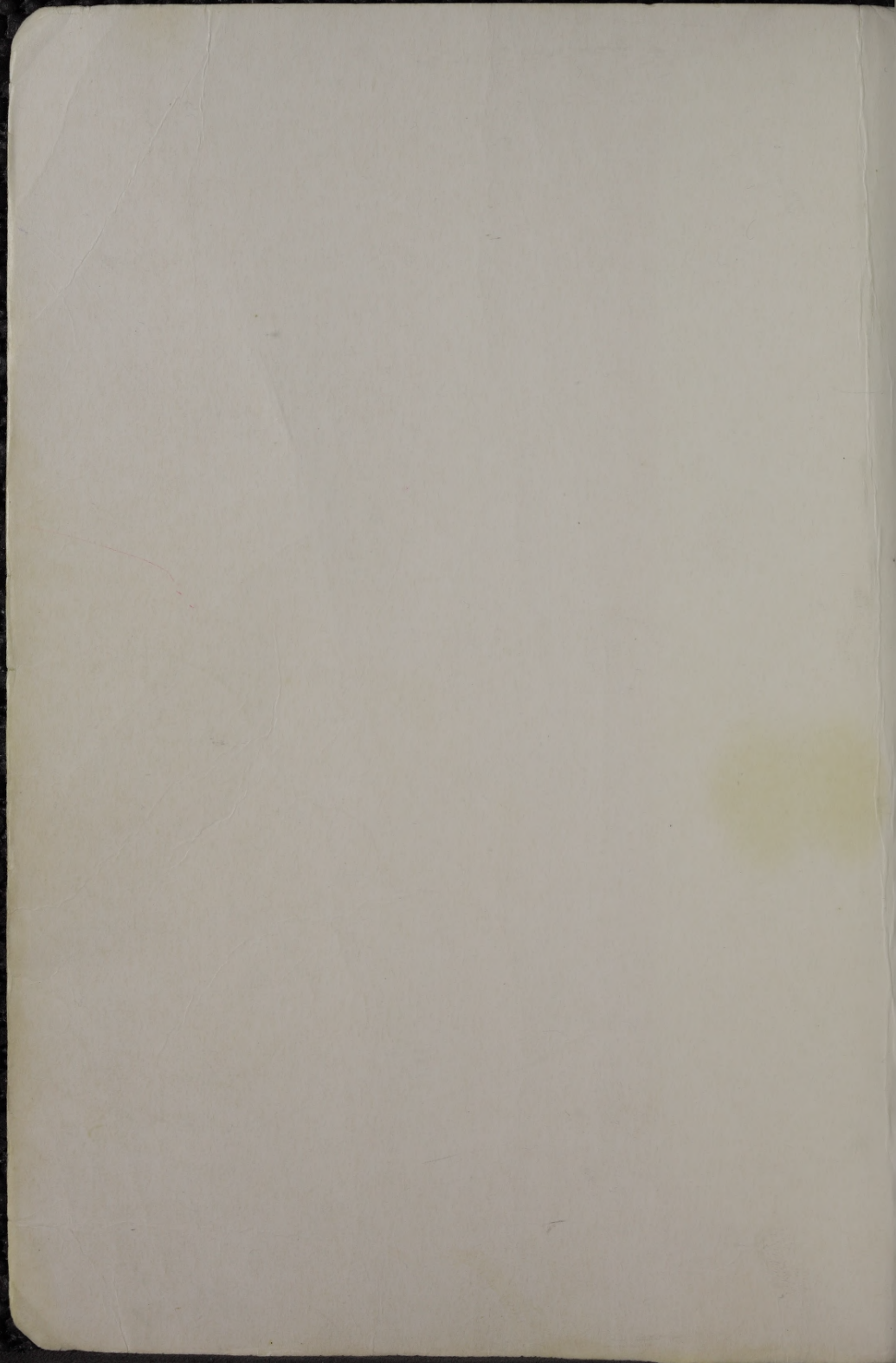


Ernsts Kasīers

APCERĒJUMS PAR CILVĒKU





32-3
54

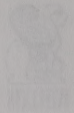
Ernsts Kasīters



APCERĒJUMS
PAR C

Šī grāmata sagatavota
LZA Filozofijas un socioloģijas institūta projektā
«XX gadsimta filozofija un Eiropas ideja Latvijā»,
un tās izdošanu finansiāli atbalstīja
Sorosa fonds - Latvija

Ievads kultūras filozofijā



THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY
540 EAST 57TH STREET
CHICAGO, ILL. 60637

97-4
- 54

L
/

Ernsts Kasīers

APCERĒJUMS PAR CILVĒKU

Ievads kultūras filozofijā



1997

Latvijas Nacionālā
BIBLIOTĒKA

~~97-8.284~~

0304017429

© Ernst Cassirer

An Essay on Man.

An Introduction to a Philosophy of Human Culture.

New Haven and London: Yale University Press, 1944

Zinātniskais redaktors Ansis Zunde
Valodas redaktors Mārtiņš Zelmenis
Tulkotājas: Sandra Rutmane, Aija Siltāne
Maketētāja Gundega Kārklīņa
Mākslinieks Ilmārs Blumbergs
Fotogrāfs Gvido Kajons

© Tulkojums latviešu valodā, 1997, fonds "Intelektis"
© Ilmāra Blumberga mākslinieciskais iekārtojums
© Gvido Kajona foto

ISBN 9984-9051-3-6

Draudzībā un pateicībā veltiets
ČĀRLZAM V. HENĒLAM

Library of Theoria
PHILOSOPHY

47-8-284

CSO 1017129

© Ernst Cassirer

An Essay on Man.

An Introduction to a Philosophy of Human Culture.

New Haven and London: Yale University Press, 1944

Carlson v. Hendelam
Danskisht on paristorsion

Ernst Cassirer
An Essay on Man
An Introduction to a Philosophy of Human Culture
New Haven and London: Yale University Press, 1944

© 1944 by Yale University Press
Printed in Great Britain

Yale University Press

SATURS

Pirmā daļa

KAS IR CILVĒKS

Priekšvārds	9
I. Cilvēka pašizziņas krīze	15
II. Simbols kā cilvēka iedabas atslēga	34
III. No dzīvnieka reakcijām uz cilvēka atbildēm	37
IV. Telpa un laiks cilvēka pasaulē	50
V. Fakti un ideāli	62

Otrā daļa

CILVĒKS UN KULTŪRA

VI. Cilvēka definīcija kultūras terminos	71
VII. Mīts un reliģija	78
VIII. Valoda	110
IX. Māksla	134
X. Vēsture	162
XI. Zinātne	193
XII. Kopsavilkums un nobeigums	205
Tulkoņājas paskaidrojumi	211
Personu rādītājs	213
Ziņas par autoru	219

SATURS

Primo die

KASIR CILVERŠ

9	Prisavinājs
17	I. Cilvēka pašņirguma tūks
34	II. Šarpska cilvēka iedziens
37	III. Nodrošināta rakstam ar cilvēka iedzienu
50	IV. Tēpa un laika cilvēka rakstam
63	V. Rakstam un idejām

Otro die

CILVĒKS UN KULTŪRA

71	VI. Cilvēka iedziens un rakstam
78	VII. Rakstam un idejām
110	VIII. Rakstam
134	IX. Rakstam
163	X. Rakstam
193	XI. Rakstam
205	XII. Rakstam un idejām
211	Tēpa un laika rakstam
213	Rakstam un idejām
219	Rakstam un idejām

PRIEKŠVārds

Ierosmi rakstīt šo grāmatu deva mani angļu un amerikāņu draugi, kuri vairākkārt un uzstājīgi lūdza publicēt manas *Simbolisko formu filozofijas*¹ tulkojumu angļu valodā. Es ar prieku būtu izpildījis viņu lūgumu, tomēr pēc pirmiem bikiem mēģinājumiem nācās atzīt, ka pašreizējos apstākļos šo grāmatu nav iespējams un nevar reproducēt pilnībā. Lasītājam būtu maksimāli jāsasprindzina uzmanība, lai izlasītu trīssējumu apcerējumu par grūtu un abstraktu tematu. Arī no autora viedokļa diez vai iespējams un vēlams publicēt darbu, kas iecerēts un uzrakstīts vairāk nekā pirms 25 gadiem. Pētījumi ir turpinājušies visu šo laiku, un uzzināti daudzi jauni fakti un atklātas jaunas problēmas. Arī vecās problēmas, aplūkotas no cita aspekta, parādās citādā izgaismojumā, tāpēc nolēmu sākt vēlreiz un uzrakstīt pilnīgi jaunu grāmatu. Tai bija jābūt daudz isākai, nekā pirmajai. «Liela grāmata», Lesings ir teicis, «ir liels ļaunums». Rakstot *Simbolisko formu filozofiju*, biju tik ļoti aizrāvēs ar pētījuma priekšmetu, ka šo stila maksimu aizmirsu vai pametu novārtā. Tagad Lesinga vārdiem piekritu daudz labprātāk. Šajā grāmatā neesmu centies sīki uzskaitīt faktus un gari diskutēt par teorijām, toties esmu mēģinājis koncentrēt uzmanību uz dažiem jautājumiem, kuri man likušies īpaši filozofiski svarīgi, un izteikt domas cik vien iespējams īsi un kodolīgi.

Grāmatā tomēr nācās aplūkot tematus, kuri sākumā var šķist ļoti atšķirīgi. Darbam, kas skar psiholoģiskus, ontoloģiskus, epistemoloģiskus jau-

¹ 8. sēj. Berlīne: Bruno Kasirers, 1923—29.

tājumus un ietver nodaļas par mītu un reliģiju, valodu un mākslu, zinātni un vēsturi, var pārnest, ka radīts pavisam nesavienojamu un heterogēnu lietu *mixtum compositum**. Ceru, ka ikkatrs pēc šo lapu izlasīšanas atzīs, ka šādam iebildumam nav pamata. Viens no maniem galveniem mērķiem bija pārliecināt, ka šajā grāmatā galu galā aplūkots tikai *viens* pētījuma priekšmets. Minētie temati ir dažādi ceļi, kas ved uz vienu centru, un, manuprāt, tieši kultūras filozofijas uzdevums ir atrast un iezīmēt šo centru.

Izstrādāt grāmatu stilistiski, protams, nopietni traucēja vajadzība to rakstīt svešvalodā. Es diez vai būtu ticis galā, ja nebūtu palīdzējis mans draugs no Njūdžersijas pavalsts skolotāju koledžas Džeimss Pitgravs. Viņš laipnā kārtā izskatīja manuskriptu un deva padomus valodas un stila jautājumos. Viņam ļoti pateicos arī par daudzām vērtīgām un lietišķām piebīdēm par grāmatas saturu.

Nebiju nodomājis rakstīt «populāru grāmatu» par tematu, kas daudzējādā ziņā pretojas jebkādai popularizācijai. Protams, šī grāmata nav paredzēta tikai zinātniekiem un filozofiem. Interese par kultūras pamatproblēmām ir vispārēja, un ar tām būtu jāiepazīstina plaša publika. Tāpēc esmu centies nelietot speciālu terminoloģiju un izteikties pēc iespējas skaidrāk un vienkāršāk. Kritizētājiem tomēr būtu jāievēro, ka šajā grāmatā esmu iespējis drīzāk gan paskaidrot un ilustrēt savu teoriju, nevis to pierādīt. Ja kārojas iepazīties ar smalkāku šo problēmu pārspriedumu un analīzi, lai viņi palasa *Simbolisko formu filozofiju*, tur tās izklāstītas sīkāk.

Es patiešām negribu lasītājiem uzspiest kādu gatavu, dogmatisku teoriju. Esmu rūpējies, lai lasītāji varētu spriest paši. Protams, nevar izklāstīt visus empīriskos faktus, uz kuriem balstās manas galvenās tēzes, tomēr esmu centies vismaz plaši un sīki citēt hrestomātiskus oriģinālpētījumus par attiecīgiem tematiem. Pilnīgu bibliogrāfiju lasītāji neatradīs — darbu saraksts vien pārsniegtu paredzēto grāmatas apjomu. Man nācies samierināties un citēt tikai tos autorus, kuriem visvairāk jutos pateicību parādā, un izvēlēties piemērus, kuri, manuprāt, ir vispārnozīmīgi un izraisa sevišķu filozofisku interesi.

Veltīju šo grāmatu Čārlzam V. Hendelam un gribu sirsnīgi pateikties viņam par nesavtīgu palīdzību, to sagatavojot. Viņam pirmajam ieminējos par ieceri rakstīt grāmatu; bez viņa aizrautīgās ieinteresētības par tās saturu un draudzīgās personiskās intereses par autoru es diez vai būtu uzdrošinājies

* Ar zvaigznīti atzīmētās vietas ir paskaidrotas grāmatas beigās. Ja paskaidrojamo vietu marķē arī autora atsauce (cipariņi), tad paskaidrojums sniegts kvadrātiekvās attiecīgās atsaucēs beigās; tāpat darīts tad, kad paskaidrojamie svešvārdi vai izteicieni atrodas pašā atsaucē. — Red.

darbu izdot. Č. V. Hendels izlasīja manuskriptu vairākkārt, un izteica kritiskus ieteikumus, ko vienmēr varēju pieņemt, jo tie bija ļoti noderīgi un vērtīgi.

Veltījumam tomēr ir ne tikai personiska, bet arī «simboliska nozīme». Veltīdams šo grāmatu Jēlas universitātes Filozofijas fakultātes vadītājam un maģistratūras direktoram, gribu izteikt vissirsnīgāko pateicību pašai fakultātei. Pirms trim gadiem ieradīes Jēlas universitātē, biju patikami pārsteigts par sadarbības garu, kas tur valda. Ļoti priecājos par lielisko iespēju sastrādāties ar jaunākiem kolēģiem kopīgos semināros par dažādiem tematiem. Manā ilgā akadēmiskā mūžā tā patiešām bija jauna pieredze, turklāt ļoti interesanta un rosinoša. Vienmēr ar pateicību atcerēšos kopīgos seminārus: vienu vēstures filozofijā, otru zinātnes filozofijā, trešo izziņas teorijā; tos vadīja Čārlzs Hendels un Hadžo Holborns, F. S. C. Nortrops un Henrijs Margenaus, Monro Bērdslis, Frederiks Fičs un Čārlzs Stīvensons.

Šo grāmatu gribu uzskatīt par Jēlas universitātes maģistratūrā paveiktā darba iznākumu, un izmantoju iespēju pateikties maģistratūras dekānam Edgaram S. Fārnīsam par trīs gadus izrādīto viesmīlību. Sirsnīga pateicība pienākas arī maniem studentiem. Esmu ar viņiem apspriedis gandrīz visas problēmas, kas aplūkotas šajā grāmatā, un ticu, ka turpmākās lapaspusēs viņi atradīs daudzas mūsu kopīgā darba pēdas.

Paldies Jēlas universitātes Plūsmu pētījumu fondam par piešķirto stipendiju, kas man palīdzējusi sagatavot šo grāmatu.

Ernsts Kasīrers

Jēlas universitātē

Handwritten text, appearing to be bleed-through from the reverse side of the page. The text is mirrored and difficult to decipher but seems to contain names and dates.

Handwritten text, appearing to be bleed-through from the reverse side of the page. The text is mirrored and difficult to decipher but seems to contain names and dates.

Handwritten text, appearing to be bleed-through from the reverse side of the page. The text is mirrored and difficult to decipher but seems to contain names and dates.

Handwritten text, appearing to be bleed-through from the reverse side of the page. The text is mirrored and difficult to decipher but seems to contain names and dates.

PIRMA DAĻA

KAS IR CILVĒKS?

CILVĒKA PAŠIZZIŅAS KRĪZE

Šķiet, pašizziņu visi uzskata par svarīgāko uzdevumu filozofiskos pētījumos. Par spīti dažādu filozofijas skolu nesaskaņām, šis mērķis vienmēr ir palicis nemainīgs un nesatricināms; izrādās, tas ir bijis jebkuras koncepcijas Arhimēda punkts, stabils un neizkustināms centrs. Pat visskeptiskāk noskaņotie domātāji nekad nav noraidījuši pašizziņas vajadzību un iespēju. Viņi ir apšaubījuši visus svarīgākos principus, kas skar lietu dabu, taču šaubu mērķis bija atklāt jaunus un drošākus pētišanas paņēmienus. Filozofijas vēsturē skepticisms ļoti bieži ir tikai papildinājis konsekventu humānismu. Skeptiķis, noraidīdams un ārdīdams ārējās pasaules objektīvo drošticamību, cer visas cilvēka domas pievērst paša esībai. Viņš apgalvo, ka pašizziņa esot pirmā pašrealizācijas prasība. Lai būtu patiesi brīvs, jācenšas pārraut važas, kas saista ar ārējo pasauli. M. Monteņs raksta: «*La plus grande chose du monde c'est de savoir être à soy.*»*

Arī šī pieeja, introspekcijas metode, nav pasargāta no skeptiskām šaubām. Jaunlaiku filozofiju vadīja princips, ka cilvēku pašu esības acimredzamība ir nesatricināma un neapstrīdama, taču psiholoģijas sasniegumi šo Dekarta principu neapstiprina. Mūsdienās vispārējā domāšanas ievirze tiecas uz pretējo polu: tagad maz ir tādu psihologu, kas pieļautu vai ieteiktu introspekcijas metodi vien. Vispār viņi šādu metodi atzīst par ļoti apšaubāmu. Viņi ir pārliecināti, ka zinātniska psiholoģija drīkst būt vienīgi stingri objektīva, biheivioriska, taču arī konsekvents un radikāls biheiviorisms neiespēj visu, tas var pasargāt no iespējamām metodoloģiskām kļūdām, taču nevar atrisināt visas cilvēka psiholoģijas problēmas. Var kritizēt vai

apšaubīt tīru introspekciju, taču nevar to aizliegt vai novērst. Bez introspekcijas, bez tiešas sajūtu, emociju, uztvērumu un domu apzināšanās nevarētu pat definēt psiholoģijas sfēru, bet jāatzīst, ka ar introspekciju vien nekad nevarēs vispusīgi izprast cilvēka iedabu. Introspekcija atsedz tikai to niecīgo cilvēka dzīves daļu, kas pieejama individuālai pieredzei. Tā nekādi nespēj aptvert visu cilvēka fenomenu. Ja arī izdotos savākt un apkopot visus datus, iegūtā aina tomēr būtu ļoti skopa un fragmentāra — tikai cilvēka torss.

Aristotelis uzskata, ka cilvēka iedabas pamatievirze, kas izpaužas pašās elementārākās darbībās un pret darbībās, rada visas zināšanas. Šī ievirze nosaka un caurvij visu jutekļu dzīvi.

Visiem cilvēkiem ir dabas dota vēlēšanās zināt. Tās ierosinātāja ir bauda, ko gūst no sajūtām, turklāt tās ir ne tikai derīgas, bet arī patīkamas pašas par sevi, un vispatīkamākā ir redzes sajūta. Ne tikai tad, kad skatāmies, lai darbotos, bet arī tad, kad negrasāmies neko darīt, priekšroku dodam redzei, nevis kādai citai sajūtai. Tas tāpēc, ka šī sajūta vairāk nekā jebkura cita dod zināšanas un izgaismo daudzās lietu atšķirības.¹

Šis fragments ļoti labi raksturo Aristoteļa izziņas koncepciju, kas atšķiras no Platona viedokļa. Platona darbā nebūtu iespējama šāda filozofiska slavas dziesma jutekļu dzīvei. Platons zināšanu alkas nekad nebūtu salīdzinājis ar juteklisku baudu, viņš uzskata, ka jutekļu dzīvi no intelekta dzīves šķir plats un nepārvarams bezdibenis. Zināšanas un patiesība pieder transcendentālai tīru un mūžīgu ideju valstībai. Arī Aristotelis uzskata, ka uzveire vien nespēj dot teorētiskas zināšanas. Noraidīdams Platona pasākto ideālās pasaules un empīriskās pasaules nošķiršanu, Aristotelis runā kā biologs, viņš cenšas izskaidrot ideālo pasauli, zināšanu pasauli dzīvības terminos. Pēc Aristoteļa domām, abās valstībās sastopama viena un tā pati nepārtraukta kontinuitāte. Dabā, tāpat kā cilvēka zināšanās, augstākās formas attīstās no zemākām. Jutekļu uztvērumus, atmiņu, pieredzi, iztēli un saprātu saista kāda kopēja saikne; tās ir tikai vienas un tās pašas fundamentālas aktivitātes dažādas pakāpes un izpausmes; šī aktivitāte augstāko pilnību sasniedz cilvēkā, taču kaut kādā ziņā tā aptver dzīvniekus un visas dzīvās dabas formas.

Ja pieņem šo bioloģisko viedokli, tad jādomā, ka zināšanām sākumā jāatver vienīgi ārējā pasaule, jo cilvēks ar savām tiešām vajadzībām un praktiskām interesēm ir atkarīgs no apkārtējās fiziskās vides. Viņš nevar dzīvot, ja pastāvīgi nepiemērojas apkārtējās pasaules nosacījumiem. Cilvēka sākotnējo virzību uz intelekta un kultūras dzīvi var raksturot kā tādu darbību, kas saistīta ar garīgu pielāgošanos apkārtējai videi. Tiesa, attīstoties kultūrai,

¹ Aristotelis. *Metafizika*. A. 1980a.

ļoti drīz sāk izpausties gluži pretēja dzīves tendence: jau pašos agrinākos apziņas uzplaisnijumos izpaužas introverts dzīves skatījums, kas pavada un papildina ekstraverto. Jo vairāk kultūras pētījumos attālināties no tās pirmsākumiem, jo vairāk šķiet, ka tieši introvertais skatījums izvirzās priekšplānā. Dabiskā zinātkāre lēnām sāk mainīt savu ievirzi. Introversijas pastiprināšanos var novērot gandrīz visās kultūras dzīves formās. Pirmajos mitoloģiskajos visuma skaidrojumos līdzās pirmatnējai *kosmoloģijai* vienmēr atrod pirmatnēju *antropoloģiju*. Jautājums par pasaules izcelsmi ir cieši savijies ar jautājumu par cilvēka izcelsmi. Reliģija pirmos mitoloģiskos skaidrojumus neiznīcina. Gluži pretēji, mitoloģisko kosmoloģiju un antropoloģiju tā saglabā, piešķir tām jaunu veidolu un dziļumu. Turpmāk pašizziņu neuzskata tikai par teorētisku interesi. Tā nav vienkārši zinātkāres vai spekulatīvu spriedumu objekts; to pasludina par cilvēka svarīgāko pienākumu. Šo morālo prasību uzmāc vispirms lielie reliģiskie domātāji. Visās augstākajās reliģiskās dzīves formās maksimu «izziņi pats sevi» uzskata par kategorisku imperatīvu, par morālu un reliģisku pamatlikumu. Jūtams, ka šajā imperatīvā pirmais dabiskais izziņas instinkts pēkšņi it kā apvēršas uz pretējo pusi — to sāk uztvert kā visu vērtību pārvērtējumu. Visu pasaules reliģiju — jūdaisma, budisma, konfūciānisma un kristietības — vēsturē var saskatīt individuālas šādas attīstības pakāpes.

Tāds princips tāpat nosaka vispārējo filozofiskas domāšanas evolūciju. Šķiet, ka grieķu agrīno filozofiju interesē vienīgi fiziskais visums, kosmoloģija skaidri dominē pār visām citām filozofiskas izpētes nozarēm, tomēr grieķu prāta dziļumu un plašumu raksturo tas, ka gandrīz ikkatrs domātājs reizē sniedz arī jaunu vispārēju domāšanas *tipu*. Pēc Milētas skolas fizikas filozofijas pītagorieši atklāj matemātikas filozofiju, bet Elejas domātāji pirmie pieķeras loģikas filozofijas ideālam. Hērakleits stāv uz robežlinijas starp kosmoloģisko un antropoloģisko domāšanu. Hērakleits gan joprojām runā kā natūrfilozofs un pieder pie «antikiem fizioloģiem», tomēr viņš ir pārliecināts, ka nevar iedziļināties dabas noslēpumos, ja nepēta cilvēka noslēpumu. Ir jāpaklausa prasībai pēc pašrefleksijas, ja grib saglabāt saikni ar realitāti un saprast tās nozīmi. Tāpēc Hērakleits spēja raksturot visu savu filozofiju pāris vārdos: *ἔδιζήσομαι ἐμεωτόν* («Esmu meklējis sevi»)². Kaut gan šī jaunā domāšanas ievirze vairāk vai mazāk piemita visai agrīnai grieķu filozofijai, tomēr līdz pat Sōkrata laikam tā īsti nenobrieda, tāpēc tieši jautājumā par cilvēku rodama robežšķirtne, kas atdala sōkratisku domāšanu no pirmssōkratiskās. Sōkrats savu priekšteču teorijām nekad neuzbrūk un nekritizē tās, viņš netiecas ieviest jaunu filozofijas mācību. Viņa personā

² 101. fragm. Skat.: Diels *Die Fragmente der Vorsokratiker*, red. W. Kranz. Berlin, 1934, I, 178.

visas līdzšinējās problēmas gan parādās jaunā gaismojumā, jo tās piesaistītas jaunam intelektuālām centram. Grieķu natūrfilozofijas un metafizikas problēmas pēkšņi aizēno jauns jautājums, kas, šķiet, turpmāk ir piesaistījis visu teorētisko interesi. Sōkratam vairs nav neatkarīgas teorijas par dabu vai neatkarīgas loģikas teorijas, viņam nav arī saskanīgas un sistematiskas ētikas teorijas, tādas, kāda tā attīstījās vēlākās ētikas sistēmās. Paliek tikai viens jautājums: kas ir cilvēks? Sōkrats vienmēr uztur un aizstāv objektīvas, absolūtas, universālas patiesības ideālu. Vienīgais viņam zināmais visums, uz kuru attiecas visi viņa vaicājumi, ir cilvēka visums. Sōkrata filozofija, ja viņam ir kāda filozofija, ir strikti antropoloģiska. Kādā no Platona dialogiem Sōkrats attēlots sarunā ar viņa skolnieku Faidru. Abi pastaigājas un pēc īsa laika nonāk kaut kur aiz Atēnu vārtiem. Sōkrats apbrīno apkārtnes skaistumu. Ainava filozofu sajūsmīna, un viņš to ļoti slavē, bet iejaucas Faidrs, kas brīnās, ka Sōkrats uzvedas kā svešinieks, kam ceļvedis rāda apkārtni. «Vai tad tu nekad neiznāc aiz vārtiem?» — Faidrs jautā. Sōkrats atbild simboliski. «No tiesas, mans labais draugs,» viņš atsaka, «un ceru, ka tu man piedosi, kad uzzināsi iemeslu, un iemesls ir tāds, ka es cienu zināšanas, un mani skolotāji ir nevis koki vai lauki, bet gan cilvēki, kas dzīvo pilsētā.»³

Iepazīstoties ar Platona sōkratiskiem dialogiem, nekur neparādās tiešs jaunās problēmas atrisinājums. Sōkrats smalki un pedantiski analizē atsevišķa cilvēka īpašības un tikumus, viņš cenšas noteikt šo īpašību būtību un definēt tās: krietnumu, taisnīgumu, mērenību, drosmi utt., bet cilvēku definēt neuzdrošinās. Kā izskaidrot šo šķietamo trūkumu? Vai Sōkrats tišām gājis aplinku ceļu — tādu, kas ļāva viņam skart tikai problēmas virspusi un nekad neiegremdēties tās dziļumos un īstajā kodolā? Šajā gadījumā vairāk nekā citos jāuzmanās no Sōkrata ironijas — tieši Sōkrata atteikšanās iedziļināties jautājumu izgaismo pa jaunam un negaidīti un ļauj dziļāk ieskatīties Sōkrata *cilvēka koncepcijā*. Cilvēka iedabu nevar atklāt tāpat, kā noteikt fizisku lietu dabu: fiziskas lietas var aprakstīt to objektīvo īpašību terminos, bet cilvēku var raksturot un definēt tikai viņa apziņas terminos. Tas rada gluži jaunu problēmu, ko nevar atrisināt ar parastiem pētījumu paņēmieniem. Empīriskā novērošana un loģiska analīze vairs nedarbojas un nav piemērojama tā, kā šos jēdzienus lietojusi pirmssōkratiskā filozofija. Vienīgi tieša saskarsme ar cilvēciskām būtņēm rodas nojēga par cilvēka raksturu. Lai cilvēku saprastu, patiesībā jāpaskatās viņam acīs, jātiekas vaigu vaigā. Neba domāšanas jaunais objektīvais saturs, bet gan domāšanas jaunā aktivitāte un funkcija raksturo Sōkrata filozofijas savdabību. Filozofija, ko iepriekš uztvēra kā intelektuālu monologu, pārvēršas par dialogu; tikai ar dialogisku vai dialektisku domāšanu var tuvoties nojēgumam par cilvēka iedabu. Agrāk

³ Platons. *Faidrs* 230 A.

patiesību varēja iedomāties kā gatavu lietu, ko var izprast ar individuāla domātāja pūliņiem, ko viegli nodot un pavēstīt citiem, taču Sōkrats šim uzskatam vairs nevarēja piekrist. Platōns darbā *Valsts* raksta, ka iedēstīt cilvēka dvēselē patiesību ir tikpat neiespējami kā padarīt redzīgu tādus, kas dzimis aklis. Patiesība pēc dabas ir dialektiskas domāšanas auglis, tāpēc cilvēki to nevar sasniegt citādi, kā vien nemitīgi sadarbojoties, cits citam jautājot un atbildot. Patiesība tāpēc nav līdzīga empīriskam objektam; tā jāsaprot kā sociālas darbības iznākums. Tāda ir jaunā, netiešā atbilde uz jautājumu «Kas ir cilvēks?». Cilvēku piesaka kā būtņi, kas pastāvīgi sevi meklē, būtņi, kam visu laiku jāvērtē un rūpīgi jāpārbauda savas eksistences nosacījumi. Tādā pārbaudē, kritiskā attieksmē pret savu dzīvi, atklājas cilvēka mūža patiesā vērtība. *Apoloģijā* Sōkrats saka: «Dzīve, ko nepārbauda, nav dzīvotvērta.»⁴ Sōkrata viedokli var īsumā rezumēt šādi: cilvēku viņš definē kā būtņi, kas uz saprātīgu jautājumu spēj saprātīgi atbildēt, viņa zināšanas un morāle jāizprot šādā logātā. Tieši fundamentālā spēja atbildēt gan sev, gan citiem, cilvēku padara par «atbildīgu būtņi», par morālu subjektu.

2

Šī pirmā atbilde joprojām paliek savā ziņā klasiska. Sōkrata problēmu un metodi nekādi nevar aizmirst vai ignorēt. Ar Platōna mācības starpniecību tā ir iespaidojusi visu turpmāko civilizācijas attīstību.⁵ Varbūt drošākais vai īsākais ceļš, kā pārliecināties par senās filozofiskās domāšanas dziļo vienotību un pilnīgo kontinuitāti, ir salīdzināt grieķu filozofijas attīstības sākuma stadijas ar vienu no vēlākiem un cildenākiem grieķu un romiešu kultūras devumiem, ar imperatora Marka Aurēlija Antonīna grāmatu *Sev pašam*.

⁴ Platōns. *Apoloģija* 37 E.

⁵ Turpmākajās lappusēs nemēģinu iztīrīt antropoloģiskās filozofijas vēsturisko attīstību. Es izvēlēšos tikai dažus tipiskus posmus, lai ilustrētu vispārējo domāšanas ievirzi. Cilvēka filozofijas vēsture joprojām nav uzrakstīta. Metafizikas, natūrfilozofijas, ētiskās un zinātniskās domāšanas vēsture ir rūpīgi izpētīta, bet mēs vēl esam tikai pašā sākumā. Pagājušajā gadsimtā šī problēma kļuva aizvien akūtāka. Vilhelms Diltejs to risināja ļoti enerģiski, bet viņa saturīgais un rosinošais darbs tomēr ir nepilnīgs. Viens no Dilteja skolniekiem, Bernhards Grothuizens, ir brīnišķīgi raksturojis antropoloģiskās filozofijas vispārējo attīstību. Diemžēl pat šis raksturojums apraujas pirms pēdējā un izšķirošā soļa — pirms mūsu modernā laikmeta. Skat.: G r o e t h u s e n B. *Philosophische Anthropologie* / Handbuch der Philosophie. Munich und Berlin, 1931, III, 1—207. Skat. arī Grothuizena rakstu *Towards an Anthropological Philosophy* / Philosophy and History, Essays presented to Ernst Cassirer (Oxford, Clarendon Press, 1936), pp. 77—89.

Pirmā brīdī tāds salīdzinājums var šķist patvaļīgs, jo Marks Aurēlijs nav oriģināls domātājs, viņš nav arī turējies pie stingri loģiskas metodes. Aurēlijs pateicas dieviem par to, ka, iemilējis filozofiju, viņš nav kļuvis par filozofijas rakstoni vai siloģismu minētāju.⁶ Sōkratu un Marku Aurēliju vieno pārlicība — lai atklātu cilvēka patieso dabu vai būtību, vispirms jāatmet visas viņa eksistencei ārējās un nejausās iezīmes.

Nepiedēvē cilvēkam nevienu no lietām, kas nepiekrīt viņam kā cilvēkam. Tās nevar atzīt par cilvēka lietām: cilvēka daba tās neuztur; tās nav šās dabas nodarinājums. Tātad cilvēka dzīves mērķis nav rodams starp šīm lietām, dzīves mērķa piepildījums nav arī tas, ko sauc par krietnumu. Turklāt, ja kāda no šīm lietām cilvēkam arī iekristu, tā neiekristu viņam tālab, lai viņš tās nicinātu un vērstos pret tām, [...] taču, jo aukstasinīgāk cilvēks var atbrīvoties [...] no vienām vai otrām lietām, jo labāks viņš ir.⁷

Tas, kas atgadās neatkarīgi no cilvēka, uz viņu neattiecas, viņa būtība nav atkarīga no ārējiem apstākļiem: tā ir atkarīga vienīgi no tās vērtības, ko pats sev piešķir. Bagātība, statuss, sociālās atšķirības, pat veselība vai intelektuālās spējas — viss kļūst vienaldzīgs (*ἀδιάφορον*). Svarīga ir tikai dvēseles ievirze, iekšējā attieksme; un iekšējais princips nav satricināms. «Kas cilvēku nepadara sliktāku nekā viņš bijis iepriekš, tas nevar nedz pasliktināt viņa dzīvi, nedz kaitēt tai no ārienes vai no iekšienes.»⁸

Stoicismā, tāpat kā Sōkrata uzskatos, prasība pēc sevis iztaujāšanas parādās kā cilvēka privilēģija un viņa galvenais pienākums,⁹ taču stoīki šo pienākumu izprot plašāk; tam ir ne tikai morāls, bet arī universāls un metafizisks fons. «Vienmēr sev jautā un pārjautā: kāda ir mana saistība ar to manis paša daļu, ko sauc par galveno (*τὸ ἡγεμονικόν*) saprātu?»¹⁰ Kas dzīvojot harmonijā pats ar sevi, ar savu dēmonu, tas dzīvojot harmonijā ar visumu; jo gan universālā, gan personiskā kārtība neesot nekas cits kā kopēja pamatprincipa izpausmes un manifestācijas. Cilvēks apliecinot savu īpatno kritikas, spriešanas un uztveres spēju, iedomādamies, ka šajā korelācijā dominē nevis Visums, bet gan viņš Pats. Ja jau Pats ir ieguvis iekšēju formu, tad tā

⁶ Marcus Aurelius Antoninus, *Ad se ipsum* (εις εαυτόν). I. grām., 8. §; šeit un turpmāk Aurēlija darbs citēts pēc grām.: Haines C. R., *The Communings with Himself of Marcus Aurelius Antoninus* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1916), Loeb Classical Library angļu versija. [Tā nesakrīt ar latviešu versiju: Marks Aurēlijs. *Pašam sev*. R.: Zvaigzne. 1991. — Red.]

⁷ Marcus Aurelius, op. cit., V gr., 15.

⁸ Turpat, IV gr., 8.

⁹ Turpat, III gr., 6.

¹⁰ Turpat, V gr., 11.

saglabājoties stabila un monolīta. «Sfēra, kas reiz izveidojusies, paliek apaļa un pareiza.»¹¹ Tas ir, tā sakot, grieķu filozofijas pēdējais vārds — vārds, kas vēlreiz nes un izskaidro garu, kurā tā sakņojusies. Tas ir spriešanas gars, Būtības un Nebūtības, patiesības un maldu, labā un ļaunā kritiskas nošķiršanas gars. Dzīve pati par sevi ir mainīga un svārstīga, taču tās patiesā vērtība jāmeklē mūžīgā kārtībā, kas nepakļaujas nekādām pārmaiņām. Kārtību nevar aptvert ar jurekļiem, bet vienīgi ar spēju spriest. Spriestspēja ir cilvēka centrs, no tās raisās gan patiesība, gan morāle. Vienīgi spriestspējas jomā cilvēks ir pilnīgi atkarīgs pats no sevis; tā ir brīva, autonoma, pašpietiekama.¹² «Neesi izklaidīgs,» saka Marks Aurēlijs,

neesi pārlieku dedzīgs, bet veido sevi pats un raugies uz dzīvi kā vīrs, kā cilvēks, kā pilsonis, kā mirstīga būtne [...] Lietas neskar dvēseli, jo tās ir ārējas un paliek neaizkustināmas, un satrauc tikai pašā spriedumi. Visas lietas, ko tu uzlūko, tūlīt mainīsies un iznīks, un vienmēr atceries, cik daudz šādu pārmaiņu tu jau esi pieredzējis. Visums ir nepastāvība, dzīve — apliecinājums.¹³

Šās stoiķu koncepcijas lielākais labums ir tāds, ka tā ļauj dziļi izjust gan harmoniju ar dabu, gan arī morālu neatkarību no dabas. Stoiķu filozofu apziņā šie apgalvojumi savā starpā nestrīdas, tie ir saistīti. Cilvēks atklāj, ka ir pilnīgā līdzsvarā ar Visumu, un zina, ka nekāds ārējs spēks šo līdzsvaru nedrīkst izjaukt. Tāda ir stoiķu «nesatricināmības (*ἀταραξία*) duālitate». Šī stoiķu teorija bija viens no spēcīgākiem antīkās kultūras veidotājspēkiem, bet pēkšņi tā nokļuva jauna, agrāk nezināma spēka ietekmē. Sadursme ar jauno spēku klasisko cilvēka ideālu satricināja līdz pašiem pamatiem. Stoiķu un kristietības izstrādātās cilvēka teorijas savā starpā nav obligāti naidīgas. Ideju vēsturē tās ir savstarpēji saistītas, un bieži vien kāda domātāja darbos tās sastop gluži blakus. Vienmēr gan paliek kāds jautājums, kurā kristietības un stoicisma ideālu antagonisms nav samierināms: stoicisma pasludinātā cilvēka absolūtā neatkarība, ko tas uzskata par galveno tikumu, kristietībā pārvēršas par galveno ļaunumu un maldiem. Kamēr cilvēks tur-

¹¹ Marcus Aurelius, op. cit., VIII gr., 41.

¹² Skat. turpat, V gr., 14. (*Ὁ λόγος καὶ ἡ λογικὴ τέχνη δυνάμεις εἰσὶν ἑαυτοῖς ἀρκοῦμεναι καὶ τοῖς καθ' ἑαυτοῦς ἔργοις.*) [Prāts un saprašanas māksla ir tās spējas, kurām pilnīgi pietiek pašām ar sevi un ar sev atbilstošu darbošanos. — Marks Aurēlijs. *Pašām sev.* R.: Zvaigzne. 1991. 60. lpp.]

¹³ *Ὁ κόσμος ἀλλοίωθις ὀβριος ὑποληψις* IV gr., 8. Manuprāt, termins 'apliecinājums' vai 'spriedums' Marka Aurēlija domu pauž adekvātāk nekā 'ieskats', ko atrodu visos līdzšinējos angļu variantos. 'Ieskats' (Platona *doxa*) satur pārmaiņu un nenoteiktības elementu, kas nebija padomā Markam Aurēlijam. Viņa darbos vārds *ὑπόληφοις* aizstāts ar ekvivalentiem terminiem *κρίσις*, *κριμα*, *διάκρισις*; sk. III gr., 2; VI, 52; VIII, 28, 47.

pinot maldīties, tikmēr pestīšana neesot iespējama. Abi šie nesamierināmie uzskati ir cīnījušies daudzus gadsimtus, un jaunlaiku sākumā — Renesansē un 17. gadsimtā — cīņa joprojām rit pilnā sparā.¹⁴

Ši cīņa palīdz izprast vienu no raksturīgākām antropoloģiskās filozofijas iezīmēm. Tā, atšķirībā no citām filozofisko pētījumu nozarēm, nav lēna un pakāpeniska vispārīgu ideju attīstība. Arī loģikas, metafizikas un natūr-filozofijas vēsturē sastopamas ļoti asas pretrunas. Heģeļa terminos šo vēsturi var raksturot kā dialektisku procesu, kurā katrai tēzei seko antitēze, tomēr tajā saglabājas secība, skaidra loģiska kārtība, kas saista atšķirīgas dialektiskā procesa pakāpes, turpretī antropoloģiskā filozofija izturas pilnīgi citādi. Ja grib izprast antropoloģiskās filozofijas patieso nozīmi un jēgu, tā jāapraksta nevis episkā, bet gan dramatiskā stilā, jo ir darišana nevis ar miermīlīgu jēdzienu vai teoriju attīstību, bet gan ar cīņu starp pretējiem garīgiem spēkiem. Antropoloģiskās filozofijas vēsture ir dziļu cilvēcisku kaislību un emociju pārpilna, tai nerūp kāda atsevišķa teorētiska problēma, lai cik vispārīga tā būtu; tajā likts uz spēles viss cilvēka liktenis, un tas pieprasa galīgu risinājumu.

Šī problēma visskaidrāk izpaudusies Augustīna darbos. Augustīns stāv uz divu laikmetu robežas; kaut gan viņš dzīvoja kristietības ēras ceturtnā gadsimtā, viņu bija audzinājušas grieķu filozofijas tradīcijas, it sevišķi neoplatonisma sistēma, kas iespaidojusi visu viņa filozofiju. Tāpat viņš ir arī viduslaiku domāšanas pionieris, viduslaiku filozofijas un kristīgās dogmatikas pamatlicējs. Darbā *Confessiones** var izsekot katram solim, ko viņš sper, pārejot no grieķu filozofijas uz kristietisku atklāsmi. Pēc Augustīna domām, jebkura filozofiska mācība pirms Kristus parādīšanās bijusi pakļauta kādam fundamentālam nomaldam un aplaidusies ar vienu un to pašu ķecerību. Saprastspēja tikusi cildināta kā cilvēka galvenā spēja. Iekams cilvēku neesot apgaismojusi īpaša dievišķa atklāsmē, viņš nevarējis zināt, ka prāts ir viena no visvairāk apšaubāmām un nenoteiktākām lietām pasaulē. Prāts nevarot parādīt ceļu uz skaidrību, patiesību un gudrību. Paša prāta nozīme tīnoties dūmakā, un tā izcelsmi apvijot noslēpums — noslēpums, ko varot atrisināt vienīgi kristīga atklāsmē. Augustīns uzskata, ka prāta daba nav vienkārša un unikāla, bet drīzāk gan dubulta un divota. Cilvēks esot radīts pēc Dieva līdzības, un iesākumā, ticis nost no Dieva rokām, viņš pielīdzinājies savam arhetipam. Tas viss zudis pēc Ādama grēkākrišanas; kopš tā brīža prāta pirmatnējā spozme satumsusi. Prāts viens pats, atstāts savā vaļā un ar savām pašā spējām, nekad nevarot atrast ceļu atpakaļ, tas nevarot pats sevi atjaunot, nevarot pats ar saviem spēkiem atgriezties pie sava iepriekšējā tīrā kodola. Ja tāda pārmaiņa jēkad būtu iespējama, tad tikai ar pārdabiskā palīdzību, ar dievišķas žēlastības spēku. Tā jauno antropoloģiju izprot Augustīns, un

¹⁴ Sikāk skat.: Cassirer E. *Descartes*. Stockholm, 1939, pp. 215 ff.

tāda tā saglabājas visās viduslaiku domāšanas dižajās sistēmās. No šās fundamentālās dogmas neriskē novirzīties pat Aristoteļa sekotājs Akvīnas Toms, kas atgriezās pie grieķu filozofijas avotiem. Toms pieļauj, ka prāts spēj daudz vairāk nekā uzskatījis Augustīns, taču ir pārliecināts, ka tas šīs spējas nejaudājot lietot pareizi, ja vien to nevada un neapgaismo Dieva žēlastība. Toms pilnīgi apvērš visas grieķu filozofijā uzturētās vērtības. Kas agrāk šķitusi esam cilvēka lielākā priekšrocība, tas tagad viņu apdraud un kārdina; kas šķitis esam viņa lepnums, kļūst par visdziļāko pazemojumu. Stoiķu priekšstatu, ka cilvēkam savs iekšējais princips, «savš dēmons» jāklausa un jābija, tagad uzskata par bīstamu elkdievību.

Nav jēgas turpināt raksturot jauno antropoloģiju, analizēt tās pamatmotīvus un izsekot tās attīstībai; lai saprastu tās mērķi, var izvēlēties citu un īsāku ceļu. Jaunlaiku sākumā radās domātājs, kas antropoloģijai piešķīra jaunu spēku un spožumu. Pēdējo un varbūt arī visiespaidīgāko izpausmi tā radusi Paskāla darbos. Paskāls šim uzdevumam bija sagatavots labāk nekā jebkurš cits, viņam piemita brīnišķīgs talants izgaismot visneskaidrākos jautājumus, koncentrēti raksturot sarežģītas un izplūdušas domu sistēmas. Šķiet, viss pakļaujas viņa asajai domāšanai un skaidrajam stilam. Viņā ir visas jaunlaiku literatūras un filozofijas potences, taču viņš tās izmanto kā ieročus pret jaunlaiku garu, pret Dekarta un viņa filozofijas garu. Pirmā brīdī šķiet, ka Paskāls akceptē visus karteziānisma un jaunlaiku zinātnes iepriekšpieņēmumus. Dabā neesot nekā tāda, ko zinātnisks prāts nespētu izpētīt, jo nekas nespējot pretoties ģeometrijai. Tas ir ideju vēstures kuriozs, ka viens no lielākiem un nopietnākiem ģeometriem novēloti sāka aizstāvēt viduslaiku filozofisko antropoloģiju. Sešpadsmit gadu vecumā Paskāls, uzrakstot traktātu par konusu šķēlumiem, ģeometrijai pavēra jaunu, ļoti bagātu un auglīgu izpētes lauku. Paskāls bija ne tikai liels ģeometrs, bet arī filozofs, un kā filozofs viņš nenogrīma ģeometrijas problēmās vien, bet gribēja noskaidrot ģeometrijas patieso lietojamību, tās plašumu un robežas. Tāpēc Paskāls ieviesa fundamentālu jēdziensšķirtni «ģeometriskais gars» un «asaš jeb smalkais gars». Ģeometriskais gars īpaši labi izpaužoties priekšmetos, ko var pilnīgi izanalizēt, ko var sadalīt pirmelementos.¹⁵ Tas sāk ar noteiktām aksiomām, un no tām izdara secinājumus, kuru patiesumu demonstrē universālie loģikas likumi. Šā gara priekšrocība esot skaidri principi un striktas dedukcijas, bet neba visus objektus var iztirzāt ģeometriski. Dažas lietas esot tik smalkas un bezgala mainīgas, ka neļaujas nekādiem loģiskas analīzes mēģinājumiem. Ja pasaulē vispār esot kaut kas tāds, kas

¹⁵ Par atšķirību starp *l'esprit géométrique* un *l'esprit de finesse* skat. Paskāla darbus *De l'esprit géométrique* un *Pensées* (Paris: Charles Louandre, 1858, IX nod, 321 lpp.). Sekojošās rindkopās es citēju O.V.Vaigta tulkojumu angļu val. (New York, 1861).

būtu jāaplūko citādi, tad tas esot prāts. Cilvēku raksturojot viņa dabas bagātība un netveramība, mainība un elastība, tāpēc matemātika nekad nevarot kļūt par patiesas cilvēkmācības, par filozofiskās antropoloģijas mēr- auklu. Smieklīgi runāt par cilvēku kā par ģeometrijas teorēmu. Pēc Paskāla domām, morāles filozofija ģeometrijas sistēmas terminos — *Ethica more geometrico demonstrata** — ir bezjēdzība, filozofisks murgs. Arī tradicionālā loģika un metafizika nesniedz labāku cilvēka miklas izpratni un atminē- jumu. To pirmais un svarīgākais likums ir nepretrunības likums. Racionālā domāšana, loģiskā un metafiziskā domāšana varot saprast tikai tos objektus, kuros nav pretrunu un kuri pēc dabas ir homogēni un patiesīgi. Cilvēkā gan tieši homogēnitātes nekad neesot. Filozofs nedrīkstot konstruēt mākslīgu cilvēku; viņam jāapraksta reālais. Visas tā saucamās cilvēka definīcijas ne- esot nekas cits kā pavieglas spekulācijas, kamēr tās nebalstot un neapstip- rinot pieredze. Cilvēka izziņā neesot cita ceļa, kā vien censties izprast viņa dzīvi un izturēšanos, bet tā nekādi neļaujoties ietverties vienā un vienkāršā formulā. Pretrunas esot cilvēka eksistences īstākā stihija. Cilvēkam neesot nekādas «dabas», nekādas vienkāršas vai homogēnas esības. Cilvēks esot savāds būtības un nebūtības mistrojums. Viņa vieta esot starp šiem diviem pretējiem poliēm.

Sā iemesla dēļ cilvēkbūtnes noslēpumu paverot tikai viena pieeja: reli- ģija. Reliģija parādot cilvēka divotību — cilvēku pirms grēkākrišanas un pēc tās. Cilvēks bijis izredzēts visaugstākam mērķim, taču zaudējis savu stā- vokli. Krizdams grēkā, viņš zaudējis spēku, un viņa saprāts un griba izvir- tusi, tāpēc klasiskā maksīma «Izzini pats sevi», ja to izprotot filozofiski, tā, kā to izpratis Sōkrats, Epiktēts vai Marks Aurēlijs, esot ne vien nesekmīga, bet pat maldīga un kļūma. Cilvēks nevarot pašauties uz sevi un klausīties sevi. Viņam jāapklustot, lai sadzirdētu augstāku un patieso balsi. «Kas gan ar tevi notiks, ak cilvēk, ar tevi, kas pats ar savu dabīgo saprātu grib izprast savu patieso stāvokli. [...] Jel attopi, augstprātīgais cilvēk, kāds tu pats sev esi paradokss. Topi pazemīgāks, vārgais prāt; klusē, muļķīgā daba: proti jel, ka cilvēks bezgalīgi pārspēj cilvēku, un uzklausi, ko tavš Kungs teic par tavu patieso stāvokli, par ko tu nekā nezini. Klausī Dievu!»¹⁶

Paskāls nepiedāvā teorētisku cilvēka problēmas atrisinājumu: reliģija tādu nespēj sniegt. Reliģijas pretinieki tai vienmēr pārmetuši tumsību un nesaprotamību, bet šis pārmetums pārvēršas par visaugstāko cildinājumu, līdzko aplūko tās patieso mērķi. Reliģija nevar būt skaidra un racionāla, tās vēstījums ir tumšs un drūms: tas stāsta par grēku un grēkākrišanu. Tā atklāj faktu, ko racionāli nevar izskaidrot. Grēku nevar izskaidrot, jo to neizraisa nekāds dabisks cēlonis, un tas vispār neizriet no cēloņiem. Tāpat nevar iz-

¹⁶ *Pensées*, X, I.

skaidrot arī pestīšanu, jo tā atkarīga no neizprotama dievišķas žēlastības akta. Žēlastību brīvi sniedz un brīvi liedz; nekāda rīcība vai nopelns nav tās vērts. Tāpēc cilvēka noslēpumā reliģija netiecas ieviest skaidrību, tā šo noslēpumu vēl apstiprina un padziļina. Dievs, par ko tā runā, ir *Deus absconditus* — apslēptais Dievs. Tādējādi arī viņa tēls — cilvēks — var būt vienīgi mistērisks. Arī cilvēks paliek *homo absconditus*. Reliģija nav nedz teorija par Dievu un cilvēku, nedz teorija par viņu attiecībām. Reliģijas vienīgā atbilde ir tā, ka Dieva griba ir noslēpties. «Tāpēc, ja Dievs ir apslēpts, tāda reliģija, kas nesaka, ka Dievs ir apslēpts, nav patiesa; un neviena reliģija, kas neparāda, kāpēc tā notiek, nekā neiemāca. Mūsējā to visu dara: *Vere tu es Deus absconditus!*¹⁷ [...] Jo daba ir tāda, ka tā it visur norāda uz cilvēkā un ārpus viņa pazudušo Dievu.»¹⁸ Tāpēc reliģija, tā sakot, esot absurda loģika, jo tikai tādējādi tā spējot tvert absurdu, cilvēka iekšējo pretrunu, viņa himērisko būtību. «Patiesi, nekas nesatriciek tik dziļi, kā šī doktrīna; un tomēr bez šās visneizprotamākās mistērijas mēs nespējam izprast sevi. Cilvēka situācijas samezģlojums riņķo un virmo šajā bezdibeni; tādējādi bez šās mistērijas cilvēku var saprast daudz sliktāk nekā cilvēks var saprast pašu mistēriju.»¹⁹

3

Paskāla piemērs rāda, ka jaunlaiku sākumā vecā problēma lika sevi manīt visā pilnībā. Arī pēc Dekarta *Discours de la méthode** parādīšanās jaunlaiku prāts vēl cīnījās ar tām pašām grūtībām. Tas svārstījās starp diviem pilnīgi pretējiem risinājumiem, tomēr tolaik sākās arī lēna intelektuāla attīstība, un tā jautājumu *Kas ir cilvēks?* pārveidoja un, tā sakot, pacēla augstākā līmenī. Vairs nebija tik svarīgi atklāt jaunus faktus, cik atrast jaunu domāšanas instrumentu. Zinātnes garu pirmo reizi uztver šā izteiciena jaunlaiku nozīmē. Top vispārīga cilvēka teorija, to cenšas balstīt uz empīriskiem novērojumiem un vispārīgiem loģiskiem principiem. Jaunā un zinātniskā gara pirmais postulāts bija atcelt visas mākslīgās barjeras, kas cilvēka pasauli līdz šim nošķīra no pārējās dabas. Lai saprastu cilvēka lietu kārtību, bija jāsak pētīt kosmiskā kārtība, un kosmiskā kārtība parādījās pilnīgi jaunā izgaismojumā. Jaunā kosmoloģija, heliocentriskā sistēma, ko ievieš Koperniks, ir vienīgais drošais un zinātniskais pamats jaunai *antropoloģijai*.

Ne klasiskā metafizika, ne viduslaiku reliģija un teoloģija nebija šim

¹⁷ Turpat, XII, 5. [*Vere tu es Deus absconditus* — Patiešām tu esi apslēpts Dievs. — *Tulk.*]

¹⁸ Turpat, XIII, 8.

¹⁹ Turpat, X, 1.

uzdevumam gatavas. Abas doktrīnas turējās pie kopēja principa, kaut arī to metodes un mērķi bija ļoti atšķirīgi. Tās abas iedomājās visumu kā hierarhisku kārtību, kuras virsotnē ir cilvēks. Stoiķu filozofija un kristīgā teoloģija cilvēku attēloja kā visuma mērķi. Abas doktrīnas uzskatīja, ka pasauli un cilvēka likteni vada kāda vispārēja providence. Šis uzskats ir viens no stoiķu un kristiešu domāšanas pamatpieņēmumiem.²⁰ Pēkšņi jaunā kosmoloģija sāka to visu apšaubīt. Cilvēka pretenzijas būt par visuma centru bija zaudējušas pamatu; cilvēku ievietoja bezgalīgā telpā, kur viņa esība šķiet vientuļš un gaistošs punkts. Viņu aptver mēms visums, pasaule, kas neatsaucas uz viņa reliģiskām jūtām un dziļākām morālām prasībām.

Protams, ka pirmā reakcija uz jauno pasaules skatījumu bija klaji negatīva — šaubu un baiļu pilna, un to arī nevarēja novērst. No šās izjūtas nevarēja atbrīvoties arī ievērojamākie domātāji. Paskāls saka: *Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye*.²¹ Kopernika sistēma kļuva par vienu no sešpadsmitā gadsimta filozofiskā agnosticisma un skepticisma spēcīgākiem ieročiem. Monteņs, kritizēdams cilvēka prātu, izmanto visus labi pazīstamos tradicionālos grieķu skepticisma sistēmu argumentus, turklāt ievieš jaunu ieroci, kas viņa rokās izrādās ļoti spēcīgs un ārkārtīgi svarīgs. Lai cilvēku pazemotu un salauztu viņa prāta lepību, neesot nekā piemērotāka par bezkaislīgu fiziskā visuma skatījumu. Pazīstamā fragmentā no *Apologie de Raimond Sebond** Monteņs saka:

Lai cilvēks ar savu vareno prātu palīdz man saprast, uz kāda pamata viņš radījis milzīgās priekšrocības, kas, viņaprāt, pacēlušas viņu pāri citām būtnēm. Kas licis viņam ticēt, ka šī apbrīnojamā debesu velves kustība, augstu pār viņa galvu ritēdamo spīdekļu mūžīgā gaisma, brīnumainās un baismās bezgalīgā okeāna šūpas būtu radītas un tik daudzus gadsimtus pastāvētu viņa un viņa ērtību labad? Vai var iztēloties vēl ko smieklīgāku par šo nožēlojamo un nelaimīgo radību, kas nav pat tik daudz kā sevis paša saimnieks un ko viss iespēj samaitāt — vai tāds var saukties par pasaules saimnieku un ķeizaru, kaut nav spējis izzināt pat vismazāko šās pasaules daļu, kur nu vēl visu pārvaldīt?²²

Cilvēks vistuvāko apkārtni, savu dzīves vidi vienmēr tiecas uzskatīt par

²⁰ Par stoiķu providences (*πρόνοια*) jēdzienu skat., piem., Marcus Aurelius, *op. cit.*, II, 3.

²¹ Pascal, *op. cit.*, XXV, 18. [*Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye* — Mūžīgais bezgalīgās telpas klusums mani biedē. — *Tulk.*]

²² Montaigne, *Essais*, II, XII (angļu val.: *The Works of Michael de Montaigne*. 2 ed. London, 1845), p. 205.

pasaules centru, un īpatno, personīgo dzīvi padarīt par savu visumu, taču no tādām tukšām pretenzijām, no sīkmanīgi provinciālas domāšanas un spriešanas jāatsakās.

Kad mūsu ciemā vīnogulājus nokož salna, draudzes mācītājs tūdaļ secina, ka pār visu cilvēci nākušas Dieva dusmas [...] Kas gan, redzēdams visus pilsoņu karus, nesāks vaimanāt, ka pasaule brūk kopā un ka teju teju nāks pastarā tiesa! [...] Vienīgi cilvēks, kas sev par prieku saskatītu lielo mūsu mātes dabas gleznu visā tās diženumā un spozmē; vienīgi tas, kas viņas sejā spētu izlasīt vispārējo un pastāvīgo daudzveidību, vienīgi tas, kurš tajā spētu vērot pats sevi, un nevis sevi, bet visu karaļvalsti, kas, salīdzinājumā ar visu veselumu, nav lielāka par zīmuļa pieskārienu, vien tas cilvēks spētu novērtēt lietas saskaņā ar to patieso vērtību un diženumu.²³

Monteņa teiktais atraisa visu turpmāko jaunlaiku cilvēka teorijas attīstību; jaunlaiku filozofijai un zinātnei bija jāpieņem šo vārdu mestais izaicinājums. Tām bija jāpierāda, ka jaunā kosmoloģija cilvēka prāta spējas nemaz nenoniecina un nebremzē, bet gan apstiprina un apliecina. Tāds bija 16. un 17. gadsimta metafizikas sistēmu kopīgais uzdevums. Šīs sistēmas iet dažādus ceļus, taču visas tiecas uz vienu mērķi. Jaunās kosmoloģijas klajo lāstu tās mēģina, tā sakot, pārvērst par svētību. Džordano Bruno bija pirmais domātājs, kas to sāka, un viņam savā ziņā sekoja visa jaunlaiku metafizika. Džordano Bruno filozofijai raksturīga tieši termina *bezgalība* nozīmes maiņa. Grieķu klasiskai domāšanai bezgalība ir negatīvs jēdziens. Bezgalība ir neierobežota un nenoteikta, tai nav robežu un formu, tāpēc cilvēka prātam, kas dzīvo formu valstībā un var saprast tikai formas, tā nav sasniedzama. Šajā nozīmē Platons *Filebā* galīgo un bezgalīgo, *πέρας* un *ἄπειρον*, uzskata par diviem pamatprincipiem, kas viens otram obligāti oponē. Bruno mācībā bezgalība vairs nenozīmē vienīgi noliegumu un ierobežojumu. Gluži pretēji, tā nozīmē neizmērojamu un neizsmeļamu realitātes bagātību un neierobežotu cilvēka intelekta varenību. Tieši tā Bruno izprot un interpretē Kopernika mācību. Tā, Bruno uzskata, bijusi pirmais un svarīgākais solis ceļā uz cilvēka pašatbrīvošanos. Cilvēks vairs nedzīvojot pasaulē kā cietumnieks, ieslēgts galīga fiziskā visuma šaurajās sienās, viņš varot lidot pa gaisu un izlauzties aiz visām iedomātām debess sfēru robežām, ko novilkušas kļūmīgā metafizika un kosmoloģija.²⁴ Bezgalīgais visums cilvēka prātu neie-

²³ Montaigne, *Essais*, I, XXV. Angļu tulk., pp. 65 f.

²⁴ Detalizētāku analīzi skat.: Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Leipzig, 1927, S. 197 ff.

robežojot, gluži pretēji, tas to ļoti stimulējot. Cilvēka intelekts, mērodamiem spēkiem ar bezgalīgu visumu, sākot apzināties arī pats savu bezgalīgumu.

Bruno darbā tas izteikts poētiskā, nevis zinātniskā valodā. Jaunlaiku zinātnes pasauli, matemātisku dabas teoriju Bruno vēl nepazīna, tāpēc nespēja savu mācību loģiski izvērst līdz galam. Visiem 17. gs. metafiziķiem un zinātniekiem vajadzēja nopulēties, lai pārvarētu Kopernika sistēmas izraisīto garīgo krīzi. Visi ievērojamie domātāji — Galilejs, Dekarts, Leibnics un Spinoza — katrs pa savam risināja šo problēmu. Galilejs apgalvoja, ka matemātiskās sfērā cilvēks sasniedzot jēlkādu iespējamo zināšanu zenītu — matemātiskās zināšanas neesot zemākas par dievišķā intelekta zinībām. Protais, dievišķs prāts zinot un aptverot bezgaldaudz vairāk matemātisko patiesību nekā cilvēki, bet no objektīvas drošticamības viedokļa tās dažas patiesības, ko zinot prāts, tas zinot tikpat perfekti kā Dievs.²⁵ Dekarts sāka no vispārējām šaubām, kas, šķiet, cilvēku iežogo paša apziņas robežās. No šā apburtā loka it kā nav izejas uz realitāti, taču arī šajā gadījumā bezgalības ideja izrādās par vienīgo līdzekli, ar ko pārvarēt universālas šaubas. Ar bezgalības jēdzienu vien varot uzskatāmi pierādīt Dieva realitāti un netieši arī materiālās pasaules realitāti. Leibnics šo metafizisko pierādījumu apvieno ar jaunu zinātnisku pierādījumu. Viņš atklāj jaunu matemātiskas domāšanas instrumentu — bezgalīgi mazo lielumu aprēķinus. Šo aprēķinu likumi fizisko visumu padara saprotamu; dabas likumi jāuzskata tikai par prāta vispārīgo likumu īpašiem gadījumiem. Šajā pasaules un cilvēka prāta matemātiskajā teorijā pēdējo un izšķirīgo soli riskē spert Spinoza. Viņš rada jaunu ētiku, teoriju par kaislibām un afektiem, matemātisku teoriju par morāles pasauli. Spinoza ir pārliecināts, ka vienīgi ar šo teoriju varam sasniegt mērķi: izveidot «cilvēka filozofiju», antropoloģisku filozofiju, kam nepiemistu antropocentrisku sistēmu kļūdas un aizspriedumi. Šāda aktualitāte kā vispārējs temats dažādās izpausmēs audās cauri visām 17. gadsimta ievērojamākām metafizikas sistēmām, tas ir racionālistisks cilvēka problēmas risinājums. Cilvēku un visumu sasaista matemātiskais saprāts; tas ļāva brīvi pāriet no viena pie otra. Matemātiskais saprāts pavēra patiesu kosmiskās un morālās kārtības izpratni.

4

1754. gadā Denī Didro publicēja aforismus ar kopīgu virsrakstu *Pensées sur l'interprétation de la nature**. Šajā apcerē viņš paziņoja, ka matemātikas pārākums pār citām zinātnēm vairs neesot apstrīdams. Matemātika, viņš

²⁵ Galileo, *Dialogo dei due massimi sistemi del mondo*, I (Edizione nazionale), VII, 129.

apgalvoja, ir sasniegusi tik augstu pilnību, ka nekāda attīstība tai nav iespējama; turpmāk matemātika palikšot nemainīga.

*Nous touchons au moment d'une grande révolution dans les sciences. Au penchant que les esprits me paroissent avoir à la morale, aux belles lettres, à l'histoire de la nature et à la physique expérimentale j'oserois presque assurer qu'avant qu'il soit cent ans on ne comptera pas trois grands géomètres en Europe. Cette science s'arrêtera tout court où l'aurent laissé les Bernoulli, les Euler, les Maupertuis et les d'Alembert. Ils auront posés les colonnes d'Hercule, ou n'ira point au delà.*²⁶*

Didro ir viens no dižākiem Apgaismības filozofijas pārstāvjiem. *Encyclopédie** redaktors, viņš ir visu svarīgāko laikmeta intelektuālo strāvojumu centrā. Didro visskaidrāk saskatīja zinātniskās domāšanas vispārējās attīstības perspektīvi un visasāk izjuta 18. gadsimta tendences. Vēl raksturīgāk un zīmīgāk ir tas, ka Didro, iemiesodams visus Apgaismības ideālus, tomēr sāka šaubīties, vai šo ideālu tiesības ir absolūtas. Viņš paredz, ka radišoties jauna zinātne; tā būšot daudz konkrētāka un balstīšoties drīzāk uz faktu novērojumiem, nekā uz vispārīgu principu pieņēmumiem. Didro uzskata, ka loģikas un prāta metodes ir novērtētas pārlieku augstu. Cilvēki protot salīdzināt, sakārtot un sistematizēt zināmus faktus, taču neesot izkopuši metodes, ar ko varētu atklāt jaunus faktus. Maldīga esot iedomā, ka cilvēks, kas savu mantību neprot saskaitīt, būtu tikpat grūtā stāvoklī kā tāds, kam nav nekādas mantības. Drīz šo aizspriedumu pārvarēšot, un tad dabaszinātņu vēsturē būšot sasniegta jauna virsotne.

Vai Didro pareģojums ir piepildījies? Vai 19. gadsimta zinātnes ideju attīstība viņa uzskatu ir apstiprinājusi? Protams, vienā ziņā viņa maldi ir acīmredzami: paredzējums, ka matemātiskā domāšana sastingšot, ka 18. gadsimta dižie matemātiķi sasnieguši Herkula stabus izrādījies par pilnīgām blēņām. 18. gadsimta matemātiķu plejādei klāt nākuši Gauss, Rīmans, Veijerštrāss un Puankarē. Visa 19. gadsimta zinātne ir jauno matemātikas ideju un jēdzienu uzvaras gājiens. Didro pareģojumā tomēr bijusi arī sava patiesība, jo 19. gadsimta intelektuālā struktūrā un zinātņu hierarhijā matemātiskā domāšana ieņem jaunu vietu. Sāk izpausties jauns spēks: bioloģiskā domāšana ņem virsroku pār matemātisko domāšanu. 19. gs. pirmā pusē vēl sastopami daži metafiziķi, piemēram, Herbarts, vai daži psihologi kā G. T. Fehners, kas loloja cerības likt pamatus matemātiskai psiholoģijai. Kad Darvins publicē pētījumu *Par sugu izcelšanos*, šie projekti gan ātri iznikst. No tā brīža antropoloģiskās filozofijas patiesā būtība šķiet fiksēta reizi par visām reizēm. Pēc bezgaldaudziem neauglīgiem mēģinājumiem

²⁶ Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, 4; sal.: 17, 21.

cilvēka filozofija beidzot nostājas uz cieta pamata. Vairs nav jānododas gaisīgām spekulācijām, jo vairs nemeklē vispārēju cilvēka iedabas vai būtības definīciju, uzdevums ir tikai savākt empīriskas liecības, ko dāsni un bagātīgi sniedz vispārējā evolūcijas teorija.

Tāda bija 19. gadsimta zinātnieku un filozofu pārlicība, taču vispārējai ideju vēsturei un filozofiskās domāšanas attīstībai daudz nozīmīgāka bija nevis evolūcijas empīrisko faktu vākšana, bet gan šo faktu teorētiska *interpretācija*. Interpretāciju pavisam skaidri noteica nevis empīriski fakti, bet drīzāk gan skaidri metafiziski pamatprincipi. Evolucionārās domāšanas metafiziskā ievirze bija latents motivētājspēks, kaut gan to reti kāds atzīst. Vispārfilozofiskā nozīmē evolūcijas teorija nekādā ziņā nebija jauns sasniegums. Klasiski tā bija paudusies jau Aristoteļa psiholoģijā un viņa vispārējos uzskatos par dzīvību. Aristoteļa versija un jaunlaiku evolūcijas versija viena no otras ievērojami un būtiski atšķiras tādējādi, ka Aristotelis deva priekšroku formālai interpretācijai, kurpretī jaunlaiku zinātnieki visu centās izskaidrot ar materiāliem cēloņiem. Aristotelis uzskatīja, ka dabas vispārējo plānu un dzīvības sākotni var saprast, ja augstākās formas izskaidro ar zemākām. Saskaņā ar *Metafizikā* sniegto dvēseles definīciju, tā «pirmā aktualizē dabas ķermeni, kam potenciāli piemīt dzīvība». Viņš dzīvo dabu uzver un interpretē cilvēka dzīves terminos, cilvēka dzīves teleoloģisko būtību Aristotelis projicē uz dabas parādībām kopumā. Mūsdienai teorijā kārtība ir pretēja, Aristoteļa finālos cēloņus tā raksturo kā *asylum ignorantiae**. Viens no Darvina pētījuma galveniem mērķiem bija atbrīvot jaunlaiku domāšanu no iluzoriem fināliem cēloņiem. Dzīvās dabas struktūru jāmeģinot izprast vienīgi ar materiāliem cēloņiem, citādi to nevarot izprast vispār. Aristoteļa terminoloģijā materiāli cēloņi ir «nejauši cēloņi». Viņš īpaši uzsvēra, ka ar nejaušiem cēloņiem nevarot izprast dzīvības fenomenu. Jaunlaiku teorija šo izaicinājumu pieņēma; jaunlaiku domātāji uzskatīja, ka pēc daudzumdaudziem neauglīgiem priekšteču mēģinājumiem beidzot ir izdevies saprast, ka dzīvību ir radījusi tikai nejaušība. Ar nejaušām pārmaiņām, kas norisinās katra organisma dzīvē, pietiekot, lai izskaidrotu pakāpeniskas pārvērtības no visvienkāršākām protozoonu dzīvības formām līdz pat visaugstākām un sarežģītākām. Viena no visspilgtākām šā uzskata izpausmēm ir Darvina mācība, kaut gan parasti viņš savus filozofiskos uzskatus paudis ļoti atturīgi. Pabeidzot grāmatu *Dzīvnieku un augu pārmaiņas domestikācijā*, Darvins raksta, ka ne tikai dažādas mājdzīvnieku sugas,

bet pat visatšķirīgākās dzimtas un kārtas vienā un tajā pašā lielā klasē, piemēram zīdītāji, putni, abinieki un zivis — visi ir cēlušies no viena kopīga pirmsenča, un jāatzīst, ka milzīgās atšķirības starp šīm formām sākotnēji radušās no vienkāršas variabilitātes. Ja lūkojamies no

šāda viedokļa, pārņem kluss izbrīns. Pārsteigumam vajadzētu mazināties, ja pārdomājam, ka radībām, kuru skaits ir gandrīz bezgalīgs, gandrīz neierobežotā laika ritumā uzbūve kļuvusi savā ziņā plastiska, un katra viegla struktūras modifikācija, kas ārkārtīgi sarežģītos dzīves apstākļos kaut kādi noderejusi, ir saglabāta, turpretī citas modifikācijas, kas kādā ziņā kaitējušas, bez žēlastības iznīcinātas. Derīgām pārmaiņām, ilgstoši uzkrājoties, noteikti bija jāizveido tik atšķirīgas un dažādiem mērķiem tik brīnišķīgi piemērotas un tik izcili saskaņotas struktūras kā visapkārt sastopamie augi un dzīvnieki. Tāpēc esmu uzsvēris, ka selekcija ir īpaši svarīgs spēks, vienalga, vai to izmanto, lai veidotu mājdzīvnieku šķirnes vai daba radītu sugas. [...] Ja arhitektam būtu jāuzceļ dižena un plaša ēka, bet nebūtu tēstu akmeņu un vajadzētu izvēlēties no kraujas piekāvē gulošiem bluķiem — ķīļveida akmeņus arkām, garenus logu ailēm un akmens plāksnes jumtam — beigās mēs apbrīnotu viņa prasmi un uzskatītu, ka viņam piemīt izcīlas spējas. Tad, lūk, uzceltajā ēkā akmens gabali — ko arhitekts uzskatījis par nemaināmiem — būtu sakārtoti tādās pašās attiecībās, kādās dzīvo būtņu mainīgās variācijas piekārtotas dažādām un apbrīnojamām struktūrām, ko beigās ieguvuši modificētie pēcnācēji.²⁷

Lai varētu rasties īsta antropoloģiska filozofija, bija jāspēr vēl cits, varbūt pats svarīgākais solis. Evolūcijas teorija bija iznīcinājusi patvaļīgi ieviestās robežas starp dažādām dzīvības formām. Nav atsevišķu sugu, ir tikai viena vienota un nepārtraukta dzīvības straume, bet vai šo principu var attiecināt arī uz cilvēka dzīvi un *kultūru*? Vai kultūras pasauli veido nejaušas pārmaiņas, tāpat kā dzīvo pasauli? Vai tai piemīt noteikta un strikta teleoloģiska struktūra? Ar jauno problēmu sastapās visi filozofi, kuri balstījās uz vispārējo evolūcijas teoriju. Viņiem bija jāpierāda, ka arī kultūras pasauli, civilizācijas pasauli var reducēt uz dažiem vispārējiem cēloņiem, kas izraisa tiklab fiziskās, kā arī tā dēvētās garīgās parādības. Šādu jauna tipa kultūras filozofiju nodibināja Ipolīts Tēns ar savu *Mākslas filozofiju un Angļu literatūras vēsturi*. «Tāpat kā visur citur,» Tēns teica,

arī šajā ziņā mums ir darišana tikai ar mehānisku problēmu; galaiznākums ir pilnīgi atkarīgs no iedarbināto cēloņu lieluma un virziena. [...] Lai arī morāles un fizikas zinātnes apzīmējumi nav vienādi, tomēr matērija abās ir viena, tā tāpat sastāv no spēkiem, lielumiem

²⁷ Darwin, *The Variation of Animals and Plants under Domestication*. New York: D. Appleton & Co., 1897, II, XXVIII, 425 f.

²⁸ Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, Intro. (Tulk. angļu val. New York, Holt & Co., 1872, I, 12 ff.)

un virzieniem, tāpēc var teikt, ka abās galarezultātu rada viena un tā pati metode.²⁸

Viens un tas pats dzelžainās nenovēršamības loks aptver gan fizisko, gan kultūras dzīvi. Cilvēks ar savām jūtām, tieksmēm, idejām, domām un mākslasdarbiem nekad nevarot izkļūt no šā apburtā loka. Cilvēku varot uzskatīt par augstākas sugas dzīvnieku, kas savas filozofijas un poēmas vērpj tāpat kā zīdītārpiņš kūniņas vai bites būvē šūnas. Lieldarba *Les origines de la France contemporaine** priekšvārdā Tēns izsakās, ka viņš Francijas pārvērtības pēc Franču revolūcijas pētīšot tāpat, kā būtu pētījis «kāda kukaiņa pārvērtības».

Rodas cits jautājums. Vai pietiek ar dažādu cilvēka dabā atklātu impulsu empīrisku uzskaiti? Lai gūtu patiesi zinātnisku ieskatu, šos impulsus vajadzētu klasificēt un sistematizēt. Acīmredzot, visi tie nav vienlīdz nozīmīgi. Jāpieņem, ka tiem piemīt noteikta struktūra, un viens no pirmiem un svarīgākiem psiholoģijas un kultūras teorijas uzdevumiem ir atklāt šo struktūru. Sarežģītajā cilvēka dzīvības aprītē jāatklāj apslēptais virzītājspēks, kas iekustina visu domāšanas un gribas mehānismu. Šo teoriju galvenais mērķis bija apliecināt cilvēka dabas vienotību un homogenitāti, taču, ja izvērtē šo teoriju piedāvātos skaidrojumus, cilvēka dabas vienotība kļūst ārkārtīgi apšaubāma. Katrs filozofs iedomājas, ka uzgājis galveno virzītājspēku un radīspēju — *l'idée maîtresse*,* kā to dēvēja Tēns. Visi šās radīspējas raksturojumi savā starpā ārkārtīgi atšķiras un runā cits citam pretī, katrs domātājs piedāvā savu īpašu priekšstatu par cilvēka dabu. Visi šie filozofi ir pārliecināti empīriķi: viņi atzīst faktus un tikai faktus, bet viņu sniegtajā empīrisko faktu skaidrojumā no sākta gala ir kāds patvaļīgs pieņēmums, un, teorijai attīstoties, pilnīgojoties un kļūstot izsmalcinātākai, patvaļīgums izpaužas aizvien klajāk. Nicše pasludina varasgribu, Freids nes vēsti par dzimuminstinktu, Markss tronī ceļ ekonomikas instinktu. Katra teorija kļūst par Prokrusta gultu, kas empīriskus faktus pielāgo iepriekšpieņemtam modelim.

Tā attīstoties, jaunlaiku cilvēka teorija zaudēja intelektuālo kodolu, sākās pilnīga domāšanas anarhija. Arī agrākos laikos par cilvēka problēmu, protams, bija ļoti atšķirīgi uzskati un teorijas, taču saglabājās vismaz vispārēja orientācija, atskate, kas spēja sev piekārtot visas atšķirības. Metafizika, teoloģija, matemātika un bioloģija secīgi pārņēma cilvēka problēmas risināšanu un noteica izpētes virzību. Īsta problēmas krīze sākās tad, kad vairs nebija šādas atskates, kas spētu ievirzīt visus individuālos pūliņus. Visās atšķirīgās zinībās un izpētes nozarēs problēmu vēl uzskatīja par sevišķi aktuālu, taču vairs nebija stabilas autoritātes, pie kuras varētu apelēt; teologi, zinātnieki, politiķi, sociologi, biologi, psihologi, etnologi un ekonomisti problēmu pētīja katrs no sava viedokļa. Nevarēja apvienot vai unificēt visus atsevišķos aspektus un perspektīves. Arī zinātņu nozarēs pašās nebija neviena vispārātzīta zinātniska principa, aizvien vairāk sāka dominēt personiskais faktors, un galveno vietu tiecās ieņemt atse-

višķa domātāja temperaments. *Trahit sua quemque voluptas**: galu galā katru autoru, šķiet, vada viņa paša koncepcija un vērtējums par cilvēka dzīvi.

Šāds ideju antagonisms noteikti nav akūta teorētiska problēma vien, bet arī nopietns drauds mūsu ētiskās un kultūras dzīves saturam. Jaunākajos filozofiskos darbos viens no pirmiem šīs briesmas apzinājās un no tām brīdināja Makss Šēlers. Viņš uzsvēra:

Nevienā iepriekšējā zināšanu attīstības posmā cilvēks nav kļuvis pats sev tik problemātisks kā mūsdienās. Mums ir zinātniskā, filozofiskā un teoloģiskā antropoloģija, bet tās cita citu nepazīst. Tāpēc vairs nav skaidra un groda priekšstata par cilvēku. Jo vairāk zinātņu nododas cilvēku izpētei, jo neskaidrāka un tumšāka, nevis gaišāka kļūst izpratne par cilvēku.²⁹

Lūk, cik dīvainā situācijā nonākusi jaunlaiku filozofija. Nevienam no iepriekšējiem gadsimtiem nav bijis tik izdevīgu avotu, no kuriem var smelt zināšanas par cilvēka iedabu. Psiholoģija, etnoloģija, antropoloģija un vēsture ir uzkrājuši bezgalbagātu faktu kopumu, kas nemitīgi papildinās. Novērojumu un eksperimentu tehniskie līdzekļi ir kļuvuši daudz smalkāki, arī analīzes ir kļuvušas precīzākas un dziļākas, tomēr, šķiet, vēl nav atrasta sakrātā materiāla apstrādes un apkopošanas metode. Salīdzinājumā ar tagadējo pārpilnību pagātne var likties ļoti nabadzīga, taču fakti bagātība nepavisam nenozīmē domu bagātību. Kamēr neizdosies atrast Ariadnes pavedienu, kas izvestu no faktu labirinta, nevar būt patiesas izpratnes par vispārējo kultūras būtību; turpināsies maldīšanās savrupu un nesaistītu datu masā, kurā, šķiet, trūkst jēlkādas konceptuālas vienotības.

