

Filosofijas un reliģijas zinātņu biedrība  
(ple Latvijas Universitātes)

---

---

110

# Reliģiski-filosofiski raksti

## III

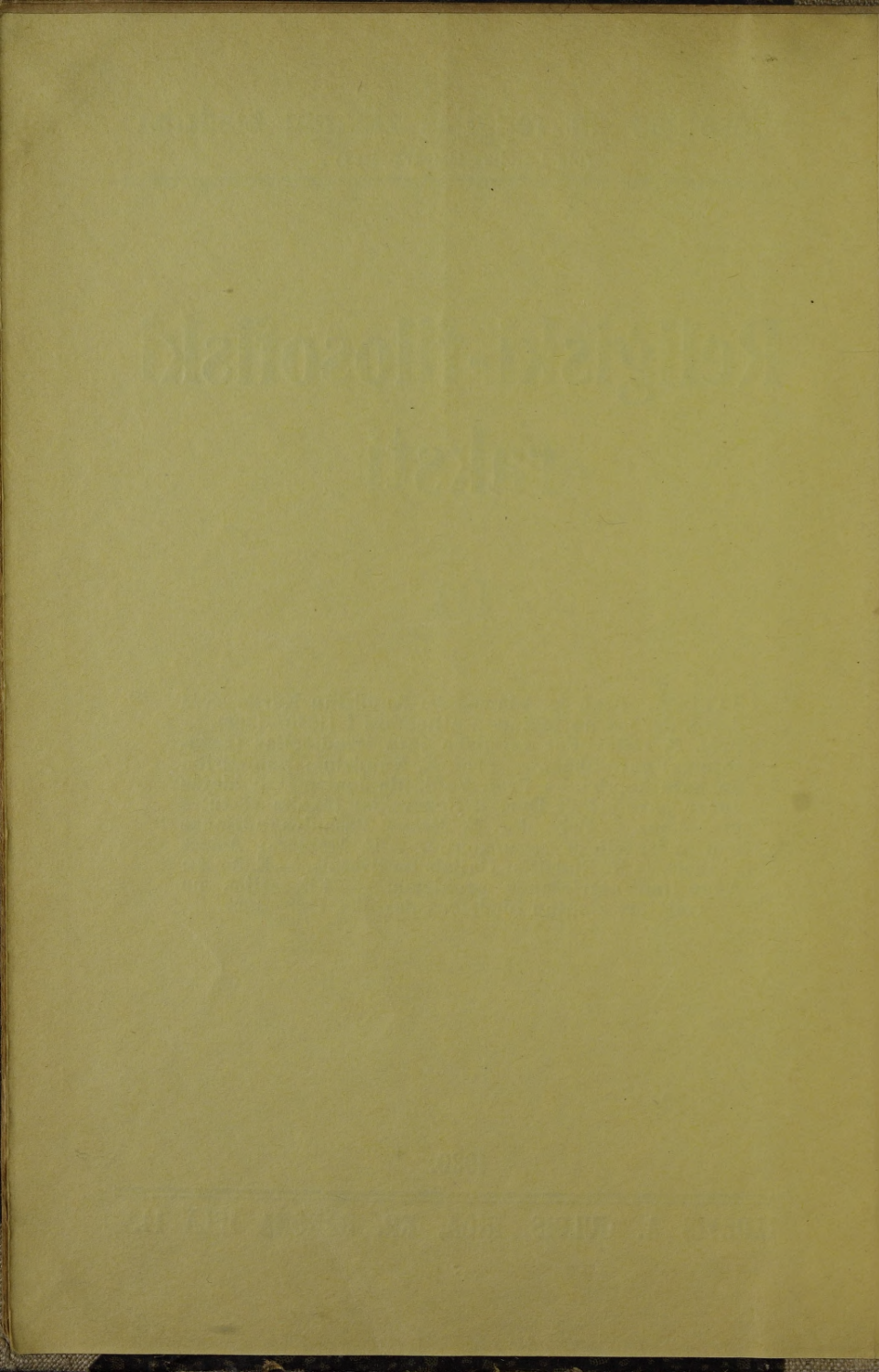
SATURS: Prof. L. Adamovičs: Kundziņu Kārlis savā dzīvē, darbos un laikmeta attiecībās I (1850—1880). — Prof. P. Dāle: Par reliģisko jūtu irradiācijas (izstarojuma) parādībām. — Prof. K. Kundziņš: Sabiedrība un gara kopība. — Prof. Vold. Maldonis: Vai idejas nevar pavēlēt? — Doc. J. Rezevskis: Jēkaba vēstules problēmas. — Priv. doc. E. Zicans: Pasaules radīšanas teorija isrāēliešu kosmogonijā. — E. Mēklers: Asizes Francis. — R. Rudzītis: Daiļais un Svētais. — E. Šmits: Augustīna atgriešanās problēma. — Filosofijas un reliģijas zinātņu biedrības darbība 1928—1929.

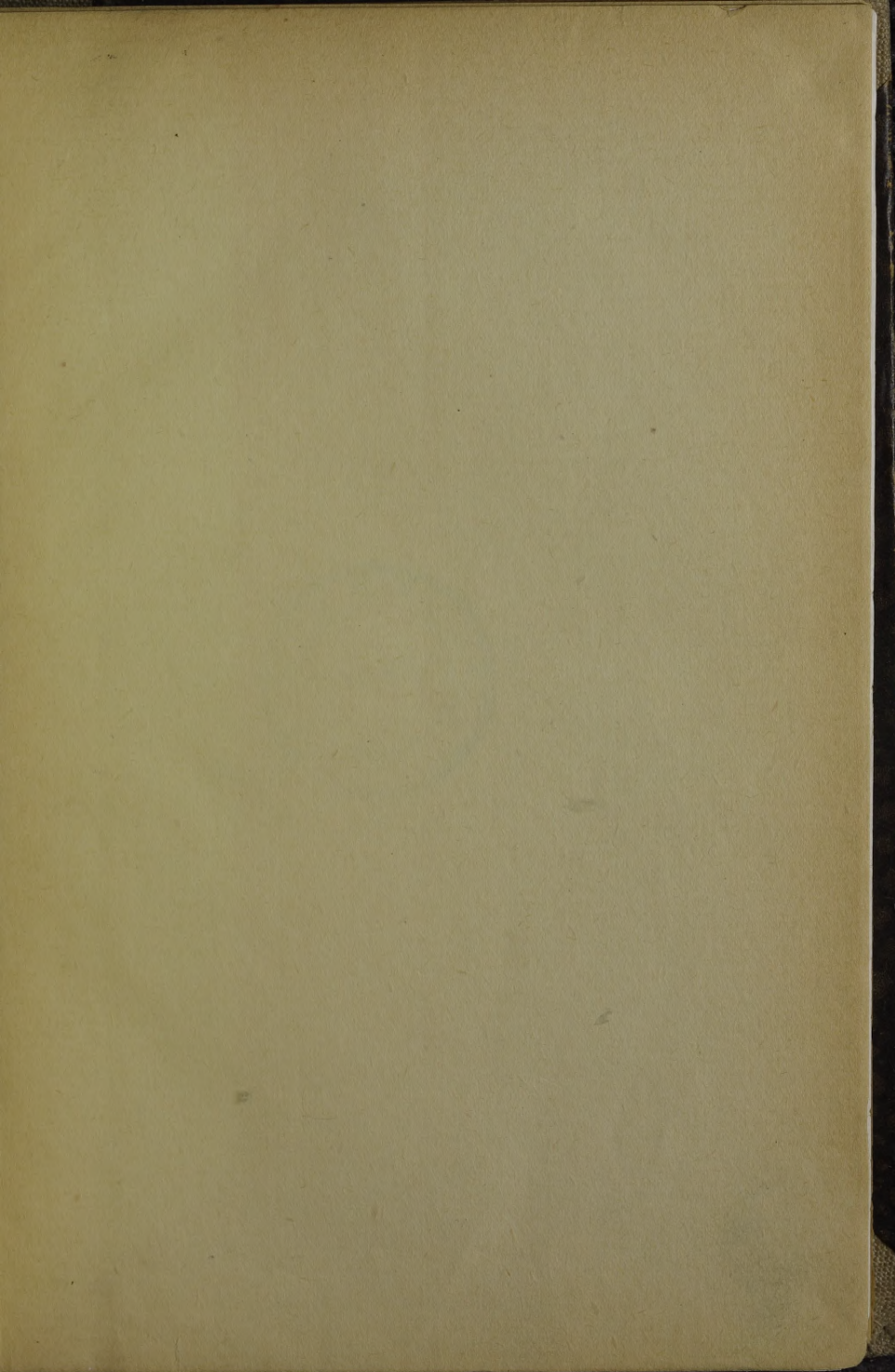
1930.

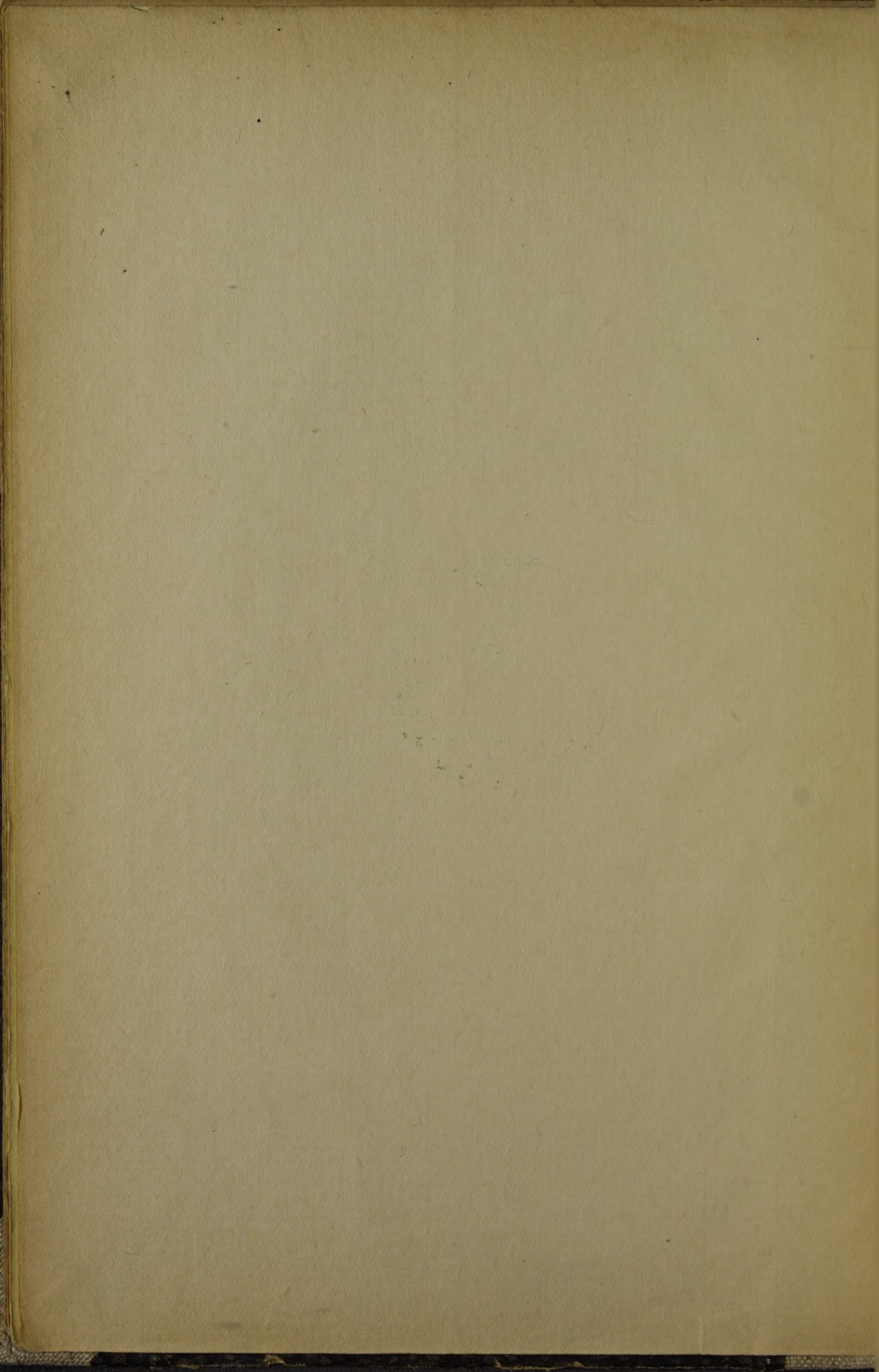
---

---

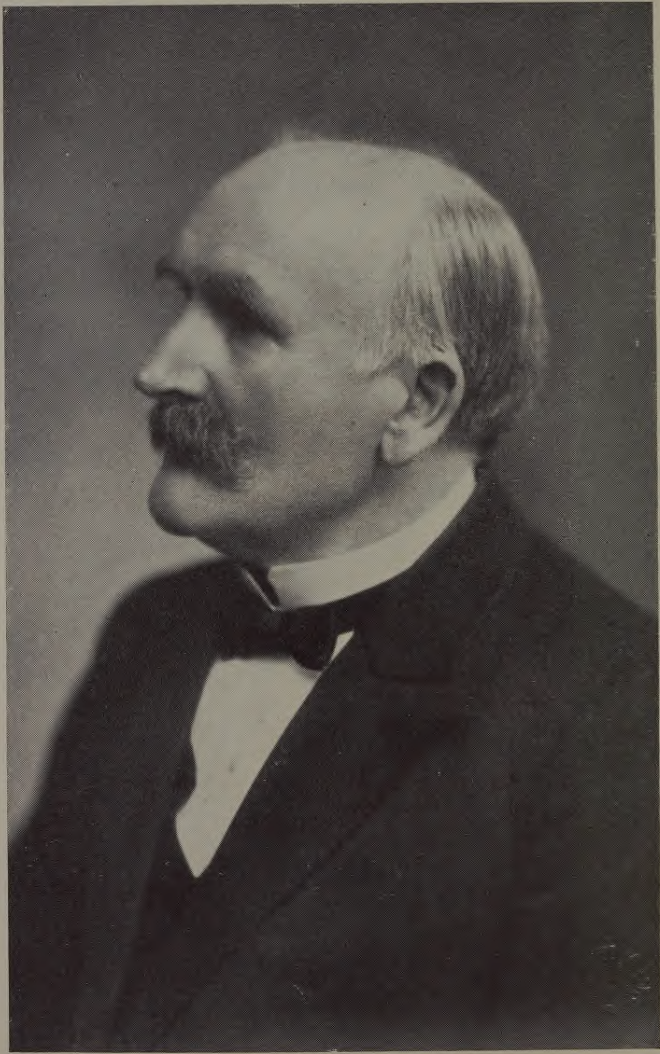
IZDEVIS A. GULBIS, RĪGĀ, KR. BARONA IELĀ 14.











*R. Kundjiffel*

27  
 566

Filosofijas un reliģijas zinātņu biedrība  
 (pie Latvijas Universitātes)

2

T.B.

# Reliģiski-filosofiski raksti

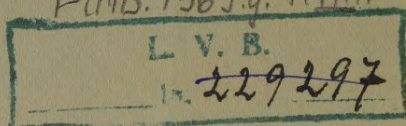
## III

SATURS: Prof. L. Adamovičs: Kundziņu Kārlis savā dzīvē, darbos un laikmeta attiecībās I (1850—1880). — Prof. P. Dāle: Par reliģisko jūtu irradiācijas (izstarojuma) parādībām. — Prof. K. Kundziņš: Sabiedrība un gara kopība. — Doc. J. Rezevskis: Jēkaba vēstules problēmas. — Prīv. doc. E. Zicans: Pasaules radīšanas teorija isrāēliešu kosmogonijā. — E. Mēklers: Asizes Francis. — R. Rudzītis: Daiļais un Svētais. — E. Šmits: Augustīna atgriešanās problēma. —  
 Filosofijas un reliģijas zinātņu biedrības darbība 1928—1929.

1930

IZDEVIS A. GULBIS, RĪGĀ

Pārb. 1969.g. 7. VIII.



0308021244



A. Gulbja grāmatu spiestuve Rīgā, Ausekļa ielā 9.





Dr. theol. h. c.

**KĀRLIM KUNDZIŅAM**

viņa 80. dzimumdienā

21. IV./3. V. 1930.

MAGNITUDE OF THE

...

...

L. Adamovičs

## Kundziņu Kārlis

savā dzīvē, darbos un laikmeta attiecībās

### I

#### Pirmie trīsdesmit mūža gadi

(1850—1880)

1. Biogrāfiski dati. Taisns un līdzens liekas jau astoņdesmit gadu garais dzīves ceļš; nedaudz teikumus aprakstāmas tā gaitas.

Kundziņu Kārlis ir Dobeles apriņķa Sīpeles Kundziņu saimnieka Kārļa vecākais dēls, dzimis 3. maijā 1850. g. Lielās kroņa mājas (ap 300 pūrvietu zemes) un tēva enerģija un uzņēmība sagādāja prāvajai ģimenei krietnu iztiku un deva iespēju aizvadīt piecus dēlus līdz augstskolai.

Izmācījies lasīt, deviņus gadus vecais Kārlis Kristaps apmeklēja pusotra gada privātu skolu kaimiņos, Košķiņu mājās, kur par skolotāju pašu un kaimiņu bērniem bij pieņemts kāds vecs maiznieks no Rīgas, pēc dzimuma šveicietis. Pēc tam viņš pusotra gada laikā nobeidza Jelgavas otru elementārskolu, t. s. „nabagu skolu“ un pēc 3 gadiem 1865. g. uz Ziemsvētkiem Jelgavas reālskolu. Samācījies privāti latīņu valodu, Kundziņu Kārlis apmeklēja Jelgavas guberņas ģimnaziju no 1866. g. augusta līdz 1870. g. Jāņiem.

No 1871. g. janvāra līdz 1875. g. beigām viņš studēja Tērbatas universitātē teoloģiju, ieguva 1876. g. janvārī teoloģijas kandidāta gradu un tā paša gada maijā izturēja arī konsistorijas eksāmenus pie Kurzemes konsistorijas. Pāris mēnešus viņš bija par mācītāja amata kandidātu pie Dobeles vācu mācītāja A. Bilenšteina, tad pārgāja pie Tukuma latviešu mācītāja P. A. T. Jūrgensona, reizē izpildīdams arī mājskolotāja pienākumus pie mācītāja paša un tā audzināšanā no-

dotiem bērniem. 1879. g. 25. III./6. IV. Pūpolu svētdienā viņš tika ordinēts Puzē par astoņdesmit gadus vecā mācītāja J. H. K. Kavalla adjunktū (palīgu), uzņemdamies turklāt arī mājskolotāja pienākumus Puzenieku muižā pie muižas īpašnieka barona O. Grothūza vecākā dēla.

1880. g. aprīļa beigās Kundziņu Kārlis atstāj Puzi, sekodams Smiltenes draudzes konventa uzaicinājumam uz turienes mācītāja vietu. No ieviešanas dienas 4./16. maija 1880. g. līdz pat šim laikam viņš bez pārtraukuma darbojies minētā draudzē, kopš 1920. g. izpildīdams arī Valkas iecirkņa prāvesta pienākumus.

1924. g. 19. septembrī Latvijas Universitātes teoloģijas fakultāte piešķīra viņam goda doktora gradu teoloģijā, kas tika svinīgi paziņots universitātes piecu gadu pastāvēšanas svētkos tā paša gada 28. septembrī. — Pašreiz Kundziņa tēvs ir vecākais latviešu mācītājs Latvijas evaņģēliskā baznīcā.

2. Vecāku garīgais mantojums. Skolas laika reliģiskā atmosfēra. Taisnā līnijā ritējusi arī Kundziņu Kārļa garīgās attīstības gaita, bez lūzuma, bez traucējuma.

Viņš pats raksturo vecāku un vecāku mājas garīgo mantojumu šādos vārdos: „Tēvs drošs, uzņēmīgs. Māte klusas dziļas dabas. Abi paskoloti. Tie mācēja rakstīt un runāja arī vāciski. Strādīgi un dievbijīgi cilvēki... Tie spēja dzīvot un arī apgādāt savus bērnus. Tā mēs, bērni, nepazinām trūkumu; ne garīgā ne laicīgā ziņā. Tēva dzišanās pēc plašām skolas mācībām un mātes rūpība par nogremdēšanos dievbijībā mūs izsargāja arī no dažiem rūgtumiem.“ Māte, liekas, sevišķi ieslēgusi sirdī vecāko dēlu, jo tas piedzimis vārgs, bet vēlāk atspirdzis un tādēļ licies viņai kā „Dieva atdots“. Un viņš pats sevi raksturo: „es paliku mātes dēls“, mātes dabā.<sup>1)</sup> Gan arī tēva intelektuālistiskie centieni bij uz viņu pārgājuši.

Vecāku mājās katru svētdienu turējuši pātarus. Tēvs teicis: „Manā maizē, darbā un dievkalpošanā.“

X  
<sup>1)</sup> K. Kundziņš — Gabali iz manas dzīves (žurnālā „Jaunatnes Draugs“) 1925, 77. ss. lp.

Pēc pātariem bērni bučojuši roku vecākiem ļaudīm. Pēc tam saimnieks izrājis tos, kas nedēļā nebija labi uzvedušies. Vectēvam bērni nobuchoja roku ikritus.<sup>2)</sup>

Ari bērnu rotaļās atspoguļojās ģimenes baznīciskās tradīcijas. Tie dažkārt „spēlē baznīcu“. Vecākais zēns, Kārlis, uzkāpis uz krēsla, saka sprediķi, dzied kollektes, kā to noklausījies Dobeles baznīcā. Citi bērni tēlo nopietnus baznīcēnus: tie nedrīkst smieties.<sup>3)</sup>

Patriarchāla kristīga latviešu zemnieku ģimene dod savām atvasēm dzīvē līdz ticības garu un darba gribu. Sākumā gan darbs norisinās tikai skolas sienās un atsvešina no zemnieku darba. Pārņācis no skolas, Kārlis dzīvo svabadībā, tikai ganiem un siena grābējiem viņš brīžiem pievienojies, bet vairāk gan veselības kopšanas nolūkā, ne paša darba dēļ.<sup>4)</sup> — Ticības dzīve dabūjusi spēcīgus ierosinājumus arī augstākās skolās.

Par reālskolas laiku viņš pats liecina: „Prieku un laimi atradu čaklā mācībā un klusā dievlūgšanā. Domādams uz mīļajiem vecākiem, lai tiem nedarītu sirdēstus. Mīļākās stundas man bija ticības mācība un matemātika. Rītluģšanas no sirds skaitīju līdz. Dažreiz aizkustināts līdz asarām. Īpaši kad patlaban biju atbraucis no mājām. Vientulības brīžos sacerēju aprakstus par gaidāmo braucienu uz mājām.“

Ģimnazijā Kundziņu Kārlis izpelnījās brīvskolu un vēlāk arī skolas stipendiju. Te viņš sāk arī pats pelnīties ar privātstundām, lai sagādātu līdzekļus studiju sākumam, un turpina to vēl pusgadu pēc abitūrija. Ticības gars un atziņa guva sevišķi daudz vērtīgu ierosinājumu virsskolotāja H. J. L. Zēzema (Seesemann 1838—1909) reliģijas stundās. Zēzems bij spējīgs un garīgi rosīgs, darbojās līdz Kurzemes literatūras un mākslas biedrībā, bija vēlāk Vilandes ģimnazijas direktors un beidzot Mežumuižas mācītājs un Dobeles iecirkņa prāvests. No viņa spalvas nākuši daudzi teoloģiski raksti, kas liecina par viņa dzīvo interesi zināt-

<sup>2)</sup> J. Lapiņš — Kārlis Kundziņš sen. (IMM. 1929) 1. s. lp.

<sup>3)</sup> K. Kundziņš — Gabali iz manas dzīves, 78. lp.

<sup>4)</sup> Turpat, 95. lp. Turpat arī nākošais citāts.

niskā literātūrā un baznīcas dzīvē. Viņa sirsnīgais raksturs padarīja to par dzīvu audzēkņu draugu.<sup>5)</sup>

Zēzema stundās no vecākiem mantotais dievbijības gars dabūja jaunus ierosinājumus un zinātnisku apgaismojumu. Te nogatavojušies un izveidojušies jaunekļa klusā vēlēšanās studēt teoloģiju un palikt par mācītāju. Bet šīs vēlēšanās saknes sniedzas vēl tālāk atpakaļ. „Vēlēšanos tikt par mācītāju es jau sajutu bērnības gados un no saviem vecākiem, sevišķi no savas mātes, mantoju tādu dziļu sirsnību kristīgajā reliģijā, ka man viņas evaņģeliskais mācītāja amats izrādījās par visjaukāko dzīves uzdevumu. Pienāca vēl klāt laimīgie atgadījumi, ka mani skolotāji reliģijas stundās mani vēl pastiprināja un noskaidroja šinī jautājumā. It īpaši Jelgavas ģimnazijas krietnais teologs un pedagogs Zēzema ar savām interesantām reliģijas stundām mani gatavot sagatavoja tādām nolūkam.“<sup>6)</sup> — Jādomā, ka pie Zēzema Kundziņš mācījies arī jau ebrēju valodu, ko nākošie teologi toreiz sāka jau vidusskolā.

3. Jelgavas ģimnazistu „latvju lasāmie vakari“. Kundziņa pirmie avīžu raksti. Savām augstskolas studijām Kundziņš sprauž divus mērķus: „Pamatīgi izkopties savā arodā un papildināties vispārējā izglītībā. Lai būtu krietns darbam un derīgs dzīvei. Un otrkārt, noskaidroties un nostiprināties latviešu nacionālajā apziņā un spējībā kalpot savai tautai un dzimtenei.“ No kuriens viņš smēlies šo otru mērķi, ko raksturo vēl arī vārdiem „kopt savas tautas un valodas jautājumus“?) Tiešus ierosinājumus šinī ziņā vāciskā skola nevarēja dot, un tomēr ģimnazijas visvāciskākais skolotājs bij netieši, un pats to nedomādams, veicinājis arī latviešu skolēnu patriotismu.

Toreiz, sešdesmito gadu otrā pusē skolu jaunatnei nevarēja palikt svešas Valdemāra un laika biedru pū-

<sup>5)</sup> Th. Kallmeyer — G. Otto. Die evangelischen Kirchen und Prediger Kurlands, 1910<sup>2</sup>, 660. lp. K. Kundziņš — Aleksandrs Vēbers (Druvā, 1912), 430. lp.

<sup>6)</sup> Personīgi man adresētā vēstulē.

<sup>7)</sup> Gabali iz manas dzīves, 96. lp.

les tautas modināšanā. Pēterļa Allunāna, nelaikā aizgājušā Juļa Allunāna brāļa ģimene Jelgavā uzturēja dzīvu Pēterburgas Avīžu garu, un tur viesojās Jelgavas latviešu ģimnazisti. Trīs no tiem: Andrejs Šlēziņš, Krišjānis Kalniņš un Aleksandrs Vēbers, norunāja 1867. g. janvārī sanākt kopā „Latvju lasāmos vakaros“, mācīties latviešu valodu un vēsturi un kopt latviešu rakstniecību. Viņiem piebiedrojās kā ceturtais Pāvuls Pļavenieks un rudenī ievada arī Kundziņu Kārli. — Vakarū dibinātāju vārdi labi pazīstami latviešu tautiskās kustības vēsturē: enerģiskais Kr. Kalniņš — vēlākais Rīgas Latviešu Biedrības priekšnieks, atjautīgais A. Šlēziņš — nākošais patriotisku dziesmu kopotājs, dedzīgais A. Vēbers — ilggadējs Balss izdevējs un redaktors kā arī RLB Ziņu Komisijas priekšnieks, jautrais apdāvinātais P. Pļavenieks — vēlāk Baltijas Vēstneša līdzstrādnieks un redaktors.

Vakarnieku skaits pieauga joprojām, viņi attīstīja rosīgu pašdarbību savos viscaur latviskos vakaros, sanākdami kopā katru sestdienu, lasīdami apcerējumus un vingrinādamies brīvās runās, deklamēdami un dziedādami latviešu dziesmas. Vakarniekus atbalstīja Rīgas topošā latviešu inteliģence (Rīgas Latv. Biedrība, B. Dīriķis) un maskavnieki, vēlāk arī tērbatnieki; ar Maskavu, Pēterpili un Tērbatu nodibinājās arvien jo ciešāki sakari, kad turienes universitātēs iestājās viens pēc otra Jelgavas „latvju lasāmo vakaru“ dalībnieki. Vakarnieki savukārt tapa par Baltijas Vēstneša pirmajiem līdzstrādniekiem.

Vāciskā ģimnazijas atmosfēra bija jaunajiem tautiešiem pastāvīgs biedinājums un skubinājums. Vēstures virsskolotājs, spējīgais un dedzīgais vācu patriots un ideologs Dīderichss (Diederichs) izlietoja savas stundas, bet it īpaši vingrošanas svētkus ar vācu patriotiskām runām un dziesmām, lai stiprinātu vācietību, bet vakarniekiem tas bija tikai dzenulis jo ciešāki turēties kopā. Ari Dīderichsa uzsāktās tiešas vakarnieku vajāšanas tikai vairoja viņu sparū un apņemšanos „izkopt savu valodu un stiprināt savu tautības apziņu“.

Kundziņš, atcerēdamies šos laikus,<sup>8)</sup> uzsveŗ, ka viņam līdz ar citiem vakarniekiem liekoties, ka „šīnīs vakaros slēpjas pirmie dīģļi Latvijas valsts idejai, gan pašiem neapzinoties, arī citiem neredzot... Cik mācēdami sacerējām un dziedājām, kopā būdami, latviskas patriotiskas dziesmas, pa daļai pēc vācu dziesmu parauga. Tādos brīžos vakari izplūda dziļos sirds apņēmienu un pacēlās lielā patriotiskā demonstrācijā, kad rokas salikdami kopā, solījāmies:

Teв padevies esmu,	Tu zeme, kur augu,
tev dzīvoju es	tu dārgākā man;
ar dvēseli un miesu,	kur jaunībā uzplauku,
tavs būšu mūžam es.	tu prātā būsi man... <sup>9)</sup>

Tur izskanēja pārliecība, ilgas, lūgšanas, vēlēšanās, cerība: mums ir, mums būs — pašiem sava tauta, sava zeme...“

Kundziņu Kārlis ieņēma vakarnieku vidū redzamu vietu. Viņš pats ir minētās dziesmas teksta autors. Viņš bija kādu laiku arī pulciņa priekšnieks un kopā ar savu brāli Ludvigu, vēlāko veterinārzinātnes profesoru, deva vakaru sapulcēm telpas savā istabiņā.

„Latvju lasāmo vakaru“ dēļ Kalniņš un Šlēziņš tika atstāti uz otru gadu klasē un pārgāja uz Maskavu. Bet klāt nāca citi ģimnazisti (M. Klusiņš, E. Briedis, A. Koppe, Fr. Gertners, J. Pārstrauts), kurus uzņēma no terciijas sākot, kā arī viens otrs ārpus ģimnazijas stāvošs uzticams tautietis, piem. Laubes Indriķis.

No darbības „vakaros“ izauguši Kundziņu Kārļa pirmie darbi rakstniecībā. Baltijas Vēstneša pirmā gadgājumā 1869. g. iespiesti 14 raksti ar viņa parakstu K. K. Te viņš attēlo kādu laikraksta vai vēstures ziņojumu stāsta veidā (Sidors un Fekla — Nr. 9, Kādi ārstes mūsu tēvijā priekš vairāk kā pussimts gadiem bija — Nr. 14, Kalpu istabas Vidzemes muižās vairāk kā pussimts gadu atpakaļ, un kā tolaik uz precībām

<sup>8)</sup> K. Kundziņš — Mūsu valsts idejas pirmie sākumi (Burtnieks, 1928, Nr. 11), 973.—977. lp. Sal. Gabāli iz manas dzīves 95. lp. un Kronvalda Atis, 185. lp., bet īpaši Aleks. Vēbers, 432. ss. lp.

<sup>9)</sup> J. Lapiņš, o. c. 5. s. lp.



brauca? — Nr. 21, Vilkacis — Nr. 61 un 62), te ziņo par „teātera spēli Jelgavā“, ko sarīkojis Rīgas latviešu teātris latviešu skolām (Nr. 55), te uzstājas kā tautas apgaismotājs un zinātņu populārizētājs (Kāds vārds par mūsu vectēvu māņu ticību — Nr. 18, Kā dabas zinātnība pret māņu ticību strādā? — Nr. 37, Kā vecos laikos par saules dabu un lielumu domāja — Nr. 40, Ko ķīmija iespēj un neiespēj? — Nr. 64, Stiklu var tāpat un ar tiem pašiem rīkiem kā metālus izstrādāt — Nr. 59). Bet sevišķi viņu pievelk tautas un tēvzemes pagātne, kā to liecina lielākie raksti: „Baltija“ (Nr. 28 un 29), „Tautu balsis dziesmās“ (Nr. 65—68), „Videvuts, latviešu Mozus“ (Nr. 78—80) un „Pāvils Einhorn un viņa raksti par latviešiem“ (92—95). Nākošā un pēcnākošā gadā tiem pievienojās vēl raksti: „Igauņu teikas“ (1870 Nr. 50 un 51), „Krive Krivaito un Romove“ (1871 Nr. 3., 4., 5., 7., 8) un „Vaidevuta balviņa“ (1871 Nr. 47 un 49). Visi šie vēsturiskie un etnografiskie raksti ir dažādu chroniku, kā arī jaunāku un vecāku autoru darbu kompilācija; avoti lielāko tiesu arī tieši minēti, citi atkal viegli uzminami. — Tas liecina, ka Kundziņš tanīs gados nopietni studējis Merķeļa rakstus, kopojuumu „Scriptores rerum Livonicarum“, Latviešu Draugu biedrības izdotos krājumus (Magazin) u. c. vēsturiskus darbus. Savu studiju augļus viņš ceļ priekšā „lasāmos vakaros“ un nodod Baltijas Vēstnesim iespiešanai, lai iepazīstinātu ar tiem plašākas latviešu aprindas. Pie tam viņš cenšas iedvest vēsturiskai vielai savus nacionālos centienus, kuŗu noskaidrošanu savu daļu veicināja Valdemāra polemika ar Dīderichsu par Merķeļa nopelniem latviešu labā un Merķeļa piemiņas cildināšana sakarā ar pieminekļa celšanu un atklāšanu pie viņa kapa (1869).

Kundziņš blakus minētiem laikrakstu rakstiem ķēries arī pie lielākiem daiļrakstniecības darbiem: pārstrādājis kādu stāstu no „Gartenlaubes“ ar virsrakstu „Asinis pret asinīm“ un brīvlaikā (liekas, pēc abiturija) sarakstījis arī skatu lugu „Vecais Klāva tēvs“, ko iesūtīja Rīgas Latviešu biedrības izsludinātai sacensībai. Godalgu luga nedabūja, jo komisija neatzina to par noderīgu izrādēm daudzo runu un personu mūžīgo

žēlabu dēļ; bet ieteica to pārstrādāt, jo tā „pēc savas sastādīšanas, sava plāna par visām iesūtītām tā labākā. Visi notikumi stāv vajadzīgā savienošanā, karakteri diezgan izdevīgi zīmēti, un rakstītājs prot it dedzīgiem vārdiem lasītāja sirdi aizķert.“<sup>10)</sup>

4. Tērbatas latviešu studentu vakaros. Jelgavas ģimnazistu pulciņā izkoptie tautiskie centieni noveda Kundziņu Tērbatā drīz vien Tērbatas Latviešu Rakstniecības Vakarus, kas toreiz, liekas, saucās par Latviešu Biedrību Tērbatā, jo pirmās protokolā un piezīmju grāmatas rotā burti L. B. T.<sup>11)</sup> 13 latviešu studenti un skolotāji ar Kronvaldu Ati priekšgalā bij sākuši pulcēties katru sestdienas vakaru 1870. g. 1. semestri, un līdz semestrā beigām viņu skaits bij pieaudzis par tālākiem 6. Un ja arī vēlāk viens otrs sāka atrauties un izstājās, tad nāca atkal jauni „draugi“ (tā viņi toreiz saucās) klāt. 22. janvārī (v. st.) 1871. g. viņu vidū iestājies arī K. Kundziņš.

„Draugus“ saveda kopā apņemšanās kopt latviešu valodu, runājot to savā starpā un mēģināties dažādos rakstos, mācīties gramatiku, turēt un lasīt latviešu laikrakstus un radināties latviski dziedāt. Vakariem bij divējāds nolūks: kopt rakstniecību un zinātni un veicināt satiksmi un laika kavēkli. Izstrādājumi jeb brīvas runas katra paša zinātniskā arodā mainījās ar referātiem par zinātnes un literatūras jautājumiem vispār. Par latviešu lietām referējis savā reizē gandrīz katrs vakarnieks. Viens no speciālajiem mērķiem pirmos gados bij jaunvārdu darināšana un vētīšana Kronvalda vadībā. — Pāri pusnaktij daudzkārt aizvilkās runas un debates.

„Tā darbodamies domājām veicināt savas tautas garīgo un laicīgo labklājību. Kur mums iespēja bija

<sup>10)</sup> Balt. Vēstnesis, 1870, 371. lp. Sk. arī J. Lapiņš I. c. 6. lp.

<sup>11)</sup> Šis protokolu un piezīmju grāmatas glabājas korporācijas Letonijas archīvā: Nr. 1 ar virsrakstu „Piezīmējumi par to, kas L. B. T. padarīts (1870 I — 1872 I sem.)“, Nr. 2 — „Piezīmējumi par to, kas L. B. T. padarīts (1872 II sem. — 1879 I sem.)“, bet Nr. 3 — „Protokolgrāmata 1875, I — 1876, II.“ Tērbatas studentu vakarus plaši apraksta un tēlo arī K. Kundziņš savā grāmatā „Kronvalda Atis“, 164.—184. lp.

ņemta uzstāties par to atklātā publiskā darbībā. Paši atradām sev lielu prieku šinīs studentiskos centienos. Tie ielika mūsu jaunekļu dzīves svabadību noteiktā virzienā (retinājums mans. L. A.). Ar pienākuma apziņu nodoties zināmam ideālam. Neatrūka mums arī jautrības. Bet tā meklēja turēties goda un pieklājības robežās.<sup>12)</sup>

Virziens nospraudējs bij Kronvalds, kas stāvēja vakaru priekšgalā līdz pašai savai aiziešanai uz Vecpiebalgu, visus pirmos semestrus, vadīdams tos „ar lielu izveicību un jautrību“ (kā saka viņa pēcnācējs priekšnieka godā mediķis K. Lībietis). Īpaši viņa runas, atklājot vakaru darbību semestra sākumā, vai atkal dodot par to pārskatu gada svētkos 19. februārī un semestra beigās, bij īstas programmas runas. Viņš nebaidījās atkārtoties, bet vienmēr atkal no jauna „ņēmas iepotēt jaunekļu sirdīs savu karsto patriotismu, savas domas un mācības par latviešu dēlu cerībām un pienākumiem.“<sup>13)</sup>

Dažas no šīm runām vēlāk Zariņu Kārlis licis iespiest laikrakstos (Balt. Vēstnesī 1887. un Balt. Zemkopī 1879. g.); diezgan plaši atstāstījumi atrodami arī vakaru protokolos.

28. augustā 1870. g., sākot otru darbības semestri, Kronvalds atgādina saviem draugiem: „kas mēs esam un kas mūsu pienākums ir.“<sup>14)</sup> — Mēs esam „cilvēki, tas ir radījumi, kam savas tiesības, proti dzīties pēc taisnības, brīvības, gaismas“, bet esam arī vēl „verdzības audzēkņi un tikai pa daļai vien cilvēki“; mums tādēļ „jāstrādā un jācīnās, lai būtum cilvēki.“ Mēs esam „nevien cilvēki, bet arī tautība, t. i. tā kopā saderība, kurai īpašas mantas, kas viņu no citām tautām izšķir, proti valoda, tikumi, garīgas dāvanas un ticība... Tāpat nu kā citām tautām tā tiesība tās minētās mantas kopt un glabāt, tāpat arī mums Latviešiem ir tā tiesība pastāvēt, augt un zelt, kamēr mēs dzīvojam. Mēs esam veca slavena tauta, mums ir veca svarīga valoda, tei-

<sup>12)</sup> K. Kundziņš — Gabali iz manas dzīves, 96. lp.

<sup>13)</sup> K. Kundziņš — Kronvalda Atis, 166. lp.

<sup>14)</sup> Runa atstāstīta pēc vakara protokola Nr. 1, 20. s. lp.

cama ticība... Tās vainas, kuŗas tautības lietās pie mums atrodas, ceļas caur to, ka mēs topam svešu tautu skolās izkopti. Mums pārmet, ka mēs 1) bez citu tautu palīdzības nevarot pastāvēt; bet še lai prasām, kuŗai tautai tad citas nenāk palīgā? 2) esot par mazu, tādēļ neesot vērts vēl pūlēties, — bet taisni tā mazuma dēļ mums jo ciešāki jāturas kopā; 3) esot bez spēka, jo caur ko tad mēs lai savu izkopšanu dabūnot? bet še lai prasām, kuŗa tauta tad ar tādām lietām jau bija izkopta, pirms viņas vēsturs (sic!) jau bija cēlies? Šī pārmešana tādēļ tikai nākamos laikos varbūt varētu ģeldēt, mūsu tagadība tā nemaz vēl nerāda, turpretim varam it ļoti priecāties, redzēdami, cik prātīgi jau kādās vietās iet ar tiesu lietu izvešanām, tāpat arī ar skolas būšanām, biedrībām, teāteri u. t. pr. Mūsu nespēcība nevis spēka trūkuma dēļ, bet tikai nepielaišanas dēļ manāma. — Tādēļ mums jāstrādā un jācinās, lai būtum cilvēki, lai būtum tautība, lai būtum savas tautas izkopti locekļi, bet tas mums it grūti nākas, jo jākaŗo pret trīs ienaidniekiem, no kuŗiem mums pret latviešiem pašiem tas grūtākais kaŗš.<sup>15)</sup> Gandrīz visu semestri Kronvalds pēc tam bij nodarbinājis draugus ar saviem izstrādājumiem par latviešu valodu un nākošā jauna semestra sākumā, pirmo reizi Kundziņam klāt esot (23. I. 1871. v. st.), viņš atkal atgādina „mūsu stāvokli, dzīves nolūku un pienākumus.“ „... Nevien jādzīvo mūsu zinātnībā, bet arī jā rūpējas par savu tautu un priekš šās jāstrādā. Mums jādarbojas ar latviešu valodas mācīšanos un kopšanu... jo latv. valoda priekš mums 1) derīgs un cienīgs zinātnības priekšmets... 2) arī svēts mantojums no mūsu sentēviem... Bet 3) mums jādarbojas ar savu valodu arī tādēļ, ka tā vēl dzīvošas tautas valoda...“<sup>16)</sup>

Kundziņš nonāca pie Tērbatas vakarniekiem jau ar zināmu stažu tautiskos centienos, ko bij ieguvis Jelgavas latvju vakaros. To atzīmē Kronvalds jau savā atskatā uz studentu vakaru darbību no 1870. g. 17. fe-

<sup>15)</sup> Pārējie divi ienaidnieki — šejienes vācieši un krievu pārkrieivinātāji. Sk. Kronvalda Atis, 166.—168. lp. Sk. tālāk 26. s. lp.

<sup>16)</sup> Sk. tuvāk Kronvalda Atis, 169.—175. lp.

bruāra līdz 1871. g. 19. februārim: „Kundziņš bez mūsu palīdzības (retinājums mans. L. A.) mūsu darbam ir izaudzināts no tās vēsmas, kas tagad spirdzina latvju tautu. Tas cēla mums priekšā tēlojumus izsentēvu dzīves par apliecinājumu, ka mums pašiem arī netrūkst priekšzīmju vīrestībai un tēvzemes mīlestībai, ja tik protam cienīt sentēvu tikumus un tos atdzīvināt savās krūtīs“ (sk. Kronvalda Atis. 176. lp.). Savu atzinību Jelgavas latvju lasāmiem vakariem Tērbatas studenti izteica, nosūtīdami tiem 30. I. 1871. g. laimes vēlēšanas uz viņu sabiedrības dibināšanas svētkiem.<sup>17)</sup> Un pats Kundziņš liecina, ka studentu vakaros viņš „iegājis kā pašu mājās, saprasts un saprazdamies“.<sup>18)</sup>

Pirmā studiju gadā Kundziņu Kārļa rakstniecībā vēl nejutam teologa. Viņa interešu vidus punktā latviešu tautas varonīgā senatne. 30. I. viņš lasa „draugiem“ priekšā izstrādājumu par „Latw. karreiweem Weesturi un Nameesi un viņņu pilli Tehrweiti“, 27. II. — „par latviešu sentēvu kaŗotājiem“ — pēc tautas dziesmām, „jo iz viņām mēs varot to skaidrāko liecību smelt, kā mūsu sentēvi reiz turējušies kā stipra sevišķa tauta kopā, kaŗojuši pret saviem ienaidniekiem un uz-mācējiem“, 17. IV. „par bizmaņiem un ļurbu valsti“, 11. IX. „par sevmīlību un citmīlību“, kas cilvēkam līdz piedzimušas, vēlāk vairojamas un „pieklājīgā mērā“ apvienojamas, un 20. XI. par latviešu Herkuli Kniti (?)<sup>19)</sup> Tikai priekšpēdējā darbā var saskatīt universitātes filosofijas studiju augļus, bet citi visi ir agrāko izstrādājumu garā. Raksts „Latviešu sentēvu kaŗotāji“ iespiests Baltijas Vēstnesī 1871. g. (Nr. 29 un 30) un turpat vēl atrodam arī ziņojumu „Iz Tērbatas“ (Nr. 21) par zemju skolēnu svētkiem Tērbatas Marijas baznīcā un aprakstu par braucienu pirmā studiju gada

<sup>17)</sup> Atzīme protokolā.

<sup>18)</sup> Gabali iz manas dzīves, 96. lp.

<sup>19)</sup> Priekšcēlumu datumi atzīmēti viscaur pēc vecā stila. Ziņas smeltas no protokoliem „Piezīmējumi Nr. 1“.

1870. g. bij iznākusi brošūra ar virsrakstu „Ļurbu valsts“. Kundziņš noraidīja nepareizu brošūras attiecinājumu uz Rīgas Latv. Biedrību, jo tā patiesībā esot vērstā pret „visiem snaudējiem egoistiem un vēja grābekļiem ideālistiem“, kam tautība nebūt nerūpot.

beigās pasta kamanās „no Tērpatas līdz Kurzemei“ (Nr. 52). Brauciens beidzas ar jaunības draugu, t. i. Jelgavas vakarnieku, apmeklējumu: rokas spiežot, solās atkal „kalpot ticībai, tautai un tēvzemei“. Vai šāds sakārtojums apzinīgs vai neapzinīgs? Ticības intereses turpmākā darbībā jau viscaur liktas pirmā vietā.

1872. g. vasarā Kundziņš kopā ar dažiem biedriem apceļojis Kurzemi un ceļojuma aprakstu „Brīvdienās pa Kurzemi“ publicējis Baltijas Vēstnesī (1872. Nr. 31—34).

5. Teoloģijas studijas. To atspoguļojums rakstniecībā. Septiņdesmitie gadi ir ziedu laiki Tērbatas universitātes teoloģijas fakultātes vēsturē. Blakus stingrajam luterānim, praktiskās teoloģijas profesoram Teodozijam Harnakam (līdz 1875. gadam) bij iekarojis sev redzamu vietu daudzpusīgais un apdāvinātais vecluteriešu dogmatiķis Aleksandrs f. Ūtingens (Oettingen), kas ar savu morālstatistiku (1868) bij ieguvis pasaules slavu. Abi ar baznīcvēsturnieku Moricu f. Engelhartu (Engelhardt) viņi bij kārtēji profesori kopš 1859. g. un stāvēja uz luteriskās ortodoksijas pamatiem, bet neturējās šaurā vienpusībā un bij atvēruši fakultātes durvis t. s. Erlangas virzienam jeb jaunluterismam, kas noteikti uzsvēra vēsturisko tapšanu arī kristīgās baznīcas un dogmu vēsturē. Šo virzienu reprezentēja semītu valodu un Vecās Derības priekšmetu profesors, uzcītīgais un omulīgais V. Folks (Volck), 1862—1898, un eksēgētiskās teoloģijas profesors, rūpīgais un laipnais Ferd. Mūlau's (1875—1895). Kā štāta docents baznīcas vēsturē un citos priekšmetos darbojās fakultātē arī universitātes baznīcas mācītājs, asprātīgais J. M. Lütkenss.

Kundziņš liecina: „Manā studiju laikā... profesoru iespaids uz studentiem bij ievērojami labs un teicams. Katrs atsevišķais profesors bij spējīgs reprezentēt un vadīt savu arodu un tanī ieinteresēt savus audzēkņus... Fakultātes darbība un nozīme manā laikā stāvēja savā pienācīgajā vietā... Pret latviešu studentiem profesoru izturēšanās bija korrekta, tāda pati kāda pret vācu un citu (piem. poļu) studentiem. Jo augstskolas oficiālā darbībā neko nejaucās iekšā na-

cionālās un sociālās lietas, it kā traucēdamas. Latviešu čaklie teologi bija patikami tanī ziņā visiem profesoriem. Privātās sarunās gan šīs diferences parādījās. Visuvairāk politiķis tur bija Al. f. Ōtingens. Tas iespaidoja un vadīja visu fakultāti.<sup>20)</sup>

Teoloģijā Kundziņš visvairāk mantojis no Engelharta, Ōtingena un Folka, īpaši no pirmā, ko viņš apzīmē par ievērojamāko Tērbatas tā laika teologu, „kas kā retais mācēja klausītājus valdzināt un sajūsmināt“ un „mazāk ielaidās politikā“. Engelharts valdzināja visvairs kā personība, kas dziļi ieaugusi savā priekšmetā. Pie tam viņš nenāca pie studentiem, kā Ōtingens, ar gatavu autoritatīvu baznīcas mācību, bet strādādams kopā ar saviem audzēkņiem veda tos baznīcas mācībai pakāpeniski arvien tuvāk, nebaidīdamies teikt atklātu kritisku vārdu, kur tas bij vajadzīgs. Tādā kārtā tika baznīcas un dogmu vēsturē savā ziņā pie vārda arī jaunā Ričla skola un tā laika jaunā Leipcigas privātdocenta Adolfa Harnaka centieni.

M. f. Engelharts, kam paliekama nozīme zinātniski kritiskās dogmu vēstures attīstībā, ir tapis par Kundziņa skolotāju vēsturiskā domāšanā un historiografiskā metodē.

Par savām teoloģijas studijām Kundziņš dod šādu atsauksmi: „Teoloģijas zinātni iezīdu ar pilnu krūti. Neklausījos tikai priekšlasījumos, nemācījos tikai pēc grāmatām. Cik spēdams, gāju, radinājos praktiskos mēģinājumos pie profesoriem mājās, kopā ar daždažādiem citiem studentiem. Teoloģijas fakultātes pozitīvais stāvoklis mums neliedza lietot kritiku un iepazīties ar citiem virzieniem. Un tā svabadi veidot savus uzskatus. Kad man gadījās praktikumā atstāstīt Dāvida Strausa negatīvo teoloģiju un nodot par to savu atsauksmi, tad jutos, itin kā būtu pabāzts aukstam ūdens gāzienam. No kurienes iznācu spēcināts visos locekļos. Tāpat paliku neaizkārtis savā sirds ticībā un dzīves svētumā, apņemdamiem izstrādāt godalgas darbu par moderno teoloģiju, tā saucamās Ričla skolas virzienu...“

<sup>20)</sup> Man rakstītā vēstulē. L. A.

Ar šo aizrādījumu arī jāapmierinās, kamēr nav iztirzāti Kundziņa studiju raksti Tērbatas universitātes archīvā. To temati jau pa daļai minēti. Ōtingena praktikumā lasītā referāta virsraksts bija: „Dāvida Strausa teoloģijas attēlojums un kritika“, un tas laikam nodarbojās ar D. Fr. Strausa pēdējo darbu „Der alte und neue Glaube“ (1872), kas tēloja viņa pilnīgi materiālistisko pasaules uzskatu un pavisam atteicās no kristietības. Tā saukto zinātnisko studiju darbu Kundziņš bij rakstījis pie M. f. Engelharta par „Confessio Tetrapolitana“ (četrus Augšvācijas pilsētu apliecība, iesniegta Vācijas ķeizaram reizē ar Augsburgas apliecību). Pēdējā studiju gadā Kundziņš sarakstīja sacensības darbu (vācu valodā) „Dieva taisnības jēdziens Vecajā Derībā, ievērojot īpaši tā uztvērumu Ričla teoloģijā“ (Der alttestamentliche Begriff Gerechtigkeit Gottes mit besonderer Berücksichtigung der Ritschlschen Fassung desselben), kas Universitātes gada svētkos 12. XII. 1875. g. tika apbalvots ar zelta medaļu un 1876. g. sākumā tika ieskaitīts viņam arī par kandidāta darbu. — Tuvākā iepazīšanās ar Albrehta Ričla virzienu tomēr atstājusi savas pēdas Kundziņa teoloģiskā domāšanā. Viņš pats apliecina man rakstītā vēstulē, ka Ričls ierosinājis viņu „piegriezies vairāk modernam pozitīvam virzienam kā... Ōtingens, Folks, Mühlau's to dažkārt izlietoja savos rakstos un kā profesors Engelharts to bij uzņēmis savos baznīcas vēstures apcerējumos, ierosināts no Ričla pamatīgiem aizrādījumiem.“ Un savā autobiografijā viņš raksturo savu teoloģisko stāvokli pretim vecajai dogmatikai: „Es jutu līdz jaunajiem.“<sup>21)</sup>

Kopš 1872. g. Kundziņa darbi studentu vakaros<sup>22)</sup> galvenā kārtā piegriezās teoloģiskiem tematiem. Tikai divas reizes viņš vēl apstrādā citādus jautājumus: 5. X. 1872. viņš ceļ priekšā darbu par „visuvecākām ziņām par Latviju“ (foiniķiešu, grieķu un romiešu rakstos) un 23. IX. 1874. runā par „Latviešu tautas dziesmām vācu

<sup>21)</sup> Gabali iz manas dzīves, 96. un 98. lp.; J. Lapiņš I. c. 5. lp. (te gan vairākas kļūdas).

<sup>22)</sup> Piezīmējumi Nr. 2.



svārkos“, proti mācītāja K. Ulmana tautas dziesmu tulkojumiem vācu valodā (Lett. Volkslieder im Versmass der Originale).<sup>23)</sup> Viņa pēdējā runa vakarā 15. XI. 1875. „Latviešu rakstniecības kopējiem“<sup>24)</sup> jau aizķēra latviešu garīgo rakstniecību, jo bija veltīta Bezenbergera pārdrūkatam pirmajam latviešu katķismam („Litauische und Lettische Drucke des 16. Jhd.“), kas tikko nedēļu iepriekš bij ieprononēts vakarnieku bibliotēkā.

Visi pārējie Kundziņa referāti un runas ir teoloģiska satura.

4. III. 1872. viņš referē par „augstāko pasauli“ (Überwelt), pret tā paša gada beigām runā „kādus vārdus par un pret tumsoņiem“, apskatīdams pazīstamās „tumsoņu vēstules“ (epistulae obscurorum virorum) 1515 un 1517. g. Nākošā gada marta beigās viņš nolasa savu izstrādājumu par jezuītiem, kas iespiests Balt. Vēstnesī 1873. g. Nr. 30—32, un 7. septembrī runā par „relīģijas nojēgumu un satvaru“, dēfīnēdams reliģiju kā cilvēka attiecības ar dievišķo visspēcību un garīgu patiesu dzīves sabiedrību starp cilvēcību un dievību. 1873. gada sākumā izstrādāts arī Kundziņa raksts par „Ernsta Glūka nopelniem“, kas iespiests krājumā „Sēta, daba, pasaule“ 4. burtnīcā. 1874. g. pavasarā semestrī Kundziņš aizpilda viens pats piecus vakarus: četras reizes viņš referē par G. F. Stendera dzīvi un raksturu, novietodams viņa teoloģisko virzienu vidū starp ortodoksismu un racionālismu, bet apzīmēdams viņu pašu par karstu Kristus draudzes locekli un patiesu mācītāju. Semestra beigās 18. V. Kundziņš referē par Kristu un Sokratu, uzsvērdams un motivēdams pirmējā pārākumu. Rudens semestrī viņš runā par „brīvību un klausību“, M. Lutera raksta „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ ierosināts. 1875. g. 1. II. viņš ceļ priekšā izstrādājumu par „viendievību jeb monoteismu“ pie visu vecajām pagāņu tautām, tēlodams, ka viendievība pagānos nav gan nepazīstama,

<sup>23)</sup> Iespiests arī Balt. Vēstnesī 1874, 383. ss. lp. ar virsrakstu: „Latv. tautas dziesmas vācu valodā“.

<sup>24)</sup> Balt. Vēstn. 1876, Nr. 2. un 3.

bet „paliek vairāk nojēgumā, dzīvē vietas nekādas nedabūdama“, izņemot Isrāēļa cilti.<sup>25)</sup>

Teoloģiskās studijas padarījušas Kundziņu uzmanīgāku arī latviešu mītoloģijā. Rakstīdams par Romovi 1870. jeb 1871. g. viņš bez kritikas atkārtoti Dusburga un Lazicija ziņas par baltu reliģiju, bet 1872. g. publicē rakstu par „tēvu tēvu ticību tautas dziesmās“ (Balt. Vēstn. Nr. 17—20), kas ir pirmais latviešu teologa raksts latviešu mītoloģijā un sniedz rūpīgi un sistematiski sakārtotas ziņas par tām dievībām, kas minētas folklorā: Dievu kā augstāko dievišķo būtņi, Sauli, Mēnesi, Dieva dēliem un Saules meitām, Laimi, Dēklu, Kārtu, Tiklu un dažādām mātēm.

6. Raksturs. Tautiskie centieni. Tievš, garš, bāls augums, šaurām krūtīm — tā pats Kundziņu Kārlis raksturo savu ārējo veidu ģimnazista gados.<sup>26)</sup> Šis pazīmes vispār raksturīgas Kundziņu ģimenei. Studiju laiku fotografijas rāda vēl viņa kuplos atpakaļ atglauztos matus, stāvo pieri un apaļo zodu.<sup>27)</sup> Veselība, liekas, darijusi vecākiem un viņam pašam jaunībā daudz rūpes, arī studiju laikā viņš pāris reizes slimojis: 1873. g. pavasarī ar tifu uz dzīvību un nāvi,<sup>28)</sup> tad atkal pēdējā studiju gada oktobrī.<sup>29)</sup>

Raksturodams savu dabu zēna gados, Kundziņš nostāda sevi par klusās, kautrīgās un dziļdabīgās mātes dēlu, ko drošais uzņēmīgais tēvs ar savu piemēru un audzināšanu veltīgi izmēģinājis izraut no mīkstulības, glēvulības un mazdūšības.<sup>30)</sup> Sabiedriskā dzīve Jelgavas un Tērbatas vakaros vēlāk gan atsvabinājusi viņu no kautrības un mazdūšības, darba prieks izrāva no mīkstulības un glēvuma, bet mātes klusā dziļā daba pavadījusi viņu visu cauru mūžu.

Aprīnājams Kundziņu Kārļa darba čaklums. Skolas gaitās viņš stāvējis pirmās vietās un, ja arī viņa studijas Tērbatā pārsniedza normālo laiku, tad par to

<sup>25)</sup> Dati smelti no piezīmējumiem Nr. 1 un Nr. 2.

<sup>26)</sup> Gabali iz manas dzīves, 95. lp.

<sup>27)</sup> 1871. un 1874. g. uzņēmumi.

<sup>28)</sup> Gabali iz manas dzīves, 96. lp.

<sup>29)</sup> Protokolgrāmata Nr. 3, 12. s. lp.

<sup>30)</sup> Gabali iz manas dzīves, 79. lp.

viņš atkal izpelnījās pirmo godalgu (zelta medaļu) par zinātnisku sacensības darbu, kā pirmais no tiem nedaudziem latviešu teologiem, kas pie šā goda vispār tikuši. — Un gandrīz visu laiku viņš rosīgi tecinājis spalvu rakstniecībā.

Kundziņš bij vecākais teologs Tērbatas latviešu vakarnieku saimē<sup>31)</sup>. Uz viņu tādēļ arī profesori skatījās kā uz jaunāko teologu galvu. Viņš pats piemin kādu gadījumu, kur M. f. Engelharts licis viņam pie sirds, lai iespaidojot savu tautieti („Landsmann“) V. Kasparu, kas eksāmenā izrādījies pārlietu interesants, bet esot pārāk neaptēsts („rudimentār“). Un Kundziņam atvadoties, Engelharts ievadījis sarunas par latviešu novirzīšanos no vāciešiem un draudzēšanos ar krieviem.<sup>32)</sup> Tas netieši liecina, ka Kundziņu Kārlis pats tanī laikā jau bij tālu pāri pirmām neveiklām zemnieku jauneklā gaitām.

Ari pašu vakarnieku vidū viņš bij izvirzījies redzamā vietā. Jau lielais skaits nolasīto referātu liecina, ka viņš pieder aktīvākajiem vakaru dalībniekiem. Nedēļu pēc iestāšanās viņš arī jau pieteicas kopā ar 2 citiem vārdu „salasīšanas un taisīšanas“ komisijā Kronvalda vadībā, nākošā (1871. II.) semestrī viņš atzīmēts kā kasieris. 1873. g. pirmā semestrī viņu ievēlēja par bibliotēkāru, 1873./4. mācības gadā viņš bija priekšnieka vietnieks un 1874./75. m. g. priekšnieks un statūtu komisijas loceklis. Šinī laikā iekrita Kronvalda nāve. Kundziņam, kas personīgi arī bij stāvējis Kronvaldam jo tuvu,<sup>33)</sup> nākas 8. februārī par to oficiāli ziņot vakarniekiem un pieminēt viņa darbību. Viņam arī jāuzņemas braukt par biedru deleģātu uz Kronvalda bērēm. Tur viņš runā pie Kron-

<sup>31)</sup> M. Grosbergs, kas bij piedalījies vakaru dibināšanā, noturējās pie tiem tikai divus semestrus, un, Kundziņam iestājoties, izstājās no vakariem 23. I 1871, „maximo cum consensu omnium“. (Sk. piezīmējumos Nr. 1, 54. lp.) Divi 1871. g. rudenī ieradušies teologi K. Beldaus (Beldau) un Veidemanis arī neiesakņojās vakaros. 1873. g. rudenī pienāca klāt Aug. Rumpēteris (studēja kopš 1872), 1874. g. janvārī J. Pārstrauts un A. Koppe, 1875. g. janvārī V. Kasparis, H. Zālītis un J. Lautenbachs (piezīmējumos sākumā: Lauterbachs).

<sup>32)</sup> No man rakstītas vēstules.

<sup>33)</sup> Kronvalda Atis, 184. s. lp.

valda šķirsta: kāds zaudējums mums noticis un kāds mantojums mums palicis.<sup>34)</sup> Un atbraucis Tērbatā atpakaļ, viņš 22. februārī „atgādina Kronvalda Ata bēres“.<sup>35)</sup>

Kundziņam priekšniekam esot, tika uz ilgāku laiku noņemts no dienas kārtības jautājums par vakara apstiprināšanu pie universitātes pārvaldes. Jau vairākkārt šis jautājums bij ticis cilāts, un 1875. g. pavasarī (26. IV.) daži vakarnieki to atkal ierosināja par jaunu. Bet Kundziņš lika priekšā izšķirties vispirms: „1) vai mēs<sup>36)</sup> jūtamies tik stipri, ka varam šinī lietā iet pie rektora? 2) vai būtu labi, ka kāds no biedriem noiētu kā privātpersona pie rektora izrunāties par šo lietu?“ Negatīvais lēmums abos jautājumos atbīdīja uz vairāk gadiem vakarnieku lūgumu pēc apstiprinājuma. No Jelgavas vakarniekiem vistuvāk Kundziņam, liekas, bijis A. Vēbers, Tērbatas vakaros viņš visciešāki sadraudzējies ar K. Mülleru (Zariņu Kārli), kas gan jau 1873. g. sākumā beidza savas studijas.

Kundziņa, Vēbera un Zariņu Kārļa pirmie literāriskie darbi pilnīgi iekļaujas tanī programmā, ko Kronvalds sludināja vakarniekiem — modināt latviešu tautisko apziņu, liekot tiem pie sirds, kādas vērtīgas mantas ir latviešu tautas īpatnējs mantojums, proti: veca slavēna pagātne, veca svarīga valoda, teicami tikumi un ticība. Pats Kronvalds galvenā kārtā cildināja latviešu valodu, Vēbers visvairs daudzinaja tautas vēsturisko pagātņi un varoņu garu, bet Kundziņš, pa daļai viņiem abiem sekundēdams, īpašu vērību piegrieza senlatviešu gara dzīvei: ticībai, tikumiem, ierašām un dziesmām. Viņa raksti un referāti sākumā veltīti arī zemgalešu varoņiem Viesturim un Namiezim un meklē latviešu kaŗa dziesmās pierādījumus tam, ka „latvieši reiz bijuši tauta, kas ar vīrestību pret saviem ienaidniekiem kaŗojuši“ („Latviešu sentēvu kaŗotāji“); arī latviešu valodas vecumu un lielo radniecību ar sanskritu viņš tēlo jau savā ģimnazista laika rakstā „Bal-

<sup>34)</sup> Turpat, 262. lp.

<sup>35)</sup> Protokolgrāmata Nr. 3, 4b. lp.

<sup>36)</sup> Vakaros tanī brīdī skaitījās 14 aktīvu biedru, bet iepriekšējā semestrī tikai 10.

tija“, — bet vairāk viņu pievelk G. Merķeļa tēlojums par „Videvutu, latviešu Mozu“ („Die Vorzeit Livlands“), P. Einhorna „Historia Lettica“, kas attēlo seno latviešu ticības dzīvi un parašas, Dusburgas Pēterā „Prūsijas chronikas“ stāsti par Romovi un krīvu krīvu, J. Lazicija ziņas par samagītiešu un sarmātu dieviem un visi iznākušie tautas dziesmu krājumi, kā arī seno laiku precības ierašas un vectēvu māņu ticība un tās novērtēšana zinātnes gaismā. Par visiem šiem jau-tājumiem viņš rakstījis vēl priekš iestāšanās augstskolā un personīgas iepazīšanās ar Kronvaldu, uzticīgs kopā ar Vēberi sprauštam mērķim: „Iešu, sludināšu šās tautas vecos tikumus, lai tie atdzimst jaunos darbos. Rādīšu viņas pagātni, lai tā atkal atspirgst nākotnē.“<sup>37)</sup>

Ģimnazista Kundziņa cildinātie labākās nākotnes simboli burtiski sakrīt ar Kronvalda 1870. g. 28. augusta runas ievadu, kur viņš deklarē latviešu tiesības pēc taisnības, pēc brīvības, pēc gaismas. Šos pašus vārdus sastopam Kundziņu Kārļa rakstā „Baltija“ (Baltijas Vēstneša 1869. g. 28. un 29. numurā), kur viņš runādams par apspiesto un piekusušo latviešu, libiešu un igauņu nākotnes izredzēm, apdzied trīs dārgus akmeņus, kas ilgi glabāti tumšā zemes klēpī, bet tagad kļūst atkal redzami:

„Tā ir tā gaisma, brīvība,  
kur nu pie saules spožas  
ar viņiem reizē taisnība  
no zemes ārā dodas.“

Līdzīgās skaņās nobeidzas arī Kundziņa raksts „Latviešu sentēvu kaņotāji“. Latviešu tauta tagad „steidzas steigšus pretim sudrabortai gaismas saulei: pilnīgai miesas un gara brīvībai, prāta apgaismošanai un laicīgai labklāšanai.“ (Balt. Vēstn. 1870, 238. lp.). Kundziņu Kārlis uzrakstījis Tērbatas vakarniekiem arī pazīstamo dziesmu: „Kam brīvās krūtīs vīra sirds atrodas u. t. t.“ ar piedziedājumu:

<sup>37)</sup> Šādu apņemšanos Kundziņš liek mutē A. Vēberam, sk. viņa monografiju „Aleksandrs Vēbers“ (Druva, 1912), 431. lp.

„Kaut klints un akmens šķeltos,  
mēs mūžam droši celtos.  
Prom, jaunekli, kā vēja spārniem trauc,  
kad tēvija tev' nāves kaŗā sauc.“

Jelgavas un Tērbatas vakarnieku attiecības pret Krieviju bij citādākas nekā Valdemāram un viņa Maskavas pulciņam, kuŗā bij nokļuvuši arī divi no jelgavniekiem, Kalniņš un Šlēziņš. Kundziņš izsakās šinī jautājumā savā rakstā „Mūsu valsts idejas pirmie sākumi“ (Burtnieks 1928, 975. s. lp.): „Satikdamies ar Valdemāru un Baronu, dabūjām pamācību, ka stājoties dzīvē, mums vajagot censties lauzt Baltijas vācu muižniecības un pilsētu vācu kārtu privilēģijas un latviešu tautas locekļiem iekarot līdzīgas tiesības visās saimniecības, tiesu un izglītības iestādēs, kā tas esot pašā Krievijā. Tie ieteica mums Krievijā ievesto zemsti. Cik mācēdami, mēs gan atraidījām zemstes iestādi kā neērtu mūsu apstākļos un kā krievināšanas ieroci. Svērāmies uz Vakareiropas pusi, vairāk domādami par vietējās pašvaldības paplašināšanu un latviešu zemnieku un pilsoņu piedalīšanos zemes un pilsētu aizstāvēniecībā.“

Šāda orientācija liekas Kronvalda un Vēbera ietekmēta. Tērbatas vakaru pirmajā semestrī Kronvalds vairākus vakarus no vietas (16. III., 30. III., 11. IV., bet it īpaši 27. IV., 4. V. un 11. V. 1870.) runājis par latviešu stāvokli (pirmo vakaru protokolos: „sēžu“), apskatīdams arī latviešu sakarus ar vāciešiem un krieviem. „Mēs nespējam paši vēsturi taisīt, mums jāsabiedrojas ar citiem. Bet tad lai arī atzīstam, ar kuŗiem?“ Bizmaņi (vācieši), austrumnieki (krievi) un paši latvieši ir trīs faktori, kas veido mūsu likteni. „Bizmaņi nav tautības lietās ar mums turējušies... Tikai viena maza daļa atliek no viņu cilts, kas cilvēcīgi un gaiši domā, un ar viņiem zināms mūsu prāts un ceļi vienādi... Mēs redzam, ka tikai austrumniekiem pienākas tas gods un tā pateicība, ka verdzības saites reiz saraustītas, skolas ieceltas, latviešu laiku-raksti atļauti, „Latviešu draugu biedrība“ paļauta, mājas pirkšana uzvēlēta, pagasta likumi doti — beidzot, ka Baltijas Vēstnesis un Latviešu

biedrība uzļauti; bet šē mums ir atkal jāizšķir, no kādiem austrumniekiem tas viss ir nācis: austrumnieku valdība jāizšķir no pašiem austrumniekiem, darbu cēlēji un izdarītāji no darbu atļāvējiem. Un beidzot lai arī jautājam, vai tas, kas mums par labu izdarīts, tiešām mūsu dēļ darīts, jeb tādēļ, ka tas citiem skāde, — un šis arī labi jāpārliet... Tā tad ar par viņiem (austrumniekiem) tautības lietās tāds pats spriedums kā par bizmaņiem. Vēl atliek pēdējais faktors, kas varbūt vēl svarīgāks nekā tie jau minēti. Latvieši paši ir šķīrāmi 1) tādos, kas nekādas dalības neņem (zemi nemācīti laudis, bet arī mācīti: puskoklēcēji un jaunie vācieši), 2) dalības nēmējos, kur pieskaitāmi a) tādi, kam neskaidrs stāvoklis, kas tādēļ šaubīgi, b) tādi, kam skaidrs stāvoklis, bet kas sevi tomēr liek uz vienu jeb otru pusi griezt, c) tādi, kam skaidrs stāvoklis un kas neslīd ne uz labu nedz uz kreisu pusi. Bet šo pēdējo skaitlis ir itin mazs un mums tomēr pienākas viņu pēdās staigāt.<sup>38)</sup>

Kundziņš kādu no saviem pirmajiem rakstiem („Baltija“) beidz ar uzsaukumu: „Jūs piekusušie latvieši, lībieši (oriģinālā: līvi) un igauņi! jūsu atpestīšanas brīdis ir it tuvu, jo jūsu Aleksandrs II iet visur kā uzvarētājs...“ Bet, kad viņam studijas beidzot, atvaļināšanās vizītē profesors M. f. Engelhartis viņam prasa, vai latvieši neejot bailīgu ceļu, nīzdamies ar vāciešiem un draudzēdamies ar krieviem, kas galu galā taču gribot mūs aprīt, — tad atbilde skan: „To gan zinām, bet zināsim arī izsargāties. Un nīšanās ar vāciešiem ir tikai tāda, lai tie atkāpjās no savām priekšrocībām.“<sup>39)</sup> Arī skatu luga „Vecais Klāva tēvs“ aizķertas vācu un latviešu sabiedriskās attiecības un norādīts uz iespēju tās atrisināt saprašanās ceļā. Diemžēl luga gājusi zudumā un tādēļ nav vairs pieejama tuvākam iztirzājumam.

Kundziņš tāpat kā Kronvalds ir patriotisks romantiķis. Atskatīdamies uz saviem un savu laika biedru toreizējiem centieniem, viņš liecina, ka ģimnazisti va-

<sup>38)</sup> No runu atreferējuma „piezīmējumos“ Nr. 1, 9.—13. lp.

<sup>39)</sup> No man rakstītas vēstules.

karnieki (Jelgavas, Liepājas, Kuldīgas un Rīgas ģimnaziju audzēkņi) sastapušies ar vecākiem tautas un tēvijas aizstāvjiem (Kronvaldu, Valdemāru, Baronu) „dzintartīrā nacionālā garā, romantikas apkampienos. Bet tādas romantikas, kas atmostoties mācēja un spēja ieiet latvju tautas dzīves īstenībā, to nodibināt uz reāliem pamatiem un tai kalpot ar neliekuļotu un nesatricināmu tautas un tēvijas mīlestību laicīgās un garīgās vajadzībās, — dažs tādā pašā sirsnībā, kādā tas toreiz solījās Jelgavas ģimnazistu lasāmos vakaros.“<sup>40)</sup>

7. Pasaules uzskati. Reliģiskas un teoloģiskas domas. Tā laika latviešu inteliģences pionieri un līdz ar viņiem arī Kundziņu Kārlis bij reizē romantiski jūsmotāji un intelektuālistiski apgaismotāji. Apgaismot un modināt tautu gribēja ar runātu un iespiestu vārdu, gādība par skolām un izglītību bij neatlaidīga prasība. Kundziņa raksturā liekas pat saskatāmas noteiktas intelektuālisma pazīmes. Ģimnazista gados viņš grib veicināt māņu ticības apkaņošanu ar zinātnes palīdzību („Kā dabas zinātnība pret māņu ticību strādā?“), bet noraida mēchanistisko pasaules uzskatu, kas grib atzīt dabā tikai „aklu vajadzību“, un aizstāv teleoloģisko, kas vēro tur „ļoti apbrīnojami un gudri ietaisītas cenšanās pēc nodomiem, kas ar sapratību sakrīt“ un noved pie „mūžīgi pastāvēdamas dievības“ atzišanas. Ari studenta gados viņa priekšlasījumos ieskanās racionālistiskas stīgas. Viņš vērtē parādības pēc viņu saskaņas ar prātu un dabu. „Sevmilība“ un „citmilība“ ir katram cilvēkam jau līdzpiedzimušas, bet ne pie ikkatra vienādā mērā — pēcāk viņas arī varam vairot; galu galā „tikai tāds spējot izpildīt cilvēcīgos pienākumus, pie kuņa sevmilība un citmilība pieklājīgā mērā vienotas.“<sup>41)</sup> „Brīvība un klausība“ arī „abas pieder pie cilvēku dabas un ir Dieva un dabas svēts likums“ un „katra organizēta kopība tikai tur var pastāvēt, kur brīvība ar klausību pēc kārtas kopā saistās, viena otrai palīdzējama“ ...<sup>42)</sup> Vispār

40) Mūsu valsts idejas pirmie sākumi, 977. lp.

