prāts spēj vairāk nekā griba, sevī intimi izjuzdami gribas trūkumu, krītot izmisumā noliedz un nomicina, bet noliedzot apstiprina un tic tam, ko noliedz, un Dievs viņos atklājas, sevi apstiprinādams caur savu paša noliegumu.

Bet man teiks, ka uzskats, kas apgalvo, ka ticība rada savu objektu, ir līdzīgs tam apgalvojumam, kas izsaka, ka tāds objekts nav reāls, tam trūkst objektīvas īstenības ārpus pašas ticības. Tāpat var apgalvot, ka ticība ir nepieciešama lai saturētu un samierinātu tautu; kas to saka, grib pierādīt ticības objektīvo illūzoritāti. Un tas ir fakts, ka mūsdienu intelektuālisti — ticētāji, ticot Dievam, vēlas, lai Dievs eksistētu.

Alkstot pēc Dieva eksistences, mēs beidzot radām sevī Dievu kā esamību, t. i. it kā Dievs sevi rada mūsos, it kā sevi mums apliecinādams un atklādams. Tādēļ ka Dievs iziet pretī tam, kas to meklē ar mīlu un caur mīlu un atraujas no tā, kas to meklē tikai ar vēso prātu. Dievs vēlas, lai sirds atpūšas, bet nevis galva, jo reizumis fiziskā dzīvē guļ un atpūšas galva, bet neatlaidīgi strādā un pastāvīgā nomodā atrodas sirds. Tā tad, zinātne bez mīlas mūs attālina no Dieva, un mīla bez zinātnes (un varbūt ir labāk bez tās) mūs tuvina Dievam

---

\*) Latviešu tulkojumā „Dievišķā komēdija“ ir tik pārprasta, ka latviešu lasītājam grūti būs uzmeklēt norādītās atziņas; tiem, kas nevar attiecīgas vietas uzmeklēt oriģinālā, ieteicu to sameklēt kādā priekšzīmīgā tulkojumā, jo latviešu tulkojums, diemžēl, ir ļoti mazvērtīgs. K. R.

un caur Dievu — gudrībai. „Svēti ir sirdsšķīstie, jo tiem būs Dievu redzēt.“

Ja man kāds jautātu, kā es ticu Dievam, t. i. kā Dievs mani rodas un atklājas, tad es varbūt par to sminētu, smietos vai uztrauktos.

Es ticu Dievam, tāpat kā saviem draugiem, gribu izjust viņa tuvības elpu un viņa neredzamo un netaustāmo roku, kas mani vada šurp un turp, man likdams izjust manu paša apziņu un ūniversālo saprātu, kas veido manu likteni. Un likuma jēdziens man nekā nepasaka, ne arī ko rāda.

Savā dzīvē vienu otru reizi esmu atradies pie bezdibeņa malas un citreiz drūms stāvējis tās krustceļos, izvēlēdamies tādu teku, pa kuŗu citi atteicās un baidījās staigāt, jo dzīves ceļi ir neizdibināmi, un tādos brīžos dažreiz esmu izjutis kādu apzinīgu un augstāku spēku pār sevi un arī atklājis ceļu uz Dievu.

Cilvēks var izjust, ka Ūniverss to sauc un to vada, kā viens cilvēks otru, var savā iekšienē dzirdēt viņa balsi bez vārdiem, un šī balss tam saka: Ej un sludini to visām tautām! Ikvienam cilvēkam ir apziņa, vienam skaidrāka, otram neskaidrāka, ikviena cilvēka krūtīs pukst sirds, bet nevis akmens. Ir zināms, ka cilvēkam cilvēks jāuzlūko, ka cilvēkam cilvēks jāsaprot un ka cilvēkam jāpalīdz cilvēkam meklēt ceļu uz savu un Ūniversa apziņu. Tā kā es ticu, ka Ūniversam ir apziņa tāpat kā man, tad viņš ar mani rīkojas cilvēcīgi, un es to izjūtu kā personu.

Es savā priekšā redzu bezveidīgu masu, liekas, kāda dzīvnieciska suga; nevar izšķirt locekļus. Redzu tikai divas acis, un acis, kas mani uzlūko ar cilvēcīgu tuvību, no manis lūdz līdzjūtību un dzirdu viņa nopūtas. Un es nāku pie atziņas, ka šai bezveidīgai masai ir apziņa. Un tādā pašā kārtā arī ticīgo uzlūko zvaigžņotās debesis, ar pārcilvēcīgu un dievišķu škatu, kas no tā lūdz augstāko līdzjū-

tību un augstāko mīlu un naktī dzird visvareno Dieva elpu, kas skar viņa sirds dziļumus un atklājas viņam. Arī Ūniverss dzīvo, cieš, mīl un lūdz mīlu.

Bērnībā mēs mīlam lietišas, kas te iet, te aiziet, mūsos neatstājot dziļāku iespaidu. Tad sākam mīlēt daudz pastāvīgākas lietas, kuŗas nevaram savtvert rokās. Mīlot labumus, iemīlam Labo; mīlot skaistas lietas, iemīlam Skaisto; mīlot patieso, iemīlam Patiesību; mīlot priekus, iemīlam Laimi un, visbeidzot, iemīlam Mīlu. Cilvēks iziet pats no sevis, lai vairāk iedziļinātos savā augstākajā Es. Individuālā apziņa iziet, lai nogremdētos totālajā Apziņā, kuŗas daļa ir viņš pats, bet šī apziņa viņu neiznīcina. Un Dievs nav nekas cits kā Mīla, kas izverd no ūniversālajām sāpēm un sev rada apziņu. Man teiks, ka viss tas nav nekas vairāk, kā kustēšanās dzelzs riņķī un šis Dievs ir subjektīvs. Un te jādod sava tiesa prātam un ar tā palīdzību jāpārbauda, kas ir tas, no kā tas eksistē un kas ir objektīvs.

Tiešām, kas ir eksistēt, un kad sakām, ka kāda lieta eksistē? Eksistēt — nozīmē kaut ko ārpus mums esošu, kas nonāk līdz mūsu spējai uztvert un var stāvēt ārpus mums arī pēc tam, kad nozūdām. Vai es varu būt drošs, ka nō manis pēc nāves kaut kas pāri paliks vai mani pārdzīvos. Vai mana apziņa var zināt, ka ir kaut kas ārpus viņas? Cik pazīstu un varu pazīt, tas ir tikai apziņas robežās. Tā tad, nesarežģīsim neatrisināmo problēmu un nepiešķirsim tai citas mūsu uztveres objektivitātes, un pieņemsim, ka eksistē tas, kas darbojas un eksistēt ir darboties.

Man no jauna teiks, ka tavs Dievs nav Dievs, bet gan Dieva ideja, kas mūsos darbojas. Teiksim, ka Dievs darbojas caur savu ideju, kaut gan vairāk pats caur sevi. Un cenšoties mūs atspēkot, mums prasīs objektīvas patiesības pierādījumus par Dieva eksis-

tenci, proti, taustāmas zīmes. Un mums jājautā ar Pilātu: Kas ir patiesība? Tiešām, tā viņš jautāja, nesagaididams atbildi, nomazgāja rokas, lai atbrīvotos no vainas, ka Kristu ļāvis notiesāt ar nāvi. Kas ir patiesība? — tā jautā katrs, necerēdams saņemt nekādu atbildi. Un daudzi jautā tādēļ, lai tikai nomazgātu noziedzīgās rokas, kas palīdzējušas nonāvēt paša vai sveša apziņas Dievu.

Kas ir patiesība? Ir divi patiesības veidi. Loģiskā vai objektīvā patiesība, kurai iepretim nostājas maldi, un morālā vai subjektīvā patiesība, kurai pretēji ir meli. Kādā citā esejā es jau mēģināju pierādīt, ka maldi ir melu bērns \*).

Morāliskā patiesība cenšas sasniegt citu patiesību, arī morālisko, kas māca kultivēt, kas ir galvenām kārtām cilvēces vaļsirdības skola. Tiešām, zinātne mūs māca prātu pakļaut patiesībai un lietas saprast un pazīt tādas, kādas tās ir īstenībā, proti tādas, kādas tās grib būt un nevis tādas, kādas mēs tās gribam redzēt. Religiōzi zinātniskā pētniecība pieturas pie reāliem datiem, uztveŗot lietas tādas, kādas tās ir, un nevis tādas, kādas mēs tās gribētu. Iznāk tie paši skaitļi, kā to var panākt ar matēmatiku. Un zinātne patiesībā ir vispaļāvīgākā un pazemīgākā skola, tā mūs māca piekāpties fakta priekšā. Zinātne, tā tad, ir arī reliģijas priekštelpa, bet turpat tās darbība arī izbeidzas.

Visu saņemot kopā, jāsaka, ka tas, kas apgalvo savu ticību uz nedrošības pamata, nemelo, ne arī var melot. Ne tikai netic ar prātu, ne „pār-prātu“ vai „zem-prātu“, bet gan tic ar pret-prātu. Es atkārtēju, ka reliģiōzā ticība nav tikai irracionāla, bet ir pret-rationāla. „Poēzija ir tikai illūzija at-

---

\*) Manā esejā „qué es verdad?“ (Kas ir patiesība?), iespiesta žurnālā „La España Moderna“, 1906. g. marta numurā, 207. sējumā.

ziņas priekšā, bet reliģija kļūst par illūziju pēc atziņas — starp poēziju un reliģiju pasaulīgā dzīves gudrība izrāda voveļu \*). Visi indivīdi, kas nedzīvo ne poētiski, ne reliģiozi, ir muļķi.“ — Tā saka Kjērkegōrds (*Afsluttende unvidenskabelig Epterskrift*, 4. nod. II nodalījumā), tas pats, kas mums arī saka, ka kristianisms ir izmisuma pilna izeja. Un tā tas ir, bet tikai ar izmisuma starpniecību no šīs izejas varam aizkļūt līdz cerībām, līdz šīm cerībām, kuŗu dzīvošanā illūzija visu pakļauj racionālai atziņai, mums norādot, ka ir vienmēr kaut kas, ko prāts nevar reducēt. Par prātu var teikt to pašu, ko par Kristu, kas nav ar viņu, tas ir pret viņu. Kas nav racionāls, tas ir pret-racionāls. Un pa šo ceļu vienmēr nonākam pie cerībām.

Mīlas mistērijai, kas ir cēlusies no sāpēm, ir mistēriōza forma: laiks. Vakardienu un rītdienu saistām ar ilgu saitēm, kas tagad nav nekas cits kā cenšanās pāriet no tagadnes uz nākotni, aizmirstot tagadni, kaut gan šis punkts ir mūžība, laika substance.

Kas reiz bijis, tas paliek kā bijis, kas ir, tas paliek kā ir; viss iespējamais vienmēr paliek nākotnei, kas ir vienīgā brīvības valsts un kuŗā iedoma, ticības miesa, radīšanas un brīvotāja potence brīvi kustas.

Mīla skatās un tiecas vienmēr uz nākotni, viņas darbība ir mūsu perpetuācijas darbība. Mīlas raksturīgākā īpašība ir cerība, un tā iztieks vienīgi no iecerēm. Un kad mīla realizē savas ilgas, tā kļūst skumja un atklāj, ka tas nebija viņas pašas mērķis, uz ko tā tiecās un arī tas nebija Dieva nosprausts, bet gan tikai viņinājums, kas ierosina mūsu darbību. Mīlas mērķis ir viņpusīgāks, un no jauna

---

\*) Vaudeville, fr. jautra teātra luga, kuŗā ir ievītas pazīstamas dziesmiņas. K. R.

sāk savu dzīves grūto maldu un vilšanās gaitu. Un atceroties savas zudušās cerības, no tām rada atkal jaunas cerības. Mūsu nākotnes vīziju krātuve atrodas mūsu zemapziņas atmiņā. Ar iecerēm iztēle rada cerības. Un cilvēce ir kā ilgu pārpilna jaunava, dzīves izsalkusi un mīlas izslāpusi, kas saauž savas dienas ar sapņiem un cerē, vienmēr cerē, bez apstājas cerē uz mūžīgo mīlētāju, kas viņai kopš laika gala ir nolemts un viņa viņpus dzīves, viņpus cerībām un viņpus kapa tam piederēs, nebeidzamā nākamībā. Un šī nabaga mīlētāja, tāpat kā cilvēciskā jaunava, vienmēr cerē uz savu mīloto, maigās pavasara cerības pārvēršas dzīves ziemas cerībās, vēl vismaigākās atcerēs rada jaunas cerības. Cik klusa svētlaieme apņēm tos cilvēkus dzīves vakarā, kas padevībā noliekuši galvu likteņa priekšā, atceroties cerības, kas vēl nav piepildījušas un caur cerībām uzglabājuši savu sirdsšķīstību!

Mīla cerē, vienmēr cerē, nekad nepagurst cerēt, arī Dieva mīla, mūsu ticība uz Dievu, ir cerības uz Viņu. Dievs nekad nemirst, un kas cerē uz Dievu, tas vienmēr dzīvo. Un mūsu fundamentālā cerība un mūsu visu būtība ir mūžīgās dzīves cerība.

Un ja ticība ir cerību substance, tad tā savukārt ir ticības forma. Ticība, iekām tā mums vēl nav devusi cerības, ir bezveidīga, nenoteikta, chaotiska un potenciāla ticība, kas nav nekas vairāk kā iespējamība ticēt, alkas ticēt. Bet allaž jātic kaut kam, un tic tam, ko cerē, tic cerībām. Atceras pagātni, atceras tagadni un tic vienīgi nākotnei. Ticēt tam, ko neredzējām, nozīmē — radīt to, ko redzēsim.

Tā tad, atkārtotju, ticība ir ticība cerībās; ticam tam, uz ko ceram.

Mīla mums liek ticēt Dievam, uz kuŗu ceram un no kuŗa gaidām nākošo dzīvi. Mīla liek ticēt tam, ko cerību sapņi mums rāda. Ticība ir mūsu alkas pēc mūžības un Dieva, un cerības ir Dieva

mūžības un mūsu dievības alkas, kas satiekoties mūs augšup ceļ. Cilvēks tiecas uz Dievu caur ticību un tam saka: „Es ticu, bet dod man, Kungs, iekš kā ticēt!“ Un Dievs un viņa dievība tam dod cerības uz aizkapa dzīvi, lai tai ticētu. Cerības ir ticības atlīdzinājums. Tikai tas, kas tic, tas patiesi cerē, un tikai tas, kas patiesi cerē, tas patiesi tic. Mēs ticam tikai tam, ko ceram, un ceram tikai uz to, ko gaidām.

Tā bija cerība, kas Dievu nosauca par Tēvu, un tā arī ir viņa, kas aizvien atkārtoto šo mierinājumu un mistērijas pilno Vārdu. Tēvs mums deva dzīvību un dod mums dievišķu maizi, un mēs Tēvu lūdzam, lai tas mūs uztur. Un ja Kristus, kuŗa sirds bija vispilnāka un vārdi vistīrāki, Dievu sauca par savu un mūsu tēvu, tad kristīgo jūtas ietveras Dieva tēvišķības jūtās, jo cilvēces ģintis savu mūžības badu iemieso Kristū.

Varbūt kāds teiks, ka šīs ticības alkas un cerība nav nekas vairāk kā aistētiskas jūtas. Varbūt šīs aistētiskās jūtas ir klāt piejauktas, bet tas visus neapmierina.

Tiešām, mākslā mēs meklējam iemūžināšanās tversmi. Skaistas lietas priekšā mūsu gars kādu brīdi nomierinās, atpūšas un jūtas atvieglots, bet tas neizklaidē mūsu skumjas, jo skaistums gan atklāj mūžību, lietu dievišķās īpašības, bet skaistums nav nekas vairāk kā mirklīga perpetuācija. Tāpat kā patiesība ir racionālās atziņas mērķis, tā arī skaistums ir cerību mērķis, varbūt savā būtībā irracionāls.

Nekas neiet zudumā no visa, viss perpetuē vienā vai otrā veidā, un viss, kas iet caur laiku, atgriežas mūžībā. Laicīgās pasaules saknes sniedzas mūžībā, un tur ir kopā vakardiena ar šodienu un rītdienu. Mūsu priekšā viss noris kā kinematografā, bet lenta paliek viena un tā pati vispus laika.

Fizika māca, ka nekas neiet zudumā, ne mazā-

kais materijas gabaliņš, ne sīkākā spēka daļiņa, bet viss pārveidojas, palikdams mūžīgā neiznīcībā. Varbūt nepazūd arī ātri mainīgā forma? Jātic, — (ticēt un cerēt), — ka arī tā kādā veidā uzglabājas un perpetuējas, ka ir kāds mūžības spogulis, kuŗā viss atspoguļojas, ka nezūd neviens tēls, kas dzīvojis laikā un telpā. Visi iespaidi iespiežas manās smadzenēs un nogrimst dziļi manā zemapziņā, nekas manī nezūd, ko reiz esmu uzņēmis sevī. Zemapziņā apdvēseļojas mana dzīve, un ja gars visu, ko satur mana dvēsele, padarītu apzinīgu, tad manī atdzimtu visi pārejošie, aizmirstie un slikti uzvertie un pat no manis neievērotie, gaŗām pagājušie iespaidi.

Visu es sevī nesu, kas kādreiz man ir aizslīdējis gaŗām, un viss tas ar mani turpinās, un varbūt manī dzīvo visi mani senči un dzīvos ar mani kopā manos pēcniekos. Un varbūt es, viss es, ar visu šo savu ūniversu, turpināšos savos darbos, mazākais tajos ietversies mana individuālā būtība, kas man liek būt es pats.

Un šo katras lietas individuālo būtību, kas tai liek būt par to, kas tā ir un nevis par ko citu, mēs atklājam ar skaistumu. Kas gan cits varētu būt skaistums, ja ne lietu mūžīgais pamats, kas ietveras mūžības iekšienē? Vai tas nebūtu arī skaistums, kas atklāja lietu dievību?

Un šis skaistums, kas ir mūžības saknes, mums atklājas caur mīlu, un tā ir lielākā Dieva atklāsme un zīme, ka mums jāuzvar laiks. Tā ir mīla, kas mums atklāj mūsu un mūsu tuvāko mūžību.

Vai tas ir lietu skaistums un mūžība, kas mūsos atmodina un iekvēlina mūsu mīlu uz tām, vai arī tā ir mūsu mīla uz lietām, kas atklāj viņu skaistumu un mūžību? Varbūt skaistums ir mīlas radījums, tāpat kā sensiblā pasaule ir uzglabāšanās instinkta un perpetuācijas dziņas radīta? Vai skaistums un mūžība nav viens mīlas radījums?

„Mūsu ārējais cilvēks,“ — raksta apustulis Pāvils, 2. gr. Kor., IV, 6, — „acīm redzot nīkst, bet iekšīgais dienu no dienas vairāk atjaunojas.“ — Cilvēka ārējais izskats ar laiku iznīkst un ar to pats cilvēks, bet īstais cilvēks paliek un aug. „Jo mūsu bēdas, kas ir īsas un vieglas, mums neizsaka lielu, mūžīgu un pastāvīgu godību.“ (17. p.). Sāpes mūsos rada ilgas, un ilgas, kas pašas no savas pārpilnības pārtrūkst, mums liekas mierinājums. „Mums, kas neņemam vērā to, kas redzams, bet to, kas nav redzams. Jo kas redzams, tas ir laicīgs; bet kas nav redzams, tas ir mūžīgs.“ (18. p.)

Sāpes modina cerības, un tās ir dzīves augstākais skaistums vai mierinājums. Un tā kā ir sāpju mīla, tad ir arī līdzjūtība un iežēla, un no līdzjūtības izverd skaistums, un tam, kas to meklē, nav nekas vairāk, kā laicīgs mierinājums. Un augstākais skaistums izraisās no traģēdijas. Nomākti no jūtām, ka viss pāriet, ka arī mēs pārejam, ka pāriet viss, kas atrodas ap mums, pašas skumjas mūsos atmodina ilgas pēc nepārejošā, mūžīgā un skaistā.

Un šis skaistums, kas tādā kārtā atklāts, šī mirklīgā perpetuācija, tā realizējas tikai praktiski, tā dzīvo vienīgi tuvākmīlestībā. Cerības, kas pārvēršas par darbību, ir tuvākmīlestība, tāpat kā skaistums darbībā kļūst par labumu.

\* \* \*

Tuvākmīlestības saknes, kas visu iemūžina, ko tā mīl un apslēptā veidā mums atklāj skaistumu, to pārvērzdama labā, ir mīla uz Dievu, līdzjūtība pret Dievu. Mēs sacijām, ka mīla, līdzjūtība visu personificē un visā atklājot ciešanas, un visu personificējot, personificē arī pašu Ūniversu, kas arī cieš un mums atklāj Dievu. Un Dievs mums atklājas tādēļ, ka viņš cieš un arī mēs ciešam; tādēļ ka ciešanas tiecas pēc mūsu mīlas un mūsu ciešanas pēc

Dieva un mūsu sāpes aplāj ar mūžīgām un bezgalīgām sāpēm.

Un šī kristiānisma tuvākmīlestība starp jūdiem un hellēņiem, starp farizējiem un stōiķiem sacēla traci, krusta dumpi, kas vēl pastāv un pastāvēs starp kristīgajiem. Dievs pārvērtās par cilvēku, lai ciestu un mirtu un caur ciešanām un nāvi augšāmceltos. Tas ir Dievs, kas cieš un mirst. Un šī patiesība, ka Dievs cieš, jo ciešanu priekšā ir noliekti visi cilvēki, atklāja Ūniversa un viņa mistērijas paša būtību: Dievs sūtīja mums savu vienīgo Dēlu, lai ar savām ciešanām un nāvi atvieglotu mūsu likteni. Tā bija sāpju dievišķības atklāsme, jo dievišķais ir tikai tas, kas cieš.

Un tādēļ cilvēki Dievu pārnesa uz Kristu, kas cieta, un caur Viņu atklāja dzīvā, cilvēcīgā Dieva mūžīgo būtību, proti, kas cieš, — necieš tikai nedzīvais un necilvēcīgais Dievs, — kas mīl, kas sevi nes slāpes pēc mīlas, pēc līdzjūtības, kas ir persona. Kas nepazīst Dēlu, tas nekad nepazīst Tēvu, un Tēvu pazīst tikai caur Dēlu, kas nepazīst Cilvēka Dēlu, kas cieš miesas mokas un sirdi plosītājas sāpes, kas dzīvo ar skumju dvēseli līdz pat nāvei, kas ciezdams mirst un augšāmceļas, tas nekad nepazīst ne Tēvu, ne Dievu cietēju.

Kas dzīvo, tas cieš, un necieš tikai tas, kas nedzīvo. Un necieš vienīgi loģiskais un sastingušais *ens realissimum, primum movens*, šī bezjutīgā būtne, kas nav nekas vairāk kā ideja. Un kā gan pasaule var dzīvot un plūsmot no nejutīgas idejas? Tā ir tikai ideja par pašu pasauli. Bet pasaule cieš un ciešanas izjūt tikai dzīva miesa un gars, tā ir sašķaršanās ar sevi un tiešo īstenību.

Sāpes ir dzīves substance un personības saknes, jo ciešanas pārdzīvo tikai persona. Tās ir sāpes, kas vieno dzīvas būtnes, tās ir ūniversālās vai dievišķās asinis, kas cirkulē caur visiem. Un kas gan cits ir griba, ja ne sāpes? Sāpēm ir savas gradā-

cijas, sākot no šīm sāpēm, kas plūst ārējo parādību jūrā, līdz pat mūžīgajām skumjām, līdz pat dzīves traģisko jūtu avotam, kas izverd no mūžības dziļēm, kur pamostas mierinājums. No šīm fiziskām sāpēm, kas liek sarauties mūsu ķermenim, līdz pat reliģiozām skumjām, kas mums liek pie Dieva krūtīm meklēt mierinājumu un tur saņemt viņa dievišķo asaru veldzi.

Skumjas ir kaut kas daudz dziļāks, intimāks un garīgāks nekā sāpes. Cilvēks mēdz justies skumjš arī laimē, no kuņas neatsakās un kuņas priekšā nodreb. Tie ļaudis, kas atsakās no savas acīm redzamās un pārejošās laimes, liekas, kā būtnes bez savas substances, kas sevī nav atklājuši laimi un ar to nekad nav saskārušies. Tādi ļaudis nav spējīgi ne mīlēt, ne arī tos kāds var mīlēt, tie savā būtībā dzīvo bez skumjām un prieka.

Istā mīla ir sāpes, un šai pasaulē jāizvēlas mīla, kas ir sāpes, vai laime. Mīla mūs noved tikai pie pašas mīlas laimes un viņas nedrošo cerību traģiskā mierinājuma. No tā brīža, kad cilvēks mīlā kļūst laimīgs un apmierināts un neko vairāk nevēlas, tad tā vairs nav mīla. Apmierinātie, laimīgie nemīl, tie iemieg paradumā, netālu no iznīcības robežām. Ja kāds sāk iekļauties paradumā, tas jau iesāk iznīcināt pats savu esamību. Cilvēks ir daudz lielāks cilvēks, proti: daudz dievišķīgāks, ja tam ir lielākas cietēja spējas vai, pareizāk sakot, ja tam ir spēja skumt.

Nākot šai pasaulē, mēs gribam ņemt abas lietas: mīlas laimi un laimes mīlu. Bet mums dzīvē jāizlūdzas mīla un nevis laime, mīla mūs pasargās no iemigšanas paradumā, jo mēs varam iemigt tiktāl, ka vairs nevarēsim atmosties, pazaudēsime apziņu, to vairs nespēdami atgūt atpakaļ. Jālūdz Dievs, lai ikviens būtu nomodā sevī un savās sāpēs.

Kas gan cits ir Liktenis, Fātālisms, ja ne mīlas un sāpju brālība, šī drausmā mistērija, kur mīla tiecas pēc laimes, bet kad to sasniedz — tā mirst,

un ar mīlu mirst arī patiesā laime? Mīla un sāpes vienmēr ir savstarpējas, un mīla ir tuvākmīlestība un līdzjūtība, un mīla, kas nav tuvākmīlestības un līdzcietības pilna, tā vairs nav mīla. Mīla ir režignēts izmisums.

To, ko matēmatiķi sauc par maksimu un minimu problēmu, ko arī sauc par oikonomijas likumu, tas ir visas kustības eksistenciālā vai kaislīgā formula. Materiālajā un sociālajā mēchanikā, industriālajā un oikonomiskajā politikā, visas problēmas svarīgums reducējas visderīgākā iznākuma sašniegšanā ar vismazāko spēka patēriņu, proti: iegūt lielākus ienākumus ar mazākiem izdevumiem, lielākus priekus ar vismazākām sāpēm. Un intimās, garīgās dzīves drausmīgā, traģiskā formula ir: vai nu iegūt vairāk laimes ar mazāku mīlu, vai vairāk mīlas ar mazāku laimi. Un jāizvēlās starp divām iespējamībām viena vai otra. Un tas, kas tuvosies bezgalīgajai mīlai, tas tuvojas arī laimes nullei, visaugstākajām skumjām. Un kas skars šo nulli, tas atradīsies ārpus skumjām. „Neesi, un tu vairāk iespēsi nekā visi tie, kas ir!“ — saka brālis Huans de los Anheles vienā no saviem dialogiem par Dieva valsts iekarošanu (Dial. III, 8).

Un ir kaut kas daudz skumjāks nekā ciešanas. Gaidot sitienu, cilvēks vairāk izcieš nekā to saņemot. Bet pēc tam, nācis pie samaņas, sevi sašjūtot nejutīgu, to pārņem izbīlis, traģisks izbīlis un drausmā izmisumā aizelsies viņš kliedz: „Es vairs neeksistēju!“ — Kas tevī vairāk iedvestu šausmas: just sāpes, ko tev sašādā ar nokaitētu dzelzi caurdurot iekšas, vai noraudzīties, kā caur tevi dur dzelzi, nesajūtot ne mazāko sašju? Vai tu nekad neesi izjutis šausmas, drausmīgas šausmas, domāšot, ka reiz sevī vairs nevarēsi izjust sāpes un asaras? Sāpes mums liek apzināties, ka mēs eksistēšjam, sāpes mums liek sašprast, ka eksistē tie, ko mēs mīlam; sāpes mums liek apzināties, ka eksistē pasaule,

kuņā mēs dzīvojam; sāpes mums liek izjust, ka Dievs eksistē un cieš; bet arī vēl skumju sāpes, pārdzīves un nemirstības skumju sāpes. Skumjas mums atklāj Dievu un māca mums to mīlēt.

Ticēt Dievam nozīmē — to mīlēt un to mīlēt nozīmē — izjust viņa ciešanas un tam līdzjust.

Varbūt tie liksies zaimi, ka Dievs cieš, jo ciešanas mums nozīmē nepilnību un aprobežojumu. Un tomēr, Dievs, Ūniversa apziņa, ir aprobežots ar materiju un apziņu, kuņā tas dzīvo, cenzdamies no tās pats atbrīvoties, mēģina arī mūs atbrīvot. Un mums savukārt jā mēģina Dievu brīvot no materijas un neapziņas. Dievs cieš visos un ikvienā no mums; visās un katrā atsevišķā apziņā, kas ir pārejošas materijas upuri, un vai mēs ciešam iekš Viņa. Reliģiōzās skumjas nav nekas cits kā dievišķās ciešanas, izjust, ka manī cieš Dievs un ka es ciešu Viņā.

Ūniversālās sāpes ir skumjas pēc visa, bet visu nekad nevar sasniegt, dziņa būt par to, kas ir un reizumis būdams viss tas, kas viņš nav, kļūst par to uz visiem laikiem. Būtnes esence neietveŗas tikai tieksmē pēc vienmērīgās pastāvības, kā mums to māca Spinōza, bet gan arī tieksmē tapt par visumu, tas ir mūžības un bezgalības bads. Katra radītā būtne tiecas ne tikai uzglabāties sevī, bet gan perpetuēt un bez tam iespieties pārējās būtnēs, būt par citiem, bet vienmēr palikt par to, kas ir, izplēst savas robežas līdz bezgalībai, tās nekad nesalaužot. Būtne negrib salauzt savas sienas un palikt uz klaja, kopēja un neaizsargāta lauka, sajaucot un zaudējot savu individuālītāti, bet gan grib izplēst savas sienas līdz visa radītā galējībām un visu to tais ietvert. Katra būtne vēlas individuālo maksimu apvienot arī ar personības maksimu un tiecas būt par Ūniversu, par Dievu.

Šis plašais Es, kuņā ikviens no mums grib ietvert Ūniversu. Vai tas nav Dievs? Tā kā es pēc Dieva tiecos, tad es to mīlu, un šī mana vēlēšanās

pēc Dieva ir mana mila uz Viņu, un tā kā es vēlos tapt par Viņu, tāpat arī Viņš vēlas tapt par mani un katru no mums atsevišķi.

Es labi zinu (neraugoties uz manu aizrādījumu, ka tie mēģina piešķirt loģisku formu jūtu alogiskai sistēmai), ne viens vien lasītājs uztrauksies, ka te runāju par Dievu cietēju, kas cieš, un ka uz Dievu pašu attiecinu arī Kristus ciešanas. Racionālās teoloģijas Dievs, tiešām, izslēdz visas ciešanas. Un lasītājs domās, ka ciešanām ar Dievu var būt tikai metaforiska vērtība, kā tas redzams vecajā derībā, kur ir runa par cilvēces un Izraēļa Dieva ciešanām. Bet ja nebūtu ciešanu, tad nebūtu arī dusmu, naida un atriebības.

Šai dziņā ietveras visa ļaunuma problēmas izcelšanās, kā vainas ļaunuma, tāpat arī ciešanu. Ja nu Dievs necieš, tad viņš liek ciest, un ja viņam nav savas dzīves, tad viņš dzīvo, katrreiz totālo apziņu darīdams pilnāku, t. i. katrreiz kļūdams vairāk Dievs, visas lietas tuvinādams sev, katram piešķirdams savu apziņu, kas būtībā ir Viņš pats un viss visos beidzot ir tikai Viņš, *παντα εν' πασι*, kā, sacījis apustulis Pāvils, pirmais kristīgo mistiķis. Bet par to vairāk nākošā esejā par apokatastāzi \*).

Jāsaka, ka tās bija sāpes, kas būtņēm lika tiekties vienai pēc otras un tām liek vienai otru mīlēt un papildināt, katra palikdama pati par sevi un reizumis par citu. Dievā dzīvo viss, un Viņa ciešanās cieš visi un, mīlot Dievu, mīlam Viņā visas radības, tāpat kā mīlot un līdzjūtot radībām, viņās mīlam un līdzjūtam Dievam. Mūsu dvēseles nebūs brīvas, iekām būs kaut kas verdzisks šai Dieva pasaulē, ne arī Dievs būs brīvs, kas dzīvo ikviena mūsu dvēselē. Dievs būs brīvs tikai tad, kad būs brīva mūsu dvēsele.

---

\*) Dvēseļu atdzimšana un ieešana vienībā ar Dievu.  
K. R.

Ja es asāk un tiešāk izjutišu pats savu postu un skumjas, jo dziļāk un patiesāk pats es līdzjutīšu. Un ja šī līdzjūtība būs dzīvāka un visu aptverošāka, tā izraisīsies no manis pret citiem, un es līdzjutīšu saviem tuvākiem. Ja mans paša posts ir tik liels, ka līdzjūtība, ko sajūtu pats pret sevi, pārplūstot pāri man, atklāj arī universālo postu, un kas gan cits ir tuvākmīlestība, ja ne līdzjūtības pārplūšana? Sāpes, kurās atspoguļojas citu ciešanas un posts, mūsos izraisot līdzjūtību, izraisa arī tuvākmīlestību.