²⁹ Scheler M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt: Reichl, 1928, S. 13f.

II

SIMBOLS KĀ CILVĒKA IEDABAS ATSLĒGA

Biologs Johans fon Īkskils ir sarakstījis grāmatu, kurā kritiski pārskata bioloģijas principus. Bioloģija, pēc Īkskila domām, ir dabaszinātne, kas jāattīsta ar parastām empiriskām metodēm — novērojot un eksperimentējot. Protams, bioloģijā domā citādi nekā fizikā vai ķīmijā. Īkskils ir pārliecināts vitalisma piekritējs; viņš aizstāv dzīvības autonomijas principu. Dzīvība esot galēja un pašuzturīga realitāte. To nevarot aprakstīt vai izskaidrot ar fizikas vai ķīmijas terminiem. No šāda viedokļa raugoties, Īkskils izvērs jaunū vispārēju bioloģisku pētījumu sistēmu. Kā filozofs viņš ir ideālists un fenomenālists, bet viņa fenomenālismu nenosaka metafiziski vai epistemoloģiski apsvērumi; drīzāk tas balstās uz empiriskiem principiem. Viņaprāt, iedomāties, ka visām dzīvām būtnēm eksistē viena un tā pati absolūta realitāte, būtu ļoti naivs dogmatisms. Realitāte neesot viena un viendabīga; tā esot ārkārtīgi dažāda, tai piemērot tik daudz atšķirīgu shēmu un sakārtu, cik ir atšķirīgu organismu. Katrs organisms esot, tā sakot, monāde. Tam esot sava pasaule, jo tam esot pašam sava pieredze. Parādības, ko sastop atsevišķu bioloģisku sugu dzīvē, neesot attiecināmas uz citām sugām. Divu atšķirīgu organismu pieredzes un arī attiecīgās realitātes neesot savā starpā samērojamas. Mušas pasaulē, saka Īkskils, sastopamas tikai «mušu lietas»; jūras eža pasaulē tikai «jūras ežu lietas».

No šā vispārīgā iepriekšpienēmuma Īkskils izvērs ļoti asprātīgu un oriģinālu bioloģiskās pasaules sistēmu. Lai izvairītos no psiholoģiskiem skaidrojumiem, viņš lieto pilnīgi objektīvu un biheiviorisku metodi. Vienīgais, kas varētu palīdzēt izprast dzīvnieku dzīvi, esot salīdzināmās anatomijas fakti. Ja zinot kādas dzīvnieku sugas anatomisko uzbūvi — neko vairāk

nevajagot, lai rekonstruētu šās sugas īpašo pieredzi. Rūpīgi izpētot dzīvnieku ķermeņa uzbūvi, nosakot sajūtu orgānu skaitu, to kvalitatīvās spējas, izvietojumu un nervu sistēmas stāvokli, iegūst pilnīgu priekšstatu par organisma iekšējo un ārējo pasauli. Vispirms Īkskils pētīja viszemākos organismus un pakāpeniski pievērsās citām dzīvās dabas formām. Savā ziņā viņš atsakās runāt par zemākām un augstākām dzīvības formām: it visur dzīvība esot perfekta; tāda tā esot gan vismazākajā, gan vislielākajā. Katrs organisms, pat viszemākais, neesot savai videi tikai pielāgojies (*angepasst*), bet gan esot tajā pilnīgi iekļāvies (*eingepasst*). Pēc anatomiskās uzbūves tam piemītot noteikta *Merknetz* un *Wirknetz* — receptoru sistēma un efektoru sistēma. Organisms nevarot izdzīvot bez abu sistēmu sadarbības un līdzsvara. Receptoru sistēma, ar ko bioloģiskās sugas saņem ārējos stimulus, un efektoru sistēma, ar ko tie uz stimuliem reaģē, vienmēr ir cieši savijušās. Tās ir vienas un tās pašas ķēdes posmi, un Īkskils to dēvē par dzīvnieka *funkcionālo loku* (*Funktionskreis*).¹

Nav jādiskutē par Īkskila bioloģijas principiem; viņa lietotie jēdzieni un terminoloģija jāpiesauc tālab, lai izvirzītu vispārīgu jautājumu: vai Īkskila piedāvāto shēmu var izmantot arī *cilvēka pasaules* attēlošanai un aprakstīšanai? Acīmredzot arī šī pasaule pakļaujas bioloģijas likumiem, kas nosaka visu citu organismu dzīvi. Cilvēku pasaulē ir sastopama jauna iezīme, ar ko cilvēka dzīve atšķiras no citām dzīvības formām. Cilvēka funkcionālais loks nav tikai kvantitatīvi plašāks; tajā notikušas arī kvalitatīvas pārmaiņas. Cilvēks it kā atklājis jaunu veidu, kā pielāgoties videi. Starp receptoru un efektoru sistēmām, kas ir visām dzīvnieku sugām, cilvēkam izvietojies vēl trešais posms, ko var raksturot kā simbolu sistēmu. Šis jaunieguvums cilvēka dzīvi pilnīgi pārveidojis. Salīdzinājumā ar citiem dzīvniekiem, cilvēks dzīvo ne tikai plašākā realitātē, viņš dzīvo, tā sacīt, jaunā realitātes *dimensijā*. Organisma reakcijas ir pilnīgi citādas nekā cilvēka atbildes. Pirmā gadījumā uz ārējiem stimuliem tiek atbildēts tūlīt un tieši, otrā gadījumā atbilde aizkavējas. To traucē un kavē lēns un sarežģīts domāšanas process. Pirmā brīdī šķiet, ka aizture ir ļoti apšaubāms ieguvums; daudzi filozofi ir ieteikuši šo šķietamo progresu nevērtēt pārāk augstu. Ruso saka: *L'homme qui médite est un animal déprave**: dzīvās dabas robežu pārkāpšana nozīmē nevis cilvēka iedabas uzlabojumu, bet gan pasliktinājumu.

Pret šo dabiskās kārtības apvērsumu neko nevar iesākt; cilvēks nevar izbēgt no tā, ko pats sasniedzis. Atliek tikai pielāgoties dzīves situācijai. Cilvēks vairs nedzīvo vienkārši fiziskā universā, viņš dzīvo simboliskā universā. Valoda, mīts, māksla un reliģija ir šā universa daļas, kas kā atšķirīgi pave-

¹ Skat.: U e x k ü l l J. v o n, *Theoretische Biologie* (2. izd., Berlin, 1938); *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909; 2. izd. Berlin, 1921).

dieni saaužas simbolu tīklā, sarežģītā cilvēces pieredzes tīklā. Domāšanas un pieredzes progress šo tīklu izsmalcina un stiprina. Cilvēks ar realitāti vairs netiekas tieši; viņš to nevar skatīt vaigu vaigā. Jo vairāk cilvēks izvērš savas simboliskās darbības, jo tālāk, šķiet, atkāpjas realitāte. Cilvēks vairs nedarbojas ar lietām, bet gan kādā ziņā nemitīgi sarunājas pats ar sevi, viņš ir tā ietīnies valodas formās, mākslas tēlos, mītiskos simbolos vai reliģiskos rituālos, ka bez mākslīgiem līdzekļiem vairs nespēj nekā saskatīt vai zināt. Tāds ir viņa stāvoklis tiklab teorētiskā, kā praktiskā sfērā. Arī tur cilvēks nedzīvo grodu faktu pasaulē vai saskaņā ar savām tiešām vajadzībām un vēlmēm. Drīzāk gan viņš dzīvo nerealās emocijās, cerībās un bailēs, fantāzijās un sapņos, lolo ilūzijas un viņas. Epiktēts saka: «Cilvēku uzbudina un satrauc nevis lietas, bet gan paša fantāzijas un domas par lietām.»

Tas nu ir viedoklis, no kura raugoties, var korigēt un paplašināt klasisko cilvēka definīciju. Par spīti jaunlaiku iracionālisma pūlēm, joprojām ir spēkā cilvēka kā *animal rationale** definīcija. Visas cilvēka darbības patiešām ir racionālas, pat mitoloģija nav vienkārši māņticību vai maldīgu priekšstatu kopums, tā nav tikai haotiska, jo tai piemīt sistēmiskums un konceptualitāte², bet, protams, mīta struktūru nevar raksturot kā racionālu. Bieži liek vienlīdzības zīmi starp valodu un domāšanu vai tās avotu, taču ir skaidrs, ka šāda definīcija neaptver visu. Tā ir *pars pro toto*: tā piedāvā tikai veselā daļu. Līdzās konceptuālai valodai pastāv arī emocionāla valoda; līdzās loģikas jeb zinātnes valodai pastāv poētiskas iztēles valoda. Valoda visupirms izteic nevis domas vai idejas, bet gan jūtas un pārdzīvojumus. Arī Kanta ierosinātā un izstrādātā reliģija «tirā prāta robežās» ir tikai abstrakcija. Tā sniedz ideālu dabiskās un konkrētās reliģiskās dzīves formu, tikai reliģijas ēnu. Dižie domātāji, kas cilvēku definējuši kā *animal rationale*, nebija empīriķi, viņi cilvēka dabu i nedomāja skaidrot empīriski, ar šo definīciju viņi drīzāk gan pauda fundamentālu morālu imperatīvu. Saprāts ir ļoti neadekvāts termins, ja ar to grib aptvert visu kultūras dzīves formu bagātību un daudzveidību. Visas šīs formas ir simboliskas, tāpēc cilvēku vajadzētu definēt nevis kā *animal rationale*, bet gan kā *animal symbolicum**. Tādējādi var fiksēt viņa īpatno atšķirību un saprast to, kāds jauns ceļš viņam paveras — ceļš uz civilizāciju.

² Skat.: Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken* (Leipzig, 1921).

III

NO DZĪVNIEKA REAKCIJĀM UZ CILVĒKA ATBILDĒM

Cilvēku definējot kā *animal symbolicum*, rodas iespēja turpināt pētījumus, taču šī definīcija jāizvērs, lai tā kļūtu precīzāka. Simboliska domāšana un simboliska rīcība noteikti pieder pie raksturīgākām cilvēka dzīves iezīmēm, un simbolika uztur visu kultūras progresu, bet vai var simbolus uzskatīt par īpašu cilvēka dāvanu, ar ko nav apveltīta neviena cita dzīva būtne? Vai simbolizācijas principam nav daudz dziļākas saknes un daudz plašāka lietojamība? Ja uz šo jautājumu atbild negatīvi, tad, šķiet, jāatzīst daudzu fundamentālu jautājumu nepārziņāšana, bet šie jautājumi mūždien atradušies kultūras filozofijas uzmanības centrā. Tad jautājumi par valodas, mākslas un reliģijas izcelsmi paliek bez atbildēm, un cilvēces kultūra tad jāuztver kā dots fakts, šajā ziņā izolēts un tāpēc nesaprotams.

Skaidrs, ka zinātnieki šādu risinājumu nekad nav pieņēmuši, viņi ir ļoti centušies simbola faktu saistīt ar citiem labi zināmiem, elementārākiem faktiem. Visi šo problēmu izjūt kā sevišķi svarīgu, taču diemžēl ļoti reti to aplūko bez jēlkādiem aizspriedumiem. Sākotnēji to aizēnoja un samezgloja citi jautājumi, kas būtu risināmi pavisam citā sarunā. Diskusija par šo problēmu, trūkstot objektīvam pašu fenomenu aprakstam un analīzei, ir pārvērtusies metafiziskā disputā, tā kļuvusi par strīdus ābolu atšķirīgām metafiziskām sistēmām: ideālismam un materiālismam, spirituālismam un naturālismam. Visām šīm sistēmām jautājums par simboliem ir kļuvis par svarīgāko problēmu, no kuras, šķiet, ir atkarīgs zinātnes un metafizikas veidols nākotnē.

Ar šo problēmas aspektu nav jānodarbojas, jo uzdevums ir daudz vienkāršāks un konkrētāks. Jāmēģina precīzāk attēlot cilvēka simbolisko

attieksmi, lai spētu to atšķirt no citiem simboliskas izturēšanās paveidiem, kas sastopami viscaurēm dzīvnieku valstībā. Acimredzot nav šaubu, ka dzīvnieki ne vienmēr reaģē uz stimuliem tieši, ka tie ir spējīgi uz netiešām reakcijām. Pazīstamie Pavlova eksperimenti sniedz bagātu empirisku faktu materiālu par tā saucamiem apzīmētāstimuliem. Ļoti interesantais Volfa eksperiments ar cilvēkveida pērtiķiem rāda, cik iedarbīgi ir «simboliski atalgojumi». Uz zīmēm, kas aizvietoja barības devu, dzīvnieki iemācījās atbildēt tāpat, kā tie atbildēja uz pašu barību.¹ Volfs uzskata: dažādu un ilgu apmācības eksperimentu rezultāti pierāda, ka cilvēkveida pērtiķu uzvedībā parādās simbolizācijas procesi. Roberts M. Jerkess šos eksperimentus apraksta savā jaunākā grāmatā un izdara svarīgu vispārinājumu:

Ir skaidrs, ka tie [simbolizācijas procesi] ir relatīvi reti sastopami un grūti novērojami. Tos joprojām var godīgi apšaubīt, taču, manuprāt, tajos drīz saskatīs cilvēka simbolisko procesu pagātni. Tā nu atstājam šo tematu visinteresantākajā attīstības posmā, jo šķiet, ka gaidāmi svarīgi atklājumi.²

Vēl par agru pareģot, kā šī problēma turpmāk attīstīsies. Jāatstāj brīvs lauks nākamajiem pētījumiem. Protams, eksperimentāli iegūtu faktu interpretācija vienmēr ir atkarīga no noteiktiem pamatjēdzieniem, kas jānoskaidro, iekams empīriskais materiāls var nest augļus. Mūsdienu psiholoģija un psihobioloģija to respektē. Manuprāt, ļoti svarīgi ir tas, ka mūsdienās problēmas galvenie risinātāji nav vis filozofi, bet gan pētnieki empīriķi. Tie saka, ka galu galā tā nav tikai empīriskā, bet stipri vien loģiska problēma. Georgs Rēvēšs nesen ir publicējis rakstu sēriju, kas balstās uz pieņēmumu, ka dedzīgi apspriesto jautājumu par tā saucamo *dzīvnieku valodu* nevar atrisināt, balstoties uz dzīvnieku psiholoģijas faktiem vien. Katram, kas objektīvi un kritiski aplūko dažādas psihologu tēzes un teorijas, vismaz jāsecina, ka problēmu nevar noskaidrot, vienkārši atsaucoties uz dzīvnieku saskarsmes formām un uz dzīvnieku sasniegumiem, ko panāk ar dresūru un treniņiem. Tādus sasniegumus var interpretēt ļoti pretrunīgi, tāpēc vispirms jāatrod korekts loģisks sākumpunkts, kas ļautu dabiski un droši interpretēt empīriskos faktus. Tāds sākumpunkts ir *runas definīcija* (*die Begriffsbestimmung der Sprache*),³ taču varbūt labāk nevis dot gatavu runas definī-

¹ Wolfe J. B. *Effectiveness of Token-rewards for Chimpanzees*. // Comparative Psychology Monographs, 12, No. 5.

² Yerkes R. M. *Chimpanzees, A Laboratory Colony* (New Haven: Yale University Press, 1943), p. 189.

³ Révész G. *Die menschlichen Kommunikationsformen und die sogenannte Tier-sprache*. // Proceedings of the Netherlands Akademie van Wetenschappen, XLIII (1940), Nos. 9, 10; XLIV (1941), No. 1.

ciju, bet gan turpināt eksperimentēt. Runa nav vienkāršs un viendabīgs fenomens. Tā sastāv no dažādiem elementiem, kas nedz bioloģiski, nedz sistēmiski nav vienā un tajā pašā līmenī. Jācenšas atrast konstituejošo elementu kārtību un mijattiecības: it kā jānošķir dažādi runas ģeoloģiskie slāņi. Pirmais un fundamentālākais slānis acīmredzot ir emociju valoda. Liela daļa no cilvēka izpausmēm vēl pieder pie šā slāņa, taču pastāv arī pavisam cita tipa runa. Tajā vārds nekādā ziņā nav tikai izsauciens; tā nav vispatvaļīga jūtu izpausme, bet gan daļa no teikuma, kam ir noteikta sintaktiska un loģiska struktūra.⁴ Tiesa gan, arī ļoti attīstītā — teorētiskā — valodā saikne ar pirmo elementu nav pilnīgi sarauta. Izņemot varbūt tīri formālus matemātiskus teikumus, būs grūti atrast teikumu bez noteiktas afektīvas vai emocionālas nokrāsas.⁵ Dzīvnieku pasaulē ir daudz analogiju un paralēļu ar emociju valodu. Par šimpanzēm Volfgangs Kēlers liecina, ka tās diezgan labi sazinās, ļoti ekspresīvi žestikulējot. Tādējādi tās viegli pauž niknumu, šausmas, izmisumu, skumjas, lūgumu, vēlmi, rotaļīgumu un prieku; tomēr trūkst viena elementa, kas vienmēr piemīt jebkurai cilvēku valodai: nav tādu zīmju, kurām būtu kāds objektīvs atbildums vai nozīme. Kēlers saka:

Var uzskatīt par droši pierādītu, ka viņu *fonētiskais* diapazons ir «pilnībā subjektīvs», var paust tikai emocijas, un nekad neapzīmē vai neattēlo objektus. Šimpanzēm ir daudz tādu fonētisku elementu, kādi piemīt arī cilvēku valodām, tāpēc artikulētās runas trūkumu nevar novēlēt uz *sekundāriem* (mēles un lūpu noteiktiem) ierobežojumiem. Arī to sejas izteiksmes un ķermeņa pozas, tāpat kā izdotās skaņas, nekad «neapzīmē un neappraksta» objektus (*Bühler*).⁶

Šis ir problēmas kritiskais punkts. *Izteikumu valodas* un *emociju valodas* atšķirība ir istā robeža starp cilvēka pasauli un dzīvnieka pasauli. Nevienai dzīvnieku valodas teorijai vai novērojumam nav jēgas, ja neatzīst šo fundamentālo atšķirību.⁷ Visa šim tematam veltītā literatūra nedod neviena droša

⁴ Par to, kā emocionālās izpausmes atšķiras no «normālas ideju komunikācijas, kas [izpaužas] runā», skat. Edvarda Sepīra ievadkomentārus grām. *Language* (New York: Hartcourt Brace, 1921).

⁵ Sikāk skat.: B a l l y C h. *Le langage et la vie*. Paris, 1936.

⁶ K o e h l e r W. Zur Psychologie des Schimpansen. / *Psychologische Forschung*. I (1921, 27. Sal. angļu val.: *The Mentality of Apes*. New York: Hartcourt, Brace, 1925), App., p. 317.

⁷ Krasi nošķirt izteikumu un emocionālo valodu vispirms mēģināja valodas psihopatoloģijas jomā. Jēdzienu '*izteikumu valoda*' ieviesa angļu neirologs Džeksons, lai novērtētu dažas ļoti interesantas patoloģiskas parādības. Viņš atklāja, ka daudzi afāzijas slimnieki ne tikai ir zaudējuši runātspēju, bet arī nespēj vairs lietot vārdus objektīvā, izteikuma nozīmē. Džeksona propozicionālās un emocionālās valodas nodalījums bija ļoti auglīgs. Tam bija liela nozīme tālākā valodas psihopatoloģijas attīstībā. Sikāk skat.: C a s s i r e r, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, VI, 237—323.

pierādījuma tam, ka jeklāds dzīvnieks jebkad būtu spēris būtisko soli no subjektīvā uz objektīvo, no afektu valodas uz izteikumu valodu. Kēlers uzsver, ka cilvēkveida pērtiķiem runātspēja noteikti nepiemīt. Viņš norāda, ka šā lieliskā tehniskā līdzekļa trūkums un ļoti svarīgu domāšanas komponentu, tā saucamo tēlu, nepietiekamība liedz dzīvniekiem raisīt jebkādas, pat vismazākos kultūras attīstības aizmetņus.⁸ To pašu secina Rēvēšs, kas atzīst, ka runa ir antropoloģisks jēdziens, un tāpēc dzīvnieku psiholoģijas pētījumos no tās būtu pilnībā jāatsakās. Ja vadoties no skaidras un precīzas runas definīcijas, tad visas citas izteiksmes formas, ko lieto arī dzīvnieki, automātiski neesot vairs piemērojamas.⁹ Jerkess šo problēmu ir pētījis īpaši ieinteresēti, tāpēc izsakās pieļāvīgāk. Viņš ir pārliecināts, ka pat valodas un simbolizācijas aspektā cilvēks ir cieši saistīts ar cilvēkveida pērtiķiem. «Tas nozīmē», viņš raksta, «ka varbūt esam nejausi sastapušies ar kādu filoģenētiski agrāku simbolu procesa attīstības pakāpi. Daudzi fakti liecina par to, ka šimpanzes bieži lieto dažādu citu, nesimbolisku tipu zīmes, un tās efektīvi funkcionē.»¹⁰ Tie gan visi noteikti ir pirmsvalodas zīmju tipi. Pat Jerkess uzskata, ka visas to funkcionālās izpausmes ir ārkārtīgi rudimentāras, vienkāršas, un to lietojamība ir ļoti ierobežota salīdzinājumā ar cilvēku kognitīviem procesiem.¹¹ Izcelsmes jautājums nav jājauc ar analīzes un fenomenoloģijas jautājumu. Runas loģiskā analīze vienmēr aizved pie vissvarīgākā elementa, kam dzīvnieku pasaulē nav paralēļu. Vispārējā evolūcijas teorija nekādi netraucē to atzīt; visi ir vienisprātis, ka arī dzīvās dabas parādību evolūcija pieļauj kaut ko līdzīgu oriģinālai jaunradei. Notiek pēkšņas mutācijas un negaidīta attīstība. Mūsdienu bioloģija vairs nerunā par evolūciju agrīnā darvinisma terminos; arī evolūcijas cēloņus tā skaidro savādāk. Labprāt atzīst, ka cilvēkveida pērtiķi, noteikti simbolizācijas procesiem attīstoties, spēruši ievērojamu soli uz priekšu, bet vēlreiz jāatgādina, ka tie nav sasnieguši cilvēka pasaules sliekšni, tie ir it kā nokļuvuši strupceļā.

Lai skaidrāk formulētu problēmu, rūpīgi jānošķir *zīmes no simboliem*. Tas, ka dzīvnieku uzvedībā saskatāmas diezgan sarežģītas zīmju un signālu sistēmas, šķiet vispārzināms. Var pat teikt, ka daži dzīvnieki, it sevišķi mājdzīvnieki, ārkārtīgi jūtīgi uztver zīmes.¹² Suns reaģē uz niecīgākajam pār-

⁸ Koehler, *The Mentality of Apes*, p. 277.

⁹ Rēvēšs, *op. cit.*, XLIII, Pt. II (1940), 33.

¹⁰ Yerkes and Nissen, *Pre-linguistic Sign Behavior in Chimpanzee II Science*, LXXXIX, 587.

¹¹ Yerkes, *Chimpanzees*, p. 189.

¹² Piemēram, šo jūtīgumu ir pierādījis slavenais «gudrā Anša» gadījums, kas pirms dažiem desmitiem gadu izraisīja gandrīz vai sensāciju psihobiologu aprindās. Gudrais Ansis bija zirgs, kam, šķiet, piemita pārsteidzošas prātas spējas, tas spēja tikt galā pat ar samērā sarežģītiem aritmētiskiem uzdevumiem, aprēķināt kubsakni utt., piesitot ar kāju pie zemes tik reižu, cik prasīja uzdevuma atrisinājums. Šo gadījumu pētīt ataicināja pat īpašu psihologu un citu zinātnieku komisiju. Drīz vien atklājās, ka zirgs reaģē uz saimnieka neapzinātām kustībām. Saimnieka prombūtnē vai, kad saimnieks nesaprata jautājumu, arī zirgs nespēja uz to atbildēt.

maiņām saimnieka uzvedībā, uztver pat cilvēka sejas izteiksmes vai balss modulācijas.¹³ Šie fenomeni ne tuvu nesniedz izpratni par simbolu valodu un cilvēka valodu. Pavlova slavenie eksperimenti pierāda tikai to, ka dzīvniekus var viegli apmācīt reaģēt ne tikai uz tiešiem stimuliem, bet arī uz dažādiem netiešiem vai apzīmētājistimuliem. Piemēram, zvans var kļūt par «zīmi pusdienot», un dzīvnieku var iemācīt nepieskarties barībai, kad šās zīmes nav. Vienīgais, ko var secināt, ir tas, ka eksperimentētājam šajā gadījumā izdevies mainīt dzīvnieka barošanās situāciju. Viņš to ir padarījis sarežģītāku, tieši ieviesis tajā jaunu elementu. Tiem fenomeniem, ko parasti dēvē par nosacījuma refleksiem, ne tikai trūkst cilvēka domāšanai būtiskā simboliskā rakstura, refleksi ir simbolu pretstats. Simbolus šā vārda istā nozīmē nevar reducēt uz signāliem. Signāli un simboli pieder pie diviem dažādiem sarunas universiem: signāli ir fiziskās pasaules daļa, simboli ir cilvēka nozīmju pasaules daļa. Signāli ir «operatori», simboli ir «designatori».¹⁴ Signāli, pat ja tos saprot un izmanto kā simbolus, tomēr ir fiziskās jeb substancālās pasaules izpausmes; simboliem ir tikai funkcionāla vērtība.

Ja patur prātā šo atšķirību, var rast pieeju vienai no visstrīdīgākām problēmām. Jautājums par *dzīvnieku intelektu* vienmēr ir bijis viena no lielākām antropoloģiskās filozofijas miklām. Lai to atrisinātu, ir ļoti daudz domāts un pētīts. Tikt pie skaidra risinājuma liedz paša termina «saprāts» nenoteiktība un aptuvenība. Kā var cerēt rast atbildi jautājumam, kura nozīme nav saprotama? Metafiziski un zinātnieki, naturālisti un teologi vārdu saprāts ir lietojuši atšķirīgās un pretrunīgās nozīmēs. Daži psihologi un psihobiologi ir pilnībā atteikušies runāt par dzīvnieku saprātīgumu, viņi dzīvnieku uzvedībā saskata tikai automātiskas darbības. Šo uzskatu balstīja Dekarta autoritāte, turklāt mūsdienu psiholoģijā tā atkal ir nostiprinājusies. E. L. Torn- daiks darbā par dzīvnieku saprātu saka: «Dzīvnieks nedomā, ka kaut kas ir

¹³ Lai ilustrētu šo atziņu, minēšu vēl citu ļoti uzskatāmu piemēru. Reiz psihologs Dr. Fungsts, kas atklājis dažas jaunas un interesantas dzīvnieku uzvedības pētīšanas metodes, man pastāstīja, ka no kāda majora esot saņēmis interesantu vēstuli. Majoram bijis suns, kas to pavadījis pastaigās. Katreiz, kad saimnieks gatavojies iziet, suns izrādījis lielu prieku un satraukumu. Kādu dienu majors nolēmis izdarīt mazu eksperimentu. Izlikdamies, ka ies ārā, viņš uzlicis cepuri, paņēmis spieķi un veicis visus parastos ar pastaigu saistītos priekšdarbus, tomēr bez mazākā nodoma iziet. Par lielu pārsteigumu majors atklājis, ka suni nav izdevies apmānīt, tas mierīgi palicis savā stūrī. Pēc neilgiem novērojumiem Dr. Fangsts noslēpumu atklājis. Majora istabā bijis rakstāmgalds ar atvilktnēm, kurās glabājušies vērtīgi un svarīgi dokumenti. Majoram bijis paradums, izejot no mājas, parāstīt atvilktnes, lai pārliecinātos, ka tās ir cieši aizslēgtas. Todien, kad viņam nebija nodoma iziet, viņš tās neparāstīja. Sunim tieši šī darbība bija kļuvusi par signālu, par obligātu pastaigas situācijas elementu. Bez šā signāla suns uz pārējo nereaģēja.

¹⁴ Par operatoru un designatoru atšķirību skat.: M o r r i s Ch. *The Foundation of the Theory of Signs* / Encyclopedia of the Unified Sciences, 1938.

līdzīgs kam citam, nedz arī, kā bieži saka, jauc vienu ar otru. Tas vispār nedomā *par* to, tas domā tikai *to*. [...] Uzskats, ka dzīvnieki reaģētu uz atsevišķu, pilnīgi noteiktu un izprastu juteklisku iespaidu, un ka līdzīga reakcija uz kādu citu atšķirīgu iespaidu pierādītu, ka dzīvniekiem veidotos līdzības asociācijas, šāds uzskats ir mīts.»¹⁵ Vēlāk precīzāki novērojumi ļāva secināt ko citu. Augstākattīstītu dzīvnieku piemērs skaidri rāda, ka tie spēj risināt pietiekami grūtus uzdevumus un ka risinājumi nerodas mehāniski, mēģinot un kļūdoties. Kēlers pierāda, ka visbūtiskākā atšķirība pastāv starp nejaušu un īstu risinājumu, tāpēc tos viegli atšķirt vienu no otra. Turklāt vismaz dažas no augstākattīstīto dzīvnieku reakcijām rodas nevis no nejaušībām, bet gan no vēriguma.¹⁶ Ja par saprātu uzskata vai nu pielāgošanos apkārtējai videi, vai adaptīvu vides pārveidi, tad dzīvniekiem noteikti jāpie-dēvē samērā augsti attīstīts saprāts. Jāatzīst arī, ka neba visās dzīvnieku darbībās dominē tiešie stimuli. Dzīvnieki spēj reaģēt arī ārkārtīgi netieši, tie var iemācīties ne tikai izmantot rikus, bet arī tos izgudrot, saviem nolūkiem piemērotus. Tāpēc daži psihobiologi dzīvniekiem droši piedēvē kreatīvu jeb konstruktīvu iztēli.¹⁷ Cilvēkiem nepiemīt nedz šāda tipa saprāts, nedz iztēle. Īsi sakot, dzīvniekiem gan piemīt praktiska iztēle un saprāts, bet vienīgi cilvēkam ir attīstījusies jauna forma: *simboliska iztēle un saprāts*.

Individuālas apziņas attīstībā var skaidri novērot pāreju no vienas formas uz otru — no praktiskas attieksmes uz simbolisku, taču tā notiek lēni un nepārtraukti. Šajā sarežģītā procesā nav viegli ar parastām psiholoģisku novērojumu metodēm atšķirt atsevišķas stadijas. Tiesa, šās pārejas universalitāti un īpašo nozīmību var pilnībā apjēgt citādi: pati daba šajā ziņā, tā sakot, ir veikusi eksperimentu, kas spēj negaidīti izgaismot jautājuma būtību. Ir divi klasiski gadījumi: Laura Bridžmena un Helēna Kellere, divi akli un kurlmēmi bērni, kas ar īpašu metožu palīdzību iemācījās runāt. Kaut gan abi gadījumi ir labi pazīstami un bieži aplūkoti psiholoģijas literatūrā,¹⁸ tomēr tie jāatgādina vēlreiz, jo tieši tie vislabāk ilustrē šē aplūkojamo vispārējo problēmu. Sallivenas kdze, Helēnas Kellerses skolotāja, ir precīzi atzīmējusi datumu, kad meitene patiešām sākusi saprast cilvēka valodas nozīmi un funkciju. Citēju viņu:

¹⁵ Thorndike E. L. *Animal Intelligence*. New York: Macmillan, 1911, pp. 119 ff.

¹⁶ Skat.: Koehler, *op. cit.*, VII, «Gadījums» un «Imitācija».

¹⁷ Skat.: Yerkes R. M. & A. W. *The Great Apes*. New Haven: Yale University Press, 1929, pp. 368 ff. 520 ff.

¹⁸ Par Lauru Bridžmenu skat.: Howe M., Howe Hall F. *Laura Bridgman* (Boston, 1903); Lamson M. S. *Life and Education of Laura Dewey Bridgman* (Boston, 1882); Jerusalem W. *Laura Bridgman. Erziehung einer Taubstummblinden* (Berlin, 1905).

Man šorīt jāuzraksta kāda rindiņa, jo ir noticis kaut kas ļoti svarīgs. Helēnas izglītībā ir pienākusi otrā būtiskā stadija. Viņa ir iemācījusies, ka *katrai lietai ir savs nosaukums, un kurlmēmo alfabēts var atslēgt visu, ko viņa grib uzzināt.* [..]

Šorīt mazgājoties, Helēna gribēja uzzināt, «kā sauc ūdeni». Ja viņa kādu nosaukumu grib uzzināt, tad norāda uz attiecīgo lietu un paplīķē man roku. Es pa burtam uzrakstiju «ū-d-e-n-s» un par to vairs nedomāju, kamēr pabrokastojām. [..] [Vēlāk] mēs aizgājām uz sūkņa māju, un es liku Helēnai turēt zem strūklas krūzi, kamēr pati sūknēju ūdeni. Kad aukstais ūdens sāka piepildīt krūzi, es Helēnas brīvajā rokā uzrakstiju «ū-d-e-n-s». Vārds tik cieši sekoja sajūtai, ko radīja aukstais ūdens, kas plūda viņai pār roku, ka viņa, šķiet, izbijās. Helēna nometa krūzi un sastinga kā sālsstabs. Viņas sejā atmirdzēja jauna gaīsmā. Vairākas reizes viņa burtoja vārdu «ūdens». Tad no metās zemē un vaicāja, kā to sauc, tad norādīja uz sūkni un režģi, un, pēkšņi pagriezusies, pavaicāja, kā sauc mani. Es uzrakstiju «skolo-tāja». Visu ceļu atpakaļ uz mājām viņa bija ļoti uztraukta un mācījās, kā sauc katru priekšmetu, ko aizskāra. Tādējādi dažās stundās viņa savam vārdu krājumam bija pievienojusi 30 jaunu vārdu. Otrā ritā viņa pamodās kā starojoša feja. Helēna lidinās no priekšmeta pie priekšmeta, vaicā, kā katru sauc, un lielā sajūsmā mani skūpstā. [..] Tagad visam jābūt nosauktam. Lai kur mēs ietu, viņa kāri vaicā pēc lietu vārdiem, ko mājās vēl nav iemācījusies. Viņa grib, lai draugi tos uzraksta, un dedzīgi māca burtus ikvienam, ko sastop. Tiklīdz Helēnai ir vārdi, viņa atmet zīmes un pantomīmu; ikkatra jauna vārda apgūšana viņai sagādā visistāko prieku. Redzam, kā viņas seja katru dienu kļūst izteiksmīgāka.¹⁹

Diez vai šo būtisko pāreju no zīmēm un pantomīmas pie vārdiem, t.i. pie simboliem, var aprakstīt vēl uzskatāmāk. Ko tad bērns īsti bija atklājis? Helēna Kellere bija jau iemācījusies noteiktas lietas un notikumus saistīt ar noteiktu kurlmēmo alfabēta zīmi. Starp lietām un konkrētiem taustes iespaidiem bija izveidojušās noturīgas asociācijas, taču asociāciju virknes, pat, ja tās atkārtojas un paplašinās, vēl neļauj izprast runu un tās nozīmi. Lai izprastu valodu, bērnam ir jāveic jauns un daudz nozīmīgāks atklājums. Viņam jāsaprot, *ka katrai lietai ir vārds*, ka simbola funkcija neaprobežojas ar atsevišķiem gadījumiem, ka simbolizācija ir *universāli* lietojams princips, kas aptver visu domāšanas sfēru. Hellēnai Kellerei šis atklājums nāca kā

¹⁹ Skat.: Keller H. *The Story of My Life*. New York, Doubleday: Page & Co., 1902, (1908). Pielikumā pārskats par Helēnas Kelleres dzīvi un izglītību, pp. 315 ff.

pēkšņs pārsteigums. Septiņus gadus vecajai meitenei, par spīti dažādu sajūtu orgānu trūkumiem, bija lieliska veselība un ļoti žirgts prāts. Tā kā meitenes izglītošana bija pamesta novārtā, viņas attīstība bija stipri aizkavējusies. Te pēkšņi attīstībā notiek lūzums. Tas līdzinās intelektuālai revolūcijai. Meitene ierauga pasauli jaunā gaismā. Viņa ir iemācījusies lietot vārdus ne tikai kā mehāniskas zīmes vai signālus, bet gan kā pilnīgi jaunus domāšanas instrumentus. Paveras jauni apvāršņi, nesalīdzināmi plašāka un brīvāka sfēra, kurā meitene varēs dzīvoties pēc patikas.

To pašu var parādīt ar Lauras Bridžmenas piemēru, kaut gan tas nav tik iespaidīgs. Gara spēju un intelektuālās attīstības līmeņa ziņā Laura Bridžmena ļoti atpalika no Helēnas Kellerses. Viņas dzīvē un mācībās nav tik dramatisku momentu kā Helēnai Kellerei, tomēr abos gadījumos vērojami tie paši tipiskie elementi. Pēc tam, kad Laura Bridžmena bija iemācījusies Braila alfabētu, arī viņa piepeši sāka saprast cilvēka runas simboliskumu, šajā ziņā abi gadījumi ir ļoti līdzīgi. Drīu jkdze, viena no pirmajām Lauras Bridžmenas skolotājām, raksta: «Es nekad neaizmirsīšu pirmo maltīti pēc tam, kad viņa bija aptvērusi Braila alfabēta lietojamību. Katram priekšmetam, kam viņa pieskārs, vajadzēja uzziņāt nosaukumu, un man bija jāaicina kāds palīgā apkalpot citus bērnus, kamēr biju aizņemta, ierādot viņai jaunus vārdus.»²⁰

Simbolizācija ir universāls, likumīgs un vispārējs princips, tas darbojas kā burvju vārds, kā «*Sezam, atveries!*» un ļauj piekļūt īpatni cilvēciskai kultūras pasaulei. Ja vien cilvēkam pieder šī burvju atslēga, turpmākais progress ir nodrošināts. Acimredzot nekāda jutekļu materiāla trūkums to nevar aizkavēt vai padarīt neiespējamu. Helēna Kellere sasniedza ļoti augstu gara attīstības un intelektuālās kultūras līmeni, un tas skaidri un gaiši parāda, ka cilvēkbūtne, veidojot savu cilvēcisko pasauli, nav atkarīga no jutekļu materiāla kvalitātes. Ja sensuālisma teorijām būtu taisnība, ja idejas būtu tikai neskaidras kopijas no jutekļu uztvērumiem, tad akla, kurla un mēma bērna stāvoklis patiešām būtu bezcerīgs, viņš būtu nošķirts no cilvēces zināšanu avotiem, it kā izstumts no realitātes. Lasot Helēnas Kellerses autobiogrāfiju, pārliecināties, ka tā nav, un arī — kāpēc tā nav. Kultūra savu īpatno raksturu, kā arī intelektuālās un morālās vērtības vis nerod no materiāla, no kā tā sastāv, bet gan no savas formas, no arhitektoniskās uzbūves. Šī forma var izpausties jebkurā jutekļu materiālā. Vokālai valodai ir ļoti lielas tehniskas priekšrocības salīdzinājumā ar taktīlo valodu, turklāt taktīlās valodas tehniskie trūkumi neliedz to lietot pēc vajadzības. Simboliskā domāšana un izteiksme brīvi attīstās arī tad, ja vokālo zīmju vietā lieto taktīlās zīmes. Ja

²⁰ Skat.: Swift Lamson M. *Life and Education of Laura Dewey Bridgman, the Deaf, Dumb and Blind Girl*. Boston, Houghton: Mifflin Co., 1881, pp.7f.

bērnām izdevies aptvert valodas nozīmi, nav svarīgi, tieši kādā materiālā šī nozīme viņām ir pieejama. Helēnas Kellers gadījums pierāda, ka cilvēks savu simbolisko pasauli veidot var no vispietiecīgākiem un visstrucīgākiem materiāliem. Vitāli svarīgi nav vis atsevišķi ķieģeļi un akmeņi, bet gan to vispārīgā *funkcija* vienotā arhitektoniskā formā. Runas pasaulē vispārīgā simboliskā funkcija atdzīvina materiālas zīmes un «liek tām runāt». Bez šāda dzīvinātāja principa cilvēka pasaule patiešām paliktu kurla un mēma; ar šādu principu pat akla, kurla, un mēma bērna pasauli var padarīt daudzkārt plašāku un bagātāku par visaugstāk attīstīto dzīvnieku pasauli.

Tā kā savs nosaukums ir visām, viena no vis svarīgākām simbola prerogatīvām ir universāla lietojamība, taču tā nav vienīgā. Līdztekus šai simbolu īpatnībai sastopama vēl cita, kas to papildina un ar to obligāti korelē: simboli nav tikai universāli, tie ir arī ļoti variabli. Vienu un to pašu nozīmi var izteikt dažādās valodās; pat vienā valodā kādu domu vai ideju var izteikt pilnīgi dažādos terminos. Zīme vai signāls stingri, vienveidīgi attiecas uz lietu, uz ko tas norāda. Katra konkrēta un atsevišķa zīme norāda uz noteiktu atsevišķu lietu. Pavlova eksperimentos suņus viegli varēja iemācīt ķerties pie ēšanas tikai pēc tam, kad dota īpaša zīme. Tie neēda tīkmēr, kamēr neizdzirdēja īpašu skaņu, ko pēc saviem ieskatiem bija izvēlējis eksperimentētājs. Kaut gan zīmes bieži interpretē kā cilvēka simbolu analogus, tomēr analogijas nav; gluži pretēji: signāls ir simbola pretstats. Parasti simbolam raksturīga nevis vienveidība, bet gan mainība. Simbols nav sastindzis vai nemainīgs, bet gan mobilis. Tiesa, ka simbolu mobilitāti cilvēka intelektuālajā un kultūras attīstībā pilnībā *apzinās* samērā vēlu. Pirmatnējā mentalitāte ļoti reti kad nonāk līdz mainīguma izpratnei. Tā simbolu vēl uzskata par lietas īpašību, līdzīgu citām fiziskām īpašībām. Mītiskā domāšanā dieva vārds iekļaujas dieva dabā kā tās daļa; ja dievu nenosauc īstā vārdā, tad buršana vai lūgšana nesekmējas. Tas pats attiecas uz simboliskām darbībām. Reliģiski rituāli un upurēšana, lai tā sekmētos, vienmēr jāizpilda vienā un tajā pašā nemainīgā veidā un secībā.²¹ Bērni bieži vien ļoti apmulst, kad uzzina, ka neba katrs priekšmeta nosaukums ir «pareizais nosaukums», ka vienu un to pašu lietu dažādās valodās var saukt pavisam citādi. Viņi iedomājas, ka «lieta ir» tā, kā to sauc, taču tas ir tikai pirmais solis. Katrs normāls bērns ļoti drīz sapratīs, ka vienu un to pašu vēlēšanos vai domu var izteikt ar dažādiem simboliem. Šādam mainīgumam un mobilitātei noteikti nav nekā līdzīga dzīvnieku pasaulē.²² Ilgi pirms Laura Bridžmena iemācījās runāt, viņa bija radījusi ļoti neparastu izteiksmi, pati savu valodu, kas nesastāvēja no artikulētām skaņām, bet gan no dažādiem trokšņiem, ko

²¹ Sikāk skat.: Cassirer, *Sprache und Mythos*. Leipzig, 1925.

²² Par šo jautājumu skat.: Urban W. M. *Language and Reality*, Pt. I, III, 95 ff.

dēvē par «emocionāliem trokšņiem». Tos viņa bija paradusi paust noteiktu personu klātbūtnē. Tādējādi skaņas bija pilnīgi individualizētas, katru cilvēku savā tuvumā viņa sagaidīja ar īpašu skaņu. Dr. Libers raksta: «Pirms Laura sāka runāt, es atklāju, ka, negaidīti sastapusi kādu paziņu, viņa vairākkārt pauda šai personai veltītu vārdu. Tā viņa pauda prieku, ka pazinusi šo cilvēku.»²³ Kad meitene ar Braila alfabēta starpniecību bija izpratusi cilvēku valodas nozīmi, viss mainījās. Turpmāk skaņa patiešām kļuva par vārdu, un šo vārdu nevajadzēja saistīt ar noteiktu personu, turklāt to varēja mainīt, ja apstākļi prasīja. Piemēram, kādudien Laura Bridžmena saņēma vēstuli no savas agrākās skolotājas Drjū jkdzes, kas, pa to laiku apprecoties, bija kļuvusi par Mortones kdzi. Viņa aicināja savu skolnieci ciemos. Meitene ļoti priecājās, taču viņai nepatika, ka Mortones kdze vēstulē bija parakstījusies ar veco, nevis ar vīra uzvārdu. Laura pat norādīja, ka viņai tagad jāmeklē cita skaņa, ar ko apzīmēt skolotāju, jo Drjū un Mortonī nevarot apzīmēt ar vienu un to pašu skaņu.²⁴ Skaidrs, ka ar «skaņām» ir notikušas svarīgas un ļoti interesantas nozīmju pārvērtības. Skaņas vairs nav īpašas, no konkrētas situācijas neatraujamas izpausmes, tās ir kļuvušas par abstraktiem vārdiem. Jauns vārds, ko izgudrojis bērns, vis neapzīmē citu cilvēku, bet gan to pašu cilvēku jaunās attiecībās.

Tagad parādās cits svarīgs vispārējās problēmas aspekts — jautājums par relācionālās domāšanas atkarību no simboliskās domāšanas. Bez sarežģītas simbolu sistēmas relācionāla domāšana vispār nevarētu rasties, kur nu vēl pilnībā attīstīties. Nebūtu pareizi teikt, ka jau attiecību apzināšanās prasa intelektuālu darbību, loģisku un abstraktu domāšanu. Tāda apzināšanās ir vajadzīga pat elementāros uztveres aktos. Sensuālistu teorijas uztveri raksturoja kā vienkāršu jutekļu sniegto iespaidu mozaiku. Domātāji ar tādu pārliecību nekad nav ņēmuši vērā, ka sajūtas pašas par sevi nekādā ziņā nav izolētu iespaidu kopums. Mūsdienu geštaltpsiholoģija šo uzskatu ir labojusi, pierādīdama, ka arī pašos vienkāršākos uztveres procesos darbojas fundamentāli struktūras elementi, noteikti modeļi vai konfigurācijas. Šis princips attiecas gan uz cilvēku, gan arī dzīvnieku pasauli. Minēto struktūras elementu — īpašu telpisku un optisku struktūru — klātbūtni eksperimentāli pierādīja pat samērā mazattīstītu dzīvnieku apziņā²⁵, tāpēc attiecību konstatāciju vien nevar uzskatīt par īpatnu cilvēka apziņas iezīmi. Cilvēkam

²³ Skat.: Lieber F. *A Paper on the Vocal Sounds of Laura Bridgman* / Smithsonian Contributions to Knowledge, II, Art. 2, p. 27.

²⁴ Skat.: Swift Lamson M. *op. cit.*, p. 84.

²⁵ Skat.: Koehler W. *Optische Untersuchungen am Schimpansen und am Haushuhn; Nachweis einfacher Strukturfunktionen beim Schimpansen und beim Haushuhn*. / Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften (1915, 1918).

piemīt īpaša tipa relācionāla domāšana, kam dzīvnieku pasaulē nav nekā līdzīga. Cilvēkam ir izveidojusies spēja nošķirt attiecības — aplūkot to abstrakto nozīmi. Lai aptvertu šo nozīmi, cilvēks vairs nav atkarīgs no konkrētiem jutekļu iespaidiem, no vizuāliem, dzirdes, taktiliem, kinestēziskiem iespaidiem. Platōna vārdiem sakot, viņš šīs attiecības aplūko «pašas par sevi» — *αὐτὸ καθ' αὐτό*. Ģeometrija ir klasisks piemērs tam, kā cilvēka intelekta dzīvē notiek pavērsiens. Pat elementārā ģeometrijā nav jāiztēlojas īpašas konkrētas figūras. Cilvēki nenodarbojas ar fiziskām lietām vai uztveramiem objektiem, jo pēti vispārīgas telpiskas attiecības, ko var izteikt ar adekvātiem simboliem. Neko tādu nevarētu, ja valoda nebūtu jau attīstījusies; to pierādījuši visi eksperimenti ar dzīvniekiem, pētot abstrahēšanās vai vispārīnāšanas procesus. Kēleram izdevās parādīt, ka šimpanzes spēj reaģēt ne tikai uz kādu noteiktu objektu, bet arī uz divu vai vairāku objektu attiecībām. Iepriekš apmācīta šimpanze, kam priekšā nolika divas barības kastes, vienmēr izvēlējās lielāko, kaut gan tieši to objektu iepriekšējā eksperimentā bija varējusi atgrūst tāpēc, ka tajā pāri tas bija mazākais. Uzskatāmi pierādījās līdzīga spēja izvēlēties nevis kādu noteiktu kasti, bet drīzāk gan tuvāko, spilgtāko, zilāko. Kēlera gūtos rezultātus apstiprināja un papildināja vēlāki eksperimenti. Varēja pierādīt, ka augstākattīstīti dzīvnieki spēj, tā sakot, «izolēt uztveres faktorus». Eksperimentālā situācijā tie spēj izšķirt atsevišķu sajūtās uztveramu īpašību un attiecīgi reaģēt. Tāpat dzīvnieki spēj no lieluma un formas abstrahēt krāsu, vai no lieluma un krāsas — formu. Dažos Kohtas kdzes eksperimentos šimpanzes no ļoti atšķirīga izskata objektiem spēja atlasīt tos, kuriem bija kāda kopīga īpašība; varēja, piemēram, izvēlēties visus noteiktas krāsas objektus un salikt tos kastē. Šķiet, šie piemēri pierāda, ka augstākattīstīti dzīvnieki spēj *atšķirt ar prātu*, kā Hjūms saka savā izziņas teorijā.²⁶ Visi eksperimentētāji, kas nodarbojušies ar šādiem pētījumiem, uzsver arī to, ka šie procesi izpaužas reti, ir rudimentāri un aptuveni. Arī, kad dzīvnieki ir iemācījušies atšķirt kādu noteiktu īpašību un meklēt to, viņiem atgadās visādas jocīgas kļūdas.²⁷ Ja arī dzīvnieku pasaulē var sastapt kādas *distinctio rationis** iezīmes, tās šķiet izskaustas iedīgļi; tās nevar attīstīties, jo dzīvniekiem trūkst nenovērtējamā un obligātā palīgīdzekļa — runas, trūkst simbolu sistēmas.

Heders bija pirmais domātājs, kas skaidri izprata šo problēmu. Viņš runāja kā cilvēces filozofs, kas grib jautāt vienīgi «cilvēka terminos». No raidīdams metafizikas un teoloģijas tēzes par valodas pārdabisko vai dievišķo izcelsmi, Heders sāk kritiski revidēt pašu jautājumu. Runa nav

²⁶ Hjūma teorija par «atšķiršanu ar prātu» skaidrota viņa darbā *Treatise of Human Nature*, Pt I, 7 (London: Green and Grose, 1874), I, 332 ff.

²⁷ Piemērus dod Y e r k e s, *Chimpanzees*, pp. 103 ff.

priekšmets, fiziska lieta, kam varētu sameklēt dabisku vai pārdabisku cēloni. Tā ir process, vispārēja cilvēka prāta funkcija. Psiholoģiski šo procesu nevar raksturot ar 18. gadsimta psiholoģijas skolu terminiem. Pēc Herdera domām, runa nav māksliģš prāta veidojums, to nevar izskaidrot arī ar īpašu asociāciju mehānismu. Mēģinādams aprakstīt valodas dabu, Herders īpaši uzsver to, ko viņš sauc par *refleksiju*. Ar refleksiju jeb refleksīvu domāšanu cilvēks spēj no sajūtās tveramo parādību nediferencētās plūsmas atšķirt noteiktus stabilus elementus, lai tos izolētu un koncentrētu uz tiem uzmanību.

Cilvēks nododas refleksijām tad, kad viņa dvēseles spēks darbojas tik brīvi, ka sajūtu okeānā, kas bango cauri visiem jutekļiem, viņš var it kā atšķirt *vienu vilni*, un tā šo vilni spēj satvert, pievērst tam uzmanību un šo uzmanību noturēt. Viņš nododas refleksijām tad, kad pa jutekļiem plūstošā viņņojošo tēlu sapņojumā var koncentrēties uz atmodas brīdi, spontāni domās kavēties pie *viena* tēla, vērot to skaidri un bezgala mierīgi, un abstraktas iezīmes apliecinās, ka objekts ir tieši *šis* un neviens cits. Tādējādi viņš nododas refleksijām tad, kad var ne tikai dzīvi un skaidri uztvert visas īpašības, bet arī *pazīt* vienu vai dažas no tām kā noteiktas īpašības. [...] Kas gan līcis tās iepazīt? Tā iezīme, kas bija jāabstrahē un kura skaidri parādījās kā apziņas elements. Labi, tad sauksim: *Eurika!* Apziņas pirmvaloda bija dvēseles valoda. Tai līdzī rodas cilvēku valoda.²⁸

Tas drīzāk gan izklausās kā cilvēka runas poētisks raksturojums, nevis loģiska analīze. Herdera valodas izcelsmes teorija ir pilnībā spekulatīva, jo nebalstās ne uz vispārējo izziņas teoriju, ne arī uz empīrisku faktu novērojumiem un, kaut gan tā sakņojas tikai viņa cilvēciskuma ideālos un dziļā kultūras un tās norišu intuīcijā, tomēr tajā ir ļoti vērtīgi loģiski un psiholoģiski elementi. Skaidrs, ka visiem dzīvnieku psihē novērotiem un precīzi aprakstītiem²⁹ vispārināšanas vai abstrahēšanas procesiem trūkst tās īpatnības, ko uzsvēris Herders. Tiesa, vēlāk Herdera uzskats diezgan negaidīti noskaidrojās un apstiprinājās pavisam no cita viedokļa. Nesenie *valodas psihopatoloģijas* pētījumi ir pierādījuši, ka smadzeņu traumas izraisīts runas zudums vai smagi tās traucējumi nekad nav šķirtas parādības, tādi traucējumi būtiski maina visu cilvēka izturēšanos. Cilvēki, kas cieš no afāzijas vai līdzīgām slimībām, ne tikai zaudē spēju lietot vārdus, arī viņu personība pārvēršas. Slimnieku uzvedībā šādas pārmaiņas ir grūti novērot, jo viņi

²⁸ Herder, *Über der Ursprung der Sprache* (1772) / Werke, ed. Suphan, V, 84 f.

²⁹ Par «vispārinātām atbildēm» šimpanzu uzvedībā skat., piem.: Yerkes R. M. *op. cit.*, pp. 130 ff.

ceņšas darboties pilnīgi normāli, viņi var veikt parastus dienas darbus, un daži ar šādiem pārbaudījumiem tiek galā pat ļoti veiksmīgi, bet kļūst gluži bezpalīdzīgi, tiklīdz problēmas risinājums prasa kādu īpašu teorētisku vai reflektīvu darbību. Viņi vairs nespēj domāt vispārīgos jēdzienos vai kategorijās. Zaudējuši izpratni par universālajām, viņi tveras pie tiešiem faktiem un konkrētām situācijām. Šādi cilvēki nespēj veikt nevienu uzdevumu, kas prasa darboties vienīgi ar abstrakcijām.³⁰ Tas ir ārkārtīgi svarīgi, jo parāda, cik dziļi grodēta ir simboliskā domāšana, tā tipa domāšana, ko Herders dēvēja par reflektīvu. Cilvēka dzīve bez simbolizācijas līdzinātos cietumnieku dzīvei Platōna slavenajā alas līdzībā. Cilvēks aprobežotos ar bioloģisku vajadzību un praktisku interešu apmierinājumu; viņam nebūtu pieejama «ideālā pasaule», ko dažādos aspektos paver reliģija, māksla, filozofija un zinātne.

³⁰ Šis parādības sīki un ļoti interesanti skaidrotas dažādās K. Goldšteina un A. Gelba publikācijās. Goldšteins savus teorētiskos uzskatus ir izklāstījis darbā *Human Nature in the Light of Psychopathology, the William James Lectures Delivered at Harvard University, 1937—38* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1940). No vispārfilozofiskā viedokļa šo jautājumu esmu aplūkojis darbā *Philosophie der symbolischen Formen*, III, VI, 237—323.

IV

TELPA UN LAIKS CILVĒKA PASAULĒ

Telpa un laiks ir struktūra, kas aptver visu realitāti, bez telpas un laika nosacījumiem nevar iedomāties nevienu reālu lietu. Pēc Hērakleita domām, pasaulē nekas nevar pārkāpt savus mērus, savus telpas un laika ierobežojumus. Mītiska domāšana telpu un laiku neuzskata par tīrām vai tukšām formām, tās ir vareni noslēpumaini spēki, kas visu vada, kas valda un nosaka ne tikai mirstīgo, bet arī dievu dzīvi.

Viens no vilinošākiem un svarīgākiem antropoloģiskās filozofijas uzdevumiem ir aprakstīt un analizēt to īpatno raksturu, kādu telpa un laiks iegūst cilvēka pieredzē. Būtu naivi un nepamatoti uzskatīt, ka it visām dzīvām būtnēm telpa un laiks izpaužas vienādi. Acimredzot zemākiem organismiem nevar piedēvēt tādu pašu telpas uztveri kā cilvēkam. Šajā ziņā arī starp cilvēka pasauli un augstāko cilvēkveida pērtiķu pasauli paliek būtiska un neizdeldējama atšķirība, ko nav viegli izskaidrot, ja lieto tikai parastās psiholoģijas metodes. Jāiet apkārtceļš: jāanalizē kultūras formas, lai atklātu patieso cilvēkpasaulē telpas un laika raksturu.

Tāda analīze vispirms noskaidro, ka pastāv fundamentāli atšķirīgi telpas un laika pieredzes tipi. Visas pieredzes formas nav vienā līmenī, ir zemāki un augstāki slāņi, kas sagulst noteiktā kārtībā. Par zemāko slāni var uzskatīt *organisko telpu un laiku*. Katrs organisms dzīvo noteiktā vidē, un, lai izdzīvotu, tam pastāvīgi jāpiemērojas vides nosacījumiem. Pat zemākiem organismiem adaptācija prasa diezgan sarežģītu reakciju sistēmu, prasa, lai adekvātas atbildes atšķirtos no fiziskiem stimuliem, uz ko tās atbild. Individuālā pieredze to neiemāca. Tikko piedzimušam dzīvniekam, šķiet, ir ļoti smalka un precīza telpas attālumu un virzienu izjūta. Jau tikko izšķīlies čālis prot

orientēties un uzlasīt graudus, kas izkaisīti viņam ceļā. Biologi un psihologi rūpīgi pētījuši īpašos nosacījumus, no kuriem atkarīga orientācija telpā. Nevar gan atbildēt uz visiem sarežģītajiem jautājumiem par bišu, skudru un gājputnu orientācijas spēju, tomēr var vismaz pateikt, kā noteikti nav: nevar pieņemt, ka dzīvnieki savās ļoti sarežģītās reakcijās vadītos no jēlkādiem *ideācijas* procesiem. Gluži pretēji, šķiet, ka dzīvniekus vada īpaši ķermeņa impulsi; tiem nav nedz mentāla priekšstata vai idejas par telpu, nedz arī nojēgas par telpiskām attiecībām.

Pievēršoties augstākajiem dzīvniekiem, sastop jaunu telpas formu, ko var saukt par *perceptuālu telpu*. Šī telpa nav vienkārši jutekļu dotums; tā ir ļoti sarežģīta, jo aptver visus jutekliskās pieredzes elementus: optiskos, taktilos, akustiskos un kinestēziskos elementus. Viens no visgrūtākiem jaunu laiku sajūtu psiholoģijas jautājumiem ir tas, kā visi šie elementi sadarbojas, veidodami perceptuālo telpu. Ievērojamais zinātnieks Hermans fon Helmholtcs uzskatīja, ka, lai atrisinātu šīs problēmas, jārada pilnīgi jauna zināšanu nozare, fizioloģiskā optika. Vēl joprojām paliek daudz jautājumu, uz ko šobrīd nevar skaidri un noteikti atbildēt. Jaunlaiku psiholoģijā «nativisma un empīrisma nežēlīgā cīņa», šķiet, nekad nebeigsies.¹

Šīs problēmas aspekts jāatstāj bez ievēribas. Jautājums par ģenēzi, par telpas percepcijas izcelsmi, kas ilgu laiku bija aizēnojis un aizsedzis visas citas problēmas, nav nedz vienīgais, nedz arī vissvarīgākais jautājums. No vispārējās izziņas teorijas un antropoloģiskās filozofijas viedokļa tagad interesantāks ir cits jautājums, kam arī jāpievēršas. Ir jāpētī nevis perceptuālās telpas izcelsme un attīstība, bet gan jāanalizē *simboliskā telpa*. Aplūkojot šo jautājumu, jāpieskaras cilvēka pasaules un dzīvnieku pasaules robežlinijai. Organiskā telpā, *darbības telpā*, cilvēks daudzējādā ziņā ļoti atpaliek no dzīvniekiem. Bērnam jāapgūst daudzas iemaņas, kas dzīvniekiem iedzimst, bet šo trūkumu cilvēks kompensē ar citu spēju, kas attīstās vienīgi viņam un kurai dzīvā dabā nav analoga. Pavisam netieši, ļoti sarežģītā un grūtā domāšanas procesā viņš nonāk pie idejas par *abstrakto telpu*, un tieši šī ideja cilvēkam attīra ceļu ne tikai uz jaunu zināšanu lauku, bet arī uz pilnīgi jaunu viņa kultūras dzīves virzību.

Ar vislielākām grūtībām jau no sākuma bija jāsastopas filozofiem pašiem, kas centās izskaidrot un raksturot abstraktas vai simboliskas telpas reālo būtību. Abstraktas telpas pastāvēšana bija viens no pirmiem un vissvarīgākajiem grieķu domāšanas atklājumiem. Šā atklājuma svarīgumu uzsvēra tiklab materiālisti, kā ideālisti, taču ij vieniem, ij otriem bija grūti izgaismot tā loģisko saturu. Viņi mēģināja glābties ar paradoksāliem apgalvojumiem.

¹ Par Viljama Sterna novērojumiem skat. darbā *Psychology of Early Childhood*, 2nd ed. New York: Holt & Co., 1930) pp.114 ff.

Dēmokrīts paziņo, ka telpa esot nebūte (*μη ὄν*), bet šai nebūtei tomēr piemīt patiesa realitāte. Platons *Tīmaijā* telpas jēdzienu dēvē par *λογισμός νόθος*. par «hibrīdjēdzienu», ko grūti raksturot adekvātos terminos. Pat mūsdienu zinātnē un filozofijā šis grūtības vēl nav atrisinātas. Ņūtons brīdina nejaukt abstrakto telpu — isto matemātikas telpu — ar jutekliskās pieredzes telpu. Viņš norāda, ka vienkārši ļaudis telpu, laiku un kustību iztēlojoties vienīgi pēc tā, kā šie jēdzieni saistās ar sajūjamiem objektiem. No šāda principa jāatsakās, ja grib sasniegt reālu zinātnisku vai filozofisku patiesību: no jutekļu liecībām filozofijā jāabstrahējas.² Šis Ņūtona uzskats kļūva par visu sensuālisma sistēmu klupšanas akmeni. Tieši pret šo uzskatu Bērklijs vērsa savas kritikas smaili un norādīja, ka Ņūtona «patiesā matemātiskā telpa» faktiski nav nekas vairāk kā iedomāta telpa, cilvēka prāta fikcija. Ja piekrist Bērklija izziņas teorijas vispārīgiem principiem, tad diez vai šo uzskatu var atspēkot. Jāatzīst, ka abstraktai telpai nav nekāda atbilduma un pamata ne fiziskā, ne psihiskā realitātē. Ģeometra punkti un līnijas nav ne fiziski, ne psiholoģiski objekti; tie ir tikai abstraktu attiecību simboli. Ja šīm attiecībām piedēvē «patiesumu», tad jāpārskata pats patiesības jēdziens. Abstraktas telpas gadījumā svarīgs ir nevis lietu patiesums, bet gan teorēmu un spriedumu patiesums.

Iekams filozofija un zinātne šo soli varēja spert un sistemātiski pamatot, tām nācās mērot garu ceļu un iziet daudzas starpstadijas. Problēmas vēsture vēl nav uzrakstīta, taču ļoti vilina uzdevums izsekot šās attīstības īpašos posmus. Tie sniedz ieskatu kultūras dzīves kodolā un vispārējās tendencēs. Jāapmierinās ar dažu tipisku posmu apskatu. Pirmatnējā dzīvē un primitīvās sabiedrībās diez vai var atklāt kādas pēdas, kas liecinātu par abstraktas telpas ideju. Pirmatnējā telpa ir darbības telpa, un darbība vijas ap tiešām praktiskām vajadzībām un interesēm. Ja vien var runāt par pirmatnēju «telpas koncepciju», tad tā nav tīri teorētiska koncepcija, tajā vēl mājō konkrētas personiskas vai sociālas jūtas, emocionāli elementi. «Kamēr primitīvais cilvēks telpā veic tehniskas darbības», Heincs Verners raksta,

kamēr viņš mēra attālumus, vada laiviņu, raida šķēpu kādā mērķī, un tā tālāk, viņa telpa kā darbības lauks, kā pragmatiska telpa, struktūras ziņā neatšķiras no mūsējās, bet, kad primitīvais cilvēks padara telpu par attēlojuma un reflektīvas domāšanas priekšmetu, rodas īpaša aizvēsturiska ideja, kas radikāli atšķiras no jebkuras tās intelektualizētas versijas. Primitīvam cilvēkam telpas ideja, arī tad, kad tā ir sistematizēta, sinkrētiski saistās ar priekšmetu. Tas ir daudz afektīvāks un konkrētāks nojēgums nekā attīstītas kultūras cilvēka abstraktā

² Skat.: Ņūtona *Principia*, Bk. I, Definition 8, Scholium.

telpa. [...] Tā nav tik objektīva, izmērāma un abstrakta. Šajā telpas priekšstatā dominē egocentriskas vai antropomorfas īpašības, tā ir fiziognomiski dinamiska, turklāt sakņojas konkrētībā un substantivalitātē.³

No primitīvas mentalitātes un primitīvas kultūras viedokļa gandrīz nevar spert vienīgo būtisko soli, kas spēj no darbības telpas novest pie teorētiska vai zinātniska telpas jēdziena, pie ģeometrijas telpas, kur tiešās sajūtu pieredzes konkrētās atšķirības ir izzudušas. Tā vairs nav redzes, taustes, dzirdes vai ožas telpa. Ģeometrijas telpa ir atrauta no jēlkādas daudzveidības un heterogenitātes, ko uzspiež sajūtu nesalīdzināmība. Tā ir homogēna, universāla telpa. Vienīgi ar šās jaunās, nozīmīgās telpas formas palīdzību cilvēks varēja nonākt pie jēdziena par unikālu, sistēmiski *kosmisku* kārtību. Šādas kārtības, Visuma vienotības un likumības ideju nekad nevarētu ieskatīt bez idejas par viendabīgu telpu. Pagāja ļoti ilgs laiks, iekams tas varēja notikt. Primitīva domāšana ne tikai nespēj aptvert telpu kā sistēmu, tā arī nevar uztvert telpas shēmu — savu konkrēto telpu tā nevar iedabūt *shematiskā* formā. Etnoloģija parāda, ka pirmatnējās ciltis parasti ir apveltītas ar izcili asu telpas uztveri. Iedzimtais apkārtējā vidē spēj saskatīt vismalkākās detaļas. Viņš ārkārtīgi labi jūt ik pārmaiņu apkārtējo, pierasto objektu izvietojumā. Arī ļoti grūtos apstākļos viņš spēs atrast ceļu, airēdams vai burādams pa straumē vai pret straumi, viņš ārkārtīgi vērigi iegāumē katru upes likumu, taču, papētot rūpīgāk, mēs pārsteigti atklājam, ka, par spīti vērigumam, viņa telpas izpratnei, šķiet, piemīt savāds trūkums. Ja viņam lūdz vispārīgi raksturot, ieskicēt upes tecējumu, viņš to nespēj. Ja lūdz, lai viņš uzziņē upes un tās dažādo pagriezienu karti, viņš, šķiet, pat nesaprot jautājumu. Šajā piemērā ļoti skaidri izpaužas atšķirība starp konkrētu un abstraktu telpas un telpisko attiecību izpratni. Iedzimtais perfekti pazīst upi, taču šī pazīšana ir ļoti tālu no tā, ko var saukt par zināšanām abstraktā, teorētiskā nozīmē. Pazīšanai vajadzīgs tikai tēls; zināšana ietver un prasa arī attēlojumu. Objekta attēlojums ļoti atšķiras no vienkāršas prasmes rīkoties ar objektu. Rīcība prasa tikai noteiktu darbību secību, saskanīgas vai secīgas ķermeņa kustības. Rīkoties ir paradums, ko apgūst, pastāvīgi atkārtojot nemainīgus, noteiktus aktus. Telpas vai telpisko attiecību attēlojums nozīmē daudz vairāk. Lai lietu attēlotu, nepietiek, ka ar to spēj pareizi manipulēt un praktiski lietot. Vajadzīgs vispārīgs nojēgums par attiecīgo objektu, un tas jāaplūko no dažādiem aspektiem, lai noskaidrotu tā attiecības ar citiem objektiem. Ir jānosaka tā atrašanās vieta un stāvoklis vispārējā sistēmā.

Lielo vispārīnājumu, kas radījis kosmiskās kārtības koncepciju, šķiet, cilvēces kultūras vēsturē pirmie izdaria babiloniešu astronomi. Par viņu

³ W e r n e r H. *Comparative Psychology of Mental Development*. New York: Harper & Bros., 1940, p. 167.

domāšanu pirmo reizi var droši teikt, ka tā transcendē pāri konkrētas praktiskas dzīves sfērai un uzdrīkstas tvert universu kā veselumu. Tieši tāpēc babiloniešu kultūru uzskata par visas kultūras dzīves šūpuli. Daudzi zinātnieki apgalvo, ka cilvēces mitoloģiskās, reliģiskās un zinātniskās koncepcijas cēlušās no šā avota. Panbabilonisma teorijas⁴ šē nav jāapspriež, jo svarīgāks šķiet cits jautājums. Vai var izskaidrot, kāpēc babilonieši bijuši pirmie, kas ne tikai novērojuši debesu parādības, bet arī likuši pamatus zinātniskai astronomijai un kosmoloģijai? Debesu parādības nekad netika pilnīgi atstātas novārtā: cilvēks droši vien ļoti agri sāka saprast, ka visa dzīve ir atkarīga no noteiktiem vispārējiem kosmiskiem nosacījumiem. Saules, mēness un zvaigžņu lēkti un rieti, gadalaiku mija — šīs dabas parādības ir labi pazīstamas un pirmatnējai mitoloģijai ļoti svarīgas. Lai tās iekļautu domāšanas sistēmā, bija jāizpilda kāds priekšnosacījums, bet tas varēja notikt vienīgi īpašos apstākļos. Babiloniešu kultūras pirmsākumos tādi labvēlīgi apstākļi dominēja. Otto Noigebauers ir sarakstījis ļoti interesantu pētījumu par senās matemātikas vēsturi un koriģē daudzus agrākus uzskatus par šo jautājumu. Tradicionāli uzskatīja, ka pirms grieķu laikiem nekādas liecības par zinātnisku matemātiku nav atrodamas. Babilonieši un ēģiptieši — tāds bija vispārējs atzinums — esot panākuši lielu praktisku un tehnisku progresu, taču neesot vēl atklājuši teorētiskās matemātikas pamatprincipus. Pēc Noigebauera domām, ja kritiski analizē visus pieejamos avotus, jānonāk pie citas interpretācijas. Kļūst skaidrs, ka babiloniešu astronomijas attīstība nebija nošķirta parādība, tā bija atkarīga no fundamentāla fakta — tika atklāts un lietots jauns intelekta instruments. Babilonieši atklāja *simbolisko algebru*. Salīdzinājumā ar vēlāko matemātiskās domāšanas attīstību, šī algebra, protams, vēl bija ļoti vienkārša un elementāra, tomēr tā saturēja jaunu un ārkārtīgi auglīgu koncepciju. Noigebauers šo koncepciju atvedina no pašiem babiloniešu kultūras pirmsākumiem. Lai saprastu babiloniešu algebras raksturīgo formu, viņš teic, jāņem vērā babiloniešu civilizācijas vēstures fons. Šī civilizācija ir attīstījusies īpašos apstākļos. Tā radusies, sastopoties un saduroties divām atšķirīgām rasēm — šumeriem un akādiešiem. Abām rasēm ir atšķirīga izcelsme, un arī to valodas nav radniecīgas. Akādiešu valoda pieder pie semītu valodām, šumeru — pie citas valodu grupas, kas nav nedz semītu, nedz indoeiropiešu valodu grupa. Kad abas šīs tautas sastapušās, tām bijis jāšāk kopīgi veidot politisko, sociālo un kultūras dzīvi, risināt jaunas problēmas, kas prasīja attīstīt jaunas intelekta spējas. Sākumā

⁴ Par šīm teorijām skat. Hugo Vinklera sacerējums, it īpaši *Himmelsbild und Weltbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker* (Leipzig, 1901) un *Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit* (Leipzig, 1901).

šumeru valoda nebijusi saprotama, viņu rakstītos tekstus akādieši varējuši atšifrēt vienīgi ar lielām grūtībām un pastāvīgu garīgu piepūli. Šī piepūle babiloniešiem vispirms likusi iemācīties saprast abstraktu simbolu nozīmi un lietojumu. «Katra algebriska darbība», Noigebauers saka,

prasa lietot noteiktus, stingrus simbolus, ar ko apzīmē gan matemātiskas darbības, gan lielumus, ar kuriem tās izdara. Ja nebūtu konceptuālas simbolikas, nevarētu rīkoties ar skaitliski nenoteiktiem un neapzīmētiem lielumiem, kā arī atvasināt no tiem jaunas sakarības. Tāda simbolika tūlīt un likumsakarīgi ieviesās akādiešu tekstu rakstībā. [...] Tādējādi no pašiem pirmsākumiem babiloniešu rīcībā bija vissvarīgākais algebras attīstības pamats — pienācīga un adekvāta simbolika.⁵

Babiloniešu astronomijā iezīmējas tikai pirmās fāzes no tā varenā procesa, kas galu galā intelektuāli iekaroja telpu un atklāja kosmisko kārtību, visuma sistēmu. Matemātiska domāšana vien nevarēja nodrošināt tūlītēju problēmas atrisinājumu, jo civilizācijas rītausmā matemātiska domāšana nekad neparādās savā īstenā, loģiskā formā, tā bija it kā ietita mitoloģiskās domāšanas atmosfērā. Zinātniskās matemātikas pirmatklājēji nevarēja izlauzties cauri šim plīvuram. Pītagorieši runāja par skaitli kā par maģisku un misteriozu spēku un pat mācībā par telpu lietoja mīta valodu. Šīs šķietami heterogēnu elementu savijums ir sevišķi labi saskatāms visās pirmatnējās kosmoloģijas sistēmās. Babiloniešu astronomija kopumā vēl ir mītiska visuma interpretācija. Tā vairs neiekļaujas šaurā konkrētas, ķermeniskas un primitīvas telpas sfērā. Telpa, tā sakot, tiek pārcelta no zemes uz debesīm, bet, pievērsdamās debess parādību kārtībai, cilvēce nespēja aizmirst zemes vajadzības un intereses. Neba tīri intelektuālas ziņkāres dzīts cilvēks pirmo reizi pacēla acis uz debesīm. Īstenībā viņš debesis meklēja pats savu atspulgu un sava Visuma kārtību. Cilvēks jūta, ka viņa pasaule ar neskaitāmām redzamām un neredzamām saitēm saistās ar vispārējo Visuma kārtību, un centās iedziļināties šajā misteriozajā saistībā. Debesu parādības tāpēc nevarēja pētīt bezkaisligajā abstraktas meditācijas un tīras zinātnes garā. Debesu parādības uzskatīja par pasaules radītājam un valdniecēm, un par cilvēka dzīves noteicējam. Izrādījās, lai organizētu politisko, sociālo un morālo dzīvi, jāpievēršas debesīm. Šķita, ka neviena cilvēciska parādība nav izskaidrojama pati ar sevi; to vajadzēja izskaidrot ar attiecīgu debess parādību, no kuras tā atkarīga. Šie apsvērumi ļauj saprast, kā un kāpēc pirmo astronomijas sistēmu telpa nevarēja būt teorētiska telpa vien. Tā nesastāvēja no punktiem, līnijām un virsmām šo terminu abstraktā ģeometriskā nozīmē, to

⁵ Neugebauer O. *Vorgriechische Mathematik. I Vorlesungen über die Geschichte der antiken Mathematischen Wissenschaften*. Berlin: J. Springer, 1934, I, 68 ff.

piepildīja maģiski, dievišķi un dēmoniski spēki. Pirmais un galvenais astronomijas mērķis bija gūt ieskatu par šo spēku dabu un darbību, lai paredzētu un novērstu to bīstamās ietekmes. Astronomija nevarēja rasties citādi kā vien mīta un maģijas ietērpā — *astroloģijas* formā. Tāda tā palika daudzus gadu tūkstošus; savā ziņā tāda tā saglabājās vēl mūsu laikmeta pirmos gadsimtos, Renesanses kultūrā. Pat Kepleram, īstenam zinātniskās astronomijas dibinātājam, visu mūžu bija jācinās ar šo problēmu, bet galu galā bija jāspēr pēdējais solis. Astronomija pārvar astroloģiju, mītiskās un maģiskās telpas vietā nāk ģeometriskā telpa. Kāda simboliskas domāšanas forma, kas iesākumā bija maldīga un kļūmīga, bruģēja ceļu uz jaunu un patiesu simboliku, uz mūsdienu zinātnes simboliku.

Viens no pirmiem un grūtākiem jaunlaiku filozofijas uzdevumiem bija izprast šās simbolikas patieso nozīmi un svarīgumu. Pētot kartēziskās domāšanas evolūciju, top redzams, ka Dekarts nesāka ar *Cogito ergo sum*, viņš sāka ar *mathesis universalis** jēdzienu un ideālu. Viņa ideāls balstījās uz ievērojamu matemātisku atklājumu — uz analītisko ģeometriju. Ar to simboliskā domāšana spēra vēl vienu soli uz priekšu, un tam bija ļoti svarīgas sistēmiskas sekas. Izrādījās, ka visas zināšanas par telpu un telpiskām attiecībām var pārtulkot jaunā, skaitļu valodā, un — šādējādi tulkojot un pārveidojot — ģeometriskās domāšanas patiesais loģiskais raksturs atklājas daudz skaidrāk un adekvātāk.

Tikpat raksturīgs progress atklājas tad, kad pāriet no telpas problēmas pie *laika problēmas*. Taisnība, ka abu jēdzienu attīstībā pastāv ne tikai striktas analogijas, bet arī raksturīgas atšķirības. Pēc Kanta domām, telpa ir «ārējās pieredzes» forma, laiks — «iekšējās pieredzes» forma. Interpretējot savu iekšējo pieredzi, cilvēkam nācās saskarties ar jaunām problēmām. Viņš vairs nevarēja izmantot tās pašas metodes, ko bija lietojis pirmos mēģinājumos organizēt un sistematizēt zināšanas par fizisko pasauli, kaut gan abiem jautājumiem ir kopēja vēsture. Pat laiku sākotnēji uzskatīja nevis par īpatnu cilvēka dzīves formu, bet gan par vispārēju dzīvības nosacījumu. Dzīvība pastāv tikai tikmēr, kamēr tā attīstās laikā. Tā nav lieta, bet process — bezgalīga, nepārtraukta notikumu straume. Šajā straumē nekas nekad neatgriežas vienā un tajā pašā identiskā formā. Hērakleita teiciens attiecas uz visu dzīvo: «Nevar divreiz iekāpt vienā un tajā pašā upē». Aplūkojot dzīvības problēmu, visupirms jāatbrīvojas no tā, ko Vaitheds ir nodēvējis par «vienkāršas atrašanās vietas aizspriedumu». Organisms nekad nesatīlpst savrupinātā mirkli. Tā dzīvē trīs laika modi — pagātne, tagadne un nākotne — veido veselumu, ko nevar sadalīt savrupos elementos. Leibnics ir sacījis: «*Le présent est chargé du passé et gros de l'avenir.*»* Nevar raksturot organisma ikbrīža stāvokli, ja neņem vērā iepriekšējo stāvokli un nenorāda uz nākamo stāvokli, kam tagadnība ir tikai pārejas punkts.