41) Piezīmējumi Nr. 1, 80. s. lp.

42) Piezīmējumi Nr. 2, 78. ss. lp.



referātā par „brīvību un klausību“ Kundziņš tālu noiet nost no Lutera domu gājiena, kas liekas ierosinājis viņa tematu. Dogmatiskie elementi atbīdīti pavisam pie malas, pretstatījums tiek iztirzāts galvenā kārtā no ētiskā viedokļa, un beidzot autors seko tematam arī sabiedriskā dzīvē, konservatīvās un liberālās partijas centienos un uzdevumos. Reliģija tiek cildināta kā spēka un dzīvības avots un līdz ar to kā patiesas brīvības un patiesas klausības apvienošanas pamats.

Interesanta Kundziņa kā 6. semestra teologa runa par „reliģijas nojēgumu un satvaru“ (7. IX. 1873), kurās satura atstāstījumā<sup>49</sup>) atrodam izteicienus: „Reliģija netop cilvēkam no ārienes iedota, viņas dīgļis cilvēkam iedzimst un top caur audzināšanu izkopts. Iekš sirds jušanas dīgst un zeļ dievbijība, reliģija. Mūsu jušanas dzīvei nepietiek šauri aprobežotā telpa mūsu iekšā; viņa mācas uz āru un saskaņā ar prātu tā noģied visuspēcīgo Dievu. To milēt, tam līdzināties, to piesavināties ir reliģijas mērķis... Mēs apzīmējam reliģiju par attiekšanos, kurā pastāvīgā maiņā starp Dievu un cilvēku parādās... Tā tad ir reliģija cilvēka attiekšanās uz dievišķīgās visspēcības; šī attiekšanās ir garīga patiesa dzīves sabiedrība starp cilvēcību un dievību. Cilvēks stāv piederībā un padevībā Dievam kā bērns vecākiem.“

Šleiermachera uzskats par reliģijas atvasināšanu no „jušanas dzīves iekš Dieva“ Kundziņam ir vienpusīgs subjektisms. Bet viņam nav pieņemams arī ortodoksijas „vienpusīgais objektīvais“ uzskats, ka reliģija ir „pastāvīga Dievības parādīšanās cilvēkos“. „Dievišķību-cilvēcību samaisot, zūd visa reliģija, jo cilvēks tad sevi pašu par Dievu dara.“ Pagaidām viņš vēl rādās stipri atkarīgs no sava akadēmiskā skolotāja A. f. Ōtingena teoloģijas, kurai piejaucas, liekas, gan arī jau Erlangas skolas uzskati. Ričla ietekme izriet laikam tikai no pēdējā studiju gadā veiktās tuvākās iepazīšanās ar viņa teoloģiju sakarā ar sacensības darba izstrādāšanu.

Pagānu reliģiskās atziņas tapšanas gaitu Kundziņš

<sup>49</sup>) Piezīmējumi Nr. 2, 32. s. lp.

attēlo pusotra gada vēlāk (. II. 1875) turētā priekšlasījuma<sup>44)</sup> par viendievību: „Cilvēka sirds dzīve, reliģijas lietām atvērdamās, bauda papriekš no pašas dabas, tad caur saviem piedzīvojumiem augstākās būtnes (oriģinālā: būšanas) iespaidu; šie iespaidi pāriet zināmos nojēgumos, kuņi ar dzīves grūtiem vai viegliem centieniem savienodamies, dabas spēkos iesāk ļaunus un labus garus atrast. Kopu sadzīvē, cilti un valstī tie iztēlojas par zināmiem dieviem, kuņiem kalpo un baznīcas taisa, kuņus pielūdz, un no kuņiem palīdzību un svētību gaida.“

Beidzot vēl jāiztirzā Kundziņu Kārļa attiecības pret senlatviešu reliģiskām un ētiskām tradīcijām. Savas rakstniecības sākumā viņš romantiskā sajūsmā mēģina folklorā saskatīt pozitīvus elementus. Kā ģimnazists rakstīdams par „mūsu vectēvu māņu ticību“ (Balt. Vēstn. 1869, Nr. 18) viņš uzsver, ka visas vectēvu māņu mācības nevar vis par nelāgām nosaukt, dažā labā atrodoties it jauka mācība. Kā sentēvi piesējuši atslēgām kociņus, lai tās nepazustu, tāpat katrai labai mācībai piekāruši kādu aizrādījumu, lai jaunekļi un jaunas to istā laikā atminētu. Tā piem. pamācībai — neatstāt nazi ar asmeni uz augšu — piekārts aizrādījums, ka uz tādiem nažiem enģeļi varot sadurties. Tagad tīri nepatiesi cenšoties šādas „lāgas mācības bērniem iz galvas izdabūt.“

Rakstīdams par „Videvutu, latviešu Mozu“ (Balt. Vēstn. 1869) un „Krive Krivaito un Romovi“ (Balt. Vēstn. 1871) Kundziņu Kārlis, liekas, jūsmo līdz idillistiskajiem tēlojumiem. Tie laiki, kad pašu latviešu vadoni dod likumus un dibina ticību, kad latviešiem kopā ar citām brāļu ciltīm ir sava centrālā svētnīca un savs augstākais garīgais vadonis, — viņam, gatavojoties uz teoloģijas studijām, varēja dažā labā ziņā rādīties par vēlamu nākotnes paraugu. Savā pēdējā un vērtīgākā rakstā par senlatviešu reliģiju „Tēvu tēvu ticība tautas dziesmās“, kas iespiests Baltijas Vēstnesī 1872. g. pavasarī un, laikam, sarakstīts jau teoloģijas studiju laikā, Kundziņš gan apļiecina, ka „kristīgs stāvoklis augstāks,

<sup>44)</sup> Piezīmējumi Nr. 2, 103. lp.

pārāks“ par senču pagānismu, bet tādēļ nevajaga aklumā visu ar dubliem nomētāt, it kā mēs jau paši dievi virs zemes būtu bez vainām un kļūdām.“ Viņš ieteic pieiet parādībām ar vēsturisku mērauklu, bet tas jau liecina, tāpat kā viss šis darbs, ka viņš grib aizstāvēt latviešus pret pārmētiem viņu senču šķietamās rupjās mānītības dēļ, bet nebūt nedomā par senlatviešu reliģijas tālās pagātnes atdzīvināšanu, kā vēlāk Auseklis.

Kundziņu Kārļa reliģiskos teoloģiskos uzskatus vēl pauž 18. maijā 1874. g. nolasītais referāts par „Kristu un Sokratu“.<sup>45)</sup> Nostādīdams abus blakus un salīdzinādams tos, viņš vispirms rāda, ka tie vēsturiskā dzīves gaitā, bet arī reliģiskā ētiskā ziņā viens otram tuvojas, ka Sokrats „kā platonisma iesākums“ savā ziņā jau stāv uz tilta, pa kuŗu ievērojami baznīcas tēvi pārgājuši kristiānismā. Tomēr radikāla ir viņu reliģiska un ētiska izšķirība: vispār cilvēka dabas un centienu novērtēšanā, bet jo sevišķi iekš tam, ka „Sokrāts tikai kā cilvēks visur parādās, turpretim Kristus dievišķīgu predikātu dod... Iekš Sokrata mēs cienījam patiesības mīļotāju, caur kuŗu daudz un dažādas filosofijas skolas izcēlušās; iekš Kristus viņa ticīgie godā un pielūdz patiesības ķēniņu, pašu patiesību, kas pasaulē nākdams dzīvo ticību līdz atnesis, kas pašu pasauli pārvarējusi, un no kuŗas dzīvības spēka arī pati pasaules vēsture nevar atturēties liecības nedodama“. Kristus nozīmi raksturo vēl šādi vārdi: „Kristus sludina, lai pie atzišanas nākuši, ka mēs grēcinieki, cenšamies Dievam līdzīgi tapt, to lūgdami, kas ārpus un pāri mums valda un no savas milestības mums parādās, mūsu likteni vada un pasauli valda... Kristus to par savu Dievu teic, kas zemi un debesis radījis un arī cilvēkiem prātu un garu devis... Kristus māca, ka ļauns pats iekš sevis ļauns ir, Dievam taisni pretim un tiktāl no laba izšķīpas, kā melns no balta... ka grēka sakne iekš cilvēka gribas un vaļas atrodas.“

Savā izstrādājumā par viendievību jeb monoteis-

---

<sup>45)</sup> Piezīmējumi Nr. 2, 66.—69. lp.

mu (1. II. 1875)<sup>46</sup>) Kundziņš seko tendencei uz monoteismu dažādās pagānu reliģijās: ... „Visam dievu pulkam ir viena dievišķīga būšana par pamatu, kuŗa gan pagānu reliģijās pilnīgi nav izkopta, bet tomēr skaidri pamanāma, kā sarkans pavediens cauri tekot uz to reliģiju, kur pilnīga viendievība attīstīta, norādot.“ Pēc piemēriem no indiešu, persiešu, ēģiptiešu un grieķu reliģijām, referents piegriežas senlatviešu reliģijai: „Vecie latvieši savu dievu pulkā godā arī vienu par visiem augstāku, bet šī cenšanās nenotiek pie pilnīga mērķa vienu patiesu Dievu garā un patiesībā atzīt un cienāt.“ Vispār „viendievības domas vecākajām pagānu tautām gan nav nepazīstamas, bet tās paliek vairāk nojēgumā, dzīvē vietas nekādas nedabūdamas. Bet šis pats nojēgums jau aizrāda uz to tautu, kuŗai viendievība bij ar visām domām un visiem darbiem saistījusies, kuŗu visa dzīve iekš tās pastāvēja, kuŗai Dievs pats, par vienu vienīgu parādīdamies, to par saviem ļaudīm bij izvēlējis, — uz Israēļa cilti, kuŗa vietu sagatavoja kristīgai ticībai.“

Kundziņš, būdams evaņģēlisks teologs, meklē paraugus saviem centieniem kristīgā baznīcas vēsturē. Kad viņš savai runai kādā studentu vakarā 1872. g. beigās<sup>47</sup>) izvēlas tematu: „kādi vārdi par un pret tumsoņiem“ un tad tēlo humānistu cīņu pret baznīcas deformāciju un reformācijas sagatavošanu un raksturo 1515 un 1517. g. izdotās „tumsoņu vēstules“ (literae obscurorum virorum) par „īpaši jauku un asu ražojumu“, kas „īsti patiesīgi jocīgā vīzē izrāda tolaiku mūku neprašānu, pārgudrību un mulķību, — tad man šķiet, te skan līdzī ilgas pēc kādas reformācijas arī latviešu baznīcas dzīvē, un izzoboto vēsturisko mūku vietā viņš labprāt būtu nostādījis šejienes „bizmaņus“.

Viņš pats, sekodams latviešu kristietības vēsturei, tagad piegriežas īpašā rakstā bībeles tulkotāja Ernsta Glūka nopelniem un sāk sevišķi rūpīgi pētīt apgaismo-tā un apgaismo-tāja G. Fr. Stendera darbību (4 priekš-lasījumi 1874. g. I. semestrī). Savu pēdējo referātu va-

<sup>46</sup>) Piezīmējumi Nr. 2, 102.—105. lp.

<sup>47</sup>) Piezīmējumi Nr. 2, 13. lp.

karos 15. novembrī 1875. g. viņš vēlti „latviešu rakstniecības kopējiem“, pirmā katķisma tulkotājam J. Rīvijam un viņa nopelnu izcēlējam A. Becenbergeram.<sup>48)</sup> Pie abiem pirmāk minētiem viņš vēl vēlāk vairākkārt atgriežas,<sup>49)</sup> kā trešo pieņemdam klāt arī K. Hugenbergeru.<sup>50)</sup> — Viņa vērību saista evaņģeliskās baznīcas darbinieki Latvijā, kuŗu darbība baznīcas lietās gājusi roku rokā ar humānitātes centieniem un latviešu tautas gara kultūras izkopšanu. Šai rindai pieslejas arī Kundziņa beidzamo gadu darbs par S. G. Dīcu un J. Langi.<sup>51)</sup>

Arī viņš pats atstāja universitāti ar nodomu būt reizē mācītājs — latviešu vadonis ticības un tikumības dzīvē un kultūras un sabiedrības darbinieks. Viņš pats do liecina vārdiem un darbiem: „Negribēju aprobežoties garīdznieka amata darbībā. Bet kā Kristus evaņģelija nesējs un mācītājs, viņa garā un spēkā iet iekšā draudzē un tautā, piedalīties viņas vajadzībās un centienos. Priekos un bēdās. Pēc līdzības par Dieva valstības spēku, kas kā raugs saraudzē visu mīklu. Un pēc tā Kunga vārdiem: „Redzi, visas lietas es daru jau-

<sup>48)</sup> Piezīmējumi Nr. 2, 136. s. lp. Balt. Vēstn. 1876, Nr. 12.

<sup>49)</sup> K. Kundziņa raksti par Glūku:

Ernsta Glūka nopelni, kuŗus mēģinājis aprakstīt Kundziņu Kārlis (Sēta, daba, pasaule, 4. grāmata), 1873.

Priekš divsimts gadiem (Austrums), 1889.

Mūsu bībeles tulkotāja piemiņai (R. L. B. Der. Grām. Nod. kalendārs), 1905.

Par Stenderu:

Vecais Stenders savā dzīvē un darbā, 1879.

Goth. Fried. Stender. Ein Verteidiger der christl. Wahrheit im Zeitalter der Aufklärung, priekšlasījums Vidzemes mācīt. sinodē 1883. g. (Mitt. u. Nachrichten XXXX, pag. 89.—108), 1884.

Vecā Stendera raksti I un II. RLB. Der. Grām. Nod., 1897 un 1901.

Vecā Stendera 200 gadu piemiņai (Druvā), 1914.

<sup>50)</sup> Kārlis Hugenbergers. Latviešu tautas draugs un dziesmiņnieks. Priekšlasījums RLB. Zinību Komisijas gada sapulcē 1886, latviešu rakstniecības 300 gadu jubilejā. Iespiests Rakstu krājumā IV, 1888. g.

<sup>51)</sup> „Mācītāja amats un augstskolas izglītība“, iespiests „Svētdienas Rītā“, 1925.

nas!<sup>52)</sup> Visa viņa 50 gadu darbība Smiltenes draudzē ir illūstrācija šai liecībai. 1928. g. janvārī viņš šāda veida mācītāja darbību tēloja un ieteica arī jaunākiem teologiem L. U. Teoloģijas fakultātes studentu biedrības sarīkotā vakarā.

8. Kandidāta un palīgmācītāja gadi 1876—1880. Mācītāju vēlēšana bij toreiz baznīcas patronu jeb draudzes muižtuņu rokās; Kurzemes kroņa draudzēs vēlēšanas tiesības bij pārgājušas uz Kurzemes konsistoriju. Tieši vai netieši visa noteikšana, izredzoties draudzei jaunu mācītāju, tā tad bija muižnieku rokās. Vai un cik tāl viņi gribēja rēķināties arī ar latviešu zemnieku vēlēšanos — tas atkarājās no viņu personīga ieskata un labvēlības.

Sešdesmito gadu beigās mācītāju vēlēšanu noteikumus sāka pārrunāt mācītāju sinodēs un laikrakstos. Pacēlās jautājums arī par draudžu piedalīšanos mācītāju izraudzīšanā, bet veltīgi bij Baltijas Vēstneša aizrādījumi, ka „mācība un saprašana, kas pie mācītāju vēlēšanām vajadzīga, pie mūsu zemniekiem diezgan atrodama“.<sup>53)</sup>

1870. g. nošķirot baznīcas un draudzes konventus katru par sevi, arī zemnieku pagasti dabūja savus pārstāvjus baznīcas konventos. Šo „reformu“ latviešu sabiedrība uzņēma ar lielu prieku,<sup>54)</sup> ar to bij saistītas arī zemnieku pārstāvju tiesības piedalīties mācītāju vēlēšanās. Bet konventa draudžu nebija daudz: visā Vidzemes latviešu daļā tik 19, no tām 9 Cēsu apriņķī.

Mācītāju izcilais stāvoklis, garīgā un laicīgā jeb baznīcas un sabiedrības dzīve, kā arī izredzes šinī stāvoklī vissekmīgāki darboties savas tautas labā bij blakus tieši reliģiskam aicinājumam svarīgi dzenuļi latviešu vecākos un jaunatnē, kas ievirzīja arvien jaunus latviešu studentus teoloģijas fakultātē. Pirmos piecos gadu desmitos (1802—1850) Tērbatas universitātē gan maz vēl dabūja redzēt savās sienās latviešu teologus: pa vi-

<sup>52)</sup> Gabali iz manas dzīves, 113. lp.

<sup>53)</sup> Kam būs mācītāju vēlēti? Balt. Vēstn. 1869. Nr. 16 un 17.

<sup>54)</sup> Sk. rakstus Balt. Vēstnesī 1870. g. 395., 412. lp. un 1871. g. 11., 83., 138., 195. u. t. t. lp.

su laiku esmu saskaitījis tikai kādus 8. Bet piecdesmitos gados vien jau viņu skaits sniedzas līdz 9, un sešdesmitos gados iestājušies atkal kādi 7. Gan ne visi iestājušies nobeidza studijas.

Jauno teologu centienus stipri ierobežoja grūtības tikt mācītāju vietā Latvijā, īpaši pēc Pēterburgas Avīžu laikmeta, kad sāka uzmanīgi vērot, vai tik jaunie kandidāti nav „jaunlatvieši“. Viņiem nācās parasti vairāk gadus nokalpot par mājskolotājiem muižnieku un mācītāju ģimenēs, kamēr caur mācītāju palīgu (adjunktu) un vietas izpildītāju (vikāru) darbību pakāpeniski uzkāpa līdz patstāvīgai mācītāja vietai. Bet tas mēdza notikt tikai tādos gadījumos, kad baznīcas un draudzes vadoņi bij pārliecinājušies, ka jaunais mācītājs būs galu galā viņu cilvēks, mazākais nebūs viņiem „bīstams“.

Nevienā citā arodā gan nebij tik lielā mērā patiesi Kronvalda vārdi, ko viņš teica Tērbatas vakarniekiem 1872. g. 19. februārī: „Vectēvi mēdza sacīt savā gudrajā valodā: „Šis ezers, šī upe ik gadus prasa savus upurus. No ļaudīm, kas dzīvoja ūdens tuvumā, arī ne reālais noslika. Nelīdzēja žēloties. Bij jāmacās peldēt un jāšargās. Sentēvu valodā varam sacīt: jodi vēl šodien prasa bargus upurus no latviešu tautas... Tie mums nenāks palīgā cīnīties, ... kamēr neatskurbināsimies no ākstīšanās un brammošanās un padevības... Tādēļ neliegsim jodiem, kas jodiem pieder. Lai gan žēl katrs upuris... Bet celsimies tautas mīlestībā pāri gļēvuļu stāvoklim... Tad uzvarēsim!...“<sup>55)</sup>

Kundziņam universitāti atstājot 1876. g., Kurzemē bij patstāvīga lauku mācītāja vietā kādi seši latvieši: Šūlmanis Rucavā kopš 1861. g., Freibergs Kuldīgā kopš 1864., Zakranovics Lutriņos kopš 1866. Veide (Vītols) Valtaiķos kopš 1869., Lecis Subatā kopš 1871. un Steinfelds Zemītē kopš 1873. 1874. g. bij atnācis uz Jelgavas vācu draudzi Jāņa baznīcā par mācītāju arī vēl Kr. Dzirne. Visiem viņiem, izņemot Veidi, bij aiz muguras piecus un vairākus gadus garš pārbaudīšanas laiks. Zakranovics, ko bij īpaši turējuši aizdomās kā Valdemāra pul-

<sup>55)</sup> Kronvalda Atis, 183. lp.

ciņa biedru, bij tomēr jau ieguvis tādu uzticību vāciešu acīs, ka viņam bij 1870. g. nodota arī Latviešu Avīžu rediģēšana.

Kundziņu Kārlis pieteicās uz konsistorijas eksāmenu 1876. g. pavasara jūridikā, maijā. Ģenerālsuperintendents kopš 1862. g. bija T. E. Lambergs (1815—1895), kuŗa vadībā eksāmeni noritēja diezgan omulīgi un bezpartejiski, bez izšķirības starp latviešiem un vāciešiem. Vienā nedēļā abas eksāmena puses bija cauri. „Pārāk viegli tie kungi apgājās ar mums, kas bijām trīs: divi vācieši un es,” saka pats Kundziņš.<sup>56</sup> Bet kad viņu uzaicināja tūlīt pieņemt mācītāja palīga vietu pie vecā K. V. Konradija Salgalē, tad konsistorijas asesors un Bauskas iecirkņa prāvests, Dalbiņu mācītājs H. Z. Kupfers (1818—1895) nostājās pretim. Viņš bija dzirdējis, ka Kundziņš esot „jaunlatvietis”, — un tas stāvēt sakarā ar „panslavismu”, kas atkal esot līdzīgs ateismam. Viņš baidījās, ka Kundziņš varētu „draudzi samaitāt” un prasīja papriekš pārbaudišanas un šķīstīšanas laiku. Lai gan jauno kandidātu starpā Kundziņš bija vienīgais, kas spēja draudzi latviski apkalpot, vietu tomēr dabūja vācietis, kas tikko bij sācis latviski mācīties, A. E. Proktors.

Praktisko kandidāta gadu Kundziņu Kārlis pēc paša izvēles iesāka pie Dobeles vācu draudzes mācītāja, pazīstamā pētnieka A. Bilenšteina. Dzīvodams vecāku mājās, viņš aizbrauca reizēm sprediķot Dobelē, vai brauca līdzī Bilenšteinam vikarēt citās draudzēs.

Vasarai paejot, vajadzēja apskatīties pēc citas vietas, kur varētu ko nopelnīt. Tukuma latviešu draudzes mācītājs P. A. T. Jūrgensons bij atvēris savā mācītājmuižā pansiju, kur pieņēma bērnus, kas bija jau dažādās skolās velti izmēģinājušies, un mācīja tos kopā ar paša bērniem. Viss darba smagums — piecas stundas dienā, zināms, gūlās uz mājskolotāju, un par tādu tapa Kundziņš uz pustreša gada, līdz 1878. g. beigām. Te bij iespēja arī nokalpot līdz galam praktisko kandidāta gadu, un jau pašā sākumā, mācītāja slimības dēļ, viņam

---

<sup>56</sup>) Man rakstītā vēstulē; no turienes arī tālākās ziņas. Salīdz. Gabali iz manas dzīves, 96. lp.



nācās trīs mēnešus no vietas izpildīt visus sludināšanas un dievvārdu pienākumus. Darbs ar skolēniem bij grūts, bet deva arī iespēju ievingrināties mācības metodēs un disciplīnas uzturēšanā. Veltīga bija pieteikšanās uz vakantām mācītāja vietām, tās aizgāja Kundziņam gaŗām, viņa latvietības dēļ. Kundziņš raksturo šo posmu savā dzīvē: „Laiks bija darba un svētības pilns. Bet arī pārbaudījums ticībā un pacietībā.“

Vaļas brīžos viņš darbojās arī literāriski. Tūkuma mācītājmuižā tika nobeigts universitātē iesāktais plašāks darbs par veco Stenderu, kas iznāca 1879. g. Jelgavā E. Bēres apgādībā ar virsrakstu „Vecais Stenders, savā dzīvē un darbā, aprakstīts no K. Kundziņa. Pirmā daļa.“ Ari Baltijas Vēstnesī joprojām parādījās Kundziņa raksti: Cilvēka sadzīves pavadoņi un at-tīstības liecinieki iz kustoņu un augu valstīm (1876. Nr. 12, 13, 21, 40—42), Mūsu rakstniecības lauks no otras puses (1876. Nr. 28), No lasāmā galda (1877. Nr. 32—34), Latv. pārlabotā bibeļe (1878. Nr. 9—11), Laika grāmatas (1878. Nr. 21—22), Veci un jauni laiki (1879. Nr. 45—47), No veciem laikiem (1879. Nr. 12), Jauna skolas grāmata (1879. Nr. 29).

Izredzes uz patstāvīgu mācītāja vietu vēl satricināja kāds piedzīvojums Kurzemes mācītāju sinodē, kur jaunais kandidāts varēja piedalīties kā viesis. Bārbeles mācītājs G. G. Grūners (1818—1900), kam pašam auga dēli, turēja kādu priekšlasījumu, kurā uzaicināja vācu amatbrāļus turēties kopā un savus dēļus audzināt mācītāja amatam, lai jaunlatviešu, Rīgas Kalniņa un citu, dēļi neiespiestos vācu iekoptajās vietās. Tā Kurzemes mācītāju ģimenes varētu nostiprināties kā luterisma Lēviņa cilts.<sup>67)</sup> — Kundziņš atgādināja Zakranovicam kā vecākam latviešu mācītājam, lai tas uzstātos pret šādu vienpusību, bet tas, ar roku rādīdams, paraustīja plecus un teica, lai runānot Kundziņš.

Beidzot tomēr pagadījās vokācija (aicinājums), kurai varēja sekot ordinācija. Puzes vecais „kukaiņu mācītājs“ J. H. K. Kavalls (1799—1881), pazīstams kā dabas pētnieks un insektu kolekcionārs, bij palicis ne-

<sup>67)</sup> No privilēģētās Lēviņa cilts nāca priesteri Izsaēli. — Gadījumu atstāstu pēc Kundziņa vēstules.

redzīgs, un viņa patrons Puzes draudzē, Puzenieku īpašnieks barons Osk. Grothūzs (Grotthus) bija nolēmis aicināt viņam adjunktū, kas līdz ar to būtu arī mājskolotājs viņa vecākajam, 19 gadus vecajam dēlam, kas nule bija pābraucis no Drēzdenes kadetu skolas. Kundziņš dabūja aicinājumu, pārgāja 1879. g. sākumā dzīvot uz Puzeniekiem un Pūpolu svētdienā 25. III. (v. st.) tika ordinēts par Kavalla adjunktū.

Četrpadsmit gadus vēlāk Puzeniekos bij par mājskolotāju A. Niedra. Veco Grothūzu viņš aprakstījis savos „Līduma dūmos“ un arī citādi godam pieminējis kā veco Vestfālu.<sup>58)</sup> Kundziņa atsauksme par dzīvi Puzeniekos skan: „Tas arī man palīdzēja diezgan ērkšķaino ceļu muižnieku aprindās pataisīt par staigājamu. Kur arī ziedēja savas rozes.“ Pēdējie vārdi, liekas, ziņmējas uz Grothūzu audžu meitu un mājskolotāju Šarloti Egerti, ko viņš izvēlējās par savu dzīves biedri un apprecēja 1880. g. vasarā pēc Puzenieku atstāšanas.

Draudzē Kundziņš varēja rīkoties pilnīgi brīvi un drīz vien tapa populārs tuvākā un tālākā apkārtnē. Sakari ar Grothūzu pašķīra arī ceļu viņa mācītāja karjērai. Kavalls bij nodomājis pēc saviem 50 gadu amat-svētkiem (aprīlī 1880) iziet atvaļinājumā un par viņa pēcnācēju jau 1879. g. Puzes baznīcas priekšnieki saskaņā ar latviešu draudzes vēlēšanas bij izredzējuši Kundziņu, nolikdami viņam pat divkāršu algu. Ari lielās Dundagas draudzes patrons aicināja Kundziņu uz vakanto Dundagas mācītāja vietu. Rosīgais Dundagas pagasta vecākais Fr. Adamovičs bij ieteicis Kundziņa kandidātūru Dundagas majorāta muižas īpašnieka K. f. d. Osten-Sakena pilnvarniekam, viņa brālim, brīvprātīgākajam Teod. f. d. Osten-Sakenam, un pēdējais bij virzījis lietu tālāk, tā ka Kundziņš 1879. g. novembrī turēja Dundagā savu mēģinājuma sprediķi. Bet no šīm izredzēm Kundziņam bij jāatsakās Smiltenes draudzei par labu, vecāku saistību dēļ.<sup>59)</sup>

Smiltenieši bij dabūjuši ziņas par Kundziņu Kārli kā labu runātāju no pašu tautas dēliem jau vairāk ga-

<sup>58)</sup> Enas miglā (Burtņieks 1930. Nr. 2) 150. ss. lp.

<sup>59)</sup> ~~Gabali~~ iz manas dzīves 98. lp.

dus agrāk. Redzami un cienījami draudzes locekļi bij dzirdējuši viņu runājam Kronvalda bērēs Vecpiebalgas baznīcā 1875. g. 17. februārī. Viņi bij arī personīgi ar to iepazinušies un stāstījuši par viņu mājās. Tā kā Smiltenes vecais mācītājs J. H. Gūleke taisījās atkāpties no amata un palikt vienīgi par Vidzemes skolu pārlūku, tad viņi nolēma aicināt savā laikā Kundziņu par viņa pēcnācēju. Tas nebija arī pašam Kundziņam nezināms, un viņš bij pieteicies uz 1877. g. atbrīvoto vietu un tika uzaicināts turēt marta mēnesī savu mēģinājuma sprediķi. Konventa latviešu locekļi gribēja dabūt par mācītāju Kundziņu, bet muižnieki gribēja sev vieniem pašiem rezervēt mācītāja vēlēšanas tiesības, ierobežojot 1870. g. likumu par konventiem. Zemnieku delegāti meklēja savas tiesības tiesas ceļā, Vidzemes vāciskās iestādes nepiekāpās, un tā garais instanču ceļš, līdz pat senātam, novilcināja izšķiršanu 2½ gadus. Visa sūdzības lieta sacēla daudz putekļu un radīja plašu uztraukumu. Galu galā senāts atzina zemnieku tiesības mācītāju vēlēšanās, un 1879. g. novembrī Smiltenes konvents ievēlēja Kundziņu Kārli par Smiltenes mācītāju.

Tā kā ap to pašu laiku Kundziņš jau bij solījies pieņemt vietu Puzē, tad saņēmis smilteniešu galīgo aicinājumu, viņš lūdza tos atlaist viņu. Bet mācītāju, par kuŗu bij gājusi vaļā tik ilga un sīva cīņa, viņa vēlētaji neatlaida. Trīs smilteniešu delegāti ieradās personīgi Puzē, sekoja viņam uz Dundagu, kur viņš bij aizbraucis uz mēģinājuma sprediķi, un negāja prom, kamēr viņi, atsaukdami uz savām priekštiesībām un agrāk doto vārdu, nedabūja Kundziņa solījumu.<sup>60)</sup>

Esmu dzirdējis kādu anekdoti par Kundziņa ievēlēšanu Smiltēnē. Divi zemnieku delegāti konventā neesot bijuši droši Kundziņa piekritēji, bet svērušies uz muižnieku pretkandidāta pusi. Blomu muižas arendātors Zaķītis, zinādams to, esot nolēmis mēģināt viņus atturēt no liktenīgās konventa sēdes. Viņa uzdevumā kāds draugs piesities delegātiem ceļā uz konventu un ievēdis tos krogā, kur arī aizkavējis, pacienādams ar

---

<sup>60)</sup> Gabali iz manas dzīves, 112. s. lp.

vīnu uz Zaķīša rēķina, kamēr konventa sēde vairs nebija delegātiem sasniedzama.

Neņemos spriest, cik tāl šī anekdote patiesa. Bet pareizs tās pamats, ka arī latviešu zemnieku delegātu starpā bijuši neapzinīgi ļaudis. Bet viss Smiltenes draudzes vairums noteikti bija Kundziņa pusē, un viņa atnākšanu uz Smilteni arī plašāka apkārtnē svinēja līdz kā latviešu vispārējās lietas uzvaru.

Aprīļa beigās Kundziņš atvadījās no Puzeniekiem. Ceļā viņš apmeklēja vecākus un 2./14. maijā Smiltenes baznīcas priekšnieka pavadībā izbrauca no Rīgas uz Smilteni. Vakarā viņu „kā nešus ienesa apgaismotajā izpuškotajā ļaužu pilnajā Smiltenes mācītājmuižā.“ 4/16. maijā notika viņa ieviešana jaunajā vietā.<sup>61)</sup>

Ar to sākās otrs posms Kundziņu Kārļa mūžā, kuŗa aktis arī tagad pēc 50 gadiem vēl nav galīgi noslēgtas.

---

<sup>61)</sup> Sk. aprakstu Balss 1880. Nr. 39.

## Sabiedrība un gara kopība (draudze)

Visos laikos un apstākļos atsevišķi indivīdi stājušies sakaros ar sev līdzīgiem, radīdami tādā kārtā kopību, sabiedrību. Uz to viņus pamudina vai nu cilvēkam piemītošās vītālās tendences, instinktīvā tieksme uzturēt un vairot savu, savas cilts, savas sugas dzīvo spēku, vai arī apzināta cenšanās aizstāvēt zināmas kopīgas intereses (saimnieciskas grupas, aroda apvienības, šķiras, partijas), vai, beidzot, prasības pēc bagātākas un vispusīgākas gara dzīves, pēc lielākas garīgas pilnības. Sakarā ar šīm dažādām pamattieksmēm varam izšķirt pirmatnēji vītālo, racionāli saimniecisko un garīgo kopības veidu.

Cilvēces vēstures sākumi, ģints satversme, patriarhālā ģimenes dzīve ar saviem spēcīgiem sugas, tēva un mātes, ģimenes kopības instinktiem rāda mums vītālās kopības milzīgo vienojošo spēku. Pēdējais sevišķi spilgti parādās lielajos satricinājumos un pārbaudījumu brīžos, kad jāraugās acīs pašam liktenim, nāvei: tēvs un pārējie pieaugušie dzimtas locekļi līdz pēdējai asins lāsei aizstāv savus bērnus un sievas, mātes metas ieņaidniekiem pretim, lai no viņu rokām izrautu savus mazuljus un t. t. Spēks, kas tādos gadījumos satur kopā indivīdus, ir asins balss. Tā ir dzīvības kopība šī vārda tiešākā nozīmē. Kopā ar savējiem indivīds ir stiprs, drošs, bauda iespējamo dzīvības pilnību, atrauts no kopības dzīvā celma viņš nav nekas.

Cilvēku kopdzīvei vairāk diferencējoties un racionālizējoties līdzās pirmajam pamazām izaug cits, vairāk no racionāliem motīviem izrietošs kopības veids, kuŗu apzīmējam par interešu kopību. Individu tieksmes pēc patstāvības un neatkarības sāk vairāk vai mazāk ierobežot un vājināt pirmatnējās vītālās sai-

stības. Neatvairāmi īpatnis tiecas kļūt par pašvērtību, par personību. „Pats cīnies, palīdz, domā, spried un sver, pats esi kungs, pats laimei durvis ver.“ Un tomēr, neraugoties uz šīm patstāvības tieksmēm, cilvēkam izolācijas stāvokli grūti uzņemties cīņu ar dzīves pretspēkiem. Tāpēc arī saimnieciskās un tiesiskās emancipācijas stadijā individs meklē „biedrus“. Sākas nogrupēšanās pēc principa „līdzīgs ar līdzīgu“. Pirmatnējā vītālā organisma vietā stājas „organizācija“. Bet šīs organizēšanās pamatā vairs neguļ vecais dzīvības princips, bet racionāli izprastais kopīgais labums, interese. Kopības, kas rodas tādā veidā, kļūst milzīgas pēc saviem apmēriem, bet viņas vairs nav „kopības“ vecā nozīmē. Viņas ir vairāk vai mazāk individu mēchaniski agrēgāti, vieninieku aritmētiska summa. Tūkstsots individu labāk nekā viens var aizstāvēt savas profesionālās vai saimnieciskās intereses. Tāpēc ar šādu „aprēķinu“ kopā sadodas simtiem amatnieku, zemturu, fabrikas strādnieku un t. t. Rodas skaitliskā ziņā impozantas organizētas vienības, kādas senatne nepazīna. Bet nelaime tikai viena: vienošanās notikusi uz aprēķina pamata, ar materiālistisku utilitāru lozungu; daudzos individus satur kopā kails „labuma“ princips, bet trūkst dvēseles. Tāpēc arī individi ar dziļām dvēseles prasībām ar šādu kopības veidu nevar pilnīgi saaugt, nevar viņā atrast apmierinājuma savām garīgām tieksmēm. Personīgās dzīves satricinājumos viņi paliek bez iekšēja atbalsta. Masā ienirdami viņi tomēr bieži jūtas pilnīgi vientuļi. Tādā kārtā šis biedrošanās veids var gan dot lielus saimnieciskus sasniegumus, bet nespēj līdzēt cilvēkam viņa dvēseles sabrukuma brīžos. Turpina vairoties individuālās dzīves katastrofas etc.

Tā dabiski izaug prasība pēc organiskāka, garīgi pamatota kopības veida. Pamostas irracionālie, dvēseliskie spēki un prasa pēc vienības, kas dotu vairāk atbilstīgam cilvēkam tādu pat iekšēju atbalstu un dzīves pilnības izjūtu, kādu pirmatnējā dzīves stadijā sniedza vītāla kopība. Šis jaunais kopības veids visumā pieder vēl nākotnei. Bet, liekas, viņš atrodas jau tapšanas stadijā. Viņa pirmās kontūras varam saskatīt ga-

rīgi organiskos sabiedrības veidojumos, kur egoistiskās pretešķības tiek pārvarētas savstarpējā iekšējo vērtību izmaiņā, došanā un ņemšanā, labprātīgā savstarpīgā kalpošanā. Šeit būtu minamas: uz garīgas saprašanās pamata dibinātas draudzības, ģimenes, laulības; darba kopības ar jaunu mērķi — pārvarēt darba devēju un ņēmēju interešu pretešķības; paidagoģiski organismi, kurus apgaro divu paaudžu kopdarbības, garīgas saprašanās un garīgas augšanas ideja un tml. Vēl tādu veidojumu mūsu dzīvē ir maz. Bet nevar šaubīties, ka meklējumi pēc tāda veida kopībām ir stipri pieauguši. Un tas citādi nevar būt, jo radīt labāku, iekšēji vienotu sabiedrības struktūru pieder pie lielākiem un svarīgākiem cilvēces uzdevumiem.

Šis īsais ievads bija vajadzīgs, lai dotu iespēju labāk saprast īpatnējos uzdevumus, kas cilvēku kopdzīvē piekrīt reliģiskam kopības veidam. Mūsu uzmanību šē nodarbinās tas īpatnējais garīgi-sabiedriskais kopības veids, kas saistīts ar kristīgās reliģijas izcelšanos, ar viņas sākumiem, bez kuŗa pareizās izpratnes nav iespējams noskaidrot kristīgās draudzes būtību vispār un viņas nozīmi arī mūsu laikos.

Ir vispār zināms, ka spēcīgas reliģiskas kustības aizvien atstājušas dziļas pēdas un izsaukušas svarīgas strukturālas pārmaiņas nevien individuālā dvēselē, bet arī sociālā dzīvē. Tas it sevišķi sakāms par spēcīgāko no visām reliģiskām kustībām, kādas pazīst cilvēces vēsture, par kristīgās ticības sākumiem. Līdztekus jaunai dievizpratnei un jaunam uzskatam par reliģisko kultū šeit vērojams radikāls jaunveidošanas process sabiedriskā dzīvē. Un tas sakāms nevien par kristīgās reliģijas sākumiem, bet arī par katru jaunu šo pirmliaku refleksu vēlākos gadu simteņos.

Jau pavisā iepazīšanās ar tiem dokumentiem, kas atspoguļo kristīgās reliģijas pirmsākumus — viena alga, vai tie nākuši no pašu kristīgo vai no romiešu un grieķu autoru aprindām — liek noskārst, ka kristīgā reliģija ievadījusi plašu aprindu konsolidēšanās procesu, sakausēdama vairāk vai mazāk sairusās antīkās sabiedrības drumstalas jaunā cieši solidārā un iekšēji apgarotā vienībā. Par to runā pazīstamās vietas Apu-

stuļu darbu gr. II., IV. un V. nodaļā, kur tiek attēlota Jeruzalemes pirmdraudzes rašanās un viņas sakušana vienā garīgi-saimnieciskā vienībā. Par to liecina kopības gara nodibināšanās starp tik heterogēnām toreizējās sabiedrības daļām, kā bijušiem jūdu tautības un dažādu citu nāciju piederīgiem („šeit nav ne jūds, ne grieķis“), kāds izpaužas apustuļa Pāvila rakstos un reālā kārtā lielajā palīdzības akcijā, kādu Grieķijas kristiešu draudzes radījušas nabadzības un bada piemeklēto Jūdejas draudžu labā (2. Kor. 8. un 9.). Ja vajadzīgi vēl citi fakti, tad der atcerēties nesagraujamās gara saistības, kas vienoja pirmo gadu simteņu kristiešus vajāšanas laikos, kas lika draudzēm rūpēties par apcietinātiem, dot pajumti vajātiem u. t. t., neraugoties uz briesmām, kas draudēja pašu dzīvībai (sal. pagānu rakstn. Lukianu, kristīgos rakstniekus Klementu, Tertullianu u. c.).

Šo ārkārtīgi spēcīgo konsolidēšanās tieksmi un „solidaritātes“ garu, protams, nevarēja nepamanīt arī jaunāko laiku vēsturiskā materiālisma garā orientētie publicisti un vēsturnieki. Viegli saprotams, ka uzdevums, nostādīt kristīgās ticības un draudzes sākumus un ar tiem saistītās sociālās pārmaiņas ekonomiskās doktrīnas gaismā, sameklējot tiem „saimniecisko bazi“, varēja izlikties viņiem visai saistošs. Tomēr rezultāti, kādus sniedz viņu izskaidrošanas mēģinājumi, ar savu pretrunību rāda, uz cik vājām kājām šīnī gadījumā stāv viņu teorija. Tā, piem., lai minētu tikai divus, Kārlis Kautskis\*) nāk pie slēdziena, ka kristīgās kultūras sākumi atvasināmi no Palestīnas proletāriāta šķiru kustības, kas lika viņiem Jeruzalemē, sakarā ar viņu ūtopiski-mesiāniskām gaidām, nodibināt prīmīvu kommunistisku sabiedrību. Pie pilnīgi cita slēdziena turpretim, izejot no tās pašas teorijas, savā laikā ir nācis vēsturnieks Rob. Vipers\*), cenzdamies savā vēl Maskavā 1918. gadā iznākušā grāmatā pierādīt, ka pirmie kristieši rekrūtējušies no Palestīnas zemes īpašniekiem

---

\*) Karl Kautsky, Der Ursprung des Christentums, 10. Aufl. 1920.

\*\*) Проф. Р. Ю. Виперъ, Возникновение христианства, Москва, 1918. Cik zināms, autors tagad šo viedokli vairs neuztur.



un namsaimniekiem, kas smagās saimnieciskās krīzes dēļ itkā bijuši spiesti likvidēt savus īpašumus, un, lai glābtu savu eksistenci, nodibinājuši Jeruzalemē kaut ko līdzīgu modernai akciju sabiedrībai vai savstarpējai apdrošināšanas kasei, pārvērsdami savus īpašumus kapitālā un algodami no tā savus aģentus — emisarus.

Pietiek īsumā raksturot šos divus mēģinājumus, lai tūlīn sajustu — mīksti izsakoties — pilnīgo izpratnes trūkumu attiecībā uz kristīgās kustības garīgiem pamatiem, bet taisni pēdējie taču ir tie, kas saskatāmi aiz katras Jaunās Derības rakstu rindiņas. Jau mazs kopskats uz Jaunās Derības dokumentiem mums rāda, ka saimnieciskas interešu kopības schēma, kādu minētie autori cenšas piemērot kristīgās draudzes sākumiem, pavisam neatbilst tām konkrētām ainām nedz arī tiem ētiskiem un reliģiskiem principiem, ko mums zīmē evaņģēliji un epistoliskā literatūra. Bez šaubām, sociālie motīvi mūsu reliģijas pirmavotos ir visai stipri. Sociāli apspiesto nabadzīgo un beztiesisko ļaužu (t. s. „ebjonīm“) līdzdalību un pat pārsvaru jaunajā reliģiskā kustībā noteikti atspoguļo vairāki J. Derības dokumenti, kā piem. Lūkas evaņģēlijs ar savu īpatnējo, nabagiem un dzīves sērdieņiem veltīto interesi. Tik pat noteikti pret Romas bagātniekiem-spekulantiem un dzīves izlutināto augstāko aprindu bezprātīgi grezno un izšķērdīgo baudu dzīvi nostājas Jāņa apokalipse (Jāņa par. gr. 18. nodaļa). Nabadzīgos un sociāli zemāk stāvošos ļaudis pret bagātnieku izmantošanas tieksmēm aizstāv Jēkaba vēstule (sk. V. nod.). No I. Pēterā vēstules un citur redzams, ka piem. Maz-Āzijas provincēs kristiešu draudzēs pārsvarā atrodas bijušie nebrīvie ļaudis (douloi, servi) un no dzimumiem — sievietes. Arī Pāvils par Korintas draudzi stāsta, ka viņas sastāvā nav daudz sociāli iesaistīgu, augsti izglītotu un augstdzimusu personu, bet vairumā mazie ļaudis (1. Kor. 1, 26. 27.). Tomēr dziļi aplami spriest no tamlīdzīgiem datiem, ka pirmām draudzēm būtu bijis mūslaiku šķiru organizāciju raksturs. Ļoti daudz vietas Jaunajā Derībā rāda, ka blakus „mazajiem ļaudīm“ kristīgās draudzēs iestājās arī, skatoties pēc teritorijas un apstākļiem, par kādiem iet runa. lie-

lāks vai mazāks skaits labāk pārtikušu. Tas redzams piem. no pamācībām, ko Pāvils dod Romiešu draudzes locekļiem Rom. vēstules 12. nodaļā. Prāvs skaits bij tādu, kam agrākā dzīve pilnībā un pārticībā bija kļuvusi bezmērķīga un tukša un kas tagad saviem uzkrātiem līdzekļiem meklēja jaunu attaisnojošu mērķi un pielietošanas veidu. Tikpat nepārprotami Pāvils izceļ vēstulē Romiešiem draudzes sastāva dažādību izglītības ziņā, uzsvērdams, ka evaņģelijam ir spēks vienot izglītotos un neizglītotos vienā kopībā, pie kam Romas draudzē nebūt neiztrūkst arī pirmā elementa, lai gan tas būs bijis mazākumā.

No sacītā redzams, ka pieejot no „oikonomiskā“ vai šķiru teorijas viedokļa kristīgas kustības izcelšanās jautājumam, nevien tiek pāri darīts faktiem, bet pilnīgi tiek pārprasts pats jaunās sociālās kustības pamatprincips. Tā ir lielā savstarpējās izlīdzināšanās un agrāko pārestību izpirkšanas doma (grieķ. katallagē, katallassein), kas realizējas tur, kur agrāk bija naidis un šķelšanās, kur antagonisma un egoisma principi bija sasnieguši nepieredzētus, bīstamus apmērus. No agrāk naidīgiem pretējiem elementiem savstarpējās piedošanas un izlīgšanas ceļā nodibinājies jauns kopības veids, kas agrākās pretešķības vieno jaunā gara vienībā. No diviem ir kļuvis viens, starpšiena ir noārdīta, kas citkārt bija tālu viens otram, ir kļuvuši tuvinieki (Efes. 2, 13—18). Šīs jaunradītās kopības (koinōnia) dzīvības funkcija ir savstarpējā kalpošana (diakonia) ar tām dāvanām, ko Dievs katram devis, lai viss organisms (sōma) augtu pretim Kristus pilnībai (1. Kor. 12 un 14 Rom. 12 un Efes. 2, 13—22 un daudz citās vietās). Kas bagāts mantā, tas dod tam, kam nav. Tāpat ir ar izglītību resp. gudrību (sofia) administratīvām spējām un piedzīvojumiem, runas dāvanām, prasmī un spējām dziedināt slimus, saimnieciskām spējām un citām „žēlastības dāvanām“ jeb charismatiem. Tādējādi skatoties nav neviena, kas gara apbalvots un modināts nevarētu ko dot tiem, kam nav.

Ari „mazo ļaužu“ evaņģelijā, — kas nes Lūkas vārdu, redzam to pašu. Pārtikušas sievietes, kuŗu starpā netrūkst arī tādu, kas pieder pie „labākām aprindām“,

„kalpo“ Jēzum ar to, ko Dievs viņām devis (Lūk. 8, 1—3). Bijušais mantrausis Zakajs, pievienodamies jaunajai kustībai, pusi no sava īpašuma atdod trūkuma cietējiem (Lūk. 19, 8), lai pierādītu, ka lūzums viņa dzīvē ir reāls un nopietns. Jeruzalemes pirdraudzē ir vairākas personas, kas ziedodamas sevi garīgam darbam, savu īpašumu nodod draudzes rīcībā, piem. Barnaba no Ķipras (Ap. d. 4, 36).

Kā redzams — tas nav ārīgs sociāls apvērsums, bet ētisks apvērsums un ar to saistīta sociālas psīches un dzīves struktūras maiņa. Jaunā sabiedrība, raugoties pēc elementiem, no kā viņa sastāv, nav homogēna, bet heterogēna (laicīgā ziņā), kas nav par šķērslī viņai būt vienveidīgai (homogēnai) garīgā ziņā. No polārām pretešībām, kas bija saspīlējuma stāvoklī, dzimusi jauna gara dzirksts, jauns spēku izplūdums — tā ir kristīgā mīlestība, agapē. Rodas jauns bagātības un nabadzības jēdziens. Kā jau aizrādīts — par jaunās kopības dzīvības funkciju kļūst kalpošana. Tā blakus nemācītam zvejniekam Pēterim nostājas grieķu valodas pratējs Jānis Marks, „kalpodams“ ar savām valodas zināšanām. Ārsts Lūka kalpo ar savu ārsta mākslu Pāvilam un draudzēm un t. t. Bet lielākais gan bija, ka arī ētiski krietnākie un tīrākie neizolējās no mazāk tīriem un tikumiski maitātiem (vismaz tā tas bija tur, kur visgaišāk dega jaunā gara liesma), bet atcerēdamies to, ka arī viņiem ir daudz piedots, meklēja kopību arī ar pirmajiem. Paštaisna norobežošanās no pagrimušiem tiek uzskatīta par nepieļaujamu farizēismu. Dziļākais pamats šādai sabiedrisko attiecību pārkārtošanai bija bez šaubām reliģiskais. Dievs parādījis pret cilvēci savu nepelnīto dāvājošo mīlestību Kristus personā. Kā cilvēks, kas pats atguvis Dieva bērna segu, varētu palikt vecajās attiecībās pret tuvāko? Rom. vēstules 5. nod. 7. p. Pāvils attīsta šādu domu kāpinājumu: Reti kāds mirst kāda tikumiski nevainojama cilvēka labā. Drīzāk jau kāds iet nāvē par ideālu mērķi. Bet Dievs savu mīlestību pret cilvēkiem ir parādījis, likdams Kristum mirt par mums, kad mēs vēl bijām grēcinieki. Līdzīga doma 2. Kor. 5, 21. To, kas no grēka nekā nav zinājis, Dievs iecēlis par grēku (izpircēju),

lai mēs viņā gūtu Dieva taisnību. Jeb 2. Kor. 8, 9: Kristus, bagāts būdams, mūsu dēļ kļuvis nabags, lai mēs caur viņa nabadzību kļūtu bagāti.

Reliģiskais pārdzīvojums ir bijis tik spēcīgs, ka viņš rada pārmaiņu sociālās attiecībās. Kas pats apžēlots, tas sniedz roku bijušam ienaidniekam, lai viņam piedotu un izlūgtos no viņa piedošanu. Tāpat no reliģiskā pārdzīvojuma izriet vēlēšanās palīdzēt sērdieņiem, ziedot savus spēkus Kristum un draudzei, rūpēties par atstumto un vismazāko. Vecais ir pagājis, viss tapis jauns.

Tā pirmo kristiešu sabiedrība, atšķirībā no profānām sabiedriskām kustībām un it sevišķi no modernās sabiedrības, kā interešu kopības, līdzīgi dažām vēlākā laika reliģiskām kustībām, kā brāļu draudzei (savos sākumos), tolstoismam u. c. ir kaut kas „sui generis“. Viņu vislabāk nosaukt par atgriešanās kustību. Augstāk stāvošie sociālā vai izglītības ziņā, arī ne mazums tādu, kas mantas ziņā bij turīgāki, tiek ierauti vispārējas reliģiskas kustības straumē; viņi atgrieždamies pie Dieva līdz ar to atgriežas arī pie tautas. Nav vairs divi, bet viens. Rodas tā saucamā „trešā cilts“, kā daži tā laika rakstnieki nosaukuši kristiešus. Ar to kristieši nostādīti pretim toreizējai jūdu un grieķu-romiešu sabiedrībai un līdz ar to uzsvērts tas organiskais kopības moments, kas vieno jauno sabiedrību. Tur vairs nav ne jūds ne grieķis, ne vergs ne brīvais, ne vīrietis ne sieviete — tur visi ir viens Kristū (Gal. 3, 28 sal. Kolos. 3, 11). Ar savu organisko gara kopību jaunā sabiedrība atdzīvina pamirusās vītālās sabiedrības dzīvības pilnību, nostādīdama blakus tēviem — dēlus, blakus vīrietim — sievieti, kopā saistīdama vienībā sirmgalvjus, pusmūža ļaudis, jauniešus un mazos bērnus. Daudziem, kam ģimenes saites izirušas, draudze kļūst par jaunu ģimeni (Mark. 10, 28, 29). Romiešu-grieķu sabiedrībā ieviesusies vienaldzība pret ģimenes dzīves skaistumu, pret mazajiem bērniem, mātes prieks par bērnu, prieks par dzidro dzīvības ritu atdzimst jaunā, vairāk garīgā plāksnē. Savtīgs aprēķins, domas par to, kā vieglāk dzīvot, izzūd, ticīgie ļaujas Dieva gribai, nes dzīves

nastas un ar ticību uzvar dzīves grūtības. Racionālā motīva vietā stājas irracionālais ticības motīvs.

Jaunā sabiedrība tāpēc labprāt saucas par dzimtu vai saimi un arī savu locekļu apzīmēšanai lieto no dzimtas patapinātus nosaukumus: tēvs, māte, brāļi, māsas, bērni. Viņa ir „brāļu saime“, kuŗas galva ir Kristus, bet mūžīgais, neredzamais tēvs — Dievs. No sacītā ir redzams, ka kristīgās draudzes kopība savā pirmajā pastāvēšanas laikā, īpašas reliģiskas atgriešanās kustības radīta, sava laika apstākļos un robežās ir realizējusi tos principus, kādus mēs uzstādījām kā garīgas kopības pazīmes. Pretešķību saplūšana jaunā vienībā radīja to jaunuma un pirmatnīguma vītālītāti, kas citkārt raksturo mātes-bērna, māsu-brāļu attiecības. Gara primāts lika pamatu saistībām, kas stāv pāri bioloģiskām funkcijām un asins radniecībai, darba interesēm, īpašumam un citām „laicīgās“ dzīves parādībām, piešķirdams pēdējām citu izpratni un dziļāku jēgu.

Mērojot mūsu dienu uz saimnieciskām interesēm un šķiras vai kārtas apziņu dibināto sabiedrību ar pirmās kristīgās draudzes kopības ideju, mums pēdējās idejiskie principi var likties kā kaut kas nenasniedzami tāļš, gandrīz nereāls, kā parādība, kas nav „no šīs pasaules“. Bet taisni mūsdienu egoistiskām un ūtilitārām tendencēm pārsātinātā sabiedrība — no otras puses — atkal var modināt ilgas un radīt vēlēšanos pēc garīgās pilnības un dvēseliskā tuvuma, kas kādreiz pildīja pirmdraudzes locekļu sirdis. Katrs, kas kādreiz savā dzīvē kaut uz brīdi izjutis šīs siržu kopības gara vēsmu, siltumu un laimi, mūžam sirdī uzglabās klusas ilgas pēc jaunas pasaules, kuŗā garīgie spēki un principi būs ņēmuši pārsvaru un interešu pretešķībās saskaldīto „sabiedrību“ vienos jaunā gara saimē.

J. Rezevskis

## Jēkaba vēstules problēmas

Savāda vieta jāpiešķir Jaunās Derības rakstu starpā Jēkaba vēstulei. Maz viņa runā par kristīgo garīgām mantām, par Kristus personas un viņa darba nozīmi nemaz, maz izceļ to, ka kristīgā ticība ir kas jauns pretim judaismam un pagānismam. Tikai vienreiz ir runa par dzimšanu no Dieva caur patiesības vārdu (1. nod. 18. p.). Tikai vienreiz ir aizrādīts, ka nabagie ir bagāti tapuši ticībā (2. nod. 5. p.). Turpat arī tik ir runa par skaisto t. i. Jēzus Kristus vārdu, kas pār lasītājiem ir piesaukts (t. i. gan kristībā) — 2. nod. 7. p., kā arī par ticību uz mūsu godības kungu Jēzu Kristu jeb uz Kunga Jēzus Kristus godību (2, 1). 2. nod. 14.—26. p.p. autors atgādina, ka ticība bez darbiem netaisno, nedara nevienu taisnu, ir nedzīva, te parasti atrod izteiktu protestu pret Pāvila taisnošanas ticību jeb aplami saprastiem un izlietotiem Pāvila uzskatiem, lai gan daži (kā Cāns un citi) to noliedz un domā, ka diskusija par ticību un darbiem varētu būt izskaidrojama arī no judaisma jeb vēl no Pāvila neskartās pirmkristietības stāvokļa. Citādi raksts satura nopietnas, spēcīgos vārdos izteiktas pamācības par tikumību un darbīgu žēlsirdību, netikumu un ļaunumu nosodījumus, biedinājumus, draudu vārdus, sevišķi par netaisnību pret zemākajām šķirām, strādniekiem, un tādā formā, ka viss tas ir labi varētu attiekties uz jūdiem jeb tādējiem, kas pieņēmuši ticību vienīgam Dievam (jūdu prosēlītiem). Dažas vietas, tādās attiecībās domātas, būtu vieglāk jeb īsti saprotamas un izskaidrojamas. Jo kad metam skatu uz 4. nodaļas sākumu (1—12. p.p.), tad uzmācas jautājums, vai 1. jeb 2. gadusimtenī kristīgās draudzēs kaut kur varēja būt tik pagrimumi ticība vai tikumība, ka bij jālieto tādi vārdi? Vai kristīgajam bij jālieto tik asi vārdi pret kristīgajiem? Nav daudz laba ko teikt vi-

ņam saviem lasītājiem. Liekas, it kā viņam nebūtu meklējošas kristīgās mīlestības. Jēkaba vēstulei ir citāds raksturs nekā piem. Pāvila 1. Korintiešu vēstulei, kur gan arī ir nosodītas daudz ļaunas puses kristīgo dzīvē, bet kur šī mīlestība spīd cauri un kur ir arī uzsvērtas daudz labās puses. — Pazīstams jau ir, ka Lutera diezgan zemu vērtēja Jēkaba vēstuli un nestādīja to līdzās galvenajiem Jaunās Derības rakstiem. Viņa nenodarbojoties ar Kristus, viņai trūkstot evaņģeliska gara. Priekšrunā Jaunās Derības tulkojumam 1522. g. viņš to nosauca par tukšu vēstuli (stohern Epistel). Priekšvārdos pašai šai vēstulei (arī 1522. g.) viņš izteicās gan atzinīgāki. Vēstule nemācot cilvēku mācību, bet Dieva bauslību. Gan viņā esot daudz labu pamācību (viel guter Sprüche). Tomēr tā nostājoties pret apustuļiem Pāvilu, pieminot gan Kristus, bet nemācot par viņu, viņa ciešanu, augšāmcelšanos, viņa garu. Bauslību viņa nosaucot par svabadības bauslību, kamēr Pāvilam tā esot verdzības, dusmības un nāves bauslība. Vēstule neesot kāda apustuļa rakstīta, tanī neesot nekādas kārtības. Luteram šķiet, ka sarakstītājs bijis kāds dievbijīgs vīrs (ein gut frumm Mann), kas saklaušinājis dažus apustuļu mācekļu izteikumus un tos uzrakstījis jeb viņa (Jēkaba) sludināšana esot kāda cita uzrakstīta. Kādā galda runā viņš izsakās: es domāju, ka viņu ir sarakstījis kāds jūds, kas gan ir dzirdējis vēstis par Kristu, bet nav sapratis (welcher wohl hat hören von Christo läuten, aber nicht zusammenschlagen).

Luters tā tad ir izjutis Jēkaba vēstules galvenās problēmas. Viņš ir tās no sava suverēnā ticības viedokļa un christocentriskā stāvokļa enerģiski mēģinājis atrisināt jeb — labāki sakot — mezglu pārcirtis. — Līdz šim minētām pievienojas vēl citas problēmas. Tās būtu: bagātnieku resp. bagātības nosodīšana par sevi, sevišķi 5. nodaļas sākumā, kas pēc mūsu uzskatiem it kā nesaīetas ar Kristus garu. Par ticību autors runā drīz kā par spēku, kas lasītājiem dots (1. nod. 3. p. ticības pārbaudījums un 2. nod. 5. p.), drīz atkal saka, ka ticība par sevi (2, 17) t. i. bez darbiem ir bez vērtības, nedzīva. Kārdināšanas (peirasmoi) ir no vienas puses ar prieku apsveicamas, tās ved pie pastāvības — tā tad var teikt:

tās ir labas Dieva dāvanas, no otras puses nedrīkst domāt, ka tās nāk no Dieva (1. 13), tās nāk no paša cilvēka jaunās iegribas (1, 14). Problēma ir tā, ka autors runā gan pēc jūdu gudrības (chokmā) literatūras parauga, bet lieto arī salīdzinājumus, kas ņemti iz grieķu populārfilosofijas, atgādina pat Sofoklu un Aristotelu (3. nod. par stūri, iemauktiem, uguni). Izteiciens „dzīves rats” (3. nod. 6. p.) atgādina orfismu vai drīzāk budismu (tāpat uguns, kas dzīves ratu pilda ar liesmām).

Ir manāmi stoicisma iespaidi. Problēma ir, kas vēstuli sarakstījis: vai kāds apustulis (Kristus māceklis) Jēkabs, vai Jēkabs Taisnais — Jēzus brālis — vai kāds nepazīstams kristietis Jēkabs, vai kāda cita persona rakstījusi zem Jēkaba vārda? Daži domā, ka vēstule sarakstīta četrdesmitos gados pēc Kristus (Cāns, katoļu eksēgēti), daži, ka 2. gadusimteņa pirmajā pusē (ap 120., 130. g. vai vēlāk). Vai raksts ir vēstule, cirkulārraksts vai traktāts? Vai ir norādīts uz zināmiem gadījumiem kristīgo dzīvē (2. nod.: izturēšanās pret bagātniekiem un nabagiem sapulcēs) vai ņemti tikai iedomāti piemēri, lai biedētu un pamācītu? Kas domāts ar 12 Isrāēļa ciltīm svešumā — adresē (1, 1). Attiecībā uz valodu un izteiksmi ir novērots, ka no vienas puses autors pārvalda gluži labi grieķu valodu, rīkojas ar to svabadi poētiskos un rētoriskos paņēmienos; sastopam atskaņas, alliterāciju, viena vēstules daļa — jautājums, vai pat ne visa — sarakstīta pantos. Bet no otras puses ir arī semītismi, vēstulē parādās semītu izteiksmes veids.

Ad. Harnaks, norādījis uz dažām pretrunām un paradoksijām, beidzot izsakās: Pie visa tā visparadoksālākais no paradoksā ir tas, ka jāatzīst vienība tikumisko domu gājienā, kā arī valodā. (Geschichte der altchristlichen Literatur II, 1.) Viņš arī izsakās, ka mums trūkst līdzekļu, šīs paradoksijas noteikti izskaidrot.

Mēģinājumi izskaidrot šīs problēmas un paradoksās parādības ir bijuši dažādi. Visvairāk kritikā pieņemts tas uzskats, ka vēstule rakstīta diezgan vēlu — 2. gadu simtenī. Pirmā kristīgā mīlestība un dedzība tad esot bijusi atdzisusi, ar to izskaidrojamas jaunās parādības kristīgo ticības, tikumīgā un sociālā dzīvē, kuņas graiza sarakstītājs. Jaunākos laikos nosodījumu



asumu grib mīkstināt ar to, ka vēstuli uzskata par pamācošu traktātu vai pamācību sakopojumu, kurā autors grib biedināt. Izteiktie piemēri, piem. par to, ka bagātniekiem ierāda sapulcēs vislabākās vietas, bet nabagiem vissliktākās (2. nod. sākumā), par to, ka tirgotāji aizmirst Dievam pavēlēties savos uzņēmumos (4. nod. beigās), neesot konkrēti gadījumi, kas notikuši, bet tikai iedomāti. (Tā Dibelius savā komentārā 1921. g.). — Ir atkal kritikā izteiktas Lutera domas pēc tam, kad tās bija noraidītas kā par daudz asas un vienuspusīgas. Vienā laikā vācu eksēģēts Fr. Spitta (*Der Brief des Jakobus* 1896. g.) un francūzis L. Massebieau (*L'Épître de Jacques est-elle l'oeuvre d'un Chrétien?* laikrakstā *Revue de l'histoire des religions* 1895. g.) bij nākuši viens neatkarīgi no otra pie slēdziena, ka Jēkaba vēstule esot kāda jūda pamācības raksts jūdiem. Viņu esot vēlāku pārņēmuši kristīgie, un viņā 1. nodaļas sākumā — adresē — un tāpat arī 2. nodaļas sākumā ievietots teikums par Jēzu Kristu un Kristus vārds. Ja šos teikumus atņem nost, tad paliek tīrs jūdu raksts.

Minama tad vēl Ad. Harnaka hipoteze, ka vēstule satura kāda kristīga pamācītāja runas jeb sprediķus, kas ir sacīti 1. gadusimteņa sākumā, bet sakopoti vēstules veidā zem Jēkaba vārda 2. gadusimteņa beigās. Te arī zināmā mērā izteikts Lutera uzskats.

Turoties pie adresē minētā Jēkaba kā sarakstītāja un pie baznīcas tradīcijas daudzi (piem. Cāns, Šlatters) par autoru uzskata Jēzus brāli Jēkabu (katoļi gan brālēnu jeb kādu citu radnieku). Viņš bij vēlāk Jeruzalemes draudzes vadonis, bet pēc tradīcijas arī pie jūdiem cienīts tamdēļ, ka tas turējies pie Mozus bauslības. Viņa personā — tā domā — vislabāk savienojas jaunā kristietība un jūdisms un savā vēstulē viņš esot uzsvēris to, kas vieno, ne to, kas šķir (Šlatters). Pret to kritika iebilst, ka šis Jēkabs nevarētu būt tik labi pārvaldījis grieķu valodu, viņš nebūtu bijis atkarīgs no grieķu populārfilosofijas. Bez tam vēstule sludinot tīri garīgu dievkalpošanu (1. 27), kamēr Jēkabs esot bijis jūdu ceremoniālās bauslības aizstāvis. — Tamdēļ daži (piem. Feine) grib atrast izeju tādā veidā, ka pieņem, ka Jēkabs runājis jeb rakstījis Palestīnas jūdu kristīgiem

aramiešu valodā, bet tad kāds cits šīs runas tulkojis un piesūtījis kristīgiem ārpus Palestīnas.

Jāpiemin, ka jaunākos laikos kritika sāk izteikties par to, ka vēstule var būt sarakstīta agri, apustuļu laikmetā, ka daudz kas runā par labu Jēzus brālim Jēkabam kā autoram, kaut gan dažs kas norādot uz vēlākiem laikiem. (Tā Vindišs, kas līdz ar citiem par autoru uzskata kādu nepazīstamu kristieti Jēkabu, un Stählin's grieķu kristīgās literatūras vēsturē 1924. g.). No otras puses tradicionālās skolas piekritēji par autoru neuzskata vairs Jēzus brāli Jēkabu, bet novieto viņas izcelšanos apmēram 70. gados (Hauck's komentārā no 1926. g., Kūns — Neue Kirchliche Zeitschrift 1930. g. 2. burtn.). Sevišķi būtu jāpiemin Joh. Veiss, kuŗš vēstuli arī novieto ap 70. jeb 80. g. Viņa esot rakstīta jūdu kristīgiem diasporā, kristīgie vēl neesot gluži šķīrušies no jūdiem, sapulcējoties tais pašās sinagogās (2. nod. sākumā), vēstule dibinājoties uz jūdu sakāmo vārdu gudrības un Jēzus vārdiem, Jēzus esot uzskatīts kā Mozus hauslības tālākveidotājs un noslēdzējs. Te būtu gan jāpiebilst, ka nekur citur mums nav vēstīts par tādu kristīgo kopdzīvi ar jūdiem dievkalpošanās.

Kā redzams, mēģinājumi atrisināt Jēkaba vēstules problēmas ir dažādi. Visas viņas atrisināt arī gan — šimbrīžam mazākais — nav iespējams. Acīs duŗas viņas jūdiskais raksturs. Kā redzējām, ir pacēlušās balss un paceļas vēl arvienu, kuŗas rakstu grib atzīt vai nu pavisam par jūdisku vai pa daļai (f. Zodens): esot izlietotas agrāk sacerētas jūdu pamācības. Anglis S. T. Lovrie (Princ. theol. Rev. 1918. g.) uzskata vēstuli gan kristīga sacerētāja sarakstītu, bet adresētu kā Dieva vēsti visiem isrāēliešiem. Tāds uzskats vēstules uztveri atvieglinātu daudzās daļās. Vismaz 4. nodaļas pirmā puse gandrīz nav citādi izskaidrojama kā kāda parainese jūdiem. Tomēr dažas vietas, kā liekas, atkal nepārprotami norāda uz to, ka domāti kristīgi lasītāji (sk. augšā). Kā nu savienot ar to dažas parādības vēstulē, kuŗas it kā liekas būt pretīgas kristietības garam? Atiecībā uz pretstatā izcelšanu starp bagātiem un nabīgiem, bagātnieku nosodīšanu, jāaizrāda, ka tagad ir atzīts (Dibeliuss u. c.), ka Jēkaba vēstules autors pie-

der pie zināma virziena pirmajā kristietībā, kas domā, ka īsteni kristīgi var būt tikai nabadzīgi jeb zemāko šķiru ļaudis, izturas noraidoši pret bagātņiem un gribētu tos vai pavisam atturēt no kristīgās draudzes. Šādu uzskatu kristīgie (viena daļa no viņiem) pārņēmuši no vēlākā judaisma, t. s. nabagu (anāvīm) dievbijības virziena, kur nabadzība bij gandrīz līdzīga dievbijībai, bagātība bezdievībai (piem. Henocha grāmatā). Tāds virziens parādās arī Lukasa evaņģelijā („vai jums, bagātiem“ 6. nod. 24. sal. 14, 33) un pa daļai vēlāk Hermasa „Ganā“ (2. līdzībā). Bez tam jāievēro, ka bagātņiki, kuņiem autors piedraud sodu (1. nod. 10. p-ā un 5. nod. 1—6. p.p.) nav kristīgie, bet ir nekristīgi bagātņiki, kuņi dara pāri kristīgiem (5. nod. 4—6. p.p.), vazā viņus pie tiesām (2. nod. 6. p.), nicina Kristus vārdu (2, 7). Pie kristīgiem tomēr sāk ieviesties bagātības cienīšana, tie ierāda svešiem bagātņiem, kas apmeklē kristīgo sapulces, labākās vietas, lokās to priekšā (2. nod. sākumā). To nosoda autors. Te būs jāpretojas Dibeliusa uzskatam, kas visus piemērus Jēkaba vēstulē nosauc par iedomātiem, stilizētiem, tie neraksturojot lasītājus jeb tās zināmās aprindas, pie kuņām autors griežas. Kamdēļ tad viņam vispār runāt par tādām lietām, kā arī par to, ka aizmirst Dievu savos uzņēmumos? Piemēru veids varbūt ir stilizēts, varbūt arī drusku pārspīlēts, bet tamlīdzīgi ļaunumi būs bijuši.

Daži vārdi gan ir lietoti vienreiz un otrreiz dažādās nozīmēs. Tā „peirasmos“ 1. nod. 2. pantā apzīmē pārbaudījumus, ciešanas, bēdas, kas ar Dievu panestas stiprina ticību, bet 12 p-ā un tālāk kārdinājumu, skubinājumu uz ļaunu. Tāpat tas gan ir arī ar vārdu „ticība“. 1. nodaļas sākumā tā apzīmē paļaušanos uz Dievu un uz viņa palīdzību, 2. nod. 5. pantā kristīgo dzīves spēku un cerību. Bet diskusijā par ticību un darbiem 2. nod. 14—26. p. ticība ir nostādīta kā mazvērtīga par sevi. Te autors ar ticību — tā domā — apzīmējot vai nu vienkāršu prāta zināšanu jeb ārīgu piekrišanu tam, ko māca, vai draudzes ticības ārīgu apliecinājumu. Jēb varbūt autora izteicieni pret ticību izskaidrosies sekošā kārtā. Viņš ir dzirdējis kristīgā draudzē runājam par ticību tādā veidā, kā viņš to nesaprot, jēb kam viņš ne-

var piekrist. Runā par taisnošanu tikai caur ticību. Darbi netaisno cilvēku, bet gan ticība. Cilvēks top taisnots bez darbiem (Pāvila paradoksijas, kas izskaidrojas no viņa piedzīvojumiem). Varbūt daži šo taisnošanas ticību ņem par segu savai tikumīgai vieglprātībai jeb sociālai vienaldzībai. Tas uztrauc autoru. Viņš izsaka asos vārdos, ka ticība bez darbiem netaisno. Acīm redzot autors te uzstājas (Cāns un citi izskaidrotāji jau domā citādi, bet grūti iedomāties, ka autors te runātu bez polemikas pret zināmu uzskatu) pret Pāvilu jeb pret nepareizi iztulkotu un izlietotu Pāvila uzskatu. Zināms, viņš arī nav sapratis Pāvila ticības un taisnošanas jēdzienu. Pāvilam ticība visas reliģiskās dzīves pamats pēc tam, kad viņš meklējis pilnību saviem spēkiem un nācis iekšējā bankrotā, taisnošana visas jaunās, arī tikumīgās dzīves sākums. Jēkabam t. i. Jēkaba vēstules autoram ticība arī gan ir iekšējs dzīves spēks, ko apliecina citas minētās vietas mūsu rakstā, bet viņš nepazīst ticības, kas dibinājas uz taisnošanas, taisnošana viņam arī nav kristīgās dzīves izejas punkts, bet mērķis. Dievs taisno darbu dēļ, kuņiem palīdz ticība. Taisnošana pēc Jēkaba analītisks spriedums, ne sintetisks. Jēkabam trūkst Pāvila pārdzīvojumu. Viņš nav gājis caur tādām iekšējām cīņām. Ticība Jēkaba vēstules autoram arī gan ir ticība uz godības Kungu Jēzu Kristu, t. i. uz dzīvo Jēzu Kristu, tomēr tā viņam nav tik fundamentāls jēdziens kā Pāvilam un tamdēļ viņš cīnā, kur viņam liekas, ka ticība top aplami lietota un uz to nepareizi atbalstās, lieto šo vārdu šaurākā nozīmē, kā zināšanu vai ārīgu piekrišanu monoteismam.

Kas nu attiecas uz pēdējo jautājumu un problēmu, proti uz to, kas ir vēstules sarakstītājs, vai viņa rakstīta agrī vai vēlū, vai apustuļu laikmetā jeb īsi pēc apustuļu laikmeta vai tikai otrā gadu simtenī, tad te nav tik viegli izšķirties. Kā redzējām, tad daži pētnieki izsakās šaubīgi, lai gan tagad sāk nosvērties par labu agrākam laikam. Ievērojami pētnieki, kā O. Pfleiderers, Ad. Harnaks, J. H. Holcmanns gan ir izteikušies par vēlāku laiku — 2. gadu simteņa pirmo pusi vai pat viņa vidū. Galvenie iemesli, uz kuņiem šie pētnieki dibinās, ir bez jau minētā, ka autors kaņo pret zemu tikumības

līmeni, apmēram sekošie. Kristīgā ticība uzskatīta kā bauslība un pie tam nevis kā jūdu bauslības turpinājums, bet Kristus likumi tiek uzskatīti kā jauna svabadības bauslība, no jūdu ceremoniālbauslības nav vairs ne vēsts. Vēstulē nav vairs nekas no apustuļu laikmeta cīņām Kristus personas un viņa nāves nozīmes dēļ. Vēstulē jau manāms topošais katolicisms, sevišķi ar to, ka kristietība te uztverta kā bauslība. Pāvila uzskati kristīgajās draudzēs jau zaudējuši savu asumu, autors cīnās vairāk ar nepareizi saprastu un izlietotu paulinismu, lai gan viņš domā cīnīties ar pašu Pāvilu (Pfleiderers). Beidzot autors hellēnisma iespaidots.