Kad mūsu līdzjūtības pārplūšana mūs noved pie Dieva apziņas mūsos, mūs pilda, tik lielas skumjas izjūtot, dievišķo postu visās lietās, ka no šīm skumjām mēs atbrīvojamies tuvākmīlestības veidā. Un no tām atbrīvojoties, mēs sevī izjūtam atvieglojumu un tikuma maigo grūtsirdību. Ko svētā mistiķe Teresa de Hezus, kas tik labi pazina sāpju milu, sauca par „saldajām sāpēm“. Tas ir it kā kāds kontemplētu kaut ko skaistu un izjustu vajadzību par to pavēstīt arī citiem. Jo impulss, kas pamodina uz tuvākmīlestību, ir sāpju mīla.

Tiešām, mēs izjūtam lielu apmierinājumu, kad pilni līdzjūtības izstiepjam roku, palīdzot savam tuvākam, tad Dievs, pildot mūsu dvēseles ar svētlaimi, ļauj mums izjust universālās dzīves alkas, kas tiecas uz mūžīgo dievišķību. Tuvākmīlestība mums liek izjust mūsu kopīgo, skumjo un sāpju pilno likteni.

No sāpēm un līdzjūtības dzima brālības jūtas, kas savstarpēji apvieno visas dzīvās, vairāk vai mazāk apzinīgās būtnes. Svētais Asīzes Frančesko sauca nabaga vilku par „brāli vilku“, kas izjūt sāpīgu aitu badu, un kam varbūt sāpēja, ka aitas aprišanas, un šī brālība mums atklāja Dieva tēvišķību, ka Dievs ir Tēvs un eksistē. Un kā tēvs viņš aizsargā kopīgo postu.

Tā tad, tuvākmīlestība ir impulss, kas cenšas mani, visus manus tuvākos un Dievu, kas mūs sevī ietver, atbrīvot no sāpēm. Sāpes ir kaut kas garīgs

un apziņas tiešākais atklājums. Tie, kas nav cie-  
tuši, nekad sevi īsti neapzinās. Sāpes apziņai ir  
tikpat nepieciešamas kā gaiss, lai mēs dzīvotu. Pie-  
dzimstot cilvēks gaisu sevī uzņem raudādams, kas  
tam it kā sacītu: „tev mani jāieelpo, lai tu varētu  
dzīvot“. Tāpat apziņai sāpes jāsaņū, lai varētu pati  
sevi apzināties.

Gars atrodas materijas aprobežojumā, no kuŗas  
tam jādzīvo un jāieģūst sevis apziņa, tāpat kā do-  
mas ir ar vārdiem aprobežotas, kuŗu ķermenis ir  
sociāls. Bez materijas nav gara, bet materija liek  
garam ciest, to aprobežojot. Sāpes nav nekas cits  
kā kavēklis, ko materija liek garam, tā ir apziņas  
sadursme ar neapziņu.

Tiesām, sāpes ir barjēra, kas neapziņu vai ma-  
teriju atdala no apziņas, gara. Sāpes ir pretošanās  
gribo, robeža, ar ko Dievu atdala no vīziblās pasau-  
les; siena, ar ko apziņu šķir no neapziņas, neatlai-  
dīga pretošanās pēdējās iedarbībai.

Mēs nevaram zināt, vai mums ir sirds, kuņģis,  
plaušas, kamēr mums šie organi nesāp. Fiziskās  
sāpes mums liek apzināties mūsu iekšējo organu ek-  
sistenci. Tāpat ir arī ar garīgām sāpēm, sāpēs mēs  
apzināmies, ka mums ir dvēsele.

Tās ir skumjas, kas apziņai liek sevi apzināties.  
Tas, kas nepazīst skumju, tas arī īsti neapzinās  
ko dara un ko domā. Domā, bet nedomā to, ko pa-  
tiesībā domā, un viņa domas ir tādas, it kā tās ne-  
būtu viņa domas. Arī viņš pats nav viņš pats. Un  
tikai caur nemirstības alkām cilvēcis gars sevi at-  
ģūst un sevi apzinās.

Sāpes, kas ir iznīcinātājas, mums liek atklāt  
mūsu iekšieni un augstākā iznīcības stadija — nāve  
mums atklāj Dievu, ko garīgajās skumjās ieelpojam  
un iemācāmies mīlēt. Mums jātic ar ticību, lai  
prāts māca ko mācīdams.

Ļaunuma izcelšanās nav tāda, kā to ir sapratuši  
senatnē, to ar citu vārdu sauc par materijas inerci

un garīgo kūtrību. Kūtrība ir visu netikumu māte, tā kāds ir teicis. Un vislielākā cilvēka kūtrība ir tā, kad tas ar visu savu sirdi nealkst pēc nemirstības.

Nekad nav apmierināmas apziņas nebeidzamās alkas, mūžības bads, bezgalības slāpes, ilgas pēc Dieva; katra apziņa vēlas būt tas, kas viņa ir, un sevī ietvert visas citas apziņas, sevi nekad nezaudējot. Apziņa grib būt Dievs. Un materijs, neapziņa neatvairāmi tiecas uz nebūtību, uz galējo iznīcību. Gars saka: „Es gribu būt!” un materijs tam atbild: „Nē, es negribu!”

Indivīda cilvēcīgajā dzīves kārtībā, ko dzen uzglabāšanās instinkts, materiālās pasaules radītājs, tiecas uz iznīcību, uz nebūtību, bet garīgās pasaules radītājs, kas cilvēku sabiedrībai piešķir perpetuācijas instinktu, tiecas visu immortalizēt.

Visu, ko cilvēks dara, viņš dara sevis perpetuēšanai, lai sevi uzturētu sabiedrībā un caur sabiedrību un sabiedrībā turpinātos. Un visi tie, kas liekas lieli egoisti, kas visu no sevis atgrūž, cenšas izvest līdz galam savu darbu, būtībā nav nekas vairāk, kā tuvākmīlestībā degošas dvēseles, jo viņu skopais Es, izpildot savu misiju, ir pakļauts un nodarbināts sociālā Es labā.

Tas, kas mīlestības, gara un atbrīvošanas darbu saista ar pārejošām un individuālajām formām, kruzifiksē Dievu materijs. Visu iemieso materijs, kas kalpo vienīgi viņa laicīgo interešu ideāliem vai pasaulīgajai slavaī. Un šāds cilvēks ir Dieva slepkava.

Dieva mīlestības darbs, tuvākmīlestība, mēģina cilvēku atbrīvot no rupjās materijs, cenšas to spirituālizēt, darīt apzinīgu un ūniversālizēt.

Tuvākmīlestība liek sapņot un — pat akmeņiem — runāt un strādāt saskaņā ar šo sapni. Viss eksistējošais, ko Vārds atmodina, kļūst apzinīgs.

To mēs redzam sv. Vakarēdiena simbolā. Dzīvo Vārdu ir sagūstījuši materiālās maizes gabaliņā, un

to ir iesprostojuši maizē tādēļ, lai mēs to apēstu un apēdot tas kļūst par mūsu, par šo mūsu miesu, kurā iemājo gars, kas satrauc mūsu sirdi un domā mūsu smadzenēs un ir mūsu apziņa. To ir iesprostojuši maizes gabaliņā tādēļ, lai, ieējot mūsu miesā, tas atdzimtu mūsu garā.

Jāapgaro viss tas, kas ir. Un to var panākt visiem un visam piešķirot savu garu, kas jo vairāk izplešas, jo to vairāk izdala. Un savu garu izdalām, iespiežoties citos, kļūstot par to piederumu.

Un visam tam jātic ar ticību, lai prāts māca ko mācīdams.

Un tagad aplūkosim visu šo vairāk vai mazāk fantastisko mācību praktisko secinājumu loģikā, aistētikā, ētikā un sevišķi reliģijas konkrētizācijā.

## Reliģija, aizkapa mītoloģija un apokatastāze ...

και γαρ ισως και μαλιστα. πρεπει  
μελλοντα εχεισει αποδημειν διασκο —  
πειν τε και μυθολογειν περι της  
αποδημιας την εκει, ποιαν τινα αυτην  
οιομεθα ειναι.

Platōns. Faidōns.

Dievības un Dieva jūtas, kuŗas izveido ticība, cerības un tuvākmīlestība, savukārt izveido reliģiju. No ticības Dievam dzima ticība cilvēkam, cerība dievišķam liek cerēt arī cilvēkam un tuvākmīlestība jeb iežēla pret Dievu, — jo šīs jūtas, kā Kikerons saka, nav nekas cits, kā „taisnīga un godīga izturēšanās pret dieviem“ \*) — mūs noved arī pie tuvākmīlestības. Dievā ietveras ne tikai cilvēce, bet gan viss Ūniverss, spīrituālizētā un cilvēciskotā veidā. Un kristīgā ticība arī māca, ka Dievs, būdams visā, dzīvo visos. Svētā Teresa sacīja, ko ar izmisīgu neatlaidību atkārtoja Migels de Molinos, — ka pasaulē ārpus Dieva un dvēseles vairāk nekas nepastāv.

Un mūsu attiecības, kas ir vairāk vai mazāk intimi saistītas ar Dievu, mēs saucam par reliģiju.

Kas ir reliģija? Ar ko tā atšķiras no reliģiozītātes un kādas attiecības pastāv starp viņām? Ikviens reliģiju definē pēc savas izjūtas, biežāk pamatojoties uz pieredzi, bet patiesībā reliģija nav defi-

\*) *De natura deorum*, I gr., 41. nod. ... „est enim pietas iustitia adversum deos“.

nējama, bet gan vienā vai otrā veidā izjūtama. Tacits savā vēsturē, runādams par jūdiem, rakstīja: *profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum convessa apud illos quae nobis incesta*. Kā redzam, jūdiem viss tas bijis profāns, kas romiešiem bijis svēts, kas starp jūdiem bija svēts, tas starp romiešiem — nešķīsts. Un tālāk šis romiešu vēsturnieks, kas jūdu reliģiju nosauca par māņticīgu un kaitīgu, apstājoties pie kristiānisma, ko pazina ļoti slikti un neatšķīra no jūdu reliģijas, arī novērtē kā kaitīgu māņticību — *exitialis superstitio* — un kā cilvēces cilts nicināmu parādību — *odium generis humani*. Tā domāja Tacits un ar viņu daudzi citi. Bet kur beidzas reliģija un sākas māņticība, kur beidzas māņticība un sākas reliģija? Kādu kritēriju vajadzētu pieņemt, lai tās varētu atšķirt?

Te īsumā vajadzēs aplūkot reliģijas svarīgākās definīcijas, jo katrs definētājs pēc savas izjūtas centies tai piešķirt savu nozīmi. Reliģija ne tik daudz definējama kā aprakstāma un ne tik daudz aprakstāma kā izjūtama. Ja kaut viena definīcija ir ievēribas cienīga, tad tā ir šleiermachera definīcija, kas reliģiju raksturo kā cilvēka iekšējo atkarības izjūtu no kaut kā augstāk stāvoša un vēlēšanos nodibināt attiecības ar šo mistēriozo potenci. Vērā ņemama arī V. Hermana definīcija, ka cilvēka reliģiozās alkas ir cilvēcīgākas eksistences patiesības vēlēšanās. Un lai pastiprinātu citu liecinājumus, atļaujos citēt līdzsvarotā un gaišredzīgā Kurnō (Couront) domas: „reliģiozās manifestācijas ir cilvēka iekšējās dziņas nepieciešamība, lai ticētu neredzamās, pārdabiskās un brīnumainās pasaules eksistencei, inklinācija, ko varētu uzskatīt kā iepriekšējā stāvokļa atmiņas un nākotnes likteņa priekšnojautas.” (*Traité de l'enchainement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, § 396.). — No visa sacītā varam secināt, ka reliģija ir nākotnes likteņa priekšnojauta, tieksme

pēc mūžīgas dzīves vai Ūniversa cilvēcīgās mērķtiecības, vai arī pēc Dieva. Pie reliģijas var piekļūt pa dažādiem reliģiskiem ceļiem, kas tā tad ir pašas reliģijas būtība.

Reliģija, sākot ar mežoniem, kas izpaudās elkdievībā, ir Ūniversa vitālā nepieciešamība, lai Ūniversam, Dievam piešķirtu cilvēcīgo mērķtiecību, apziņu un mērķi, ka tā nav reliģija, bet gan apvienošanās ar Dievu, to izjūtot kā kuŗu katru dzīvu radījumu. Dievs dzīvei piešķir transcendentālo mērķtiecību un nozīmi, ar ikvienu no mums, kas tic, ir ar viņu attiecībās. Tā, Dievs ir tikpat vajadzīgs cilvēkam, cik cilvēks Dievam, Dievs aiz mīlas pret cilvēku to radīja par cilvēku.

Un šīs reliģiozās alkas pēc savienošanās ar Dievu nenāk ne no zinātnes, ne no mākslas, bet gan no dzīves.

„Kam zinātne un māksla,  
Tam arī reliģija ir,  
Kam viņu abu nav,  
Kaut reliģija būtu tam,“

sacīja Gōte vienā no brīžiem, kad tam uzmācās pagānisma domas. Un tomēr, kā bija ar pašu Gōti?..

Vēlēties savienoties ar Dievu nenozīmē Viņā sevi pazaudēt un noliegt; sevis pazaudēšana un noliegšana vienmēr ir gaita sevi iznīcināt sapnī, bez nīrvānas sapņiem. Ir daudz labāk, kad mums pieder Dievs un nevis mēs Dievam. Kad mācekļi Jēzu dzird runājam, ka bagātam grūti nāksies ietikt debesu valstī, tad viņam tie jautā, kas tad īsti var iekļūt debess valstī? Meistars viņiem atbildot saka, ka cilvēkam tas ir neiespējami, bet Dievam visas lietas ir iespējamās. Pēteris, viņam atbildēdams, sacīja: „redzi, mēs visu esam atstājuši un tev gājuši pakaļ; kas mums par to būs?“ Un Jēzus tiem atbildot saka, ka viņš tos nenoliegs Tēva priekšā, bet arī viņi sēdēs uz divpadsmit krēsliem, lai tie sātu Izraēļa divpadsmit ciltis (Mat. XIX, 24—27).

Bija kāds spānietis, un īsts spānietis, Migels de Molinos, kas savā darbā („Garīgais vadonis, kas palīdz atvieglināt dvēseli un to vest pa iekšējo ceļu, lai sasniegtu pilnīgu kontemplāciju un iekšējā miera lielo dārgumu,” § 175) saka: „Lai iegūtu mistisko zinātni, tad jāatsakās no piecām lietām: pirmkārt — no radījumiem; otrkārt — no laicīgām lietām; treškārt — no dāvanām, kādas piemīt Sv. Garam; ceturtkārt — no sevis paša un piektkārt — no paša Dieva.” Un piebilst, ka šī pēdējā atteikšanās ir vispilnīgākā atteikšanās, jo dvēsele, kas pratīs atteikties, tā tikai pazudīs Dievā, un tikai tā dvēsele, kas sevi tā pazaudēs, tā sevi droši atradīs. — Jā, Molinos ir ļoti spānisks, bet varbūt visspāniskāki ir jezuīti, kas ar ārējiem līdzekļiem cīnījās pret nebūtību. Reliģija nav iznīcināšanas alkas, bet gan totalizācijas, dzīves un nevis nāves alkas.

„Mūžīgā cilvēka sirds reliģija..., individuālās sirds sapņojums ir savas esamības kults, dzīves dievināšana,” kā to izjuta izmocītais Flobērs (*Par les champs et par les grèves*, VII). Tā sauktā modernā laikmeta sākumā ar renesansi atdzima reliģiskā pagānisma jūtas, kas konkrētizējās bruņniecības ideāla formā, ar saviem mīlas un goda kōdekiem. Bet tās ir arī kristianizēts pagānisms. „Sieviete, dāma — *donna* — bija šo spēcīgo cilvēku dievība. Kas tā laika atmiņās meklēs, tas atradīs šo sievietes ideālu viņas visvarenībā un šķīstībā: sieviete ir Ūniverss. Un tā tas bija modernā laikmeta sākumā Vācijā, Francijā, Provansā, Spānijā un Itālijā. Arī vēsturi veidoja pēc šī sievietes ideāla. Trojiešus un romiešus iztēloja kā ceļojošus bruņiniekus, vēlāk arī arabus, sardeniešus un turkus, kā sultānus un kā saladinus. Šai ūniversālajā brālībā atrod eņģeļus, svētos, brīnumus, paradīzi, dīvainā sajukumā ar fantastisko un austrumu zemju saldkaisli, viss tas nokristīts ar vienu vārdu: bruņniecība.” — Tā raksta Frančesko di

Sanktis (*Storia della letteratura italiana*, II), kas mazliet tālāk saka, ka šo vīru augstākā bauda paradīzē ir vērot savu dāmu — Madonu — un bez savas dāmas tie negrib turpu doties.

Kas īstenībā bija bruņnieciskums, ko pēc tam Servantess savā Don Kichotā noskaidroja, kristianizēja, to pabeigdams ar smiekliem, jo bruņniecības reliģija bija cēlusies no pagāniskās un kristianiskās mijiedarbības, kuŗas evaņģelijs varbūt bija leģenda par Tristānu un Izoldi? Un šī paša kristīgo mistiķu reliģija — šie ceļojošie bruņinieki, kas tiecās uz dievišķo — vai nenasniedza dievinātās sievietes kulta augstāko kulmināciju ar Jaunavu Mariju? Kas ir Bonaventura, Marijas trubadura, pielūgsme. Šis Marijas kulta bija mīla uz dzīves avotu, kas mūs glābj no nāves.

No šīs renesanses sievietes reliģijas pamazām pārgāja uz zinātnes reliģiju. Pārmērīgā juteklība beidzās ziņkārē, kas ir viņas īstā būtība, modās alkas pierādīt labā un ļaunā koka augļus. Eiropa steidzās mācīties Boloņas universitātē. Pēc bruņniecības sekoja platōnisms. Gribēja atklāt pasaules un dzīves mistēriju. Bet patiesībā centās glābt dzīvi, ko citkārt gribēja glābt sievietes kultā. Cilvēcīgā apziņa gribēja ielūkoties Ūniversa Apziņā, un to darija, zinot vai nezinot, bet vienīgi tādēļ, lai sevi glābtu.

Un šīs Ūniversālās Apziņas izjušana un iztēlošana — un šīs jūtas un iztēle ir reliģiozitāte — nav nekas vairāk kā vienīgi vēlēšanās glābt mūsu apziņas. Bet kā?

Man jāatkārto vēl reiz, ka dvēseles nemirstības alkas, mūsu personiskās un individuālās apziņas vienmērīgās pastāvības dziņa, vienā vai otrā veidā, ir visdziļākā reliģijas būtība, kā arī alkas pēc Dieva esamības. Vienu no otra nav iespējams atdalīt, jo būtībā kā reliģija tā Dievs ir viena un tā pati lieta. Bet kopš tā brīža, kad mēģināsim šīs reliģiozās al-

kas konkrētizēt un racionālizēt, tad mēs definējam paši sevi, un tad rodas daudz vairāk grūtības nekā mēģinot racionālizēt Dievu.

Lai apstiprinātu mūsu nabaga prāta priekšā nemirstības nebeidzamās alkas, tiek pielāgots arī šis cilvēcīgais salīdzinājums: *Permanere animos arbitratur consensa nationum omnium*, sacīja ar senajiem Kikerons (Tuscul Quaest., XVI, 36); bet šis pats savu jūtu kompilators atzinās, kamēr lasījis Platona „Faidonā“ pārdomas par dvēseles nemirstību, pievienojas tur izteiktām domām, bet beidzis lasīt grāmatu un savās smadzenēs visu šo problēmu pārvērtējot, šī pievienošanās atkrita *assentio omnis illa illabatur* (XI nod., 25). — Un tas pats notiek ar mums visiem, kā ar Kikeronu, un gluži tas pats notika ar Svendenborgu, visbezbailīgāko viņpasaules vīzionāristu, kas atzinās, ka cilvēks, kas runā par aizkapa dzīvi, neiedomājas kaut cik pamatoti cilvēka dvēseli un viņas sakaru ar miesu, un tādēļ tic, ka pēc nāves dzīves priekā un krāšņā vīzijā cilvēks kustēsies starp eņģeļiem, bet kad sāks pārdomāt mācību par dvēseles sakaru ar miesu, vai par šāda veida hipotezi, paceļas šaubas par šādu vai tādu dvēseli, un kad tās mūsos uzpeld, tad iepriekšējā ideja pazūd (*De coelo et inferno*, § 183). Un tomēr, „tas, kas mani skaņ, mani dara nemierīgu, un tas, kas mani mierina, kas mani pamudina uz pašreizējā dzīvi un uzpūšanās, tas ir mans personīgais liktenis, kas aizsaulē apsargā m a n i vai manu personu, lai būtu kāda būdama šī liktena izcelšanās, viņa mezglojuma daba un būtība ir neapjēdzama, bez kuŗa, pēc patvaļīgajām filozofu domām, mana persona nevar eksistēt.“ — Tā izsakās mierīgais Kurnō (*Traité... § 297*).

Vai varam pieņemt skaidru un kailu ticību mūžīgai dzīvei, nemēģinot to sev priekšā stādīt? Tas ir neiespējami. Un tomēr ir kristīgie, kas to pie-

nem pilnīgi, nemēģinot to stādīt sev priekšā. Nemiet kaut kur slavenāku, t. i. racionālistisku protestantisma grāmatu, piemēram, Jūlija Kaftana kultūrālo grāmatu *Dogmatik* un no 668 lapaspusēm, ko satur 1909. g. izdots sestais izdevums, tikai vienā lapas pusē ir aplūkots šis jautājums. Un šai lapas pusē atrodam vienkāršu paskaidrojumu, tā kā Kristus ir pirmsākums un līdzeklis, tad arī ir kā pasaules vēstures beigas un tie, kas dzīvos iekš Kristus, sasniegs mūžīgu un pilnīgu dzīvi, nesakot neviena pušplēsta vārda, kas varētu būt šī dzīve. Bet turpat četri vārdi par mūžīgo nāvi, t. i. elli, „jo to prasa kristīgās ticības morāliskais raksturs un cerības“. Kā redzat, viņas morāliskais raksturs un nevis reliģiozais, tā tad reliģija neko tamlīdzīgu neprasa. Viss tas ir ļoti apdomīgs un atturīgs agnōsticisms.

Jā, tas ir apdomīgi un racionāli, un dažs labs atradīs, ka tas ir dievbijīgi, jo censties ielūkoties mūsu apziņai aizslēptos noslēpumos ir grēks, un jo sevišķi, censties plastiski sev priekšā stādīties mūžīgo godību, kā to mēs redzam „Dievišķajā komēdijā“. Kristīgo istā ticība, istā dievbijība, mums teiks, ka pastāv pilnīgā pašlāvībā uz Dievu, kas mums caur savu Dēlu Kristu ir apsolijs mūžīgu dzīvošanu. Un tā kā mūsu liktenis atrodas Dieva ziņā, tad mums jācerē, ka Viņš darīs vislabāko dzīves pēdējā mērķa, gara un Ūniversa dēļ.

Tāda ir mācība, kas vairākus gadu simteņus pārvaldīja cilvēku, un it sevišķi tā ir dogmatiskā mācība, kas valda no Lutera līdz Kantam.

Un tomēr, cilvēki vienmēr ir centušies iedomāties mūžīgo dzīvi un par to nekad nebeigs interesēties, kamēr cilvēks būs cilvēks un nevis domātāja mašīna. Ir teoloģiskas grāmatas, pilnas ar mēģinājumiem iztēlot šīs mūžīgās dzīves priekus un mūžīgā liksmībā esošo ķermeņu īpatnības, jo gluži bez ķermeņa dvēsele nav iedomājama.

Un par šo pašu vajadzību, patieso vajadzību cenšas izveidot konkrētu reprezentāciju par to, kas varētu būt šī aizkapa dzīve, un uz šīm izjūtām rodas nezināmas vitālītātes mācības, kā spīritisms, dvēseļu staigāšana, dvēseļu pārvietošanās uz zvaigznēm un tamlīdzīgas mācības. Cik gan reizes šīs mācības nav jau uzvarētas un uzskatītas par mirušām, bet tai vietā atdzimst citas jaunas, vienā vai otrā veidā. Tā ir liela muļķība, kas grib pilnīgi ignorēt šīs mācības, nepacenzdamies izdibināt šo mācību pastāvīgo būtību. Cilvēks nekad neatteiksies konkrēti iztēloties šo aizkapa dzīvi.

Bet vai ir iedomājama mūžīgā dzīve, kurai pēc nāves nekad nebūs gala? Kas varētu būt gara dzīve bez miesas? Kāds varētu būt gars šādā veidā? Kas varētu būt tīra apziņa, bez miesas organisma? Dekārts visu sadalīja domu un ekstensijas pasaulē, šo duālismu viņš aizguva no kristīgo dvēseles nemirstības dogmas. Bet vai tā ir ekstensija, matērija, kas domā un spīrituālizējas, vai arī domas, kas izplatās un materiālizējas? Visnopietnākie metafizikas jautājumi paceļas praktiski — tā iegūdami savu vērtību, nostājas ārpus neauglīgajām zinārkārbas diskusijām, — mēģinot izdibināt mūsu nemirstamības iespējamības. Metafizikai citas nozīmes nav, kā tikai mēģinājumos pierādīt, kā var un kā nevar realizēties šīs mūsu vitālās alkas. Un vienmēr tas tā būs, un vienmēr pastāvēs divas metafizikas, viena racionāla un otra vitāla, atrodoties viena ar otru mūžīgā konfliktā, viena iziet no pirmcēloņa jēgas un otra no substances.

Un kaut tā būtu iedomāta personīga nemirstība, vai mēs tomēr to neizjūtam kā kaut ko briesmīgu, tāpat kā mūsu mirstību? „Kallipso nevarēja nekur gūt miera, kad viņu bija atstājis Odisejs. Savās sāpēs viņa bija izmisusi un nelaimīga par savu nemirstību,” mums saka mistiski maigais Fenelons sava Telemacha sākumā. Vai par sodu un mocību

nav bijusi nemirstība arī senajiem dieviem un varoņiem, ka tie nav varējuši izdarīt pašnāvību?

Kad Jēzus bija aizvedis uz augsta kalna Pēteri, Jēkabu un Jāni un viņu acu priekšā pārvērtās, viņa drēbes kļuva baltas un mirdzošas kā sniegs, un tam parādījās Mozus ar Eliju un runāja ar Jēzu. Un tad Pēteris sacīja Meistaram: „Rabi, šeit mums labi, taisīsim trīs būdas, vienu tev un vienu Mozum un vienu Elijam,” tādēļ ka gribēja iemūžināt šo mirkli. Un nokāpjot no kalna, Jēzus tiem piedoklināja, lai nevienam neko nesaka, ko bija redzējuši, pirms tas Cilvēka Dēls nebūs no miroņiem cēlies augšām. Un to ņemdami vērā, savā starpā viņi apjautājās, ko tas varētu nozīmēt: no miroņiem celties augšām, to nesaprazdami. Un tas bija pēc tam, kad Jēzus satika tēvu ar mēmā gara apsēsto dēlu un tam teica: „Es ticu, Kungs, palīdzi manai neticībai.” (Markus, IX, 24.)

Šie trīs apustuļi nesaprata, ko nozīmē: no miroņiem celties augšām. Ne arī saducēji, kas jautāja Meistaram par sievieti, kam tā piederēs augšāmcelšanās dienā, ja tai dzīvē bijuši vairāki vīri (Mat. XXII, 24—28). Jēzus tad tiem atbildēja: „Dievs nav mirušu, bet gan dzīvu Dievs.” (28. p.) Tiešām, aizkapa dzīve nav citādi iedomājama, kā vienīgi šīs zemes dzīves pārejošās formās. Tāpat nenoskaidro šo mistēriju salīdzinājums ar kviešu graudu, kas no tā iznāk, ar ko apustulis Pāvils atbild uz jautājumu: „Kā tad miroņi top uzmodināti? Un kādā miesā tie nāk?” (Pāvila I gr. Korint., XV, 35). Kā var mūžīgi dzīvot un baudīt Dievu cilvēcīga dvēsele, nepazaudējot savu individuālo personību, t. i. nepazaudējot pati sevi? Kas ir baudīt Dievu? Kas ir mūžība no laika viedokļa? Vai dvēsele mainās vai nemainās aizkapa dzīvē? Un ja nemainās, kā tad tā dzīvo? Un ja mainās, kā tad tā uzglabā savu individuālītāti tik ilgā laikā?

Aizkapa dzīve var izslēgt telpu, bet nevar izslēgt laiku, kā jau to ir aizrādījis arī Kurnō.

Ja debesis ir dzīve, tad ir arī pārmaiņa, un Svendenborgs jau aizrādīja, ka eņģeļi mainās, jo debess dzīves bauda pamazām pazaudētu savu vērtību, ja to vienmēr baudītu pārpilnībā, tādēļ arī eņģeļi, tāpat kā cilvēki, mīl paši sevi, un tas, kas mīl pats sevi, pārdzīvo pārvērtības, un viņš piebilst, ka reizumis arī eņģeļi ir skumīgi un ka viņš, Svendenborgs, ir ar dažiēn no viņiem sarunājies, kad tie bija skumīgi (De coelo et inferno, § 158, 160). Nekādā gadījumā mēs nevarām saprast dzīvi bez pārmaiņām, bez augšanas vai dilšanas, bez skumju vai prieka, bez mīlas vai naida pārmaiņām.

Tā tad, mūžīgā dzīve ir neiedomājama, un vēl mazāk ir iedomājama absolūtas laimes mūžīgā dzīve, svēto dzīves vīzija.

Kas ir šī svēto dzīves vīzija? Vispirms, kā redzam, to sauc par vīziju un nevis darbību, to pieņemot kā kaut ko pasīvu. Un šī svēto dzīves vīzija, vai, tai pievienojoties, mēs nepazaudējam paši savu personīgo apziņu? Pēc Bosūē (Bossuet) domām, svētais debesis ir būtne, kas tikko pats sevi izjūt, jo tas ir tik ļoti lielā mērā Dievam pakļauts un savā lieliskumā iegrimis... Neviens svētais nevar palikt savā nodabā, jo tas atrodas ārpus sevis un caur nebeidzamu mīlu ir pakļauts Dieva laimes un esamības avotam (*Du culte qui est dû à Dieu*). — Un to saka Bosūē, antikvietists. — Šī Dieva vīzija visu absorbē. Svētlaimīgais, kas pilnībā bauda Dievu, nedrīkst domāt par sevi, ne atcerēties kaut ko no sevis, ne arī paturēt savu apziņu, bet vienmēr jāatrodas ekstazē — *εκστας* — ārpus sevis, vienmēr jāpaliek svešniekam pašam sev. Un šīs vīzijas priekšpēli mistiķis apraksta ekstazē.

Svētie raksti saka, kas redz Dievu, tas mirst (Soģu gr. XIII, 22), un Dieva mūžīgā vīzija vai nav varbūt mūžīgā nāve, personības neapziņas stā-

voklis. Bet Svētā Teresa savā „Dzīvē“ XX nodaļā, aprakstot lūgšanas vispēdīgo satrauktības pakāpi, dvēseles ekstazi, mums saka, ka viņa paceļas it kā ar mākonī vai kā brīvībā izlaista ērgle, „tu redzi un jūti kā tevi nes, bet nezini kurp,“ un viss tas sagādā „baudu“ un „un ja tam nepretojas, tad nepazaudē samaņu, mazākais tas tā bija ar mani, ka varēju aptvert visu notikušo,“ t. i. nezaudējot apziņu. „Dievs neapmierinās vienīgi ar dvēseli, bet grib arī miesu, kaut gan tā ir tik mirstīga un tik zemes netirumu pilna.“ „Bieži dvēsele padziļinās, vai, labāk sakot, Kungs to padziļina sevī, mazliet dvēseli paturēdams sevī, tomēr tā paliek ar savu pašas gribu,“ bet nevis ar saprātu. Tā tad, kā redzam, vīzija nav nekas vairāk kā pašgribēta savienošanās ar Dievu, un, blakus minot, viņa saka: „saprāts un atmiņa ir izklaidā kā personai, kas ilgi ir gulējusi un sapņojusi, bet vēl nav pilnīgi atmodusies. — Tas ir maigs, baudas pilns un beztrokšņains lidojums.“ Un baudas pilns lidojums var būt tikai tad, kad apziņa ir nomodā, sevi spēdama atšķirt no Dieva ar to savienojoties. Un šo dvēseles satrauksmi var sasniegt, pēc mistiskās spānietes pārdzīvojuma, caur Kristus Cilvēcības kontemplāciju, t. i. vērojot kaut ko cilvēcīgu un konkrētu. Tā ir dzīva Dieva vīzija un nevis idejas Dieva. Un XXVIII nodaļā mums saka: „debesīs skats var baudīto svētlaimīgo daiļos ķermeņus, kas ir visvarenākais lieliskums, un, it sevišķi redzēt Mūsu Kunga, Jēzus Kristus Cilvēcību..“ Un tālāk piebilst: „šo vīziju, kaut gan tā ir iztēlē radīta, nekad to nesmu redzējusi ar miesīgām acīm, bet gan ar dvēseles acīm.“ Iznāk, ka debesīs neredz vienīgi Dievu, bet gan visu Dievā, labāk sakot, viss ir Dievs, un Viņš visu aptver. Un šo ideju visvairāk ir piepildījis Jakobs Bōme (Boehme). Svētā Teresa savās „Moradas sētīmas“, II nodaļā, mums saka: „šīs savienošanās noslēpums notiek ļoti dziļi dvēseles

iekšienē, kur liekas atrodas paša Dieva mājoklis." Un pēc tam: „Dvēsele, es ar to gribu teikt, dvēseles gars ar Dievu tur ir viens, kas savienojas kopā kā divas vaska sveces, kuŗām ir viens deglis un viena gaisma, lai deglis, gaisma un vasks ir viens un tas pats; bet pēc tam vienu sveci no otras var ļoti labi atdalīt, un tad ir divas sveces, katra ar savu degli." Bet ir vēl cita intimāka savienošanās, kas ir „kā ūdens līšana no debess upē vai avotā, kur viss sajaucas kopā, nevarot vairs atdalīt vai atšķirt debess ūdeni no upes ūdens; vai arī kā strautiņš, kas ietiek jūrā, kuŗa ūdeņus nekādi nevarēs atdalīt; vai kā gaisma, kas ieplūst istabā caur diviem logiem, bet iekšā tā kļūst par vienu nedalāmu gaismu." Kāda starpība te var būt starp Migela de Molinos iekšējo un mistisko klusumu, kuŗa trešā, pilnīgākā pakāpe ir domu klusums? (Guia, XVII nod., § 129). Vai neatrodamies nebūtības ceļa tuvumā, pa kuŗu ejot varam sasniegt reformētā gara augstāko stāvokli? Un kas tur ko brīnīties, ka Amiēls savā „Intimajā dienas grāmatā" lietā divreizies spāniešu vārdu *la nada* (nekas), bez šaubām, citā valodā neatrazdams izteiksmīgāku vārdu šā stāvokļa apzīmēšanai. Un tomēr, uzmanīgāki lasot mūsu mistiskās doktores grāmatas, katrs pārliecināsies, ka viņa nekad nepaliek ārpus jutekliskā elementa, t. i. ārpus savas apziņas. Viņa ļauj savai dvēselei uzsūkt Dievu, bet tikai tādēļ, lai iegūtu pati savu dievības apziņu.