Viens no izcilākiem 19. gadsimta fiziologiem Ēvalds Herings aizstāvēja teoriju, ka *atmiņa* jāuzskata par vispārēju dzīvās matērijas funkciju.⁶ Tā neesot tikai apziņas fenomens, bet piemītot visai dzīvai dabai. Šo teoriju atzina un attīstīja R. Semons, kas uz šā pamata izvērta jaunu vispārēju psiholoģijas shēmu. Pēc Semona uzskatiem, zinātnisku psiholoģiju var veidot vienīgi ar «*mnēmiskas bioloģijas*» palīdzību. «Mnēmi» Semons definēja kā organisko norišu mainības konservētāju principu. Atmiņa un iedzimtība esot vienas un tās pašas organiskās funkcijas divi aspekti. Katrs stimulš, kas iedarbojas uz organismu, atstājot tajā «engrammu», noteiktas fizioloģiskas pēdas; un visas turpmākās organisma reakcijas esot atkarīgas no engrammu ķēdes, no saistītu «engrammu kompleksiem».⁷ Ja arī piekristu Heringa un Semona vispārīgiem uzskatiem, tad tik un tā vēl nebūtu izskaidrota atmiņas vieta un nozīme cilvēku pasaulē. Antropoloģiskais mnēmes jeb atmiņas jēdziens ir kaut kas pavisam cits. Ja atmiņu uzskata par vispārēju dzīvās matērijas funkciju, ar to domā tikai organisma spēju saglabāt kādas iepriekšējās pieredzes pēdas, kas noteiktā veidā ietekmē turpmākās reakcijas. Lai pastāvētu tāda atmiņa, kāda piemīt cilvēkam, nepietiek saglabāt latentas «iepriekšējo stimulu darbības pēdas».⁸ Atmiņas fenomenu nevar aplēst nedz no šo pēdu klātbūtnes, nedz no to summas vien. Atmiņa prasa ļoti komplikētu sazīmēšanas un identifikācijas procesu, ideācijas procesu. Agrākie iespaidi ne tikai jāatkārto, bet arī jāsakārto, jālokalizē un jāpiesaista noteiktiem laika sprīžiem. Lokalizācija nav iespējama, ja laiku neuzskata par vispārēju shēmu — *par secību*, kas aptver katru atsevišķu notikumu. Laika apzināšanās obligāti prasa secības jēdzienu, bet tas atbilst citai shēmai, ko dēvē par telpu.

Atmiņa kā vienkārša pagātnes notikumu reprodukcija parādās arī augstākiem dzīvniekiem. Cik cieši tā balstās uz tādiem ideācijas procesiem, ko var validzināt ar cilvēka ideācijām, ir sarežģīts un stipri strīdīgs jautājums. Roberts M. Jerkess savā jaunākā grāmatā šās problēmas izpētei un nošķaidrošanai veltī īpašu nodaļu. Viņš vaicā, vai šimpanzes

darbojas tā, it kā spētu atcerēties, atsaukt atmiņā, pazīt agrākus pieredzējumus, vai arī tiem — kā nost no acīm, tā viss aizmirstas? Vai tie spēj paredzēt, gaidīt, iztēloties un tādējādi gatavoties turpmākiem notikumiem? [...] Vai tie spēj risināt problēmas un vispār pielāgoties

⁶ Skat.: H e r i n g E. *Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie* (1870).

⁷ Sīkāk skat.: S e m o n, *Mneme* (1909) un *Die Mnemischen Empfindungen* (1909). Šo grāmatu saīsināts angļu variants publicēts ar nosaukumu *Mnemonic Psychology* (New York, 1923).

⁸ *Der latente Rest einer früheren Reizwirkung* (Semon).

apkārtējai videi, izmantojot simbolu procesus, kas būtu analogiski mūsu verbāliem simboliem, kā arī balstoties uz asociācijām, kas funkcionē kā zīmes?⁹

Jerkess uz visiem šiem jautājumiem sliecas atbildēt pozitīvi, bet, ja arī pieņem visas viņa liecības, galvenais jautājums tomēr paliek neatbildēts. Svarīgākais ir nevis cilvēku vai dzīvnieku ideācijas procesu *fakts*, bet gan šo procesu *forma*. Cilvēka atmiņas norises nevar raksturot kā vienkāršu notikuma atkārtošānu, kā bālu iepriekšējo iespaidu tēlu vai kopiju. Tā nav vienkārši atkārtošana, bet drīzāk gan pagātnes atdzimšana; tā ir jaunradīgs un konstruktīvs process. Nepietiek savākt izolētus iepriekšējās pieredzes faktus, tie reāli jārestaurē atmiņā, jāorganizē, jāsintezē, cieši jāpārdomā. Tieši tāda atcerēšanās raksturo cilvēka atmiņu un nošķir to no visiem citiem fenomeniem, kas raksturo dzīvniekus vai dzīvību vispār.

Protams, sadzīves pieredzē sastopamas daudzas atcerēšanās vai atmiņas formas, kas šim raksturojumam nekādi neatbilst. Daudzos gadījumos, varbūt pat lielākoties, atmiņu var diezgan adekvāti izskaidrot saskaņā ar sensuālisma pieeju, t.i., izskaidrot to ar vienkāršu «ideju asociācijas» mehānismu. Daudzi psihologi ir uzskatījuši, ka vislabāk cilvēka atmiņu varot pārbaudīt, ja noskaidrojot, cik daudz beznozīmes vārdu vai zilbju viņš pēc noteikta laika spriža var paturēt prātā un atkārtot. Šķita, ka tikai uz šādu pieņēmumu balstīti eksperimenti precīzi izmēro cilvēka atmiņu. Viens no Bergsona ieguldījumiem psiholoģijā bija tas, ka viņš apkaroja mehāniskas atmiņas teorijas. Pēc Bergsona domām, kas izvērstas darbā *Matière et mémoire**, atmiņa ir daudz dziļāka un sarežģītāka parādība. Tā nozīmē «internalizāciju un intensifikāciju»; tā nozīmē visu pagātnes elementu savijumu. Šī teorija Bergsona darbiem deva jaunu metafizisku impulsu, kas kļuva par viņa *dzīves filozofijas* stūrakmeni.

Nav svarīgs problēmas metafiziskais aspekts, mērķis ir radīt *cilvēces kultūras fenomenoloģiju*, tādēļ jācenšas jautājumu ilustrēt un izgaismot ar konkrētiem kultūras dzīves piemēriem. Klasiska ilustrācija ir Gētes dzīve un darbi. Simboliskā atmiņa ir tāds process, kurā cilvēks pagātnes pieredzi ne tikai atkārt, bet arī rekonstruē. Iztele ir obligāts patiesas atminēšanās elements, tāpēc Gētes autobiogrāfijas nosaukums ir *Dzeja un patiesība (Dichtung und Wahrheit)*. Pēc Gētes domām, viņš savā mūžastāstā nav iespraudis nekādus iedomātus vai fiktīvus elementus. Viņš gribēja atklāt un aprakstīt patiesību par savu dzīvi, bet patiesību varēja parādīt, vienīgi piešķirot dzīves izoletiem un izkaisītiem faktiem poētisku, t.i., simbolisku formu. Arī citi dzejnieki uz savu darbību ir raudzījušies līdzīgi. Henrihs Ibsens uzsveris, ka

⁹ Yerkes, *Chimpanzees*, p. 145.

būt dzejniekam nozīmējot spriest tiesu pašam pār sevi.¹⁰ Dzeja esot viena no formām, kurā cilvēks var nolasīt verdiktu par sevi un savu mūžu. Tā ir pašizziņa un paškritika, taču tā nav jāuztver kā morāla kritika. Tā nenozīmē cildinājumu vai nopēlumu, attaisnojumu vai nosodījumu, tā sniedz jaunu un dziļāku izpratni, jaunu dzejnieka personiskās dzīves interpretāciju. Tā notiek ne tikai dzejā, to var panākt ar jebkuriem citiem mākslinieciskās izteiksmes līdzekļiem. Aplūkojot Rembranta pašportretus, kas gleznoti dažādos mūža posmos, viņa vaibstos var izlasīt visu mākslinieka personības attīstības un dzīves stāstu.

Dzeja nav vienīgā, un varbūt tā nav arī visraksturīgākā, simboliskās atmiņas forma. Pirmo izcilo istas autobiogrāfijas piemēru sniedz Augustīna *Confessiones*. Tajā rodam pavisam citādu pašpārbaudi. Augustīns neatstāta tos sava mūža notikumus, kas, viņaprāt, nav atcerēšanās vai pieminēšanas vērti. Augustīns vēsti par cilvēces reliģijas drāmu. Viņa pievēršanās ticībai tikai atkārtojot un atspoguļojot vispārēju reliģisku procesu — grēkākrišanu un grēku izpirkšanu. Augustīna grāmatā katrai rindai ir ne tikai vēsturiska, bet arī slēpta simboliska nozīme. Augustīns savu dzīvi varēja izprast un pārspriest vienīgi kristīgās ticības simbolu valodā. Tādā kārtā viņš kļuva gan par ievērojamu reliģisku domātāju, gan par jaunas psiholoģijas, jaunas introspekcijas un pašpārbaudes metodes dibinātāju.

Līdz šim ņemts vērā tikai viens laika aspekts — tagadnes attiecības ar pagātņi —, bet ir vēl cits aspekts, kas cilvēka dzīves struktūrā šķiet pat svarīgāks un raksturīgāks. To var saukt par laika trešo dimensiju, nākotnes dimensiju. Nākotne ir obligāts laika apziņas elements. Tas sāk dominēt jau dzīves agrinās stadijās. Viljams Sterns uzskata, ka «priekšstatu agrīno attīstību viscaur raksturo tas, ka priekšstati uzņirist ne tik daudz kā atmiņas, kas zīmējas uz kaut ko pagājušu, cik kā gaidas, kas vērstas uz nākotni — kaut vai tikai uz vistuvāko nākotni. Tāds ir pirmais vispārējās attīstības likums. Saistību ar nākotni apziņa uztver vieglāk nekā saistību ar pagātņi».¹¹ Mūža ritumā šī tendence kļūst vēl spilgtāka. Mēs daudz vairāk dzīvojam šaubās un bailēs, satraukumā un cerībās par nākotni, nekā atmiņās vai tagadnes pārdzīvojumos. No pirmā acu uzmetiena šis cilvēka ieguvums šķiet apšaubāms, jo dzīvē tas ievieš nenoteiktības elementu, kas svešs visām citām radībām. Šķiet, ka cilvēks būtu gudrāks un laimīgāks, ja tiktu vaļā no šā fantastiskā priekšstata, no nākotnes mirāžas. Filozofi, dzejnieki un lielie reliģiskie skolotāji vienmēr ir brīdinājuši no šāda pastāvīga pašapmāna. Reliģija māca cilvēku

¹⁰ *At leve er — krig med trolde i hjertets og hjernens hvaelv.*
Att digte, — det er at holde dommedag over sig selv.

I b s e n, *Digte* (5th ed. Copenhagen, 1886), p.208.

¹¹ S t e r n, *op. cit.*, pp. 112f.

nebīties no nākamības, un cilvēciska gudriba iesaka baudīt tagadni, par nākotni nerūpēties. Horācijs saka: «*Quid sit futurum cras fuge quaerere*»*, bet cilvēks šo padomu nekad nav spējis ievērot. Prātot par nākotni un dzīvot nākotnē ir obligāta viņa dabas daļa.

Savā ziņā šī tendence piemīt visai dzīvai dabai. Visiem dabas procesiem raksturīgi, ka tos nevar aprakstīt, neatsaucoties uz nākotni. Tā jāinterpretē vairums dzīvnieku instinktu. Mirkļa vajadzības nerada instinktīvas darbības; tās ir impulsi, kas vērsti uz nākotni, un visai bieži uz ļoti tālu nākotni. Dzīvnieks, kas veic kādas instinktīvas darbības, nepieredzēs to sekas, jo tās pieder jau pie nākamās paaudzes dzīves. Ja palasa tādas grāmatas kā Žila Fabra *Souvenirs entomologiques**, gandrīz vai katrā lappusē rod spilgtus piemērus šai dzīvnieku ipatnībai.

Še teiktais nenozīmē — neličina — ka zemākiem dzīvniekiem būtu jēlkāds «priekšstats», nojēga vai saprašana par nākotni. Lidzko pievērsās augstākiem dzīvniekiem, jāsāk šaubīties. Daudzi kompetenti novērotāji ir pārsprieduši augstāko dzīvnieku paredzētspēju, un, šķiet, ka bez šā pieņēmuma diez vai var adekvāti raksturot to uzvedību. Volfa eksperimentos dzīvnieki atalgojuma zīmes pieņem par reālu atalgojumu, šķiet, ka tas nozīmē spēju apzināti paredzēt notikumu nākotnē; «dzīvnieki cer», ka vēlāk zīmi nomainīs barība. Volfgangs Kēlers raksta:

Maz ir tādu novērojumu, kuros var saskatīt rēķināšanos ar kādām nākotnes sakritībām, un man teorētiski svarīgi šķiet, ka dzīvnieks visskaidrāk nākotnes notikumu apsver tad, kad gaidāmais notikums ir *paša* plānots akts. Tādā gadījumā patiešām var notikt, ka dzīvnieks ievērojamu laiku skaidri pavada sagatavodamies. [...] Ja gatavošanās, ko acīmredzot sāk ar noteiktu galamērķi, ir ilga, bet pats mērķis nav saskatāms, tad var runāt par kādām nākotnes apjautas pazīmēm.¹²

Teiktais, šķiet, liecina, ka dzīvniekiem nākotnes notikumu paredzēšana un pat nākotnes darbību plānošana nav pilnībā neiespējama. Ar cilvēka nākotnes uztveri notiek tā pati raksturīgā nozīmes maiņa, kas pieminēta attiecībā uz priekšstatu par pagātņi. Nākotne nav tikai tēls; tā kļūst par «ideālu»; šī pārveidība ir nozīmīga visās kultūras dzīves fāzēs. Kamēr cilvēks ir pilnībā aizņemts ar praktisku darbību, tikmēr atšķirība neizpaužas skaidri. Šķiet, ka tā ir tikai atšķirība pakāpes ziņā, nevis īpatna atšķirība. Protams, tā nākotne, ko iztēlojas cilvēks, aptver daudz plašāku jomu, un viņš plāno daudz apzinātāk un rūpīgāk, bet tādi plāni joprojām uzskatāmi par apdomību, nevis gudrību. Termina «apdomība» latīniskais atbildums — *prudentia* — etimoloģiski ir saistīts ar terminu «providence» — *providentia*.

¹² Koehler, *The Mentality of Apes*, p. 282.

Tas nozīmē spēju paredzēt nākotnes notikumus un sagatavoties nākotnes vajadzībām. *Teorētiskā* nākotnes ideja — cilvēka augstāko kultūras aktivitāšu priekšnosacījums — ir pavisam citāda. Tā vairs nav gaidas vien; tā kļūst par cilvēka dzīves imperatīvu. Šis imperatīvs sniedzas tālu pāri cilvēka tiešām praktiskām vajadzībām; visaugstāk attīstītā formā tas aizsniedzas viņpus empīriskās dzīves robežām. Tāda ir cilvēka *simboliskā nākotne*, kas atbilst simboliskai pagātnei un ir tai stingri analoga. To var dēvēt par «pravietisku nākotni», jo tā vislabāk izpaužas dižo reliģijas praviešu dzīvesstāstos. Reliģijas skolotāji nekad neapmierinās tikai ar nākotnes paredzēšanu vai bridināšanu no gaidāma ļaunuma, viņi nerunā arī līdzīgi auguriem un neatzīst pazīmes vai priekšnojautas. Viņiem ir cits mērķis — patiesībā pilnīgi pretējs pareģu mērķim. Par nākotni viņi runā nevis kā par empīrisku faktu, bet gan kā par ētisku un reliģisku uzdevumu, un tāpēc pareģojums pārtop pravietojumā. Pravietojums nenozīmē vienkāršu paredzējumu; tas nozīmē solījumu. Šī jaunā iezīme vispirms skaidri parādās izraēliešu praviešos — Jesajā, Jeremijā un Ecēhielā. Viņu ideālā nākotne nozīmē empīriskās pasaules noliegumu, «visa galu», bet dod arī cerību un pārliecību par «jaunām debesīm un jaunu zemi». Arī pravietojumos simbolu vara ved viņpus galīgās eksistences robežām, taču šajā noliegumā ir jauns un svarīgs integrācijas akts, kas iezīmē kādu izšķirīgu cilvēka ētiskās un reliģiskās dzīves fāzi.

FAKTI UN IDEĀLI

Kants *Spriestspējas kritikā* jautā: vai var atklāt vispārēju kritēriju, ar ko aprakstīt cilvēka intelekta pamatstruktūru un nošķirt to no visiem citiem iespējamiem zināšanas modiemi? Pēc rūpīgas analīzes viņš secina, ka tāds kritērijs esot jāmeklē tajā izziņas raksturībā, kas sapratnei liek strikti nošķirt lietu realitāti no iespējamības. Tieši šī izziņas raksturība determinēnot cilvēka vietu vispārējā būšanas ķēdē. «Reālā» un «iespējamā» atšķirību nepazīstot nedz tās būtnes, kas par cilvēku augstākas, nedz tās, kas ir zemākas būtnes. Zemākās būtnes iejūgtas jutekļu uztveres pasaulē, tās jūt tiešus fiziskus stimulus, reaģē uz tiem, bet nespēj radīt priekšstatu par «iespējamām lietām». Realitāti no iespējamības nešķirot arī dievišķs prāts, pārcilvēcisks intelekts. Dievs esot *actus purus**. Viss, ko viņš iedomājoties, esot reāls. Dieva saprāts esot *intellectus archetypus** vai *intuitus originarius**. Viņš varot domāt vien tādējādi, ka domāšanas aktā rada un producē domājamo lietu. Tikai cilvēkam, viņa «atvasinātajam saprātam» (*intellectus ectypus*) rodoties jautājums par iespējamību. Realitātes un iespējamības atšķirība esot nevis metafiziska, bet gan epistemoloģiska, tā neraksturojot lietas pašas par sevi, tā attiecoties tikai uz zināšanām par lietām. Kants netiecās pozitīvi un dogmatiski iegalvot, ka reāli pastāvot dievišķais intelekts, *intuitus originarius*. «Intuitīvas saprašanas» jēdzienu viņš izstrādāja tikai tālab, lai varētu aprakstīt intelekta iedabu un robežas. Cilvēkam piemītot «diskursīva saprastspēja», ko nosakot divi heterogēni elementi: nevar nedz domāt bez tēliem, nedz uztvert bez jēdzieniem. «Jēdzieni bez uztveres ir tukši, uztvere bez jēdzieniem ir akla.» Pēc Kanta domām, tieši izziņas pamatnosacījumu duālisms nosaka iespējamības un realitātes atšķirību.¹

¹ Skat.: K a n t, *Critique of Judgement*, 76, 77.

No šās problēmas skatpunkta Kanta izteikums — viena no svarīgākām un sarežģītākām Kanta kritisko darbu domām — kļūst īpaši interesants. Šī doma skar jebkuras antropoloģiskas filozofijas svarīgāko problēmu: būtu nevis jāsaka, ka intelektam «vajag tēlus»², bet gan, ka tam vajag simbolus. Izziņa būtībā ir simboliska. Tieši šī iezīme raksturo gan tās spēku, gan arī ierobežojumus. Simboliskai domāšanai ir stingri jānošķir viss reālais no iespējamā, aktuālas lietas no ideālām. Simbols nepastāv aktuāli kā fiziskās pasaules daļa, toties «tam ir nozīme». Primitīvai domāšanai vēl ir ļoti grūti atšķirt divas sfēras: būti un nozīmi. Tās pastāvīgi sajauc: simbolus uzlūko, it kā tie būtu apveltīti ar maģiskām vai fiziskām spējām. Kultūras turpmākā attīstībā kļūst skaidri jūtama lietu un simbolu atšķirība. Tas nozīmē, ka aizvien spilgtāk un spilgtāk izpaužas arī atšķirība starp aktuālo un iespējamo.

Šo sakarību var pierādīt netieši. Izrādās, ka īpašos apstākļos, kad simboliskās domāšanas funkcija ir traucēta vai aizēnota, arī atšķirība starp aktualitāti un iespējamību kļūst nenoteikta, to vairs nevar skaidri uztvert. Šo problēmu interesanti izgaismo runas patoloģija. Afāzijas slimnieki ļoti bieži ne tikai zaudē spēju lietot īpašas vārdu grupas, bet arī sāk izrādīt dīvainus intelekta darbības traucējumus. Praktiskā jomā daudzi šādi slimnieki uzvedas gandrīz kā veseli cilvēki, bet, kad rodas problēma, kas prasa domāt abstraktāk, kad nākas domāt nevis par aktuālajām, bet tikai par iespējamībām, viņi nonāk lielās grūtībās. Šie slimnieki nespēj domāt vai runāt par «nereālām lietām». Cilvēks, kam paralizēta labā roka, nevarēja, piemēram, izteikt: «Es varu rakstīt ar labo roku». Kad ārsts šos vārdus pateica priekšā, slimnieks neparko tos neatkārtoja, tomēr viņš viegli varēja izteikt: «Es varu rakstīt ar kreiso roku», jo šī frāze viņam nozīmēja fakta konstatāciju, nevis kaut ko hipotētisku un nereālu.³ Kurts Goldšteins uzskata, ka šādi un līdzīgi piemēri

rāda, ka slimnieki nekādi nespēj aplūkot «iespējamās situācijas». Tādējādi traucējumus šo pacientu uzvedībā var raksturot arī kā nespēju aptvert «iespējamās situācijas». [...] Slimniekiem ir ārkārtīgi

² «...ein der Bilder bedürftiger Verstand» (Kants).

³ Ari bērniem reizēm ļoti grūti iztēloties hipotētiskas lietas. Sevišķi skaidri tas izpaužas, ja kādu īpašu apstākļu dēļ bērna attīstība ir kavēta. Spilgtas paralēles ar minētajiem patoloģijas gadījumiem var atrast Lauras Bridžmenas dzīves un skološanas aprakstā. Kāda no viņas skolotājiem raksta: «Sākumā bija ļoti grūti viņu iemācīt saprast retoriskas figūras, fabulas vai citādas vietas, kuru jēga nav uztverama tieši, un šīs grūtības vēl nav pilnībā pārvarētas. Ja viņai uzdod kādu aritmētikas uzdevumu, viņas pirmais iespaids ir tāds, ka uzdevuma nosacījumos teiktais patiešām ir noticis. Piemēram, pirms dažām dienām, kad skolotāja paņēma aritmētikas grāmatu, lai nolāsītu Laurai uzdevumu, viņa pavaicāja: «Kā tas cilvēks, kas uzrakstījis to grāmatu, varēja zināt, ka es te esmu?» Uzdevums bija šāds: «Ja bāreļu sidra var nopirkt par četriem dolāriem, cik daudz var nopirkt par vienu dolāru?» Par to viņa izteica šādu piezīmi: «Es nevaru tērēt daudz naudas sidram, jo tas ir ļoti skābs.» Skat.: H o w e M., H o w e H a l l F. *Laura Bridgman*, p. 112.

grūti uzsākt jelko tādu, ko tieši nedeterminē ārēji stimuli. [...] Viņi gandrīz nespēj paši mainīt, pārslēgt uzmanību no viena temata uz citu, un tāpēc nevar veikt uzdevumus, kas prasa pārslēgt uzmanību. [...] Pārslēgšana prasa, lai prātā būtu reizē gan tas objekts, uz ko reaģē attiecīgā brīdī, gan arī objekts, uz ko vēl tik būs jāreaģē. Viens atrodas priekšplānā, bet otrs — fonā. Būtiski ir, ka fona objekts ir iespējama nākamās reakcijas objekts, un tikai pēc pirmā var pievērsties otram. Tāda attieksme prasa spēju paredzēt lietas, kas pastāv tikai iztēlē kā «iespējamās lietas», bet kuru nav konkrētā situācijā. [...] Garīgi slims cilvēks to nespēj, jo neko abstraktu viņš neuztver. Slimnieki nespēj imitēt vai atveidot neko tādu, kas nepieder pie viņu tiešās, konkrētās pieredzes. Ļoti interesanti tas izpaužas milzīgās grūtībās atkārtot teikumu, kas viņiem ir bezjēdzīgs t.i., ja teikuma saturs neatbilst viņiem aptveramai realitātei. [...] Lai pateiktu kaut ko tādu, acīmredzot vajadzīgi ļoti sarežģīti priekšnoteikumi: ir jāspēj dzīvot, tā sakot, divās jomās — konkrētā jomā, kur pastāv reālas lietas, un nekonkrētā, tikai «iespējamā jomā». [...] Slimnieki to nespēj. Viņi var dzīvot un darboties vienīgi konkrētībā.⁴

Ši ir universāla problēma, kas ārkārtīgi būtiski raksturo kultūru un tās attīstību. Empīriķi un pozitīvistu vienmēr apgalvojuši, ka izziņas galvenais uzdevums esot dot vienīgi faktus un neko citu. Tāda teorija, kas nebalstītos uz faktiem, tiešām būtu gaisapils, bet šādi nevar atbildēt uz jautājumu par īsti zinātnisku metodi; atbilde pati ir problemātiska. Ko gan nozīmē «zinātnisks fakts»? Acīmredzot tāds fakts nevar iegūt jebkurā nejaušā novērojumā vai vienkārši uzkrājot jutekļu liecības. Zinātnes fakts vienmēr ir teorētisks, t.i. simbolisks elements. Daudzi, ja ne visi zinātnes fakti, kas ir mainījuši zinātnes vēstures virzību, vispirms bijuši hipotētiski fakti, kas novēroti tikai vēlāk. Galilejam, veidojot jaunu dinamikas teoriju, vispirms nācās izstrādāt koncepciju par pilnīgi izolētu ķermeni, kas kustas bez ārēju spēku ietekmes. Tāds ķermenis nekad nav novērots un tādu arī nevarēja novērot; tas bija nevis aktuāls, bet gan iespējams ķermenis. Vienā ziņā tas pat nebija iespējams, jo Galileja secinājumu priekšnosacījums — ārēju spēku neietekmēta kustība — dabā nav sastopama.⁵ Pareizi teic, ka neviena koncepcija, kas sekmējusi inerces principa atklāšanu, nekādi nebija acīmredzama vai dabiska; tiklab antikajiem grieķiem, kā arī viduslaiku domātājiem tādas koncepcijas būtu likušās klaji aplamas un pat absurdas,⁶ tomēr, ja nebūtu

⁴ Goldstein K. *Human Nature in the Light of Psychopathology*, pp.49 ff., 210.

⁵ Sīkāku problēmas iztirzājumu skat.: Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Angļu val.: *Substance and Function* (Chicago, London, 1923).

⁶ Skat.: Koyre A. *Galileo and the Scientific Revolution of the Seventeenth Century*. // *Philosophical Review*, LII (1943), 392 ff.

bijis šo diezgan nereālo koncepciju, Galilejs nebūtu varējis izvirzīt savu kustības teoriju, nebūtu varējis attīstīt «jaunu zinātņi par ļoti senu tematu». Tas pats attiecas gandrīz uz visām citām lielām zinātnes teorijām: sākumā tās allaž atgādina lielus paradoksus, tāpēc vajag neparastu intelektuālu drosmi, lai tās izvirzītu un aizstāvētu.

Droši vien vislabāk to pierādīt, ja aplūko *matemātikas vēsturi*. Viens no matemātikas pamatjēdzieniem ir skaitlis; kopš pītāgoriešu laikiem skaitli uzskata par galveno matemātikas tematu. Viens no lielākjiem un akūtākjiem matemātiķu uzdevumiem bija izveidot vispārēju un adekvātu skaitļa teoriju, taču matemātiķi un filozofi ik uz soļa sastapās ar vienām un tām pašām grūtībām. Viņiem pastāvīgi nācās paplašināt savu lauciņu un ieviest «jaunus skaitļus». Visi jaunie skaitļi bija ļoti paradoksāli. Sākumā matemātiķi un loģiķi tos uzlūkoja lielā neuzticībā, uzskatīja tos par absurdiem vai neiespējamjiem. Var izsekot negatīvo, iracionālo un imagināro skaitļu attīstības vēsturei. Pats termins «iracionāls» (*ἄρρητος*) nozīmē lietu, par ko nevar domāt un runāt. Pirmoreiz negatīvie skaitļi parādās 16. gadsimtā — Mihaēla Štīfela darbā *Arithmetica integra*, kur tie nosaukti par «fiktīviem skaitļiem» (*numeri ficti*). Ilgu laiku pat ievērojamākie matemātiķi imagināro skaitļu ideju uzskatīja par neatminamu noslēpumu; Gauss pirmais izstrādāja pieņemamu un pamatotu šo skaitļu teoriju. Tādas pašas šaubas un neticība ieviesās ģeometrijā, kad sāka parādīties pirmās neeukleida sistēmas — Lobačevska, Boljī un Rimana sistēmas. Visas lielās racionālisma sistēmas matemātiku uzskatīja par cilvēka prāta rotu — par sfēru, kurā pastāv «skaidras un noteiktas» idejas, bet šo slavu pēkšņi nācās apšaubīt. Izrādījās, ka matemātikas pamatjēdzieni nepavisam nav skaidri un noteikti, tie slēpj negaidītus pārsteigumus un neskaidrības, ko nevarēja novērst bez skaidras izpratnes par matemātikas jēdzienu būtību — bez atzinuma, ka matemātika ir nevis lietu, bet gan simbolu teorija.

Matemātikas vēsturē gūto mācību var papildināt un apstiprināt apsvērumi, kas sākumā šķiet piederam pie citas sfēras. Matemātika nav vienīgā joma, kur var pētīt simboliskas domāšanas vispārējo funkciju. Tādas domāšanas istā daba un spēks atklājas jo skaidrāk, ja pievēršas *ētisko ideju un ideālu attīstībai*. Kanta novērojums — ka sapratne noteikti un katrā ziņā tiecas nošķirt lietu realitāti no to iespējamības — attiecas ne tikai uz teorētisko prātu, bet pauz arī patiesību par praktisko prātu. Visus ievērojamus morāles filozofus raksturo tieši tas, ka viņi nedomā aktualitātes terminos vien, viņu idejas nevar izvērsties ne par mata tiesu, ja tās nepaplašina vai pat nepārkāpj aktuālās pasaules robežu. Cilvēces ētiskiem skolotājiem piemita ne tikai varens intelektuāls un morāls spēks, bet arī spilgta iztēle; tēlainis skatījums strāvo cauri vīsiem viņu apgalvojumiem un tos atdzīvina.

Platōna un viņa sekotāju darbus vienmēr kritizē par to, ka tie runānot

par gluži nereālu pasauli, taču lielle ētiskie domātāji šāda iebilduma nebaidījās, viņi to pieņēma un turpināja klaji ignorēt. Kants *Tīrā prāta kritikā* raksta, ka Platona *Valsti*

uzskata par lielisku tīri imagināras pilnības piemēru. Tā iemiesojot kaut ko tādu, kas varot pastāvēt tikai dīka domātāja prātā. [...] Mēs gan darītu labāk, ja izsekotu viņa domu gaitai un paši papūlētos to skaidrāk izprast, nevis noraidītu kā nederīgu, nožēlojami un glēvi aizbildinoties, ka to nevarot īstenot. [...] Filozofs nevar izdarīt nekā ļaunāka un necienīgāka kā vulgāri žēloties par to, ka pieredze viņam pretojas, jo tās, iespējams, nekad nebūtu, ja istā brīdī institūcijas būtu veidotas saskaņā ar šīm idejām, nevis ar pavīršām, tikai no pieredzes atvasinātām koncepcijām, kas nu izjaukušas visus labos nodomus.

Visas jaunlaiku ētikas un politikas teorijas, kas veidotas pēc Platona *Valsts*, ir iecerētas līdzīgi. Tomass Mors, rakstīdams *Utopiju*, tādu ieceri paudis jau darba nosaukumā. Utopija nav reālas pasaules vai reālas politikas un sociālas iekārtas atainojums, tā nepastāv nevienu brīdi un nevienā vietā; «tā ir nekuriene», tomēr jaunlaiku pasaules attīstībā tieši nekurienes koncepcija ir izturējusi pārbaudi un apliecinājusi dzīvotspēju. Tā izriet no ētiskās domāšanas dabas un rakstura, kas nekad nevar nolaisties tik zemu, lai «pieņemtu doto». Ētiskā pasaule nekad nav dota; tā mūždien top. «Dzīvot ideālā pasaulē», Gēte teica, «nozīmē izturēties pret neiespējamo tā, it kā tas būtu iespējams.»⁷ Lieliem politiskiem un sociāliem reformatoriem tiešām pastāvīgi nākas izturēties pret neiespējamo tā, it kā tas būtu iespējams. Šķiet, Ruso savos pirmos politiskos sacerējumos runā kā pārliecināts naturālists, viņš grib atjaunot cilvēka dabiskās tiesības un aizvest atpakaļ sākotnējā, dabiskā stāvoklī. Dabiskam cilvēkam (*l'homme de nature*) jānākot konvenciālā, sabiedriskā cilvēka (*l'homme de l'homme*) vietā. Ja izseko Ruso domāšanas turpmāko attīstību, atklājas, ka pat «dabiskais cilvēks» nepavisam nav fizisks jēdziens, faktiski tas ir simbolisks jēdziens. Ruso pats nespēj atzīties, ka viņš tā domā. Darbā *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes** viņš saka:

Sāksim ar to, ka liksim mierā faktus [*par écarter tous les faits*], jo tie neattiecas uz jautājumu. Tādējādi var iesaistīties pētījumos, kas nav jāpieņem par vēstures patiesībām, bet gan tikai par hipotētiskām un

⁷ «In der Idee leben heisst das Unmögliche so behandeln als wenn es mögliche wäre.» G o e t t e, *Sprüche in Prosa*. / Werke (Weimar ed.), XLII, Pt. II, 142.

situatīvām pārdomām, kuras drīzāk gan piemērotākas, lai ilustrētu lietu dabu, nevis lai rādītu to patieso izcelsmi kā pasaules tapšanas sistēmas, ko diendienā rada mūsu dabaszinātnieki.

Šādi Ruso mēģina Galileja lietoto dabas parādību pētījumu hipotētisko metodi ieviest morāles zinātnēs; un viņš ir pārliecināts, ka pie patiesas cilvēka būtības izpratnes varot nonākt ar «hipotētiskām un situatīvām pārdomām» (*des raisonnements hypothétiques et conditionelles*). Ruso nebija ieceļojis dabiskā stāvokļa raksturojumā kā vēsturisku stāstījumu par pagātni, tas bija simbolisks konstrukts, ar ko attēlot un īstenot jaunu cilvēces nākotni. Civilizācijas vēsturē šo uzdevumu vienmēr ir pildījusi Utopija. Apgaismības filozofijā tā kļuva par literāru žanru, un tas bija viens no visspēcīgākajiem ieročiem cīņās pret pastāvošo politisko un sociālo iekārtu. Šim mērķim to izmantoja Monteskjē, Voltērs un Svifts. 19. gadsimtā to līdzīgi lietoja Semjuels Batlers. Utopijas dižā misija ir atbrīvot vietu iespējamībai, tam, kas reālā situācijā stājas pretī pasīvam aprimumam. Tieši simboliskā domāšana pārvar cilvēka dabisko inerci un piešķir jaunu spēju: spēju pastāvīgi pārveidot savu visumu.

OTRY DZIA

CILVĒKS UN KULTŪRA

CILVĒKA DEFINĪCIJA KULTŪRAS TERMINOS

Platōns Grieķijas kultūrā un domāšanā iezīmēja pavērsienu, piešķirdams maksimāli «Izzini sevi!» gluži jaunu nozīmi. Platōna interpretācija radīja problēmu, ko nepazīna pirmssōkrata filozofija, bet to nekādi nevarēja atrisināt arī ar Sōkrata metodi. Paklausīdams Delfu dieva prasībai un tiekdamies izpildīt reliģisko pašpārbaudes un pašizziņas pienākumu, Sōkrats bija vērsies pie indivīda. Platōns saskatīja sōkratiskas iztaujāšanas šaurību: viņaprāt, lai atrisinātu šo problēmu, jārikojas vērienīgāk. Parādības, ar ko sastopas individuālā pieredzē, ir tik dažādas, tik sarežģītas un pretrunīgas, ka tik tikko var tās atšķetināt. Cilvēks jāpēti nevis kā individuāla būtne, bet gan kā politiska un sabiedriska būtne. Pēc Platōna domām, cilvēka iedaba līdzinās sarežģītam tekstam, kas jāatšifrē filozofijai, taču katra personiskā pieredzē šis teksts ir rakstīts tik maziem burtiem, ka nav salasāms. Filozofijai šie burti visupirms esot jāpalielina. Tā nevarot sniegt pienācīgu cilvēka teoriju, kamēr neesot izveidojusi valsts teoriju. Valsts iedabā cilvēka iedaba esot ierakstīta ar lieliem burtiem, tādējādi pēkšņi atklājoties teksta slēptā nozīme, un tas, kas likās tumšs un juceklīgs, kļūstot skaidrs un salasāms.

Politiskā dzīve nav cilvēku vienīgais kopeksistences veids. Cilvēces vēsturē tagadējā valsts forma ir vēlins civilizācijas produkts. Ilgi pirms tam, iekams cilvēks ieskatīja šo sociālās organizācijas formu, viņš savas jūtas, vēlmes un domas bija mēģinājis organizēt arī citādi. Citāda kopdzīves organizācija un sistematizācija īstenojas valodā, mītā, reliģijā un mākslā. Ja grib atīstīt cilvēka teoriju, ir jāievēro visas šīs sfēras. Valsts, lai cik svarīga tā būtu, vēl nav viss, tā nevar izteikt vai ietvert visas pārējās cilvēka aktivitātes. Protams, vēsturiska šo aktivitāšu evolūcija cieši saistās ar valsts attīstību; tās

daudzējādi ir atkarīgas no politiskās dzīves formām. Kaut gan vēsturē tās neeksisistē savrupi, tomēr tām ir pašām sava nozīme un vērtība.

Jaunlaiku filozofijā O. Konts viens no pirmiem saskatīja un skaidri un sistematiski formulēja šo problēmu. Ir mazliet paradoksāli, ka Konta pozitīvisms jāuzskata par Platona cilvēka teorijas jaunlaiku paralēli. Konts, protams, nebija platoniķis, viņš nevarēja atzīt Platona loģiskos un metafiziskos iepriekšpieņēmumus, kas balsta ideju teoriju. Konts gan stingri vērsās pret franču ideologu uzskatiem, viņa cilvēkzinību hierarhijā visaugstāk atrodas divas jaunas zinātnes: sociālā ētika un sociālā dinamika. Konts no socioloģiskām pozīcijām uzbrūk sava laikmeta psiholoģismam. Viena no viņa filozofijas pamatmaksimām māca, ka cilvēka pētīšanas metodei gan esot jābūt subjektīvai, taču tā nevarot būt individuāla, jo priekšmets, ko grib izziņāt, esot nevis individuāla apziņa, bet gan universāls subjekts. Ja šo subjektu apzīmē ar terminu *cilvēce*, tad esot jāuzsver, ka cilvēci nevar izskaidrot ar cilvēku, toties cilvēku ar cilvēci gan. Problēma jāformulējot no jauna un jārevīdējo; tai jāatrodot plašāks un stingrāks pamats. Tādu pamatu sniedzot socioloģiska un vēsturiska domāšana. Konts saka: «*Lai pazītu sevi, jāpazīst vēsture.*» Kopš tā laika vēsturiskā psiholoģija papildina un aizstāj visas iepriekšējās individuālās psiholoģijas formas. «Tā saucamie prāta novērojumi, kas izdarīti, aplūkojot prātu pašu par sevi un *a priori*,» Konts kādā vēstulē rakstīja, «ir tikai ilūzija. Visa tā dēvētā *loģika, metafizika, ideoloģija* ir tukšas fantāzijas un sapņi, ja ne absurds.»¹

Konta darbā *Cours de philosophie positive** var soli pa solim izsekot 19. gadsimta metodoloģisko ideālu maiņai. Konts sāka kā zinātnieks, viņa interesi acimredzot pilnībā saistīja matemātikas, fizikas un ķīmijas problēmas. Konta cilvēkzinību hierarhijas skala sākas no astronomijas, turpinās ar matemātiku, fiziku un ķīmiju, lai beigtos ar bioloģiju. Tad viņš, šķiet, piepēši šo kārtību apvērš. Tiklīdz jāķeras klāt cilvēka pasaulei, matemātikas un dabaszinātņu principi vairs neesot pietiekami, lai gan joprojām darbojoties. Sociālās parādības esot pakļautas tiem pašiem likumiem kā fiziskās parādības, tomēr to raksturs atšķiroties un esot daudz sarežģītāks. Tās nevarot aprakstīt tikai fizikas, ķīmijas un bioloģijas jēdzienos. Konts saka:

Visās sociālās parādībās jūt indivīda fizioloģijas likumu ietekmi; turklāt jūt arī kaut ko tādu, kas šo ietekmi modificē, jo tas rodas no indivīdu savstarpējās mijiedarbes un — aptverot visu cilvēci — no neparasti sarežģītās iepriekšējo paaudžu ietekmes uz pēctečiem.

¹ Comte, *Lettres à Valar*, p. 89; citēts no Levy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*. Sīkāk skat.: Levy-Bruhl, *op. cit.*, tulk. angļu val.: *The Philosophy of Comte* (New York, London, 1903), pp.247 ff.

Tādējādi skaidrs, ka sociālai zinātnei jā sākas no tā, kas attiecas uz indivīda dzīvi. Tāpat nav jāiedomājas — kā darijuši daži ievērojami fiziologi — ka sociālā fizika būtu tikai psiholoģijas piedēklis. Abu zinātņu parādību lauks nav idents, bet homogēns gan; un ļoti svarīgi ir abas zinātnes nošķirt. Tā kā sociāli apstākļi modificē fizioloģisku likumu darbību, sociālā fizika savu novērojumu kopumu izveidojusi pati.²

Konta skolnieki un sekotāji šo nošķirumu tomēr nedomāja ievērot. Viņi noliedza fizioloģijas un socioloģijas atšķirību, jo baidījās, ka, to atzīstot, nāktos atgriezties pie metafiziska duālisma. Viņi tiecās izveidot tīri naturālistisku sociālās un kultūras pasaules teoriju, uzskatīja, ka jānoraida un jālikvidē visi šķēršļi, kas cilvēku pasauli šķiet šķiram no dzīvnieku pasaules. Evolūcijas teorija visas šīs atšķirības acīmredzot bija izdzēsusi, dabaszinātņu attīstība jau pirms Darvina bija izjaukusi visus mēģinājumus diferencēt šādi. Empīrisku novērojumu agrīnajās stadijās zinātnieki vēl varēja lolot cerības atklāt kādas anatomiskas īpatnības, kas būtu raksturīgas tikai cilvēkam. Līdz pat 18. gadsimtam valdīja teorija, ka cilvēka anatomiskā uzbūve skaidri atšķīroties no pārējo dzīvnieku anatomiskās uzbūves un daudzējādā ziņā pat krasi kontrastējot ar to. Viens no lieliem Gētes nopelniem salīdzināmās anatomijas jomā bija enerģiskā cīņa pret šo teoriju. Vēl vajadzēja pierādīt, ka ne tikai cilvēka anatomiskajā un fizioloģiskajā, bet arī garīgajā struktūrā pastāv tā pati homogenitāte, tālab vecā domāšana bija jāsatric tieši ar to. Vajadzēja pierādīt, ka tas, ko dēvē par cilvēka saprātu, nav nekas pašpieņemams un oriģināls. Naturālisma teoriju sludinātāji varēja atsaukties uz vecās sensuālisma skolas psiholoģijas principiem. Tēns darbā par saprātu izstrādāja psiholoģisku bāzi vispārējai kultūras teorijai.³ To, ko sauc par «saprātīgu uzvedību», Tēns neuzskata par kādu īpašu cilvēka iedabas principu vai priekšrocību, bet tikai par smalkāku un sarežģītāku to pašu — visas dzīvnieku reakcijās sastopamo — asociatīvo mehānismu un automatismu spēli. Ja pieņem šo skaidrojumu, tad saprāta un instinkta atšķirība kļūst nenozīmīga; tad tā ir tikai pakāpes, nevis kvalitātes atšķirība. Saprāts kļūst par zinātnei nederīgu un nenozīmīgu vārdu.

Visjocīgākā un paradoksālākā šādu teoriju iezīme ir krasais kontrasts starp to, ko tās sola un ko īstenībā dod. To autori ļoti stingri ievēroja savas metodoloģijas principus, viņi negribēja runāt par cilvēka iedabu ikdienas pieredzes terminos, jo tiecās pēc daudz augstāka ideāla, pēc absolūtas zināt-

² Comte, *Cours de philosophie positive*. Tulk. angļu val.: *Positive Philosophy* (New York, 1855), Ievads, ii, 45 f.

³ *De l'intelligence* (Paris, 1870), 2 sēj.

niskas precizitātes, taču, ja šo ideālu salīdzina ar iegūtajiem rezultātiem, nākas ļoti vilties. *Instinkts* ir ļoti aptuvens termins; tam var būt kāda deskriptīva vērtība, taču acimredzami trūkst jēlkādas skaidrotājas vērtības. Reducējot dažas dzīvās dabas vai cilvēcisku parādību grupas uz noteiktiem pamatinstinktiem, neatklājas jauns cēlonis, parādās tikai jauns nosaukums; uzrodas jautājums, nevis atbilde. Termins *instinkts* labākā gadījumā dod *idem per idem**, un pārsvarā tas ir *obscurum per obscurius**. Vairums mūsdienu biologu un psihobiologu, pat raksturodami dzīvnieku uzvedību, šo terminu lieto ļoti piesardzīgi un brīdina par maldiem, kas ar to šķiet nesaurājami saistīti. Viņi sirsnīgi aicina atmest «maldīgo instinkta jēdzienu un vienkāršoto saprāta jēdzienu» vai izvairīties no tā. Roberts M. Jerkess kādā no jaunākām publikācijām pavēstījis, ka termini *instinkts* un *saprāts* esot novecojuši, un ka attiecīgie jēdzieni diemžēl jādefinē no jauna.⁴ Antropoloģiskās filozofijas jomā acimredzot līdz tam vēl tālu, tā šos terminus vēl ļoti bieži pieņem naivi, bez kritiskas analīzes. Šādi lietots, instinkta jēdziens kļūst par tipisku metodoloģisku kļūdu, ko Viljams Džeimss raksturojis kā psihologu maldus. Vārds *instinkts*, ko var izmantot, ja apraksta dzīvnieka vai cilvēka uzvedību, tiek hipostazēts par tādu kā dabas spēku. Diezgan divaini, ka šo kļūdu bieži pieļāvuši tie domātāji, kas visādā citādā ziņā jutušies droši par to, ka viņi neatgriežas pie sholastiska reālisma vai «spēju psiholoģijas». Ļoti skaidri un iespaidīgi šādu domāšanu kritizē Džons Džūijs grāmatā *Cilvēka daba un uzvedība*. Džūijs raksta, ka

mēģināt iespiest pamatdarbības atsevišķās stingri nošķirtās instinktu grupās nav zinātniski; tāda mēģinājuma praktiskie rezultāti nodara kaitējumu. Klasifikācija gan ir tikpat lietderīga, cik dabiska. Neskaitāmi daudzos mainīgos notikumus prāts aptver, tos definēdams, inventarizēdams un sakārtodams, atrodot tiem vienotu kopsaucēju un sargrupējot. [...] Kad pieņem, ka klasifikācija un tipizācija atspoguļo norobežotas parādības un kopas *in rerum natura**, mēs sev nevis atvieglotam, bet drīzāk gan traucējam darboties ar lietām. Vaina ir šajā pieņēmumā, un daba par to tūlīt soda. Esam sev lieguši spēju sekmīgi tikt galā ar dabas un dzīves smalkumiem un jaunumiem. [...] Pašreizējā zinātniskās specializācijas kļūda ir tieksme aizmirst nodalīšanas un klasifikācijas funkcijas un uztvert tās kā nozīmīgas lietas pašas par sevi. [...] Šī attieksme, kas reiz plauka dabaszinātnēs, tagad valda teorijās par cilvēka iedabu. Cilvēks ir izšķīdināts noteiktos primāros instinktos, ko citu pēc cita var uzskaitīt, katalogizēt un sīki aprakstīt. Teorētiski atšķiras vienīgi vai galvenokārt pēc tā, cik instin-

⁴ *Chimpanzees*, p. 110.

ktu katrs atzīst un kā tos sakārto. Daži pieņem vienu: sevis mīlestību, citi — divus: egoismu un altruismu; vēl citi — trīs: alkatību, bailes un slavaskāri, bet empīriskāk noskaņoti rakstītāji instinktu skaitu uzaudzē līdz pat piecdesmit un sešdesmit. Patiesībā katrā stimulu situācijā ir tik daudz īpatnu reakciju, cik tām atliek laika, un klasifikācijas pastāv tikai klasificēšanas dēļ.⁵

Kad īsi aplūkotas dažādas metodes, kas izmantotas, lai atbildētu uz jautājumu: «Kas ir cilvēks?», nonākam pie galvenā jautājuma: — vai šīs metodes ir pietiekamas un vispusīgas? Vai antropoloģiskai filozofijai ir vēl kāda cita pieeja? Vai līdzās psiholoģiskai introspekcijai, bioloģiskiem novērojumiem un eksperimentiem, un vēstures pētījumiem nepastāv vēl kāda cita izpēte? Alternatīvu pieeju esmu centies atklāt savā *Simbolisko formu filozofijā*⁶: šā darba metode nekādā ziņā nav kardināls jauninājums, tās mērķis nav vis atspēkot, bet gan papildināt agrākus uzskatus. Simbolisko formu filozofija sāk no pieņēmuma: ja pastāv kaut kāda «cilvēka iedabas vai būtības» definīcija, tad tā jāsaprot tikai kā funkcionāla, nevis substancionāla definīcija. Cilvēku nevar definēt ar kādu iekšēju principu, kas veidotu viņa metafizisko būtību, nedz arī ar kādu iedzimtu spēju vai instinktu, par ko var pārliecināties empīriskos novērojumos. Cilvēka ipašā raksturība, atšķirības zīme vis nav viņa metafiziskā vai fiziskā iedaba, bet gan darbs. Tieši darbs, darbības sistēma definē un nosaka «cilvēciskuma loku». Valoda, mīts, reliģija, māksla, zinātne, un vēsture ir šā loka daļas, dažādi tā sektori. Tāpēc «cilvēka filozofijai» jābūt tādai filozofijai, kas dotu ieskatu katras šādas nodarbes pamatstruktūrā un ļautu tās izprast kā organisku veselumu. Valoda, māksla, mīts, reliģija nav izolēti, nejauši veidojumi, tos satur kopēja saite, taču šī saite nav *vinculum substantiale**, kādu to uztvēra un aprakstīja skolastiki, tā drīzāk ir *vinculum functionale**. Runas, mīta, mākslas un reliģijas pamatfunkcija jāmeklē tālu viņpus to bezgaldaudzajiem veidoliem un izpausmēm, un gala analīzei jāmeģina atgriezties pie to kopējā pirmsākuma.

Skaidrs, ka, to darot, nedrīkst pamest novārtā nevienu iespējamu informācijas avotu, jāpārbauda visi pieejamie empīriskie fakti un jāizmanto visas introspekcijas, bioloģisku novērojumu un vēstures pētījumu metodes. No vecām metodēm nav jāatsakās, bet gan tās jāpiesaista jaunam intelekta centram un tātad jāskata jaunā aspektā. Aprakstot valodas, mīta, reliģijas, mākslas un zinātnes struktūru, pastāvīgi jālieto psiholoģijas termini; runā par reliģiskām «jūtām», par māksliniecisku vai mītisku «iztēli», par loģisku vai

⁵ D e w e y J. *Human Nature and Conduct* (New York: Holt & Co., 1922), Pt II. 5, p.131.

⁶ *Philosophie der symbolischen Formen*. Vol. I, *Die Sprache* (1923); Vol. II, *Das mythische denken* (1925); Vol. III, *Phaenomenologie der Erkenntnis* (1929).

racionālu domāšanu, un nevienā no šīm pasaulēm nevar iekļūt bez zinātniski pamatotas psiholoģiskas metodes. Bērnu psiholoģija sniedz vērtīgas liecības runas vispārējās attīstības pētījumiem. Acīmredzot vēl vairāk palīdz vispārējās socioloģijas studijas. Nevar saprast primitīvu mītisku domāšanu, ja nepēta pirmatnējās sabiedrības formas. Vēl aktuālāk ir lietot šo jomu vēsturiskās metodes. Uz jautājumu, «kas ir valoda, mīts un reliģija?» nevar atbildēt, dziļi neizpētot vēsturisko attīstību.

Ari tad, kad būtu atbildēti visi psiholoģiskie, socioloģiskie un vēsturiskie jautājumi, «isti cilvēciskās pasaules» robeža vēl nebūtu pārieta; tās sliekšnis vēl būtu jāpārkāpj. Viss cilvēka veikums rodas noteiktos vēsturiskos un socioloģiskos apstākļos. Šie īpašie apstākļi nekādi nebūtu izprotami, ja nebūtu zināmi vispārējie cilvēka darbības strukturālie pamatprincipi. Pētījot valodu, mākslu un mitoloģiju, nozīmes problēma ir svarīgāka par vēsturiskās attīstības problēmu, un arī tajā iedziļinoties, var pārliecināties, ka empīriskās zinātnes metodoloģijas jēdzieni un ideāli lēni un konsekventi mainās. Valodniecībā, piemēram, ilgu laiku valdīja dogma, ka valodas vēsture esot vienīgā lingvistikas pētījumu sfēra, un šis pieņēmums iespaidoja visu 19. gadsimta valodniecības attīstību. Mūsdienās šī vienpusība šķiet pilnīgi pārvarēta.

Visi atzīst, ka deskriptīvās analīzes metodēm jābūt neatkarīgām.⁷ Nevar cerēt uz dziļu ieskatu kādā kultūras nozarē, ja vispirms nav veikta deskriptīva analīze; pirms kultūru aplūko vēsturiski, tā jāskata strukturāli. Milzīgajā nesaistītu faktu gūzmā vēsture pazustu, ja tai nebūtu vispārēju shematisku struktūru, kas ļauj faktus klasificēt un sakārtot. Mākslas vēsturē tādu shēmu izveidoja, piemēram, Heinrihs Vēlflins. Viņaprāt, mākslas vēsturnieks nespētu raksturot dažādu laikmetu mākslu vai dažādu individuālu mākslinieku darbus, ja nebūtu nekādu mākslas aprakstes *pamatkategoriju*. Viņš šīs kategorijas atklāj, pētot un analizējot dažādus mākslinieciskas izteiksmesodus un iespējas. Iespējas nav neierobežotas; patiesībā to esot pavisam maz. No šā viedokļa Vēlflins izvirzīja pazīstamo klasikas un baroka raksturojumu. Ar jēdzieniem «klasika» un «baroks» viņš apzīmēja nevis noteiktu vēstures posmu, bet gan dažas nevienam laikmetam nepiesaistītas vispārējas struktūras. Vēlflina grāmata *Mākslas vēstures principi* beidzas ar vārdiem:

Nebija vis jāanalizē 16. vai 17. gadsimta māksla, bet gan tikai mākslas shēma un tās vizuālās un jaunrades iespējas. Lai to parādītu, varēja, protams, atsaukties tikai uz atsevišķiem mākslasdarbiem, taču viss, kas attiecināts uz Rafaēlu, Ticiānu, Rembrandtu un Velaskēzu, teikts vienīgi tāpēc, lai izgaismotu vispārējo virzību. [...] Viss

⁷ Pilnīgāku problēmas aplūkojumu skat. VIII nod., 118.—120. lpp.

pāriet, un ir grūti atbildēt cilvēkam, kas vēsturi uzskata par bezgalīgu plūsmu. Manuprāt, intelekta pašreizstāvība liek bezgaldaudzos notikumus klasificēt tikai uz dažu secinājumu pamata.⁸

Ja valodniekam un mākslas vēsturniekam, lai sevi «uzturētu intelektuāli», vajag fundamentālas struktūru kategorijas, tad tās vēl jo vairāk ir vajadzīgas, lai filozofiski aprakstītu civilizāciju. Filozofija nevar apmierināties ar individuālu kultūras formu analīzi, tā tiecas pēc universāla sintētiska skatījuma, kas aptvertu visas individuālās formas, bet vai šāds plašs skatījums ir iespējams, vai tas nav tikai māns? Pieredzē neizdodas sameklēt tādas darbības, kas veidotu harmonisku kultūras pasauli; drīzāk otrādi, mūždien notiek dažādu pretrunīgu spēku cīņa. Zinātniska domāšana runā pretī mītiskai domāšanai un noliedz to. Reliģijai — tās augstākās teorētiskās un ētiskās attīstības pakāpē — savi tīrie ideāli ir jāsargā no pārmērīgām mītu un mākslas fantāzijām. Kultūras vienība un harmonija izrādās tikai *pium desiderium* — svētīgi maldi, ko reālie notikumi nemitīgi draud atspēkot.

Šādi raugoties, saturiskais stingri jānošķir no formālā. Protams, kultūra dalās atsevišķās darbībās, kas tiecas dažādos virzienos, un katrai ir savs mērķis. Ja pietiek ar to, ka šo darbību rezultāti vērojami mītos, reliģiskos rituālos, ticējumos, mākslasdarbos, zinātniskās teorijās, tad šķiet, ka nav iespējams atrast tām vienu kopsaucēju. Filozofiska sintēze nozīmē kaut ko citu: tā meklē ne tikai rezultātu vienību, bet arī darbību vienību, ne iznākumu vienību, bet gan *jaunrades procesa* vienību. Ja vārds «cilvēce» kaut ko vispār nozīmē, tad to, ka visas dažādās formas par spīti to atšķirībām un pretstatiem tiecas uz kopēju mērķi. Galu galā ir jāatrod kāda izcila pazīme, vispārēja iezīme, kurā harmoniski saskaņojas visas atšķirības. Ja šo iezīmi var atklāt, tad savrupvērstos starus domāšanā var sacentrēt. Jau bildu, ka dažas zinātnes — valodniecība, salīdzināmie mītu un reliģiju pētījumi un mākslas vēsture — kultūras faktus jau tā organizē. Visas šīs zinātnes tiecas pēc noteiktiem principiem, «noteiktām kategorijām», lai ar tām sistematizētu reliģijas, mākslas un valodas parādības. Filozofija nespētu sākties, ja nebūtu minētās zinātniskās sintēzes. Tāpat filozofija nevar pie tās arī apstāties, tai jācenšas tapt vēl jo blīvākai un koncentrētākai. Filozofiska domāšana mītisku tēlu, reliģisku dogmu, valodas formu un mākslasdarbu bezgalīgajā daudzveidībā un dažādībā atklāj vispārēju funkciju, kas sasaista visus šos veidojumus. Mītu, reliģiju, mākslu, valodu, pat zinātņi tagad uzskata par daudzām vienas kopīgas tēmas variācijām, — un filozofijas uzdevums ir padarīt šo tēmu sadzirdamu un saprotamu.

⁸ Wölfflin, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*. Tulk. angļu val. M.D.Hottinger (London: G. Bell & Sons, 1932), pp. 226 ff.

VII

MĪTS UN RELIĢIJA

No visām cilvēces kultūras parādībām mīts un reliģija vismazāk ļaujas loģiskai analīzei. Pirmā brīdī šķiet, ka mīts ir pilnīgs haoss, bezveidīgs nesaistītu ideju kopums, un ka meklēt šo «ideju motivus» ir tukši un veltīgi; ja mītu kaut kas raksturotu, tad «pilnīgs jēgas trūkums». Nav gan tā, ka reliģiska domāšana vienmēr runātu pretī racionālai un filozofiskai domāšanai. Viens no viduslaiku filozofijas pamatzdevumiem bija noteikt abu šo domāšanas modu patiesās attiecības, un šķita, ka augstās sholastikas sistēmas šo problēmu atrisinājušas. Akvīnas Toms uzskatīja, ka reliģiskā patiesība esot pārdabiska un pārracionāla, nevis «iracionāla». Ar prātu vien ticības noslēpumus nevarot izprast, tomēr šie noslēpumi prātam nerunājot pretī, bet papildinot un pilnigojot to.

Vienmēr bijuši arī dziļi reliģiozi domātāji, kas noraidījuši jebkādus mēģinājumus samierināt abus pretpokus; viņi aizstāvējuši daudz radikālāku tēzi, kas nepieļauj kompromisus; Tertulliāna teiciens: *Credo quia absurdum** vienmēr palicis spēkā. Paskāls neskaidribu un nesaprotamību pasludināja par reliģijas pamatprincipiem. Patiesais Dievs, kristīgās reliģijas Dievs vienmēr paliekot *Deus absconditus*, apslēptais Dievs.¹ Kjerkegors reliģisko dzīvi nosaucis par «lielo paradoksu». Viņaprāt, reliģisko dzīvi iznīcinātu mēģinājums mazināt un noliegt šo paradoksu. Reliģija paliekot mikla ne tikai teorētiskā, bet arī ētiskā nozīmē, tā esot teorētisku antinomiju un ētisku pretrunu pilna; tā solot kopību ar dabu, ar cilvēkiem, ar pārdabiskiem spēkiem

¹ Skat. I nod., 25. lpp.

un pat dieviem, taču iznākums esot gluži pretējs: reliģijas konkrētās izpausmes izraisot visdziļākās nesaskaņas un fanātiskas cīņas. Reliģija sludino, ka tai pieder absolūtā patiesība, taču tās vēsture esot maldu un ķecerību vēsture. Reliģija apsolot transcendentu pasauli un — tālu viņpus cilvēka pieredzes robežām — iezīmējot tās perspektīvi, tomēr pati paliekot cilvēciska, pat pārāk cilvēciska.

Tiklidz maina skatpunktu, problēma atklājas citādi. Kultūras filozofija nejautā to pašu, ko metafiziska vai teoloģiska sistēma; kultūras filozofija pēti nevis mītiskas izteiles un reliģiskas domāšanas saturu, bet gan formu. Nekas neierobežo mītiskus domāšanas priekšmetus, tematus un motīvus. Ja uz mītisko pasauli raugās šādi, tad tā, Miliona vārdiem runājot, vienmēr paliek

*a dark illimitable ocean,
without bound, without dimension, where length, breadth and height
And Time and place are lost.**

Dabā un cilvēka dzīvē nav nekā tāda, ko mīts nespētu izskaidrot un kas neprasītu mitoloģisku skaidrojumu. Visi dažādo salīdzināmās mitoloģijas skolu mēģinājumi apvienot mitoloģiskās idejas, reducēt tās uz noteiktu vienveidīgu tipu bija lemti pilnīgai neveiksmei. Par spīti mitoloģijas veidojumu dažādībai un nesaskaņām, mītrades funkcija ir gana homogēna. Antropologi un etnologi bieži vien ļoti brīnās, kad izrādās, ka vienas un tās pašas pamatidejas sastopamas visā pasaulē, pavisam atšķirīgos sociālos un kultūras apstākļos. To pašu var teikt par reliģijas vēsturi. Ticības apliecinājumi, dogmati, teoloģiskas sistēmas cita citu visu laiku apkaro, pat dažādām reliģijām ētiskie ideāli ir ļoti atšķirīgi un savstarpēji nesamierināmi, taču tas neietekmē reliģisko jūtu īpatnīgu formu un reliģiskās domāšanas imanento vienotību.² Reliģiju simboli visu laiku mainās, taču pamatprincips, simboliskā aktivitāte paliek tā pati: *una est religio in rituum varietate**.

Mīta teorijai tomēr jau pašos sākumos radās grūtības, jo mīta jēga un būtība ir neteorētiska: mīts noliedz un apšaubā domāšanas pamatkategorijas. Mīta loģika, ja tajā ir kāda loģika, nav samērojama ar priekšstatiem par empirisku vai zinātnisku patiesību. Šādu citādību filozofija nekad nevarēja pieļaut, tā uzskatīja, ka mītrades veidojumiem piemīt filozofiska, «saprotaama nozīme»; ja mīts slēpj savu nozīmi aiz visdažādākiem tēliem un simboliem, tad filozofijas uzdevums esot to atsegt. Kopš stoīku laikiem filozofija ir kopusi īpašu, ļoti smalku alegoriskas interpretācijas tehniku. Daudzus gadsimtus šo tehniku uzskatīja par vienīgu, ar ko piekļūt mītiskai pasaulei,

² Lielisku tādas imanentas vienotības aprakstu skat.: B o w m a n A. A. *Studies in the Philosophy of Religion* (London, 1938). 2 sēj.

tā valdija viduslaikos un to joprojām plaši lietoja jaunlaiku sākumā. F. Bēkons par seno mitoloģiju pat uzrakstīja ļoti zinātnisku traktātu *Senājo gudrība*.

Šajā traktātā sastopamie alegoriskie skaidrojumi mūsdienu lasītājos izraisa smaidu un lielākoties šķiet ārkārtīgi naivi. Mūsdienu metodes, krietni izsmalcinātākas un sarežģītākas, tomēr stipri vien pelna tikpat nievīgu atieksmi. Šo metožu sniegtie «mītisko parādību izskaidrojumi» patiesībā tās pilnīgi iznīcina: šīs metodes mīta pasauli rāda kā mākslotu pasauli, kas uzdodas par kaut ko citu; tām mīts nav vis ticība, bet tikai māns. Mūsdienu metodes no agrākām alegoriskām interpretācijām atšķiras tādējādi, ka tagad mītu vairs neuzskata tikai par īpašam nolūkam radītu izgudrojumu. Kaut gan mīts ir izdomāts, tas ir neapzināts, nevis apzināts izdomājums. Pirmatnējais prāts neapzinājās paša sakrēsumu nozīmi. Zinātniskai analīzei šī nozīme jāatklāj — aiz bezgaldaudzām maskām jāatsedz patiesā seja. Analīzei var veikt divējādi, var izmantot objektīvu vai subjektīvu metodi. Objektīvā metode mēģinās klasificēt mītiskās domāšanas *objektus*, subjektīvā — mīta *motīvus*. Jo vairāk kāda teorija vienkāršo, jo pilnīgāka tā šķiet. Ja teorijai izdotos atklāt *vienu* vienīgu objektu vai *vienu* vienkāršu motīvu, kas ietvertu un aptvertu visus citus, tā būtu mērķi sasniegusi un uzdevumu izpildījusi. Mūsdienu etnoloģija un psiholoģija ir izmēģinājusies abējādi. Daudzas etnoloģijas un antropoloģijas skolas sākušās no pieņēmuma, ka visupirms jāmeklē objektīvs mītiskās pasaules centrs. B. K. Maļinovskis raksta:

Šās skolas pārstāvji uzskata, ka ikkatra mīta kodols vai augstākā realitāte ir kāda dabas parādība, kas tik meistarīgi ieausta stāstījumā, ka reizēm gandrīz vairs nav pamanāma un izzūd. Šiem pētniekiem gan trūkst vienprātības jautājumā par to, kāda tipa dabas parādības lielākoties ir mitoloģisku veidojumu pamatā. Ir tādi lunārās mitoloģijas ekstrēmisti, kas uzskata, ka mītisko vēstījumu centrā esot Mēness, un viņi ar šo ideju ir aizrāvušies tik ļoti, ka nevienu citu parādību neuzskata par derīgu mežoņu jūsmīgai interpretācijai — tikai šo naksnīgo spīdekli. [...] Citi [...] uzskata, ka vienīgais pieejamais objekts, ap ko pirmatnējais cilvēks vērpis savus simboliskos stāstus, esot Saule. Tad vēl ir meteoroloģisko interpretāciju skola, kas par mīta objektiem atzīst vēju, laika apstākļus un debesu krāsas. [...] Daži šādu specializētu novirzienu mitoloģi kvēli cīnās par savu debess ķermeni vai principu, toties citiem ir katoliskāka gaume, kas gatava atzīt, ka pirmatnējais cilvēks savā mitoloģijas virumā sabēris it visus debesu ķermeņus.³

³ Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (New York: Norton, 1926), pp 12 f.

Freida psihoanalītiskā mitoloģijas teorija mītiskos veidojumus atzīst par viena vienīga psiholoģiska temata — seksualitātes — variācijām un netiešu izpausmi. Nav jāiedziļinās visās šajās teorijās; lai cik ļoti tās atšķirtos satura ziņā, visas kopj vienu un to pašu metodoloģisko stāju. Šīs teorijas ar intelektuālu redukciju cer darīt mītisko pasauli saprotamu, bet neviena no tām nevar sasniegt mērķi bez pastāvīgas faktu sagrozīšanas, lai teorija izskatītos pēc viendabīga veseluma.

Mitoloģijā apvienojas teorijas un mākslas jaunrades elementi. Vispirms pārsteidz, cik ļoti tā līdzinās dzejai. Uzskata, ka, «senais mīts ir «masa, no kuras pamazām izkūņojusies mūsdienu dzeja», un izkūņojusies tādās norisēs, ko evolucionisti dēvē par diferenciāciju un specializāciju. Mīta radītāja domāšanas mods ir dzejas prototips, bet dzejnieka domāšana [...] joprojām pašā būtībā ir mītiski poētiska».⁴ Kaut arī mitoloģijai un mākslai ir kopīga izcelsme, jāprot saskatīt arī ipatno atšķirību, kuras atslēga rodama Kanta apgalvojumā, ka estētiskam vērojumam esot «pilnīgi vienalga, vai tā objekts eksistē, vai neeksistē». Mītiskai iztēlei šāda vienaldzība gan ir gluži sveša: mītiskā iztēle vienmēr ietver *ticības* aktu. Bez ticības objekta realitātei mīts zaudētu pamatu. Šķiet, šis būtiskais un obligātais nosacījums pārlicina, ka mitoloģija atšķiras no mākslas. Tāpēc šķiet, ka mītisku domāšanu var un pat vajag salīdzināt ar zinātnisku domāšanu. Katra no tām, protams, iet savu ceļu, bet abas meklē vienu un to pašu — realitāti. Mūsdienu antropoloģijā šo saistību uzsver sers Džeimss Frēzers, kas uzskata, ka neesot stingras robežas, kas maģisko mākslu nošķirtu no zinātniskās domāšanas modiēm. Lai cik iluzori un fantastiski būtu maģijas līdzekļi, tās mērķis esot zinātnisks. Teorētiski maģija esot zinātne, kaut gan praktiski tā esot mānīga zinātne, pseidozinātne. Arī maģija pierādot un rikojoties saskaņā ar iepriekšpieņemumu, ka dabā notikumi cits citam seko cieši un nemainīgi, bez jēlkādas gara vai personas iejaukšanās. Maģijai esot raksturīga pārlicība, ka «dabas virzību nenosaka vis individuālu būtņu kaislības vai kaprīzes, bet gan nemainīgi likumi, kas darbojas mehāniski». Tātad maģija esot ticība, pašsaprotama, īsta un nelokāma ticība dabas kārtībai un saskaņai.⁵ Tāds apgalvojums gan neiztur kritiku un mūsdienu antropoloģija no Frēzera uzskatiem šķiet pilnīgi atteikusies.⁶ Tagad vispārpieņemts ir viedoklis, ka mītu un maģiju nevar uzskatīt par tipiski etioloģisku un skaidrospējīgu veidojumu. Mītu nevar reducēt uz kādiem noteiktiem, statistiskiem elementiem; jācenšas izprast tā iekšējo dzīvi, tā mainīgumu un daudzveidību, tā dinamisko principu.

⁴ P e s c o t t F. C. *Poetry and Myth* (New York: Macmillan, 1927), p. 10.

⁵ Skat.: F r a z e r, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, Vol. I of *The Golden Bough* (2nd ed., Macmillan, 1900), pp. 61 ff., 220 ff.

⁶ Frēzera apgalvojuma kritiku skat.: M a r e t t R. R. *The Threshold of Religion* (2nd ed. London: Methuen, 1914), pp. 47 ff., 177 ff.

īpašībām, taču zinātne nevar tās izskaust. Fiziognomiskās īpašības nav izdeldētas pašā saknē, tās tikai paliek savrupinātas savā sfērā. Zinātnes vispārējo virzību iezīmē tieši subjektīvo īpašību norobežojumi. Zinātne sašaurina to objektivitāti, taču nevar pilnībā izskaust to realitāti, jo cilvēku pieredzē it viss pretendē uz realitāti. Zinātniski jēdzieni atšķirību starp divām krāsām, teiksim, starp sarkano un zilo, reducē uz skaitlisku atšķirību, bet ļoti nepareizi būtu uzskatīt, ka skaitlis ir reālāks nekā krāsa. Patiesībā jāsaprot, ka skaitļi ir vispārīgāki. Matemātiskā izteiksme paver jaunu un apjomīgāku skatījumu, brīvāku un plašāku izziņas apvāršni, tik nevajag skaitli hipostazēt, kā darīja pītagorieši, teikdami, ka skaitlis esot augstākā realitāte, lietu patiesā būtība un substance — tā bija metafiziska kļūda. Ja aizstāv šo metodoloģisko un epistemoloģisko principu, tad pat zemākais jutekliskās pieredzes līmenis — «sajūtamā īpašību» līmenis — atklājas citādā gaismā. Jutekļu uztvērumu pasaule, t.s. «sekundāro kvalitāšu» pasaule atrodas starpstāvoklī, tā ir atstājusi un pārvarējusi pirmo, rudimentāro fiziognomiskās pieredzes pakāpi, bet nav ieguvusi tādu vispārīnājuma formu, kāda piemīt zinātniskiem jēdzieniem — jēdzieniem par fizisko pasauli. Katrai no šīm trim pakāpēm piemīt noteikta funkcionāla vērtība. Neviena nav tikai ilūzija, katra no tām savu iespēju robežās tuvojas realitātei.

Vislabāk un skaidrāk šo problēmu droši vien izvirzījis Džons Džūijs. Viņš viens no pirmajiem atzina un uzsvēra izjūtu relatīvās tiesības, kas vispilgtāk izpaužas mītiskā uztverē — tur tās pieņem par realitātes pamatelementiem. To viņam lika secināt tieši istā empīrisma sūtības izpratne:

Ja lietas aplūko empīriski, tad tās ir asas, traģiskas, skaistas, smieklīgas, stabilas, satrauktas, ērtas, kaitinošas, tukšas, skarbas, mierinošas, krāšņas, baigas; tās uzvedas patvarīgi un tieši. [...] Šīs raksturības pašas ir tikpat nozīmīgas kā krāsas un skaņas, taustes, garšas un ožas sajūtas. Jebkurš kritērijs, kas liek sajūtas uzskatīt par galīgiem un «nepielūdzamiem faktiem», objektīvi to pašu liecinās arī par minētajām raksturībām. *Jebkura* izjūta kā izjūta ir galīga; tai ir sākums un beigas reizē, tā ir tikai tik, cik tā pastāv. Izjūtu var saistīt ar citām lietām, to var aplūkot kā sekas vai kā zīmi, bet tāda pieeja nav relevanta, jo zūd izjūtas tiešā izjūtamība. [...] Atmetot tiešās, jutekliski tveramās un nozīmīgās izjūtas kā zinātnei nederīgus objektus un kā klasifikācijai un izpratnei nepiemērotas formas, tās saglabājās pašas savā realitātē: ja jau tās *izjustas*, nav nekādas vajadzības tās *izzināt*. [...] Tradicionālais uzskats, ka zināšanu objekts esot realitāte *par excellence**, lika secināt, ka zinātnes objekts pirmām kārtām ir metafiziski reāls. Tādējādi tiešās izjūtas, izslēgtas no zinātnes objekta, tika piekarinātas pie «reālā objekta». Tā kā to pastāvēšanu nevarēja noliegt, tās

apvienoja psihiskā realitātē, ko pretstatīja fizikas objektam. No šās premīsas dabiski izriet visas problēmas, kas saistās ar apziņas un matērijas, psihiskā un ķermeniskā attiecībām. Ja šo metafizisko premīsu maina, citiem vārdiem sakot, atdod tiešajām izjūtām pie-nācīgo vietu — situatīvo īpašību vietu —, tad šīs problēmas pārstāj būt epistemoloģiskas un pārvēršas par īpatni zinātniskām problē-mām, par jautājumu, kā īstenībā norisinās tāds un tāds notikums, kam raksturīgas tādas un tādas īpašības.⁹

Tātad, ja grib izskaidrot mītiskas uztveres un iztēles pasauli, nedrīkst to kritizēt saskaņā ar teorētisku zināšanu un patiesības ideāliem. Mītiskās pieredzes īpašības jāskata to «tiešajā izjūtāmībā», jo jāskaidro nevis vienkārši uzskati vai ticējumi, bet gan mītiska dzīve. Mitoloģija nav dogmatisku ticējumu sistēma, tās pastāvēšanu vairāk raksturo darbība nekā tēli un attēli. Tas, ka šāds uzskats aizvien vairāk gūst virsroku, pierāda mūsdienu antro-poloģijas un reliģijas vēstures attīstību. Mūsdienās vispārpieņemts šķiet princips, ka rituāls attiecībā pret dogmu gan vēsturiski, gan psiholoģiski ir primārs. Pat, ja izdotos veiksmīgi izšķetināt mīta konceptuālos elementus, nekad ar tādu analīzi nevarētu izprast tā vitālo principu, jo tas ir nevis sta-tisks, bet gan dinamisks, to var raksturot tikai darbības terminos. Primitī-vais cilvēks jūtas un emocijas pauda nevis abstraktos simbolos, bet gan konkrēti un tieši. Lai saprastu mīta un primitīvās reliģijas struktūru, ir jāpēti visa šī izteiksmes kopumā.

Franču sociologu skolas pārstāvji — E. Dirkems un viņa skolnieki — ir izstrādājuši vienu no skaidrākām un konsekventākām mīta struktūras teori-jām. Dirkems uzskata: kamēr mīta avotus meklēs fiziskā pasaulē, intuitīvā dabas parādību uztverē, tikmēr to nevarēsot izkaidrot. Mīta patiesais mode-lis esot nevis daba, bet sabiedrība; visi tā pamatmotīvi esot cilvēka sociālās dzīves projekcijas. Šīs projekcijas dabu padarot par sociālās pasaules tēlu; daba atspoguļojot visas sociālās dzīves pamatiezīmes, organizāciju un arhitektūru, daļas un sadaļas¹⁰. Šo Dirkema tēzi pilnībā izvērsē Levi-Brils, taču viņa piedāvātais raksturojums ir vispārīgāks. Viņš mītisko domāšanu apraksta kā «*pirmsloģisku domāšanu*». Ja tā meklējot cēloņus, tad ne jau loģiskus un empīriskus, bet gan «mistiskus cēloņus». «Sadzīves darbības balstās uz nesatricināmu un absolūtu pārliecību par dabas likumu ne-mainību. Primitīvo cilvēku attieksme ir pavisam citāda. Apkārtējā daba viņiem atklājas pilnīgi citā rakursā, visas lietas un radības ir iepītas mistisku

⁹ *Experiences and Nature* (Chicago: Open Court Publishing Co., 1925), pp. 96, 264 f.

¹⁰ Sal.: Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, 1912); tulk. angļu val.: *Elementary Forms of the Religious Life* (New York, 1915).

līdzdalību un atšķirtību tiklā.» Levi-Brils uzskata, ka primitīvā reliģija esot mistiska tāpēc, ka tās «priekšstati ir kolektīvi», uz tiem nevarot attiecināt loģikas likumus, kas domāti pavisam citādiem mērķiem. Tuvāk iepazīstot pirmatnējo reliģiju, izrādoties, ka nepretrunības likums un citi racionālās domāšanas likumi tajā nedarbojas.¹¹ Šķiet, franču sociologu skola pilnīgi un galīgi ir pierādījusi šā apgalvojuma pirmo daļu, taču otro ne. Mits katrā ziņā ir fundamentāli sociāls, taču uzskats, ka primitīvā mentalitāte noteikti būtu pirmsloģiska un mistiska, šķiet, runā preti antropoloģijas un etnoloģijas liecībām. Daudzās pirmatnējās dzīves un kultūras jomās var saskatīt tādas iezīmes, kas raksturo arī mūsu kultūras dzīvi. Kamēr pastāvēs uzskats, ka mūsdienu loģika absolūti nesaskan ar primitīvā prāta loģiku, kamēr būs spēkā iedoma, ka tās specifiski atšķiras un radikāli apkarojas, diez vai to būs iespējams izprast. Pat primitīvā dzīvē ārpus svētā jomas vienmēr var atrast sekulāro vai profāno sfēru, arī tajā pastāv sekulāra tradīcija, un to veido paradumi vai likumi, kas nosaka sabiedriskās dzīves stilu. Maļinovskis uzsver, ka

sekulārā sfērā sastopamie likumi it nekādi nav atkarīgi no maģijas, no pārdabiskām sankcijām, un tos nekad nepavada ceremonijas vai rita elementi. Maldīgi ir domāt, ka agrīnā attīstības pakāpē cilvēks dzīvojis jucekļīgā pasaulē, nav atšķīris reālo no nereālā un ka misticisms ar saprātu jaukušies kopā tāpat kā juku laikos viltotas monētas sajaucas ar īstām. Svarīgākais ir tas, ka maģiski un reliģiski rituāli uzrodas tur, kur trūkst zināšanu, pārdabiskās parādībās sakņoti rituāli izaug no dzīves, un tie nekad nenoliedz cilvēku praktiskos pūliņus. Maģiskos vai reliģiskos rituālos cilvēks jau nemēģina darīt brīnumus tāpēc, lai pārkāptu savu garīgo spēju robežas, bet gan — tieši pretēji — tāpēc, ka viņš tās pilnībā apzinās. Turklāt iepriekšminētais ir jāatzīst, ja grib reizi par visām reizēm noskaidrot patiesību, vai reliģijai ir savs saturs un likumīga attīstības sfēra.¹²

Pat šajā, mīta un reliģijas likumīgajā sfērā cilvēka dabas un dzīves izpratnei katrā ziņā ir kāda racionāla nozīme. Par iracionālām, pirmsloģiskām un mistiskām var saukt kādas mītiskas vai reliģiskas interpretācijas pamatpremisas, nevis interpretācijas modu. Ja šīs premissas atzīst un saprot pareizi, ja raugās uz tām tāpat kā primitīvais cilvēks, tad no tām atvedinātie secinā-

¹¹ Sal.: L é v y - B r u h l, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, 1910); tulk. angļu val.: *How Natives Think* (London, New York, 1926); *La mentalité primitive* (Paris, 1922); tulk. angļu val.: *Primitive Mentality* (New York, 1923); *L'Ame primitive* (Paris, 1928); tulk. angļu val.: *The «Soul» of the Primitive* (New York, 1928).