Liekas tomēr, ka šie iemesli nav izšķirīgi. Kā jaunu bauslību kristīgo ticību jau varēja uzskatīt arī, izejot no judaisma vai pa daļai vēl stāvot viņā. Autors nosauc viņu par „pilnīgu svabadības bauslību“, lai to atšķirtu no judaisma, ar to viņš domā pa daļai kristīgās ticības augsto spēku, kas parādās pie sirdīm un tās atsvabina, pa daļai Jēzus cēlo mīlestības pavēli (2, 12). Svabadības jēdzienu un nosaukumu viņš var būt pārņēmis no Pāvila, kuŗu tas pazīst, pret kuŗu viņš polemizē. Autors nemin ceremoniālbauslību, bet ar to nav teikts, ka viņš to būtu pilnīgi atmetis. Vecās Derības pravieši tāpat uzsvēŗ un prasa garīgu dievkalpošanu, kuŗai jāparādās žēlsirdībā, kā Jēkaba vēstule (1, 27). Ka par Kristus personas nozīmi nav daudz runāts, tas ir gan savādi, bet tas varēja notikt arī pirmajos laikos, autors to uzskata kā pazīstamu vai negrib izcelt, kā viņš vispār neizceļ daudz starpību starp jūdaismu un kristietību, abi dažreiz kā saplūst kopā. — Asā polemika pret Pāvila taisnošanu, liekas, rāda, ka šī mācība vēl ir jauna un stipri iedarbojas kristīgās draudzēs; ja tā būtu novecojusies un katoliski uzskati jau būtu pārņemusi draudzes, kamdēļ tad pret to polemizēt? Salīdzinājumi, kas ņemti no grieķu literatūras, gan nebūs ņemti tieši no tās, bet gan papriekš pārģājuši jūdu parainesē un ar to arī mūsu vēstulē. Gerh. Kittels (Probleme des palästinischen Spätjudentums 1926) ir aizrādījis, ka piem. tāds izteiciens, kā „dzīves rats“ (trochos tēs geneseos), kuŗu atrodam 3. nod. 6. p-ā un kuŗš ir cēlies vai nu no orfisma vai budisma, ir vairākkārt sa-

stopams arī rabbinu literātūrā. Mūsu autoram viņš apzīmē cilvēku kopdzīvi, bet viņš gan neapzinās viņa izcelšanos un pirmatnējo nozīmi.

Liekas, ka vēstule ir labāk saprotama no agrāko laiku viedokļa nekā vēlāko. Viņa reprezentē zināmu pārejas stadiju no judaisma uz kristietību. Jūdu pamācības materiālus izlieto svabadi, bez kautrēšanās. Jāaizrāda uz vēstules sparīgo valodu, īso izteiksmi, kāda pie apustuļu tēviem tomēr nav sastopama. Kristus parusijas jeb pastarās dienas gaidas ir vēl jo dzīvas: 1. nod. 9. p. un sek., 5. nod. 7. p. un sek. Tikumība un žēlsirdība ir galvenais kristietībā. Nekādas divkāršas morāles, kā vēlākos rakstos. Visa dogmatika autoram sveša.

Kas attiecas uz drūmo ainu tikumīgā un ticības dzīvē, kuŗu rādītu vēstule, ja tā visumā zīmētos uz kristīgiem, tad tā gan kļūs gaišāka, ja daļu no raksta var attiecināt uz jūdiem, kā augšā norādījām. Pirmās draudzes jau arī nebija bez vainām, Pāvilam ir korintiešiem daudz ko pārņemt. Asais vēstules izteiksmes veids nav labāki izskaidrojams ar 2. gadu simteni kā ar pirmo. Viss vēstules raksturs it labi saskanētu ar Jēkaba Taisnā domu virzienu, kā mēs to varam iedomāties, cik par to varam spriest no Hēģēsiņa tradīcijas: stingrs raksturs, enerģisks, pa pusei stāvēdams judaismā, pa pusei kristietībā. Bet ar viņu nav lāgā savienojama vēstules izkoptā grieķu valoda, viņas dzejiskā pielietošana, diatribas stils, kaut gan tagad pieņem, ka Jēzus un viņa mācekļi grieķu valodu pratuši plašākā mērā nekā to parasti domāja. Ari tulkojums no aramiešu valodas vēstule lāgā nevar būt, pret to runā stils. Jēkabs gan būtu varējis polemizēt pret Pāvilu uz savas dzīves beigām (62. resp. 66. gadā). Bet vislabāk uzskatīt par autoru kādu vīru, kas Jēkaba garam stāvējis tuvu un rakstījis pēc Jeruzalemes izpostīšanas — pēc 70. gada. Autors piederējis Palestīnas jūdu kristīgo aprindām un pie tā virziena, kuŗā valdīja sociāls noskaņojums pret bagātniekiem. Šis virziens parādās Lukasa evaņģelijā un šis evaņģelijs, kā atzīts, smēlis no Palestīnas tradīcijas. Šī pati tradīcija sastopama tiklab Jēkaba vēstulē kā arī Lukasa evaņģelijā vēl vienā vietā.

Jēkaba vēst. 5. nod. 17. p-ā lasām, ka uz Elijas lūgumu lietus nelijis 3½ gadus. Tas pats laiks minēts Lukasa evaņģelija 4. nod. 25. p-ā, kamēr Vecajā Derībā laiks tā nav noteikts. (Gerh. Kittels augšā minētā rakstā).

Lasītāji jeb tie, uz kuriem raksts zīmējas, būs gan bijuši jūdu kristīgie Palestīnas apkārtnē jeb Sirijā, kuŗu starpā varēja būt arī pagānu kristīgie. Netikumi ir tādi, kādus sastopam pie jūdiem: mantkāriba, locīšanās bagātnieku priekšā, dziņa tirgoties un iedzīvoties. Seksuāli grēki, piedalīšanās pagānu ziedojumos, kā Pāvila vēstulēs, nav minēti. Tik pie jūdiem vecākie apmeklēja slimos un lietoja eļļošanu. Tam pretim gan aizrāda uz adresi „12 ciltīm svešumā“. Te varot būt domāti tik vai nu jūdi vai visi kristīgie kā Dieva istā izredzētā tauta. Bet vēstule jeb pamācības raksts nevar būt domāts visiem kristīgiem, un daļu no tiem jau autors arī varēja tā nosaukt. Katrā ziņā rakstā parādās vairāk jūdu nekā pagānu kristietības apstākļi.

Eduards Zicans

## Pasaules radīšanas teorija isrāēliešu kosmogonijā

Gen. 1,1—2,4.

(Iestāju lekcija 10. 4. 1930.)

Dažādu tautu mītoloģiskie materiāli liecina, ka pasaules izcelšanās jautājums ir nodarbinājis cilvēci jau senos laikos. Cilvēka doma arvienu ir centusies iespēsties pasaules būtības dziļumos, izpētīt visa esošā cēloņus un tapšanas gaitas un tos spēkus, kuŗi manifestējas šinīs tapšanas gaitās. Viegli saprotams, ka atbildes, kas dažādos laikmetos dotas uz jautājumu par pasaules izcelšanos, ir stipri dažādas. Vienkārša dabas bērna ziņkāre varēja apmierināties ar kādu fantastisku priekšstatu, ka kāds virsaitis pasauli no ūdens izzvejojis, vai kāds burvis izbūris. Augstāki attīstīta senatnes kultūras cilvēka apziņa turpretim meklēja dziļāku pasaules izpratni. Tā radās veselas teorijas par pasaules izcelšanos. Šīs teorijas ir veidojušās sakarā ar kultūras attīstības gaitu, tādēļ ir iespējams, ka pie vienas vai otras vecas kultūrtautas atrodams ne viens vien priekšstats par pasaules izcelšanos, bet sarežģīti priekšstatu kompleksi, kuŗos izšķīrjami vecāki un jaunāki slāņi. Kur senie kultūras dokumenti šo spriekšstatu kompleksus uzglabājuši, tur vēsturniekam rodas iespēja vērot nevien senlaiku pasaules uzskatus, bet arī viņu attīstības gaitu.

Seno tautu stāstiem par pasaules izcelšanos ir tā īpatnība, ka viņos uzskati par pasauli un tās cēloņiem ir arvienu cieši saistīti ar reliģiskiem priekšstatiem. Pasaules eksistence ir arvienu šādā vai tādā kārtā uzskatīta par atkarīgu no dievības. Kur valda politeisms, tur pasaules radīšanā parasti līdzī darbojas vairāki



dievi, kur tautas tic vienam dievam, tur šis vienīgais dievs tiek arī uzskatīts par pasaules radītāju. Kur notikusi pāreja no politeisma uz monoteismu, tur attiecīgā kārtā pārveidojušies arī stāsti par pasaules radīšanu. Labu piemēru tam varam atrast seno ēģiptiešu reliģijā, salīdzinādami seno ēģiptiešu mītus par pasaules izcelšanos ar Echnatona saules himnām. Līdzīga priekšstatu evolūcija saskatāma arī Babilonijā, Indijā un citur.

Sakarā ar jautājumu par pasaules izcelšanos rodas arī jautājums par dievu izcelšanos. Sevišķi kupli izveidotās politeistiskās dievu pasaules prasīja izskaidrojuma. Še bieži sastopas kosmogonija un teogonija. Pēdējā top nenozīmīga, kur valda monoteisms. Še ir vieta uzskatam, ka dievība ir mūžīga un no pirmatnes ir pasaules likteņu noteicēja.

Pasaules izcelšanās izskaidrošanai katra tauta ir izlietojusi tos priekšstatu un atziņu materiālus, kas ir bijuši viņas rīcībā. Tādā kārtā ir iespējams, ka to tautu kosmogonijās, kas pieder vienam kultūras aplokam, vai ir nākušas savstarpējos kultūrālos sakaros, ir daudz kopīgu elementu. Tomēr katra tauta pasaules izcelšanās jautājumu ir atrisinājusi savā virzienā, atkarībā no savas īpatnējās pasaules izpratnes un priekšstatiem par dievību. Tādēļ katra kosmogonija var noderēt kā materiāls attiecīgās tautas gara dzīves izpratnei. Pie tam svarīgākais ir nevis vispārējais, bet īpatnējais, ko katra tauta ir varējusi teikt par pasauli un tās radītāju.

Izejot no šī atzinuma, piegriežamies isrāēliešu kosmogonijai Gen. 1,1—2,4 un jautājam, kādu pasaules izpratni un dievatziņu tā mums sniedz.

Lai noskaidrotu šīs kosmogonijas īpatnības un teorētiskos pamatus, ir nepieciešami:

- 1) konstatēt, kas viņā teikts par pasaules izcelšanos;
- 2) noskaidrot viņā izteiktā pasaules uzskata pamatlīnijas, viņas autora īpatnējos uzskatus par pasauli un tās radītāju;
- 3) noteikt stāsta un viņā izteikto uzskatu reliģiski-vēsturisko un reliģisko nozīmi.

Neielaižoties eksēģētiskos sīkumos, aplūkosim vispirms stāsta saturu.

Radišanas stāsts ievadīts ar aizrādījumu uz pasaules pirmsākumu.

„Iesākumā Dievs radīja debesi un zemi. Zeme bija chaotiska un tukša, tumsa klāja chaosu, bet Dieva gars perēja uz ūdens virsmas.“

Šinīs šķietami vienkāršos vārdos slēpjas smagā problēma par pasaules pirmsākumu. Teksts rāda, ka šī problēma jau senos laikos dažādi atrisināta. Pirmajā teikumā — Iesākumā Dievs radīja debesi un zemi — noteikti un skaidri Dievs apzīmēts par debess un zemes radītāju. Vārdam „iesākumā“ jānostāda pretī „beigās“. Šie termini apzīmē laika sākumu un beigas. Tādā kārtā „iesākumā“ nav saprotams tikai kā pasaules radišanas sākums, bet kā laika sākums vispār. Laiks iesākas reizē ar pasauli un reizē ar to arī izbeigsies. Kā autors uztvēris un sapratis pasaules izcelšanos, to rāda viņa lietotais termins „radīja“ (bārā). Par vārda pirmatnējo nozīmi uzskati ir dažādi (Dilmanis: barā — atbrīvot; Königs: bērē — izcirst; Prokšs: banā — būvēt). Vecajā derībā šis vārds tomēr parasti lietots kā brīnišķīga Dieva radišanas akta apzīmējums. Tā arī Gen. 1, 1 „radīt“ nozīmē brīnišķīgā kārtā darināt „no nekā“. Viss esošais tā tad ir cēlies tikai pateicoties varenam Dieva radišanas spēkam. Vārdi „debesi un zemi“ šinī sakarībā ir saprotami kā universuma apzīmējums.

Ja tādā kārtā aplūkojamā radišanas stāsta autora viedoklis liekas noteikti un skaidri apzīmēts, tad jo vairāk pārsteidz sekojošie teikumi: zeme bija chaotiska un tukša, tumsa klāja chaosu, bet Dieva gars perēja uz ūdens virsmas. Visi eksēģēti ir vienis prāti, ka šē ir runa par pirmatnēju chaosu, no kā izveidojusies pasaule. Chaosa stāvoklis pirmtekstā apzīmēts vairākiem vārdiem, kā: tohu wabohu; tehōm; chošekh; ma-iim. Viņa attēlojums nav viengabalains, bet ir dažādu priekšstatu samistrojums. Autors nerunā vairs par visu kā 1. pantā, bet par zemi, tā tad kosmocentriskā uzskata vietā šē stājas geocentriskais, kas paliek līdz stāsta beigām. Zemes stāvoklis apzīmēts ar grūti pār-

tulkojamu vārdu: tohu wabohu. Jau Septuaginta (Vecās Derības grieķu tulkojums) ir varējusi dot ne tiešu, bet tik aprakstošu tulkojumu (aoratos kai akataskeuatos). Vārdu „tohu“ ved sakarā ar tālāk minēto vārdu „tehōm“ un pēdējo atvasina no babiloniešu „Tiāmat“, kas nozīmē pirmatnējās chaotiskās ūdens masas jeb dzīles, mītoloģiski iztēlotas kā sieviešu kārtas dievība — briesmonis. Ka šis priekšstats vēl atbalsojas isrāēliešu kosmogonijā, to pierāda tas, ka vārds lietots arvienu kā īpašvārds bez artikula. Otrs vārds „bohu“ Vecajā Derībā lietots tikai kopā ar „tohu“. Iespējams, ka arī viņa pamatā ir priekšstats par kādu babiloniešu vai foinīķiešu dievību (babiloniešu dieva Niniba sieva ir Bau; foinīķiešiem ir chaotiska naktsdieve Baau). Abi vārdi kopā ņemti apzīmē zemes chaotisko bezveidību.

Ar chaosa priekšstatu saistās arī tumsas priekšstats. Tumsa klāj chaosu (tehōm). Vārda tehōm babiloniskā interpretācija rāda, ka chaoss domāts kā bezveidīgas visumu piepildošas ūdens masas, kur valda pirmatnēja tumsa, kā to apliecina arī babiloniešu avoti (Berosus).

Isrāēliešu teksts tālāk runā par „Dieva garu“, kas perē uz chaotisko ūdeņu virsmas. „Perē“ ir sieviešu kārtas pi. part. merechephet (no „rachaph“) tulkojums. Vārda pirmatnējā nozīme nav droši nosakāma. Vēlākie jūdi to izskaidrojuši: šurp un turp kustēties un tā vairākkārt pieskārties. Tā Mischna (Chag. 15,1), bet arī jau Deut. 32, 11, kur ar pi. formu jeracheph apzīmēta ērgļa lidināšanās pār līgzdu, to sargājot. Saskaņā ar to vārds latviski tulkots — lidinājās (Luters: schwebete). Par šī tulkojuma pareizību tomēr var šaubīties. Tās pašas saknes vārds siriešu valodā nozīmē „perēt“ (rahheph). Šī nozīme liekas būt pirmatnējai nozīmei tuvāk, un to ir akceptējuši jaunākie ekseģēti.

Priekšstats, ka Dieva gars perē, noved mūs atkal citā virzienā. Ebrēju ruach (gars) pirmatnējā nozīmē ir: vēsma, dvasa, vējš. Tā ir līdzīga grieķu vārda pnoē, pneuma pirmatnējai nozīmei. Foinīķiešu kosmogonija stāsta, ka sākumā bijuši pnoē un chaoss, kas iekārē (pothos) savienojušies un radījuši pasauli. Šī paralēle rāda, kā domājama dievišķā gara perēšana uz chaosa

dzilēm. „Gars“ šē nekādā ziņā nav saprotams savā vēlākajā personālā nozīmē, bet tikai kā dzīvības princips, kas apaugļo chaosa masas. Termins „perēt“ pie tam liek iedomāties pasaules pirmveidu kā olu. Šis priekšstats atrodams nevien pie foinīķiešiem, bet arī pie ēģiptiešiem un vēl citām tautām.

Tādā kārtā Gen. 1,2 pretī Gen. 1,1 norāda, ka pasaule nav vis radīta „no nekā“, bet izveidojusies no pirmatnēja chaosa, vai olas. Šo pretrunu eksēģēti ir mēģinājuši dažādi izlīdzināt. Ir aizrādīts, ka debess un zeme pirmajā teikumā būtu domājami vēl chaotiskā stāvoklī un līdz ar to viss pirmais teikums saprotams kā chaosa radīšanas apzīmējums (Wellhausen's — Prolegomena), tomēr jaunākie izskaidrotāji šo priekšlikumu ir noraidījuši kā nedibinātu (Gunkels, Prokšs). Ir arī mēģināts pirmo teikumu uzskatīt tikai kā palīga teikumu un tulkot visu tekstu apm. tā: Kad Dievs stājās pie pasaules radīšanas, līdz kam zeme bija chaotiska un tukša u. t. t., tad Dievs teica . . .“ (Alts — lekcijās). Nav noliedzams, ka tā tiek sasniegta lielāka domu konsekvence, tomēr galvenā starpība paliek: chaosa priekšstats nav nobīdams pie malas un arī creatio ex nihilo paliek spēkā, kā to rāda arī stāsta turpmākā gaita. Mums jāatzīst, ka mūsu priekšā ir divi priekšstati par pasaules pirmsākumu: pasaule Dieva radīta no nekā un pasaule izveidojusies no chaosa; arī priekšstats par Dievu — pasaules radītāju ir citāds kā par „Dieva garu“, kas perē uz ūdeņiem.

Šī uzskatu dažādība vērojama arī stāsta turpinājumā. Viss radīšanas darbs, kā zināms, iedalīts sešās dienās. Aplūkosim atsevišķos radīšanas aktus stāstā atzīmētā kārtībā.

Pirmās dienas darbs ir gaisma. Gaisma nav eksistējusi priekš pasaules radīšanas kā chaosa sastāvdaļa. Viņa radīta ar Dieva vareno vārdu: lai top gaisma. Pavēlei tūlī seko piepildījums. Īsie teikumi: Lai top gaisma. Un gaisma tapa, — labi raksturo radīšanas spēka lielo spraigumu. Gaismas rašanās priekš spīdekļu radīšanas mums var izlikties dīvaina. Antīkais cilvēks domā citādi. Gaisma viņam nav tikai optiska kvalitāte, bet īpatnēja substance. Tas pats sakāms arī

par tumsu. Ka isrāēlieši gaismu sapratuši kā īpatnēju substanci, tas redzams no vairākām vietām Vecajā Derībā, kā Ijāba 38, 19 sek.; IV. Ezras grāmatas 4, 5; 5, 37. Gaismas šķiršanai no spīdekļiem pamatā varētu būt novērojums, ka, dienai austot, papriekšu parādās gaisma, pēc tam tikai saule. Gaismas pretstats ir tumsa. Tā nav Dieva radīta, bet, kā redzējām, pieder chaosam. Ar gaismas radīšanu šis chaotiskais elements tomēr nav iznīcināts, bet tikai ierobežots: blakus drausmīgai tumsai stājas gaisma, blakus naktij diena. Šķiršana notiek telpā (viena puse chaosa tumša, otra gaiša) un laikā (naktij seko diena). Pirmās dienas darba panākums ir tas, ka chaotiskai pirmatnējai tumsai tiek ierādīta sava vieta. Viņas vara ir lauzta ar pirmo austošo dienu, kuņas daiļums pašu radītāju spiež atzīt, ka gaisma ir laba.

Pirmās dienas radīšanas darbam seko otrās dienas darbs. Otrajā dienā ar Dieva vareno pavēli radīts firmāments, ebrējiski „raqi'a“. Latviešu bībelē lietotais vārds „izplatījums“ nedod jēdziena pareizu izpratni. Celms „rq“ var nozīmēt — kājām mīdīt, izklāt, vai nostiprināt, arī skārdu plānu izsist, vai ar skārdu pārvilkt. Šīs saknes particips pie foinīķiešiem apzīmē skārda blodiņu (Lidzbarski — Epigraphik, I. 340. un 471. l. p.) Lidzīgā kārtā raqi'a nenozīmē vis gaisa telpu, bet zilo debess jumu. To mēs uzskatām par optisku illūziju, vecos laikos turpretim valdīja pārliecība, ka tas ir cieta kristalskaidra velve. Septuaginta pareizi sapratusi vārda nozīmi, tulkodama to ar „stereōma“, tāpat arī Vulgata (latiņu bībele), lietodama latīņu vārdu „firmamentum“. Latviski varētu teikt — firmāments.

Otrās dienas darbs tā tad ir cietā debess velve, kuŗu Dievs, tāpat kā gaismu, radījis „no nekā“. Ar firmāmenta iespīēšanos chaosa ūdeņu starpā, ūdeņi tiek sadalīti divās daļās: augšējie paliek virs velves, apakšējie zem tās. Chaotiskie elementi arī šē netiek iznīcināti, bet tikai ierobežoti. Kā gaisma ierobežo tumsu, tā jaunradītais debess jums norobežo ūdeņus. Firmāmentam tiek dots nosaukums debesis.

Trešajā dienā tiek izveidota tā pasaules daļa, kas

atrodas zem firmāmenta. Apakšējie ūdeņi slēpj sevī zemi. Nāk pavēle: Lai sakrājas ūdeņi no debess apakšas vienā vietā, ka sausums top redzams. Tas notiek. No firmāmenta apakšas atplūstošie ūdeņi salasās vienkopus. Rodas gaisa telpa starp debesīm un apakšējiem ūdeņiem, bet šo ūdeņu vidū izpeld kā sala jaunā zeme. Ūdeņi novietojas ap zemi un iztaisa okeanu, bez tam tie atrodas arī zem zemes. Pirmatnējie chaotiskie ūdeņi tiek ieslēgti dziļumu dziļumos. Ka isrāēliešiem tāds priekšstats pazīstams, to pierāda dažas citas vietas Vecajā Derībā, kā Gen. 49, 25; Ps. 24,2 u. c.

Trešās dienas radīšanas darba panākumi ir redzamās pasaules izveidošanās. Augšā atrodas cietais debess jums, virs kuŗa novietojušies augšējie ūdeņi, apakšā okeans un viņa vidū zeme kā peldoša sala. Šī pasaules aina atšķiras no mūsu priekšstata par pasauli. Viņa ir pazīstama senām orienta tautām un arī pirmajiem grieķu filosofiem (Taless). Isrāēliešu kosmogonijas autors tā tad ir akceptējis savā laikā pazīstamo pasaules priekšstatu.

Ar pasaules vispārējo iekārtojumu trešās dienas darbs vēl nav galā. Trešajā dienā tiek radīta arī stādu valsts. Zeme un stādi sader kopā. Pēc Dieva pavēles zeme izdod jauno zaļumu, zāli, kas nes sēklu, un kokus, kas nes augļus, kuŗos atrodas sēkla. Šī stādu klasifikācija pamatota uz novērojumiem. Dienvidus zemēs, kur notiek uzplūdi, pēc ūdens noskriešanas vispirms parādās jaunais zaļums. Tas var izveidoties par dažādiem stādiem. Tos radīšanas stāsta autors iedalījis zālē un kokos: zāle nes sēklu bez augļa, koki auglī.

Uzskats, ka stādu valsti rada zeme, liek domāt, ka arī zemei piemīt radošais spēks. Še atplaiksnās senais uzskats, ka zeme ir radības māte. Tomēr jāņem vērā, ka arī zemes mātes radīšanas aktu nosaka Dieva pavēle un griba. Bez tam jāatzīmē, ka pēc radīšanas stāsta autora uzskatiem arī stādu sugas pats Dievs no pirmatnes noteicis, citiem vārdiem, kārtība, kas valda stādu valstī, ir Dieva darbs.

Debess, zemes un ūdens izveidošanai pirmajās trijās dienās seko šo pasaules daļu apdzīvotāju radīšana sekošās trijās dienās.

Ceturtās dienas darbs ir debess spīdekļi. Stāsta autors tos apzīmē ar prozaisku vārdu „lampas“. Viņš tās neuzskata par dzīvām radībām, nesauc pat vārdā ne sauli, ne mēnesi, tomēr aizrādījumā, ka lielākam spīdeklim jāvalda diena, mazākam nakts, vēl atplaiksnās senais pie citām tautām pazīstamais uzskats, ka debess spīdekļi ir dzīvas būtnes. Spīdekļu galvenais uzdevums pēc autora domām nav dot gaismu, jo tāda jau pastāv no pirmās radīšanas dienas bez spīdekļiem. Spīdekļi ir laika kārtotāji un laika periodu skaitītāji. Dienas un nakts maiņa arī ir jau agrāk noteikta, spīdekļi tik iedala viņu gaŗumu un gaišuma gradu, kā arī nosaka mēnešus un gadus. Bez tam spīdekļi nosaka arī laika starpas, kas svarīgas lopkopībā un zemkopībā, ar ko stāv sakarā svētku laiki, kuŗu noteikšana autoram sevišķi svarīga.

Piektajā dienā tiek radīti visi ūdens dzīvnieki, kas „mudžēt mudž ūdenī“, un gaisa dzīvnieki — putni. Pēc autora ieskata ar to iesākas dzīvo būtņu radīšana. Tā notiek iesākot ar zemākiem, beidzot ar augstākiem dzīvniekiem. Jaunais svarīgais elements dzīvnieku pasaulē ir pati dzīvība. Tā nāk no paša radītāja, tādēļ vārds „radīja“ sevišķi uzsvērts. Bez tam sevišķa vērtība piegriezta dzīvnieku vairošanās faktam. Tā sankcionēta ar īpašu pavēli un svētību: Augļojaties un vairojaties un piepildat ūdeņus jūrās, un putni lai vairojas virs zemes. Ari dzīvnieku sugas ņemtas vērā.

Sestajā dienā radīti augstākie radījumi. Pie tiem pieder kustoņi un cilvēki.

Kustoņi klasificēti mājlopos, rūpuļos un meža zvēros. Pēc piektās dienas darba būtu gaidāms, ka arī zemes dzīvniekus Dievs radījis tāpat kā ūdens un gaisa dzīvniekus. Tomēr tā nav: Dievs pavēl atkal zemei „izdot“ kustoņus tāpat kā trešajā dienā stādus. Ari svētības vārdu trūkst. Tā ir inkonsekvence, kas izskaidrojama atkal ar vecāku uzskatu ietekmi. Par kustoņiem tomēr piezīmēts, ka Dievs viņus „taisījis“ (Gen. 1, 25). Termins „’āsāh“ pēc nozīmes atbilst terminam „bārā“, tomēr var būt vecāks.

Radīšanas darba augstākā pakāpe ir cilvēku radīšana. Tā tiek ievadīta ar svinīgu lēmumu: Radīsim

cilvēku pēc mūsu izskata, kā attēlu no mums; tiem jāvalda pār jūras zivīm, pār debess putniem, pār lopiem un visu zemi un visiem rāpuļiem, kas lodā pa zemi. (Gen. 1, 26.) Šis teksts ir dažā ziņā ievērojams. Daudzskaitlis panta sākumā rāda, ka blakus Dievam atrodas kādas būtnes, ar kuņām viņš apspriežas. Eksēģēti par tām uzskata tā saucamos debess pulkus, jeb Dieva bērņus (benē elohīm), kas pazīstami no Ijaba 1, 6; 2, 1; 38, 7. Ir iespējams, ka še atplaiksnās sena politeisma atskaņas. Ari verbs „taisīsīm“ runā par labu vecākiem priekšstatiem. Bez tam šis teksts apzīmē cilvēka augsto stāvokli citu radījumu starpā: jau no pirmatnes cilvēks ir Dievam līdzīgs pēc izskata („selem“ tēls, bilde) un ari kā personība („demūth“, attēls, līdzība). Tam atbilst ari viņa pienākumi: viņam jāvalda pār zemi un visu, kas tur atrodas. Dzīvo būtņu minēšana liek saprast, ka ari viņu dzīvība ir dota cilvēka rokā.

Saskaņā ar šo lēmumu tad nu notiek cilvēka radīšana:

Dievs radīja cilvēku pēc sava izskata, pēc Dieva izskata viņš to radīja, vīru un sievu viņš radīja. — Zīmīgi, ka šai tekstā trīs reiz atkārtojas „radīja“, pie kam sevišķi uzsvērtā cilvēka līdzība Dievam.

Radīšanai seko svētības vārdi: Augļojaties un vairojaties un piepildat zemi, — pie kam Dievs nosaka cilvēkam viņa uzdevumu — valdīt (Gen. 1, 28).

Dzīvo būtņu radīšana noslēdzas ar Dieva aizrādījumu, ka viņu barībai jābūt veģētāriskai. Daži eksēģēti (Gunkels) še atrod atbalsi no priekšstata par seno zelta laikmetu, kad vēl nenotika asins izliešana.

Ar cilvēka radīšanu pabeigta visas pasaules radīšana. Viss radīšanas darbs stāsta tagadējā veidā iekārtots sešās dienās. Tomēr stāsts ar sestās dienas darbu nav vēl galā. Atliek vēl septītā diena. Tā ir miera diena. Dievs noliek pie malas savus darbus, kuņus darījis, bauda mieru un iesvētī septīto dienu par svētu dienu — sabatu. Tā septītā diena paceļas pāri pār visām dienām. Dievs, radījis pasauli, rada ari mieru. Protams, autors nedomā, ka cilvēki jau no pasaules radīšanas svinējuši sabatu. Viņš zina, ka sabats pieder derības reliģijas vecākiem iestādījumiem un iecelts de-



rības slēgšanas laikā pie Sinaja (Ex. 24, 16). Tomēr viņš paredz, ka tam pilnīgam mieram, ko bauda Dievs pēc pasaules radīšanas, jātop par paraugu cilvēka sabāta mieram. Sabāta miers pieder pie pasaules kārtības, kuŗu nolīcis pats Dievs.

Aplūkojuši radīšanas stāsta saturu, varam vērot viņa teorētiskās pamatlinijas.

Stāsta analīze rāda, ka uzskats par pasaules izcelšanos, kas stāstā izteikts, nav viengabalains.

Jau atzīmēts, ka stāsta sākumā atrodami divējādi priekšstati par pasaules pirmsākumu, no kuŗiem viens paredz pasaules radīšanu „no nekā“, otrs turpretim viņas izveidošanos no chaosa.

Šie dažādie priekšstati iezīmējas arī radīšanas gaitā.

Aplūkojot radīšanas gaitu, redzējām, ka Dievs rada no nekā ar sava vārda brīnišķīgo spēku gaismu, firmāmentu, spīdekļus un dzīvo radību, tās starpā arī cilvēku kā dievības attēlu. Dievs ar savu suverēno gribu nosaka arī pasaules un visu radīto lietu kārtību. Ar pasaules iesākumu iesākas laiks. Spīdekļi regulē laika starpas un mijas. Stādu un kustoņu tipi jau no pirmatnes noteikti, tāpat viņu uzdevums un pat barība. Septītā diena paredzēta kā miera diena un sabāta prototips. Īsi sakot, visa pasaules gaita ievadīta slīdēs, pa kuŗām tai jārit. Šis uzskats pilnā mērā atbilst priekšstatam, ka pasaule radīta no nekā.

Tam pretī stāstā atradām arī cita uzskata pēdas. Pasaule nav radusies uz reizi, kas būtu domājams, ņemot vērā dievišķās aktivitātes vareno brīnišķo spēku (sal. Gen. 1, 1), bet pakāpeniski, pie kam sākumā izveidoti pasaules elementi, debesis, jūra un zeme un pēc tam viņus apdzīvojošās būtnes, sākot ar zemākām, beidzot ar augstākām. Pirmatnējā chaosa priekšstats radīšanas gaitā nav aizmirsts. Ir pasaules sastāvdaļas, kas nav radītas, bet izveidojušās no chaosa. Tās ir tumsa, augšējie un apakšējie ūdeņi (oceans) un arī zeme (Gen. 1, 9 pret 1, 1). Šiem „chaosa bērniem“ arī piemīt zināms radīšanas spēks, sevišķi zemei, kas izaudzē stādus un kustoņus. Tādā kārtā chaoss nav iznīcināts, bet tik uzvarēts, pie kam viņa evolūcijas princips

un pat viņa imanento radošo spēku atzinums liekas nepārprotams.

Sakarā ar to arī dievības uztvere ir dažāda. Par kādu teogoniju stāsts vispār nerunā. Uzskats par dievību saskatāms pašā radīšanas darbā. Ir skaidri, ka dievībai, kas ar sava brīnišķīgā vārda spēku no nekā rada pasauli un ar savu gribu nosaka pasaules kārtību, ir personības iezīmes. Šai dievībai blakus nestāv nekādas citas. Tam pretī stāsts uzglabājis vēl neskaidras politeisma pēdas (Gen. 1, 26), un gars, kas „perē” uz chaotisko udeņu virsmas, nav arī vairāk nekā, kā tikai dzīvības princips pirmatnējos chaosa mutuļos.

Rodas jautājums, kā šie pretstati izskaidrojami.

Varētu domāt, ka stāstā par pasaules radīšanu, tāpat, kā daudz citās vietās Vecajā Derībā, apvienoti divi avoti. Tā ir mēģinājis radīšanas stāsta pretrunas izskaidrot Budde (ZAW 35, 90ff). Budde domā, ka stāsta pamatos esot Jahvista\*) stāsts par pasaules radīšanu, kuŗu priesteru kodeka autors esot pārstrādājis. Šis uzskats tomēr nepārliecina, jau tādēļ, ka Jahvistam ir sava kosmogonija, kas atrodama Gen. 2, 4b sek. Bez tam uzskatam, ka stāsts vispār varētu būt salikts no vairāk avotiem pretī runā stāsta stils un valoda.

Runājot par stilu, jāatzīmē vispirms, ka viss stāsts sastādīts pēc vienas schēmas. Parasti Dieva radīšanas akts iesākas ar Dieva pavēli. Tai seko ziņojums: tā notika. Tālāk nāk radīšanas akta apraksts, bieži tiem pašiem vārdiem, kādiem izteikta pavēle, kam seko radīto lieto nosaukšana vārdā, vai svētības vārdi; pēc tam nāk paša Dieva atzinums, ka radītā lieta ir laba (pārbaudes formula) un beidzot atsevišķo dienu darba noslēgums: un tapa vakars, un tapa rīts — diena x (noslēguma formula). Šī schēma atkārtojas katras atsevišķas dienas darba aprakstā.

Arī stāsta uzbūve ir viengabalaina. Stāsts salikts no atsevišķu radīšanas darbu aprakstiem, tomēr šie apraksti tā sagrupēti, ka visā radīšanas gaitā ir novēro-

---

\*) Jahvists un priesteru kodeks (raksts) ir zinātnē lietoti Mozus grāmatu avotrakstu apzīmējumi. Gen (= Genesis), Ex (= Exodus) ir zinātnē parasti apzīmējumi pirmai un otrai Mozus grāmatai.

jams kāpinājums, sākot no gaismas chaosa tumsā līdz radības kronim — cilvēkam. Tā ir pārdomāta sistēma, kas liecina, ka stāstu veidojis viens autors.

Tam par labu runā arī vispārīgais stāsta noskaņojums. Visā stāstā jūtams viengabalains svinīgs tonis. Tas izpaužas gan schēmatiskos atkārtojumos, gan pār visām lietām svinīgos svētības vārdos. Ar radības pieaugšanu pieaug arī svinīgā stāsta noskaņa un beidzot izskan majestātiskā mierā stāstā par septītās dienas iesvētišanu.

Ari valoda rāda, ka stāsts ir viengabalains. Stāstā lietots viens pats Dieva apzīmējums — elohīm. Debess un zeme, stādi un dzīvnieki stāstā viscaur apzīmēti vieniem un tiem pašiem vārdiem.

Tādā kārtā jānāk pie slēdziena, ka stāsts savā tagadējā redakcijā ir viena autora darbs. Stils un valoda norāda arī, kuŗam no Vecās Derības avotiem stāsts pie-skaitāms. Vesela rinda vārdu, kā arī vārdu sakopojumu pieder priesteru kodeka vārdu krājumam (sk. Holzinger, Hexateuch 338. sek. l. p.). Ari svinīgais tonis, svētības vārdi un interese par sabatu norāda uz šo pašu avotu. To ievērojot, ir vispārīgi atzīts, ka stāsts ir viengabalains priesteru kodeka autora darbs.

Tādā gadījumā augšā uzrādīto pretrunu izskaidrošanai paliek tikai viena iespēja: autors savā darbā ir izlietojis vecākus materiālus, kuŗu īpatnības stāstā vēl manāmas.

Stāsta analīze šo nojaudu pilnā mērā apstiprina. Tai par labu runā nevien tā priekšstatu un uzskatu dažādība, kas jau atzīmēta, analizējot stāsta saturu, bet it sevišķi arī vēl dažas stāsta īpatnības attiecībā uz radīšanas darba iedalījumu pa dienām.

Jau atzīmēts, ka pasaules radīšana stāstā uzskatīta kā sešu dienu darbs. Pēdējo triju dienu darbs atbilst pirmo triju dienu darbam, kā tas redzams no sekošā sagrupējuma:

1. diena — gaisma
2. diena — debesis
3. diena — zeme un stādi
4. diena — spīdekļi

5. diena — zivis un putni
6. diena — lopī un cilvēki.

Ceturtdā diena pilnīgi atbilst pirmajai. Piektajā dienā saņemti kopā zivis un putni, bet otrai dienai atbilst tikai putni kā debess, resp. gaisa, dzīvnieki, kamēr zivis kā ūdens dzīvnieki pieder jūrai. Sestajā dienā radītie lopī un cilvēki atkal atbilst trešās dienas darbam, jo zeme un stādi sader kopā. Ņemot vērā, ka piektās dienas darbs pilnīgi neatbilst otrās dienas darbam, un turoties pie principa, ka katru dienu darīts viens darbs, ir mēģināts atrast pareizāku radišanas darbu iedalījumu pa dienām. Viens no šiem mēģinājumiem būtu sekošais:

1. dienā — gaisma
2. dienā — debess
3. dienā — jūra
4. dienā — zeme ar stādiem
5. dienā — spīdekļi
6. dienā — putni
7. dienā — zivis
8. dienā — lopī un cilvēki.

Būtu iespējams arī citāds iedalījums, bet vienmēr izrādītos, ka loģiski izvedot stāstā paredzēto radišanas darbu iedalījuma principu līdz galam, iznāktu nevis sešas radišanas dienas, bet vairāk. Stāsta autors turpretim mākslīgā kārtā salicis visu radišanas darbu sešās dienās, acīm redzot, lai piemērotos sešām nedēļas dienām ar septīto dienu kā sabatu. Ar to ir sagrāuta kāda cita radišanas gaitas dispozīcija, kuŗu autors nav saapratis, vai nav gribējis ņemt vērā. Šī dispozīcija piederējusi kādam vecākam radišanas stāstam, kuŗu tagadējā stāsta autors pārstrādājis. Tā nonākam pie slēdziena, ka aplūkojamā radišanas stāsta pamatā ir kāds cits radišanas stāsts, ar ko arī izskaidrojama tā dažādība radišanas darba izpratnē un uztverē, kas stāstā atrodama.

Līdz ar šo atzinumu rodas jautājums, kāds ir šis vecākais stāsts, kad viņš izcēlies, un no kurienes galu galā nāk viņā izmantotie mītoloģiskie materiāli, kas, kā

jau redzējām, lielā mērā atgādina kaimiņu tautu mītus par pasaules izcelšanos.

Šīs problēmas prasa īpašu atrisinājumu. Mēs še aprobežojamies tikai ar fakta konstatēšanu, ka priesteru kodeka autors, no kā nāk tagadējā stāsta recenzija, ir pārstrādājis vecākus materiālus, un jautājam, kāds pie tam ir viņa īpatnējais viedoklis, un ko viņš no sava viedokļa ir varējis teikt par pasaules radīšanu un pašu radītāju.

Minētā autora viedoklis jau vispārējos vilcienos atzīmēts, atreferējot stāsta saturu un aizrādot uz stāstā atrodamām priekšstatu un uzskatu dažādībām. Atliek tikai to īsi formulēt.

1. Vispirms kā autora raksturīga īpatnība ir jāatzīmē viņa tieksme izskaidrot pasauli un dabu. Akceptēdams sava laika pasaules uzskatu, novērodams dabas parādības, viņš grib pateikt, no kurienes radusies gaisma, debess, zeme un jūra. Novērojums, ka pēc apūdeņošanas zeme ātri pārklājas ar jaunu zaļumu, liek viņam šo zaļumu un no tā attīstošos stādu valsti uzskatīt kā zemes dāvanu. Organiskā pasaulē viņš redz dažādas sugas un tipus, pārdomā par viņu iezīmēm, klasificē un dēfīnē un beidzot jautā, no kā viss tas ceļas. Kā īsts zinātnieks viņš meklē cēloņus un dabas parādību sakarību un cenšas savus novērojumus zinātniski formulēt un visu stāstu zinātniski veidot. Mēs nevaram noliegt, ka autoram ir zinātniska interese, un pasaules radīšanas stāstā atrodama seno laiku zinātne. Nav nekāda nejaušība, ka arī jaunāko laiku zinātnieki pasaules izcelšanās jautājumos polemizē nevis ar citu isrāēliešu kosmogoniju autoriem, piem., Gen. 2, 4b sek., bet ar aplūkojamā stāsta autoru: zinātniski disputi var notikt tikai starp zinātniekiem.

2. Pasaules cēlonis pēc autora uzskatiem ir Dievs. Šis viedoklis noteikti iezīmēts jau pašā stāsta sākumā: Iesākumā Dievs radīja debesi un zemi. Dieva darbība apzīmēta ar vārdu „radīt“. Tā ir brīnišķīga. Pateicoties tai rodas jaunas lietas no nekā, kā, piem., gaisma, firmāments, dzīvība etc. Dievs ir arī tas, kas noliecis pasaules iekārtu, radīto lietu tipus, vispārīgi sakot, pasaules kārtību, mēs teiktu, dabas likumus. Ar to ir

teikts, ka visa pasaule, kāda viņa ir, ir nostādīta uz dievišķās kārtības pamatiem, attiecināta uz Dievu.

3. Dievs nav pasaulē, bet stāv pāri par to. Viņa būtībai ir personības iezīmes. Dieva personība domāta tik varena, ka visa pasaule ir nolikta pie viņa kājām. Autors tā tad iet uz supranaturālismu un ja galīgi pie tā nenonāk, tad tikai tādēļ, ka ir atkarīgs no vecākiem materiāliem, kuŗus apstrādā.

4. Ar īpatnējo uzskatu par pasaules radītāju ir arī pamatots saulainais optimisms, kas izpaužas radīšanas stāstā. Viss esošais ir jau ar to attaisnots, ka tas ir Dieva brīnišķīgais roku darbs. Tā arī autors nevar beigt jūsmot par katru radījumu. Viņš liek pašam Dievam katras dienas darbu novērtēt kā labu un beidzot, kad sestās dienas darbs padarīts, izsaucas: Dievs aplūkoja visu, ko viņš bija radījis, un, raugi, viss bija ļoti labs.

5. Sevišķa autora interese ir veltīta septītai dienai. To pierāda jau radīšanas darba ievietošana sešu dienu rāmjos, lai dotu vietu septītai dienai kā dusas dienai. Septītās dienas iesvētīšana rāda autora kultiskās intereses. Kaut gan radīšanas darbs darīts sešās dienās, septītā tomēr ir augstākā par visām. Dieva miers ir radīšanas apoteoze. Uz autora priestera praksi norāda arī cildenī svinīgais tonis ar daudziem atkārtojumiem un pacilātiem svētības vārdiem. Tā radīšanas stāsta autors uzskatāms nevien kā zinātnieks, bet arī kā priesteris.

Atliek jautājums, kāda nozīme ir izteiktiem uzskatiem isrāēliešu reliģijas vēsturē.

Kaut gan nav iespējams restaurēt to senāko kosmogonijas veidu, kuŗu priesteru kodeka autors pārstrādājis, tomēr ir skaidrs, ka tagadējā recenzijā, salīdzinot ar viņā izlietotiem materiāliem, iezīmējas augstāka attīstības pakāpe.

Jau aizrādīts, ka stāsta vecākos materiālos ir stipri mītoloģiskie elementi, kas atgādina isrāēliešu kaimiņu mītoloģiskos priekšstatus par pasaules izcelšanos. Mītoloģiskā izpratne raksturīgā veidā izpaužas chaotisko spēku personifikācijā. Tā konstatējama pie dažādām tautām.

Babiloniešu radišanas mītā „Enuma eliš“ pirmatnējie chaotiskie jūras ūdeņi parādās kā sieviešu kārtas nezvērs Tiāmata (pie Damascija Tauthe, pie Berosa Tamte, ebrēju Tehōm). Zemes dziļumu saldūdeņi turpretim personificēti kā vīriešu kārtas dievība Apsu. Tiāmata un Apsu ir pirmmāte un pirmtēvs, kas dzemdē trīs vecākās dievu ģenerācijas. Tālāk mīts stāsta, ka starp Tiāmatu un viņas pēcnācējiem norisinājusies kārta cīņa. Jaunākie dievi gribējuši ievest pasaulē kārtību, kam Tiāmata pretojusies. Cīņā viens no jaunākiem dieviem, Marduks, uzvarējis Tiāmatu, pāršķēlis to horizontāli divās daļās un radījis no augšējās daļas debesis, no apakšējās zemi.

Foinīkiešu radišanas mītā kā personificētas chaosa būtnes parādās „pneuma“ un tumšais „chaos“. No viņu sakopšanās izceļas pirmdūņas (Mōt), kuŗās atrodas visu lietu dīgļi. Pirmdūņas izveidojas par olu. Tā pāršķēļas, un viena puse top par debesīm, otra par zemi. No olas iziet arī spidekļi kā sapratīgas būtnes (Philo Biblius pēc Eusebija Praeparationes ev. 1, 10).

Ēģiptieši attēlo pirmatnējo zemi un debesi kā dievus Geb un Nut, pie kam zeme Geb domāta kā vīriešu kārtas un debesis kā sieviešu kārtas dievība. Priekš pasaules radišanas Nut guļ uz Geba, bet tad dievs šu paceļ Nut, un tā top debesis šķirtas no zemes (Erman, Äg. Rel. 31 sek.). Cīņu ar chaotiskiem spēkiem izcīna saules dievs Re.

Līdzīgi priekšstati ir arī citām senām tautām. Pirmatnējie chaosa spēki parādās gan kā briesmīgi nezvēri un pūķi, gan kā dievi. Dievu ir daudz. Tiem dieviem, kas cenšas chaosā ievest kārtību, resp. veidot pasauli, jāiztur sīvas cīņas ar chaotiskiem briesmoņiem.

Vairākas vietas Vecajā Derībā rāda, ka arī isrāēliešiem šie priekšstati nav sveši. 104. psalms runā par varenām Dieva dūsmām, no kuŗām bēguši tehōma ūdeņi (Ps. 104, 6—7). Par šo ūdeņu savaldīšanu runā arī Ijāb. 38, 10 s.; Jer. 5, 22; 31, 35; Ps. 33, 6 sek.; 65, 8 un vēl citas vietas. Še atspoguļojas priekšstats par Jahvēs cīņu ar chaosu. Chaotiskie ūdeņi trakā brāzmnā plūduši pār zemi, tiem traucies pretī Jahvē varenās

dusmās, savaldījis tos un ieslēdzis bezdibeņos, ierādīdams jūrai robežas, kuņas tā nedrīkst pārkāpt. Nereti Jahvēs varoņdarbs iztēlots kā cīņa ar pūķi, kas saucas gan par Rahabu (Jes. 51, 9 sek.; Ps. 89, 10 sek.; Ijāb. 26, 12; 9, 13), gan par Leviatānu (Ps. 104, 26; 74, 12; Jes. 27, 1), gan par pūķi jeb čūsku (Jes. 27, 1; 51, 9; Ecech. 29, 3 sek.; Ijāb. 7, 12). Šie Jahvēs pretinieki tiek arī identificēti ar isrāēliešu ienaidniekiem (Ps. 46; Jes. 7, 12—14; Ps. 18, 16). Galu galā priekšstati par chaotiskiem spēkiem attiecināti arī uz pasaules pēdējām dienām, kad tie atkal tiek atbrīvoti no dziļumiem, kuņos Jahvē tos, pasauli radīdams, ieslēdzis.

Mēs redzam, ka mītoloģiskie priekšstati par chaosu ir dzīvi isrāēliešu tautas apziņā, un varētu gaidīt, ka radīšanas stāstā tie attēlosies visā kuplumā. Tomēr tā nav. No visa bagātā mītoloģiskā materiāla šē uzglabājušās tik bālas un nenozīmīgas atskaņas. Drausmīgā Tiāmata — Tehōm tikko vārdā minēta (Gen. 1, 2). Priekšstats, ka pasaule izveidojusies no olas tik starp rindām salasāms (Gen. 1, 2). Ūdeņu nošķiršana, resp. pasaules telpas radīšana notiek bez kāda cīņas karstuma, tikai ar Dieva vareno pavēli (Gen. 1, 6). Spīdekļi, kas citur reprezentējas kā dzīvas būtnes — dievības, šē nosaukti par lampām. Sauli un mēnesi autors pat vārdā nesauc, kā liekas, tādēļ, ka vēl nesenā pagātnē, VII. g. simt., šie spīdekļi Jeruzalemē pielūgti. Tikai kad autors runā par šo spīdekļu uzdevumu dienu un nakti valdīt, atmirdz vēl senie mītoloģiskie priekšstati (Gen. 1, 16). Tālāk mītoloģiskos priekšstatus vēl atgādina piezīme par lielo jūras nezvēru (tnninīm) radīšanu (Gen. 1, 21), tomēr šie nezvēri nav Dieva pretinieki, bet Dieva radība. Kā norādījumu uz seno politeismu uzskata plurāļa formu teikumā: Taisīsim cilvēku pēc mūsu ģimja, tomēr politeistiskais uzskats stāstā pilnīgi izslēgts. Sakarā ar to jāatzīmē, ka no priekšstata par radītāja cīņu ar briesmīgajiem pretiniekiem ir atlikusi tikai ideja, ka Dievs savalda chaotiskos spēkus un nodibina pasaules kārtību.

Rodas jautājums, ko nozīmē šī pārvērtība mītoloģisko materiālu interpretācijā. Atbilde var būt tikai viena: mītoloģiskie priekšstati, kas vecākos materiālos,



kuŗus autors ir izlietojis kā vielu, ir bijuŗi vēl dzīvi, stāsta tagadējā recenzijā ir noslaucīti pie malas, viela ir, tā sakot, atmītoloģizēta. Ja nu pieņemam, ka šie priekšstati stāsta izcelšanās laikā tautā vēl uzglabājuŗies, tad jāsaka, ka aplūkojamais stāsts priesteru kodeka autora veidojumā, seviŗķi viņa radīšanas teorija, iezīmē cīņu ar seniem, pa daļai aizņemtiem mītoloģiskiem priekšstatiem par augstāku Isrāēļa reliģijai īpatnēju dievatziņu un par skaidrāku, loģiskāku pasaules uzskatu. Ja arī šī dievatziņa jau agrāk nogatavojusies un pausta lielo pravieŗu rakstos, autora nopelns tomēr paliek, ka viņŗ šo dievatziņu konsekventi piemērojis pasaules izcelšanās izskaidroŗanā.

Ar to ir apzīmēta arī stāsta reliģiskā vērtība. Pasaule un viss, kas viņā atrodas, ir domāta atkarībā no Dieva, pasaules Radītāja. Šai uzskatā izpauŗas reliģiskā pārliecība, kas mīt katrā reliģiskā apziņā, un savā klasiskajā formā izteikta apustuļa Pāvila vārdos:

Jo no Viņā un caur Viņu un uz Viņu ir visas lietas, Viņam lai ir gods mūŗīgi. (Rom. 11, 36.)

Ed. Mēklers

## Asizes Francis

Par šo svēto ir jau rakstijusi latviešu valodā Angelika Gailīte. Bet es šoreiz neuzkavēšos pie biografijas vispārēja pārskata, tēlošu tikai vienu otru raksturīgu sīkumu, galvenā kārtā pēc italiešu rakstnieka Alvi darba par Francis.

Katoļu baznīcas mācība un iekārta ir redzamu vietu ierādījusi, kā mums labi zināms, reliģiskām personībām, izcilākās no tām ieceļot svēto kārtā. Protestantiskā baznīca svētos savos dievnamos necildina un pat viņus par tādiem (t. i. svētiem) neskaita; vai tas ir pareizi, par to es šoreiz negribu runāt. Taču viens no šiem svētiem ir ieguvis lielu cienīšanu arī protestantiskā pasaulē, proti Asizes Francis. Ar ko tas izskaidrojams? Es domāju, ka laikam gan ar to, ka viņš ir bijis viscilvēcīgākais no visiem svētajiem, un reizē arī tāpēc, ka viņš stāv vistālāk nost no tipiskā katoļu svēto vairākuma. Viņš savā dzīvē un darbībā ir bijis arī universālāks un īstenībā pilnā mērā nemaz neietilpst kādas vienas konfesijas šauros rāmjos. Bez tam viņš stāv tik tuvu ikviena cilvēka dvēselei, ka katrs to lielākā vai mazākā mērā izjūt kā sev radniecīgu. Jo viņš pats visu zemes dzīvi, — visas tieksmes un maldus ir izsapņojis un tāpēc labi un dziļi saprot arī cilvēkus. Aiz šī pašā iemesla viņš arī ir tik iecietīgs pret citiem un tik nesaudzīgs pret sevi pašu.

Sākumā viņu redzam kā bagāta tirgotāja dēlu Asizi pilsētiņā. Jauneklis savas iekšējās dižciltības dēļ viegli iekļūst aristokratiskās zelta jaunības aprindās un šē drīz vien ieņem izcilu stāvokli. Bet aristokratiskā jaunatne dzīvo diezgan plaši un bezbēdīgi, pat vieglprātīgi. Italiešu rakstnieks Alvi viņa stāvokli šinī sabiedrībā notēlo šādi. — Kādās dzīrēs ņem dalību arī Francis. Viņš tur ir jau tik populārs, ka tam ienākot visi to saņem ar gavilēm — izsauc par dzīru karali. Kāds to nosēdina pie galda goda vietā, uzrunādams: „Tu

esi vienmēr mūsu karalis... Tu sēsties līdzās mūsu daiļai karalienei madonnai Džinevrai no Veronas, kuŗa ir cienīga uzkāpt Francijas tronī." Franča sirds kļuva liksma, redzot brīnišķi skaisto jaunavu, un viņš nodomā pie sevis: „Tiešām cienīga Francijas troņa.“ Viņš, daiļi klusi noskūpstījis viņas smalko roku, nosēstas tai līdzās, norādītā vietā. Dzīres iet plašumā, uzkvēlo kaisle jaunās sirdīs. Kāds lūdz Franci runāt. Un viņš to arī dara. Viņa valoda skan lēni, viņa runa ir klusa daiļjuma un pazemības apgarota. Visi smiekli apklust. Un tikko tas ir beidzis runāt, Džinevra pietrūkstas kājās un gaiša prieka pārņemta ir gatava sniegt kā balvu tam savus skūpstus: „Es tevi apbrīnoju! Tu nabagais un lielais karal” — tā saka. Bet viņš izvairās. Tik vēlāk viņš tai paskaidro un saka: „Es neaizskāru jūs, jo jūs nedrīkstat tikt tā skūpstīta, kā tās citas, jo es Jūs mīlu un cienu.“ Un Džinevra atbild: „Kā es Jūs apbrīnoju, bet es neesmu cienīga Jūsu mīlas; arī es līdzīgi citām esmu kurtizāne, tikai vairāk likteņa apveltīta un bagātāka par tām un cēlusies no dižciltīgas dzimtas.“ „Kā!” ugunīgi iesaucās Francis, „Jūs manās acīs esat tīra kā jauna nevainīga meitene, kuŗa vēl nekad nav mīlējusī. Jūs esat skaista manās acīs, neizsakāmi skaista.“

Bet Francis jaunībā ne tikai milā ir cēls un bruņniecisks. Tāds pats viņš ir arī uz kaujas lauka, gatavs grūtā brīdī cīņas biedrim vai draugam steigties palīgā, riskējot, ja vajadzīgs, pat ar savu dzīvību. Tomēr jo bieži viņā mostas arī šaubas. Vai šāda asins izliešana maz ir vajadzīga? Vai viņu pretinieki nav tādi paši cilvēki? Vai vispārīgi viņa dzīve ir pareiza? Slimība, gūstniecība un mīlas ciešanas šīs pārdomas arvien vēl padziļina. Cietsirdīgais tēvs, nevarēdams attaisnot viņa mīlu, — pieķeršanos Džinevrai, ieslēdz to istabā, uzbrūk, sit viņu, gatavs pat vai nosist, ja viņš nesaraus savus sakarus ar to. Tikai māte to paglābj tēva dusmu brīdī. Tēvs izlieto visus līdzekļus. Beidzot ar savu iespaidu viņš panāk to, ka Džinevrai ir jāatstāj Asizi. Viņa Francim nevar pat norādīt savu turpmāko dzīves vietu. Sakarā ar šo varmācīgo izšķiršanu Francis pārdzīvo dziļu dvēseles traģēdiju. Un sakarā ar to viņa arvien vairāk nobriest doma aiziet no šīs bagātās, bet

reizē šausmīgas netaisnības apēnotās dzīves. Tēvs gribēja, lai tas ietu viņa pēdās — paliktu par viņa mantinieku un turpinātu viņa veikalus, apprecētu viņam tikam sievu. Bet Francim bija pavisam cita dvēsele krūtīs. Tikai pēc ilgāka laika viņam kļuva zināma Džinevras uzturas vieta. Bet bija jau par vēlu. Viņa sirdī bija noticis lūzums. Viņš vairs nebija tas pats, viņš pastāvīgi pārveidojās. Džinevra vairs nevarēja būt tā sieviete, kas varēja dot viņa dvēselei to svētlaimību, pēc kuņas tā bija iztvīkusi. Džinevra tomēr bija un palika pasaules dāma, kaut arī skaista un brīnišķīga; bet sekot pa to ceļu, pa kuņu Francis jau bija iesācis staigāt, viņa nespēja. Bija izdziedāta milas dziesma: „Sirds prieks, kas atver lūpas, Saldā donna, Lai tevīm milas varu pauž...“

Francis itkā nemanot bija pārvērties no bagātā tirgotāja dēla, bruņnieka un daiļās Džinevras pielūdzēja par svēto. Un lūk, kādu dienu viņš atstāj sava bagātā tēva, tirgotāja Bernardones namu un aiziet vientulībā. — Viņš atteicas no mantas, — lai būtu neatkarīgs no lietām, no pasaulīgās sievietes un viņas milas, — lai būtu neatkarīgs no tā paša un reizē arī no atsevišķiem milas subjektiem un lai varētu neatkarīgi kalpot tiem ideāliem, kuņi vienīgi pēc viņa pārlicības varēja cilvēku vest pie pilnīgas laimes un pie ciešāka sakara ar Dievu. Tikai uz šī ceļa viņš varēja atrast un gūt lielāku mīlu un arī citiem atklāt viņas brīnišķīgo noslēpumu. Un šis ceļš veda caur pazemības un nabadzības vārtiem. Drīz vien Francis arī pārlicinājās, ka viņš ved pareizā virzienā, ka naudas un mantas vietā viņš iegūst brīnišķīgas dvēseles bagātības, — īstu prieku un dārgumus, ko neviens nevar atņemt, un kas reizē nelaupa iekšējo brīvību; bez tam atsevišķu cilvēku milas balvu vietā viņš ieguva tūkstošu un atkal tūkstošu sirdis; un pat sievietes mīlu viņš ieguva, tikai tā bija māsas Klāras mila. Tā arī bija erotika, tikai dievišķīga erotika, kuņa līdzinājās savā ziņā Dantes milai uz Beatrisi, tikai viņa to vēl itkā pārspēj, jo Dante tomēr Beatrisi rezervē vairāk sev.

Augšā minētais italiešu rakstnieks Alvi, attēlodams savā grāmatā „Santo Francesco“ Franča attiecības ar

māsu Klāru, iesāk ar citātu no I. Mozus grāmatas, kas itāliski skan tā: „Il Signore Iddio disse ancora: E non è bene che l'uomo sia solo; io gli farò un aiuto con venevole a lui,“ bet latviskā tulkojumā — „Un Dievs tas Kungs vēl sacīja: Nav labi, ka cilvēks ir viens; es darīšu viņam piemērotu palīgu.“ Nezinu, kā šie manis retinātie vārdi skan oriģinālā, bet latviešu tekstos viņi tulkoti mazliet citādi. Kā arī tas būtu, šie vārdi augšminētā veidā ir dziļāki un nozīmīgāki un tiešām atbilst Franča viedoklim. Sākumā viņš bieži arī klejo kopā ar māsu Klāru. Viņa tiešām ir itkā viņa garīgā sieva un viņam piemērota. Bet kādreiz kādā attālākā gājienā viņš novēro, ka daži cilvēki par viņu attiecībām domā ļauni, novēro viņu skatos kaut ko zemisku, nešķīstu. Un viņam liekas, ka Dievs prasa no viņa arī šo upuri. Viņš nolemj šķirties arī no māsas Klāras, — liek tai tūlīt atgriezties uz San Damiano baznīciņu. Bet gandrīz tanī pašā brīdī viņš sastop kādu cilvēku ar grozu, pilnu ar brīnišķām sarkanām rozēm. Pats nesējs raugās viņā kā brīnumā. Viņš atceras, cik bēdīga bija šķiroties Klāra, viņa neizprata, kāpēc šāds solis bija vajadzīgs. Un viņš redz šinī gadījumā brīnumu, mājienu no Dieva — izlabot māsaī Klārai nodarīto pārestību. Pie visa tā vēl nepazīstamais cilvēks labprāt ļauj Francim ņemt no skaistajām rozēm. Nu viņš steidzas Klārai pakal, panāk to un stāsta par šo brīnumu. Kalni vēl pārklāti ar sniegu, bet, lūk, jau zied rozes. Un tā viņi soļo priecīgi abi kopā atpakaļ uz San Damiano. Pa ceļam Klāra tam izsaka savu pateicību, ka viņš to izglābis no cietsirdīgās pasaules, pievedis Pestītājam un atklājis brīnišķīgās bagātības, ko sniedz dāma Nabadzība, apsola tam mūžīgu uzticību, uzticību līdz nāvei. Un mēs zinām, ka viņa savu solījumu tiešām arī pildīja, nodibinot un vadot attiecīgu sieviešu organizāciju. Bet personīgi viņi gan maz vairs tikās, jo Francis to atrada par labāku. Beidzot, kad slimība bija to guldījusi nāves gultā, viņš to beidzamo reizi vēlējās vēl redzēt, sūtīja ziņu uz San Damiano. Klāra ieradās bez kavēšanās, klusi noslīdēja pie viņa kājām un aplāja tās skūnstiem. Bet pēc īsa brīža viņa dvēsele aizgāja jau mūžībā.

Richards Rudzītis

## Daiļais un Svētais

Aistēts, kas nav reliģiozs, skatās pasaules daiļumā kā brīnumā vai noslēpumā, ko tas pārdzīvo kā ko dižu, bet nespēj to saprast. Un nesaprotot, viņš parasti vēro šo daiļumu un spriež par to vienpusīgi, subjektīvi un sadalīti. Izprast daiļo var tikai gars, kas mēģina aptvert pasaules satversmi viņas būtībā, kas izprot to ne tik daudz kā domātājs kā tāds (domātājs vairāk konstruē), bet gan kā reliģisks atzinējs, kas pasauli pārdzīvojis kā ko totāli dievišķu, un pārdzīvoto un intuitīvi skatīto arī loģiski mēģina izdomāt līdz galam.

Tāpēc daiļumu izprotot viņa psiholoģiskā uztverē, jāņem palīgā arī metafiziski reliģiskais viedoklis.

Noskaidrosim vispirms, kas ir reliģiskais, jeb reliģiskā specifiskā kategorija — svētais?

### I. Svētais un vērtības

1. Mūsu laikos ir tendence reliģisko saprast visai plašā nozīmē, pielīdzinot reliģiju vai nu morālītai (Kants), vai vispār ideālistiskām tieksmēm, kā mākslai, sociālismam, zinātnei u. t. t. (Romēns Rollāns<sup>1</sup>) un c.). Māksliniekam liekas māksla viņa visaugstākā reliģija, ideālistam sociālistam — sociālisms u. t. t. Tas tāpēc, ka šīm kustībām, viņu tīrākā nozīmē, ir tiešām kāds sakars ar reliģiozitāti, un proti: viņās ir daži reliģiozā momenti, kā apgarotība, entūziasms, totālītāte u. t. t. Tā piem. Džemss reliģiju dēfīnē kā cilvēka dvēseles to-

---

Lai neceltos pārpratumi, aizrādu, ka ar vārdu daiļais apzīmēju vairāk iekšīgi daiļo tā visplašākā nozīmē, kamēr vārdu skaistais attiecināju vairāk uz formālā sfairu.

<sup>1</sup>) „Ja cilvēks nesatricināmi, par katru cenu tiecas pēc patiesības, bez stājas godīgi un gatavs jebkuram upurim, tad es šādu garīgu saucu par reliģiozu“. R. Rolland. Der Götter-Mensch Ramakrishna. I. 1929. 11. lp. Ari citos Rollāna darbos tā pati doma.

tālo reakciju uz pasauli ar zināmu mistiski svinīgu nokrāsu.<sup>2)</sup> Bet šādas dēfinīcijas tomēr nesniedz būtiski reliģiskā izpratni.

Minētās vērtības spēj atslēgt tikai šauras būtības daļiņas, kamēr specifiski reliģiskais, būdams pats par sevi, ja tas parādās savā pilnīgumā, spēj atslēgt visas būtības daļas, visas vērtības.

Kaut arī piem. ideālisma tieksmes pamati var būt visai cildeni, tomēr ar visu karsto ideālismu cilvēks var justies nelaimīgs, vientuļš un atšķirts no visa, ja tas nes savās krūtīs visu izlīdzinātāju reliģisko dvesmu.

Turpretī reliģiskais, kuŗā cilvēka subjektīvais centrs nostiprinās kādā nesatricināmā augstākā objektīvā centrā, un ko tas pārdzīvo kā kaut ko absolūti īstenu, — piepilda cilvēku ar absolūtas jēgas apziņu, ar bezgalīgu mieru un prieku. Tiklīdz cilvēks zaudē šo pārempīrisko centru, lai cik ideālistiski tas būtu noskaņots, viņā var rasties dzīves bezjēdzības izjūta un pesimisms.

Šī augstākā centra izjūta ir — svētuma izjūta. Tā tad izjūtu vērtība ir tikai tad reliģioza, kad tā attiecas uz svētuma apziņu.

Reliģiozs būtiskā nozīmē ir tas, kas visās dzīves attiecībās, visā esamībā pārdzīvo svētumu, kas vēro un vērtē visu un pieiet visam ar svētuma acīm, kas nevien apzinās, bet arī — dzīvo svēto.

Tādējādi izprotama reliģiozitāte viņas augstākajā, galīgajā izpaudumā. Cilvēkam jātiecas kļūt reliģiozam vārda plašākā, absolūtākā nozīmē: kļūt reliģiski ētiskai personībai, garīguma centram, kuŗā sintezējas mīlestība ar atziņu.<sup>3)</sup>

Kas ir svētais? Varam jau jēdzienos tvert, bet vai vārdos izteikt būtību? Tā ir sfaira, kur slēpjas

<sup>2)</sup> W. James. Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. 1925. 26., 27., 30. lpp. u. c. Vēlāk Džemss reliģiju dēfinē arī kā absolūtas reālītātes pārdzīvojumu. Sk. 46. lp. u. trp.

<sup>3)</sup> Ja reliģiju vērtē šauri un vienpusīgi, kā piem. daži sektanti dara, ar ko tad tie paceļas pāri īstiem ideālistiem, kas varbūt apzinīgi gan Dievu neatzīst, bet kas atdod sevi visu cilvēcei? Un vai piem. cilvēks dziļas sajūsmas brīžos nesniedz lielākus dziļumus un uzpūrešanās spēju kā daudzi tie, kas sevi dēvē par „reliģioziem“?

neapjaušamais, neaprakstāmais, neminamais, kur cilvēks tuvojas ar „svēto klusēšanu“.

Ja mēs gribam zināt, kā svētā nojēgums daudz maz izpaužas reliģiskās atziņās, mums jāpievienojas Rūdolda Oto dēfīnīcijām.<sup>4)</sup> Svētais pēc Oto apzīmējuma ir citādākais nekā labais, tas ir nūminoza, būtiskais pārpalikums (Ueberschuss), kas ietveras tikumiskajā un to papildina. Nūminoza var izprast kā radījuma izjūtu (Kreaturgefühl), t. i.niecīguma izjūtu svētā priekšā, vai kā mysterium tremendum, t. i. kā svētas drausmas vai svētbijību. Nūminoza tālāk vēl Oto dēfīnē kā majestātiski pārvarīgo, enerģētisko, valdzinoši brīnīšķīgo un beidzot kā tīri svēto — sanctum un augustum.

Bet galvenā nūminozi svētā pazīme būs — ka viņš ir „das ganz Andere“, pavisam citādākais būtiski, citā, būtības plānā esošais. Un cik tālu mēs apzināties savu nepilnīgumu un atšķirtību, cik tālu mēs dzīvojam un jūtamies pretstatīgi sai mūžīgi svētā, absolūtās pilnības sfairai, viņa arvien mums šķitīs kas nebeidzami tāls, neaizsniedzams. Bet īsta un dziļa reliģija jau ir tilts uz šo tāli, tā ir absolūtā pārvarēšana, pacelšanās no pīšļiem dievišķā mitekļī — svētumā.

Svētais šķiet mums tālu mūsu neziņas dēļ, mūsu apziņas pretēja nostādījuma dēļ. Ja mēs vērsīsim visus savas apziņas starus pret viņu, visu savu būtību, viņš taps mums tuvāks par tuvu.

„Runā ar Viņu — Viņš tevi dzird,  
Garam jau iespējams tikties ar garu.  
Tuvāk Viņš tev, nekā elpa ir,  
Tuvāk viņš tev, nekā rokas un kājas.“  
(Tenisons.)

2. Ja būtību pielīdzinām saulei, tad vērtības ir saules dažādie aspekti vai īpašības: tā daiļais, labais, patiesais ir tikai būtiskā dažādas izpausmes stari uz periferisko un individuālo.

Tuvojoties no relatīvā plāna atkal savai absolūtajai

---

<sup>4)</sup> Sk. plašāk R. Oto grāmatas: Das Heilige, Aufsätze das Numinose betreffend, West-östliche Mystik (visas trīs jaunā izd. 1929.) u. c.



sākotnei, vērtības top smalkākas, sevī pilnīgākas, tās sāk zaudēt savu subjektīvo nokrāsu, galu galā vispār vērtību jēdziena robežas tuvojas citām vērtībām, līdz tās salejas vienā pirmvērtībā, vērtību vērtībā, tāpat kā dažādi stari, atgriežoties vienā centrā, arvienu vairāk zaudē savu attālumu viens no otra, tuvojas viens otram un saplūst ar centru.

Šī pirmvērtība ir mērs, kuŗā vienojas Mūžīgi daiļais un labais un patiesais, šis mērs ir atsevišķas vērtības absolūtais nozīmīgums, absolūtā objektīvitāte.

Šī pirmvērtība, šis visu lietu mērs ir — Svētais.

Svētais ir tas būtiskais pasaulē, garīgā sākotne, kas atklājas caur parādībām, dievišķais, kas veido visumu.

Kā iekšēja immanenta gaisma viņš iemājo dažādā mērā cilvēkos un priekšmetos, un kā gaisma, caurstarojot harmonijā materiju, rada daiļumu.

Šeit visa izpratne. Mēģināsim to tuvāk tvert.

## II. Daiļais

### 1. Fiziski skaistais

Ir viens daiļums, ir tikai dažādi skaistā veidi. Un ir arī dažādas skaistuma pakāpes vai drīzāk — skaidrības gammas, ejot no fiziskā uz garīgo.

Vispārredzamāk skaistuma gradāciju, populārā uztverē, varētu iedalīt, ņemot termometra skālu: ir negatīvais un pozitīvais skaistuma pols un starp tiem daudzās subjektīvās pakāpes, un ir vieta, kur pozitīvais jeb skaistais satiekas ar negatīvo jeb neskaisto, kur, tā sakot, skaistuma nulle, jeb vienaldzības punkts.

Šādu graduālu pakāpenību Platons atzīmējis pozitīvi skaistajā, jeb skaistumā kā tādā, noslēdzot to divos polos: viņš izšķir Afroditi Pandēmos un Urania, vulgāro, t. i. priekšmetīgi skaisto un debess daiļumu, jeb daiļo kā skaidru ideju, ārpus lietām un parādībām. „Īstais ceļš, viņš saka, — atsevišķi skaisto uzlūkot kā pakāpes, pa kuŗām paceļas arvienu augstāk, lai meklētu pilnīgo daiļumu. No viena skaista tēla uz diviem, no diviem vispār uz visiem, no skaistiem tēliem uz skaistu

dzīves veidu; no skaista dzīves veida uz daiļām atziņām, līdz beidzot nonākam līdz būtiski daiļajam.<sup>6)</sup> Tāpat arī Dostojevskis izšķir Sodomas un Madonnas skaistumu, t. i. jutekliski grēcīgo un apgaroti daiļo, tā uzsvērdams skaistumā ētisko momentu.<sup>6)</sup>

Tīri loģiski gan grūti novilkt stingras robežas starp dažādām skaistuma skaidrības pakāpēm, sevišķi starp skaisto un neskaisto; mēs novērtējam vienu priekšmetu skaistāku par otru, gan vairāk intuitīvi vērojot.

Runājot vispirms par skaistuma negatīvo gradāciju jeb minus'u, t. i. neskaisto vai arī riebīgo, zināma taisnība Vladimiram Solovjovam, ka neorganiskās pasaules parādības, kas nav skaistas, nešķiet arī riebīgas, bet vairāk gan — aistētiski vienaldzīgas. Pasaules dzīve te vēl uz elementārākās pakāpes. Toties organiskajā pasaulē, jo uz augstākas attīstības pakāpes parādās materiālas vai gara chaotiskums, jo riebīgākas top tādas parādības. Tāpēc arī, ja no vienas puses neviens dzīvnieks nav tik skaists, cik skaists ir cilvēks, tad arī neviens dzīvnieks nevar būt tik pretīgs, cik pretīgs ir piem. netīrs vai zemu kaislību izvagots cilvēks. Līdz ar pozitīvo īpašību attīstību, ir arī negatīvu īpašību attīstības iespēja, līdztekus gara daiļumam var augt arī gara tumsa.<sup>7)</sup>

Tālāk mums nu jāvaicā, kas tad būtu skaistuma skalas zemākā gamma? Mēs to varētu apzīmēt kā fiziski skaisto, t. i. kā skaistumu, kam tiešs sakars ar materiālu, jeb ko aistēti dēvē par formālo skaistumu. Forma tomēr nekad nav iedomājama bez satura, un saturs bez formas. Tā tad forma arvienu ir zināma satura ietekmēta. Šis saturs — zināma vielas parādība, bet viela savukārt netieši garīgas substances izpaudums, tāpēc formāli fiziskais skaistums ir — netiešs skaistums, kamēr dvēseles daiļums — tiešs daiļums.