Svēto dzīves vīzija, mīlas kontemplācija, kur dvēsele parādās kā Dievā uzsūkta (absorbēta) un Viņā pazudusi vai kā paša sevis iznīcinātāja, vai arī kā nepārtraukta īgnuma izjūta. No šī viedokļa tad arī saprotamas šīs jūtas, ko bieži novērojam un kas izteiktas ne vienu vien reiz satīrās ar negodbijību un varbūt pat bezdievību, ka mūžīgās dzīves debess ir mūžīgās garlaicības vieta. Es do-

māju, ka šīs tik spontānās un dabiskās jūtas ne-  
vajadzētu ne nicināt, ne arī apmelnot.

Skaidrs, ka tā jūtas tie, kas neapjēdz, ka aug-  
stākais cilvēka prieks ir iegūt un paplašināt apziņu.  
To nevar panākt ar pazīšanu, bet gan ar mācīša-  
nos. Ja kādu lietu pazīstam, tad to parasti ātri  
aizmirstam, tā pāriet neapziņā, ja tā to varētu iz-  
teikt. Cilvēka visskaidrākais prieks un bauda ir  
savienotā ar mācīšanās aktu, ar zināšanu iegūšanu,  
t. i. ar diferenciālo aktu. Un no šejienes izver  
arī slavenais Lesinga izteiciens, ko jau iepriekš ci-  
tēju. Ir pazīstams nostāsts par kādu vecu spānieti,  
kas pavadījis Vasko Nūnesu de Balboa, un kad bija  
sasnieguši Dariena kalnu galotnes, no kurienes at-  
klājies skats uz diviem okeaniem, viņš nokrizdams  
ceļos iesaucās: „Pateicos, mans Dievs, ka tu man  
esi ļāvis dzīvot un redzēt tavu brīnumdarbu!” Bet  
ja šis cilvēks būtu tur palicis, tad drīz vien šis brī-  
nums viņam būtu apnicis, un ar to būtu zudis arī  
prieks. Viņa prieks bija atklāsmes prieks, un var-  
būt svēto dzīves vīzijas prieks, bet nevis totālās  
Patiesības kontemplācija, kam dvēsele nepretotos,  
bet gan tā bija nepārtraukta patiesības atklāsmē,  
vienmērīgā cenšanās pēc zināšanas, kas uztur pašas  
apziņas aktīvās jūtas.

Bet svēto dzīves vīziju, pilnu garīga miera un  
atziņu (bet nevis pakāpeniskas iemācīšanās), sa-  
vādāk nevaram iedomāties kā Nirvānu, kā garīgu  
izklaidi vai enerģijas degradējumu Dieva klēpī, at-  
griešanas pie neapziņas, jo tur trūkst berzes, dife-  
rencēšanās un aktivitātes.

Vai pati dzīve, kas liek mums iedomāties mūsu  
mūžīgo savienošanos ar Dievu, neiznīcina mūsu al-  
kas? Kāda starpība varētu būt, ja Dievs absorbē  
cilvēku un otrādi, ja cilvēks absorbē Dievu? Vai  
tas ir strautiņš, kas pazūd jūrā vai jūra strautiņā?  
Iznākums viens un tas pats.

Mūsu alku galvenais jūtu pamats ir cenšanās

pēc mūsu apziņas vienmērīgās turpināšanās, pēc mūsu atmiņas nepārtrauktības, pēc mūsu pašu personīgās un konkrētās identitātes, kaut gan varbūt pamazām tiekam uzsūkti Viņā, to darot bagātāku. Kas gan var atcerēties astoņdesmit gadus vecs būdams to, kas tas bijis astoņus gadus vecs, kaut gan starp vienu un otru vecumu jūt sakarību? Un varētu teikt, ka jūtu problēma reducēta sevī ir Dievs, cilvēcīga mērķtiecība uz Ūniversu. Bet kas ir mērķtiecība? Un tā allaž jājautā par visu, — kāpēc, un arī allaž jautā par visu — kamdēļ. Pieņemsim, ka ir Dievs, bet kamdēļ vajadzīgs Dievs? Priekš sevis paša, kāds atteiks. Un arī būs tādi, kas atbildēs: kam tad šī Dieva apziņa, ja mana apziņa vairs nav mana apziņa? Bet vienmēr iznāks tas, ko jau sacījis Plotīns (Em. II, IX, 8): jautājums, kāpēc radīja pasauli, ir tas pats, kā kāpēc ir dvēsele? Vai, labāk sakot: Kāpēc ( $\delta\lambda\alpha\ \tau\iota$ ) radīja kamdēļ. Tad, kas sevi nostāda ārpus sevis, kādā hipotētiski objektīvā stāvoklī, — varētu teikt necilvēcīgā, — pēdējais kamdēļ ir tik nepieejams un tik absurdisks, kā pirmais Kāpēc. Tiešām, vai tam visam ir kāda mērķtiecība? Ja visumā nav cilvēcīgas vai pārcilvēcīgas mērķtiecības, tad tai, protams, arī nevar būt pretrunības. Vai visam tam nav citas vērtības kā tikai eksistēt un pēc tam pazust? Tā tas ir tam, kas sevi nostāda ārpus sevis, bet tam, kas dzīvo, cieš un alkst... tam nemitīgi jādomā par šo dzīvības vai nāves jautājumu.

Tā tad, meklē pats sevi! Bet satiekoties pats ar sevi, vai cilvēks, varbūt, nesatiekas pats ar savu nebūtību — *la nada?* „Cilvēks meklējot pats sevi, kļuva par grēcinieku,“ — saka Bosūē — (Traité de la concupiscence, XI. nodaļā). „Meklē pats sevi!“, iesākas ar „pazīsti pats sevi!“ Uz to Karlails (Carlyle) atbild: „Šās pasaules pēdējais evaņģēlijs ir: pazīsti savu darbu un to tad piepildi! Pazīsti pats sevi!.. Jau kopš ilga laika

šis „pazīsti pats sevi“ tevi ir mocījis. Man liekas, ka tu to nekad nevarēsi pazīt. Nedomā, ka tas ir tavš uzdevums to pazīt, jo cilvēks nekad sevi nevar pazīt, labāk apzinies to, kas tev jādara un tad dari to kā Hērakls. Tas būs labāk.” (*Past and present, book III, chap. XI*). Jā, bet tas, ko es daru, vai tas beidzot arī nepazudīs? Un ja pazūd, kamdēļ tad to lai daru? Jā, jā, strādāt par sevi nedomājot. Un kas ir mans darbs? Varbūt mīlēt Dievu. Un kas ir mīlēt Dievu?

Un mīlēt Dievu sevi, vai nav tā, ka pats sevi mīlu vairāk nekā Dievu, jo Dievā es mīlu pats sevi?

Mēs alkstam, lai pēc nāves mēs turpinātu dzīvot, bet bez slimībām, īgnuma un nāves. To izteica spānietis Senēka savā darbā „*Consolación a Marcia*“, XXVI. Viņš vēlējās no jauna dzīvot šo dzīvi: *ista moliri*. Arī Ijabs vēlējās redzēt Dievu miesā un nevis garā, (XIX, 25—27). Un ko gan citu nozīmē šī kōmiskā atziņa: *m ū ž ī g ā a t g r i e š a n ā s*, kas radās nabaga Ničes traģiskajā iekšienē, kas alka pēc konkrētās un laicīgās nemirstības?

Šī svētlaimīgo vīzija, ko katoļu ticība pieņem kā tversmi, kā tā var piepildīties, nenoliedzot pašam savu apziņu? Vai viss tas nebūs kā sapnī, kad sapņojam, īsti nezinot ko sapņojam? Kas gan vēlētos šāda veida mūžīgu dzīvi? Domāt, nezinot ko īsti domā, pašam sevi neizjūtot, ne apzinoties savu esamību. Un mūžīgā dzīve, vai nav varbūt mūžīgā apziņa, ne tikai redzēt Dievu, bet redzēt tā, kā to redz, un savukārt sevi redzēt vienu un atšķirīgu no Viņa? Tas ir stāvoklis, kurā guļ un dzīvo, bet pats sevi neapzinās. Un neviens taču nevēlēšies šāda veida mūžīgu sapni? Kad Kirka dod padomu Odisejam nokāpt ēnu valstī pie pareģa Teiresija, viņa tam saka, ka viņš starp mirušo ēnām ir vienīgais, kam ir apziņa, pārējie tur klīstot kā ēnas (Odiseja, X, 487—495). Un visi citi, atskaitot Teiresiju, vai ir

uzvarējuši nāvi? Varbūt to uzvarot, tie maldās kā ēnas bez apziņas?

Un no cita viedokļa, vai mūsu aizkapa dzīve nebūtu iedomājama kā mūsu zemes dzīve, kā nebeidzama nomoda sapnis? Vai visa mūsu dzīve nebūs tikai sapnis un nāve atmodinātāja? Un ja viss tas nav nekas vairāk kā Dieva sapnis, un Dievs kādu dienu atmodīsies? Vai viņš atcerēsies savu sapni?

Liels racionālists Aristotelis savā „Ētikā“ runā par kontemplatīvās dzīves augstāko laimi — βίος θεωρητικός —. Un tā ir visu racionālistu spilgtākā iezīme, laimi secināt no atziņas. Un mūžīgās laimes, Dieva baudīšanas atziņu, kā svētlaimīgo vīziju, kā Dieva atziņu un saprašanu, ir radījuši racionālisti, kas attiecas uz Aristoteļa Dievu — Ideju. Bet prātam ļoti maz sakara ar vīzijām un baudu, un to var panākt tikai jūtoties savādāks nekā Dievs.

Mūsu katoļu aristoteliskais teologs, — kas mēģināja racionālizēt katoliskās jūtas, — Akvīnas Toms savā „Summa“ (primae secundae partīs quaestio IV, art. 1<sup>o</sup>) saka: „laime bez baudas nav domājama, jo bauda ceļas tur, kur dziņa laimīgi piepildās atpūtā, jo laime nav nekas cits, kā tikai augstākā labuma sekas. Tādēļ bez pavadītājas baudas laime nav iespējama.“ Bet kas tā ir par baudu, kas meklē mieru? Atpūsties (requiescere) vai nenozīmē gulēt un pat neapzināties, ka atpūties? „No tās pašas Dieva vīzijas ceļas arī bauda,“ — piebilst teologs. —

Bet dvēsele, vai tā sevi izjūt kā no Dieva atšķirīgu? „Bauda, kas pavada intelekta darbību, tam vairāk sagādā ērtības, nekā to traucē,“ — pēc tam piebilst: — Skaidrs! Ja nē, kas tad tā par laimi? Baudu, prieku, tāpat kā sāpes, mēs uztveram kā kaut ko materiālu, kā iemiesotu dvēseli ķermenī, tad vajadzēja arī iedomāties, ka svētlaimīgā dvēsele bija saistīta ar savu miesu. Bet vai bauda arī ir iespējama ārpus mūsu ķermeņa? Tīra, bezķermeniska

dvēseles nemirstība, nav nekāda īsta nemirstība. Un būtībā ir tieksme pagarināt šo dzīvi un nevis kādu citu, šo miesas un sāpju dzīvi, šo pašu dzīvi, kuŗu reizumis nolādam tikai tādēļ vien, ka tai reiz jābeidzas. Daudzi pašnāvnieki nenomestu savu dzīvību, ja tie būtu pārliecināti, ka zemes virsū nekad nemirs. Pašnāvību parasti izdara ne tādēļ, ka nāve nav sagaidāma, bet tādēļ, ka lāgā netic nāvei.

Dante Paradīzes XXXIII dziedājumā mums pastāsta, kā ir nonācis līdz Dieva vīzijai, kuŗas priekšā tas jūties kā apskurbis, kā cilvēks, kas aizmirsis redzētā sapņa sīkumus, sevī paturēdams tikai neskaidru iespaidu; tāpat viņā izzuda redzētā Dieva vīzija, tikai savā sirdī neskaidri sajuzdams saldais kaismes viņojumu, kā sniega kušanu saules versmē:

*Cotal son io, quasti tutta cessa  
mia visione ed ancor mi distilla  
nel cuor lo dolce che nacque da essa.*

*Così la neve al sol si desigilla.*

Vīzijai izzūdot, intelektā paliek bauda *passione impressa*, kaut kas emōcionāls, irracionāls un pat miesīgs.

Mēs alkstam ne tikai pēc garīgās un vīzijas baudas, bet arī laicīgās laimes. Šī otrā laime, šī racionālistiskā *beatitudo* var tikai ciest neveiksmi izpratnē, bet negribu teikt, ka tā apmierinātu vai pieviltu, jo domāju, ka tā Spinōzu ne apmierināja, ne arī pievīla. Viņš savas „Ētikas“ beigās piektās daļas XXXV un XXXVI nodaļījumā saka, ka Dievs sevi mīl ar bezgalīgu intelektuālu mīlu. Gara intelektuālā mīla uz Dievu ir tā pati Dieva mīla, ar ko tas mīl pats sevi, nevis cik tālu tā ir bezgalīga, bet gan cik tālu to var izskaidrot caur cilvēcīgā gara būtību mūžības perspektīvā. Dvēseles intelektuālā mīla *amor intellectualis* uz Dievu ir bezgalīgās mīlas daļa, ar ko pats Dievs sevi mīl.

Un pēc šiem tragiskajiem, izmisuma pilnajiem nodaļījumiem, kas noslēdz un vainago šo „Ētikas“

drūmo traģēdiju, mums saka, ka laime nav tikuma atlidzinājums, bet gan pats tikums, un ka mēs to nebaudām tādēļ, lai apvaldītu iekāres, bet gan to baudot mēs varam tās savaldīt. Intellektuālā mīla! *Amor intellectualis!* Bet kas ir intelektuālā mīla? Vai tā ir kaut kas līdzīgs salkanai garšai, vai rūgtai sķaņai, vai arōmatiskam siltumam, vai varbūt, kaut kas līdzīgs trijstūrim, kas iemilējies, vai elipsei, kas noskaitusies?! Tas izklausās tīri metaforiski, bet tā ir traģiska metafora. Tā arī ir traģiska metafora, ka sirdij ir sava loģika. Sirds loģika! Smadzeņu mīla! Intellektuālā bauda! Baudītājs saprāts! Viss tas ir traģēdija, traģēdija un traģēdija!

Un tomēr ir kaut kas, ko var saukt par intelektuālo mīlu, kas ir saprašanas mīla, pašas dzīves aristoteliskā kontemplācija, jo saprašana ir kaut kas aktīvs un mīlošs, un dvēseles vīzija ir totālās patiesības vīzija. Vai nav varbūt visu kaislību būtībā ziņkāre? Vai mūsu pirmsenči, pēc biblijiskā nostāsta, nav grēkos krituši ziņkāres pamudināti, lai nogaršotu labā un ļaunā zinātnes koka augļus un būtu līdzīgi dieviem, šīs zinātnes zinātājiem? Dieva, t. i. paša Ūniversa vīzija savā dvēselē, savā intimajā būtībā, vai neapslāpēs visas mūsu alkas? Šī perspektīva vēl nevar apmierināt raupjas dabas cilvēkus, kas nespēj saprast, ka cilvēka augstākā laime ir aizvien tiekties turp, kur cilvēks kļūst vairāk nekā viņš ir. Šai tieksmē mēs izjūtam Dievu, un jo vairāk mēs to izjūtam, jo apzinīgāki mēs kļūstam.

Un šī intelektuālā mīla, kas būtībā nav nekas vairāk, kā, t. s. platōniskā mīla, ir tikai zināms valdīšanas un iegūšanas veids. Bet vispilnīgākais stāvoklis — ir atziņas stāvoklis; jo vairāk mēs pazīstam, jo vairāk mūsu atziņa iegūst. Atziņa vieno atzinēju un atzīto. „Es tevi kontemplēju un kontemplējot es tevi iegūstu par savu.“ Tāda ir šīs atziņas formula. Un Dieva atzišana, ko tad citu tā

nozīmē, ja ne Dieva iegūšanu? Un kas atzīst Dievu, tas pats ir Dievs.

B. Brūness (Brunhes) savā grāmatā „*La Degradation de l'energie*, IV daļā, XVIII nod. E. 2) stāsta, — ko viņam bija stāstījis Sorro kungs, — ka Gratrī pastaigājoties Luksemburgas dārzā, kopā ar lielo matēmatiķi un katoli Koši (Cauchy), sarunājušies par atziņas brīnumaino spēku un par to, ka visos laikos ir vajāti un smagi piemeklēti patiesības meklētāji. Gratrī, pievēršdamies Koši studijām par mēchaniskās teōrijas gaismas refleksiju, izteicās, ka ievērojamā ģeometra vislielākā gara bauda bijusi, kad tas varējis ielūkoties gaismas noslēpumā. Koši atbildēja, ka viņš neko vairāk nav izzinājis par to, ko viņš jau zinājis, un vispilnīgākais prāts nespēs labāk saprast refleksijas mistēriju, kā viņš to bija izskaidrojis, radīdams parādības mēchanisko teōriju. „Viņa dievbijība,“ — piebilst Brūness, — „nepielaida pat domu, ka būtu iespējams to veikt citādāk un labāk.“ Šai stāstā mūs interesē divas lietas: pirmā runā par augstāko cilvēku, kas atziņu pārvērš par savu centrālo kaislību, tas ir par kontemplāciju, intelektuālo mīlu vai svētlaiques vīziju, — otra par ticību mēchaniskās pasaules izskaidrojumam.

Un šī intelekta mēchaniskā spēja jau ietveras pazīstamajā formulā: „Nekas nerodas, nekas nezūd, bet viss pārveidojas,“ ar ko grib izskaidrot enerģijas uzglabāšanos, aizmirsdami, ka mums cilvēkiem praktiski enerģija ir derīga, un ka tā nepārraukti zūd, izsīkst caur siltuma izplatīšanos, samazinājas tiecoties pēc nivelācijas un vienādības. Mums ir svarīgāka diferenciālā īstenība nekā kolektīvā. Daudzums bez diferencēšanās ir tā, it kā tas mums neeksistētu, it kā tas nedarbotos. Un materiālais Ūniverss, Ūniversa ķermenis, liekas, pamazām iet, to nekavē ne dzīvo organismu darbība, uz pilnīgu stabilitātes stāvokli — vienādību. Ja gars tiecas koncentrēties, tad materiālā enerģija — izplatīties.

Vai visam tam nav tuvīnāka sakara ar mūsu problēmu? Vai nebūs nekāda sakara starp šo zinātniski filozofisko slēdzienu attiecībā uz stabilitātes, vienādības galējo stāvokli un apokatastāzes mistisko sapni? Vai šī Īnīversa ķermeņa nāve nebūs pēdējais Dieva gara triumfs?

Ir acīm redzama tuvīna sakarība starp reliģiōzo tieksmi pēc mūžīgās dzīves aizsaulē un slēdzieniem, — kas vienmēr ir provīzoriski, — dabas filozofija, kas interesējas par materiālā un jūtu Īnīversa nākotni. Un tā kā ir Dieva un nemirstības teologi, tad ir arī ateologi, kas noliedz gara eksistenci uz *a priori* apgalvojuma pamata. Visspilgtākais ateologa piemērs ir Ernests Hekelis, kas mēģināja atrisināt visas dabas mīklas!

Šie ateologi vienmēr ir enerģijas uzglabāšanās varā: „Nekas nerodas, nekas nezūd, bet viss pārveidojas.“ Šie ateoloģiskie principi jau atrodami Dekārtā, ar kuriem viņš gribēja mūs atbrīvot no Dieva. Bet zinātniskā filozofija, kuras pamatā slēpjas teoloģiskā vai reliģiōzā inspirācija, kas radīja ateoloģiju jeb irrelīģiju, būtībā tomēr nav nekas cits kā teoloģija un reliģija. Zinātnes vēl vairāk nekā dabas filozofijas pēdējais vārds liekas pašreiz ir, ka materiālā, jūteklīgā pasaule, caur enerģijas degradāciju un neatgriežamu norīšu pārsvaru, tuvojas pēdējam nivelējumam, galējam caurmēra un vienādības veidam. Un tas mums atgādina šo prīmitīvo vienādības hipotezi, ko tik lielā mērā izlietoja un izmantoja Spensers un arī šo fantastisko vienādības nestabilitāti. Nestabilitāte, kas bija nepieciešama Spensera ateoloģiskajam agnōsticismam, lai izskaidrotu neizskaidrojamo vienādības (homogēna) pāreju uz nevienādību (heterogēnu). Jo, kā gan var celties kaut kāda nevienādība bez pilnīgas un absolūtas vienādības ārējās darbības? Bet lai to panāktu, tad vajadzēja atmest radījumu kārtas, un Spensers, nododoties metafīzikai, izgudroja vienādības nestabili-

tāti. Un man jāsaka, ka tas daudz mistiskāks un mītoloģiskāks nekā Dieva radītāja darbība.

Italiešu pozitīvisks Roberts Ardigo, atspēkojot Spenseru, sacīja, ka visvienkāršāki būtu, ja pieņemtu, ka pasaule vienmēr bija tāda, kāda tā ir, vienmēr tā atradās formācijā un zvaigžņu miglājā, vienas pasaules radās, otras gāja bojā. Nevienādība ir mūžīga. — No cita viedokļa, kā redzat, to nevar atrisināt.

Bet vai tas ir atrisinājums? Tādā gadījumā Ūniverss būtu bezgalīgs, un īstenībā Ūniverss nav uztverams kā mūžīgs un aprobežots, kā tas, kas Ničēn noderēja par mūžīgās atgriešanās (*ewigen Wiederkehr*) bazi. Un ja Ūniverss ir mūžīgs un tai ietilpstošo pasaulu vienādības periodu norisē vienas noris aiz enerģijas degradācijas un otras aiz nevienādības, tad Ūniversam jābūt bezgalīgam, lai tai vienmēr būtu vieta katrai pasaules ārējai darbībai. Tā tad, faktiski Dieva ķermenis ir mūžīgs un bezgalīgs.

Liekas, ka ir pierādīta mūsu pasaules pakāpeniskā nivelācija vai, skaidrāk sakot, viņas nāve. Bet kāds liktenis gaida mūsu garu šai procesā? Vai ar mūsu pasaules enerģijas degradāciju tas pārvērtīsies par neapziņu, vai radīs spēkus, kas aizkavēs pasaules bojā eju un valdīs pār dabu, tā nodrošinādam savu dzīvi? Mūs visus interesē mūsu apziņas liktenis.

Neder sevi pievilt ar pagāniskām himnām Dabai, kā to ir darījis Leopardi, šis kristīgais ateists, savā skaistajā dziesmā *La Cinestra*. Lai cīnītos pret dabu, nodibinājās cilvēcīgā apvienība. Tiešām, cilvēcīgā sabiedrība ir reflēksīvās apziņas un nemirstības alku māte. Un tas arī ir cilvēks, kas dabu cilvēcisko un spīrituālīzē ar savu industriju.

Portugāļu traģiskais dzejnieks Antero de Kentals (Quental) savās dzejās sapņoja par garu gūstekni, kas atradās nevis atomos vai iēnos, vai kristallos,

bet gan, — kā tas jau atbilst dzejniekam, — jūrā, kokos, mežā, kalnā, vējā, individos un visās materiālās formās. Un kādā dienā visās šais dvēselēs pamodīsies apziņa, kā skaidras dzīvības domas, un redzēs formas, illūzijas meitas, kas zūd kā sapņi. Tas ir grandiozs sapņojums, kas visām lietām grib piešķirt apziņu. Vai varbūt nav tā, ka Ūniverss, šis mūsu Ūniverss (kas var zināt, vai ir cits Ūniverss), iesākās ar gara nulli, — un es domāju, ka tas nav tas pats, kas ir nebūtība — un materiijas bezgalību? Un varbūt viss tas beigsies gara bezgalībā ar materiijas nulli? Sapņi!

Vai nav, varbūt, ka visās lietās ir dvēsele, un šī dvēsele lūdz atbrīvi? „Ak, Alvargonsalesas zeme — Spānijas sirdī, — tik skumja tu esi, it kā tev dvēsele būtu!“ — tā dzied mūsu dzejnieks Antonio Mačado (*Campos de Castilla*). — Lauku skumjas, vai šīs skumjas atrodas laukos vai mūsos, kas tos novērojam? Vai necieš arī lauki? Bet kas var būt individuālā dvēsele materiijas pasaulē? Vai individs ir klints, kalns? Vai varbūt tas ir koks?

Un tomēr, allaž iznāk, ka cīnās gars un materiija. Espronseda jau sacīja: „Te zemes virsū, lai dzīvotu svētā mierā, tad jāiznīcina materiija vai gars.“

Vai nav domu vēsturē jeb cilvēcīgajā iedomā kaut kas tāds, kas atbilstu šim materiālās redukcijas procesam, visa nostādīšanai agrākajā apziņas stāvoklī? — Ja kaut kas tamlīdzīgs ir, tad tas ir pirmā kristīgo mistika, apustuļa Pāvila dzīves mācības nostādījums, kas ar savām miesīgajām acīm nebija redzējis Kristus mirstīgo un miesīgo seju, bet to sevī radīja nemirstīgu un reliģiōzu, kas pats bija uzrauts debesīs un ir dzirdējis neizsakāmus vārdus, kurus nav brīv cilvēkam runāt (Pāvila I gr. Kor. XII). Un šis pirmais kristīgo mistiķis sapņoja arī par gara, apziņas galīgo uzvaru, ko teoloģija tehniski sauca par apokatastāzi jeb rekonstitūciju.

Apustuļa Pāvila pirmajā grāmatā korintiešiem 26. un 28. pantīnā mēs lasām, ka pēdējais ienaidnieks, kas taps iznīcināts, tā būs nāve, jo Dievs visu ir licis apakš savām kājām. Bet kad viss viņam būs pakļauts, tad arī pats Dēls taps viņam pakļauts, kas viņam visu ir pakļāvis, lai Dievs ir viss iekš visiem: *ἢνα ἡ ὁ θεος παντα εν πασιν*. Tā tad, pasaules un cilvēces mērķis un beigas ir viss iekš visa.

Tas pats apustulis šo mācību pilnīgi izsaka vēstulē efesiešiem. Pats par sevi saprotams, ka tai tēlo Kristu, jo visas lietas ir radītas, kas debesīs un zemes virsū, redzamās un neredzamās, lai tie būtu troņi, kundzības, virsniecības, valdības, caur viņu un uz viņu (Pāvila gr. Kal. I, 16). Kristus ir visa galva, un Viņā, šai galvā, mums visiem jāatdzimst, lai dzīvotu svēto savienībā un lai saprastu ar visiem svētajiem, kas ir plašums, gaņums, dziļums un aukstums, un pazītu Kristus mīlu, kas ir daudz augstāka nekā visas atziņas, tad topat piepildīti ar visu Dieva pilnību (Ef. III, 18, 19). Un šī atdzimšana vai sevis atgūšana iekš Kristus, iekš Cilvēces galvas, ko apustulis sauca par otrreizējo atkārtošanos. Un šī otrreizējā atkārtšanās — *ανακατασκευασθαι*, — pasaules vēstures un cilvēces dzimuma gals, nav nekas vairāk, kā apokatastāzes otrs aspekts. Šī apokatastāze, kas ir viss Dievs visā, tā tad reducējas otrreizējā atkārtšanās procesā, visu ietverot Kristū, Cilvēcē; un, blakus minot, šī Cilvēce ir darības gals. Un šī apokatastāze, šī visa cilvēciskošana, vai tā neiznīcinās materiju? Bet vai iznīcinātā materija, kas ir individuālizācijas princips — *principium individuationis* — nepārvēršas par tīru apziņu, kas savā skaidrā tīrībā nepazīst ne sevi, ne ir kaut kas saprotams un juteklisks? Bet ja tiktu iznīcināta visa materija, kur tad atbalstītos gars?

Tās pašas grūtības un tās pašas neiespējamības rodas arī no cita viedokļa, atrisinot šo mūsu afek-

tīvo izjūtu problēmu. Kāds varētu teikt, ka apokatastāzes, kur Dievs ir viss visos, var pieņemt, ka agrāk tas nav bijis. Tā kā visām būtņēm ir iespējams baudīt Dievu, tad var pieņemt, ka Dievs arī bauda visas būtnes, tā tad, svētīlaimīgo vīzija ir abpusēja, un Dievs kļūst pilnīgāks, ja to vairāk pazīst, no dvēselēm tas iztieks un ar tām kļūst bagātāks.

Šai ceļā, neprātīgos sapņos varētu iedomāties neapzinīgu, materiālā snaudošu Dievu, kas visu pārveido par apzinīgu dievību, kas apzinās pats savu dievību. Viss ūniverss kļūst apzinīgs, kā caur sevi, tā visiem un katru apziņu, kas to papildina. Bet, tādā gadījumā, kā radās šis neapzinīgais Dievs? Vai tā nav pati mistērija? Tādā gadījumā Dievs nebūtu ūniversa sākums, bet gan gals. Bet vai tas var būt gals, kas nav bijis sākums? Un vai ārpus laika, mūžībā, ir starpība starp sākumu un galu? „Visuma dvēsele nevar būt saistīta pie tā (proti, pie materijas), kas pats pie viņas saistīts,“ kā saka Plotīns (Eun. II, IX, 7). Vai varbūt pati Visuma Apziņa tiecas sevi izveidot no daļām un katrai apziņas daļai ir sava apziņa? Vai tas nav monoteistiskais Dievs, kas tiecas kļūt par panteistisko Dievu? Un ja tas tā nav un Dievam materiāla un sāpes ir pilnīgi svešas, tad kāds jautās: „Kādēļ tad Dievs radīja pasauli? Kādēļ tad radīta materiāla un dzīvī ievadītas sāpes? Vai nebūtu labāk, ka nekā nebūtu radīts? Kāds gan prieks radīt eņģeļus vai cilvēkus, kas krīt grēkos un kuņus jānotiesā ar mūžīgām mokām? Vai Dievs tik tādēļ ļaunumu radīja, lai izdziedinātu cilvēku? Vai varbūt tā bija atpestīšana, absolūta un totāla visuma un visu atpestīšana? Varbūt tāds bija Dieva nodoms? Jo šī hipoteze nav ne racionāla, ne dievbijīga kā iepriekšējā.

Tiklīdz mēs mēģinām iedomāties mūžīgo laimi, mēs atrodamies jautājumu mežā, nesagaidāmi nevienu apmierinošu atbildi, lai ņemam ko ņemdami par izejas punktu, lai tas būtu vai racionālistiskais

monoteisms vai panteisms un, manis dēļ, pat panenteisms.

Tagad atgriezīsimies pie kristīgo apokatastāzes. Ja Dievs kļūst par visu visos, vai ar to varbūt Dievs nebeidz savu eksistenci, kļūdamas par bezgalīgu apziņu, kas aptver visas apziņas? Bet kas ir bezgalīga apziņa? Lai to pieņem kā pieņemdam, tā vienmēr paliek apziņa, zināmā ierobežojumā, vai tā caur savu ierobežojumu neizslēdz bezgalību? Kāda ir bezgalības jēgas vērtība, kad tā tiek pielāgota apziņai? Kas ir apziņa, apziņa pati par sevi, savā iekšējā būtībā? Kas ir tad apziņa tādā gadījumā? Kas ir tās satvars? Vai tā nebūs nekas vairāk, kā mūsu tuvošanās apokatastāzei vai galējai apoteozei, bet kuŗu nekad nevaram sasniegt, iziedami no chaosa, no absolūtās neapziņas, no mūžīgās un neatveramās pagātnes?