¹² M a l i n o w s k i, *The Foundation of Faith and Morals* (London: Oxford University Press, 1936, p. 34).

jumi vairs nešķiet nelogiski vai antilogiski. Protams, visi mēģinājumi intelektualizēt mītu — izskaidrot to kā alegorisku teorētiskas vai morālas patiesības izpaudumu — ir cietuši pilnīgu neveiksmi.¹³ Tie nav ņēmuši vērā fundamentālus mītiskas pieredzes faktus. Mīta reālais substrāts nav vis doma, bet gan izjūta. Mīts un primitīva reliģija nav nesakarīga, tai netrūkst atjautas un saprāta, bet abu savstarpējā saskaņa ir daudz atkarīgāka no izjūtu vienības nekā no loģikas likumiem. Tāda vienība ir viens no visspēcīgākiem un dziļākiem primitīvas domāšanas impulsiem. Ja zinātniska domāšana tiecas aprakstīt un skaidrot reālo, tai jāizmanto vispārējā klasificēšanas un sistematizēšanas metode. Daba sadalās savrupos, stingri nošķirtos novados. Augu, dzīvnieku un cilvēku valstību robežas — atšķirības starp ģintīm, dzimtām, sugām — ir fundamentālas un nav pārvaramas, taču primitīvā domāšana tās neievēro un noraida, jo uz dzīvību raugās sintētiski, nevis analītiski, un nedala to grupās un apakšgrupās. To izjūt kā monolītu, vienlaidu veselumu, kurā nav skaidru un noteiktu atšķirību. Dzīvības sfēru robežas nav nepārvarami šķēršļi — tās plūst un mainās, starp dažādām dzīvības izpausmēm nav īpašu atšķirību. Nekam nav noteikta, nemainīga, statiska veidola. Pēkšņā metamorfozē jelkas var pārvērsties par jelko citu. Ja ir kāds mītu pasaules raksturojums, būtiska pazīme, kāds likums, kas tajā valda, tad tas ir metamorfozes likums. Tāpat mītu pasaules nestabilitāti diez vai var izskaidrot ar primitīvā cilvēka nespēju uztvert empīriskas lietu atšķirības. Šajā jomā mežonis civilizēto cilvēku ļoti bieži pārspēj, viņš pamana daudz ko tādu, kas mūsu uzmanībai paslīd garām. Dzīvnieku zīmējumos un gleznojumos, kas saglabājušies no cilvēces kultūras viszemākām pakāpēm — no paleolīta mākslas — parasti apbrīno tieši tēlojuma dabiskumu. Tie apliecina brīnumsmalkas zināšanas par visdažādākiem dzīvnieku veidoliem. Primitīvā cilvēka eksistence bija stipri vien atkarīga no spējas novērot un atšķirt. Ja viņš bija mednieks, tam jāpazīst visi dzīvnieku uzvedības smalkumi; jāprot atšķirt dažādu dzīvnieku pēdas, tātad diez vai var uzskatīt, ka primitīvā domāšana būtu bijusi nediferencēta, neskaidra, pirmsloģiska vai mistiska.

Pirmatnējo mentalitāti raksturo nevis tās loģika, bet gan vispārējā dzīvības izjūta. Pirmatnējs cilvēks neraugās uz dabu kā dabaszinātnieks, kas grib visu klasificēt, lai apmierinātu zinātkāri, viņš nevēro dabu pragmatiskas vai tehniskas intereses vadīts. Tā viņam nav tikai izziņas objekts vai tūlītēju praktisku vajadzību sfēra. Parasts dalīt dzīvi divās jomās — praktiskā un teorētiskā darbībā, un tāpēc sliecas aizmirst, ka aiz abām pastāv vēl kāds zemāks slānis. Pirmatnējais cilvēks neatļaujas to aizmirst, viņa domas un jūtas

¹³ Pat mūsdienu literatūrā var sastapt daudz šādu intelektuālistiskās tendences pēdu. Piemēram, skat.: L a n g e r F. *Intellectualmythologie* (Leipzig, 1916).

gremdējas šajā zemākā, sākotnējā slānī, viņa dabas redzējums nav tikai teorētisks vai tikai praktisks, tas ir *simpatētisks*. Šo aspektu ignorējot, nevar piekļūt mītiskai pasaulei. Mīta būtiskākā iezīme nav kāda īpaša domāšanas vai iztēles ievirze, mītu ir radījušas emocijas, un emocionālais fons īpatni iekrāso visus mīta priekšstatus. Pirmatnējais cilvēks visādā ziņā spēja uztvert lietu empīriskās atšķirības, taču viņa dabas un dzīvības izpratnē dominēja jūtas, kas aizēno visas atšķirības. Nevieni nešaubās par to, ka formu daudzveidību un dažādību apvieno fundamentāla un nesatricināma *visa dzīvā solidaritāte*. Dabā cilvēks sev neatvēl īpašu un privilēģētu vietu; šķiet, ka mītiskās domāšanas galvenais pieņēmums ir visu dzīvības formu asinsradniecība. Totēmiski ticējumi ir viena no raksturīgākām primitīvās kultūras iezīmēm, tie nosaka visprimitīvāko cilšu — piemēram, Spensera un Gillena¹⁴ rūpīgi pētīto un aprakstīto Austrālijas aborigēnu — reliģisko un sociālo dzīvi. Pat daudz attīstītākā pakāpē, jau krietni kulturālu tautu reliģijā sastopamas ļoti sarežģītas un izkoptas dzīvnieku pielūgsmes sistēmas. Totēmismā cilvēks sevi neuzskata tikai par noteiktas dzīvnieku sugas pēcteci. Pie totēmiskiem senčiem viņu tikpat cieši un aktuāli kā ģenētiskās saites sien arī pašā psihiskā un sociālā eksistence, ko daudzos gadījumos izjūt un pauž kā identitāti. Etnologs Karls fon den Šteinens stāsta, ka vienā indiāņu cilti kāda totēmiska klana locekļi uzskatot sevi par tās pašas sugas dzīvniekiem, no kuriem esot cēlušies: viņi īpaši apliecinājušies kā ūdensbūtnes vai sarkanie papagaiļi.¹⁵ Frēzers stāsta, ka Austrālijā dieri cilts totēms esot īpašas šķirnes sēklas, un tāpēc cilts ļaudis par savu virsaiti domājot, ka viņš arī *esot* tas augs, kas šīs sēklas briedē.¹⁶

Šie piemēri liecina, ka stingra ticība dzīvības vienotībai aizēno visas atšķirības, kas šķiet skaidras un nepārvaramas. Nevajadzētu gan uzskatīt, ka tās nemaz neievērotu; tās neatmet kā empīriskas atšķirības, taču uzdod par reliģiski nenozīmīgām. Mītiskā un reliģiskā izjūta dabu uztver kā milzīgu sabiedrību — sabiedrotu dzīvību. Tajā cilvēka stāvoklis nav nekas īpašs, viņš ir tās daļa, bet nekādā ziņā nav pārāks par jebkuru citu daļu. Gan zemākām, gan arī augstākām dzīvības formām tiek vienāda reliģiska cieņa: cilvēki un dzīvnieki, dzīvnieki un augi ir vienā un tajā pašā līmenī. Totēmiskās sabiedrībās augu totēmi sastopami līdzās dzīvnieku totēmiem. Tas pats princips — dzīvības solidaritātes un nedalāmas vienotības princips — rodams ne tikai

¹⁴ Spencer B., Gillen F. J. *The Native Tribes of Central Australia, The Northern Tribes of Central Australia.*

¹⁵ Sal.: Steinen K. von den, *Under den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* (Berlin, 1897), S. 307.

¹⁶ Frazer, *Lectures on the Early History of Kingship*. London: Macmillan, 1905, p. 109.

telpā, bet arī laikā, tas attiecas ne tikai uz visu, kas notiek reizē, bet arī uz to, kas notiek secīgi. Cilvēku paaudzes veido unikālu un nepārtrauktu ķēdi. Reinkarnācijā saglabājas dzīvības iepriekšējās pakāpes. Vecvecāku dvēseles atjaunotas atdzimst mazmazbērnos. Tagadne, pagātne un nākotne pāriet cita citā bez stingras robežšķirtnes; paaudžu robežas izplūst.

Dzīvības nedalāmās vienotības izjūta ir tik stipra un vispārēja, ka tā noliedz un ignorē nāvi. Primitīvā domāšanā nāvi nekad neuzskata par dabisku parādību, kas pakļaujas vispārējiem likumiem, tā nenāk nenovēršami, bet gan nejaušīgi. Nāve vienmēr atkarīga no individuāliem vai nejaušiem cēloņiem, tā iestājas no buršanas, maģijas, vai kāda cita personisku nelabvēļu kaitējuma. Spensers un Gillens, aprakstot Austrālijas aborigēnu ciltis, pievērš uzmanību tam, ka iedzimtie vispār neaptver tādu lietu kā dabiska nāve. Mirušu vīru noteikti nogalinājis kāds cits vīrietis vai pat sieviete; agrāk vai vēlāk šim vīrietim vai sievietei savukārt uzbrukšot kāds cits.¹⁷ Nāve nav bijusi vienmēr; to radījis kāds īpašs notikums — neveiksme vai nelaimes gadījums. Daudzi mitiski nostāsti noņemtas ap nāves izcelsmi. Šķiet, ka mītiskai un primitīvai reliģiskai domāšanai ir pilnīgi svešs uzskats, ka cilvēks ir mirstīgs pēc dabas un būtības. Šajā ziņā mītiskā ticība nemirstībai krasi atšķiras no visām vēlākām tīri filozofiskās ticības formām. Lasot Platona *Faidru*, var just, ka filozofiskā domāšana pūlas skaidri un gaiši pierādīt cilvēka dvēseles nemirstību. Mītiskā domāšanā ir pavisam citādi, jo tajā svarīgākie pierādījumi vienmēr attiecas uz pretēju problēmu; ja kaut kas ir jāpierāda, tad ne jau nemirstība, bet gan nāves fakts. Mīts un primitīvā reliģija nekad tādas pierādījumus neatzīst un tāpēc krasi noliedz pašu nāves iespējamību. Visu mītisko domāšanu savā ziņā var interpretēt kā nemitīgu un stūrgalvīgu nāves fenomena noliegumu. Mītam nāve jāizdzēš, jo tas ir pārliecināts, ka dzīvības vienotība ir nesatricināma un nepārtraukta. No visiem kultūrā sastopamiem dzīvības apliecinājumiem primitīvā reliģija droši vien ir pats spēcīgākais un enerģiskākais. Rakstot par seniem piramīdu tekstiem, Bresteds saka, ka tajos viscaur kā uzstājīgs pamattonis skan dziļš, pat kvēls protests pret nāvi: «Var teikt, ka [šie teksti] ir pieminekļi cilvēces senākajam un dikākajam dumpim pret lielo tumsību un klusēšanu, no kuras neviens neatgriežas. Piramīdu tekstos vārds 'nāve' nekad neparādās citādi kā negatīvā nozīmē vai arī attiecināts uz naidniekiem. Allaž dzirdam nelokāmu pārliecību, ka mirušie dzīvo.»¹⁸

Ši pārliecība aužas cauri primitīvā cilvēka individuālai un sociālai izjūtai. Cilvēka dzīvība nav ierobežota telpā vai laikā. Tā aptver visu dabas val-

¹⁷ Spencer & Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, p. 48.

¹⁸ Breasted J. H. *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. New York: Charles Scribner's Sons, 1912, p. 91.

stību un visu cilvēces vēsturi. Herberts Spensers uzskatīja, ka senču pielūgsmi uzskatāma par reliģijas pirmavotu un sākotni. Katrā ziņā tas ir viens no galveniem reliģijas motīviem; šķiet, pasaulē ir tikai dažas tautas, kuras kaut kādā ziņā nepraktizē mirušo kultu. Kad miris kāds no vecākiem, viens no svarīgākiem tuvinieku reliģiskiem pienākumiem ir apgādāt mirušo ar pārtiku un visu citu, kas vajadzīgs, tam pārejot jaunā stāvoklī.¹⁹ Daudzos gadījumos senču pielūgšana vispārīgi raksturo un nosaka visu reliģisko un sociālo dzīvi. Ķīnā senču pielūgsmi uzskata par vienīgo cilvēkiem iespējamo reliģiju, to sankcionē un regulē valsts. «Tas nozīmē», de Grōts raksta par ķīniešu reliģiju,

ka ģimene saites ar mirušo nekādā ziņā nesarauj un mirušie turpina viņus vadīt un aizstāvēt. Ķīniešiem mirušie ir īsteni tēvišķas dievības, viņu mājdievi, kas pasargā no rēģiem un tādējādi vairo laimi. [...] Tieši senču pielūgšana panāk mirušo ģimenes locekļu atbalstu, nodrošina bagātību un labklājību. Tādējādi cilvēka īpašums faktiski pieder mirušiem, tie mīt turpat līdzās, un tēva un patriarhālās varas likumi nosaka to, ka vecākiem pieder viss, kas ir bērna īpašumā [...] Jāsecina, ka vecāku un senču pielūgsmi ir ķīniešu reliģiskās un sociālās dzīves kodols.²⁰

Ķīna ir klasiska senču pielūgsmes zeme, tur šīs parādības īpašās izpausmes var pamatīgi izpētīt. Galvenie reliģiskie motīvi, kas ir senču kulta pamatā, nav atkarīgi no īpašiem kultūras vai sociāliem apstākļiem, tos var atrast pilnīgi atšķirīgās kultūrvidēs. Ja pievēršas klasiskai senatnei, tādus pašus motīvus var atrast romiešu reliģijā; un tie apzīmogojuši romiešu dzīvi. Fistsels de Kulanžē slavenā grāmatā *La cité antique** apraksta romiešu reliģiju un tiecas pierādīt, ka romiešu sociālo un politisko dzīvi noteikusi ticība dievībām, ko dēvē par *manām*. Senču kults vienmēr bijis viena no dziļākām un svarīgākām romiešu reliģijas noteiksmēm.²¹ Ticība pēcnāves dzīvei sakņojoties vispārējā pārliecībā, ka cilvēki un mirušo gari sazinās, un tā esot viena no būtiskākām iezīmēm arī gandrīz visu Amerikas indiāņu cilšu reliģijā, visā teritorijā no Aļaskas līdz Patagonijai.²² Iepriekšteiktais skaidri un gaiši parāda, ka atrasta patiešām universāla, nemainīga un būtiska primitīvās reliģijas raksturība, ko nevar izprast pareizi, ja uzskata, ka jebkuru reliģiju rada bailes. Ja

¹⁹ Šo aspektu bagātīgi ilustrē etnoloģiski materiāli; skat. šķirkli par senču pielūgšanu Heistinga *Encyclopedia of Religion and Ethics*, I, 425 ff.

²⁰ Groot J. J. M. de, *The Religion of the Chinese*. New York: Macmillan, 1910, pp. 67, 82. Sīkāk skat.: Groot, *The Religious System of China*. Leyden, 1892 ff., Vols. IV—VI.

²¹ Coulanges F. de, *La cité antique*. Wissowa, *Religion der Römer*. 1902, S.187 ff.

²² Sal.: *Ancestor-Worship* Heistinga *Encyclopedia*, I, 433.

grib izprast, kas totēmismu saista ar senču pielūgsmes fenomenu, jāmeklē cits un dziļāks pirmavots. Svētais, Sakrālais, Dievišķais, protams, vienmēr izraisa bailes, t.i., *mysterium fascinosum* un *mysterium tremendum* reizē.²³ Ja iet šajā virzienā — ja par primitīvā cilvēka mentalitāti cenšas spriest gan pēc rīcības, gan pēc priekšstatiem un ticējumiem — atklājas, ka viņa rīcībai ir cits, spēcīgāks motīvs. Primitīvā cilvēka dzīvību no visām pusēm un ik brīdī apdraud nezināmas briesmas. Senā paruna «*Primus in orbe deos fecit timor*»* ir psiholoģiski ticama, tomēr šķiet, ka agrinās un zemākās civilizācijas attīstības pakāpēs jau bija atklāts jauns spēks, kas palīdzēja pretoties nāves bailēm un pārvarēt tās: nāvei pretstatīja ticību dzīvības solidaritātei, nesatricamai un neiznīdējamai visas dzīvības vienotībai. Pat totēmisms pauž dziļu pārliecību par visu dzīvo būtņu kopību, kas jāglabā un jāstiprina ar pastāvīgiem cilvēka pūliņiem, stingri ievērojot maģiskus rituālus un reliģiskus priekšrakstus. Semītu reliģijai veltītās R. V. Robertsona–Smīta grāmatas lielais nopelns ir tas, ka viņš uzsvēris tieši šo domu un tādējādi spējis totēmismu saistīt ar citiem reliģiskiem fenomeniem, kas pirmā acu uzmetienā šķiet piederam pie cita tipa parādībām. No šā viedokļa pat visprimitīvākās un nežēlīgākās māņticības atklājas jaunā gaismā. Robertson–Smīts saka:

Dažas no vissvarīgākām un stabilākām senā pagānisma iezīmēm, kas sastopamas gan mežoņu totēmismā, gan attīstītākās pakāpēs, var izskaidrot, ja ņem vērā viņu priekšstatu par fizisko asinsradniecību, kas cilvēkus ar pārcilvēciskām būtņēm saista vienā un tajā pašā reliģiskā un sociālā kopienā. Nezūdīgā cilvēku saite ar attiecīgo dievu ir tā pati asinsradniecības saite, kas agrīnā sabiedrībā saistījusi cilvēku ar cilvēku un bijusi vienīgais sakrālais morālā pienākuma princips. Tādējādi skaidrs, ka arī visprimitīvākās formās reliģijai bijis morāls spēks. [...] Jau vissenākos laikos reliģija, atšķirībā no maģijas vai burvestībām, vērsās pie radniecīgām un draudzīgām būtņēm, kas reizēm var tiešām sadusmoties uz saviešiem, taču īstenībā ir miermīlīgi noskaņotas pret visiem, izņemot savu dievinātāju ienaidniekus un atkritējus. [...] Tāpēc reliģija nav šausmu auglis; gan savās agrīnās, gan arī vēlākās attīstības pakāpēs reliģija radikāli atšķiras no mežoņa bailēm neredzamu ienaidnieku priekšā.²⁴

Visās pasaules daļās sastopami bērū rituāli, kam ir tāds pats mērķis. Bailes no nāves noteikti ir viens no pašiem vispārējākiem un dziļākiem instinktiem.

²³ Sal.: Otto R. *Das Heilige*. Göttingen, 1912. [*mysterium fascinosum* — valdzinošs noslēpums; *mysterium tremendum* — šausminošs noslēpums — *Tulk.*]

²⁴ Robertson–Smith W. *Lectures on the Religion of the Semites* (Edinburgh: A. & C. Black, 1889), *Lecture II*, pp. 53 ff. Sal. *Lecture X*, pp. 334 ff.

Droši vien, redzot mironi, cilvēka pirmā reakcija bijusi šausmās bēgt prom un pamest to likteņa varā, taču šādi reaģē tikai dažos, izņēmuma gadījumos. Laikam ejot, sākas pretēja attieksme: vēlme aizkavēt vai atsaukt mirušā garu. Mūsdienu etnoloģijas materiāli liecina, ka abi šie impulsi cīnās, tomēr parasti otrais gūst virsroku. Ir, protams, dažādi mēģināts neļaut mirušā garam atgriezties mājoklī: zārku uz kapu nesot, aiz tā kaisa pelnus, lai, mirušā gars nevarētu atrast atpakaļceļu. Ieradumu aizspiest mirušam acis skaidro kā mēģinājumu neļaut tam saskatīt ceļu, pa kuru to nes uz kapu.²⁵ Vairumā gadījumu tomēr dominē pretēja tendence: dzīvie, cik vien spēdami, cenšas paturēt mirušā garu savā tuvumā. Līķi ļoti bieži apglabā pašā namā, lai viņš tur gūtu mūža mājas. Senču gari kļūst par mājdieviem; ģimenes dzīve un labklājība ir atkarīga no viņu palīdzības un labvēlības. Kādam no vecākiem mirstot, viņu lūdz neiet prom. «Mēs tevi vienmēr esam milējuši un lolājuši,» Teilors citē kādu dziesmu, «un ilgi esam mituši kopā zem viena jumta. Neej nu prom! Nāc atpakaļ mājās! Māja ir izslaucīta un tīra, un šeit esam mēs, kas tevi vienumēr mīlojam; un šeit tevi gaida rīsi un ūdens. Nāc mājās, nāc mājās, nāc pie mums atpakaļ.»²⁶

Šajā ziņā starp mitisku un reliģisku domāšanu nav radikālas atšķirības, abas sakņojas vienās un tajās pašās dzīves parādībās. Cilvēces kultūras attīstībā nevar noteikt to brīdi, kad beidzas mīts un sākas reliģija. Reliģija visā pastāvēšanas laikā ir nesaraujami saistīta ar mītu un piestrāvota ar tā elementiem. Savukārt pat raupjākās un rudimentārākās mīta formās ir daži motīvi, kuros savā ziņā nojaušami svarīgākie un vēlākie reliģijas ideāli. Mīts no pašiem pirmsākumiem ir potenciāla reliģija. No vienas pakāpes uz otru neved pēkšņa domāšanas krīze vai izjūtu revolūcija. Anri Bergsons darbā *Les deux sources de la morale et de la religion** mēģina pārlicināt, ka viņa aplūkotā «statiskas reliģijas» un «dinamiskas reliģijas» opozīcija esot samierināma. Statisku reliģiju radījusi sociālā piespiešana, toties dinamiskā balstoties uz brīvību. Dinamiska reliģija pakļauj cilvēku nevis piespiežot, bet gan aicinot, liekot saraut visas agrākās statiskās, konvenciālās un tradicionālās morāles sociālās važas. «Pie augstākās reliģijas formas, pie cilvēcības reliģijas nenonāk pakāpeniski, balstoties uz ģimeni un nāciju,» Bergsons saka:

Vienvienīgā lēcienā jānokļūst tālu viņpus [tradicionālās reliģijas] un, neizvirzot to par mērķi, jāsasniedz jauna reliģija, kas pārspēj esošo. [...] Vienalga vai runā reliģijas valodā, vai filozofijas valodā, vienalga, vai apspriež milestību, vai cieņu, tik un tā tūlīt parādās cita morāle,

²⁵ Etnoloģisko materiālu sniedz sers Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture* (New York: Henry Holt & Co, 1874), chapt. XI.V.

²⁶ Tylor, *op. cit.* (3rd ed.), II, 32 f.

cita izpratne par pienākumu, kas nav atkarīgs no sociālās piespiešanas. [...] Dabiskas saites piespiež vai pamudina, bet pilnīga un patiesa morāle izpaužas kā aicinājums. [...] No viena stāvokļa uz otru nevar tikt ar patības ekspansiju. [...] Ja atmet šķietamību un tiecas tvert realitāti, [...] tad atrod divus pretpolus: spaidus un centienus; jo vairāk pilnīgojas spaidi, jo tie kļūst bezpersoniskāki, tuvāki dabiskiem impulsiem, ko mēdz dēvēt par ieradumu vai pat instinktu; jo spēcīgāki top centieni, jo vairāk mūs uz tiem iedvesmo atsevišķi cilvēki un jo skaidrāk tie triumfē pār dabu.²⁷

Brīnums, ka Bergsons, kā mācību bieži dēvē par bioloģisku filozofiju, par dzīvības un dabas filozofiju, savā pēdējā darbā, šķiet, nonāk pie tāda morāla un ētiska ideāla, kas sniedzas tālu viņpus dabas.

Cilvēks dabu māna, kad sociālo solidaritāti izplašina līdz visas cilvēces brālībai; taču viņš apgrēkojas vēl vairāk, jo tās sabiedrības, kuru izkārtojums bija grodēts cilvēka dvēseles pamatstruktūrās, [...] prasīja, lai grupa būtu cieši vienota, un lai starp atsevišķām grupām virtuāli pastāvētu naidis. [...] Cilvēks, tikko izkļuvis no dabas valstības, bija saprātīga un sociāla būtne; viņa sociabilitātei bija jāizpaužas mazās kopienās, bet saprātam — jāturpina individuālā un grupas dzīvē. Saprāts ir pats uz savu roku izpleties un pēkšņi attīstīties. Tas atbrīvojis cilvēkus no ierobežojumu lāsta, ar ko viņus apkrāvusi pašu daba. Tāpēc daži spējīgākie varēja atvērt to, kas bija slēgts, un darīt — vismaz pašu labā — to, ko daba cilvēces labā varbūt nebūtu varējusi izdarīt.²⁸

Bergsona ētika ir viņa metafizikas secinājums un vainagojums. Viņš izvīrziņa uzdevumu interpretēt ētisko dzīvi metafiziskās sistēmas terminos, un savā dabas filozofijā dzīvo pasauli attēlo kā divu pretpēku cīņas iznākumu. No vienas puses darbojas matērijas mehānismi, no otras — kreatīvais un konstruktīvais *élan vital** spēks. Dzīvības svārsts pastāvīgi šūpojas no viena pola uz otru, matērijas inerce pretojas dzīves impulsētai enerģijai. Bergsons uzskata, ka cilvēka ētiskā dzīve atspoguļo tādu pašu metafizisku aktīvā un pasīvā principa konfliktu. Sociālā dzīve atkārtojot un atspoguļojot universālo dzīvības procesu, tā sadaloties starp diviem pretpēkiem. Viens cenšoties uzturēt un iemūžināt konkrētā brīža stāvokli, otrs tiecoties pēc jaunām, agrāk nebijušām cilvēka dzīves formām. Pirmā tendence rak-

²⁷ Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Tulk. angļu val.: *The Two Sources of Morality and Religion* (New York, 1935), II, 25, 26, 30, 42.

²⁸ Bergson, *op. cit.*, pp. 48 f.

sturojot statistisku reliģiju, otra — dinamisku reliģiju. Vienota kopsaucēja tām neesot. Cilvēce no viena stāvokļa otrā varējusi nokļūt vienīgi ar pēkšņu lēcieni no pasivitātes uz aktivitāti, no sociālas piespiešanas uz individuālu, pašnoteiktu ētisko dzīvi.

Protams, starp abām reliģijas formām, ko Bergsons nosaucis par «spaidu reliģiju» un «aicinājuma reliģiju», pastāv fundamentālas atšķirības. Viņa grāmatā abas formas analizētas ļoti skaidri un rūpīgi, tomēr metafiziskai sistēmai nepietiek ar analītisku parādības aprakstu, tai jāatklāj reliģijas un morāles pirmcēloņi. Tādējādi Bergsonam abi morāles un reliģijas dzīves tipi jāatvasina no diviem atšķirīgiem spēkiem: viens spēks pārvaldītu pirmatnējo sociālo dzīvi, bet otrs atbrīvotu sabiedrību no važām, lai radītu jaunu — brīvas personiskas dzīves ideālu. Ja atzīst šo tēzi, tad jāpieņem, ka pāreja no vienas formas uz otru nav nepārtraukts process. Pāreju no statistas reliģijas uz dinamisku iezīmē pēkšņa domāšanas krīze un ticības revolūcija.

Rūpīgāki reliģijas vēstures pētījumi šo uzskatu neapstiprina. Raugoties vēsturiski, ļoti grūti ir abus reliģijas un morāles avotus krasi nošķirt. Bergsons savu ētikas un reliģijas teoriju, protams, negribēja balstīt uz metafiziskiem cēloņiem vien, viņš vienmēr atsaucās uz empīriskiem faktiem no sociologu un antropologu darbiem. Antropologu vidū patiešām valdīja vispāratzīts uzskats, ka primitīvā sociālā dzīvē nav pastāvējusi nekāda individuāla aktivitāte, ka primitīvā sabiedrība individuālo vēl neesot ņēmusi vērā. Jūtas, domas, darbības neesot nākušas no cilvēka paša, jo tās viņam iedvesis kāds ārējs spēks. Primitīvai dzīvei bijis raksturīgs stingrs, viendabīgs, nežēlīgs piespiešanas mehānisms. Garīgas inerces vai grupu instinkta vadīti, cilvēki tradīcijas un parašas ievērojuši verdziski un neapzināti. Pētījot pirmatnējo iekārtu un tajā valdošās likumības, ilgu laiku par pamataksiomu pieņēma to, ka ikkatrs cilts loceklis automātiski pakļāvijs tās likumiem. Antropologu jaunākie pētījumi ir sašķobījuši dogmu par pirmatnējās sociālās dzīves mehāniskumu un automātiskumu. Maļinovskis atzīst, ka šī dogma mežoņu dzīvi rādījusi nepareizā perspektīvē. Viņš uzsver, ka mežonis gan ļoti cienījis cilts parašas un tradīcijas, tomēr tās nav bijušas vienīgā vara, kas noteikusi dzīvi. Ir drošas liecības, ka pat ļoti zemā cilvēces kultūras limenī darbojušies arī citādi spēki.²⁹ Pilnīga piespiedu dzīve, kurā visas individuālās aktivitātes apspiestas un iznīdētas, šķiet, nav vis vēsturiska realitāte, bet drīzāk gan socioloģiska vai metafiziska konstrukcija.

Grieķu kultūras vēsturē pienāk posms, kad vecie dievi, Homēra un Hēsioda dievi, sāk izbālēt. Niknu kritiku izpelnās tautas uzskati par šiem dieviem, rodas jauns reliģisks ideāls, ko veido indivīdi. Lielie dzejnieki un

²⁹ Skat.: Maļinovskis, *Crime and Custom in Savage Society*. London, New York, 1926.

domātāji — Aishils, Euripīds, Ksenofāns, Hērakleits un Anaksagors — rada jaunus intelektuālos un morāles standartus. Homēra dievi tiem neatbilst un zaudē varu. Tie ir klaji antropomorfi, un tāpēc tos bargi kritizē, tomēr grieķu tautas reliģijas antropomorfismam katrā ziņā bija pozitīva vērtība un nozīme. Reliģiskas domāšanas evolūcijā nevarēja iztikt bez dievu cilvēcis-košanas. Daudzos vietējos grieķu kultos joprojām sastopamas dzīvnieku pielūgsmes un totēmisku ticējumu pēdas.³⁰ Džilberts Marrijs saka:

Grieķu reliģijas attīstība norit trīs dabiskās stadijās, un tās visas ir vēsturiski svarīgas. Pirmkārt, iekams prātus sāka mulšināt Zevs, pastāvēja pirmatnējā *Euethia* jeb Neziņas laikmets. Šai stadijai antropologi un pētnieki ir atraduši paralēles visās pasaules daļās. *Euethia*, kas vienā ziņā ir tipiski grieķiska, tomēr raksturo līdzīgu domāšanas attīstības pakāpi arī visur citur, tāpēc to droši vien var uzskatīt par normālu jebkādas reliģijas sākotni vai gandrīz par normālu tās jēlmatēriālu.³¹

Tad sākas tas, ko Džilberts Marrijs raksturo kā «olimpiešu iekarojumu». Pēc viņu uzvaras cilvēks dabu un savu vietu tajā izjutis citādi. Vispārējā dzīvības solidaritātes izjūta piekāpusies jaunam un spēcīgākam motīvam — individualitātes apziņai. Cilvēku ar augiem vai dzīvniekiem vairs neesot saistījusi dabiskā radniecība, asinsradniecība. Personisku dievu gaismā cilvēks pa jaunam ieraudzījis pats savu personību. Šo progresu varot skaidri just augstākā dieva, Olimpa Zeva attīstībā. Arī Zevs esot dabas dievs, kas pielūgts kalnu virsotnēs, un viņš pārvalda mākoņus, lietu, pērkonu, taču pakāpeniski Zevs ieguvjis jaunu veidolu. Aishilam tas kļuvis par augstāko ētisko ideālu paudēju, taisnības aizbildni un aizstāvi. Marrijs atzīst:

Homēra reliģija ir solis ceļā uz Grieķijas pašizpratni. [...] Atklājās, ka pasaule nepastāv gluži bez ārējas pārvaldes, un tāpat arī tā nav vienīgi *mana* čūska un vēršu, pērkonblāķu un briesmekļu uzbrukuma objekts, jo pasauli pārvalda saliedēta personisku un saprātīgu valdītāju kopa, gudri un dāsni tēvi, kas prāta ziņā un pēc izskata līdzinās cilvēkam, tikai ir nesalīdzināmi pārāki.³²

Skaidrs, ka, šādi attīstoties reliģiskai domāšanai, mostas jauna prāta spēja un aktivitāte. Filozofi un antropologi bieži uzsvēruši, ka reliģijas īstais pirmavots esot cilvēka atkarības izjūta. Pēc Šleiermahera domām, reliģiju

³⁰ Sikāk skat.: Harrison J. E. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge, 1903, chap. I.

³¹ Murray G. *Five Stages of Greek Religion*. New York: Columbia University Press, 1930, p. 16.

³² *Idem*, p. 82.

radījusi «pilnīgas dievatkarības izjūta». Dž. J. Frēzers savā *Zelta zarā* ir šo tēzi pārņēmis: «Tādējādi reliģija, kas sākās no tā, ka nosacīti un daļēji atzina spēkus, kuri ir pārāki par cilvēku, pieaugot zināšanām, tiecās padziļināt ticību līdz pilnīgai un absolūtai cilvēka dievatkarībai; viņa agrāko brīvo stāju no maina vislielākā pazemība pret misterioziem neredzamiem spēkiem.»³³ Šis reliģijas raksturojums, ja tajā vispār ir kaut cik patiesības, pauž tikai puspatiesību. Nevienā cilvēces kultūras sfērā «vislielāko pazemību» nevar uzskatīt par īstu un būtisku stimulu. No pilnīgi pasīvas attieksmes nevar rasties kaut cik produktīva enerģija, tāpēc arī maģija jāuzskata par svarīgu pakāpi cilvēka apziņas attīstībā. Ticība maģijai apliecina vienu no agrinākām un pašām apbrīnojamākām cilvēka pašapziņas atmodām. Viņš vairs nejutās atkarīgs no dabas vai pārdabisku spēku labvēlības. Cilvēks dabas izrādē sāk spēlēt pats savu lomu, kļūst par tās aktieri. Maģijas prakse balstās pārliecībā, ka ricība stipri vien nosaka dabiskās sekas. Dabas norises atkarīgas no pareizas cilvēka un pārdabisku spēku sakārtas un sadarbības. Sadarbību regulē stingrs un izkopts rituāls, katrai sfērai ir pašai savi maģijas likumi. Savi likumi ir lauksaimniecībai, savi medībām, savi zvejai. Katram totēmiskās sabiedrības klanam ir savi atšķirīgi maģiski rituāli, kas ir vienīgi šā klana privilēģija un noslēpums. Jo grūtāks un bīstamāks ir kāds pasākums, jo lielāka vajadzība pēc rituāla. Maģiju neizmanto praktiskiem mērķiem, ar to neapmierina cilvēka ikdienišķās vajadzības, tā domāta augstākiem mērķiem, pārdrošiem un bīstamiem pasākumiem. Maļinovskis, aprakstot Melanēzijas Trobriandu salu iedzīvotāju mitoloģiju, vēstī, ka tajos pasākumos, kuros nav vajadzīgas īpašas, pārlietas pūles, drosme vai izturība, nelieto arī maģiju un mitoloģiju, toties, ja pasākums ir bīstams un iznākums neskaidrs, vienmēr liek lietā ļoti attīstītu maģiju un ar to saistītu mitoloģiju. Ekonomiski mazsvarīgās nodarbēs, tādās kā mākslā un amatniecībā, medībās, sakņu vākšanā un augļu novākšanā maģiju nevajag.³⁴ Maģiskiem rituāliem pievēršas vienīgi situācijā, kas prasa lielu emocionālu spriedzi. Tieši rituālu izpildīšana ļaujot no jauna izjust savus spēkus — gribu un enerģiju. Maģija palīdz ārkārtīgi koncentrēt enerģiju un spējas, kas ikdienā ir atslābinātas vai nesaskaņotas. Maģijas paņēmieni liek intensīvi koncentrēties, katrs maģijas paņēmieni jāizpilda ļoti uzmanīgi; tiem nav spēka, ja tos neizpilda pareizā secībā un saskaņā ar vieniem un tiem pašiem nemainīgiem noteikumiem. Šajā ziņā par maģiju var teikt, ka tā ir primitīvā cilvēka pirmā skola. Kaut tā nevar dot vēlamus praktiskus rezultātus, kaut nevar izpildīt cilvēka vēlmes, tā viņu tomēr māca noticēt sev pašam — uzskatīt sevi par būtni, kam nav vienkārši jāpakļaujas dabas spēkiem, bet gan jāspēj tos regulēt un kontrolēt ar garīgu enerģiju.

³³ Frazer, *The Golden Bough*, I, 78.

³⁴ Malinowski, *The Foundation of Faith and Morals*, p. 22.

Maģijas un reliģijas attiecības ir viens no neskaidrākiem un pretrunīgākiem jautājumiem, ko aizvien no jauna ir centušies noskaidrot filozofejoši antropologi, taču viņu teorijas ir ļoti dažādas un bieži savā starpā ārkārtīgi pretrunīgas. Dabiski, ka gribas skaidru definīciju, kas ļautu stingri nodalīt maģiju no reliģijas. Ja spriež teorētiski, tad tās nav viens un tas pats, un abas nav atvedināmas no vienas sākotnes. Reliģiju uzskata par visaugstāko morālo ideālu simbolisku izpausmi, bet maģiju — vienkārši par māņticību kopojumu. Reliģisku ticību, šķiet, vienīgi tad uzskata par māņticību, ja atklājas tās saistība ar maģiju, tomēr ir arī tādi antropoloģiski un etnografiski materiāli, kas ārkārtīgi apgrūtina nošķirt šīs sfēras; mēģinājumi tās nodalīt kļūst arvien nedrošāki. Šķiet, viens no mūsdienu antropoloģijas postulātiem teic, ka starp maģiju un reliģiju pastāvot pilnīga kontinuitāte.³⁵ Frēzers viens no pirmajiem mēģināja pierādīt, ka arī no antropoloģijas viedokļa maģijai un reliģijai neesot vienota kopsaucēja. Viņaprāt, katrai no tām esot pilnīgi atšķirīga psiholoģiska izcelsme un dažādi mērķi. Maģijas nevarība un sairums esot pavēris ceļu reliģijai. Lai varētu rasties reliģija, maģijai bijis jāizžūd. «Cilvēks ieraudzīja, ka par cēloņiem uzskatījis to, kas tādi nav bijuši, un ka pūliņiem nav augļu, ja izmanto neistus cēloņus. Grūtais darbs nav nesis augļus, neparastā atjautība ir bijusi veltīga. Viņš nesis ūdeni caurā sietā.» Vilies maģijā, cilvēks esot atradis reliģiju un atklājis tās patieso jēgu. «Ja lielā pasaule gāja savu ceļu bez kāda cilvēka vai viņa līdzcilvēku palīdzības, tad droši vien tāpēc, ka pastāvēja citas viņam līdzīgas, tikai daudz varenākas, tiesa, neredzamas būtnes, kas vadīja pasaules gaitu un izraisīja visdažādākos notikumus, ko viņš līdz šim bija turējis atkarīgus no savām burvībām.»³⁶

Šķiet, ka tiklab no sistēmiska viedokļa, kā no etnoloģijas faktu viedokļa šis nošķirums ir diezgan mākslīgs. Nav nekādu empīrisku pierādījumu, ka kādreiz būtu pastāvējis maģijas laikmets, bet pēcāk nācis un to turpinājis reliģijas laikmets.³⁷ Apšaubāma ir arī psiholoģiskā analīze, ar ko pamato divu laikmetu izšķirību. Frēzers maģiju uzskata par teorētiskas vai zinātniskas darbības lolojumu, par cilvēka zinātkāres augli. Zinātkāre cilvēku mudinājusi pētīt lietu cēloņus, bet, tā kā viņš neesot spējis atklāt reālos cēloņus, nācies apmierināties ar fiktīviem.³⁸ Reliģijai gan neesot teorētisku mērķu, tā paužot ētiskus ideālus; taču, ja aplūko datus, kas zināmi par pirmatnējo reliģiju, šķiet, ka neviens no šiem viedokļiem nepārliecina. Visupirms reli-

³⁵ Skat., piem., M a r e t t R. R. *Faith, Hope and Charity in Primitive Religion* (Macmillan, 1932), Lecture II, pp. 21 ff.

³⁶ F r a z e r, *op. cit.*, I, 76 f.

³⁷ Frēzera teorijas kritiku skat.: M a r e t t, *The Threshold of Religion*, pp 29 ff.

³⁸ Skat. iep., p. 75 f.

ģijai bija jāpilda teorētiska un praktiska funkcija; tajā ietilpst kosmoloģija un antropoloģija; tā atbild uz jautājumu par pasaules un sabiedrības izcelsmi — un no izcelsmes atvasina cilvēka pienākumus un saistības. Abus šos aspektus strikti nenošķir, tie apvienojas un saplūst kopā tajā pamatizjūtā, kas šie raksturota kā dzīvības solidaritātes izjūta, un tā ir maģijas un reliģijas kopīgais avots. Maģija nav zinātnes paveids, tā nav pseidozinātne. Tā neizriet arī no mūsdienu psihoanalīzē aprakstītā «domu visvarenības» (*Allmacht des Gedankens*) principa.³⁹ Maģijas faktus nevar izskaidrot nedz ar vēlmi izziņāt, nedz ar vēlmi piesavināt un valdīt dabu. Frēzers stingri nošķīra divas maģijas formas, ko dēvēja par «imitatīvo maģiju» un «simpatētisko maģiju»,⁴⁰ taču jebkura maģija pēc izcelsmes un nozīmes ir «simpatētiska», jo cilvēks i nedomātu stāties maģiskā kontaktā ar dabu, ja nebūtu drošs, ka pastāv kāda visu vienotāja saite, ka cilvēka un dabas savrupinājums, tāpat dažādu dabas objektu savrupinājums galu galā ir mākslīgs, nevis īstens.

Filozofiskā valodā šo pārliecību formulē stoiķu maksima *συμπάθεια τῶν ὄλων**, kas savā ziņā ļoti kodolīgi pauž fundamentālu ticību, kas ir visu maģisku rituālu pamatā. Tiesa, kādu grieķu filozofijas koncepciju attiecināt uz pašiem rudimentārākiem cilvēces ticējumiem šķiet bīstami un patvaļīgi, taču stoiķi, kas izstrādāja «vispārējās simpātijas» jēdzienu, nekādā ziņā nav pilnībā pārauguši tautas reliģijas uzskatus. Ar savu *notitiae communes** principu — ar šo visur un vienmēr sastopamo kopīgo priekšstatu principu — stoiķi centās samierināt mītisko un filozofisko domāšanu; viņi atzina, ka patiesības elementi sastopami pat mitoloģijā. Lai interpretētu un attaisnotu tautas ticējumus, viņi atļāvās lietot «vispārējās simpātijas» argumentu. Faktiski stoiķu mācība par visu piepildītāju elpu — par *πνεύμα*, kas piepildot visumu un piešķirot lietām spriegumu, kurš saturot tās kopā — divaini atgādina pirmatnējos jēdzienus: polinēziešu *mana*, irokēzu *orenda*, siu *vakan* un algonķinu *manitu*.⁴¹ Protams, aušība būtu nostādīt filozofisku skaidrojumu vienā līmenī ar mītisku un maģisku skaidrojumu, tomēr abus var atvedināt no vienas saknes, no ļoti dziļa reliģisku izjūtu slāņa. Lai iekļūtu šajā slānī, nav jācenšas konstruēt maģijas teoriju, kas balstītos uz empiriskās psiholoģijas principiem, it īpaši uz ideju asociācijas principiem.⁴² Problēmu var atrisināt no maģijas rituāla viedokļa. Maļinovskis ir ļoti iespaidīgi attēlojis Trōbriandu salu iezemiešu cilšu svētkus, ko pavada mītiski vēstījumi

³⁹ Sal. Freud, *Totem und Tabu*. Vienna, 1920. [Latviski skat.: Freids Z. Totēms un tabu. R.: Minerva. 1995. — Red.]

⁴⁰ Sal. Frazer, *op. cit.*, I, 9.

⁴¹ Sīkāk par šiem jēdzieniem un to nozīmi mītiskajā domāšanā skat. *Philosophie der symbolischen Formen*, II, 98 ff.

⁴² Šādu teoriju attīstījis Frēzers, *Lectures on the Early History of Kingship*, pp. 52 ff.

un maģiskas ceremonijas. Sakrālā gadalaikā, ražas novākšanas svētkos vecajie jaunākām paaudzēm atgādina, ka no viņpasaules grasoties atgriezties senču gari. Gari atnākot uz dažām nedēļām, atkal apmetoties uz dzīvi ciemos, sarāpējoties kokos, sežot uz augstām, speciāli uzceltām platformām un noraugoties maģiskās dejās.⁴³ Šāds burvju rituāls sniedz skaidru un konkrētu priekšstatu par «simpatētiskās maģijas» patieso nozīmi un par tās sociālo un reliģisko funkciju. Cilvēki, svinēdami šādus svētkus, dejodami maģiskās dejas, saplūst viens ar otru un ar visu dabu. Viņi nav nošķirti, viņu prieku izjūt visa daba un viņu senči, telpa un laiks ir izzudis, pagātne ir kļuvusi par tagadni, ir atgriezies cilvēces zelta laikmets.⁴⁴

Reliģijas šos cilvēces visdziļākos instinktus nespēja un arī necentās apspiest vai izskaust, tām bija cits uzdevums — izmantot un ievirzīt šos instinktus jaunā gultnē. Ticība «vispārējai simpātijai» ir viens no stingrākiem reliģijas pamatiem, taču reliģiskā līdzjūta atšķiras no mītiskas vai maģiskas līdzjūtas. Tā paver iespēju jaunai izjūtai — individualitātes izjūtai — tomēr šķiet, ka šādi izpaužas fundamentāla reliģiskās domāšanas antinomija. Acīmredzot individualitāte noliedz vai vismaz ierobežo reliģijas paustās izjūtas universalitāti: *omnis determinatio est negatio* *. Individualitāte nozīmē galīgu eksistenci: kamēr nav salauzta galīgās eksistences robežas, tikmēr bezgalīgo nevar aptvert. Tieši šo grūtību un miklu vajadzēja atrisināt reliģiskās domāšanas attīstībai, kas notika trijos virzienos un izpaudās psiholoģiski, socioloģiski un ētiski. Individuālās, sociālās, morālās apziņas attīstība tiecās vienā virzienā. Attīstība aizvien vairāk diferencē, un beigās izraisa jaunu integrāciju. Pirmatnējās reliģijas priekšstati ir daudz neskaidrāki un nenoteiktāki nekā mūsdienu priekšstati un ideāli. Polinēziešu *mana* ir neskaidra un plaismīga, tāpat kā radniecīgi priekšstati citās pasaules daļās. *Manai* nav ne subjektīvas, ne objektīvas individualitātes, to iedomājas kā vispārēju misteriozu vielu, kas visu caurstrāvo. *Manas* jēdzienu pirmais aprakstījis Kodringtons, pēc viņa definīcijas *mana* ir «spēks vai iespaids», kas nav fizisks, bet kaut kādā ziņā ir pārdabisks; tas parādoties kā fizisks spēks vai jebkāds cits cilvēka spēks vai pārkāums.⁴⁵ *Mana* varot būt dvēseles vai gara atribūts, bet tā neesot pats

⁴³ Sal.: Malinowski, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁴ Marets raksta, ka aruntas cilts, kas dzīvo Austrālijas vidienes tuksnešos, «ar saviem teatralizētiem rituāliem būvē kaut ko līdzīgu mūžīgai Alheringai, kur viņi var paglābties no tagadnes likteņa trieciēniem, lai atjaunotos saskarsmē ar transcendentām būtņēm, kas ir gan viņu priekšteči, gan viņu ideālie 'es'. Par pārējo jāteic, ka šiem Alheringijas pārcilvēkiem nav gandrīz nekādu individuālu iezīmju. Kopienai sava kolektīvā dvēsele gluži vienkārši ir jāpiesātina ar senču valdzinājumu — ar tādu kā apziņu. *Mana*, kurā tie līdzdalīgi, attiecas uz visu cilti.». *Faith, Hope and Charity in Primitive Religion*, p. 86.

⁴⁵ Codrington R. H. *The Melanesians*. Oxford: Clarendon Press, 1891, p. 118.

gars — šāds uzskats nav animisks, tas ir pirmsanimisks.⁴⁶ *Manu* var atrast visās lietās neatkarīgi no tās īpatnības vai paveida. Ja kāds akmens lieluma vai formas dēļ piesaista uzmanību, tas ir piepildīts ar *manu* un rādis maģiskas spējas.⁴⁷ *Mana* nav jāsaista ar kādu īpašu subjektu; to var cilvēkam nozagt un nodot citam. Tai nav nekādu pamanāmu atšķirības iezīmju, nekādas pašidentitātes. Viena no pirmajām un svarīgākajām visu augstāko reliģiju funkcijām bija atklāt un atsegt tā sauktā Svētā, Sakrālā un Dievišķā personiskos elementus.

Lai sasniegtu šo mērķi, reliģiskai domāšanai vēl bija garš ceļš ejams. Cilvēks nevarēja dieviem piešķirt noteiktu individuālu veidolu, iekams pats savā eksistencē un sociālā dzīvē nebija radis jaunu diferenciacijas principu. To viņš atklāja nevis abstraktā domāšanā, bet gan darbā: faktiski darba dalīšana ievadīja jaunu reliģiskas domāšanas ēru. Tā dēvētie funkcionālie dievi parādās ilgi pirms personiskiem dieviem. Tie vēl nav grieķu reliģijas personiskie dievi, Homēra dievi Olimpa kalnā. Tāpat dieviem vairs nav nenoteiktības, kas raksturojusi agrākos mītiskos uzskatus, tie ir konkrētas būtnes, taču tie ir konkrēti rīcībā, nevis individuālā izpausmē vai eksistencē, tāpēc tiem nav īpašvārdu — tādu kā Zevam, Hērāi, Apollonam — bet ir īpašības vārdi, kas raksturo katra īpašo funkciju vai darbību. Daudzos gadījumos tie ir saistīti ar noteiktu vietu, tie ir lokāli, nevis vispārēji dievi. Ja grib saprast funkcionālo dievu īsto raksturu un vietu reliģiskas domāšanas attīstībā, jāaplūko romiešu reliģija, kas diferencējusies līdz pilnībai. Romiešu zemnieka dzīvē katrai, pat ļoti specializētai darbībai bija sava īpaša reliģiska nozīme. Viena dievību grupa — *Di Indigites* — atbildēja par sēšanu, cita — par aršanu, mēslošanu; darbojās Sators, Okators, Sterkulins.⁴⁸ Zemkopībā nebija neviena tāda akta, ko nepārvaldītu un neaizstāvētu kāda funkcionālās dievība, un katram darbam piekrita savi rituāli un ceremonijas.

Šajā reliģiskā sistēmā izpaužas visas romiešu domāšanai tipiskās iezīmes: tā ir nosvērta, praktiska un enerģiska, apveltīta ar lielu spēju koncentrēt. Dzīvot romiešiem nozīmēja dzīvot aktīvi, un viņiem piemita īpašs talants organizēt, regulēt un saskaņot aktīvo dzīvi visās tās izpausmēs. Šās tendences reliģisko saturu pauž romiešu funkcionālie dievi. Tiem jāveic noteikti praktiski uzdevumi, tie nav reliģiskas iztēles vai iedvesmas radīti; tos uzskata par atsevišķu darbību noteicējiem; tie ir, tā sakot, administratīvi dievi, kas savā starpā sadalījuši dažādus dzīves novadus; tie nav noteiktas personības, taču katram ir skaidri atšķirams amata pienākums, un no tā atkarīga arī reliģiskā godāšana.

⁴⁶ Par šo problēmu skat.: M a r e t t, *The Conception of Mana, The Threshold of Religion*, pp. 99 ff.

⁴⁷ C o d r i n g t o n, *op. cit.*, p. 119.

⁴⁸ Sīkāk skat.: *Philosophie der symbolischen Formen*, II, 246 ff.

Cita tipa dievus — pavarda uguns dievus — pielūdza katrā romiešu mājā. Tie nenāca no kādas atsevišķas un ierobežotas praktiskās dzīves sfēras, bet pauda romiešu ģimenes dzīves dziļākās jūtas; tie bija romiešu nama sakrālais centrs. Šie dievi nāca no pietātes pret senčiem, taču arī tiem trūka individuālas sejas. Viņi bija *Di Manes* — «labie dievi», nevis individuāli, bet gan kolektīvi dievi. Terminu *manes* nekad nelietoja vienskaitlī. Tikai vēlāk, kad sāka dominēt grieķu ietekme, šo dievu veidols kļuva daudz individuālāks. Senākā statusā *Di Manes* vēl bija nenoteikts garu kopums, ko vieno saistība ar ģimeni. Tos raksturoja kā tīras potencialitātes un uztvēra nevis kā individuus, bet drīzāk gan kā grupas. «Stāsta, ka vēlākos gadsimtos, kad izplatījās grieķu filozofija un individualitātes ideja, kas Romai iesākumā bija pilnīgi sveša, šo nabaga ēnaino potencialitāti identificēja ar dvēseli un ieskatīja tajā ticību nemirstībai.» Romā tieši «ģimenes ideja, romieša dzīves sociālās struktūras pamats triumfēja pār nāvi, un bija nemirstīga, kurpretī indivīds palika mirstīgs».⁴⁹

Pilnīgi cita domāšanas un jūtu ievirze, šķiet, dominējusi pašā agrinākā grieķu reliģijā. Arī tajā skaidri vērojamas senču pielūgsmes pēdas,⁵⁰ no kurām daudzas ir saglabājušās grieķu klasiskā literatūrā. Aishils un Sofokls apraksta upurus — lejamo piena upuri, puķu vītnes, matu sprogas, ko Agamemnonam pie kapa ziedo viņa bērni, taču Homēra dzejojumu iespaidā šīs arhaiskās grieķu reliģijas iezīmes sāk izzust, virsroku gūst jauna mītiska un reliģiska domāšanas ievirze. Grieķu māksla pavēra ceļu jaunai dievu izpratnei. Hērodots saka, ka Homērs un Hēsiods «grieķu dieviem piešķīra vārdus un izzīmēja veidolus». Grieķu dzejas sātko darbu pabeidza grieķu tēlniecība: diez vai Olimpa Zevu var iedomāties citādu nekā attēlojis Fīdijs. Kas darbīgam un praktiskam romiešu prātam bija liegts, to iespēja kontemplatīvs un artistisks grieķu prāts. Homēra dievus neradīja morāli apsvērumi. Neba veltī grieķu filozofi pukojās par šo dievu raksturu. Ksenofāns saka: «Homērs un Hēsiods dieviem ir piedēvējuši tādus darbus, kas cilvēku starpā ir kauns un negods: zagšanu, laulības pārkāpšanu, krāpšanu,» tomēr tieši grieķu personisko dievu trūkumi un defekti meta tiltu no cilvēku dabas uz dievu dabu. Starp abām šīm pasaulēm Homēra dzejojumos nav noteiktas robežas. Grieķi dievos attēlo paši sevi, visu savu dažādību un daudzveidību, savu domāšanas ievirzi, temperamentu, pat rakstura iezīmes, bet neprojiēcē dievībās savas iedabas praktisko pusi, kā notiek romiešu reliģijā. Homēra dievi vis nepārstāv morālus ideālus, bet gan pauž ļoti iezīmīgus prāta ideālus. Viņi nav funkcionāli un anonīmi kā romiešu dievības, kam jāuzrauga

⁴⁹ Skat.: Dž. B. Kārtera šķirkli Heistinga *Encyclopedia*, I, 462.

⁵⁰ Par šo jautājumu skat.: R o d h e E. *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*. New York: Harcourt, Brace, 1925.

kādas īpašas cilvēka darbības; viņi pievēršas atsevišķiem cilvēkiem, ko apveltī ar savu labvēlību. Katram dievam un dievītei ir savi izredzētie, ko cienī, mil un atbalsta — ne jau aiz tīras personiskas patikas, bet gan tāpēc, ka dievu un cilvēku saista īpatnas prātnas attiecības. Mirstīgie un nemirstīgie iemieso nevis morālus ideālus, bet gan īpašas prāta spējas un tieksmes. Homēra dzejojumos bieži sastopam ļoti skaidras un raksturīgas jaunās reliģiskās apziņas izpausmes. Kad Odisejs, nonācis Ītakā, nezina, ka ir atgriezies dzimtenē, tad jauna gana izskatā parādās Atēna un vaicā pēc viņa vārda. Odisejs, negribēdams doties pazīstams, tūlīt sagudro melu un nepatīsimību pilnu stāstu. Dieve par to smaida, jo pazīst savas veltes:

Manīgam jābūt pārlietu tam vīram, kas gribētu pārspēt
 Dažādās viltībās tevi; pat dievam tas nenāktos viegli!
 Pārdrošo viltņiek un blēdi, joprojām šīs domas tev prātā!
 Vai gan tu negribi atnest, kaut esi jau dzimtenes zemē,
 Viltu un krāpīgās runas, tev miļas no bērnības dienām?
 Lai tad šīs plāpas nu metam pie malas! Ar tevi mēs kopā
 Teicami mānīties protam. No mirstīgiem ļaudīm virs zemes
 Pārāks tu prātā un runās; es pārāka esmu starp dieviem
 Padomos gudros un viltū. [...]
 Domu virziens joprojām tev tāds, kāds bijis jau agrāk!
 Vienu es nevaru tevi šeit atstāt, jo nelaimīgs esi.
 Pieņem tu padomu manu, jo apdomīgs esi un prātīgs!⁵¹

Lielās monoteiskās reliģijās dievišķais parādās pavisam citā rakursā. Šīs reliģijas ir morālu spēku lolojums; tās koncentrējas uz vienu vienīgu jautājumu, uz labā un ļaunā problēmu. Zoroastriešu reliģijā ir tikai viena augstākā būtne — Ahura Mazda — «gudrais kungs». Ārpus viņa, neatkarīgi no viņa un bez viņa nekas nepastāv, viņš ir pirmā un galvenā, vispilnīgākā būtne, absolūts valdnieks. Šajā reliģijā nav individualizācijas, nav arī liela dievu pulka, kas pārstāvētu dažādus dabas spēkus vai psihiskas īpašības. Primitīvo mitoloģiju sagrauj un uzvar jauns spēks: tīri ētisks spēks. Agrīnie priekšstati par svēto un pārdabisko nemaz nepazīst šādu spēku. *Manu*, *vakanu* vai *orendu* var vienlīdz veiksmīgi izmantot gan labos, gan ļaunos nolūkos, — tā allaž darbojas vienādi. Kodringtons saka: «Tā darbojas visādi — gan kā labais, gan kā ļaunais.»⁵² *Manu* var raksturot kā pirmo vai eksistenciālo pārdabiskā dimensiju, taču tai nav nekāda sakara ar morāles dimensiju. Tajā visuresoša pārdabiska spēka labās izpausmes ir tikpat stipras kā

⁵¹ Homērs, *Odiseja*. XIII: 291—299; 330—332. [Tulkojis A. Ģiezens. R.: Liesma. 1967.]

⁵² Codrington, *op. cit.*, p. 118.

ļauņās un destruktīvās.⁵³ Jau pašos pirmsākumos zoroastrisma reliģija ir pilnīgi pretēja grieķu politeisma mītiskai vai estētiskai indiferencei. Šo reliģiju nav radījusi mītiska vai estētiska iztēle, tā ir milzīgas individuālas morālas gribas izpaušme. Pat daba gūst jaunu veidolu, jo to redz vienīgi ētiskas dzīves spoguļi. Neviena reliģija nedomā pārraut vai vājināt cilvēka un dabas saites, taču lielās ētiskās reliģijas šīs saites sasienu un stiprina citādā nozīmē. Simpatētiskā saikne, ko sastop maģijā un pirmatnējā mitoloģijā, nav nedz noliegta, nedz iznīcināta; tagad dabu var tvert nevis emocionāli, bet gan racionāli. Ja dabai piemīt kāds dievišķs elements, tad tas izpaužas nevis dzīvības pārpilnībā, bet gan kārtības vienkāršībā. Daba nav varena un auglīga māte, dievišķs klēpis, no kā nāk viss dzīvais, kā uzskata politeiskās reliģijas. Dabu uztver kā likumu un likumības sfēru. Ar likumību vien daba pierāda savas izcelsmes dievišķību. Zoroastriešu reliģijā dabu apzīmē ar *Ašas* konceptu. *Aša* ir dabas gudrība, kas atspoguļo tās radītāja Ahura Mazdas, «gudrā kunga», gudrību. Šī universālā, mūžīgā, nesatricināmā kārtība pārvalda pasauli un nosaka visus notikumus: Saules, Mēness, vaigžņu kustību, zāles un dzīvnieku augšanu, vēju un mākoņu virzību. Visu to uztur un saglabā nevis tikai fiziski spēki, bet gan Labā spēks. Pasaule ir pārvērtusies par lielu morālu drāmu, kurā gan dabai, gan cilvēkam ir sava loma.

Arī ļoti primitīvā mītiskas domāšanas attīstības līmenī ir sastopama pārlicība, ka sasniegt vēlamo mērķi, var sadarboties ar dabu un tās dievišķiem vai dēmoniskiem spēkiem. Daba savas veltes cilvēkam nodod bez viņa aktīvas līdzdalības. Šādu nostādni sastop arī zoroastriešu reliģijā, taču tajā notiek gluži cits pavērsiens, maģiskas jēgas vietā nāk ētiska jēga. Visa dzīve pārvēršas bezgalīgā cīņā par taisnību. «Labo domu, labo vārdu un labo darbu» triādei šajā cīņā ir galvenā vieta. Dievišķo vairs nemeklē un tam netuvojas ar burvju spēku, bet gan ar taisnīguma spēku. Kopš tā brīža cilvēka praktiskā dzīvē nav tādas rīcības, ko var uzskatīt par reliģiski un morāli nenozīmīgu vai nesvarīgu. Dievišķā spēka un dēmoniskā spēka cīņā, Ahura Mazdas un Angra Mainju cīņā, iesaistīti visi. Kāds teksts stāsta, ka abi primārie spēki parādījušies diviņu izskatā, un tie esot Labais un Sliktais. Gudrie zinājuši, kuru no tiem izvēlēties, bet muļķi ne. Katrai darbībai, lai cik tā būtu parasta un vienkārša, piemīt noteikta ētiska vērtība un īpašs ētisks kolorīts. Tā nozīmējot kārtību vai nekārtību, saudzību vai postību. Cilvēks, kas iekopj un apūdeņo lauku, kas stāda koku, kas nogalina bīstamu zvēru, izpildot reliģisku pienākumu, sagatavojot un nodrošinot labā spēka, «gudrā kunga» galīgo uzvaru pār dēmonisko pretinieku. Šie priekšstati liecina, ka cilvēce varonīgi pūlas atbrīvoties no burvju spēku sloga un ietekmes,

⁵³ Skat.: M a r e t t, op. cit., pp.112 ff. *The Conception of Mana*.

liecina, ka tai ir jauns brīvības ideāls. Vienīgi brīvs, patstāvīgi lemtspējīgs cilvēks var saskarties ar dievišķo. Lemtspēja cilvēku padara par dievības sabiedroto.

Paša ziņā paliek izšķirties par vienu no abiem dzīvesveidiem. Cilvēks ir sava likteņa lēmējs, viņam dota iespēja un brīvība izvēlēties patiesību vai maldus, taisnību vai negodu, krietnumu vai nekrietnību, viņš atbild par savu morālo izvēli un tāpēc atbild arī par rīcību. Ja cilvēks izvēlas pareizi un izvēlas krietnību, viņš taps atalgots, bet, ja viņš kā brīva persona izvēlas nekrietnību, jāatbild būs pašam, un viņa *daena* jeb patība dabūs pelnīto atmaksu [...] [Beigās pienāks] laiks, kad katrs savu iespēju robežās izvēlēties un piekops krietnumu, un tādejādi liks visai cilvēcei tiekties pretīm Ašai [...]. Viss jāveltī šim varenam darbam. Krietnie, kaut dzīvojuši dažādos laikos un dažādās vietās, veido vienotu krietnājo grupu, jo visus viņus rosina viena un tā paša kopdarba motīvs.⁵⁴

Monoteiskās reliģijās tieši universālā ētiskā līdzjūta uzvar primitīvo dabā vai maģijā izjusto dzīvības solidaritāti.

Kad grieķu filozofija pievērsās šai problēmai, tā īsti nejaudāja pārspēt tik cēlas un diženas reliģiskas atziņas. Grieķu filozofija vēlinā hellēņu laikmetā saglabāja daudz reliģisku un arī mītisku motīvu. Stoiķu filozofijā centrālais jēdziens ir universālā providence (*πρόνοια*), kas virza pasauli pretī mērķim. Pat tajā cilvēkam kā apzinīgai un racionālai būtnei jādarbojas providences labā. Visums ir liela dieva un cilvēku sabiedrība, *urbs Dis hominibusque communis*.⁵⁵ «Dzīvot līdzās dieviem (*συζήν θεοίς*) nozīmē strādāt kopā ar viņiem. Cilvēks nav tikai skatītājs, viņš ir, cik spēdams, pasaules kārtības radītājs. Gudrs cilvēks ir dievu priesteris un sūtnis.»⁵⁶ Arī šajā kārtībā rod «Visuma simpātijas» konceptu, taču to saprot un interpretē jaunā, ētiskā nozīmē.

To panākt varēja tikai lēna un nepārtraukta reliģiskās domāšanas un izjūtas attīstība. No viselementārākām formām uz augstākām un visaugstākām formām nevarēja pāriet pēkšņā lēcienā. Bergsons apgalvo, ka bez lēciena cilvēce nebūtu spējusi atrast ceļu uz pilnīgi dinamisku reliģiju, — uz tādu reliģiju, kas balstās nevis uz sociālu piespiešanu un pienākumu, bet gan uz brīvību, taču diez vai viņa metafiziskā tēze par «kreatīvo evolūciju» apstiprina šādu viedokli. Reliģija nespētu attīstīties, ja nebūtu atradušies lieli jaun-

⁵⁴ Dhalla M. N. *History of Zoroastrism*. New York: Oxford University Press, 1938, pp. 52 ff.

⁵⁵ Seneca, *Ad Marciam de consolatione*, 18.

⁵⁶ Marcus Aurelius, *Ad se ipsum*, III gr., 4. par.

radītāji gari, pravieši, kas jutās Dieva spēka iedvesmoti un aicināti darīt zināmu viņa gribu, tomēr arī individuāli spēki nevarēja mainīt reliģijas sociālo būtību. Viņi nevarēja radīt jaunu reliģiju no nekā. Lielie reliģiju reformatori nedzīvoja tukšumā, savu reliģisku pārdzīvojumu un inspirāciju telpā. Tūkstoš saītēm viņi bija sieti pie sociālās vides. No morāla pienākuma pie reliģiskas brīvības cilvēce jau nenonāk dumpodamās. Pat Bergsons atzīst, ka, vēsturiski raugoties, mistikas gars, ko viņš uzskata par patiesas reliģijas garu, saglabājas vienmēr. Mysticism atklājot vai, pareizāk, ja cilvēki patiešām to gribētu, tas varētu atklāt brīnišķīgu perspektīvi; bet cilvēki to negribot un vairumā gadījumu nespējot gribēt, jo citādi pārpūlē sabruktu. Tāpēc reliģija paliekot neviendabīga. Varot novērot, kā vēsturē viena reliģijas forma pārējot otrā un atpakaļ — kaut gan faktiski tās abas radikāli atšķiroties, un pirmā brīdī diez vai pietiktu drosmes nosaukt tās vienā vārdā.⁵⁷ Filozofam, metafiziķim abas reliģijas formas vienmēr paliekot antagoniskas, viņš nevarot tās atvasināt no viena avota, jo tajās izpaužoties gluži atšķirīgi spēki. Viena balstoties tikai uz instinktu. Dzīvības instinkts esot radījis mitveides funkciju, taču reliģija nerodoties nedz no instinkta, nedz arī no saprāta vai prāta. Tai esot vajadzīgs jauns impulss, īpaša intūcija un atklāsme.

Lai aizklātu līdz reliģijas būtībai un izprastu cilvēces vēsturi, ir pēkšņi jāpāriet no statiskas un ārējas reliģijas pie dinamiskas, iekšējas reliģijas. Statiskai reliģijai bija jāatvairā saprāta radītie draudi; tā bija infraintelektuāla reliģija. [...] Vēlāk, turklāt ar milzīgām un īsti pat nevadzīgām pūlēm, cilvēks pārstāja riņķot ap savu asi un izrāvās brīvībā, no jauna metās evolūcijas straumē un pats pavirzīja to uz priekšu. Radās dinamiska reliģija, kas noteikti saistāma ar augstāku intelektuālitāti un tomēr nesakrīt ar to. Pirmā reliģijas forma bija infraintelektuāla; otrā — supraintelektuāla.⁵⁸

Krass dialektisks šo trīs pamatspēju — instinkta, saprāta un mistiskas intūcijas — nošķirums tomēr neatbilst reliģijas vēstures faktiem. Nepārliecina arī Frēzera apgalvojums, ka cilvēce esot sākusi ar maģijas laikmetu, bet vēlāk sekojis un to aizstājis reliģijas laikmets. Maģija zaudēja pamatu ļoti pamazām. Ja aplūko Eiropas civilizācijas vēsturi, tad atklājas, ka ticību maģijai necik nopietni nav satricinājušas pat visaugstāk attīstītās un intelektuāli ļoti izsmalcinātās kultūras stadijas. Ticību maģijai varēja ierobežoti atzīt pat reliģija, tā aizliedza un apkarēja dažus burvju paņēmienus, taču pastāvēja «baltās maģijas» sfēra, ko uzskatīja par nekaitīgu. Renesanses domātāji — Pomponacci, Kardano, Kampanella, Bruno, Džambatista della

⁵⁷ Bergson, *op. cit.*, pp. 201 ff.

⁵⁸ *Idem*, pp. 175 f.

Porta un Paracelsus — radīja filozofiskas zinātniskas teorijas par burvju mākslu. Viens no dižākiem un dievbijīgākiem Renesanses domātājiem Džovanni Piko della Mirandola uzskatīja, ka maģija un reliģija esot neatraujami saistītas. Viņš izteicās: «*Nulla est scientia quae nos magis certificet de divinitate Christi quam Magia et Cabala.*»* No tādiem piemēriem var secināt, kā patiesībā attīstījusies reliģija. Tā neliecina par mītiskas domāšanas pirmo un galveno īpatnību pilnīgu izzušanu. Ja lielle reliģiju reformētāji gribēja, lai viņus uzklausa un saprot, bija jārunā ne tikai Dieva valodā, bet arī cilvēku valodā, taču dižie Izraēļa pravieši vairs nerunāja uz savām tautām vien, viņu dievs bija Taisnības Dievs, un Viņš neuzrunāja tikai kādu atsevišķu grupu; pravieši pareģoja jaunas debesis un jaunu zemi. Patiesībā jauns nav šis praviešu reliģijas saturs, jauna ir tās iekšējā ticība, tās ētiskā nozīme. Viens no lielākiem brīnumdarbiem, ko nācās veikt visām augstākām reliģijām, bija izvērst savu jauno ievirzi — dzīves ētisko un reliģisko skaidrojumu — no visprimitīvāko uzskatu un lielāko māņticību raupjā jēlmateriāla.

Droši vien labākais šādu pārveidojumu piemērs ir tabū jēdziena attīstība. Ir daudz tādu civilizācijas pakāpju, kur nav nedz skaidru ideju par dievišķiem spēkiem, nedz arī skaidra animisma — trūkst jēlkādas dvēseles teorijas — tomēr visām, pat visprimitīvākajām sabiedrībām, šķiet, ir izstrādāta tabū sistēma; un vairumā gadījumu šīm sistēmām ir ļoti sarežģīta struktūra. Vārds *tabū* ir izcēlies Polinēzijas salās, tur tas apzīmē visu reliģijas sistēmu.⁵⁹ Sastopamas arī daudzas pirmatnējas sabiedrības, kurās tabū laušana ir vienīgais pārkāpums.⁶⁰ Civilizācijas zemākās pakāpēs šis termins attiecas uz visu reliģijas un morāles sfēru. Šajā ziņā daudzi reliģijas vēsturnieki tabū sistēmai piešķir izcilu nozīmi. Kaut gan tai piemīt klaji trūkumi, to uzdeva par pirmo un obligāto kultūras attīstības aizmetni, pat par aprioru morālās un reliģiskās domāšanas principu. F. Dževonss tabū raksturo kā īpatnu kategoriskā imperatīva paveidu, kā vienīgo imperatīvu, ko pazinis un kam pakļāties pirmatnējais cilvēks. Tā izjūta, ka pastāv dažas lietas, ko «nedrīkst darīt», viņš saka, ir tīri formāla un bezsaturīga. Tabū būtība ir tāda, ka neatkarīgi no pieredzes, tas noteiktas lietas *a priori* pasludina par bīstamām.

Šīs lietas faktiski nemaz nebija īsti bīstamas, un ticība draudiem bija iracionāla, tomēr, ja šādas ticības nebūtu bijis, tad tagad nebūtu morāles un civilizācijas arī. [...] Ticība bija maldīga [...], tomēr šo maldu čaula sargāja un ļāva attīstīties ārkārtīgi auglīgam priekšstatam par sociālo pienākumu.⁶¹

⁵⁹ Sal.: M a r e t t, *Is Taboo a Negative Magic?, The Threshold of Religion*, p. 84.

⁶⁰ Sal.: J e v o n s F. B. *An Introduction to the History of Religion*. London: Methuen, 1902, p. 70.

⁶¹ *Idem*, pp. 86 f.

Kā šāds uzskats varēja izkūņoties no pārliecības, kurai nebija it nekāda sakara ar ētiskām vērtībām? Sākotnējā un tiešā nozīmē tabū, šķiet, ir vienīgi marķēta lieta, kas nav tajā pašā līmenī kā parastas, profānas, nekaitīgas lietas, to apņem baiļu un draudu atmosfēra. Draudus bieži raksturo kā pārdabiskus, bet tie nekādā ziņā nav morāli. Ja šādu lietu atšķir no citām, nodalījums nenozīmē morālu izvēli un nesaistās ar morālu spriedumu. Cilvēks, kas izdara noziegumu, kļūst tabū, bet tas pats notiek arī ar sievieti dzemdībās. «Lipigo nešķīstību» attiecina uz visām dzīves sfērām. Dievišķā pieskāriens ir tikpat bīstams kā pieskaršanās fiziski netīrām lietām; sakrālais un baismīgais ir viena līmeņa parādības. «Inficēšanās ar svētumu» rada tās pašas sekas, ko «aptraipīšanās ar nešķīstību». Kas pieskaras liķim, tas kļūst nešķīsts, bet arī jaundzimis bērns izraisa tādas pašas bailes. Dažām tautām bērni piedzimšanas dienā bija tik stiprs tabū, ka viņus nedrīkstēja likt zemē. Sākotnējās infekcijas pārvešanas princips neļauj ierobežot tās izplatību; tā sakot, «vienu vienīga tabūeta lieta varēja inficēt visu universu». ⁶² Šajā sistēmā nav ne miņas no kādas individuālas atbildības. Ja cilvēks izdara noziegumu, nošķir ne jau viņu vienu — arī ģimene, draugi, visa cilts nes to pašu zīmogu. Viņi ir iezīmēti; viņi izplata vienu un to pašu nešķīstību. Šāds priekšstats ietver attiecīgus šķīstīšanās rituālus. Attīrīšanās notiek tikai ar fiziskiem un ārējiem līdzekļiem. Nozieguma traipu var nomazgāt tekošs ūdens. Dažreiz grēku pārnes uz dzīvnieku, «uz grēkāzi» vai putnu, kas aizlido ar visu grēku. ⁶³

Visām augstākām reliģijām, izrādās, bija ārkārtīgi grūti pārvarēt šo ļoti primitīvo tabū sistēmu, tomēr ar milzīgām pūlēm tas izdevās. Lai to panāktu, reliģijām vajadzēja piekopt to pašu nošķīršanu un individualizāciju, kas aprakstīta iepriekš. Vispirms bija jāatrod demarkācijas līnija, kas svētā sfēru nošķirtu no nešķīstā vai baismīgā. Protams, semītu reliģijas sākotnēji balstījās uz ļoti sarežģītu tabū sistēmu. V. Robertsons—Smits, pētīdams semītu reliģijas, secina, ka pirmie semītu likumi par svētumu un nešķīstību izcelsmes ziņā neatšķīroties no mežoņu tabū. Pat tajās reliģijās, kas balstās uz vistīrākiem ētiskiem motīviem, vēl saglabājas daudzas atgādes par reliģiskās domāšanas agrinām pakāpēm, kad tīrību vai netīrību saprata tikai fiziskā nozīmē. Zoroastrismā, piemēram, ir ļoti stingri priekšraksti pret aptraipīšanos ar fiziskiem elementiem. Par nāves grēku uzskatīja tīrās uguns apgānīšanu ar liķa vai kādas citas nešķīstas lietas pieskārienu. Tāpat noziegums bija ienest mirušā mājā uguni, iekams nebija pagājušas deviņas nakts ziemā un mēnesis vasarā. ⁶⁴ Pat augstās reliģijas nespēja neievērot vai apspiest šķīstīšanās noteikumus

⁶² Antropoloģisko materiālu skat.: F r a z e r, *The Golden Bough*, I, 169 ff un Pt.VI, *The Scapegoat*; un J e v o n s, *op. cit.*, chaps. VI—VIII.

⁶³ Sikāk skat.: R o b e r t s o n—S m i t h, *op. cit.*, Note G, pp. 427 ff.

⁶⁴ Sikāk skat.: D h a l l a, *op. cit.*, pp. 55, 221 ff.

un rituālus. Reliģiskās domāšanas attīstība varēja mainīt un tai vajadzēja mainīt nevis pašus tabū, bet gan to pamatmotīvus. Pirmatnējā sistēmā motīvi nepavisam nav svarīgi. Aiz parastu un pazīstamu lietu valstības atrodoties cita, ko piepildot nezināmi spēki un briesmas. Šai sfērai piederīga lieta tiek marķēta, taču īpašu nozīmi tai piešķir tikai pats marķējums, nevis tā vektors. Kāda lieta var kļūt par tabū gan tāpēc, ka tā ir visizcilākā, gan tāpēc, ka ir visnīcīgākā, — tiklab aiz savām labām, kā aiz sliktām īpašībām, tiklab aiz lieliskuma, kā aiz samaitātības. Iesākumā reliģija pašu tabū neuzdrošinājās noliegt, jo, uzbrūkot sakrālai sfērai, tā riskētu pazaudēt savu pamatu. Reliģija sākas, ieviešot kādu jaunu elementu. Robertson–Smits saka:

Tas, ka visām semītu tautām ir likumi, kas attiecas uz nešķīsto, tāpat kā likumi, kas attiecas uz svētā sfēru, un robeža starp abām bieži nav skaidra, un tas, ka nešķīstība, tāpat kā svētums, visos sikumos brīnumainā kārtā saskan ar mežoņu tabū sistēmu, neļauj vairs šaubīties par svētā idejas izcelsmi un pamattiecībām. Savukārt tas, ka semīti [...] nošķir svēto no nešķīstā, iezīmē istu pacelšanos pāri mežonībai. Visus tabū apdveš godbijība pret pārdabisko, taču piesardzība pret misteriozi naidīgu spēku iejaukšanos morālā ziņā ļoti atšķiras no piesardzības, kas sakņojas priekšstatā par draudzīgi noskaņotu dievu pārākumu. Piesardzība pret naidīgiem spēkiem pieder pie maģiskiem aizspriedumiem [...], kas izriet vienīgi no bailēm un darbojas tikai kā šķērslis progresam, kavē cilvēka enerģijai un uzņēmībai brīvi izmantot dabu. Toties individuālu tiesību ierobežojumi dēļ cieņas pret pazīstamu un draudzīgu spēku, kas ir cilvēka sabiedrotais, lai cik maznozīmīgi un absurdi tie šķīstu, iedīgli nes sociāla progresā un morālas kārtības principus.⁶⁵

Lai šos principus attīstītu, vajadzēja stingri nošķirt subjektīvus reliģijas likumu pārkāpumus no objektīviem. Primitīvai tabū sistēmai šāds nošķīrums ir pilnīgi svešs, tajā svarīga ir pati darbība, nevis darbības motīvs. Briesmas kļūst par tabū ir fiziskas briesmas, tām nav nekāda sakara ar morāles spēkiem. Gan netišas, gan tīšas darbības iznākums ir pilnīgi vienāds. Infekcija ir pilnīgi bezpersoniska un izplatās gluži pasīvi. Vispārīgi runājot, tabū nozīmi var raksturot kā īpašu *Noli me tangere* — tas ir nepieskarams, pret to nevar izturēties vieglprātīgi. Patiesībā nav svarīgi, kā un kādēļ tam tuvojas. Tabū var pārnest ne tikai pieskaroties, bet arī klausoties un skatoties, un ir vienalga vai uz tabū objektu lūkojas apzināti, vai to ierauga nejauši un netīšām — sekas ir vienādas. Atrasties tabūētas personas — priesterā vai karaļa — redzeslokā ir tikpat bīstami kā pašam raudzīties uz viņu.