<sup>6)</sup> Dzīres. 8. DE; 29. 211. C.

<sup>6)</sup> Brāļi Karamāzovi. I sēj., I 3. s.

<sup>7)</sup> Sk. Красота въ природѣ. Собр. соч. VI. 39. лр. Ari citi filosofi, piem. Kuno Fišers atzīst, ka riebīgais īstenībā sastopams tikai cilvēku pasaulē — tikumiskajā sfairā. Sk. K. Fischer. Diotima. Die Idee des Schönen. Philosoph. Briefe. 1852. 246—9. lpp.

Jau zinātniskā analīze pierādījusi, ka viela nav kas substanciāls, bet kaut kādu nemateriālu spēku izpauduma lauks, kas rada sīkāko daļiņu attiecībās apbrīnojami inteliģentu likumību. Jo vairāk zinātnieka skats ieies elektrona struktūrā, jo vairāk tur atmirdz pretīm kāds immanents skaistums un saskaņa, tas pats daiļums, kas staro pasaules makrokosmā un kuŗa sākums ir tīri garīgs.

Tā tad arī nedzīvo vielu, cik tālu tā ir absolūtas substances aspekts vai kombinācija, varam uzlūkot kā ko dievišķu, tikai viņā negātionis, t. i. izpaudumā uz periferisko. Un no šī periferiskā viņā positionis notiek mūžam pretējs involūcijas process: no sadalītā uz totālo, no materiālā uz dzīvību, uz dvēseli un garu, līdz atkal atgriežas tīri garīgajā sākotnē.

Un šai attīstības procesā Dievišķais atklājas dabā kā Daiļais. Jeb Vladimira Solovjova vārdiem sakot: „skaistums ir materijas pārvēršanās, viņā iemiesojoties citai, pārmateriālai sākotnei.“<sup>8)</sup>

Tā tad priekšmeta forma ir tikai iekšēja mērķpīemērīga natura harmonisks rezultāts. Tāpēc arī skaistums nav tikdaudz formas, kā satura izpauduma jautājums. Ari Plotins saka, ka „skaistums ir drīzāk tas, kas mirdz formā, nekā pati forma, un taisni šis spīdums liek mums to iemīlēt.“<sup>9)</sup>

Tāpēc arī tagad mēs saprotam, ka skaistāks ir tas priekšmets vai parādība, kur šis saturs izteicies spilgtāk, kur vērotājs tiešāk nojauš Dievišķā immanento darbību. Tāpēc arī aistētiskā vērtīguma kritērijs ir „ideālās būtības visgatavākā un vispusīgākā iemiesošanās dotajā materiālā.“ (Vl. Solovjovs.<sup>10)</sup> Kāpēc skaistāks ir organiskais nekā neorganiskais, un kā dzīvās radības kronis mums šķiet cilvēks, sevišķi savā dvēseliskajā daiļumā.

Cilvēka sejā ir tas pats formālo līniju skaidrais skaistums, kas neorganiskajā, bet šeit nāk vēl klāt dzīvības skaistums, jo dzīvīskums piedod skaistai formai

<sup>8)</sup> Красота въ природѣ. 37. лр.

<sup>9)</sup> Enneades. I.

<sup>10)</sup> Красота въ природѣ. 41. лр.

specifisku mirdzumu. Lai cilvēks būtu formāli kropļīgs, viņš vismaz vēl skaists kā dzīvība. Bet, lūk, papīra rozē, mirušā cilvēkā proporcijas tās pašas, bet nav vairs dzīvā: tāpēc tas spēj mūsos iedvest aistētiska prieka vietā nepatiku vai bailes.

Ja nu skaistums ir zināma satura izteiksme, kāpēc tad formālais skaistums cilvēkā ir neatkarīgs no viņa garīgā daiļuma? Lai gan arī garīgais daiļums ietekmē ārējo formu, radot to it kā apgarotāku, spīdīgāku, tad tomēr tīri formāli tas neietekmē. Piemēram, mums jau var patikt skaista seja, bet vienā laikā sacelt riebumu tās dvēseliskā izteiksme.

Formāli fiziskais skaistums ir materijas kā tādas krāšņākais uzplaukums, bet ar šo skaistumu cilvēks top līdzīgs pārējai dabai. Un ja tam arī ir sakars ar dvēseli, tad ar dvēseles elementārākiem slāņiem.

## 2. Uztvērējs subjekts

Skaistuma noteikšanā tā tad visai svarīgi, kā subjekts uztver objektu: kādām jūtām, cik attīstītu skatu viņš tuvojas skaistumam.

Subjekts ir mūžīgā fluidālā savstarpējas apmaiņas kontaktā ar objektu. Viss ir vienība. Ņemot dodam. Ņemot skaistumu, dodam savu dvēseli, savas dvēseles smalkākās trīsas: atmodinām sevī kaut ko arī no garīgi daiļā.

Un jo dvēseliskāka, būtiskāka šī attieksme, jo spilgtāk, jo dziļāk subjekts uztver objekta skaistumu.

Tāpēc arī skaistuma uztverē lielākā loma piekrit cilvēka garīgajam līmenim. Mēs pat varam teikt, ka skaistuma nulles svārstība ir pretēji proporcionāla cilvēka garīgas intelliģences attīstībai. Cilvēka gara skatam izplešoties, mainās viņā vērtību jēdziens, viņa uztveres spējas izsmalcinās, top garīgākas, un elementārākās skaistuma parādības sniedz viņam arvienu mazāk aistētiskas reakcijas, arvienu mazāk apmierina, un pamazām nobīdās zem nulles, pie neitrālā vai pat neskaistā.

Elementārākās baudās, lai tās pārdzīvotu, nevajaga tās kultūras, kādas vajag augstākajās. Kamēr juteklīks cilvēks nevar izprast tīri garīgās baudas, gara

cilvēks īstāko pārdzīvojumu spēj gūt vienīgi augstākās izjūtās, tuvodamies tā vērtību pirmavotiem.

Izaugot garīgumā cilvēks sāk uztvert priekšmetus un parādības ne viņu periferiskā atsevišķībā, bet viņu būtiskā un organiskā kopsakarā ar visumu, viņš arī caur ikdienas lietām ierauga būtisko, svēto, brīnišķā gaismā viņa acīm sāk parādīties kosms.

Viņā pamazām gaist lietu vai formālais skaistums, zūd robeža starp „skaisto un neskaisto“ no parastas aistētikas viedokļa, arī elementāro, rupjo viņš vēro jaunā skaistumā.

Tāpat kā jēdziens nepatiesais, saka Rabindranats Tagore, neietveras viss pasaules sistēmā, bet mūsu atziņas nepilnīgumā, tāpat arī neskaistā cēlonis meklējams mūsu nepilnīgajā īstenības uztverē. Jo tas, kas spēj redzēt, tas zina, ka tas, kas mums ir nepatīkams, tam tāpēc jau nav jābūt neskaistam, bet ka viņa skaistums pastāv viņa patiesīgumā.<sup>11)</sup>

Cilvēks tad izjūt, ka skaistais ir Dievišķais Prieks, kas atklājas parādībās, ka visa pasaule ir Mūžīgā manifikācija, kur bezgalīgais atklājas galīgās formās, dažādās variācijās un vērtībās.

Viņš tad zina, ka „Pasaules dvēsele ir mīlestība uz daiļo“, bet mīlestība jau pati par sevi ir neskaistā pārvarēšana (Džordano Brūno<sup>12)</sup>). Viņš tad apzinās, ka viss visums tiecas pēc absolūti daiļā. Viss gribētu kļūt pilnīgi skaists. Katrai meitenei, saka Džordano Brūno, ir ilgas visos savos locekļos skaistai kļūt: jo nevienam jau nav pilnīga daiļuma.

\*

Ja mēs par īsti reliģiozu (vārda pēdējā nozīmē) apzīmējam personību, kas pārdzīvo visu kā svētumu, kas tad galu galā būs arī daiļā uztvere pēdējā nozīmē?

Reliģiskā personība tuvojas visam ar „saprāšanu sirdi“. Tā mēģina aptvert visu no absolūti objektīva viedokļa. Viņa redz parādības un lietas tā, kā tās ir. Vairs neraugās uz lietu kā uz kaut ko subjektīvu, bet

<sup>11)</sup> Sādhanā. VII. The realisation of beauty. Tauchnitz ed. 1921. 232. lp.

<sup>12)</sup> Opera latina. 1879—91. III. 54. lp.

kā uz kosmu un kosma daļu. Visu aiznes sevī viena varena, neaptverama straume, viss aizrauts maiņas spirālveidīgā viesulī. Viss ar visu sakarā. Viena parādība ietekmē otru, viens par cēloni otram. Vai koks ir kas par sevi? Vai lieta, vai cilvēks ir kas par sevi? Viss viena neizteicama Gara izpaudums. Un sakarā ar to jāvērtē arī viss cilvēks, viņa šķietami labais un ļaunais. Ja skatās no kalna vai no būtības, cilvēciņi relatīvie izmērijumi izgaist: ir tikai liesmas, ir tikai dažāda smalkuma, dažādas skaidrības vibrācijas.

Tad tādās dažāda smalkuma un veida vibrācijās parādās arī Mūžīgais daiļums: kā straume, kur skaistais vienmēr mainās, pārliedamies no viena kausa otrā, savīdamies no viena atomu pinuma citā.

### 3. Cildenais dabā

No šī viedokļa raugoties mēs tad arī sapratīsim, ka nevar būt tik krasa nošķirojuma starp priekšmetīgi skaisto un to, ko dēvē par „cildeno dabā“, kā to daži aistēti dara.

Cildenais dabā ir tas pats skaistais, tikai tverts organiskā plašumā. Kāpēc mazs priekšmets parastam vērotājam var likties skaists, bet ne cildens, kamēr tas pats priekšmets, ņemts veselā grandiozā kopsummā vai virknē, viņā var radīt cildenu iespaidu? Piem. bērzs tam liksies skaists, bet dižena bērza birztala — cildena.

Tas tāpēc, ka cilvēks paradīs atsevišķu objektu uztvert kā ko telpā un laikā norobežotu, pilnīgi konkrētu, padotu samēram, kamēr cildenajā tas redz vairāk kaut ko netveramu, bezgalīgu. Otrkārt, vienu priekšmetu tas paradīs nepareizi tvert kā ko atsevišķu, it kā atdalītu no debesīm un zemes. Bet ja viņš šo pašu priekšmetu, kas tam liksies tikai skaists, uztvers — kā jau agrāk minējām — ne vairs kā kaut ko par sevi, bet kā elementu visuma kopsakarā, kā akordu Daiļumā, tad aistētiskajā vērojumā mūsos uzpeldēs dziļi cildenas izjūtas.

Kas ir cilvēka psiholoģiskais pārdzīvojums parasti, vērojot, piemēram, zvaigžņotas debesis?

Vispirms — dīvainas ilgas un skumjas, jo vērotais lieliskums fiziskā ziņā viņu bez gala pārspēj. Viņā ro-

das sava niecīguma apziņa, kas var vērsties līdz „Kreaturgefühl“. Bet līdz ar to cilvēka dvēselē aug kāds garīgs spēks, kāda pašvērtības apziņa, viņa dvēsele it kā izplešas pretim neminēti lielajam, daiļajam, viņš jūt pār sevi ko mūžīgu, tiecas to pielūgt, piepildās neizjaustām šalkām. Viņā tad ieskanas jūtas, kas saistītas ar svēto.<sup>13)</sup>

Bet tādai daiļuma vērošanai, runājot Kanta<sup>14)</sup> vārdiem, subjektam jābūt vismaz spējīgam uztvert un veidot idejas. Jo daiļo uztverot kā cildeno nāk vēl atziņas moments klāt, kamēr formāli skaisto var pārdzīvot neapzinīgi arī garīgi neattīstītāks cilvēks.

Un tomēr, arī „spēja uztvert idejas“ vēl nepietiek, lai vērotu daiļo viņa būtiskajā, viņa augstākajā, mūžīgajā harmonijā. Cilvēkam tad jāpaceļas visā savā garīgajā mirdzumā.

Bet vai tad nav taisnība Kantam vai arī Fichtem, kas saka, ka daiļais neatrodas dabā, bet daiļā dvēselē?

Mums jāatbild: cildenais ir dabā un arī mūsos. Viss jau ir viena daba, viens daiļums. Mūsu dvēselei augot, arī daba mūsu apziņā it kā aug, t. i. mēs gūstam dabas īsto uztveri un izpratni, daba pamazām atsedzas mūsu gara acīm viņas patiesajā gaismā.

Mēs esam Mūžīgi daiļā daļas, kas nāk no svētuma dzīlēm, kas immanents visā, bet relatīvi neaizsniedzams. Un uztverot daiļo, svētais mūsu dvēselē piešķir svētajam dabas dvēselē, mūsu dvēsele izjūt mirkli savu tāpatību ar visumu.

#### 4. Daiļā dvēsele

Mēs redzējām, ka daiļumu visās viņa variācijās, viņa kosmiskajā, būtiskajā izpaudumā visspilgtāk spēj vērot augsta garīguma cilvēks. Garīgi daiļajam visa pasaule skan mūzikā. „Bez īsta garīguma nav arī iespējams izprast daiļo“ (Rērichs<sup>15)</sup>). Daiļo izprast var tikai — daiļa dvēsele.

<sup>13)</sup> Starp nūminožo un cildeno, saka arī R. Oto, pastāv slepena radniecība, kurai ir dziļākas saknes. Das Heilige. 1923. 80. lp.

<sup>14)</sup> Sk. „Spriešanas spējas kritikā.“ I. 2. § 29.

<sup>15)</sup> Roerich. Adamant. New-Jork. 1922. 88. lp.

Kas tad ir — daiļa dvēsele?

Kants saka, ka mēs nevaram teikt, ka kādu skaistu priekšmetu mēs cienītu. Bet daiļu dvēseli mēs cienām un aprīnojam. Tā tad garīgi daiļajā nāk klāt ētiskais moments. Viņš top it kā daiļi labais, sengrieķu kalokagatīa.<sup>16)</sup> Kur ētiskais dvēselē uzmirz spožumā, tur mēs garīgi daiļo varētu saukt par cēli daiļo vai cildeno. Tā cildena ir mūsu līdzietība, mūsu pašuzpurēšanās un mīlestība. Un tā kā mīlestība ir visas ētikas pamats, gals un sākums, tad arī garīgi daiļais savā pēdējā izpaudumā vistuvāk pieiet mīlestībai — pašai dziedzei. Dvēsele, mīlot pasauli, pārvērš to daiļumā. Dvēsele, mīlot cilvēci, izlej pār viņu spožumu ar savu upuri. Mīlestības liesma dod garam neredzētu mirdzumu, Mūžīgi daiļā apskaidrojumu.

Cildeni daiļas ir nevien izjūtas, bet arī tīras un cēlas domas. Taisni domu skaidrība un kultūra bieži nosaka cilvēka garīgumu. Mēdz pat sacīt, ka cilvēks ir tas, ko viņš domā. Turpretī netīras domas rada vislielāko riebīgumu: tās atspoguļojas visā cilvēka dzīvē, vārdos un darbos. Vai kas fiziski neskaists var darīt uz mums drausmīgāku iespaidu piem. par cilvēka egoismu un nežēlību?

Tā tad daiļajā dvēselē vienojas reliģiskais, aistētiskais, ētiskais un intelektuālais harmoniskā, svētā vienībā.<sup>17)</sup> Daiļās dvēseles vārās stīgas atbalsojas uz visām skaidrākām un cēlākām pasaules skaņām. Viņas dreb unisonā ar kosmisko daiļumu.

Tā saprasta daiļā dvēsele ir sintetiski garīgi daiļais, pēdējais daiļais. Savā vistīrākā izteiksmē viņa ir svētais daiļums. Tur svētais vispilnīgāk atklā-

---

<sup>16)</sup> Kalokagatīa — daiļi labā jēdzienu plaši lietāja senie grieķi. Bet kamēr vispārīgais uzskats labo attiecināja uz daiļo, Platons daiļo vairāk fundēja uz labā. Sk. Ed. Zeller. Die Philosophie der Griechen. II. 1. 1922. 937. lp.

<sup>17)</sup> Daži dzejnieki, kā piem. Meterlinks, uzlūko dvēseli vienīgi kā daiļuma parādību, kā daiļuma staru kompleksu: „Nav šaubu, ka dvēseles dabiskās un pirmatnējās attiecības pret dvēseli ir daiļuma attiecības. Daiļums ir vienīgā mūsu dvēseļu valoda.“ Sk. Maeterlinck. Le trésor des humbles. XIII. La beauté intérieure. 1910. 254., 255. lpp.



jas no saviem neskartiem immanentiem dziļumiem. Ne velti reliģiskā tradīcija svēto galvas apvij staru aureoliem. No viņiem tiešām izstāro kāds debess spožums, viņu tuvumā cilvēki izjutuši kaut ko nepasaulīgi daļu.

Svētais daļums, Origena vārdiem sakot, ir tas daļums, kad „dvēsele tādā pārdebesīgā un pārpasaulīgā daļumā uzdzied“, kā pat vairās visu vielīgo par skaistu saukt.<sup>18)</sup>

Cilvēka garīgais daļums izpaužas ārēji viņa sejā. Apgaroti cilvēki arvienu skaisti, kaut arī ļaužu nepareizais spriedums dēvētu tos par neskaistiem. Uzliukojiet gara cilvēka seju, kuŗa acis patlaban urbjas savu domu gaišajā izplatījumā: kāda neapzināta skaidrība dveš no viņa vaibstiem, var teikt, no visām viņa miesas porām. Tāpat ciešanu izvagota, izmocīta seja, ja šīs ciešanas ir cēlas, savij cilvēku svētā, nepasauliskā harmonijā. Tāpēc arī Mikelandželo un Rodēns saprata, ka ārēji neglītākais cilvēks var būt daudz daļāks par cildinātām Mēlas un Knidas Afrodītēm, kuŗas vairāk nekā neizteic, kā skaistu, kaut arī sevī pilnīgu formu.

Tādus ārēji nepievilcīgus, bet iekšēji daļus cilvēkus tēlo nereti arī Dostojevskis. Garīgi daļlais viņa varonēs — jaunavās izpaužas uz āru acīs — šais „dvēseles spoguļos“, — bet sevišķi balss ar savām tembra nokrāsām pēc Dostojevskā domām spēj izsacīt iekšējo apgarotību. Garīgi daļo Dostojevskis dēvē par gudro daļumu (умная красота) vai Madonnas daļumu. Daļlais, tā ir Dieva cīņa cilvēkā ar ļauno, un kad Dievs uzvarēs, daļums tuvosies, daļums pestīs pasauli.

Gars jau ir daļuma saule: tas rada visu ap sevi daļumā. Gars apsvēti materiĵu, kuŗai tas pieskaŗas. Gars liek uzdziedēt zemei, aizkaŗot viņas saknes un sēklas. Gars apvēlti zvaigznes un saules sistēmas ar spožumu.

Mēs varam teikt: „Laime ir daļumā, ne tikai mākslas daļumā, bet arī gara daļumā. Jo tā ir arī māksla: iziet skaisti dzīvi — un visskaistākā no mākslām, jo tā apgaismo, māca un priecina ar savas garīgās varonības piemēru“ (Grebensķikovs<sup>19)</sup>).

<sup>18)</sup> Origenes. Ausgewählte Schriften. I. Vom Gebet. 1926. 62. lpp.

<sup>19)</sup> Г. Гребенщиков. Гонец. 1928. 113. lpp.

## 5. Mākslas daiļais

Dievišķi svētais, kas pasaules būtībā, nesdams pasaules parādībās jēgu, tuvina šo pasauli jābūtības pasaulei, Mūžīgi daiļā un labā, Mūžīgi svētā pasaulei. Turp tiecas arī cilvēks, kas izdzirdis būtiskās skaņas sevī, turp tiecas arī īsts mākslinieks.

Visas ideālākās, skaidrākās tieksmes ir savā ziņā neapzinīga vai apzinīga Dieva meklēšana. Dvēsele kā dzirksts atrauta no Dievišķās sākotnes un kā pilnība grib atkal saplūst ar viņu. Tāpēc arī īstā, cēlā māksla būtiski ir tāda Dieva meklēšana. Māksla cenšas izteikt cilvēces ilgas pēc pilnīgākas esamības, pilnīgāka daiļuma.

Īstā māksla ir ilgas pēc ideālā, pēc jābūtības. Tā tiecas materiālizēt ideālus un idejas, ko rada dzejnieks, skatīdams gaišredzīgi pasauli reliģiski filozofiskā vīzijā. Un tas, ko tas caur parādību plīvuri redzējis, ir tik spēcīgs un pārliecinošs, ka „dzeja top patiesāka nekā fakti“ (Tenisons). Jo dzejai jau jātver ne virsma, bet materiālā atklājusies būtība.

Īsts mākslinieks raugās mīlestības acīm uz pasauli, un mīlestība jau redz katrai parādībai dziļāku jēgu un pamatu. Tāpēc arī viss, ko viņš tēlo, ir dziļumu apdvests.

Viņš arī redz, ka dabas mērķis kļūst par garu. Tāpēc viņš, sajūsmas aizrauts, cenšas piepildīt garu, kas ieslēgts priekšmetā, pieskaņoties priekšmetam, viņš atraisa to no materiālītātes.

Mākslinieks grib papildināt jeb piepildīt dabas daiļo, kā viņš to uztvēris, vest to uz ideāli daiļo, viņš grib to pretmetu plūsmu, kas pasaules procesā, pārradīt mākslas harmonijā.

Mākslas augstākā vērtība jau ir Mūžīgi daiļais, uz ko tiecas katra māksla. Katra māksla jau ir daļa kosmiskā daiļuma. Džordano Brūno saka, ka māksla tāpat kā filosofija ir Dievišķā atklāsmes: tās ir dažādos virzienos ejošas vienas un tās pašas dievišķās Pirmbūtības izstarojumi. Viss kosms viņam šķiet māks-

slas darbs, ko rada Pasaules dvēsele, un pēc šī mākslas darba parauga veidojama arī cilvēka dzīve.<sup>20)</sup>

Tāpēc arī īsts mākslinieks savā radīšanas darbā nostājas ārpus relatīvi skaistā un neskaistā, un pat ikdienišķās lietās vēro pārpasauliski daiļo. Un tālab arī mākslas daiļais nav priekšmetu vai lietu skaistums, bet pasaules daiļums, jaunradīts caur mākslinieka garīgā spektra stariem.

Protams, to pašu arī parastais mākslinieku vairums runā, ka mākslai jābūt ārpus skaistā un neskaistā, ka arī tas, ko tie izjūt kā negatīvi skaistu, mākslā top daiļš. Bet neaizmirsīsim, ka šķietami riebigo pārvērst īstā daiļumā spēs tikai daiļa dvēsele. Jo dzejniekam, runājot Roberta Brouninga vārdiem, jāiemie-so nevis lietas, ko cilvēks redz, bet ko Dievs redz.

Jāsaka, ka vairums mākslinieku pārpratuši, vai drīzāk — nav vēl izpratuši savu uzdevumu, sajaukdamī mākslu ar dzīves īstenību un savas psiķes faktiem, tā radot kaut ko fragmentārisku un nepatiesu, neorganiski veselo un būtisko. „Daiļums jau ir patiesība, un ne nāturalisms,“ saka dzejnieks Kītss. Tāpēc arī daudziem dzīve mākslā top fotografiski kaila un sekla. Mūsu māksla tāpēc tik tukša un nabadzīga, un vērojuma lauks viņā tik subjektīvi šaurs, ka viņā nav pasaules īstās, reliģiskās izpratnes.

Mākslinieka uzdevums jau pārradīt dzīvi, neideālo, caur jutekļu miglu skatīto īstenību atjaunot ideālajā. Vest mūs ar tēliem pretim Mūžīgi daiļā izpratnei, tāpat kā reliģija mūs ved turp ar svētuma pārdzīvojumu.

Bet vaičās: vai mākslai tad jābūt reliģiozai? Atbilde tik vienkārša: visai dzīvei jau jābūt reliģiozai, visai mūsu esamībai, mūsu domām, jūtām un darbiem. Kāpēc tad lai māksla, mūsu dvēseles gaišākais uzlidojums, paliktu ārpus tā? Bet reliģioza dzīve vārda plašākā nozīmē ir: dzīve, svētā apsvētīta. No svētā dziļumiem jāpaceļas arī mākslai. Un tas nav uzskatāms kā dogma, bet kā katra cilvēka intuitīva prasība tvert, izteikt un dzīvot būtisko.

<sup>20)</sup> Opera II. 3. u. c.

Māksla nav vien rotaļa, „nodarbošanās, kas pati par sevi tīkama“ (Kants). Katram īstam māksliniekam jāapzinās savas jaunradišanas lielā nozīme visai cilvēcei. Tāpat kā katrs reliģiozs cilvēks apzinās, ka viņa dzīve nav dota tikai dzīvošanai, bet kādai augstākai misijai, ka viņa dzīve ir dota mīlestībai. Mīlestība — upuris jau nevien visas cilvēces misija, bet pašuzpūrēšanās, kaut instinktīvi, ir visas radības augstākais bauslis, sākot ar cilvēku un dzīvniekiem, un beidzot ar kokiem un puķēm un pat šūniņām. Un no radījumu upuriem dzimst skaistākas sugas, skaistāki veidi un daiļākas tieksmes. Ari pats Daiļums, savā nepārtrauktā tapšanas procesā, savā izaugšanā, ir nemitīgas mīlestības uzliesmojuma brīnums.

Un māksliniekam jābūt radītājam, kas, mīlestības aizdegtu garu, tiecas dabas daiļo, kas vēl pusapziņā, pussnaudā, modināt, darīt apzinīgu mākslas darbā, to paceļot tādējādi augstākā nozīmīgumā.

Māksliniekam jāstrādā līdzī pasaules evolūcijā, no dabas immanentiem dziļumiem jāceļ laukā daiļais un, pārstarojot to sava gara gaismā, jāsniedz cilvēcei. Un vienīgi visas cilvēces garīgā kopdarbībā, mīlestībā — upurī vērtīsies jauna pasaule, pasaule kļūs daiļa paka.

### III. Daiļais un Svētais

#### 1. Nesvētītais skaistums

Daudziem cilvēkiem liekas, ka ir brīži, kad tiekšanās pēc skaistā viņus tikumiski it kā pazemo. Gar šo jautājumu daudz nodarbojies arī Dostojevskis. Sevišķi pazīstamas viņa rindas, ko izsaka viņa varonis Dmitrijs Karamāzovs:

„Skaistums! — Kāda šausmīga un briesmīga lieta. Drausmīga tāpēc, ka tā neaptverama un aptvert viņu nevar, jo Dievs uzdevis tikai miklas... Dažs sirdī pat dižens cilvēks iesāk ar Madonnas ideālu un beidz ar Sodomas ideālu. Un vēl šausmīgāk ir tas, ka ar Sodomas ideālu dvēselē tas nenoliedz arī Madonnas ideālu, un deg viņam sirds no tā patiesi. Kas prātam liekas negods, tas sirdij vienīgs skaistums. Taisni Sodomas

skaistums tad ir cilvēku vairumam... Tur velns ar Dievu cīnās, bet cīņas lauks — cilvēku sirdis.<sup>21)</sup>

To var teikt tikai cilvēks, kas dziļi jutis skaistuma vareno spēku pār sevi, bet izjutis to traģiski, drausmīgi: jo tas „grēcīgi iekārojis“ to, bet nav uzlūkojis dievišķi tīrām acīm.

Šis skaistums, par ko Dostojevskis runā, ir formāli jutekliskais, jeb Dostojevskā vārdiem sakot, netikumiskais skaistums, kas piesātināts erotisku kaislību un rupji jutekliski skatīts, tāpēc tas var cilvēku novilkt kaislību padibenēs.<sup>22)</sup> Ari senajam latvietim liecies, ka skaistumam nereti sakars ar netikumu. Latvju dainās mēs ne vienu reizi vien lasām: skaista meita netikusi.

Formāli skaistais, ja to vēro tīri, var cilvēku pacelt, bet caur iekāres prizmu uzlūkots viņš, protams, var radīt pretēju iespaidu.

Tāpēc ari saprotamas to domas, kas saka, ka skaistums spēj cilvēku padarīt cietsirdīgu un egoistu: nevien, ja to uzskata erotiskām acīm, līdzīgi Dostojevskā varoņiem, bet ari, ja visas parādības uzlūko tikai no viena, šauri aistētizējoša principa, kā piem. dekadenti darīja.

Dekadenti redzēja pasaules vienīgo vērtību skaistumā par sevi, un var teikt, vairāk skaistuma jutekliskajās parādībās. Ari dvēseles pārdzīvojumi viņus interesēja vairāk no formālā viedokļa: jūtu spilgtums, neparastība. Bodlērs saka: „Que tu viennes du Ciel ou de l'Enfer, qu'importe! O Beauté!“ Bodlērs redzēja skaisto stiprā mērā ari pesimismā, šausmās, perversajā. Dekadentiem vispār aistētiskais epikūreisms bija savienots te ar mistiku, te ar spilgtāko erotiku, te pat ar sātānismu. Oskara Uailda varonis Doriāns Grejs pat propagandēja aistētisko egoismu, izsmalcinādams savas aistētiskās tieksmes līdz patoloģiskajam.

Tā saprasts skaistums ir „svētā nesvētītais“ skai-

<sup>21)</sup> Brāļi Karamāzovi. I sēj., I 3. s.

<sup>22)</sup> Ari Puškinu kādā vietā pārsteidz doma, ka skaistums var padarīt cilvēku pat par lopu.

stums, skaistums, atrauts no saknēm, izmests no kosmiskās nozīmības.

Kur atrisinājums tam? Vai šeit nebūtu taisnība teologa Špēmaņa<sup>23)</sup> vārdiem: „Mākslinieks rada darbu, neapzinoties Dievu, tāpēc rada nereti ko daimoniski drausmīgu.“

Māksliniekam jau jāredz skaistums svētuma spoguļi. Tikai tad viņš var radīt mūžīgu, pacelošu darbu.

## 2. Vai daiļums spēj pestīt?

Mākslai un reliģijai ir zināms līdzīgums vienai ar otru. Abām par pamatu cita pasaule. Un var teikt, abām šī pasaule ir arī īstenības pasaule. Bet māksliniekam šī īstenība parādās daiļu sapņu gaismā, ideālu gaismā. Radot viņš vēro šo augstāko īstenību viņas mainīgajā, topošajā daiļumā, kā iekšķīgu prieku, tik daudz neprasiņams pēc jēgas, nereflektēdams. Bet reliģija grib īstenību uztvert savā apziņā kā absolūtu reālītāti un to pārdzīvot vārda tiešā nozīmē.

Mākslinieks—garīga personība turpretī pieiet mākslā reliģijai vēl tuvāk: arī viņš grib pārdzīvot apzinīgi esamību kā augstāku īstenību, bet viņš to grib tvert kā Mūžīgi daiļo, kā apsvētīto daiļumu, priedamies par pasaules parādībām kā par „Dieva radību“; kamēr reliģiskais pārdzīvojums šo īstenību meklē kā svēto.

Daiļumā, tāpat kā svētajā, cilvēks it kā meklē glābiņu no šaurās esamības robežām un no sevis pašā, abās ir kaut kas pašai izliedzīgs, abās cilvēks paceļas ideālajā pasaulē. Tāpat kā dievbijīgais no maldu pasaules glābjas Dievišķās mīlestības skaujās, tā cilvēks var arī no pasaules grūtuma nobēgt daiļuma pasākā.

Tāpēc arī daudzi, sevišķi mākslinieki, teikuši, ka arī daiļums, tāpat kā reliģija, spēj cilvēku pestīt.<sup>24)</sup>

<sup>23)</sup> Referātā „Jēzus un daiļums“, Krist. studentu konferencē VIII. 1929.

<sup>24)</sup> Pestīšanas ideja jau visu augstāko reliģiju pamats: cilvēka ilgas pestīt savu tikumisko personību no ļauna un no iznīcības, kopībā ar kādu pārpasaulisku Varu. Tāpēc, ja daudzi daiļumu vai mākslu pielīdzina reliģijai, mums jānoskaidro, kādu stāvokli daiļums ieņem pret pestīšanas ideju.

Vai to iespēj parastā daiļuma uztvere, t. i. formāli jeb aistētiski skatītais skaistums?

Ari aistētiskajā pārdzīvojumā parastā nozīmē subjekts jūt, ka viņš it kā pārvarējis brīdi savu atšķirtību no kaut kā pilnīga, ka viņš it kā atradis meklējamo objektu un tiecas saplūst ar to. To pašu var just arī reliģiskos pārdzīvojumos. Un tomēr — kamēr skaistajā šī saplūsma, kaut arī būtu cildena, ir tikai mirklīga, neapzinīga, netieša, bieži pat nenozīmīga, reliģiskajā pārdzīvojumā šī izjūta nāk tieši, ilgstoši un apzinīgi.

Sevišķi jutekliski skaistais sniedz tikai tādu mirklīgu baudu. Mēs varētu brīdi aplūkot fiziskā formā it kā pilnīgu, bet iekšēji tukšu sievieti, bet laimīgi būtu pavadot kaut visu mūžu garīgi daiļas sievietes tuvumā, kaut arī ārējais skaistums viņā nebūtu izteiksmīgs.

Tā tad tīri aistētiski skatītais skaistums, ja arī pestī cilvēku, tad tikai mirkli, bet nespēj to atpestīt šī vārda pēdējā nozīmē. Šeit arī atklājas noslēpums, kāpēc arī nedz māksla, viņas tagadējā vairākumā, cilvēkam nespēj sniegt visu, nedz arī daiļais vispār, par ko cilvēki tā jūsmo, spēj tos glābt. Māksla nespēj cilvēku pestīt no ciešanām, ierobežotības, neziņas, nedz arī no nāves, nedz tā spēj tam sniegt pēdējo apmieru, visu to, ko sniedz svētā pārdzīvojums. Pat svētlaimes reliģija sniedz cilvēkam nesalīdzināmi vairāk nekā māksla. Tāpēc arī redzam, ka aistēti, kas mākslu<sup>25)</sup> uzstādījuši kā vienīgo vērtību, nereti nonākuši garīgā bankrotā. Tāpēc arī daudzi lieli mākslinieki ārpus mākslas meklē glābiņu reliģijā, jeb arī mākslas daiļo mēģina pacelt svētā gaismā.

Ne šauri skatītais, ne daiļais par sevi iespēj pestīt. Pestīt nespēj kas viens, no būtiski organiskā atdalījies stars, bet atpestīt var kas sintētiski totāls, un tāds sintētisks visaptverošs spēks ir svētais.

Un aistētiski skatītais daiļums, dodams cilvēkam mirkli gaišu aizmiršanos, varbūt spējis vienīgi tuvināt šim svētajam, istajam pestītājam spēkam.

<sup>25)</sup> Pie tam tik šauri saprastu mākslu: l'art pour l'art!

Daudzos daiļums metis jau dziļākas liesmas, daudzu dvēseles tas apskaidrojis, apgarojis, ierosinājis viņos reliģiskas izjūtas, tā atvēršams viņos varbūt ceļu uz būtisko.

Vai tiekšanās pēc daiļuma bieži neved cilvēku arī pie tikumiska cēluma?<sup>26)</sup> Un morāle jau reliģijas sliekšnis.

Sevišķi tā saucamā reliģiskā māksla noskaņo cilvēku svētbijīgi. Šeit „reliģija un māksla ir parallēlas līnijas, kas sastopas bezgalībā. Tās sastopas Dievā.“<sup>27)</sup>

Ir māksla, kas pati par sevi reliģioza savos augstākos saniegunos: mūzika. Tā spēj tieši mūs aizvest svētuma sfairā, vistiešāk mūsos atmodināt pārpasauliskas ilgas. Tāpēc arī mūzikai tik varena loma reliģiskajā kultā.

Tāpat arī dabas daiļais daudzus rada cēlu un svētu izjūtu, jo cildenais dabā, kā mēs jau redzējam, pat parastā uztverē, ir tikai solis reliģiskajā virzienā. Vai pārdzīvojot cildeno dabā, cilvēks nereti nepārdzīvo arī it kā augstākas varas atklāšanos?

No otras puses arī dziļi reliģiskie pārdzīvojumi modina daiļuma prieku. Svētuma apziņa ļoti bieži atver acis arī uz daiļo. Reliģiskā sajūsmā visa pasaule atmirdz daiļuma ekstazē. Ar reliģisko mēs daiļo it kā padziļinām, apgarojam, dodam daiļajam mūžīgu vērtību, pamatvērtību, — svēto.

Reliģiski ievilņotais cilvēks, kad viņš grib izteikt vārdos to, kas viņu aizkustina, nevilus top par dzejnieku, vismaz viņu var tam tuvināt. Valoda tam gūst augstāku lidojumu, tver brīnumainas gleznas un līdzības. Kuņš pravietis, savos augstākos jūsmas brīžos, nav izdvesis savas gara liesmas dzejas ritmā?<sup>28)</sup>

---

<sup>26)</sup> Cik bieži ir minēts par daiļuma apmaigojošo ietekmējumu uz cilvēka garu! Piemēram: „Nav spēcīgāka līdzekļa pret zemām kaislībām kā daiļuma pielūgšana“ (Fr. Šlēgelis). Tagore saka, ka mūsu laikos ir tirgi, ir fabrikas, cietumi un skolas topot maigāki no mākslas pieskāriena un zaudējot kaut ko no sava naidīguma pret dzīvi (Persönlichkeit. 1921. 36. lp.).

<sup>27)</sup> G. van der Leeuw. Das Heilige und das Schöne. Zeitschrift für Religionspsychologie. 1929. II. 44. lp.

<sup>28)</sup> Sk. plašāk Ernst Linde. Religion und Kunst. 1905. 10. lp. un trp. Verschaeve. Schönheit und Christentum. 1929. u. c.



Un ja arī ne visas reliģiski ētiskas personības spējušas radīt īstus skaistuma tēlus, tās vismaz spējušas spilgti pārdzīvot cildeni daiļo. Svētie vienmēr naivā, bet gudrā priekā priecājas par dabas lieliskumu. Ir jautāts, vai Kristus arī izšķīra daiļo: varbūt viņam bija tikai svētais? Varbūt viņš teica: dzematies pēc Dieva valstības, pārējais tiks piemests, arī daiļais? Bet Kristus apbrīno līliju krāšņumu, slavē viņu daiļumu augstāk par Zālamana tempļa greznumiem. Un vai viņa daudzās līdzības nav mākslas darbs? Un vai katra viņa pieskaršanās pasaulei nav daiļums?

Tāpat svētais Francisks dzied himnu savai mātai saulei un savam brālim mēnesim.

Bet vērdamies pasaules daiļumā, svēto apskaidrotās acis redz caur visu esošā Pirmavotu. „Acs jau ir miesas spīdeklis, saka Mateus evaņģēlijs, ja nu tava acs skaidra, tad visa miesa būs gaiša“ (VI. 22). Ar to domāts, ka gars ir empīriskās pasaules spožums, kas apgaismo to jo vairāk, jo gars pats top skaidrāks.

No otras puses jau pati cilvēka dzīve, kas piedzimis garā, reliģiski ētiskas personības dzīve ir visaugstākais daiļums, daiļš brīnums, harmoniska dzīves māksla. Vai viss Kristus tēls nav brīnišķīgā daiļuma apmirdzēts?

Tad var teikt, ka arī pati daiļā dvēsele ir kāds svētuma apstarots spēks. Tā izplata gaišumu ap sevi. Un cilvēks, kas nostājas daiļas dvēseles tuvumā, pats nereti tiek kā pārvērsts.

Tagad jāvaicā: ja daiļajai dvēselei, garīgi daiļajam piemīt kāds neatvairāmi dziļš pestītājs spēks, vai tāds spēks nav arī cildenajam dabā, daiļajam mākslā? Un vai tad tiešām daiļajam varētu būt vara pār mums vienīgi neapzinīgu mirkli, — arī viņa plašākā izpratnē?

Vai neredzam turpretī, ka bijuši nereti arī cilvēki, sevišķi mākslinieki, kas jutuši daudz ilgstošāk pār sevi daiļā varu, un daiļais viņus darījis brīvus vārda īstā nozīmē. Vai tāds nebija Bēthovens, kas ciešanu salauzts radīja savu 9. simfoniju: majestātisko himnu priekam? Vai tā nav visbrīnišķīgākā daiļuma uzvara, kāda jebkad bijusi empīriskajā pasaulē? Un daiļums

viņam deya arī pēdējo apmieru un harmoniju ar pasauli, tāpēc ka tas daiļajā nojauta svētā pamatus.

To izjutis pār sevi brīžiem arī Mikelandželo, sacīdams: „Nekas nedara dvēseli tik dievbijīgu un skaidru, kā cešanās kaut ko pilnīgu radīt. Jo Dievs ir pilnība, un kas pēc viņas tiecas, tas tiecas pēc Dievišķā. Īstā glezniecība ir tikai viens Dieva pilnības attēls, otas ēna, ar kuŗu viņš glezno, melodija tieksmē pēc saskaņas.“<sup>29)</sup>

Patiesi, vērojot daiļuma spēku, kas izpaužas uz daļiem cilvēkiem, kā viņa dzīves augstākais un nemitīgais svētījums, mums jāliecina: daiļais var pestīt, pestīt varbūt pēdējā nozīmē, bet tikai atkarībā no tam, kā mēs raugāties uz viņu. Daiļais var pestīt, bet vienīgi — skatīts caur svētuma prizmu. Un svētuma acis jau pārvērs visu pasauli. Viss top brīnuma pilns, kā neredzēts, nedzirdēts, nejausts. Un tad daiļais mūsu apziņā pārvēršas par Mūžīgi Daiļā, Kosmiski Daiļā atblāzmu, un tad no formāli skaistā mūsu intereses un ilgas arvienu vairāk ietiecas garīgi daiļajā, cilvēdi daiļajā, kas ir svētuma apsvētijs, kas sakņojas svētajā.

Daiļums pestī, bet tad mums jāpārmaina skatīens pret pasauli, mums jāapjož garīguma drānas. Jo vienīgi „gars zina, kur daiļums“, to nezina mūsu jūteklī, to nezina arī mūsu prāts. Un gars zina, ka vienīgi īstais ir Kosmiskais Daiļums.

\*

Bet ejot tālāk vēl, jāvaicā, — ja mēs atmetam brīdi visu jēdzienisko un tuvojamies tikai ar sirdi, tīro intuīciju, — vai tomēr galu galā daiļums nav kas primārāks par citām vērtībām, vai viņš nav tuvāks par visu citu svētajam? Vai, ja raugāties uz daiļo no absolūtā viedokļa, svētais par sevi nav arī kas daiļš, svētais nav arī daiļais?

Cilvēks, kas vērojis Dievišķo vaigu vaigā, neteiks vairs: Viņš bija labs, vai — Viņš bija patiess, viņa dvēsele, izrauta no sapratnīgā robežām, būs aizgrābta no

---

<sup>29)</sup> Romain Rolland. Vie de Michel-Ange. 1908. 124. lp.

ekstazes, no gavilēšanas, un viņa lūpas tikai čukstēs: svēts, svēts. Un ja nu viņam būtu jāapraksta Tas, kam viņš piegājis ar svētbijību un samulsumu sirdī, viņš tikai izdvestu: Viņš daiļš, daiļš, nesalīdzināmi, neizsakāmi, neapjaušami daiļš!

Kas svētā bezdibeņus vērojis viņa nebeidzamo sauļu spožumā, tas atcerēsies to vienīgi kā daiļu brīnumu.

Jau Origens teica, ka svētai dvēselei pārdebesīgs daiļums, ko nevar ne ar ko salīdzināt.

Tagores drāmā „Tumšā mitekļa Karalis“ Sudaršana saka savam Iemīļotajam (Mūžīgā personifikācijai): „Tu neesi daiļš, mans Karali, tu esi pāri katram salīdzinājumam. Jo teikt, ka tu daiļš, ar to nekas nebūtu pateikts!“ To, kas ir jau absolūts savā daiļumā, ietērt vēl mirstīgā daiļuma jēdzienā, būtu to pazemot, relātīvizēt, ierobežot.

Tāpēc arī daudzi mistiķi mēģina Viņu izteikt ar negāciju: Viņš — nekas, nekas! Nekas no tā, ko cilvēka prāts spēj tvert.

Nesalīdzināmais daiļumā ir daiļš „des ganz Andere“ nozīmē, tas ir daiļais būtiskā, svētā plāksnē.

Absolūtā pilnība jau nozīmē arī absolūtu daiļumu. Svētums, kā kas pilnīgs, ietver sevī arī aistētisko harmoniju vispilnīgākā mērā.

Tāpēc galu galā varam teikt, ka daiļais no trim minētām vērtībām (daiļā, labā un patiesā) stāv vistuvāk svētajam, ka daiļais kā staru aureols apvij svēto, ka daiļais ir savīts ar svēto, un ka svētais izstāro daiļo, ka galu galā daiļais patiesi ir viens ar svēto — pēdējā nozīmē.

Vai to nenojauta arī pravietis Ezaja, aprakstot svētā valstību, Jauno Jeruzalemi:

„Saule tev vairs nebūs par gaismu dienā, nedz mēness tev spīdēs par spīdekli, bet Kungs tev būs par mūžīgu gaismu, un tavs Dievs tev par daiļumu“ (LX. 19. u. c.).

Lūk, tāpēc arī var saprast, ko daudzi teikuši, ka daiļums spēj pestīt, un nevien atsevišķu individu, bet ka daiļums pestīs pasauli, — Daiļums, saprasts būtiskā un pēdējā nozīmē.

To mēs lasām Dostojevskas darbos<sup>30)</sup>, to teikusi arī Ellene Keij: „Daiļuma reliģija reiz aptvers pasauli“<sup>31)</sup>, tam tic mākslinieks-daiļgars Rērihs: „Māksla vienos cilvēci“, „Vienīgi daiļumā uzvara“<sup>32)</sup>. To sludina arī kāda austrumu mācība: „Daiļumu paudušais — pestītis klūs“, „Dailes stara brīnums, izdaiļojot dzīvi, pacels cilvēci“ u. c.<sup>33)</sup>

Bet vai cās: vai Dievišķais nav gan Mīlestība? Un vai nesaka jau: Mīlestība glābs pasauli?

Svēti daiļais jau izstāro no sevis mīlestību. Patiesais daiļums ir arī patiesa mīlestība — upuris.

Un ja ejam tālāk, tuvojamies vēl lielākiem dziļumiem. — Ja cilvēku sirdis būtu pilnīgas daiļumā, svētas daiļumā, vai tad arī mīlestība-upuris negūs citu izpratni: vai visu tad neuzvarētu būtība pati ar savu spožumu?

Bet tā domāt, — domāt daudziem laikmetiem uz priekšu. Tās vēl tikai tālas nākotnes intuīcijas. Nākotnes rats visu maina, arī jēdzieni pārmiņas. Mēs jau ejam no viena dziļuma uz otru. Bet vienīgi svētais paliek kā visa pamats, kā noslēdzējs gals. Tas ir neizprotamais, neapjaušamais, no kā tomēr ceļas cilvēka saprašana.

Un katrā laikmetā no būtības atvešanas jauns dziļums: vienā cilvēces apziņas periodā tā ir mīlestība, otrā — varbūt daiļums. Un nemitīgos mūžīgos uzliesmojumos būtība arvienu vairāk atsedzas no illūziju tīmekļiem dievišķā gara acīm cilvēkā.

\*

Ja nu raugāties nākotnē, tad cilvēces garīgajā evolūcijā visas pasaules vērtības gūs arvienu smalkākus, potenciālākus veidus, un viņu sakars savā starpā būs ciešāks un viņas saaudīsies arvienu vairāk Svētā staros. Tāpēc jau tagad var būt nojautas par sintētiski reliģisku mākslu, vārda visplašākā nozīmē, ko mēs jau

<sup>30)</sup> Sk. Idiots. III. 5.

<sup>31)</sup> Die Wenigen und die Vielen. 1905. 254. lpp.

<sup>32)</sup> Н. Рерих. Пути благословения. 1924.

<sup>33)</sup> Morijas dārza lapas. 1929. 63., 20. lpp.

tagad pa daļai nomanām piem. Rēriča, Čurļoņa, Skrābina u. c. darbos.

Ari mākslinieks, tāpat kā tas bija pirms gadu tūkstošiem, reiz būs sintetiska personība. Ja indiešu gudrais Vivekananda saka, ka „tas cilvēks nevar būt patiesi reliģiozs, kam nav spējas izjust mākslas daiļumu un dziļumu,“ tad to pašu var teikt arī otrādi. Reiz mākslinieks visas savas aistētiskās simpatijas pārvarēs svētajā, tad daiļais un svētais būs viņā viens.

Un nāks reiz laiks, kad cilvēks pats būs mākslas darbs, viņa dvēsele — pēdējais daiļums. Tad varbūt arī māksla būs lieka. Jo viņš dzers no Absolūti Daiļā staru avotiem.

Edmunds Šmits

## Augustīna\*) atgriešanās problēma

Reliģiozi cilvēki jo bieži uzrāda kādu dziļi nozīmīgu un neaizmirstamu brīdi, kad viņu dvēseles dzīve sākusi ņemt pavisam citu virzienu. Tādā brīdī viņos pirmo reizi visā spilgtumā un varenībā uzliesmojušas jūtas, kas līdz tam bijušas vai nu pilnīgi nepazīstamas, vai arī gruzdējušas sīkās, tikko jaušamās dzirkstītēs. Tad tikusi justa pat Dieva noslēpumainā klātbūtne, vai arī kādā brīnīškā zīmē saņemta viņa pavēle. Tādu pārdzīvojumu iespaids bijis tik liels, ka īsā brīdī visa dvēseles satversme pārveidojusies.<sup>1)</sup>

Runājot par atgriešanos vārda plašākā nozīmē, mums nav jāsaprot tik šādi brīži vien, bet pati dvēseles pārvērtība reliģiskā vai morāliskā virzienā, kas var notikt arī pakāpeniski. Psihologu pirmais uzdevums tā tad nu būtu — noskaidrot, kā atgriešanās notikusi: vai viņa notikusi zināmā īsā, spraigā brīdī, vai turpretim norisinājusies pamazītēm un ir gaŗa attīstības procesa auglis.

Otrs uzdevums, kas psihologam stāv varbūt vēl sirdij tuvāk, ir — sameklēt šo spilgto pārdzīvojumu brīžu un visas šīs dvēseles pārvērtības cēloņus. Kā lai viņus varētu izskaidrot? Vai mēs viņus izskaidrosim tikai ar ārējo apstākļu iedarbību, vai mums katrā ziņā jāpieņem kāds pārdabīgs, transcendentis faktors, vai turpretim mēs varam vērot arī tīri imanentu, spontānu psihisko spēku augumu un konfliktus, kuri neizbēgamais rezultāts bija kā pats „atgriešanās brīdis“, tā arī visa psihiskās satversmes pārvērtība.

Ar minētiem divi pamatjautājumiem pieiesim Augustīna bagātai un komplicētai dvēseles dzīvei. Sāksim ar pirmo, t. i. par atgriešanās gaitu. Tam mēs vis-

---

\*) Aurēlijs Augustīns (354—430), pazīstams kristīgas baznīcas rakstnieks un darbinieks.

vairāk vielu gūsim „Konfesijās“.) Tur Augustīns smagā vainas apziņā stāsta Dievam par savas dzīves maldu ceļiem un slavina Viņa lielo žēlastību, kas to glābusi no pazušanas. Rezimēsīm īsos un rupjos vilcienos „Konfesiju“ galvenos datus. Savu dzīves stāstu Augustīns faktiski iesāk ar pirmajiem skolas gadiem, jo pati agrā bērnība ir gājusi aizmirstībā. Par māti Augustīns runā dziļā pietātē, tēlodams to kā stingri reliģiozu sievieti ar īstu, kristīgu lēnprātību un padevību. Tēvs nav bijis kristietis, tikai uz mūža beigām mātes iespaidots palicis katechumens un pieņēmis arī kristību. Pēc dabas tas bijis ļoti ātrsirdīgs, bet citādi labs. Augustīns gan min arī par kādiem laulības pārkāpumiem no tēva puses (IX. gr. 9. nod.). Māte to visu pacietīgi panesusi, un laulības dzīve noritējusi ļoti saskanīgi.

Pirmie skolas gadi Augustīnam bijuši ļoti neveiksmīgi: „Dievs, mans Dievs, kādas nelaimes un izsmiekļus gan tur neizcietu!“ Viņš esot bijis kūtrs mācībās, jo tam labāk patikušas rotaļas. Par to tam bijis jāsaņem pēriens. To viņš jutis kā smagu pazemojumu, bet vecāki viņu tikai izzobojuši. Tādas pat likstas arī ir bijušas citiem zēniem. Tā nu viņi nabadziņi sastapuši cilvēkus, kas lūguši Dievu. No tiem viņi mācījušies nojaust, ka Dievs ir liels un nerādīdamies var palīdzēt. „Pats mazs, bet lielā afektā“ Augustīns jo gauži lūdzis Dievu, lai jel viņu skolā nepērtu, bet šinī ziņā gan viņa lūgšana nav tikusi paklausīta.

Jaunībai tuvojoties, Augustīna garīgā pasaulē notiek zināma maiņa. Viņam sāk patikt romiešu literatūra. Viņš lasa ar aizrautību poēmu par Eneja tālo ceļojumu un raud karstas asaras par Didonas nāvi mīlā. Zēnā sāk atmosties arī godkārības jūtas. Viņš vēlas spidēt biedru vidū ar labu stilu, tāpat arī kaislīgi tīko lomu rotaļās.

Bargi sevi tiesādams, Augustīns runā par jaunību: „Gribu atcerēties savus kauna darbus un manas dvēseles miesīgos pārkāpumus.“<sup>3)</sup> Tādiem vārdiem viņš uzsāk „Konfesiju“ II. gr.: „Kādreiz jaunībā kvēloju zemā kārē un iedrošinājos palikt mežonīgs dažādās tumšās mīlas dēkās; mans izskats nonīka, un es

satrūdēju tavās acīs, patīkdams pats sev un gribēdams patīkt cilvēkiem.“ Cēlonis Augustīna maldiem esot bijusi viņa tieksme mīlēt un mīlētam tapt. Šī īpašība liekas visai simpātiska un liecinātu par smalkjūtīgu dvēseles noskaņojumu, bet tomēr, kā Augustīns pats runā, „netika ieturēts mērs no dvēseles līdz dvēselei, cik tālu ir gaišā draudzības robeža, turpretim izplūda mākoņi no duļķainās miesas kāribas un no pubertātes avota, kas tā apmigloja manu sirdi, ka vairs nebija atšķirjams mīlestības gaišums no iekāres tumsas.“<sup>4)</sup> Runājot par seksuālo jūtu atmošanās, Augustīns pārmet vecākiem, ka tie nav centušies šīs viņa austošās tieksmes ievirzīt Dieva norādītā ceļā, t. i. laulībā. Viņiem esot rūpējusi tikai dēla turpmākā karjera. Māte gan arvienu viņu mācījusi tīram būt un par visām lietām negrēkot ar citu sievu, bet šie vārdi viņam likušies nevērtīgas sievu tenkas. Viņš bijis izlaidīgs, ne tik vien pašas kāres dēļ, bet arī lai varētu lielīties biedru priekšā un saņemt uzslavas. Tā viņš daudz nedarbus ir izfantazējis. Šinī vieglprātībā viņš tomēr neesot jutis laimi, jo Dievs viņam vienmēr žēlsirdīgi bijis klāt un „apslacījis ar lielākiem rūgtumiem viņa neatļautos priekus“.<sup>5)</sup> Par daudz smagi sev pārmezdam, Augustīns atstāsta kādu mazu epizodi, kur mēs varētu gan saskatīt jautru, drusku palaidnīgu zēnu pārgalvību, bet nekādā ziņā jau ne ko smagi noziedzīgu. Kādu nakti Augustīns kopā ar citiem zēniem sedomājis joka dēļ iet kaimiņu dārzā bumbieņu zagt. Koka augļi puikas nemaz neesot kārdinājuši — bumbieņus viņi vēlāk izmētājuši cūkām. Pievilcīgs turpretim bijis nedarbs pats, kas izsaucis veselas smieklu šaltis.

Kartagā Augustīns jo stipri aizrāvēs teātru izrādēs, kas modinājušas viņā bangainus pārdzīvojumus un ievīļņojušas līdzjūtības afektus. Augustīna vēriģā psihologa acs saskata pēdējos arī stipru negatīvo pusi — tā esot zināma bauda just līdzī citu ciešanās (t. i. teātrī) un pārdzīvot šīs sāpēs pašiem — neistā, imaginārā veidā. Šādas baudas dēļ arī teātru skatītāji ilgojoties traģisko un pieprasot, lai lomu tēlotāji spētu viņus izraudināt. Šādas teātra asaras un šāda



teātra līdzjūtība esot tukšas un neīstas. Īsta līdzjūtība parādoties darbos un īsti līdzjūtīgs cilvēks nekad nevēloties redzēt, kur nu vēl baudīt otra ciešanas. Tā šinīs teātra kaislibās Augustīna dvēsele „karsusi kā verdošā pikī, atstumta un aizmesta projām no debess spodruma“.<sup>6)</sup> Šīs jūtas gan neesot iespiedušās dvēseles dziļumos, bet „kā asi nagi iegriezušies dvēseles virspusē, atstādami tur augoni un pūžņus.“<sup>7)</sup>

Citādi viņa dzīve esot bijusi tukša un uzpūtības pilna. Viņš centies izcelties studijās, piegriezis lielu vērību „labam tonim“ un ārējām manierēm (urbanitātes). Tomēr viņš bijis daudz maigākas dabas nekā pārējie viņa studiju biedri, t. i. tie, kas tikuši apzīmēti ar vārdu „grāvēji“ (eversores). Augustīns gan vēlējis šo „grāvēju“ draudzības, tomēr pēdējo darbi viņam bieži bijuši pretīgi.

Viņš esot kaunējies, ka nav tāds pats kā šie biedri (inter quos vivebam pudore inpudenti, quia talis non eram. Conf. III.<sup>2)</sup>).

Šinī laikā, t. i. 19 gadu vecumā, Augustīna rokās nonāk kāds Cicerona filosofisks apcerējums „Hortensius“. Tas bijis vispusīgs un objektīvs pārskats par filosofijas virzieniem, arī par maldu mācībām, un šis darbs esot uzmodinājis nevis vienpusīgi pieķerties vienam vai otram virzienam, bet milēt pašu gudrību un filosofiski noskaņotu dzīvi. Šī grāmata spēji pārveidojusi Augustīna domas, jūtas, tieksmes un iedegusi viņā vēlēšanos pacelties pāri tukšām cerībām, karstā ilgu kvēlē kārot pašu nemirstīgo gudrību un tuvoties Dievam.<sup>8)</sup> Interesanti tas, ka Augustīnu tomēr viena lieta neesot apmierinājusi: Cicerona darbā neesot nemaz bijis minēts Kristus vārds. Šo vārdu „līdz ar mātes pienu“ Augustīna sirds dziļā godībā tā bija iezīdusi un tik augstu turējusi, ka nekādi citi vārdi, kur Kristus nebūtu minēts, nevarētu jaunekli pilnā mērā aizgrābt, lai tie būtu, cik būdami ziniski, izsmalcināti un patiesīgi.<sup>9)</sup>

Cicerona darba ierosināts, Augustīns sāk piegriezties arī svētajiem rakstiem, bet tie nevar viņu apmierināt, jo tie tam liekas par daudz vienkārši un prīmitīvi, salīdzinot ar Cicerona darba filosofisko cie-

pu. Tā viņa uzpūtība esot kavējusi tā skatam būt tik asam, lai varētu iespīesties Svēto rakstu dziļumos.<sup>10)</sup>

Reliģiskos meklējumos tas piegriežas dualistiski noskaņotai nostāstu un mītu piesātinātai manichiešu mācībai. (Skat. piez. <sup>11)</sup>) Pēdējā pretendējusi sniegt ne tik vien ticību, bet arī atziņu un atrisināt sasāpējušos jautājumus par ļaunuma cēloni un Dieva būtību. Stipri imponējusi arī manichiešu šķietamā uzskatu brīvība un neatkarība no baznīcas aizgādības. Tāpat valdzinājusi arī viņu asā Vecās Derības kritika, un tā Augustīns iemācījies zoboties par jūdu svētajiem sentēviem.

Ir interesanti, ka „Konfesijas“ runā par manichiešiem ne tik vien noraidoši, bet arī dzēligi nicinoši. „Un tā es iekritu augstprātībā apreibušos un pārlietu miesīgos ļaudīs, kuŗu mutē bija velnu pinekli un putnu ķeramā līme, pagatavota no Tava, mūsu Kunga Jēzus Kristus un Svētā Gara mūsu mierinātāja vārdu mistrojuma.“ „Un tie teica, patiesība, patiesība, taču tā viņos nekad nemājoja, jo tie runāja melus ne tik par Tevi, kas esi patiesību patiesība, bet arī par Tavas radības, šīs pasaules elementiem. Par pēdējiem atmetu pat filosofu patiesīgos uzskatus milestības dēļ uz Tevi.“<sup>12)</sup> Manichiešu mācības — tukšas ficijas, kas tikpat maz apmierinot reliģisko meklētāju, kā sapņos redzētā barība izsalkušo. Labākas par tām tad jau esot teikas par lidojošo Mēdeju, jo tām vismaz neviens neticot, kamēr manichiešu brīnumstāstus šīs sekta piekritēji uzņemot kā tīru patiesību. Augustīns, garām ejot, piemin pāris tiešām kuriozu piemēru no manichiešu mācībām: Viģi noplūcot, pats šis auglis kopā ar viņa māti, koku, raudot piena baltas asaras. Ja šādu viģi apēdot kāds svētais, kas to nav ar paša roku plūcis un tā kokam pāri darījis, tad no šī svētā mutes, runājot, nopūšoties un atraugājoties, izplūstot „eņģeļi“, resp. dievības daļiņas (III. 10.). Tāpat arī III. gr. 6. nod. aizrādījums „par pieci dažādi krāsotiem elementiem piecu tumsības alu dēļ.“

Runājot par pieķeršanos manicheismam, Augustīns lieto šādus teicienus: „Un tālu es aizceļoju no Tevis un man trūka pat to pelavu, ar ko baŗoju cū-

kas.“ „Vai, vai, pa kādām pakāpēm mani veda pazemes dziļumos.“<sup>13)</sup>

Zīmīgi, ka Augustīns, kā asais intelekts jau 20 gadu vecumā it viegli pārvarējis Aristotela filosofijas fineses (Konf. IV. 16), tomēr varējis veseli deviņi gadi turēties pie manicheisma ar visām viņa gaŗu gaŗām teikām (longissimae fabulae), kuŗas daudzkārt runājuŗas pretim ne tik vien zinātnei, bet ari veselam prātam, un par kuŗām runājot, Augustīnam nekad neaptrūkst ironijas ir ŷults. No manichieŗiem Augustīnu atgriezt nav varējusi ari māte, ko viņŗ tik dziļi mīlējis un cienījis (vismaz pēc atgrieŗšanās), un kas apraudājuŗi dēlu vēl rūgtāki kā miruŗu, tamdēļ ka viņŗ „miris ticībā un gaŗā“.

ŗinī paŗā laikmetā iekrīŗ Augustīna kopdzīve ar konkubīni.<sup>14)</sup> Viņŗ ŷo ilggadējo, bet nelikumīgo dzīves biedri sameklējis (resp. saodis) klīstoŗā, neapdomīgā kvēlē<sup>15)</sup> un dabūjis pats pienācīgi sajust, kāda atŗķirība ir priekiem laulībā, kas slēgta bērnu dēļ, no tādas laulības, kas slēgta tikai baudas dēļ, un kur bērni dzimst pret gribu. ŷai konkubīnei viņŗ tomēr bijis uzticīgs ilgus gadus, un tā viņam dāvājuŗi dēlu Adeodatu.<sup>16)</sup>

Dziļi nozīmīgas Augustīna dzīvē ir viņa draudzības tieksmes. Tā Konf. IV. 4—7. nodaļā viņŗ ārkārtīgi dzīvi un aizkustinoŗi tēlo sāpes par kāda drauga nāvi. Viņi bijuŗi skolas biedri un apmēram viena vecuma. Draugs saslimis ar drudzi un nemaņā viņu nokristījuŗi. Kad draugs nācis pie samaņas, Augustīns mēģinājuŗis par ŷādu kristības veidu zoboties.<sup>17)</sup> Draugs turpretim negaidot viņu bargi uzlūkojis un aizliedzis tā runāt. Pēc daŗām dienām viņŗ nomiris. Sāpes par drauga nāvi bijuŗas nepanesamas, jo viņi abi bijuŗi tikpat kā viena dvēsele, tikai divās miesās. Visur viņa acis gaidījuŗas draugu, bet velti. Katra lieta, kas to atgādinājuŗi, pavairojuŗi cieŗanas. „Par sodu bija man mana tēviņa, un tēva nams neizsakāma nelaime.“ (IV. 4.)

Mieru viņŗ nav atradis nekur: ne jaukāŗ birztaļās, ne smarŗu pilnās vietās, ne dzīrēs, ne izpriecās, ne grāmatās, ne dzejās, pat cerība uz Dievu tam nav spē-

jusi sāpes remdēt, jo Dievam neesot vēl bijusi stipra vieta Augustīna sirdī — īstā Dieva vietā tur esot bijis manichiešu radītais maldu tēls (phantasma). Tā Augustīns izsaucas: „Ai, neprāts, kas nespēji cilvēcīgo mīlēt tikai cilvēcīgi, ai, muļķīgo cilvēk, kamdēļ tu par cilvēcīgo tik pārlietu cieti.“<sup>18)</sup>

Laiks tomēr remdinājis sāpes, un Augustīns atradis mierinājumu jaunos draugos.

Šinī pašā laikmetā Augustīns stipri vien pārdomājis daiļuma problēmas. Pret daiļu viņš arvienu bijis jūtīgs. Viņš pārmet sev, ka tanī laikā par daudz aizrautīgi interesējies par pārejošo, mainīgo, zemāko daiļumu, atstādams novārtā mūžīgo, nepārejošo Dieva daiļumu (Konf. IV. 13.). Augustīns nodevies daiļuma filosofijai, sarakstījis pāris grāmatu: „Par daiļo un piemēroto“ (De pulchro et apto) un veltījis šo apcerējumu kādam slavenam, izglītotam oratoram Romā Hierijam, lai tā „iegūtu slavu un līdz ar to mīlestību“. Domājot par „daiļo un piemēroto“ Augustīna gara acis klīdušas par ķermeniskām formām, nonākušas arī pie dvēseles, bet manichiešu veidoto, nepareizo uzskatu dēļ viņš nav spējis patieso dvēseles būtību saskatīt, un tā viņa skats atgriezies atpakaļ pie līnijām, krāsām un „briestošiem lielumiem“ (tumentes magnitudines, skat. tuvāk Konf. IV. 15.). Tālāk pārdomu gaitā viņš nonācis arī pie pašas pasaules būtības; te viņš atšķīris divas pirmbūtnes: vienu harmonisko, vienoto nedalīto, racionālo, kur esot prāts un augstākais labums, otru turpretim neharmonisko, dalīto, irracionālo, kur esot pati visaugstākā ļaunuma būtība (IV. 15.). „Nezinādams, ko īsti runā“, viņš pirmo nosaucis par monādi, kas esot it kā prāts bez kādas dzimuma atšķirības“; otru turpretim apzīmējis par diadi, kas parādoties kā „dusmas noziegumos un kā iekāre pārkāpumos.“<sup>19)</sup> Še viņš pielaidis to lielo kļūdu, ka iedomājies šo ļauno ne tik vien par substanci, bet par dzīvību.

Vispārīgi jautājumi par ļaunuma cēloni, kā arī par Dieva materiālo un immateriālo būtību ir vieni no tiem, kas visasāk skāruši Augustīnu. Šīs abas problēmas spēlējušas lielu lomu, viņam iestājoties mani-

chiešos. („Jutos it kā asa dzenuļa spiests piekrist šiem mulķīgiem krāpniekiem, kad man jautāja, no kurienes nācis ļaunums, un vai Dieva ķermeniskais veids ir ierobežots, vai tam ir arī mati un nagi.“)<sup>20</sup> Jāsaka, ka taisni uzbāzīga un neatlaidīgi mocoša ir bijusi Augustīnam pirmā problēma, t. i. par ļaunuma cēloni. To redzam „Konfesiju“ VII. grāmatas 2., 3., 4-tā, it sevišķi 5. un 7. nodaļā. Tur šie jautājumi visdažādākos veidos neliek viņam miera un spiež to visvisādi gudrot un prātot.

Risinājot otru problēmu, t. i. par Dieva būtību, Augustīna uzskatiem bija jānostaigā garš attīstības ceļš. Iepazīnies ar Aristotelu, Augustīns tūlīņ gribējis spriest par Dieva būtību pēc visām desmit katēgorijām: „It kā Tu pats būtu Tava lieluma un Tava skais-tuma subjekts, it kā šīs īpašības piemistu Tev kā subjektam vai ķermenim.“<sup>21</sup> Augustīns Dievu iedomā-jies par gaišu, bezgalīgu ķermeni, bet pats sevi — šito samaitāto augstprātību! — par šī dievišķā ķermeņa sīku, mazu druciņu.<sup>22</sup> Tādi paši uzskati, kaut varbūt drusku pārveidoti. Augustīnam vēl ilgi pastāvējuši, pat arī vēl tanī laikā, kad viņš bija zem stipra Ambro-zija iespaids. Tā „Konfesiju“ 7. gr. 5. nod. viņš saka, ka iedomājies Dievu apņēmam un pildām visu radību, tikpat kā bezgala jūra pilda viņā gulošo sūkli.<sup>23</sup> Vai arī vēl cita līdzība: tāpat kā gaisma iet cauri gaisa ķermenim, tā arī bezgalīgais Dievs ejot cauri zemes masai, pilda zemi un debesi, gaisu un jūru un it visu, kas eksistē, ienirdams (penetrans) vissīkākās daļiņās un valdīdams par visu, kā iekšķīgi, tā ārīgi savā noslēptajā iedvesmē (occulta inspiratione intrinsecus et extrinsecus administrante omnia, quae creasti Konf. VII. 1.). Citādi viņš neesot varējis dievību iedomāties, kā šādā konkrēti jaušamā veidā. Viņa dvē-sele bijusi tik tālu pieradināta pie ķermeniskām formām, ko skatījusi miesīgā acs, ka viņš pazinis tikai jaušamus priekšstatus un nevarējis pat to atskārst, ka pats šis nolūks (intentio), kas šos priekšstatus vei-do, nav vis materiālas dabas un jutekļiem tieši tveramas.<sup>24</sup> Ja viņš tobrīd spētu iedomāties tīri ga-rīgu substanci, viņš būtu jau sen atmetis visas šīs ma-

niešiešu fikcijas.<sup>25</sup>) Laimīgu izeju šinī jautājumā sniedza Platona skolas filosofi (par to būs runa tālāk).

Augustīna kritiskais meklētāja gars jau sen bija sācis šaubīties par manichiešu mācības pareizību. Lai šaubas izklīdinātu, viņš ar ilgām gaida ierodamies slaveno manichiešu bīskapu Faustu. Beidzot pēdējais arī ierodas (Augustīna 29. dzīvības gadā) Kartagā, bet te nu notiek pretējais. Faustu Augustīns gan atzīst par ļoti patīkamu, daiļrunīgu, kā arī stipri asprātīgu un interesantu cilvēku, kas pie tam bijis arī pietiekoši godsirdīgs, jo neslēpis savu zināšanu trūkumus, tomēr šie robi Fausta zinātniskā, sevišķi astronomiskā izglītībā Augustīna asām skatam par daudz jūtami, tāpat arī citādā ziņā šis „salona profesors“ (Harnaka epitets) nav Augustīna acīs tas gudrais, varenais pravietis, kādu viņš bija cerējis redzēt. Jāpiekrīt A. Harnakam, ka vietas, kur Augustīns runā par Faustu, ir gandrīz vienīgās, kur drūmajā, grūtsirdīgā pamattonī pamirdz humora dzirkstītes (citur mēs vērojam ironiju un sarkasmu).

Augustīns domā pārcelties uz Romu. Iemesli tam bijuši pa daļai Afrikas skolnieku parastā izlaidīgā izturēšanās lekcijās, pa daļai draugu pamudinājumi karjēras labā. Augustīns piekrāpj māti un paklusām aizceļo.<sup>26</sup>) Pateicoties manichiešu rekomendācijām, Augustīns beidzot gūst vietu Mediolānā. Tur bijis par bīskapu slavenais baznīcas tēvs Ambrozījs. Augustīns jau no paša sākuma jutis pret pēdējo simpatijas, vispirms kā pret labvēlīgu cilvēku. Viņš klausās Ambrozija runās, kā pats saka, interesēdamies, galvenām kārtām, par daiļrunību (pret baznīcu vēl viņam bijuši stipri manichiešu kritikas iedvesti aizspriedumi). Ambrozija runa gan neesot bijusi tik dzīva un glāstoša kā Faustam, bet satura ziņā likusies ziniskāka. Ambrozījs pratis izskaidrot svētos rakstus, it sevišķi Veco Derību, atvērdamas tumšāko, neskaidrāko teicienu simbolisko nozīmi un izlīdzinādams pretrunas ar paskaidrojumiem. Viņa pamatprincips bijis: „vārds nokauj, gars dara dzīvu.“ Ambrozija runa, saprotams, nevarēja palikt bez iespaida, jo ticība Dieva esamībai Augustīnam ir bijusi vienmēr, un par to

šaubījies viņš nav nekad<sup>27)</sup>, lai gan pēc vilšanās manichiešu mācībā, viņš bijis piekēries skeptiski noskaņotiem akadēmiķu filosofiem, kuŗu pamatprincips bija par visu šaubīties. Lielu iespaidu, domājams, atstājuši arī Ambrozija vienkāršā, cieņas pilnā personīgā dzīve. Tā Augustīns pamazām nācis pie slēdziena, ka manichiešu Svēto rakstu kritika un viņu uzbrukumī baznīcai nemaz neesot tik neapšaubāmi pamatotī, kā tas licies līdz šim. Tagad nu Augustīnam baznīcas mācība likusies vienkāršāka, atturīgāka (modestius), kā arī nemaldīgāka par manichiešu, jo baznīca īsi un skaidri likusi ticēt tādām lietām, kas nav pierādāmas, turpretim manichieši vispirms skanīgi solījuši zināšanas, bet beigu beigās tik un tā spieduši ticēt tukšām tenkām, nekā nepierādīdami. Tomēr vēl viņš kavējies pieslieties baznīcai pilnīgi, tikpat kā slimnieks, kas pie slikta ārsta bijis, baidās arī labā.