Vai tā nebūs apokatastāze, visa atgriešanās uz Dievu, ideāls termins, pēc kuŗa tiecamies bez apstājas, viens par otru straujākā gaitā, bet to nekad nerasniedzam? Vai tā nebūtu absolūta, pilnīga un mūžīga laime, mūžīgās cerības, kuŗu realizācija tās pazudinātu? Vai var būt laimīgs bez cerībām? Realizācijā izbeidzas cerības, jo vairāk nav ko cerēt. Vai visas dvēselēs neaug bez apstājas, vienas lielākās proporcijās, otras mazākās, iziedamas kādu laiku vienus un tos pašus augšanas gradus, bet nekad nerasniedz bezgalību, Dievu, uz kuŗu bez apstājas tiecas? Vai mūžīgā laime nav mūžīgās cerības, kas ar savu satvaru laimi glāj no nebūtības.

Seko jautājumi bez atbildēm.

„Dievs būs viss,“ saka apustulis. Bet vai tas katrā būs savādākā veidā vai visos vienādā? Vai viss Dievs nebūs arī notiesātā? Vai tas nebūs viņa dvēselē? Vai Viņš nav arī tā saucamajā ellē? Un kādā veidā viņš tur iemājo?

Te rodas atkal jauni jautājumi, opozīcijā starp debesi un elli, starp mūžīgu laimi un nelaimi.

Vai nav varbūt tā, ka beidzot visi sevi izglābs, neizslēdzot arī Kainu, Jūdāsu un pat Sātānu, kā to kristīgo ticība izskaidro ar mūžīgo dvēseļu atdzimšanu un ieiešanu Dievā?

Kad mūsu katoļu teologi cenšas racionāli apstiprināt — vai arī no ētikas viedokļa — elles, mūžīgo mocību dogmas, tad pamatojumi iznāk tik mājīgi, smieklīgi un infantili, liekas, ka meli ir sasnieguši savu augstāko pakāpi. Apgalvojums, kā šis: tā kā Dievs ir bezgalīgs, tad arī viņam izdarītam apvainojumam jābūt bezgalīgam, kādēļ tas arī prasa bezgalīgu sodu — liecina, ka, nemaz nerunājot par bezgalīgā apvainojuma nesaprotamību, nav padomāts par to, ka jau pēc cilvēku tikumības un taisnības apvainojuma smagums neatkarājas tik daudz no apvainotā cienības, kā no apvainotāja nodoma, un ka bezgalīgi grēcīgs nodoms ir pilnīga aplamība un nekas vairāk. Uz visu to varētu vienīgi attiecināt Kristus vārdus: „Tēvs, piedod viņiem, jo tie nezina, ko dara!” Un nav cilvēka, kas, apvainojot Dievu vai savu tuvāku, zinātu, ko tas dara. Mūžības mocības ir vislielākā aplamība cilvēciskajā ētikā vai tikumībā.

„Dievs ir taisns un mūs soda; un te mūs soda tik daudz, cik tas ir nepieciešams mūsu zināšanai; viss pārējais nav nekas vairāk, kā tikai tīra ziņkāre.” Tā saka Lamnē, un tā ar viņu runā daudzi (Essai, partie IV, chap. VIII). Tāpat apgalvo arī Kalvīns. Bet vai ir kāds, kas ar to apmierinātos? Tīra ziņkāre! Nesaprotu, kā to var saukt par tīru ziņkāribu, kas visvairāk žņaudz sirdi!

Vai ļauns sevi neiznīcina varbūt tādēļ, ka vēlas sevi iznīcināt, vai varbūt tādēļ, ka negrib sevi iemūžināt, jo tad vienmēr būtu jāpaliek par ļaunumu? Vai mēs nevarētu arī teikt, ka aizkapa dzīvei mēs neticam tādēļ, lai kļūtu labi, bet gan, būdami labi, ticam šai aizkapa dzīvei? Un ko nozīmē būt labam un ļaunam? Tas jau ir ētikas jautājums un nevis

religijas. Bet vai tā nav ētika, kas dara labu, vēl būdama slikta, un vai reliģija vēl ir laba, kad tā vēl dara sliktu?

Vai nevarētu varbūt teikt, ka grēcinieks izcieš mūžīgu sodu tādēļ, ka tas bez apstājas grēko, jo notiesātie nekad nebeidz grēkot? Lai atrisinātu kā atrisinādams šo problēmu, vienmēr iznāks, ka sodot atriebjamies un nevis labojam. Sods ir barbarisko tautu atlikums. Tā elle ir politiska aprēķina izdomāta, lai šai pasaulei iedvestu bailes. Un ja tā neiedvestu bailes, tad to vajadzētu slēgt cietī.

Bet no reliģiskās un mistiskās atziņas viedokļa mūžīgās sāpes ir neiespējamās, kaut gan ciešanas ir mūsu jūtu substances, tāpat arī neiespējams Dievs, kas iztiktu vienīgi no mūsu sāpēm. Vai nav varbūt Ūniversa mērķis mūsu laime? Vai mēs nebaļojam ar savām ciešanām kādu svešu laimi? Lasot Aischila, nesalīdzināmā traģika, „Eumenidas“, šos fūriju koņus, mēs redzam, ka cilvēks ir dievu spēļlietiņa, ar kuņa ciešanām sev sagādā baudu un laika kavēkli kā bērni, kas moka vaboli. Un atcerēsimies šos vārdus: „Mans Dievs, mans Dievs, kāpēc tu mani esi atstājis?“

Jā, kādēļ tad nebūtu iespējamās mūžīgās ciešanas. Elle ir dvēseles iemūžinātāja, kaut arī mokās. Vai mokas nav dzīves būtība?

Cilvēks izdomā teōrijas, lai izskaidrotu ļaunā izcelšanos. Un kādēļ ne labā izcelšanos? Kādēļ pieņem, ka labais ir pozitīvs un pirmatnīgs, bet ļaunais ir negatīvs un novēršams? „Viss kas ir, ciktāl tas ir, ir labs,“ mācīja Svētais Augustīns. Bet kādēļ? Ko grib izteikt sacīdami: „Ir labs“? Labs ir tas, kas mūs ved uz zināmu mērķi. Bet kāds ir šis mērķis? Mēs gribam sevi iemūžināt un gribam palikt un to saucam par labu tikmēr, kamēr tas atbilst šim mērķim, bet par ļaunu to, kas draud iznīcināt mūsu apziņu. Pieņemsim, ka cilvēcīgā apziņa ir mērķis un līdzeklis kaut kam tādām, kas nav vairs apziņa.

Visiem metafiziskajiem optimismiem, piemēram, kā Leibnica, vai tāda paša veida pesimismam — kā Šopenhauera, nav cita pamata. Leibnicam šī pasaule ir laba tādēļ, ka viņš tiecas pēc apziņas un gribas perpetuācijas, jo intelliģence attīsta un papildina gribu, un cilvēka mērķis ir Dieva kontemplācija. Šopenhaueram turpretī šī pasaule likās drausmīgi slikta tādēļ, ka viņš tiecās iznīcināt gribu, jo intelliģence, priekšstatība anullēja gribu, savu māti. Un Franklins, kas ticēja aizkapa dzīvei, apgalvoja, ka vēl reiz no gala līdz beigām (*from its beginning to the end*) dzīvos šo dzīvi. Un Leopardi, kas neticēja aizkapa dzīvei, apgalvoja, ka neviens negribētu otrreiz dzīvot šo dzīvi. Abas doktrīnas nav vairs ētiskas, bet gan reliģiōzas, un labā morāles jūtas, kamēr tām ir teoloģiska vērtība, arī ir cēlušās no reliģijas.

Un no jauna kāds var jautāt: bet vai visi, kurus saucam par labiem un ļauniem, sevi neglābj, neiemūžina sāpēs, bet gan laimē?

Bet vai šai labajā un ļaunajā neiet tā ļaunprātība, kas to spēlē?

Vai ļaunprātība atrodas tā cilvēka nodomā, kas izpilda šo aktu vai arī tā, kas to sprieduma ceļā atrod par ļaunu? Bet tas ir briesmīgi, ka cilvēks tā spriež pats par sevi un kļūst pats par savu soģi!

Vai daudzi sevi izglābs? — Tagad pieņemsim citu iztēles iespējamību, — ne vairāk, ne mazāk racionālu kā tās, kurās esam aplūkojuši, — un sevi izglābs tikai tie, kas alkst tversmes, tikai tie sevi iemūžinās, kas dzīvo izmisuši briesmīgajā mūžības un iemūžināšanas badā. Kas alkst, tas nemirs nekad, tas tic gara nemirstībai, tādēļ ka tas ir vērts, vai, labākā gadījumā, alkst tikai personiskās mūžības, ko izjūt pats sevi. Tie, kas nekad nebeidz alkst ar savu paša nemirstības kaismi un prātu un pakļauj šīm dedzīgajām alkām, iegūs mūžību, bet nevis tie, kas nav cienīgi, un nav cienīgi tie, kas pēc tās

nealkst. Un tā nav nekāda netaisnība, ja nedod to, pēc kā neprot alkt, jo lūdziet un jums tiks dots! Katram dod to, pēc kā tas ilgojas. Varbūt Grēks pret Svēto Garu būtībā nav nekas cits, pēc evaņģēlija, kā tikai neilgoties pēc Dieva, nealkt pēc personīgās iemūžināšanas.

*As is your sort of mind,  
So is your of search; You'll find*

*What you desire, and that is, to be — a christian,*  
sacīja Braunings.

„Kāds ir jūsu gars, tāds būs jūsu meklējums; atradīsiet to, ko vēlaties, un tas nozīmē — būt par kristieti.” —

Dante „Ellē” notiesā epikūriešus, kas nav ticējuši aizkapa dzīvei, tiem jāizcieš vēl kaut kas briesmīgāks nekā aizkapa dzīves trūkums, viņš liek tiem apzināties, ka tās nav, tos piespiezdams palikt visu mūžību ieslēgtiem savos kapos, bez gaismas, gaisa, siltuma, kustības un dzīves iespējas (*Inferno*, X, 10—15).

Vai tā ir cietsirdība, kādam liegt to, ko tas nevēlējās un negribēja vēlēt? Maigais Virgilijs savā „Eneīdā”, VI dziedājumā (426—329) liek mums dzirdēt bērnu žēlabainus vaidus un balsis, kas raud pie elles ieejas:

*Continuo auditaē voces, vagitus et ingens,*

*Quos dulcis vitae exsortes et ab ubere raptos,*

Šie nelaiimes apmiglotie bērni, kas tikko ieradušies šai dzīvē, neko nepazīdami no tās maigumiem, kādā melnā dienā tiek atrauti no mātes krūtīm, lai tos nogremdētu cietsirdīgā postā:

*Quos dulcis vitae exsortes et ab ubere raptos,*

*Abstulit atra dies funere mersit acerbo.*

Bet kas tā bija par dzīvi, ko tie pazaudēja, jo tie to nepazīna, ne pēc tās alka? Vai tiešām tie nealka pēc dzīves?

Te varētu teikt, ka viņu vietā alka citi, viņu vecāki tos gribēja mūžīgus, lai ar viņiem iemantotu

mūžīgu dzīvošanu. Tā mēs nonākam pie jauna sapņu lauka, pie mūžīgās glābšanās solidaritātes un savas dzīves pienākumu izpildīšanas.

Tiešām, ir daudz ļaužu, kas iedomājas cilvēces cilti kā būtni, kā kolektīvu un solidāru individu, kur katrs loceklis reprezentē vai arī var reprezentēt kolektivitāti un sevi grib glābt arī kā kaut ko kolektīvu. No šī iedomas un izjūtas viedokļa grib glābt visus vai nevienu. Atpestīšanai jābūt totālai un savstarpējai. Katrs ir sava tuvākā Kristus.

Jā, šis sapnis būtībā nav nekas cits, kā kristīgo otrreizējā atkārtošanās, visu cilvēku sakušana Cilvēcē, Cilvēcē, to pārvēršot par personu, kas ir Kristus, un ar visiem cilvēkiem, un pēc tam visa tā pakļaušana Dievam, lai Dievs, Apziņa, būtu viss visos. Šis uzskats pieņem kolektīvu atpestīšanu un viņpus kapa sabiedrību.

18. g. s. vidū, divi protestantiski pietisti Johans Jakobs Mosers un Fridrichs Kristofs Ōtingers no jauna piešķīra nozīmi un vērtību kristīgo apokatastāzei. Mosers pasludināja, ka viņa reliģija nepastāvēja zināmās doktrīnās un to piepildīšanā, bet gan ticībā no jauna savienoties ar Dievu caur Kristu. Un Ōtingers savukārt piešķīra priekšroku mūžīgai laimei, nevis kā Dieva vīzijai, to kontemplējot viņa bezgalībā, bet gan, bazējoties uz apustuļa Pāvila grāmatas Efesiešiem, harmoniskā savienībā ar Dievu caur Kristu. Visi svētie ir Dieva būtiskais satvars. No šī viedokļa iznāk, ka Dieva valsts ir arī cilvēka valsts realizācija.

Rīcīs, aplūkodams šo divu pietistu mācības, atzīstas, ka abu šo protestantisma liecinieku mācībām ir tikpat liela nozīme kā pietista Spensera teoloģiskai metodei (*Geschichte des Pietismus*, III, § 43).

Tā tad mēs redzējām, sākot ar apustuļi Pāvilu, ka kristīgo intīmās alkas tiecas universam piešķirt cilvēcīgu vai dievišķīgu mērķtiecību, lai glābtu cilvē-

cīgo apziņu un to gribēja glābt, visu pārvēršot par vienu personu. Šai tieksmei atbilst arī apokatastāze, visa debess un zemes, redzamā un neredzamā otrreizējā atgriešanās uz Dievu, apziņu, lai Dievs būtu viss visā. Un Dievs būdams viss visā, vai nav varbūt tas, kas sevī ietver visas apziņas un atdzemina šai visā to, kas pagājis, un iemūžina visu, kas vien bijis laikā? Un viņā atrodas visas individuālās apziņas, kas ir bijušas, tās, kas ir, un tās, kas būs, un tās ietveras un ietversies sabiedrībā un solidaritātē.

Bet visu šo apziņu atdzemdināšana, kas kādreiz ir bijušas, savā starpā nebūs identificējušās, sajukušas ar sev līdzīgām? Cilvēces cilts Kristū, kļūdama par sabiedrību, par svēto apvienību, Dieva valsti, vai nenotiek, ka maldīgās un pat grēcīgās individuālās atšķirības izzūd, un paliek no katra cilvēka tikai tas, kas tam bija būtisks pilnīgā sabiedrībā? Vai neiznāktu varbūt tā pēc Bonnetona atzinuma, ka šī apziņa, kas dzīvojusi XX g.s. šīs zemes kādā stūrītī, izjutīs sevi kā agrāk un visas tās, kas dzīvojušas citos gadu simteņos, un varbūt citās zemēs?

Un kādēļ nevar būt tieša un reāla vienība, substanciāla un tuvīna, visu to dvēseļu vienība, kas kādreiz ir bijušas? Braunings kādā savā dzejā skaisti saka:

*If any two creatures grew into one,  
They would do more than the world has done.*

„Ja divas būtnes vienā pārvērstos,  
tad viņi būtu vairāk veikuši nekā pasaule veikusi.“

Un pats Kristus mums atstājis atziņu:

„Kur manā vārdā divi savienojušies, tur arī es esmu.“

Tā tad, mūžīgā dzīvošana, pēc daudzu domām, ir cilvēka sabiedrība, daudz pilnīgāka nekā šīs pasaules sabiedrība, kas ir persona. Un nav mazums

tādu, kas tic, ka viss cilvēces progress tiecas radīt kolektīvu būtni, ar patiesu apziņu, kas būtu kaut kas līdzīgs individuālam cilvēka organismam, ar pastāvīgu šūniņu apvienību. Un kas būs ieguvis šīs apziņas pilnību, tas no jauna atdzims tai veidā, kādā agrāk bijis. Daudzi domā, ka mūžīgā dzīvošana ir sabiedrība. Tā kā neviens nedzīvo viens, tāpat arī neviens nevar mūžīgi dzīvot viens. Tas nevar priecāties debesīs par Dievu, kas redz, ka viņa tuvākais cieš ellē, jo bija kopīga vaina un kopīgs nopelns. Mēs domājam ar citu domām, un ar viņu jūtām mēs jutam. Cietēji tāpat ir Dievs, jo Dievs ir viss un visos, tas ir, visu redzēt Dievā un ar visu dzīvot Dievā.

Šis grandiozais sapnis par cilvēces galējo solidaritāti ir kristīgo otrreizējā atkārtotāšanās un apokatastāze. „Esam kristīgie,“ sacīja apustulis Pāvils (I gr. Kor. XII, 27) „jo jūs esat Kristus miesa un locekļi, miesa no viņa miesas, kauli no viņa kauliem.“ (Efes. V, 30.)

Bet šai galējā solidarizācijā, šai īstākajā un augstākajā visu būtnu „kristianizācijā“, kas tur notiks ar katra individuālo apziņu? Kas notiks ar šo manu nabaga trauslo Es, ar šo laika un telpas nabaga Es, ar šo Es, kam prāts piešķir tikai pārejošās pārādības nozīmi? Es to gribu glābt ar visu savu dzīvību, ciešanām, cerībām un ticību! Lai glābtu ūniversa cilvēcīgo mērķniecību, ja tā beidzot ir glābjama; lai glābtu apziņu, vai es atteiktos upurēt šo savu nabaga Es, caur kuŗu vienīgi apzinos šo mērķniecību un apziņu? Un šīs reliģiozās uzupurēšanās perspektīvas priekšā mēs nonākam augstākās tragēdijas mezglojumā: jāatsakās no savas paša individuālās apziņas, sevi ziedojot cilvēces un Dieva Apziņas upurnīcā.

Bet vai tāda ir tragēdija? Vai tiešām mēs piedzīvosim šo otrreizējo atgriešanos? Un ja mēs iste-

nībā zinātu un izjustu, ka Kristus caur mums kļūst pilnīgāks; vai mēs vilcinātos kaut brīdi sevi visu nodot Viņam? Vai strautiņš, kas ietek jūrā, savos saldajos ūdeņos izjūtot okeana sāļos ūdeņus, atteikties atgriezties uz savu avotu? Vai viņš vēlētos kļūt par mākonī, kas piedzimst no jūras? Vai nav bauda izjust, kā mūs uzsūc kāds cits?

Un, tomēr...

Jā, par spīti teiktajam, te tragēdija tomēr sasniedz savu kulmināciju.

Un dvēsele, mazākais mana dvēsele, alks kaut ko citu, ne absorbciju, ne klusumu, ne mieru, ne apdzišanu, bet gan mūžīgu gaitu, kurai nav gala, nebeidzamas slāpes, mūžīgas cerības, kas pārvēršas nebeidzamā atcerē. Un ar visu to mūžīgi būt atkarīgam no sāpēm un kaut kā augstāka. Tikai sāpēs un mokās. Un mūžīgās dzīvošanas vārtiem nelieciet tādu uzrakstu, kādu ir uzlicis Dante uz elles vārtiem: *Lasciate ogni speranza!* Atmetiet visas cerības! Nenonāvējiet laiku! Mūsu dzīve ir cerības, kas ir pārvērtušās nebeidzamā atcerē, kas savukārt tiecas pēc cerībām. Ļaujiet jel mums dzīvot! Mūžība, kā mūžīga tagadne, bez atcerēm un cerībām, ir nāve. Tādas ir idejas, bet tā nedzīvo cilvēks. Tādas ir idejas Dievā — Idejā, bet tā nevar dzīvot cilvēki dzīvajā Dievā, Dievā — Cilvēkā.

Šķīstītavas mūžība ir panesamāka nekā mūžīgā paradīze, mūžīgā svētlaipe. Ja nozustu visas sāpes, tad nebūtu vairs garīgu tieksmju, ne gribas, ne ilgu. Kā tad var dzīvot svētlaimīgie? Ja necieš caur Dievu, kā tad to var mīlēt? Un tur, Mūžīgā dzīvošanā, redzēdami Dievu, bet nekad to nesasniedzami, vai tad nepaliek kaut kas tāds, pēc kā aizvien jāalkst un jātiecas? Vai nepaliek kāds nedrošības solis, kas pasargātu no iemigšanas?

Ar vārdu sakot, ja tur nav palicis nekas no dvēseles intīmās tragēdijas, kas tad varētu būt par dzīvi? Varbūt lielāka bauda nekā aizmirst visu ir

dzīvot posta atcerē — un atcerēties — nozīmē to izjust laimes laikā? Vai apziņa neilgojs pēc miesas, no kuņas tā atbrīvojusies? Vai mazākais nenožēlo šīs savas brīvības alkas?

\* \*  
\*

Mitoloģiski sapņi! — jūs izsauksities. Un citādi tas nav nemaz domāts. Bet, vai mitoloģisks sapnis sevī nesatur savu patiesību? Vai sapņi un mīti nav neizsakāmas un irracionālas patiesības atklāsme, ko citādi nevar pierādīt?

Mitoloģija. Varbūt. Par aizkapa dzīvi var tikai mitoloģizēt, kā citkārt to darījis Platōns. Ja mēs mēģinām piešķirt mūsu individuāli personiskās un mūžīgās apzinīgās dzīves fundamentālajām un sākotnējām alkām konkrētu, saprotamu formu, tad aistētiskie, loģiskie un ētiskie absurdi vairojas un nav iespējams saprast bez pretrunībām un muļķībām svētlaimīgo vīziju un apokatastāzi.

Un tomēr...

Jā, un tomēr mums jāalkst pēc šīs mūžīgās dzīvošanas, lai tā izliktos cik absurdiska izlikdamās. Un vēl vairāk, mums tai jātic vienā vai otrā veidā, lai mēs varētu dzīvot. Tā tad, lai dzīvotu un nevis lai saprastu Ūniversu! Jātic šai mūžīgajai dzīvošanai, un tai ticēt nozēmē būt reliģiozām. Kristianisms ir vienīgā reliģija, ko mēs, XX g. s. eiropieši, vēl varam patiesi izjust, un tā rāda, kā Kjērkegōrds sacīja — izmisīgu izeju („Afstuttende uvidenskabelling Efferskrift, II, I), — izeju, ko var atrast tikai ar ticības materijas starpniecību, ar prāta krucifiksēšanu (krustā sišanu), tāda ir traģiskā domātāja pārliecība.

Ne bez pamata ir teikts, ka tas ir krusta ārprāts. Jā, bez šaubām, tas ir ārprāts. Amerikāņu humorists Olivers Uendels Holmes gluži pamatotī liek teikt kādai savai personai, — vienā no saviem

atjautīgajiem dialogiem, — ka viņš ir labākās domās par tiem, kas ir ievietoti ārprātīgo namos sava reliģiozā ārprāta dēļ, nekā par tiem ļaudīm, kas piekopdami tos pašus reliģiozos principus apkārt staigā brīvi un ir pie pilna prāta. Bet, vai īstenībā arī pēdējie, pateicoties Dievam, nedzīvo ārprātā? Vai nav lēnprātīgas ārprātības, kas mums ļauj ne tikai sadzīvot ar mūsu tuvākiem, nekaitējot sabiedrībai, bet gan mūsu dzīvei un pašai sabiedrībai piešķir nozīmi un mērķtiecību?

Un pēc visa tā, kas ir ārprāts un kā to atšķirt no prāta? Neatrodoties ārpus viena vai otra, tas mums ir neiespējami. Ārprāts var būt liels ārprāts, ja tas ir vēlēšanās ielūkoties viņpus kapa mistērijā. Tas ir ārprāts, kad mēs iztēlei, intīmu pretrunu pilnai, ļaujam nostāties pāri mūsu veselā saprāta robežām. Un veselais saprāts mums saka, ka neko nevar celt bez pamatiem un ka tas ir ne tikai nelietderīgs, bet gan destruktīvs darbs: ar fantaziju pildīt neizzināmo tukšumu.

Jātic aizkapa dzīvei, mūžīgai viņpus kapa dzīvei, individuālai un personiskai dzīvei, dzīvei, kurā ikviens no mums sajustu savu apziņu un to izjūt savienojoties, nesajaucoties ar pārējām apziņām, Augstākajā Apziņā, Dievā. Jātic šai aizkapa dzīvei, lai varētu dzīvot un panest šo dzīvi, tai piešķirot nozīmi un mērķtiecību. Un varbūt jātic šai aizkapa dzīvei, lai mēs būtu cienīgi to iegūt, jo varbūt nav cienīgs to iegūt tas, kas pēc tās nav alcis ārpus prāta, un ja būtu vajadzīgs — pat pret to.

Un it sevišķi jājūt un jādzīvo tā, it kā mums būtu rezervēta bezgalīga turpināšanās pēc mūsu zemes dzīves, — mūsu nāves. Un ja patiesi tā ir nebūtība, kas mums ir rezervēta, tad citu neko nevaram darīt, kā tikai to uzskatīt par netaisnību, kā to jau sacīja Senankūra Obermanis.

Beidzot mums vēl jāaplūko mūsu vienīgā problēma no praktiskā vai ētiskā aspekta.

## Praktiskā problēma

L'homme est périssable. — Il se peut; mais perissons en résistant, et, si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice.

S é n a n c o u r: Obermann, lettre XC.

Vairākkārt, šo eseju klaidonīgajā gaitā, esmu definējis (neraugoties uz manu novēršanos no definīcijām) savu uzskatu par šo problēmu, ko es te aplūkoju. Bet zinu, ka vienmēr atradisies neapmierināts lasītājs, kas būs sevi veidojis kādas dogmas lokā un teiks: „Šis cilvēks neizšķiras, bet vienmēr vilcinās; vienreiz liekas apgalvo vienu lietu un pēc tam gluži pretējo. Viņš ir pilns pretrunu, un es to nekādi nevaru klasificēt. Nesaprotu, kas tas ir?” — Redziet, jo tas, kas apgalvo pretējības, ir pretrunību un cīņas cilvēks, kā pats par sevi sacīja Ijabs, vienu lietu tas apstiprina ar sirdi un pretējo ar galvu, bet ikvienam šai cīņā jāveido sava dzīve. Bet man atkal teiks, ka šis uzskats nav atzīstams, jo tam trūkst pamata, uz kā varētu celt mūsu darbus un darbību, un nenākas taču dzīvot pretrunās, jo vienība un skaidrība ir dzīves un domu būtiskie noteikumi, un viss tas savstarpēji stipri jāapvieno. Bet mēs tomēr turpinām vienmēr to pašu ceļu, jo patiesībā tā ir intīma pretruna, kas vieno manu dzīvi, tai piešķirdama praktiskas jābūtības nozīmi.

Vārbūt daudz lielākā mērā tas ir pats konflikts, pati dedzīgā nedrošība, kas vieno manu darbību un liek man dzīvot un darboties. — Esmu teicis, ka do-

mājam, lai dzīvotu; bet varbūt varētu daudz labāk teikt, ka domājam tādēļ, ka dzīvojam, un mūsu domu veids atbilst mūsu dzīves veidam. Man vēl reiz jāatkārto, ka mūsu ētiskās un filozofiskās doktrīnas, vispār, nav nekas vairāk, kā mūsu dzīves veida un mūsu darbības *a posteriori* attaisnojums. Mūsu doktrīnas mēdz būt līdzeklis, ar kuŗām mēģinām izskaidrot un aizbildināt citu un arī mūsu pašu darbības pamatojumu. Kā redzat, ne tikai citu, bet arī mūsu pašu. Cilvēks, nesaprazdams kāpēc dara šā vai tā, bet ne citādi, izjūt vajadzību savai darbībai piešķirt kādu jēgu. Un tā kā attiecīgas jēgas nav, tad to mēdz izdomāt. Mūsu dzīves veida pamatojumi nav nekas vairāk, kā tikai iegānsti. Tāds pat pamatojums ir arī mūsu dzīves kontinuitātei, kas liek mums ticēt aizkapa dzīvei, lai tādā kārtā sasniegtu savu mērķi.

Tomēr, nevar liegt, ka idejas un prātojumi neietekmētu cilvēka darbību, un reizumis notiek pilnīgi tā, kā iedvesmotājs vēlas, un ideju tieksmes — kas būtībā nav nekas cits, kā darbības iesākšanās — izpaužas darbībā. Šī jēga domātāju Fujé (Fouillé) pamudināja uz domām par „spēka idejām“. Bet tās ir parastas domas par spēku, ko var saskaņot ar vairāk vai mazāk intimāku un apzinīgāku spēku.

Bet tagad, visu citu atstājot pie malas, gribu nodibināt uzskatu, ka nedrošība, šaubas, mūžīgā cīņa ar mūsu likteņa galējo mistēriju, garīgais izmisums un dogmatiskā pamata nedrošība un nepastāvība var būt par morāles bazi.

Kas savu rīcību — ārējo vai iekšējo, jūtu vai darbības — bazē vai iedomājas to bazējam uz dogmas vai teorētiskā principa un to uzskata par nesatricināmu, sevi apdraud ar fanātismu un bez tam, ja kādā dienā dogma sabrūk vai sašķobās, tad arī viņa morāle tiek satricināta. Ja cilvēks, kas domā, ka zeme droši kustas, pirms zemes trīces dreb, tad tādēļ, ka ne visi mēs līdzināmies tam stōiķim, kuŗu

pasaulloides drupas ievainoja, bet viņš nezaudēja savu nesatricināmo mieru. Par laimi, mūs spēcina taisni tas, kas ir zemāks par mūsu idejām. Ja tev kāds saka, ka viņš savu labāko draugu tikai tādēļ nepiekrāpjot un viņam neuzliekot ragus, ka baidās elles soda, tad tu droši vari ticēt, ka viņš arī ticību mainot to nedarītu, bet atrastu citus pamatojumus. Tā tas ir par godu cilvēcei!

Bet ja kāds tic, ka tas peld, varbūt, bez virziena, uz kustīga un pārplūstoša plosa, tad tas nepamana, ka zem kājām sāk sairt plosts un draud to nogremdēt. Šādā pašā kārtā arī mēdz darboties, nevis tādēļ, lai vērā ņemtu savu darbības īsto principu, bet gan lai to par tādu padarītu, lai pierādītu savu patiesību, lai rādītu savu garīgo pasauli.

Mans dzīves veids ir labākais pierādījums, tas noder par manu augstāko alku morālisko pierādījumu. Un ja mani patiesība nepārlicina, kā es cerēju, tad tas tādēļ, ka mans dzīves veids nav bijis pietiekami skaidrs. Šai gadījumā tikums nebazējas uz dogmas, bet gan dogma uz tikuma. Nav citas drošības un atpūtas, — ko varētu panākt šai dzīvē, kas būtiski ir nedroša un nogurdinoša, — kā tikai tā, ko sasniedzam ar priekšzīmīgu dzīves veidu. Tas ir dzīves veids un prakse, kas pierāda mācības vai teorijas pareizību.

„Ja kas grib viņa gribu darīt, tas atzīs, vai šī mācība ir no Dieva, jeb es pats no sevis runāju“ (Jāņa, VII, 17). Un ir pazīstams Paskāla teiciens: sāk lietāt svētītu ūdeni, un tu beidzot sāksi ticēt. — Tāpat domāja arī pietists Johans Jākobs Mosers, ka nav nekāda pamata ne tiesību kristīgo reliģiju uzskatīt par pamatotu, iekām to nav pierādījuši ar priekšrakstu un pavēļu pildīšanu (Ritschl, Geschichte des Pietismus, VII, 43).

Kāda ir mūsu sirds un antiracionālā patiesība? Cilvēcīgās dvēseles nemirstība, mūsu apziņas mūžīgā uzglabāšanās un Ūniversa cilvēcīgā mērķtie-

cība. Un kāds ir viņas morāliskais pierādījums? To varam formulēt sekojoši: tāda veida darbs, kas cienīgs tavas paša un citu mūžības apliecinājuma, darbs, kas tevi padara bezmateriālu un nemirstības cienīgu. Vai varbūt arī sekojoši: darbojies tā, it kā tev rītu vajadzētu mirt, bet tu sevi pārdzīvotu un padarītu mūžīgu. Morāles mērķis ir Ūniversam piešķirt cilvēcīgu mērķtiecību, atklāt to, ja tas ir. Un darbojoties viemēr jārada kāds mērķis.

Būs jau vairāk nekā gadu simtenis (1804) pagājis, kopš visdziļākais un visintensīvākais no visiem patriarchy Rusō bērniem, vistragiskākais franču jūtu cilvēks, — neizslēdzot Paskālu, — Senankūrs, savā Obermaņa XC vēstulē rakstīja vārdus, ko šai nodaļai izraudzīju par moto: „Cilvēks ir iznīcīgs. — Tas var būt. Bet vēl bojā ejot mēs tam pretosimies. Un ja arī tikai nebūtība mums būtu rezervēta, tad tomēr nedomāsim, ka tā ir taisnība.”

Pārmainot šo negātīvo formu pret pozitīvu, varētu teikt: Un ja tikai nebūtība mums ir rezervēta, tad to pieņemsim tā, it kā tā būtu netaisnība, un tā būs visstingrākā darbības baze tiem, kas nevar vai negrib būt dogmatīki.

Irreligiōzitāte, daimonisms, ir viss tas, kas nav spējīgs darbībai, un mēs paliekam bez ideālas aizsardzības pret mūsu ļaunajām tendencēm, tas ir pesimisms, ko Gōte izsaka ar Mefistofeļa muti: „*denn alles was entsteht ist wert, dass es zugrunde geht.*” — Viss, kas dzimst, var droši bojā iet. — Tas ir pesimisms, ko cilvēki sauc par ļaunu, un nevis to, kuŗa priekšā izjūt bailes, ka viss reiz iznīks, kas pastāv tā apraudāšanā un nevis cīņā pret šīm bailēm. Mefistofelis apgalvo, ka viss, kas dzimst ir tikai vērts, lai tas bojā aizietu, iznīktu, bet mēs apgalvojam, ka viss, kas dzimst ir cienīgs piepildīties, iemūžināties, kaut gan pilnīgi neviens to nepanāk. Morāliskais uzskats ir pretrunība.