⁶⁵ Robertson–Smith, *op. cit.*, pp. 148 f.

[..] Tabū vienmēr iedarbojas mehāniski; saskare ar tabūētu objektu izraisa tabū infekciju tikpat noteikti kā ūdens samitrina vai elektriskā strāva iesit. Tabū pārkāpēja nodomi neietekmē tabū darbību, viņš var pieskarties tabū objektam aiz neziņas vai aiz labvēlības pret personu, ko aizskāris; tik un tā viņš kļūst par tabū; par to kļūst arī tad, ja motīvs ir necienīgs vai darbība naidīga. Tāpat arī svēto personu — Mikado, polinēziešu virsaiša, Artemīdas Himnijas priesterienes — noskaņojums nemaina tabū mehānisko darbību. To pieskāriens vai acu skatiens ir liktenīgs kā draugam, tā ienaidniekam, kā augam, tā cilvēkam. Vēl mazāka nozīme ir tabū pārkāpēja morālei; sods, tāpat kā lietus, ņer tiklab netaisnos, kā taisnos.⁶⁶

Tad sākas tas lēnais process, ko vajadzētu dēvēt par «religiskās jēgas maiņu». Ja pēta jūdaisma attīstību, jūtams, cik šāda nozīmes maiņa bija pilnīga un svarīga. Vecās Derības praviešu grāmatās parādās pavisam jauna domāšanas un jūtu ievirze. Šķīstības ideāls tajās pilnīgi atšķiras no visām iepriekšējām mītiskām koncepcijām. Vairs nevar meklēt šķīstību vai nešķīstību objektā, materiālā lietā. Arī cilvēka darbības vairs nenodala šķīstās vai nešķīstās, vienīgā reliģiski nozīmīgā šķīstība, ko turklāt augstu vērtē, ir sirdsšķīstība.

Pirmais nošķīrums rada citu, tikpat svarīgu. Tabū sistēma uzspiež neskaitāmus pienākumus un saistības, taču rakstura ziņā tās visas ir vienādas, tās ir pilnīgi negatīvas, bez jēlkādiem pozitīviem ideāliem. No dažām lietām ir jāizvairās, no dažām darbībām jāatturas. Tabū sistēmā pastāv šķēršļi un aizliegumi, bet nav morālu vai reliģisku prasību, jo tabū sistēmā dominē bailes; un bailes prot tikai aizliegt, bet nevis vadīt, tās brīdina no briesmām, bet nespēj atraisīt jaunu darbīgu vai morālu enerģiju. Jo vairāk attīstās tabū sistēma, jo vairāk tā draud paralizēt, padarīt pilnīgi pasīvu visu dzīvi. Nedrīkst nedz ēst, nedz dzert; nedrīkst nedz palikt, nedz iet. Arī runāt kļūst grūti; iz katra vārda uzglūn nezināmas briesmas. Polinēzijā ne tikai aizliegts izteikt virsaiša vai miruša cilvēka vārdu, parastā sarunā nedrīkst lietot arī citus vārdus vai zilbes, kurās aizliegtie vārdi varētu izpausties. Tieši šajā aspektā reliģijas attīstībai radās jauns uzdevums, taču tai nācās pieveikt ārkārtīgi grūtu problēmu, kas savā ziņā šķīta neatrisināma. Par spīti kļajiem trūkumiem tabū sistēma bija vienīgā sociālās ierobežošanas un piespiešanas sistēma, ko cilvēks atklājis, tā bija visas sociālās kārtības stūrakmens. Ikvienu sociālās sistēmas sastāvdaļu regulēja un pārvaldīja īpaši tabū. Attiecībās starp valdniekiem un padotiem, tāpat arī politiskās, dzimumu un ģimenes dzīves attiecībās nebija citu un svētāku saišu par šīm. To pašu var teikt par ekono-

⁶⁶ J e v o n s, *op. cit.*, p. 91.

misko dzīvi. Pat īpašums, šķiet, pēc izcelsmes ir tabū instance. Pirmais, kas jādara, lai piesavinātu kādu lietu vai personu, ieņemtu zemesgabalu vai saderinātos ar sievieti, bija apzīmogot tos ar tabū zīmi. Reliģija šo sarežģīto aizliegumu sistēmu nespēja atcelt, tās likvidācija radītu pilnīgu anarhiju, tomēr cilvēces dziļie reliģiju skolotāji rada jaunu stimulu, kas visu turpmāko dzīvi ievirzīja citā gultnē. Viņi atklāja sevī pozitīvu spēku — nevis aizlieguma, bet gan iedvesmas un celsmes spēku. Pasīvu paklausību viņi pārvērta aktīvās reliģiskās jūtās. Tabū sistēma draudēja padarīt dzīvi par slogu, ko beigās vairs nevarētu panest; visu cilvēka fizisko un morālo eksistenci māca nepārtraukts šās sistēmas spiediens. Tieši tad iejaucās reliģija. Visas augstās ētiskās reliģijas — Izraēļa praviešu reliģija, zoroastrisms un kristietība — izvirzīja vienu un to pašu uzdevumu. Tās atviegloja neciešamo tabū sistēmas nastu, turklāt atklāja daudz dziļāku reliģiskā pienākuma apziņu, kas nevis ierobežoja vai apspieda, bet gan apliecināja jaunu brīvības ideālu.

VIII VALODA

1

Valoda un mīts ir tuva rada. Kultūras agrīnās stadijās abu attiecības ir tik ciešas un mijiedarbība tik skaidra, ka vienu no otra gandrīz nevar nošķirt — gluži kā divus dažādus dzinumus, kas aug no kopīgas saknes. Cilvēkam vienmēr piemītusi runātnspēja, un viņš vienmēr ir bijis mītrades varā, tāpēc filozofiskā antropoloģija abas šīs specifiski cilvēciskās īpatnības labprāt sauktu vienā vārdā. Tas mēģināts daudzkārt. F. Makss Millers izveidoja divainu teoriju, kas mītu interpretē kā nenoziņīgu valodas blakusparādību. Viņš mītu uzskatīja par ipašu cilvēka prāta slimību, kurai cēloņi jāmeklēnot runātnspējā. Valoda pēc iedabas un būtības esot metaforiska. Nespēdama lietas aprakstīt tieši, tā lietojot netiešas aprakstes līdzekļus, nenoteiktus un apšaubāmus izteikumus. Pēc Maksa Millera domām, tieši valodas pašas daudznozīmība radot un pastāvīgi barojot mītu. M. Millers saka:

Mitoloģija faktiski ir kļuvusi par psiholoģijas problēmu, un, tā kā psihe objektivizējas galvenokārt valodā, tad — arī par valodas zinātnes problēmu. Tas izskaidro, kāpēc [...] es mītu dēvēju drīzāk par valodas slimību, nekā par domāšanas slimību. [...] Valoda un domāšana nav šķiramas, un [...] tāpēc valodas slimība ir tas pats, kas domāšanas slimība. [...] Iedomāties, ka augstais Dievs gan izdara visvisādus noziegumus, gan ļauj cilvēkiem sevi krāpt, gan strīdās ar sievu un varmācīgi izturas pret bērniem, — tas viss noteikti liecina par slimību, par neparastu domāšanas stāvokli vai, izsakoties skaidrāk, par istu ārprātu. Tā ir mitoloģiska patoloģija. [...]

Seno valodu ir grūti izmantot, it sevišķi reliģiskos nolūkos. Valodā nevar izteikt abstraktas idejas citādi, kā tikai ar metaforām,

un nebūtu pārspilēti teikt, ka viss senās reliģijas vārdu krājums sastāv no metaforām [...]. Lūk, pastāvīgs pārpratumu avots, daudzi no tiem saglabājušies senās pasaules reliģijā un mitoloģijā.¹

Ja cilvēka pamatizpausmi kāds uzskata par vienvienīgu briesmeklību, par gara slimības paveidu, tad diez vai var cerēt, ka šādu interpretāciju kāds pieņems. Nemaz nevajag tik dīvainu un pārspilētu teoriju, lai saprastu, ka primitīvam prātam mīts un valoda ir kā dvīņi, abi sakņojas pašā vispārējākā un agrīnākā cilvēces pieredzē, kas rakstura ziņā ir drīzāk gan sociāla, nevis dabīga. Iekams bērns iemācās runāt, viņš jau ir atklājis citus un vienkārškus līdzekļus, kā sazināties ar citiem. Viscaur dzīvajā pasaulē sastopamie nepatikas, sāpju, izsalkuma, baiļu vai šausmu kļiedzieni konkretizējas: tie vairs nav vienkāršas instinktivas reakcijas, jo tos izmanto apzinātāk un mērķtiecīgāk. Atstāts vienatnē, bērns ar vairāk vai mazāk artikulētām skaņām pieprasa aukli vai māti, un sāk apzināties, ka prasībām ir panākumi. Primitīvais cilvēks šo pirmo elementāro sociālo pieredzi attiecina uz dabu kopumā. Viņam daba un sabiedrība nav tikai savstarpēji sietas ar visciešākām saitēm, tās ir saskanīgs un nedalāms veselums. Nav krasas demarkācijas līnijas, kas nošķirtu abas šīs valstības. Pati daba ir kā milzīga sabiedrība — sabiedrota dzīvība. No šā viedokļa viegli izprast buramvārdu lietderību un īpašo funkciju. Ticība maģijai balstās uz dziļu pārliecību par to, ka pastāv visas dzīvības solidaritāte.² Primitīvai apziņai vārdu sociālā ietekme, daudzkārt pārdzīvota, kļūst par dabisku un pat pārdabisku spēku. Primitīvais cilvēks jūtas visādu redzamu un neredzamu briesmu ielenkts, viņš nevar cerēt, ka izdosies šīs briesmas pārvarēt ar fiziskiem līdzekļiem vien. Viņam daba nav mirusi vai mēma: tā spēj dzirdēt un saprast: tāpēc dabas spēki jāpiesauc pareizi, tad tie nevar atteikties palīdzēt. Nekas nespēj pretoties buramvārdiem, *carmina vel coelo possunt deducere lunam**.

Kad cilvēks sāka saprast, ka paļāvība nav bijusi pamatota, — ka daba nav pielūdzama nevis tāpēc, ka negrib izpildīt viņa vēlmes, bet gan tāpēc, ka nesaprot viņa valodu — šis atklājums, droši vien viņu satrieca. Cilvēkam tad radās jauna problēma, kas viņa morālā un intelektuālā dzīvē iezīmēja pavērsieni un krīzi. Kopš tā brīža cilvēks droši vien nonāca dziļā vienatnībā, pilnīgā vientulībā un izmisumā. Nez vai viņš šīs izjūtas būtu pārvarējis, ja nebūtu jau izkopsis jaunu garīgu spēku, kas gan darīja galu maģijai, toties pavēra citu, cerīgāku perspektīvu. Cerības pakļaut dabu ar buramvārdiem bija zudušas, toties cilvēks citā gaismā ieraudzīja valodas un realitātes

¹ Müller F. M. *Contributions to the Science of Mythology* (London: Longmans, Green & Co, 1897), I, 68 f. un *Lectures on the Science of Religion* (New York: Charles Scribner's Sons, 1893), pp. 118 f.

² Skat. iepriekš VII nod., 86.—90., 97. lpp.

attiecības. Vārdu maģisko funkciju aizēnoja un aizvietoja semantiskā funkcija. Vārdiem vairs nepiedēvēja noslēpumainas spējas, un tiem vairs nebija tiešas fiziskas vai pārdabiskas ietekmes. Vārdi nespēja mainīt lietu dabu un pakļaut dievu un dēmonu gribu, tomēr tie nebija arī bezjēdzīgi un bezspēcīgi. Vārdi nav vienkārši *flatus vocis*, nieka dvesma. Vārdā svarīgs nav vis tā fiziskais, bet gan loģiskais raksturs. Var teikt, ka fiziski vārdi ir nevarīgi, bet loģiskā ziņā tie paceļas augstākā, tiešām visaugstākā pakāpē. *Logoss* kļūst par universa principu un cilvēka zināšanu pamatu.

Šī pārmaiņa notika agrīnā grieķu filozofijā. Hērakleits vēl pieder pie tiem grieķu domātājiem, ko Aristotelis *Metafizikā* sauc par «seniem fizioloģiem» (*οἱ αρχαιο φυσιολογοι*). Hērakleita interese pilnībā ir pievērsta fenomenu pasaulei, viņš neatzīst, ka pār parādību pasauli, pār «tapšanas pasauli» ir kāda augstāka sfēra, ideāla vai mūžīga «tīrās esamības» kārtība. Viņu gan neapmierina tikai mainīguma *fakts*, viņš meklē mainīguma principu. Hērakleits uzskata, ka šādu principu nevarot atrast nevienā materiālā lietā, pareiza kosmiskā rituma interpretācija esot jāmeklē nevis materiālajā, bet gan cilvēka pasaulē. Tās centrā esot runātspēja. Tāpēc, lai saprastu Visuma «nozīmi», esot jāsaprot, ko nozīmē valoda. Ja šādu pieeju — tādu, kas izmanto nevis fiziskas parādības, bet gan valodu — nevarot atrast, tad filozofijas vārtiem paejot garām. Pat Hērakleita domājumā vārds, *Logoss*, nav antropoloģisks fenomens vien. To neiežņaudz cilvēka pasaules šaurās robežas, jo tam pieder universāla kosmiska patiesība. Vārds esot jāsaprot kā semantiska un simboliska funkcija, nevis kā burvju spēks. Hērakleits raksta: «Neklausies manī, bet Vārdā, un atzīsti, ka visas lietas ir viens.»

Tādējādi agrīnā grieķu domāšana nogāja ceļu no natūrfilozofijas līdz valodas filozofijai; tur tā sastapa jaunas un nopietnas grūtības. Droši vien neviena problēma nemulsina un nestrīdina vairāk nekā «nozīmes nozīme»³. Arī mūsdienu valodniekiem, psihologiem un filozofiem ir ļoti atšķirīgi uzskati par šo jautājumu. Antīkā filozofija nevarēja tieši aptvert visus šās sarežģītās problēmas aspektus, tā varēja piedāvāt tikai aptuvenu risinājumu. Šis risinājums balstījās uz grieķu agrīnā domāšanā vispāratzītu principu, kas šķita cieši iesakņojies. Visas atšķirīgās skolas — kā fiziologi, tā arī dialektiķi — sāk no pieņēmuma, ka zināšanu fenomens nevarētu izpausties, ja izzinātājs neidentificētos ar izzināmo realitāti. Kaut arī ideālisms un reālisms šo principu lietoja atšķirīgi, tomēr abi sapratās, jo atzina, ka tas esot patiess: Parmenīds paziņoja, ka esamību un domāšanu nevarot šķirt, jo abas esot viens un tas pats. Natūrfilozofi šo identitāti izprata un skaidroja strikti materiālistiski: analizējot cilvēka dabu, atklājoties tās pašas elementu kombinācijas,

³ Skat.: O g d e n C. K., R i c h a r d s I. A. *The Meaning of Meaning* (1923, 5th ed. New York, 1938).

kas sastopamas viscaur fiziskā pasaulē. Tā kā mikrokosms esot precīzs makrokosma atspulgs, tad viens darot iespējamās zināšanas par otru. Empedokls izsakās: «Tieši zemē saskatām Zemi, ūdeni redzam Ūdeni, gaisā — dzidro Gaisu, uguni — postīgo Uguni; milestībā ieraugām Milestību, bet Naidis parādās žultainā naidā.»⁴

Ja šo vispārīgo teoriju pieņem, tad kas ir «nozīmes nozīme»? Pirmām kārtām nozīme jāizskaidro būtības jēdzienos, jo būtība jeb substance ir pati universālākā kategorija, kas patiesību savieno un sasaista ar realitāti. Vārdi nevarētu «nozīmēt lietas», ja abas puses savā starpā nebūtu vismaz druscīnā identas. Simbola un priekšmeta saiknei jābūt ne tikai konvenciālai, bet arī dabiskai. Bez tādas dabiskas saiknes cilvēka teikti vārdi nevarētu pildīt savu uzdevumu, tie paliktu nesaprotami. Šāds iepriekšpieņēmums sakņojas ne tik daudz valodas teorijā, cik vispārējā izziņas teorijā, bet, ja to atzīst par pareizu, tūdaļ pat sākas mācība par *onomatopoesis*. Šķiet, tā vienīgā spēj saistīt nosaukumus ar lietām. Mūsu tilts gan draud sabrukt jau pirmā izmēģinājumā: Platōnam pietika tikai loģiski izvērst tēzi par *onomatopoesis*, lai to atspēkotu. Sōkrats Platōna dialogā *Kratils* šai tēzei ironiski piekrit, taču piekrizdams viņš tikai grib ļaut tēzes absurditātei to iznīcināt. Platōna izklāstā teorija par valodas izcelsmi no skaņu atdarinājumiem pārvēršas parodijā un karikatūrā, tomēr šī *onomatopoesis* tēze valdīja daudzus gadsimtus. Pat mūsdienu literatūrā tā noteikti ir sastopama, kaut arī vairs ne tik naivā formā kā Platōna *Kratilā*.

Klajus iebildumus pret šo tēzi izraisa tas, ka analizējot sadzīves valodu, vairumā gadījumu nekādi nevar atrast skaņu un objektu līdzību; tiesa, šo šķērslī var apiet, uzsverot, ka valodā no paša sākuma ir notikušas pārvērtības un redukcija. Tādējādi, ja grib noskaidrot vārdu saikni ar objektiem, nepietiek ar valodas pašreizējā stāvokļa analīzi, jāizseko terminu izcelsmei. No atvasinātiem vārdiem jāatgriežas atpakaļ pie pamatvārdiem — jāatklāj etimons, katra vārda patiesā un sākotnējā forma. Šis princips etimoloģiju pārvērs ne tikai par valodniecības priekšmetu, bet arī par valodas filozofijas stūrakmeni. Pirmās etimoloģijas, ko izmantoja grieķu grammatikī un filozofi, netika teorētiski vai vēsturiski apšaubītas; līdz pat 19. gadsimta pirmajai pusei neparādījās neviens etimoloģija, kas balstītos uz zinātniskiem principiem⁵. Pirms tam bija iespējams viss, viegli pieņēma visfantastiskākos un ekscentriskākos skaidrojumus. Līdztekus pozitīvām etimoloģijām pastāvēja negatīvās, tāda tipa kā *lucus a non lucendo**. Kamēr šis shēmas

⁴ Empedokls, 335. fragm. Skat.: Burnett J. *Early Greek Philosophy*. London, Edinburgh: A. & C. Black, 1892), Bk. II, p. 232.

⁵ Skat.: Pott A. F. *Etymologische Forschungen aus dem Gebiete der indogermanischen Sprachen* (1833 ff.).

saglabājās, tikmēr teorijas par vārdu un lietu dabiskām saiknēm, šķiet, bija filozofiski attaisnojamas un aizstāvas.

Pastāvēja kādi citi vispārēji apsvērumi, kas jau no paša sākuma apkaroja šo teoriju. Grieķu sofisti savā ziņā bija Hērakleita sekotāji. Platons dialogā *Teaitēts* nonāca tiktāl, ka apgalvoja: sofistu izziņas teorija nepavisam nav oriģināla. Viņš paziņoja, ka tā esot cēlusies no Hērakleita mācības par «lietu plūsmu» un vainagojot to. Patiesībā starp Hērakleitu un sofistiem pastāvēja nepārvarama atšķirība: Hērakleitam vārds «Logoss» bija universāls metafizikas princips, vispārpaties un objektīvi drošticams. «Dievišķo vārdu», ko Hērakleits uzskatīja par visu lietu, kosmiskās kārtības un morāles normu sākotni un pamatprincipu, sofisti vairs neatzina. Valodas teorijā sāka dominēt nevis metafizika, bet gan antropoloģija. Cilvēks kļuva par Visuma centru. Saskaņā ar Protagora aforismu «cilvēks ir visu lietu mērs, tiklab to, kuras ir, kas tās ir, kā arī to, kuras nav, kas tās nav», tāpēc veltīgi un neauglīgi ir meklēt valodas izskaidrojumu fizisku lietu pasaulē. Sofisti bija atklājuši jaunu un daudz vienkāršāku pieeju cilvēka runai. Viņi pirmie sāka aplūkot lingvistikas un gramatikas problēmas sistemātiski, bet nenodarbojās ar šīm problēmām tikai teorētiski. Valodas teorijai jāveic cits un svarīgāks uzdevums: tai jānāca runāt un izturēties reālā sociālā un politiskā pasaulē. Piektā gadsimta atēnieša dzīvē valoda bija kļuvusi par līdzekli noteiktu, konkrētu, praktisku mērķu sasniegšanai. Lielajās politiskajās cīņās tā bija visspēcīgākais ierocis. Neviens nevarēja kļūt par vadītāju, ja nepārvaldīja šo līdzekli. Vitāli svarīgi bija izmantot šo ieroci pareizi un nemitīgi to uzlabot un asināt, tālab sofisti radīja jaunu zināšanu nozari. Par viņu galveno rūpestu kļuva nevis gramatika vai etimoloģija, bet gan retorika. Viņu piedāvātā gudrības (*sophia*) definīcijā retorika ir galvenā. Visi disputi par jēdzienu un vārdu «patiesumu» vai «pareizumu» (*ὀρθότης*) kļuva veltīgi un lieki. Nosaukumi neesot domāti, lai izteiktu lietu dabu. Tiem neesot objektīvu atbildumu. To īstais uzdevums neesot attēlot lietas, bet gan rosināt cilvēka emocijas, tiem neesot jāpauž idejas vai domas, bet gan jānudina uz noteiktu rīcību.

Iezīmējas trīs valodas funkciju un nozīmes koncepciju aspekti: mitoloģiskais, metafiziskais un pragmatiskais. Šie aspekti, izrādās, savā ziņā nav precīzi, jo nepamana vienu no spilgtākām valodas ipatnībām: viselementārākās cilvēciskās izpausmes nav fiziskas lietas, un nav arī patvaļīgas zīmes. Alternatīvais *φύσει ὄν* vai *θέσει ὄν* * uz tām neattiecas. Tās ir «dabiskas», nevis «mākslīgas», taču tām nav sakara ar ārējo objektu dabu. Cilvēka izpausmes nav atkarīgas tikai no vienošanās, no ieražas vai paraduma; to saknes ir meklējamas daudz dziļāk. Tās ir nevilšas jūtu izpausmes, izsaučieni un izvirdumi. Nav nejauši, ka izsauksmesvārdu teoriju izvirzīja dabaszinātnieks, ievērojamākais no grieķu domātājiem. Dēmokrits pirmais izvirzīja tēzi, ka

cilvēka valoda sakņojoties noteiktās, gluži emocionālas izcelsmes skaņās. Vēlāk šo uzskatu aizstāvēja Epikūrs un Lukrēcijs, kas arī balstījās uz Dēmokrita autoritāti. Viņa izteikums ir būtiski ietekmējis valodas teoriju; vēl pat 18. gadsimtā tā gandrīz nemainīta ieceļoja Viko un Ruso darbos. No zinātnes pozīcijām viegli saprast izsaukmesvārdu teorijas lielās priekšrocības. Šķiet, tā vairs neliek paļauties uz teoretizēšanu vien. Ir atklāti daži verificējami fakti, un tie neattiecas tikai uz cilvēka sfēru; cilvēka valodu var reducēt uz kādu fundamentālu instinktu, ko daba piešķirusi visām dzīvām būtnēm. Mežonīgi izkliedzieni — no bailēm, dusmām, sāpēm vai prieka — nav īpatna cilvēciska īpašība, tie sastopami visā dzīvnieku pasaulē. Nekas nešķīta drošāk, kā atvedināt valodas sociālo faktu no šāda vispārēja bioloģiska cēloņa. Ja pieņemtu Dēmokrita un viņa skolnieku un sekotāju tēzi, tad semantika vairs nebūtu savrups novads, tā kļūtu par bioloģijas un fizioloģijas nozari.

Izsaukmesvārdu teorija tomēr nevarēja sasniegt pilnbriedu, kamēr bioloģija pati nebija atradusi jaunu zinātnisku pamatu. Nepietika cilvēka runu saistīt ar noteiktiem bioloģiskiem faktiem, saistībai vajadzēja kādu universālu principu. Tādu principu deva evolūcijas teorija. Kad parādījās Darvina grāmata, par to sajūsmīnājās ne tikai zinātnieki un filozofi, bet arī valodnieki. Augusts Šleihers, kura pirmie sacerējumi liecināja, ka viņš bijis Hēgeļa piekritējs un skolnieks, pievērsās Darvinam.⁶ Darvins savu priekšmetu aprakstīja no stingrām dabaszinātnieka pozīcijām, tomēr viņa vispārīgo metodi viegli varēja attiecināt arī uz valodas parādībām, un arī šajā sfērā viņš, šķiet, cirta jaunu taku. Darvins darbā *Cilvēka un dzīvnieku emociju izpausmes* parāda, ka ekspresīvas skaņas vai darbības rodas no noteiktas bioloģiskās vajadzības, un tās lieto saskaņā ar noteiktiem bioloģijas likumiem. No šā viedokļa seno valodas izcelsmes miklu varēja risināt tīri empīriski un zinātniski. Valoda pārstāja būt «valsts valsti» un tādējādi kļuva par vispārēju dabas dāvanu.

Neatrisināta palika kāda būtiska problēma. Valodas bioloģiskās izcelsmes aizstāvji nespēja aiz kokiem saskatīt mežu, viņi sāka no pieņēmuma, ka izsaucieni varot tieši pārvērsties valodā, taču tas problēmu nevis atrisina, bet gan notuše. Jāizskaidro ne jau vienīgi cilvēka valodas izcelsme, bet arī tās struktūra, un struktūranalīze rāda, ka starp emocionālo un propozicionālo valodu pastāv radikālas atšķirības. Abi šie valodas tipi nav vienā līmenī. Pat, ja varētu tos saistīt ģenētiski, tad pārejai no viena tipa uz otru vienmēr loģiski jāpaliek *a metabasis eis allo genos* — pārejai no viena veida pie cita. Cik zināms, neviena bioloģiskā teorija nav spējusi novērst šo loģisko un

⁶ Skat.: Schleicher A. *Die Darwin'sche Theorie und die Sprachwissenschaft* (Weimar, 1873).

strukturālo atšķirību. Neviena psiholoģiska pierādījums neapstiprina, ka jebkāds dzīvnieks jebkad būtu ticis pāri robežlinijai, kas šķir propozicionālo valodu no emocionālās valodas. Tā dēvētā «dzīvnieku valoda» allaž paliek pilnīgi subjektīva, tā pauž dažādas izjūtas, taču neapzīmē un neapraksta objektus.⁷ Tāpat arī neviens vēsturisks pierādījums neliecina, ka cilvēks pat vizsmākās kultūras attīstības pakāpēs būtu apmierinājies vienīgi ar emociju un žestu valodu. Ja grib stingri turēties pie empīriskas metodes, jānoraida jebkurš pieņēmums, kas, ja arī nav gluži neticams, tad ir vismaz apšaubāms un hipotētisks. Faktiski šo teoriju sīkāka izpēte vienmēr padara apšaubāmu pašu principu, uz ko teorija balstās; šo teoriju aizstāvji, argumentāciju izvēršot, ir spiesti atzīt un uzsvērt to atšķirību, ko sākumā paši, šķiet, nolieguši vai vismaz centušies mazināt. Lai to izskaidrotu, sniegsu divus konkrētus piemērus, pirmo no valodniecības, bet otro no psiholoģijas un filozofijas literatūras. Otto Jespersens varbūt bija pēdējais mūsdienu valodnieks, kas vēl saglabājis dedzīgu interesi par veco valodas izcelsmes problēmu. Viņš nenoliedza, ka visi iepriekšējie problēmas risinājumi bijuši ļoti neadekvāti, un patiesībā uzskatīja, ka ir atklājis jaunu metodi, kura sola labākas sekmes. Jespersens uzsvēra:

Metode, ko es iesaku un pirmais konsekventi lietoju, prasa izsekot mūsdienu valodu vēstures, cik tik tālu tās sniedzas, un tik, cik zināmie materiāli ļauj [...]. Ja šādā kārtā nonāksim pie skaņām, ko vairs nevarēsim aprakstīt kā īstu valodu — un tad tās būs jāuzskata par kaut ko senāku, nekā valoda, un tad arī problēma būs atrisināta; jo pārvērtības vēl var izprast, kurpretī *radīšanu no nekā* cilvēka prāts nevar saprast nekad.

Saskaņā ar šo teoriju, tāda pārvērtība notikusi, kad cilvēka izpausmes, kas sākotnēji bijušas vien emocionāli kļiedzieni vai muzikālas frāzes, sāks izmantot par nosaukumiem. Sākotnējais beznozīmes skaņu juceklis pēkšņi kļuvis par domāšanas instrumentu. Piemēram, triumfējot pār sakautu un nogalinātu pretinieku, noteiktā melodijā izdziedāta skaņu kombinācija, varējusi pārvērsties par īpašvārdu, kas apzīmēja šo īpašo notikumu vai pat cilvēku, kas nogalinājis ienaidnieku. Šāda attīstība varējusi turpināties, izsaucienu metaforiski attiecinot uz līdzīgām situācijām.⁸ Īsi sakot, tieši metaforiskie nozīmes pārnēsumi slēpjot problēmu: šādi pārnēsumi nozīmējot, ka skaņas, kas agrāk bijušas tikai izkļiedzieni, spēcīgu emociju netī-

⁷ Skat. III nod., 38., 39. lpp. citētos V. Kēlera un G. Reveša uzskatus.

⁸ Šo teoriju pirmoreiz izvirzījis Jespersens darbā *Progress in Language* (London, 1894). Skat. arī viņa *Language, Its Nature, Development and Origin* (London, New York, 1922), pp. 418, 437 ff.

šas izpausmes, tagad darot ko pavisam jaunu. Tās lietojot kā simbolus ar noteiktu nozīmi. Jespersens pats citē Benfija novērojumu, ka starp izsauceņu un vārdu pastāv pietiekami liela plaisa, lai varētu teikt, ka izsauksme ir valodas noliegums; izsauceņus lieto tikai tad, kad kāds vai nu nevar, vai negrib runāt. Pēc Jespersena domām, valoda radusies tad, «kad komunikativitāte ņēmusi virsroku pār izsaukumi», tomēr tieši to viņa teorija neizskaidro, bet pieņem kā aksiomu.

Tādi paši iebildumi attiecas uz Greisas de Lagunas apgalvojumu grāmatā *Runa: tās funkcija un attīstība*. Tā sniedz daudz sīkāku un rūpīgāku problēmas izklāstu, turklāt iztieks bez diezgan fantastiskiem konceptiem, kas dažviet pavīd Jespersena grāmatā. Pāreja no kļūdziena uz runu attēlota kā pakāpeniska objektifikācija. Primitīvās afektīvās īpašības, ko piedēvē situācijai kopumā, sāk diferencēties un atšķirties no situatīvi uztvertām iezīmēm: «[...] parādās objekti, ko drīzāk gan apzinās, nekā izjūt [...]». Reizē ar to pieaugusi nosacītība kļūst sistemātiska [...]. Beidzot [...] parādās objektīvā realitātes sakārta, un pasaule kļūst patiešām pazīstama.⁹ Objektificēt un sistematizēt patiešām ir cilvēka valodas galvenais un svarīgākais uzdevums, bet nav skaidrs, kā izsauksmes teorija vien var izskaidrot šo būtisko pārmaiņu. Profesores Lagunas teorijā izsauksmesvārdu un nosaukumu plaisa nav pārvarēta, gluži pretēji, tā kļūst vēl krasāka. Zīmīgi, ka tie autori, kuri, vispārīgi izsakoties, piekrīt uzskatam, ka valoda radusies no izsauksmes vārdiem vien, ir secinājuši, ka galu galā izsauksmesvārdu un nosaukumu atšķirība ir daudz lielāka un spilgtāka par tiem piedēvēto sakritību. Piemēram, Gārdners gan sāk ar to, ka starp cilvēku un dzīvnieku valodām pastāvot «būtiska homogenitāte», taču, attīstot šo teoriju, viņam nākas atzīt, ka atšķirība starp dzīvnieku skaniskām izpausmēm un cilvēku valodām ir tik liela, ka gandrīz aizēno minēto homogenitāti.¹⁰ Šķietamā līdzība patiesībā ir tikai materiāla sakarība, tā nevis nepieļauj, bet gan gluži pretēji — uzsver formālu, funkcionālu heterogenitāti.

2

Jautājums par valodas izcelsmi vienmēr ir divaini valdzinājis cilvēka prātu. Par to sāka brīnīties jau pirmajos intelekta uzplaisnījuma brīžos. Daudzi mīti vēsti, kā cilvēks runāt iemācījies no paša Dieva vai ar dievišķa skolotāja

⁹ Laguna G., de, *Speech. Its Function and Development*. New Haven: Yale University Press, 1927, pp. 260 f.

¹⁰ Gardiner A. H. *The Theory of Speech and Language*. Oxford, 1932, pp. 118 f.

palīdzību. Interesi par valodas izcelsmi viegli saprast, ja atzīst mītiskās domāšanas pamataksiomas. Mīts nepazīst citas skaidrojuma metodes, kā vien atgriezties tāltālā senatnē un atvasināt tagadnes fizisko un cilvēku pasauli no sākotnes situācijas. Dīvaini un paradoksāli šķiet tas, ka filozofiskā domāšanā šī tendence dominē joprojām. Pat šajā domāšanā ģenēzes problēma gadsimtiem ilgi aizēnoja sistemātikas jautājumu. Kā pašsaprotamu pieņēma uzskatu, ka, atrisinot izcelsmes problēmu, viegli varēs tikt galā arī ar visām pārējām. No vispārīgās epistemoloģijas viedokļa šis pieņēmums tomēr nebija pamatots. Izziņas teorija māca, ka sistemātikas problēmas stingri jānošķir no ģenētiskām; jaukt abus problēmu tipus ir kļūmīgi un riskanti. Kāpēc šo metodoloģisko maksimu, kas citās zināšanu nozarēs stingri iesakņojusies, tomēr aizmirst, aplūkojot valodniecības problēmas? Protams, ļoti interesanti un svarīgi būtu ieraudzīt pilnīgu valodas vēstures ainu — atbildēt uz jautājumu: vai visas pasaules valodas ir izcēlušās no kopēja celma, vai to saknes ir atšķirīgas un savstarpēji neatkarīgas — kā arī spēt soli pa solim izsekot dialektu un valodas tipu attīstībai. Ar to gan vēl nepietiktu, lai varētu risināt fundamentālus valodas filozofijas jautājumus. Filozofijai nepietiek tikai ar lietu ritumu un notikumu hronoloģiju. Tai vienmēr ir spēkā Platona definīcija, un saskaņā ar to filozofiskas zināšanas ir «zināšanas par būtāmību», ne tikai «par tapšanu». Protams, valoda neatrodas nekur ārpus un viņpus laika; tā nepieder pie mūžīgo ideju valstības. Mijas — fonētiskas, analogiskas, semantiskas — ir būtiska valodas stihija, taču ar šo fenomenu izpēti vien nepietiek, lai varētu izprast valodas funkciju vispār. Vēstures dati ierobežo ikvienas simboliskas formas analīzi. Uz jautājumu, «kas ir» mīts, reliģija, māksla un valoda, nevar atbildēt tīri abstrakti, ar loģisku definīciju. Savukārt, pētot reliģiju, mākslu un valodu, vienmēr parādās vispārējās strukturālas problēmas, kas attiecas uz cita tipa zināšanām. Šīs problēmas jāaplūko atsevišķi, tās nav izskaidrojamas un atrisināmas tikai ar vēsturiskiem pētījumiem.

19. gadsimtā joprojām runāja un domāja, ka vēsture ir vienīgā atslēga, kas paver iespēju zinātniski pētīt cilvēka runu. Lingvistikā lielākos sasniegumus guva tie zinātnieki, kurus vēsturiskā interese bija pārņēmusi tik ļoti, ka viņi gandrīz nespēja domāt jēlkādā citā virzienā. Jākobs Grimms lika pamatus ģermāņu valodu salīdzināmai gramatikai. Indoeiropiešu valodu salīdzināmo gramatiku dibināja Bops un Pots, to attīstīja A. Šleihers, Karls Brugmans un B. Delbriks. Hermans Pauls pirmais izvirzīja jautājumu par valodniecības vēstures principiem. Viņš pilnībā apzinājās, ka vēsturiski pētījumi vien nespēj izskaidrot visas cilvēka runas problēmas, un uzskatīja, ka vēstures zināšanas vienmēr jāpapildina ar sistēmu zināšanām. Katrai vēsturisku zināšanu nozarei, viņš apgalvoja, atbilst zinātne, kas aplūko vēsturisko objektu attīstības vispārīgos nosacījumus un pēta faktorus, kuri visās cilvē-

cisko parādību pārvērtībās paliek nemainīgi.¹¹ 19. gadsimts bija ne tikai vēstures, bet arī psiholoģijas gadsimts. Tāpēc šķīta gluži dabiski vai pat pašsaprotami pieņemt, ka valodniecības vēstures principi meklējami psiholoģijas sfērā. Vēsture un psiholoģija bija divi valodniecības pētījumu stūrakmeņi. Leonards Blūmfilds izteicies:

Pauls un vairums viņa laikabiedru aplūkoja tikai indoeiropiešu valodas, un, ignorēdami deskriptīvās problēmas, atteicās nodarboties ar valodām, kuru vēsturi nezināja. Šāda ierobežošanās viņiem liedza zināšanas par svešiem gramatisko struktūru tipiem, kas būtu ļāvuši ieraudzīt to, ka pat būtiskākās indoeiropiešu gramatikas iezīmes [...] nekādā ziņā nav universālas runas iezīmes [...]. Līdztekus plašai vēsturisku pētījumu straumei tomēr pastāvēja un pamazām pieņēmas spēkā vispārīgās valodniecības pētījumi [...]. Daži pētnieki aizvien skaidrāk aptvēra, ka starp deskriptīviem un vēsturiskiem pētījumiem veidojas dabiskas attiecības [...]. Abu šo pētījumu virzienu — vēsturiski salīdzināmā un filozofiski deskriptīvā virziena — saplūsmē ir atskaidrinājusi dažus principus, ko dižie indoeiropiešu valodu pētnieki 19. gadsimtā neprata saskatīt [...]. Jebkurš vēsturisks valodas pētījums salīdzina divus vai vairākus datu deskripciju kopumus. Tas var būt tikai tik precīzs un tik pilnīgs, cik atļauj dati. Lai aprakstītu valodu, nevajag nekādu vēstures zinību. Patiesībā novērotājs, kas ļauj tādām zināšanām ietekmēt deskripciju, ir spiests sagrozīt datus. Deskripcijās nedrīkst būt aizspriedumu, ja grib, lai tās uzticami kalpotu salīdzinājumiem.¹²

Šo metodoloģijas principu ieviesa un savā ziņā klasiski īstenoja ievērojama valodnieka un filozofiska domātāja darbi. Vilhelms fon Humbolts pirmais sāka klasificēt pasaules valodas un iedalīt tās noteiktos pamattipos. Šim mērķim viņš nevarēja izmantot tīri vēsturiskās metodes. Viņš pētīja arī citas valodas, kas nepiederēja pie indoeiropiešu valodu tipa. Humbolta intereses tiešām aptvēra visu lingvistikas parādību sfēru. Izmantodams brāļa Aleksandra fon Humbolta bagātos materiālus, ko tas bija savācis, pētniecības nolūkos apceļojams Ameriku, viņš pirmais analītiski aprakstīja Amerikas pamatiedzīvotāju valodas. V. fon Humbolts sarakstīja nozīmīgu pētījumu par valodu daudzveidību, un tā otrā sējumā¹³ iekļāva pirmo austro-nēziešu — indonēziešu un melanēziešu — valodu salīdzināmo gramatiku.

¹¹ Paul H. *Prinzipien der Sprachgeschichte* (Halle, 1880), chap. I. (Tulk. angļu val. London, 1889).

¹² Bloomfield, *Language* (New York: Holt & Co, 1993), pp. 17 ff.

¹³ Skat.: Humboldt *Gesammelte Schriften*, Berlin (1836—1839). Bd. VII, 1.

Viņš to uzrakstīja, kaut gan nekādi vēsturiski fakti nebija pieejami, jo šo valodu vēsture bija pilnīgi nezināma: Humboltam vajadzēja aplūkot problēmu pavisam jaunā aspektā un pašam cirst ceļu.

Viņa metodes palika stingri empiriskas; tās balstījās nevis uz pieņēmumiem, bet gan uz novērojumiem. Humbolts neapmierinājās ar atsevišķu faktu aprakstīšanu, viņš no faktiem izdarīja lielus vispārinājumus. Humbolts atzina, ka nevar patiesi izprast cilvēka runas raksturīgās iezīmes un funkciju, ja runu uzskata vienīgi par «vārdu sakopojumu». Īstās valodu atšķirības neesot vis skaņu vai zīmju atšķirības, bet gan «pasaules ainu» (*Weltansichten*) atšķirības. Valoda neesot vienkārši mehānisks jēdzienu apkopojums. Ja valodu dala vārdos vai jēdzienos, to dezorganizē un dezintegre. Valodas parādību pētījumos šāda pieeja esot bistama vai pat postīga. Humbolts apgalvoja, ka vārdi un likumības, kas saskaņā ar mūsu sadzīves priekšstatiem veido valodu, reāli eksistējot tikai saistītas runas aktā. Tvertas savrupi, tās «ir tikai nedzīvs nemākulīgas zinātniskas analīzes izdomājums». Valoda drīzāk esot jāautver kā *energeia*, nevis kā *ergon**. Tā neesot pabeigta lieta, bet gan nemitīgs process; prāts nerimīgi pūloties artikulētās skaņās paust domu.¹⁴

Humbolta pētījums bija vairāk nekā ievēribas cienīgs sasniegums lingvistikā, — tas iezīmēja arī jaunu laikmetu valodas filozofijas vēsturē. Humbolts nebija tāds zinātnieks, kas aprobežotos ar specializētu atsevišķas valodas parādības izpēti, bet viņš nebija arī metafiziķis kā Šellings vai Hēgelis. Viņš turējās pie Kanta «kritiskās metodes» un neaizrāvās ar spekulatīviem pieņēmumiem par valodas būtību vai izcelsmi. Tāda problēma viņa darbā nav pat pieminēta, grāmata pilnībā veltīta tieši valodas struktūras problēmām. To, ka tās nav atrisināmas vienīgi ar vēsturiskām metodēm, tagad atzīst visi. Dažādu skolu un dažādu nozaru zinātnieki vienprātīgi uzsver to, ka vēsturiskā valodniecība nekad nevar aizstāt deskriptīvo, jo vēsturiskai valodniecībai vienmēr jābalstās uz tādām valodas stadiju deskripcijām, kādas ir tieši pieejamas¹⁵. No vispārējās ideju vēstures viedokļa ļoti interesanti un svarīgi atzīmēt, ka valodniecība šajā ziņā pakļāvusies tām pašām pārmaiņām, kādas notikušas citās zināšanu nozarēs. Agrākā pozitīvisma vietā nāca jauns princips, ko var dēvēt par strukturālismu. Klasiskā fizika bija pārlicināta, ka vispārējie kustības likumi atklājami, sākumā pētot «materiālu punktu» kustību. Uz šā principa balstījās Lagrānža darbs *Mécanique analytique**. Vēlāk Faradeja un Maksvella atklātie elektromagnētiskā lauka likumi vedināja uz pretēju secinājumu; atklājās, ka elektromagnētisko lauku

¹⁴ Humboldt, *op. cit.*, pp. 46 f. Sikāks pārskats par Humbolta teoriju atrodams manā darbā *Philosophie der symbolischen Formen*, I, 98 ff.

¹⁵ Piem., skat.: Jespersen, *The Philosophy of Grammar*. New York: Holt & Co, 1924, pp. 30 f.

nevar sadalīt atsevišķos punktos. Elektronu vairs neuzskatīja par neatkarīgu, pašpāstāvīgu vienību, to definēja kā visa lauka robežpunktu. Tādējādi radās jauna tipa «lauka fizika», kas daudzējādi atšķīrās no iepriekšējās, klasiskās mehānikas koncepcijas. Bioloģijā notiek analogiskas norises. 20. gadsimta sākumā izvirzītās un tagad valdošās jaunās, holistiskās teorijas ir atgriezušās pie senās, Aristoteļa dotās organisma definīcijas. Tās uzsver, ka dzīvā pasaulē «veselais ir primārs attiecībā pret daļu». Šīs teorijas evolūciju nenoliedz, bet nevar to vairs izskaidrot tā, kā skaidrojis Darvins un ortodoksālie darvinisti.¹⁶ Ja runā par psiholoģiju, 19. gadsimtā tā galvenokārt ir sekojusi Hjūma metodei. Vienīgā psihisku fenomenu izskaidrošanas metode bija tos sadalīt pirmelementos. Visas kompleksās parādības uzskatīja par vienkāršiem jutekļu liecību uzkrājumiem un sakopojumiem. Mūsdienu gešaltpsiholoģija šo koncepciju ir nokritizējusi un sakāvusi, tādējādi tā pāvērusi ceļu jauna tipa struktūrpsiholoģijai.

Ja tagad valodniecība pārņem tās pašas metodes un aizvien vairāk koncentrējas uz struktūras problēmām, tas, protams, nenozīmē, ka agrākie uzskati zaudējuši jēlkādu nozīmi un nevienu neinteresē. Lingvistiskie pētījumi tomēr nevirzās pa taisni, bet gan pa elipsi ap diviem dažādiem fokusiem, jo tos joprojām nodarbina arī runas fenomenu hronoloģiskā secība. Daži zinātnieki gan izteica tādus plašus vispārīnājumus, ka 19. gadsimta valodniecībai raksturīgā deskriptīvās un vēsturiskās pieejas apvienošana esot bijusi metodoloģiska kļūda. Ferdinands de Sosīrs savās lekcijās apgalvoja, ka būtu jāatmet pati «vēsturiskās gramatikas» ideja. Viņaprāt, vēsturiskā gramatika ir hibrīds jēdziens. Tajā esot divi nesaistīti elementi, kuriem nav kopsaucēja un ko nevar apvienot organiskā veselumā. Pēc Sosīra domām, cilvēka runas pētīšana nav visvienas, bet gan divu zinātņu uzdevums. Tādā pētījumā vienmēr jāatšķirot divas dažādas ass: «vienlaicības ass» un «secības ass». Gramatika pēc dabas un būtības piederot pie vienlaicības tipa. De Sosīrs krasi nošķir *la langue* no *la parole*. Valoda (*la langue*) ir universāla, bet runa (*la parole*), kā jau norise, ir laiciska un individuāla. Katram individam ir savs runasveids, taču valodas zinātnisku analīzi neinteresē individuālās atšķirības, tā pēta sociālu parādību, kas pakļaujas vispārējiem likumiem, un tie ir pietiekami neatkarīgi no atsevišķiem runātājiem. Bez tādiem likumiem valoda nevarētu veikt savu galveno uzdevumu; valodu nevarētu izmantot par visu runājošās kopības locekļu saziņas līdzekli. «Sinchronā valodniecība» aplūko pastāvīgas strukturālas attiecības, bet «diahronā valodniecība» — parādības, kas mainās un attīstās laikā.¹⁷ Valodas pamata strukturālo vienotību var pētīt un pārbaudīt divējādi. Vienotība

¹⁶ Skat.: Haldane J. B. S. *The Causes of Evolution*. New York, London, 1932.

¹⁷ Skat. Ferdinanda de Sosīra lekcijas, kas pēc nāves publicētas ar nosaukumu *Cours de linguistique générale* (1915; 2 ed. Paris, 1922).

parādās gan no materiālās, gan no formālās puses, tā izpaužas ne tikai gramatisko formu, bet arī skaņu sistēmā. Valodas raksturs ir atkarīgs no abiem faktoriem, taču fonoloģijas struktūras problēmas tika atklātas daudz vēlāk, nekā sintakses vai morfoloģijas struktūras problēmas.

Runas formās acimredzami un noteikti pastāv sava kārtība un saskaņa. Šo formu klasifikācija un noteiktu likumu atklāšana kļuva par vienu no pirmiem zinātniskās gramatikas uzdevumiem. Jau pašā sākumā tādu pētījumu metodes sasniedza augstu pilnību. Mūsdienu valodniekiem joprojām autoritāte ir Panīni sanskrita gramatika, kas tapusi laikā starp 350. un 250. gadu pr. Kr., to uzskata par vienu no izcilākiem cilvēka prāta pieminekļiem. Valodnieki domā, ka joprojām neviena cita valoda nav tik pilnīgi aprakstīta. Grieķu gramatiķi rūpīgi analizēja grieķu valodā rodāmās vārdšķiras un interesējās par visdažādākiem sintakses un stila jautājumiem, tomēr problēmas materiālais aspekts palika neizzināts, un tā nozīme nepamanīta līdz pat 19. gadsimta sākumam. Tad sastopam pirmos mēģinājumus zinātniski aplūkot skaņu mijas parādības. Mūsdienu vēsturiskā valodniecība sākās ar līdzskaņu mijas izpēti. 1818. gadā R. K. Rasks pierādīja, ka ģermāņu valodu vārdu formas likumsakarīgi saskan ar formām citās indoeiropiešu valodās. Jākobs Grimms *Vācu valodas gramatikā* sistematiski rādīja ģermāņu līdzskaņu atbilstību citu indoeiropiešu valodu līdzskaņiem. Šie novērojumi lika pamatu mūsdienu valodniecībai un salīdzināmai gramatikai, taču tos izprata un interpretēja tikai vēsturiski. Jākobs Grimms pirmo un dziļāko ierosmi guva no romantiskas senatnes mīlestības. Tas pats romantikas gars ļāva Frīdriham Šlēgelim nonākt pie Indijas valodas un prātniecības,¹⁸ tomēr 19. gadsimta otrā pusē lingvistisko pētījumu interesi diktēja citas intelektuālas ierosmes, un dominēt sāka materiālistiska interpretācija. Tā saucamo «jaungramatiķu» galvenais mērķis bija pierādīt, ka lingvistikas metodes ir tikpat attīstītas kā dabaszinātņu metodes. Ja valodniecība tiecās būt eksakta zinātne, tad tā nevarēja apmierināties ar neskaidriem empīriskiem likumiem, kas apraksta atsevišķus vēsturiskus notikumus. Tai bija jāatklāj tādi likumi, kas pēc loģiskās formas būtu līdzvērtīgi vispārīgiem dabas likumiem. Šķīta, fonētisko miju parādības apliecina, ka tādi likumi pastāv. Jaungramatiķi noliedza, ka vispār pastāv sporadiskas skaņu mijas. Visas fonētiskās mijas, pēc viņu domām, pakļaujas stingriem likumiem, tāpēc valodniecībai visas cilvēka runas parādības jāatvedina no to pamatnes — no obligātiem fonētikas likumiem, kas nepieļauj nekādus izņēmumus.¹⁹

¹⁸ *Über die Sprache and Weisheit der Inder* (1808).

¹⁹ Šo programmu attīstīja, piemēram, H. Osthofts un K. Brugmans darbā *Morphologische Untersuchungen* (Leipzig, 1878). Sikāk skat. B l o o m f i e l d, *op. cit.*, I, XX, XXI nod.

Mūsdienu strukturālisms, kas izvērstis Trubeckoja darbos un *Travaux du Cercle Linguistique de Prague** publikācijās, problēmu risina pavisam citādi. Tas neatmet cerības atklāt cilvēka runas parādībās «nepieciešamību», vēl vairāk, tas nepieciešamību pat uzsver, taču strukturālismam nepieciešamības jēdzienu nācās definēt no jauna un traktēt to nevis kauzāli, bet drīzāk gan teleoloģiski. Valoda nav vienkārši skaņu un vārdu kopums, tā ir sistēma, tomēr tās sistēmisko sakārtu nevar aprakstīt fiziskas vai vēsturiskas kauzalitātes terminos. Katram dialektam ir pašam sava formāla un materiāla struktūra. Pētot dažādu valodu fonēmas, ir atklāti atšķirīgi tipi, ko nevar iekļaut cieši uniformētā shēmā. Šo fonēmu izvēlē katra valoda atsedz savu īpatnību. Vienmēr var parādīt, ka starp valodas fonēmām pastāv stingra saistība. Saistība ir relatīva, nevis absolūta, tā ir hipotētiska, nevis apodeiktiska. Tā nav *a priori* deducējama no vispāriem loģikas likumiem; jāpaļaujas uz empiriskiem faktiem, un tie savstarpēji saskan. Ja esam atklājuši dažus fundamentālus faktus, tad no tiem var atvasināt citus, ar tiem nemainīgi saistītus faktus. V. Brindo, formulēdams jaunā strukturālisma programmu, raksta: «*les conditions de la structure linguistique, distinguer dans les systèmes phonologiques et morphologiques ce qui est possible de ce qui est possible de ce qui est impossible, le contingent du nécessaire.*»²⁰

Ja šim uzskatam piekrīt, tad arī cilvēka runas materiālais pamats, arī fonētiskās parādības jāpēti pa jaunam un citādi. Patiesībā vairs nevar atzīt, ka pamats ir tikai materiāls. Izrādās, ka materiāla un formas nošķirums ir mākslīgs un neadekvāts. Runa ir cieša vienība, ko nevar sadalīt divos neatkarīgos, savrupos faktoros, formā un matērijā. Tieši šis princips jauno fonoloģiju atšķir no agrākām fonētikām. Fonoloģijā pēti nevis fiziskas, bet gan signifikatīvas skaņas. Valodniecība interesējas nevis par skaņu dabu, bet gan par to semantisko funkciju. 19. gadsimta pozitīvistisma skolas uzskatīja, ka fonētika un semantika pētāmas atsevišķi, dažādām metodēm. Runas skaņas tika tvērtas kā tīri fizikālas parādības, ko var aprakstīt, un pat vajag aprakstīt fizikas vai fizioloģijas terminos. No jaungramatiķu vispārigās metodoloģijas viedokļa šāda koncepcija bija ne tikai saprotama, bet arī obligāta, jo viņu pamattēze — tēze, ka fonētiskie likumi nepieļauj izņēmumus — balstījās uz pieņēmumu, ka skaņu mija nav atkarīga no nefonētiskiem faktoriem.

²⁰ «Vajadzētu pētīt lingvistiskās struktūras nosacījumus; fonoloģiskās un morfoloģiskās sistēmās vajadzētu nošķirt iespējamo no neiespējamā, nejaušo no nenovēršamā.» B r ö n d a l V. *Structure et variabilité des systèmes morphologiques.* // Scientia (Août., 1935), p. 119. Sīkāku pārskatu par mūsdienu lingvistiskā strukturālisma problēmām un metodēm skat. rakstos, kas publicēti izdevumā *Travaux de Cercle Linguistique de Prague* (1929 ff.), it īpaši: P o s H. F. *Perspectives de structuralisme.* // *Travaux* (1929), pp. 71 ff. Vispārēju strukturālisma vēstures izklāstu skat.: J a k o b s o n R. *La Scoula linguistica di Praga.* / La cultura (Anno XII), pp. 683 ff.

Ja skaņu mijas ir tikai artikulācijas paradumu maiņas, tad uzskatīja, ka tām vienmēr jāietekmē kāda fonēma, neatkarīgi no īpašās valodas formas, kurā šī fonēma parādās. Mūsdienu valodniecībā šis duālisms ir izzudis. Fonētika nav vairs atsevišķa joma, tā kļuvusi par organisku pašas semantikas sastāvdaļu, jo fonēma nav vis fiziska vienība, bet gan nozīmes vienība. To definē kā «skaņu atšķirības sikāko vienību». Jebkura izteikuma akustisko īpašību biežnā signifikatīvas ir tikai noteiktas iezīmes, jo tās izsaka nozīmju atšķirības, bet pārējās nav distinktīvas. Katrai valodai ir sava fonēmu, skaidri nošķiramu skaņu sistēma. Ķīniešu valodā viens no svarīgākiem vārdu nozīmes maiņas līdzekļiem ir skaņas augstuma pārmaiņas, bet citās valodās šādām pārmaiņām nav nekādas nozīmes.²¹ No bezgala daudzām iespējamām fiziskām skaņām katra valoda par savām fonēmām izvēlas ierobežotu skaņu skaitu, taču izvēle nav nejauša, jo fonēmas veido saskanīgu veselumu. Tās var iedalīt vispārīgos tipos, noteiktos fonētikas modeļos.²² Šķiet, ka fonētikas modelis ir viena no valodas pastāvīgākām un raksturīgākām noteiksmēm. Sepīrs uzsver, ka ikkatrai valodai piemīt spēcīga tendence šārgāt savu fonētikas modeli:

Mūsaprāt, lingvistisko formu — fonētikas modeļa un morfoloģijas — galvenās sakarības un atšķirības atkarīgas no pašas valodas autonomām tendencēm, nevis no atsevišķiem, izkļiedētiem impulsiem, kas ainu sarežģī, grupējoties vienviet tā, citviet citādi. No visiem sociāliem fenomeniem valoda ir varbūt pats autonomākais un konservatīvākais. To vieglāk iznīcināt nekā dezintegrēt tās individuālo formu.²³

Tomēr ir ļoti grūti atbildēt uz jautājumu, ko patiesībā nozīmē valodas «individuālā forma». Sastopoties ar šo jautājumu, vienmēr rodas dilemma. Jāizvairās no divām galējībām, jo pastāv divi radikāli risinājumi, no kuriem neviens īsti neder. Ja apgalvojums, ka visām valodām forma ir individuāla, nozīmētu to, ka cilvēka runā nav rodamas nekādas kopīgas iezīmes, būtu

²¹ Starp indoeiropiešu valodām, cik zinu, vienīgi zviedru valodā skaņas augstumam vai intonācijai ir noteikta semantiska funkcija. Zviedru valodā dažu vārdu nozīme var pilnībā mainīties atkarībā no tā, vai intonācija ir kāpjoša vai kritoša.

²² Sikāk skat.: B l o o m f i e l d, *op. cit.*, it īpaši V un VI nodaļu.

²³ S a p i r, *Language*, 220. lpp. Par 'fonētikas' un 'fonoloģijas' jēdzienu izšķirību skat.: T r u b e t z o y, *La phonologie actuelle // Journal de psychologie* (Paris, 1933), Vol. XXX. Trubeckojs uzskata, ka tieši fonētikas uzdevums ir pētīt cilvēka runas, skaņu materiālo faktoru, gaisa vibrācijas, kas atbilst dažādām skaņām vai runātāja skaņrades kustībām. Fonoloģija pēti nevis fizikālas skaņas, bet fonēmas, t.i., lingvistiskās nozīmes veidotājus elementus. No fonoloģiskā viedokļa skaņa ir vienīgi «fonēmas materiālais simbols». Fonēma pati ir «nemateriāla», jo nozīmi nevar raksturot ar fizikas vai fizioloģijas jēdzieniem.

jāatzīst, ka pati valodas filozofijas ideja ir tukša fantāzija, taču no empīriskā viedokļa gandrīz nevar apšaubīt to, ka pastāv kopīgas iezīmes, grūtāk ir tās skaidri izklāstīt. Grieķu filozofijā tieši vārds *Logos* vienmēr rosinājis un balstījis ideju par fundamentālu runas akta un domāšanas akta identitāti. Grammatiku un loģiku uzskatīja par divām zinību nozarēm, kurām ir viens un tas pats priekšmets. Arī Jaunlaiku loģiķi, kuru sistēmas ir stipri nošķīrušās no klasiskās Aristoteļa loģikas, joprojām atbalsta šos uzskatus. Džons Stjuarts Mills, «induktīvās loģikas» dibinātājs, atzina, ka gramatika esot viselementārākā loģikas sastāvdaļa, jo tajā sākas domāšanas procesa analīze. Pēc Milla domām, grammatikas principi un likumi ir līdzekļi, kas valodas formas saskaņo ar universālām domāšanas formām, taču Millu šāds apgalvojums neapmierināja. Viņš pieļāva, ka īpaša vārdšķiru sistēma — sistēma, kas deducēta no latīņu un grieķu grammatikas — varētu būt vispārnozīmīga un objektīva. Mills uzskatīja, ka dažādu vārdšķiru, lietvārdu locījumu, darbības vārdu modu un laiku, divdabju funkciju atšķirības nozīmējot ne tikai citādus vārdus, bet arī atšķirīgu domāšanu. Viņaprāt, «katra teikuma uzbūve māca loģiku».²⁴ Valodniecības pētījumu turpmākā attīstība šo nostāju aizvien vairāk sašķobīja, jo nācās atzīt, ka vārdšķiru sistēma nav nemainīga un vienveidīga, tā atšķiras dažādās valodās. Turklāt atklājās, ka pat tajās valodās, kas attīstījušās no latīņu valodas, parastajos latīņu valodas grammatikas terminos un kategorijās daudz kas nav adekvāti izsakāms. Franču valodas pētnieki bieži uzsvēruši, ka franču valodas gramatika izskatītos pavisam citāda, ja to nebūtu sarakstījuši Aristoteļa sekotāji. Viņi apgalvoja, ka latīņu grammatikas distinkciju lietojums angļu vai franču valodā ir radījis daudz nopietnu kļūdu un ļoti traucē bez aizspriedumiem aprakstīt valodas parādības.²⁵ Daudzas grammatikas distinkcijas, ko uzskata par būtiskām un obligātām, kļūst nevērtīgas vai vismaz ļoti nenoteiktas, tiklīdz aplūko tādas valodas, kas nepieder pie indoeiropiešu valodu saimes. Doma izveidot skaidru un vienveidīgu vārdšķiru sistēmu, ko varētu uzskatīt par obligātu racionālas runāšanas un domāšanas priekšnoteikumu, ir bijusi ilūzija.²⁶

Tas nepierāda, ka noteikti jāatmet vecais jēdziens *grammaire générale et raisonnée*, pēc prāta principiem veidota vispārēja gramatika, bet šis jēdziens ir jāpārvērtē un jāformulē pa jaunam. Ir vērtīgi mēģināt iespiest visas valodas kādas vienas vārdšķiru sistēmas Prokrusta gultā. Daudzi mūsdienu valodnieki iet pat tiktāl, ka bridina sargāties pat no termina «vispārēja gramatika», jo, viņuprāt, tas esot nevis zinātnisks ideāls, bet drīzāk gan elks.²⁷

²⁴ Šis rindkopas balstās uz manu rakstu *The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought*. // *Journal of Philosophy*, XXXIX, No. 12 (June, 1942), 309-327.

²⁵ Skat.: Brunot F. *La pensée et la langue*. Paris, 1922.

²⁶ Sīkāk skat.: Bloomfield, *op. cit.*, pp. 6 ff. un Sapir, *op. cit.*, pp. 124 ff.

²⁷ Skat., piem., Vendryès, *La langage*, (Paris, 1922), p.193.

Tik radikāli un kategoriski tomēr neizturas visi valodas pētnieki. Ir arī tādi, kas nopietni pūlas saglabāt un aizstāvēt filozofiskās gramatikas koncepciju. Otto Jespersens sarakstīja gramatikas filozofijai speciāli veltītu grāmatu, kurā mēģināja pierādīt, ka līdztekus, pār vai viņpus sintakses kategorijām, kas tiešām ir atkarīgas no katras valodas struktūras, pastāvot dažas kategorijas, kuras nav atkarīgas no vairāk vai mazāk nejausīgiem valodu faktiem. Tās esot universālas, jo attiecoties uz visām valodām. Jespersens tās ieteica nosaukt par «jēguma» kategorijām un uzskatīja, ka gramatiķu uzdevums ir katrā gadījumā izpētīt «jēguma» kategoriju un sintakses kategoriju attiecības. Šo uzskatu puda arī citi zinātnieki, piemēram, Hjelmstevs un Brindo.²⁸ Pēc Sepira domām, katrā valodā līdzās vairāk nejausīgām kategorijām ir vispārēji obligātas kategorijas.²⁹ Valodniecības pētījumu attīstības gaitā universālas jeb filozofiskas gramatikas ideja nekādā ziņā nav zaudējusi nozīmību, kaut gan vairs nevar cerēt, ka izdosies tādu gramatiku izveidot ar tik vienkāršiem līdzekļiem, kādus lietoja agrāk. Cilvēku runai ir ne tikai universāls loģisks, bet arī sociāls uzdevums, kas atkarīgs no runātāju īpašiem sociāliem apstākļiem, tāpēc nevar gaidīt īstu identitāti, to, ka gramatiskās formas pilnīgi saskanēs ar loģiskām formām. Gramatisko formu empīriskā un deskriptīvā analīze izvirza citu uzdevumu un iegūst citus rezultātus nekā strukturālā analīze, kas izklāstīta, piemēram, Karnapa darbā *Valodas loģiskā sintakse*.

3

Lai atrastu Ariadnes pavedienu, kas izvestu cauri sarežģītajam un mainīgam runas labirintam, var darīt divējādi. Var meklēt vai nu loģisku un sistematisku kārtību, vai hronoloģisku un ģenētisku kārtību. Otrā gadījumā tiecamies atgriezties pie atveišķu dialektu un dažādu valodu tipu senākās, samērā vienkāršās un amorfās stadijas. Tā ļoti bieži darīja 19. gadsimta valodnieki, vispārēji atzīdami uzskatu, ka cilvēka runai, pirms tā ieguvusi pašreizējo formu, bijis jāiziet stadija, kurā trūcis jēlkādu noteiktu sintaktisku vai morfoloģisku formu. Valodas sākumā esot sastāvējušas no vienkāršiem elementiem, no vienzilbīgām saknēm. Šo uzskatu atbalstīja romantisms. A. V. Šlēgelis izvirzīja teoriju, kas valodas attīstību atvedināja no sākotnēji neorganizēta, amorfā stāvokļa. No šā stāvokļa tā pakāpeniski nonākusi pie citām, attīstītākām stadijām — pie izolatīvās, aglutinatīvās un fleksīvās

²⁸ Skat.: H j e l m s t e v, *Principes de grammaire générale* (Copenhagen, 1928), B r ö n d a l, *Ordklassarne*. (Résumé: Les parties de discours, parties orationis, Copenhagen, 1928.)

²⁹ S a p i r, *op.cit.*, pp 124 ff.

stadijas. Pēc Šlēgeļa domām, fleksīvās valodas ir evolūcijas augstākā pakāpe. Tās esot patiešām organiskas valodas. Vairumā gadījumu rūpīga deskriptīvā analīze šās teorijas pierādījumus ir atspēkojusi. Iespējams, ka ķīniešu valodai, ko parasti min kā vienzīlbīgu sakņu valodas piemēru, pirms pašreizējās izolatīvās pakāpes bijusi fleksīvā pakāpe.³⁰ Nav zināma neviens tāda valoda, kurai nebūtu nekādu formas vai struktūras elementu, kaut gan formālās attiecības, piemēram, subjekta un objekta vai atribūta un predikāta nošķirums dažādās valodās izpaužas ļoti atšķirīgi. Valoda bez formas ir ne tikai ļoti apšaubāms vēsturisks konstrukts, bet arī pretrunīgs jēdziens. Pat vismazāk civilizēto tautu valodas nekādā ziņā nav bezformīgas, gluži pretēji, vairumā gadījumu izrādās, ka tām ir ļoti sarežģīta uzbūve. A. Meijē, mūsdienu valodnieks, kas ļoti labi pārzināja pasaules valodas, uzskatīja, ka neviens no zināmiem dialektiem nedod pat visniecīgāko priekšstatu par to, kāda varētu būt bijusi pirmatnējā valoda. Visas runas formas ir tik pilnīgas, cik skaidri un atbilstīgi tās spēj izteikt cilvēka jūtas un domas. Tā saucamās primitīvās valodas ir tikpat atbilstīgas pirmatnējās civilizācijas apstākļiem un primitīvās apziņas vispārējai ievirzei, cik mūsu valodas atbilst mūsu izsmalcinātās un sarežģītās kultūras mērķiem. Bantu cilšu valodās, piemēram, katrs lietvārds pieder noteiktai grupai, un katru tādu grupu raksturo īpašs priedēklis. Šie priedēkļi parādās ne tikai pašos lietvārdos, bet pēc ļoti sarežģītas saskaņu un atbildumu sistēmas tie jāatkārto visās teikuma daļās, kas attiecas uz šo lietvārdu.³¹

Atsevišķu dialektu daudzveidība un valodas tipu nevienādība parādās pilnīgi citādi atkarībā no tā, vai tos aplūko no filozofiska vai zinātniska viedokļa. Valodnieks par šo daudzveidību priecājas, viņš ienirst runas okeānā, necerēdams izmērīt, cik tas īsti dziļš. Filozofija vienmēr ir gājusi pretējā virzienā. Leibnics apgalvoja, ka bez *Characteristica generalis* nekad neatklāšot *Scientia generalis*. Mūsdienu simboliskā loģika turpina šo ievirzi. Ja šis uzdevums tiktu izpildīts, kultūras filozofijai joprojām nāktos saskarties ar to pašu problēmu. Analizējot kultūru, jāpieņem fakti visā to konkrētībā, dažādībā un atšķirīgumā. Valodas filozofija sastopas ar to pašu dilemmu, kas parādās katras simboliskas formas izpētē. Augstākais, patiesībā vienīgais visu šo formu uzdevums ir vienot cilvēkus, bet tās viņus nespēj vienot citādi, kā vien dalot un šķirot. Tādējādi tas, kam vajadzēja nodrošināt kultūras harmoniju, kļūst par dziļāko nesaskaņu un nesaprašanās avotu. Tā ir reliģiskās dzīves lielā antinomija, tās dialektika.³² Tāda pati dialektika izpaužas

³⁰ Skat.: Karlgren, *Le Proto-Chinois, langue flexionnelle*. // *Journal asiatique* (1902).

³¹ Sikāk skat.: Meinhof C. *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantu-Sprachen*. Berlin, 1906.

³² Skat. iepriekš, VII nod., 78., 79. lpp.

cilvēka runā. Bez runas nebūtu cilvēku kopības, tomēr šādai kopībai nav nopietnāka šķēršļa par runas dažādību. Mīts un reliģija šo dažādību atskāš atzīt par obligātu un nenovēršamu faktu; gan mīts, gan reliģija to atvedina drīzāk no cilvēka trūkumiem un vainām, nevis no viņa sākotnīgās satversmes un lietu dabas. Daudzās mitoloģijās var saskatīt tiešas analogijas ar Bībeles stāstu par Bābeles torni. Pat Jaunajos laikos cilvēks vienmēr ir ārkārtīgi ilgojies pēc zelta laikmeta, kad cilvēce vēl runājusi vienā valodā. Viņš lūkojas atpakaļ uz sākotnējo stāvokli kā uz zaudētu paradīzi. Arī senais sapnis par *lingua Adamica* — par cilvēka pirmsenču «isto» valodu, kas paudusi lietu dabu un būtību, nevis sastāvējusi tikai no konvencionālām zīmēm — pilnībā neizzuda pat filozofijā. Jautājumu par *lingua Adamica* turpināja nopietni apspriest 17. gadsimta filozofiskie domātāji un mistiķi.³³

Patiesa valodas vienotība, ja tāda vispār pastāv, tomēr nevar būt substancāla. Tā drīzāk būtu jādefinē kā funkcionāla vienotība, tās priekšnoteikums nav materiāla vai formāla identitāte. Divas dažādas valodas var būt pretpoli gan pēc fonētiskās sistēmas, gan pēc vārdšķiru sistēmas, bet tas nekavē pildīt abām vienu un to pašu uzdevumu runātāju kopienas dzīvē. Svarīga ir nevis līdzekļu daudzveidība, bet gan to piemērotība un atbilstība mērķim. Var gan iedomāties, ka viens valodas tips šo kopīgo mērķi spēj sasniegt pilnīgāk nekā cits tips. Arī Humbolts, kas, vispārīgi runājot, negribēja izspriest jautājumu par atsevišķu dialektu vērtību, fleksīvās valodas tomēr uzskatīja par savveida pilnības paraugu un modeli. Viņam fleksīvā forma bija *die einzig gesetzmässige Form**, vienīgā forma, kas ir pilnīgi konsekventa un pakļaujas stingriem likumiem.³⁴ Mūsdienu valodnieki brīdina izsargāties no šādiem spriedumiem. Viņi teic, ka nav kopīgas un vienveidīgas valodu tipu vērtēšanas mērauklas. Salīdzinot tipus, var šķist, ka viens ir klaji pārāks pār otru, taču rūpīgāka analīze parasti pārlicina, ka to, ko uzskata par attiecīgā tipa trūkumiem, kompensē un līdzsvaro citas priekšrocības. Ja grib saprast valodu, Sepīrs teic, ir jāatmet aizspriedumi pret to, kas šķiet nevērtīgs, un jāpierod raudzīties uz angļu valodu un uz hotentotu valodu ar vienlīdz vēsu, bet ieinteresētu atturību.³⁵

Ja runas uzdevums būtu kopēt vai atdarināt lietu ierasto kārtību, diez vai varētu saglabāt tādu atturību, un galu galā būtu jāsecina, ka no divām kopijām vienai tomēr jābūt labākai, oriģinālam tuvākai nekā otra, tomēr, ja runai piedēvē nevis tikai reproduktīvu funkciju, bet drīzāk gan radošu un konstruktīvu lomu, tad jāspriež citādi. Tādā gadījumā svarīgākais ir nevis valodas «darbs», bet gan tās «enerģija». Lai novērtētu enerģiju, jāpētī pats

³³ Skat. piem., Leibnitz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, III gr., II nod.

³⁴ Humboldt, *op. cit.*, VII, Pt. II, 162.

³⁵ Sapir, *op. cit.*, p. 130.

valodas process, nevis vienkārši jāanalizē tā iznākums, produkts un gala-rezultāti.

Psihologi vienprātīgi uzsver, ka nenoprotot runas patieso iedabu, nevar gūt arī dziļākas un adekvātas zināšanas par cilvēka prāta attīstību; tomēr joprojām nav istas skaidrības par runas psiholoģijas metodēm. Vienalga, vai runas parādības pētītas psiholoģijas laboratorijā, vai fonētikas laboratorijā, vai vienīgi ar introspektīvām metodēm, tik un tā paliek iespaids, ka šīs parādības ir tik gaistošas un svārstīgas, ka nav iespējamas tās stabilizēt. Kāda gan ir tā fundamentālā atšķirība, kas nodala mentālo attieksmi, kura, mūsaprāt, piemīt runātnespējīgiem radījumiem — dzīvniekiem vai cilvēkbūtnēm, kas vēl neprot runāt — no tā prāta stāvokļa, kāds ir pieaugušiem cilvēkiem, kuri pilnībā apguvuši dzimto valodu?

Diezgan dīvaini, bet uz šo jautājumu vieglāk atbildēt, minot piemērus par tādu runasspējas attīstību, kas nav noritējusi normāli. Pārdomājot Helēnas Kellers un Lauras Bridžmenas gadījumu,³⁶ izrādās, ka reizē ar runas simbolisma apzināšanos meitenes dzīvē norisinās īsts apvērsums. No tā brīža viņas personiskā un intelektuālā dzīve iegūst pilnīgi jaunu veidolu. Aptuveni izsakoties, par šo pārmaiņu var teikt, ka bērns pāriet no subjektīvā stāvokļa uz objektīvo, no emocionālas attieksmes uz teorētisku. Tādas pašas pārmaiņas var ievērot katra normāla bērna dzīvē, kaut arī ne tik klaji. Bērns pats skaidri apjēdz, kāda nozīme viņa garīgā attīstībā ir jaunajam instrumentam. Viņu vairs neapmierina zinību uztvērēja loma un viņš sāk aktīvi piedalīties runas procesā, kas ir arī progresējošas objektifikācijas process. Helēnas Kellers un Lauras Bridžmenas skolotāji ir apliecinājuši, ka abas meitenes, tiklīdz sapratušas, kā jālieto vārdi, dedzīgi un nepacietīgi prasījušas nosaukt visus apkārtējos priekšmetus.³⁷ Arī tā ir vispārēja normālas runas attīstības iezīme. D. R. Meidžors saka: «No divdesmit trešā mēneša bērnam ir attīstījusies mānija dot lietām vārdus, it kā lai pastāstītu citiem, kā tās sauc, vai lai pievērstu uzmanību tām lietām, ko viņš pēta. Bērns aplūko kādu priekšmetu, norāda uz to vai pieskaras tam, izrunā tā vārdu un skatās uz apkārtējiem.»³⁸ Šāda izturēšanās nav saprotama, ja neņem vērā to, ka bērna garīgā attīstībā vārdam jāveic vissvarīgākā funkcija. Ja bērnam, mācoties runāt, būtu vienkārši jāiegaumē noteikts vārdu krājums, ja viņam būtu tikai jāpatur prātā un atmiņā liels daudzums mākslīgu un patvaļīgu skaņu, tad tas būtu tīri mehānisks, ļoti nogurdinošs un garlaicīgs process. Tas prasītu no bērna pārāk lielu apziņas piepūli, jo būtu jāpārvar zināma nepatika, kas saistīta ar to, ka darāmais tad būtu pilnīgi atrauts no reālam

³⁶ Skat. iepriekš, III nod., 42.—45. lpp.

³⁷ Skat. iepriekš, III nod., 43., 44. lpp.

³⁸ M a j o r D. R. *First Steps in Mental Growth*. New York: Macmillan, 1906, pp. 321 f.

bioloģiskām vajadzībām. Bērnu psiholoģijas pētnieku aprakstītais «vārdu bads»³⁹, kas noteiktā vecumā parādās katram normālam bērnam, pierāda pretējo. Tas atgādina, ka problēma slēpjas pavisam citur. Mācīdamies nosaukt lietas, bērns savām iepriekšējām zināšanām par ierastiem empīriskiem objektiem vis vienkārši nepievieno virkni mākslīgu zīmju, bet gan mācās veidot to jēdzienus, saprasties ar objektīvo pasauli. Tādējādi bērns nostājas uz stingra pamata, viņa nenoteiktās, neskaidrās, svārstīgās sajūtas un mīglainās izjūtas sāk iegūt jaunu veidu. Var teikt: tās kristalizējas ap vārdu, kas ir fiksēts centrs, domāšanas fokuss. Bez vārdu palīdzības katrs jauns objektifikācijas procesa sasniegums vienmēr būtu pakļauts riskam, ka ik mirkli tas varētu iet zudumā. Pirmos bērna apzināti lietotos vārdus var pielīdzināt aklā spieķim, ar ko iztaustīt ceļu, un valoda kopumā kļūst par vārtiem uz jaunu pasauli. Viss šajā ziņā sasniegtais paver jaunu perspektīvi, paplašina un bagātina mūsu konkrēto pieredzi. Aizrautīga vēlēšanās runāt nerodas tikai no vēlmes mācīties un lietot vārdus, tā nozīmē vēlmi atklāt un iekarot objektīvo pasauli.⁴⁰

Mācoties svešvalodas, katrs joprojām pārdzīvo to pašu, ko pārdzīvo bērns, mācoties runāt. Arī tad nepietiek apgūt jaunu vārdu krājumu vai iepazīties ar abstraktu gramatikas likumu sistēmu; tas viss jādara, bet tikai kā pirmais un mazsvarīgākais solis. Ja nemācās jaunā valodā arī domāt, visas pūles paliek neauglīgas. Parasti izrādās, ka šo prasību izpildīt ir ārkārtīgi grūti. Valodnieki un psihologi bieži ir jautājuši, kā gan bērns iespēj pašā spēkiem paveikt to, ko neviens pieaugušais nespēj izpildīt tāpat un tikpat labi. Varbūt uz šo grūto jautājumu var atbildēt, atgriežoties pie iepriekšējās analīzes. Vēlāk, kad apziņa nobriest, nekad nevar atkārtot to procesu, kas pirmo reizi ievēdis cilvēku runas pasaulē. Svaigajā, modrajā un elastīgajā agrīnās bērnības uztverē šis process nozīmēja pavisam ko citu. Diezgan paradoksālā kārtā daudz vieglāk ir iemācīties jaunu valodu, nekā aizmirst veco. Pieaugušo apziņas stāvoklis ir gluži citāds, nekā bērnam, kas tikai sāk veidot savu priekšstatu par objektīvo pasauli. Runa, kas savā ziņā noteikusi visas citas pieauguša cilvēka darbības, arī objektīvai pasaulei ir piešķirusi konkrētu veidolu. Uztvērumi, intuīcija un jēdzieni ir saplūduši ar dzimtās valodas nosacījumiem un formām. Jāpieliek lielas pūles, lai atteiktos no vārdu un lietu saistības, un tomēr, sākot mācīties jaunu valodu, abi šie elementi jānošķir. Šo grūtību pārvarēšana vienmēr iezīmē jaunu, svarīgu valodas apguves stadiju. Iedziļinoties svešvalodas «garā», pastāvīgi rodas iespaids, ka tuvojamiem jaunai pasaulei, kam ir pašai sava intelektuāla struktūra. Tas

³⁹ Skat., piem., Stern C. & W. *Die Kindersprache*. Leipzig, 1907, pp. 175 ff.