Viņu kavējušas arī „pasaulīgās“ tieksmes: viņš tīkojis goda, ieguvumu, laulības, bet Dievs par to smējies. „Šinīs tieksmēs izcietu visrūgtākās grūtības, taisni Tavas gādības dēļ, kas bija jo lielāka tad, kad Tu jo mazāk ļāvi baudīt to, kas neesi Tu pats.“<sup>28)</sup> Šāda veida Dieva gādība bijusi sevišķi stipri jūtama kādu dienu, kad Augustīns gatavojis slavas runu valdniekam un šinī paredzamā runā, saprotams, būtu daudz arī jāmelo. Pārdomādams šīs runas saturu, kā arī efektu, kādu tā varētu sacelt, Augustīns, drudzaina uztraukuma pārņemts, staigājis pa Mediolānas ielām. Te viņš ieraudzījis kādu nabaga klaidoni, piedzērušu, jautru, zobgalīgu. Augustīns pēkšņi iedomājies, ka viņš pats tik līdzīgs šim klaidonim, pat varbūt vēl nožēlojamāks. Viņš nopūties un teicis draugiem, cik neprātīgas esot viņu raizes, jo visiem tiem pūliņiem un tai smagai nastai, ko viņi nesot kaislību dzīti, neesot cita mērķa, kā tikai bauda, bet šinī ziņā šis nabags esot viņiem tālu priekšā. Augustīnam licies, ka to, ko nabags sasniedzis pāris grašiem, viņam pašam bijis jāpanāk ar lielām grūtībām un pa daudziem likumainiem sānu ceļiem. Nabagam gan bijis tik īss prieka skurbulis — tā neesot bijusi īsta laime, bet vai Augustīns pats nemeklējis vēl neistāku? Nabags vismaz

noteikti bijis priecīgs, Augustīns turpretim bažu un baiļu pilns. Tamlīdzīgas pārdomas, redzams, radijušas visai smagu noskaņu. „Tāpēc arī Tu ar pārmācības zizli salauzi manus kaulus,“<sup>29)</sup> saka viņš Dievam, runādams par šo notikumu. No šīs epizodes redzam, cik subtīla un smalki noskaņota jau tobrīd bijusi Augustīna dvēsele, un cik spilgti jau tad viņā runājusi vainas apziņa. Par savu smago noskaņojumu viņš stāstījis tuvākiem draugiem. Psiholoģiski ļoti svarīgi ir vārdi: „Šinī ziņā daudz runāju ar dārgiem draugiem, no viņiem vēroju, kā ar mani ir, un nācu pie slēdziena, ka man ir slikti; es cietu un dubultoju savu grūtumu; ja kādreiz uzsmaidīja laimīgs brīdis, tad man bija pretīgi to turēt cieti, jo pirms to biju tvēris, tas aizlidoja.“<sup>30)</sup>

No draugiem tuvākie tam bijuši Alīpijs un Nebrīdijs. Alīpijs cēlies no labas, bagātas ģimenes Kartagā. Viņam reiz bijusi nesavaldāma kaislība uz teātra spēlēm, it īpaši uz asiņainiem skatiem. Šo nelabo kaislību viņš savaldījis, pateicoties kādam nejaušam gadījumam, kur viņš pārpratuma dēļ noturēts par zagli un tikko pūļa nenolinčots. Vēlāk šis pats Alīpijs bijis tikumībā ļoti stingrs, ieņēmis valsts amatu un pierādījis sevi tur par nelokāmu goda vīru. Nebrīdijs bijis paziņa jau Afrikā, dabā „ļoti labs un ļoti šķīsts“ — dedzīgs gudrības un patiesības meklētājs. Runājot par abiem draugiem un kopīgām pārrunām, Augustīns saka: „Un tā bija triju mutes, kas viena otrai nopūtās par savu nabadzību un gaidīja Tevi, lai Tu tām dotu barību istā laikā. Un visā rūgtumā, kas mūsu laicīgiem darbiem sekoja Tavas žēlastības dēļ, mēs, skatīdami mērķi, kamdēļ tā cietām, redzējām tik krēslu un vaidos novērsāmies teikdami: „Cik ilgi tas tā būs?“<sup>31)</sup>

Aprakstītā noskaņa arvienu aug un paliek asāka. Arī dzīves apstākļi un sarežģījumi to ievērojamā mērā veicina. Augustīns vēl nav atmetis vēlēšanos pēc likumīgi laulāta drauga, ar labu kārtu, stāvokli, eventuāli ar krietnu pūru un citām labām īpašībām.

Šo vēlēšanos atbalsta arī māte, kas cauri visām briesmām sekojusi pazudušam dēlam, kamēr to atra-



dusi. Ari citi paziņas viņu rosīgi paskubinājuši. Tikai Alīpijs „saprātīgi“ mēģinājis viņu atrunāt (prohibebat me sane Alypius, VI. 12.), tam licies, ka laulība varētu traucēt viņus — nodoties kopīgi gudrības mīlestībai. Augustīns šim Alīpija „labam padomam“ nepiekritis un pārliecinājis pat draugu pretējā virzienā, tā ka pēdējais, kas kādreiz agrāk jaunībā bija baudījis milu, bet tagad dzīvojis pilnīgi atturīgi, nu teicies pat ar mieru esam arī pats doties laulībā, protams, „nepavisam kaislības, bet gan ziņkārības dzīts.“ (VI. 12.) Bez tā Augustīnam vēl bijis otrs projekts: kopā ar draugiem, kuŗu vidū bijuši pāris krietni turīgi, nodomājuši visus īpašumus apvienot, lai tā varētu visi kopīgi, materiāli nodrošināti, dzīvot prom no pasaules trokšņa un ļaužu raibās kņadas un ziedot dzīvi gudrībai (IV. 14.). It sevišķi šo projektu atbalstījis viņa draugs Romanīns, kam pašam bijuši lieli zemes īpašumi, bet no visa tā nekas neiznācis, jo tam stipri pretojušās precēto draugu sievas.

Arī laulības lietas neveicās. Augustīna māte lūgusi Dievu, lai sapnī kaut ko pateiktu par nākamo vedeklu, bet Dievs neatbildējis. Māte gan stāstījusi šādas, tādus sapņus, bet bez stingras pārliecības, ka Dievs tos rādījis.<sup>32)</sup> Beidzot māte izmeklē par nākamo vedeklu kādu meiteni, kuŗai trūkst vēl divu gadu no pilngadības un līdz tam laikam laulības jāatliek. Augustīnam nu jāatsakās no līdzšinējās nelikumīgās dzīves biedres (konkubīnes), jo tā būtu kavēklis laulībai. Viņa atstāta šķīras, zvērot Dievam, ka nevienu vīrieti vairs nepazīs. Augustīns paliek ievainotu, asiņojošu sirdi, bet tomēr drīz vien iegādā jaunu piedzīvotāju (Konf. VI. 15.). Viņa sirds brūce tā gan nav tikusi dziedināta, bet bijusi kā pūzņojošs augons, tā likusies gan auksta, bet tā jo vairāk izmisumā sāpējusi<sup>33)</sup>.

Augustīns jo karsti nododas Dieva meklēšanai un visiem spēkiem tiecas saprast tā noslēpumaino būtību. Kā jau augstāk teikts, ilgi viņš nav varējis atsvabināties no zināmā jūtekliskā, gleznainā panteisma.<sup>34)</sup> Viņu vienmēr moka jautājums par ļaunuma cēloni. Maldīgos uzskatus par astroloģiju vienkārši un loģiski iz-

klidinājis kāds izglitots un cienījams paziņa Firmīns, bet jautājumā par ļaunuma cēloni nav un nav bijis redzams nekādas izejas. Dievs tomēr neesot ļāvis Augustīnam „nekādu pārdomu viņos“ novirzīties no tās ticības, ka Dievs ir un mūžam pastāv kā nemainīga substance, ka rūpējas par cilvēkiem un spriež tiesu, ka Viņa dēļ Jēzū Kristū un Svētajos rakstos, ko norāda baznīcas autoritāte, ir meklējams pestīšanas ceļš uz to dzīvi, kas būs pēc nāves.<sup>35)</sup>

Augustīna rokās nonāk daži Platona skolas darbi (Marija Viktorīna latīņu tulkojumā). Te viņš atradis ļoti daudz pamatdomu, kopēju ar Svētiem Rakstiem, it sevišķi ar Jāņa evaņģeliju. Tur bijušas, kaut arī citādā veidā, pateiktas domas par mūžīgo Vārdu, kas bijis sākumā pie Dieva un pasaules gaisma. Trūcis gan tā, ka šis Vārds reiz esot miesa tapis un par cilvēku nācis un zemojies, lai pestītu tos, kas viņam tic, iepriecināt tos, kas bēdīgi, grūtsirdīgi, un paaugstināt tos, kas pazemīgi. Platoniešu darbi pamudinājuši Augustīnu iegriezties sevī pašā, ieiet savā iekšējā cilvēkā, un tur to vadījis un palīdzējis Dievs.<sup>36)</sup> Tā Augustīns, iedziļinādamies sevī, redzējis pāri savam prātam mūžīgo gaismu (supra mentem lucem inconmutabilem), kas ir pavisam citāda, nekā miesīgā, acīm saskatāmā gaisma, ne tik vien nesalīdzināmi krāšņāka un visu aptveroša. Šī gaisma bijusi augstāka par Augustīna prātu nevis telpiskā nozīmē (kā eļļa virs ūdens vai debess virs zemes), bet gan tanī ziņā, ka viņa to bija radījusi. „Kas pazīst patiesību, tas pazīst šo gaismu, un kas pazīst šo gaismu, pazīst mūžību.“<sup>37)</sup>

Tikko Augustīns sācis Dievu pazīt, Dievs viņu pieņēmis, „lai viņš redzētu, ka patiesām ir tas, ko viņš redz, bet ka viņš pats vēl nav tāds, kas spētu visu ieraudzīt.“<sup>38)</sup> Dievs iznīcinājis viņa garīgā skata vājumu, žilbinošā varenībā par viņu spulgodams, un viņš „nodrebējis baismā un milestībā“. Augustīns jutis, ka tālu stāv no tā Kunga, „nevienlīdzības valstī“ un it kā dzirdējis balsi no debesīm: „Es esmu stipro maize, audzi un tu mani baudisi. Un baudīdams nepārvērtīsi vis mani sevī kā miesīgu barību, bet pats pārvērtīsi mani.“<sup>39)</sup> Un tā Augustīns sapratis, ka Dievs „par ne-

taisnību rāj cilvēkus“ un liek viņa dvēselei saraukties kā zirnekļa tīklam.<sup>39a)</sup> Viņš vaicājis: „Vai tad patiesība tiešām nav nekas, ja tā nav izplatīta ne galīgā, ne bezgalīgā telpā?“ Bet Dievs saucis no tāienes: „Es esmu tas, kas es esmu.“ Augustīns to dzirdējis, un viņam nebijis turpmāk ko šaubīties. Drīzāk viņš šaubītos par to, ka viņš dzīvo, nekā par to, ka ir taisnība tam, ko liecina prāts, Radību vērojot.<sup>39b)</sup>

Pēc šī cildenā pārdzīvojuma<sup>40)</sup>, kas sniedzis Augustīnam pareizus uzskatus par Dieva garīgo būtni, viņš atmetis arī līdzšinējās maldīgās domas par ļaunumu, t. i. it kā pēdējais būtu kāda mūžīga pirmbūtne. Viņš sācis saprast, ka visām Dieva radītām lietām pa daļai piemīt esamība (esse), pa daļai arī nē: esamība viņām piemīt, cik tālu tās ir Dieva radītas, bet augstākā esamība viņām nepiemīt, jo viņas nav Dievs pats.<sup>41)</sup> Visas radītās lietas ir labumi, bet pārejoši un iznīcīgi (bona, quae corrumpuntur), vienīgi Dievs ir neiznīcīgais, augstākais labums (summum bonum, bonum incorruptibile). Radītās lietas, neskatoties uz to, ka tās ir iznīcīgi labumi, tomēr ir labumi, jo citādi tur nebūtu nekā ko nicināt (VII. 12). Visām radītām lietām ir iespējams kaitēt, t. i. atņemt labumu. Ja viņām atņem visu labumu, tad līdz ar to viņas pašas nemaz vairs nav. Tā ļaunums ir tikai relatīvs jēdziens — labuma atņemšana (privatio boni). Šis jēdziens attiecas tikai uz Dieva radītām lietām, bet nevis uz Radītāju pašu, kam neviens neko nevarot atņemt, ne kaitēt. Cilvēka labums ir — pieķerties Dievam, pēdējais turpretim paliek sevī mūžīgi un atjauno visu.<sup>42)</sup>

Neskatoties uz visu redzami dziļo jaunplatoniešu darbu iespaidu, kas bija ierosinājuši aprakstīto dievišķā pārdzīvojumu un pārveidojuši Augustīna uzskatus, viņš tomēr īstu mieru un dvēseles stiprumu minēto filosofu darbos neesot atradis. Vaina bijusi tā, ka viņš vēl pienācīgi nemeklējis vienīgo, īsto ceļu Kristū. Viņam neesot bijis ne jausmas, ko nozīmē „vārds tapis miesa“ (VII. 18): Kristus tam rādījies tikai kā izcilus gudrs cilvēks, kam nav otra līdzīga, un kas pie tam dzimis brīnišķā kārtā no jaunavas Marijas. Platoniešu darbu pamudināts, viņš gan meklējis

pārjuteklisko patiesību (incorpoream veritatem), bet juties atgrūsts, jo dvēseles krēsla vēl kavējusi šo patiesību aplūkot. Viņš droši gan zinājis, ka Dievs ir bezgalīgs, pie tam nav vis „izliets“ galīgā vai bezgalīgā telpā, ka Dievs patiešām ir, ir mūžīgi viens un tas pats, nevienā daļā, nevienā kustībā citāds vai mainīgs, tomēr Augustīns bijis vēl par vāju, lai spētu Dievu baudīt (nimis tamen infirmus ad fruendum te). Viņš vēl neesot pazinis īsto kristīgo pazemību, satriekto garu un salauzto sirdi, viņam vēl nav bijusi pilnīgi atmodināta grēka apziņa tā Kunga priekšā, jo par visu to filosofi nekā nav runājuši. Šo dziļāko gudribu viņš nu smēlis no Svētajiem Rakstiem, it sevišķi no svētā Paula<sup>49)</sup>, kam viņš ar aizrautību pieķēries. Tik tur viņš sācis saprast, ko nozīmē bezgalīgā Dieva žēlastība. (VII. 21.) Paula vēstuļu saturs viņam kļuvis skaidrs un saprotams un šķietamās pretrunas izlīdzinājušās. Filosofi zinājuši tikai, kur jāiet, bet nezinājuši, kā — Svētie Raksti turpretim rādījuši īsto ceļu uz svētlaimīgu tēviju, lai to ne tik vien skatītu no tālienes, bet arī lai tur dzīvotu. (VII. 20.)

Augustīns arvienu stiprāk jutis aicinājumu piekerties iegūtiem uzskatiem ne tik vien ar pārliecību, bet arī ar darbiem, un šis aicinājums, cik redzams, ieskanējies visai baigā formā — kā prasība atteikties no visa pasaulīgā. Godkāriba un vēlēšanās tapt bagātam jau neesot vairs valdzinājušas Augustīnu, salīdzinot ar Dieva nama jaukumu, ko viņš bija sācis mīlēt. Viņš vēl bijis saistīts pie vienas sievietes (sakarā ar paredzamo laulību), jo arī apustulis Pauls neesot liedzis laulāties, kaut gan ieteicis sekot paša priekšzīmei. Augustīns esot bijis vājāks, nenoteiktāks. Izvēlējies to vieglāko izeju (kā viņš pats arī izsakās, „izmeklējis mīkstāko vietu“) un tā viņam „bijis jānīkst gurdās rūpēs“ un bez jebkādas patikas jācenšas piemēroties laulības dzīvei.<sup>49)</sup> „No patiesības mutes“ viņš dzirdējis arī par „kastrātiem, kas paši sevi izgriezuši debesu valstības dēļ.“<sup>49a)</sup> Pēc visām šīm pārdomām Augustīns juties kā tāda veida bezdievis (genus inpiorum), kas gan Dievu atzīst, bet „neprot viņu slavēt un tam pateikties“, vai arī kā tāds cilvēks, kas gan

dārgo pērli atradis, bet tomēr kavējas visu mantu pār-dot, lai šo pērli iegūtu. Tādā noskaņā Augustīns iet pie sirmā Simpliciana un stāsta, kas viņa sirdi spiež. Gadījuma dēļ Simplicians pastāsta par Platona rakstu tulkotāju slavenu filosofijā izglītoto oratoru Viktorīnu. Pēdējais sākumā bijis kāda trokšņaina, dīvaina elka dieva kulta<sup>45</sup>) piekritējs, tad vēlāk teicies piekritam kristiešiem, bet negājis baznīcā un Simpliciana katēgoriskai prasībai atbildējis ar zobgalību: „Vai tad sienas darot cilvēku svētu?“ Vēlāk tas pats Viktorīns noteikti mainījis uzskatus, atzinis agrāko rīcību par glēvu un droši uzstājies visu ļaužu priekšā kā kristīgās ticības aizstāvis. Sevišķi tad, kad viņš izdzirdis, ka Jūliāna laikā šim pašam Viktorīnam nelokāmās pārliecības dēļ bijusi jāzaudē vieta, Augustīnam liesies, ka Viktorīns tikpat laimīgs, cik stiprs, jo tas atradis gadījumu, kā sevi atbrīvot Dievam (VIII. 4.).

Augustīns tomēr nejutis sevi tik stipru esam. Viņu kalis dzelžu važās paradums — to viņš uzskata par pelnītu Dieva sodu („paradums vērsās pret mani, jo biju nonācis, kur negribēju. Kam gan būtu tiesības pretim runāt, ja par grēkotāju nāk taisns sods.“<sup>46</sup>) Augustīns tā pats pārdzīvojis, ko nozīmē sv. Paula vārdi: „Miesa tīko pret garu un gars pret miesu.“ Visu nozīmi Augustīna pašā acīs bija zaudējusi arī parastā atrunāšanās, ka viņš vēl nevarot, nicinājis pasauli, kalpot Dievam, jo neesot vēl noteikti ieraudzījis patiesību: tagad arī patiesība bijusi droši zināma. (VIII. 5.)

Vēl „pasaules nasta“ „viegli un tīkami kā sapnī“ uzgūlusies Augustīnam<sup>47</sup>). Savās pārdomās par Dievu viņš līdzinājies gulētājam, kas mēģina gan atmosties, bet krīt atpakaļ miegā, jo locekļi tik gurdeni, un miegs tik tīkams, kaut arī nāk stunda celties. Viņš noteikti gan atzinis par labāku nodoties Dieva žēlastībai nekā savai iekārei — pirmā viņam tikusi un sākusī gūt uzvaru, otrā turpretim sniegusi baudu un viņu saistījusi (illud placebat et vincebat, hoc libebat et vinciebat VIII. 5.). Viņam neesot gan bijis ko atbildēt Dieva modinātāja balsij, bet viņš esot tikai tilējies un lūdzis mazu, mazu laiciņu atlikt.

Pēdējo impulsu devis kāda cienījama Afrikas laiku paziņas Pontiniāna stāsts par divi draugiem, kas nejauši izlasījuši svētā vientuļa Antonija dzīves aprakstu, tikuši tādā mērā satriekti, ka tūlī nolēmuši reizē ar abi līgavām teikt ardievas pasaulei un iestāties klosterī, šis stāsts iekšķīgi saplosījis Augustīnu. Tas jutis pret sevi šausmīgu kauna sajūtu.<sup>48)</sup> „Kādiem domu sitieniem es gan nenomocīju savu dvēseli, lai tā sekotu man, kas gribēja tev iet pakal (quibus sententiarum verberibus non flagellavi animam meam, ut sequeretur me conantem post te ire? VIII. 7.). Dvēsele (anima) spējusi tikai pretoties, liegties, bet nezinājusi nekā, ko atvainoties.<sup>48a)</sup> Izlietoti un apgāzti bijuši visi viņas pretargumenti, palikušas pāri tikai māmas trīsas; tikpat kā no nāves dvēselei bijis bail būt atrautai no paraduma straumes. Šinī iekšējā dvēseles cīņā viņš vērsies pret Alīpiju un iekļiedzies: „Ko tad mēs ciešam? Kas tas ir, ko dzirdēji? Nemācītie raušas debesis, bet mēs šeit savās zinībās valstāmies dubļos un asinīs.“ Augustīns izskrējis dārzā, Alīpijs sekojis. Augustīnu pārņēmušas aukainas dusmas pret sevi, ka „viņš nav ar Dievu noslēdzis mieru un derību“.<sup>49)</sup> Viņš jutis, ka pie Dieva jāiet veselam, stipram, nevis pusievainotam, ar sašķeltu un izsvaidītu gribu.<sup>50)</sup> Jūtu mulsumā viņš izdara visādas impulsīvas kustības: plēš matus, sit pieri, savītiem pirkstiem apņēmis sev ceļus. Viņš pārdzīvojis it kā kādu dīvainu, nedabīgu parādību. Viņa dvēsele nav paklausījusi viņa paša karstākam vēlējumam, ko būtu varējusi, ja tikai gribētu.<sup>51)</sup> Gars pavēl ķermenim, un pēdējais tūlī klausā, lai gan šinī gadījumā gribēt un varēt nenozīmē vienu un to pašu, gars turpretim pavēl pats sev un atrod pretestību,<sup>52a)</sup> lai gan šeit jēdzieniem gribēt un varēt vajadzētu nozīmēt vienu un to pašu. Daudz vieglāk viņa miesa paklausījusi vissīkākam gribas mājienam nekā dvēsele pati savai lielai gribai.<sup>52b)</sup> Un kamdēļ gan tas tā bijis? — viņa griba neesot bijusi visa un pilna viņa vēlējumā, jo ja tā visa būtu bijusi klāt, tad viņa būtu jau tāda tapusi, kā pati sev viņa pavēlējusi (non itaque plena imperat; ideo non est, quod imperat. Nam si plena esset, nec imperaret,

ut esset, quia iam esset VIII. 9.). Augustīns bijis kā slims, mocījies, apvainojis un tiesājis sevi daudz rūgtāki kā parasts; viņš grozījies un valstījies savās važās, līdz kamēr tās no viņa nokristu.“ Šīs važas vēl tik tikko turējušas Augustīnu, tomēr vēl netrūkušas. Dievs stāvējis viņa dvēselei klāt un „bargā žēlastībā dubultojs bailu un kauna rīksti,“ „lai viņš neatkāptos, un lai viņa važas, vienalga, cik tievas būdamas, nepaliktu atkal stiprākas un nesagūstītu viņu ciešāki.“<sup>53</sup>)

Vēl reiz parādījušies Augustīnam visi pasaules kārdinājumi („nieku nieki un tukšību tukšības, vecās manas draudzenes“) vaicādami, vai viņš tos tiešām uz mūžu atmetīšot un vai viņam nekad nebūšot vairs brīv pēc tiem tiekties. Šo vilinājumu „netīrās un neglītās“ balsis palikušas jau klusākas, tie sākuši čukstēt tik tā zagšus, pushalsī, tad rādījusies otra aina, jautra un gaiša: tur bijuši svētīto pulki, kas gaidījuši Augustīnu, lai to uzņemtu savā vidū un apkamptu. Šinī pulkā bijusi arī pati tiklība (continentiā), nevis sterila, bet auglīga Dieva bērnu, prieku māte, kuņas vīrs ir pats Dievs. Viņa laipni smaidot uzmudinājusi Augustīnu vaicādama: „Vai tu tiešām nevarēsi, ko viņa var?“ Viņa esot arī teikusi: „Esi kurls pret savu locekļu neprātīgu valodu, lai viņa nomirst! Tā stāsta tev par tīksmi, bet tas nav pēc tava Kunga likuma.“<sup>54</sup>) Alīpijs sēdējis blakus un klusumā vērojis draugu. Tad Augustīns pēkšņi uzlēcis un aizbēdzis dārza otrā galā. Te viņš kritis zemē pie viēģes koka, ļāvis asarām vaļu un vaicājis apmēram tā: „Cik ilgi, ak Kungs, Tu vēl uz mani dusmosies, jel neatceries vecās netaisnības.“ Tad viņš izdzirdis kaimiņu mājās bērna balsi, kas saukusi: „Pacel, lasi, pacel, lasi.“ (tolle lege). To viņš uzskatījis par Dieva mājienu un steidzies tūlīņ istabā, lai uzšķirtu Svētos Rakstos kādu vietu, kas nejauši pagadītos. Ari svētais Antonijs tāpat esot saņēmis Dieva aicinājumu, pavēli — izdalīt mantu nabagiem un staigāt tam Kungam pakal. Augustīnam uzšķīrās vieta Paula romiešu vēstulē (13. nod. 13. p.) „nevis negausībā un žūpībā, nevis gulās un nekaunībās, nevis ķildās un skaudībā, bet tērpja-

ties savā Kungā Jezū Kristū un negādājiēt par miesu viņas kāribās.<sup>55)</sup> Augustīns negribējis tālāk lasīt un nebijusi arī vajadzība, jo tikko viņš izlasījis teikumu līdz galam, viņa sirdī ienākusi pašāvēības un drošības gaisma.<sup>55a)</sup>

Tāds īsumā „konfesiju“ stāsts. Kā gan pēc viņa varētu atbildēt mūsu pirmam, sākumā uzstādītam jautājumam — t. i. vai Augustīna atgriešanās gaita bijusi pēkšņa vai pakāpeniska. Jāsaka gan, ka „Konfesiju“ faktiskos datus mēs it skaidri varam saskatīt noteiktu attīstības gaitu. Tā vismaz intelektuālā ziņā mēs vērojam stingru pakāpeniskumu, pie kam reliģiskie uzskati bijuši jau pilnīgi izveidoti pirms tēlotā atgriešanās brīža dārzā. Mēs redzam reliģijas iespaidu jau agrā bērnībā, mēs zinām, ka no zināmiem pamatzuskatiem viņš visā dzīvē pat nevienu brīdi nav novērsies, pat arī vieglprātīgākos jaunības gados ne. Spilgtu, nopietnu impulsu devis Cicerona darbs, kas mācījis viņu mīlēt gudrību un, redzams, modinājis arī kritikas tieksmes. Pēdējo tieksmju, kā arī varbūt citu vēl intimāku iemeslu dēļ Augustīns pieķeras manichiešiem, (kas pa pusei bijuši kristieši). Vēlāk šis pats kritiskais intelekts liek viņam šaubīties par manichiešiem un noved viņu pie skepticisma. Tad redzam Ambrozija personīgo iespaidu, kas noskaņo viņu baznīcai labvēlīgā virzienā un māca meklēt Svēto Rakstu teicienu simbolisko nozīmi; tad neoplatoniešus, kas galīgi izveido pārjuteklisko dievības ideju un beidzot Sv. Paula un citus Svētos rakstus, kas devuši Augustīna uzskatiem stingri kristīgo nokrāsu. Ne tik vien intelektuālā, bet arī emocionālā un vispārīgi morāliskā ziņā mēs redzam noteiktu progresu. Jaunībā gan bijis kāds vieglprātības periods, kā aprakstu Augustīns acīmredzot sabiezina.<sup>56)</sup> Ļoti drīz jau, Cicerona ierosinātas, ierunājušās nopietnās dvēseles tieksmes, kas arvienu aug un padara viņa jūdu pasauli smalkāku un daiļāku. Jau sen pirms aprakstītā pārdzīvojuma dārzā ir pēc „Konfesiju“ faktiem Augustīns nostājas mūsu acu priekšā kā ideālists, kas vēl tiecas gan arī pēc goda un karjēras, bet kā sirds tomēr nesalīdzināmi stiprāki ilgojas nodoties klusai kontemplati-



vai dzīvei, meklējot mūžīgo patiesību. Savādi, kā gan uz „Konfesiju“ pamata varējis rasties populārais uzskats par Augustīna pēkšņo atgriešanos „no tumšiem maldu ceļiem“. Šādu uzskatu mēs atrodam nevien kristiešu masās, bet kā H. Bekers aizrāda,<sup>56a)</sup> arī plašās teologu aprindās, kur tas varbūt vēl ilgi palikšot par dogmu, lai gan tam runājot pretim vēsturiskie pētījumi. Kur gan mēs „Konfesijās“ redzam to atgriešanās pēkšņumu? Jāsaka, ka no faktiem, kas tādu iespaidu varētu radīt, vienīgais ir šis pēdējais brīdis dārzā. Tam Augustīns piešķir izcilu nozīmi, un vienīgi pēc tā viņš tur sevi par atgrieztu. Visu savu dzīvi līdz tam, visas karstās ilgas un nemirstīgo dvēseles rosmi viņš, redzams, vērtē visai zemu. Viņš redz iepriekšējā dzīvē dvēseles nespēku, „Bābeles dubļus“, „kauna bezdibeni“. Pats savu aizrautību filosofijā viņš atzīst tikai par tukšu plāpāšanu. Taisni kā pretstats pašiem aprakstītiem dzīves faktiem lasītājam liekas šo faktu vērtējumi. Mēs vērojam, ka Augustīna dvēsele ar vienu iet uz augšu, ideālisma virzienā, un tomēr viņš saka: „Bija jau aizritējuši mūžībā mani zēna gadi un es devos jaunībā — jo vecāks paliku, jo tukšībā neglītāks.“<sup>56b)</sup> Tāda gara teicieni, kas tēlo iepriekšējo dzīvi visai tumšās krāsās, padara pārdzīvojumu dārzā nesalīdzināmi nozīmīgāku: var rasties iespaids, ka taisni šinī brīdī ir koncentrējusies visa atgriešanās, un pat ka tikai šis brīdis ir devis radikālu pārmaiņu viņa garīgai pasaulei, pie kam paliek novārtā visi iepriekšējās attīstības posmi.

Tā ņemdami kopā „Konfesiju“ datus un mēģinādami atbildēt jautātājam par atgriešanās gaitu, varam teikt sekošo:

1. no vienas puses mēs vērojam stingri pakāpenisku attīstību, t. i. vismaz attiecībā uz reliģisko uzskatu izveidošanu;

2. no otras puses mēs redzam zināmu pēkšņumu pašā aprakstītā brīdī dārzā. Tur lieta grozās gan nevis ap jaunu pasaules uzskata pieņemšanu, bet ap padošanos jau gatavam uzskatam. Augustīnam pilnīgi jāpadodas ar savu gribu Dieva gribai<sup>57)</sup>, kas ir barga un pavēl tam atteikties no visa pasaulīgā. Tāda veida

izšķiršanās par askētisku dzīves veidu ir notikusi pēc „Konfesijām“ isā, spilgtā pārdzīvojuma brīdī. Daži teicieni raksturo šo krīzi pat par momentānu.<sup>58)</sup>

3. Tālāk mēs manām „Konfesijās“ zināmu pamattendenci nostādīt šo krīzes brīdi pavisam izcilā vietā un dzīvi līdz tam vērtēt zemu. Šo brīdi Augustīns daudziem teicieniem grib uzskatīt par brīnišķīgās izglābšanas brīdi, kas notikusi vienīgi pateicoties Dieva žēlastībai un Viņa tēvišķai gādībai.<sup>59)</sup>

Daudzi jaunākie Augustīna pētnieki apstrīd minētā krīzes brīža nozīmi, ka tā nemaz nav tāda gara, ne arī tik liela, kā to nostāda „Konfesijas“. Lielākais, jāsaka pat nospiedošais, vairums pētnieku, kopš A. Harnaka un C. Boissier', ir tanīs domās, ka pārmaiņa pēc šī brīža nav bijusi tik daudz piegriešanās kristīgai baznīcai, bet galvenām kārtām neoplatoniešu filosofijai. A. Harnaks-aperējumā par Augustīna „Konfesijām“ izsakās, ka tie valdošie uzskati, kas Augustīnam bijuši „Konfesiju“ rakstīšanas periodā, esot uzspieduši savu zīmogu arī Augustīna atcerei, un tā viņš tīri neapzinīgi esot sagrozījis dažus dzīves faktus. To varot pierādīt, salīdzinot Augustīna „Konfesijas“ ar viņa iepriekšējiem darbiem. Tālāk Harnaks aizrāda, ka šis lielais lūzums noticis vienīgi attiecībā uz Augustīna ārējo nodarbošanos un viņa seksuālo dzīvi, turpretim līdzšinējās intereses neesot mainījušas.<sup>60)</sup>

G. Boissier<sup>61)</sup> analizē Augustīna pirmajos darbos viņa gara stāvokli tūlīt pēc atgriešanās brīža un saka, ka mēs te nepavisam neredzot šo raudošo grēku nožēlotāju, kādu vajadzētu redzēt sakarā ar „Konfesiju“ tēlojumiem. Mūsu priekšā stāv mierīgs filozofs, kas mīl arī reizēm jautri pačalot.<sup>61a)</sup>

Šādu Boissier pamatdomu kaut gan ar citādu piekapi turpina H. Bekers. Ari viņš aizrāda, ka Augustīna pirmajos darbos (*Contra academicos. De beata vita. De ordine. Soliloquia.*) nepavisam nevaldot tāda noskaņa, kādu varētu sagaidīt no cilvēka, kas pēc gariem, tumšiem maldu ceļiem vienā brīnišķā brīdī būtu nācis pie skaidrības. Mēs tur neredzot nožēlu par iepriekšējo dzīvi, ne gaviles par glābšanu, ne arī tik

spilgti izteiktas cerības par nākamo. Turpretim pirmos rakstos viscaur mēs redzot ļoti cītīgu nodošanos filosofiskām problēmām un lielu pietāti pret filosofiju. Runājot par darbu „Contra academicos“, Bekers izsakās ļoti asi: „Er schätzt also hier das Christentum, weil es der Philosophie nicht widerspricht, in der er die Wahrheit gefunden zu haben glaubte.“<sup>62</sup>) Tā Bekers katēgoriski stāv par pakāpenisku attīstību, uzskatīdams par galveno dzenuli Augustīna dziņu pēc patiesības. Par galveno cēloni, kas piespieda Augustīnu atteikties no viņa karjēras un līdz ar to aiziet no pasaulīgās dzīves, Bekers uzskata viņa slimību.<sup>62a</sup>) No visa tā saprotams, ka minētais autors var ierādīt tieši šim atgriešanās brīdim visai mazu vietīgu Augustīna dzīvē.

Stipri radniecīgs Beker'am ir Wilh. Thimme<sup>63</sup>). Viņš gan neatzīst Augustīna pirmajos darbos izpaužamies tik jautru un omulīgu gara stāvokli, kā to apgalvoja Boissier. Dziļāki ieskatoties, mēs manot neviss omulīgu filosofu tērzēšanu, bet gan kaisla nemiera pilnu gudrošanu un spriedelēšanu.<sup>64</sup>) Tomēr šeit Augustīns parādoties ne kā topošais kristietis, bet kā topošais neoplatonietis. Ari citos galvenos punktus, piemēram, par slimību, dogmatisko uzskatu iespaidu atceres datu sagrozījumā u. t. t. viņa uzskati saskan ar agrāk minētiem autoriem. Viņš saka: „Den Ausdruck Bekehrung Augustins sollte man lieber nicht mehr gebrauchen.“<sup>64a</sup>) No visjaunākiem Alfaric's noteikti pastrīpo: „moralement comme intellectuellement c'est au Néoplatonisme qu'il s'est converti plutôt qu'à l'évangile.“<sup>65</sup>)

K. Holls ietur mērenāku līniju. Viņš piekrīt, ka atgriešanās bijusi neoplatoniska gara, bet pats dvēseles lūzums noticis pēkšņi.<sup>66</sup>) Tālāk viņš aizrāda, ka Augustīna pirmajos darbos mēs atrodam jau daudz dziļu raksturīgām vēlākā laika pamatdomām, kā ari pa daļai vēlākiem laikiem īpatnējo domāšanas veidu.

Pretēji iepriekšējiem uzstājas daži katoliski noskaņoti Augustīna pētnieki. Tā piemēram, Vörters<sup>67</sup>) salīdzina Augustīna domu radniecību ar citiem rakstniekiem. Rezultātā viņš noraida agrāk minēto Boissier' un citu domas un uzskata, ka Augustīns pēkšņi atgriezies pateicoties Dieva brīnišķai gādībai. No jaunākiem tam-

līdzīga virziena pētniekiem minami: Bardenhevers; Hertlings un Mausebachs. Par viņiem gan Holls izsakās, ka tie neesot nopietni mēģinājuši savus uzskatus pamatot.<sup>68)</sup>

Tā nu jākonstatē, ka viss vairums jaunāko Augustīna pētnieku, vismaz visi protestantiski noskaņotie, atzīst „Konfesiju“ tēlojumu par vairāk vai mazāk vienkopusīgu. Daži pat apstrīd „Konfesiju“ biografisko vērtību un uzskata tās tikai par otrās šķiras avotu.<sup>69)</sup> Kad apskatām sīkāk pret „Konfesijām“ celtās ierunas, tad redzam, ka viņas faktiski cenšas pierādīt nevis ārēju apstākļu vai dzīves notikumu sagrozījumu, bet gan pašu agrāko dvēseles pārdzīvojumu nepareizu apgaismojumu.

Cik tālu tas attiecas uz mūsu tematu, mēs šīs ierunas varētu iedalīt trijās grupās:

1. „Konfesijas“ rādot nepareizu atgriešanās virzienu. Augustīna atgriešanās pēc aprakstītā brīža tik daudz nenozīmējot piegriešanos kristīgai baznīcai, cik neoplatoniešu filosofijai.

2. „Konfesijas“ netēlojot pareizi atgriešanās norisi; viņas grib sakoncentrēt vienā mirklī to, kas patiesībā norisinājies ilgā attīstības procesā. Tā daži runā, ka Augustīns savu dzīvi drāmatizējis (pēc R. Šmita<sup>70)</sup> vārdiem „paidagoģiskā nolūkā“, t. i. lai dziļāk iespaidotu lasītājus).

3. „Konfesijas“ nepareizi apgaismojot atgriešanās pārdzīvojuma motīvus. Tādas, piemēram, ir min. H. Bekera ierunas: „Konfesijas“ rādot, itkā iegūtie kristīgie pasaules uzskati spieduši Augustīnu „atgriezties“, t. i. aiziet no pasaulīgās dzīves; faktiski tam cēlonis esot viņa slimība (to pierādot teicieni pirmajos darbos), bet kristīgie pasaules uzskati radušies, galvenām kārtām, post factum. — Zināmā noslēgtībā no pasaules Augustīnam bijusi izdevība nodziļināties platoniešu filosofijā un pēdējās ierosinātam arī Svētajos Rakstos.

Kādu stāvokli nu ieņemt sakarā ar minētām ierunām? Vispirms jākonstatē, ka Augustīna pirmajiem darbiem ir nenoliedzamas īpatnības un pie tam ne gluži tāda veida, kādas mēs būtu sagaidījuši sakarā ar dzīves

tēlojumu „Konfesijās“. Maksis Vundts aizrāda, ka šiem darbiem ir pavisam izcils un pat izņēmuma stāvoklis visā patristiskā literatūrā.<sup>71</sup>) Šinīs darbos Augustīns parādās kā filozofs. Pašā pirmajā darbā „Contra academicos“<sup>72</sup>) viņš apspriež jautājumu: vai ir iespējama droša un neapšaubāma atziņa.<sup>72a</sup>) Pati šī darba uzruna, vēltīta draugam Romanīnam, ir slavas dziesma īstai filozofijai (un nevis kristīgai ticībai, kā mēs to būtu domājuši). Ari citos darbos apspriesti gnoseoloģiskas vai ētiskas dabas jautājumi, bet specifiski reliģiskais pamirdz tik vietu vietumis (piemēram, stiprāk to jūtam viņa „Sarunās vientulībā“ — Soliloquia). „Retraktacijās“<sup>73</sup>) Augustīns atzīmē, ka pirmos darbus (laikmetā no atgriešanās līdz kristībai) viņš rakstījis vēl „laicīgās literatūras parašu piepūsts.“<sup>73a</sup>)

Vispār ņemot, varam piekrist V. Thimmes vārdiem: „Nicht anthropologisch-soteriologisch ist Augustinus erste Schriftstellerei orientiert, sondern metaphysisch-spekulativ. Um die Gewinnung der Wahrheit handelt sich's hier und nicht um Rettung aus der Sünde.“<sup>74</sup>)

No otras puses to Augustīnu, kāds viņš parādās pirmā laikmeta darbos, nosaukt tikai par neoplatoniešu filozofu būtu par daudz vienpusīgi. Mēs te redzam arī kaut ko pavisam citu, piemēram, visa „Soliloquia“ pirmā nodaļa ir Dieva lūgšana.<sup>75</sup>) Šī lūgšana gan liekas aukstāka, abstraktāka, salīdzinot ar vēlākajām (piem., „Konfesijās“), tomēr šeit viņš uzrunā nevis iaunplatoniešu bezgalīgo pirmbūtni, bet gan dzīvo Dievu. „kas šo pasauli radījis no nekā“.<sup>76</sup>) Visos pirmā laikmeta darbos, pat arī „Contra academicos“ pazib cauri tādas domas, ko par neoplatoniskām vairs apzīmēt nevaram, bet gan par kristīgām un ko konsekventi neoplatoniešu piekritēji katrā ziņā asi apstrīdētu. Tā jau darbā „Contra academicos“ uzpeld doma par Dievu, kas tapis cilvēks, vai vismaz pieņēmis cilvēka miesu.<sup>77</sup>) Tepat, pieskaroties tīri kristīgai reliģijas pasaulei, viņš runā par „mūsu mistērijām“, vai „mūsu svētumiem“ (mysteria vai sacra nostra. Contra Academicos II. 1., III. 42.).<sup>77a</sup>) Pēc Thimmes domām kristīgā ticība tad nostājusies Augustīna priekšā kā svēts, kaut arī iekšēji svešs, nepazīstams lielums un kā noslēpumaina svinīguma un dievišķi

autoritātīvo mācību iestādījums.<sup>78)</sup> Zīmīgi, ka šis pats Thimme, kas uzsver Augustīna pirmo darbu neoplato-nisko virzienu un sevišķi pasvītro Augustīna tā laikmeta domu brīvo, radošo plūdumu, tomēr konstatē, ka Augustīns esot pieņēmis visu baznīcas dogmu, nemēģinādams to pat ne drusciņ kritizēt.<sup>79a)</sup>

Tālāk vēl jāsaka sekošais: ja mēs, „Konfesiju“ stāstu iespaidoti, meklēsim pēkšņu, spilgtu pārdzīvojumu pēdas arī Augustīna pirmajos darbos, tad tomēr varēsim atrast teicienus, kas liecinātu, ka kāds lūzums tiešām ir noticis. Tā, piemēram, „Contra academ.“ viņš izsakās, ka grāmatas viņā iedegušas pavisam neticamu liesmu — viss ārējais gods, greznība, slava, viss pasaulīgais zaudējis viņa acīs savu pievilcību; viņš pēkšņi iegājis pats sevī.<sup>79)</sup>

Viss augšā teiktais padara mūsu uzdevumu stipri komplikētāku. Galvenā grūtība ir tā, ka šeit mums jākonstatē nevis ārēji notikumi, bet gan iekšēji dvēseles pārdzīvojumi un jāizšķiras, kādu veidu pārdzīvojumus mēs Augustīnam varētu pierakstīt, kādus ne. Jautājumu izšķiršana šinī speciālā gadījumā, saprotams, stāvēs visciešākā atkarībā no vispārējiem spriedumiem un iespaidiem par Augustīna raksturu. Tāpēc pirms mēs mūsu jautājumam (t. i. par atgriešanās gaitu) galīgi atbildam, piegriezīsimies pagaidām tuvāk Augustīna dvēseles dzīvei un meklēsim, kādi faktori tur ir visrosīgākie. Līdz ar to mēs būsim iegājuši mūsu otrās problēmas robežās, t. i. par atgriešanās motīviem.

Ja apskatāmies Augustīna pirmos darbus, tad redzam viņu nogrimušu pārdomās: viņš cītīgi meklē atrisinājumu daudz jautājumiem, kas viņu nodarbina dienu dienām (skat. „Soliloqu.“ ievadu), viņš grib zināt patiesību, tads ir tanī laikā viņa dzīves augstākais mērķis. „Mūsu uzdevums nevis vieglais un nenozīmīgais, bet nepieciešamais un augstākais ir — cītīgi meklēt patiesību.“<sup>80)</sup> Īsti laimīgs (beatus) varot būt tikai tas, kas atradis patiesību, visi citi prieki ir tukši un niecīgi, salīdzinot ar to. Augustīns uzstājas pret skeptiski noskaņotiem akadēmiķiem, lai pierādītu, ka ir iespējamās drošas, patiesas atziņas, kas nepieciešamas laimīgai

dzīvei (ar patiesības meklēšanu vien nepietiekot, tā esot arī jādabū). Šai patiesības meklēšanai ir reliģioza pamatnokrāsa. Pati augstākā patiesība vai „patiesības tēvs“ ir Dievs (deus veritas, pater veritatis, pater sapientiae) un Dievu meklēt nozīmē to pašu, ko patiesību meklēt. Tā ceļš, kas ved uz Dievu, ir atziņa, gudrība (turpretim kristīto augstākais tikums, kas vieno ar Dievu — mīlestība, tiek minēts tik tā gažām ejot). Būt ar Dievu nozīmējot Dievu saprast (cum Deo est quidquid intellegit Deum, „De ordine“ II. gr. § 4.). „Gudrais apkampj Dievu un bauda to, kas paliek mūžīgi, kas nav jāgaida ierodamies un par ko nav jābaidās, ka nepazūd.“<sup>81)</sup>

Ir dabīgi, ka šādā noskaņojumā Augustīns cildina cilvēka rosīgo prātu (ratio), apzīmēdams to par labāko, kas vien cilvēkam ir (hominis optimum); visai pārējai dvēselei vajagot padoties prāta prasībām,<sup>82a)</sup> prātu mēs varot mīlēt pat noziedzniekos,<sup>82b)</sup> prāts vadonis ceļā uz Dievu u. t. t.<sup>82c)</sup> Saprotama ir arī tā lielā cieņa, kādu Augustīns šīnī periodā izrāda zinātnei, resp. „brīvām disciplinām“. Šīs zinības stiprinot („barojot“) cilvēka prātu un darot to spējīgu Dieva atziņai.<sup>83)</sup> Sevišķi lielu nozīmi Augustīns piešķir dialektikai, „visu zinātņu zinātnei“, kas māca prātam pazīt viņa paša darbību un tos līdzekļus, kas stāv prāta rīcībā.<sup>83a)</sup> Tiem cilvēkiem, kas nav izglītoti nekādās „brīvās zinībās“ un nav smēlušies nevienā labā mākslā, dvēseles esot nabadzīgas un izbadējušās.<sup>83b)</sup> Kā miesa bez barības padota badam un slimībām, tāpat dvēsele bez zinībām — netikumiem.<sup>83c)</sup> Cilvēku netikumu kodolu Augustīns šīnī laikmetā ierauga muļķībā. Viņš saka: „Ticu, jūs piekritīsiet, ka muļķīga dvēsele ir netikumīga, un visi dvēseles netikumi ietverami vārdā muļķībā.“<sup>84)</sup>

Pavisam citādā tonī par cilvēka prātu un šīm brīvām zinībām runā „Konfesijas“ un vēlākā laikmeta darbi. Ari te vēl Dievs ir pati mūžīgā patiesība, ko nerimstoši meklē un karsti ilgojas cilvēka dvēsele; arī šis brīnišķais mirklis pirms mātes nāves, kad pamirdzējis kāds stariņš no viņas svētlaimīgās pasaules, tiek apzīmēts par sapratnes momentu (momentum intellegentiae Conf. VIII g. nod. 10.) — tomēr tas vairs nav vis aktīvais

cilvēka prāts, kas pašdarbībā spētu rast ceļu pie Dieva, tā ir Dieva žēlastība, kas cilvēku apgaismo un sniedz atziņas, kas prātam pašam būtu nepieejamas. Stingri nošķiroti tiek jēdzieni Dievu atzīt (*Deum cognoscere*), no vienas puses, bet no otras puses — dzīvot pēc Dieva prāta<sup>85</sup>) un svētlaimībā Dievu baudīt (*Deo frui* VII. 26.). Visas šīs brīvās disciplīnas esot gan savā ziņā labas lietas, bet dvēseles pestīšanai viņas nepavisam neesot nepieciešamas: mūžīgo dzīvošanu var iemantot arī tāds, kas no viņām nekā nejēdz, bet svētbijīgā pazemībā vērsis acis uz visas gudrības pirmavotu Dievu, turpretim tāds, kas augstprātīgi paļausies sava paša prātam un spēkiem, ir ar visām zinībām vēl vieglāk būs pazudis<sup>85</sup>) (*Conf. V. 7, 8.*). *Pietas est sapientia.*

Pirmajos darbos mēs viscaur manām dziļu cienību pret filosofiju: „viņa (t. i. filosofija) mani atpestī, baŗo un silda, viņa mani iekšēji atbrīvoja no māņticības, kuŗas briesmās es arī tevi (t. i. draugu Romanīnu) ierāvu, viņa māca un patiesīgi māca, ka nekas nav pilnīgi godināms, bet niecīgs ir viss, ko redzam miesīgām acīm un skaŗam jutekļiem. Viņa sola skaidri rādīt paŗu patiesāko un noslēpumaināko Dievu un tepat jau ļauj to skatīt it kā caur gaiŗiem mākoņiem.“<sup>86</sup>)

Pavisam citādi skan „Konfesiju“ valoda. Mēs manām arī tur sajūsmas pilnus vārdus, veltītus filosofijai, seviŗki neoplatonieŗu, bet visumā šīs attiecības pret filosofiju, arī pret neoplatonisko ir savādi divkosīgas. Augustīns vairāķ reizes atgādina, lai neļaujoties no filosofijas pieķrāpties.

Par laikmetu, kad neoplatonieŗu filosofija sniedza pirmos spilgtos ierosinājumus un pēc paŗa atzinuma izveidoja īsto, pārjuteķlisko dievības ideju un izsauca aprakstīto, cildeno pārdzīvojumu, viņŗ tomēr izsakās: „Plaŗi pļāpāju, it kā būtu gudrs, bet ja nebūtu meķlējis Tavu ceļu Ķristū, būtu nevis gudrs, bet gan zudis.“<sup>87</sup>) Ari visa šī nodaļa (VII. g. 20. n.) krasī paŗstrīpo, kāda atŗķirība ir starp filosofu darbiem un Svētiem Rakŗtiem.<sup>88</sup>) Šāda divkosība filosofijas novērtējumā mums uzķrīt arī darbā „*De civitate Dei*“. Astotā grāmatā viņŗ pakavējas grieķu filosofijā, un daŗrs labs no seniem prātnieķiem saņem siltu uzslavu, piemēram, Pitagors, Sōķrats, Pla-



tons, it sevišķi pēdējais. Par jaunplatoniešiem (viņš min Plotīnu, Porfiriju, Jamblichu u. c.) viņš izsakās, ka neviens nav tik tuvu piegājis savos uzskatos kristiešiem kā viņi (sk. „De civ. Dei“ VIII g. 3. n.), bet tanī pašā darbā viņš izsaka tiem arī pārmetumus augstprātībā un vērš pret viņiem bargos pravieša Jesajas vārdus: „es pazudināšu gudrajo gudribu un atstumšu prātīgo prātu.“<sup>89</sup>)

Tā redzams ir notikusi liela maiņa Augustīna uzskatos. Šī maiņa esot tik liela, ka Augustīna uzskatus neesot iespējams apvienot viengabalainā, dogmatiskā sistēmā. To pierādījis Augustīna pētnieks Reuters,<sup>90</sup>) un pēdējā domas akceptēja pat pastiprinātā veidā A. Harnaks savā dogmu vēsturē, kuŗas trešā sējumā viņš ierāda Augustīnam plašu vietu un runā par Augustīnu ar lielu pietāti. Šis Augustīna pretrunas, pēc Harnaka domām, esot principiālas dabas un neizlīdzināmas.<sup>91</sup>) Tās parādoties ne tikai dažādu laikmetu, bet arī viena un tā paša laikmeta un viena un tā paša idejiska virziena darbos. Šeit nāk prātā Thimmes vārdi: „Auch Augustin gehört zu den gebrochenen Charakteren. Eine sorgfältige Analyse seines Wesens würde dies selbst dann dartun können, wenn wir nichts von seiner Jugend und Bekehrungsgeschichte wüssten.“

Žēl, ka šo interesanto pamatdomu minētais autors nav sīkāk motivējis. Šai domai tomēr varam piekrist pilnā mērā: Augustīna darbos sastopamās pretrunas neliekas vis vienkārša loģiska inkonsekvence, turpretim viņu saknes šķiet meklējamas dziļākos dvēseles lūzumos un jūtu dzīves sarežģījumos. Illūstrēšanas dēļ minēsim pāris piemēru: Kā agrāk redzējām, Augustīna pamatdoma bija tā, ka ļaunumam nav savas īpašas, absolūtas būtības. Šo domu viņš asprātīgā veidā cenšas pamatot arī „De civitate Dei“ (XII. gr. 6., 7. un 8. nod.). Pilnīgi nepareizi esot meklēt ļaunumam „radošo cēloni“ (causa efficiens) resp. cēloni ļaunai gribai,<sup>92</sup>) jo ļauns darbs taču neesot nekas pozitīvs, bet gan esošā pozitīvā, t. i. labā pamazinājums (defectio). Cēloņi varot būt tikai kādai pozitīvai parādībai, bet nevis viņas trūkumam — meklēt ļaunuma radošo cēloni esot tā tad tikpat aplami, kā vēlēties redzēt tum-

su vai dzirdēt klusumu.<sup>93a</sup>) Šo domu visiem spēkiem atbalsta arī „Konfesijas“, pie kam tur šis monistiskais pamatvirziens ir iezīmēts vēl spēcīgāk: „Nav vesela prāta tiem, kam kaut kas nepatik tavā radībā.“<sup>94</sup>) Skaidri redzamu pretrunu šādām domām varam manīt tanī pašā darbā (*De civitate Dei*). Vai turpat nav runāts par kritušiem eņģeļiem, par daimoniem, kas iejaucas vēstures gaitā un iespaido cilvēku likteņus? Vēl jo vairāk pašās pēdējās grāmatās it noteikti tiek aprakstīta elle, kur mūžīgās ugunīs degs grēcinieki. Turpat it sīki tiek diskutēti piemēram tādi jautājumi: vai cilvēku ķermeņi varēs mūžīgo degšanu izturēt, bojā neejot (XXI. 2., 3.), vai mūžīgā uguns ar savām liesmām neskārs arī ļaunos garus, daimonus, vai arī tie, kas no katoļiem pārgājuši hairetiķos vai schismatiķos, varēs izbēgt elles sodam (XXI. 25.) u. t. t.<sup>95</sup>)

Vai samērā ar Augustīna filosofijas dziļo skatu neliekas dīvainā un sīkumainā pati tādu „problēmu“ uzstādīšana un diskutēšana? Kur nu vēl tās atbildes! Vai mēs varam teikt, ka tādi uzskati par elli bija nepieciešama konsekvence tā laika jebkuram īsti kristīgam pasaules uzskatam? Tomēr nē! Piemēram, Origenis un Nisas Gregors bija šeit jau gājuši citādu ceļu. Abi baznīcas tēvi gan mācīja par soda ugunīm viņā saulē, bet neuzsvēra visas šīs sodības tīri ķermenisko raksturu, un, galvenais, viņi teica, ka tā nebūs mūžīga, turpretim lielāka vai mazāka samērā ar cilvēka grēkiem, un beigu beigās visas dvēseles, soda šķīstītas, atkal savienosoties ar Dievu (t. s. apokatastase vai anastase).<sup>96</sup>) Tā šie Augustīna uzskati nav izskaidrojami ar apkārtnes un kristīgās ticības iespaidiem vien — tie vēl vairāk dibinās arī uz viņa paša dvēseles dispozīcijām.

Aplūkosim vēl kādu citu iekšēju pretrunu. „Konfesiju“ devītā grāmatā ir dziļdomīga un brīnum daiļa vieta (10. nod.), kur viņš runā par dvēseles klusumu. Nākamā svētlaimība viņam šķiet meklējama dvēseles klusumā, kad mūsos klusē miesas nemiers, „visi zemes, ūdens un gaisa tēli“, kad klusē pati dvēsele un par sevi nedomā, kad klusē pat jaušamā atklāsme (*sileant et imaginariae revelationes*), un visa radība paceļ ausis pret Tēvu, kas runā „nevis miesīgā valodā, ne eņģeļu

balsī, ne ari mākoņu skaņās, ne ari līdzībās, bet runā Pats no sevis tos vārdus, ko mēs visu laiku mīlējuši.<sup>97</sup>) Tad izzūdot visas citas vīzijas, un cilvēks ašā domu li-  
dojumā aizsniedzot pašu mūžīgo Gudribu, kas paceļas  
pāri visam esošam.

Tādam tīri pārjūtekliskam un mistiskam svētlaimī-  
bas tēlojumam pretstatā nostājas prātojumi par debess  
valstību „De civitate Dei“ XXII. grāmatā. Tur ne tik  
vien pateikts, ka mēs Kristu redzēsim ķermeniskā veidā  
(et in corpore videbitur 29. nod.), bet tur jau tiek sīki ap-  
priesti visvisādi jautājumi attiecībā uz šīs dzīves veidu  
un, piemēram, pat tādi: vai sieviešu ķermeņi tiks uzmo-  
dināti un paliks savā dzimumā (XXII. 17.), vai bērni tiks  
uzmodināti tādām pašām ķermeņa īpašībām kā miruši,  
vai kādi tie būtu, ja tālāk attīstītos; paredzēta ir ari  
pēcnācēju rašanās, saprotams, bez seksuālās iekāres  
u. t. t.

Lasot šādas nesaskanīgas vietas liekas, ka Augustī-  
nā mājotu vai divas dvēseles: vienā pusē plaša vēriena  
filosofs ar dziļi reliģisku-mistisku noskaņu, ģaišu, intui-  
tīvu skatu un asu loģiku, otrā šīs drūmais, reizēm var-  
būt pat fanātiskais katoļu teologs, kā detaljētie prāto-  
jumi jau rāda vienu otru nākamās scholastikas vaibstu.  
Vai te nejutām it kā kādu liktenīgu kavēkli Augustīna  
atziņas gaitā? Vai nav it kā kāda noslēpumaina, psi-  
chiska vara, kas uzliek smagu roku Augustīna patiesī-  
bas meklētāja rosmei un novirza to it kā citādā ceļā?

Aplūkosit tālāk šo iekšējo plaismu. Vērojot to,  
cik Augustīns pirmajos darbos augstu stāda patiesības  
meklēšanu, mēs būtu gaidījuši no viņa puses simpatijas  
ari pret atziņas tieksmes prīmitīvāko (kaut jel rupjāko)  
izpaudumu — ziņkārību. Te tomēr aina ir citāda. Jau  
samērā agrā darbā (de vera religione) ziņkārība tiek ie-  
rindota starp trim pamatnetikumiem.<sup>98</sup>) Šīs aizliegtās,  
grēcīgās ziņkārības motīvs jo dzīvi iznirst „Konfesijās“.  
Tur sastopam apzīmējumu „svētuma apgānītāja ziņkā-  
rība“ (sacrilega curiositas). Sevišķi raksturīga ir viņa  
attiecība pret manicheisma laikmetu. Pēc „Konfesiju“  
tēlojuma taču iznāktu, ka dziņa pēc patiesības novedusi  
Augustīnu manichešos. „Ak patiesība, ak patiesība, cik  
gauži jau tobrīd tevis ilgojās manas dvēseles dziļumi.“<sup>99</sup>)

Un manichieši solīja ne tik vien ticību, bet arī zināšanas,<sup>99)</sup> atbildes visnoslēpumainākiem jautājumiem, un savā Vecās Derības kritikā viņi šķita rādām savu brīvo, valdonīgo prātu. Bet taisni ap Augustīna aizrautību manicheismā saistās viņa vissmagākās vainas sajūtas un paštiesāšana. Psiholoģiski zīmīga ir līdzība par manicheismu: „es sastapu Zalamana līdzībā runājot, to pārgalvīgo, neprātīgo sievieti, kas sēd durvīs uz krēsla un saka: „Baudiet apslēpto maizi un dzeriet zagšus saldo ūdeni!“ Viņa mani savaldzināja, jo sastapa mani ārā dzīvojam, ar manām miesīgām acīm un atgremojam to, ko ar tām apriju.“<sup>100)</sup> Kas gan kopīgs būtu manichiešu mācības valdzinājumam ar minētās Zalamana netikles kārdinājumu? No citētā varam tūliņ jau secināt šādu radniecību: 1) Manichiešu mācība, acīm redzot, tikpat spilgti un intensīvi ierosinājusi, resp. iekārdinājusi viņa ziņkārību kā šī Zalamana sieva klistošo gaŗāmgājēju. 2) Kopīgs abām ir jutekliskais elements. Augustīnu spilgti interesē ār pasaule, viņas daļumi un noslēpumi, ko manichiešu mācība teikusies atklāt. Šādai atziņas kārei, kuŗas labad viņu varēja savaldzināt manichieši, viņš saskata kādu radniecību ar seksuālo iekāri, lai gan faktiski manichieši savās mācībās stingri norobežojās no visa seksuālā, uzskatīja to par pamatgrēku un sludināja atturību.<sup>101)</sup> 3) Zalamana sieva, ir manicheisms sola apmierināt kādu tieksmi, kas nav atļauta: abi aicina ēst apslēpto maizi un dzert saldo ūdeni.

Šīs aizliegtās atziņas kāres motīvs tamlīdzīgā noskaņojumā jo jūtami parādās arī citās vietās, piemēram, IV. gr. 16. nod. Sakarā ar agrākiem mēģinājumiem spriest par Dievu pēc visām Aristotela katēgorijām viņš allēgoriski saka: „Es izbārstīju savu spēku netiklās iegribās.“<sup>102)103)</sup>

Tā nu mēs redzam, ka ziņkārība ir raususies aizliegtās vietās, izdarījusi tā pārkāpumus un viņam par to ir smaga vainas apziņa.<sup>104)</sup> Līdz ar to mēs jūtam, ka ziņkārībai ir uzlikts stingrs veto un novilkta nepārkāpjamas robežas. Vai viņa atziņas kāre tik viegli grib padoties šai stingrai pavēlei? Vai nemanām arī tagad (t. i. „Konfesijas“ sarakstot) zināmu iekšēju cīņu un

spraigumu? Vismaz šādai cīņai jābūt kādreiz spēji pārdzīvotai, jo kā gan citādi viņš tik asi sajustu ziņkāribas pavedinošo raksturu.

Atzīmējuši šo plaismu un šo aizliegumu, kas stāv sakarā ar Augustīna atziņas tieksmēm, piegriezīsimies mazliet jūtu dzīvei un gaŗām ejot ieskatīsimies viņa erotikā. Ilgas pēc draudzības ir vienas no smalkākām un visjūtīgāki trīcošām dvēseles stīgām, kas nerimstoši skanējusi visu viņa mūžu. Bet arī šeit kā savāda disonance reizēm skan līdz kāda noslēpumaina vainas apziņa. Ievēribas cienīga šinī ziņā ir IV. gr. 8. nod. (tur viņš min par jaunām draudzības saitēm, kas viņu mierinājušas sāpēs par drauga nāvi). Tur mēs redzam jauku draudzības glezniņu: kopā runāties, smieties, vienam otru labvēlīgi ievērot, kopā lasīt jaukas grāmatas, kopā niekoties, disputēt bez naida un šādiem disputiem padarīt saskaņu vēl ciešāku, mācīt vienam otru jo grūti izjust otra iztrūkumu un ar prieku atkal draugu sagaidīt; vārdu sakot — „ar šīm zīmēm, kas nāk no mīlētāju sirdīm un izteicas valodā, skatos un tūkstoš vislaipnākās kustībās, kā ar degli iededzināt dvēseles un darīt no daudzām vienu.“<sup>105</sup>) Cik savādi, ka tanī pašā nodaļā manām pret draudzību vērstus arī šādus vārdus: „mani atjaunoja un atdzemdināja citu draugu mierinājumi... un tā bija milzu teika un gari meli, kā viltīgi glāstošos skārienos saira mūsu prāti, ausīs niezēdami.“<sup>105</sup>)

Kas tas ir par tumšo mākonī, kas guļ pāri Augustīna gaišām draudzības tieksmēm? Kamdēļ pret pēdējām vērsti arī tādi nievājoši teicieni? Vai arī šīm draudzības tieksmēm nav piejaukts klāt kaut kas tāds, ko Augustīna bargā, iekšējā cenzūra nojauš kā ko aizliegtu?<sup>106</sup>) Kā lai citādi saprot šo savādo izturēšanos pret draudzību, kas taču tēlota tik gaiša un pievilcīga un kas Augustīnam sniegusi garīgā ziņā tikdaudz neatsveŗami vērtīgu ierosinājumu un bijusi stiprākais ceļa spieķis viņa garam tā patiesības meklētāja gaitās!

Daudz ierunu Augustīns ceļ vispār pret mīlestību tuvinieku starpā. Esot aplami, ja kāds otru cilvēku mīlot vairāk tāpēc, ka tas esot, piemēram, viņa dēls, brālis, māte. Kvēlojot mūžīgā mīlestībā, esot jānicina lai-

cīgās saites.<sup>107)</sup> Pēc V. Thimmes domām, Augustīns tāpēc esot noklusējis sava mīlotā dēla nāvi, kā arī kaulnējies asaru par aizgājušo māti, pie kuŗas viņu saistīja vienmēr visdziļākās jūtas. Šinī ziņā duras acīs šāda vieta: „Konfesiju“ IV. gr. 8. nod. Augustīns apraksta, kā viņš piekrāpis māti un aizbēdzis uz Romu. Māte palikusi viena un raudājusi gaužas asaras; šīs mātes bēdas tomēr viņš apraksta bez sevišķas pietātes, kā arī bez pārāk lieliem pašpārmetumiem. Viņš saka: „viņa pildīja tavas (t. i. Dieva) ausis vaidiem un nopūtām, ko visu tu nicināji... un viņas miesīgā vēlēšanās saņēma pelnītas sāpju rikstes.“<sup>108)</sup> Šādi vārdi stāv visciešākā kontrastā ar parasto dziļo cienību un pat dievināšanu, ko vienmēr manām Augustīna darbos, runājot par māti. Tas liecina, ka Augustīns, ko mēs pazīstam tik jūtīgu un smalku, var būt savos spriedumos bargs, nežēlīgs un pat pret tādām jūtām kā mātes mīlestība. Arī šī pretruna prasa sava psiholoģiska izskaidrojuma.

Pilnīgu aizliegumu Augustīns ir vērsis pret savām seksuālām tieksmēm. No sevis paša Augustīns pēc atgriešanās prasa ne tik vien šķīstību, bet pilnīgu atturību, un, redzams, arī laulību viņš nevērtē visai augstu, stādīdams pēdējai tālu pāri jaunavību.<sup>109a)</sup> Viņa dogmatiskos rakstos seksuālā iekāre tiek nostādīta vai pašā grēku centrā.<sup>110)</sup> (Vislaunākais pirmatnējais un īsti dvēselīgais grēka avots gan vienmēr atzīmēta ir augstprātība (superbia). Šī iekāre liecina, ka pati daba ir samaitāta (natura vitata). Ne visai labvēlīgu viedokli pret laulību jau redzam pirmajos darbos, piemēram, „Soliloquia“ viņš pārmet sev ne tik vien rīcību ar konkubīni, bet pat vēl vairāk to, ka tiecies laulības,<sup>111)</sup> jo pēdējā būtu šķērslis viņa patiesības meklētāja gaitām. Tādu pašu viedokli redzam „Konfesijās“. Tur vienā vietā (II. § 4) viņš gan it kā pārmet vecākiem, ka tie nav viņa austošās, nemierīgās tieksmes pie laika ievirzījuši Dieva noliktā gultnē, laulībā, turpretim citās vietās redzam it noteikti pastrīpotu domu, ka laulība tomēr būtu kavēklis ceļā uz Dievu. Piemēram, Alīpijs viņu esot „saprātīgi“ centies atrunāt no laulības<sup>112)</sup>, arī Dievs esot mazāk atļāvis, bet gan drīzāk brīdinājis doties laulībā.<sup>112a)</sup> Tālāk VI. gr. 20. paragr. viņš

savas laulības tieksmes noteikti raksturo par glēvulību. Sevišķi zīmīgi ir arī tas, ka viņš pirms atgriešanās, kā jau minēts, iedomājies arī kastrātus, kas sevi sakropļojuši debesu valstības dēļ (VIII. 2.). Tāpat arī citur viņš sevi allēgoriski apzīmē „abscisus propter regnum caelorum“ (II. 3.), runājot par savu abstinenci pēc atgriešanās.

Ja mēs salīdzinām ar pirmā laikmeta darbiem „Konfesijas“ un citus vēlākā laikmeta darbus, tad pēdējos kā visraksturīgāko pazīmi redzam izpaustu īsti kristīgo vainas apziņu: es esmu grēcīgs, netīrs tā Kunga priekšā, vienīgi Dieva žēlastība spēj mani šķīstīt un glābt no pazušanas. Viņa dogmatiskie raksti noteikti pastrīpo domu, ka cilvēks ir tikai „grēku masa“ (massa peccatorum, massa perditionis). Savā polemikā pret Pelagiju viņš viskrasāk apgalvo, ka cilvēks nemaz nespēj negrēkot (non posse non peccare). „Konfesijās“ šī vainas apziņa izlaužas intensīvos, smeldošos jūtu pārdzīvojumos. Savu dzīves stāstu viņš apzīmē par atziņas pagājušos ļaunumos (confessiones praeteritorum malorum meorum X. 4.). Runājot par savu pašatziņas Augustīns saka: „Bet tagad, kad manas nopūtas ir liecība tam, ka es sev nepatīku, tu mani apspīdi, tevis es tiecos un ilgojos, lai sarktu par sevi, atmestu sevi un izvēlētos tevi.“<sup>113</sup>) Teicieni, kas skaļi izpauž smagas vainas jūtas, ir sastopami vai katrā nodaļā. Vai mēs tos drīkstētu uzskatīt tikai par retoriskām frazēm, kā grib domāt daži pat diezgan nopietni filosofijas vēsturnieki? Tādā gadījumā mēs apšaubītu ne tik vien viņa jūtu dziļumu, bet arī patiesības mīlestību. Kas tad gan no Augustīna vairs paliktu pāri? Tikai veikls sprediķotājs, asprātīgs literāts, bet nevis dziļa, reliģiska persona ar bagātu dvēseles dzīvi. Mēs tā nespētu izskaidrot to milzīgo iespaidu, kas Augustīnam bijis ir viņa laika biedros, ir visā kristīgā pasaules uzskata atīstībā, ne arī saprast, kur viņš ņēmis tās dziļās, jaunās atziņas, kas tik radikāli pārveidoja visu kristīgo, garīgo pasauli, un kas ir nemirstīgas uzglabājušās pat līdz mūsu dienām.

Tā paša iemesla dēļ mēs nedrīkstam uzskatīt arī „Konfesiju“ dzīves stāstu par apzinīgi sagrozītu. Au-

gustīns svēti apliecina šī stāsta patiesīgumu: „Pati mīlestība (t. i. dievišķā) teic viņiem (lasītājiem), ka es nemeloju par sevi atzīdamies, un viņa pati, viņos mājodama, arī man tic.“<sup>114</sup>) Mums jāpiekrīt V. Thimmem, kas aizrāda gan „Konfesiju“ apgaismojuma vienpusību, bet tomēr atzīst, ka „Konfesijas“ rakstītas ar vislielāko subjektīvo patiesīgumu.<sup>115</sup>) Ja mēs „Konfesijās“ arī vietumis redzam zināmu nesaskaņu ar citiem darbiem, tad slēdzienos nedrīkstam būt par ātrieņiem, bet mums ir jālieto subtilāki, psiholoģiski līdzekļi. Lai būtu cik būdamas vienpusīgas, „Konfesijas“ tomēr ir un paliek pamatavots tam, kas grib vērot Augustīna tiešos dvēseles pārdzīvojumus: neviens cits darbs tik tieši un tik spilgti neapgaismo viņa jūtu dzīvi, neviens nesniedz tik viengabalainu dvēseles dzīves un attīstības gleznu.

Ar „Konfesiju“ stāstu palīdzību mēģināsim atrisināt jautājumu, vai Augustīna vainas apziņa ir tikai vēlākā laika produkts, vai turpretim viņa vērojama pašā sākumā un ir garīgās attīstības pašos pamatos. Mēs redzējam, ka vainas apziņa spējī, griezīgi iedarbojās viņā pirms aprakstītā atgriešanās brīža dārzā: Ponticiana stāsts viņu iekšķīgi saplosījis (sk. atpakaļ), un viņš mocījies šausmīgā kaunā, ka nemācītie raušas debesīs, bet gudrie vēl valstās dubļos. „Konfesijās“ redzam, ka viņa vainas jūtas jo karsti, nemierīgi kvēlojušas jau sen pirms tam. To skaidri illūstrē epizode ar piedzērušo ubagu Mediolānas ielās un turpat aprakstītā noskaņa kopā ar trim tuvākiem draugiem pavadītos brīžos (Konf. VI 10, 16). Ari tie vārdi, ka Dievs bijis jau vieglprātīgā, agrā jaunības periodā klāt un žēlsirdīgā bardzībā sāpīgi sarūgtinājis viņa neatļautos priekus — neapšaubāmi norāda uz psihiska rakstura ciešanām: te arī mēs visdrīzāk varētu domāt sirdsapziņas pārmetumus. Ka vainas apziņa viņā nekad nav klusējusi, liecina arī tas, ka viņš vienmēr esot sajutis bailes no dzīves aiz kapa un nākamās Dieva tiesas („un nekas cits mani neatturēja no dziļāka, miesīgo baudu atvara, kā vienīgi nāves un Tavas nākamās tiesas bailes, kas tomēr nekad neatkāpās no manas sirds“).<sup>116</sup>) Tā sakarā ar „Konfesiju“ tēlojumiem mēs varētu teikt, ka vainas



apziņa viņā runājusi vienmēr. Pret to varētu gan ie-  
bilst šādi: mēs taču pirmos darbos tādu tieši vārdos iz-  
teiktu vainas apziņu nemanām. V. Thimme runā pat  
tik krasi: „Von einem spezifisch christlichen Schuld-  
gefühl merkt man bei Augustin zunächst nicht die  
Spur.<sup>117)</sup> Šo ierunu mēs varētu atspēkot tādē-  
jādi, ja kāds pārdzīvojums nav tieši izpausts  
vārdos, tas nepavisam nenozīmē, ka viņš neek-  
sistētu — cilvēks daudzkārt noklusē pašas intensīvākās  
jūtas un to klātbūtni daudzkārt nākas konstatēt vienīgi  
no blakus parādībām. Bez tam vēl modernā psiholo-  
ģija (it sevišķi psihoanalīze) māca, ka daudz dvēseles  
parādības mūsos var pastāvēt latentī (apslēpti), t. i. pat  
ir mums pašiem viņu eksistenci skaidri nezinot — tikai  
daudzi citi simptomi apliecinot šo parādību klātbūtni.  
Mēs varētu runāt arī par Augustīna latentām vainas  
jūtām, kas pateicoties, varbūt, Svēto rakstu pamatīgā-  
kām studijām ir izveidojušās noteiktā, skaidrā vainas  
apziņā, kuŗas saturs ir precīzi formulējams dogmatis-  
kā mīlestībā. (Otro, pēc mūsu domām svarīgāko, at-  
bildi minētai ierunai sk. tālāk. l.p. 150.)