Jā, viss ir vērts, lai tas tiktu iemūžināts, absolūti

viss, pat ļaunais, tas, ko saucam par ļaunu, iemūžinoties, pazaudējot savu laicību, pazaudētu savu ļaunumu. Ļaunuma būtība atrodas laicībā, kas netiecas pēc galēja un paliekoša mērķa.

Tad varbūt nevajadzētu runāt par šo starpību, par šo jukli, kas pastāv starp to, ko parasti mēdz saukt par pesimismu un optimismu, tāds pats juklis rodas arī šķīrojot individuālismu no sociālisma, jo nav skaidras jēgas par to.

Šodien, 1912. g. 6. jūlijā „The Nation“ numurā izlasīju ievadrakstu ar nosaukumu: „Dramatiskā elle“ (*A dramatic Inferno*), kas attiecas uz Strindberga darbiem angļu valodā, un šis ievads iesākās ar tādiem spriedumiem: „Ja pasaulē būtu vaļsirdīgs un totāls pesimisms, tad tas nepieciešamības dēļ būtu kluss. Izmisums ir sociāls izpausmes veids, tas ir ilgu kliedziens, ko viens brālis izkļiedz otram, kad tie abi satiekas ēnu līdzenumā, ko apdzīvo biedri. Savās ilgās tie apstiprina, ka dzīvē ir kaut kas labs, tādēļ ka pret to izjūt simpatijas... Patiesas skumjas, vaļsirdīgs izmisums ir kurls un akls; tas neraksta grāmatas, neizjūt kaut kādu impulsu, lai pārklātu nepanesamo pasauli ar cietāku nekā bronzas liķauta segu.“ Šai spriedumā, bez šaubām, ir sofisms, jo cilvēks, kam patiesi sāp, tas raud un pat kliedz, kaut gan to neviens nedzird, ne arī redz, bet tas gūst atvieglinājumu, varbūt tas ceļas no sociāla paraduma. Bet lauva, būdams viens pats tuksnesī, vai tas arī nerūc, kad tam sāp zobš? — Bet citādi nevaram liegt šo pārdomu būtisko patiesību.

Pesimisms, kas protestē un aizstāvas, nevarētu teikt, ka tāds pesimisms vispār ir. Protams, ka tas nav pesimisms, kas atzīst, ka nekas nav iznīcināms, kaut gan viss iznīkst, un tas ir tas, kas deklarē, ka viss ir iznīcināms, kaut gan nekas netiek iznīcināts. Bez tam, pesimisms iegūst dažādas vērtības. Ir eudaimonisms vai oikonomisks pesi-

misms, un tas ir pesimisms, kas noliedz laimi; ir arī ētisks pesimisms, kas noliedz morāles labuma labklājību; un ir arī reliģiozais triumfs, kas krit izmisumā par Ūniversa cilvēcīgo mērķtiecību, caur ko individuālā dvēsele sevi izglābj mūžībai.

Visi ir cienīgi sevi izglābt, un it sevišķi nemirstības cienīgi ir — kā jau iepriekšējā nodaļā esmu teicis — kas dedzīgi un pat pret-prātu to vēlas. Kāds angļu rakstnieks, kas sevi uzskata par pravieti, — šai zemē tas nav nekāds retums, — Uelss (Wells) savā grāmatā „Enticipations“ mums saka, ka „spējīgi un aktīvi cilvēki, no visām mūsdienu reliģijas konfesijām, cenšas praktiski nepiešķirt nekādu nozīmi nemirstības jautājumam.“ Un tas ir tādēļ, ka šie aktīvie un spējīgie reliģiozās konfesijas cilvēki, uz kuŗiem atsaucās Uelss, nemēdz pāriet melkulībā, un tie būtu meli, ja viņi savu dzīvi gribētu bazēt reliģijā. Varbūt viss tas būtībā nav tik paties, ko apgalvo Uelss, kā viņš un citi to iedomājas. Šie aktīvie un spējīgie cilvēki dzīvo kristianisko principu piesātinātā sabiedrībā, kristianiski sociālo jūtu un iestādījumu atmosfairā un ticība dvēseles nemirstībai ir kā viņu dvēseles apakšzemes upe, kuŗu ne redz, ne dzird, bet kuŗas ūdeņi skalo cilvēku cerību un nodomu saknes.

Tomēr jāatzīst, ka morālei nav pastāvīgāka pamata par katoliskās morāles pamatu. Cilvēka mērķis ir mūžīgā laime, kas pastāv no gadu simteņiem uz gadu simteni Dieva vīzijā un baudā. Un ja arī katolicisms nomaldās, tad līdzekļu meklēšanā un izvērē, ar kuŗiem cenšas sasniegt šo mērķi, tādēļ ka sekām liek atkarāties no mūžīgās laimes, kuŗai tic, un nevis, ka Svētais Gars ceļas no Tēva un Dēla, un ne tikai no Dieva vai ka Kristus bija Dievs un no visa tā, kas tos vienoja. Un pat ja pieņem, ka ir Dievs, bet tomēr viss tas ir tikai briesmonība. Cilvēcīgs Dievs — vienīgais Dievs, ko varam saprast, nekad neatgrūztu to, kas tam nevarētu ticēt

ar galvu, jo ticība neatrodas galvā, bet gan sirdī. Bezdievis saka, ka nav Dieva, t. i. negrib, ka Dievs ir. Ja kādu ticību varētu apmierināt ar mūžīgās laimes sekām, tad tā būtu tikai ticība šai laimei.

Un ko mēs varētu teikt par šo otro pedantu imperātoru, kas ir teicis, ka pasaulē neesam nākuši, lai būtu laimīgi, bet gan lai izpildītu savu pienākumu. — *Wir sind nicht auf der Welt, um glücklich zu sein, sondern um unser Schuldigkeit zu tun.* — Ja esam pasaulē kaut kam — *um etwas*, — tad no kurienes varēja rasties šis „kaut kam“, ja ne no mūsu pašu gribas būtības, kas tiecas pēc laimes un nevis pēc pienākuma kā galējā mērķa?

Un ja šim „kaut kam“ grib piešķirt citu vērtību, kādu objektīvu, kā teiktu kaut kurš saducējisks pedants, tad jāatzīst, ka objektīvā īstenība paliks arī vēl tad, kad cilvēces cilts nozudīs no zemes virsus, un šai īstenībai ir vienaldzīgs mūsu pienākums, tāpat mūsu laime. Es nezinu, vai Jūpiters, Urāns vai Siriuss izmainītu savu gaitu, ja mēs izpildītu vai neizpildītu mūsu pienākumu, un it sevišķi, ja mēs kļūstam laimīgi?

Mani spriedumi šiem pedantiem liksies smieklīgi pārspīlēti un māņticīgi. (Intellektuālā pasaule sadalās divās klasēs: diletantos un pedantos.) Ko mēs tur varam darīt? Modernais cilvēks ir tas, kas rezignē par patiesību un ignorē kultūru apvienību, palasait tikai, ko par to saka Vindelbands savā studijā par Hölderlīnu (Praeludien I). Jā, šie kultūrālie cilvēki rezignē, bet mēs paliekam daži nabaga mežoņi, kas nedrīkstam rezignēt.

Mēs nerezignējam par ideju, kas kādā dienā nozudīs, un lielā Pedanta kritika mūs nenomierina.

Labākā gadījumā te noderētu Galileja apdomīgais izteiciens: „Varbūt kāds teiks, ka dzīvības zaudējums ir smagas sāpes, bet es teikšu, ka tās ir mazākas sāpes nekā citas sāpes; jo kas attiecas no dzīves, tas tanī pašā laikā zaudē arī iespēju žēloties,

nevis par to vien, bet vispār par kuŗu katru zaudējumu." Tas ir humoristisks spriedums (nezinu, vai Galilējs to izteicis apzinīgi vai neapzinīgi), bet tomēr tur ir kaut kas traģisks.

Cilvēks, kas domā, mēdz teikt savā galvā: „Nav citas dzīves, kā vienīgi šī," bet bezdievis to saka savā sirdī. Bet arī šis bezdievis varbūt nav nekas vairāk, kā izmisuma pilns cilvēks. Vai tad cilvēcis Dievs viņa izmisuma dēļ to tiesās? Šis cilvēks jau tā ir pietiekami nelaimīgs.

Bet tagad kā devīzi atcerēsimies Kalderona vārdus no viņa darba *La vida es sueno*, — Dzīve ir sapnis: —

„Es sapņoju un labu  
gribu darīt; pat sapņodams  
es neaizmirstu darīt labu.“

Vai tiešām neaizmirst? Vai to zināja Kalderons?  
Un tālāk viņš piebilst:

„Mēs ticamies pēc mūžīgā,  
kur slava neiznīkst,  
kur laime nesnauž miegā,  
ne dižums pazīst mieru.“

Un vai patiešām to zināja Kalderons?

Kalderons ticēja, bet ar robusta katoļa ticību. Bet kam trūkst ticības, kas nevar tā ticēt, kā ticēja Kalderons, tam vienmēr vēl atliek Obermaņa vārdi: . . . „Un ja arī tikai nebūtība mums ir rezervēta, tad tomēr nedomāsim, ka tā būtu taisnība.“ — Cīnīsimies pret likteni, kaut arī bez uzvaras cerībām; cīnīsimies pret to donkichotiski.

Mēs cīnīsimies pret likteni ne tikai irracionāli alkstot, bet gan darbojoties tā, lai mēs kļūtu neaizstājami, citos atstājot mūsu garu, tā sevi pēc iespējas vairāk iemūžinot savos tuvākos.

Un mums jācenšas ar visiem spēkiem, lai mēs būtu neaizstājami, teorētisko faktu realizējot praktiskā patiesībā, — ciktāl šis teorētiskais fakts nekļūst par *contradictio in adjecto*, — ka katrs no

mums ir vienreizīgs un neaizstājams, un neviens cits mūsu vietu nevarēs aizstāt pēc mūsu nāves.

Tiešām, katrs cilvēks ir vienreizīgs un neaizstājams. Mēs viens otram nevaram iedot vai aizdot savu Es, ikviens no mums (mūsu dvēsele un nevis mūsu dzīve) ir vairāk vērts nekā viss Ūniverss. Es saku gars un nevis dzīve, jo cilvēka dzīvei piešķir smieklīgi pārspilētu vērtību tie, kas netic gara īstenībai, t. i. savai personīgai nemirstībai, kuŗas kalpībā atrodas dzīve. Jo tikai tad dzīvei ir nozīme, kad pār to valda gars, un garam, kad tas valda pār dzīvi, citādi nav nekādas lielas vērtības ne garam, ne arī dzīvei.

Un jādzīvo tā, ka mūsu iznīcība būtu netaisnība, ka mūsu līdzcilvēki un pēcnieki atzītu, ka mēs nedrīkstam mirt, ka nemirstība ir mums visiem saņiedzama.

Kristīgo grēku izpirkšanas mācības būtība nav nekā cits, kā tikai vienīga cilvēka ciešanu mokas un nāve, t. i. Cilvēks, Cilvēka Dēls jeb Dieva Dēls, kam savas nevainības dēļ nevajadzēja mirt, bet viņš kļuva par dievišķo upuri, viņš mira, lai augšāmceltos un arī mūs augšāmceltu, lai mūs atbrīvotu no nāves un mums parādītu dzīves ceļu. Un Kristus, kas visu sevi atdeva saviem tuvākiem, neko sev neatstādams, mūs māca, kādam jābūt darbības veidam.

Visiem, t. i. ikvienam no sevis jādod tik daudz, cik tas var dot, sevi pārspējot un pārvārot, kļūstot par neatvietojamu būtni, kas citiem dod to, ar ko tie atgūst paši sevi.

Un katram jāpilda tas pienākums, uz ko to sirds pamudina. Pienākumam jābūt vienmēr konkrētam un tam jāparādās praktiski.

Kas attiecas uz kristīgo sirds aicinājumu, tad par to mums apustulis Pāvils IV nodaļā vēstulē efesiešiem saka, ka mums jāstaigā cienīgiem, vadoties no savas sirds aicinājuma un jādzīvo tā, kā šis aicinājums mums liek dzīvot.

„*The right man in the right place*,” saka kāda angļu paruna: lai katrs atrodas savā istā vietā, kāda tam pienākas. Uz ko varētu atbildēt: kurpniekam jāpaliek pie savām liestēm! Bet kas gan var zināt, kāda vieta tam labāk atbilst? Kā var zināt, ka viņš to izpildīs labāk nekā citi? Vai citi to labāk zina nekā viņš? Kas gan var salīdzināt spējas ar izveicību?

Šis sirds aicinājums varbūt ir visnopietnākā un dziļākā sociālā problēma, kas atrodas par bazi visām problēmām. Cilvēka dzīvi noteic gandrīz tikai vajadzība, bet gandrīz nekad brīvība. Un te cilvēks nonāk pie traģiskās atziņas, ka dzīvi iegūstam pārdojot dvēseli. Strādnieks ražo indi vai ieročus pret savu sirdsapziņu, ar kuriem varbūt noslepkavos viņa pēcniekus. Tā ir daudz svarīgāka problēma nekā peļņas problēma.

Nekad savā dzīvē neaizmirsīšu skatu, ko redzēju savas dzimtās pilsētas Bilbao upes krastā. Kādā kuģu būvētavā kāds strādnieks kaut ko kala, bez gribas un intereses, kā cilvēks, kam nav spēka un citu izeju neredz kā pelnīt savu dienišķo maizi, bet tad pēkšņi atskanēja kādas sievietes sauciens: „Palīgā!” (viņas bērns bija iekritis upē), šis cilvēks acumirkļīgi pārvērtās: ar apbrīnojamu spēku, ātrumu un aukstasinību viņš atbrīvojās no drēbēm un ielēca ūdenī, lai glābtu upē iekritušo bērnu. — Šai gadījumā parādījās cilvēka brīvā griba un varonība.

Agrārsociālā kustība varbūt tādēļ ir svētīga, kā strādātājs peļņu gūst tieši no lauka, kaut gan nepelna vairāk ne arī labāk dzīvo par rūpniecības vai raktuvju strādnieku, bet tam ir sava darba sociālās vērtības skaidrāka apziņa. Nav viens un tas pats, sēt kviešus vai no zemes izrakt dimantus. Un varbūt lielākais sociālais progress pastāv darbu izvēles brīvībā, lai vienu darbu varētu viegli pamest un uzsākt otru, varbūt ne tik ienesīgu, bet gan kriet-

nāku, — jo arī darbi ir vairāk un mazāk krietni. — Bet parasti mēdz notikt diezgan bēdīgi: ne tas, kas ieņem savu profesiju, mēdz no tās izveidot reliģiozu aicinājumu, ne arī tas, kas savu profesiju pamet, lai meklētu citu, to parasti arī dara ar reliģiozu nodomu. Ja to tā darītu, tad vairs nebūtu ne ierēdņu birokratijas, ne profesiju farizēju. Katru darbu izpildot, mums tam jāatdod viss, ko mēs spējam un varam, un jo vairāk mēs to realizējam, jo pilnīgāki kļūstam. Un ja darbs pat būtu mūsu sods, tad tomēr mums jācenšas šai pašā sodā meklēt mūsu mierinājums un grēka nožēla; un apskaujot darba krustu, tas jādara apziņā, ka nav cita labāka darba krusta. — Kristus mums nesaka: „Nem manu krustu un seko man līdzī“, bet gan: „Nem savu krustu un seko man līdzī“; katram jānes savs krusts, tāpat kā Glābējs nesa savu. Ja kāds grib sekot Kristum, tad ikvienam jāuzņemas un jānes savs pienākumu krusts, kā Kristus uzņēmās un nesa savu, un apskaujot savu krustu, jāvērs acis pret Dievu un jācenšas savu pienākumu pildīšanu pārvērst par istu lūgšanu. Kurpnieks, cenšoties savu uzdevumu veikt kā pienākas krietnam kurpniekam, var iegūt slavu un kļūt pilnīgs, kā ir pilnīgs mūsu Tēvs debesīs.

Un tā kā mēs esam neaizstājami, tad mums jācenšas savs pienākums pildīt ar reliģiozu dedzību, aiz mīlas pret Dievu un mūsu mūžību un mūžināšanu, lai mēs būtu cienīgi mūžīgās dzīves, un kaut mums arī ir rezervēta tikai iznīcība, tad tomēr nedomāsim, ka tā būtu taisnība. Mums jācenšas citos atstāt mūsu personības zīmogs, lai mēs viņos un viņu bērnos perpetuējot tos pārvaldītu, visā atstājot savas neizdzēšamās pēdas. Visvērtīgākā morāle ir savstarpējās ietekmes morāle.

Vispirms, mums jāpārveido veco baušļu negatīvās pavēles pozitīvās formās. Kur mums sacīja: „Tev nebūs melot!“ jāsaprot, ka mums saka: „Tu

teiksi vienmēr patiesību, lai tā būtu izdevīga, vai neizdevīga! Un kur citreiz mums sacīja: Tev nebūs nokaut! jāsaprot: Tu dzīvību dāvāsi un to pavairosi! Un kur sacīja: Tev nebūs zagti! jāsaka: Tev būs vairot visu ļaužu bagātību! Kur sacīja: Tev nebūs pārkāpt laulību! jāsaka: Tu dosi savai zemei un debesīm veselus, stiprus un labus bērnus. — Un tā tālāk jāpārveido pārējie baušļi.

„Kas nepazaudē savu dzīvi, tas to nekad neiegūs.“ Tā tad, ziedo savu dzīvi citiem, un ja tu to darīsi, tad tu atradīsi sevi citos. Tu nedrīksti valdīt pār citiem, ja citi nevalda pār tevi. Ikviens darbojas no tā gaļas, ko tas aprij. Lai valdītu pār savu tuvāku, tad tas jāpazīst un jāmīl. Ja es mēģinu kādam cilvēkam imponēt ar savām idejām, tad ir tā, it kā es saņemtu viņa idejas. Mīlēt savu tuvāko nozīmē, ka tu vēlies, lai tas būtu kā tu, lai tas būtu tavs otrs Es, t. i. vēlēties būt par viņu; tā ir vēlēšanās iznīcināt sienu starp es un tu — iznīcināt ļaunu. Es cenšos ietekmēt citu cilvēku, lai es būtu un dzīvotu viņā, lai viņu pārvērstu par daļu no sevis, — tas ir tas pats, it kā viņš pārvērstu mani par savu daļu, — tas ir tas, kas kolektīvitātei un cilvēciskai solidaritātei piešķir reliģiozu nozīmi.

Solidaritātes jūtas ir daļa no manis pašā; tā kā esmu sevī sabiedrība, tad arī es esmu cilvēcīgais sabiedrības valdnieks; tā kā esmu sociāls produkts, tad man jāsociālizējas un no sevis es eju uz Dievu, — jo esmu projekcija uz Visumu, — un no Dieva uz katru savu tuvāko.

Pirmā mirklī es protestēju pret inkvizītoru un piešķīru priekšroku tirgotājam, kas atnācis man pārdoz savas preces; bet kad nogrimstu pārdomās, tad par inkvizītoru domāju labāk, jo kad tam ir labs nodoms, tas ar mani rīkojas kā ar cilvēku, kā ar mērķi pašu par sevi, un ja mani traucē, tad tikai ar savu cilvēkmīlestību, jo viņš grib izglābt manu dvēseli, bet turpretī tirgotājs mani uzlūko vienīgi

kā savu klientu, kā līdzekli, un viņa pazemība un iecietība būtībā nav nekas vairāk, kā vislielākā vienaldzība pret manu personīgo likteni. Inkvizītors ir daudz cilvēcīgāks nekā tirgotājs.

Tāpat mēdz būt daudz vairāk cilvēcības karā nekā mierā. Nepretošanās launumam aizkavē cīņu par labo, un vēl ārpus defensīves pati ofensīve ir varbūt visdievišķīgā cilvēka lieta. Karš ir brālības skola un mīlas sakars. Tas ir karš, kas caur savstarpēju sadursmi un agresiju ir tuvinājis savā starpā tautas, likdams vienai otru pazīt un mīlēt. Vistīrākais un vispatiesākais mīlas skāviens ir starp vīriem kaujas laukā, kad uzvarētājs sniedz uzvarētam roku. Arī noskaidrojies naids, kas izverd no kara, ir auglīgs. Karš, savā vistiešākā nozīmē, ir slepkavības iesvētīšana. Kains, kā kara spēka ģenerālis, visu to izpērk ar savu nožēlu. Un ja Kains nebūtu noslepkavojis savu brāli Ābelu, varbūt viņš būtu miris pēdējā rokās. Dievs atklājas karā. Vispirms Dievs cīnījās karavīru rindās, tad cilvēku sirdīs. Un vislielākais krusta nopelns ir tas, ka ar zobenu rokā tas aizstāvējās.

Kains, brāļa slepkava, bija pirmais valsts dibinātājs, saka viņa ienaidnieki. Šis kara bērns — valsts — jāpieņem un jāceļ godībā. Civīlizācija iesākās tad, kad cilvēks piespieda otru strādāt un tā pašam atlika laiks klejot un kontemplēt pasauli un sev pakļautās būtnes piespiest strādāt savas dzīves ērtību sagādāšanai. Tā bija verdzība, kas Platōnam atļāva spekulēt par ideālo valsti, un tas bija karš, kas ievada verdzību. Ne par velti Atēna ir kara un gudrības dieve. Bet, vai man būs jāatkārto vēl lieku reizi acīm redzamā patiesība, kas tūkstoškārt ir atspēkota un tūkstoškārt atkal atzīta?

Visaugstākais bauslis, kas izverd no mīlas uz Dievu un noder par bazi visai morālei, ir šāds: atdot visu sevi, atdot savu dvēseli, lai to glābtu un ie-

mūžinātu. Tāds ir dzīves upuris. — Religiōzās morāles patiesība būtībā ir agresīva, sparīga.

Individs, ciktāl tas ir individs, nožēlojamais individs, kas dzīvo uzglabāšanās instinkta un jutekļu nomākts, negrib neko citu, kā vienīgi uzglabāties, un viņš cenšas, lai neviens neiekļūtu viņa sfairā, lai to nedarītu nemierīgu un nesalauztu viņa kūtrību. Un negribēdams būt citiem par piemēru un normu, atsakās ielūkoties arī pārējos individos, lai salauztu viņu kūtrību, tos darītu nemierīgus un par tiem pārvaldītu. „Nedari otram to, ko pats sev negribi,“ to viņš iztulko sekojoši: Es netaisīšos cita lietās un negribu, ka kāds maisītos manās. Un tādā kārtā cilvēks sevi pamazina un nocietina un, liekas, ka šai garīgajā skopulībā un anarchistiskā individuālisma atbaidošajā morālē katrs dzīvo tikai sev. Un tā kā cits nav es, man vienalga, kā viņam klājas.

Bet tikko individs sevi var izjust sabiedrībā, tas sevi izjūt arī Dievā, un perpetuācijas instinkts viņā iededzina mīlu uz Dievu un tuvākmīlestību uz citiem, viņš grib citos perpetuēt un iemūžināt savu garu un to saistīt ar Dievu, un tikai alkās savu garu var iezīmogot citu cilvēku garā un no tiem saņemt zīmogu. Un tādā kārtā var atbrīvoties no garīgās kūtrības un skopulības.

Saka, ka kūtrība ir visu netikumu māte, un tiešām, kūtrība rada divus netikumus: skopulību un skaudību, kas savukārt ir visu citu netikumu avots. Kūtrība ir materijas smagums un viņas inerta stāvoklis būtībā mūs nemēģina uzglabāt, bet gan cenšas mūs pamazināt un iznīcināt.

Cilvēks ir vai nu materiāla būtne vai arī garīga būtne, pareizāk sakot, tas vai nu jūt badu pēc gara, t. i. pēc mūžības, vai arī materijas badu, rezignāciju pēc savas iznīcības. Un ja garīgā būtne sevī vairāk izjūt mūžības badu, tad tā vairāk izplūst ārpus sevis un aizplūstot saskarās un saaug

ar citām būtnēm. Bet turpretī būtne, kas alkst tikai sevi pašu, tā iekļaujas sevī, domādama tā sevi labāk uzglabāt, bet parasti tā pazaudē visu. Un tas atgādina cilvēku, kas savu vienīgo naudas gabalu ierok zemē, lai to nenozaudētu, bet pats paliek tukšām rokām. Jo kam ir, tam tiek dots, bet tam, kam ir tikai druska, no tā tiks atņemta pat šī druska.

„Esiet pilnīgi kā jūsu debesu Tēvs,“ mums saka, un šim briesmīgajam bauslim, — briesmīgs tādēļ, ka Tēva bezgalīgā pilnība mums ir neiespējama, — jābūt par mūsu augstāko dzīves normu. Tas, kas netiecas pēc neiespējamā, tas neko nevarēs veikt, kas atalgotu viņa pūles. Mums jāalkst pēc neiespējamā, pēc absolūtās un bezgalīgās pilnības un tad tikai drīkst teikt Tēvam: „Tēvs, nevaru: palīdzi man manā nespēkā!“ Un tad viņš to darīs.

Pilnība nozīmē būt par visu, tas nozīmē, ka esmu Es un arī visi pārējie, un būt par cilvēci nozīmē būt par ūniversu. Un nav cita ceļa, kā kļūt par visu, kā tikai atdodot visu sevi, un kad viss būs visā, tad viss būs katrā no mums. Apokatastāze ir daudz vairāk nekā mistisks sapnis, tā ir zināma darbības norma un visdziļāko panākumu vainags.

Morāles pamats ir agresīvs, pilns iekaroņtāja, valdītāja un pat inkvizītorisku alku. Jo īsta tuvāk-mīlestība ir pilna iekaroņtājas alku, tā tiecas manu garu iekļaut citos garos, tiem savas sāpes pasniegt par barību un mierinājumu viņu sāpēm, ar savu nemieru atmodināt viņu nemieru, viņu Dieva badu remdināt ar savu Dieva badu. Tuvāk-mīlestība nepastāv savu tuvāko žēlošanā un iemidzināšanā dziļā materijas bezdarbība un miegā, bet gan to uzmodināšanā ar nemieru un gara mokām.

Četrpadsmit iežēlas darbiem, ko mūs māca kristīgo katechisms, reizumis būtu jāpiemetina viens vairāk, un tas būtu: atmodināt gulētājus. Un vismaz tad, kad gulētājs guļ uz pašas virsotnes ma-

las, to atmodināt ir daudz lielāks mīlestības darbs nekā pēc tam to aprakt mirušu; ļausim, lai mirušie aprok savus mirušos. Pareizi ir teikts: „Kas tevi patiesi mīl, tas tev liks arī raudāt,” un patiesas tuvākmīlestība vienmēr liek raudāt. „Mīla, kas neapbēdina, tā nav cienīga tik dievišķa vārda,” sacīja kvēlais Portugales apustulis Fr. Tomé de Hesus. Un tālāk skan tā šī dedzīgā lūgšana: „Ļ, uguns bezgalīgā, ō, mīla mūžīgā, tev nav ko apskaut un nav kur plēsties un daudzas sirdis, ko tu apdedzīni, dziļās skumjās raud!” Tas, kas mīl savu tuvāko, tam dedzina sirdi, un sirds, kā zaļa malka, degdama vaid un raud asaras.

Un to darīt ir lielākā augstsirdība, viens no galveniem tikumiem, kas rodas, kad tiek uzvarēta materiālas bezdarbība un kūtrība. Visas mūsu nelaimes nāk no garīgās skopulības.

Sāpes ir, kā jau sacījām, apziņas sadursme ar neapziņu, un nevajag nogrimt neapziņā, bet gan pacelties apziņā un vairāk ciest. Sāpju kaite jādzedina ar vēl lielākām sāpēm. Nav jāpasniedz opijs, bet gan jāuzliek uz dvēseles brūces etiķis ar sāli, jo kad tu guli un nejutī sāpes, tas nozīmē, ka tu vairs neesi. Un katram jācenšas apliecināt savu esamību. Neaizveriet acis, sastopoties ar Sfingas briesmīgajām acīm, bet raugaities seju sejā un ļaujiet, lai viņa jūs satver un sadrumstalo savā mutē ar tūkstoš indīgiem zobiem un pēc tam lai jūs aprij. Un jūs redzēsīt, kāda patīkama sajūta jūs pārņem, jūtot, ka jūs aprij un pārdzīvojot saldi tīksmīgas sāpes.

Un praktiski to var panākt, uzliekot savstarpējās morāles pienākumus. Cilvēkiem jāmēģina citam citu ietekmēt, savstarpēji saskarties garīgi, vienam otrā atstājot savas dvēseles zīmogu.

Ir iemesls padomāt par tiem, kas kristīgo morāli ir nosaukuši par vergu morāli. Bet kas to tā ir nosaukuši? Anarchisti! Bet šis pats anarchisms

ir vergu morāle, un tikai pats vergs dzied himnu anarchīstiskai brīvībai. Kristianisms nav anarchisms, bet gan drīzāk *panarchisms*. Anarchisms neatzīst Dievu, ne saimnieku, bet gan visi grib būt dievi un saimnieki, visi cenšas sevi padarīt par dievišķīgiem un nemirstīgiem. Un tādēļ arī viens otru cenšas pārvarēt.

Bet ir tik daudzi pārvarēšanas veidi! Liekas, ka dažreiz pat pasīvi ar to pilda dzīves likumu. Apmierinot savu apkārtni, to imitējot, vienu liekot otra vietā, visus aptverot ar simpatiju, mēs izpaužam zināmu ekspansijas veidu, tiekšanos būt par citu. Izturēties, it kā būtu uzvarētājs, bieži nozīmē patiesu uzvaru. No sava tuvākā ņemt kaut ko, tas ir tikai veids caur ko dzīvojam viņā.

Ja es runāju par pārvarēšanu, tad nedomāju par plēsīgu zvēru metodi. Arī lapā citus pārvar ar savu viltību, zaķis ar savu skriešanu, čūska ar savu indi, moskīts ar savu niecīgumu un tintes zīvs ar savu tinti, ar ko aiztumšo ūdeni un aizbēg. Un neviens par to neuztraucas, ka visu Tēvs tīgeri apveltījis ar plēsonību, ķetnām un rīkli, lapsu ar viltību, zaķi ar izveicīgām kājām, čūsku ar indi, moskītu ar niecīgumu un tintes zīvi ar tinti. Krietnums vai nekrietnība nepastāv ieročos, ko lieto, jo katrai sugai un pat katram individam ir savi ieroči, bet gan svarīgāki ir, kā tos izlieto, un it sevišķi, kāda mērķa sasniegšanai.

Un starp uzvaras ieročiem atrodas arī pacietība un atteikšanās, kas ir pilnas ar nākotnes alkām un darbību. Aterieties lielā cīnītāja un puritāniskā nemiernieka Džona Miltona, Kromvela līdzcīnītāja un Sātāna apdziedātāja, skaisto sonetu: viņš būdams aklis, savu gaismu uzskatīja par apdzīsušu un talantu par nevajadzīgu, bet tad pēkšņi dzirdēja, ka Pacietība viņam čukst: „Dievam nav vajadzīgs ne cilvēka darbs, ne arī viņa dāvanas; tie, kas labāk panes savu dzīves jūgu, tie tam labāk kalpo; Dieva

stāvoklis ir karalisks, viņa rokas mājienam paklausot tūkstoši steidz pāri zemei, pāri jūrām, bet tam kalpo arī tie, kas tikai stāv un gaida: — „*The also serve who only stand and wait.*“ Jā, arī tie tam kalpo, kas to tikai gaida, bet tikai tad, kad to gaida dedzīgi, badu ciezdami, pilni nemirstības alku pēc Viņa.

Vienmēr sevi jāiedvesmo, kaut arī caur pacietību. „*Mon verre est tout petit, mais je bois dans mon verre.*“ — „Mana glāze ir pavisam maza, bet es dzeru no savas glāzes,“ sacīja kāds egoistisks dzejnieks no garīgi skopās tautas. — Nē, no manas glāzes dzer visi, es gribu, lai visi no tās dzertu, es to pasniedzu visiem un tā kļūst lielāka, ja no tās daudzi dzer, jo lūpas, kas pieskaras pie tās, vienmēr kaut ko tur atstāj no sava gara. Un es dzeru arī no citu glāzēm, kamēr tie dzer no manas.

Jo vairāk es esmu pats, jo vairāk varu būt arī cits, un no savas pārpilnības es tiecos uz saviem brāļiem, un sevi ietveŗot viņos, viņi savukārt ietveŗas manī.

„Esiet pilnīgi, kā Jūsu Tēvs!“ — mums sacīja, un mūsu Tēvs ir pilnīgs tādēļ, ka viņš ir Viņš, un ir ikvienā no saviem bērniem, kas Viņā dzīvo, un ir par sevi un kustas. Pilnības mērķis ir, lai mēs visi esam viens (Jāņa, XVII, 21), visi viena miesa iekš Kristus (Pāvila, gr. rom. XII, 5) un beidzot, lai visas lietas tiek pakļautas Dēlam, un Dēls savukārt pakļaujas tam, kas viņam pakļāvis visu, lai Dievs būtu viss visā. Tā ir apziņas piešķiršana Ūniversam; dabas pārvarēšana par sabiedrību, cilvēcīgu sabiedrību. Un tad ar dziļu pārliecību Dievu varēs saukt par Tēvu.

Es jau zinu, ka tie, kas saka, ka ētika ir zinātne, teiks, ka viss tas, ko es te izsaku, nav nekas vairāk, kā rētorika. Bet katram ir sava valoda un savas kaislības. Tam, kam nav savas valodas un kaislību, visas zināšanas nekam neder.