⁴⁰ Sīkāk par šo problēmu skat.: Cassirer, *Le langage et la construction du monde des objets*. // Journal de psychologie, XXXe Année (1938), pp. 18—44.

lidzinās pētnieka ceļojumam pa svešu zemi, un šāda ceļojuma vislielākais ieguvums ir prasme no jauna paraudzīties uz savu dzimto valodu. *Wer fremde Sprachen nicht kennt, weiss nichts von seiner eigenen*, sacījis Gēte,⁴¹ — ja nezinām nevienu svešvalodu, tad isti nepazīstam arī paši savējo, jo nespējam saskatīt tās īpatno struktūru un raksturīgās iezīmes. Dažādu valodu salīdzinājumi rāda, ka precīzu sinonīmu nav. Divu valodu atbildumi reti attiecas uz tiem pašiem objektiem vai darbībām. Tie sedz atšķirīgus nozīmju laukus, kas, savstarpēji pārklādamies, piešķir pieredzei daudzkrāsainību un dažādas perspektīvas.

To skaidri var pierādīt, ja salīdzina, kā dažādas valodas, īpaši tās, kas pieder pie atšķirīgiem valodu tiptiem, klasificē realitāti. Klasifikācija ir viena no runas galvenām iezīmēm. Nosaukšanas akts ir atkarīgs no klasifikācijas procesa; nosaukt kādu lietu vai darbību nozīmē iekļaut to noteiktā klasifikācijā. Ja tādu iekļāvumu pilnīgi un galīgi noteiktu pati lietu daba, tad tā būtu viennozīmīga un vienveidīga, tomēr runā sastopamos nosaukumus nevar interpretēt tik strikti. Tie nav domāti, lai norādītu uz substancīālām lietām, neatkarīgām būtēm, kas pastāv pašas par sevi. Drīzāk gan tos nosaka cilvēka intereses un mērķi, taču intereses nav stabilas un nemainīgas. Cilvēka runā nav arī nejaušu klasifikāciju; tās balstās uz noteiktiem pastāvēšiem un atkārtojamiem jutekliskās pieredzes elementiem. Ja tādas atkārtošanās nebūtu, valodas konceptiem trūktu atbalsta punkta, pamata, bet uztveres faktu kombinēšana vai nodalīšana ir atkarīga no brīvas atbildumu tikla izvēles. Nav stingras un aprioras shēmas, kas iedalījumu un pakārtojumu būtu nodibinājusi reizi par visām reizēm. Arī ļoti radniecīgās valodās, kuru vispārējā struktūra sakrīt, nav identisku vārdu. Humbolts to demonstrēja ar mēness nosaukumu grieķu un latīņu valodā, — kaut gan abi nosaukumi attiecas uz vienu un to pašu objektu, tomēr neizsaka to pašu intenci vai jēdzienu. Grieķu vārds (*mēn*) apzīmē mēness funkciju «mērīt laiku», latīņu vārds (*luna, luc-na*) apzīmē mēness gaišumu vai spozmi. Tādējādi uzmanība acimredzami pievēršas un pieķeras divām ļoti atšķirīgām objekta īpašībām, taču pats akts, domas koncentrācija un kondensācija, ir viens un tas pats. Objekta nosaukums necenšas izteikt tā dabu, tam nav jābūt *φύσει ὄν*, tam nav jāizteic lietas patiesība. Vārda funkcija vienmēr ir ierobežota, tam jāakcentē tikai kāds lietas aspekts, un tieši tādi ierobežojumi nosaka vārda nozīmi. Vārdam nav pilnībā jāaptver konkrēta situācija, tikai jāuzsver un jāzīģaismo noteikts aspekts. Katra aspekta izolācija nav vis negatīvs, bet gan pozitīvs akts, jo nosaukšanas aktā no izkļiedētās jutekļu liecību daudzveidības izvēlēties noteiktus stabilus uztveres centrus. Šie centri ir citādi, nekā loģiskas vai zinātniskas domāšanas centri. Sadzīves runā vārdus neaplēš pēc

⁴¹ G o e t h e, *Sprüche in Prosa. / Werke*, XLII, Pt. II, 118.

zinātnes jēdzienu mērauklām. Salīdzinājumā ar zinātnisku terminoloģiju, sadzīves runā vienmēr ir kāda nenoteiktība; tajā vārdus gandrīz vienmēr lieto tik neskaidri un nenoteikti, ka tie neiztur loģisku pārbaudi. Sadzīves runā vārdi un nosaukumi, kaut gan tiem piemīt šis nenovēršamais un radikālais trūkums, tik un tā iezīmē ceļu uz zinātniskiem jēdzieniem; tieši vārdi sniedz pirmo objektīvo vai teorētisko priekšstatu par pasauli. Teorētiski priekšstati nav vienkārši «doti», tie rodas konstruktīvā garīgā piepūlē, kas bez valodas pastāvīgas līdzdalības nevarētu sasniegt mērķi.

Tomēr šo mērķi nevar sasniegt vienmēr. Pacelties augstākā abstrakcijas līmenī, radīt aizvien vispārējākus un ietilpīgākus vārdus un idejas ir grūti un smagi. Valodas analīze sniedz bagātīgu materiālu par tiem garīgiem procesiem, kas beigās ļauj sasniegt šo mērķi. Runa attīstās no sākotnējā, samērā konkrētā līmeņa uz abstraktāku. Pirmie apgūtie vārdi ir konkrēti. Tie raksturo atsevišķus faktus vai darbības. Visus konkrētā pieredzē sastaptos toņus un nianses tie attēlo sīki un precīzi, taču nekādi nekategorizē. Hammera-Purgštolla pētījumā ir uzskaitīti arābu valodā lietotie kamiēļa apzīmējumi. Kamieli var saukt vismaz piecos sešos tūkstošos vārdus, tomēr neviens no tiem nav vispārīgs bioloģisks jēdziens. Visi tie sīki raksturo dzīvnieka izskatu, lielumu, krāsu, vecumu un gaitu.⁴² Tāda detalizācija ir ļoti tālu no jēlkādas zinātniskas vai sistemātiskas klasifikācijas, tā noder pilnīgi citādiem mērķiem. Daudzās Amerikas iedzimto valodās ir brīnumdaudz vārdu, kas apzīmē atsevišķu darbību, piemēram, iešanu vai sišanu. Šo vārdu savstarpējās attiecības drīzāk ir pretstatu, nevis subordinācijas attiecības. Sitienu ar dūri nevar apzīmēt ar tādu pašu vārdu, kā sitienu ar plaukstu, bet sitienam ar ieroci jāatrod cits nosaukums, nekā sitienam ar pātagu vai riksti.⁴³ Aprakstot bakairi valodu — dialektu, ko runā kāda Vidusbrazīlijas indiāņu cilts — Karls fon den Šteinens stāsta, ka tajā ikkatrai papagaiļu un palmu sugai esot savs nosaukums, toties neesot neviena vārda, kas izteiktu jēgumu «papagailis» vai «palma». Viņš saka: «Bakairi tik ļoti labprāt lieto daudzus atsevišķos priekšstatus, ka nemaz necenšas vispārināt. Viņi slikt materiāla pārpilnībā un nespēj to ekonomiski pārvaldīt. Viņi kaļ tikai siknaudu, bet tik un tā drīzāk gan ir ārkārtīgi bagāti, nekā nabagi.»⁴⁴ Faktiski nav vienota mēra, ar ko vērtēt katra dialekta bagātību vai nabadzību; katru klasifikāciju virza un nosaka īpašas vajadzības, un skaidrs, ka tās mainās atkarībā no dažādiem sociālās un kultūras dzīves apstākļiem. Pirmatnējā civilizācijā vienmēr dominē interese par konkrētām un atsevišķām lietu

⁴² Skat.: Hammer-Purgstall, Academy of Vienna, Philosophical-historical class, Vols. VI un VII (1855 f.).

⁴³ Sikāk skat.: *Philosophie der symbolischen Formen*, I, 257 ff.

⁴⁴ Steinen K., von. *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, S. 81.

īpašībām. Runa vienmēr atbilst un piemērojas noteiktām cilvēka dzīves formām. Indiāņu cilts nedz spēj, nedz tai «jāinteresējas par universālo», daudz svarīgāk ir atšķirt objektus pēc noteiktām redzamām un taustāmām īpašībām: ar to pilnīgi pietiek. Daudzās valodās apaļu lietu nevar dēvēt tāpat, kā dēvē kvadrātveida vai iegarenu lietu, jo tās pieder pie dažādām dzimtēm, ko atšķir speciāli valodas līdzekļi, piemēram, piedēkļi. Bantu valodu saimē ir vismaz divdesmit lietvārdu dzimtu. Amerikas aborigēnu valodās, piemēram, *algonkīnu* valodā, daži objekti pieder pie dzīvo dzimtes, citi pie nedzīvo dzimtes. Nav grūti saprast, ka primitīvam prātam par tādu dalījumu jāizrāda īpaša interese, kāpēc tāda jāizrāda, un kāpēc tā ir vitāli svarīga. Tāds dalījums tiešām rāda daudz raksturīgākas un spilgtākas atšķirības par tām, ko spēj paust mūsu abstrakti loģiskās kategorijas. Arī īpašības vārdiem var novērot tādu pašu lēnu pāreju no konkrētiem nosaukumiem uz abstraktiem jēdzieniem. Daudzas valodas ir bagātas ar krāsu nosaukumiem. Katrai atsevišķai nokrāsai ir īpašs nosaukums, toties vispārīgo terminu — zils, zaļš, sarkans utt. — nemaz nav. Vārdi, kas apzīmē krāsas, mainās saskaņā ar objektu dabu: vienu vārdu, kas apzīmē pelēko, var lietot, piemēram, runājot par vilnu vai zosīm, citu — par zirgiem, vēl citu — par lopiem, un vēl kādu citu, kad runā par cilvēku matiem un noteiktu dzīvnieku apspalvojumu.⁴⁵ Tas pats attiecas arī uz skaitļu kategoriju: atšķirīgi skaitļavārdi ir vajadzīgi, lai norādītu uz dažādām objektu klasēm.⁴⁶ Tādējādi izrādās, ka cilvēks pie universāliem jēdzieniem un kategorijām nonācis ļoti lēnā runas attīstības procesā, taču katrs jauns sasniegums šajā virzienā paver plašāku apvāršni, kas labāk orientē un organizē pasaules uztveri.

⁴⁵ Skat.: Jespersena darbā *Language*, 429. lpp. minētos piemērus.

⁴⁶ Sīkāk skat.: *Philosophie der symbolischen Formen*, I, 188 ff.

IX

MĀKSLA

1

Daile šķiet viena no visskaidrāk saprotamām cilvēciskām parādībām. Tai nav nekādas noslēpumainības un mīstērijas auras, tāpēc tās raksturu un iedabu var izskaidrot bez smalkām un sarežģītām metafizikas teorijām. Daile ir organiska cilvēka pieredzes daļa, tā ir skaidri tverama un acīmredzama, tomēr filozofiskas domāšanas vēsturē dailes fenomens vienmēr izrādās piederējis pie lielākiem paradoksiem. Līdz pat Kantam dailes filozofija estētisko pieredzi vienmēr centās reducēt uz kādu svešu principu un pakļaut mākslu svešai jurisdikcijai. Kants *Spriestspējas kritikā* pirmais skaidri un gaiši pierādīja, ka māksla ir autonoma. Visas iepriekšējās sistēmas mākslas principu bija meklējušas vai nu teorētisku zināšanu, vai morāles sfērā. Ja mākslu uzskata par teorētiskas darbības augli, tad jāanalizē loģikas likumi, kuriem šī aktivitāte tieši pakļaujas, bet tādā gadījumā loģika pati vairs nav homogēns veselums, tā jāsadala atsevišķās un samērā neatkarīgās daļās. Iztēles loģika jānošķir no racionālās un zinātniskās domāšanas loģikas. Aleksandrs Baumgartens *Estetikā* (1750) pirmais mēģināja radīt plašu un sistemātisku iztēles loģiku, bet arī šis lieliskais nodoms, ko grūti pārcildināt, nespēja mākslai nodrošināt īstu autonomiju, jo iztēles loģika nekad nav izpelnījies tādu pašu cieņu kā tīrā intelekta loģika. Mākslas teorija varēja būt vienīgi *gnoseologia inferior* — zināšanu «zemākā, jutekliskā līmeņa» analīze. Varēja gan teikt, ka māksla simbolizē morāļu patiesību. To uzskatīja par alegoriju, par tēlainu izteiksmi, kas jutekliskā formā slēpj ētisku nozīmi, bet mākslai tiklab morālā, kā teorētiskā interpretācijā trūka patstāvīgas vērtības. Zināšanu un dzīves hierārijā māksla bija tikai sagatavošanās pakāpe, noderīgs palīglīdzeklis, kas norāda uz kādu augstāku mērķi.

Mākslas filozofijā izpaužas divu tādu pašu antagonisku tendenču konflikts kā valodas filozofijā. Tā, protams, nav tikai vēsturiska sakritība. Konflikts sakņojas realitātes interpretāciju atšķirībā. Valoda un māksla visu laiku svārstās starp diviem pretpoliem, starp objektīvo un subjektīvo. Neviena valoda vai mākslas teorija šos polus nevarēja aizmirst vai noklusēt, tikai uzsvēra vienu vai arī otru polu.

Vienā gadījumā valoda un māksla iekļaujas kopējā imitācijas kategorijā, un to galvenā funkcija ir mimēze. Valoda rodas, imitējot skaņas; māksla imitē ārpusaules lietas. Nav šaubu, ka atdarināšana ir cilvēka dabas pamatinstinkts. Aristotelis saka: «Atdarināšana cilvēkam dabiski piemīt jau kopš bērnības; viena no priekšrocībām, kas dara viņu pārāku pār zemākiem dzīvniekiem ir tā, ka šis radījums ir vislielākais atdarinātājs pasaulē, un viņš mācās, visupirms atdarinādams». Atdarināšana esot arī bezgalīgs baudas avots; to pierādot tas, ka mākslā pat tādas ainas, kas varētu sagādāt ciešanas — piemēram, beigtus dzīvniekus un cilvēkus — varot apjūsmot arī, ja tie attēloti ļoti reālistiski. Aristotelis šo baudu vērtē drīzāk kā teorētisku, nevis īsti estētisku pārdzīvojumu. Viņš atzīst: «Kaut ko iemācoties, lielu patiku gūst ne tikai filozofs, bet arī pārējie cilvēki, lai arī cik niecīgas būtu viņu spējas mācīties; attēls izraisa apbrīnu tāpēc, ka cilvēks, to aplūkodams, arī mācās — iegaumē lietu nozīmes, piemēram, ka cilvēks tajā ir tāds.»¹ Sākumā šķiet, ka šis princips darbojas tikai tēlotājmākslās, tomēr to viegli varēja attiecināt uz visām citām mākslām. Arī mūzika kļuva par lietu attēlojumu; pat flautas spēle vai dejas galu galā esot tikai atdarinājums, jo flautists vai dejotājs ritmā attēlojot cilvēku raksturus, kā arī rīcību un pārdzīvojumus.² Visu dzejas vēsturi ietekmējusi Horācija atziņa: *ut pictura poesis** un Simonīda vārdi: «gleznošana ir mēma dzeja, un dzejolis ir glezna, kas runā». Dzeja no glezniecības atšķiroties atdarinājuma formas un līdzekļu ziņā, bet abas pildot vispārējo atdarināšanas funkciju.

Protams, pat visradikālākās atdarināšanas teorijas netiecas mākslasdarbu saistīt vienīgi ar mehānisku realitātes reprodukciju, tām visām nācās vairāk vai mazāk ņemt vērā mākslinieka jaunradi. Abas prasības samierināt nebija viegli. Ja atdarināšanu uzskata par mākslas patieso mērķi, tad skaidrs, ka mākslinieka spontanitāte, jaunrades spējas drīzāk traucē, nekā palīdz. Mākslinieks nevis attēlo, bet gan vilto lietu patieso dabu. Klasiskās imitācijas teorijas nespēja noliegt mākslinieka subjektivitātes radītos sagrozījumus, bet varēja tos krietni ierobežot un pakārtot vispārīgiem likumiem. Tādējādi nebija iespējams bez atkāpēm un kompromisiem saglabāt principu *ars*

¹ Aristotelis, *Poētika*, 4, 1448b 5—17.

² Turpat, 1, 1447a 26.

*simia naturae**, jo arī pati daba nav nekļūdīga, un ne vienmēr tai viss izdodas. Tādā gadījumā mākslai jāpalīdzot dabai un tā jāizlabojot vai jāpapildinot.

Bet gaisma nenāk mums bez ēnu spoka,
Jo daba mākslinieku atgādina,
Kam ir gan tvēriens, taču trīc tam roka.³

«Viss skaistais ir paties», bet neba viss patiesais būs skaists. Lai sasniegtu visaugstāko daili, ir tikpat svarīgi novirzīties no dabas, cik atdarināt to. Par vienu no mākslas teorijas principiāliem uzdevumiem kļuva noteikt novirzes mēru, isto proporciju. Aristotelis mācīja, ka dzejaslab priekšroka jānodot nevis mazticamai iespējamībai, bet gan pārliecinošai neiespējamībai. Uz kritiķu iebildumu, ka Zeuksiss cilvēkus gleznojis tādus, kādi tie nekad īstenībā nevarējuši būt, pareizi esot atbildēt, ka tā esot *labāk*, jo māksliniekam viņa paraugs esot jāuzlabo.⁴

Neoklasicisti, no 16. gadsimta itāļiem līdz pat abata Bato darbam *Les beaux arts réduits à un même principe** (1747), vadījās no tā paša principa. Māksla neattēlo dabu kopumā un bez izvēles; tā attēlo *la belle nature**. Ja atdarināšana ir mākslas mērķis, tad «skaistās dabas» jēdziens ir ļoti apšaubāms — jo kā gan paraugu var uzlabot, to nepārveidojot? Kā gan var pārvarēt lietu realitāti, ja nepārkāpj patiesības regulas? No šās teorijas viedokļa dzeja un māksla vispār nevar būt nekas cits, kā vien ticams viltojums.

Vispārējā atdarināšanas teorija, šķiet, līdz pat 18. gadsimta pirmajai pusei noturējās savās pozīcijās un atvairīja visus triecienus, bet pat Bato, kas varbūt pēdējais apņēmīgi aizstāvēja šo teoriju⁵, savā traktātā šķiet tāds kā apjuccis par to, cik universāla tā īsti ir. Atdarināšanas teorijas klupšanas akmens vienmēr bijusi liriskā poēzija. Argumenti, ar ko Bato mēģinājis iekļaut lirisko dzeju atdarinātājas mākslas vispārējā shēmā, ir vāji un nepārliecinoši. Patiešām, visus pavisam argumentus drīz aizmēza jauns spēks. Vispārējā ideju vēsturē Ruso vārds iezīmē izšķirīgu pagrieziena arī estētikas sfērā. Ruso noliedza visu klasiskās un neoklasiskās mākslas teorijas tradīciju, māksla viņam nenozīmē vis empiriskās pasaules attēlojumu vai atdarinājumu, bet gan emociju un kaislību pārpilnību. Ruso darbs *Nouvelle Héloïse** apliecināja jaunu, revolucionāru spēku. Mimēzes principam, kas bija valdījis daudzus gadsimtus, nācās atkāpties jaunas koncepcijas un jauna ideāla —

³ Dante, *Paradīze*, XIII, 76. [*Dievišķā komēdija*. Tulk. V. Bisenieks. Rīga, 1994. 385. lpp.]

⁴ Aristotelis, *op. cit.* 25, 1461b.

⁵ Vēl deviņpadsmitajā gadsimtā vispārējai atdarināšanas teorijai bija svarīga nozīme. Tā izklāstīta un aizstāvēta, piem., Tēna darbā *Philosophie de l'art*.

«raksturu mākslas» ideāla priekšā. Tobrīd visā Eiropas literatūrā triumfēja jauns princips. Vācijā Ruso piemēram sekoja Herders un Gēte. Dailes teorijai nu vajadzēja rast jaunu veidolu. Daile tradicionāli nekādā ziņā nav mākslas vienīgais mērķis, tā patiesībā ir tikai sekundāra un atvasināta no-teiksmē. Gēte darbā *Von deutscher Baukunst** lasītājus aicina:

Lai neizpratne nesabojātu mūsu attiecības, neļaujiet moderno skais-
tumtirgoņu mikstčaulīgai mācībai liegt jums baudīt nozīmīgu skar-
bumu, sargieties no tā, ka beigās jūsu novājinātās jūtas spēs paciest
tikai tukšu glaudenumu. Viņi mēģina iestāstīt, ka daiļās mākslas
rodoties no iedomātas sliekšmes uzskaitināt apkārtējo pasauli. Tā
nav taisnība...

Māksla bija formdarīga ilgi iekams tā kļuva skaista, un pat tad tā
bija patiesa un liela māksla; ļoti bieži patiesāka un lielāka, nekā
skaistā māksla. Pati cilvēka daba ir formdarīga, tā izpaužas darbībā,
tiklīdz jūtas droša. [...] Mežonis pārmērīgi, ar briesmīgām formām un
pamatkrāsām rotā «savus kokosriekstus», savus medijumus un pats
savu ķermeni, un, lai gan viņa iztēlē rosās ļoti untumainas formas bez
proporcijām un veidola, tās tomēr saskan, jo vienota izjūta visu
padara par raksturīgu veselumu.

Tātad vienīgā patiesā māksla ir raksturu māksla. Kad tā uz apkār-
tni iedarbojas tikai no iekšienes ar individuālām, oriģinālām, neatka-
rīgām jūtām, kam nerūp un kas pat ignorē visu, kas tām svešs, tad
vienalga, vai tās dzimušas no rupjas mežonības, vai no kultivētas
juteklības — tās ir viens dzīvīgs veselums.⁶

Ruso un Gēte sāka jaunu laikmetu estētikas teorijā. Raksturu māksla
galīgi uzvarēja atdarinājumu mākslu. Lai pareizi izprastu raksturu mākslu,
jāizvairās no vienpusīgas interpretācijas, nepietiek uzsvērt mākslasdarba
emocionālo aspektu. Taisnība, raksturu māksla vai ekspresīva māksla ir
«spontāna spēcīgu jūtu izpausme», bet, ja šo Vordsvorta definīciju atzīst bez
iebildēm, iznāk, ka mainās tikai zīme, nevis izšķirīgā nozīme. Tādā gadī-
jumā māksla paliek reproduktīva, bet tai būtu jāatdarina nevis lietas, fiziski
priekšmeti, bet gan jāreproducē cilvēku iekšējā dzīve, kaislibas un emocijas.
Vēlreiz izmantojot analogiju ar valodas filozofiju, varētu teikt, ka tādā gadī-
jumā onomatopoiētisko mākslas teoriju būtu nomainījusi izsaukmes teo-
rija. Neba šādā nozīmē Gēte lietoja terminu *raksturu māksla*. Citētais frag-
ments rakstīts 1773. gadā, Gētes jauneklīgā *Sturm und Drang** laikā, tomēr
viņš nekad mūžā nenoliedza savas dzejas objektīvo polu. Māksla tiešām ir
ekspresīva, bet tā nespēj tāda būt, nebūdamā formdarīga, un formdarību

⁶ G o e t h e, *Von deutscher Baukunst*. / Werke, XXXVII, 148 f.

virza noteiktas sajūtas. «Līdzko pusdievs ir brīvs no rūpēm un bažām», Gēte rakstīja, «viņš, kas rada atdušā, cenšas sataustīt matēriju, kurā iedvest garu.» Daudzas mūsdienu estētikas teorijas, it īpaši Kročes, viņa skolnieku un sekotāju teorijas materiālo faktoru aizmirst vai noniecina. Kroči interesē tikai izteiksme, bet ne mods. Modam, viņaprāt, nav sakara nedz ar mākslas darba raksturu, nedz ar tā vērtību. Nozīmīga esot vienīgi mākslinieka intuīcija, nevis tās iemiesojums kādā materiālā; materiālam esot tehniska, nevis estētiska nozīme. Kročes filozofija ir gara filozofija, kas uzsver mākslasdarba tīri garīgo raksturu. Saskaņā ar viņa teoriju, visu garīgo enerģiju ieguldot un lietojot vienīgi, lai uzšķiltu intuīciju; kad tas noticis, mākslas jaunrade esot galā. Pēc tam notiekot tikai ārēja reproducēšana, kas vajadzīga, lai izpaustu intuīciju, bet kam neesot nekādas saskares ar intuīcijas būtību. Patiesībā lielam gleznotājam, mūziķim vai dzejniekam krāsas, linijas, ritmi un vārdi nepieder tikai pie tehniskā aprīkojuma; tie ir obligātas pašas jaunrades sastāvdaļas.

Tas sakāms gan par isti ekspresīvām, gan par tēlotājām mākslām. Pat liriskā dzejā emocijas nav vienīga un izšķirīgā noteiksme. Protams, tiesa, ka dziži liriķi spēj ļoti dziļi pārdzīvot, un mākslinieks, kas nav apveltīts ar spēcīgām jūtām, radis vien sekus un frivolus darbus, tomēr tas neliek secināt, ka liriskās poēzijas un mākslas funkciju vispār varētu adekvāti raksturot kā mākslinieka spēju «vaļširdīgi izkratīt sirdi». R. G. Kollingvuds norāda, ka «mākslinieks cenšas izteikt noteiktas emocijas. Izteikt tās nozīmē izteikt tās labi. [...] Katra mūsu vārdiska izpausme un žests ir mākslasdarbs.»⁷ Ari viņš ignorē jaunrades procesu, kas ir gan mākslasdarba tapšanas, gan tā vērošanas priekšnosacījums. Žestā nav vairāk mākslas, kā izsaucienā valodas; gan žestam, gan izsaucienam trūkst kādas būtiskas un obligātas pazīmes. Žesti ir netišas un instinktīvas reakcijas, tām trūkst reālas spontanitātes. Valodas un mākslas izpausmēm vienmēr jābūt mērķtiecīgām, katrā runas un mākslas jaunrades aktā atklājas noteikta teleoloģiska struktūra. Aktieris drāmā savu lomu «patiešām tēlo». Katra individuāla izpausme ir daļa no saskanīga strukturāla veseluma. Viņa izrunu un ritmu, balss modulācijas, sejas izteiksmi un ķermeņa pozas nosaka viens mērķis — atveidot cilvēka raksturu. Viņš nevis «vienkārši pauž», bet gan tēlo un interpretē. Pat lirisks dzejolis nav pilnīgi brīvs no šās vispārējās mākslas tendences. Liriķis nenoņem ar jūtu izrādīšanu, nodoties emocijām nav vis māksla, bet gan sentimentalitāte. Mākslinieks, kas nevis gremdējas formās un rada tās, bet gan izbauda savu «skumju liksmību», kļūst sentimentāls; tātad diez vai lirikas mākslai var piedēvēt vairāk subjektīvisma, nekā citām mākslas formām, jo arī lirikā

⁷ Collingwood R. G. *The Principles of Art*. Oxford: Clarendon Press. 1938, pp. 279, 282, 285.

notiek tāda pati atveide un objektifikācija. Malarmē ir teicis: «Dzeju neraksta ar idejām, to raksta ar vārdiem.» To pieraksta ar tēliem, skaņām un ritmiem, kas saplūst nedalāmā veselumā, gluži tāpat kā dramatiskā poēzijā un dramatiskā tēlojumā. Katrā brīnīšķā liriskā dzejoli izpaužas šāda konkrēta un nešķirama vienība.

Māksla, tāpat kā citas simboliskas formas, nav vienīgi gatavās, jau dotās realitātes atveide. Tā ir viens no paņēmieniem, kas ļauj lietas un dzīvi skatīt objektīvi, tā nav realitātes imitācija, bet gan atklāsmē, tomēr māksla dabu neatklāj tādā pašā ziņā, kādā terminu 'daba' lieto zinātnieki. Valoda un zinātne ir divi galvenie procesi, ar ko noteikt un apjēgt ārpusauli: lai sajūtas kļūtu objektīvas un nozīmīgas, tās jāpakārto vispārīgiem priekšstatiem un likumiem. Tādu klasifikāciju rada pastāvīga tieksme vienkāršot; līdzīgi arī mākslasdarbs prasa kondensēt un koncentrēt. Aristotelis, gribēdams raksturot dzejas un vēstures īsto atšķirību, uzsvēra tieši to. Tas, ko piedāvā drāma, viņaprāt, ir savrupa darbība (*μία πράξις*), iekšēji nodarināts veselums ar dzīvai būtnei raksturīgu organisku vienotību; turpretī vēsturniekam jāpēti nevis atsevišķa darbība, bet gan vesels laikposms un viss, kas tajā notiek ar vienu vai vairākiem cilvēkiem, kaut gan notikumi var nekādi nesaistīties savā starpā.⁸

Tādējādi daiļo, tāpat kā patieso, var raksturot ar vienu un to pašu klasisko formulu: «daudzveidības vienība», bet katrā no šīm jomām uzsvars ir citāds. Valoda un zinātne realitāti sašaurina. Māksla realitāti pastiprina. Valoda un zinātne ir atkarīga no abstrakcijas, bet mākslu var raksturot kā nemitīgu konkretizāciju. Zinātnisks kāda objekta apraksts sākas ar daudziem novērojumiem, kas pirmā acu uzmetienā ir tikai nesakarīgu faktu konglomerāts, bet, jo vairāk tajā iedziļinās, jo aprišs noteiktākas kļūst individuālās parādības, kas veido sistemātisku veselumu. Zinātne savā objektā meklē dažas pamatiezīmes, no kurām atvedināt specifiskas īpašības. Ķīmijā, zinot elementa atomskaitli, var gūt pilnīgu priekšstatu par tā struktūru un uzbūvi. Zinot šo skaitli, iespējams atrast visas elementa raksturīgās īpašības, turpretī māksla tādus konceptuālus vienkāršojumus un deduktīvus vispārīgājumus neatzīst. Tā nepēti lietu īpašības vai cēloņus; tā sniedz intuitīvu nojēgu par lietu formu, bet arī forma nekādi neatkārto kaut ko gatavu. Formas nojēgums ir īsta un patiesa atklāsmē. Mākslinieks atklāj dabas formas tāpat kā zinātnieks atklāj faktus vai dabas likumus. Visos laikos ievērojamākie mākslinieki ir apzinājušies šo īpašo mākslas uzdevumu un spēju. Leonardo da Vinči, raksturodams glezniecības un tēlniecības uzdevumu, lietoja vārdus '*saper vedere**'. Viņaprāt, vizuālā pasaulē gleznotāji un tēlnieki ir lieli skolotāji, jo lietu tiro formu apziņa nepavisam nav instinktīva spēja, dabas

⁸ Aristotelis, *op. cit.*, 23. 1459a.

dāvana. Kādam objektam sadzīves jutekliskā pieredzē varot paiet garām tūkstošiem reižu, un tā arī «neieraudzīt tā formu». Ja esot jāraksturo nevis priekšmeta fizikālās īpašības vai to izraisītās sekas, bet gan tīra vizuāla forma un struktūra, izrādoties, ka to neprot. Šo trūkumu kompensējot māksla. Māksla esot tiro formu valstība — nevis jutekļiem tveramo objektu analīzes, smalko pārbaūžu un seku izpētes valstība.

Tīri teorētiski var pievienoties Kanta vārdiem, ka matemātika esot «cilvēka prāta rota», bet par zinātniskā prāta triumfu jāmaksā ļoti dārgi. Zinātne nozīmē abstrakciju, un abstrakcija realitāti vienmēr noplicina. Zinātniskos jēdzienos attēlotas lietu formas stipri tiecas pārvērsties par formulām. Formulas ir apbrīnojami vienkāršas; šķiet, viena vienīga formula, piemēram, Ņūtona gravitācijas likums, aptver un pilnīgi izskaidro materiālā visuma uzbūvi. Šķiet, ka zinātniskās abstrakcijas spēj realitāti ne tikai aptvert, bet arī izsmelt, tomēr, līdzko pievēršas mākslas sfērai, top skaidrs, ka šī spēja bijusi ilūzija, jo lietām ir bezgaldaudz veidolu, un tie mainās ik brīdī. Jebkurš mēģinājums aptvert tos vienkāršā formulā ir veltīgs. Hērakleita izteikums, ka saule katru dienu esot jauna, pauž patiesību vismaz par mākslinieka sauli — ja ne par zinātnieka sauli. Zinātnieks savu objektu raksturo ar skaitļiem, ar fiziskām un ķīmiskām konstantēm. Mākslai ir ne tikai cits mērķis, bet arī cits objekts. Ja kāds saka, ka divi mākslinieki gleznojuši «vienu un to pašu» ainavu, tas savu estētisko pārdzīvojumu raksturo ļoti neadekvāti. Mākslā pretenzija uz tāpatību ir gluži iluzora. Nevar teikt, ka abu gleznotāju mākslasdarbu saturs būtu viens un tas pats, jo mākslinieks neglezno vai nekopē noteiktu empīrisku objektu — ainavu ar kalniem, pakalniem, strautiem un upēm. Tas, ko viņš piedāvā, ir individuāla un acūmirkliģa ainavas seja. Viņš grib paust lietu noskaņu, gaismu un ēnu saspēli. Ainava nekad — saullēkta brīdī, pēcpusdienas bulā, lietainā vai saulainā dienā — nav «viena un tā pati». Estētiskā uztvere ir krietni daudzveidīgāka un iekļaujas daudz sarežģītākās sakārtās nekā sadzīves jutekliskā uztvere. Tāda uztvere apmierinās ar apkārtnes objektu kopīgo un nemainīgo īpašību tvērumu. Estētiskā pieredze ir daudzkārt bagātāka, tajā slēpjas bezgala daudz iespēju, kas neīstenojas vienkāršos jutekļu tvērumos. Mākslinieka darbā tādas iespējas aktualizējas; tās nāk atklātībā un gūst noteiktu formu. Lietu izpausmju bezgalības atklāsme ir viena no mākslas lielākām privilēģijām un valdzinošākām īpatnībām.

Gleznotājs Ludvīgs Rihters memuāros stāsta, kā reiz jaunībā kopā ar trim draugiem gājis gleznot vienu un to pašu Tivoli ainavu. Viņi visi cieši apņēmušies gleznot tikai to, ko skatīs dabā, un redzamo attēlot tik precīzi, cik vien iespējams. Radušās četras pilnīgi dažādas gleznas, tik atšķirīgas, cik atšķirīgas bijušas mākslinieku personības. Balstoties uz šo piedzīvojumu, stāstītājs secinājis, ka objektīva redzējuma nav, un ka formu un krāsu vien-

mēr uztver saskaņā ar indivīda temperamentu.⁹ To nevarēja ignorēt vai noliegt pat visapņēmīgākie un konsekventākie naturalisma aizstāvji. Emils Zolā mākslasdarbu definēja kā *un coin del la nature vu à travers un tempérament**. Tas, ko viņš dēvē par temperamentu, nav tikai savdabība vai īpatnējs stils. Iegrimstot liela mākslasdarba vērošanā, nav jūtama subjektīvās un objektīvās pasaules distance, dzīve nerit nedz parastā fizisku sadzīves lietu realitātē, nedz arī pilnīgi ieslēgta savā individuālā čaulā. Aiz šīm divām sfērām atklājas jauna valstība, plastisku, muzikālu, poētisku formu valstība; un tajā formas ir tiešām universālas. Kants stingri nošķīra to, ko dēvē par «*estētisku universālismu*» no «objektīvas atbilstības», kas raksturīga loģiskiem un zinātniskiem spriedumiem.¹⁰ Estētiskos spriedumos, viņš klāsta, svarīgs ir nevis pats objekts, bet gan tīrs objekta vērojums. Estētiskā vispārējība nozīmē, ka predikāts *'skaistais'* nav piesaistīts kādam īpašam individam, bet aptver visus vērtētājus subjektus. Ja mākslasdarbs nebūtu nekas cits, kā vien mākslinieka untums un neprāts, tas nespētu universāli komunicēt. Mākslinieka fantāzija lietu formas neizgudro patvaļīgi. Tā atsedz šo formu patieso veidolu, padara tās saskatāmas un pazīstamas. Mākslinieks izvēlas noteiktu realitātes aspektu, bet izvēle nozīmē arī objektifikāciju. Tiklīdz nostājas mākslinieka perspektīvē, pasaule jāskata viņa acīm; rodas sajūta, it kā pirms tam pasaule nekad nebūtu redzēta tik īpatnējā gaismā, tomēr esam pārlicināti, ka šī gaisma nav mirklīgs zibsnis. Mākslasdarbs to ir paildzinājis un darījis pastāvīgu. Kad realitāte atklājusies tik īpatnēji, turpmāk to tādu arī redz.

Grūti ir strikti nošķirt objektīvo no subjektīvā, tēlotājas mākslas no ekspresīvām mākslām. Partenona frīze vai Baha mesa, Mikelandželo *Siksta kapella* vai Leopardi dzeja, Bēthovena sonāte vai Dostojevska romāns nav tikai tēlotāji vai tikai ekspresīvi mākslasdarbi, jaunā un dziļākā nozīmē tie ir simboliski darbi. Dižu lirisku dzejnieku — Gētes, Helderlīna, Vordsvorta vai Šellija — darbi nav *disjecti membra poetae**, izkaisīti un nesakarīgi viņu mūža fragmenti. Tie nav vienkārši acumirkļīgi kvēlu jūtu izvirdumi, tajos atklājas dziļa vienotība un pēctecība. Tāpat arī dižie traģēdiju un komēdiju rakstnieki — Euripīds, Šekspīrs, Servantess un Moljērs — neizklaidē ar savrupām ainām iz dzīves teātra. Katra par sevi aina ir tikai ņirbiga ēna, bet pēkšņi paveras tas, ko tās slēpušas, un atklājas jauna realitāte. Personāžs un darbība ļauj kosmiskam un traģiskam dzejniekam atklāt savu dzīves vese-

⁹ Šo domu balstu uz Heinriha Vēlflina darbu *Principles of Art History*.

¹⁰ «Estētisko universālismu» Kanta terminoloģijā dēvē par *Gemeingültigkeit*, bet «objektīvo atbilstību» — par *Allgemeingültigkeit*. Citās valodās šai atšķirībai grūti rast terminoloģiskus atbildumus. Abu jēdzienu sistēmisko interpretāciju skat.: C a s s i r e r H. W. *A Commentary on Kant's «Critique of Judgement»*. London, 1938, pp. 190 ff.

luma redzējumu, parādīt tās diženumu un niecību, tās cildenumu un absurdumu. Gēte rakstīja:

Māksla nedomā sacensties ar dabu plašumā un dziļumā. Tā tver dabas parādību virspusi, bet tai ir pašai savs dziļums, sava varenība; tā izkristalizē šo virspuses fenomenu augstākās izpausmes, parāda to likumību, harmoniski pilnīgās proporcijas, dailes virsotnes, atzīstamu nozīmību un kaisles kulmināciju.¹¹

Tāda «parādību kulminācijas» fiksācija nedz atdarina fiziskas lietas, nedz arī liecina par spēcīgu jūtu pārmēru, tā interpretē realitāti — un nevis jēdzienos, bet gan intuīcijā; nevis domāšanā, bet gan jutekliskās formās.

No Platona līdz pat Tolstoja laikiem mākslai pārmeta, ka tā satraucot emocijas un tādējādi izjaucot morālās dzīves kārtību un harmoniju. Platons uzskatīja, ka poētiskā iztēle palīdzot izjust iekāri un dusmas, vēlmes un ciešanas, turklāt darot tās spēcīgākas, kaut gan vajadzētu atmiršināt.¹² Tolstojs mākslu uzskatīja par iedvesmas avotu. Viņš atzina: «Iedvesma ne tikai liecina par mākslu, spēja iedvesmot arī ir vienīgais mākslas izcilības mērs.» Šai teorijai piemīt klaja nepilnība: Tolstojs noklusē būtisku mākslas aspektu, proti, formu. Estētisks pārdzīvojums — kontemplācija — ir apziņas stāvoklis, kas atšķiras gan no vēsiem teorētiskiem spriedumiem, gan nosvērtiem morāliem spriedumiem. Tas ir vitālu kaisles enerģiju pārpilns, bet pārvērš gan kaislību dabu, gan nozīmi. Vordsvorts dzeju definē kā «emocijas, ko atceras mierībā», bet miers, kas paužas lielā dzejā, neesot tāds pats kā atmiņu rāmums. Dzejnieka izraisītās emocijas nepiederot attālai pagātnei, tās «ir šeit» — dzīvas un tiešas; varot jaust to pilnspēku, bet tas tiecoties citā virzienā. Tas drīzāk gan esot redzams, nevis tieši izjūtams. Kajslibas vairs nav drūmi un neizprotami spēki, tās kļūst it kā caurspīdīgas. Šekspīrs nav atstājis estētikas teoriju, viņš nav prātojis par mākslas iedabu, tomēr vienīgajā fragmentā, kurā izsakās par dramatiskas mākslas raksturu un funkciju, viņš uzsver tieši to. Viņa Hamlets skaidro, ka spēles mērķis gan pašā sākumā, gan tagad, bija un ir rādīt dabu kā spoguļi, atklāt tikumam tikuma vaibstus, izsmieklam tā grimases, bet pašam laikam un vecīgai miesai — tās veidolu un smagumu. Ciešanu attēls gan nav pašas ciešanas; dzejnieks, ciešanas attēlodams, neliek tās izjust. Šekspīra lugas uzveduma skatītājus nepārņem Makbeta godkāre, Ričarda III cietsirdība, Otello greisirdība; viņi nav šo emociju varā, bet pievēršas tām pētīgi, šķiet, iedziļinās to dabā un būtībā. Šajā ziņā Šekspīra drāmas teorija, ja viņam tāda bijusi, pilnībā atbilst Renesanses ievērojamāko gleznotāju un tēlnieku uzskatiem par daiļajām mākslām.

¹¹ Goethe, *Piezīmes par Didro «Essai sur la peinture» tulkojumu.* / Werke. XLV, 260.

¹² Platons, *Valsts*, 606D

Viņš būtu parakstījies zem Leonardo da Vinči vārdiem, ka *saper vedere* ir mākslinieka izcilākā dāvana. Ievērojami gleznotāji rāda lietu formas, ievērojami dramaturgi atsedz iekšējās dzīves formas. Drāma paver jaunus dzīves apvāršņus un dzīles, tā iesaista cilvēcībā un cilvēku likteņos, tādā dziņumā un postā, ka sadzīves eksistence sāk šķīst necila un triviāla. Visi vāri un neskaidri jauš dzīves bezgalīgās iespējas, kas klusībā gaida brīdi, kad tās tiks modinātas no snaudas un ievestas skaidrā un spilgtā apziņas gaismā. Mākslas izcilību mēri nevis ar iedvesmību, bet gan ar dzīves parādību sakāpinājumu un izgaismojumu.

Ja piekrist tādām mākslas skatījumam, labāk var izprast problēmu, kas pirmoreiz parādās Aristoteļa katarses teorijā. Nevajag iedziļināties visos šās teorijas smalkumos un daudzajos komentatoru centienos tos izskaidrot.¹³ Skaidrs, ka Aristoteļa aprakstītā katarse neattira kaislibas, nemaina to raksturu un īpašības, toties pārvērš dvēseli, un tagad to atzīst visi. Traģiskā dzejā dvēsele iemanto jaunu attieksmi pret savām emocijām; dvēsele pārdzīvo žēlumu un bailes, tomēr tās dvēseli neuzbudina un nesatrauc, bet gan dara rimtu un nomierina. Pirmā acu uzmetienā šķiet, ka tā ir pretruna, jo, pēc Aristoteļa domām, traģēdijā saplūstot divi aspekti, kas reālā, praktiskā dzīvē viens otru nepieļaujot. Viņaprāt, maksimāla emocionālās dzīves intensifikācija viešot arī miera izjūtu. Pārdzīvodams kaislibas, cilvēks tās izjūt pilnībā un ārkārtīgi spriegi, bet, kad pārkāpj mākslas sliekšni, smago un uzņēmīgo emociju nastu atstāj otrā pusē. Traģisks dzejnieks nevis vergojot emocijām, bet gan pārvaldot tās; un viņš arī protot šo māku iedvest skatītājiem. Skatītāji vairs neslikstot pašu emocijās, tās tiem neuzkundzējoties. Estētiskā brīvība neesot kaislibu trūkums, tā neesot stoiķu apātija, bet gan gluži kas cits: brīvība nozīmējot to, ka emociju dzīve kļūst ārkārtīgi stipra, un šis spēks to pārvērš, jo dzīve vairs nerit tiešā lietu pasaulē, bet gan tīru juteklisku formu pasaulē, kur visu jūtu būtība un raksturs it kā transsubstanciējas. Kaislibas pašas atbrīvojoties no materiālā nastas. Kaislibu formu un dzīvību varot just, bet tā vairs neapgrūtinot. Paradoksāli, bet mākslasdarba rīmtums esot dinamisks, nevis statisks. Māksla parādot cilvēka dvēseles kustības visā to dziļumā un daudzveidībā. Šo kustību forma, samērs un ritms neesot pielaikojams kādam noteiktam emocionālam stāvoklim. Mākslā cilvēks nebaudot vienkāršas vai atsevišķas emocijas, māksla esot pašas dzīves dinamika — nemitīga svārstīšanās starp pretpoliem, starp prieku un bēdām, cerību un bailēm, liksmību un bezcerību. Piešķirt kaislibām estētisku formu nozīmējot tās atbrīvot un aktivizēt. Mākslinieka darbā pats kaislibu spēks esot formdarīgs.

¹³ Sikāk skat.: Bernays J. *Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Dramas* (Berlin, 1880) un Bywater I. *Aristotle on the Art of Poetry* (Oxford, 1909), pp. 152 ff.

Var iebilst, ka tas attiecas uz māksliniekiem, nevis uz uz skatītājiem un klausītājiem, bet tāda iebilde liecina par mākslas norišu neizpratni. Tāpat kā runa, arī māksla ir dialogiska un dialektiska. Pat skatītāji nevar palikt pasīvi: mākslasdarbu nevar izprast, ja savā ziņā neatkārto un nerekonstruē jaunradi, no kurās tas cēlies. Jaunrade kaislības pārvērš par darbībām. Ja reālā dzīvē būtu jāzicīes visas emocijas, kas attēlotas Sofokla *Oidipā* vai Šekspīra *Kavali Lirā*, tādu pārdzīvojumu un sasprindzinājumu diez vai varētu izturēt, bet māksla visas ciešanas, varmācības, nežēlību un zvēribas pārvērš par pašatbrīvošanās līdzekli, un tādejādi dod iekšēju brīvību, kas citādi nav sasniedzama.

Tāpēc ir velti mēģināt mākslasdarbam piedēvēt kādu īpašu emocionālītāti. Māksla cenšas paust nevis īpatnus iekšējās dzīves stāvokļus, bet gan tās dinamiku, tāpēc tādi raksturojumi laikam būs nevērīgi un pavirši. Mākslai vienmēr jārada kustība, nevis tikai emocijas. Pat traģiskās un komiskās mākslas atšķirība ir vairāk konvenciāla, nekā objektīva, tā skar saturu un motīvus, nevis mākslas formu un būtību. Platōns jau sen noliedza šīs mākslīgās un tradicionālās robežas: dialoga *Dzīres* nobeigumā viņš attēlo Sōkrata sarunu ar traģēdiju dzejnieku Agatonu un komēdiju dzejnieku Aristofānu. Sōkrats abiem liek atzīt, ka īstens traģiķis ir īsts komēdijas mākslinieks un otrādi.¹⁴ Šis fragments komentēts *Filēbā*. Šajā dialogā Platōns māca, ka komēdijās, tāpat kā traģēdijās, vienmēr jāpārdzīvo divējas jūtas — prieks un sāpes; tādejādi dzejnieks turoties pie pašas dzīves likumiem, jo atsedzot «visu dzīves komismu un traģismu»¹⁵. Diža dzeja — Šekspīra lugas, Dantes *Dievišķā komēdija*, Gētes *Fausts* — liek izjust visu cilvēka emociju gammu. Ja cilvēki nespētu atšķirt jūtu vismalkākās niansas, ja nejaudātu izsekot nemitīgām ritma un toņu variācijām, ja pēkšņas spriedzes pārbīdes viņus atstātu vienaldzīgus, tad dzejoli nevarētu izprast un izjust. Var runāt par individuālu mākslinieka temperamentu, bet mākslasdarbam pašam nav nekāda īpaša temperamenta. Mākslasdarbu nevar pakārtot nevienai tradicionālās psiholoģijas kategorijai. Spriedelējumi par Mocarta mūziku kā par mundru vai apskaidrotu, bet par Bēthovena mūziku kā par nopietnu, drūmu vai diženu apliecina paviršu gaumi. Šajā ziņā arī traģēdijas un komēdijas atšķirībai nav nozīmes; uz jautājumu: vai Mocarta *Dons Žuans* ir traģēdija vai bufa opera, nav vērts atbildēt. Bēthovena kompozīcija, kurā izmantota Šillera *Oda priekam*, ir ārkārtīgi liksma, bet, to klausoties, ne brīdi neaizmirstas *Devītās simfonijas* traģiskie akcenti. Tādiem kontrastiem ir jābūt, un tie jāizjūt visā pilnībā. Estētiskā pārdzīvojumā tie saplūst vienotā veselumā, tajā skan visa iespējamā emociju gamma, sākot no viszemākām un

¹⁴ Platōns, *Dzīres*, 223.

¹⁵ *Filēbs*, 48 ff.

beidzot ar visaugstākām notīm, tajās ievibrē un ietelp visa cilvēka būtība. Dižu komēdiju autoru uzburtais skaistums nekādā ziņā nav nācies viegli; viņu darbos bieži paužas dziļš sarūgtinājums. Aristofāns ir viens no asākiem un nesaudzīgākiem cilvēka rakstura kritiķiem, Moljērs visizcilāk izpaužas *Mizantropā* un *Tartifā*, tomēr slaveno komēdiju rakstnieku rūgtumā nav jaušams ne satīriķu skaudrums, ne morālistu stingriba. Komēdija dzīvei nepasulidina morālu spriedumu, komiskai mākslai lieliski piemīt līdzjūtība, kas raksturo mākslu vispār, tāpēc tā spēj pieņemt dzīvi ar visiem tās trūkumiem, vājībām, muļķībām un netikumiem. Liela komiska māksla vienmēr ir bijusi savdabīgs *encomium moriae* — muļķības slavinājums. Kosmiskā perspektīvē visas lietas sāk izskatīties citādi. Iespējams, nekad neesam bijuši tuvāk cilvēka pasaules izpratnei kā slaveno komiķu darbos — Servantesa *Donā Kihotā*, Sterna *Tristramā Šendijā* vai Dikensa *Pikvika piezīmēs*. Atklājas vissmalkākās nianse, parādās, cik šī pasaule ir šaura, sikmanīga un muļķīga. Cilvēki turpina dzīvot tās aprobežotībā, bet vairs nav tur ieslodzīti — tāda ir komiskās katarses īpatnība. Lietas un notikumi zaudē materiālo smagmi, nicinājums izkūst smieklos, un smieklī nozīmē atbrīvošanos.

Šķiet, gandrīz visas estētikas teorijas atzīst to, ka daile nav vis lietu pašu īpašība, bet noteikti saistās ar cilvēka apziņu. Hjūms esejā *Par gaumi* saka: «Skaistums nav pašu lietu īpašība: tas pastāv vienīgi prātā, kas tās apcer.» Tiesa, šis apgalvojums ir miglains. Ja terminu 'prāts' lieto tāpat, kā to lietojis Hjūms, un sevi uzskata tikai par iespaidu kopumu, tad ļoti grūti tādā kopumā atrast to predikātu, ko dēvēt par skaistumu. Daili nevar definēt ar *percipi* vien, — kā «to, ko uztver». Tā definējama prāta aktivitāšu, uztveres funkciju un ieviržu terminos. Daili neveido pasīvi uztvērumi, daiļums ir uztveres mods un process, tomēr rakstura ziņā tas nav tikai subjektīvs, tas ir arī viens no intuitīva objektīvās pasaules tvēruma nosacījumiem. Mākslinieka acs nav pasīva acs, kas tikai uztver un reģistrē lietu izraisītos iespaidus, acs ir konstruktīva, un vienīgi konstruktīvā darbībā var atklāt lietu dabisko skaistumu. Dailes izjūta ir spēja uztvert formu dzīves dinamiku, un to nevar apjēgt, ja cilvēkā pašā nenotiek attiecīgi dinamiski procesi.

Protams, dažādās estētikas teorijās šī polaritāte, kas, kā iepriekš norādīts, ir dailes iekšējais nosacījums, rada diametrāli pretējas interpretācijas. Albrehts Dīrers uzskatīja, ka mākslinieka īstais talants esot spēja «izvilināt skaisto no dabas». *Denn wahrhaftig steckt die Kunst in der Natur, wer sie heraus kann reissen, der hat sie.*¹⁶ Pastāv arī spirituālas teorijas; tās noliedz jēlkādu sakaru starp mākslas skaistumu un tā dēvēto dabas skaistumu; dabas skaistumu tās uztver tikai kā metaforu. Kroče uzskata, ka runāt par upes

¹⁶ «Jo māksla cieši sakņojas dabā, tāpēc tā piederēs vienīgi tam, kurš to spēs atraut no dabas.» Skat.: C o n w a y W. M. *Literary Remains of Albrecht Dürer* (1889), p. 182.

vai koka skaistumu esot tīra retorika. Viņaprāt, daba salīdzinājumā ar mākslu esot dumja; tā esot mēma, ja vien cilvēks to «nepiespiež runāt». Varbūt šo koncepciju pretrunas var atrisināt, ja stingri nodala dzīvas dabas skaistumu no estētiskas dailes. Pastāv daudz dabiski skaistu lietu, kas nav īpatni estētiskas. Ainavas dzīvais skaistums ir citāds, nekā estētiskā daile, kas tverama dzižu ainavistu gleznās. Pat mēs, skatītāji, pilnībā apzināmies šo atšķirību. Pastaigā var izjust ainavas burvību, var baudīt spirtgto gaisu, pļavu svaigo zaļumu, krāsu gammu un spozmi, kā arī ziedu aromātu; bet noskaņojums spēj pēkšņi mainīties, un uz ainavu jāskatās ar mākslinieka acīm — tā jāiedomājas kā glezna. Tā iekļūstam jaunā pasaulē — nevis dzīvu lietu, bet gan «dzīvu formu» pasaulē. Vairs nemītam lietu tiešāmībā, bet iejūtamies telpisku formu ritmos, krāsu harmonijā un kontrastos, gaismu un ēnu rotaļā. Tieši iejušanās formu dinamikā izraisa estētisku pārdzīvojumu.

2

Būtībā visus estētikas skolu strīdus var atvedināt uz vienu jautājumu. Visas skolas vienprātīgi atzīst, ka māksla esot neatkarīgs «diskursa universs». Pat radikālākiem strikta realisma aizstāvjiem, kas grib iegrozīt mākslu un atstāt tai vienīgi mimētisko funkciju, nākas atzīt, ka pastāv īpašs mākslinieciskās izteiles spēks. Dažādas skolas šo spēku gan vērtē ļoti atšķirīgi. Klasiskās un neoklasiskās teorijas neatzīst brīvu izteiles spēli. Viņaprāt, mākslinieka iztēle ir svarīga, bet samērā aizdomīga spēja. Bualo neapstrīd to, ka, runājot psiholoģiski, katram īstam dzejniekam vajadzīga iztēle; bet, ja dzejnieks ļauroties vienīgi dabisku impulsu un instinktu spēlei, viņš nekad nespējot pilnību. Dzejnieka iztēle jāpakļaujot prāta likumiem, iztēlei jāejot prāta pavadā un jāklausa tā kontrolei. Pat novirzoties no dabiskā, dzejniekam jāievēro prāta likumi, kas piesaista iespējamā sfērai. Franču klasicisms šo sfēru definēja tīri objektīvos terminos. Telpas un laika vienība drāmā kļuva par fizisku faktu, ko var izmērīt ar lineālu vai pulksteni.

Pilnīgi citādu poētiskās izteiles un tās funkcijas izpratni izstrādāja romantiskā mākslas teorija. Šo teoriju neizveidoja tā dēvētā «romantiķu skola» Vācijā, tā radās daudz agrāk, un 18. gadsimta franču un angļu literatūrā tai bija svarīga nozīme. Vislabāk un kodolīgāk šī teorija izklāstīta Edvarda Janga darbā *Domas par oriģinālu kompozīciju* (1759). Jangs raksta: «oriģināla rakstnieka spalva līdzīgi Armīdas zizlim neauglīgā tuksnesī uzbur pavasara plauksmi.» Kopš tā laika klasisko viedokli par to, kas ir vai kas nav iespējams, aizvien biežāk aizstājis pretējs viedoklis — par vienīgiem īsta poētiska sacerējuma tematiem sāka uzskatīt brīnumaino un dīvaino. Jaunā ideālā attis-

tibai 18. gadsimta estētikā var izsekot soli pa solim. Šveiciešu kritiķi Bodmērs un Breitingers, atsaukdami uz Miltonu, attaisnoja «brīnumaino dzeju».¹⁷ Brīnumainais pakāpeniski gūst pārsvaru pār iespējamo un izstumj to no literatūras. Jaunā teorija, šķiet, izpaudās pat visievērojamāko dzejnieku darbos. Ari Šekspīrs to ilustrēja, raksturodams poētisku fantāziju.

Jā, trakie, dzejnieki un milētāji
 No iedomām vien sastāv. Piemēram,
 Redz trakais vairāk velnu nekā ellē ir,
 Un milētājs ir tikpat neprātīgs.
 Tam čigāniete šķiet jau Helēna.
 Un jūsmas neprātā klist skatiens dzejniekam
 Pār debesī uz zemi. Iztēle
 Tam nezināmā ainas veidojas.
 Šo tukšumu tad aptver viņa spalva,
 Tam vārdu dod un mājvietu.
 Tā dzīva fantāzija rotaļājas,
 Ja kādu prieku nojauš tā un gaida.¹⁸

Šekspīrs gan īsti neiekļaujas romantisma dzejas koncepcijā. Ja būtu jāpierāda, ka mākslinieka pasaule nav tikai «fantastisks universs», nevarētu atrast labāku un tipiskāku piemēru par Šekspīru. Viņa dabas un cilvēka dzīves redzējums nav vien «iedomu gaisma fantāzijas aci». Pastāv vēl citāda iztēle, ar ko dzeja šķiet nesaraucjami saistīta. Viko jau no pirmiem sistemātiskiem mēģinājumiem radīt «iztēles loģiku» pievērsās mītu pasaulei. Viņš izšķir trīs dažādus laikmetus: dievu, varoņu un cilvēku laikmetu. Viņaprāt, istā dzejas izcelsme jāmeklējo tieši divos pirmos laikmetos. Cilvēces pirmsākumos neesot bijusi iespējama abstrakta domāšana vai racionāla valoda, bijis jāzdzīvo mīta un dzejas simbolvalodas ēra. Pirmtautas neesot domājušas jēdzienos, bet gan poētiskos tēlos; tās runājušas līdzībās un rakstījušas hieroglifus. Šķiet, ka dzejnieks un mītdaris tiešām dzīvo vienā pasaulē: abi ir vienlīdz apveltīti ar būtisku spēju, ar spēju personificēt. Tie nevienu objektu nevar iedomāties, nepiedēvējot tam iekšēju dzīvi un personas veidolu. Mūsdienu dzejnieki bieži atskatās uz mistisko «dievu laikmetu» vai «varoņu laikmetu» kā uz zaudētu paradīzi. Šillers tādas izjūtas pauž poēmā *Grieķijas dievi*. Viņš gribēja atsaukt grieķu dzejnieku laikus, kad mīti bija nevis tukša alegorija, bet gan dzīvs spēks. Dzejnieks ilgojās pēc dzejas zelta laikmeta, kad visas lietas bijušas dievu pilnas, ik pakalnā mitusi eriāde un ik kokā mājotusi driāde.

¹⁷ Sk. Bodmēra un Breitingera *Diskurse der Maler* (1721—23).

¹⁸ *Sapnis vasaras naktī*, V cēliens, 1. aina. (Tulk. V. Brutāne. Šekspīra kopoti raksti. 2. sēj. R.: LVI, 1963.)

Tādai mūsdienu dzejnieku kurnēšanai, šķiet, nav iemesla, jo viena no vislielākām mākslas priekšrocībām ir tieši nespēja pazaudēt savu «dievu laikmetu». Mākslas kreatīvās tēlainības avots nekad neizsīkst, jo to nevar iznīcināt un izsmelt. Iztēles darbība katrā laikmetā un katram ievērojamam māksliniekam izpaužas citādi, turklāt ar jaunu spēku. Lirisku dzejnieku darbos pirmām kārtām var jaust nemitīgu atdzimšanu un atjaunotni. Visam, kam pieskaras, tie iedveš savu iekšējo dzīvību. Vordsvorts šo spēju uzskatīja par imanentu savas dzejas spēku.

Ikvienu dabas formu, klinti, augli, puķi,
Pat akmeni, kas gūlis ceļa malā,
Es apveltu ar tikumisku spēju: es redzu, ka tie jūt
Vai saistīti ar jūtām: ik dzīvā dvēselē
Ir ieslēgts ļoti daudz, un viss, kam pieskaros,
Man pretī elpo, dzīvs ar savu jēgu.¹⁹

Izgudrošanas un visa atdzīvināšanas spējas tomēr noved tikai mākslas priekštelpā. Māksliniekam ne tikai jājūt lietu «iekšējā jēga» un to tikumiskā spēja, viņam arī jāeksternalizē savas jūtas. Mākslinieciskā iztēle visstiprāk un būtiskāk izpaužas tieši eksternalizēta: eksternalizācija nozīmē nevis vienkārši redzamu vai taustāmu iemiesošanos kādā atsevišķā materiālā — mālā, bronzā vai marmorā — bet gan iemiesošanos jutekliskās formās, ritmos, krāsu rakstos, līnijās, zīmējumos un plastiskos veidolos. Mākslasdarba formu struktūra, līdzsvars un sakārta nosaka tā ietekmes spēku. Katrai mākslai ir pašai sava raksturīga izteiksme, ko nevar sajaukt ne ar vienu citu, un tā nemainās. Dažādu mākslu izteiksmes līdzekļus var savā starpā saistīt, piemēram, komponējot mūziku liriskai dzejai vai ilustrējot pasaku, bet nevienu mākslu nevar pārtulkot citas mākslas valodā. Katram mākslas dialektam ir jāpilda savs īpašs uzdevums mākslas «kopējā arhitektonikā». Ādolfs Hildebrands konstatē:

Kaut gan daba tieši un skaidri neuzrāda formas problēmas, ko rada mākslas arhitektoniskā struktūra, tomēr tās ir mākslas īstenās problēmas. Arhitektoniskais process mākslinieciski vieno materiālu, ko iegūst, tieši pētot dabu. Kad runā par mākslas imitatīvo aspektu, tad parasti salīdzina ar tādu materiālu, kas vēl nav mākslinieciski attīstīts. Tikai arhitektoniska pārveide tēlniecību un glezniecību no tīrā naturālisma sfēras ieceļ istās mākslas valstībā.²⁰

¹⁹ Prelūdija, III, 127—132. [Tulk. S. Rutmane.]

²⁰ Hildebrand A. *Das Problem der Form in der bildenden Kunst*. (Tulkojums angļu val.: *The Problem of Form in Painting and Sculpture*. New York: G. E. Stechert Co., 1907, p. 12.)

Arhitektoniska pārveide notiek pat dzejā. Poētiskais atdarinājums vai izdomājums bez pārveides paliktu bezspēcīgs. Dantes *Elles* šausmas tā arī paliktu neizturamas šausmas, *Paradīzes* sajūsma būtu tikai sapņu vizijas, ja Dantes izteiksme un dzejas burvība tām nepiešķirtu jaunu veidolu.

Aristotelis traģēdijas teorijā uzsvēra traģiskas intrigas nozīmi. No visiem traģēdijas elementiem — uzveduma, personāža, fabulas, izteiksmes, melodijas un domas — par svarīgāko viņš uzskatīja sižeta notikumu izkārtojumu (*ἡ τῶν πραγμάτων σύστασις*). Traģēdijā būtiski esot atdarināt nevis personas, bet gan darbību un dzīvi. Lugas personāžs nedarbojoties, lai portretētu raksturus — raksturus attēlojot, lai rādītu darbību. Traģēdija nav iespējama bez darbības, bet iespējama traģēdija bez raksturiem.²¹ Šo Aristoteļa teoriju pieņēma un īpaši uzsvēra franču klasicisms; Korneijs lugu priekšvārds to vienmēr uzstāj. Viņš lepojas ar savu traģēdiju *Hēraklijs*, jo tās intriga ir tik sarežģīta, ka vajak īpašu intelektuālu piepūli, lai to izprastu un atšķetinātu, tomēr skaidrs, ka tāda intelektuāla darbība un intelektuāls priekš nav obligāts mākslas procesa elements. Šekspīra sižetu baudīšana — dedzīga interese par *Otello*, *Makbeta* vai *Karaļa Līra* «sižeta notikumu izkārtojumu» — ne vienmēr nozīmē, ka skatītājs saprot un izjūt Šekspīra traģisko mākslu; bez Šekspīra valodas, bez viņa dramatiskās izteiksmes spēka sižets neatstātu nekādu iespaidu. Dzejoļa kontekstu nevar šķirt no tā formas — no pantmēra, melodijas un ritma. Šie formas elementi nav tikai ārēji vai tehniski paņēmieni, ar ko paust jau gatavas intuīcijas; tie ir pašas mākslinieciskās intuīcijas audi.

Romantiskā domāšanā poētiskās iztēles teorija sasniedza pilnbriedu. Iztēle vairs nebija īpaša aktivitāte, kas rada mākslas pasauli, tai piedēvēja universālu metafizisku vērtību. Poētiskā iztēle kļuva par vienīgo realitātes atslēgu. Uz šādu «produktīvās iztēles» koncepciju balstās Fihtes ideālisms. Šellings *Transcendentālā ideālisma sistēmā* saka, ka filozofijas augstākais iemiesojums esot māksla. Daba, morāle un vēsture vēl stāvo uz filozofiskās gudrības sliekšņa, māksla tajā ieejot kā svētnīcā. Romantiķi sevi gan dzejā, gan prozā pauda tieši tādā garā. Dzejas un filozofijas nošķirumu uztvēra kā seklu paviršību. Pēc Frīdriha Šlēgeļa domām, jaunlaiku dzejnieku galvenais uzdevums esot tiekties radīt jaunas formas dzeju, ko viņš raksturoja kā «transcendentālu dzeju». Neviens cits dzejas žanrs nevarot dot poētiskā gara esenci, «poēzijas poēziju».²² Poetizēt filozofiju un filozofizēt dzeju bija galvenais romantisko domātāju mērķis. Īsta dzeja neesot atsevišķa mākslinieka darbs, bet gan pats universs — mākslasdarbs, kas pats sevi mūžam pilnīgo,

²¹ Aristotelis, *op. cit.*, 6. 1450a 7—25. Ed. Bywater, pp. 18—19.

²² Skat.: Schlegel, *Athenäumsfragmente*, 238. / Prosaische Jugendschriften (2. izd. Vienna, 1906, II, 242).

tāpēc dzeja esot vismistēriskākā no visām mākslām un zinātnēm.²³ Novaliss ir teicis: «Tieši dzeja ir absolūti un īsteni reāla. Tāds ir manas filozofijas kodols. Jo poētiskāk, jo patiesāk.»²⁴

Šķiet, šī koncepcija dzeju un mākslu pacēla neredzētā augstumā un godā, dzeja un māksla kļuva par *novum organum**, par universa bagātību un dziļu atslēgu, tomēr tāds pārmērīgs un ekstātisks dzejiskas iztēles slavinājums bija diezgan aprobežots. Romantiķiem vajadzēja daudz upurēt, lai sasniegtu savu metafizisko mērķi. Par īsto un vienīgo mākslas subjektu viņi atzina bezgalību, skaisto uzskatīja par bezgalības simbolisku attēlu. Pēc Frīdriha Šlēgeļa domām, vienīgi tāds var būt mākslinieks, kas radījis savu reliģiju, oriģinālu bezgalības koncepciju.²⁵ Kas tādā gadījumā notiek ar galīgo, jutekliski tveramo pasauli? Skaidrs, ka šī pasaule viena pati skaista būt nevar. Salīdzinājumā ar īstu universu, dzejnieka un mākslinieka universu, parastā un prozaiskā pasaule paliek bez jebkāda dzejiska mirdzuma. Tāds duālisms raksturo visas romantiskās mākslas teorijas. Kad Gēte sāka publicēt *Vilhelma Meistara mācekļa gadus*, pirmie romantiski ievirzītie kritiķi šo darbu sveica ar skaļām gaviļēm, Novaliss Gēti cildināja kā «poētiskā gara iemiesojumu uz zemes», tomēr darba turpinājumā, kad romantisko Minjonas un arfistes tēlu aizēnoja reālistiskākas personas un prozaiskāki notikumi, Novaliss dziļi vilās. Viņš ne tikai atteicās no sava pirmā vērtējuma, bet gāja pat tik tālu, ka nodevēja Gēti par poēzijas nodevēju. *Vilhelmu Meistaru* sāka uzlūkot kā satīru, kā «*Kandidu* pret dzeju». Kad dzeja nesaskatot brīnumaino, tā zaudējot nozīmi un attaisnojumu. Dzeja nevarot uzplaukt triviālā un banālā pasaulē, īstai dzejai jānodarbojoties vienīgi ar divaino, brīnumaino un noslēpumaino.

Šāds ieskats par dzeju drīzāk gan cenzē un ierobežo mākslas jaunradi, nevis pareizi to novērtē. Divainā kārtā 19. gadsimta dižie reālisti mākslas procesu šai ziņā izprata dziļāk, nekā viņu pretinieki romantiķi. Reālisti aizstāvēja radikālu bezkompromisa naturālismu, un tieši naturālisms viņiem palīdzēja izstrādāt dziļāku mākslinieciskās formas koncepciju. Noraidot ideālistisko skolu «tīrās formas», viņi uzsvēra mākslas materiālo aspektu, un tāda ievirze viņiem palīdzēja pārvarēt konvenciālo dzejas un prozas duālismu. Reālisti uzskatīja, ka mākslasdarba būtība neesot atkarīga no tā, cik liels vai sīks ir izraudzītais temats. Mākslas formdarīgai enerģijai pakļaujoties ikviens objekts, lai kāds tas būtu. Viena no lielākām mākslas uzvarām esot atklāt ikdienišķu lietu patiesos veidolus istajā gaismā. Balzaks iedziļinājās

²³ Schlegel, *Gespräch über die Poesie* (1800), *op.cit.*, II, 364.

²⁴ Novalis, III, 11. Skat.: Walzel O. *German Romanticism*. (New York, 1932, p. 28.)

²⁵ *Ideen*, 13. / Prosaische Jugendschriften, II, 290.

visbanālākos «cilvēciskās komēdijas» vaibstos, Flobērs dziļi analizēja viszemiskākos raksturus, dažos Emila Zolā romānos rodam smalki aprakstītu lokomotīves uzbūvi, universālveikalu vai ogļraktuvi. Novārtā nepaliek neviens tehnisks sikums, lai cik nenozīmīgs tas liktos, un, pārskatot visu šo reālistu darbus, tomēr skaidrs, ka viņiem piemīt varena iztēle; tā nekādi neatpaliek no romantiķu iztēles. Naturālistiskās mākslas teorijas gan nespēja to atklāti atzīt. Mēģinādami atspēkot romantiķu transcendentālās poēzijas koncepciju, naturālisti atgriezās pie vecā priekšstata par mākslu kā dabas imitāciju. Tā viņi kļūdījās principiālā jautājumā, jo neizprata mākslas simboliskumu. Ja piekūrī naturālistu sniegtam mākslas raksturojumam, tad šķiet, ka no romantisma metafiziskām teorijām nevar atbrīvoties. Māksla tiešām ir simboliska, bet tās simbolizācija ir nevis transcendentā, bet gan imanenta. Šellings teica, ka daile esot «bezgale, kas izpaužas galīgajā». Mākslas īstais objekts gan nav nedz Šellinga metafiziskā Bezgalība, nedz arī Hēgeļa Absolūts, tas jāmeklē noteiktos jutekļu pieredzes pamatelementos — linijās, zīmējumā, arhitektonikā, mūzikas formās. Patiesībā šie elementi ir visur, tiem trūkst jēlkādas noslēpumainības, tie paužas skaidri un klaji; tie ir redzami, dzirdami, taustāmi. Gēte par to droši izteicās, ka māksla nepretendējot rādīt lietu metafiziskās dzīles, tā tikai skarot dabas parādību virspusi; šī virspuse gan neesot tieši dota, tā neesot pazīstama, iekams neatklājoties dzižu mākslinieku darbos. Tāds atklājums gan nav saistīts ar kādu īpašu sfēru. Tāpat kā valoda var izteikt jebko, — viszemākās un visaugstākās lietas, — tā arī māksla aptver un caurauž visas pieredzes jomas. Nedz fiziskajā, nedz morāles pasaulē neviena dabiska lieta un neviena cilvēka darbība iedabas un būtības ziņā nav tāda, ka to nevarētu iekļaut mākslā, jo mākslas kreatīvai formdarei ņekas nespēj pretoties. Bēkona darbā *Novum Organum* teikts: «*Quicquid essentia dignum est, id etiam scientia dignum est.*»²⁶ Šie vārdi attiecas tiklab uz mākslu, kā uz zinātni.

3

Psiholoģiskām mākslas teorijām, salīdzinājumā ar metafiziskām teorijām, ir tāda liela priekšrocība, ka no tām neprasa vispārēju skaistuma teoriju, tām ir šaurākas intereses — tikai skaistums pats un deskriptīva tā analīze. Psiholoģiskas analīzes pirmais uzdevums ir noteikt to parādību loku, pie kā pieredzējuma pārdzīvojums. Šī problēma nav sarežģīta, jo neviens nekad nevarēs noliegt, ka mākslasdarbs sniedz augstāko baudījumu, varbūt pašu notu-

²⁶ B a c o n, *Novum Organum*. I, Aphor. CXX. [...jo tas, kas ir esamības vērts, ir arī zināšanu vērts. — B ē k o n s F. Jaunais organons. Tulk. B. Cirule. R.: Zvaigzne. 1989. 94. lpp. — Red.]

rīgāko un intensīvāko baudījumu, kāds vien iespējams. Tiklīdz izvēlas psiholoģisku pieeju, mākslas noslēpums šķiet atklāts. Nav nekā parastāka kā bauda un ciešanas. Apšaubīt šis tik labi pazīstamās parādības — ne tikai cilvēka, bet jēlkādas dzīves parādības — būtu absurds. Tajās vairāk nekā jēlkur citur rodams *δός μοι ποῦ σίω* — drošs un nekustīgs pamats, uz kā stāvēt. Ja ar to izdotos savienot estētisku pieredzi, tad par skaistuma un mākslas raksturu viss būtu skaidrs.

Šī vienkāršā pieeja rada vēlēšanos pamēģināt; tiesa, visām estētiskā hedonisma teorijām piemīt šādi tādi trūkumi. Tās sākas ar vienkārša, klaja, acīmredzama fakta konstatāciju, bet pēc pirmiem soļiem novēršas no mērķa un piepeši nonāk strupceļā. Bauda ir tieši dota pieredzē, bet, ja baudu pieņem par psiholoģisku principu, tās nozīme kļūst ārkārtīgi neskaidra un apšaubāma. Šis jēdziens aptver pārāk plašu un ļoti atšķirīgu, heterogēnu parādību jomu. Vienmēr ir liels kārdinājums ieviest tik plašu vispārēju jēdzienu, ka tas aptvertu pat pilnīgi nesavienojamas lietas, tomēr, ja ļaujās tādām kārdinājumiem, var zaudēt spēju saskatīt nozīmīgas un svarīgas atšķirības. Ētiskā un estētiskā hedonisma sistēmas vienmēr tiekušās notušet ipatnās atšķirības. Kants *Praktiskā prāta kritikā* to uzsveris raksturīgā piezīmē: viņaprāt, gribu nosaka visdažādāko cēloņu izraisītas patikas vai nepatikas jūtas, un tad ir pilnīgi vienalga, tieši kādas idejas cilvēkus ietekmē. Izvēli nosakot vienīgi tas, cik šī patika ir liela, cik ilga, cik viegli iegūstama un cik bieži tā atkārtojas.

Cilvēkam, kas grib naudu, ko tērēt, ir vienalga vai zelts izrakts no kalna, vai izskalots no smiltīm, ja vien tam ir vienāda vērtība; tāpat cilvēks, kam rūp vienīgi dzīves izbauda, neprasa, vai idejas rodas no sapratnes vai sajūtām, bet vienīgi to, *cik daudz* un *cik lielu* baudu tās sniegs pēc iespējas ilgāku laiku.²⁷

Ja kopsaucējs ir bauda, tad svarīga šķiet tikai baudas pakāpe, nevis tās veids, proti, visas vienlīdz intensīvas baudas ir atvedināmas no kopējas psiholoģiskas un bioloģiskas izcelsmes.

Mūsai domāšanā estētiskā hedonisma teoriju visskaidrāk pauž Santajana filozofija. Santajana uzskata, ka skaistais esot bauda; īpašība, kas piemīt pašām lietām, esot «objektificēta bauda». Tomēr rodas jautājums: kā vispār var objektificēt baudu — pašu subjektīvāko apziņas stāvokli? Zinātne, Santajana saka, «ir atbilde uz prasījumu pēc informācijas, un tajā meklē patiesību un vienīgi patiesību. Māksla atbild uz prasījumu pēc izklaides, [...] un patiesība tajā kalpo tikai izklaides mērķiem.»²⁸ Ja tāds būtu mākslas no-

²⁷ *Critique of Practical Reason* (New York: Longmans, Green & Co., 1927, p. 110.)

²⁸ *The Sense of Beauty* (New York: Charles Scribner's Sons, 1896, p.22.)

lūks, nāktos atzīt, ka mākslas augstākie sasniegumi nespēj piepildīt tās īsto mērķi. «Prasību pēc izklaides» var apmierināt ar daudz labākiem un lētākiem līdzekļiem. Nevar būt, ka dižie mākslinieki strādājuši tādām mērķim — ka Mikelandželo veidojis Svētā Pētera katedrāli, ka Dante vai Miltons rakstījis dzeju, lai izklaidētu. Viņi noteikti būtu parakstījušies zem Aristoteļa vārdiem, ka «pūlēties un strādāt dēļ izklaides ir muļķīgi un gluži bērnišķi»²⁹. Ja māksla ir baudījums, tad tā ir nevis lietu, bet gan formu baudījums. Formu prieks pilnībā atšķiras no prieka par lietām vai jutekļu iespaidiem. Formu prātam nevar vienkārši uzspiest, — lai izjustu formu skaistumu, tās jārada pašiem. Visām senām un mūsdienu estētiskā hedonisma sistēmām ir viens kopīgs trūkums: to piedāvātā estētiskās baudas psiholoģiskā teorija pilnīgi ignorē estētisku kreativitāti. Estētiskā dzīvē notiek radikālas pārveidības, bauda pati par sevi vairs nav tikai kāda no ietekmēm; tā kļūst par funkciju, jo mākslinieka acs nav vienkārši acs, kas reaģē uz jutekliskiem iespaidiem vai tos reproducē, tās darbība neaprobežojas tikai ar ārēju lietu un iespaidu uztveri vai reģistrēšanu un patvaļīgu kombinēšanu. Dižu gleznotāju vai mūziķu raksturo nevis jūtīgums pret krāsām vai skaņām, bet gan spēja no šā statiskā materiāla izvilināt formu dinamiku. Tātad vienīgi tādā nozīmē var objektificēt mākslā rodamo baudu. Tādējādi problēmas kodolu atklāj mākslas kā «objektificētas baudas» definīcija. Objektifikācija vienmēr ir konstruktīva. Fiziskā pasaule — pastāvīgu lietu un īpašību pasaule — nav tikai haotisks jutekļu liecību kopums, tāpat arī mākslas pasaule nav haotisks jūtu un emociju kopums. Viena ir atkarīga no teorētiskās objektifikācijas aktiem, kas objektificē ar jēdzieniem un zinātniskiem konstruktiem; otra ir atkarīga no cita tipa formdares aktiem — no kontemplācijas.