Lai vairāk pamatotu mūsu domu par vainas jūtu  
eksistenci latentā veidā, analizēsim šīs vainas apziņas  
pretpolu, Dieva žēlastības ideju, kas „Konfesijās“ izpau-  
žas noteiktā Dieva gādības resp. vadības apziņā: gan-  
drīz vai katram svarīga dzīves momenta aprakstam klā-  
tu ir pateikts, ka Dievs to tā ierīkojis,<sup>118)</sup> vai vismaz ap-  
linkus teicieniem uz tādu varbūtību aizrādīts. Augus-  
tīna pētnieki vienprātīgi atzīst, ka viens no „Konfesiju“  
galveniem nolūkiem ir bijis — rādīt noslēpumaino Die-  
va vadību Augustīna personīgā dzīvē (tas attiecas uz  
pirmām desmit grāmatām, pēdējās trīs turpretim rādot  
Dieva darbību pašā pasaules tapšanā). Tā pēc Maksa  
Vundta domām, „Konfesijas“ ir stipri viengabalains  
darbs, ar noteiktu plānu, bet pēdējās grāmatas nav vis  
lieki piekabinātas, kā domājuši citi.<sup>119)</sup> Katoļu pētnieks  
Bardenhevers saka: „Er wollte die verborgenen Füh-  
rungen aufdecken, durch welche er, nachdem er lange  
vergeblich gesucht hatte, endlich ans Ziel gelangte.“<sup>120)</sup>  
Psiholoģiski vissvarīgākais ir tas, ka Dievs savā gādībā  
ne tik vien ārējos apstākļus attiecīgi iegrozījis, lai tāda

ceļā iedarbotos Augustīna psihē,<sup>121)</sup> turpretim Dieva vara ir arī tieši brīnišķā, neizprotamā kārtā ietekmējusi pašu dvēseles dzīvi un tieši virzījusi pašas domas, jūtas, lēmumus. Dievs, piemēram, izlietojis Augustīna godkāribu, lai tas aizceļotu uz Romu un beidzot nonāktu Ambrozija iespaidā; neatrisināmās pārdomas par ļaunuma cēloni Augustīnu graužušas un mocījušas tāpēc, ka Dievs viņu sodījis viņa augstprātīgās pašgudrības<sup>122)</sup> un aizliegtās ziņkārības dēļ; arī neoplatonisma laikmetā pats Dievs atvēris viņa garīgās acis un licis viņam nodziļināties sevī;<sup>123)</sup> arī atgriešanās brīdī Dievs viņam stāvējis klāt, padarīdams dvēseles pārdzīvojumus vēl sāpīgākus;<sup>124)</sup> Dievs izsaucis arī brīvās gribas lēmumu u. t. t.<sup>125)</sup> Zīmīgi un paradoksāli raksturo šo Dieva gādības apziņu tādi teicieni: „Caur mani atzīstas Tava žēlastība (confitentur ex me miserationes tuae V. 20., VI. 12., VII. 8.).<sup>126)</sup> Makss Vundts, rezimēdams Augustīna domas, izsakās pat šādi: „Auf einer höheren Stufe erkennt der Mensch in der Sünde und ihren Auswirkungen selbst schon die gnädige Führung Gottes; er versenkt sich nicht mehr bloss in seine Sünde, sondern in die göttliche Wirksamkeit, die er in ihr erfaßt.“<sup>126a)</sup>

Vai šī Dieva gādība ir tikai „izdomāta“, vai turpretim kaut kādā veidā arī izjusta? Ja vērojam, cik spilgti un spēcīgi šī Dieva gādības apziņa ir izpausta Augustīna rakstos,<sup>127)</sup> tad varam apgalvot, ka tā nav visrefleksijas produkts vien, bet viņas pamatos guļ arī kāds stips, pirmatnējs jūtu pārdzīvojumu komplekss.

Kādu slēdzienu mēs varam taisīt sakarā ar šādu Dieva gādības apziņu, ja pie tam mēs negribam pārkāpt pieredzes robežas un apgalvot, ka Augustīnu tiešām ietekmējis kāds transcendentis, dievišķs spēks. Vispirms mums jāatzīmē, ka šī Dieva gādības apziņa ir parādība, kas konstatēta Augustīna dvēselē. Šī Dieva gādības apziņa izsaka to, ka daudzu savas dvēseles dzīves notikumu norisu Augustīns nevar izskaidrot ar tiem motīviem, ko viņš redz savā apziņā un skaidri zina, ka tie pieder viņa apzinīgam „es“, turpretim ir jāmeklē arī kāds faktors ārpus pēdējā. Augustīnam tā tad daudzi paša dvēseles pārdzīvojumi liekas it kā kādas noslēpu-

mainas varas vadīti. Šī vara ir gan psihisks faktors, jo iespaido viņa dvēseli tieši bez jūtekliskās uztveres starpniecības, tomēr tā (vara) daudzkārt vada cilvēku pavisam citā virzienā<sup>128</sup>) nekā visi tie faktori, kas saskatāmi un pazīstami dvēseles apzinīgajā sfairā. Šī vara var vadīt dvēseli pat tā, ka cilvēks pats to nemaz ī nezina.<sup>128a</sup>) Vārdu sakot, tāda veida Dieva vadības apziņa, kādu to mēs redzam Augustīnā, izteic bez visa cita arī apzinīgās dvēseles atkarību no neapzinīgās.

Vai šī Dieva vadības apziņa būtu radusies kaut kā pēkšņi, vai izveidojusies pamazām; vai viņa parādījusies tikai kopš atgriešanās brīža, vai būtu vērojama arī pirms tam? Pēc vairākiem konfesiju teicieniem iznāk, ka Augustīns ticējis Dieva gādībai vienmēr,<sup>129</sup>) vienmēr viņam bijis bail arī Dieva tiesas. Konfesijas „lasot“ rodas tāds iespaids, ka Augustīns visos laikmetos Dievā redzējis ne tik vien abstrakto — filosofu Dievu, visa kosma pirmvienību, pasaules garu u. t. t., bet gan dzīvo, darbīgo, personīgo Dievu, kas vada cilvēku likteņus, iejaucas arī īpatņu dzīvē, un kas prot cilvēkus mīlēt, kā arī bargi sodīt. Pēdējais Dieva priekšstats reizēm varbūt kļuvis bālāks, nenoteiktāks, aizgājis kaut kur zemapziņā, bet pilnīgi izzudis no viņa dvēseles nav nekad. Šādam uzskatam nerunā pretim arī pirmie Augustīna darbi, turpretim vairākās vietās to pastiprina, piem. šāds teiciens darbā „Contra Academicos“: „It kā garāmiedams ieskatījos tanī reliģijā, kas zēnu vecumā bija dēstīta dziļi mūsu sirdī, tā patiešām mani aizrāva, pašam nezinot.“ (Viņš še runā par dvēseles lūzumu, ko „Konfesijas“ apraksta par atgriešanos. Ref.) „Tā es grīlodamies, steigdamies, nedroši tvēru apustuli Paulu... izlasīju viņu ar lielāko cītību un uzmanību.“<sup>130</sup>) Šis teiciens jo gaiši rāda, ka minētā pārdzīvojuma brīdī ne tikai vien parādījušās kādas jaunas, nepazīstamas jūtas, bet no zemapziņas dzelmēm iznirušas arī kādas vecas, sen pazīstamas, un pārņēmušas visu viņa apziņas sfairu.

Pirms taisām tālākus slēdzienus, saņemsim īsumā datus par viņa dvēseles struktūru. Mēs jau atzīmējām, ka daudzas Augustīna dvēseles parādības nostājas pretim viņa paša centrālajai personībai kā kas ārīgs, vai pat naidīgs. Mēs varētu iezīmēt sakarā ar teikto viņa dvēseles

valstī trīs sekošus „novadus“: 1) viņa zemākās pasaulīgās tieksmes (vispirms tīri jūtekliskās, seksuālās, tālāk godkāriba u. c.), 2) tas psihiskais faktors, ko viņš sajūt kā Dieva gribu, kas viņu virza un vada, 3) Augustīns „pats“, viņa „es“, kas svārstās starp abiem pretpoliem: pirms atgriešanās viņš par savām esot atzinis galvenām kārtām šīs zemākās tieksmes un Dieva gribu jutis sev naidīgu, bet pēc atgriešanās stāvoklis ir otrāds — viņa paša gribas prasības sakrīt ar to, ko viņš jūt par Dieva gribas prasībām, bet pretstatā nostājas zemākais jūtekliskais cilvēks.

Interesants ir tas veids, kādā šīs zemākās tieksmes pastāv arī pēc atgriešanās. Konfesiju X. gr. 30. nod. Augustīns saka, ka Dievs viņam pavēlot atturēties no miesas un acu kāribām un pasaulīgās godkāribas; ar Dieva palīdzību tas viņam arī esot iespējams, tomēr atmiņā dzīvojot daudz tādi tēli, ko tur iekalis viņa paradums; tie skrienot viņam pretim, nomodā esot, bet tad tiem trūkstot spēka, sapņos turpretim tie varot izsaukt ne tik vien tīksmi, bet arī viņa piekrišanu.<sup>131)</sup> „Šiem maldu tēliem ir tik liela vara manā miesā un dvēselē, viņi spēj mani pārliecināt tā, kā to nespētu patiesi tēli, ja es būtu nomodā. Vai tad es pats tanī brīdī neeksistēju, Dievs, mans Kungs?“ Smalku dvēseles analīzi rāda tālākais teksts:<sup>131a)</sup> „Tomēr tik maz es līdziņos pats sev tanī brīdī, kad es grimstu miegā, vai arī no tā atgriežos.<sup>131b)</sup> Kur gan tad ir prāts, kas pretojas šai ietekmei nomodā un paliek nekustināms tad, kad lietas pašas uzmācās. Vai prāts aizvežas reizē ar acīm, vai tiešām viņš iemieg reizē ar jutekļiem? Bet kāpēc tad mēs arī sapņos pretojamies kārdinājumiem, atcerēdamies mūsu labo nodomu un tanī šķīsti turēdamies, liedzamies šiem vilinājumiem klausīt? Taču i te atšķirība<sup>131c)</sup> ir tik liela, ka arī tad, ja tas notiek otrādi,<sup>131d)</sup> mēs, atmodušies tomēr atgriežamies sirdsapziņas mierā un neapzināmie darījuši to, kas mūsos tomēr kaut kādā veidā ir noticis, un par ko mēs ciešam.“<sup>131e)</sup> Aizliegtās tieksmes, redzams, neparādās vis pilnīgi atsevišķi, nesakarīgi un „tīri miesīgi“ vien. Viņas ir arī apvienotas ap kādu psihisku centru, kas liekas pavisam citādāks nekā viņa apzinīgais „es“. Augustīnā mājō it kā vēl „kāds otrs cil-

vēks“, kas darbojas sapņos, nododas tad aizliegtām būdām, izmantodams to apstākli, ka tad patlaban apņemusi uzmanīgā prāta kontrole un klusē stingrie, morāliskie principi. Šī zemāko, juteklisko tieksmju kopība, šis Augustīna „otrais cilvēks“ ir savā ziņā izolēts no viņa pārējās dvēseles,<sup>132</sup>) ved ar to karu, tiecas celt revolūciju (rebellis sibi anima mea X, 42). Nomodā Augustīns ir pavisam savāds — tad viņš atvairītu visus tāda veida kārdinājumus, kas tam uzmācas sapņos; ja arī tas būtu grūti izdarāms, viņš tomēr cīnītos, bet vismaz tik drīzi neklausītu viņu balsij, kā „viņš pats“ to darija pa sapņiem. Še nu paceļas jautājums, kur paliek, Augustīnam uzmostoties, tas viņa dvēseles faktors, kas darbojas pa sapņiem, un ko viņš kā nekā tomēr apzīmē arī par „sevi pašu“ (et me ipsum in intra momentum, quo ad soporem transeo u. t. t.)? Atbildēt mēs varētu divējādi: 1) abos gadījumos ir viena un tā pati būtne — „es pats“, tikai šīs būtnes īpašības dažādos laikos attiecīgi pārveidojas;

2) te ir divi dažādi psihisku parādību kompleksi, kuŗu darbību gan visvieglāki varam redzēt dažādos laikos (resp. sukcesīvi), bet kas tomēr spēj kaut kādā veidā eksistēt arī vienā laikā (simultāni) un viens (komplekss) ar otru arī sadurties. (Līdz ar šādu apgalvojumu it nepavisam nav teikts, ka šīs divas parādību grupas nevarētu būt daļas kādā augstākā vienībā — resp. individa dvēselē.).

No novērojumiem spriežot, pareizāks gan liksies otrais uzskats. Tam par labu runā arī šādi apstākļi:

I. Tas Augustīna „es pats“, kas parādās sapņos, ir par daudz izolēts no tā, kas redzams skaidrā apziņā, un mēs te nevaram apgalvot būtisku identitāti. To pierāda starp citu arī tas apstāklis, ka Augustīns vismaz apzinīgi nejutās atbildīgs par to, ko „viņš pats“ ir darījis sapņos, pārkāpis stingrās, tikumiskās robežas: sirdsapziņa atmostoties esot mierīga (sk. 144. lp.). Savādāks jau Augustīna „es“ bija arī bērnībā un jaunībā, bet par visu to viņš apzinās pilnu atbildību: tik bargi viņš sevi tiesā par pieķeršanos manichiešiem un tik smagi viņš nosoda zēnu gadu palaidnību (augļu zādzību). Šo mūsu pierādījumu nevarētu atspēkot arī ar šādu ierunu: var-

būt Augustīns tiesā sevi par zēnu gadu palaidnību tikai tāpēc, ka tas ir reāls darbs, turpretim sapņu grēki ir pastrādāti tikai fantazijā. Šāda ieruna būtu pilnīgi nepareiza, jo Augustīns kā īsts kristietis vērtē cilvēku nevis no darbiem vien, bet gan no dvēseles satura un morāliskā noskaņojuma: ļaunas domas un fantazijas, ko viņš būtu apzinīgi pielaidis nepretodamies, viņš tiesātu tikpat bargi kā jau pastrādātus noziegumus.

II. Mēs vienumēr vērojam, ka Augustīnā notiek zināma iekšēja cīņa, iekšēja sadursme; dvēsele, kā jau teikts, ceļ revolūciju pati pret sevi. Ne tik vien pirms, bet arī pēc atgriešanās top jo stipri izjusta šī plaisma starp „garīgo” un „miesīgo” cilvēku. Nevien tas, kas vēl atrodas tikai „zem likuma” un nevis Dieva žēlastībā, sajūtot lielo miesīgas iekāres (concupiscentia) varu, bet vēl jo vairāk arī tas, kas jau atrodas Dieva žēlastībā un ir jau viņas atdzemdināts, un palicis garīgs cilvēks (homo spiritualis), arī uz tiem vēl jo vairāk attiecoties šī drūmā vieta Pāvila Romiešu vēstulē VII no 14—25 pantam. Ari svētajiem vēl arvienu jācīnīties ar miesīgo iekāri, jāatvairā pēdējās uzmācība: tas tā būšot tikmēr, kamēr vien pastāvēšot šī laicīgā miesa — tikai pēc mironu augšāmcelšanās, kad laicīgās miesas vietā nākšot garīgā (corpus spirituale), tad šai pastāvīgai cīņai būšot reiz gals. Tā runā „Retraktācijas”.<sup>133</sup>) Savu iekāri (concupiscentia) Augustīns gan savalda, uzliek viņai stiprus žņaugus, bet tā tomēr ne ikreizes grib padoties: viņa bieži vien meklē pavisam rafinētus līdzekļus, kā varētu tikt akceptēta apzinīgajā „es” un apmierināta. Labs piemērs ir Konf. X. gr. 31. nod. Ari tā bauda, kas rodas apetīti apmierinot, ir miesīga, un tā tad pret to pēc Augustīna domām ir jācīnās. Pati ēšana, saprotams, ir nepieciešama dzīvības uzturēšanai, un tikai tādā nolūkā vien cilvēks drīkstētu ēst, nevis baudas dēļ. Cilvēkam tomēr neesot skaidri zināms, cik daudz ēst viņam īsti būtu nepieciešams, lai uzturētu dzīvību un veselību; par to apstākli nu nabaga dvēsele priecājosies un to arī izmantojot: viņa tā izgudrojot visādas izrunas, lai atvainotu savu gardumu kāri, izskaidrojot tās prasības it kā ar dzīves nepieciešamību.<sup>134</sup>) Līdzībā runājot, mēs nu varētu te teikt šādi: neatļauta tieksme, kas tiek sviesta

no apziņas laukā pa parādes durvīm, iesprūk atkal iekšā „pa pakaldurvtiņām“, pieņēmusi tikai citu masku, tā kā durvju sargam (t. i. morāliskai paškontrolei) viņa nu neliekas vairs tā pati, bet rādās mazāk šaubīga un piedauzīga. Vai tāpat tas nav ar citām neatļautām tieksmēm? Kā citādi gan Augustīnam arvienu un arvienu kvēlotu šī mocošā vainas apziņa un paša nespēka apziņa cīņai pret zemākām tieksmēm un šī „miesīguma“ apziņa (Retr. I, 23), kaut arī viņa darbos un privātā dzīvē nav vairs tādu lietu, kas saturētu asi redzamu pretrunu tā Kunga likumiem un sv. Pāvila mācības prasībām, arī pašām stingrākām. Šīs neatļautās tieksmes tomēr kā nekā, redzams, iezogas un realizējas dvēseles dzīvē, slēpdamās tikai aiz kaut kā cita. Tomēr šo tieksmju neatļautais raksturs arī tādā veidā galu galā tiek saskatīts, vai vismaz tā tumši, neskaidri nojausts, un tā rodas viņā vainas jūtas. Tāpēc arī Dieva žēlastību guvušam „garīgām“ cilvēkam ir vēl jāsaka: esmu miesīgs, padots grēkam. Tāpat arī pa visiem tiem netikumiem, ko viņš pastrādā sapņos, viņš tik mierīgs vis nav. Viņš gan runā, ka sirdsapziņa atgriezoties mierā, un mēs neapzinoties to visu darijuši, tomēr turpat redzams arī, ka viņš par to visu cieš un lūdz Dievu, lai tas darītu viņu šķīstu ir sapņos. Mēs varam teikt tā: apzināties viņš vainīgs gan neapzinās, bet kaut kādas vainas jūtas gan pastāv.

Atgādinot jau teikto mēs varētu runāt tā: Augustīna dvēselei trūkst viengabalainības. Apziņā mēs redzam kādu noteiktu centrālu apvienību, kas valda par pārējo: tas ir viņa „es“; šim kompleksam ir zināmas, samērā skaidri nosakāmas pamatīpašības un tendences: pēc atgriešanās tas ir morālisks, askētisks, tas ir ieņēmis sevī un padarījis par sava paša tendencēm tās prasības, kas viņam likās kā Dieva gribas izpaudumi. Bez šīs centrālās apvienības pastāv vēl kāda cita dvēseles daļa, kas no tās ir atšķīrusies un rīkojas it kā separāti. Šai dvēseles daļai ir pavisam citāds saturs: tā ietver sevī aizliegtas jutekliskas un citas „pasaulīgas“ tieksmes, piem. godkārību. Kad šī daļa darbojas, tad subjekts nejūt vis sevi pašu darbojamies, bet drīzāk gan ciešam. Tā kā šī „miesīgā“ un „grēcīgā“ dvēseles daļa stāv ār-

pus apziņā valdošās centrālās organizācijas (ārpus viņa „es“), tad varam pielaist arī to, ka viņas eksistence ir meklējama galvenām kārtām ārpus apziņas sfairas vispārīgi — kaut kur projām, „zemapziņā“.

Bez šī zemākā jūtekliskā faktora mēs novērojam vēl otru, kas ir diametrāli pretējs pirmam, bet tāpat nostājas ārpus Augustīna patvaļas, arī ārpus viņa „es“, un viņam rādās kā īpaša, neizdibināma, transcendentā vara. Šis faktors bija „Dieva vadība“. Atzīmēsim kādu ļoti raksturīgu veidu, kā tas izpaužas. Konfesiiju VII. gr. 3. nod. (§ 5) Augustīns min tādus darbus, ko viņš juties iekšķīgi spiests padarīt pats negribot. Kad šos darbus viņš izdarījis, tad tūliņ apzinājies, ka tie bijuši jādara par sodu, ko Dievs tam uzlicis. Tā kā šie vārdi mūsu slēdzieniem ir ļoti svarīgi, tad citēsim tos: „Bet ko es darīju negribēdams (invitus), kur es drīzāk šķitos ciešam nekā darām, to es turēju nevis par vainu, bet par sodu un tūliņ atzinu, ka es netieku vis netaisni pārmācīts, jo domāju Tevi taisnīgu.“<sup>135</sup>) Ja mēs gribam būt stingri empīriķi un apiet jautājumu par dievišķo cēloni, tad mums pagaidām jākonstatē, ka tas faktors, kas uzliek Augustīnam par sodu zināmas nepatvaļīgas darbības, tomēr meklējams Augustīna paša dvēselē. Mēs še varam runāt par kādu ļoti īpatnēju (jāsaka arī grūti saprotamu un komplicētu) pašsodišanu. Te nāk prātā arī kādi citi Augustīna vārdi: „Grēks nevar palikt nesodīts, tā tad sodi to Tu pats, lai Tevi tādēļ nesodītu Dievs. Esi sava grēka tiesnesis, nevis aizbildnis, lai tavš aizstāvis būtu Dievs.“<sup>136</sup>) Vai šāda pašsodišana nav ieņēmusi Augustīna dvēseles dzīvē daudz ievērojamāku vietu, nekā tas liekas pavirši apskatot? Vai tam tā nevajadzētu būt saskaņā ar viņa spilgto un jūtīgo vainas apziņu?

Atgriezīsimies tagad atpakaļ pirmā mūsu skices sākumā uzstādītā jautājumā par „atgriešanās“ gaitu. Mums šķietami bija tendence vairāk pieslieties domām par pakāpenisku attīstību. Tagad nu laiks ir arī šīs domas ierobežot: šī dvēseles attīstības gaita ir gan savā ziņā pakāpeniska, bet viņa gan nav gājusi vienmērīgi pa taisnu, skaidri saskatāmu līniju. Augustīns itnepa-



visam nav tas vienkāršais, apvaldītais „prāta cilvēks“, kā dvēseles dzīve būtu viegli pārskatāma un ritētu mierīgi. Mēs redzam te tik daudz impulsivitātes, pēkšņu uzliesmojumu, spēju bangainu pārdzīvojumu (kaut arī ārējā dzīve nav bijusi tik raiba un bagāta). Visraksturīgākais šinī ziņā ir pats atgriešanās pārdzīvojums. Vai viss tas stāsts par pēdējo varētu būt tikai mākslīgi izgudrots? Tāda doma gan katēgoriski jānoraida. Pirmkārt, ja mēs arī pielaiestu, ka viņš ir tikai „izdomāts“, tad mūs pārsteigtu šis detaljētais, smalkais, pie viena arī ārkārtīgi dzīvais un psiholoģiski dziļi raksturīgais ainas apraksts. Šis pārdzīvojuma apraksts tomēr tā pārliecina,<sup>137</sup> ka viņš ir jāatzīst par pareizu vismaz tādā ziņā, ka atzīstam dvēseles pārdzīvojumu attēlojumus lielu rakstnieku darbos. Otrkārt, vai būtu psiholoģiski pareizi un pamatoti apgalvot, ka Augustīns varētu ko tamlīdzīgu uzrakstīt, pats it nekā nepārdzīvojis.<sup>138</sup>) Treškārt mums jārēķinās ir arī ar Augustīna patiesīgumu un jāzina, ka neapzinīgi viņš varētu varbūt daudz ko sagrozīt, bet pa tišu un apzinīgu dzīves faktu viltojumu nevar būt ir runas (Augustīns neattaisnoja pat „nepieciešamības melus“).

Kāds nu ir stāvoklis pirms un pēc atgriešanās. Starpība te vispirms ir tā, ka Augustīns skaidri apzinīgi ir pieņēmis stingri askētisko dzīves veidu un nu jūtas izlīdzis ar Dievu. Viņa dvēseles centrā nu ir šis „Dieva gribas“ prasības, un viņš sevi vairs neidentificē ar zemāko juteklisko cilvēku. Šī pārmaiņa būs notikusi pēkšņi. Tam nerunā pretim Augustīna pirmie darbi, bet to atbalsta (šīnī ziņā ir pilnīgi jāpiekrīt Holl'am). Konfesijas minēja, ka pirms atgriešanās brīža un arī pašā pārdzīvojumā dārzā „šausmīgi“ uzliesmojusi vainas apziņa<sup>139</sup>), un galu galā viņš nolēmis atteikties no visām miesīgām tieksmēm, kā arī no ģimenes un pasaulīgās karjeras. Vai šīnī lēmumā arī nav saskatāma pašsodišana? Jādomā gan. Tādā veidā viegli varētu interpretēt arī citus apstākļus. Kāpēc viņam tik ārkārtīgi spilgtu iespaidu atstāja un viņu uz vietas apmierināja šī pārmetumu un aizliegumu pilnā vieta Romiešu vēstulē. Vai starp citu arī ne tādēļ, ka tā vēršas pret zemāko juteklisko cilvēku un to nosoda.<sup>140</sup>) Vēl skaidrā-

ki un vieglāki tā mēs varam saprast tās savādās kustības, ko viņš izdarīja šaubu brīdī: viņš plēš matus, sit pieri u. t. t. Vai te nav skaidri redzama pašsodīšana un nevis vienkārša „intensīvās domās nogrimuša cilvēka izklaidība“, kā to interpretē psihologs K. Girsensons?<sup>141</sup>) Ar šo pašu domu mēs varētu izskaidrot arī to apstākli, ka tūliņ pēc atgriešanās mēs nevienā darbā īsti kristīgas vainas jūtas izpaužamies nemanām: atgriešanās brīdī Augustīna jūtekliskā dvēsele ir jau saņēmusi savu sodu un izraidījumu. Ar to ir dots gandarījums augstākām gara prasībām (pēc soda), tā ir apmierināta „Dieva griba“, un dvēsele var būt mierīga (tas gan ir tikai uz laiku, jo kad sāk atkal stiprāk runāt zemākas tieksmes un izlauž kādu aplinkus ceļu savai piepildīšanai, tad šī iekšējā nemiera balss runā atkal). Kā apvienot uzskatus par pēkšņumu ar iepriekš izteiktiem apgalvojumiem par pakāpeniskumu? Te jāņem palīgā uzskats par psihisku parādību eksistenci zemapziņā. Mēs jau aizrādījām uz latentām vainas jūtām, kas varētu pastāvēt ārpus apziņas sfairas, un kuŗu darbība būtu simptomātiski jūtama apziņā. Jādoma, ka vienmēr Augustīns pirms atgriešanās brīža būtu jutis, ka viņš nav „izlīdzis ar Dievu“, ka Dievs netur labu prātu ar viņu. To mēs redzam „Konfesijās“ tādās vietās, kur tas pateikts vārdiem, un to varam nojaust arī citur. Liekas, Augustīns gan meklē kādus aplinkus ceļus, kā no šī stāvokļa izkļūt, bet neiet to, kas viņam pašam rādās vienīgais un īstais. Mēs varam manīt, ka daļa no vainas jūtu kompleksa ir redzami izpausta, bet daļa mīt kaut kā tumši, neskaidri, „zem apziņas sliekšņa“. Un par viņas eksistenci mēs spriežam pēc citām psihiskām parādībām: ārkārtīgi pastiprinātas paškritikas, nospiebtā gara stāvokļa, dvēseles nemiera, spraiguma u. t. t. Mēs vērojam Augustīna dvēseli pakāpeniski attīstoties un izdaiļojoties, bet līdz ar to aug arvienu augstākas prasības pret sevi, un nemiers paliek lielāks. Un arvienu asāk un asāk viņam ieskanas tā doma, ka viņš nepilda Kunga gribu, un arvienu stiprāka paliek vainas apziņa. Beidzot tā pieņem vēl neredzētus apmērus un rada apvērsumu viņa psihiskā satversmē, kā sekas ir gribas vir-

ziēna maiņa, resp. noteikta, pilnīgi apzināta novēršanās no visa „pasaulīgā“.

Apskatīsim vēl atzīmēto Augustīna pašsodišanu. Tā notiek ļoti ipatnējā veidā. Nevis Augustīns pats sev apzinīgi uzliek sodu, turpretim viņš jūtas spiests darīt tādus darbus, kas runā pretim viņa gribai un kas no ārpusē varētu likties pat pārkāpums. Tūlī pēc šāda darba viņš jūt, ka tas nav vis noziegums, bet gan sods, ko viņam uzlicis Dievs. Ja mēs šāda veida sodīšanu apzīmējam par pašsodišanu, tad mums viņa ir tuvāki jāapzīmē par neapzinīgu pašsodišanu.<sup>142)</sup> Ar šādu „neapzinīgu pašsodišanu“ mēs varbūt pat varētu izskaidrot dažas parādības viņa dzīvē, kas no ārpusē liekas ir baudkāres vai citu zemāku dvēseles tieksmju radītas, piem. viņa savādo rīcību ar konkubīnēm:<sup>143)</sup> vienu viņš padzen, tad pieņem atkal otru. Ja šinī rīcībā vainojama rupja neapvaldīta baudu kāre, tad gan Augustīns tiesātu sevi nesalīdzināmi stiprāki<sup>144)</sup> — mēs tur tiesātājus vārdus redzam pavisam maz, turpretim pēc apraksta stāv tādi vārdi, kas, no ārpusē raugoties, skan pavisam divaini: „Slava Tev un gods, Tu žēlastības avots. Es biju nelaimīgāks, Tu man tuvāku. Jau bija klāt Tava labā roka, kas gatava bija izraut mani no dubļiem un nomazgāt!“<sup>145)</sup> Tā tad Augustīns šinī savā solī saskata Dieva roku. Acīm redzot, dzenuļis šai rīcībai nav vis bijusi baudkāre, bet viņas pretpols — tā otra balss, kas reizēm pavēl darīt pārkāpumus nevis iekāres, bet gan soda dēļ. Iespāids te tāds, ka šī iekšējā balss, viņam par sodu liek tā rīkoties, lai būtu šķēršļi un grūtības viņa laulībai.<sup>146)</sup> Ļoti raksturīga ir arī šinī ziņā Augustīna dogmatiskā mācība: grēks pie viena var būt arī kāda cita agrākā grēka sods; arī iedzimtais grēks. seksuālā iekāre esot sods par citu grēku: augstprātīgu nepaklausību Dievam.<sup>147)</sup>

Tā mēs varam apgalvot puslīdz droši, ka rīcībā ar konkubīnēm saskatāma ne tik daudz iekāre, cik neapzināta (tuvākus pierād. skat. aprādītās vietās piezīmēs) pašsodišana. Bet vai tāpat nevarētu izskaidrot arī zēnu gadu neveiksmes skolā? Par daudz smagi gan tiek aprakstītas šīs neveiksmes zēna gados, lai mēs iedomātos, ka mūsu priekšā ir tikai kūtrs draiskulis, kas apdāvi-

nāts tiku tikām, bet nevižojis mācīties. Liekas, ka arī šeit vaina meklējama dziļākos iekšējos konfliktos.

Šeit varētu pacelties jautājums, kur gan meklējams ir vainas jūtu ģenētiskais cēlonis? Šim jautājumam nu ir pagaidām vēl jāpaliek atbildi parādā; to varbūt varēs noteikt kāds nākotnē pēc ilgām un pamatīgām visu Augustīna rakstu studijām. Mums atliek tikai konstatēt šo vainas jūtu klātbūtni un to milzīgo iespaidu, kas tām bijušas visā Augustīna dvēseles attīstībā, bet kā šīs vainas jūtas attīstījušās, kur meklējami viņu cēloņi dvēseles attīstības sākumā, tie jautājumi vēl ir noskaidrojami.

Sakarā ar teikto mēģināsim īsumā vēl atbildēt mūsu otram jautājumam: t. i. par atgriešanās motīviem. Tos meklējot mēs vispirms sākām aplūkot viņa „patiesības dziņu“ un redzējām, ka tas ceļš, kuŗā viņš gāja patiesību meklēt, ir savāds, likumains. un rezultātā mēs manījām zināmu plaismu viņa pasaules uzskatos, arī citā dvēseles dzīvē. Mums likās, ka vajadzētu būt vēl kādam ļoti svarīgam faktoram, kas ļoti jūtami, varbūt pat traucējot ietekmē viņa patiesības meklētāja gaitas. Mēs tālāk atzīmējām viņa spilgto vainas apziņu, kas piem. izpaudās viņa dogmatiskā mācībā un intensīvās vainas jūtās, ko manījām viņa „Konfesijās“ un domājām, ka te meklējams viens no galveniem faktoriem, kas būtu ietekmējuši viņa dzīvi arī pirms atgriešanās. (Šīs parādības, piem. dogmatiskā mācība par grēku un Dieva žēlastību, ir tik spilgtas, spēcīgas, oriģinālas,<sup>148</sup>) ka tās nevarētu rasties tikai no teorētiskām rakstu studijām vien, bet tām pamatā ir jābūt arī varenām dispozīcijām un paša pārdzīvojumiem.<sup>149</sup>) Mēs tālāk sajūtām vajadzību pielaist arī svarīgus psihiskus faktoros ārpus apziņas loka. Galvenais pamudinājums šādam pieņēmumam bija Augustīna dvēseles dzīves nesaprotamais „noslēpumainais“ raksturs. Augustīns pats nespēja savu psihisko parādību norisu izskaidrot ar tiem spēkiem, kas doti viņa apziņā — tas izpaudās viņa domā par Dieva vadību. Visu cilvēka dvēseli pēc viņas būtības Augustīns tura par ko noslēpumainu, kas viņa garīgam skatam nav pilnībā pieietama (sk. Konf. X. gr.).<sup>150</sup>) Ari vēsturiskā ārējo apstākļu pazīšana vien mums ne-

atrisinātu viņa dvēseles mezglu (tur jāpiekrīt A. Harnakam<sup>151</sup>). Mēs „Konfesijās“ redzam, cik nesamērīgi ir reizēm ārējie fakti samērā ar to lielo eksplozīvo iespaidu, ko viņi izsauca: piem. Pontitiana stāsts tomēr ir pārāk mazs cēlonis, lai pats vien radītu to milzīgo vainas jūtu uzliesmojumu; tāpat tāda ikdienišķīga parādība, kā jautrais dzērāja ubags, ir par niecīgu, lai ar to izskaidrotu visus smagos pašpārmetumus un nospiesto, ilgu pilno gara stāvokli. Augustīna dvēsele liekas tāds pārpilns trauks, kam tikko jāpieskaņas, lai saturs plūstu malām pāri.

Vainas jūtas ir Augustīna lielums un arī traģika. Viņš pieteic nesaudzīgu kaŗu sava paša dabai. Apkaŗodams zemākas tieksmes, viņš grib atmest un iznīcināt arī ko citu. Visas dzimumu attiecības, pat laulībā viņam liekas netīras, viņš nespēj saprast (vai arī negrib) dzimuma mīlestības cēlās puses, sievietes glāstos un maigumā viņš redz tikai kārdinājumu; arī tieksme uz daiļumu dabā un māksla viņam reizēm liekas ļoti nosodāma, pagāniska; viņš apkaŗo arī sava gara atziņas tieksmes — ziņkāriba ir augstprātīgs grēks! Ari pati mošā prāta darbība neliekas vis ikreizes cildināma: viņš tai uzliek žņaugus<sup>152</sup>) un piespiež sevi padoties autoritātei un ticēt piemēram pat tādas lietas, kā Septuagintas dievišķīgo rašanos<sup>152a</sup>) un citus vēl divvainākus nostāstus. Pat arī Dievs, kuŗā viņš grib redzēt tikai mīlestību, gudribu — reizēm rādās bargs, nežēlīgs (sk. piezīmes par prēdēstināciju). Tāda veida Augustīns redzamāki iezīmējas kopš Konfesijām, it sevišķi viņa polemikā ar Pelagiju. Tomēr tāpat redzam arī Augustīna dvēseles lielāko dižumu. Nekur citur pirms tam Augustīna dvēsele neieskanas tik brīnišķīgi visos viņas reģistros, kā taisni „Konfesijās“, nekur citur tā nemanām viņa sāpīga nemiera pilnās ilgās pēc mūžīgas Patiesības „et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te“. Mēs te nevaram piekrist pat tik nopietniem autoriem, kā Thimmem un Girgenšonam,<sup>153</sup>) kas grib aprādīt, it kā Konfesijas būtu rakstītas bez stipras iekšējās vajadzības atzīties, bet galvenām kārtām uz ārēju ierosinājumu pamata. Konfesijās Augustīna dvēsele lūst savā pārpilnībā, tai ir tik ārkārtīgi daudz ko teikt

un tik daudz smaguma; viņai šē jāteic patiesība, jo tā runā ar pašu patiesības Tēvu. Tās vainas jūtas, kuņas smeldz vai katrā rindiņā, ir īstas, kaut varbūt reizēm viņas liekas pārspilētas, slimīgas, pat gaudulīgas. Mums šinī ziņā ir jāpiekrīt katoļiem, cik cienījamu vietu tie ierāda viņa „Konfesijām“, nostādīdami tās visu pārējo Augustīna darbu priekšgalā. Pāri tam gadu pusotra tūkstotim, kas pagājis kopš Augustīna nāves († 430), runā šie liesmainie vārdi arī uz modernā cilvēka sirdi, vēl ilgi spēs psihologi mācīties no Augustīna smalkā dvēseles pazinēja vērojumiem (kur daudzas konsekvences tik apbrīnojami tuvi arī pašiem kreisākiem modernistiem psihoanalitiķiem)<sup>154</sup>) un mūžam nemirstīgi skanēs viņa aicinājums cilvēcei: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas* (neej ārā, iegriezies sevī, iekšējā cilvēkā mīt patiesība, darbā de vera relig.).

## Piezīmes

Min. esveja ir pārveids referātam, ko lasīju prof. P. Dāles kga vadītā rel. psihol. seminārā. Grāmatu trūkuma dēļ nebija iespējams kaut cik pamatīgāki iepazīties ar katoliskā virziena pētniekiem, piem.: Wörteru, Hertlingu, Maosebachu. Tāpat Rīgā nebija pieticami jaunāko franču pētnieku darbi (piem.: Alfaric, Battifol, Monceau u. c.).

Tā kā vietām tulkoju par daudz brīvi, tad ir jācītē oriģināla teksts. Pēdējais bez tam vēl uzrāda īpatnības un nianšes, kas tulkojumā gājušas zudumā. „Konfesiju” tekstu citēju pēc Knölla red., „De civitate Dei” — Tauchnica izd., visus pārējos darbus pēc Mignes izd. Augustina kopotiem rakstiem. Latīņu citātos apzīmēju grāmatas un paragrafus (nodaļas tikai retumis, kur blakus trīs cipari).

<sup>1)</sup> W. James Wobbermin: „Die religiöse Erfahrung”.

<sup>2)</sup> Vārds *confessio* baznīcas literatūrā, kā zināms, tiek lietots trijās pamatnozīmēs: 1. grēku sūdzēšana (*confessio peccati*), 2. slavas izteikšana (*confessio laudis*), 3. ticības aplieciņa (*confessio fidei*). Kādā nozīmē Augustīns šo vārdu domājis, par to pētnieki vēl nav īsti vienis prātis. Visparastākā, laikam, ir pirmā interpretācija. Tā, piemēram, arī G. Misch's autobiografiju vēsturē apzīmē Aug. „Konfesijas” kā „lielu grēku sūdzēšanu”. Citi autori, piem., Böhmer's un Bardenhevers atrod tamlīdzīgu uzskatu par nepareizu un izceļ „Konfesiju” jēdzienu otrā nozīmē (t. i. *confessio laudis*, skat. H. Böhmer „Die Lobpreisungen des Augustinus” un Bardenhewer „Geschichte der altkirchlichen Literatur” lap. 450). Zināmā mērā vidus ceļu ieņem M. Wundt's. Viņš pieslienas, galvenām kārtām, „Konfesiju” jēdziena trešam saturam (*confessio fidei*). Pēc viņa domām, Augustīna „Konfesijas” kā formas, plāna, tā arī satura ziņā atgādinātu to ticības aplieciņu, savienotu ar grēku sūdzēšanu, kas ir bijusi jāizdara priesteriem pārbaudījumā nākamam, augstam amatam (sakarā ar Nikejas koncila lēmumu), tāpat arī vēlāk katram katechumenam īsi pirms kristības pieņemšanas. Šo darbu Augustīns gan izdarījis *post factum* un pie tam nevis piespiests, bet no brīvas gribas, cenzdamies būt priekšzīmīgs, kā arī izsargāties no donatistu un citu sektantu varbūtējiem pārmetumiem. (Skat. M. Wundt. Augustins Konfessionen, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1923. burtn. 3./4.)

<sup>3)</sup> Recordari volo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae,..... exarsi einm aliquando satiari inferis in adolescentia et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus, et contabuit species mea et computrui coram oculis tuis placens mihi et placere cupiens oculis hominum (Conf. gr. II.1).

<sup>4)</sup> Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum, quatenus est luminosus limes amicitiae, sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant

atque obfuscabant cor meum, ut non discerneretur serenitas dilectionis a caligine libidinis (Conf. II. 2.).

<sup>5</sup>) Nam tu semper aderas misericorditer saeviens, et amarissimis aspargens offensionibus omnes illicitas incunditates meas (Conf. II. a.).

<sup>6</sup>) ut quid decurrit in torrentem picis bullientis, aestus inmanes teatrarum libidinum, in quos ipsa mutatur et vertitur per motum proprium de caelesti serenitate detorta atque deiecta? (Conf. III. 3.).

<sup>7</sup>) Et inde erant dolorum amores, non quibus altius penetrarer — non enim amabam talia perpeti, q̄balia spectare — sed quibus auditis et dictis tamquam in superficie raderer: quos tamen quasi unques scalpentium fervidus tumor et tabes et sanies horrida conseq̄ebatur (Conf. III. a.).

<sup>8</sup>) Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coep̄eram, ut ad te redirem (Conf. III. 4, 7 lap. 39).

<sup>9</sup>) et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi, quoniam hoc nomen secundum misericordiam tuam, domine, hoc nomen salvatoris mei, fili tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et ab te retinebat, et quidquid sine hoc nomine fuisset quamvis litteratum et expolium et veridicum, non me totum rapiebat (Conf. III. 4.). Tā tad, neskatoties uz agrāk aprakstīto, vieglprātīgo pasaules dzīvi un šķietamu novēršanos visa dievišķā, tomēr tādas nemitīgas ilgas pēc Kristus.

<sup>10</sup>) Runājot par šo lietu baznīcas vēsturnieks Böhingers saka: „In unaufgeschlossener Sprödigkeit steht also die Heilige Schrift ihm gegenüber. Sie ist ihm zu klein. Er will Wahrheit, aber andere, als die der Heiligen Schrift; Wahrheit, die sich stolz und triumphierend als solche ankündet und jeden in hochtrabenden Worten zu sich einlädt. Er will nicht die keusche Jungfrau, er will das stolze prangende Weib, oder gar die Kuhldirne“ (F. Böhninger „Die Kirche Christi 1877. Bd. XI. I T. pg. 15.).

<sup>11</sup>) Manichešu mācība ir interesants un vēstures ziņā nozīmīgs reliģijas veidojums. Kā radītājs tiek minēts kāds Bābelē dzimis persietis Mani (3. g. s. pēc Kr.). Šī sistēma attīstījies, galvenām kārtām, uz seno parsu, pēc citu domām, vairāk uz babiloniešu reliģijas pamata (sk. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte lp. 279.). Ļoti liels iespāids arī bijis jūdu, it sevišķi kristiešu idejām. Tā Augustīna laika manicheisms bijis stipri pārveidots kristīgā virzienā, pateicoties marcioniēšu iespaidam. Daudzi tā laika manichešu vadoņi dēvējuši sevi par kristiešiem (sk. K. Holl, Augustin lp. 4.). Izcilu vietu starp avotiem manichešu pētīšanai ieņem Augustīna raksti. No pārējiem rietumnieku avotiem atzīmējami: „Acta disputationis Archelai et Manetis“ (pēc Kesslera sarakstīti ap 320. g.) Tur stāstīts par kādu publisku disputu ticības lietās starp kristiešu bīskapu Archelaju un kādu Kubriku, kas saucies arī par Manetu.



Disputā, saprotams, uzvarējis kristietis un viņa pretiniekam bijis jālaizās lapās. Ļoti svarīgi manicheisma pētīšanai ir muhamedāniešu avoti. No viņiem zīmīgākais ir Fihrist el Ulumi („zinātņu saraksts“), sastādīts, domājams, ap 987. gadu Bagdadā. Tā autors pats reiz bijis manichietis). Muhamedāniešu avotus vēsturnieki mēdz uzskatīt par drošākiem un objektīvākiem nekā rietumnieku (sk. Orelli, minēt. darb. lp. 281.), jo pēdējiem par daudz stipra polemiska tendence.

Manicheisma pamatā ir stingrs dualisms — mācība par divi pirmbūtnēm, ļauno un labo, ar kuŗu cīņu izskaidrojama visa pasaules tapšana. Kā pieminētie „acta“ stāsta, ļaunie valdoņi („archonti“) esot aprijuši zināmas gaismas daļiņas un tā cēlusies mūsu pasaule ar viņas divējādo dabu. Gaismai jāatbrīvojoties no tumšības važām un jātiekot atpakaļ pie viņas pirmavota. Šīs kosmiskās cīņas atspulgs ir cilvēka dvēsele. Starp dievišķiem cilvēka palīgiem cienījama vieta ierādīta Kristum. Kristus tronis esot saules un mēness laivas, kur viņš mūžam strādā, lai atsvabinātu dvēseles, kas kvēlo atsvabināšanas ilgās (Böhringer cit. darb. lp. 85.). Manichiešu pamatprincipiem pretim runāja kristiešu mācība par Kristus miesīgām ciešanām, tāpēc viņi to lūkoja dažādi apiet. Salīdzinot ar Zaratustras, manichiešu mācība ir daudz pesimistiskāka. Visa materiņa esot pēc būtības netīra un ļauna, tāpat arī visa šīs pasaules dzīve. Ari pēcnācēju radīšana esot ļaunums (pretēji Zaratustram), pat vēl lielāks, nekā seksuālā iekāre (sk. Augustīna, De moribus Manichaeorum II. 18, 65: *Nonne vos estis qui filios gignare, eo quod animae ligentur in carnae, gravius putatis esse peccatum, quam ipsum concubitum?*). Raksturīgi, ka manicheisms savā orientālā naivumā un gleznainībā stingri nenosšķīro garīgo no materiālā. Tā Augustīns pārmet manichiešiem, ka, pēc pēdējo domām, katra puķe, kas atveŗ rīta saulei ziedu kausiņu, esot ne mazāk pārvarējusi tumsu, kā dvēsele, kas Pestītāja atklāsmi sajutusi ilgu pilnā ceļā no Dieva pie Dieva daļa. Viņi saka, ka pašā krāsū spulgumā, smaršu tiksmē un garšu jaukumā tas esot redzams. Vai jums nav kauna domāt, ka Dievs ir ronams ar degunu un muti.“ *Primo enim quaeuro, unde doceatis in frumentis, ac legumine, et oleribus, et floribus, et pomis inesse istam nescio quam partem Dei. Ex ipso coloris nitore, inq̄unt, et odoris iucunditate, et saporis suavitate manifestum est. Non pudet Deum naso et palato inventum putare?* (De moribus Manichaeorum II. 16, 65.)

<sup>12)</sup> Itaque incidi in homines superbe delirantes, carnales nimis et loquaces, in quorum ore laquei diaboli et viscum confectum conmixtione syllabarum nominis tui et domini Jesu Christi et paralecti consolatoris nostri spiritus sancti (Conf. III.<sup>10</sup>). Et dicebant: „veritas et veritas“ et multum eam dicebant mihi, et nusquam erat in eis. Sed falsa loquebantur non de te tantum, qui vere veritas es, sed etiam de istis elementis mundi, creatura tua, de quibus etiam vera dicentes philosophos transgredi debui prae amore tuo (turpat).

Savādi skan citētā teksta epitets *carnalis nimis* (pārlietu miešīgie), ja ņemam vērā manichešu mācības stingri askētiskos priekšrakstus, par ko Augustīns plašāki runā citos darbos. Tā manichešu „izlasītiem vai svētajiem“ (*electi, sancti*) bijis jāievēro triji aizlieguma veidi: 1. tā sauktais mutēs aizzīmogojums (*signaculum oris*): viņš nav drīkstējis ēst nekādu „netīru barību“, piemēram, gaļu un runāt netīrus vārdus; 2. t. s. roku aizzīmogojums (*signaculum manus*): svētam bijis aizliegts ne tik vien atņemt dzīvību jebkuŗam organismam, bet pat arī lauzt stādus un raut koku augļus (sk. Orelī min. darb.: *Das signaculum manus oder manuum* hinderte ihn an jeder Hantierung, wodurch schädliche Kräfte des Wassers oder Feuers entfesselt werden.); 3. „*signaculum sinus*“ pagērēja pilnīgu seksuālu atturību. Parastiem piekritējiem (*auditores*) tik stingru noteikumu nebija. Interesanti, ka Augustīns tāpēc vien palicis par vienkāršu klausītāju un netiecies kļūt „izredzēto kārtā“, lai nebūtu jāatsakās no pasaulīgā goda un karjeras. (To viņš atzīstās darbā, „*De utilitate credendi*“ — ... *ut me in illo gradu quem vocant auditrum tenerem, ut huius mundi spem atque negotia non dimitterem* II. 4.)

<sup>13)</sup> *Et longe peregrinabar abs te exclusus et a siliquis porcorum, quos de siliquis pascebam. (Conf. III, 6,11). Vae, vael quibus gradibus deductus in profunda inferi (ibidem).*

<sup>14)</sup> Konkubināts senā romiešu sabiedrībā ļoti izplatīta parādība un neskaitījās par kaut ko piedauzīgu pat pie kristiešiem.

<sup>15)</sup> ... *quam indagaverat vagus ardor inops prudentia, sed unam tamen, ei quoque servans tori fidem; in qua sane exeprior exemplo meo, quod distaret inter coniugalis placiti modum, quod foederatum esset generandi gratia, et pactum libidinosi amoris, ubi proles etiam contra votum nascitur, quamvis iam nata cogat se diligi (IV. 2).*

<sup>16)</sup> Zīmīgs ir šis nosaukums: „*Adeodatus*“ (*a-deo-datus* — Dieva dots).

<sup>17)</sup> Min. draugs Augustīna pierunāts arī bija piegriezies manicheismam.

<sup>18)</sup> *O dementia nescientem diligere homines humaniter! o stultum hominem immoderate humana patientem* IV, 12. Augustīns pārmet sev, ka viņš pārlietu stipri milējis draugu, mirstīgu cilvēku. Tik stiprā mīlestībā drīkstot piekerties vienīgi nemirstīgam Dievam. Sāpes par aizgājušo draugu tāpēc tik viegli un tik dziļi iespiedušās viņa dvēselē, ka viņš esot savu dvēseli „smiltis izlējis“, milēdams mirstīgo, it kā tas būtu nemirstīgs (nam unde me facillime et in intima dolor ille penetraverat, nisi quia fuderam in harenam animam meam diligendo moriturum acsi non moriturum? IV, 13.).

<sup>19)</sup> *et illum monadem appellabam tamquam sine ullo sexu mntem, hanc vero dyadem, iram in facinoribus, libidinem in flagitiis, nesciens quid loquerer. IV, 24.* Sevišķi zīmīgi pēdējie vārdi.

<sup>20)</sup> *et quasi acutule movebar, ut suffragarer stultis deceptoribus, cum a me quaeretur, unde malum est et utrum forma cor-*

porea deus finiretur et haber et capillos et ungues III 12. Šī vieta norāda, cik rosīgs tad bijis Augustīna kritiskais prāts. Manichieši solījās apmierināt viņa atziņas slāpes, jo teicās atraduši „pašu gudribas avotu“.

<sup>21)</sup> sic intellegere conarer, quasi et tu subiectum esses magnitudini tuae aut pulchritudini, ut illa essent in te quasi in subiecto sicut in corpore. IV. 29.

<sup>22)</sup> Sed quid mihi hoc proderat putanti, quod tu, domine deus veritas, corpus esses lucidum et immensum et ego frustum de illo corpore? nimia perversitas! IV. 31. Raksturīgi ir tie vārdi, kādiem Augustīns Konfesijās nosoda tamlīdzīgus domu gājienu; piemēram: „tāds es biju un es nenosarkstu atzīdam sevi Tavu žēlastību un Tevi piesaukdams, tāpat kā nenosarku toreiz sludinādams savus zaimus ļaudim un riedams pret Tevi“ (sed sic eram nec erubescio, deus meus, confiteri tibi in me sericordias tuas et invocare te, qui non erbui tunc profiteri hominibus blasphemias meas et latrare adversum te. IV. 31.). Savus toreizējos uzskatus viņš apzīmē par neglītiem kauna pilniem maldiem, kas aizkaņ svētumu (deformiter et sacrilega turpitudine... errarem). Tamlīdzīgos teicienus parādās netikvien isti kristīga pazemība, bet arī smaga vainas apziņa: viņš pārmet, ka toreiz tādus uzskatus pielāvis. Kāpēc šie uzskati viņam liekas tāds Dieva zaimojums un kāpēc viņam tik asa vainas apziņa — tas viss ir ļoti komplicēta psiholoģiska problēma, jo par kādu tiešu un apzinātu Dieva zaimošanu vai niecināšanu nevar būt ne runas pat nevienā Augustīna dzīves periodā: ticība Dievam, kā Augustīns pats apgalvo, taču viņam bijusi arvienu un nekad nav galīgi sašķobijusies, tāpat arvienu viņam bijušas arī bailes no nākamās Dieva tiesas.

<sup>23)</sup> te autem domine, ex omni parte ambientem et penetrantem eam (creaturam) sed usquequaque infinitam, tamquam si mare esset ubique et undique per immensa infinitum solum mare et haberet intra se spongiam quamlibet magnam, sed finitam hamen, plena esset utique spongia illa ex omni sua parte ex inmenso mari: sic creaturam tuam finitam te infinito plenam putabam. VII<sub>7</sub>.

<sup>24)</sup> Per quales enim formas ire solent oculi mei, per tales imagines ibat cor meum nec videbam hanc eandem intentionem, qua illas ipsos formabam non esse tale aliquid. VII<sub>2</sub>.

<sup>25)</sup> quodsi possem spiritualement substantiam cogitare statim machinamenta illa omnia solverentur et abicerentur ex animo meo, V<sub>24</sub>.

<sup>26)</sup> Varam viegli iedomāties, kādas sāpes bija jāizcieš mātei pēc šāda dēla soļa (V, 15). Tomēr pašpārmētumi sakarā ar šo rīcību ir pavisam bāli un nenozīmīgi, ja salīdzinām piem. ar tiem, kādiem viņš nosoda savu samērā visai niecīgo zēnu gadu palaidnību (augļu zādību dārzā). Šis savāda vērtējums izskaidrojams ar to, ka šinā ceļojumā uz Romu Augustīns ierauga Dieva rīcību: Dievs slepeni izlietojis i draugu „nelietīgumu“ (kas viņu pierunājuši karjēras labā braukt uz Romu) i viņa paša nelietīgumu (godkāribu) lai tā „labotu viņa soļus“, „ar iekāreš palīdzību Dievs viņu esot rāvis projām, lai tur šīm pašām iekārēm darītu galu (et ad

corrigendos gressus meos utebaris occulte et illorum et mea perver-  
sitate V, 14... cum et me cupiditatibus raperes ad finiendas ipsas  
cupiditates V, 15).

27) ... quoniam nulla pugnacitas calumniosarum quaestio-  
num... extorquere mihi potuit, ut aliquando non crederem te  
esse quidquid esses VI<sub>7</sub> et te incorruptilem et invisibilem totis  
medullis credebam VII, 1, salīdzinot arī VII, 7.

28) Inhiabum honoribus, lucris, coniugio et tu inridebas, potie-  
bar in cis cupiditatibus amarissimas difficultates te propitio tanto  
magis, quanto minus sinebas mihi dulcescere quod non eras tu  
VI, 6, 8. Atzīmēsīm te, ka attiecībā uz šo periodu šīs „zemākās“  
tieksmes (t. i. pēc goda, ieguvumiem, laulības) Augustīns atzīst par  
savām personīgām tieksmēm un nostāda tām pretim viņa dvēselē  
mājojošo Dieva gribu. Pēc atgriešanās brīža situācija mainās: tad  
viņa personīgā griba ir pieņēmusi visas „Dieva gribas“ prasības,  
bet primitīvās, naturālās dziņas nu nostājas kā kas naidīgs, ar ko  
viņam sevi jācīnās, bet ko viņš pilnīgi iznīcināt nevar. (Skat. Kon-  
fesiju X. grām. piem. 30. nodaļu.)

et sensum vulneris tu pangebas, ut relictis omnibus rebus  
converter etur (sc. anima mea) ade te... VI<sub>8</sub>.

quam ego miser eram et quomodo egisti, ut sentirem miseriam  
meam die illo... ibid. (viņš runā par tālāk atstāstīto epizodi, kad  
gatavojis valdniekam slavus runu).

Sakarā ar šiem ļoti zīmīgiem vārdiem mums var pacelties jau-  
tājums, vai Augustīns tikai tagad (t. i. rakstot Konfesijas) domā,  
ka Dievs ir tā gādājis, vai turpretim viņš to tā jutis arī jau aprak-  
stītā brīdī. Pēc mūsu domām pareizāka būtu otrā atbilde.

29) propterea et baculo disciplinae tuae confringebas ossa mea  
VI<sub>9</sub>.

30) dixi tunc multa in hac sententia caris meis et saepe adver-  
tibus in his, quomodo mihi esset, et inveniebam male mihi esse et  
dolebam et conduplicabam ipsum male, et si quid adrisisset prospere-  
rum, taedebat adprehendere, quia paene priusquam teneretur avo-  
labat. VI<sub>10</sub>. Šie vārdi spilgti raksturo viņa šaubu un svārstīšanās  
pilno noskaņū. Viņi rāda arī cik stiprs iespaids tobrīd ir bijis paš-  
pārmetumiem un neuzticībai pašam sev — tie padarījuši viņu ne-  
spējīgu laimi just un uzspieduši savu aizliegumu viņa aktivitātei.

31) et erant ora trium gentium et inopiam suam sibi met invi-  
cem anhelantium et ad te expectantium, ut dares eis escam in tem-  
pore oportuno, et in omni amaritudine, quae nostros saeculares ac-  
tus de misericordia tua sequebatur, intuentibus nobis finem, cur ea  
pateremur, occurrebant tenebrae, et aversabamur gementes et dice-  
bamus: „quamdiu haec?“ VI<sub>11</sub>.

32) viņa esot varējusi atšķirt pēc kaut kādas īpatnējas smar-  
šas (neseio quadam sapore) vienkāršus sappus no revelācijas (VI. gr.  
13. nod., § 23.).

33) nec sanabatur vulnus illud meum, quod prioris praecisione  
factum erat, sed post fervorem doloremque acerrimum putrescebat  
et quasi frigidius, sed desperatius dolebat. VI, 25.

Atzīmēsim to apstākli, ka šinī aprakstā par konkubinēm nav tik daudz izcelta viņa paša pārkāpums un vaina, bet gan vairāk aizrādīts uz viņa nelaimi un ciešanām sakarā ar visu šo rīcību. Ja tā būtu apzinīga nodošanās baudu kārei un apzinīga Dieva likumu neievērošana, tad Augustīns gan sevi nesalīdzināmi bargāki tiesātu (sk. tekstā tālāk par šo pašu jautājumu).

<sup>35)</sup> sed me non sinebas in ullis fluctibus cogitationis anferri ab ea fide, qua credebam et esse te et esse incommutabilem substantiam tuam et esse de hominibus curam et iudicium tuum, et in Christo, filio tuo, domino nostro, atque scripturis sanctis, quas ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas, viam te posuisse salutis humanae ad eam vitam, quae post hanc mortem futura est VII<sup>10</sup>. Šie vārdi norāda, ka pārmaiņa Augustīna pasaules uzskatos pēc atgriešanās nepavisam nav tik radikāla, kā to bieži iedomājas. Griežam vērību arī uz Dieva gādības motīvu, kas starp citu pastrīpots ir arī VI<sup>8</sup>, runājot par vēl agrāku laikmetu.

<sup>36)</sup> Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in anima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus VII<sup>10, 16</sup>. Še redzams, arī vēl „Konfesijas“ it gaiši parāda to pamatdomu, kas bija visīpatnējākā Augustīna pirmiem darbiem — t. i., ka ceļš, kas ved pie Dieva, ir atziņa. Tepat ieskanās arī viņa reliģiozitātes mistiskais pamatmotīvs — ieiet sevī, iedziļināties pats savā dvēselē.

<sup>37)</sup> qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem VII<sup>70</sup>. Ari šeit Dievs parādās kā mūžīga patiesība. Blakus atziņai gan tālāk tekstā tiek akcentēta mīlestība (caritas novit eam), bet nevar teikt, ka šis motīvs minētā vietā būtu afektīvi sevišķi spilgti izcelts.

<sup>38)</sup> et cum te primum cognovi, tu assumisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem. VII<sup>16</sup>. Te aizrādīts, ka viņa atziņas spējas bijušas par nepilnīgām, lai spētu Dievu redzēt. Šāda veida domu arī varētu apzīmēt par mistisku, jo tā ietver sevī ideju par dvēseles pakāpenisku attīstību līdz Dieva atziņai.

<sup>39)</sup> „cibus sum grandium: cresce et manducabis me. nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me“ ibid. Ari šie vārdi jo noteikti pastrīpo attīstības ideju — tikpat kā miesa ēdot aug un attīstās, tāpat gars attīstās dievišķās gudrības barots. Tā tad arī še nevis brīnišķa momentāna pārvērtība, bet gan organiska augšana. Ari šī doma tani ziņā ir nevis „profetiska“ bet „mistiska“. (Sk. Heiler „Das Gebet“.)

<sup>39a)</sup> et cognovi, quoniam pro iniquitate erudisti hominem et tabescere fecisti sicut araneam animam meam. Šai vietā manāma „numinozā“ izjūta (R. Otto terminoloģijā runājot). Tas bija jau spilgti manāms arī vārdos pirms tam: et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore. Mēs redzam te īpatnēju baismas (R. Otto — „Mysterium tremendum“), kā arī brīnišķā un fascinējošā momentus. (Sk. R. Otto „Das Heilige“). Šis pārdzīvojums ir ne tikai brīnišķas aizrautības pilns, turpat redzam arī kādu smagu nospiesību.

<sup>39b)</sup> et dixi: „numquid nihil est veritas, quoniam neque per finita neque per infinita locorum spatia diffusa est?“ et clamasti de longinquo: ego sum qui sum. et audivi, sicut auditor in corde, et non erat prorsus, unde dubitarem faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem, quae per ea, quae facta sunt, intellecta conspicitur. Pēc šiem vārdiem varētu likties, ka minētām pārdzīvojumam ir taisni vizijas raksturs, daži autori viņu arī nosauc par jaunplatonisko viziju (precizāki sakot — audiciju). Še gan varētu domāt arī citādi, t. i., ka minētā vietā nav vis aprakstīts kāds konkrēts vienreizējs pārdzīvojums, bet alēgoriski un gleznaini tēlota gara attīstības un spilgtu, emocionālu pārdzīvojumu aina. Psihologam K. Girgensoņam piem. ir tendence, noliegt Augustīna pārdzīvojumu vizionāro raksturu (tieši par šo vietu viņš gan neizsakās). Pēc viņa domām pat īsti ekstazes brīži Augustīnam esot sveši. „Wir werden diesen Unterschied dahin bestimmen dürfen, dass das eigentliche ekstatische Grunderlebnis Augustin fremd geblieben zu sein scheint“ (K. Girgensohn „Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens“ l.p. 631.).

<sup>40)</sup> Mums liekas, ka tikko minētā vietā tomēr ir aprakstīts kāds konkrēts, individuāls pārdzīvojums. Varbūt arī, ka Augustīns šo pārdzīvojuma aprakstu ir tipizējis, neapzinīgi vai apzinīgi apvienodams tādus elementus, kas faktiski bijuši vairākos pārdzīvojumos.

<sup>41)</sup> Et insexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. VII<sub>17</sub>.

<sup>42)</sup> id enim vere est, quod inconmutabiliter manet, mihi autem inhaerere deo bonum est... ille autem in se manens innovat omnia. VII, XI, <sub>33</sub>.

<sup>43)</sup> Liela daļa jaunāko Augustīna pētnieku, kā tālāk aizrādīts, apstrīdē svētā Paula un citu svēto rakstu lielo iespaidu pirms atgriešanās. Īstais Paula iespaids esot manāms tikai pēc kristības, īsti spilgti varbūt tikai tad, kad viņš bijis jau priesteris.

<sup>44)</sup> iam enim me illa non delectabant prae dulcedine tua et de core domus tuae, quam dilexi, sed adhuc tenacititer alligabar ex femina, nec me prohibebat apostolus coniugari, quamvis exhortaretur ad melius maxime volens omnes homines sic esse, ut ipse erat. sed ego infirmior eligebam molliorem locum et propter hoc unumolvebar in ceteris longuidus et tabescens curis marcidis, quod et in aliis rebus, quas nolebam pati, congruere cogebat vitae coniugali, cui deditus obstringebat. VII<sub>2</sub>. Jaunie reliģiskie ierosinājumi tā tad aplāpējuši viņam patiku doties laulībā, visas rūpes sakarā ar to viņam tā likušās par jūgu. Ari citādi šie vārdi labi raksturo viņa šaubu pilno noskaņū.

<sup>44a)</sup> audieram ex ore veritatis esse spadones, qui se ipsos absciderunt propter regnum caelorum. Ibid. Šo vietu, kuŗu tulko tāji parasti apiet, izcēlām ar nodomu: te mēs labi redzam, cik barga tiek sajusta iekšējā pavēle atteikties pilnīgi no seksuālās dzīves.

<sup>45)</sup> Viņi dievinājuši „visvisādus nezvērus“ un „rējēju Anubi“, kas reiz „vērsuši bultas pret Neptunu, Veneru un Mīnervu“ (pēc Vergīlija Eneidas stāsta).

<sup>40)</sup> sed tamen consuetudo adversus me pugnacior ex me facta erat, quoniam volens quo nollem perveneram, et quis iure contradiceret, cum peccantem iusta poena sequeretur? VIII<sup>11</sup>. Sliktu paradumu tā tad Augustīns uzskata par Dieva uzliktu sodu. Zemas iekāres vispār esot ne tikai grēka cēlonis, bet arī sekas, resp. sods par kādu agrāku grēku. Sal. arī vārdus turpat: samaitāta griba radījusi ietiksmi (libido), vergojot ietiksmei, rodas paradums, nepretojoties paradumam, rodas nepieciešamība. (quippe voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. VIII<sup>10</sup>.)

VIII<sup>12</sup>. <sup>47)</sup> Ita sarcina saeculi, velut somno assolet, dulciter premebar. Šie vārdi, kā arī tālākā līdzība ir ļoti raksturīgi.

<sup>48)</sup> ita rodebar intus et confundebar pudore horribili vehementer. VIII<sup>13</sup>.

<sup>48a)</sup> et renitebatur, recusabat et non se excusabat. VIII<sup>13</sup>.

<sup>49)</sup> ego fremebam spiritu indignans indignatione turbulentissima; quod non irem in placitum et pactum tecum, deus meus. VIII<sup>10</sup>. Dieva gribu Augustīns šē, redzams, jūt kā naidīgu varu.

<sup>50)</sup> nam non solum ire verum etiam pervenire illuc nihil erat aliud quam velle ire, sed velle fortiter et integre, non semisauciam hac atque hac versare et iactare voluntatem parte adsurgente cum alia parte cadente luctantem. VIII<sup>10</sup>. Še Augustīns pats apzīmē savu gribu par sašķeltu it kā divi daļās, tādēļ arī iekšējs nespēks.

<sup>51)</sup> et non faciebam, quod et incomparabili affectu amplius mihi placebat et mox, ut vellem, possem, quia mox, ut vellem, utique vellem. VIII<sup>20</sup>. Tālāk viņš jautā: Unde hoc monstrum? et quare istuc? VIII<sup>21</sup>. Ļoti zīmīgi ir tas, ka runājot par min. impulsīvām kustībām (matu plešanu u. t. t.), viņš piebilst: „quia volui, feci“, tās tādējādi raksturodams it kā par patvaļīgām. Šeit mums jāceļ stipri iebildumi pret cien. reliģijas psihologa K. Girgenzona interpretāciju, kas šīs kustības vienkārši izskaidro ar domās nogrimuša cilvēka izklaidību (Op. cit. l.p. 634). Pēc mūsu domām šim kustībām meklējami dziļāki psihiski pamati, tām drīzāk ir līdzība ar S. Freuda aprakstītām „simplomatiskām darbībām“ (Symptomhandlungen, Komplexhandlungen).

<sup>52a)</sup> imperat animus corpori, et paretur statim: imperat animus sibi, et resistitur. VIII<sup>21</sup>. imperat animus, ut velit animus, nec alter est nec facit tamen. unde hoc monstrum? Ibid.

<sup>52b)</sup> et tamen non fiebat, faciliusque obtemperabat corpus tenuissimae voluntati animae, ut ad nutum membra moverentur, quam ipsa sibi anima ad voluntatem suam magnam in sola voluntate perficiendum. VIII<sup>20</sup>. Lai gan pats šīs dvēseles cīņas tēlojums ir tikpat skaidrs, cik dziļš, tomēr terminoloģiski nav tik stingri nošķirotas dvēseles daļas, kas šo cīņu ved. Apmēram varam gan sacīt, ka vienā pusē ir viņa „gars“ (animus), griba (voluntas, vismaz tās lielākums), Augustīns „pats“, otrā turpretim blakus zemākām tieksmēm nostājas vēl arī viņa „anima“. (quibus sententiarum verberibus non flogellari animam meam, ut sequeretur me conantem post te ire? VIII<sup>18</sup>.)

<sup>53)</sup> Sic aegrotabam et excruciabar accusans memet ipsum solito acerbius nimis ac volvens et versans me in vinculo meo, donec abrumperetur totum, quo iam exiguo tenebar, sed tenebar tamen, et instabas tamen in occultis meis, domine, se- vera misericordia flagella ingeminans timoris et pudoris, ne rursus cessarem et non abrumperetur id ipsum exiguum et tenue, quod remanserat, et revaleretur iterum et me robustius alligaret. VIII<sup>25</sup>.

<sup>54)</sup> „obrubescere adversus imunda illa membra tua, ut mortificentur. narrant tibi delectationes, sed non sicut lex domini dei tui.“ VIII<sup>27</sup>.

<sup>55)</sup> non in comisationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione, sed induite dominum Jesum Christum carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis. VIII<sup>20</sup>. (Tulkojumā vairāk centos piemēroties latīņu nekā grieķu pirmtekstam. Sk. Rom. vēst. 13., 16. u. t. t.)

<sup>55a)</sup> Konfesiju stāsts te vēl neizbeidzas: turpinājumā ir Augustīna kristības un beidzot devītā grāmatā dziļu pārdzīvojumu bagātais mātes nāves tēlojums. Desmitā grāmatā viņš stāsta par savu tagadējo dvēseles stāvokli, turpretim trīs pēdējās grāmatās (XI, XII, XIII) biografisku vielu nemaz nav: tur ir eksģētiski apcerējumi par Mozus I. grāmatas 1. nodaļu.

<sup>56)</sup> Ja Augustīna jaunības dzīve būtu tiešām tik neglīta un grēcīga, kā to cenšas nostādīt „Konfesijas“, tad diez vai to būtu sev par paraugu izvēlēties tikumiski stingrais Alīpijs. (Sk. Conf. VI, 11, 22).

Ari citu laika biedru liecības nemaz nav tik negatīvas, piem. schismatiķu bīskaps Vincencijs atzinis Augustīnu jau studiju gados par klusu, kārtīgu un cītīgu jaunekli, un to apzīmējis „quietis et honestatis cultor“ (sk. Augustīna vēst. XLIII, 15, 51).

<sup>56a)</sup> Sk. Hans Becker „Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung“ Lepzig 1908., lp. 16.

<sup>56b)</sup> Iam mortua erat adulescentia mea mala et nefanda, et ibam in iuventutem, quanto aetate maior, tanto vanitate turpior. VII<sup>1</sup>.

<sup>57)</sup> et hoc erat totum nolle, quod volebam, et velle, quod volebas. IX<sup>1</sup>. (tas nozīmēja negribēt visu to, ko vēlējos līdz šim un gribēt visu, ko tu gribi).

<sup>58)</sup> Piem. šāds teiciens: „Cik jauki man piepeši likās atrauties no zemes niekiem. Prieks bija atstāt visu to, ko agrāk tā baidījos pazaudēt. (quam suave mihi subito factum est carere suavitatibus nugarum, et quas amittere metus fuerat, iam dimittere gaudium erat. IX<sup>1</sup>.)

<sup>59)</sup> Nevis Augustīns pats centies glābt sevi, bet vienīgi Dievs to izglābis, „eicības enim eas a me et intrabas pro eis“ IX<sup>1</sup>. Seksuālā atturība nav Augustīna paša nopelns, bet Dieva „neminem posse esse continentem nisi tu dederis“ VI<sup>20</sup>.

Raksturīgi vārdi: „quid non mali aut facta mea aut, si non facta, dicta mea, si non dicta, voluntas mea fuit? tu autem, domine, bonus et misericors et dextera tua respiciens profunditatem



mortis meae et a fundo cordis mei exhauriens abyssum corruptionis“ IX<sup>1</sup>.

<sup>60</sup>) So ist es nicht schwer, Augustin mit Augustin zu widerlegen und zu zeigen, dass er in den Konfessionen sehr vieles antizipiert hat (A. von Harnack Augustins Konfessionen Reden und Aufsätze, I p. 63).

„Der grosse Bruch bezog sich lediglich auf den äusseren Beruf und die geschlechtliche Entsagung, nicht auf den bisherigen Kreis seiner Interessen“ (turpat). Pēdējā jautājumā līdzīgi uzskati ir Scheel'am: „Für sein sittliches Leben ist seine Bekehrung von Bedeutung gewesen, es war eine Bekehrung zum Mönchtum. Aber ein neues Motiv ist ihm nicht aufgegangen.“

<sup>61</sup>) G. Boissier „La conversion de St. Augustin“ 1888.

<sup>61a</sup>) Šo pretrunu Boissier izskaidro tādējādi, ka Augustins pirmos darbus rakstījis tuvākiem draugiem, kas vēl nebijuši visi kristieši; lai draugus labāk iespaidotu, viņam bijis jāpiemērojas tam dvēseles noskaņojumam, kas parasti valdījis viņu vidū.

<sup>62</sup>) H. Becker cit. d. I p. 53.

<sup>62a</sup>) Turpat I p. 17—21. Pirms viņa tādas pašas domas bija jau izteicis R. Schmid's „Zur Bekehrungsgeschichte Augustins“ 1897. I p. 83. un Loof's. Slimība tiek atzīmēta par krūšu kā arī kuņģa slimību (pectoris dolor, stomachi dolor). Tā kā Augustīna dažos pirmos darbos (piem. Contra acad. I. 1. 3. De b. v. 4.) ir uzsvērtā pirmā kaite (dolor pectoris), citos (piem. De ord. I. 2. 5.) otrā, tad šādas nenoteiktības dēļ varētu arī šaubīties, vai tā slimība maz ir bijusi tik nopietna, lai viņa vien galīgi noteiktu Augustīna likteni.

<sup>63</sup>) W. Thimme „Augustins geistige Entwicklung“ 1908.

<sup>64</sup>) Hierzu ist zu bemerken, dass ein tieferes Eindringen in den Geist der Dialoge uns den Verfasser nicht in Seelenruhe und Behagen, sondern in angestregtes, leidenschaftliches Grübeln und Sinnen vertieft zeigt, so dass es uns nicht wundern kann, ihn bald auch beten und seufzen zu hören. Cit. db. I p. 21. piez.

<sup>64a</sup>) Thimme op. cit. I p. 24.

<sup>65</sup>) P. Alfarc „L'évolution intellectuelle de Saint Augustin“ 1918.

<sup>66</sup>) Zīmīgi ir šādi Holla vārdi: „Der Lebenswille hat sich bei Augustin aufgebaut und die Hingabe an das Geistige als die einzige Möglichkeit, noch ein Glück für sich zu erobern, ergriffen. Dieser Augenblick erst, wo Augustin sein Unglück als eine Befreiung bejaht, war seine „Bekehrung“. Damit erst „glaubt“ er an das Übersinnliche. Der Durchbruch muss auch nach den Schriften von Cassiciacum plötzlich erfolgt sein“. K. Holl „Augustins innere Entwicklung“ I p. 12.

<sup>67</sup>) Wörter „Die Geistesentwicklung des heiligen Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe“. 1892.

<sup>68</sup>) K. Holl cit. drb. I p. 9.

<sup>69</sup>) „Die Conf. haben nur sekundären Charakter und sind nicht eine Urkunde“ (Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person, I p. 8.). Tāpat arī H. Bekers op. cit. I p. 7.

<sup>70)</sup> R. Schmid cit. drb.