Un kaislības, ko izsaka ar šīs rētorikas palīdzību, ētiskās zinātnes vīri sauc par egotismu, un šāda veida egotisms ir vienīgais un patiesais līdzeklis pret egoismu, garīgo skopulību, pret sevis uzglabāšanu un kūtrības netikumu, nemēģinot sevi mūžīgi uzglabāt, sevi atdot citiem.

„Neesi, un tu varēsi būt viss tas, kas tu esi,“ sacīja mūsu brālis Huāns de los Anheles vienā no saviem dialogiem par Dieva valsts iekarošanu (Dialogo III, 8). Bet, ko viņš grib teikt ar šo „neesi“? Vai šeit nav gribēts teikt paradoksāli, kā to parasti mēdz darīt mistiķi, kas jāsaprot pilnīgi citādi nekā tas burtiski teikts? Vai nav milzīgs paradokss visa godbijības un kvietisma morāle? Klosteru morāle, tīri klosteriskā morāle, vai tā nav īsts absurds? Par klosterisko morāli es saucu arī karteziāniskā ordeņa mūkus un erēmitus, kas bēg no pasaules, lai dzīvotu vienī vientulībā ar vienu un arī vientuļu Dievu. Bet to nevaru teikt par dominikāniešu un inkvizītoru morāli, kuŗi klīda pa visu Provansu dedzinādami albigensiešu sirdis.

Atradīšies kāds, kas teiks: „Bet visu to dara Dievs!“ — Diemžēl, ja cilvēks bezdarbībā sakrusto rokas, tad arī Dievs sāk gulēt.

Pirmā ir karteziāniskā morāle un otrā — zinātniskā morāle, ko atrisina ētikas zinātne. — Ō, šī ētikas zinātne, šī racionālā un racionālistiskā ētika, pedantēriju pedantērija un viss pedantērija! — Viss tas ir egoisms un siržu augstākā vienaldzība.

Ir ļaudis, kas saka, ka, atrazdamies savrupībā ar Dievu, var labāk sevi glābt un izpirkt grēkus. Un grēku izpirkšanai jābūt kolektīvai, jo pati vaina ir vienlīdz kopīga. „Reliģija ir kopības apzīmējums, un viss tas, kas atrodas ārpus šī apzīmējuma, ir jutekļu māņi“... — tā raksta Kjērkegōrds (Afs-luttende, II, 11, IV nod., II A. nodalījumā).

Un no cita viedokļa tas saprotams tā: kas grib iemantot mūžīgo aizkapa dzīvi, tas atsakās no šīs

laicīgās dzīves. Ja kaut kas ir šī otrā dzīve, tad tikai šīs dzīves, vairāk vai mazāk apskaidrotas, turpinājums, tā to iztēlo mūsu alkas, un tā tas patiesībā: kāda ir šī laicīgā dzīve, tāda arī būs mūžīgā.

„Abas šīs pasaules ir kā viena vīra divas sievas, ja vienai mēģini vairāk iztapt, tad otrā mostas skaudība,“ — saka kāds arābu domātājs, ko citē Vindeľbands (Das Heilige, II sējumā, Praeludien). Tāda doma varēja rasties vienīgi nemitīgā cīņā, praktiskā pretrunībā, traģiskā konfliktā starp garu un pasauli.

„Lai nāk tava valstība,“ mums mācīja Kristus lūgt Tēvu, un nevis „mēs iesim uz tavu valstību“, un pēc kristīgo primitīvās mācības mūžīgajai dzīvei vajadzēja piepildīties šīs pašas zemes virsū, kā šīs pašas zemes dzīves turpinājumam. Ne eņģeļi, bet gan cilvēki mums liek šai dzīvē meklēt mūsu laimi, un kristīgās ticības Kristus mūs nav eņģelizējis, bet gan cilvēciskojis, pats kļūdamas par cilvēku no „miešas un kaula“, lai izpirktu mūsu grēkus. Un pēc šīs pašas ticības, eņģeļi, pat tie, kas visaugstāk paaugstināti, dievina svēto Jaunavu, augstāko zemes Cilvēcības simbolu. Tā tad, eņģeliskais ideāls nav kristianiskais ideāls, un, pats par sevi saprotams, ka tas nav un nevar būt cilvēcisks ideāls. Bez tam, eņģelis ir kaut kas neutrāls, bez kārtas un dzimtenes.

Aizkapa mūžīgā dzīve nav jāizjūt, — es to jau esmu vairākkārt atkārtojis, — kā eņģeliskas kontemplācijas dzīve, bet gan tai jābūt darbības dzīvei. Gōte sacīja, ka „cilvēkam jātic nemirstībai, jo tam uz to ir tiesības saskaņā ar viņa dabu.“ Un viņš piebilst: „Mūsu mūžības pārlicība izverd no aktivitātes atziņas. Ja es darbojos bez pārtraukuma līdz savas dzīves beigām, tad Daba ir saistīta ar pienākumu man piešķirt citu dzīves formu, ko mans tagadējais gars vairāk nevar izturēt.“

Viņš Dievu bija pārmainījis pret Dabu, un šī doma viņam nelāva tapt par kristīgo, jo arī pirmie baznīcas tēvi neticēja, ka dvēseles nemirstība būtu dabiska dāvana, t. i. kaut kas racionāls, bet gan dievišķās žēlastības dāvana. Un tas, kas ir aiz žēlastības, mēdz būt, būtībā, arī aiz taisnīguma, un taisnīgums ir dievišķīgs un nepierādāms, bet nevis dabisks. Un pēc tam Gōte piebilst: „Es nezinātu neko iesākt ar mūžīgu laimi, ja man vairs nebūtu jāveic jauni darbi un jāuzvar jaunas grūtības.” Un tā tas ir, jo kontemplatīvā bezdarbība nav nekāda laime.

Bet vai nebūs nekāda attaisnojuma šai erēmīstiskai un karteziāniskai morālei? Vai nevarētu varbūt teikt, ka šie tipi jāuzglabā tādēļ, lai tie noderētu vienmēr par paraugu pārējiem? Vai cilvēks neaudzina rikšotājus zirgus, kas citam nekam nav derīgi, kā vienīgi tīras sugas uzturēšanai, kas ir krietnu iejūga un seglu zirgu tēvi? Vai nevarētu būt arī ētiskais lukss, ne mazāk attaisnojams kā otrs? Bet, no cita viedokļa, vai viss tas būtībā nav aistētika, nevis morāle, un vēl mazāk reliģija? Vai viduslaiku klosteru kontemplatīvais ideāls nebūtu nekas vairāk, kā tikai aistētika, bet nevis reliģija un pat ne ētika? Un tomēr arī šie vientuļi, kas savus dialogus vientulībā ir runājuši ar Dievu, ir veikuši mūžības cienīgu darbu, sevi iemūžinājot citu dvēselēs. Un ja nebūtu bijis klosteru, tad nebūtu mums arī Ekarta (Eckehard), Suso, Taulero, Ruisbrokija, Huana de la Kruša, Katalinas di Sjena, Anhelas de Foligno un Teresas de Hesus. Šie vārdi vien attaisno klosteri.

Sevišķi mūsu spāniešu ordeņi, kurus iestādīja Domingo de Gusmans, ir agresīvas dabas, kuru mērķis bija izskaust bezdievību un visā pasaulē nodibināt Kristus draudzi... Protams, ka man teiks, ka arī Karmelītu reforma, šis kontemplatīvais ordenis, ko nodibināja Teresa de Hesus, bija spāniešu darbs.

Jā, tā bija spāniešu iestāde un brīvības meklētāju darbs.

Tiešām, tās bija brīvības alkas, iekšējas brīvības, kas šajos Inkvizīcijas nemierīgajos laikos izlasītās dvēseles aizveda uz klosteri. Viņi sevi ieslēdza, lai vairāk izjustu brīvību. „Vai tā nav brīnišķīga lieta, ka nabaga San Hozē mūkene var kļūt par visas zemes un elementu valdnieci?“ sacīja Sv. Teresa savā „Dzīvē“. Tās bija kristīgo brīvības alkas, atbrīvošanās no ārējā likuma, kas bija ļoti bargs, vai kā Frajs Luiss de Leons sacīja, ļoti stūrģalvīgs.

Bet, vai šādā kārtā panāca brīvību? Tas, ko viņi panāca, ir ļoti apšaubāms un mūsu dienās neiespējams. Jo patiesā brīvība nav atbrīvošanās no ārējā likuma. Brīvība ir likuma apziņa. Nav brīvs tas, kas izvairās no likuma, bet gan tas, kas kļūst par likuma saimnieku. Brīvība jāmeklē ar pasaules starpniecību, jo kur pastāv likums, tur pastāv arī vaina, likuma bērns. Ja no kaut kā jāatbrīvojas, tad jāatbrīvojas no vainas, kas ir kolektīva.

Nevis no pasaules jāatsakās, lai to pārvaldītu, bet gan jāmeģina pasauli pārvaldīt, lai no tās varētu atteikties. — Kas gan nepazīst reliģisko ordeņu kolektīvo pārvaldīšanas instinktu, kuŗu locekļi no pasaules atsakās? — Nav jāmeklē nabadzība un padēvība, bet gan bagātība, lai to varētu izlietāt cilvēcīgās apziņas paplašināšanai, un vara šā mērķa pakalpošanai.

Ir dīvaini, ka mūki un anarchistī cīnās savā starpā, jo būtībā tie kultivē to pašu morāli un vienu ar otru vieno tik tuvīna radniecība. Tā kā anarchisms ir zināms ateistiskās mūku kārtas paveids un viņu doktrīna ir vairāk reliģioza nekā ētiska un oikonomiski sociāla. Pirmo izejas punkts ir doma, ka cilvēks ir dzimis ļauns, ar pirmgrēku, ko Dieva žēlastība pēc tam padara labu, bet otru, ka cilvēks ir dzimis labs, bet to vēlāk samaitā sabiedrība. Un

rezultātā iznāk viens un tas pats, abos izejas punktos indivīds vērsas pret sabiedrību un cenšas to pārdzīvot. Un abas morāles ir klostera morāles.

Tā kā vaina ir kolektīva, tad neder to uzkrāut citiem, bet gan citu vainas uzņemties uz sevis, nevis lai izplatītu savu vainu un noliegtu kopīgajā vainā, bet gan lai to pārvērstu par savu totālu vainu, nevis lai atsvešinātos no savas vainas, bet gan lai to piesavinātos un vairāk pakļautu sev, sevi padziļinot visu citu vainu. Un ikvienam jācenšas tā dziedināt, tādēļ ka cits to tavā vietā nedarīs. Ja sabiedrība ir vainīga, tad ikviens vaina tiek pasināta. „Tas būtu kaut kam jādara, bet kādēļ tad taisni tas jādara man?” Tā ir fraze, ko parasti mēdz atkārtot vājie, bez ļauna nodoma. Tas jādara, un kādēļ to nevaru padarīt es? — tas ir īsta cilvēka kļūdzieni, kas seju pret seju nostājas nopietnu briesmu priekšā. Starp šiem diviem izteicieniem morāles evolūcija atrodas daudzus gadsimtus. Tā sacīja Annija Bestanta savā autobiografijā. Un to sacīja teosofe.

Ja sabiedrība ir vainīga, tad paasina katru vainu, un visvainīgāks ir tas, kas sevi visvairāk izjūt vainas apziņu. Kristus, visnevainīgākais cilvēks, kas vislabāk pazina vainas iekšējo spēku, savā ziņā bija arī visvainīgākais. Viņa apziņā radās cilvēces dievišķība un ar to arī viņas vaina. Ne mazums mēdz smieties, lasot svēto dzīvi, ka tie par visnozīmīgākiem maldiem sevi ir uzskatījuši par vislielākiem grēciniekiem. Tas, kas pasaulīgam cilvēkam liek pasmīnēt, svētajam — liek krist izmisumā. Jo vainas intensitāte nerodas ar ārējā akta starpniecību, bet tā atkarājas no apziņas modrības, viena un tā pati lieta vienā indivīdā modina visasākās sāpes, bet otru — tikai pakutina. Un svētā morāliskā apziņa var kļūt tik pilnīga un jutīga, ka viņā visniecīgākais grēks rada lielākus sirds pārmetumus, nekā vislielākā noziedzniekā viņa

noziedzums. Vainas lielums atkarājas no katra apziņas, bet nevis no vainas lieluma. Ja kāds izdara kādu sliktu darbu, stipri ticēdams, ka ar to izdarījis labu darbu, mēs, morāliski vērtējot, to nedrīkstam uzskatīt par vainīgu, bet turpretī otrs, kas savu rīcību uzskata par sliktu, bet izdevīgu un to spīdoši izved līdz galam, morāliski ir vainīgs. Akts paiet, bet nodoms paliek, ļauna akta ļaunums ir tas, ka padara ļaunu nodomu, un tas, kas ļaunumu dara apzinīgi, tas pamodina arī citu to darīt, aptumšojot apziņu. Un nav viens un tas pats, darīt ļaunu un būt ļaunam. Ļaunums aptumšo apziņu, un ne tikai morālisko apziņu, bet gan vispārīgo, psihisko apziņu. Un labs ir viss tas, kas apziņu eksaltē un paplašina, un ļauns ir tas, kas to nospiež un samazina.

Un te rodas jautājums, ko jau Sōkrats, pēc Platona, vēlējās, lai tikums būtu zinātne.

Ēticieti, kuriem morāle ir zinātne, lasot šīs manas pārdomas, teiks: rētorika, nekas vairāk kā rētorika! Man liekas, pēc viņu domām, tikumu iegūst ar zinātni, ar racionālu studiju un — pat matēmatika mums palīdz kļūt labākiem. Es nezinu, bet es jūtu, ka tikums, tāpat kā reliģiozitāte un nemirstības alka, — un viss tas būtībā ir viena un tā pati lieta, — drīzāk ir iegūstams ar kvēlu un kaislīgu mīlu.

Un kas ir kaislīga mīla? — man jautās. Nezinu, vai, labāk sakot, zinu, ļoti labi zinu, jo to jūtu, un to jūtot nav nekāda vajadzība to definēt. Un vēl vairāk: es baidos, to definējot, es to varu pazaudēt un neizjust. Kaislība ir kā sāpes, un kā sāpes tā rada savu objektu. Ugunij ir daudz vieglāk atrast degošu vielu nekā degošai vielai ugni. Es labi zinu, ka daudzi to uzskatīs par sofismu un tukšu plāpāšanu. Un man teiks, ka ir kaislīga zinātne un arī zinātnes kaislība, un ka tas atrodas morāles sfairā, kur prāts un dzīve apvienojas.

Es nezinu. Es nezinu. Es nezinu... Un varbūt būtībā es izsaku to pašu, kaut gan neskaidrāk, ko izsaka mani pretinieki, — kuŗus esmu izdomājis, lai būtu ar ko cīnīties, — bet viņi to izsaka daudz skaidrāk, daudz definītīvāk un daudz racionālāk. Es nezinu. Es nezinu... Bet viņu gudrības mani saldē, un tās skan pēc afektīvi tukšas plāpāšanas.

Un no jauna man jājautā tas pats: vai ir tikums zinātnē? Vai ir zinātne tikums? Jo tās ir pavisam divas dažādas lietas. Var būt zinātnē tikums, zinātne, kas māca, kā labāk dzīvot, bet tādēļ citas zinātnes nevarētu saukt par tikuma zinātnēm. Arī Makiaveli mācība ir zinātne. Un tomēr nevar teikt, ka Makiaveli *virtū* būtu vienmēr morāles tikums. Bez tam, ir zināms, ka nav labāki tie, kas vairāk izglītoti vai inteliģentāki.

Nē, nekādā ziņā nē! Fizioloģija mūs neiemāca kustēties, loģika — domāt, aistētika — izjust skaitumu vai to izteikt un ētika — būt labam. Tā mūs neiemāca būt par liekuļiem, jo pedantērija, vai tā būtu loģiska, aistētiska, ētiska, būtībā nav nekas cits kā liekulība.

Varbūt prāts iemāca dažus pilsoniskus tikumus, bet tas nerada ne varoņus, ne arī svētos. Tādēļ kā svētais ir tas, kas dara labu nevis paša labuma dēļ, bet gan Dieva un iemūžināšanas dēļ.

Varbūt arī tādēļ kultūra, Kultūra — sevišķi filozofu un zinātnes vīru darbs, — nav radījusi nevienū varoņi, ne arī svēto. Jo svētie gaužām mazu vērību piegriezuši cilvēces kultūras progresam, bet gan lielāku vērību piegrieza savu tuvāku individuālās dvēseles glābšanai. Piemēram, ko nozīmē cilvēces kultūras vēsturē mūsu San Huans de la Kruss, šis „dedzīgais mūciņš“, kā to „kultūras apsēstie“ ir saukuši, blakus nostādot Dekārtam?

Visi šie svētie, kas bija iedegušies tuvākmlēstībā uz saviem tuvākiem, mūžības alku pārpilni, centās

iemūžināt ne tikai sevi, bet arī savu tuvāko, dedzinādami svešas dvēseles, kļūdami pat par inkvizitoriem, visi šie svētie, ko viņi ir devuši zinātnes un ētikas progresam? Vai varbūt ir kāds no viņiem, kas ir izdomājis katēgorisko imperatīvu, kā to bija izdomājis Karāļauču vientulis, kas nebija svēts, bet kas bija cienīgs par tādu kļūt?

Reiz kāda ievērojama ētikas profesora dēls, no kura tēva mutes gandrīz nekad citu neko nedzirdēja kā vienīgi šo imperatīvu, man žēlojās, ka dzīvojot stingušā gara vientulībā un iekšējā tukšumā. Un man tam vajadzēja sacīt: — Jūsu tēvs, mīļais draugs, savā dvēselē vēl glabāja apslēptu upi, senās, infantīlās ticības svaigo straumi un aizkapa cerības. Un kad domāja savu dvēseli pabarot ar šo vai tamlīdzīgu imperatīvu, patiesībā to baroja ar šo bērības ūdeni. Un varbūt viņš jums ir atdevis vislabākos sava gara ziedus, savas morāles racionālās doktrīnas, bet nevis savas būtības saknes, savu apslēpto upi un savu irracionalitāti. —

Un kādēļ te, Spānijā, nostiprinājās krauzianisms, un nevis hēgelianisms vai kantianisms, abas šīs pēdējās sistēmas taču ir racionāli un filozofiski daudz dziļākas nekā pirmā? Tādēļ ka pirmo mums atveda ar saknēm. Kāda laikmeta vai tautas filozofiskās domas ir tikai viņas virsotne, ziedi. Augļi uzņem barību no stāda saknēm, un filozofiskās domas — no reliģiozās izjūtas. Kanta filozofiskās domas, ģermāniskās tautas prāta evolūcijas zieds, savas saknes ietver Lutera reliģiozajās jūtās, tādēļ arī nav iespējams, ka kantianisms, sevišķi viņa praktiskā daļa, varēja iesakņoties, ziedēt un nest augļus tautās, kas nebija pārdzīvojušas tās pašas reformas un varbūt tās nemaz nevarēja pārdzīvot. Kantianisms ir protestantisks, un mēs, spānieši, būtiski esam katoļi. Un ja Krauze te varēja iesakņoties, — daudz dziļāk nekā domā un ne tik pārējoši, kā to pieņem, — tad tādēļ, ka Krauzem bija

pietista saknes, un pietismam, kā to pierādīja Ričls savā vēsturē (*Geschichte des Pietismus*), ir specifiski katoliskas saknes, kas lielāku tiesu nozīmē — iebrukumu (*invasión*) vai, pareizāk sakot, katoliciskā misticisma atlikumu protestantiskā racionālisma būtībā. Ar to arī izskaidrojams, kādēļ ne mazums katoļu domātāju atzina Krauzes sistēmu.

Es pieņemu, ka mēs, spānieši, esam katoļi, zinot to vai nezinot, gribot to vai negribot, kaut gan viens otrs no mums domā, ka ir racionālists vai ateists. Varbūt mūsu vislielākais kultūras darbs ir reliģiozitate, kas ir daudz nozīmīgāks nekā pārējie kultūras darbi, — un jāmēģina šim mūsu zemapzinīgam, sociālajam un populārajam katolicismam piešķirt skaidru nozīmi. Un es centos to veikt šai darbā.

Tas, ko saucam par dzīves traģiskajām jūtām cilvēkos un tautās, ir vismaz mūsu dzīves traģiskās jūtas, spāniešu un spāņu tautas, tādas, kā tās atspoguļojas maņā apziņā, spāniskajā apziņā, kas veidojusies Spānijā. Un šīs dzīves traģiskās jūtas ir pašas dzīves katoliskās jūtas. Tā tad, vispopulārākais katolicisms ir traģisks. Tauta nicina komēdiju. Kad Pilatus, ievērojams jauns cilvēks, aistēts, racionālists, tautai gribēdams sagādāt komēdiju, viņas priekšā parādīja Kristu, ar izsmieklu sacīdams: *Ecce homo!* tauta sadumpojās un kļiedza: „Sit viņu krustā! sit viņu krustā!” Tauta negrib komēdiju, bet gan traģēdiju. Un tas, ko Dante, lielais katolis, sauca par „Dievišķo komēdiju”, ir vistraģiskākā traģēdija, kāda jebkad rakstīta.

Tā kā šais esejās gribēju rādīt kāda spānieša dvēseli un Spānijas dvēseli, esmu mazāk citējis spāniešu rakstniekus, bet gan citu zemju, pat varbūt pārāk daudz, jo patiesībā — visas cilvēcīgās dvēseles savā starpā ir māsas.

Un ir kāds tēls, kōmiski traģisks tēls, kuŗā režu visu cilvēcīgās komēdijas dziļo traģēdiju. Tas

ir Mūsu Kungs Don Kichots, spāniešu Kristus, kurā ietveras visas manas tautas nemirstīgā dvēsele. Varbūt Skumjā Izskata Bruņinieka ciešanas un nāve ir spāniešu tautas ciešanas un nāve. Tautas nāve un augšāmcelšanās. Ir donkichtiska filozofija un pat metafizika, loģika, ētika un reliģiozitāte — (spāniešu reliģiozitāte ir donkichtotiska). Tā ir filozofija, loģika, ētika un reliģiozitāte, ko esmu mēģinājis šai darbā skicēt, un vairāk esmu mēģinājis jautājumus ierosināt nekā tos izskaidrot. To visu racionāli nav iespējams izskaidrot. Donkichtotiskais ārprāts nepielaiž zinātnisko loģiku.

Un tagad, pirms vēl atvados no saviem lasītājiem, es runāšu par Don Kichotu mūsdienu Eiropas traģikomēdijā.

Un to aplūkosim šā darba pēdējā esejā.

## Noslēgums

### Don Kichots Eiropas traģikomēdijā

Saucēja balss tuksnesī.  
Esaijas, XI, 3.

Es gribu, mazākais tagad, noslēgt šīs esejas, kas draud izvērsties par stāstu, kam nekad nav beigu. Šīs esejas radās gandrīz improvizācijas ceļā, pamatojoties vienīgi uz piezīmēm, kas ilgos gadus bija sakrājušās. Rakstot vienu eseju, nezināju nekā par nākošo, kas aiz tās sekos. Tādēļ tās būs pilnas ar intimām pretrunībām — mazākais ārējām — kā dzīve un es pats.

Ja esmu kaut cik grēkojis šais esejās, tad vienīgi to pārmērīgā greznošanā ar svešu citātiem, daudzi no tiem iepīti pat ar zināmu varmācību. Bet to paskaidrošu citreiz.

Dažus gadus vēlāk, pēc Mūsu Kunga Don Kichota parādīšanās Spānijā, Jakobs Bōme (Boehme) *Aurora*, XI nodaļā, § 75. — mums sacīja, ka tas nerakstīja grāmatu, ko tam citi būtu stāstījuši, bet gan pašam jāatrodas sīvā cīņā, un šai sīvajā cīņā bieži jābūt arī uzvarētiem kā visiem citiem ļaudīm. Un mazliet tālāk (§ 83) piebilst, kaut gan pasauli un velnu var uzskatīt tikai kā teātra izrādi, tad tomēr vēl paliek cerības uz Dievu un nākotnes dzīvi, uz ko jāpalaujas nepretojoties Garam. Amen. — Arī es, kā šis vācu domu don Kichots, negribu pretoties Garam.

Un tādēļ es paceļu balsi un saucu tuksnesī. Un es saucu no šīs Salamankas universitātes, kas arro-

ganti pati saucas: *omnium scientiarum princeps*, un ko Karalis nosauca par „nezināšanas cietoksni“ un nesen kāds franču rakstnieks par „spoku universitāti“. — No šīs Spānijas, kas ir „sapņu zeme, kur sapņi kļūst īstenība, kas ir Eiropas aizstāve un ideālā bruņinieciškuma pavards“, kā man nesen rakstīja dzejnieks Arčers M. Huntingtons. No šīs Spānijas, kas 16. gadu simtenī bija pretreformācijas galva. Un lai Dievs to vienmēr pasargā!

Četrās no šīm esejām es ar jums runāju par katolicisma būtību. Un šo būtību Eiropā iznīcināja, t. i. dekatolizēja renesanse, reformācija un revolūcija, viņpuszemes mūžīgās dzīves ideālu atvietoja ar progresu, prātu un zinātņi. Vai, pareizāk sakot, ar Zinātņi — lielo burtu. — Un vispēdīgi, ko mūsdienās visaugstāk pacēla, — kultūru.

Devīpadsmitā gadu simteņa otrā pusē, — ne-filozofiskajā un tehniskajā laikmetā, kad valdīja tuvredzīgā speciālitāte un vēsturiskais materiālisms, — šis ideāls ietveŗas nevis vulgārizācijas darbā, bet gan zinātniskajā avulgārizācijā vai, varbūt pareizāk, pseudo zinātnē, kas izpaudās lētās un sekantiskās dēmo-kratisma bibliotēkās. Tādā veidā gribēja populārizēt zinātņi, it kā tai vajadzētu nokāpt pie tautas un kalpot viņas kaislībām, un nevis tauta, kurai jākāpj pie zinātnes un ar zinātņi vēl augstāk uz jaunām un vēl dziļākām alkām.

Un viss nonāca tik tālu, ka Brūntjers pasludināja zinātnes bankrotu, un šī zinātnē, vai kaut kas tam līdzīgs, tiešām bankrotēja. Un tā kā tas cilvēku neapmierināja, tad tas nemitējās meklēt laimi. Viņš laimi nevarēja atrast ne bagātībā, ne zināšanās, ne varā, ne baudā, ne rezignācijā, ne morāles tīrā apziņā, ne arī kultūrā. Un tad nāca pesimisms.

Progress arī neapmierināja. Progresēt, kamdēļ? Cilvēks nesamierinājās ar racionālismu, tam nepietika — *Kulturkampf*. Viņš gribēja dzīvei piešķirt galējo mērķtiecību, tas, ko es sauca par galējo mērķ-

tiecību, nozīmē būt par to, kas esi. Un slavenā *maladie du siècle*, ko pavēstīja Rusō, un kas varbūt visskaidrāk izpaudās kā nekur citur — Senankūra Obermanī, — kas būtībā nebija un nav nekas cits, kā ticības zaudēšana dvēseles nemirstībai un Ūniversa cilvēcīgai mērķtiecībai.

Un viņu simbols, viņu īstais simbols ir izdomas būtne: Doktors Fausts.

Šis nemirstīgais Dr. Fausts, kas parādās jau 17. gadu simteņa sākumā (1604.), renesanses un reformācijas izauklēts, ko Kristaps Marlovs ietvēr literāriskā darbā, un kas ir tas pats, ko vēlāk no jauna atklāja Gōte, to daudzējādā ziņā padarīdams spontānāku un svaigāku. Blakus Faustam parādās Mefistofelis, kuŗam tas jautā: „*Welchen Gewinn kann denn dein Gebieter von meiner Seele haben?* Un viņš tam atbild: *Sie wird sein Gebiet erweitern. — Führt er uns darum in so grosse Versuchung?* \*) — no jauna jautā Doktors, un gars tam atbild: *solamen miseris socios habuisse doloris*, ko varētu tulkot ar spāniešu romances vārdiem: daudzu ciešanas ir mulķu mierinājums. — *Überall, wo wir sind, ist auch die Hölle, und jeder Ort der Hölle ist auch notwendigerweise unser ständiger Aufenthalt* \*\*) tālāk paskaidro Mefistofelis, uz ko Fausts atbild, ka šāda veida elle nav nekas cits kā pasaka, un tad viņam jautā, kas radījis pasauli. Un šis traģiskais Fausts, izmocīts ar mūsu mokām, beidzot satiek Helēnu, kas nav nekas cits, — kaut gan Marlovs varbūt to neiedomājas — kā renesanses Kultūra. Marlova Faustā ir viens skats, kas ir vairāk vērts nekā visa Gōtes Fausta otrā daļa. Fausts saka

---

\*) — Kāds guvums tavam valdniekam tad var būt no manas dvēseles?

— Tā paplašinās viņa valstību.

— Un vai tādēļ viņš mūs tik ļoti kārdina?

\*\*) — Visur kur mēs esam, ir arī elle, un katra elles vieta neatvairāmi ir arī mūsu pastāvīgā mītne.

Helēnai: „Maigā Helēna, dari mani nemirstīgu ar vienu skūpstu” — un viņš to skūpstā. — „Tavas lūpas izsūc manu dvēseli. Redzi, kā viņa aizlaižas! Nāc, jel nāc Helēn, atgriez manu dvēseli! Te es gribu palikt, jo tavās lūpās ir debesis, un viss tas, kas nav Helēna ir — sārņi.”

Atgriez manu dvēseli! — Tas ir doktora Fausta kļiedziens, jo pēc Helēnas skūpstā viņš sevi pazaudēja uz visiem laikiem. Primitīvajam Faustam nebija nevienas naīvas Grietiņas, kas to glābtu. Un šī glābšana ir Gōtes izdomāta. Un kas gan nepazīst viņa Faustu, mūsu Faustu, kas studēja filozofiju, jurisprudenci, medicīnu un pat teoloģiju, un tikai redzēja, ka nevaram neko zināt un gribēja aizbēgt brīvā laukā — *hinaus ins weite Land*. — Un tad satikās ar Mefistofeli, šī spēka daļu, kas vienmēr ļaunu grib, bet vienmēr labu dara, un viņš to aizveda pie Grietiņas, pie vienkāršas tautas meitiņas, kurās rokās šis gudrais sevi pazaudēja; bet caur ko viņš sevi bija pazaudējis, caur to arī sevi glāba, t. i., viņš tika izglābts ar ticīgas tautas vienkāršu ticību? Bet otrās daļas Gōtes Fausts ir anekdotisks Fausts un nevis katēgorisks, tas sevi nodod Helēnas rokās, t. i. Kultūras, un kopā ar Faustu viņa radija Euforionu. Un viss tas noslēdzas ar „mūžīgi sievišķo” un mistiskiem koņiem. Nabaga Euforions!

Un šī Helēna ir gaišmatainā Menelāja sieva, ko laupīja Parids un kuņas dēļ izcēlās Trōjas karš. Un vecie trōjieši sacīja, ka nav ko uztraukties, ja cīnās par sievieti, kuņas seja tik ļoti līdzinās nemirstīgajām dievēm. Es domāju, ka šī Fausta Helēna bija pavisam cita, tā, kas pavadīja Simonu Magu, ko sauca par dievišķo gudrību. Un Fausts patiesi var izsaukties: atgriez man dvēseli!

Helēna ar saviem skūptiem izsūc mūsu dvēseli. Un tas, kas mums ir vajadzīgs, tā ir dvēsele, substanciāla un reāla dvēsele.

Bet nāca renesanse, reformācija un revolūcija, kas mūs aizveda pie Helēnas, un viņas pamudināti, tagad mēdz runāt par Kultūru un Eiropu.

Eiropa! Šī prīmītvā un tīri ģeografiskā jēga mums ir pārvērtusies gandrīz par metafizisku katēgoriju. Kas tagad vēl zina, vismaz Spānijā, kas īsti ir Eiropa? Un kad es sāku noskaidrēt to, ko mūsu eiropizētāji sauc par Eiropu, man likās, ka ārpus viņas paliek — pats par sevi saprotams, Spānija, tad Anglija, Itālija, Skandināvija, Krievija... — un centrāli reducējas vienīgi Francija-Vācija, ar viņām pakļautām un atkarīgām valstīm.

Es saku, ka visu to mums atnesa renesanse un reformācija, šie divi bērni, kas cīnījušies savā starpā. Visi Itālijas renesanses cīnītāji bija sociānieši, bet humānisti, ar Erasmu priekšgalā, Luteru uzskatīja par barbaru, kas klosterīgā afektācijā sacēla negaisu, tāpat kā to bija sacēlušī Bruno un Kampaneja. Bet šis Barbars bija renesanses divi brāļi. Savā starpā cīnoties, tie cīnījās kopā pret kopīgo ienaidnieku. Visu to mums ir atnesusi renesanse, reformācija un pēc tam revolūcija, viņas meitā. Radās arī jauna inkvizīcija; zinātnes un kultūras Inkvizīcija, kas ieroču vietā lietoja smieklgumu un iznīcināja visus tos, kas nepadevās viņu ortodoksijai.