Citas mūsdienu teorijas, kas iebilst pret mēģinājumiem likt vienādības zīmi starp mākslu un baudu, pelnījušas tos pašus iebildumus, ko estētiskā hedonisma teorijas. Tās mākslasdarbu mēģina skaidrot, saistot to ar citām labi pazīstamām parādībām, kas tomēr ir pavisam cita līmeņa parādības; tās ir pasīvi, nevis aktīvi prāta stāvokļi. Starp abām parādību jomām var atrast analogiju, bet nevar tās atvedināt no vienas un tās pašas metafiziskās vai psiholoģiskās sākotnes. Šo teoriju iezīme un pamatmotīvs ir cīņa pret racionalistu un intelektuālistu mākslas teorijām. Franču klasicisms mākslasdarbu bija padarījis par īpatnu aritmētisku uzdevumu, ko vajadzēja risināt ar savveida trijšķaitļu likumu. Šī koncepcija saņēma dabisku un svētīgu pretspāru, bet pirmie kritiķi romantiķi — it īpaši vācu romantiķi — tūdaļ pat krita pretējā galējībā. Viņi apgaismības abstrakto intelektuālismu pasludināja par mākslas parodiju. Mākslasdarbu nevarot saprast pēc loģikas likumiem. Poētikas mācību grāmata nevarot iemācīt rakstīt labu dzeju, jo māksla rodo-

²⁹ Aristotelis, *Nikomaha ētika*, 1776b 33.

ties no citiem, dziļākiem avotiem. Lai šos avotus atklātu, vispirms esot jāaizmirst vispārpieņemtie paraugi, jāgremdējoties bezapziņas mistērijās. Mākslinieks savā ziņā esot mēnessirdzīgais, kam jādarbojas bez apziņas ierobežībām vai kontroles. Viņu pamodināt nozīmētu iznīcināt viņa spējas. «Jebkura dzeja,» Frīdrihs Šlēgelis sacīja, «sākas, ignorējot racionāla prāta likumus un metodes un atkal iegremdējoties aizrautīgā fantāziju jūklī, cilvēka dabas pirmatnējā haosā.»³⁰ Māksla esot nomoda sapnis, kam ļaujas labprātīgi. Šī romantiskā koncepcija ir ietekmējusi arī mūsdienu metafiziskās sistēmas. Bergsons izstrādāja dailes teoriju, ko bija iecerējis kā savu metafizikas principu pēdējo un galējo pierādījumu. Viņaprāt, fundamentālo duālismu, intuīcijas un prāta nesaderību vislabāk ilustrējot tieši mākslasdarbi. Tas, ko sauc par racionālu vai zinātnisku patiesību, esot kaut kas virspusējs un konvenciāls. No šās seklās un šauri konvenciālās pasaules paglābjot māksla, tā vedot atpakaļ pie pašiem realitātes avotiem. Ja realitāte ir «kreatīva evolūcija», tad dzīves kreatīvās iedabas pamatizpausme un apliecinājums jāmeklē mākslas jaunradē. Pirmā acu uzmetienā šī teorija šķiet isti dinamiska jeb enerģētiska filozofija, bet patiesībā Bergsona intuīcija nav aktīvs princips, tā ir nevis spontanitātes, bet gan receptivitātes mods. Arī estētisku intuīciju Bergsons visur raksturojis kā pasīvas spējas, nevis kā aktīvu formu. Bergsons raksta:

Mākslas mērķis ir iemidzināt personības aktīvos vai pat pretdarbīgos spēkus un tādējādi darīt tos pavisam atsaucīgus, lai varētu aptvert sniegto ideju un iejusties paustajā izjūtā. Mākslā, gan vājākā formā, izpaudisies smalkāk un savā ziņā garīgāk versificēti procesi, ko parasti lieto hipnotizēšanai. [...] Skaistums nav īpatna izjūta [...] visas izjūtas var kļūt estētiskas, ja vien tās *liek nojaust*, nevis *izraisa* [...] Tādējādi estētisku izjūtu attīstībā, tāpat kā hipnozē, pastāv skaidri nošķiramas fāzes [...].³¹

Skaistuma pārdzīvojums tomēr nav hipnotisks; hipnozē cilvēku var piespiest kaut ko izdarīt vai kaut ko izjust, toties skaisto — tā istā un īpatnā nozīmē — prātam nevar tā uzspiest. Lai izjustu daili, jāšķīst mākslinieka sabiedrotam, — ne tikai jājūt mākslinieka izjūtas, bet arī jāpiedalās viņa jaunradē. Ja māksliniekam izdotos iemidzināt personības aktīvos spēkus, viņš paralizētu daiļā izjūtu, tāpēc izpratni par skaisto, formu dinamikas apziņu nevar nodot citam, jo skaistais atkarīgs gan no īpašām jūtām, gan no spriestspējas un apceres.

³⁰ Lai iegūtu pilnīgāku faktisko informāciju un iepazītos ar agrīnā romantisma teoriju kritiku, skat.: B a b b i t t I. *The New Laokoon*, IV.

³¹ B e r g s o n, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. (Angļu val.: *Time and Free Will*. London: Macmillan, 1912, pp. 14ff.)

Viens no Šaftsberija lielākiem ieguldījumiem mākslas teorijā bija šā aspekta uzsvērums. Darbā *Moralisti* viņš iespaidīgi iztīrā skaistā pārdzīvotību, ko uzskata par īpatnu cilvēka dabas privilēģiju. Šaftsberijs raksta:

Nevar noliegt, ka pļava vai puķes tajā ir skaistas, un tomēr, lai cik jaukas būtu dabas formas: zaigā zāle vai sudrabortā sūna, timiāna, mežrozišu vai sausseržu ziedi, — nevis to skaistums valdzina ganāmos, iejūsmo ganībās izgājušus briedēnus vai kazlēnus un priecē lopiņus, neba *Forma* priecājas, bet gan viss, kas slēpjas viņpus tās: garšīgums pievelk, izsalkums dzen, [...] jo *Formai* nekad nav reāla spēka, ja to neapcer, ja to neapspriež, nepēta, ja tā ir vienīgi nejauša nots vai zīme, kas nomierina uzbudinātus jutekļus. [...] Tādējādi, ja jau lopi [...] kā daždien lopi nepazīst un nespēj baudīt daiļo, un prot tikai [...] savu daļu, tad arī cilvēks ar tiem pašiem *jutekļiem* nespēj [...] aptvert vai baudīt *skaisto*: viss *skaistais* [...], ko viņš bauda, rodas cēlāk, turklāt ar viscēlākā, ar prāta un intelekta palīdzību.³²

Apgaisības intelektuālisms ļoti atšķīrās no Šaftsberija slavinātā prāta un intelekta. Viņa slavasdziesma skaistumam un dabas bezgalīgai radītspējai astoņpadsmitā gadsimta intelekta vēsturē bija kaut kas pilnīgi jauns. Šajā ziņā Šaftsberijs bija viens no pirmiem romantisma celmlaužiem, bet tas bija platōnisks romantisms, viņa estētiskās formas teorija bija tā pati Platōna koncepcija, kas lika reaģēt un protestēt pret angļu empīriķu sensuālismu.³³

Iebildumi, kas rodas pret Bergsona metafiziku, attiecināmi arī uz Nīčšes psiholoģisko teoriju. Kādā no saviem pirmiem sacerējumiem, darbā *Tragēdijas dzimšana no mūzikas gara*, Nīčše apstrīd astoņpadsmitā gadsimta lielo klasicistu teorijas un uzsver, ka grieķu māksla nepavisam neesot Vinkelmanņa ideāls. Aishila, Sofokla vai Euripīda tragēdijās velti meklēt «cildenu vienkāršību un rāmu diženumu». Grieķu tragēdijas diženums izpaužoties sakāpinātā mežonīgu emociju spriedzē un intensitātē. Grieķu tragēdija esot Dionīsa kulta dziets, tās spēks esot orgīstisks spēks, bet orgījas vien nebūtu radījušas grieķu drāmu; Dionīsa spēku līdzsvarojošot Apollona spēks. Šī fundamentālā polaritāte esot katra liela mākslasdarba kvintesence. Liela māksla vienmēr radusies, savijoties diviem pretspēkiem — orgīstiskam impulsam un vizijai. Tāpat kontrastējot sapnis un apreibums. Abi šie stāvokļi atbrīvojošot mākslinieciskas spējas, bet katrs atraisot citus spēkus. Sapnis piešķirot spēju iztēloties, asociēt un dzejot; reibums dodot spēcīgas emocijas, kaisli-

³² Shaftesbury, *The Moralists*, sec. 2, Pt. III. Skat.: *Characteristics* (1714), II, 424 f.

³³ Detalizēti par Šaftsberija vietu astoņpadsmitā gadsimta filozofijā skat.: Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (Leipzig, 1932), VI.

bas, liekot dziedāt un diet.³⁴ Pat šajā teorijā par mākslas psiholoģisku izcelsmi ir pazudusi viena no būtiskākām mākslas iezīmēm, jo mākslinieciska iedvesma nav reibums, un mākslinieciskā iztēle nav sapnis vai halucinācija. Katru lielu mākslasdarbu raksturo dziļa strukturāla vienotība. Šo vienotību nevar izprast, ja to reducē uz diviem dažādiem stāvokļiem, kas, tāpat kā sapnis un reibums, ir gaužam izplūduši un neorganizēti: no amorfiem elementiem nevar izveidot strukturālu veselumu.

Cita tipa teorijas cer mākslasdarba būtību izskaidrot, reducējot to uz spēles funkciju. Runājot par šīm teorijām, nevar iebilst, ka tās ignorētu vai nenovērtētu cilvēka rīcības brīvību. Spēle ir aktīva funkcija, kas neaprobežojas ar empiriski doto. Protams, spēlē rodamajā baudā nav nekādas ieinteresētības, un tādējādi šķiet, ka spēlē netrūkst nevienas no mākslasdarba specifiskām īpašībām un nosacījumiem. Lielākā daļa teorētiķu, kas uzskata, ka māksla cēlusies no spēles, tiešām ir pārliecināti, ka starp abām funkcijām nemaz nevar atrast kādu atšķirību.³⁵ Viņi teic, ka mākslai neesot nevienas īpašības, ko nevarētu atrast iztēles spēlēs, un neesot nevienas iztēles spēles, ko nevarētu atrast arī mākslā, bet šo apgalvojumu viņi aizstāv tikai ar negatīviem argumentiem. Psiholoģiski runājot, spēle un māksla ir ārkārtīgi līdzīgas. Ne viena, ne otra nav utilitāra un nav saistīta ar kādu praktisku mērķi. Spēlē, tāpat kā mākslā, tūlītējas praktiskas vajadzības neņem vērā, jo grib piešķirt pasaulei jaunu veidolu; tiesa, ar šo analogiju nevar pierādīt istu identitāti. Mākslinieciska iztēle vienmēr paliek stingri nošķirta no tās iztēles, kas raksturo spēli. Spēlē rīkojas ar viltustēliem, kas var kļūt tik dzīvi un iespaidīgi, ka tos viegli uztvert par īstenību, bet, ja mākslu definē vienīgi kā viltustēlu kopumu, rodas ļoti trūcīgs priekšstats par tās raksturu un uzdevumu. Tas, ko sauc par «*estētisku līdzību*», nav tā pati parādība, ko pieredz iztēles spēlēs. Spēle dod iluzorus tēlus; māksla sniedz jaunu — nevis empirisku lietu patiesību, bet tīru formu patiesību.

Līdz šim estētiskā analizē nošķirtas trīs dažādas iztēles: spēja izgudrot, spēja personificēt un spēja radīt tīras jēgturīgas formas. Bērna spēlē var rast pirmās divas spējas, bet trešo ne. Bērns spēlējas ar *lietām*, mākslinieks spēlējas ar *formām*, linijām, rakstiem, ritmiem un melodijām. Bērna rotaļā notiek apbrīnojami viegļas un straujas transformācijas. Ar ļoti trūcīgiem līdzekļiem bērns paveic vislielākos uzdevumus, katru sprunguli var pārvērst dzīvā būtņē, tomēr tā pārvēršas tikai paši objekti; objekti nekļūst par formām, spēle vienkārši pārkārto un pārdala jutekļu uztverē dotus materiālus. Māksla ir konstruktīva un kreatīva citā, dziļākā nozīmē. Bērns rotaļādamies nedzīvo pieauguša cilvēka stīvo empirisko faktu pasaulē, bērna pasaule ir

³⁴ Nietzsche, *The Will to Power*. London, 1910, p. 240.

³⁵ Piem., skat.: Lange K. *Das Wesen der Kunst*. Berlin, 1901. 2 sējumi.

daudz mobilāka un plastiskāka. Spēlēdamies bērns apkārtējās lietas tikai pārveido par citām iespējamām lietām; tāda pārveide vēl nav ista mākslinieciska darbība. Mākslā prasības ir daudz augstākas, jo mākslinieks lietu blīvo masu pārkausē izteiles tīģeli un tādējādi atklāj jaunu poētisku, muzikālu vai plastisku formu pasauli. Protams, daudzi darbi, ko uzdod par mākslasdarbiem, ne tuvu neatbilst šai prasībai. Mākslas kritikas vai estētiskas gaumes uzdevums ir atšķirt īstu mākslasdarbu no viltus mākslas, kas rada tikai spēļlietiņas vai labākā gadījumā «apmierina izklaides vajadzību».

Sīkāka spēles un mākslas psiholoģiskās izcelsmes un psiholoģisko seku analīze to apstiprina. Spēle palīdz izklaidēties un atpūsties, turklāt tā kalpo arī citam nolūkam. Spēlei ir arī vispārēja bioloģiska jēga, jo tā ierosmina turpmāku rīcību. Bieži novērots, ka bērna rotaļām ir propedeutiska vērtība. Zēns, kas spēlē karu, un meitenīte, kas ģērbj lelli, savā ziņā gatavojas un mācās veikt citus, nopietnākus uzdevumus, turpretī mākslas funkcija jāsaprot citādi. Māksla nav nedz izklaide, nedz gatavošanās. Daži mūsdienu estētiķi uzskata, ka būtu stingri jānošķir divu tipu skaistums. Viens esot «lielās mākslas skaistums», bet otrs — «vieglās mākslas skaistums».³⁶ Nopietni runājot, mākslasdarba skaistums nekad nav «viegls». Mākslas baudījums rodas, nevis enerģijas atslābinot un atbrīvojot, bet gan sakāpinot tās. Spēlē rodamā izklaide ir pilnīgi pretēja tai attieksmei, kas rodama estētiskās kontemplācijās un ir priekšnoteikums estētiskiem spriedumiem. Māksla prasa pilnīgu koncentrāciju: tiklīdz pārstāj koncentrēties un nododas spēlei vai tīkamām izjūtām un asociācijām, mākslasdarbs pazūd.

Tā teorija, kas mākslu uzskata par spēli, ir attīstījusies divos pilnīgi atšķirīgos virzienos. Estētikas vēsturē par šās teorijas nozīmīgākiem pārstāvjiem parasti uzskata Šilleru, Darvīnu un Spenseru, tomēr grūti Šillera uzskatus saskaņot ar mūsdienu bioloģiskām mākslas teorijām. Šo uzskatu pamatintences ne tikai atšķiras, tās nemaz nav savienojamas. Šillers jēdzienu «spēle» saprot un skaidro pilnīgi citādi, nekā vēlākās teorijas; Šillera teorija ir transcendentāla un idealistiska, Darvīna un Spensera teorijas ir bioloģiskas un naturālistiskas. Darvīns un Spensers spēli un skaisto uzskata par vispārējām dabas parādībām, bet Šillers abus saista ar brīvības pasauli. Saskaņā ar Šillera kantisko duālismu, brīvība nenozīmē to pašu, ko daba; nekā tam līdzīga — brīvība esot dabas pretpols. Brīvība un skaistais piederot nevis pie fenomenu pasaules, bet gan pie prāta pasaules. Visas naturālistiskās teorijas, kas mākslu atvedina no spēles, līdzās cilvēku rotaļām pētījušas dzīvnieku rotaļas. Šilleram tādi uzskati nebūtu pieņemami: viņaprāt, spēle nav vispārēja dzīvības aktivitāte, bet gan īpatni cilvēciska aktivitāte. «Cilvēks spēlējas

³⁶ Skat.: B o s a n q u e t B. *Three lectures on Aesthetics*, un A l e x a n d e r S. *Beauty and Other Forms of Value*.

vienīgi tad, kad viņš patiesi ir cilvēks, un *pilnībā cilvēks viņš ir vienīgi tad, kad spēlējas.*»³⁷ Ar Šillera teoriju nepavisam nesaskan uzskats, ka cilvēka spēles esot analogas vai pat identas dzīvnieka spēlēm; tāpat, ka cilvēka pasaulē mākslas spēles pielīdzināmas tā saucamām izteiles spēlēm. Viņam šādas analogijas šķīstu gluži ačgārnas.

Ņemot vērā Šillera teorijas vēsturisko fonu, viņa viedokli viegli saprast. Viņš «ideālo mākslas pasauli» droši saistīja ar bērna spēli, jo, viņaprāt, bērna pasaulē jau notikusi idealizācija un sublimācija. Šillers runāja kā Ruso skolnieks un apbrīnotājs; uz bērna dzīvi viņš raudzījās tajā jaunajā gaismā, kādā to bija nolīcis franču domātājs. Šillers apgalvoja, ka «bērna rotaļā slēpjas dziļa jēga». Pat atzīstot šo tēzi, jāpiebilst, ka «rotaļas jēga» atšķiras no «skaistuma jēgas». Šillers skaistumu definē kā «dzīvu formu». Viņaprāt, dzīvo formu apziņa esot brīvības pieredzes pirmā pakāpe. Estētiska kontemplācija vai refleksija pēc Šillera domām esot pirmā bezaizspriedumu attieksme pret visumu. «Vēlme tūlīt tver savu objektu, kurpreti refleksija to attālina un, paglābusi no alkatīgām kaislībām, cieši to iemanto». Bērna spēlē trūkstot tieši «bezaizspriedumu attieksmes», trūkstot tieši tās apzinīgās un refleksīvās attieksmes, kas iezīmējot spēles un mākslas robežu.

Savukārt attālināšana, kas nule raksturota kā viena no obligātām un zīmīgākām mākslasdarba īpatnībām, vienmēr bijusi klupšanas akmens estētikas teorijām. Mēdz gan iebilst, ka tādā gadījumā māksla vairs neesot īsti cilvēciska, jo zaudējot jēkādū sakaru ar dzīvi, tomēr principa *l'art pour l'art** aizstāvji šā iebilduma nepavisam nebaidās, viņi to atklāti ignorē. Viņi par mākslas augstāko nopelni un privilēģiju uzskata spēju nodedzināt visus tiltus, kas to savieno ar sadzīves realitāti. Mākslai esot jābūt mistērijai, kas nav pieejama *profanum vulgus**. Stefans Mallarmē ir teicis: «Dzejolim prastu ļaužu acīs jābūt miklai, bet iesvaidītu — kamerzmūzikai.»³⁹ Ortega i Gasetis ir sarakstījis grāmatu, kurā paredz un aizstāv «mākslas dehumanizāciju». Viņaprāt, beigu beigās cilvēciskais elements no mākslas gandrīz pavisam izzudīšot.⁴⁰ Citi kritiķi aizstāv pilnīgi pretēju uzskatu; I. A. Ričards uzsver, ka

raugoties gleznā, lasot dzeju vai klausoties mūziku, nedarām neko tādu, kas īpaši atšķirtos no tā, ko darījām, kad gājām uz galeriju vai no rīta ģērbāmies. Māksla pārdzīvojumu izraisa citādi; šis pārdzīvojums vienmēr ir sarežģītāks un, ja veicas, tad arī vienotāks, tomēr pašas darbības būtiski neatšķiras.⁴¹

³⁷ Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795), XV vēstule. (Tulk. angļu val.: *Essays Aesthetical and Philosophical*. London, George Bell & Sons, 1916, p. 71.)

³⁹ Citēts pēc Gilbert K. *Studies in Recent Aesthetic*. Chapel Hill, 1927, p.18.

⁴⁰ Ortega y Gasset, *La dehumanización del arte*. Madrid, 1925.

⁴¹ Richards I. A. *Principles of Literary Criticism*. New York: Harcourt Brace, 1925, pp. 16—17.

Šis teorētiskais antagonisms nav īsta antinomija. Ja daile, kā definējis Šillers, ir «dzīva forma», tā dabiski un būtiski apvieno abus šie pretstatītos elementus. Protams, dzīvot formu pasaulē nav tas pats, kas dzīvot apkārtējo lietu, empīrisku objektu pasaulē. Turklāt mākslas formas nav tukšas formas, tās, veidojot un organizējot cilvēka pieredzi, pilda noteiktu uzdevumu. Dzīvot formu pasaulē nenozīmē aiziet no reālās dzīves, gluži pretēji: tas nozīmē īstenot vienu no augstākām dzīves enerģijām. Mākslu nevar uzskatīt par «ārpuscilvēcisku» vai «pārcilvēcisku parādību», jo tad novārtā paliek viena no tās pamatiezīmēm — spēja konstruktīvi saturēt kopā cilvēka visumu.

Visas estētikas teorijas, kas par mākslu mēģina runāt, lietojot analogijas no izjauktas un dezintegretas pieredzes jomām — no hipnozes, sapņiem vai reibuma — pazaudē galveno. Īsts liriskis spēj piešķirt noteiktu veidolu pat visneskaidrākām izjūtām. Tas iespējams vien tāpēc, ka viņa darbs ir skaidri strukturēts un artikulēts — kaut gan šķiet, ka tā priekšmets ir iracionāls un neizsakāms. Pat pašos ekstravagantākos mākslas veidojumos nekad nav «aizraujoša fantāzijas jucekļa», «cilvēka iedabas pirmatnējā haosa»; šajā romantisko rakstnieku⁴² dotajā mākslas definīcijā slēpjas pretruna jēdzienos. Katram mākslasdarbam piemīt intuitīva struktūra, tātad — savdabīga racionalitāte. Katrs elements jāsajūt kā jēgturīga veseluma daļa; mainot liriskā dzejoli kādu vārdu, uzsvaru vai ritmu, viegli izjaukt dzejoļa ipatno noskaņu un valdzinājumu. Māksla nav ieslodzīta lietu vai faktu racionalitātē. Tā var pārkāpt visus iespējamības likumus, ko klasicisma estētiķi pasludināja par mākslas konstitucionāliem likumiem. Tā var rādīt pašu ekscentriskāko un groteskāko viziju un tomēr saglabāt pašas racionalitāti — formas racionalitāti. Tādējādi var izskaidrot Gētes izteicienu, kas no pirmā acu uzmetiena šķiet paradokšāls: «Māksla ir otra daba, tāda pati noslēpumaina, tomēr saprotamāka, jo tā rodas sapratnē.»⁴³

Zinātne vieš kārtību domāšanā, morāle vieš kārtību rīcībā; māksla vieš kārtību redzamo, taustamo un dzirdamo parādību uztverē. Estētikas teorija tiešām ļoti gausi nāca pie atziņas par šīm fundamentālām atšķirībām, līdz kamēr pilnībā aptvēra tās. Ja nemeklē metafizisku dailes teoriju, bet tikai analizē tiešu mākslasdarba pārdzīvojumu, tad grūti nepamanīt šīs atšķirības. Mākslu var definēt kā simbolu valodu, bet tāda definīcija tikai nosauc vispārēju kategoriju, tā neparāda īpatno atšķirību. Mūsdienu estētikā, šķiet, interese par vispārējām kategorijām dominē tik ļoti, ka īpatno atšķirību tā

⁴² Richards I. A. *Principles of Literary Criticism*. New York: Harcourt, Brace, 1925, p. 161.

⁴³ «Kunst: eine andere Natur, auch geheimnisvoll, aber verständlicher; denn sie entspringt aus dem Verstande.» Skat.: *Maximen und Reflexionen*, ed. Max Hecker / Schriften der Goethe-Gesellschaft, XXI (1907), 229.

gandrīz aizsedz un nepieļauj. Kroče uzskata, ka starp valodu un mākslu pastāv ne vien cieša sakarība, bet arī pilnīga identitāte. Viņaprāt, nepiedodama patvaļība būtu atšķirt šīs darbības formas vienu no otras. Kroče uzskata, ka katrs, kas pēti vispārējo valodniecību, pētijot arī estētikas problēmas — un otrādi. Tomēr mākslas simboli ļoti atšķiras no sadzīves runas un rakstības terminiem. Šīs darbības formas nesaskan nedz pēc rakstura, nedz nolūka, tās neizmanto vienus un tos pašus līdzekļus un netiecas arī uz vieniem un tiem pašiem mērķiem. Gan māksla, gan valoda ne tikai imitē, bet arī reprezentē lietas un darbības. Reprezentācija jutekliskās formās stipri atšķiras no reprezentācijas vārdos vai jēdzienos. Viena un tā pati ainava gleznotāja vai dzejnieka sniegunā izskatīsies pavisam citādi, nekā ģeogrāfa vai ģeologa aprakstā. Zinātnieka darbs un mākslinieka darbs atšķiras gan attēlojuma paņēmiena, gan motīva ziņā. Ģeogrāfs ainavu var attēlot plastiski un pat izkrāsot to sulīgās un košās krāsās, tomēr viņš grib sniegt nevis ainavas attēlu, bet gan empīrisku konceptu, un tālab viņam ainavas forma jāsalīdzina ar citām formām; ar novērojumiem un indukciju viņam jāatklāj ainavas raksturīgās iezīmes. Ģeologs savā empīriskā uzmetumā iet vēl tālāk. Viņam nepietiek ar fizisku faktu attēlojumu, viņš grib stāstīt par to izcelsmi; viņš atrod augšnes veidošanās limeni, atzīmē hronoloģiskas atšķirības un atsaucas uz vispārējiem kauzāliem likumiem, kas zemei piešķirušī pašreizējo veidolu. Māksliniekam tādas empīriskas sakarības, faktu salīdzinājumi un kauzālu attiecību pētījumi neeksistē. Rupji ņemot, parastus empīriskus konceptus var sadalīt divās grupās pēc saistības ar praktiskām vai teorētiskām interesēm. Viena grupa saistīta ar lietu izmantošanu un jautājumu «Kam tas der?» Otra grupa saistīta ar lietu cēloņiem un jautājumu «No kā tas radies?», bet, ieejot mākslas pasaulē, tādi jautājumi jāaizmirst. Mākslā aiz lietu dabas, eksistences empīriskām īpašībām piepeši atklājas lietu formas. Tās nav statistiski elementi, tās rāda mobilu kārtību, kas labai paver jaunu apvārsni. Pat lielākie mākslas apbrīnotāji bieži par to runā tā, it kā māksla būtu kāds dzīves aksesuārs, izskaistinājums vai ornamenti. Viņi neuztver mākslas isto nozīmi un vietu cilvēces kultūrā. Īstenības dublikāta vērtību vienmēr ļoti viegli apšaubīt. Mākslas isto nozīmi un funkciju var saprast, vienīgi uztverot mākslu kā domu, izteiles un jūtu īpašu virzienu, kā jaunu orientāciju. Tēlotāja māksla liek skatīt juteklisko pasauli visā tās bagātībā un daudzveidībā. Kas būtu zināms par bezgaldaudzām lietu niānsēm, ja nebūtu lielo gleznotāju un tēlnieku darbu? Līdzīgā kārtā dzeja atklāj personisko dzīvi. Liriski dzejnieki, romānu autori un dramaturgi dienasgaismā ir iznesuši bezgalīgas iespējas, par ko iepriekš bijusi tikai neskaidra un tumša nojauta. Šāda māksla nekādi nav iekšējās dzīves viltojums vai kopija, tā īsteni manifestē dvēseles dzīvi.

Kamēr dzīve rit vienīgi juteklisku iespaidu pasaulē, tiek skarta tikai realitātes virspuse. Lietu dziļuma aptversme vienmēr prasa piepūlēt aktīvas un

konstruktīvas enerģijas, kas neplūst vienā virzienā, netiecas uz vienu mērķi, un tāpēc tās neatklāj arī vienu un to pašu realitātes aspektu. Pastāv tiklīdz konceptuālas dziles, kā tiri vizuālas dziles; zinātne atklāj konceptuālās, bet māksla — vizuālās. Zinātne palīdz izprast lietu cēloņus, māksla — saskatīt formas. Zinātne mēģina atrast parādību pirmcēloņus, vispārējus likumus un principus, māksla iegremdē lietu tiešamībā, klātbūtnē, ko izbaudīt visā tās pārpilnībā un bagātībā. Mākslā saista nevis likumu vienveidība, bet gan intuīcijas daudzveidība un dažādība. Pat mākslu var raksturot kā zināšanas, bet tās ir īpašas un īpatnas zināšanas. Viegli piekrist Šaftsberija novērojumam, ka «viss skaistais ir paties», bet skaistā patiesību neveido teorētisks apraksts vai skaidrojums, to veido drīzāk gan «simpatētisks redzējums». ⁴⁴ Abi patiesības redzējumi savā starpā ļoti atšķiras, bet tie nekonzfliktē un neapstrīd viens otru. Tā kā māksla un zinātne dzīvo pilnīgi atšķirīgās plaknēs, tās nav pretrunā un netraucē viena otrai. Zinātnes konceptuālā interpretācija neatceļ mākslas intuitīvo interpretāciju. Katrai ir sava perspektīve, un var teikt, ka savs staru laušanas leņķis. Uztveres psiholoģija māca, ka telpas trešo dimensiju nevarētu uztvert bez divām acīm — bez binokulārās redzes. Šādā nozīmē cilvēka pieredzes dziļums atkarīgs no viņa spējas variēt savus redzējumus, mainīt priekšstatus par realitāti. *Rerum videre formas* nav mazāk svarīgs uzdevums kā *rerum cognoscere causas*. Sadzīves pieredzē parādības saskaņo ar kauzalitātes kategoriju vai ar finalitātes kategoriju: atkarībā no tā, vai svarīgi ir teorētiskie cēloņi vai praktiskās sekas, par visu domā vai nu kā par cēloņiem, vai kā par līdzekļiem. Tāpēc parasti zūd lietu tiešā klātbūtnē, vairs nav iespējams tās uzlūkot vaigu vaigā. Māksla savukārt māca lietas vizualizēt, nevis tikai konceptualizēt vai izmantot praktiski. Māksla sniedz bagātāku, dzīvāku un krāšņāku realitātes tēlu, ļauj dziļāk ieskatīties tās formu struktūrā. Cilvēku neierobežo nekāda viena īpaša pieeja realitātei, viņš spēj izvēlēties viedokli un pāriet no viena tās aspekta pie cita.

⁴⁴ Skat.: De Witt H. Parker, *The Principles of Aesthetics*, p. 39: «Zinātniskā patiesība ir ticams ārējās pieredzes objektu apraksts; mākslinieciskā patiesība ir simpatētisks redzējums — pašas pieredzes organizācijas atskaidrinājums» Zinātniskās pieredzes un mākslinieciskās pieredzes atšķirību nesēni ļoti pamācoši iztirzājis prof. F. S. C. Nortrups (apskatā *Furioso*, I, Nr. 4, 71 ff).

X

VĒSTURE

Tā kā filozofijas vēsture piedāvā daudz un dažādu cilvēka dabas definējumu, mūsdienās itin bieži filozofi secina, ka pati jautājuma nostādne savā ziņā esot maldīga un pretrunīga. Ortega i Gasetš teic, ka mūsdienu pasaulē sabrūkot klasiskā, grieķu radītā būtamības koncepcija, līdz ar to — arī klasiskā cilvēka teorija.

Daba ir lieta, milzīga lieta, kas sastāv no daudzām mazākām lietām. Lai arī cik atšķirīgas tās būtu, visām tomēr piemīt viena kopēja pamatiezīme, proti, tās ir, tās pastāv. Tas nozīmē ne tikai to, ka tās eksistē, tās ir mūsu priekšā, bet arī to, ka tām piemīt noteikta, stabila struktūra vai konsistence. [...] Alternatīvs apzīmējums ir vārds «daba». Dabaszinātņu uzdevums ir redzēt cauri dabas mainīgām izpausmēm, saskatīt tās pastāvīgo iedabu vai faktūru. [...] Tagad zinām: lai cik bezgalīgi būtu dabaszinātņu brīnumi, tie visi nobāl, sastopot dīvaino cilvēka dzīves realitāti. Kāpēc? Fizika visām citām lietām ir atņēmusi lielu daļu noslēpumainības, tad kāpēc gan dzīve viena pati spējusi tik ilgi pretoties? Izskaidrojums meklējams dziļāk, pašā saknē. Droši vien svarīgi tas, ka cilvēks nav lieta, ka maldīgi runāt par cilvēka dabu, jo viņam nekādas dabas nav. [...] Cilvēka dzīve [...] nav lieta, tai nav nekādas dabas, un tāpēc, lai domātu par dzīvi, vajag tādas terminus, kategorijas un jēdzienus, kas radikāli atšķirtos no tiem, ar ko izskaidro materiālas parādības.

Tiktāl loģika ir bijusi būtamības loģika, kas balstās uz eleātu domāšanas pamatjēdzieniem, bet ar tiem nekad nevarēšot raksturot cilvēka īpatnību.

Eleāti dzīvi radikāli intelektualizējuši, un šis burvju loks esot jāpārrauj. «Lai spriestu par cilvēka būtību, vispirms jāizveido neeolātisks būtības jēdziens, gluži tāpat kā matemātiķi ir radījuši neeuklīda ģeometriju. Hērakleita iesētām sēklām ir laiks nest bagātīgu ražu.» Tagad cilvēki, iemācījušies pretoties intelektuālismam, apzināti atbrīvojas no naturālisma. «Cilvēkam nav dabas, viņam ir [...] vēsture.»¹

Būšanas un tapšanas konfliktu, ko Platons *Teaitetā* uzskata par grieķu filozofiskās domāšanas galveno tematu, tomēr nevar atrisināt, ja tikai aiziet no dabas sfēras un pievēršas vēsturei. Pēc tam, kad nākusi klajā Kanta *Tirā prāta kritika*, būšanas un tapšanas duālismu tver drīzāk kā loģisku, nevis metafizisku duālismu. Vairs neapgalvo, ka absolūti mainīgā pasaule būtu pretstats citai — absolūti mierīgai pasaulei. Substanci un pārmaiņas vairs neuzskata par atšķirīgām sfērām, bet gan par kategorijām — par empīrisku zināšanu nosacījumiem un aksiomām. Kategorijas ir universāli principi; tos neierobežo nekādi noteikti izziņas objekti, tāpēc jāuzskata, ka tās ir visās cilvēka pieredzes formās. Faktiski pat vēsturi nevar izprast un izskaidrot tikai kā mainību, arī tajā ir substanciāls elements, būtības elements, tikai to nevar definēt tāpat kā definē fiziskā pasaulē. Ja tāda elementa nebūtu, diez vai par vēsturi varētu runāt kā par sistēmu, kā dara Ortega i Gaset. Sistēma vienmēr prasa vai nu identu iedabu, vai vismaz identu struktūru. Ievērojamie vēsturnieki faktiski vienmēr uzsveruši struktūras identitāti — identitāti pēc formas, nevis pēc satura. Viņi mācījuši, ka cilvēkam vēsture esot *tāpēc, ka* viņam esot sava iedaba. Tā sprieda Renesanses vēsturnieki, piemēram, Makjavelli, un daudzi jaunlaiku vēsturnieki tam piekrit. Zem laika strauzes un aiz dzīves daudzveidības viņi cerēja atklāt konstantas cilvēka dabas iezīmes. Jākobs Burkhardts *Pārdomās par pasaules vēsturi* uzskatīja, ka vēsturnieka uzdevums esot censties izziņāt konstantus, cikliskus un tipiskus elementus, jo tie varot skanīgi atbalsoties apziņā un jūtās.²

Tas, ko dēvē par «vēstures apziņu», ir stipri vēlins civilizācijas sasniegums, tā nerodas līdz pat dižo grieķu vēsturnieku laikam. Arī grieķu domātāji vēl nespēja filozofiski analizēt vēsturiskas domāšanas specifiku; tāda analīze neradās līdz pat 18. gadsimtam. Vēstures jēdziens nobriedušā formā pirmo reizi sastopams Viko un Herdera darbos. Kad cilvēks sāka apzināties laika problēmu un, vairs neaprobežodamies tikai ar tiešo vēlmju un vajadzību šauru loku, sāka interesēties par lietu izcelsmi, viņš spēja atrast tikai

¹ Ortega y Gasset, *History as a System*. / Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer, pp. 293, 294, 300, 305, 313.

² Burkhardt J. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Berlin, Stuttgart, 1905, p. 4. Angļu val. *Force and Freedom; Reflections on History* (New York: Pantheon Books, 1948), p.82.

mitisku, nevis vēsturisku izcelsmi. Lai saprastu pasauli — gan fizisko, gan sociālo pasauli — nācās to projicēt uz mitisku pagātņi. Mītā sastopami pirmie mēģinājumi noskaidrot lietu un notikumu hronoloģisku secību, radīt kosmoloģiju, veidot dievu un cilvēku ģealoģiju, bet kosmoloģija un ģeoneoloģija vēl neiezīmē vēsturiskumu šā vārda istā nozīmē. Pagātne, tagadne un nākotne vēl joprojām ir sasietas vienumā; tās veido nediferencēu vienumu un nedalāmu veselumu. Mītiskam laikam nav noteiktas struktūras, tas vēl joprojām ir «mūžīgais laiks». Mītiskai apziņai pagātne nekad nav pagājusi, tā vienmēr ir šeit un tagad. Kad cilvēks sāk atbrīvoties no sarežģītā mītiskās iztēles tikla, viņš jūtas kā iemests jaunā pasaulē; viņš sāk veidot jaunu patiesības jēdzienu.

Pētot grieķu vēsturiskās domāšanas attīstību no Hērodota līdz Tūkidīdam, atklājas šā procesa stadijas. Tūkidīds ir pirmais domātājs, kas ieraudzījis un aprakstījis sava laika vēsturi un sācis vērtēt pagātņi skaidri un kritiski. Viņš jautā, ka sper jaunu, izšķirīgu soli, un bija pārliecināts, ka stingra mītiskas domāšanas nošķiršana no vēsturiskas domāšanas, leģendas nošķiršana no patiesības padarīs viņa veikumu nemirstīgu.³ Citi ievērojami vēsturnieki ir jutušies līdzīgi. Ranke autobiogrāfiskās piezīmēs stāsta, kā sācis apzināties savu vēsturnieka misiju. Jaunībā viņš ļoti aizrāvēs ar Valtera Skota romantiskiem vēstures sacerējumiem, ko lasījis ar dzīvu interesi, tomēr par šo to juties sarūgtināts. Ranki pārsteidzis paša atklājums, ka Luija XI un Kārļa Drosmīgā konflikts attēlots krasā pretrunā ar vēstures faktiem.

Pētīju Komēna un viņa laikabiedru liecības, kas iekļautas šā autora izdevumos, un pārliecinājos, ka Luijs XI un Kārlis Drosmīgais nemaz nav bijuši tādi, kādus viņus attēlo V. Skots darbā *Kventīns Dorsvards*. Šādi salīdzinot, atklāju, ka vēstures liecības ir daudz skaistākas un katrā ziņā interesantākas par jebkuru romantisku daiļdarbu. Es atteicos no tiem un nolēmu savos darbos izvairīties no jēkādēm izdomājumiem un viltojumiem, un turēties pie faktiem.⁴

Ja vēstures patiesību definē kā «atbilstību faktiem», kā *adaequatio rei et intellectus**, tad problēma tomēr paliek pusrisināta. Šāds definējums drīzāk jautā nekā atbild. Protams, ik vēstures pētījumam jābalstās uz faktiem, un tie savā ziņā ir ne vien vēsturisku zināšanu sākums, bet arī noslēgums, to alfa un omega. Bet kas gan ir vēstures fakts? Jebkura faktiska patiesība nozīmē teorētisku patiesību.⁵ Runāt par faktiem nenozīmē vienkārši vērsties pie

³ κτήμα ἐς αἰεὶ Thucydides, *De bello Peloponnesiaco*, I, 22.

⁴ Ranke, *Aufsätze zur eigenen Lebensgeschichte*. (November, 1885) *Sämtliche Werke*, LIII, 61.

⁵ «Das Höchste wäre: zu begreifen, dass alles Faktische schon Theorie ist.» Goethe, *Maximen und Reflexionen*, S. 125.

tiešās, jutekļu pieredzes, bet gan domāt par empīriskiem, tā dēvētiem objektīviem faktiem. Objektivitāte nav dota gatava, tā vienmēr saistās ar sarežģītu norisi, ar spriešanas aktu. Ja grib noskaidrot atšķirību starp dažādu zinātņu — fizikas, bioloģijas, vēstures — faktiem, vienmēr nākas analizēt spriedumus, pētīt dažādas zināšanas, kas šos faktus dara pieejamus.

Kas nosaka fizikas faktu un vēstures faktu atšķirību? Abus atzīst par vienas un tās pašas empīriskās realitātes sastāvdaļām, abiem piedēvē objektīvu patiesumu, bet, ja grib izziņāt patiesības kodolu, tad rikojas dažādi. Fizikas faktu nosaka novērojot un eksperimentējot. Šāda objektifikācija ir veiksmīga, ja izdodas attiecīgās parādības aprakstīt matemātiski, skaitļu valodā. Parādība, ko nevar šādi aprakstīt un izmērīt, nepieder pie fizikas pasaules. Makss Planks par fiziķa uzdevumu izsakās, ka fiziķim visas izmērāmās lietas jāmērī, bet neizmērāmās jāpadara izmērāmas. Neba visus fizikas objektus un procesus var tieši izmērīt; daudzos, ja ne gandrīz visos gadījumos jāizmanto netiešas verifikācijas un mērījumu metodes. Fiziski fakti vienmēr ir kauzāli saistīti ar citām parādībām, kas novērojamas vai izmērāmas tieši. Ja fiziķim rodas šaubas par eksperimenta iznākumu, viņš var eksperimentu atkārtot un koriģēt, ik brīdi viņam ir pieejami objekti, kas līdz atbildēt uz izvirzītiem jautājumiem. Vēsturniekam ir citādi. Vēstures fakti pieder pagātnei, un tā ir aizgājusi uz visiem laikiem, to nevar atjaunot, atmodināt jaunai dzīvei fiziskā, objektīvā nozīmē. To var vienīgi atcerēties, piešķirt tai jaunu ideālu eksistenci. Vēsturiska izziņa sākas nevis no empīriskā novērojuma, bet gan no ideālas rekonstrukcijas. Tā sauktie zinātnes fakti vienmēr atbild uz iepriekš formulētiem zinātniskiem jautājumiem; bet kam lai jautā vēsturnieks? Viņš nevar būt pagātnes notikumu aculiecinieks un iesaistīties iepriekšējās dzīves norisēs, viņš savu priekšmetu var pētīt tikai netieši, viņam jāvēršas pie pirmavotiem, bet tie nav fiziski priekšmeti šā vārda parastā nozīmē, tiem visiem piemīt citāda, īpatna raksturība. Vēsturnieks, tāpat kā fiziķis, dzīvo materiālā pasaulē, tomēr, sākot pētījumu, viņš vēršas nevis pie fizisku objektu pasaules, bet gan pie simboliska universa, pie simbolu pasaules. Viņam visupirms jāiemācās lasīt simbolus. Lai cik vienkāršs varētu šķīst kāds vēstures fakts, to var noteikt un izprast, tikai analizējot simbolus. Nevis lietas, nevis notikumi, bet gan dokumenti un piemiņekļi ir vēstures zināšanu pirmie un tiešie objekti. Tikai apcerot un sasaistot kopā simboliskus faktus, var izprast reālus vēsturiskus faktus — pagātnes notikumus un cilvēkus.

Iekams sāku problēmu iztīrīt vispārīgi, paskaidrošu to ar konkrētu piemēru. Ēģiptē pirms gadiem trīsdesmit pieciem zem mājas drupām atrada senu ēģiptiešu papirusu. To klāja vairāki raksti, šķiet, kāda likumziņa vai notāra piezīmes par viņa lietām: testamentu uzmetumi, ligumi utt. Šādā aspektā papirus vienkārši piederēja materiālai pasaulei, tam nebija vēsturiska

svara, tā teikt, trūka vēsturiskas eksistences, bet zem virsējā teksta atklāja otru, un pēc rūpīgas pārbaudes konstatēja, ka tajā lasāmi četri agrāk nezināmi Menandra komēdiju fragmenti. No tā brīža senā manuskripta vērtība un nozīme kļuva gluži citāda. Tas vairs nebija tikai «matērijas fragments»; papirus bija kļuvis par ļoti vērtīgu un interesantu vēstures dokumentu, kas sniedza ziņas par svarīgu grieķu literatūras attīstības posmu, tomēr šo svarīgo faktu nevarēja uzreiz pamanīt. Seno manuskriptu vajadzēja pārbaudīt ar dažādām kritiskām metodēm, pakļaut rūpīgai lingvistiskai, filoloģiskai, literārai un estētiskai analīzei. Pēc šā sarežģītā procesa tas pārstāja būt tikai lieta; tas ieguva nozīmību. Tas bija kļuvis par simbolu un pavēra jaunu ieskatu grieķu kultūrā, tās dzīvē un poēzijā.⁶

Par to it kā nevajadzētu šaubīties, bet divainā kārtā vairums tagadējo diskusiju par vēstures metodi un vēstures patiesību neņem vērā tieši šo būtisko vēstures zinību aspektu. Lielākā daļa rakstītāju vēstures un zinātnes atšķirību meklē vēstures *loģikā*, nevis vēstures *objektā*. Viņi ļoti nopūlas radīt jaunu vēstures loģiku, bet tādi mēģinājumi lemti neveiksmei, jo loģika galu galā ir ļoti vienkārša un viendabīga. Tā ir viena, jo arī patiesība ir viena. Patiesības meklējumos vēsturnieku un zinātnieku ierobežo vienas un tās pašas formālās regulas. Spriežot, argumentējot, induktīvi secinot un meklējot cēloņus, vēsturnieks ievēro tos pašus vispārīgos domāšanas likumus, ko ievēro fiziķis vai biologs. Kad teorētiski runā par prāta pamatdarbībām, dažādu zinību sfēras nav iespējams atšķirt. Šās problēmas sakarā var piekrist Dekartam:

Visas zinātnes kopumā ir identas cilvēka gudrībai, — kaut arī to vērš pret dažādām lietām, tomēr tā arvien paliek viena un tā pati; gudrību tās neiespaido vairāk, nekā saules apspīdētas lietas iespaido pašu gaismu.⁷

Lai cik heterogēni būtu zināšanu objekti, zināšanu formas tomēr ir vienmēr iekšēji vienotas un loģiski homogēnas. Vēsturiska domāšana un zinātniska domāšana atšķiras nevis pēc loģiskās formas, bet pēc to izvirzītajiem mērķiem un satura. Lai raksturotu šo atšķirību, par maz būtu teikt, ka zinātnieks nodarbojas ar tagadnes objektiem, bet vēsturnieks — ar pagātnes objektiem. Tāds nodalījums būtu maldīgs. Zinātnieks, tāpat kā vēsturnieks, var pētīt lietu izcelsmi. To mēģināja, piemēram, Kants. 1755. gadā viņš radīja astronomisku teoriju, kas aptvēra arī materiālās pasaules vēsturi. Vēsturisku problēmu viņš risināja ar jaunu, Ņūtona izstrādātu fizikas metodi. Tādējādi Kants izvirzīja miglāja hipotēzi un ar to centās pierādīt, kā no ne-

⁶ Sikāk par šo atklājumu skat.: L e f e b r e G. *Fragments d'un manuscrit de Ménandre, découverts et publiés* (LeClaire. Impression de l'institut Francais d'Archéologie, 1907)

⁷ D e s c a r t e s, *Regulae ad directionem ingenii*, I, Oeuvres, Paris, 1897, X, 360.

diferencētas un neorganizētas matērijas attīstījusies tagadējā kosmiskā kārtībā. Tā bija dabaszinību problēma, tā nebija vēsture šā vārda istā nozīmē. Vēstures mērķis nav pētīt fiziskās pasaules sākotni, bet drīzāk gan — cilvēka dzīves un kultūras agrākās pakāpes. Lai to veiktu, vēsture var izmantot zinātniskas metodes, bet tā nevar aprobežoties tikai ar faktiem, kas iegūti ar šīm metodēm. Nav tāda objekta, kas neklausītu dabas likumiem. Vēstures objekti nav savrupi un pašpietiekami, tie materializējas fiziskos priekšmetos, bet, materializācijai par spīti, vēstures objekti eksistē, tā sakot, augstākā dimensijā. Tas, ko dēvē par vēsturisku nozīmi, nemaina lietu veidolu, neatklāj jaunas īpašības, bet paver dziļāku izpratni par lietām un notikumiem. Ja zinātnieks grib pievērsties pagātnei, viņš neizmanto nekādus citus jēdzienus un kategorijas, kā vien tās, ko lietojis tagadnes novērojumos. Viņš tagadni saista ar pagātņi, virzoties pa cēloņsakarību ķēdi pretējā virzienā, no tagadnes uz pagātņi — tagadnē pēti pagātnes materiālās pēdas. Šo metodi izmanto, piemēram, arī ģeoloģija vai paleontoloģija. Arī vēsturniekam jāsāk no pagātnes pēdām, jo bez tām nevar paspēt ne soļā. Tas gan ir tikai sākums un sagatavošanās posms. Faktisku, empirisku rekonstrukciju vēsture papildina ar simbolisku rekonstrukciju. Vēsturnieks dokumentus un pieminekļus nedrīkst vērtēt vienīgi kā nedzīvas pagātnes paliekas, viņam jāiemācās tos lasīt un interpretēt kā dzīvas pagātnes vēstījumus, kas mūs uzrunā paši savā valodā, kaut arī šo vēstījumu simboliskais saturs nav uzreiz pamanāms. Valodnieka, filologa un vēsturnieka uzdevums ir panākt, lai dokumenti sāktu runāt un to valodu varētu saprast. Vēsturnieka darbus no ģeologa vai paleontologa darbiem būtiski atšķir nevis vēsturiskās domāšanas loģiskā struktūra, bet tieši īpašais uzdevums, īpašais mandāts. Ja vēsturnieks nespēj atšifrēt vēstures pieminekļa simbolisko valodu, tad vēsture viņam slēgta ar septiņiem zieģeļiem. Vēsturnieks vienā ziņā ir vairāk valodnieks nekā zinātnieks, bet viņš ne tikai pēti valodas, kurās cilvēce runājusi un rakstījusi — viņš cenšas iedziļināties arī visos simbolisku dialektos. Vēsturnieka teksti nav tikai grāmatas, annāles vai memuāri, viņam jālasa hieroglifi vai ķīļraksti, jāpēti audeklu krāsas, marmora vai bronzas statujas, katedrāles vai tempļi, monētas vai dārgakmeņi. Viņš uz šīm lietām neraugās kā antikvārs, kas grib kolekcionēt un saglabāt senatnes dārgumus. Vēsturnieks drīzāk gan meklē iepriekšējo laiku gara materializāciju. To pašu garu viņš konstatē likumos, statūtos, tiesību hartās un ruļļos, kā arī sociālos institūtos un politiskās iekārtās, reliģiskos rituālos un ceremonijās. Īsts vēsturnieks tādus materiālus uztver nevis kā pārkaļķojušos faktus, bet gan kā dzīvas formas. Visus šos *disjecta membra*, izkaisītos pagātnes locekļus, vēsture tiecas sasaistīt kopā, sintezēt un iestrādāt jaunā veidolā.

No mūsdienu vēstures filozofijas dibinātājiem visskaidrākais priekšstats par šo vēstures aspektu bija Herderam. Viņa darbi ir ne tikai atmiņas

par pagātņi, bet arī pagātnes augšāmcelšanās. Herders nebija īsts vēsturnieks, viņš nav atstājis ievērojamus vēsturiskus darbus, un pat viņa filozofiskie sasniegumi nav salīdzināmi ar Hēgeļa veikumu, tomēr tieši viņš radīja jaunu vēstures patiesības ideālu. Bez viņa nebūtu iespējami Rankes vai Hēgeļa sasniegumi, jo Herderam piemita liels talants atdzīvināt pagātņi, spēja «likt ierunāties» visiem cilvēka morālās, reliģiskās un kultūras dzīves fragmentiem un liecībām. Tieši šī viņa darbu īpatnība sajūsmināja Gēti. Kādā vēstulē Gēte rakstīja, ka Herdera vēstures aprakstos viņš atradis daudz vairāk nekā «tukšu cilvēka čaulu». Gēte apbrīnoja Herdera prasmi «nevis vienkārši izsijāt zeltu no pišļiem, bet darīt pišļus par atkal dzīviem augiem»⁸.

Izcilus vēsturnieks raksturo tieši spēja atjaunot, atdzīvināt pagātņi. Fridrihs Šlēgelis vēsturnieku dēvē par *einen rückwärts gekehrten Propheten*, par pagātnes pareģi.⁹ Var pareģot arī pagātņi un atklāt tās apslēpto dzīvi. Vēsture nevar paredzēt nākamības notikumus, tā var vienīgi interpretēt pagātņi, bet cilvēka dzīve ir organisms, kura elementi cits citā iekļaujas un izskaidro cits citu, tāpēc jauna pagātnes izpratne sniedz arī jaunu nākotnes perspektīvi, kas savukārt rosina intelekta un sabiedrības dzīvi. Vēsturniekam jāizrauga pētījuma sākumpunkts, lai pasauli redzētu divējā — gan uz priekšu, gan atpakaļ vērstā skatījumā. To var ieraudzīt vienīgi tagadnē, jo neviens nevar tikt ārpus tagadnes pieredzes nosacījumiem. Vēstures zināšanas atbild uz noteiktiem jautājumiem, ko izvirza pagātnei, bet tos izvirza un diktē tagadne — tās intelektuālās intereses, morālās un sociālās vajadzības.

Tagadnes un pagātnes saistību nevar noliegt, bet tā ļauj izdarīt ļoti atšķirīgus secinājumus par vēsturisku zināšanu drošticamību un vērtību. Mūsdienu filozofijā visradikālāk «historicismu» aizstāv Kroče. Vēsture viņam nav tikai kāda īpaša nozare, bet gan viss realitātes kopums. Viņa apgalvojums, ka jebkāda vēsture esot mūsdienu vēsture, filozofiju pilnībā saplūdina ar vēsturi. Tad filozofiskai domāšanai nebūtu cita priekšmeta, cita satura kā vien cilvēka vēsture.¹⁰ Nīcše secināja pretējo. Arī viņš uzstāja, ka «pagātņi var izskaidrot tikai ar to, kas ir vissvarīgākais tagadnē», bet viņam šis apgalvojums tikai deva iemeslu nikni apstrīdēt vēstures vērtību. Nīcše apcerējumā *Priekšlaicīgas pārdomas*, sākdam darboties kā filozofs un jaunlaiku kultūras kritiķis, apkaroja tā dēvēto «mūsdienu vēstures izjūtu». Viņš centās pierādīt, ka vēstures izjūta nepavisam neesot kultūras dzīves nopelns

⁸ «Deine Art zu fegen — und nicht etwa aus dem Kehrlicht Gold zu sieben, sondern den Kehrlicht zur lebendigen Pflanze umzupalingenesieren, legt mich immer auf die Knie meines Herzens.» G o e t h e a n Herder, May 1775, *Briefe* (Weimar ed.), II, 262.

⁹ *Athenäumsfragmente*, 80, *op. cit.* II, 215.

¹⁰ Par šo problēmu skat.: C a l o g e r o G. *On the So-Called Identity of History and Philosophy*. / *Philosophy and History, Essays to Ernst Cassirer*, pp. 35—52.

un privilēģija, turklāt tā slēpjot lielas briesmas. Vēstures izjūta esot cilvēces slimība. Vēsturei neesot citas jēgas kā vien kalpot dzīvei un darbībai. Ja kalps sagrābjot varu un uzkundzējoties, viņš nosprostojo dzīvības enerģijas. Vēstures pārmērība esot kropļojusi un deģenerējusi dzīvību. Tā kavējot vareno darbošanās impulsu un paralizējot darītāju, jo cilvēku vairums spējot darboties tikai aizmirsdami. Ja vēstures izjūtu neierobežojot, tā loģiski nonākot līdz galējībai un iznīcinot nākotni.¹¹ Tādus spriedumus rada Nicšes mākslīgais darbu dzīves un domu dzīves nošķirums. Apkarodams vēsturi, viņš vēl bija Šopenhauera skolnieks un sekotājs. Dzīvi viņš uzskatīja par aklas gribas izpausmi. Akla neatmaņa Nicšēm kļuva par isteni aktīvas dzīves nosacījumu; domāšanu un apziņu viņš pretstatīja vitalitātei; ja tādām pretstatījumam nepiekrīt, jānoraida arī Nicšes secinājumi. Protams, pagātnes apziņai nevajadzētu vājināt vai kropļot spēju darboties. Pareizi izmantota pagātnes apziņa palīdz labāk saprast tagadni un stiprina atbildību par nākotni. Cilvēks nevar veidot nākotni, ja neapzinās tagadnes nosacījumus un pagātnes ierobežojumus. Leibnics mēdza teikt: *on recède pour mieux sauter*, — jāatkāpjas, lai augstāk uzlēktu. Hērakleits par fizisko pasauli teicis: *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη*, ceļš augšup un ceļš lejup ir viens un tas pats.¹² Savā ziņā to pašu var teikt par vēstures pasauli. Arī vēstures apziņa ir «pretstatu vienība» — tā saista pretējus laika polus un tādējādi vieš pārliecību par kultūras nepārtrauktību.

Vienība un nepārtrauktība sevišķi skaidri izpaužas intelektuālā kultūrā, matemātikas, zinātnes vai filozofijas vēsturē. Neviens nekad neuzņemtos rakstīt matemātikas vai filozofijas vēsturi bez skaidra priekšstata par šo zinātņu sistēmiskām problēmām. Filozofijas pagātnes faktiem, dižo domātāju mācībām un sistēmām nav nozīmes, ja nav interpretācijas, un interpretēšana nekad nerimst. Tiklīdz sasniegts jauns domāšanas centrs un jauna perspektīve, jāpārskata līdzšinējie spriedumi. Varbūt šajā ziņā zīmīgākais un pamācīgākais piemērs ir Sōkrata tēla evolūcija. Ir zināms, kā Sōkratu raksturojis Ksenofons un Platōns; Sōkratu ir traktējuši stoīķi, skeptiķi, mistiķi, racionālisti un romantiķi. Raksturojumi ir pilnīgi atšķirīgi, bet tie nav nepatiesi, jo katrs no tiem paver jaunu aspektu, citā rakursā rāda vēsturisko Sōkratu un viņa intelektuālo un morālo seju. Platōns Sōkratu uzskatīja par dižu dialektiķi un ētikas skolotāju. Monteņs viņu izcēla kā antidogmatisku filozofu, kas atzinies nezināšanā. Fridrihs Šlēgelis un romantiķi uzsvēra Sōkrata ironiju. Tāpat ir mainījušies uzskati arī par Platōnu. Ir mistiķu Platōns, un ir neoplatōniķu, kristiešu, Augustīna un Marsilio Fičino versi-

¹¹ Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. / Unzeit gemässe Betrachtungen, 1874, III.

¹² 60. fragments: Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 164.

jas par Platōnu, ir arī racionālistu Platōns, Mozes Mendelsona Platōns; un pirms dažiem gadu desmitiem tika piedāvāts Kanta Platōns. Par tik dažādām interpretācijām var pasmaidīt, tomēr tām ir gan negatīva, gan arī pozitīva nozīme. Iespēju robežās katra interpretācija ir papildinājusi Platōna darba izpratni un sistēmisku vērtējumu, katra uzsvērusi kādu noteiktu viņa darba niansi, kas atklājusies tikai sarežģītā domāšanas procesā. Kants *Tirā prāta kritikā* par Platōnu teica: «ir gluži dabiski [...], ka, salīdzinot dažādas domas, ko kāds autors izteicis par savu tematu, [...] viņu saprotam labāk, nekā viņš pats. Tā kā viņš nav gana skaidri formulējis savu viedokli, tad dažreiz runājis vai pat domājis pretēji savi iecerei.»¹³ Filozofijas vēsturē ļoti skaidri redzams, ka domātājs, kas ieviesis kādu jēdzienu, pavisam retos gadījumos pats to pilnībā izstrādā, jo filozofisks jēdziens vispār ir vairāk problēma, nekā tās atrisinājums, un problēmas nozīmi nevar pilnībā izprast, kamēr tā ir sākotnīgi neizvēsta. Lai problēmu izprastu pareizi, tā jāizvēš, un implikāciju eksplikācija ir nākotnes darbs.

Var iebilst, ka ideju vēsturē nekādi nevar iztikt bez interpretācijas un reinterpretācijas, bet, kad pievēršamies «reālā vēsturei» — cilvēka un viņa darbības vēsturei, tās vairs nav svarīgas. Tajā, šķiet, būtu jānodarbojas ar drošticamiem, acīmredzamiem, taustāmiem faktiem, kas vienkārši jāsaista kopā, lai tos izziņātu. Pat politikas vēsture pakļaujas vispārējiem metodoloģiskiem principiem. Kas sakāms par lieliem domātājiem un viņu filozofisko darbu interpretāciju, sakāms arī par lielām politiskām personībām. Fridrihs Gundolfs ir sarakstījis veselu grāmatu nevis par Cēzaru, bet par viņa slavas vēsturi un par daudzveidīgām Cēzara rakstura un politiskās misijas interpretācijām no antiķiem laikiem līdz mūsdienām.¹⁴ Arī tagadnes sociālā un politiskā dzīvē daudzas fundamentālas tendences pilnībā izpaužas un atsedzas relatīvi vēlu. Politisku ideālu un sociālu programmu, kas ilgu laiku darbojusies impliciti, eksplīcē turpmākās norises. S. E. Morisons *Savienoto Valstu vēsturē* raksta:

daudzām Amerikas apguvēju idejām sākotni var meklēt zemē, no kuras viņi ieradās. Anglijā šīs idejas bija pastāvējušas gadu simteņiem ilgi par spīti tam, ka to attīstību kropļoja un kavēja Tjūdorū monarhi un konservatīvi aristokrāti; Amerikā tās rada iespēju brīvi attīstīties. Tādējādi [...] amerikāņu likumos parādās vecie, nemainīgie angļu aizspriedumi un institūcijas, kas Anglijā jau sen novecojušas [...], bet ar maziem grozījumiem turpina pastāvēt Amerikas štatos līdz pat

¹³ K a n t, *Critique of Pure Reason*. (2d ed., London: Macmillan, 1929, p.310.) [Sal. A. Rolavalaviskojumā: K a n t s I. *Tirā prāta kritika*. 1. sēj., R.: A. Rolavs. 1931. 257. lpp. — Red.]

¹⁴ G u n d o l f F. *Caesar, Geschichte seines Ruhm*. Berlin, 1924.

19. gadsimta vidum. Savienoto Valstu neapzināta misija bija eksplīcēt to, kas impliciti ilgi bija pastāvējis Lielbritānijas Konstitūcijā, un apliecināt tos principus, ko Džordža III Anglija gandrīz bija aizmirsusi.¹⁵

Politikas vēsturē nekādā ziņā svarīgi nav kaili fakti. Jāizprot ne tikai akti, bet arī aktīvās personas. Politisko notikumu virzības redzējums ir atkarīgs no tā, kā kurš vērtē notikumos iesaistītos cilvēkus. Līdzko šos cilvēkus ierauga citādā gaismā, nākas mainīt viedokli par notikumiem, tomēr arī pēc tam tie nemitīgi jāpārvērtē, lai iegūtu patiesu vēstures ainu. Ferrero grāmata *Romas varenība un noriets* daudzos svarīgos jautājumos atšķiras no Mommzena viedokļa par šo pašu laiku. Neatbilstību stipri vien nosaka abu autoru krasi atšķirīgie uzskati par Ciceronu, tomēr, lai veidotos paties spriedums par Ciceronu, nepietiek vienkārši zināt visus notikumus, kas norisinājušies viņa konsulāta laikā, viņa lomu Katilīnas sazvērestības atklāšanā vai Pompeja un Cēzara savstarpējos pilsoņu karos. Šie jautājumi vieš šaubas un paliek neskaidri tikmēr, kamēr nav iepazīts cilvēks, nav izprasta viņa personība un raksturs. Tālab vajadzīgi daži simbolu skaidrojumi: jāpēta ne tikai viņa runas un filozofijas sacerējumi, jālasa arī Cicerona vēstules meitai Tullijai un tuvākiem draugiem, jāizjūt viņa burvīgais stils un tā nepilnības. Tikai apkopojot visas papildu liecības, var gūt pareizu priekšstatu par Ciceronu un viņa vietu Romas politiskā dzīvē. Ja vēsturnieks nav tikai hronists un neaprobežojas vienīgi ar hronoloģisku notikumu izklāstu, viņam vienmēr jāveic šis ļoti grūtais uzdevums. Viņam jāatklāj vienība bezgaldaudzās un bieži vien pretrunīgās vēsturiskas personas izpausmēs.

Lai to paskaidrotu, citēšu raksturīgu piemēru no Ferrero apcerējuma. Viens no svarīgākiem Romas vēstures notikumiem bija Aktijas kauja, kas izšķīra Romas likteni un tādējādi — arī pasaules nākotni. Tradicionālā versija māca, ka Antonijs šo kauju esot zaudējis tāpēc, ka Kleopatra, nobijusies un izmisisi par iespējamo iznākumu, griezusi kuģi atpakaļ un aizbēgusi; Antonijs nolēmis sekot Kleopatrai un viņas dēļ kareivjus un draugus pametis likteņa varā. Ja šī versija ir pareiza, tad jāpievienojas Paskāla vārdiem: bijis Kleopatrai īsāks deguns, pasaules seja izskatītos savādāk.¹⁶ Ferrero atiecīgo vēstures tekstu lasa pavisam citādi, viņš uzskata, ka Antonija un Kleopatras milasstāsts esot leģenda. Ferrero rāda, ka Antonijs neesot Kleopatru apprecējis aiz kvēlas mīlestības, gluži pretēji — viņš kalis lielus politiskus plānus.

¹⁵ MORISON S. E. *The Oxford History of the United States*. Oxford: Clarendon Press, 1927, I, 39 f.

¹⁶ PASCAL, *Pensées*, ed. Louandre, p. 196.

Antonijs gribēja iegūt Ēģipti, nevis tās daļo valdnieci. Viņš cerēja, ka dinastiju laulības ļaus nodibināt Nilas ielejā Romas protektorātu un izmantot Ptolemaju valsts bagātības karagājienam uz Persiju. [...] Ar dinastiju laulībām viņš nodrošināja visas priekšrocības, ko dod efektīvs piesavinājums, un izvairījās no riska, ko rada svešu teritoriju aneksija. Tāpēc viņš izšķīrās par šo viltību [...], ko [...] varbūt bija iecerējis arī Cēzars. Aiz Antonija un Kleopatras romāna vismaz sākumā slēpjas politiska vienošanās. Ar laulībām Kleopatra cenšas nostiprināt savu nedrošo varu, bet Antonijs — pakļaut Nilas ieleju Romas protektorātam. [...] Antonija un Kleopatras attiecību reālā vēsture ir viena no vistraģiskākām epizodēm Austrumu un Rietumu cīņās, kas plosīja Romas impēriju četrus gadsimtus, līdz galīgi to sagrāva. [...] Ņemot vērā šos apsvērumus, Antonija rīcība kļūst pilnīgi saprotama. Antiohiņā noslēgtās laulības Ēģipti pakļāva Romas protektorātam, un šā svarīgā politiskā akta nolūks bija pārvietot varas troni uz Austrumiem [...].¹⁷

Ja pieņem šādu Antonija un Kleopatras personību interpretāciju, tad notikumi, pat Aktijas kauja, atklājas jaunā un citādā gaismā. Ferrero uzskata, ka Antonijs neesot bēdzis no kaujas aiz bailēm vai aiz aklas un neprātīgas mīlestības; tā bijusi rūpīgi izplānota politiska rīcība.

Kleopatra ar godkāriģas sievietes, pašpārliecinātas un egoistiskas valdnieces neatlaidību, noteiktību un dedzību centās pārliecināt triumviru [...] atkāpties pa jūru uz Ēģipti. [...] Jūlija sākumā šķita, ka Antonijs nodomājis atteikties no karošanas un atgriezties Ēģiptē, bet viņš nespēja Oktaviānam paziņot, ka pamet Itāliju, atsakās no republikāņu ideāliem un nodod Romas senatorus, kas viņa dēļ atstājuši Itāliju, tādēļ Kleopatras atjautīgais prāts iecerēja citu plānu: sākt jūras kauju, lai maskētu atkāpšanos. Daļu armijas nosūtītu uz flotes kuģiem, bet citu — apsargāt Grieķijas svarīgākās vietas. Ienaidniekam tuvojoties, flote kaujas ierindā izpeldētu tam preti, lai atkāptos un burātu uz Ēģipti.¹⁸

Nav svarīgi, cik šajā secinājumā patiesības: ar šo piemēru gribu rādīt politisku notikumu vēsturiskās interpretācijas vispārējo metodi. Fizikā faktus uzskata par izskaidrotiem, ja tos ir izdevies sakārtot trejādi: telpā, laikā

¹⁷ Ferrero G. *The History and Legend of Antony and Cleopatra*. / Characters and Events of Roman History, from Caesar to Nero. New York: G.P. Putnam's Sons, 1909, pp. 39—68.

¹⁸ Ferrero, *Grandezza e decadenza di Roma*. Milan, 1907, III, 502—539. Angļu tulk.: *Greatness and Decline of Rome*. New York: G.P. Putnam's Sons, 1908, IV, 95 ff.

un cēloņsakarībā. Tādējādi tie kļūst pilnīgi determinēti; runājot par fizisku faktu patiesumu vai realitāti, domā tieši tādu determināciju, bet vēstures faktu objektivitāte pieder pie cita, augstāka līmeņa. Arī vēsturē jānoskaidro notikumu risināšanās vieta un laiks, bet, sākot pētīt notikumu cēloņus, rodas cita problēma. Ja būtu zināma hronoloģiska visu faktu secība, rastos vispārēja vēstures shēma un karkass, bet tās dzīvā realitāte vēl paliktu neapazīta. Vēstures izziņas galvenais temats un mērķis tomēr ir izprast cilvēka dzīvi. Vēsturnieks visus cilvēka darbus un rezultātus uzskata par viņa mūža nogulsniem un grib rekonstruēt sākotnību, izprast un izjust dzīvi, kas to visu radījusi.

Tādējādi vēsturiska domāšana vēstures procesu nevis reproducē, bet gan it kā pagriež atpakaļ. Dokumentos un pieminekļos pagātne ir ieguvusi noteiktu veidolu. Cilvēks nevar dzīvot, ja pastāvīgi necenšas savu dzīvi izteikt. Izteiksmes paņēmieni ir dažādi, to ir bezgala daudz, bet tie visi applicina vienu un to pašu pamattendenci. Platona milestības teorijā milestība definēta kā tieksme pēc nemirstības. Milestībā cilvēks cenšoties pārraut individuālās un efemērās eksistences važas. Šo dabisko instinktu varot apmierināt divējādi:

Tie, kuru miesa grib dzemdēt, pievēršas sievietēm, ar tām viņi rod savu Erotu. Viņi domā, ka, radīdami bērnus, iemanto nemirstību un laimi, atstādami uz visiem laikiem par sevi cildenu piemiņu [...]. Bet [...] ir arī tādi, kuru dvēsele dedzīgāk grib dzemdēt nekā miesa, un dzemdēt tieši to, ko pienākas dzemdēt dvēselei.¹⁹

Kultūru tātad var raksturot kā Platona skaidrotās milestības iznākumu un augli. Pat visprimitīvākā civilizācijas attīstības pakāpē, pat mītiskā domāšanā izpaužas dedzīgs protests pret nāvi.²⁰ Augstākos kultūras slāņos — reliģijā, mākslā, vēsturē, filozofijā — protests iegūst citu veidolu. Cilvēks atklāj sevi jaunu spēju, kas palīdz turēties pretī laika varai. Viņš paceļas pāri nerimtīgai eksistences straumei un cenšas dzīvību padarīt nemirstīgu un mūžīgu. Ēģiptiešu piramīdas šķiet celtas mūžībai; dižie mākslinieki par saviem darbiem domā un izsakās kā par *monumentum aere perennius**, viņi ir pārliecināti, ka radījuši uz laiku laikiem nezūdīgu pieminekli, bet šī pretenzija saistīta ar īpašu nosacījumu: lai cilvēka darbi neietu bojā, tie nepārtraukti jāatjauno un jārestaurē. Fiziska lieta konkrētu eksistences stāvokli saglabā fiziskas inerces dēļ; lieta patur savu dabu tikmēr, kamēr to nepārvērš vai neiznīcina ārēji spēki. Cilvēka veikumu turpreti var ievainot pavisam

¹⁹ P l a t o n s, *Dzīres*, 208—209. [*Menons. Dzīres*. R.: Zvaigzne, 1980, 95.lpp., tulk. G.Lukstiņš.]

²⁰ Skat. iepriekš VII nod., 88., 89. lpp.

citādi — tas var mainīties un izzust ne tikai materiāli, bet arī garīgi. Pat tad, ja tas turpina pastāvēt, tam nemitīgi draud briesmas zaudēt nozīmību. Cilvēka darbu realitāte ir simboliska, nevis fiziska, un aizvien tie jāinterpretē no jauna. Tā arī sākas vēstures lielais uzdevums. Vēsturnieka domāšanai ir pavisam citas attiecības ar savu objektu, nekā fiziķa vai dabaszinātnieka domāšanai. Materiāli objekti pastāv neatkarīgi no zinātnieka darba, bet vēstures objekti pastāv tikmēr, kamēr tos atceras, un atcerēšanās aktam jānotiek bez mītas. Vēsturniekam objekti ne tikai jānovēro, kā dara dabaszinātnieks, bet arī jāsaģlabā. Cerības saglabāt objektu fizisko eksistenci var sabrukt jebkurā brīdī. Ugunsgrēks pilnīgi iznīcināja milzumdaudzos un ārkārtīgi vērtīgos Aleksandrijas bibliotēkas dokumentus; bet arī palikušie pieminekļi pakāpeniski izzustu, ja vēsturnieku prasme tos nemitīgi neuzturētu. Ja grib paturēt kultūras pasauli, vēstures atmiņai tā allaž jāatgūst. Atcerēties nenozīmē tikai reproducēt, tā ir jauna intelektuāla sintēze — konstruktīvs akts. Rekonstruējot pagātnes procesu, prāts darbojas procesa reālai norisei pretējā virzienā. Visi kultūras sasniegumi rodas kondensējot un stabilizējot. Ja nebūtu īpašu spēju objektivizēt domas, piešķirt tām stabilu un pastāvīgu formu, cilvēks nevarētu izteikt savas domas un jūtas, un tātad nevarētu dzīvot sociumā. Šajās sastingušās un statiskās formās, kultūras materializētos ieguvumos vēsturnieks uziet sākotnīgus dinamiskus impulsus. Lielu vēsturnieku raksturo tieši spēja atklāt faktu rašanās cēloņus, aiz rezultātiem saskatīt procesus, aiz nemainīgām statiskām lietām un institūcijām — to kreatīvās enerģijas. Politikas vēsturnieki atklāj kaislibām un emocijām bagātu dzīvi, niknas politisku partiju cīņas, dažādu nāciju konfliktus un karus.

Vēsturisks darbs var kļūt dinamisks un krāsains arī citādi. Mommsens *Romas vēsturē* runā jaunā, laikmetīgā tonī — kā liels politikas vēsturnieks. Kādā vēstulē viņš rakstīja: «Es gribēju gāzt senčus no pjedestāla, kur tos bija uzcēlusi fantāzija. Tieši tāpēc konsulam bija jākļūst par birģermeistaru. Varbūt esmu pārspīlējis, bet mans nodoms bija gana saprātīgs.»²¹ Šķiet, Mommsena vēlākie darbi iecerēti un rakstīti gluži citā stilā, tomēr dramatismu tie nezaudē. Var šķist paradoksāli, ka šādi izsakās par sacerējumiem, kas aplūko gauži garlaicīgas lietas, piemēram, Romas naudas kalšanas vēsturi vai civiltiesību vēsturi, bet tiem cauri vijas viens un tas pats gars. Mommsena darbs *Römische Staatsrecht** nav tikai konstitucionālu likumu kodifikācija. Viņš ir atdzīvinājis šos likumus un atklājis, kā tajos virmo lielle spēki, kas vajadzīgi, lai radītu tiesību sistēmu. Viņš ļauj just, kādu lielu intelektuālu un morālu piepūli prasījusi romiešu likumu sistēmas izveide; ļauj

²¹ M o m m z e n s vēstulē Hencenam; cit. pēc: G o o c h G. P. *History and Historians in the Nineteenth Century*. London: Longmans, Green & Co., 1913; jauns izd. 1935, p. 457.

izjust arī romiešu sakārtošanas, organizēšanas un pakļaušanas garu. Mommsens bija iecerējis romiešu tiesību spoguļi parādīt Romas pasauli. «Kamēr jurisprudences neņēma vērā valsti un tautu», viņš izteicās, «bet vēsture un filoloģija nelikās ne zinīs par likumiem, tās velti klauvēja pie romiešu pasaules durvīm».

Ja vēstures uzdevumu izprot tā, tad daudzas problēmas, par ko pēdējos gadu desmitus dedzīgi diskutē un uz kurām sniegtas tik daudzas atšķirīgas atbildes, var atrisināt itin viegli. Mūsdienu filozofi bieži ir centušies radīt īpašu vēstures loģiku, viņi apgalvo, ka dabaszinātnes balstoties uz universāliju loģiku, bet vēsture — uz individuāliju loģiku. Vindelbands uzskatīja, ka dabaszinātnes spriežot nomotētiski, bet vēsture — idiografiski.²² Dabaszinātnes sniedzot vispārējus likumus, vēsture aprakstot atsevišķus faktus. Šo šķirtni Rikerts lika savas vēstures izziņas teorijas pamatā. «Empīriskā realitāte jāuzskata par dabu, ja to saista ar universālo, bet par vēsturi — ja tajā svarīgāks ir individuālais.»²³

Vispārējo un atsevišķo nevar tik abstrakti un mākslīgi nošķirt vienu no otra. Spriedums vienmēr ir sintētiska abu vienība; tajā ir gan universālais, gan partikulārais; šie elementi nav pretstati, tie ir ieaudušies viens otrā. Termins '*universalitāte*' neapzīmē nekādu noteiktu domāšanas sfēru; tā ir pašas domāšanas rakstura, funkcijas izpausme, jo domāšana vienmēr ir universāla. Protams, raksturot atsevišķus «te un tagad» faktus nav vēstures privilēģija. Bieži uzskata, ka tieši notikumu unikalitāte vēsturi atšķirot no zinātnes, tomēr ar šo kritēriju nepietiek. Ģeologs, kas apraksta dažādus zemes stāvokļus atšķirīgos ģeoloģiskos periodos, krāj zināšanas par konkrētiem, unikāliem notikumiem. Tie nav atkārtojami un otrreiz neizpaužies tāpat. Šajā ziņā ģeologa apraksts neatšķiras no vēsturnieka darba, no tā, kā, piemēram, Gregorovijs stāsta par viduslaiku Romu; bet vēsturnieks nepiedāvā tikai hronoloģiski secīgas notikumu virknes. Viņam notikumi ir tikai čaula, kas slēpj cilvēka un kultūras dzīvi — darbu, kaislību, jautājumu, atbilžu, spriedzes un atrisinājumu dzīvi. Lai to visu aprakstītu, vēsturniekam nav jāizgudro jauna valoda un loģika: nevar domāt un spriest, neizmantojot vispārējus jēdzienus, bet šajos jēdzienos un vārdos viņš iejauj arī pats savas izjūtas, tādējādi piešķirdams tiem jaunu skanējumu un nokrāsu — cilvēka mūža dziesmu.

Tieši tur sākas fundamentāla vēsturiskās domāšanas dilemma. Protams, izcilu vēsturnieku raksturo personiskās pieredzes bagātība un daudzvei-

²² Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*. / Präludien (5. izd. Tübingen, 195), II.

²³ Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tübingen, 1902, S. 255.

dība, dziļums un intensitāte, citādi viņa darbs paliktu nedzīvs un neizteiksmīgs, bet kā tādā gadījumā cerēt, ka vēstures zināšanas būs pilnībā objektīvas, un kā lietās un notikumos saskatīt kādu patiesību? Vai individuāla patiesība nav jēdzieniska pretruna? Ranke ir paudis vēlmi atteikties no sevis pašā, padarīt sevi tikai par lietu spoguļi, lai skatītu notikumus tā, kā tie norisinājušies patiesībā. Skaidrs, ka šāds paradokss jāuztver kā problēma, nevis kā atrisinājums. Pat, ja vēsturniekam izdotos norobežoties no savas personiskās dzīves, viņš tik un tā nekļūtu objektīvāks. Gluži pretēji, viņš sev liegtu īsteno vēsturiskas domāšanas instrumentu. Atsakoties no personiskās pieredzes, cilvēks nespētu izprast citu pieredzi un spriest par to. Bez bagātīgas personiskas pieredzes mākslas jomā neviens nevarētu uzrakstīt mākslas vēsturi, un tikai tāds, kas prot domāt sistēmiski, var nodarboties ar filozofijas vēsturi. Šķietamā vēstures patiesības objektivitātes un vēsturnieka subjektivitātes antitēze jārisina citādi.

Varbūt vislabāko atrisinājumu sniedz nevis Rankes vārdi, bet gan darbi. Tie labi izskaidro, ko vēstures patiesība īsti nozīmē un ko ne; kad Ranke publicēja pirmos rakstus, laikabiedri neizprata viņa vēstures patiesības ideālu un nikni apkaroja viņa darbus. Pazīstamais vēsturnieks Heinrihs fon Leo Rankem pārmeta «kautrīgu izvairīšanos paust pašā uzskatus» un nicīgi salīdzināja viņa rakstus ar porcelāna glezniecību, kas sajūsmina dāmas un diletantus. Tagad šāds spriedums izklausās ne tikai gauži netaisnīgs, bet arī absurds un pārmērīgs, bet kritizētāji, it īpaši prūšu skolas vēsturnieki, to atkārtoja arī vēlāk. Heinrihs fon Treičke nebija apmierināts ar Rankes bālasiņīgo objektivitāti, kas neļaujot pat nojaust, «kura pusē nostājas stāstītāja sirds»²⁴. Reizēm Rankes pretinieki viņa attieksmi un stilu izsmēji salīdzināja ar sfinksas attieksmi, par ko Gēte *Fausta* otrā daļā izsakās:

Sitzen von den Pyramiden,
Zu der Völker Hochgericht;
Überschwemmung, Krieg und Frieden
Und verziehen kein Gesicht.²⁵

Tāds sarkasms gan liecina par lielu paviŗību. Rankes darbus nevar izprast tikmēr, kamēr nepazīst viņa piesātināto personisko dzīvi un reliģijas izjūtu, kas caurauž visus viņa vēstures pētījumus. Rankes reliģiskās intereses bija tik plašas, ka aptvēra visu reliģijas dzīves sfēru. Iekams Ranke uzdroši-

²⁴ Šo Rankes darba kritiku skat.: G o o c h G. P. *op.cit.*, VI, VII.