<sup>71)</sup> M. Wundt „Augustins Konfessionen“. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1923. 3./4. burtņ. lp. 196.

<sup>72)</sup> „Contra academicos“ ir pirmais darbs pēc „Retraktāciju“ saraksta. Chronoloģiskā ziņā viņš pirmais pabeigts nav, jo starp atsevišķām viņa grāmatām ir rakstīti arī citi darbi. Darbs ir vērst pret skeptiski noskaņotiem akadēmiķiem, kas centušies pierādīt, ka cilvēkam nav iespējama nekāda droša atziņa. Darbam tā tad ir gnoseoloģiska pamattendence, kaut gan apzīmējot viņu par gnoseoloģisku pētījumu, būtu pateikts par maz.

<sup>72a)</sup> Patiesību atrast esot nepieciešami, lai gūtu īstu laimi. Augustins neapmierinās ar drauga Licencijsa disputā izteiktām domām, ka laimi varot sniegt jau patiesības meklēšana vien.

<sup>73)</sup> „Retraktācijas“ ir Augustīna mūža beigās sarakstītais pārskats par paša literārisko darbību. Viņā atzīmēti visi kaut cik lielā apmēra darbi. Retraktācijās viņš darbus ne tik vien piemin un aizrūda uz saturu, bet daudzus arī stipri kritizē.

<sup>73a)</sup> Nec illa sane praetereo, quae catechumenus iam, licet relictā spe quam terrenam gerebam, sed adhuc secularium litterarum inflatus consultudine scripsi. Retr. Prolog. 3.

<sup>74)</sup> W. Thimme op. cit. lp. 4.

<sup>75)</sup> „Soliloquia“ („sarunas vientulībā“) ir viens no visinteresantākiem pirmajiem darbiem. Viņš tur apraksta savus vientulības brīžus, kad tas pārdomājis par dziļiem intīmiem jautājumiem un tādā veidā runā pat ar savu prātu. Šis prāts te nostājas viņa priekšā it kā kāda gaiša, bet tomēr it kā noslēpumaina vara, runā ar viņu, rāda tam pareizo dzīves ceļu, sniedz tam atbildes sasāpējušos jautājumos. Tas pats prāts liek viņam sarunu sākumā arī Dievu lūgt. Savāds ir šis neizprotamais brīnišķkais plīvurs, kas tinas ap viņa prātu šinī sacerējumā: prāts liekas stāvam pat ārpus viņa personas, viņš pat nezina vai tas ir viņš pats, vai kas cits pats ārpus viņa. „Volventi mihi multa et varia mecum diu ae per multos dies sedulo quaerenti memetipsum ae bonum meum quidve mali evitandum esset; ait mihi subito, sive ego ipse, sive alius quis extrinsecus, sive intrinsecus, neseio: nam hoc ipsum est quod magnopere seire molior: ait ergo mihi Ratio. Soliloqu. I<sub>1</sub>.

<sup>76)</sup> Deus qui de nihilo mundum istum creasti, quem omnium oculi sentiunt pulcherrimum. Soliloqu. I<sub>1,2</sub>.

<sup>77)</sup> quem mysteria nostra tradunt Dei filium; c. Ac. III<sub>42</sub>.

nisi summus Deus... divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret. C. Ac. III<sub>42</sub>.

Pēc Thimmes domām šis tieciens varētu liecināt, ka Augustīns tad vēl tā laika dogmatiku neesot pamatīgi pārzinājis. C. db. lp. 38.

<sup>77a)</sup> Pēc Thimmes domām Augustīnam ir grūti bijis pieņemt baznīcas pamata mācības, jo tās nesaskanējušas ne ar viņa prāta tendencēm, ne arī ar psihisko struktūru vispārīgi. Sehr charakteristisch wird uns in De quant. an. 76 enthüllt, welchen Zwang Augustin sich antun musste, um die irrationale Lehrautorität der Kirche restlos anzuerkennen. Op. cit. lp. 39.

<sup>78)</sup> „doch wohl dies, dass dem Augustin das Christentum damals noch als eine zwar heilige, aber innerlich fremde Grösse, als ein heiliges Institut geheimnisvoller Weißen und göttlich autoritativer Lehren gegenüberstand.“ Turpat lp. 39.

<sup>78a)</sup> Also Augustin ūbernimmt, ohne an einem Punkte die mindeste Kritik zu ūben, das gesamte kirchliche Dogma. Turpat lp. 58. Vai sakarā ar šiem Thimmes slēdzieniem nevarētu rasties iespāids, ka Augustīna dvēselē ir kā kāda neizskaidrojama vara, kas it kā spiež viņu pieņemt visu kristīgās baznīcas mācību? Vai šāda vara it kā neierobežo Augustīna kritisko prātu un liek tani vietā pieslieties autoritātei?

<sup>79)</sup> libri quidam pleni... incredibile, Romaniane, incredibile et ultra quam de me fortasse et tu credis, quid amplius dicam? etiam mihi ipsi de me ipso incredibile incendium concitarunt, quis me tunc honor, quae hominum pompa, quae inanis famae cupiditas quod denique huius mortalis vitae fomentum atque retinaculum commovebat? prorsus totus in me cursim redibam. C. Acad. II 5 u. t.

<sup>80)</sup> Negotium nostrum non leve aut superfluum, sed necessarium ac summum esse arbitror, magnopere quaerere veritatem. C. Ac. III 1.

<sup>81)</sup> Ille igitur sapiens amplectitur Deum, eoque perfruitur qui semper manet, nec exspectatur ut sit, nec metuitur ne desit, sed eo ipso quo vere est, semper est praesens. De Ord. II 6.

<sup>82a)</sup> Quis dubitaverit, nihil aliud esse hominis optimum, quam eam partem animi, cui dominantī obtemperare convenit caetera quaeque in homine sunt? C. Ac. I 5.

<sup>82b)</sup> Soliloqu. I 7.

<sup>82c)</sup> Piem. De ord. II 30.

<sup>83)</sup> „Brīvās disciplīnas“, ko Augustīns piemin, ir šādas: gramatika, literātūra ar blakus priekšmetu — vēsturi, dialektika, rētorika, mūzika, poētika, ģometrija un astronomija. (Sk. W. Thimme lp. 61.).

<sup>83a)</sup> Par dialektiku Augustīns runā piem. tā: Quando ergo transiret ad alia fabricanda, nisi ipsa sua prius quasi quaedam machinamenta et instrumenta distingueret, notaret, digereret, proderetque, ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam vocant? De Ord. II 33. Vai te nejaušam jau diglītī kādu no Kanta raksturīgākām pamatdomām?

Tani pat darbā (De ordine) Augustīns izsakās, ka dialektikā prāts parādot un atklājot, kas pats esot, pēc kā tiecoties un kāda pašam esot vērtība. (In hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid velit, quid valeat. ibid.)

<sup>83b)</sup> Recte igitur dicimus eorum animos, qui nullis disciplinis eruditi sunt, nihilque bonorum artium hauserunt, icieunos et quasi famelicos esse. De B. Vita 8.

<sup>83c)</sup> Plenos... et illorum animos esse arbitror, sed vitiis atque nequitia... Nam quemadmodum corpus detracto cibo plerumque morbis atque scabie repletur, quae in eo vitia indicant famem; ita

et illorum animi pleni sunt morbis quibus sua ieiunia confitentur. ibid.

<sup>84)</sup> Credo vos etiam concedere animum stultum esse vitiosum, omniaque animi vitia uno stultitiae nomine includi. De B. Vita 30. Dažās vietās viņš nosauc muļķību par mēri (pestitis illa ae ord. II 3, 8).

<sup>85)</sup> Pēdējā nozīmē Augustīns reizēm lieto arī apzīmējumu „Dievu slavināt un tam pateikties (Deum glorificare, gratias agere) „et est aliud genus impiorum, qui cognoscentes deum non sicut deum glorificaverunt aut gratias egerunt“ VIII<sub>2</sub> Conf.).

<sup>86)</sup> Cik citāds nu ir „brīvo zinību“ vērtējums Augustīna šī laikmeta darbos! Mēs varam manīt arī nicināšanu pret tām. Piem. viņa 101. vēstulē. Tur redzam arī tādus vārdus: „Est enim per nostrum ministerium non litteris illis, quas v a r i a r u m s e r v i l i b i d i n u m liberales vocant, sed dominico pane nutritos (Ep. 101.), tā viņš raksturo draugu Posīdiju („pateicoties mūsu kalpībai viņš nebaņojas vis ar šīm zinībām, ko dažādu ietīksmju vergi sauc par brīvām, bet gan ar dievišķo maizi“).

<sup>86)</sup> Ipsa me nunc in otio... nutrit ac fovet; ipsa me penitus ab illa superstitione in quam te mecum praecipitem dederam liberavit. ipsa enim docet, et vere docet nihil omnino colendum esse, totumque contemni oportere quicquid mortalibus oculis cernitur, quidquid ullus sensus attingit. Ipsa verissimum et secretissimum deum perspicue se demonstraturam promittit, et iam atque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur. C. Acad I. I. 3.

<sup>87)</sup> Conf. VII. 26. Varbūt vēl asāki skan šādi vārdi: „Gribēju jau izlikties gudrs, pats būdams pilns sodības (plenus poena mea), turklāt vēl es neraudāju, bet paliku uzpūtīgs zinībās.“ (Turpat.) Viņš tā tad arī vēl tobrīd bijis Dieva nelabvēlībā un sodā sava gara augstprātīgo atziņas tieksmju dēļ.

<sup>88)</sup> Dievs viņam ar nodomu esot rādījis papriekšu platoniešu filosofijas darbus un pēc tam svētos rakstus, lai Augustīns saprastu, kāda atšķirība ir starp filosofu augstprātīgiem aizspriedumiem (praesumptio) un kristieša pazemīgo pašatzīšanos (confessio) un lai Augustīnam nebūtu maldīgie uzskati, ka filosofu darbi spētu to pašu, ko svētie raksti. (VII. 20. 26.)

<sup>89)</sup> De Civ. Dei X. 28.

<sup>90)</sup> Reuter Augustinstudien.

<sup>91)</sup> Sk. Adolff Harnack „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ Bd. 3. Lp. 93—95.

<sup>92)</sup> W. Thimme „Augustin ein Lebens- und Charakterbild auf Grund seiner Briefe“ 1910. lp. 197.

<sup>93)</sup> Nemo ergo quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens sed deficiens; quia nec illa effectio est sed defectio. De Civ. D. XII. 7.

<sup>93a)</sup> Causas porro defectionum istarum cum efficientes non sint ut dixi sed deficientes, velle invenire tale est ac si quisquam velit videre tenebras, vel audire silentium (turpat). Lai ilustrētu

šo domu, tiek minēti vairāki piemēri: skopulība esot tikai tamdēļ ļaunums, ka te tiekot novārtā likta taisnība (justitia), kurai ir nesalīdzināmi lielāka vērtība kā zeltam; tāpat izšķērdība esot tikai tāpēc ļaunums, ka netiek ievērota pašsavaldīšanās, kas nesalīdzināmi vērtīgāka par miesas baudām, jo tā palīdz mums gūt lietas, kā daiļums neiznīcīgs; tāpat Augustīns izskaidro citu netikumu būtību, piem.: lielības, augstprātības. (Iep. darbs 8 nod.)

<sup>94)</sup> Non est sanitas eis quibus displicet aliquid creatur tuae, sicut mihi non erat, cum displicerent multa, que fecisti conf. VII. 20.

<sup>95)</sup> De civ. Dei.

<sup>96)</sup> Origēns šinī ziņā jāatzīst par konsekvētāku: ja jau ļaunam nav pastāvīgas, mūžīgas būtības, tad taču arī sodu par ļauniem darbiem pārmācības ugunīs labāki turēt par epizodisku pārādību pasaules tapšanā un nevis par ko mūžīgu.

<sup>97)</sup> His dictis si iam taceant, quoniam exererunt aurem in eum quifecit ea et loquatur ipse solus non per ea, sed per se ipsum, ut audiamus verbum ejus non per linguam carnis neque per vocem angeli, nec per sonitum nubis nec par aenigma similitudinīs sed ipsam quem in his amamus ipsum sine his audiamus. IX. 25.

<sup>98)</sup> De vera rel. Augustīns izsakās, ka ziņkārības mērķis esot gan atziņas prieks, bet viņa meklējot patiesību „ārpusē“, t. i. ārpausaules lietās un parādībās. Viņa ir orientēta ķermeniskā pasaulē, istās atziņas mērķis turpretim esot gars. Cilvēkam jācenšoties at-mest visi „dzejnieku māņi“, fantāzijas un jācenšoties tuvoties „vienam“, t. i. dievišķam garam.

<sup>99)</sup> Conf. III. 10.

<sup>99a)</sup> Ļoti raksturīgi šē runā Harnack's „Die Manichäer gaben sich im Streit des Tages als die Männer der freien Forschung (docendi fontem aperire gloriantur de util. 21). Wie weit sie es auch waren, kann hier auf sich beruhen; Augustin hat den Bruch mit ihnen in seinem Gewissen als Bruch mit der freien Forschung empfunden (Dogm. Gesch. III. lp. 131).

<sup>100)</sup> Offendi illam mulierem audacem, inopem prudentiae, aenigma Salomonis, sedentem super sellam in foribus et dicentem: panes occultos libenter edite et aquam dulcem furtivam bibite. Quae me seduxit, quia invenit foris habitantem in oculo carnis meae et talia ruminantem apud ne, qualia per illum vorasem. Conf. III. 11.

<sup>101)</sup> Kā jau aizrādījām, manichešu mācība bija askētiska un pie tam tik stingra, ka to neviens cilvēks pilnā mērā nevarējis realizēt.

<sup>102)</sup> Sed profectus sum abs te in longinquam regionem ut eam (fortitudinem meam) disparem in meretrices cupiditates III. 30.

<sup>103)</sup> Ari uz zinātnisku pētīšanu Augustīns reizēm skatās neuzticīgi, jo tās dzenulis liekas ziņkārība. Atzīmēsim šādu teicienu par zinātniekiem: „non enim religiose quaerunt unde habeant ingenium, quo ista quaerunt et inveniētes, quia tu fecisti eos non ipsi se dant tibi se ut servos quos fecisti et quales se ipsi fecerunt occi-

dunt se tibi et trucidunt exaltationes suas sicut volatilia et curiositates suas sicut pisces maris quibus perambulant secretas semitas abyssi et luxurias suas sicut pecora campi. V. 5.

<sup>104</sup>) Atzimēsīm vėl šādu teicienu sakarā ar viņa agrākiem prātojumiem par Dievu, ko viņš tiecīs izpētīt pēc visām 10 katēgoriām: „Tu pavēlēji, un tas tā notika manī, kā zeme man sniedza ērkšķus un dzelkņus (jusseras enim et ita fiebat in me ut terra spinas et tribulus pareret mihi IV. 29).

<sup>105</sup>) his atque huius modi signis a corde amantium et redamantium procedentibus per os, per linguam, per oculos et mille motus gratissimos quasi fomitibus flagrare animos et ex pluribus unum facere IV. 13.

<sup>105a</sup>) Maxime quippe me reparabant atque recreabant aliorum amicorum solacia... Et hoc erat ingens fabula et longum mendacium cuius adulterina confricatione corrumpebatur mens nostra prius in auribus. ibid.

<sup>106a</sup>) V. Acheliss sacerējumā „Deutung Augustins“ (lp. 15 un tālāk) grib Augustinā saskatīt stipru tendenci uz seksuālo inversiju. Zināmu asprātību viņa domām varbūt noliegt nevarētu, bet tomēr nevarētu arī teikt, ka šīs domas būtu tik neapgāzami pamatotas, kā autors pats iedomājas. Starp citu autors operē tikai ar „Konfesiju“ datiem. Viedokli, kādu viņš ietura, varētu apzīmēt par psihoanalītisku, kaut arī nepilnā mērā. Bez tām vietām „Konfesijas“, uz kā atsaucās minētais autors, mēs varētu minēt vėl šādu, kur psihoanalītiķis gadījumā varētu saskatīt augšminēto tendenci (meklēdams gan drusku komplicētākiem līdzekļiem). Šī vieta ir 2. grāmatas 3. nodaļa. Tur Augustīns, kas arvienu tik smalkjūtīgs, tik nievājoši runā par gādīgo tēvu un tā nodomiem. Minēdams par to, kā tēvs vērojis dēla jauneklīgo attīstību pirti, viņš saka: „quin immo ubi me ille pater in balneis vidit pubescentem et inquietam indutum adolescentia, quasi iam ex hoc in nepotes gestiret, gaudens matri indicavit, gaudens vinulencia in qua te iste mundus oblitus est creatorem et creaturam tuam pro te amavit, de vino inisivili perversae atque inclinatae in ima voluntatis suae. II, 3. 6. Kā liecina psihoanalītiķi un arī daži citi medicīniski orientēti psihologi, personas ar latentām inversijas tieksmēm arvien mēdzot šādas tieksmes projicēt, t. i. pierakstīt viņas kādām citām personām. Tā mēs arī šo savādo attiecību pret tēvu varētu interpretēt kā zināmu Augustīna paša tieksmju projekciju un līdz ar to stipru negatīvu paša reakciju pret šīm tieksmēm. Pielaižot Augustinā latentas, neapzinīgas, homoseksuālas tieksmes, mēs varētu arī vieglāk saprast šo Augustīna vainas sajūtu sakarā ar draudzību. Šī vainas sajūta kā simptoms liecinātu, ka Augustīna draudzības jūtām kaut kur tumši, neapzinīgi skan līdzī kādas neatļautas tieksmes. Nekādā gadījumā mēs, saprotams, nedrīkstētu runāt par noteikti izpaustu perversiju un skaidri apzinātu fizioloģisku iekāri. Mēs drīkstētu pielaiest tikai latentu zemapziņas dispoziciju. Mūsu minētā teksta vieta, tāpat arī visas Achelisa aizrādītās vietas gan nekādā ziņā nav uzskatāmas par pilnīgi drošiem pierādījumiem. Mūsu citātu, saprotams,

var interpretēt arī pavisam citādi, vārdus „perversae atque inclinatae in ima“ neattiecinot uz seksuālītāti, bet gan piem. godkāribu u. t. t.

<sup>107)</sup> Oderimus ergo temporales necessitudines, si aeternitatis caritate flagramus (de vera relig.). Ļoti asi skan Augustina vārdi par laicīgo mīlestību vēstulē draugam Senobiam: „horum itaque perniciosissimum amorem poenarumque plenissimum, vera et divina philosophia monet frenare atque sopire; ut se toto animus, etiam dum hoc corpus agit, in ea quae semper ejusdem modi sunt nec peregrino pulchro placent, feratur atque aestuet. Ep. II. Mignes izd. Minētā vēstulē viņš tālāk aprāda, ka nevajagot ilgoties satikt draugu, kas nav klāt, pietiekot ja garā nesot viņa tēlu.

<sup>108)</sup> Konf. V<sub>15</sub>.

<sup>109)</sup> Tik stingru prasību viņš gan uz visiem nemēdz attiecināt, bet galvenām kārtām uz sevi pašu.

<sup>109a)</sup> Atzīmēsim šādus diezgan stiprus vārdus: „haec est uberior fecundiorque felicitas, non ventre gravescere sed mente grandescere; non lactescere pectore, sed corde candescere; non visceribus terram sed caelum orationibus parturire. Ep. CL (Migne).

<sup>110)</sup> Initium quippe omnis peccati, superbia. De civ. dei XII. 6.

<sup>111)</sup> Runājot par „Solilokviju“ un citu pirmo darbu viedokli pret laulību Holls saka: „Nicht dass er im Concubinat gelebt, sondern dass er nach einer uxor, nach einer rechtmässiger Ehe gestrebt hat, macht Augustin sich hier zum Vorwurf. Über sein Concubinat urteilt er damals offenbar ganz im Sinn der Antike als über eine Sache, die sittlich kaum ins Gewicht fällt (Cit. dr. lp. 11). Tādas pašas domas bija arī Thimmem, arī Bekers norāda, ka Augustīns pirmos darbos sev pārmet taisni laulības tieksmju dēļ. Atzīmēsim šādus vārdus: „Nihil esse sentio quod magis ex arce deiiciat animum virilem, quam blandimenta feminea corporumque contactus, sine quo uxor haberi non potest. Itaque si ad officium pertinet sapientis (quod nondum comperi) dare operam liberis, quisquis rei huius tantum gratia concumbit, mirandus mihi videri potest at vero imitandus nullo modo; nam tentare hoc periculosius est quam posse felicius. Quamobrem satis, credo juste atque utiliter pro libertate animae meae mihi imperavi non cupere non quaerere non ducere uxorem. Solil. I. 10. 17. Kamdēļ gan tik negatīvus spriedums par sievietes glāstiem, kas liekas cilvēku garu bojājam, samaitājam, kamdēļ gan dzimumu attiecībās viņš redz tikai miesīgo iekāri un kamdēļ viņam tās liekas tik necienīgas un grēcīgas. Vai viņam šī virzienā nesaistās intensīvas, kaut tumšas vainas jūtas?

<sup>112)</sup> prohibebat me sane Alypius . . . . . Turpat tālāk „verba bene suadentis tamquam manum solventis“ . . . . . Konf. VI. 21.

<sup>112a)</sup> Jusisti a concubitu et de ipso conjugio melius aliquid, quam concessisti, monuisti. X, 30, 41.

<sup>113)</sup> Conf. IX. 2.

<sup>114)</sup> Dicit enim eis caritas qua boni sunt, non mentiri me de me confitentem et ipsa in eis credit mihi. X. 4.

<sup>115)</sup> W. Thimme. „Augustins Entw.“ lp. II.

<sup>116)</sup> Conf. VI. 26.

<sup>117)</sup> W. Thimme iepr. d. lp. 38.

<sup>118)</sup> Piemēram runājot par Cicerona darba iespaidu, ceļojumu uz Romu, Faustu, Ambrosiju, jaunplatoniešu iespaidu, epizodi ar nabagu, pašu atgriešanās brīdi u. t. t.

<sup>119)</sup> Asprātīgais konfesiju tulkotājs un Augustīna interprets (no stingri katoliskā viedokļa) f. Hertlings ir atstājis 3 pēdējās grāmatas netulkotas. Ari Bardenhevers aizrāda, ka 3 pēdējām grāmatām sakars ar pārējām neesot ciešs (cit. db. 451).

<sup>120)</sup> Otto Bardenhewer „Geschichte der Allkirchlichen Literatur 1924 lp. 451.

<sup>121)</sup> Atzīmēsim vārdus par drauga nāvi: „et ecce tu inminens dorso fugitivorum tuorum, deus ultionum et fons misericordiae qui convertis nos ad te miris modis. IV. 4. Tā redzams, Dievs sūtījis arī drauga nāvi, lai Augustīnu atgrieztu.

<sup>122)</sup> Ziņkārībā Augustīns saskata augstprātības pazīmes; kad viņš tādā veidā „sacēlies pret Dievu“, tad pret Augustīnu esot sacēlušās zemākās, ķermeniskās pasaules parādības un tā neesot bijis gala mocošām pārdomām. Sed cum superbe contra te surgerem et currerem adversus dominum in cervice crassa scuti mei etiam ista infima supra me facta sunt et premebant et nusquam erat laxamentum et respiramentum. ipsa occurrebant undique acervatim et conglobatim cernenti cogitanti autem imagines corporum ipsae oponebantur redeunti quasi diceretur: quo is indigne et sordide? „et haec vulnere meo creverant quia humiliasti tanquam vulneratum superbum et tumore meo separabar abste et nimis inflata facies claudebat oculos meos. Conf. VII. 7. 12. Šinīs vārdos mēs redzam, ka visas šādas pārdomas ir pavadījusi arī stipra vainas apziņa. (Aplūkotās tiek pārdomas par ļaunuma cēloni: unde malum.)

<sup>123)</sup> Intravi in intima mea duce te. Conf. VII. 16.

<sup>124)</sup> Sk. piez. 53.

<sup>125)</sup> De quo imo altoque secreto evocatum est in momento liberum arbitrium meum quo subderam cervicem leni jugo tuo et umeros levi sarcinae tuae. IX. 1.

<sup>126)</sup> Thimme Augustins. Entw. lp. 4.

<sup>126a)</sup> M. Wundt cit. db. lp. 184.

<sup>127)</sup> Atzīmēsim šē Augustīna predēstinācijas mācību, kas savās konsekvencēs iet ļoti tālu un liekas esam savādā nesaskaņā ar citiem Augustīna uzskatiem gribas brīvības jautājumā. Sevišķi nežēligi šī predēstinācijas mācība izpaužas, piem., šādā vietā: tam mutos autem creando nasci voluit quos ad suam gratiam non pertinera praescivit, ut multitudine incomparabili plures sint illis, quos in sui regni gloriam filios promissionis praedestinare dignatus est, ut etiam ipsa reiectionum multitudine ostenderentur, quam nullius momenti sit apud deum justum quantalibet numerositas justissime damnatorum. Ep. CXC. 12. (Migne).

<sup>128)</sup> Piemēram jau atzīmētām V. § 8, VI. § 23.



<sup>129)</sup> Semper tamen credidi et esse te et curam nostri gerere VI. 8. Sal. ari VII. 20, 26.

<sup>130)</sup> Respexi tantum confiteor quasi de itinere in illam religionem quae pueris nobis est isita et medulitus implicata: verum autem ipsa me ad se nescientem rapiebat. itaque titubans, prope-rans accipio apostolum Paulum..... perlegi totum intentissime at-que cautissime. contra acad. II. 5. u. t.

<sup>131)</sup> In somnis autem non solum usque ad delectationem sed etiam usque ad consensionem factum quae simillimum. X. 41.

<sup>131a)</sup> Et tantum valet imaginis illius inclusio in anima mea. in carne mea ut dormienti falsa visa persuadent, quod vigilantia vera non possunt. Numquid tunc ego non sum, domine deus meus (turpat).

<sup>131b)</sup> Et tamen interst inter me ipsum et me ipsum intra momentum quo hinc ad soporem transeo vel huc inde retransseo. Šo vietu daži vācu tulkotāji tulko šādi: „Und ich bin vom Augenblick, da ich von wachem Zustande in den Schlaf übergehe bis ich aus dem Schafe zum Wachen zurückkehre wie ein anderer Mensch“ (tā tulkojis Fr. Merchmann's 1866 un pēc viņa ari Lachmans Reklama izdevumā to pašu teikumu šādā brīvā tulkojumā pārrakstījis vārdu pa vārdam. Šādā tulkojumā pēc mūsu domām trūkst divas zīmīgas nianšes: A) oriģinālā nav vis uzsvērts tas, ka dvēseles pārvērtība notiek laika sprīdī starp abiem aprādītiem momentiem, bet gan momentos pašos (intra momentum). Sapņu pētnieki kā Strūmpels, Freuds u. c. ir novērojuši, ka sapņošana parasti notiekot pirms galīgas aizmigšanas, vai ari pirms pilnīgas atmodas. Liekas, ka ari Augustīna redzīgā psihologa acs būs šo parādību konstatējusi. B) šādā tulkojumā izzūd ari paradoksālais pretstats — „me ipsum et me ipsum“ — un te mums liekas aprakstīta kāda vienkārša dvēseles stāvokļa maiņa, kas nav ne diezin cik problēmatiska, ne ari diezin cik interesanta.

<sup>131c)</sup> Starp to „mani pašu“, kas ir nomodā, un to, kas parādās sapņos.

<sup>131d)</sup> tas ir, kad šis „sapņu subjekts“ padodas kārdinājumiem. Še aprakstītie kārdinājumi ir seksuālas dabas un attiecīgās ainas sapņos, kā liekas, polūciju pavadītas (ut in somnis etiam non solum perpetraret istas corrupterarum turpitudines per imagines animales usque ad carnis fluxum... X. 42).

<sup>131e)</sup> Ubi est tunc ratio, quae talibus suggestionibus resistit vigilans et, si res ipsae ingerantur inconcussa manet. numquid clauditur cum oculis. numquid sopitur cum sensibus corporis. et unde saepe etiam in somnis resistimus nostrique propositi memores atque in eo castissime permanentis nullam talibus illecebris adhibemus adsensum. et tamen tantum interest, ut cum aliter accidit evigilantes ad conscientiae requiem redeamus ipsaque distantia reperiamus nos non fecisse quod tamen in nobis quoque modo factum esse doleamus. X. 41.

<sup>132)</sup> Sk. tālāk....

<sup>133)</sup> Etiam spiritualis hominis jamque sub gratia constituti melius intelligi ista verba (sc. Rom. VII, 14—26) monstravimus propter carnis corpus quod spirituale nondum est, erit autem in resurrectione mortuorum et propter ipsam autem carnis concupiscentiam cum qua ita confligunt sancti, non ei consentientes ad malum, ut tamen eius motibus, quibus repugnantibus resistunt, non careant in hac vita. Retr. I 23, 1.

<sup>134)</sup> ad hoc incertum hilarescit infelix anima mea et in eo praeparat excusationis patrocinium gaudens non adparare, quod satis sit moderationi valetudinis, ut obtentu salutis obumraret negotium voluptatis. X. 44.

Tādu pašu tendenci slepšus realizēties (pie tam ar zināmiem panākumiem) Augustīna vērīgā psihologa acs saskata arī citām aizliegtām tieksmēm: ziņkārībai, godkārībai u. t. t. sk. piez. 152. Vai ko līdzīgu nenovērojam arī ap seksuālām tieksmēm? Atzīmēsim kādus Harnacka vārdus: „Wahrlich ist die hochgerühmte pädagogische Weisheit dieser Kirche (t. i. katoļu) gescheitert. Sie will die Sünde auch hier bekämpfen: aber statt die Phantasie zur Ruhe zu bringen, die an ihr besonders beteiligt ist, regt sie dieselbe immerfort aufs tiefste auf, zerrt ohne Scham in ihren Mariendogmen u. s. w. das Verborgenste ans Licht und erlaubt sich über Dinge öffentlich zu reden, über die sonst niemand zu sprechen wagt. Der antike Naturalismus ist weniger gefährlich, jedenfalls für Tausende weniger vergiftend als diese seraphische Contemplation der Virginität, und diese stete Aufmerksamkeit auf die Geschlechtssphäre. Hier hat Augustin die Theorie geliefert und Hironymus die Musik. Cit. drb. lp. 204.

<sup>135)</sup> Quod autem invitus facerem, pati me potius quam facere videbam et id non culpam sed poenam esse judicabam quod me non injuste plecti, te justum cogitans cito fatebar, VII. 5. (Kontekstā runa, ka grēku cēlonis ir brīva griba.)

<sup>136)</sup> Impunitum non potest esse peccatum ergo puniatur a te ne puniaris pro illo. peccatum tuum judicem te habeat non patronum: puniorem te habeat, ut tu deum habeas defensorsem (Cellera sakop. I. 6.).

<sup>137)</sup> No mūsu fragmentāriskiem tulkojumiem un atstāstījumiem to vēl nevar apgalvot.

<sup>138)</sup> Sliktākā gadījumā varētu vēl apgalvot, ka šis pārdzīvotājs noticis event. citā vietā un citādos apstākļos, vai arī ka lūzuma brīži ir bijuši vairāki.

<sup>139)</sup> Šinī vietā gan ir šaurāks apzīmējums — kauna jūtas (confundebat pudore horribili). Tomēr šis kauns ir redzami morāliskā nozīmē.

<sup>140)</sup> Tālākais apmierinājuma motīvs varbūt ir tāds: Augustīns nejausi uzšķirtā vietā ierauga vārdus, kas viņam pašam liekas tik brīnum labi piemēroti. Viņam tā rodas pārlicēba, ka tas tiešām Dieva mājiens; tā arī ar bērna balsi maģiskā veidā runājis pats Dievs. Viņš redz vēl līdzību starp sevi un Sv. Antoniju, kā paraugs sakarā ar Ponticiana stāstu bija atstājis ārkārtīgi stipru

iespaidu. Harnaks šē ierauga pat sava veida godkāribu — tieksmē līdzināties šim svētajam. (Sk. viņa apcer. par „Konfesijām“.)

<sup>141)</sup> „Die Verwirrung ist doch hier nur die bei jeder intensiv nach innen gerichteten konzertrierten Geistestätigkeit in ihrem höchsten Grade und weiter nichts; K. Girgensohn „Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens“ lp. 634.

Mums savukārt jāaprāda, ka visas šīs VIII 8, 20 aprakstītās kustības nav vis tik nenozīmīgas, kas neko neizteiktu: viņas ir par daudz raksturīgas vienā virzienā — viņas dara sāpes (matus plēšot, pieri sitot) vai arī attēlo sāpes cietēju cilvēku (pēdējā kustība: apkampjot savitām rokām ceļus). Šeit vēl jāatgādina tas, ka šinī brīdī Augustīnam bija visintensīvāka dalītās gribas apziņa; tālāk pie šo savādo kustību apraksta stāvēja vārdi: Quia volui feci.

Mūsu tīri subjektīvais iespaids par šīm kustībām ir šāds: Augustīns jūt sevī kādu bargu iekšēju pavēli: atteikties no karjēras, laulības un visa cita. Šī pavēle viņam liekas (vismaz pa daļai) nākam no kā ārpus viņa — no Dieva. Ari viņš pats apzinīgi jūt sevī par vainīgu Dieva priekšā un šādu pavēli akceptē. Šī pavēle pēc mūsu domām satur sevī starp citu arī soda iezīmes: tā kā Augustīns savā laulības tendencē ir sekojis kādām „zemām“, neatļautām dziņām, tad laulība viņam tiek noliegta. Tāpat ir arī ar citu «pasaulīgo» dzīvi: lai ar Dievu izlīgtu, viņam jāpieņem askeētiskie dzīves noteikumi. Visam tam pretojās viņa „anima“, tā grib sameklēt kaut kādu kompromisu, kaut kādu sāņu ceļu, lai nebūtu jāiet pats grūtākais, un viņa nu rada šīs simptomatiskās kustības, lai kaut kādā veidā mierinātu vainas jūtas un rādītu: es esmu jau nosodīts. Tas viņai, saprotams, neizdodas, jo vainas jūtas ir par daudz varenas.

<sup>142)</sup> Pats faktors, kas šo tiesu spriež, atrodas ārpus apziņas robežām: kā viņš darbojas, to apzinīgā psihe tieši nezina, bet tā redz tikai rezultātu un izjūt sprieduma pavēles, kas nesaskan ar apzinīgo gribu.

Šeit nāk prātā Freuda un citu psihoanalītiķu novērojumi par „spaidu neurozi“ (Zwangsneurose): viena no pēdējās īpatnībām esot tā, ka cilvēks jūtoties spiests darīt tādus darbus, kas, arēji raugoties, liekas nemotivēti, bieži vien arī ērmīgi: arī pats darītājs dažubrīd lāga nezīnot, kāpēc viņam tas tā jādara, tomēr nedrīkstot atstāt nedarītu (šādi cilvēki varot būt prāta ziņā stipri attīstīti, raksturā ļoti kārtīgi un stingrām, pat rigorozām morāles prasībām pret sevi). Sistēmatiski iedziļinoties simptomā (ar psihoanalīzes metodes palīdzību) pacientam atklājoties šī simptoma jēga (Sinn), kas līdz tam bija apziņai nepazīstama. Šis simbols veidā izteicot sodu, grēku nožēlošanu (Busse) vai arī aizliegumu un kādas aizliegtas tieksmes atvairījumu (Abwehr). Šim simptomam gan esot arī otrā puse, kas vairāk parādotos vēlākos periodos — viņš pie viena zināmā mērā izsakot (simboliski) arī kādas neatļautas tieksmes apmierinājumu, piepildījumu. Še tuvāk nepakavēsimies, jo tad jāaizkaņ daudz ļoti komplicētu jautājumu. Sk. S. Freud, „Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse“ u. t. t. no pēdējiem darbiem „Hemmung, Symptom und Angst“. Piezīmēsim vēl to, ka pēc Freuda domām spaidu neuroze esot savā ziņā

relīģijas karikatūra, tāpat kā histerija — mākslas. Sk. „Totem und tabu.“

<sup>143)</sup> Konfesiju IV. grāmatā tikko minējis konkubīni, viņš stāsta tūlī par savu interesi astroloģijā un toreizējām domām it kā zvaigznes nosakot cilvēka likteņus, raksturu, tā tad arī grēkus un netikumus. Vai arī šī saistīšanās ar konkubīni nav sajūsta it kā likteņa lēmums?

<sup>144)</sup> Mūsu domu nevar atspēkot arī ar šādu ierunu: Augustīns varbūt sevi netiesā tāpēc, ka viņš ir vēl antīkās sabiedrības cilvēks; konkubināts tad bija ļoti izplatīta parādība, un to pat kristieši neturējuši par piedauzīgu. Ja Augustīns sevi netiesāto par konkubinātu, tad viņš sevi tiesātu par apzinīgu padošanos seksuālai iekārei, ko viņš uzskata vai par pašu pamatgrēku. Visuzkrietošākais ir tas, ka viņš nevien padzen pirmo, izpostīdams tās dzīvi, bet, nesagaidījis laulības, sagādā otru. Nevaram teikt, ka Augustīns seksuālo iekāri jau tanī laikā nebūtu turējis par ļaunumu, jo arī manchiešu mācībā seksuālitate ir galvenais grēka avots.

<sup>145)</sup> Tibi laus, tibi gloria, fons misericordiae, ego fiebam miserior et tu propinquior. Aderat jamque dextera tua raptura me de caeno et ablutu ra et ignorabam. VI. 26. Jau atzīmējam, ka šo notikumu aprakstā Augustīns uzsver savas ciešanas un grūtumus, bet savu vainu nesalīdzināmi mazāk: pirms īsīņa atstāstījuma viņš gan atzīmē, ka viņam „grēki vairojušies“, bet vairāk nekās tādā garā nav teikts. Runājot par otru konkubīni, viņš saka: „Es nelaīmīgais sagādāju otru.“ Tāpat tālāk uzsvērts viss šīs rīcības slimīgais raksturs. VI. 15. 26.

<sup>146)</sup> Kā jau aizrādījām, arī pirmos darbos (visskaidrāk gan „solilokvijās“) viņš pārmet sev ne tik daudz dzīvi ar konkubīni, bet visvairāk varbūt nosoda savu tieksmi pēc laulības. Raksturojumam aizrādīsim vēl kādu vietu „solilokvijās“. Augustīns vispirms tur apgalvo, ka viņš dvēseles brīvības labad esot sev pavēlējis nemeklēt laulāt udraudzeni, nekad neprecēties. Tad viņa „prāts“ vēl jautā, vai Augustīns tiešām to vairs nedarišot, uzvarēdams paša ietīksmi (libido). („Prāts“ vēl šē piemetina: agitur enim de sanitate oculorum tuorum). Augustīns tad noteikti apgalvo, ka viņš turpmāk nekā tamlīdzīga nemeklēšot, nekā nevēlēšoties, bet visu to viņš atceroties ar „nīcināšanu un šausmām“ (prorsus nihil hujus modi quaero, nihil desidero, etiam cum horrore atque aspernacione talia recordo. Soliloquia I. 10. 17). Vēl asāk, teiksim pat pilnīgi slimīgi, skan jau šādi „prāta“ atgādinājumi: „cik tev netīri, cik pretīgi, cik nolādēti, cik briesmīgi likās sieviešu aokampieni, kad mēs pārsapriedām par tieksmi pēc laulātas draudzenes (turpat I. 14. 25.).

<sup>147)</sup> „jo miesas samaitātība (corruptio corporis), kas nospiež dvēseli, nav vis pirmā grēka cēlonis, bet sods. Nevis samaitāta miesa ir darinājusi dvēseli grēcīgu, bet grēcīga dvēsele miesu samaitātu.“ (De Civ. Dei XIV. 3.). Pirmā cilvēka nepaklausības dēļ Dievs viņu sodījis ar to, ka radījis viņā iekšēju nesaskaņu: cilvēks no šī brīža nebijis vairs savā varā, bet viena dvēseles daļa sākusi vest karu ar otru (nec sic... in sua esset omnimodis potestate sed a se ipso quoque dissentiens. Ibid XIV. 15.). Tā pirmā

grēka sekas esot redzamas dzimuma iekārē, kas neklausot cilvēka gribai, cīnoties tai preīm. (Voluntatis et libidinis rixa Ibid. XXIII. Dzimumu organi, kā funkcijas neesot padotas gribai un mēdzot pēdējai nepaklausīt, tādā veidā apliecinot pirmā cilvēka nepaklausību Dievam. Sk. De Civ. XIV. gr. 17, 18, 19, 23, 24. Sakarā ar to viņš izskaidro arī kauna jūtu rašanos. Paradīzē nebūšot ne iekāres, ne kauna, tad min. organu darbība būšot padota gribai pilnīgi, līdzīgi visiem pārējiem locekļiem. Jau atzīmējām arī, ka šāds pārāk reāls, materiālizēts paradīzes priekšstats nesaskan ne ar citām viņa paša dziļām mistiskām pamatdomām, ne arī viņš turams par evaņģēlija mācību galīgi nepieciešamu konsekvenci). Tāda gara mācības mēs varētu gan it viegli domāt arī par tīri spekulatīvu prātījumu rezultātu, tomēr mums gluži nevilšus paceļas arī cits jautājums: kāpēc gan Augustīns, risinādams Vecās Derības pamatdomas, nonācis pie tik kurioziem slēdzieniem: galu galā taču iznāk tā — mums visiem jācieš no seksuālas iekāres tāpēc, ka mūsu sencis Ādams reiz nepaklausījis Dievam un ēdis aizliegto ābolu. Visi asprātīgie Augustīna mēģinājumi, padarīt šo divaino domu loģiskāku, ir tik maksloti un āriģi. Pamats šai pārliecībai tomēr nav meklējams prāta darbības sfairā, bet gan kur citur. Bet varbūt mēs varētu teikt tā: Augustīns piesienas baznīcas autoritātei un tamdēļ viņam konsekventi jāaizstāv visas viņas mācības, bet arī ar šādu ideju mēs neizskaidrosim to parādību, kāpēc Augustīns tik sīki kavējās taisni tie augšminētās sakarības (pirmais grēks — nepaklausība un sods — iekāre), to uzsvēr un attīsta šo domu tādā vienkopusīgā veidā, kas iet savās konsekvencēs pat pāri Vecai Derībai. Viss tas norāda, ka šāдай domai būtu meklējams arī tīri subjektīvs pamats, event. kāds sarežģīts affektīvs kodols, kas virzītu tās gaitu. Vai Augustīns pats nebūs pārdzīvojis kādus mirkļus, kur tam seksuālā iekāre likusies par sodu?

Tekstā izteiktās mūsu domas (t. i. ka rīcībai ar konkubīni būtu pamatā mazāk tieši baudkāre, bet galvenām kārtām „neapzinīga pašsodišana“), vēl varētu atbalstīt sek. vārdi: „bet es nelaimīgais..... sagādāju sev otru (konkubīni), nevis sievu, lai tā mana dvēseles slimība pastāvīga paraduma pavadīta turpinātos un tiktu ievadīta tāda pat vai vēl lielāka arī laulības valstī (at ego infelix..... procuravi aliam, non utique conjugem, quo tamquam sustentaretur et perduceretur morbus animae mea satellitio perdurantis consuetudinis in regnum uxorium.....) Atzīmēsim vēl lkādu vietu „Konfesijās“. Sed inter facinora et flagitia et tam multas iniquitates sunt peccata proficientium quae a bene judicantibus et vituperantur ex regula perfectioris et laudabantur spe frugis sicut herba segetis. Et sunt quaedam similia vel flagitio, vel facinori et non sunt peccata, quia nec te offendunt, dominum deum nostrum nec sociale consortium..... et incertum est an libidinem habendi aut puniuntur corrigendi sutdio potestate ordinata. III. 9, 17. Domājam, ka šāda veida grēkos (peccata proficientium), kas cilvēkam tiek piespriesti par sodu, lai viņu labotu, Augustīns ierindo arī savu augšminēto rīcību (vismaz liekas, viņam ir tāda tendence, kaut arī neapzinīga). Kādēļ gan citādi šie vārdi par Dieva tuvumu?

Vēl bez tam mūsu ieskatiem par labu runātu arī tas apstāklis,

ka šis grēks iekrīt nevis vieglprātīgā jaunības periodā, bet gan tani laikmetā, kad dvēseles noskaņojums jau ir ļoti smalkjūtīgs, kad tik stipri sāk runāt reliģiskās ilgas un vainas apziņa (pāris nodaļu pirms tam bija aprakstīta epizode ar piedzērušo ubagu Mediolanas ielā, turpat bija arī zīmīgie vārdi par trim mutēm, kas savā nabadzībā nopūšas, turpat bija minēts arī par dvēseles nespēku rast dzīvīvē prieku un satvert laimīgu brīdi. (Sk. atpakaļ.)

<sup>148)</sup> Sk. Harnack „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ III. sēj. lp. 59. U. t.

<sup>149)</sup> Bardenhevers (katoļu virzienu pētn.), runājot par Augustīna cīņu pret pelagianismu, saka: „In diesem Kampfe hat ihn nicht nur sein theologisches Wissen, nicht nur seine spekulative Begabung, sondern auch seine innere Erfahrung zur Seite gestanden. Seinen Ausführungen über die Notwendigkeit der Gnade lauschte die ganze Kirche des Abendlandes.“ (Cit. drb. lp. 445.) Atzīmēsim arī W. Thimmes vārdus: „Über die Seelennöte, die er ausgestanden haben muss, bis in heisser Glut religiösen Enthusiasmus aus seiner Seele geflossenen Gedanken einigermaßen dogmatisch erstarrt waren und sich wie eine Lavadecke über blühende Gefilde seines Geistes gelegt hatten, wissen wir nichts zu sagen. Vielleicht hat er davon auch seinen vertrautesten Freunden keine Mitteilung gemacht. Vergeblich durchsuchen wir seine Briefe. (Augustin lp. 167.)

<sup>150)</sup> Conf. X. g. 5-n Augustīns sakarā ar visu atstāstīto dzīves gaitu izsakās, ka otrs cilvēks nevarot zināt, kas notiekot otra dvēselē, to zinot tikai katrs pats, bet arī viņš pats neesot spējīgs sevi iztiesāt (dijudicare), jo cilvēkam piemīt kaut kas tāds, ko nepazīstot i viņa paša gars, kas viņā māj, bet ko zinot tikai Dievs, kas viņu radījis (tamcn est aliquid hominis quod nec ipse scit spiritus hominis qui in ipso est, tu autem, domine scis ejus omnia qui fecisti eum X. 5, 7). (Tālāk viņš runā, ka vienu lietu viņš attiecībā uz Dievu zinot labāki nekā attiecībā uz sevi pašu: Dievu nekas nevarot aptraipīt, turpretim nezināms Augustīnam paliekot tas, kādiem kārdinājumiem viņš pats spētu pretoties un kādiem ne. „Ego vero quibus temptationibus resistere valeam quibusve non valeam nescio.“ Kamdēļ Augustīns to nezina? Vai tas nevarētu būt tāmdēļ, ka Augustīns jūt sevi slēpjamiem kaut kādus spēkus, kuŗu lielumu viņš nevar novērtēt, jo tie atrodas ārpus apziņas loka, bet kas zināmos gadījumos var paralizēt spēju pretoties kārdinājumiem un tāpēc viņa neuzticība paša morāliskam stiprumam un pašaušanās vienīgi Dieva žēlastībai). Atzīmēsim vēl šādu vietu: magna ista vis memoriae meae, magna nimis, deus penetrare amplum et infinitum. Quis ad fundum ejus pervenit? et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet nec ego ipse capio totum, quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est, ut ubi sit quod sui non capit? Numquid extra ipsum ac non in ipso quomodo ergo non capit? Multa mihi super hoc oboritur admiratio stupor adprehendit me. Conf. X. 15. (Liels ir šis manas atmiņas spēks, pārlietu liels, ai Kungs, ir plašais bezgalīgais mājoklis. Tas ir manas dvēseles spēks un atbilst manai dabai, bet es nevaru to visu aptvert, kas es esmu. Gars tā tad ir par šauru, lai pats sevi aptvertu, taču kur pa-

liek tā viņa daļa, ko viņš neapņē? Vai tad tiešām tā ir ārpus viņa un nevis viņā pašā? Mēs varam te puslīdz droši teikt, ka „es neapņēmu visu, kas es esmu“, vai arī „gars ir par šauru, lai sevi apņēmtu“ nozīmē to pašu, ko mūsu valodā runājot — apziņa ir par šauru, lai apņēmtu visu dvēseli; paliek vēl kas pāri, kas dažubrid liekas stāvam pat ārpus subjekta.

<sup>151)</sup> „Wenn man wie wir im vorigen Capitel versucht haben, die verschiedenen Linien verfolgt und convergieren lässt, auf denen sich das abendländliche Christentum im 4. u. 5. Jahrhundert entwickelt hat, so kann man ein Gebilde konstruieren, welches dem Augustinismus nahe kommt; ja, man kann ihn auch als ein Produkt der Not ableiten aus den inneren und äusseren Zuständen, in denen sich die Kirche und die Theologie damals befanden. Aber man vermag nimmermehr den Mann zu erreichen, der hinter diesem Gebilde steht und ihm Kraft und Leben verliehen hat. Ebenso kann man — es ist eine lohnende Aufgabe — versuchen aus dem Bildungsgang seine christliche Weltanschauung verständlich zu machen und zu zeigen, wie kein Stadium seines Lebensganges (der heidnische Vater, die christliche fromme Mutter, Ciceros Hortensius, der Manichäismus, der Aristotelismus, der Neoplatonismus mit seiner Mystik und Skepsis, der Eindruck des Ambrosius und des Mönchtums) ohne Wirkung für ihn geblieben sind. Allein von hier aus vermag man schliesslich nicht der Eigenart dieses Mannes völlig gerecht zu werden. Cit. dr. lp. 59.

<sup>152)</sup> Interesanti ir vērot, kā mainās Augustīna viedoklis jautājumos 1) par diskursīvo un intuitīvo domāšanu, 2) par autoritāti un prātu. Pirmos darbos mēs redzējām cieņu pret „brīvējam disciplinām“, it sevišķi pret dialektiku un pret pakāpenisku, aktīvu, loģisku domāšanas veidu. Viscienījamākā vieta cilvēka dvēselē tiek ierādīta prātam, kas tiek definēts arī šādi: ratio est mentis motio, ea quae discutuntur distinguendi et connectendi potens. De ord. II. 30, 84. Turpat blakām šādam „ratio“ jēdzienam sastopam arī citādu, kur vairs nav redzama šī pakāpeniskā diskursīvā analīze un sinteze, turpretim te ir jau kontemplatīva vērošanās patiesības aptvērumus itkā vienā garīgā skatījumā. Tā jau „Solilokvijās“ redzam apzīmējumu: prāts — dvēseles skats (adspectus animae I. 15.). Tas pats, kas acīm redzēt, tas prātam — saprast. Augstākais prāta sasniegums ir — „redzējums“ (visio). Tālākos darbos šis intuitīvās atziņas jēdziens ieņem arvien lielāku vietu. Tā: „de vera religione“, „patiesības atziņa“ pielīdzināta nevis matēmatisko likumu pazīšanai, bet gan apzīmēta par raudzīšanas mūžīgajā, nemainīgajā patiesības ainavā (resp. „izrādē“) — aeterno speculatio incommutabilis veritatis adhaerescere. Sk. Thimmes cit. drb. lp. 165—171, un H. Dörries „Neuplatonisches und christliches in Augustins „de vera religione“. 1924. Ztschr. f. neutestamentl. Wiss. Thimme raksturo šo pārmaiņu tā: „Hier nüchternes Denken, Aktivität, Spannung, dort Passivität, Hingebung, verzücktes Schauen“ (Augustins Entwicklung, lp. 168). Kautcik tuvāk šai interesantai problēmai mēs mūsu apcerējuma robežās, saprotams, pieiet nevaram. Atzīmēsīm tikai vienu: intuitīvajai domai stājoties diskursīvās vietā, gara skats gan paliek brīvāks, plašāks, varbūt arī gaišāks, tomēr līdz ar to do-

mu gaita būs daudz subjektīvāka, vairāk padota emociju iespaidiem; ievērojot vispārīgo lielāko prāta pasīvitāti, tā domāšanu var nesalīdzināmi stiprāki iespaidot neapzinīgā dvēsele, un viņā vairāk atspoguļosies arī neapzinīgas dvēseles konflikti un sarežģījumi.

Jautājumā par autoritāti un prātu mēs vērojam diezgan lielas svārstības. Pirmos darbos mēs no vienas puses vērojam gan tendenci stādīt prātu augstāki par autoritāti (tempore auctoritas re autem ratio prior est.... De ord. II, 9, 26. Viņš nosauc autoritāti arī par mazu bērnu barību u. t. t.), tomēr no otras puses redzama ļoti liela pieķeršanās autoritātei (t. i. baznīcas māc.), kaut tā runātu prātam pretim. Tā viens no Augustīna agrākiem interpretiem Nourrisson's raksturo Augustīnu šādi (sakarā ar viņa pirmiem darbiem): On est obligé de reconnaître que sa philosophie a toujours été une philosophie d'emprunt, une doctrine d'autorité et non point un original et libre système, quelque effort qu'il fait pour embrasser la sagesse en elle même et par elle même. (La philosophie de St. Augustin 1866.) Ļoti zīmīgas ir Thimmes domas: „Wir sehen also, Augustin eignet sich selbst die für die sinnenfeindliche platonische Philosophie anstößigsten Lehren entschlossen an. Aber sie sind seinem Geiste nach heterogen, wenn nicht Milchspeise, so doch unverdauliche Brocken. Er ist weit davon entfernt sie zu bewältigen, macht nicht einmal einen Ansatz sie denkend zu verarbeiten und vertröstet sich eine künftige vollkommene Erkenntnis, „August. Entw.“ lp. 39. Pirms tam jau bija tāds teiciens: „Sehr charakteristisch wird uns in „de Quant. an“ 76 enthüllt, welchen Zwang Augustin sich antun musste, um die irrationale Lehrautorität der Kirche restlos anzuerkennen.“

Jāatzīstas, ka šāda doma atstāj uz mums daudz lielāku iespaidu un liekas arī pareizāk raksturojam Augustīna pirmos darbus nekā citētā Bekera doma, t. i. ka Augustīns pēc atgriešanās cienījīs kristīgo ticību tikai neoplatoniešu filosofijas dēļ (lp. 56 cit. drb.), jo kristīgā ticība nerunājusi pretim pēdējai, kuŗā viņš iedomājās atrodam patiesību (lp. 53). Mēs jūtam, ka Augustīns reizu reizēm pieņem tādas mācības, kas nav ne viņa pamata uzskata loģiskās konsekvences, un kuŗu patiesigumu tam droši vien neapliecina arī viņa intuitīvais skats, bet kuŗas pieņemti vienkārši spiež kāda iekšēja, teiksim pat despotiska vara. Tādā veidā mēs varētu saprast jau agrāk aprādīto plaismu viņa uzskatos (sk. tekstā lp. 133 u. t.), ka zināmas tezes viņš jūtas spiests pieņemt (nedomājam šeit arī gus spaidus, bet gan iekšīgus, event. zināmas zemapziņas faktorus) un nu vēlāk viņam jālieto asprātība, lai šīs pašas domas aizstāvētu, padarītu „racionālākas“. No kurienes nu nāk šie spaidi? Mums liekas, ka te darbojas tā pati psihiskā vara, kuŗas vienā pusē mēs saskatījām vainas, otrā — Dieva vadības apziņu. Augustīns prasa no sevis vislielāko pazemību: ziņkārība viņa acis ir grēcīga „augstprātība“, arī pret prāta darbību vispārīgi viņam vēlākā laikā ir zināma neuzticība un aizspriedumi (Conf. X. 35. n.). Saprotams, viņš tagad vairs nevar ļaut savām atziņas spējām brīvu vaļu, bet tās ir



pastāvīgi jākontrolē, jāierobežo. Viņam, domājams, ir bailes savā pašgudrībā attālināties no Dieva (sk. tālāk). Šī attālināšanās gan nav saprotama tānī ziņā, ka prāts noliegtu Dieva esamību un iznīcinātu ticību: pēc Augustīna domām prāts nekad nerunā pretim Dieva esamībai, turpretim, nododoties zinātnī, cilvēks bieži vien paliekot pašlepnis, augstprātīgs un, apzinādamies sava prāta spēku, aizmirstot dievišķo un nododoties pasaulīgam (sk. piez. 103). Pirmā laikmeta darbos tamlīdzīgu noskaņojumu mēs neredzam, bet varbūt ka viņš pastāv latentī. Jau tānī laikā manām zināmu plaisu Augustīna uzskatos un savādu neizlīdzinātu attiecību starp autoritāti un prātu. Ko H. Dörries (atz. drb. lp. 101) teica par darbu „de vera religione“, to mēs varētu teikt par visiem pirmā laikmeta darbiem: viņu noskaņojums gan ir neoplatonisks, bet slēpj sevī dziļi kaut kam pavisam citam (tādu domu pamato K. Holls jau citētā darbā par Augustīna attīstību).

Ar ziņkāribu Augustīnam pastāvīgi jāved nesaudzīga cīņa. „Huc accedit alia forma temptationis multiplicius periculosa.... Inest animae per eosdem sensus corporis quaedam non se oblectandi in carne sed experiendi par carnem vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata. Quae quoniam in appetitu noscendi est, oculi autem sunt ad noscendum in sensibus principes concupiscentiae oculorum eloquio divino appellata est. Conf. X. 35, 54. (Šeit pievienojās vēl kāds kārdinājuma veids (pirms tam viņš runāja par savām aistētiskām tieksmēm, kas tā tad jau ar palikušas par „kārdinājumiem“), daudz bīstamāks.... No šiem pašiem jutekļiem dvēselē ir nākusi kaislība un nevis miesīgi baudīt, bet miesīgi pūtīt: šī tukšā ziņkārā kaislība tērpjas atziņas un zinātnes vārdā. Tā kā šīs kaislības būtība ir kāre zināt, un acis ir visu jutekļu vadoni ceļā uz atziņu, tad arī Svētie raksti šo tieksmi nosaukuši par „acu kāri“). Ziņkāriba vēl ir apzīmēta „experiendi noscendique libido“. Augustīns aprāda, ka ziņkāriba radikāli atšķiroties no aistētiskām tieksmēm: to modinot arī nedaiļas, atbaidošas lietas, piem., saplosīts liķis. Ziņkāribu sacelot teātru brīnumi, to modinot arī dabas parādības un viņa tā ierosinot dabas pētīniekus. (Spriedums par pēdējiem Augustīnam nav visai pozitīvs). Ari maģijā darbojoties ziņkāriba un šī kaislība laužoties pat reliģijas robežās. Ari no Dieva cilvēki gaidot zīmes un brīnumus. (Hinc etiam in ipsa religione deus temptatur cum signa et prodigia flagitantur, X. 55.) Augustīns gan varējis šīs ziņkāribas lielu daļu pārvarēt, tomēr ne visu. Viņu gan vairs nevaldzinot teātris, viņš netiecoties vairs izpētīt zvaigžņu ceļus, viņa dvēsele neprasot atbildes arī ēnām (mirušo gariem), tomēr arī vēl tagad ziņkāriba viņu asi kārdinot un viņš tomēr neskaitāmas reizes pakļūpot, kaut arī sikās ikdienišķās lietiņās; te viņam patīkot klausīties kādas tukšas tenkas (kas citkārt pretīgas), te viņa skatu saistot suns, kas dzenas zaķim pakaļ, te tas ierauga ķirzaku mušas ķeram, vai zirneklī tiklā mušas saistām u. t. t. Viss tas tīri neviļus modinot viņā interesi un liekot tām parādībām sekot. Tālāk viņam ļaunā naidnieka balss čukstot, lai tas no Dieva arī paģērot kādu zīmi, lai gan pret Dievu jāizturoties ar lielāko pazemību, paklausību un vienkāršību. (At domine deus meus, cui humilem famulatum ac sim-

plicem debeo quantis mecum suggestionum machinationibus agit mimicus ut signum aliquod petam, X. 6.) Tā tad kārdinātājs neļauj apmierināties ar pārjuteklisko dievības ideju, bet prasa arī kādu materiālu ārēju zīmi. Vai šāds kārdinājums nav tomēr gūvis arī zināmus panākumus, kaut gan citādā virzienā? Vai par to neliecina Augustīna jau minētie sīkumainie prātojumi par debesu valstību un elli, kuŗu priekšstatos tikdaudz tīri materiālu, ķermēnisku pazīmju. Vai tālāk šī aizliegtā ziņkārība tīri nemanot neielaužas arī viņa prātojumos par iedzimto grēku?

<sup>152a)</sup> Šinī ziņā Augustīns stipri polemizē ar pazīstamo bībeles tulkotāju Hieronīmu, kas valodu prasmē un vispār erudīcijā bijis stipri pārāks par Augustīnu, kaut arī nevarēja pēdējam līdzināties ģeniālītātē.

Pēc Augustīna domām Septuaginta ir tik nemaldīgs dievišķs avots, ka esot pavisam aplami vēl meklēt ebrēju pirmtekstus (sk. XXVIII. vēstulē Mignes izdevumā).

<sup>153)</sup> „Eine Hülle von Reflexion liegt über seinem Wesen. Kaum dass wir einmal den elementaren Ausbruch einer Empfindung beobachten können. Nicht nur wenn er tadelt und schilt, auch wenn er in den weichen und oft etwas überschwenglichen Herzenstönen der Liebe redet, ja, in Gedanken an die Konfessionen müssen wir hinzufügen, auch wenn er betet, hat er seine Gefühle und Worte stets am Zügel und lässt sie nach einem bestimmten Ziele laufen. Stets müssen wir nach seinen Absichten fragen. Auf einer einsamen Insel, von aller Welt abgeschnitten, hätte Augustin seine Bekenntnisse schwerlich geschrieben, oder wenn doch, so würde es mit der Absicht geschehen sein, sich selbst einen Spiegel vorzuhalten, oder sich mit ihnen in Stunden der Lauheit zu neuer Gebetsglut anzuregen.“ Thimme „Augustin Charakter Bd.“ lp. 199 Šim asprātīgam raksturojumam mēs viscaurim piekrist nevaram, sevišķi cik tālu tas attiecas uz „Konfesijām“. Minētais autors nav gan domājis, ka Augustīnam trūktu dziļu, spēcīgu pārdzīvojumu (sk. tp. lp. 167). Viņš apgalvo tikai to, ka Augustīns savas jūtas arvienu ārkārtīgi apvalda, disciplinē, kontrolē. Tomēr, ja vērojam konfesiju valodu (mums šeit vairs nav iespējams plašāk pakavēties), tad diezin vai gan būtu iespējams visos tanis teicienos, kuŗos mēs manām spilgtas jūtas, saskatīt arī ārēju nolūku, kamdēļ šie teicieni pateikti. Liekas gan, ka dvēsele ir jūtu pārpilna, tiecas atbrīvoties no daudz tā, kas viņu spiež. Ari vispārīgi lielā Augustīna literāriskā produktivitātē liecina par viņa lielo iekšējo vajadzību izteikties. Augustīns strādājis dienām i naktīm un to, ko mēs saucam par atpūtu vai izklaidēšanos, nav nemaz pazinis.

Vēl tālāk tāda paša gara spriedumos iet K. Girgensons: „Augustins Confessionen sind ein mit schriftstellerischer Absicht für die Öffentlichkeit bestimmtes Werk. Immer wieder malt sich Augustin aus, welche Aufnahme das Werk bei seinen Lesern finden könnte. Es fehlt daher nicht an Spuren einer — im Allgemeinen mannhaft niedergerungenen Autoreneitelkeit, obgleich er rückhaltlos ehrlich sein will und in den weitaus meisten Fällen auch wirklich ist, so führt doch stillschweigend das ästhetische, künstlerische

Interesse des darstellenden Künstlers, des geschulten Rhetors und seiner Gestaltungskraft wohlbewussten Schriftstellers die Feder. Die Confessionen sind nicht aus inneren Not des Bekennens geboren...“ Cit. dr. lp. 650.

<sup>154</sup>) Atzīmēsīm piem. šādas vietas Conf. I 7, 11, I 19, 30, II 6, 12 u. t., III 3, 5, VII 3, 4; VII 5, 7, VII 7, 11, tad X grām. u. t. t.

Beigās aizskarsim vēl pāris jautājumu, kas varētu pacelties sakarā ar teikto.

A. Augustīna slimība. Nevaram teikt, ka Bekera un citu agrāku autoru pierādījumi (kā vienīgi slimība spiedusi Augustīnu aiziet no „pasaulīgās“ dzīves) mums izliktos tik spēcīgi un neapgājami pareizi. Šikāki te neuzkavēsimies. Jau minējām (sk. piez. 62-a) ka slimības apzīmējums ir divējāds (krūšu un kuņģa sāpes) dažās vietās ir minēts par stiprām zobu sāpēm, kas viņu nopietni, kavējušas pārdomās patiesības meklēšanā (piem. solil I, 9, 16; I, 12, 21. u. c.) „Konfesijas“ min, ka reizi zobu sāpes sasniegušas nedzirdētus apmērus, bet pārgājušas Dievu lūdzot (IX. 6.). Mēs varbūt varam pat tā jautāt, vai maz Augustīna slimība ir bijusi tīri organiska, vai tai nav (vismaz galvenām kārtām) psihogēns raksturs un vai viņa pie gadījuma nevarētu piederēt pie tāda veida „nervu“ slimībām, par ko runā piem. Janet, Ribó, Bernheims, Breuers, Freuds u. t. t. Bekers jautā, kāpēc Augustīns tuvākiem draugiem minējis tikai to, ka aizejot no pasaules slimības dēļ, un nekā neteicis par citiem motīviem. Te nu gan jāsaka, ka pirmie darbi pietiekoši apgaismo viņa negatīvos uzskatus par ārējo godu, karjeru, bagātību, laulību. Tāpat minēts arī tas, ka visas šīs lietas pēkšņi zaudējušas savu pievilcību. (Sk. piez. 79). Smalkjūtīgāki no Augustīna puses ir arī atsaukties gluži vienkārši uz redzamu ārēju iemeslu (slimību) nekā klāstīt savus iekšējos pārdzīvojumus, kas ir vēl svaigi, un līdz ar to nostādīt sevi par svētuli, kas saņēmis paša Dieva aicinājumu, bet draugus tādā pašā veidā par maldīgiem vai grēcīgiem „pasaules“ cilvēkiem. Mēs varētu ņemt talkā jau arī minēto Boissier domu. Sk. piez. 61-a. Daudz ko paskaidro arī parasti bieži minētā Konfesiju vieta „Et placuit mihi in conspectu tuo non tumultuose abripere sed leniter subtrahere ministerium linguae meae IX. 2.

B. Mēs ierādījām sevišķi lielu nozīmi Augustīnam vainas jūtām, bet pagaidām vēl atteicāmies noteikti pasacīt, kā šīs jūtas ģenētiski cēlušās. Varbūt te varētu iebilst tādējādi: vai nebūtu labāki runāt par Augustīna dvēseles nemieru, kas tikai vēlāk attīstījies un pieņēmis vainas apziņas veidu. Te nu jāatbild, ka „dvēseles nemiers“ ir nesalīdzināmi plašāks un tanī ziņā nenoteiktāks jēdziens; norobežodamies tikai šinī jēdzienā, mēs būtu nevien atteikušies meklēt kauzālo sakarību psihisko parādību starpā, bet arī pat dotās psihiskās parādības tuvāki raksturot un klasificēt. Šaurāks jēdziens jau ir piemēram mazvērtīguma jūtas („Gefühl der Minderwertigkeit“ sk. Adlera „Individualpsychologie“). Te mēs redzam jau zināmu, noteiktāku saturu un konkrētas, skaidri saprotamas iezīmes. Norādot šādu jūtu ietekmi dvēseles dzīvē, mēs vienu, otru prādību zināmā mērā varētu izskaidrot, pie tam reizēm ļoti spilgti, raksturīgi un pārliecinoši. Šīs mazvērtīgumu jūtas, domā-

jam, ir plašāks jēdziens nekā vainas jūtas: pēdējās attiecās pret pirmām kā „speciēs” pret „genus”. Galvenās īpatnējās pazīmes („diferentia specifica”), kas nošķirto vainas jūtas no mazvērtīguma jūtām vispārīgi, ir šādas:

1) Vainas jūtām ir morālisks raksturs: kolīdz cilvēks jūt savu mazvērtīgumu morāliskā ziņā, tad tas jau ir vainas jūtas vārda plašākā nozīmē; jau šaurākā nozīmē vainas jūtas būs tad, kad cilvēks jūt sevi mājotam ļaunu gribu, vēl šaurāki tad, kad apzinās padarījis kādu ļaunu darbu (vai arī neizpildījis kādu noteiktu pienākumu). Īpatnēji reliģiskās vainas jūtas gan spilgti atšķirās no pārējām morāliskām (sk. dziļdomīgo R. Otto raksturojumu d-bā „das Heilige”). Tur mēs redzam bezgalības ieskaņas, tomēr mums liekas, ka arī šīs vainas jūtas ierindojamas morāliskā kategorijā (jo arī Dieva priekšā cilvēks jūt morālisko mazvērtīgumu; pretējā gadījumā tās nav vainas jūtas). Kants jau arī ierindo cildenuma (das Erhabene) jūtas aistētiskā kategorijā, lai gan pēc savas dabas tās tik maz līdzīgas vienkāršām daļuma jūtām.

2) Vainas jūtās lielu lomu spēlē soda motīvs, vainas jūtu padarādība mēdz būt bailes no soda, vai arī otrādi: vēlēšanās gūt sodu, lai vainu izlīdzinātu.

Mazvērtīguma jūtas vārda plašākā nozīmē varam iedomāties pilnīgi bez augšējām pazīmēm. Tam par cēloni var būt piem. organisks defekts, fiziskā nespēka apziņa, neapmierināta godkāriba, naudas kāre, neizdarīta atbēriba u. t. t. Mazvērtīguma jūtas tā var būt arī zemiem un pat deģenerētiem indivīdiem, kuņiem morāliskās jūtas nemaz nav saskatāmas, turpretim, lai rastos vainas jūtas, vajaga būt zināmai kaut minimālai tikko dzirdamai sirdsapziņas balsij. Vainas jūtu klātbūtnē tā tad liecina par cēlaku, smalkāku dvēseles struktūru. Tekstā jau aizrādījām uz tiem motīviem, kamdēļ pēc mūsu domām Augustīnā mājotušas vainas jūtas; to viņš pat uzsver „Konfesijās” un mums nav iemesla to radikāli apšaubīt. (Mēs varētu runāt tikai par zināmu vienpusīgu apgaismojumu, varētu runāt pat par „projekciju”, taču ne tādā veidā, kā viņš agrākā laikmetā būtu projicējis vēlāka laikmeta jūtas, kādas tam nemaz nav bijušas: pielaist mēs varētu vienīgi zināmu palielinājumu). Minēsim vēl kādu „Konfesiju” teicienu: „savu grēku un nelaiimes nastu pārbaudīts sakustējos sirdī un nolēmu bēgt vientulībā...” (Conterritis peccatis meis et mole miseriae meae agitaveram corde mediatusque fueram fugam in solitudinem... X. 43, 70).

Ļoti raksturīgi ir arī tas, ka viņš dzīves uzskatos arvien piešķējis askētiska rakstura mācībām — manicheismam (kas savos teoretiskos pamatos, kā jau teicām, ir ļoti stingri askētisks), neoplatonismam, kas izturās tik noliedzoši pret juteklisko pasauli, beidzot kristīgai mācībai, atkal viņas stingrākā askētiskā veidā.

C. Runājot par Augustīna Dieva gādības apziņu mēs ar nolūku centāmiēs vienpusīgi pastripot divi šādus momentus: 1) Augustīns jūt, ka Dievs vada, virza viņa personīgos psihiskos procesus. 2) Augustīns jūt, ka Dievs viņu soda, lai labotu. Šo divu momentu dēļ mēs taisījām slēdzienu par Augustīna apzinīgās dvēseles dzīves atkarību no neapzinīgās. Šo „Dievu”, kas Augustīnu

vada, uzliek viņam tīri dvēselīgu sodu, mēs iedomājam mājojam Augustīna paša dvēselē, kaut arī ārpus parastās apziņas. Nedomājam, ka tādā veidā Augustīna dvēsele iznāktu mazāk cēla, gan otrādi. Vai Augustīns neiznāk daudz lielāks tad, kad mēs iedomājamies viņa dvēseli pašu augam, kad mēs vērojam viņa pašu smalko jūtu noskaņojumu un rosīgo intelektu un necenšamies ar visu varu viņu domāt tikai par automatisku ieroci kāda ārēja kaut arī dievišķa faktora rokās. Šeit piezīmējam W. Džemsa, S. Freuda un ļoti daudz citu dažāda virziena, galvenām kārtām medicīniski orientētu psihologu domas, ka zemapzinīgā psihē ir nevien latentas dispozīcijas, bet tur ir arī darbīgi faktori, kas ietekmē apziņas sfairu. Atzīmēsim, ka S. Freuds savos jaunākos darbos ir mainījis savus uzskatus par neapzinīgās psihes struktūru. Pēdējā viņš tagad domā mājojam nevien aizliegtās zemākās dziņas, bet arī pretējo morālisko faktoru, kas šīs dziņas ir bargi apspiedis un kas satur sevī tikumiskas pavēles, tikumīgus paraugus un ideālus (sk. viņa „Zur Einführung des Narcissmus“, „Massenpsychologie und Ich-Analyse“ „Ich und Es“, „Hemmung, Symptom und Angst“). Šo faktoru Freuds apzīmē „Ueber-Ich“ vai arī „Ich-Ideal“. Atzīmēsim šādu Freuda teicienu: „Würde jemand den paradoxen Satz vertreten wollen, dass der normale Mensch nicht nur viel unmoralischer ist, als er glaubt, sondern auch viel moralischer als er weiss, so hätte die Psychoanalyse, auf deren Befunde die erste Hälfte ruht, auch gegen die zweite Hälfte nichts einzuwenden.“ Ich und Es lp. 67.

Meklēdami Augustīna attīstībai tīri immanentus cēloņus, un ecnzdamies rast izskaidrojumu šai Dieva gādības apziņai, viņa paša psihē mēs tomēr it nepavisam negribam apgalvot, ka viss tas, ko Augustīns jūt pār Dievu, būtu bijusi tikai viņa dvēseles daļa. Kā jau minējām, no visām šīm Dieva gādības jūtām mēs apskatījām tikai pāris vilcieniņu, kas pēc mūsu domām neizteica neko citu, kā vienīgi kādu tīri immanentu sakarību.

Vispārīgi mēs še centāties skatīt tikai pāris sīku, kaut arī ļoti nozīmīgu dziļtīņu Augustīna komplicētā dvēseles audumā un ne tuvu nepretendējām sniegt kaut cik pilnīgu Augustīna dvēseles attīstības ainu, ne arī atrisināt tik vienkāršiem līdzekļiem to dziļo noslēpumu, kas saistās ap Augustīnu un ap visas cilvēces reliģiju.

Prof. P. Dāle

## Par reliģisko jūtu irradiācijas (izstarojuma) parādībām

Jūtu irradiācija ir jūtu un arī vispāri gara dzīvē ļoti tipiska parādība, kurai piekrīt liela nozīme mūsu pārdzīvojamu kvalitātīvā izveidojumā, viņu savstarpējo attiecību dinamikā, kā arī šo pārdzīvojamu un viņu priekšmetu vērtēšanā, it sevišķi no subjektīvā viedokļa. Šie jūtu irradiācijas fakti un viņas veidi psiholoģijā vēl ļoti maz sistematiski un dziļāki apgaismoti un izpētīti. Teiktais zīmējas arī uz reliģisko jūtu irradiācijas faktiem. Šo parādību aplūkojums rada vienu no interesantākiem un nozīmīgākiem pētījuma tematiem reliģijas psiholoģijā un palīdz saprast reliģiju kā stiprāko spēku īpatņa un kopības (kollektiva) dzīvē.