Galilejs, aizsūtot savu rakstu par zemes lodes griešanās Toskaņas lielhercogam Francim, tam sacīja, ka viņš ir ar mieru paklausīt un ticēt augstāko iestāžu lēmumiem un, ka šo rakstu uzskata „kā poēziju jeb arī kā sapni, un lūdzu, Jūsu Augstību, kā tādu to arī saņemt.“ Un citreiz viņš to sauca par „chimēru“ un „matēmatisku kaprīsi“. Tāpat arī es šīs esejas, aiz bailēm — kādēļ lai es neatzītos? — no inkvizīcijas, un proti, no mūsdienu zinātniskās inkvizīcijas, uzskatu kā poēziju, sapni, chimēru vai mistisko kaprīsi, kas izverd no manas visdziļākās pārliecības. Un es saku ar Galileju:

*Eppur si muove!* Bet, vai tikai aiz šīm bailēm? Ak, nē! Ir vēl daudz tragiskāka inkvizīcija, un tā ir, ko moderns, izglītots un eiropisks cilvēks — tāpat kā es, gribot vai negribot — nes savā iekšienē. Tas ir briesmīgais smieklīgums, smieklīgums, ko sajūt pats pret sevi pašu!

Tas ir mans prāts, kas zobojas un nicina manu ticību.

Un te man jāatbalstās pret manu Kungu Don Kichotu, lai mācītos nostāties vaigu vaigā pret smieklīgumu un to uzvarētu.

Jā, jā. Kā lai mans prāts nesmietos par šīm pseudo-filozofiskajām konstrukcijām, kuras ir mistiskas, diletantiski mākslotas, kuŗām trūkst pacietīgas studijas, objektivitātes un metodes, sevišķi zinātniskas metodes? Un, tomēr!.. *Eppur si muove!*

Jā, *Eppur si muove!* Un es meklēju tversmi diletantismā, ko kāds pedants nosauks par *demi* — *mondaine* filozofiju, kas ir pret katru speciālistisko pedantēriju, pret profesionālo filozofu filozofiju. Kas lai zina...

Progress mēdz nākt no barbara, un nekas tam tik daudz šķēršļu priekšā neliek, kā filozofu filozofija un teologu teoloģija. Un to mums mēdz stāstīt par Eiropu! Tibetas civilizācija eksistē parallēli mūsu civilizācijai, kas ir ļāvusi un ļaus dzīvot citiem ļaudīm, kuŗi pazūd tāpat kā mēs. Un pāri visām civilizācijām plandās mācītāja Zālamāna gudrība: „tāpat mirst gudrais kā muļķis.”

Mūsu tautas ļaudis mēdz brīnišķīgi atbildēt uz parasto jautājumu: „Kā klājas?” vai „Kā iet?” sacīdami: „Dzīvo!”... Un faktiski tā tas ir: dzīvo, dzīvojam tāpat kā citi. Un vai vairāk var ko vēlēties?

Par parunu ir kļuvusi starp mums, spāniešiem, fraze, t. i. jautājums par laika pavadīšanu vai tā „nosišanu”. Un faktiski radām laiku, lai to „no-

sistu". Bet ir kaut kas, kas vienmēr ir aizņēmis un nodarbinājis mūsu laiku, tas ir jautājums par mūžības iegūšanu. Un tā ir reliģiōzā uzskata formula. Un mums jāpāriet no aistētiskā uzskata formulas uz reliģiōzi oikomomisko, kas stāv pāri loģiskai un ētiskai formulai. No mākslas uzskata jāpāriet uz ticības uzskatu.

Kāds jauns mūsu romānists Ramons Peress de Ajala savā jaunākajā romānā „Lapas ķetna“ (*Lapata de la raposa*) mums saka, ka domas par nāvi ir važas. Tas ir gars vai varbūt viltus tikums, ar ko izjoko fatālītātes paslēptuves, un piebilst: „nevarīgie cilvēki un vājās tautas ieķērušās važas guļ pie zemes... Spēcīgie gari un stiprās tautas acumirkīgās briesmās sastingst, ielūkojoties dzīves pārmērīgajā skaistumā un uz visiem laikiem atsakās no pirmatnējā ārprāta un viltības, sasprindzinātiem muskuļiem un dvēseles dedzīgumu, potenciālu un enerģisku spēku atsvabinājas no važām — darbībai.“ Un rūpīgi aplūkojot: nevarīgos cilvēkus... vājās tautas... spēcīgos garus... stiprās tautas..., jājautā, ko viss tas nozīmē? Es to nesa-protu. Vienīgais, ko es, liekas, zinu, tas ir, ka daudzi indivīdi un daudzas tautas nav no visas sirds padomājušas par nāvi un nemirstību. Vieni to nav izjutuši un citiem par to nav ļauts padomāt vai, labāk sakot, nav ļāvuši to izjust. Es domāju, ka ne cilvēki, ne arī tautas ar to nevar lepoties, ka nav pārdzīvojuši reliģiōzo laikmetu.

„Pārmērīgais dzīves skaistums“ ir labs tikai uz papīra, un tiešām, ir ļaudis, kas dzīvi bez ierunām atzīst tādu, kāda tā ir, un bez tam grib mūs pārliecināt, ka nav nekādu mūžības problēmu. Bet jau Kalderons sacīja:

„Nav nelaimei mierinājuma,  
tā ir tikai cita nelaime,  
mīlot nelaimīgo, tas jāpārliecina,  
ka tādas nelaimes vispār nav.“

(„Patikšanas un nepatikšanas nav nekas vairāk, kā iztēle,” I, cēliens, 4. skats). Un bez tam „uz sirdi var runāt tikai sirds,” kā brālis Djego de Esteja sacīja („Pasaules niecība”, XXI nodaļā).

Kopš neilga laika es daudzus uztraucu, atbildēdams tiem, kas pārmeta spāniešiem mūsu zinātnisko nespēju, sacīdams, ka arī Spānijā deg elektriskā gaisma, lokomotīves auļo tikpat labi kā tur, kur tās tika izgudrotas, un mēs lietojam tāpat logaritmus, kā tais zemēs, kur tos izdomāja: — „ļausim, lai viņi tos izgudro!” — Tas ir paradoksāli, bet es to arī tagad neatsaucu.

Mums, spāniešiem, ne mazums jāpieņem šie gudrie padomi, ko krieviem, mums līdzīgajiem, deva grāfs Žozefs de Mestrs šais apbrīnojamās vēstulēs grāfam Rasumovskim par izglītību Krievijā. Viņš rakstīja, ja kāda tauta nav radīta zinātnei, tad to nedrīkstam mazāk cienīt kā pārējās tautas. Arī romieši neko nesaprata no tehniskās mākslas, ne tiem bija kāds matēmatīķis, bet neviens viņus neaizkavēja izpildīt savu lomu.

Tā tad mums nav zinātniska gara! Un kas tad, ja mums ir kaut kāds cits gars! Un vai šis gars, kas mums ir, ir vai nav savienojams ar šo otro?

Bet sakot: ļausim, lai viņi izgudro! es negribēju teikt, ka mums jāapmierinās ar pasīvu lomu, gluži otrādi. Viņi izpilda zinātnes uzdevumu, mēs izpildām mūsu cilvēcīgo uzdevumu. Nepietiek tikai ar aizstāvēšanos, bet jāpāriet arī uzbrukumā.

Bet jāuzbrūk ar taktu un apdomību. Lai prāts ir mūsu ierocis. Tas lietājams pat līdz ārprātam. Mūsu visaugstākais ārprāts, mūsu vispilnīgākais paraugs — ir Don Kichots, pēc tam, kad viņš diviem zobena cirtieniem bija drumstalās iznīcinājis savu bruņu cepuri, pie kuņas bija nostrādājis veselu nedēļu, „no jauna ķērās pie darba, no iekšas tai iestiprinādams dzelzs stienīšus, to veicdams tādā kārtā, ka viņš bija apmierināts ar savu cietoksni. Un ne-

vēlēdamies vairs izmēģināt tās stiprumu, viņš to uzskatīja par vissmalkāko bruņu cepures apstrādājumu." Un ar to galvā viņš sevi iemūžināja. Tas ir, viņš kļuva smieklīgs. Tā tad don Kichots kļuva smieklīgs, lai sasniegtu savu nemirstību.

Un ir tik daudzi veidi, kā var kļūt par smieklīgu! Kurnō sacīja: „Nav jārunā ne par prinču, ne par tautu nāves varbūtību: prinči šo pārdrošību soda ar nežēlastību un ļaudis ar izsmieku.“ (Traité, etc., lapp. 510). Un tā tas ir, un tādēļ mēdz teikt, ka jāplūst līdzī laika straumei. *Corrumpere et corrumpi saeculum vacatur.* (Tacitus, Germania).

Jāprot kļūt arī par smieklīgu, ne tikai citu priekšā, bet arī mūsu pašu priekšā. Vismaz tagad, kad tik daudz plāpā par mūsu apziņas nepietiekošo attīstību, salīdzinot ar citām kultūrālām tautām. Daudzi, ar lielu neapdomību, nepazīdami mūsu tautas vēsturi, saka, ka mums nav ne filozofijas, ne renesanses (kas mums arī nebija vajadzīga), ka mums nav pilnīgi nekā.

Karduči, kas runā par *contorcimenti dell'affannosa grandiosità spagnuola*, par garlaicīgiem spāņu lieliskuma krampjiem, rakstīja: „pat Spānijai, kurai nekad nebija domu hēgemonijas, bija savs Servantess“. Bet vai tad Servantess bija pilnīgi viens, bez saknēm, bez stumbra un atbalsta? Tas saprotams, ja to sacīja italiešu racionālisti, ka Spānijai *non ebbe egemonia mai di pensiero*, kas atceras, ka tā bija Spānija, kas reakcionēja pret renesansi viņa tēvijā. Un vai tad nekas hēgemonisks nebija kultūrālā kārtībā, Pret-reformā, ko Spānija uzsāka pret Romu, pret pagāniskās renesanses Pāvesta pagāniem, tiem piedraudot ar Dieva soda bardzību? Tagad atstāsim pie malas jautājumu, vai Pret-reforma bija laba vai slikta; bet katrā ziņā tā nebija kaut kas hēgemonisks. Lojola un Trento konsils? Pirms tam Itālijā valdīja pagānisms un kristianisms vai, pareizāk sakot, nemirstība un mirstība, necienīgā

sadzīves apskāvienā. Viss tas iemājoja pat dažu pāvestu dvēselēs. Tas, kas filozofijā bija patiesība, teoloģijā nebija. Pēc tam tā tas vairs nebija. Tad nāca atklāta un brīva cīņa starp prātu un ticību, starp zinātņi un reliģiju, un visu to ienesa spāniešu stūrgalvība. Vai tā nebija hēgemonija? Bez Pretreformācijas arī Reforma nebūtu gājusi to gaitu, kādu tā gāja; bez pretreformācijas, varbūt, arī reformācija, pietisma trūkuma dēļ, būtu gājusi bojā rupjā racionālisma izskaidrojumos. Vai viss būtu pilnīgi tāpat bez Kārļa I un Filipa II, mūsu lielā Filipa?

Negatīva veice, tā viens otrs teiks. Kas tas ir? Kas ir negatīvs un kas ir pozitīvs? Likā taisne, kas iet vienmēr vienu un to pašu gaitu, no pagātnes uz nākotni, kur ir nulle, kas apzīmētu robežas starp pozitīvu un negatīvu? Spāņiju, šo bruņinieku un viltnieku zemi, kā mēdz teikt, vēsture ir stipri apmelojusi, taisni tādēļ, ka tā stāvēja pretreformācijas priekšgalā, un arī tādēļ, ka viņas lepnums tai liedzis iziet publiskā laukumā, sikumainības tirgū to apliecināt. Atstājot pie malas viņas astoņu gadsimteņu cīņu ar mauriem, aizsargājot Eiropu no muhamedānisma, viņas iekšējās apvienošanās veici, viņas Amerikas un Indijas atklāšanu — ko veica Spānija un Portugāle un nevis Kolumbs un Vasko de Gāma; — atstājiet visu to un vēl daudz ko citu pie malas, un jūs būsiet atstājuši daudz. Bet jautāsim: vai tas nav kultūrāls darbs, izveidot divdesmit nācijas, sev neko nepaturot? Un vēl pārmet, ka Spānijas iekārotāji nabaga brīvos indiāniešus padarīja par vergiem! Un bez tam, domu kārtībā, vai tad mūsu mistika ir pilnīgi nekas? Varbūt nāks laiks, kad visas tās tautas, kurām Helēna ar skūpstiem ir nolaupijusi dvēseli, atgriezīsies pie mūsu mistikas, lai to atgūtu.

Ir zināms, ka Kultūra sevi izveido no idejām, tikai no idejām, un cilvēks tai nav nekas vairāk, kā tikai instruments. Cilvēks idejai un nevis ideja

cilvēkam. Miesa ēnai. Cilvēka mērķis ir zinātne, viņš katologizē visu, lai to kārtībā no jauna nodotu Dievam, kā es to priekš dažiem gadiem esmu tēlojis savā romānā „Mīla un Paidagōģija“. Cilvēks, liekas, nav pat ideja. Un beidzot cilvēces cilts saļims pie bibliotēku, mūzeju, mašīnu, fabriku, laboratoriju kājām... Un kam viss tas būs vajadzīgs, ja nebūs cilvēka un viņa dvēseles, viņa apziņas? Kam?...

Visa šī briesmīgā literatūras pārradišana būtībā nebija nekas cits, kā niekošanās, uz to mūs pamudināja mūsu pēdējo Amerikas koloniju zaudēšana, tas ienesa pedantēriju, lai plāpātu par pastāvīgu darbu trūkumu un klusumu, — klusuma vārdā sākdami pārāk stipri kliegt, — kāds bija iestājies atziņu laukā; par noteiktību, sociālajiem tikumiem, par visu to, kā mums trūka. Un šai smieklīgajā literatūrā gandrīz mēs visi spānieši pazaudējām galvas, vieni vairāk, otri mazāk, un šīs kustības priekšgalā nostājās spānietis Hoākins Kosta, viens no vismazāk eiropiskiem gariem, kāds jeb kad mums bijis, un sāka mūs eiropizēt, paziņodams, ka Sida kaps jāaizveŗot ar septiņām atslēgām un... jāsāk iekarot Afriku. Un es sacīju „mirsti Don Kichot!“ Un ar šiem zaimiem es gribēju teikt pilnīgi pretēju, — tik tālu mēs tad jau bijām. — Un šai laikā radās mana „Don Kichota un Sančo dzīve“ un mans donkichotiskais kults, kā nacionālā reliģija.

Šo grāmatu es uzrakstīju, Don Kichotu aizstāvēdams no servantistiem un erudītiem, lai to darītu par dzīves darbu, jo tas tāds bija un vienmēr būs tiem, kas neturas pie nedzīvā burta. Man nav svarīgi, ko Servantess gribēja vai negribēja savā darbā izteikt un ko Istenībā izteica. Dzīvs ir tas, ko es tur atklāju — vai tas ir Servantesa vai nē — ko es pats tur ietulkoju, iztulkoju vai ietveru, un ko visi mēs tur ietulkojam. Es tur gribēju sekot mūsu filozofijas pēdās.

Katreiz es vairāk pārlicinos, ka mūsu filozofija,

spāniešu filozofija, ir izkaisīta un izplūdusi mūsu literatūrā, dzīvē, darbībā un it sevišķi mistikā, bet tā nav ietverta filozofiskās sistēmās. Mūsu filozofija ir konkrēta. Piemēram, vai Götē nav tikpat daudz un ja ne vairāk filozofijas kā Hēgelī? Horhe Manrike strofas, Sida el Romansero, Don Kichots, Dzīve ir sapnis, Teresas pacelšanās uz Karmelo kalna ietver pasaules intuīciju un dzīves atziņu. Šo mūsu filozofiju bija grūti formulēt 19. g. s. otrā pusē, šai filozofiskajā, pozitivistiskajā, tehniskajā un tīri vēsturiskajā un dabaszinātniskajā laikmetā, kas būtībā bija materiālistisks un pesimistisks.

Pat mūsu valoda, kā visas kultūras valodas, nes sevī nepamanītu filozofiju. Tiešām, valoda ir potenciāla filozofija. Platōnisms ir grieķu valoda, kur spriež Platōns, ar savām gadu simteņu vecajām metaforām; scholastika ir viduslaiku mirušās latīņu valodas filozofija, kas cīnījās ar vulgārajām valodām; Dekārtā spriež franču valoda, vācu — Kantā, Hēgelī, angļu — D. Hjūmā, Stjuartā Millā. Katras filozofiskās spekulācijas loģiskais izejas punkts nav ne Es, ne arī priekšstatība vai pasaule, kā mēs to tieši uztveram ar jutekļiem, bet gan priekšstatība ir tieša vai vēsturiska, cilvēcīgi izstrādāta, kādu to mums galvenām kārtām pasniedz valodā, ar kuras starpniecību mēs pazīstam pasauli. Tā nav psihiska priekšstatība, bet gan pneumatiska. Katrs no mums sāk domāt — apzināti vai neapzināti, gribot to vai negribot, — par to, par ko jau ir domājuši citi, kas iepriekš dzīvojuši, un tie, kas kustas ap mums. Domas ir mantojums. Kants domāja vācu valodā, vāciski tulkoja Hjūmu un Rusō, kuŗi respektīvi domāja angļu un franču valodā. Un Spīnōza, vai viņš nedomāja ebrējiski — portugaliskā valodā, cīnoties ar holandiešu valodu?

Domas ietveras aizspriedumā, un aizspriedums izpaužas valodā. Bēkons pamatoti uzrādīja valodā ne mazums novazātas izteiksmes (*idola fori*) kļūdas.

Bet, vai mēdz filozofēt tīrās matēmatikas formulās vai, manis dēļ, esperantó valodā? Šai gadījumā, cits nekas neatliek, kā jālasa Avenariusa tīrās pierēdzes kritika par šo priekšcīlvēcīgo vai necīlvēcīgo pierēdzi, lai pārliecinātos, cik tālu tas var aizvest. Un pats Avenariuss, kas bija spiests izdomāt valodu, to ir izdomājis, pamatojoties uz latīņu valodas tradīciju, ar saknēm, kurās savā metaforiskajā spēkā satur netīru pierēdzi, cīlvēcīgi sociālu pierēdzi.

Tā tād, visa filozofija būtībā ir tikai filologija. Un filologija, ar analogīsko pārveidošanās likumu bagātību un dažādību, dod savu tiesu nejaušībai, ir racionālītai un absolūti pārmērīgajam. Vēsture un filozofija nav matēmatika. Tāpat arī filozofiskas idejas, stingri ņemot, prasās pēc ritma un līdzskaņām. Pat Kantā ir pārpīlnība ritmiskās valodas aīstētīskas simmetrijas.

Kā redzat, priekšstatība, kā arī valoda un pat prāts — kas nav nekas cīts kā iekšējā valoda — ir saknīgi sociāls produkts, un valoda ir prāta un gara asīnis.

Mūsu rietumu filozofija iegāja nobriedē un sasniedza sevis apzīņu Atēnās ar Sōkrātu un to izteica ar dialoga starpniecību, sociālas sarunas veidā. Un tas ir dziļi zīmīgi, ka iedzīmtu ideju mācības par objektīvu un normētu ideju vērtību, ko vēlāk scholastīski sauca par reālīsmu, formulēja dialogu veidā. Un šīs idejas, kas ir īstenība, ir vārdi, kā to nominālīsm mācīja. Nevis, kā nav nekas vairāk kā vārdi, *flatus vocis* (īzrunāta dvesma), bet gan nav nekas mazāk kā vārdi. Tā ir valoda, kās mums piešķīr īstenību, tā nav tikai līdzeklis, lai īzteiktu šo īstenību, bet gan ir tās īstā miesa, viss pārējais, kā, piemēram, mēma vai valodā neīzteiktā priekšstatība nav nekas vairāk kā gīndenis. Arī loģika dzīvo no aīstētīkas. Atzīņas vīspīrms rodaš par īzteīksmī, par vārdu un nevis par neapstrādātu uztveri.

Un tas pats attīecas uz mīlu. Mīla pati par sevi

neatklājas, iekām par to nerunā, iekām nesaka: Es tevi mīlu! Stendāls, ar ļoti dziļu intuīciju, savā romānā *La Chartreuse de Parme*, liek grāfam Moskam, — kas ir pilns niknas greisirdības, domādam par mīlu, ko grāfiene Sansaverina jūt pret viņa brāļa dēlu Fabriciju, — sacīt: „Jāapmierinās. Ja lietāšu kādus varas līdzekļus, tad grāfiene savas aizvainotās patmīlības pamudināta var aizbraukt uz Belžirāti. Un ceļā gadījums var atraisīt vārdu, kas izteiks to, ko viens pret otru jūt, un pēc tam, vienā mirklī, var notikt viss pārējais.“

Un tā tas arī ir. Visas lietas ir vārda radītas, un visa sākums bija vārdā. Domas, prāts, t. i. dzīvā valoda ir mantojums. Un Aben Tofajla — Kadisas arābu filozofa — vienprātība ir tikpat absurdiska kā Dekārta Es. *Homo sum ergo cogito* ir konkrēta un reāla, un nevis metodiska un ideāla patiesība. Cilvēka jušana ir daudz tiešāka nekā domāšana. Bet, no citas pusēs, vēsture, kultūras process, savu pilnību un pārdzīvojumu ietver vienīgi cilvēkā. Vēstures un cilvēces mērķis un beigas ir cilvēks, katrs cilvēks atsevišķi. *Homo sum, ergo cogito; cogito ut sim Michael de Unamano*. Individs ir Ūniversa mērķis.

Un ka individs ir Ūniversa mērķis, to ļoti labi izjūtam mēs spānieši. Vai Hjūms nerunāja savā grāmatā *The spanish people* par spāniešu introspektīvo individuālītāti un es to komentēju kādā esejā, kas iespiesta *La Espana Moderna* žurnālā\*).

Un varbūt šis introspektīvais individuālisms pie mums nav ļāvis attīstīties šauri filozofiskām un it sevišķi metafiziskām sistēmām. Un neraugoties uz Suāresa\*\*) centieniem, viņa smalkie formulējumi tomēr nav respektējami kā filozofija.

\*) „El individualismo español“, 171. sējumā, 1. martā 1903.

\*\*) Spāniešu pazīstamais metafiziskais Suāress nav jā-sajauc ar franču esejistu André Sūaresu. K. R.

Mūsu metafiziķi ir vienmēr bijuši „metantro-piski“, un tas ir mūsu filologu nopelns vai, labāk sakot, mūsu humānistu, vistiešākā šī vārda nozīmē.

Menéndess y Pelajo (*Pelayo*), par ko pareizi izsakās Benedetto Kroče savā „Aistētiskā“ — tiecas uz metafizisko ideālismu, bet, liekas, viņš vēlējās aizņemties kaut ko no citām sistēmām, pat no empīriķu teorijas. Tādēļ arī viņa darbi cieta neveiksmi. Kas attiecas uz Kroči un viņa „Spānijas aistētiskas ideju vēsturi“, tad no zināma viedokļa viņa spriedumi ir nedroši un nepamatoti. Menéndess y Pelajo savā spāniskajā humānisma eksaltācijā, kas negribēja noliegt renesansi, izgudroja vārdu „vivisimo“, to aizņemdami no Luisa Vives filozofijas, varbūt vienīgi tādēļ, ka tas bija spāniešu eklektīķis un renesanses domātājs. Tad tomēr Menédesa y Pelajo filozofija bija, tiešām, pilnīgi nepatstāvīga. Viņš savu pasaules uzskatu veidojis Barselonā, skotu biklo filozofu garā, šai *common sense* caurmēra filozofijā, kas negribēja piekāpties, bet patiesībā viss bija piekāpšanās, ko tik labi reprezentēja Balmess, kas vienmēr izvairījās no katras spēcīgas iekšējas cīņas un savu sirdsapziņu cēla uz kompromisiem.

Pēc manām domām, vispatstāvīgākais spāniešu domātājs bija Anhels Ganivets \*\*\*), visa viņa filozofija bija nojauta un instinkts, ko viņš sludināja. Viņa filozofija, tāpat kā Senekas, šī pagāniskā Kordovas stōiķa, filozofija, kuŗu ne mazums kristīgo uzskatīja par savējo. Viņa akcentējums bija spāniešu akcentējums, latīniski — afrikānisks, bet nevis helēniskis un viņa atbalsts meklējams Tertulianā — arī mūsējs, — kas ticēja, ka Dievs un dvēsele ir substanciāli, t. i. miesīgi. Un viņš bija kaut kas līdzīgs otrā gadu simteņa kristianisko domu Don Kichotam.

---

\*\*\*) Angel Ganivet — 1896. g. Rīgā izdarīja pašnāvību, noslīcinādamiēs Daugavā. Viņš ir viens no tiem spāniešu filozofiem, kas cīnījās par spānisko Spāniju un viņas garīgo suverēnitāti. K. R.

Bet mūsu domu varonis nav jāmeklē nevienā dzīvā filozofijā, no „miesas un kaula“, bet gan spēcīgā izdomas būtņē, kas ir daudz reālāka nekā visi filozofi. Tas ir Don Kichots. Ir filozofisks donkichotisms, bez šaubām, bet arī donkichotiska filozofija. Bet vai to nebūs vēl vairāk, starp iekarotājiem un pretreformistiem, piemēram, Lojola, un it sevišķi abstrakto domātāju rindās, jo visi mūsu mistiķi, lielākā vai mazākā mērā bija donkichotiski? Kas gan cita bija San Huana de la Krusa mistika, ja ne dievišķo jūtu ceļojošā bruņiniecība?

Un, stingri ņemot, nevar teikt, ka donkichotisms būtu ideālisms. Don Kichots necinījās par idejām. Tas bija spīrituālisms, viņš cīnījās par garu.

Pārvērtiet Don Kichotu par reliģiozu spekulāciju, kā viņš pats reiz sapņoja par tādu kļūt, kad satika zemniekus, kas veda savai ciema baznīcai svēto tēlus\*), un par mūžīgo pārdomu patiesību. Pacelieties Karmelo kalnā drūmā dvēseles naktī un no turienes, no pašas virsotnes, lūkojieties uzlēcošajā saulē, kas nekad nenoriet, kā ērglis, kas pavada San Huanu no Patmosas, un raugoties taisni saulei sejā, pārbaudait savas dvēseles traipus, atstājot pūci, kas Olimpā pavada Atēnu — (kas ar savām pūces acīm redz tumsā, bet dienvidu gaisma tai laupa acu gaismu) — lai naktī ar savām acīm meklētu laupījumu saviem mazuļiem.

Spekulatīvais vai meditatīvais donkichotisms praktiski ir ārprāts. Ārprāts ir ārprāta un krusta bērns. Un tādēļ to prāts nicina. Filozofija būtībā necieš kristianismu, to labi pierādīja lēnīgais Marks Aurēlijs.

Kristus tragēdija ir dievišķā krusta tragēdija. Kultūrālais skeptiķis Pilatus to gribēja pārvērst par zobgalīgu komēdiju un izgudroja šo karaļa farsu;

---

\*) Skat. „Lamančas Atjautgīā Idalgo Don Kichota“ II d., LVIII nod. un to pašu manā „Don Kichota un Sančo dzīvē“.

Kristu kronēja ar ērkšķu kroni, ietērpa purpura drānās un rokā iespieda niedres scepteri un, to rādīdams pūlīm, sacīja: redziet, kāds cilvēks! Bet tauta, daudz cilvēciskāka nekā viņš, tauta, kas vēlējās tragēdiju, brēca: Sit viņu krustā! Un otra tragēdija, cilvēcīga, iekšējā cilvēciskā tragēdija, tā ir Don Kichota tragēdija, ar izepētu seju, lai par to smietos grāfa kalpotāji un paši grāfi, uz to rādot sacīdami: redziet, kāds ārprātīgais! un kōmiskā, iracionālā tragēdija ir zobgalību un nicināšanas ciešanas.

Un visaugstākā individa, kā arī tautas varonība ir droši nostāties smieklīguma priekšā; un vēl vairāk: bezbailīgi kļūt par smieklīgu cilvēku!

Šis tragiskais Portugales pašnāvnieks Antero de Kentāls, kura spēcīgos sonetus jau esmu minējis, savā tēvijā dziļi sasāpināts no angļu „ultimatum“, 1890. g. rakstīja: „Kāds angļu pagājušā gadsimtena valsts vīrs, kas arī bija zināmā mērā ass novērotājs un filozofs, Horacijs Valpole sacīja, ka dzīve ir tragēdija tiem, kas jūt, un komēdija tiem, kas domā. Tā tad, mēs portugālieši, kas jūtam, mums dzīve jābeidz tragiski, bet piešķiram priekšroku šim briesmīgajam, bet cienījamam liktenim, kas tai ir nolemts, bet, varbūt, tālu nākotnē Anglijai, kas domā un kalkulē, liktenis lems nožēlojami un kōmiski beigties.“ Atstāsim pie malas to, ko Anglija domā un kalkulē, un arī to, ka tā nejūt, jo tā ir netaisnība, tas izskaidrojams ar gadījumu, kad tas tika rakstīts, un atstāsim pie malas arī to, ka portugālieši jūt, neiebildīsim neko pret to, ka portugālieši tikko domā un kalkulē, jo mūsu atlantiskie brāļi vienmēr no mums atšķirsies ar zināmu jūtu pedantēriju un mēs paliksim vienmēr tuvībā ar briesmīgo domu. Un tā tas ir ar tiem, kas domas bazē uz jūtām, — bet es teiktu, prātu uz ticības, — tie parasti mirst kōmiski, un tragiski mirst tie, kas ticību bazē uz prātu. Jo kōmiski parasti mirst tie,

kas par citiem dzīvē nīrgājas, lai pēc tam par tiem Dievs smietos, bet tragēdija ir tiem, kas dzīvē tiek izzoboti un nicināti.

Un sekojot Don Kichota pēdās, jāmeklē izsmieklis.

Un mums no jauna kāds teiks, ka spāniešiem nav bijis filozofijas šā vārda tehniskā nozīmē. Un es jautāju: kas ir šī nozīme? Ko tad īsti filozofija grib izteikt? Vindelbands, filozofijas vēsturnieks, savā esejā: „Kas ir filozofija?” (*Was ist Philosophie? Praeludien*, pirmajā sējumā) saka: „Filozofijas vārda vēsture ir kultūras un zinātnes vēstures apzīmējums.” Un tālāk piebilst: „Kad zinātniskās domas cenšas kļūt neatkarīgas, par tieksmi zināt zināšanas dēļ, tad tās apzīmējamās ar filozofijas vārdu. Kad ūnitārā zinātne sadalās zaros, tad filozofija paliek par pasaules vispārīgo apziņu, kas visu pārējo ietveļ sevi. Zinātniskās domas parasti no jauna atgrīezās pie morāles vai reliģiozās kontemplācijas līdzekļiem, filozofiju pārvēršot par dzīves mākslu vai reliģiozu zinātņu formulāciju un zinātniskā dzīve, no jauna atrīvojušies, atkal satiekas ar filozofiju, ar pasaules apziņas rakstura neatkaramību, un tiklīdz zinātne sāk noraidīt šo problēmu risināšanu, tad tā pārvēršas pašas zinātnes teorijā.” Tas ir īss filozofijas vēstures raksturojums, no Tālesā līdz Kantam, ietveļot viduslaiku scholastiku, kas centās nodibināt reliģiozās zinātnes. Bet vai filozofijas uzdevumam nav citas vietas, piemēram, pārdomās par dzīves tragiskajām jūtām, tādas, kādas tās esam te mācījušies pazīt, tās formulējot kā cīņu starp prātu un ticību, starp zinātņi un reliģiju, un pārdomu refleksiņvajā satvarā?

Pēc tam Vindelbands saka: „Filozofiju es saprotu sistēmātikā un nevis vēsturiskā nozīmē, tikai kā visuma istās vērtības kritisko zinātņi.”

Bet kādas ūniversālas vērtības var būt istākas par cilvēcisko gribu, kas par visām lietām vairāk alkst pēc personīgās, individuālās un konkrētās dvē-

seles nemirstības vai pēc Ūniversa cilvēcīgās mērķtiecības un cilvēcīgā prāta, noliedzot racionālismu un pat šo alku iespēju? Kādas citas visuma vērtības var būt tiešākas par racionālās vai matēmatiskās un gribas vai Ūniversa teoloģiskās vērtības savstarpējo konfliktu. Vindelbandam, tāpat kā vispār kantiānismam un jaunkantiānismam, ir tikai trīs normētas katēgorijas, trīs ūniversālas normas, un tās ir par īsto un neīsto, par skaisto un neskaisto, par labo un ļauno. Un ārpus paliek ceturtā katēgorija, par patīkamo un nepatīkamo, t. i. par hedonismu. Hedoniskā morāle, pēc viņu domām, nevar pretendēt uz ūniversālo vērtību, tā nevar būt normēta.

Benedeto Kroče, ar ļoti dziļu izpratni, savā gara filozofijā blakus aistētikai kā izteiksmes zinātnei un loģikai, kā tīras atziņas zinātnei, praktisko filozofiju sadalīja divās nozarēs: oikomomiskajā un ētiskajā zinātnē. Viņš, tiešām, atzīst gara praktiskā grada eksistenci, bet tikai oikomomisko, kā vienīgo, nepiegrīžot vēribu ūniversālajam. Jago un Napoleons ir ģeniālās oikomomijas pilnības tipi, un šis grads atrodas ārpus morāles. Un caur šo gradu iziet viss cilvēks, jo vispirms tam jāvēlas būt viņam pašam kā individam, un bez šī grada nav izskaidrojama morāle, it kā bez aistētikas loģikai nebūtu nozīmes. Un šo oikomomiskā grada normēto vērtību atklāja itālietis, kas meklēja hedonismu, Makiaveli skolnieks, kas tik godīgi spekulēja par *virtū*, par praktisko spēku, kas precīzi nav morāliskais tikums.