Ko nozīmē jūtu irradiācija no psiholoģijas viedokļa? — Ar šo apzīmējumu mēs saprotam šādus faktus psihiskā dzīvē: ja dvēselē rodas jūtu pārdzīvojums ar zināmu īpatnēju nokrāsu (priecīgu, gaišu, jautru, vai nopietnu, drūmu, sāpīgu u. c.) resp. toni un tad šī jūtu nokrāsa jeb gara noskaņojums pārņem lielākā vai mazākā, dziļākā vai seklākā mērā citus attiecīgā individa pārdzīvojumu kompleksus, kas doti šī individa dvēselē vienlaicīgi ar minēto īpatnējo jūtu pārdzīvojumu vai arī seko pēc tā. Tādā gadījumā mēs varam teikt, ka šīs jūtas jeb viņu īpatnējā nokrāsa, īpatnējais raksturs un apgaismojums izstaro, pārnesas uz citiem pārdzīvojumiem, citiem priekšstatiem un viņu jūtu toņiem, piešķirot tiem — un radikālākā gadījumā — visai dvēselei, visai pārdzīvojumu plūsmai savu specifisko kvalitāti, savu valdošo īpašību; šai pēdējā gadījumā mēs varam teikt, ka zināms afekts, zināma noskaņa (Stimmung) piepilda visu dvēseli, un viss, kas viņā parādās, viss, uz ko viņa ar savu apziņu intencionāli vērsas, viss iegūst šī emocionālā kopno-

Uzrunā  
par šo  
jūtu, kas  
pārņem  
atbilstoši

skaņojuma galveno īpatnību. Tā, illūstrācijas dēļ, aizrādišu uz Grietiņas mīlestības dziesmu Gōtes „Faustā”: ... „kur viņš nav mans, dūc kapa zvans, — viss pasaulē man nobālē” (Raina tulkoj.). Mēs zinām, ka pie gaišu, aplaimojošu jūtu uzplūduma cilvēkiem šķiet, ka visa pasaule rožainā gaismā tinas, t. i. uz visiem iespaidiem, priekšstatiem, domām, jūtām emocionāli izstaro, pārnesas laimes, prieka afektīvā noskaņa. Aprādītā psiholoģiskā fakta termiņiem par laimīgāko cilvēku (no subjektīvā viedokļa) nosaucams tāds, pie kuŗa pozitīvo jūtu irradiācija sasniegusi maksimumu pl a š u m a, i l g u m a u n d z i ļ u m a (nozīmības) ziņā, bet par nelaimīgāko cilvēku apzīmējams tāds indivīds, kuŗa dvēselē negatīvo jūtu irradiācija darbojas ar maksimumo mēru visos minētos trijos virzienos, iespiedzamies ar savas depresijas tumsu visos dvēseles kaktiņos un dziļumos. Optimistiska, gaiša, priecīga un pesimistiska, drūma, bēdīga, nospiesta d z i v e s i z j ū t a ir noteiktu jūtu irradiācijas sevišķi ilgstoša, pastāvīga un iespaidīga forma. Lielākā daļa iejūtas (Einfühlung) parādību nav nekas cits, ka tā pati jūtu irradiācija — virzienā no subjekta iekšienes uz ārējiem iespaidiem. Ja mēs sakām: „Saulē priecīgi smaida”, „vakars drūmi tumst”, „putnu jau tras dziesmas”, tad tas nozīmē to, ka mūsu pašu dvēseles gaišā vai drūmā izjūta jeb noskaņa cieši saistās ar tiem jutekliskiem iespaidiem, kuŗus mēs dotā momentā uztveram, — šī izjūta izstaro, projicējas uz tiem, — mēs i e j ū t a m viņos savu pašu prieku vai skumjas, sāpes.

Aplūkojot jūtu irradiāciju, mums jāizšķir viņas 1) straujums (ātrums), 2) plašums (ekspansija), 3) intensitāte, 4) nozīmības dziļums, 5) ilgums un 6) noteicošās izjūtas īpašība (kvalitāte). Ar vārdu i r r a d i ā c i j a s p l a š u m s jāsaprot tas psihisko elementu daudzums jeb masa, kas padota irradiācijas ietekmei: n o z ī m ī b a s d z i ļ u m s izteic to apstākli, cik intimi attiecīgais indivīds savās vērtību attiecībās tiek skārts ar irradējošām jūtām; irradiācijas ilgums apzīmē to laika posmu, kādā indivīds padots savos pārdzīvojumos noteikta veida valdošai izjūtai. Ari pārējo irradiācijas

momentu izpratne nevar radīt pārpratumus un tāpēc pie tiem neuzkavēšos.

Pāriesim tagad uz mūsu galveno problēmu: ar ko izceļas reliģisko jūtu irradiācijas parādības un kāda tām vispārīga garīgi-praktiska nozīme?

Ar vārdu reliģiskas jūtas es saprotu visas tās jūtu pārdzīvojumu formas, kas saistās ar cilvēka domām, intuīcijām un nojautām par pārcilvēcīgu un pārpasaulīgu svētu vērtību un dievišķu varu, kas valda par cilvēkiem un pasauli. Šaurāki dēfinējot, var teikt: reliģiskās jūtas ir tās jūtas, kuņās cilvēks piedzīvo savas attiecības pret Dievu un Dieva attiecības pret sevi. Šīs jūtas skar un savilņo cilvēka dvēseles centrālo kodolu, saistās ar viņa garīgo būtību, tiecas aizraut savā varā visu, totālu cilvēku. Tāpēc Džemss (James) arī apgalvo savā pētījumā „Reliģiskā pieredze viņas daudzveidībā“, ka reliģija ir cilvēka totāla reakcija uz dzīvi („a man's total reaction upon life“), pie kam šai reakcijai ir nopietnības un svinīguma nokrāsa. No subjektīvi-emocionāla viedokļa vērojot, reliģija ir īpatnējs dzīves izjūtas veids, kas ved pie noteikta darbības un dzīves veida. Reliģija nevar sastādīties tikai no atsevišķiem pārejošiem reliģisku jūtu vilnīšiem jeb svētuma epizodiskām emocijām, jo viņa ir spilgts, fundamentāls, dziļš un ilgstošs pārdzīvojumu komplekss ar ārkārtīgi lielu motivācijas spēku. No visiem jūtu pārdzīvojumu veidiem reliģiozai dvēselei vispilnīgāki atbilst reliģiski afekti un noskaņas; vidus stāvokli starp abiem pārdzīvojumiem ieņem afektīvās noskaņas. Afekti, kā zināms, ir ļoti spilgti, spēcīgi, saspriegti jūtu uzliesmojumi, bet ātri pārejoši; noskaņas parastā nozīmē ir dvēseles emocionāli noskaņojumi, kas pārņem viņu uz ilgāku laiku, bet savā dinamikā nav sevišķi spēcīgi, strauji un noteicoši. Bet ja dvēsele piedzīvo stiprus satricinājumus un pacilājumus no ārkārtīgiem notikumiem un neparastām, dziļām atziņām, top savilņota ar spilgtām tieksmēm, interesēm un kais-



lībām, tad viņā pamazām izveidojas īpatnēja un ilgstoša, pār citām dominējoša izjūta, kas liek koncentrēt domas un impulsus vienā noteiktā virzienā un izstaro savu īpatnējo nokrāsu arī uz pārējiem pārdzīvojušiem, ietverdama viņus savā lokā un gaismā. Tādu spilgti ieinteresētu gara kopnoskaņojumu resp. dvēseles stāvokli varam nosaukt par afektīvu noskaņu. Tagad nu varu formulēt sava apcerējuma reliģiski-psicholoģisko pamatdomu: katra īsta un dzīva reliģiozitāte (emocionālā ziņā) tiecas pastāvēt kā īpatnēja afektīva noskaņa ar maksimālu ilgumu un maksimālu irradiācijas mēru. Ne atsevišķas svētuma emocijas (vieglie jūtu vilnīši), ne ārkārtēji stiprie, bet tomēr momentānie dievišķas sajūsmas un pielūgšanas vai arī grēka satriektības (percussio cordis) afekti (spējie uzliesmojumi) nevar radīt reliģisku dzīvi (jo reliģija ir dzīve) kā nemitīgu dvēseles trauksmi uz dievišķo īstenību un nemitīgu gara degšanu svētuma ugunī, kuņas gaisma izstaro uz visu cilvēku un visu dzīvi. Savā emocionālā pamatā reliģija normāli var būt tikai afektīva dzīves izjūta, kas sakņojas cilvēka intimākā būtībā. Ja dzīves izjūtai (pie kuņas izveidošanas arī temperāments spēlē lielu lomu) vispāri piemīt liela irradiācijas spēja, tad tas jo vairāk sakāms par reliģisko dzīves izjūtu, kas dzimst no dvēseles dziļākā un dzīvākā centra un saskaņā ar sevi (izjūtu) un absolūto normu liek vibrēt visai, totālai dvēselei. Tā kā reliģiskās jūtās viss cilvēks, mūsu būtiskais „es“ vēršas uz absolūto, uz universu, uz visu viņa būtībā un vienībā, tad tāda dvēseles intīma un ilgstoša koncentrācija neizbēgami ieaūž savā gaismā visu, ko viņa ārēji un iekšēji piedzīvo; pār visu sāk starot gara reliģiskās apskaidrības miers un mirzdums: viss gūst savu nozīmi, krāsu un dzīvību, nekas nav vairs absolūti vienaldzīgs un pelēks. Kā brīnišķa mūzika pilda dvēseli un augstākā atziņa vada gribu uz labiem un cildeniem darbiem un nodomiem. Šāda pozitīva afektīva dzīves noskaņa var dzimt pēkšņi, piedzīvojot individam strauju pārvērtības krīzi vai arī rasties pakāpeniskā attīstībā, irradiācijas emocionālam

saturam pamazām iedegoties. Lai runā kāds piemērs no modernās jaunlaiku literatūras; Jonatans Eduards saka par sevi: „Es sāku arvienu stiprāki un dziļāki izjust Dieva valdīšanu un šis jūtas kļuva arvienu saldākas. Viss guva citādu izskatu. Es itkā iekš visa redzēju dievišķās godības zīmes. Dieva cildenība, viņa gudrība, šķīstība un mīlestība šķitās atklājamies iekš visa: saulē, mēnesī un zvaigznēs, mākoņos un debess zilgmē; zālē, puķēs un kokos; ūdenī un visā dabā. Un šī pārliecība radīja manī lielisku mieru. Jā, tagad mani iepriecēja pat pērkonis un zibens, kas mani agrāk tik briesmīgi biedēja. Es bailojos agrāk pie katra pērkoņa spēriena un bijos jau, kad tikko sāka negaiss celties. Tagad turpretim tas mani sajūsmināja.“\*) Tas spilgts piemērs, kas rāda, ka pozitīvo reliģisko jūtu irradiācijas spēks ir tik liels un visaptverošs, ka dzēš agrākos bailu afektus (pērkoņa laikā) un savu gaviļejošo prieku izlej arī pār negaisa baigo ainu. Vēl viens piemērs: kāda sieviete stāsta pēc atgriešanās krīzes: „Visas lietas bija gloriozas spožuma apņemtas, manas garīgās acis bija tā apskaidrotas, ka es visā universā redzēju skaistumu: meži skanēja brīnišķīgā mūzikā. Mana dvēsele gaviļēja par Dieva mīlestību un es vēlējos, kaut visi piedalītos manā priekā.“\*\*)

Poruks savas sirds reliģiski-romantiskām izjūtām un ilgām pēc Nebijušā liek izstarot uz visu radību:

„Ilgas paceļ manas sirds jūtas  
arvienu augstāk,  
kur skaidrāka izredze uz nabagu  
drūmo pasauli.  
Ilgas deg saulē,  
ilgas balina mēnesi  
un ilgas spulgo iz zvaigžņu dimantiem;  
rozes un lilijas tvīkst ilgās;  
un no ilgām dzīts  
rit ūdens uz jūru.“\*\*\*)

\*) Citēts pēc Džemsa darba „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit“. Leipzig, 1914. P. 202.

\*\*\*) Ibid. P. 202—203.

\*\*\*\*) Sk. Poruka „Nebijušais un divi vientuļi“.

Šeit tēlotai jūtu irradiācijai, saskaņā ar Poruka dvēseles melancholisko pamatstīgu, piemīt skumju un ciešanu nokrāsa. Tā ir meklējošā, alkstošā, nepiepildītā reliģiozitāte, kas izskan šinī Poruka reliģiski-filosofiskā dzejojumā.

Reliģisko jūtu irradiācijas dziļums, intimitāte un visaptverība (universālisms) arī šeit tomēr skaidri saredzama.

Reliģiskas jūtas kā afektīva dzīves noskaņa svētuma un grēka apziņā rada personības satūra pastāvīgo emocionālo fonu, kuŗa pamatkrāsā ieaužas atsevišķo pārdzīvojumu plūsma, rada paliekošu pamatu, ar kuŗu sakūst dažāda veida pārejošas emocijas un ikdienas noskaņas. Tā kā afektīvām noskaņām vispāri piemīt liels motīvācijas spēks, tad reliģiskā noskaņa, kā sevišķi pastāvīgs un fundamentāls psihisks faktors, parasti ienes sevišķu viengabalainību un noteiktību individa tieksmēs un darbībā, pakļaujot visas domas, nodomus, jūtas un tieksmes vienam vienīgam augstākam mērķim, kuŗa dēļ individs kļūst spējīgs uz apbrīnojamu gara koncentrāciju un pašuzpurēšanos. Reliģisko jūtu irradiācijas maksimālais mērs, salīdzinot ar citām jūtām, ir par cēloni tam, ka cilvēkam, kuŗā viņas sasniegušas augstu attīstību, lielā mērā jāpateicas tām par savas personības un individuālītātes izcilu vienību un harmonisku stabilitāti. Un šīs irradiācijas sevišķais nozīmības dziļums (svētumu cilvēks izjūt kā visnozīmīgāko vērtību) un viņas pilnīgi ipatnējā (numinozā, lietojot R. Otto terminu) kvalitāte atver cilvēkam arī pilnīgākā miera un laimes avotu, kuŗu nespēj atvietot citas vērtību jūtas, jo viņas pēc savas būtības nespēj ilgstoši izstarot uz visu cilvēku, ietiekties visos dvēseles dziļumos.

Šinī mazā aperējumā es gribēju dot tikai jēdzienus par reliģisko jūtu irradiācijas būtību un viņas nozīmi personības iekšējā satversmē. Sakarā ar šo psihiskās dzīves ļoti interesanto faktu paceļas, starp citu, tādi jautājumi: kādi ir reliģisko jūtu irradiācijas atsevišķi veidi un virzieni? Kas sekmē un kas spēj traucēt šī procesa pieaugšanu un izplatīšanos? Kādu

lomu spēlē šinīs parādībās individa iedzimtas garīgas īpatnības, viņa temperaments, iedomas spēja, jūtu ierosināmība? Kā veidojas iattiecības starp mazākiem un lielākiem, vājākiem un stiprākiem irrādējošo jūtu kompleksiem? Kā reliģiskās emocijas izaug par noskaņām vai arī izvēršas afektos un kā sabiezē centrālā reliģiskā noskaņa, tapdama par dzīves izjūtu? Tie ir temati atsevišķiem pētījumiem.

Interesantu materiālu reliģisko jūtu irradiācijas aplūkojumam sniedz novērojumi par to, kas cilvēkiem no ārpasaules lietām, parādībām un vielām top svēts, svētīts, sakrāls, reliģiski-nozīmīgs, pateicoties reliģiskās pietātes jūtu pārņemšanai, izstarošanai uz šiem priekšmetiem, relikvijām, simboliem, vietām un arī personām. Šī irradiācija virziena uz ārieni ir neizbēgams psihisks process, kas rada sekundārā, pārnestā svētuma vērtības. Šī procesa nepieciešamo gaitu var apmēram tā formulēt: cilvēks izjūt kā svētu un reliģiski-nozīmīgi visu to, kas stāv tiešā sakarā ar viņa svētuma primāriem pārdzīvojumiem un atzinumiem. Bībele ir mums daudziem svēta grāmata, tāpēc ka viņa satur sevī svētos rakstus, Dieva vārdus; baznīca ir svēta celtnē, tāpēc ka viņā pielūdz Vissvēto; kapsēta ir svēta miera vieta, tāpēc ka viņā atdodam zemei un Dieva mieram mīlo aizgājušo pīšļus un svētā apcerē pieminam viņu un savas dvēseles likteņus; reliģiski neaizmirstami vērtīgs kļūst mums Kristus attēls, uz kuŗu dziļos pārdzīvojumos un meklējumos, svētā lūgšanā ir vērsies mūsu skats. Pateicoties šai reliģisko jūtu pārņemšanai jeb izstarošanai, priekšmeti un vietas atraisās no vienaldzības krāsas un gūst cilvēkam savu subjektīvi izredzētu nozīmi un sekundāru reliģisku vērtību. Viņas dabū itkā svētas dzīvības elpu, kas nāk no mūsu dvēseles dzīvības dziļumiem.

## Vai idejas nevar pavēlēt?

Jaunākajā teoloģijas un ētikas literatūrā daži domātāji (K. Barts un G. Vūnšs) uz šo jautājumu atbild ar noteiktu „nē”. Teologi to dara savā dusmu gājumā pret ideālisma filosofiju, kas savā laikā apgalvoja, ka Dievs ir visaugstākā cilvēka ideja, absolūtais. Ētikas domātāji negrib piekrist idejas pavēles spēkam tādēļ, ka par tikumības subjektu tie atzīst tikai personu, morālisku cilvēku.

Abas domātāju rindas viena otru atbalsta un papildina tai ziņā, ka teologi pateicas ētiķiem par personas resp. personības lielo lomu, kādu tai pēdējie ierāda visā cilvēku dzīvē un tās vēsturē, secinādami pēc analogijas to, ka visas pasaules notikumus un dzīvi var vadīt tikai tāds Dievs, kas ir personība. Daži ētikas filosofi turklāt piesienas tam uzskatam, ka istās visaugstākās tikumības normas, vērtības, principus cel vienīgi visaugstākā persona, t. i. Dievs.

Pret šo domu gājumu neviens negribēs principā celt ierunas. Persona var pavēlēt un pavēl. Un ja Dievs ir Dievs, tad neviens domātājs nepretosies tam apgalvojumam, ka visas pasaules un visu cilvēku liktenis atrodas Dieva ziņā un padomā. Zināms, pēdējais atzinums ir ticējums, bet tikumības pavēļu laukā ticēšanai nav mazāka spēka kā zināšanai. To redzam dzīvē uz katra soļa. To nopietni stāsta ebrēju grāmatas XI. nodaļa. Ticība uzvar pasauli tāpat, kā dzīvība nāvi. Bet vai šī principiālā ticības pārliecība jau izslēdz varbūtību, ka arī idejas var pavēlēt? Vai mums nav piemēru diezgan, kur idejas valda un pavēl?

Cik liels suģestīvs spēks piemīt Platona domām, viņa ideju mācībai līdz šai dienai, to bagātīgi un ar pateicību vēsta vēsture. Visa viduslaiku teologu filosofija, scholastika, tās lielākais domātājs Toms Akvīnietis ar mīlestību atzīmē savu pat verdzisko atkarību

no Aristotela idejām, atzinumiem. Juristu pasaule un katoļu baznīca vēl tagad nav spējusi atsvabināties no romiešu tiesību principiēm, normām, idejām un administrācijas paņēmieniem. Kristīgās baznīcas vēsture pauž piemēru pēc piemēra par to, kā sagrāba vīriešus, sievietes, mazus un lielus, augstus un zemus viena otra kristīgo ideja. Lutera personīgi pārdzīvotā ideja, ka cilvēks top taisnots Dieva priekšā ticības, ne darba dēļ, ka tikai ticības dēļ var cerēt uz Dieva žēlastību, grēku piedošanu, saviļņoja lielas vācu tautas masas un pavēlēja tām atdalīties no katoļiem. Saprotams, te runāja līdzīgi arī citas, piem. nacionālās, oikonomiskās idejas. Asinis ir plūdušas idejas pēc. Neaizmirsīsim 1905. g. notikumus, kad idejas dēļ daudzi gāja kā vīri nāvē. Ko rāda mums marksisma un kommūnisma idejas? Kāds tām savā ziņā imperatīvs raksturs! Bija laiki, kad latvieši idejas dēļ cīnījās par to, lai viņu draudzēs būtu latvietis par mācītāju. Bija laiki, kad mācītājs tautas labā uzņēmās kultūras darbinieka daudzreiz nepateicīgo uzdevumu. Kas to pavēlēja? Kāda vara uz to dzina? Kas deva sajūsma strādāt un ciest? Kas iedvesmoja lielo izturību un pacietību Valdemāra, Barona, Brīvzemnieka, Kronvalda, Kundziņa un mūsu tā laika dzejnieku krūtīs?

Zinātnieki sēdējuši gadiem ilgi cietumos un nav atkāpušies no savas idejas, kuŗa tos sagrābusi, un kuŗa valdījusi par viņiem kā īsta imperatīva vara. Idejas sagrābj un vārdzina! Kas skubina dibināt veselās biedrības, partijas, organizācijas te politiskā, saimnieciskā, te sociālā, ētiskā, te mākslinieciskā un reliģiskā laukā? Kas pavēlēja dibināt universitāti un citas augstskolas? Kas neliek miera runāt un rakstīt par Doles kanāli, par spēka stacijām, par visādām labierīcībām pilsētās un uz zemēm? Kādēļ cēlās nacionālās valšķu valstiņas? Kādēļ nebaidījās pirmie politikas vīri proklamēt Latviju? Tādu piemēru daudz visās cilvēces darbības nozarēs.

Bet vai tas viss nenotiek kādas personas, vismaz kopgara, tautas gara vadībā un pavēlē? Vai te nedarbojas kāds neredzams gars? Turklāt neviļus gribas

jautāt, vai tā ir pavēle, neatvairāms imperatīvs? Vai tas viss nav tikai skubinājums, sajūsma, apgarojums?

Te mums gribot negribot jādodas jautājuma dziļākā iztirzājumā. Vismaz jātiek skaidrībā par trim terminiem. Pirmkārt, kas ir ideja, otrkārt, kas ir persona, un treškārt, kas ir pavēlēt. Kautcik jālūko ieskatīties dvēseles darbības norisēs, lai saprastu jautājuma sarežģīto mezglu, t. i. rādītu pašā jautājumā slēptās problēmas.

Mums jāzin, ka grieķu vārdu „idēa“ tagad tulko un lietā dažādi. Savā saknē tas nozīmē stāvs, tēls, forma, tips (pēc Eislera). Mēs lūkosim izcelt idejas dažādos noskaņojumus, kādi sastopami filosofijā un teoloģijā. Tauta saprot vārdā ideja vai nu 1) vienkārši domas, vai arī kādas 2) oriģinālas domas. Angļi turpretī sauc par idejām to, ko mēs saprotam vārdā priekšstati. Tā tad vienkārši to tēlu, ko mēs atminamies no pieredzē sastopamā, vērojamā priekšmeta. 3) Ideja te ir tikai atmiņas tēls. Tālāki varam manīt, ka daži domātāji sauc tikai to par ideju, kas tīrās domās, ne pieredzē, aptverts. 4) Ideja te domu tēls. Daži rakstnieki idejas vārdā sajēdz tikai savas fantazijas, 5) savu iedomu tēlu. Ir mākslas un zinātnes darbi, kur idejas nosaukmā mirdz acu priekšā tas gaišais tēls, kas šos darbiniekus vada un viņiem noteic darbības virzienu. Ideja te ir 6) parauga, priekšzīmes tēls. Zem idejas saprasta savā laikā arī kādas 7) lietas būtība, vai arī 8) kādas lietas istā jēga. Par idejām nosaukti augstākie 9) domu mērķi, 10) darbības notikumu domātie gala punkti, vai arī 12) visdziļākais resp. visaugstākais, pat neatrisināmais domu pirmamats.

Te viscaur ideja parādās kā cilvēka intelekta domāšanas objekts, apziņas priekšmets, saturs. Līdz ar to uz mācās jautājums, vai pašā cilvēka radītais domu objekts var pavēlēt pašam domātājam. Vai tādām priekšmeta diktējumam, kas nav nācis no ārienes, jāpaklausā? Daži filosofi par to stipri šaubījušies un aiz tā iemesla lūkojuši idejas izprast sakarā ar cilvēka darbības ierosinātāju, ar cilvēka gribu. Idejas esot gribas objekti. Eksistējot kādi ideju spēki, jeb spēka idejas,

kas darbojoties kā psihiski faktori, un vadot cilvēces vēsturi. Idejas saprata kā cilvēka cenšanās mērķus, kā pašuzturas formas, kā sociālās dzīves, kopsakarības virziena elementus, piem. labvēlības, tiesību, patikas idejas. Idejas esot gribas jēdzieni, gribas uzdevumi, darbības, jaunradišanas mērķi, bet ne loģiskie lietu jēdzieni. Te izvirzīts tas grūtais domu gājums, ka cilvēka saprāts nevarot iespaidot cilvēka gribas. Bet te redzam arī to nepamatoto cilvēka psihes izpratni, kas spriež, ka griba un saprāts uzskatāmi kā divi atsevišķi dvēseles spēki, spējas. Šinī uzskatā nav ievēroti jaunākās psiholoģijas atzinumi, ka dvēseles dzīve ir viengabalaina plūsma, process, funkcija, akts, kurā savijas ir prāta, jūtu, gribas, ir zemapziņas elementi, kas visi līdzīgi darbojas, viens otru celdami un gremdēdami, sīdami un raisīdami. Nav nevienas dvēseles funkcijas, nav neviena saprāta sprieduma, kurā nemaz nebūtu gribas vai jūtu līdzdalības. Raisās viens, tūlīt atraisās otrs, trešais u. t. t. Tādēļ domājams, ka tai reizē, kad saprāts darbojas, top arī ierosināta griba, līdz ar to cilvēka darbība. Tādā ceļā prāts ietekmē gribu. Mums nav ko būties no tā, ja ideju vajadzētu izprast tikai kā saprāta, vai arī tikai kā gribas objektu. Viss dvēselē rit organiskā kopsakarībā un atkarībā.

Mums tikai jāprasa, vai cilvēka paša domas, resp. griba var tam pašam cilvēkam pavēlēt, viņu dzīt, iedvesmot, kalpināt, vārdzināt. Vai visam tam nav jānāk no ārienes?

Kam līdzināt cilvēka dvēseles dzīvi? Visupirms mums jāatzīst, ka visa pasaule, viss kosmos un viss, kas tur atrodas, ir viena liela organiska vienība, viens organisms (Drišs, dz. 1867). Cilvēks ir tikai šā organisma sastāvdaļa. Viņš ir saistīts ar visumu dažādiem redzamiem un neredzamiem pavedienu pavedieniem. Cilvēks līdzinās itkā kādai patstāvīgai šūņai dzīvajā organismā. Katra šūņa atkarīga no visām citām blakus šūņām un no lielā organisma elpas un tā kustības rituma. Cilvēkam jādara tas, ko lielais organisms tam uzdevis un uz ko tas cilvēku ierosina zināmā laikā, vietā, apstākļos. Tādēļ cilvēka dvēsele visnotaļ līdzināma pēc vecu vecās analogijas kādai



koklei, kurai līdzī dotas stīgas un resonances vajadzīgie elementi. Viņa skanēs tikai tad, ja to kāds skārs: viņas skaņu melodijas atkarājas no skārēja. Tās var trīcēt brīnišķīgi skaistos akordos, var arī dārdēt riebiņos trokšņa vilņos. Tas tēlo, ka cilvēka dvēselei ir savi iedīgļi, kas darbosies kāda ārēja spēka skarti. Dvēsele skan, darbojas. Viņas patstāvīgie, īpatnīgie darbi, domas, jūtas, apziņas priekšmeti ir kādas ārējas varas ierosināti. Tagad mums atplaiksnējas grūto autonomijas un heteronomijas problēmu tumsa. Mēs manām, ka cilvēka autonomija, pašdarbība, pašlikumība saistās ar heteronomiju, ārējo spēku darbību un likumību. Tie viens bez otra nav lāgā domājami.

Pēc šā mazā nepieciešamā aizrādījuma varam ķerties pie ideju celšanās noskaidrojuma. Vai idejas tikai paša domātāja resp. gribētāja radītas? Vai to dzimtene tikai cilvēka dvēselē, jeb tām jāpateicas par savu celšanos arī kādiem ārējiem spēkiem? Vai ideju imperatīvais spēks nenāk no kādas augstākas varas? Vunts (1832—1920) atzina, ka visas idejas ieaužoties cilvēka pieredzes dzīvē, to ietverdamas, bet tās tomēr nepiederot pieredzei. Tā tad ideju dzimtene meklējama kur citur, ne pieredzē. Marburgas skola, Kanta filosofijas veidotāji, negrib teikt, ka idejas būtu domas pašas, bet prāto, ka tās esot domu pamats, vai jēdziena pašapziņa. Idejas bijušas jau apriori cilvēkā, t. i. jau pirms domāšanas, kā domu sācējas. Šie filosofi daudz aizņēmušies no Kanta (1724—1804). Kants teica, ka idejas ir saprāta jēdzieni, kuriem neatbilst neviens priekšmets pieredzē, tās esot transcendentālas (saprāta auglis), tomēr ne transcendentas (kādas pārpasaules veidojumi). Tikai tai ziņā Kants sauca idejas par transcendentām, ka tās tiecas pāri pieredzes robežām, veidodamas dvēseles, bezgalības, nemirstības, brīvības un dievības idejas. Tās rēgulējot, vadot prāta darbību uz vienu mērķi, punktu. Tās savā ziņā esot gan fikcijas, iedomu priekšmeti, kuriem tomēr piemītot praktiska nozīme un tādēļ tās praktiskā saprāta laukā turamas par esošām, reālām.

Kantam, saprotams, ir liela taisnība, jo idejas ir cilvēka gara augstākie lidojumi, kas paceļas pāri par

pašu cilvēku. Bet ar to nav izskaidrots ideju celšanās process.

Papriekšu ņemsim kādus piemērus no matēmatikas apcirkņiem.  $2 \times 2 = 4$ . Tas ir teikums, ko cilvēki reiz nezināja, tagad zin. Šī patiesība bija, pirms cilvēki to atklāja un būs arī tad, kad vairs nedzīvotu pasaulē neviens cilvēks. Pītagora slavenā teorēma, ka katetu kvadrātu summa līdzinājas hipotenūzas kvadrātam, bija pirms Pītagors to atklāja un palika pēc viņa nāves. Visi matēmatikas atzinumi, aksiomas, teorēmas, ko mēs varam droši saukt par saviem atklājumiem, eksistēja, pirms mēs tos atklājām. Tie ir mūsu saprāta un prāta augļi un tomēr jāsaprot, ka tie nav mūsu vien. Tie dzīvo kādā sfairā, no kurienes mums ar prāta darbības palīdzību tie atklājas. Tas pats sakāms par tā saucamiem dabas likumiem, par aistētikas un reliģijas objektiem. Tiem visiem ir sava sfaira, ja drīkstam teikt, sava pasaule. Atoms, radioaktivitāte u. t. t. ir gan mūsu mēģinājumu un domu auglis, bet viņi eksistē tomēr ārpus mums. Bet kur? Fichte (1762—1844) saka, ka idejas esot patstāvīgas, sevī un par sevi visu matēriju dzīvinādamas, apdvēselodamas. Tās izpaužoties gara dzīvē un vēsturē. Šellings (1775—1854) turēja idejas par dzīves un dzīvības pirmformām, par lietu dvēselēm, kas dzīvojot mūžībā. Hegelis (1770—1831) par ideju sauc pasaules saprātu un tādēļ idejas esot patiesas un mūžīgas, kā mūžīgais process, kā mūžīgais dzīvīgums, kā mūžīgais Dievs.

Ideju eksistence pēc šo ideālistu sprieduma ir mūžīga, viņu dzimtene mūžība pati.

Tādas pašas domas izpaužas viduslaiku domātāju sistēmās. Idejas tiem lietu pirmtēli, kas būdami bez laika, bez telpām — mītot Dievā.

Šie visi pētītāji ir un paliek atkarīgi no ideju mācības pirmtēva Platona (427—347). Sākumā Platons, prātodams par dabas priekšmetu klasēm, sugām, pasugām, piem. augs, koks, palma u. t. t., domā, ka idejas ir vispārējais sugas nosaukums, kā piem. koks, kuņš eksistē tikai domās, jo koka kā tāda nav dabā. Dabā ir tikai bērzi, ozoli, liepas u. t. t. Idejas esot domu vienības, domāšanas mērķa punkts. Bet vēlāk Platons

uzskata idejas par atsevišķām būtībām, par spēkiem, pat par dieviem. Dabas priekšmeti uzlūkojami tikai par šo ideju iemiesojumiem, pirmtēliem, paraugiem. Dabas priekšmetiem tomēr esot sava satiksme, daļa ar idejām. Idejas neesot redzamas, tās tikai garā tveramas. Idejas — mūžīgas, un dzīvojot kādā pārempīriskā vietā, ideju pasaulē. Visaugstākā Platonam labā ideja, ideju pasaules saule, visa esošā pirmtēls, visa patiesā, daiļā pirmamats. Labā ideja saskatot ar dievišķo saprātu. Platons saka, ka tam, kas tik augsti un tik loģiski, tik nepieciešami domājams, piekrītot esamība un objektivitāte. Idejas esot tas pats, kas Pītagora skaitlis. Tā tad idejas esot transcendentas — ārpus cilvēka un ārpus pasaules esošas.

Tāds Platona domu gājiens ir gan ļoti augsts domu kāpinājums, bet tas pāriet jau ticējumā. Tam nav reāla pamata. Tādēļ Aristotels (384—322) uzskatīja idejas par mūžīgajām lietu formām, kas mītot jau lietās pašās immanenti. Formās darbojoties kādas divas īpatnējas parādības, enerģija un entelehija, t. i. darbības un mērķa spēks.

No visa tā, ko dzirdējām, mums skaidrs tas, ka idejas ir ideju sfairā. Tās bija un ir pirms cilvēka domāšanas. Turklāt tās ir pārempīriskas būtības, kas, būdamas pirms pieredzes, iespaido pieredzi. Idejas kā lielā organisma sastāvdaļas stāv sakaros ar citām sastāvdaļām, līdz ar to tām sākarī ar cilvēka garu, psihi. Tās to ierosina, liek tai skanēt, darboties saskaņā ar dvēseles atsevišķām īpatnībām, individuālām likumbām. Tādā ceļā idejas sevi atklāj cilvēka garam, īpaši tai laikā, kad tās ierosina dvēseles iedīgļus, kas, skārti, sāk darboties un atzīst savus ierosinātājus. Grūti tās garam atšķirt no sevis, jo abi, ideja un gars, ir tā sakusuši kā līdzīgs ar līdzīgu, kā garīgs ar garīgu, vienā plūsmā, vienā funkcijā. Mēs nojaužam, ka atsevišķā dvēsele, tapdama ideju ierocis, veido idejas iesākto, ierosināto procesu tālāk un tālāk, pati palikdama par ideju subjektu. Tā risinās iedvesme, ko ar latīņu vārdu apzīmē plašāki par revelāciju, atklājumu, vai šaurāki inspīrāciju, apgarojumu. Tādā ceļā atklājas visas matēmatikas, fizikas, ķīmijas jaunatradumi, tāpat

atvērās filosofijas, patiesības, mākslas produkti, kā arī politikas, oikonomijas jaunkonstellācijas. Šūniņa stāsta šo norisi šūniņai, kā nervs dod ziņu nervam, kā satiekas dvēsele ar dvēseli, gars ar garu. Ja satiksme vēl vienā otrā vietā, laikā ir apgrūtināta, tad vai nu devēja, vai saņēmēja nav tik attīstīta, lai varētu ideju uztvert un pasniegt tālāk. Mēs tad runājam, ka ideja nav nobriedusi. Laiks vēl nav piepildījies, nav atnācis īstais moments. Jāgaida, jāattīstās, jāgatavojas darbā un vislielākā aktivitātē. Tādu atklāšanās gaitu mēs redzam lielo jaunatradēju dvēseles kustībās, to pašu vērojam visas cilvēces kultūras vēsturē. Ja gribētu runāt par reliģisko revelāciju un inspīrāciju atsevišķi un meklēt viņas pirmsākumus, tad jāatzīst, ka pats atklāšanās process rit tāpat kā zinātniekiem, māksliniekiem iedvesmes brīdī. Tikai reliģiozajam domātājam atklājas Dieva ideja un šīs idejas imperatīvās suverēnās prasības.

Bet reliģiozie, ticīgie visā savā dvēseles dziļumā vienmēr protestējuši pret šādu revelācijas skaidrojumu un pret tādu Dieva idejas abstraktumu, nedzīvīgu, tukšumu, aukstumu. Tie grib dzīvo Dievu.

Te nu atmostas atkal jauna problēma. Vai idejai ir vismaz dzīvības spēki? Vai ideja var būt dzīva? Vai idejai drīkstētu kādreiz atzīmēt tādus elementus, kādi darbojas personā, dzīvajā subjektā. Ja to izdotos uzrādīt, tad mūsu virsraksta jautājumam būtu atbildams ar „jā”.

Kas ir personas pazīmes? Vārds persona ir daudz jaunāks par vārdu ideja. Anglis Loks (1632—1704) saprata personu kā saprātīgu, pašapzinīgu būtni. Kants uzskata turklāt par personu to, kas uzņemas atbildību par savu darbību, un kuŗa apzinās savu esamības identitāti, tāpatību visādos apstākļos. Morāliskā persona jūtoties brīva un neatkarīga no dabas mēchanisma.

Vunts dēfinē personību kā jūtu, domu, gribas vienību. Franču psihologs Ribō (1839—1916) par personību sauc psihisko elementu kompleksu.

Visslavenākā ir V. Sterna (dzim. 1871) personības dēfinīcija: „Persona ir tāds esošais, kas, neskatoties uz savu sastāvdaļu daudzumu, tomēr veido sevi par reālu

īpatnīgi vērtīgu un īpatnīga veida vienību, un kā tāda, neskatoties uz savu daļu funkcijām, attīsta viengabalainu, mērķtiecīgu pašdarbību." Pēc Sterna visa pasaule esot vesela personu celtne.

Šāds personālisms māca, ka pasaule sastāv no personālām, t. i. dzīvām, aktīvām, reaktīvām, apzinīgām vienībām. Savā laikā to sludinājuši Leibnics (1646—1716), Lotce (1817—1881), Teichmüllers (1832—1888), Art. Šēlers (dz. 1874) tam pieslienās. Vai idejām ir personas iezīmes? Secināsim. Bez šaubām, idejas arī ir aktīvas (reaktīvas), viengabalainas vienības, brīvas, neatkarīgas no dabas mēchanisma, un mērķtiecīgas. Tām sava individuāla vērtība un veids. Bet trūkst tām pašu galveno iezīmju. — Vai idejas ir dzīvas, vai tās ir apzinīgas? Par dzīvību sastopamas daudz teōrijas, bet neviena vēl mūs nepārlicina tā, ka nevajadzētu meklēt labāka noskaidrojuma. Visās primitīvās tautās valda ciešs uzskats, ka nekas nav nedzīvs. Tagad Ostvalds (dz. 1853. g. Rīgā) domā, ka arī visa viela, matērija nav cits nekas, kā enerģiju kustība, dzīvība ir stacionāra enerģiju straume. Kādas brīnišķas kustības un milzīgi spēki koncentrēti vienā pašā atomā? Tādēļ mēchaniskais pasaules uzskats atkāpies dinamiskā priekšā. Cīņa abu uzskatu starpā gan nav galīgi izcīnīta, bet tagad skaidrs, ka dzīvība nav tikai zemes organismu funkcijās, bet tā ir arī kāds kosmisks, universāls princips, spēks. Fechners (1801—1887) to izteic poētiski: „Atsevišķa īpatņa dzīvība ir tikai „vilnis mūžīgajā dzīvībā.“ Franču filozofs Bergsons (dz. 1859) atrisina dzīvības problēmu tā: Dzīvība esot absolūtais, īstenība pati kā tāda savā esamībā; dzīvība esot tapšana, īstais ilgums, pastāvīga, iekšķīga attīstība, kas, ieslēgdama dinamiski pagātni tagadnē, vienmēr radot ko jaunu, uz ko to dzenot dzīvības pirmspars, impulss, dzīvības dzinējspēks. Kur dzīvības spraigums apstājoties, tur rodoties elementu rinda, kas telpā mēchanizējoties par matēriju. Cilvēka saprāts neredzot iekšējo, īsto, pastāvīgi viengabalaino dzīvību, to tverot cilvēks ar savu iekšķīgo skatu, intuīciju. Lietas esot relatīvas, bet dzīvība absolūta. Vai par idejām varam teikt to pašu? Ja kustība ir dzīvība, tad tā nav liedzama arī idejām.

Zinātne tam nevar pretoties. Bet vai idejas ir apzinīgas? Par ideju apzinīgumu runāt ir ļoti grūti. Ja viss visums ir viena organiska vienība, kas sastāv, piemēram sakot, no šūniņu šūniņām, ja cilvēks ir viena tāda šūniņa ar savu apziņu, tad, zināms, varētu teikt, ka arī citām organisma sastāvdaļām — idejām ir lielākā vai mazākā mērā sava apziņa. Lielajam organismam vajaga būt savas apziņas, savas kopapziņas, lai to sauc kā saukdami. Visas citas apziņas būtu atspīdums no lielās organisma apziņas. Katrai monādei, saka Leibnics, ir sava apziņa, kas viena no otras atšķiras pēc savas skaidrības un noteiktības. Tādēļ drīkstētu teikt, ka arī idejām piemīt kā organisma sastāvdaļām savs apzinīgums. Ja mēs slēdzam, ka individuālā apziņa ir absolūtās apziņas produkts, tad tāda individuāla apziņa, zināms, sui generis, domājama arī idejām.

Hēgelis mums direkti nāk preti ar savu apziņas definējumu. Apziņa esot gara darbības parādīšanās. Cilvēka apziņa esot lielās „idejas“, absolūtā gara pašattīstības moments. Ja te pievienojam vēl V. Džemsa (1842—1910) domas, ka apziņa ir straume, plūsma, ar pastāvīgām substances veidīgām pieturas vietām, tad to mēs drīkstētu attiecināt arī uz idejām.

Tomēr mēs nepārsteigsimies. Idejām var būt nevis personas, bet personālas iezīmes.

Ja idejas ir personālas būtības, tad to imperatīvā vara nav tālu no personu pavēļu svāra. Saprotams, ka cilvēks stāv cilvēkam tuvāki. Cilvēkus saista puslīdz vienādās dvēseles kustības. Viņiem ir kautkas kopīgs, teiksim koptgara darbība. Viņiem visiem ir kautcik vienādi miesas un gara organi. Viņi visi ir vienas sugas lielā organisma locekļi. Viņi var uzminēt viens otra priekus un bēdas, mērķus un nolūkus. Viņi dzīvo un bauda kopīgi savas kultūras labumus un ļaunumus. Viņi visi var tapt personības, morāliski subjekti. Idejas tomēr ir citas plāksnes, citas sfairas būtības, bet tām, lai gan citāda satiksme un citādas attiecības ir ar cilvēku tuvi sakari. Daži apgalvo pirmkārt, ka cilvēks idejām vairāk un drošāki pakļausīšot nekā cilvēkiem, jo idejas ir šķīstākas, labākas nekā cilvēki. Otrkārt, cilvēks cilvēkam dod heteronomas pavēles, kas pavēles

saņēmējam varot būt svešas, pretējas. Idejas turpreti dodot pavēles tikai tad, kad tās sakusušas ar pavēles saņēmēja paša autonomām gara tieksmēm. Tā tad cilvēks klausītu labāk idejām nekā otram cilvēkam.

Uz atbildamo jautājumu tagad drīkstētu teikt, ka idejas var pavēlēt. Bet mūsu līdzšinējā metode operē ar metafiziskiem apgalvojumiem un ticējumiem, kaut gan tā saskaņota ar lielu filosofu spriedumiem. Šo metodi aizstāvēt, vajaga aizrādīt, ka nav neviena loģiska sprieduma, kuŗā nespēlētu lielu lomu ticība. Zinātniski pierādīt bez ticības, bez paļaušanās nevar pat neviena matemātiska skaitļa. Kas ir skaitlis, teiksim pieci? Nevienš to nav redzējis. Tas ir abstrakcija, tīrs postulāts, pieņēmums. Un tomēr mēs visi to zinām, tādēļ ka ticam saviem loģiskiem secinājumiem. Tāpat visi vēstures, fizikas, ķīmijas u. t. t. likumi, kaut gan sākti uz tīras empīrijas pamatiem, nav bez ticības elementiem. Bet, lai mums nepārmestu subjektīvismu un metafizisko metodi, mēģināsim iet vienkāršāku, pieejamāku ceļu. Lūkosim turēties pa daļai psiholoģijas robežās, kaut gan visa psiholoģija arī savos pamatos ir ticības un metafizikas vara.

Ko nozīmē pavēlēt? Tā kā acīm redzot latviešu valodā vārds pavēlēt cēlies no vārda vēlēt, tad pavēlēt būtu ļaut, atļaut, nodot, atdot, virzīt, grozīt, iespaidot un arī piespiest. Pavēlēt apzīmētu tikdaudz, kā otra psiķes darbību iespaidot, virzīt, grozīt, griezt. Iedziļinājoties šo jēdzienu būtībā, varam teikt, ka pavēlētājs ne tikdaudz uzspiež pavēlamam objektam savu gribu, kā to ierosina, virza, iespaido. Ar tādu izpratni nav uzsvērtā tikai heteronomā, no ārienes nākošā griba, bet autonomā paklausītāja pašdarbība, pašizšķiršanās, pašnoteikšanās. Mums liekas, ka pavēlētājs ir tāda vara, kas iedarbojas pavēles objektā suģestīvi, iedvesmodama savu objektu visādiem līdzekļiem. Pavēlētāja vara dabū tikai tad autoritātīvu nozīmi, kad pavēles saņēmēja griba tam padodas, vai nu baiļu, ieraduma, saprāta, ticības vai arī citu motīvu dzīta. Tā tad pavēlētāja autoritātei būs panākumi tikai tad, ja tā paklausītājā atradīs atbalsi, ja motīvi inklinēs, griezīs pēdējā gribu uz pavēlētāja gribas vir-

ziena pusi. Zinādami, ka motīvu ir daudz un turklāt dažādi, tad mēs saprotam, ka paklausītāja izceļas, saņemot ierosinātājas pavēles, motīvu cīņa, kuŗā strādā psihiskā enerģija, psihiskā kauzālitate, cēlonība. Tikai pēc kāda motīva uzvaras nāk paklausība — nepaklausība. Nu mēs nojēdzam, ka viss svars pavēles procesā sveras vairāk uz paklausītāju, nekā uz pavēlētāju.

Motīvu cīņa ir smaga, grūta, tur sakustas visa psihē, visi apzinīgie un neapzinīgie psihes elementi. Reizēm cīņa ilgst labu laiku, gadus un beidzas daudzreiz traģiski. Pavēles saņēmējs izšķiņas pat labāk mirt, nekā iet pavēlētāja gribas virzienā. Šai cīņai ir sava, ļoti sarežģīta likumība, kuŗā saauostas savukārt visas apziņas, saprāta, gribas, jūtu, visas cilvēka personības, viņa ideju dziļi noslēpumainās speciālās likumības. Jāpieslienas, visu pārdomājot, Kanta, Lipsa un citu domātāju mācībai — ka cilvēka gribai ir pašnoteikšanās. Tā tad pavēlē smagā loma jāizcīna vienīgi pavēles saņēmējam. Pavēlētājs ir tikai ierosinātājs. Tādēļ nav no svara, vai pavēlētājas varas autoritātes ir personas vai arī institūcijas, sabiedrības un idejas, kas ierosina cīņu, kas personu dzen uz izšķiršanos, uz lielās motīvu cīņas gala mērķi. Tādēļ mēs arī runājam, ka pavēl apstākļi, kuŗiem jāpadodas gribot negribot. Apstākļi nav persona, lai gan aiz apstākļiem sataujāma kāda vai kādas personas, kuŗas apstākļu sarežģījumā spēlējušas lomu. Tāpat mums skaidrs, ka pavēl likums, kuŗā vairs nav individuālo elementu, jo tas ir pārindividuāls, pārpersonāls, pilnīgi objektīvs, kaut gan savā laikā likuma došanās saredzamas vēsturiskas personas un lai gan arī likuma izpildītāji, valdība, administrātori ir personas. Tādā pašā garā ir domāts teikums, ka mīlestība pavēl, „mīlestība spiež“. Zināms, te pavēle ir tīri subjektīva, ko cits neviens nav devis, un cits neviens nevar izšķirt kā tikai paklausītājs, kas ir šai pašā reizē neizprotamās mīlestības dēļ pats savs pavēlētājs. Mīlestības objekts nav tikai persona, tas var būt arī kāds priekšmets (piemiņas objekts), kāds abstrakts jēdziens, ideja (dzimtene, tēvija). Dzejiskā valodā runādami mēs sakām, ka „saule un citi dabas spēki pavēlēja“. Šie pavēlētāji ir tik vareni, ka mēs viņiem labprāt paklau-



sām, kaut gan tie nav personas. Tie tik ierosina, spiež, virza, un mēs paši topam pavēlētāji — paklausītāji. Heteronomija sakūst ar autonomiju. Tomēr viena persona vajadzīga, bet tā nav pavēlētājs, bet paklausītājs.

Ja nu mēs esam pārliecinājušies, ka pavēlētājs var arī būt nepersona, tad izpeld atkal problēma, vai pavēlētājas var būt idejas, ņemot tās ne Platona, ne arī mūsu augšējā jēdzienā, bet tīri kā mūsu domu produktus, skatoties uz tām tīri antropocentriski, no psiholoģijas viedokļa. Vai doma var iespaidot, ierosināt gribu? Vai domas var pavēlēt gribai darboties. Mūs dzen kaut kas uzstādīt pretjautājumus. Vai intelektuālai audzināšanai, skolotāja, mācītāja darbībai nebūtu nekāda loma cilvēka dzīvē un darbā? Vai tēva, mātes sarunas neatstāj pēdas bērna tālākā darbībā? Vai visi priekšlasījumi, mācības, pamācības, grāmatas, literatūra lieki mūsu dzīves veidošanā? Vai Sōkrata domām, ka zināšana stāv sakarā ar tikumību, ne kaut kādā ziņā nebūtu patiesības? Vai Dekarta teikums cogito, ergo sum (es domāju, tā tad es esmu) un Natorpa 1854—1925 atzinums, ka „domāt un būt“ kaut kur, beigu beigās tomēr satiekas, ir pilnīgi tukšs? Vai domas, intelekts, griba, jūtas nestāv savstarpīgā attiecībā? Tagad atminēsimies, ka dvēseles darbība ir funkciju plūsma. Dvēseles kustības visas viena ar otru cieši saistītas, kā to jau redzējām. Domāšana ir arī gribas darbība. Vunts pat izteicis dziļu patiesību, ka cilvēka doma ir konforma cilvēka esamībai, ja arī ne pati esamība. Ja nu vēl tam pievienojam to, ka cilvēks domā vienmēr priekšmetīgi, rada sev tēlus un ka cilvēka doma atsedz savu domu objektu esamības pamatus, tad mums top skaidrs, cik lielā sakarībā un atkarībā stāv visas psiķes kustības ar cilvēka paša esamību. Vecā teorija par dvēseles elementu šķīrošanu brūk, lai gan tādai šķīrošanai metodes ziņā sava nozīme. Tā tad intelektam iespējams nākt sakarā ar gribu un citām dvēseles kustībām. Ja domas veido idejas, tad idejas atstāj pēdas, mums jāsaka lielas pēdas gribas virziena noteikšanā un cilvēka jābūtības pasaulē.

Ja nu iegaumējam, ka domāšana savā ziņā ir iekš-

ķīga sarunāšanās, kā to Augustīns teica, tad noskaidrojas, ka pavēlētājs un paklausītājs var būt vienā personā un ir viens un tas pats. Cilvēks pats pavēl un pats pavēles izpilda. Domas pavēl domām, gribai, jūtām u. t. t. Un tādēļ, ja domām ir neizdibināma spēja iet pāri pašām par sevi, pāri par domātāju cilvēku, radot savus objektus, tēlus, idejas, ideālus līdz pat visaugstākām katēgorijām un idejām, piem. nemirstības, mūžības, bezgalības, dievības idejām, tad mums top saprotams, ka domu pašu radītie tēli, idejas griežas atpakaļ domātājā cilvēkā, to sajūsminādami, iedvesmodami, iespaidodami, virzīdami, grozīdami, atļaudami un nododami, t. i. pavēlēdami. Visas minētās kustības ir pavēles sastāvdaļas. Idejas pavēl!

To apstiprina psiholoģijas vērojumi un mēģinājumi, to prasa praktiskās dzīves fakti. Mums tikai jāaizrāda uz suģestijas iedvesmes ārkārtīgi lielajiem panākumiem. Daždažādas slimības ārstē ar ideju palīdzību. Autosuģestijai, pašiedvesmei, kā to sevišķi izceļ kuisms, liela nozīme. Pats sev var iestāstīt veselību, kuŗas nav, bet kuŗai ideja pavēlēs attīstīties organiskā ceļā. Tā tad domas un esamība saistās cilvēka organismā. Visas brīnumainās stigmatizācijas (miesā parādās iedomātas zīmes, Kristus krusts, naglu rētas) skaidrojamas lielu daļu ar ideju pavēlēm. Bez tam ideju nepārvaramo pavēles spēku apliecina tā saucamās, patoloģijā pazīstamās fiksās idejas, abnormas iedomas, kas valda, vārdzina cilvēku. Vai pašhipnoze nerunā to pašu valodu? Veselas noziegumu rindas sastopamas vēsturē, kas padarītas suģestīvo un hipnotisko ideju sagrābtas. Ka idejām, veselajām un slimajām, nav noliedzama pavēles imperatīvā vara, to liecina entūziasma fakts, ar kādu sajūsmu izved idejas un ideālus dzīvē. Visgrūtākos šķēršļus entūziasti pārvar, vissmagākos apstākļus nobīda pie malas, nebīstas no ārējām varām, iet, neskatīdamies ne pa labi, ne kreisi, tieši to ceļu, veic tos darbus, ko ideja pavēl. Kristīgā baznīcas vēsture bagātīgi mums tēlo tādus piemērus. Jēzus tēls, ideja ir tik vareni, ka cilvēki, viņu sagrābti, visu atmeta, ir mantu, slavu, draugus, tuviniekus, ir vismīļākos savējos, lai

sekotu kristīgajām idejām. Tos stiprināja, bez šaubām, ticība un ticības idejas. Par ticības nozīmi ideju iedarbībā mēs jau runājām. Ja ticība tver idejas, tad pavēles spēks visstiprākais. Christian Science šo domu ideju un ticības sakušanu izmanto slimniekus ārstēdami. Tā zin, ka zināšanai arī imperatīva vara.

Tāda vara piemīt tām idejām, kuŗas dzimst jaunradīšanas aktā. Stāsti par Edisonu mums rāda to prieku, sajūsmu, kas sagrauj lielo jaunatklājēju. Viņš aizmirst pats sevi un savu apkārtni, ar lielāko uzmanību, izturību sekodams jaunatklājamiem elementiem. To pašu redzam katra lielāka zinātnieka un mākslinieka dzīves aprakstā. Idejām viņi klausā kā visvarenākam pavēlniekam. Ja arī lietas būtība, ideja viņiem būtu segta plīvuru plīvuriem, tie visu ziedo, lai pamazām, visu mūžu strādādami, paceltu kaut vienu apsegu. Viņu laime, kad tie patiesi ko sasnieguši, nav aprakstāma (Pītagora ziedojums).

Darbības mērķi — tālās nākotnes idejas vada cilvēkus, cilvēku sabiedrības, konfesijas un dažādu ticību locekļus apokaliptikas un eschatoloģijas gaidās un ilgās. Šīs nākotnes mērķi — idejas bija istās pavēlnieces pirmajiem kristīgajiem. Tikpat varenas pavēlētājas un sargātājas ir pagātnes atmiņas — atmiņu tēli, idejas, mātes, tēva, mīļa drauga vārdi, mācības, skubinājumi. Nedrīkst lāgā pretī strādāt tam, ko pagātnē dotais vārds, solījums, ideja diktē. Grūtā brīdī, kad jāizšķiras, liekas, ka visa miesa kaist, bet daudz reiz miesa pati uzvar sevi ar savu pagātnē tverto, teiksim ideomotorisko spēku. Idejas pavēl, to rāda psihoanalīze un psihopatoloģija, uz tādu patiesību skubina parapsicholoģija, arī ētikas un reliģijas filosofija.

Mūsu gala spriedumā skan pozitīva atbilde uz jautājumu, vai idejas nevar pavēlēt: idejas pavēl.

Bet kas sakāms tiem teoloģijas un ētikas domātājiem, kuŗus mēs pašā sākumā minējām? To teologu un filologu domas, kas tīri teorētiski nonāca pie Dieva idejas, ir augsti vērtējamas. Dieva ideja spēj mums pavēlēt, tai ir imperatīva vara mūs vadīt mūsu tikumiskā dzīvē, jo arī Dieva idejai personāls raksturs, tā pilna kustības un dzīvības. Filosofiski pamatotā Die-

va ideja nestāv priekšā Dieva personībai, kas dibināta ticības pārlicībā. Turklāt Dieva ideja nav tīri antropocentriska, jo Dieva ideju ierosina pati Dievība. Idejā spīd arī teocentriskais pirmamats. Saprotams, ka teocentriskā teoloģija sevi var tikai tad attaisnot, ja tā noteikti uzveļ antropocentrismu, ko prasa pareizā revelācijas un inspīrācijas izpratne. Autonomi darbīgā psīche koncentrē sevi kā prīsmā ārienes starus un ļauj tiem celties no dvēseles dziļumiem tik daudz un tik stipri, cik to prēdēstinējis Radītājs savā pirmidejā. Mūsu psīche kā Dieva radijums ir arī Dieva tēls, ideja un tās atspīdums.

Ētikas laukā, augsti cienīdami un vērtēdami personas un personības nozīmi, mēs uzveļam, ka arī idejas, kas izpaužas visā kultūras dzīvē, ir vērtības pašas par sevi, un turklāt vērtības, kas audzina vērtīgu jauno paaudzi, balstīdamās uz vecās paaudzes idejām, krāj savai nākotnes dzīvei jaunas vērtības — idejas, kas atrodas organiskā kustībā un attīstībā, jo visu radijīs Dievs, kam ir mūžīga aktivitāte. Tādēļ visas Dieva domas, idejas ir aktīvas, kas iespaido cilvēci un vada to uz priekšu pēc Dieva ziņas un padoma.

## Filosofijas un reliģijas zinātņu biedrības darbība 1928.—1929. g.

Biedrības sapulcēs noturēti šādi priekšlasījumi:

1928. 8. II. (gada sapulcē) L. Adamoviča „Latviešu brāļu draudzes darbības sagatavošana Vidzemē 18. gs.“

1929. 12. II. (gada sapulcē) V. Maldoņa „Idejiskās līnijas intelektuālistu konferencē Prāgā 1928. g. septembrī“.

1929. 21. III. G. Menšinga „Simbola jēdziena analīze“ (vācu valodā).

1929. 29. IX. (L. U. desmit gadu pastāvēšanas svetku sēdē): V. Maldoņa — „Dieva jēdziens latviešu tautas dziesmās un pasakās“ (vācu valodā).

L. Adamoviča: „Pietisma nostiprināšanās Dienvidusvidzemē“.

1930. 27. II. Edm. Šmita „Augustīna atgriešanās pārdzīvojums“.

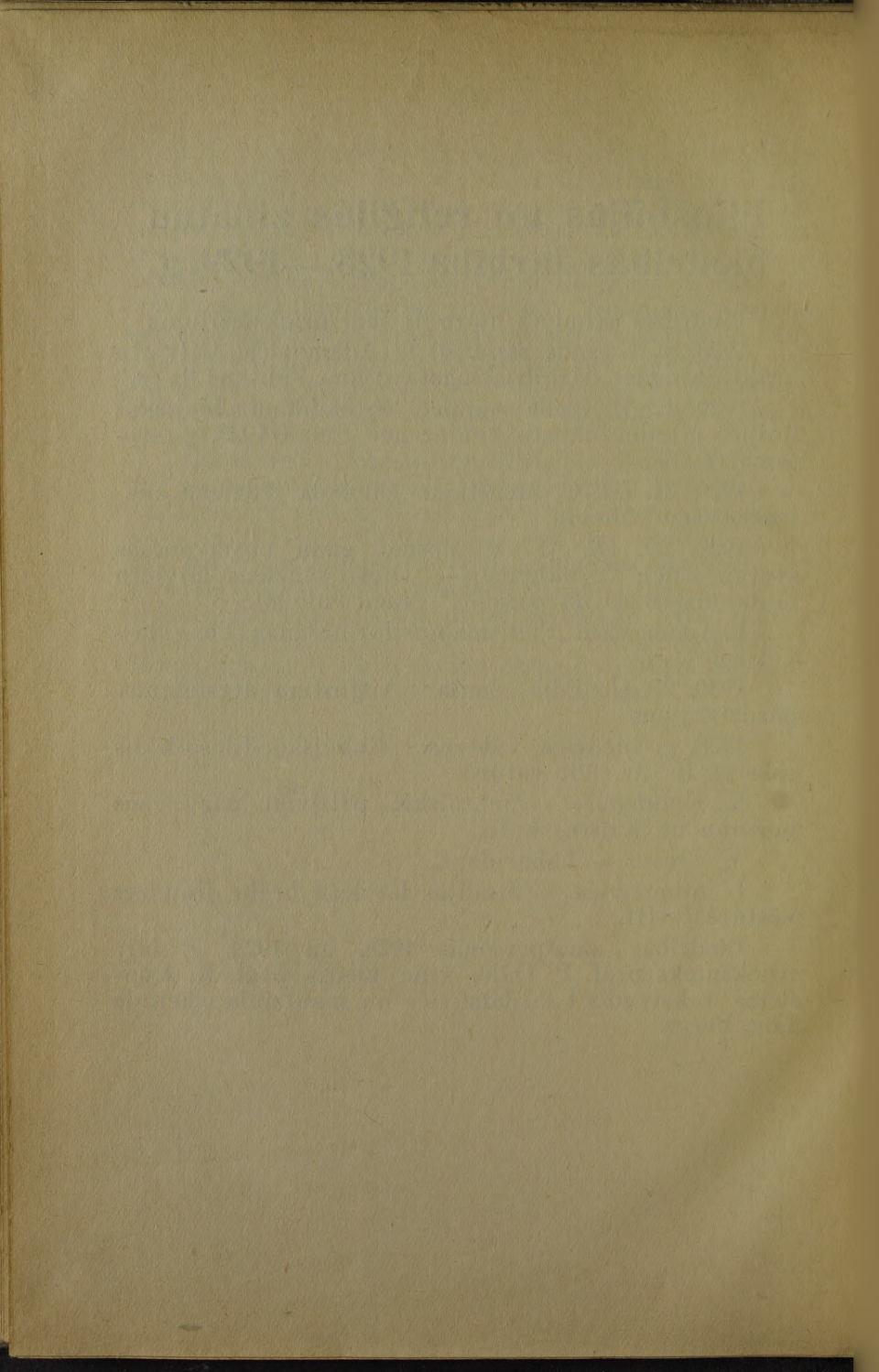
1928. g. biedrība izdevusi „Reliģiskos-filosofiskos rakstus II“ ar šādu saturu:

K. Kundziņa — Zinātniskie pētījumi par Jēzus personu un Kristus kults.

V. Frosta — Labā ideja.

L. Adamoviča — Studijas latviešu brāļu draudzes vēsturē I—III.

Biedrības amatpersonas 1928. un 1929. g. bij: priekšnieks prof. P. Dāle, viņa biedrs prof. K. Kundziņš, rakstvedis L. Adamovičs un mantzinis mācītājs Edg. Bergs.



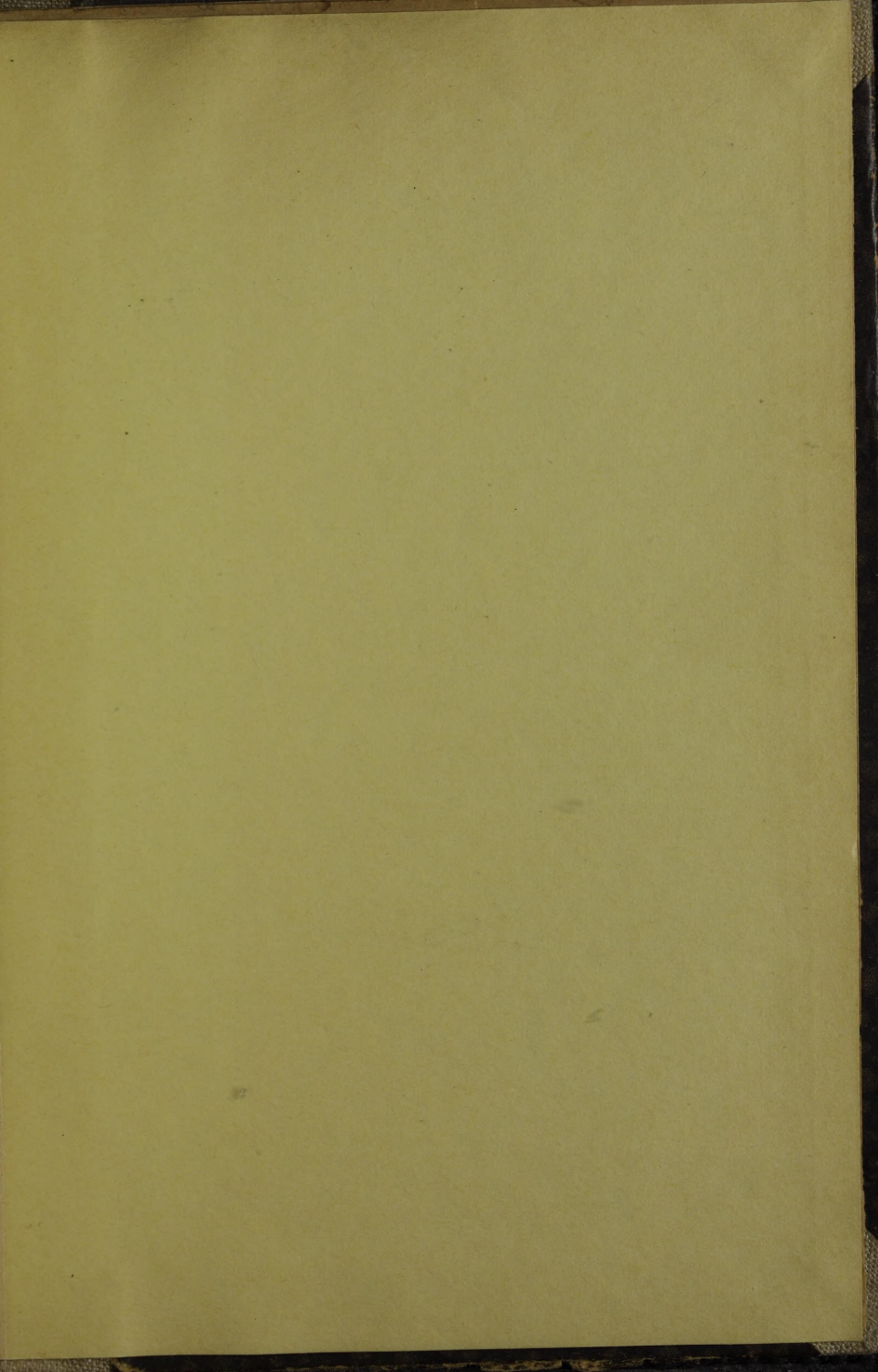
## Saturs:

	L. p.
Prof. L. Adamovičs — Kundziņu Kārlis savā dzīvē, darbos un laikmeta attiecībās . . . . .	7
Prof. K. Kundziņš — Sabiedrība un gara kopība (draudze) .	41
Doc. J. Rezevskis — Jēkaba vēstules problēmas . . . . .	50
Privātdoc. E. Zicans — Pasaules radišanas teorija isrāēliešu kosmogonijā . . . . .	60
E. Mēklers — Asizes Francis . . . . .	78
R. Rudzītis — Daiļais un Svētais . . . . .	82
E. Šmits — Augustīna atgriešanās problēma . . . . .	106
Prof. P. Dāle — Par reliģisko jūtu irradiācijas (izstarojuma) parādībām . . . . .	186
Prof. V. Maldonis — Vai idejas nevar pavēlēt? . . . . .	195



20655



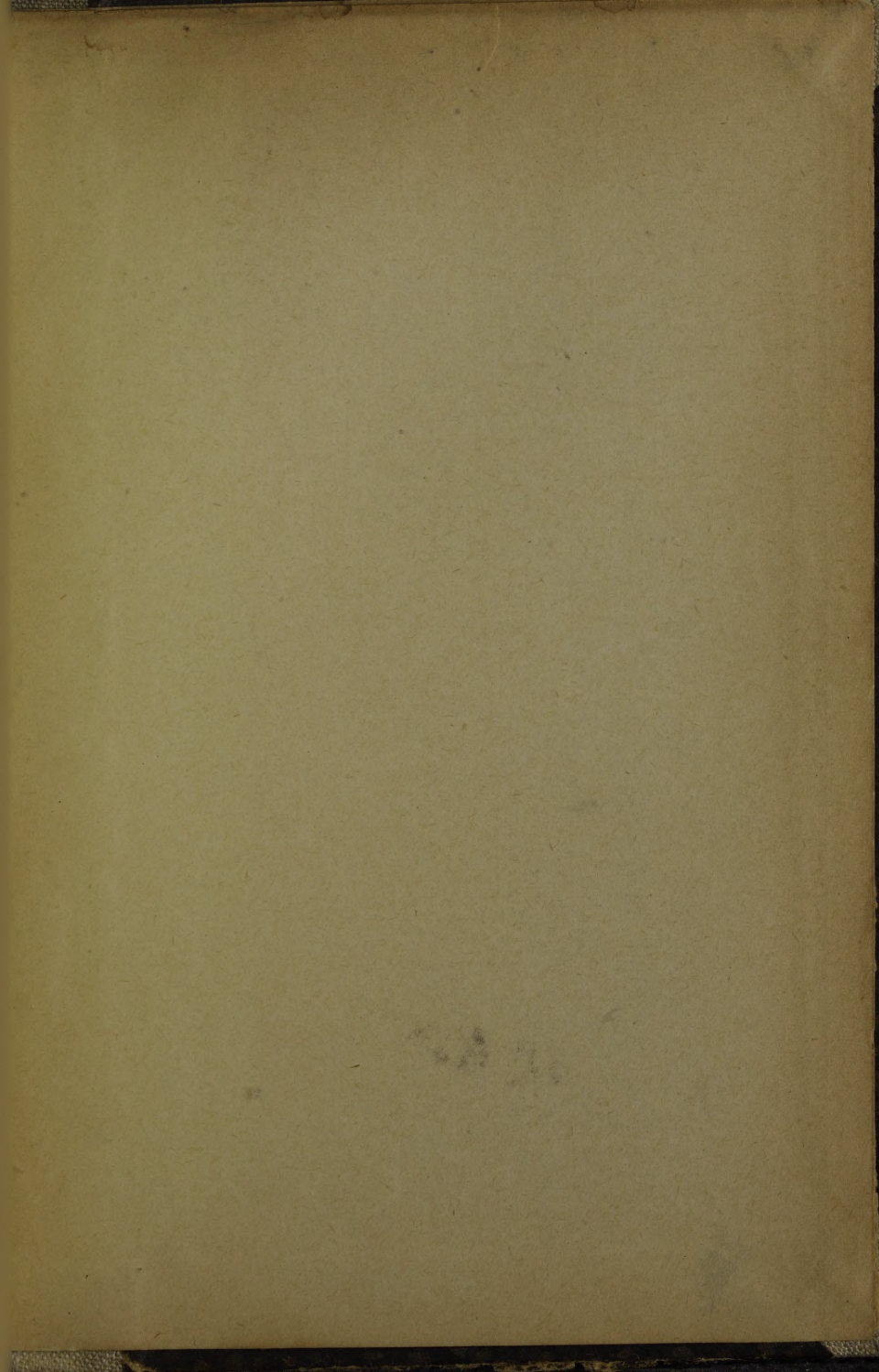


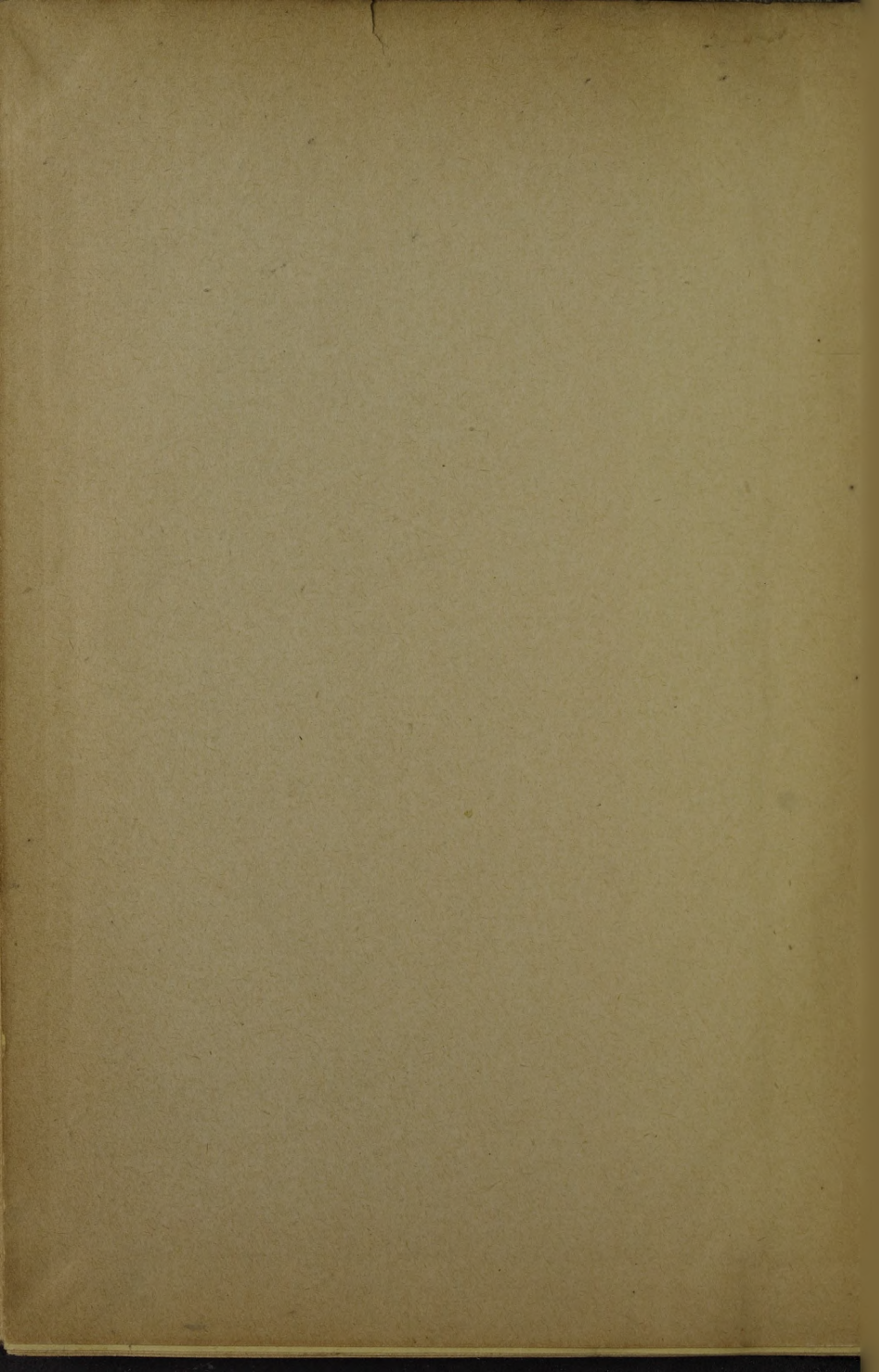
Viss. intrinst. hinc. vajatama.

Le 655

30-5ii

3. JUN. 1930





LATVIJAS NACIONĀLĀ BIBLIOTĒKA



0308021244

24. - J