Bet šis oikomomiskais grads būtībā nav nekas vairāk kā reliģiozais aizsākums. Reliģiozi oikomomisks vai hedoniski transcendentāls. Reliģija ir oikomomija vai transcendentāls hedonisms. Cilvēks reliģijā, reliģiozā ticībā grib glābt savu individuālītāti, tiecas to iemūžināt, ko nevar panākt ne ar zinātni, ne ar mākslu, ne ar morāli. Pēc Dieva neliek tiekties ne zinātne, ne māksla, ne morāle, bet gan reliģija.

Un ar ļoti ģeniāliem panākumiem runā mūsu jezuiti par dvēseles glābšanās lielisko veikalu.

Jā, veikals, tas ir kaut kas oikonomisks, hedonisks, kaut arī transcendentāls. Dievs mums nav vajadzīgs, lai mūs mācītu par lietu patiesību, ne par viņu skaistumu, ne mums morāli apgalvo ar mokām un sodiem, bet gan, lai glābtu mūsu dvēseli, lai mūs pasargātu no galīgas iznīcības. Un šīs savdabīgās alkas iemājo visos un ik katrā normālā cilvēkā — anormālie, savas mežonības vai augstās kultūras dēļ, neietilpst šai skaitlī, — un tās ir ūniversālas un normētas.

Tā tad, reliģija ir transcendentāla oikonomija vai, manis dēļ, metafizika. Ūniversam priekš cilvēka ir, blakus viņa loģikas, aistētikas un ētikas vērtībām, arī oikonomiskā vērtība, reliģiozā vērtība to pārvērst par ūniversālu un normētu. Te mums nav runa vienīgi par patiesību, skaistumu un labumu, bet ir arī runa, galvenām kārtām, par individa dvēseles glābšanu, perpetuāciju, ko ar šīm normām mēs vēl nevaram panākt. Polītiskā oikonomija mums māca visderīgāko, visoikonomiskāko veidu, kā apmierināt mūsu vajadzības, lai tās būtu racionālas vai irracionālas, skaistas vai neskaistas, morāliskas vai nemorāliskas — labs oikonomisks veikals var būt arī blēdība vai kaut kas tamlīdzīgs, kuŗa sasniegšana mūs aizved nāvē, — un visaugstākā cilvēka vajadzība ir nemirt — vajadzība, lai mūžīgi varētu baudīt personīgās individuālītātes aprobežoto pilnību. Ko gan citu nozīmē katoļu Svētā Vakarēdiena hostija, ja ne Kristus miesu, ar to grib teikt, ka Dievs ir viss visā Ūniversā un viss katrā individā, kas to papildina? Un tas būtībā nav loģisks princips, ne aistētisks, ne arī ētisks, bet gan oikonomiski transcendentāls jeb reliģiozs. Un ar šo normu filozofija var spriest par optimismu un pesimismu. Ja cilvēcīgā dvēsele ir nemirstīga, tad pasaule ir oikonomiska un hedo-

nistiski laba; un ja tas tā nav, tad ļauna. Un nozīme, ko labā un ļaunā kategorijām piešķir pesimisms un optimisms, nav ētiska nozīme, bet gan ir oikonomiska un hedoniska nozīme. Labs ir tas, kas apmierina mūsu vītālās alkas, un ļauns, kas neapmierina.

Tā tad, filozofija ir arī dzīves traģēdijas zinātne, t. i. dzīves traģisko jūtu atspoguļojums. Un tas ir šīs filozofijas mēģinājums ar savām nenovēršamajām un intimajām pretrunībām, ko es šais esejās mēģināju panākt. Un lasītājs nebūs neievērojis, ka te esmu filozofējis pats ar sevi. Šis darbs ir autochirurgija, bez jeb kādiem anaistēniskiem līdzekļiem kā vienīgi pats darbs. Sevis operēšanas prieks pakriētņināja manas operācijas sāpes.

Un kas attiecas uz manu otru vēlēšanos, tad es gribu, lai tā būtu spāniešu filozofija, un varbūt spāniešu filozofijai ir oikonomiska grada ūniversālā un normētā vērtība, ko atklāja itālietis, jo šī grada aizsākums ir reliģiozs, un mūsu reliģijas un katolicisma būtība nav precīzi zinātne, ne māksla, ne morāle, bet gan mūžīgā vai dievišķīgā oikonomija. Bet tagad, atstājot pie malas visas vēsturiskās tradīcijas, jā-jautā: vai es esmu spānietis? — Es esmu spānietis, kas gandrīz nekad nebija atstājis Spāniju. Esmu spāniešu tradīciju produkts, dzīvās tradīcijas, kas iesakņojusies jūtās un idejās un manī sapņo un nevis guļ nedzīvos tekstos.

Filozofija man parādījās manas tautas dvēselē kā intīmas traģēdijas izteika, līdzīga don Kichota dvēseles traģēdijai, kā cīņas izteika starp prāta zinātnisko un ticības reliģiozo pasauli. Un šai filozofijā glabājas noslēpums, par ko mēdz teikt, ka būtībā mēs esam spējīgi piesavināties Kultūru, t. i., ka mēs no tās neatsakāmies. Nē, don Kichots arī neat-sakās ne no pasaules, ne no savas patiesības, ne no zinātnes vai loģikas, ne no mākslas vai aistētikas, ne arī no ētiskās morāles. — Un man nevienu vien

reizi ir teikts: „Ar visu to tu neko citu nepanāksi, kā vienīgi ļaudis pamodināsi uz ārprātīgu katolicismu.“ Un mani ir apvainojuši arī par reakcionārismu un pat par jezuitismu. Un ja tas tā būtu, kas tad par to?

Jā, es zinu, es labi zinu, ka tas ir ārprāts vēlēties atgriezt upes ūdeņus uz viņas avotu, un tikai vientiesīgs cilvēks savām kaitēm meklē zāles pagātnē; bet arī zinu, ka visi, kas cīnās par kaut kādu ideālu, kaut gan liekas par pagātnes ideālu, tomēr pasauli ierosina uz nākotni, un vienīgi reakcionāristi ir tie, kas apmierinās tikai ar tagadni. Katra pagātnes nodoma atjaunošana ir nākotnes darbs, un ja pagātne ir sapnis, tad tādēļ, ka to slikti pazīst... Pagātne ir ceļš uz nākotni. Kas iet uz pagātni, tas iet arī uz nākotni. Un kas gan var pateikt, ka tas nav labākais ceļš!

Es sevī jūtu viduslaiku dvēseli un man prātā nāk domas, ka manas tēvijas dvēsele ir viduslaicīga. Tā ir sevi uzglabājusi neaizkartu, pārlaižot renesansi, reformu un revolūciju, tā no šīm kustībām ir daudz mācījusies, tas ir tiesa, bet vienmēr ir palikusi uzticīga šiem tā saucamajiem „tumsas laikiem“. Un donkichotisms nav nekas vairāk, kā viszīmīgākā viduslaiku cīņa pret renesansi, kas dzima no tiem.

Ja vieni mani apvainos par pakalpojumu katoliskai reakcijai, un otri, kas mani apvainos, būs oficiālie katoļi...

Bet mūsu spānieši ar to maz nodarbojas, reti kad to pamana, apmierinājas ar pašu sīkiem strīdiem un nesaskaņām. Un bez tam, šiem nabagiem ir brīnišķīgs saprāts!

Mans uzdevums (bet es labprātāk teiktu: mana misija) ir satricināt viena, otra un trešā ticību, ticības apgalvojumu, ticības noliegumu, ticību svētai aturībai un ticību ar pašu ticību. Mans pienākums ir cīnīties ar visiem tiem, kas atsakās, lai tas būtu

katolicisms, vai racionālisms, vai agnosticisms. Es gribu, lai visi dzīvo nemierīgi un alku pilni.

Vai tam būs panākumi? Bet vai don Kichots ticēja tieši savu darbu ārējiem panākumiem? Ļoti apšaubāmi. Tad viņš jau otrreiz būtu sacirtis savu bruņu cepuri. Un daudzas ainas viņa stāstā atrodamas, kurās skaidri redzams, ka viņš neko daudz neticēja sava nodoma sasniegšanai, ceļojošās bruņniecības atjaunošanai. Bet vai viņam tas bija svarīgi, ja viņš tā dzīvoja un sevi inmortalizēja? Viņam vajadzēja nojaust, un viņš faktiski nojauta sava darba citus, lielākus panākumus, proti, ka reiz par viņa varoņdarbu lasīs ar godbijīgu garu.

Don Kichots sevi padarīja smieklīgu. Bet vai viņš pazina vistragiskāko smieklīgumu, refleksīvo smieklīgumu, kad kāds kļūst smieklīgs pats sev un savas paša dvēseles acīs? Pārnesiet don Kichota kaujas lauku uz savu personīgo dvēseli; mēģināt šai laukā cīnīties, lai glābtu viduslaikus no renesanses, lai pasargātu savu bērniecības dārgumu; kļūstiet par iekšējo don Kichotu, — ar viņa Sančo, arī iekšēju un varoņīgu Sančo, — un tad man pastāstait par kōmisko tragēdiju.

„Un kas ir pāri palicis no don Kichota?“ jūs man jautāsiet? Un es jums teikšu, ka viņš ir palicis tas, kas viņš ir, un kā cilvēks, dzīvs un mūžīgs cilvēks ir vairāk vērts nekā visas teōrijas un filozofijas. Citas tautas mums ir atstājušas iekārtas, grāmatas: bet mēs esam atstājuši dvēseles. Svētā Teresa ir daudz vairāk vērts nekā kuņa katra iekārta vai kuņa katra „Tīrā prāta kritika“.

Taču don Kichots ir pārvērties! Jā, viņš nabags ir pārvērties, lai mirtu. Bet otrs, reālais, palika un dzīvo mūsu vidū, mūs sildīdams ar savu elpu, šis don Kichots nav pārvērties, viņš aizvien mums iedveš vīrišķību, lai mums pietiktu spēka izturēt smieklīgumu. Šis don Kichots nedrīkst mirt!

Un otrs, kas pārvērtās, lai mirtu, varbūt mēģi-

nāja tikai atbrīvoties no sava ārprāta. Bet tas ir viņa ārprāts, — un nevis viņa nāve un pārvēršanās, kas viņu immortālizēja.

Viņš arī neizdziedinājās, bet gan tikai pārmaiņīja savu ārprāta veidu. Viņa nāve bija viņa pēdējais bruņniecības piedzīvojums. Viņš gribēja uzvarēt debesi, bet viņa spēki cieta neveiksmi.

Šis don Kichots nomira un nokāpa ellē ar šķēpu rokā un atbrīvoja visus notiesātos kā arestantus un aizvēra elles vārtus, no tiem noraudams uzrakstu, ko tur bija redzējis Dante, un virs tiem uzlika citu, kas skanēja: Lai dzīvo cerības! Un atsvabināto pavadīts, kas par viņu smējās, aizgāja uz debesīm. Un Dievs par viņu smējās tēvišķi, un šie dievišķie smieklī viņa dvēseli pildīja ar mūžīgu laimi.

Un otrs don Kichots palika te, starp mums, izmisīgi cīnīdamies. Vai viņa cīņa neizriet no izmisuma? Kāpēc starp vārdiem, ko angļi aizguvuši no mūsu valodas, kā *siesta*, *camarilla*, *guerilla* u. c., atrodas arī *desperado*, t. i. *desesperado* — izmisušais? Šis iekšējais don Kichots, par kuŗu jau es sacīju, kas apzinās pats savu kōmisma traģēdiju, vai tas nav izmisušais? Jā, *desperado* kā Pissarro vai Lojola. Bet „izmisums ir neiespējamā kungs,“ saka Salasars y Torress (*Elegir al enemigo*), un vienīgi no izmisuma dzima varonīgas, absurdiskas un ārprātīgas cerības. Vajadzēja teikt: *Spero quia absurdum* un nevis: *credo*.

Un don Kichots, kad bija viens, vēl meklēja vairāk vientulību un vēl meklēja vientulību, būdams „Nabaga Klintīs“, lai tur nogrimtu pats sevī, vientuļi, bez lieciniekiem, vislielākam neprātam, lai atvieglotu dvēseli. Bet viņš nebija tik vientuļš, to pavadīja Sančo. Un labais Sančo, ticīgais Sančo, vienkāršais Sančo.

Jā, don Kichots nomira Spānijā, bet esam glābti, jo taču palika Sančo, un Sančo pārvērtīsies par savu mirušo kungu, par ceļojošo bruņinieku. Un katrā

ziņā viņš gaida otru ārprātīgu bruņinieku, kuŗam tas no jauna varētu sekot līdzī.

Ir arī Sančo traģēdija. Šis, otrais Sančo, kas ceļoja ar don Kichotu, kas nomira, nav zināms, vai tas ir nomiris, kaut gan ir ļaudis, kas domā, ka viņš mira ārprātīgs, kad uzzināja no sava mirstošā kunga, ka viss bija tikai meli. Bet tāpat nav zināms, vai ir miris bačilers Samsons Karrasko, mācītājs, bārdzinis, hercogi un kanoniķi. Un ar šiem palicējiem jācīnās varonīgajam Sančo.

Vientuļš ceļoja don Kichots, vientuļš ar Sančo un vientuļš ar savu vientulību. Vai nestaigājam arī vientuļi mēs, kas viņu iemīlojuši, izdomādami donkichotisku Spāniju, kas eksistē vienīgi mūsu iztēlē?

Un no jauna jautās: „Ko don Kichots atstājis Kultūrai?” Es sacīšu: donkichotismu, un tas nav mazums! Viņš sevī ietver metodi, epistimoloģiju, aistētiku, loģiku, ētiku un it sevišķi, reliģiju, t. i. visu mūžīgā un dievišķā oikonomiju un visas cerības.

Par ko cīnījās don Kichots? Par Dulsineju, par slavu, par dzīvību un pārdzīvi. Bet ne par Izoldi, kas ir mūžīga miesa; ne par Beatriči, kas ir teoloģija, ne par Grietiņu, kas ir tauta; ne par Helēnu, kas ir kultūra. Viņš cīnījās par Dulsineju un to ieguva, tādēļ ka tā dzīvo. Un visdzižākais bija tas viņā, ka par viņu zobojās un viņu uzvarēja, un būt uzvarētam nozīmē arī uzvaru. Valdīdams par pasauli, liek viņai smieties pašai par sevi.

Un mūsdienās? Mūsdienās sajūt pats savu kōmiskumu un savu laicīgo centienu niecīgumu. Sevi redz no ārpuses, un redzot sevi no ārpuses, smejas pats par sevi, bet ļoti rūgti. Vistraģiskā izdomas būtne ir varbūt Pulči intīmais Margute, kas dabūja galu no smiekliem, bet no smiekliem pats par sevi. *E riderá in eterno*: un smiesies mūžībā, sacīja eņģelis Gabriels Margutem. Vai tu nedzirdi Dieva smieklus?

Mirstīgais don Kichots mirstot apzinājās personīgo kōmiskumu un apraudāja savus grēkus, bet nemirstīgais, apzinādamies savu kōmiskumu, pacēlās pāri tam un to uzvarēja, no tā neatsacīdamies.

Don Kichots nelielās tādēļ, ka viņš nav pesimists, bet gan cīnās. Viņš nav pesimists, jo pesimisms ir niecības bērns, kas nav nekas vairāk kā „snobisms“. Don Kichots nav tukšs, ne lielīgs, ne moderns, — vismazāk moderns, — un nesaprot, ko nozīmē „snobs“, iekām to viņam nepaskaidro vienkāršā spāniešu zemnieku valodā. Don Kichots nav pesimists, un tā kā viņš nesaprot, kas ir *joie de vivre*, tad nesaprot arī pretējo. Viņš nesaprot arī futūristu blēņas. Don Kichots nav nonācis līdz dzīves īgnuma laikmetam, viņš nepazīst šo moderno garu raksturīgo topofobiju, kas pavada dzīvi ceļojot no vienas malas uz otru, ne aiz mīlestības, kurp dodas, bet gan aiz naida, no kurienes nāk, bēgdams no visiem. Tas ir zināms izmisuma veids.

Bet don Kichots jau dzird savus paša smieklus, dzird dievišķos smieklus, un tā kā viņš nav pesimists un tic mūžīgai dzīvei, tad viņam jācīnās pret modernās zinātnes inkvizītorisko ortodoksiju, lai radītu jaunus, neiespējamus, duālistiskus, pretrunīgus un kaismīgus viduslaikus. Kā jauns Savonarola, XV gadusimtena beigu italiešu don Kichots, kas cīnījās pret moderno laikmetu, kuram vārtus atvēra Makiaveli, kas beigsies kōmiski. Šis don Kichots cīnās pret XVIII gadu simtena mantoto racionālismu. Dvēseles miers, samierinājums starp prātu un ticību jau, paldies mūžīgajam Dievam, nav vairs iespējams.

Pasaulei jābūt tādai, kādu to vēlas don Kichots, un iebraucamām vietām jākļūst par pilīm, un kas cīnīsies ar viņu un būs šķietami uzvarēti, bet uzvarēs, kļūstot par smieklīgu. Un uzvarēs, smeļoties pats par sevi un liekot par sevi smieties citiem.

„Prāts runā, un jūtas kož,“ sacīja Petrarka. Bet

arī prāts kož, un kož taisni sirds iekšienē. Un nav vairs siltuma vislielākā gaismā. „Gaismas, vairāk gaismas,” stāsta, ka tā sacījis Gōte mirdams. Nē, siltumu, siltumu, vēl vairāk siltuma, mēs mirstam no aukstuma un nevis no tumsas. Nakts nenonāvē, bet nonāvē sals. Jāatbrīvo apburtā princese un jāiznīcina Maese Pedro aizaltāra svētglezna.

Mans Dievs, vai nebūs arī pedantērijas šai cilvēkā, kas grib, lai tas tiktu izzobots un kas tēlo don Kichotu? „Atdzimušie vēlas, lai par tiem zobojas bezdievīgā pasaule, lai labāk varētu pārlicināties par savu atdzimšanu. Viņi meklē zobgalības, lai pēc tam žēlojoties varētu priecāties par pasaules bezdievību,” sacīja Kjērkegōrds (*Afsluttende unvidenskabelig Efterskrift*, II daļā, II nod., 4, II B. nodalījumā).

Kā lai izbēg no vienas vai otras pedantērijas, no vienas vai otras afektācijas, ja dabisks cilvēks nav nekas vairāk kā mīts, un visi mēs esam māksloti?

Romantisms! Jā, varbūt šā vārda mazai daļīnai būtu taisnība. Bet te der vairāk un labāk pats iespaids. No romantisma jau ir atsavinājušies, sevišķi Francijā, kur valda klasiskā un racionālā pedantērija. Bet vai romantisms nav cita veida pedantērija, jūtu pedantērija? Varbūt? Šai pasaulē izglītots cilvēks ir vai nu diletants vai arī pedants: tā tad, no diviem viens ir jāizvēlas.

Jā, pedanti varbūt ir arī šie romantiķi: Renē, Adolfs, Obermanis, Lara... Pareizāk ir, ja mierinājumu meklē izmisumā.

Arī Bergsona spīrituālistiskās atjaunošanas filozofiju, kas būtiski ir mistiska, viduslaicīga, donkichotiska, sauca par *demi-mondaine* filozofiju. Atmetiet *demi* un atstājiet tikai *mondaine* — pasaulīgo. Jā, pasaulīgā, kas rakstīta pasaulei un nevis filozofiem. Tāpat kā ķīmija nav domāta vienīgi ķīmiķiem. Pasaule vēlas, lai tā tiktu pievilta — *mundus vult decipi* — pirms prāta to pievīla ar poēziju

un pirms poēzijas — ar reliģiju. Un ja Makiaveli sacīja, ja kas grib pievilt, tas vienmēr atradīs tādu, kas ļausies pievilties. Un svētlaimīgi ir tie, kas ļaujas pievilties! Francūzis žūls de Gotjé sacīja, ka viņa tautas privilēģija bija *n'être pa dupe* — neļaušanās pievilties. Bēdīga privilēģija!

Zinātne don Kichotam nedod to, ko viņš no tās prasa. „Lai viņš tad no tās neprasa!“ — teiks. „Viņš atsakās no tās tādēļ, ka dzīvi un patiesību atzīst tādu, kāda tā ir!“ — Don Kichots to neatzina, viņš prasa zīmes no Sančo, lai pārliecinātos, ka viņš atrodas tam blakus. Un tā nav, ka don Kichots nesaprata to, ko saprot tas, kas par viņu tā runā, kas cenšas atteikties un pieņemt racionālo patiesību un dzīvi. Nē, viņa afektīvās vajadzības ir svarīgākas. Pedantērija? Kas to lai zina!...

Šai criticiskajā gadsimtenī don Kichotam, — kas arī cietis no criticisma, — jāuzbrūk sev pašam, intelektuālisma un sentimentālisma upurim, viņš grib būt vēl vairāk spontāns un vairāk afektīvs. Un nabags grib racionālizēt irracionālo un irracionālizēt racionālo. Un sabrūk kritiskā gadsimtena intimajā izmisumā, kuŗam par upuri bija krituši divi lielākie gari: Niče un Tolstojs. Un izmisums cilvēku pamodina uz drosmīgu varoņdarbību, par ko runā šis domu don Kichots (Džordano Bruno), kas atstāja klosteri, lai kļūtu par dvēseļu modinātāju — *dormitantium animorum excubitor*, — kā pats par sevi sacīja bijušais dominikānietis. Un viņš rakstīja: „Varoņīgā mīla ir zīmīga augstāko dabu īpašība, t. s. ārprātīgo (*insane*) dabu, nevis tādēļ, ka nezina (*non sano*), bet gan tādēļ, ka pārāk daudz zina (*soprasano*).“

Bet Bruno ticēja savu mācību uzvarai, vismaz tā lasām uz viņa pieminekļa, kas atrodas Fiori laukumā, iepretī Vatikānam: *il secolo da sui divinato*, viņa nojaustais gadu simtenis. Bet mūsu don Kichots, atdzimušais, iekšējais, kas apzinās pats savu

personīgo kōmiskumu, netic, ka viņa mācības triumfēs šai pasaulē, tādēļ ka tās nav par šo pasauli. Un ir labāk, ka tās netriumfē. Un ja šīs mācības don Kichotu gribēs padarīt par karali, viņš aizies viens kalnos, bēgdams no pūļa, no karaļu troņos cēlēja un to slepkavotāja, kā Kristus vientuļš aizgāja kalnos pēc zivju un maizes brīnumdarba, kad pūlis to gribēja izsludināt par karali. Atteicās no karaļa titula, lai kļūtu par krusta devīzi.

Tā tad, kāda ir mūsdienu don Kichota misija šai pasaulē? Saukt, saukt tuksnesi! Tuksnesis dzird, kaut gan nedzird cilvēki, un kādā dienā tuksnesis pārvērtīsies par skanošu mežu, un no šīs vientuļās balss, kas krīt tuksnesī kā sēkla, no tās izaugs milzīgs ciedra koks, kas ar tūkstoš mēlēm dziedās mūžīgo slavas dziesmu dzīvības un nāves Kungam.

Un jūs, mūsdienu atdzimušās bačileri Karrasko ciltis, kas visu cenšaties eiropizēt, jaunekļi, kas eiropiski strādājat, ar zinātnisku metodi un kritiku... Strādājiet vien tālāk bagātības, tēvijas, mākslas, zinātnes un ētikas labā! Par visu augstāk celiet „Kultūru“! Un Jūs tā nonāvēsit savu dzīvību un nāvi. Kalpojiet tam, kas mūs visus iemūžina!...

\* \* \*

Un ar to es noslēdzu, — un jau bija laiks, — vismaz tagad, šīs esejas par dzīves traģiskajām jūtām cilvēkos un tautās, vismaz manī, jo es esmu taču cilvēks, un savas tautas dvēselē.

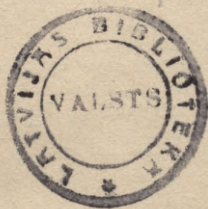
Ceru, lasītāj, iekām turpināsies mūsu tragikomēdija, kādā starpcēlienā mēs atkal satiksimies. Un mēs viens otru pazīsim! Un piedod, ja tevi būtu vairāk traucējis, nekā tas bija vajadzīgs un nenovēršams. Ņemot spalvu rokā, es vēlējos mazliet izklaidēt tavas illūzijas. Lai Dievs tev nedod mieru, bet gan savu mūžīgu dzīvošanu!

*Salamankā,  
Žēlastības gadā, 1912.*

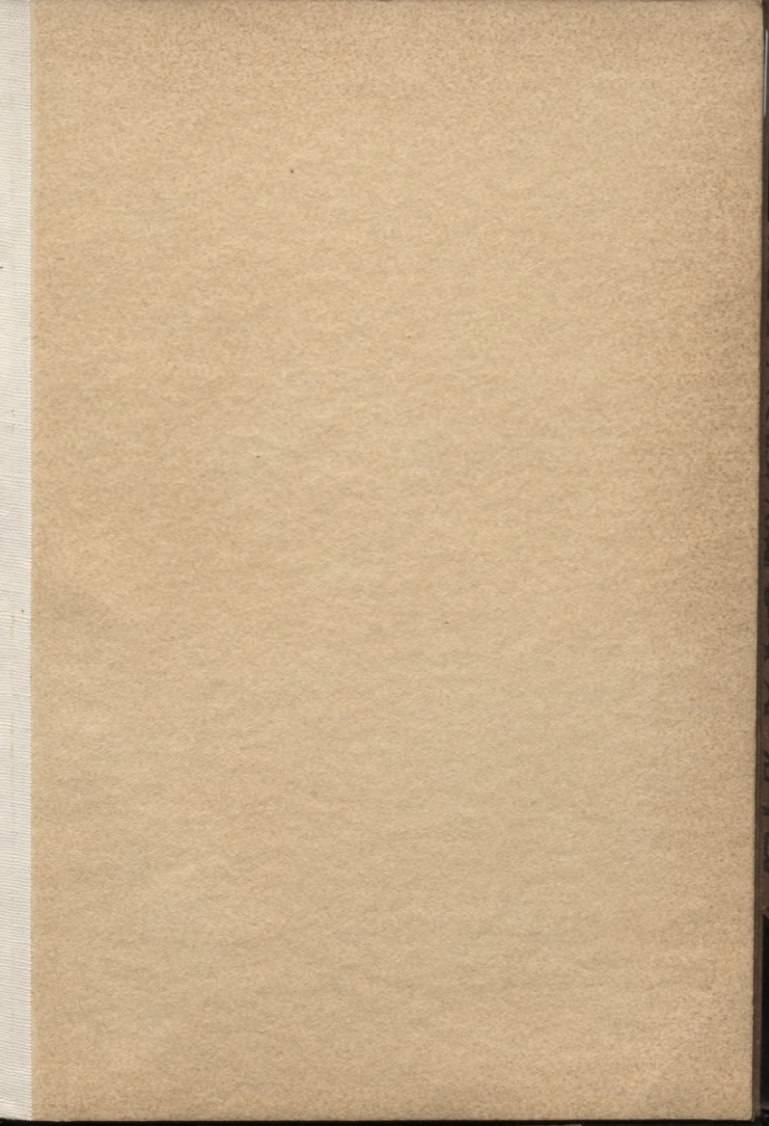
## Saturs

	Lapp.
Unamuno piemīņai . . . . .	3
I. Cilvēks no „miesas un kaula“ . . . . .	17
II. Izejas punkts . . . . .	34
III. Nemirstības bads . . . . .	51
IV. Katolicisma būtība . . . . .	70
V. Racionālais atrisinājums . . . . .	90
VI. Bezdiebpa dzīlē . . . . .	115
VII. Mīla, Sāpes, līdzjūtība un Personība . . . . .	139
VIII. No dievišķā uz Dievu . . . . .	160
IX. Ticība, Cerība un tuvākmīlestība . . . . .	186
X. Reliģija, aizkapa mītoloģija un apokatastāze . . . . .	211
XI. Praktiskā problēma . . . . .	246
Noslēgums. — Don Kichots mūsdienu Eiropas tragikomēdijā . . . . .	274

---

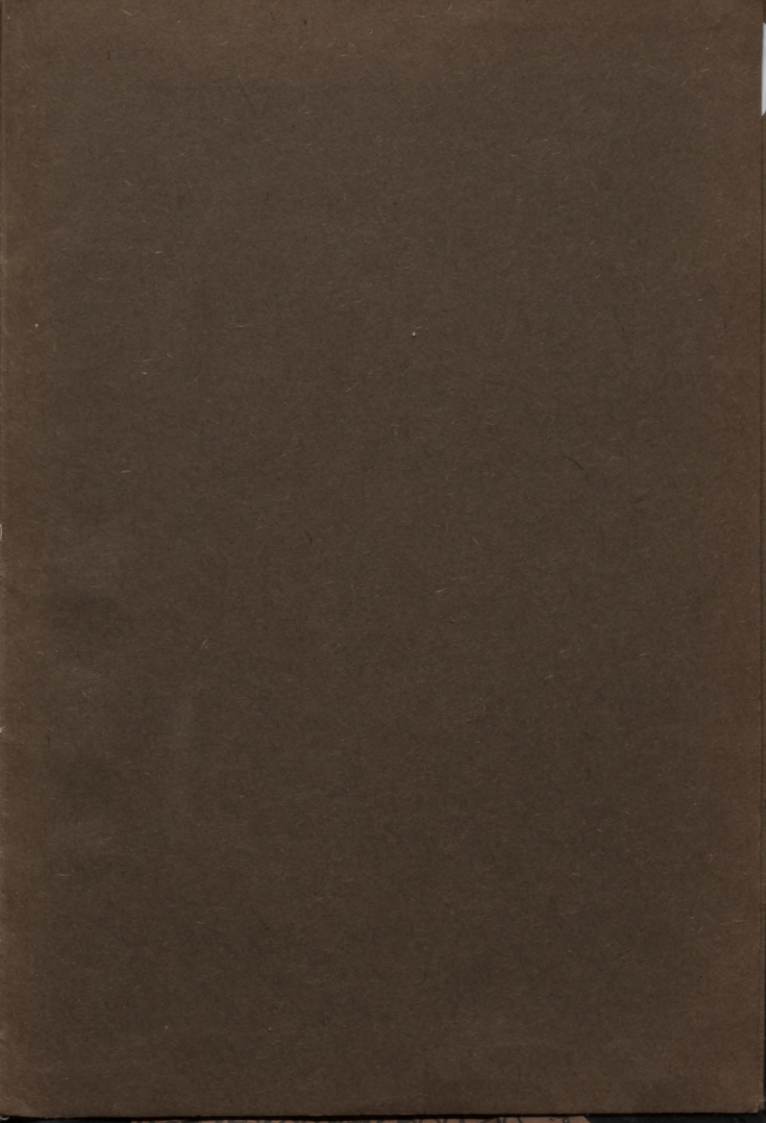


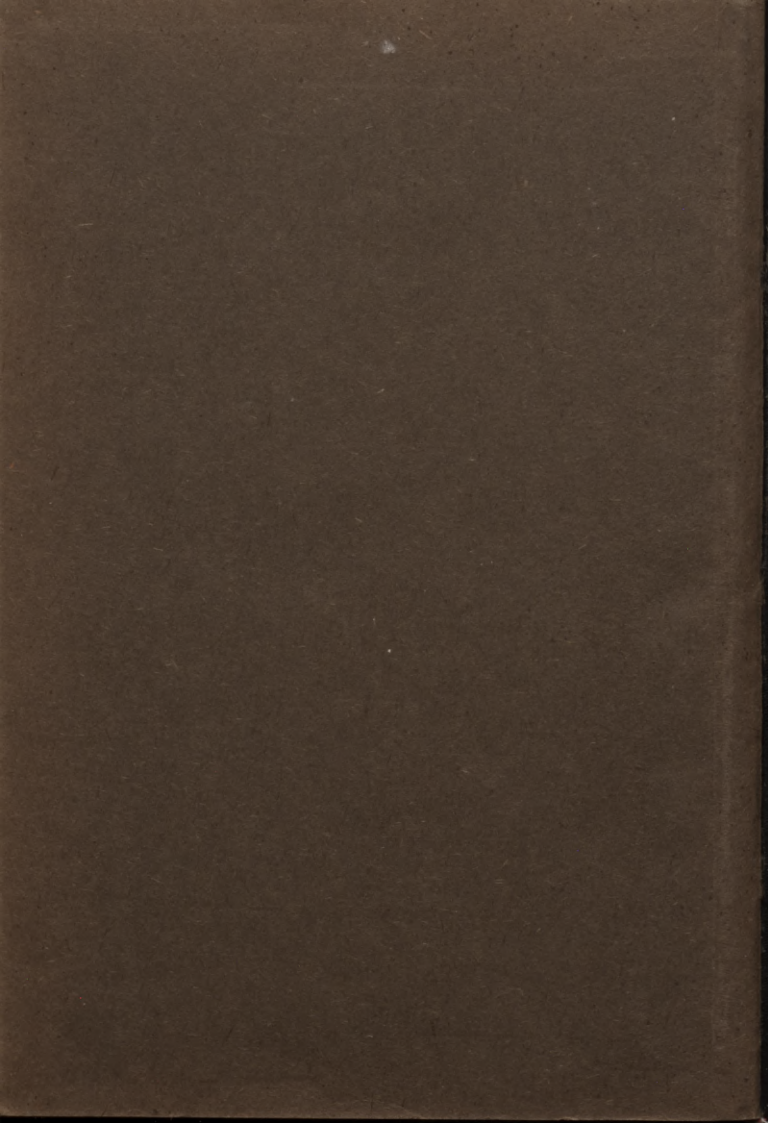
413 3215



LB 3215

25.AUG.1938





LATVIJAS NACIONĀLĀ BIBLIOTĒKA



0310046120