²⁵ *Faust*, II, Classische Walpurgisnacht. [Larviskāajā tulkojumā lasāmas šādas rindas:

Piramīdu priekšā sēdam,
Soda dienās tautu dzīmi,
Pāri plūdiem, kariem, bēdām,
Nekust vaibsti mūsu ģīmi.]

nājs rakstīt par Reformāciju, viņš bija jau pabeidzis lieldarbu *Pāvestu vēsture*. Savdabīgās reliģiskās jūtas Rankem liedza reliģiskus jautājumus aplūkot kā fanātīķim vai tīram apoloģētam, viņš uzskatīja, ka vēsture ir mūžīgs lielu politisku un reliģisku ideju konfliktis. Lai to izprastu pareizi, jāiepazīstas ar visām vēstures uzveduma lomām un aktieriem. Rankem piemīt savdabīga iejūta, ista vēsturnieka iejūta, kas nevienam nepauž labvēlību vai atbalstu un aptver tiklab draugus kā pretiniekus. Šādu iejūtu vislabāk salīdzināt ar dižo dzejnieku iejūtu; Euripīds nav labvēlīgi noskaņots pret Mēdeju, Šekspīrs nesimpatizē lēdijai Makbetai un Ričardam III, tomēr liek izprast šīs personības, iejūtas viņu kaislibās un rīcības motīvos. Izteikums: *tout comprendre est tout pardonner** nav attiecināms nedz uz ievērojamu mākslinieku, nedz uz ievērojamu vēsturnieku darbiem. Viņu iejušanās nenozīmē nekādu morālu vērtējumu un neliek atzīt vai neatzīt kādu konkrētu rīcību. Protams, vēsturnieks savos spriedumos ir brīvs, bet viņš grib šo rīcību izprast un izskaidrot, pirms to vērtē.

Sillera aforismu *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht** Hēgelis padarīja par vienu no savas vēstures filozofijas stūrakmeņiem. Atsevišķu valstu un atsevišķu prātu likteņi un darbi, Hēgelis uzsver,

ir šo prātu galīguma fenomenālā dialektika, no kā izrosās universālais prāts, neierobežotais pasaules prāts. Šis prāts ar savām tiesībām — un tā tiesības ir visaugstākās — valda tajos, tāpat arī vispārējā vēsturē, un pasludina pasaulei spriedumu. Pasaules vēsture ir pasaules tiesa, jo tā savā pašprietiekamajā universalitātē ietver visas savrupās formas — ģimēni, pilsonisku sabiedrību un nāciju, kas reducētas uz ideālo, t.i., pati uz saviem zemākiem, bet organiskiem locekļiem. Gara uzdevums ir radīt visas šīs īpašās formas.²⁶

Pat Ranke, lai cik nepieņemami viņam liktos Hēģeļa filozofijas pamati, būtu varējis parakstīties zem šā izteikuma, tikai viņš vēsturnieka misiju neiztēlojās tik pretenciozi. Ranke uzskatīja, ka grandiozajā pasaules vēstures tiesā vēsturniekam spriedums tikai jāsaģatavo, nevis jāpasludina. Šāds uzskats nepavisam nav morāli indiferents, gluži pretēji, tas liecina par ļoti augstu morālu atbildību. Ranke uzskata, ka vēsturnieks neesot ne prokurors, ne arī advokāts. Ja arī viņš spriežot kā tiesnesis, tad darot to kā *juge d'instruction**. Par katru notikumu viņam jāsavācot visi dokumenti un tie jānododot visaugstākam tiesnesim, pasaules vēsturei. Ja vēsturnieks neizpildot šo uzdevumu, ja partejiski noklusējot vai viltojot kaut vienu liecību, viņš noziedzoties pret savu augstāko pienākumu.

²⁶ Hegel, *Rechtsphilosophie*, 340 f.

Ranke daudz darija, lai aizstāvētu vēsturnieka sūtības, godaprāta un atbildības ētiku — tā viņa darbam pavēra bezgalplašus apvāršņus; viņš spēja iejusties visos gadsimtos un visās nācijās.²⁷ Vienlīdz objektīvi un bez nacionāliem aizspriedumiem viņš spēja rakstīt pāvestu vēsturi, Reformācijas vēsturi, Francijas vēsturi un Anglijas vēsturi, apcerēt Otomanu impēriju un Spānijas monarhiju. Latīņus un teitoņus, grieķus un romiešus, Viduslaiku valstis un Jaunlaiku nacionālās valstis viņš uztvēra kā vienotu, saskaņotu organismu. Katrā jaunā Rankes darbā paplašinājās vēstures apvāršņi, atklājās brīvāka un plašāka aina.

Daudzi Rankes pretinieki, kam trūka viņa brīvā un neatkarīgā gara, centās trūkumu uzdot par tikumu. Viņi apgalvoja, ka bez politiskas ieinteresētības un patriotisma nevarot rakstīt politikas vēsturi. Prūšu skolas pārstāvis Treičke pat atteicās pētīt materiālus arhīvos ārpus Prūsijas, jo baidījās, ka pētījums varētu sašķobīt viņa labvēlīgo vērtējumu par Prūsijas politiku.²⁸ Tādu attieksmi varētu saprast un piedot, ja to paustu kāds politisks pamfletists vai propagandists, bet, ja ar to nāk klajā vēsturnieks, tas liecina, ka viņa vēstures zinības degradējušās un bankrotējušās. Tādu attieksmi var salīdzināt ar Galileja pretinieku konsekvento atteikšanos ieskatīties teleskopā un pārliecināties par viņa astronomisko atklājumu patiesīgumu, jo viņi negribēja zaudēt stingru ticību Aristoteļa sistēmai. Tādai vēstures izpratnei var atbildēt ar Jākoba Burkharda vārdiem:

Mums kā pilsoņiem uzlikts vēl cits un daudz grūtāks pienākums, nekā tikai akli cildināt savu zemi, proti, uzdevums izglītoties, lai kļūtu par gudriem cilvēkiem, kam visaugstākā vērtība ir patiesība un garīgas lietas. Ar tādām zināšanām var nonākt pie patiesas pilsoņa pienākuma izpratnes pat tad, ja tā nav iedzimta. Gluži taisnīgi un pareizi būtu domāšanas valstībā nojaukt visas robežas.²⁹

Šillers vēstulēs par estētiku izsakās, ka pastāvēt gan kaislibu māksla, bet nevarot rasties «kaislīga māksla».³⁰ Tas pats sakāms arī par kaislibām vēs-

²⁷ Alfrēds Douvs, cildinādams Ranki un viņa darbus, piemin arī pētījumu *Universalität des Mitempfindens*. Skat.: D o v e, *Ausgewählte Schriftchen*. 1898, pp. 112 ff.

²⁸ Skat.: F u e t e r Ed. *Geschichte der neueren Historiographie*. (3. izd. Munich, Berlin, 1936, S. 543.)

²⁹ «Es gibt aber neben dem blinden Lobpreisen der Heimat eine ganz andere und schwerere Pflicht, nämlich sich auszubilden zum erkennenden Menschen, dem die Wahrheit und die Verwandtschaft mit allem Geistigen über alles geht und der aus dieser Erkenntnis auch seine Bürgerpflicht würde ermitteln können, wenn sie ihm nicht schon mit seinem Temperament eingeboren ist. Vollends im Reiche des Gedankens gehen alle Schlagbäume billig in die Höhe.» B u r c k h a r d t J. *op. cit.*, p. 11.

³⁰ *Essays Aesthetical and Philosophical*, Letter XXII.

turē. Vēsturnieks, kas ignorētu kaislibu pasauli — politiskas ambīcijas, reliģisku fanātismu, ekonomiskus un sociālus konfliktus — vēstures notikumu izklāstītu ļoti sausi, un, ja viņš pretendētu uz jēlkādu vēsturisku patiesību, tad pats pasaulē nevarētu pastāvēt. Vēsturnieka uzdevums ir piešķirt teorētisku formu visam, ko kaislibas sakrēsušas, bet šī forma, tāpat kā mākslasdarba forma, nerodas kaislibās. Vēsture ir kaislibu vēsture, bet, ja vēstures zinātne mēģina būt kaislīga, tā vairs nav zinātne. Vēsturnieks nedrīkst ļauties emocijām, naida un neprāta izvirdumiem, ko pats apraksta, viņa iejušanās ir intelektuāla un imagināra, nevis emocionāla. Personisks liela vēsturnieka stils, kas jūtams katrā viņa rakstītā rindiņā, nav emocionāls vai retorisks stils. Retoriskam stilam ir daudz labu īpašību, tas var saistīt un sajūsmināt lasītāju, bet tam ir viens būtisks trūkums: retorisks stils neatraisa intuīciju un brīvus, bezaizsprieduma uzskatus par lietām un notikumiem.

Ja patur prātā šo vēstures izziņas iezīmi, vēstures objektivitāti viegli atšķirt no tās objektivitātes, pēc kā tiecas dabaszinātnes. Izcilais zinātnieks Makss Planks zinātnisku domāšanu raksturoja kā pastāvīgas pūles izskaust visus «antropoloģiskos elementus». Lai izziņātu dabu, atklātu un formulētu dabas likumus, esot jāaizmirst cilvēks.³¹ Zinātniskas domāšanas attīstība antropomorfo elementu centusies pēc iespējas nostumt dibenplānā, līdz fizikas ideālā struktūrā tas pilnīgi izzudis. Vēstures attīstība norisinās pavisam citādi, tā var dzīvot un elpot tikai cilvēka pasaulē. Vēsture, tāpat kā valoda vai māksla, ir fundamentāli antropomorfa. Ja vēsturei atņem tiecību uz cilvēku, pazūd tās savdabība un būtība, bet domāšanas antropomorfisms vēsturi neierobežo un netraucē tai sasniegt objektīvu patiesību. Vēsture nav zināšanas par ārējiem faktiem vai notikumiem; tā ir pašizziņas paveids. Lai izziņātu sevi, nevar iziet ārpus sevis, kā saka, pārlēkt pāri savai ēnai. Jādara gluži citādi; vēsturē cilvēks nemitīgi atgriežas pie sevis; viņš mēģina pilnībā atcerēties un aktualizēt savu pagātnes pieredzi, bet vēsturiska patība nav tīri individuāla patība, tā ir antropomorfa, bet ne egocentriska. Paradoksāli var izteikties, ka vēsture tiecas pēc «objektīva antropomorfisma», ļaudama apzināties cilvēka eksistences polimorfiju, tā atbrīvo no kaprīzēm un aizspriedumiem par kādu īpašu un atsevišķu notikumu. Vēstures izziņas mērķis ir nevis iznīcināt patību, cilvēku saprātīgo un jutīgo *ego*, bet gan to bagātināt un paplašināt.

Tāds vēstures patiesības ideāls ir attīstījies ļoti lēni; to nespēja nobriedināt pat iekoptā un dziļā grieķu domāšana. Izskaidrot un formulēt vēstures konceptu jaunlaiku apziņas attīstībā ir viens no svarīgākajiem uzdevumiem. Septiņpadsmitā gadsimtā vēstures izziņu vēl aizsedz cits patiesības ideāls, vēsture vēl nav atradusi sev vietu zem saules. To aizēno matemātika un

³¹ Skat.: P l a n c k M. *Die Einheit des Physikalischen Weltbildes* (Leipzig, 1909).
Sīkāk skat.: C a s s i e r, *Substance and Function*. 1925, pp. 806 ff.

matemātiskā fizika, tomēr no astoņpadsmitā gadsimta jaunlaiku domāšanā atkal notiek pavērsiens. Astoņpadsmito gadsimtu bieži uzskata par nevēsturisku vai antivēsturisku, bet šāds uzskats ir vienpusīgs un maldīgs. Astoņpadsmitā gadsimta filozofi pirmie sāk domāt vēsturiski, viņi izvirza jaunus jautājumus un izstrādā metodes, kā uz tiem atbildēt. Vēstures izpēte bija viens no instrumentiem, bez kā Apgaismības filozofija nevarēja iztikt.³² Tolaik vēl dominēja pragmatiska vēstures izpratne. Pirms deviņpadsmitā gadsimta, pirms Nibūra un Rankes, nepastāvēja neviena kritiska koncepcija, un tikai no tā laika visās zinību un kultūras sfērās stabili iesakņojās jaunlaiku vēstures izpratne.

Vēstures patiesības un metodes *specifiku* nebija viegli noteikt. Daudzi filozofi drīzāk gan tiecās to noliegt, nekā izskaidrot. Viņuprāt, kamēr vēsturnieks aizstāvēs īsti personiskus uzskatus, kamēr pels vai slavinās, piekritīs vai neatzīs, tikmēr viņš nekad neizpildīšot savu īsto uzdevumu, bet apzināti vai neapzināti sagrozišot objektīvo patiesību. Lai vēsturnieks saskaņotu lietas un notikumus patiesā gaismā, viņam esot jāzaudē interese par tiem. Šis metodoloģijas postulāts visskaidrāk un iespaidīgāk formulēts Tēna darbos par vēsturi. Tēns uzsver, ka vēsturniekam jārikojoties tāpat kā dabaszinātniekam, viņam jāatbrīvojoties ne tikai no konvenciāliem aizspriedumiem, bet arī no jebkādām personiskām simpātijām un morāles standartiem. *Mākslas filozofijas* ievadā Tēns saka:

Jaunlaiku metode, ko es piekopju un kas sāk ieviesties visās tikumzinātnēs, cilvēka darbus aplūko [...] kā faktus un rezultātus, kuru īpašības jāatsedz un kuru izcelsme jāpēti. Tādai zinātnei nekas nav nedz jāattaisno, nedz jānosoda. Tikumzinātnēm jārikojas tāpat kā botānikai, kas vienādi ieinteresēti pēti apelsīnu koku un laurkoku, priedi un dižskābardi. Tās nav nekas vairāk kā īpatna praktiskā botānika, tikai tās pēti nevis augus, bet gan cilvēka darbus. Tikumzinātņu un dabaszinātņu tuvināšanās ir vispārēja tendence, kas abām palīdzēs sasniegt vienādu precizitāti un progresu.³³

Ja šim uzskatam varētu piekrist, tad vēstures objektivitātes problēma atrisinātos itin vienkārši. Vēsturniekam, tāpat kā fiziķim vai ķīmiķim, būtu jāpēti parādību cēloņi, nevis jāspriež par to vērtību. Tēns saka:

Nav svarīgi, vai fakti ņemti no fizikas vai no morāles, jo tiem visiem ir cēloņi; savs cēlonis ir godkārei, savs drosmei, patiesībai, tāpat kā

³² Sikāk skat.: Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen, 1932, V, S. 263—812.

³³ Taine, *Philosophie de l'art*. 15. izd., Paris: Librairie Hachette, 1917, I, 1., p. 18.

savi cēloņi ir gremošanai, muskuļu darbībai, miesas siltumam. Tikumība un netikumība ir tādi paši produkti kā vitriols un cukurs, un ikkatra sarežģīta parādība ceļas no vienkāršākām parādībām, uz kurām tā balstās. Tāpēc meklēsim vienkāršas parādības, kas izskaidrotu morālas īpašības, tāpat kā izskaidro fiziskas īpašības.

Abos gadījumos atklājas vieni un tie paši universālie un pastāvīgie cēloņi, kas darbojas

ik brīdi un ikvienā gadījumā, visur un vienmēr, obligāti, un beigu beigās tie stabili dominē, jo tos kavē tikai ierobežotas un parciālas nejausības, kas galu galā pakļaujas nerimtīgi valdonīgiem universāliem cēloņiem; tāpēc lietu vispārējo struktūru un notikumu grodos vaibstus rada pamatcēloņi; reliģijas, filozofijas, dzejas, rūpniecības, sabiedrības un ģimenes uzbūve patiesībā ir šo cēloņu nospiedums.³⁴

Nav jēgas iesaistīties diskusijā par vēstures determinismu un to kritizēt.³⁵ Vēršoties pret determinismu, gluži nepareizi būtu noliegt vēsturisku kauzalitāti, jo kauzalitāte ir vispārēja kategorija, kas aptver visas zinību sfēras. Tā nav piesaistīta atsevišķai jomai, materiālo parādību pasaulei. Brīvība un kauzalitāte ir nevis dažādi vai pretēji metafiziski spēki, bet gan dažādi spriešanas paņēmieni. Pat Kants, stingrais brīvības un ētiskā idealisma aizstāvis, nekad nav noliedzis, ka empīriskām zināšanām — zināšanām par cilvēku, tāpat kā zināšanām par fiziskām lietām — jāatzīst cēlonības princips. Kants saka:

Ja varētu dziļi ielūkoties cilvēka garīgā būtībā, ja varētu redzēt, kā tā izpaužas iekšējā un ārējā darbībā, turklāt izzināt visus, pat vissīkākos motīvus un arī visas ārējās nejausības, kas var tos ietekmēt, jāpiekrit, ka tad cilvēka uzvedību varētu iepriekš paredzēt tikpat precīzi kā mēness vai saules aptumsumu; bet tik un tā varētu teikt, ka cilvēks ir brīvs.³⁶

Brīvības jēdziena metafiziskais vai ētiskais aspekts nav svarīgs, svarīga ir tikai brīvības jēdziena ietekme uz vēstures metodi. Pētot Tēna galvenos darbus, pārsteidz tas, ka faktiski šī ietekme ir ļoti niecīga. Sākumā var šķist, ka Tēna pasaules vēstures izpratne tik ļoti atšķiras no Dilteja izpratnes, ka vēl

³⁴ T a i n e, *Histoire de la littérature anglaise*. Ievads, angļu tulk. I. 6f.

³⁵ Šo jautājumu esmu iztīrījis referātā *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. Göteborgs Kungl. Vetenskaps-och Vitterhets-Samhällets Handlingar (Gothenburg, 1939).

³⁶ K a n t, *Critique of Practical Reason*. (6th ed. 1927, p.198.)

lielāka un kardinālāka atšķirība nav iespējama. Abi domātāji problēmu skata divos gluži dažādos rakursos: Diltejs uzsver vēstures autonomiju, to, ka vēsturi nevarot reducēt uz dabaszinātnēm, jo vēsture esot *Geisteswissenschaft**, bet Tēns šādu viedokli kategoriski noraida; vēsture nekad nekļūšot par zinātni, ja gribēšot attīstīties kaut kā īpaši. Zinātniskai domāšanai esot tikai viena metode un viens ceļš. Sākot pētīt un aprakstīt vēstures parādības, Tēns savus uzskatus tūlīt korigē:

Ko vispirms ievēro, pārļapojojot lielās, cietās folianta lapas, apdzeltējušās manuskripta loksnes, vai dzeju, likumu kodeksus, ticības apliecinājumus? Tas, tā teikt, nav viss. Tā ir tikai forma, līdzīga fosilai čaulai, nospiedums, viens no apveidiem, ko akmenī atstājis reiz dzīvojis un iznīcis dzīvnieks. Čaulā ir bijis dzīvnieks, bet dokumentā cilvēks. Kādēļ pētīt čaulu? — vai gan ne tādēļ, lai gūtu priekšstatu par dzīvnieku? Arī dokuments jāpēta vien tālab, lai izzinātu cilvēku. Čaula un skelets ir nedzīvas atliekas, kas vērtīgas vienīgi kā atslēga, ar ko pavērt pilnasinīgas dzīvas būtnes izpratni. Šī būtne jārestaurē, jācenšas radīt no jauna. Nav pareizi, ka dokumentu pēta izolēti no visa pārējā. Tā izturas parasts pedants, kas ļaujās bibliomānijas maldiem. Neviens dokuments neslēpj ne mitoloģiju, ne valodas, bet tikai cilvēkus, kas spēj runāt un iztēloties [...] pastāv tikai indivīdi, un tieši viņi ir jāiepazīst. Kad noskaidrota dogmu izcelsme vai poēmu klasifikācija, vai konstitūciju attīstība, vai dialektu pārvērtības, ir tikai sagatavota augsne: istā vēsture sākas vien tad, kad vēsturnieks aiz laika plūduma sāk saskatīt dzīvu cilvēku, kas pūlas, pārdzīvo un ievēro tradīcijas, kad saklausā viņa balsi un saskata vaibstus, žestus un apģērbu pavisam skaidri un pilnīgi, it kā tikko uz ielas būtu no viņa šķīries. Jel centīsimies, cik tik var, pārvarēt lielo laika atstarpi, kas traucē ieraudzīt cilvēku ar iztēles acīm, ar prāta acīm. [...] Valoda, likumdošana, katķisms ir tikai abstraktas lietas: cilvēks ir pilnīga, ķermeniska un redzama būtne tikai tad, kad rikojas, ēd, staigā, cīnās, strādā [...] Padarīsim pagātņi par tagadņi: lai spriestu par kaut ko, tam jābūt mūsu priekšā; jo nevar pieredzēt to, kā nav klāt. Protams, rekonstrukcija nekad nebūs pilnīga; uz to varēs balstīt vien daļējus spriedumus, bet ar to jāsamierinās. Labāk gūt neprecīzas zināšanas, nekā tukšas vai nepatiesas zināšanas; un pagājušus notikumus var aptuveni iepazīt, aptuveni iepazīstot to laiku cilvēkus.³⁷

Viss teiktais pilnībā saskan ar tādu vēstures izpratni un vēstures metodes izpratni, kādu esmu centies līdz šim izklāstīt un aizstāvēt, un, ja mani

³⁷ T a i n e, *op. cit.*, pp. 1ff.

uzskati ir pareizi, tad vēsturisku domāšanu nevar «reducēt uz zinātniskas domāšanas metodi». Par tad, ja zinātu visus dabas likumus un prastu cilvēku interpretēt ar statistikas, ekonomikas un socioloģijas likumiem, tomēr nevarētu «samanīt cilvēka savdabīgo individualitāti». Dzīve rit nevis fiziskā, bet gan simboliskā universā. Lai varētu izprast un izskaidrot simbolus, jāizstrādā metodes, kas atšķiras no tām, ar ko pēti cēloņus. Nozīmes kategoriju nedrīkst reducēt uz būtības kategoriju.³⁸ Ja jāatrod rubrika, kurā iederētos vēstures izziņa, tā būs nevis fizika, bet gan semantika. Vēsturiskas domāšanas vispārīgie principi ir semantikas likumi, nevis dabas likumi. Vēsture iekļaujas nevis dabaszinātnēs, bet gan hermeneutikā. Tēns to praksē atzina, bet teorijā noliedza; viņa teorija vēsturniekam paredz tikai divus uzdevumus: «savākt faktus» un izpētīt to cēloņus. Tēns nemaz nepamana, ka vēsturniekam fakti nav tieši doti, tos nevar novērot kā fizikas vai ķīmijas faktus; vēsturnieks savējos spiests rekonstruēt. Lai piekļūtu vienam vienīgam un vienkāršam faktam, vēsturniekam jāapgūst īpašas un visai sarežģītas iemaņas, jāiemācās lasīt dokumentus un izprast pieminekļus. Vēsturē simbolu interpretācija norisinās pirms faktu vākšanas, bez interpretācijas nevar tikt pie vēstures patiesības.

Tā parādās cita stipri pretrunīga problēma. Skaidrs, ka vēsture nevar aprakstīt visus pagātnes faktus, tā aplūko tikai «neaizmirstamus faktus», tos, ko «ir vērts atcerēties». Ar ko gan «neaizmirstamie fakti» atšķiras no visiem pārējiem, kas nogrimst nebūtībā? Rikerts mēģināja pierādīt, ka vēsturniekam, lai nošķirtu vēsturiskus faktus no nevēsturiskiem, vajag skaidru vērtību sistēmu, savu faktu atlases mērauklu. Tāda teorija šķiet ļoti apšaubāma:³⁹ šķiet, ka dabiskāk un prātīgāk būtu atzīt, ka patiesais faktu izvēles kritērijs ir nevis to vērtība, bet gan praktiskās sekas. Fakts ir vēsturiski nozīmīgs, ja tam ir bagātas sekas. Šo teoriju atbalsta daudzi ievērojami vēsturnieki. Eduards Meijers saka:

Ja jautā, kurš notikums ir vēsturisks, jāatbild: vēsturisks ir jebkurš notikums, kas ir ietekmīgs vai arī kļuvis ietekmīgs. Par to, kurš notikums ir ietekmīgs, vispirms pārlicinās tagadnē, sekas izjutot tieši. To pašu var teikt arī par pagātnes notikumiem. Abos gadījumos var aplūkot daudz realitātes stāvokļu, citiem vārdiem sakot, seku. Vēsturnieks jautā: kā radušās šīs sekas? Notikums, ko atzīst par seku cēloni, ir vēsturisks.⁴⁰

³⁸ Skat. iepriekš VIII nod., 112., 113. lpp.

³⁹ Šo teoriju kritizē Troeltsch E. *Der Historismus und seine Probleme*. / *Gesammelte Schriften*, III; skat. arī: Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Gothenburg, 1942, S. 41 ff.

⁴⁰ Meyer E. *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*. Halle a. S., 1902, S. 36ff.

Arī ar šo atšķirību tomēr nepietiek. Lasot vēsturisku sacerējumu, it sevišķi biogrāfisku sacerējumu, atklājas, ka gandrīz ik lappusē pieminētas tādas lietas un notikumi, kas no pragmatiska viedokļa nozīmē ļoti maz. Gētes vēstule vai nejauši sarunā izmesta piezīme nav atstājusi nekādu ietekmi uz literatūras vēsturi, tomēr tā var šķīst ievēribas cienīga un pieminama. Kaut arī vēstulei vai izteikumam nav nekādas praktiskas nozīmes, tomēr to var pievienot dokumentiem, ar ko rekonstruē Gētes vēsturisko tēlu. Kaut gan šim liecībām nav nozīmīgu seku, tomēr tās var būt ļoti raksturīgas. Visi vēstures fakti ir raksturīgi fakti, jo vēsturē — nāciju un atsevišķu personību vēsturē — nekad nevērtē darbus vai rīcību vien: rīcībā meklē rakstura izpausmi. Vēsturiskā izziņā, tātad semantiskā izziņā nelieto tās pašas mērauklas, ko praksē vai fiziskās pasaules izziņā. Kam nav nekādas praktiskas vai fiziskas nozīmes, tam tomēr var būt ļoti liela semantiska nozīme. Burts *'jota'* grieķu vārdos *homo-ousios* un *homoio-ousios* fiziski nenozīmē neko, bet reliģiskā simbolā, Trīsvienības dogmas paudumā un interpretācijā tas izraisīja bezgalīgas diskusijas, ļoti niknas emocijas, un līdz pašiem pamatiem satricināja reliģisko, sociālo un politisko dzīvi. Tēnam patika vēstures aprakstus balstīt uz to, ko viņš dēvēja par *de tout petits faits significatifs**. Šiem faktiem nebija nozīmīgu seku, bet «tie bija izteiksmīgi»; tie bija simboli, ar ko vēsturnieks varēja izziņāt un interpretēt individuālus raksturus vai pat vesela laikmeta raksturus. Makoulijs stāsta, ka rakstīdams lielu vēstures apcerējumu, viņš priekšstatu par katras politiskas un reliģiskas organizācijas noskaņojumu veidojis, nevis iepazīstoties ar kādu atsevišķu sacerējumu, bet gan no tūkstošiem aizmirstu traktātu, sprediķu un satīru. Šiem materiāliem trūcis liela vēsturiska svara, un varbūt tie ļoti maz ietekmējuši vispārējo notikumu gaitu, tomēr vēsturniekam tie izrādījušies vērtīgi, patiešām neaizstājami, jo palīdzējuši izprast raksturus un notikumus.

Deviņpadsmitā gadsimta otrā pusē daudzi vēsturnieki milzīgas cerības lika uz statistikas metodēm. Viņi pareģoja, ka, pareizi lietojot šo «jauno un vareno ieroci», iestāšoties jauns vēsturiskas domāšanas laikmets. Ja vēstures parādības varētu aprakstīt statistikas terminos, tad domāšanā, šķiet, patiesi notiktu revolucionārs apvērsums; visas cilvēkzinības tādā gadījumā pēkšņi iegūtu jaunu apveidu. Būtu sasniegts liels mērķis — izveidota cilvēka dabas matemātika. Pirmie vēsturnieki, kas turējās pie šā viedokļa, uzskatīja, ka ne tikai lielu grupu kustības, bet arī morāles un civilizācijas izpēte esot stipri vien atkarīga no statistikas metodēm. Tāpat kā pastāvēt statistika socioloģijā vai ekonomikā, tā pastāvēt arī morālē. Faktiski neesot tādas dzīves jomas, kas nebūtu pakļauta noteiktiem skaitliskiem likumiem, tie attiecoties uz jebkuru nozari.

Šo uzskatu Bakls enerģiski aizstāvēja ievadvārdos pētījumam *Civilizācijas vēsture Anglijā* (1857). Statistika, Bakls uzsvēra, vislabāk un viskon-

sekventāk apkarojot «brīvās gribas elku». Tagad esot pieejama plaša informācija ne tikai par cilvēka materiālām interesēm, bet arī par viņa morālām īpatnībām, esot zināma civilizēto tautu mirstības, dzimstības un noziedzības dinamika. Šie un līdzīgi fakti esot savākti, sakārtoti un gatavi lietošanai. Vēstures zinātnes tapšana esot aizkavējusies, un vēsture neesot spējusi sacensties ar fiziku vai ķīmiju tāpēc, ka nav ņēmusi vērā statistikas metodes. Grūti nācies saprast, ka arī vēsturē ik notikums esot cieši saistīts ar iepriekšējo, tas savukārt saistīts ar vēl senāku notikumu, un tādējādi visa pasaule — morāles pasaule tikpat cieši kā fiziskā pasaule — veidojot secību ķēdi, kurā ik cilvēkam patiesi esot sava vieta. Protams, viņš gan nekādi nevarot noteikt, kāda šī vieta būs. «Tātad, noliedzot metafizisko gribas brīvības dogmu, [...] atklājas, ka cilvēku rīcībai, ko nosaka tikai senču rīcība, jābūt viendabīgai, tātad tas nozīmē, ka pilnīgi vienādos apstākļos vienmēr jābūt vienām un tām pašām sekām.»⁴¹

Protams, nevar noliegt, ka socioloģisku un ekonomisku parādību izpētē statistika patiešām ir liels un vērtīgs palīgs. Jāatzīst arī tas, ka vēsturē noteiktai cilvēku rīcībai raksturīga īpatna vienveidība un regularitāte. Vēsture rāda, ka tāda rīcība, ko sabiedrībā izraisa apjomīgi vispārēji cēloņi, rada noteiktas sekas, kas nav atkarīgas no šās sabiedrības locekļu gribas. Bet, kad sāk vēsturiski aprakstīt kādu atsevišķu rīcību, atklājas gluži cita problēma. Statistikas metodes būtībā attiecas tikai uz kolektīvām parādībām. Statistiski likumi neattiecas ne uz vienu atsevišķu gadījumu; tie darbojas tikai «noteiktos kolektīvos». Baklam ir ļoti miglains priekšstats par statistikas metožu būtību un mērķi. Adekvāta šo metožu loģiska izpratne nāca vēlāk.⁴² Reizēm viņš par statistikas likumiem izsakās visai divaini; šķiet, viņš tos uzskata nevis par formulām, ar ko aprakstīt noteiktas parādības, bet gan par spēkiem, kas šīs parādības rada; tā, protams, nav zinātne, bet mitoloģija. Viņam statistikas likumi ir «savveida cēloņi», kas uzspiež noteiktas darbības. Pašnāvība, viņaprāt, esot pilnīgi brīva rīcība, tomēr, ja papētot morāles statistiku, tad esot jāspriež gluži citādi, jo atklājoties, ka

pašnāvības izraisa tikai sabiedrības vispārējais stāvoklis, un kriminālnoziedznieks, izdaridams noziegumu, realizē tikai to, kas izriet no iepriekšdotiem apstākļiem. Attiecīgā sabiedrības stāvoklī noteiktam skaitam cilvēku jāpadara sev gals [...]. Vispārējā likuma ietekme ir tik stingra, ka šo darbību nevar aizkavēt nedz dzīves mīlestība, nedz bailes no viņpasaules.⁴³

⁴¹ B u c k l e, *History of Civilization in England*. New York, 1858, pp. 14 f.

⁴² Mūsdienu literatūru par statistiku skat.: K e y n e s, *A Treatise on Probability* (London, 1921), un v o n M i s e s, *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit* (Vienna, 1928).

⁴³ B u c k l e, *op. cit.*, p. 20.

Diez vai jāuzsver, ka iedomā «jāpadara sev gals» ir pilna metafizisku maldu, tomēr tāds problēmas aspekts šo vēsturnieku neinteresē. Ja spriež par atsevišķu gadījumu, teiksim, par Katona pašnāvību, skaidrs, ka, to vēsturiski interpretējot, nevar paļauties uz statistikas metodēm. Nav vis precīzi jānosaka fiziskā notikuma vieta un laiks, bet gan jāatsedz «Katona nāves nozīme». Lukiāns par Katona nāves nozīmi ir teicis vārsnā: *Victrix causa diis placuit sed victa Catoni*.⁴⁴ Katona pašnāvība bija ne tikai fizisks, bet arī simbolisks akts; tā liecināja par dižu raksturu; pašnāvība bija Romas republikāņa apziņas pēdējais protests pret jauno kārtību. Nekas šajā pašnāvībā nav izskaidrojams ar «apjomīgiem vispārējiem cēloņiem», kas spēj izraisīt varenas vēsturiskas masu kustības. Cilvēka rīcību var mēģināt reducēt uz statistikas likumiem, bet ar tiem nekad nevarēs sasniegt to mērķi, ko atzina pat naturālistiskās skolas vēsturnieki. Pagātnes cilvēkus tā «nevar ieraudzīt», tā var ieraudzīt nevis reālo dzīvi, vēstures drāmu, bet tikai leļļu kustības un žestus leļļu teātrī, kā arī aukliņas, aiz kurām rausta marionetes.

Tāpat jāiebilst arī pret centieniem vēsturisku izziņu reducēt uz psiholoģisku tipu izpēti. Pirmā mirklī šķiet pilnīgi skaidrs: vispārēji vēstures likumi, ja vien tādi pastāv, ir nevis dabas likumi, bet gan vienīgi psiholoģijas likumi. Regularitāte, ko meklē un grib aprakstīt vēsturē, ir nevis ārējās, bet gan iekšējās pieredzes regularitāte — psiholoģisku stāvokļu, domu un jūtu regularitāte. Ja izdotos atklāt vispārēju striktu likumu, kas valda domas un jūtas, ievieš tajās noteiktu kārtību, tad varētu uzskatīt, ka atrasta vēstures pasaules atslēga.

No mūsdienu vēsturniekiem tieši Karls Lamprehts uzskatīja, ka ir atklājis tādu likumu. *Vācu vēstures* divpadsmit sējumos viņš šo vispārīgo apgalvojumu centās pierādīt ar konkrētiem piemēriem. Pēc Lamprehta domām, cilvēka apziņas stāvokļi sekojot cits citam nemainīgā kārtībā, un šī kārtība nosakot visu kultūras procesu. Lamprehts noliedza ekonomiskā materiālisma koncepciju, viņš uzskatīja, ka ikkatra ekonomiska darbība, gluži kā garīga darbība, esot atkarīga no psiholoģiskiem nosacījumiem; bet, lai izskaidrotu pārmaiņas sabiedrības prātos, vajagot nevis personības psiholoģiju, bet gan sociālu psiholoģiju. Šīs pārmaiņas norisinoties pēc noteiktas un stingras shēmas, tāpēc vēsturei jābeidzot pētīt indivīdi un jāatbrīvojoties no jēlkādas varoņu pielūgsmes. Par tās galveno problēmu jāatzīstot sociālpsihiskie faktori un tie jāsalīdzinot un jākonfrontējot ar individuālpshiskiem faktoriem. Ne individuālas, ne nacionālas atšķirības nevarot ietekmēt vai mainīt sociālpsihiskās dzīves ierasto ritumu. Civilizācijas vēsture parādot, ka tajā vienmēr un visur pastāvot viena secība un viens, vienāds ritms. No pirmās pakāpes, ko Lamprehts dēvē par animismu, nonāk sim-

⁴⁴ Uzvarētāju mērķis pricēja dievus, bet uzvarēto mērķis pricēja Katonu .

bolisma, tipisma, konvenciālisma, individuālisma un subjektīvisma laikmetā. Šī shēma ir stabila un strikta. Ja šo principu uzskata par pareizu, tad vēsture vairs nav tikai induktīva zinātne, jo var izdarīt vispārējus deduktīvus secinājumus. Lamprehts šo shēmu izvedināja no Vācijas vēstures faktiem, bet viņš nekādā ziņā nedomāja aprobežoties tikai ar Vācijas vēsturi, jo uzskatīja, ka tā sniedzot vispārderīgu vēstures dzīves apriero principu. «Materiālos», viņš rakstīja, «rodama ne tikai ideja par vēsturisku un empirisku vienotību, bet arī vispārīgs psiholoģisks priekšstats, kas pilnībā apstiprina šo vienotību un pieprasa to; visas psihiskas izpausmes, kas notiek vienā laikā — tiklab individuālpsihiskas kā sociālpsihiskas — tiecas savstarpēji pielīdzināties.»⁴⁵ Universālais psihes dzīves posmu maiņas mehānisms atkaroties visā vēsturē: mūsdienu Krievijā tāpat kā Grieķijā vai Romā, Āzijā tāpat kā Eiropā. Ja rūpīgi apsekošot visas Ziemeļeiropā, Viduseiropā un Dienvideiropā, kā arī Vidusjūras piekrastē un Mazāzijā atrodamās vēstures liecības, tad izrādīšoties, ka visu šo civilizāciju attīstībā vērojamas paralēles. «Kad tas būs paveikts, varēs novērtēt katras atsevišķas kopības vai nācijas nozīmi pasaules vēsturē. Tad varēs rakstīt zinātnisku *Weltgeschichte*.»⁴⁶

Lamprehta vispārīgā shēma pilnībā atšķiras no Bakla vēstures koncepcijas, tomēr abām teorijām ir kopīgs saskares punkts: abas lieto vienu un to pašu riskanto jēdzienu «tam jānotiek». Pēc tipisma un konvenciālisma perioda vienmēr jānākot individuālisma un subjektīvisma periodam. Neviens laikmets vai kultūra nekad nevarot izvairīties no tādas vispārējās kārtības. Tas šķiet īpatns vēstures fatālisms. Ja šāds viedoklis būtu pareizs, tad grandiozā vēstures drāma pārvērstos garlaicīgā izrādē, ko reizi par visām reizēm varētu sadalīt atsevišķos cēlienos, kuru secība nemainītos. Patiesībā vēstures realitāte nav vienveidīga notikumu virkne, bet gan cilvēka iekšējā dzīve. Dzīvi var attēlot un izskaidrot pēc tam, kad tā jau ir nodzīvota, to nevar paredzēt ar abstraktu vispārīgu formulu, to nevar arī iekļaut sastingušā triju vai piecu cēlienu shēmā. Nav jāapspriež Lamprehta apgalvojuma konteksts, ir tikai jāizvirza formāls, metodoloģisks jautājums: kā gan Lamprehts ieguvījis empiriskus faktus, uz ko balstīt savu teorētisko konstrukciju? Viņam, tāpat kā visiem agrāko laiku vēsturniekiem, vajadzēja sākt ar dokumentu un vēstures pieminekļu izpēti. Viņš neinteresējās par politiskiem notikumiem, sabiedriskām organizācijām, ekonomiskām parādībām vien; Lamprehts gribēja aptvert visu kultūras dzīvi. Viņa svarīgākie pierādījumi balstās uz rūpīgu reliģiskās dzīves, skaņdarbu un literāru sacerējumu analīzi. Viņš ļoti aizrāvās ar mākslas vēstures studijām. Vācijas vēstures apskatā viņš izsakās ne tikai par Kantu un Bēthovenu, bet arī par Feierbahu, Klingeru, Bēklinu.

⁴⁵ *What is History?* New York: Macmillan, 1905, p. 163.

⁴⁶ *Idem*, p. 219.

Par visiem šiem jautājumiem Leipcigas Vēstures institūtā Lamprehts bija savācis ļoti bagātīgus materiālus, bet skaidrs: lai šos materiālus interpretētu, tos vispirms vajadzēja pārtulkot citā valodā. Tēna vārdiem runājot, viņam aiz «fossilām čaulām» vajadzēja atklāt dzīvnieku, aiz dokumentiem — cilvēku. Tēns jautāja:

Ko jūs meklējat tad, kad acu priekšā ieraugāt cilvēku? — Neredzamo cilvēku. Vārdi, kas atlido līdz ausīm, žesti, galvas pavērsiens, drēbes, ko viņš valkā, visa redzamā darbība un rīcība ir tikai izpausmes. Tās atklāj kaut ko vairāk, tās atklāj dvēseli. Aiz ārējā cilvēka slēpjas iekšējais; ārējais atklāj iekšējo. [...] Viss ārējais ir tikai ceļi, kas ved uz centru. Pa tiem jāiet, lai sasniegtu centru, un centrs ir īstais cilvēks. [...] Vēsturnieka īstais izpētes objekts ir šī neredzamā pasaule.⁴⁷

Tātad tieši «naturālistisko» vēsturnieku Tēna un Lamprehta pētījumi apstiprina viedokli, ka vēstures pasaule ir nevis fiziska, bet gan simboliska.

Pēc Lamprehta *Vācu vēstures* pirmo sējumu publikācijas vēsturiskās domāšanas krīze saasinājās un sāka izpausties aizvien klajāk un intensīvāk. Izcēlās ilga un nikna diskusija par vēstures metodi. Lamprehts bija paziņojis, ka visi tradicionālie uzskati esot novecojuši; savu metodi viņš uzskatīja par «vienīgo zinātnisko» un «vienīgo moderno metodi»⁴⁸, kurpretī viņa oponenti bija pārliecināti, ka Lamprehts sniedzis tikai vēsturiskās domāšanas karikatūru.⁴⁹

Abas puses izteicās ļoti kategoriski un nepieļāva nekādus kompromisus. Samierināšanās šķita neiespējama. Diskusijas zinātnisko jēgu bieži mazināja personiski un politiski aizspriedumi, bet, aplūkojot problēmu bez iepriekšējiem pieņēmumiem un no loģikas viedokļa, skaidrs, ka, par spīti uzskatu atšķirībām, pastāvēja kāda fundamentāla vienotība. Jau norādīts, ka pat naturālistiski ievirzīti vēsturnieki nenoliedza — patiesībā viņi arī nevarēja to noliegt — ka vēstures fakti un fizikas fakti pieder pie atšķirīgiem tipiem. Viņi apzinājās, ka vēstures dokumenti un pieminekļi nav vienkārši fiziskas lietas, un tie jālasa kā simboli. Protams, ikkatram simbolam — celtei, mākslasdarbam, reliģiskam rituālam — ir materiālā puse. Cilvēka pasaule nav savrupa vai sevī noslēgta realitāte, cilvēks dzīvo fiziskā vidē, kas viņu pastāvīgi ietekmē un apzīmogo visas dzīves formas. Lai izprastu cilvēka darbus — viņa «simbolisko universu» — vienmēr jāpatur prātā fiziskās ietekmes. Monteskjē savā šedevrā* mēģināja aprakstīt «likumu garu», bet

⁴⁷ T a i n e, *op. cit.*, I, 4.

⁴⁸ Skat.: L a m p r e c h t, *Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft*. 1896.

⁴⁹ Sikāk skat.: B e r n h e i m, *Lehrbuch der historischen Methode* (5. izd., München: Duncker, 1908), S. 710 ff.

atklāja, ka visur to ierobežo fiziski apstākļi. Nācās atzīt, ka augsne, klimats, antropoloģiskas dažādu nāciju īpašības būtiski nosaka nāciju likumu un institūciju veidošanos. Skaidrs, ka fiziski nosacījumi jāpēti ar fizikas metodēm. Vēstures telpa un vēstures laiks iekļaujas plašākā veselumā. Vēstures laiks ir tikai iss universālā kosmiskā laika spridis. Ja grib to izmērit, ja interesējas par notikumu hronoloģiju, vajag pienācīgu fizisku ierīču. Vēsturnieka konkrētā darbā starp šiem diviem uzskatiem nav nekādu pretrunu, tie pilnībā saplūst; vienīgi loģiskā analizē var nošķirt vienu faktu no otra. Risinot kādu sarežģītu hronoloģisku problēmu, vēsturnieks var rīkoties dažādi: var izmantot materiālus vai formālus kritērijus; var izmēģināt statistiskas vai ideālas interpretācijas metodes; ļoti sarežģīto Platona dialogu hronoloģijas jautājumu varētu stipri vien atrisināt, statistiski analizējot viņa stilu. Ar dažādiem neatkarīgiem stilistiskiem kritērijiem var noskaidrot, ka noteiktu dialogu grupu — *Sofists, Politikis, Filēbs un Tīmaijs* — Platons sarakstījis jau sirmā vecumā.⁵⁰ Savukārt Ēdaiks, gatavojot savu Kanta manuskriptu izdevumu, to hronoloģiskās secības noteikšanai nevarēja atrast labāku paņēmieni kā ķīmiski izpētīt tinti, ar ko Kants rakstījis dažādās piezīmes. Ja turpretī sāk analizēt Platona vai Kanta uzskatus un to loģisko saistību, tad fizisku kritēriju vietā jāizvēlas jēdzieni, kas acimredzot nāk no citas sfēras. Piemēram, redzot zīmējumu vai ofortu, tūdaļ var pazīt, ka tas ir Rembranta darbs, var arī pateikt, kurā Rembranta dzīves posmā tas radīts. Stila kritēriji, ar ko šo problēmu atrisina, ir pavisam citādi, nekā materiālie kritēriji.⁵¹ Metožu duālisms nemazina vēsturnieka darba nozīmi un neizjauc arī vēsturiskās domāšanas vienotību. Abas metodes sadarbojas vienota mērķa vārdā, tās viena otru netraucē un nekavē.

Uz jautājumu, kura no šīm metodēm ir loģiski prioritāra un «tiešām zinātniska», diez vai var sagaidīt noteiktu atbildi. Ja piekrist Kanta definīcijai, ka terminu 'zinātne' stingrā nozīmē varot attiecināt vienīgi uz apodeiktiskām zināšanām,⁵² tad skaidrs, ka par vēstures zinātņi nevar runāt. Vēstures vārds arī nesniedz skaidru ieskatu tās būtībā. Lai arī vēsture nav eksakta zinātne, tomēr cilvēka zināšanu kopumā tā vienmēr saglabās savu vietu un iedabu. Vēsturē cilvēks meklē nevis zināšanas par ārējām lietām, bet gan zināšanas par sevi pašu. Tāds ievērojams vēsturnieks kā Jākobs Burkhards neuzskatīja, ka darbā par Konstantīnu Lielo vai par Renesanses civilizāciju

⁵⁰ Sikāk skat.: L u t o s l a w s k i W. *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings*. London and New York, 1907.

⁵¹ Šo «stila koncepciju» loģiku esmu raksturojis darbā *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Gothenburg, 1942, S. 63 ff.

⁵² K a n t, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Vorrede. / Werke (Kasirera red.), IV, 370.

būtu sniedzis zinātniskus šo laikmetu aprakstus. Viņš arī nebaidījās paradoksāli apgalvot, ka vēsture esot visnezinātniskākā no visām zinātnēm.⁵³ «To, ko es daru vēsturē,» Burkhardts kādā vēstulē rakstīja, «nav radījusi kritiska vai spekulatīva attieksme, bet gan iztēle, kas cenšas aizpildīt plaisas starp novērojumiem. Man vēsture vēl stipri vien ir dzeja, ļoti skaistu un greznu kompozīciju virkne.»⁵⁴ Tādu pašu viedokli pauda Mommsens, kas bija ne tikai zinātnes ģēnijs, bet arī viens no labākajiem zinātnes darba organizatoriem. Viņš radīja *Corpus inscriptionum*, organizēja numismātikas pētījumus un publicēja *Naudas kalšanas vēsturi*. Diez vai tas bija mākslinieka darbs; bet, kad Mommsens kļuva par Berlīnes universitātes rektoru, viņš inaugurācijas runā formulēja savu vēstures metodes ideālu, teikdams, ka vēsturnieks vairāk pieder pie māksliniekiem, nekā pie zinātniekiem. Viņš, viens no izcilākajiem vēstures skolotājiem, tomēr droši teica, ka vēsturi neviens nevar tieši iemācīt un nevar samācīties.

Tā svira, kas vada tūkstošiem pavedienu un ļauj izprast cilvēku un nāciju savdabību, ir ģēnija talants; tas apstrīd jebkuru mācību un skolu. Ja vēstures profesors domā, ka spēj izglītēt vēsturniekus tāpat kā klasisko valodu pētniekus un matemātiķus, viņš gauži un rūgti maldās. Vēsturnieku nesagatavo, par vēsturnieku piedzimst. Viņu nevar iemācīt, viņam jānācās pašam.⁵⁵

Nevar gan noliegt, ka ikkatrā ievērojamā vēstures pētījumā ir māksliniecisks elements, bet tas šo pētījumu nepadara par daiļliteratūru. Patiesības meklējumos vēsturnieku iegrožo tie paši stingrie likumi, kas ierobežo zinātnieku. Viņam jāizmanto visas empīriskās metodes, jāsavāc visi iespējamie dati, jāsalīdzina un kritiski jānovērtē pirmavoti. Vēsturnieks nedrīkst piemirst vai atstāt novārtā nevienu ievēribas cienīgu faktu, tomēr viņa pēdējais un izšķirīgais akts vienmēr ir produktīvas iztēles akts. Sarunā ar Ekermani Gēte žēlojās, ka maz cilvēku spējot «iztēloties realitātes patiesību» (*eine Phantasie für die Wahrheit des Realen*). «Vairākums dod priekšroku svešām zemēm un apstākļiem, par ko nekā nezina, un tāpēc divainā kārtā viņi var atraisīt fantāziju. Ir vēl citi, kuri nemaz neatraujas no realitātes, un, tā kā tiem pilnīgi trūkst poētiska gara, to prasības ir pārlieku stingras.»⁵⁶ Izcili

⁵³ Burckhardt J. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, S. 81. Angļu tulk. Force and Freedom, S. 167.

⁵⁴ *Baseler Jahrbücher* (1910), S. 109 ff.; cit. pēc: Joel K. *Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph* (Basel, 1918).

⁵⁵ Mommsen Th. *Rektoratsrede* (1874) / Reden und Aufsätze. Berlin, 1912.

⁵⁶ Gēte Ekermanam, 1825. gada, 25. decembrī, *Conversations of Goethe with Eckermann and Sorel*, London, 1874, p. 162.

vēsturnieki izvairās no abām galējībām. Viņi ir empīriķi, rūpīgi novēro un pēta savrupus faktus, bet nezaudē «poētisko garu». Patiesa vēsturiska sintēze vai sinoptisks redzējums rodas tieši no asa empīriskās realitātes tvēruma, kas iet rokrokā ar brīvu iztēles spēju.

Abu pretspēku līdzsvaru nevar izteikt ar vispārīgu formulu. Izrādās, ka to samērs katrā laikmetā un katram autoram ir cits. Seno laiku vēsturē vēsturnieka uzdevumu izprata citādi, nekā mūsdienu vēsturē. Tūkuidida vēsturiskos darbos ievietotām runām nav nekāda empīriskā pamata; tās skanēja pavisam citādi nekā Tūkuidida atreferējumā, tomēr šīs runas nav arī tira fikcija vai retorisks izpušķojums, tās pieder pie vēstures nevis tāpēc, ka tās reproducētu kādus patiesus notikumus, bet gan tāpēc, ka Tūkuidida darbā tām ir svarīga vēsturiska funkcija. Tās ļoti blīvi un kodolīgi raksturo cilvēkus un notikumus. — Iespējams, ka Atēnu dzīvi un kultūru, kāda tā bija 5. gs. p. m. ē., vislabāk un visspilgtāk raksturo tieši Perikla svinīgā bērū runa. Visu šo runu stils atspoguļo Tūkuidida personu. Pētnieki ir vienisprātis, ka visas viņa runas ir «ieturētas skaidrā Tūkuidida stilā, gluži tāpat arī visi Euripīda lugu personāži runā vienādi».⁵⁷ Tāda izteiksme nepauž personiskas divainības vien, jo liecina par laikmetu kopumā. Tādā nozīmē runas ir objektīvas, nevis subjektīvas; varbūt tās nav empīriski patiesas, toties ir ideāli patiesas. Mūsdienās cilvēki kļuvuši daudz prasīgāki pret empīrisku patiesību, bet iespējams, ka draud briesmas pazaudēt notikumu un personību ideālo patiesību. Abu patiesības aspektu līdzsvars ir atkarīgs no vēsturnieka individuālās takta izjūtas; tā nepakļaujas vispārējām regulām. Mūsdienu vēstures apziņā proporcijas ir mainījušās, bet elementi ir palikuši tie paši. Katrs vēsturnieks atrod pats savu ideālā un empīriskā proporciju.

Ideālais vēsturē tomēr ir kaut kas cits, nekā ideālais mākslā. Māksla ideālu cilvēka dzīves ainu rada īpatnā alķīmiskā procesā, kas empīrisku dzīvi pārvērš tīru formu dinamikā.⁵⁸ Vēsture izvēlas citu ceļu: tā neiziet ārpus empīriskas lietu un notikumu realitātes, bet piešķir tai jaunu formu un atmiņu idealitāti. Dzīve vēstures gaismā joprojām ir grandioza realistiska drāma ar pienācīgām spriedzēm un konfliktiem, spozmi un postu, cerībām un ilūzijām, enerģiju un kaislību izpausmēm, tomēr šo drāmu gan pārdzīvo, gan arī tver intuitīvi. Skatoties izrādī vēstures spogulī un joprojām paliekot empīrisku emociju un kaislību pasaulē, rodas iekšējas skaidrības un miera izjūta — tīras kontemplācijas skaidrība un rāms miers. Jākobs Burkhardts *Pārdomās par pasaules vēsturi* rakstīja: «Apziņai ir jāpiesavina atmiņas par saviem ceļojumiem caur pasaules laikmetiem. Tam, kas kādreiz bijis prieks

⁵⁷ Skat.: Bury J. R. *The Ancient Greek Historians, Harvard Lectures* (New York: Macmillan, 1909), Lecture IV.

⁵⁸ Skat. iepriekš IX nod., 142.—144. lpp.

un bēdas, jāklūst par zināšanām, [...] tomēr pētījumi nav tikai tiesības un pienākums, bet arī akūta vajadzība. Brīvību dod tieši universālo saišu un secību plūsmas apziņa.»⁵⁹ Krietni uzrakstīta un izlasīta vēsture pacilā brīvības gaisotnē — pašā fizisko, politisko, sociālo un ekonomisko dzīves mezglu viducī.

Šās nodaļas mērķis nebija apskatīt vēstures filozofijas problēmas: vēstures filozofija šā vārda tradicionālā izpratnē ir spekulatīva un konstruktīva teorija par pašu vēstures procesu. Lai analizētu cilvēces kultūru, nav jāiedziļinās šajās spekulācijās. Uzdevums ir vienkāršāks un pieticīgāks: jānosaka vēsturiskās izziņas vieta civilizācijas organismā. Protams, šā organisma evolūcijā trūktu kāda svarīga posma, ja nebūtu vēstures. Māksla un vēsture ir spēcīgākie cilvēka izpētes instrumenti. Ko gan zinātu par cilvēku, ja nebūtu šo divu informācijas avotu? Visi būtu atkarīgi no savas personiskās dzīves datiem, kas var dot tikai subjektīvu ieskatu un labākā gadījumā ir tikai sadauzīta spoguļa lauskas. Protams, ja gribētos pabeigt introperspekcijas datu zīmēto ainu, varētu ņemt talkā kādas objektīvākas metodes. Varētu izdarīt psiholoģiskus eksperimentus vai vākt statistikas datus, bet vienalga, priekšstati par cilvēku paliktu neizteiksmīgi un bāli; tas būtu tikai «caurmēra cilvēks» — tāds, kāds parādās praktiskā un sociālā saskarsmē, toties ievērojama vēsturnieku un mākslinieku darbos aiz konvenciālā cilvēka maskas var saskatīt reālā, individuālā cilvēka vaibstus. Lai viņu atklātu, jāaicina talkā diži vēsturnieki vai dzejnieki — tādi traģiķi kā Euripīds vai Šekspīrs, komēdiju rakstnieki kā Servantess, Moljērs vai Lorenss Sterns, vai mūsdienu romānisti kā Dikenss, Tekerijis, Balzaks, Flobērs, Gogolis vai Dostojevskis. Dzeja nav tikai dabas imitācija, un vēsture nav stāsts par mirušiem faktiem un notikumiem. Vēsture, tāpat kā dzeja, ir pašizziņas rīks, neaizstājams cilvēku universa izbūves instruments.

⁵⁹ Burckhardt, *op. cit.*, S. 8. Angļu tulk. pp. 86f.

XI

ZINĀTNE¹

Zinātne ir cilvēka garīgās attīstības pēdējā pakāpe, un to var uzskatīt par kultūras augstāko un zīmīgāko sasniegumu. Zinātne ir ļoti vēlins un smalks veidojums, kas varēja rasties tikai īpašos apstākļos. Pirms dižajiem grieķu domātājiem — pitagoriešiem, atomistiem, Platona un Aristoteļa — nepastāvēja arī speciāls jēdziens *zinātne*. Vēlākos gadsimtos arī viņu sākotnīgā izpratne, šķiet, aizmirsās un pazuda, Renesanses laikmetā to vajadzēja no jauna atklāt un izstrādāt. Kopš šās otrējās atklāšanas zinātnes uzvaras gājieni šķiet absolūti un pilnīgi. Mūsdienu pasaulē nav otra tāda spēka, ko var salīdzināt ar zinātnisku domāšanu; to uzskata par visas cilvēka darbības virsotni un piepildījumu, par vēstures beidzamo nodaļu un par cilvēka filozofijas vissvarīgāko priekšmetu.

Var diskutēt par zinātnes sasniegumiem un pamatprincipiem, bet tās galvenā funkcija šķiet skaidra: tieši zinātne pārliecina par pasaules pastāvību. Uz zinātni attiecas Arhimeda vārdi: *δός μοι ποῦ στῶ καὶ κόσμον κινήσω* («Iedod man atbalsta punktu, un es apgriezīšu pasauli»). Mainīgā visumā zinātniska domāšana fiksē miera stāvokļus, nekustamus polus. Grieķu valodā pat vārds *episteme* etimoloģiski cēlies no saknes, kas nozīmē

¹ Šī nodaļa, protams, nepretendē sniegt zinātnes filozofijas vai zināšanu fenomenoloģijas izklāstu. Fenomenoloģijas jautājumu esmu aplūkojis darba *Philosophie der symbolischen Formen* (1929) trešajā sējumā, bet zinātnes filozofijas jautājumu — darbos *Substance and Function* un *Einstein's Theory of Relativity* (1910; angļu tulk. Chicago and London, 1923) un *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (1936:I). Šeit mēģināšu vienīgi īsumā iezīmēt zinātnes vispārējo funkciju un noteikt tās vietu simbolisko formu sistēmā.

drošību un stabilitāti. Zinātnes attīstība dod stabilu līdzsvaru, stabilizē un konsolidē jutekļu pasauli un domu pasauli.

Protams, šo uzdevumu nepilda viena pati zinātne. Mūsdienu epistemoloģijā gan empīrisma, gan racionālisma skolas bieži pauž uzskatu, ka cilvēka pieredzes pirmatni esot pilnīgi haotiski. Šķiet, arī Kanta *Tirā prāta kritika* sākas ar tādu pieņēmumu. Kants uzskata, ka pieredzi visupirms radot sapratne, bet pieredze neesot vienkāršs fakts, jo sastāvot no diviem pretējiem faktoriem — no matērijas un formas. Materiālo faktoru dodot jutekliskā uztvere, bet formālo viešot zinātniski jēdzieni. Tādi jēdzieni, tirās sapratnes jēdzieni, parādībām piešķirot sintētisku vienotību. Tas, ko dēvē par objekta vienotību, varot būt vien formāla pašu apziņas vienotība, kas daudzveidību saliedējot priekšstatā. Teikt, ka objekts ir iepazīts, varot tad un vienīgi tad, ja intuitīvi tvertā daudzveidībā ieviesta sintētiska vienība.² Tādējādi Kantam jautājums par zināšanu objektivitāti organiski saistās ar zinātnes faktiem. Viņa *Transcendentālā estētika* aplūko tirās matemātikas jautājumus; *Transcendentālā analitika* mēģina izskaidrot matemātiskās dabaszinātnes pastāvēšanu.

Kultūras filozofijai jāatsedz senākie šās problēmas avoti. Cilvēks bija dzīvojis objektīvā pasaulē jau ilgi pirms iedzīvošanās zinātnes pasaulē. Arī tad, kad cilvēks vēl nepieprata zinātnisku pieeju, viņa pieredze nebija nekāds amorfs juteklisku izpausmju jūklis, tā bija organizēta un artikulēta, tai piemita noteikta struktūra, bet šo pasauli sintētiski vienoja koncepti, kas pieredēja pie cita tipa un cita slāņa, nekā zinātnes jēdzieni. Tie bija mītiski vai lingvistiski koncepti un, ja sāk tos analizēt, atklājas, ka tie nekādā ziņā nav «vienkārši vai primitīvi». Valodā un mītā sastopamās parādību klasifikācijas ir daudz sarežģītākas un smalkākas, nekā zinātnes klasifikācijas. Zinātne sākās ar cīņu par vienkāršību. Šķiet, ka viena no tās devīzēm ir: *simplex sigillum veri**. Loģiskā vienkāršība ir *terminus ad quem*, nevis *terminus a quo**. Vienkāršība ir pētījuma mērķis, nevis tā sākumpunkts. Kultūra sākas no daudz sarežģītāka apziņas stāvokļa. Gandrīz visām dabaszinātnēm nācās iziet mītrades stadiju; zinātnes vēsturē pirms ķīmijas bija alķīmija, pirms astronomijas — astroloģija. Zinātne varēja pavisam uz priekšu tikai tad, kad bija radījusi jaunu mērauklu, citu loģisku patiesības standartu. Saskaņā ar to zinātne patiesību nevar sasniegt tikmēr, kamēr cilvēks ieslēdzies šaurā tiešās pieredzes un redzamo faktu lokā. Zinātne tiecas nevis aprakstīt atsevišķus un izolētus faktus, bet gan sniegt plašu apvārsni. To nevar rast, tikai paplašinot, vairojot un bagātinot sadzīves pieredzi. Vajag jaunu kārtības principu, jaunu intelektuālās interpretācijas formu. Valoda ir cilvēka pirmais mēģinājums artikulēt visus jutekļu tvērumus. Šī tieksme ir viena no

² Kants, *Praktiskā prāta kritika* (1. vācu izd.), S. 105.

runas galvenām noteiksmēm. Daži valodnieki cilvēkam piedēvē īpašu klasificēšanas instinktu, un ar to izskaidro runas faktu un struktūru. Otto Jespersens saka:

Cilvēks ir klasificētājs dzīvnieks: savā ziņā var teikt, ka runāšanas vienīgais uzdevums ir sakārtot parādības. Nav divu līdzīgu parādību, tomēr tās var iedalīt dažādās kategorijās atkarībā no uztverto līdzību un atšķirību spilgtuma. Parādību nosaukšanā izpaužas tā pati neuzdīgā un ļoti lietderīgā tieksme saskatīt līdzības un nosaukt līdzīgas parādības līdzīgos vārdos.³

Zinātne parādībās meklē daudz vairāk, nekā līdzību; zinātne meklē kārtību. Sākotnējām runas dotām klasifikācijām nav stingra teorētiska mērķa. Objektu nosaukumi pilda savu uzdevumu, ja tie ļauj izteikt domas un koordinēt praktiskas darbības. Tie pilda teleoloģisku funkciju, kas pakāpeniski pāriet objektīvākā «representācijas funkcijā».⁴ Katra klaja divu atšķirīgu parādību līdzība ļauj tās apzīmēt ar vienu vārdu. Dažās valodās taureni sauc tāpat kā putnu, un vali kā zivi. Kad zinātne veidoja pirmās klasifikācijas, tai šis paviršās līdzības vajadzēja labot un pārvarēt. Zinātnes terminus neveido uz labu laimi, tos rada pēc noteikta klasifikācijas principa. Zinātnei katrā ziņā tiecas izveidot saskanīgu terminoloģijas sistēmu; tā organiski pieder zinātnei pašai. Kad Linnejs rakstīja *Philosophia botanica*, viņam iebilda, ka sistēma esot iznākusi mākslīga, nevis dabiska — bet visas klasifikācijas sistēmas ir mākslīgas. Dabā pašā ir tikai individuālas un atšķirīgas parādības. Ja parādības tikai klasificē un pakārto vispārējiem likumiem, tad dabas fakti vēl nav aprakstīti. Katra sistēma ir meistardarbs, ko radījusi apzināta jaunrade. Arī vēlākām tā dēvētām «dabiskām bioloģiskām sistēmām», ko vērsa pret Linneja sistēmu, vajadzēja jaunus konceptuālus elementus. Tie balstījās uz vispārējo evolūcijas teoriju; bet arī evolūcija nav tikai dabaszinātnes fakts, tā ir zinātniska hipotēze, regulatīva maksima, ar ko novērot un klasificēt dabas parādības. Darvina teorija pavēra jaunus un plašākus apvāršņus, tā deva pilnīgāku un saskanīgāku dzīvās dabas ainu. Tā nekādi neatspēkoja Linneja sistēmu, ko tās autors pats uzskatīja tikai par sagatavošanas pakāpi. Linnejs skaidri apzinājās, ka savā ziņā radījis tikai jaunu botānikas terminoloģiju, tomēr jutās pārliecināts, ka šai terminoloģijai ir gan verbāla, gan reāla vērtība. Viņš sacīja: *Nomina si nescis, perit et cognitio rerum**.

Tāpēc šķiet, ka valodas un zinātnes kontinuitāte nepārtrūkst. Valodniecības apzīmējumus un pirmos zinātnes terminus var uzskatīt par vienu

³ Jespersen, Language, pp. 388 f.

⁴ Šī problēma skarta darbā *Philosophie der symbolischen Formen*, I, 255 f.

un tā paša klasifikācijas instinkta sasniegumiem un izpaušmēm. Kas valodā norisinās neapzināti, to zinātnē domā apzināti un dara metodiski. Sākumā zinātnei vēl nācās atzīt tos lietu nosaukumus un nozīmes, ko lieto sadzīves sarunās, ar šiem nosaukumiem varēja aprakstīt lietu pamatelementus vai īpašības. Pirmās grieķu natūrfilozofijas sistēmās, piemēram, Aristoteļa mācībā, sarunvārdi vēl ļoti ietekmē zinātnisku domāšanu,⁵ bet grieķu domāšanā sarunvaloda vairs nav vienīgā vai svarīgākā ietekme. Pītagora un pirmo pītagoriešu laikos grieķu filozofija jau bija atklājusi jaunu valodu, skaitļu valodu. Reizē ar šo atklājumu dzima jaunlaiku zinātnes jēdziens.

Tas, ka dabas norisēs pastāv regularitāte, noteikta vienveidība, kas izpaužas planētu kustībā, saules un mēness gaitā, gadalaiku mijā — ir viens no cilvēces pirmiem lieliem piedzīvojumiem. Pat mītiskā domāšana šo piedzīvojumu pilnībā atzina un ļāva tam notikties. Pakāpeniski iezīmējās ideja par vispārēju dabas kārtību.⁶ Sen pirms Pītagora laikiem šo kārtību attēloja ne tikai mitoloģiskos, bet arī matemātiskos simbolos. Jau kādus 3800 gadus p. Kr. pirmās babiloniešu astroloģijas sistēmās mitoloģiskā un matemātiskā valoda ļoti neparastā kārtā ievijas viena otrā. Babiloniešu astronomi sāka šķirt dažādas zvaigžņu grupas un divpadsmit zodiaka zīmes. To viņi nebūtu varējuši, neradot jaunu teorētisku pamatojumu. Vēl drosmīgāku vispārīgāku vajadzēja, lai taptu pirmā skaitļu filozofija. Pītagoriešu domātāji pirmie uzskatīja skaitli par isti universālu elementu. Tā lietojamību vairs neierobežoja kāda īpaša izpētes sfēra, ar skaitli varēja raksturot visu. Nevis Pītagora pirmais lielais atklājums — ka skaņas augstums ir atkarīgs no iesvārstītas stīgas garuma — bet gan šā fakta interpretācija izšķirīgi ietekmēja turpmāko filozofiskās un matemātiskās domāšanas orientāciju. Pītagors nevarēja iedomāties savu atklājumu kā nošķirtu parādību, jo šķita, ka tajā izpaužas viena no visdziļākām mistērijām: dailes mistērija. Grieķu izpratnē dailei vienmēr bijusi pilnīgi objektīva nozīme; daili uzskatīja par patiesību — par realitātes dziļāko raksturību. Ja daili, ko izjūt skaņu harmonijā, var izteikt ar vienkāršu skaitlisku proporciju, tad tieši skaitlis atklāj kosmiskās kārtības struktūru. Kāds no pītagoriešu tekstiem vēstī: «Skaitlis ir cilvēka domāšanas vadītājs un skolotājs. Ja nebūtu skaitļa, viss paliktu tumšs un neskaidrs»⁷; ja nebūtu skaitļa, dzīve ritētu nevis patiesības, bet gan maldu un ilūziju pasaulē. Skaitli un vienīgi skaitli atklājoties *prāta* universs.

Pītagoriešu domātājiem pilnīgi svešs bija uzskats, ka *prāta* universs būtu jauna diskursa pasaule, un skaitļa pasaule būtu simboliska pasaule.

⁵ Skat.: Cassirer, *The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought*. // Journal of Philosophy, XXXIX, No. 12 (June, 1924), 309-327.

⁶ Skat.: *Philosophie der symbolischen Formen*, II, 141 ff.

⁷ Skat.: Filolajs, fragm. 4, 11, Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 408, 411.

Šajā tāpat kā citos gadījumos simbolu nevarēja stingri nošķirt no objekta, simbols ne tikai izskaidroja objektu, tas cieši iesēda objekta vietā. Priekšmetus ne tikai saistīja ar skaitļiem vai izteica skaitļos — tie arī paši bija skaitļi. Pitagoriešu tēzei, ka skaitlis esot substancāls, vairs neviens nepiekrit; to vairs neuzskata par realitātes serdi, tomēr skaitlis joprojām ir viena no zinību pamatfunkcijām, secīgs posms lielajā objektifikācijā. Šis process sākas valodā, bet zinātnē izpaužas pilnīgi citādi, jo skaitļa simbolisms pakļaujas pavisam cita tipa loģikai, nekā runas simbolisms. Valodā īstenojas pirmie klasifikācijas centieni, bet tie savstarpēji vēl nesaskaņojas un nevar radīt istu sistematizāciju, jo valodas simboliem pašiem nav noteiktas sistēmiskas kārtības. Katrai valodas izteiksmei ir savs īpašs «nozīmes areāls». Gārdnera vārdiem runājot, tā ir kā «staru kūlis, kas vispirms izgaismo vienu lauka daļu, pēcāk citu, un visur atrodas kāda lieta vai drīzāk gan kompleksas lietu sakarības, ko apzīmē ar teikumu». ⁸ Šie gaismas kūļi gan nesatek vienā punktā, tie ir izkļiedēti un izolēti. «Daudzveidības sintēzē» katrs jauns vārds ir jauns sākums.

Skaitļu pasaulē stāvoklis ir gluži citāds. Tur nav atsevišķu vai savrupinātu skaitļu, — skaitļa būtība vienmēr ir relatīva, nevis absolūta. Atsevišķs skaitlis ir tikai noteikta vieta vispārējā sistēmā, tas nepastāv pats par sevi un nav pašpietiekams; skaitļa nozīmi nosaka tā stāvoklis skaitļu kopējā sistēmā. Dabisko skaitļu rindas ir bezgalīgas, un bezgalība neierobežo teorētisko izziņu. Bezgalība nav nekāda nenoteiktība, nekāds *Apeirons* Platona nozīmē, bet gan gluži kas cits. Skaitļu virknē nav ārēju ierobežojumu, nav «pēdējā lieluma», tajā vienīgais ierobežojums ir attiecīgās virknes loģikas princips. Visi lielumi ir saistīti, jo tos rada viena un tā pati ģeneratīvā funkcija, kas skaitli n saista ar nākamo ($n + 1$). No tādas ļoti vienkāršas funkcijas var atvasināt visas veselo skaitļu īpašības. Šās sistēmas īpatnība un lielākā loģiskā priekšrocība ir tās pilnīgā pārskatāmība. Mūsdienu teorijās — Frēges, Rasela, Peāno un Dēdekinda teorijās — skaitlis ir zaudējis ontoloģisku noslēpumainību, to uzskata par jaunu un varenu simbolu, kas visdažādākiem zinātnes mērķiem noder daudz labāk, nekā valodas simboli. Zinātnē vairs nedarbojas savrupi vārdi, bet gan termini, kas atbilst vienotam plānam un tādējādi apstiprina skaidru un noteiktu struktūras likumību.

Dabaszinātņu attīstībā pitagoriešu atklājums bija tikai pirmā pakāpe. Pitagoriešu skaitļa teoriju pēkšņi sašķobīja jauns atklājums: kad pitagorieši konstatēja, ka taisnleņķa trijstūrī hipotenūza nav samērojama ar abām pārējām malām, nācās risināt pilnīgi jaunu problēmu. Visā grieķu domāšanas vēsturē, it īpaši Platona dialogos, var just šās problēmas atbalsi. Tā liecina par istu grieķu matemātikas krīzi. Neviens senlaiku domātājs šo problēmu

⁸ Gardiner, *The Theory of Speech and Language*, p. 51.

nevarēja atrisināt mūsdienīgi, proti, ieviešot tā dēvētos «iracionālos skaitļus». No grieķu loģikas un matemātikas viedokļa iracionāli skaitļi bija pretruna jēdzienā — *ἄρρητον* — kaut kas tāds, par ko nevar ne domāt, ne runāt.⁹ Skaitļus definēja vai nu kā veselus skaitļus, vai kā to proporciju; nesamērojamiem garumiem nevarēja piedēvēt nekādu skaitlisku izteiksmi, tie ignorēja un nonicināja visas skaitļa loģikas iespējas. Pitagorieši skaitli meklēja un atrada lielisku visu lietu, zinību, uztvērumu, intuīcijas un domāšanas harmoniju. Pēc šā atklājuma šķita, ka aritmētika, ģeometrija, fizika, mūzika un astronomija veido unikālu un saskaņīgu veselumu. Visas debesu un zemes lietas bija kļuvušas par «harmoniju un skaitli».¹⁰ Nesamērojamu garumu atklājums šo uzskatu tomēr satricināja. No tā brīža starp diskrētiem skaitļiem un kontinuāliem lielumiem, starp aritmētiku un ģeometriju vairs nebija istas harmonijas.

Harmonijas atjaunošana matemātikai un filozofijai lika nopulēties daudzus gadsimtus. Viens no jaunākiem matemātiskās domāšanas sasniegumiem ir matemātiskā kontinuuma loģiskā teorija¹¹. Bez tādas teorijas jebkādu jaunu skaitļu — daļskaitļu, iracionālu skaitļu utt. — radīšana vienmēr šķita visnotaļ apšaubāma un riskanta. Ja prāts pats spētu patvaļīgi radīt kādu jaunu realitātes sfēru, būtu jāmaina visi tagadējie priekšstati par objektīvo patiesību, bet arī šī dilemma pagaist, tiklīdz ņem vērā skaitļa simbolisko dabu, jo atklājas, ka, ieviešot jaunas skaitļu grupas, rodas nevis jauni objekti, bet gan jauni simboli. Šajā ziņā dabiskie skaitļi līdzinās daļskaitļiem un iracionāliem skaitļiem, arī tie nav konkrētu lietu, fizisku objektu raksturojumi vai tēli. Tie izsaka ļoti vienkāršas attiecības. Skaitļu pasaules paplašināšana un attiecināšana uz plašākām sfērām nozīmē tikai to, ka ieviešas jauni simboli, ar ko var raksturot augstākas kārtas attiecības. Jaunie skaitļi simbolizē nevis vienkāršas attiecības, bet gan «attiecību attiecības» un «attiecību attiecību attiecības», un tā tālāk, tie nerunā preti veseliem skaitļiem, bet gan tos izgaismo un apliecina. Matemātiskai domāšanai bija jāveido jauni instrumenti, lai aizpildītu plaisu, kas pastāv starp diskrētiem veseliem skaitļiem un fizisku faktu pasauli, kas iekļaujas telpas un laika kontinuumā. Ja skaitlis «būtu lieta», *substantia quae in se est et per se concipitur**, tad problēmu nevarētu atrisināt, bet skaitļi ir simbolu valoda, un tāpēc vajadzēja tikai konsekventi attīstīt tās vārdu krājumu, morfoloģiju un sintaksi. Vajadzēja mainīt nevis skaitļa dabu un būtību, bet tikai tā nozīmi. Matemātikas filozofijai bija jāpierāda, ka tādas pārmaiņas nevairo nenoteiktību vai pretrunas, bet tie lielumi, ko nevar precīzi izteikt ar veseliem

⁹ Skat.: Scholz H., Hasse H. *Die Grundlagen Krise der griechischen Mathematik* (Charlottenburg, 1928).

¹⁰ Skat.: Aristotelis, *Metafizika*, I, 5, 985 g.

skaitļiem vai ar veselu skaitļu proporcijām, kļūst pilnīgi saprotami un izsakāmi, ja ievieš jaunus simbolus.

Tas, ka ģeometrijas problēmas ļaujas šādai pārveidei, bija viens no pirmiem svarīgiem jaunlaiku filozofijas atklājumiem. Tieši tā Dekarta analītiskā ģeometrija pirmoreiz skaidri pierādīja, ka izplatība saistās ar skaitli. Tādējādi ģeometrijas valoda vairs nebija nekāds dialekts, tā kļuva par daudz apjomīgākas valodas daļu, par daļu no *mathesis universalis**. Dekarts tomēr neiespēja tāpat izdarīt ar fizisko pasauli, ar matērijas un kustību pasauli, neveiksmi cietā viņa mēģinājumi radīt matemātisku fiziku. Priekšstatus par fizisko pasauli veido jutekļu liecības, bet šie stūrgalvīgie un ietiepīgie dati, šķiet, nekādi nepakļāvās Dekarta loģiskai un racionālai domāšanai. Viņa fizika tā arī palika patvaļīgu pieņēmumu musturis. Dekarts fizikas jomā gan varēja kļūdīties līdzekļu izvēlē, bet viņš nekļūdījās, izvēloties filozofisko pamatmērķi. Kopš Dekarta laikiem tas ir skaidri apzināts un stingri iedibināts. Visas fizikas nozares tiecās panākt vienu un to pašu: pakļaut dabas parādību kopumu skaitļa kontrolei.

Šo vispārējo metodoloģijas ideālu atzīst gan klasiskā fizika, gan modernā fizika. Kvantu mehānika savā ziņā ir īsta klasiskā pītagoriešu ideāla renesanse, atjaunotne un apstiprinājums, tomēr arī tai vajadzēja daudz abstraktāku simbolu valodu. Dēmokrīts, aprakstot atoma uzbūvi, izmantoja analogijas ar jutekļu pieredzi. Dēmokrīts atomus iztēlojās līdzīgu parastiem makrokosma priekšmetiem, viņa atomi cits no cita atšķiras pēc formas, lieluma un sastāvdaļu izkārtojuma. To saites viņš ilustrēja kā materiālas saites: vieniem atomiem esot āķīši un cilpiņas, citiem pumpiņas un iedobītes, lai varētu savā starpā savienoties. Tik krāšņu iztēles ainu mūsdienu atoma teorijās vairs nav. Bora izstrādātā atoma modelī vairs nav ne mīņas no gleznu valodas; zinātne vairs nerunā ikdienišķas jutekļu pieredzes valodā, tā runā pītagoriešu valodā. Tirs skaitļa simbolisms uzvar un izskauž sadzīves runas simbolismu. Skaitļu valodā nu var attēlot ne tikai makrokosmu, bet arī mikrokosmu — starpatomu parādību pasauli; tā sākas pilnīgi jauna sistēmiska interpretācija. Arnolds Zommerfelds grāmatas *Atoma struktūra un spektra līnijas priekšvārdā*¹² rakstīja:

Kopš atklāta spektrālanalīze, neviens fizikas lietpratējs nešaubās, ka atomu problēmu atrisinās tad, kad fiziķi būs iemācījušies saprast spektra valodu. Sešdesmit gados spektroskopijas pētījumi bija uzkrājuši tik daudz un tik dažādu materiālu, ka sākumā likās neiespējami to atšķetināt. [...] Tagad spektra valoda skan kā īsta «sfēru

¹¹ Skat.: We y l H. *Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis* (Leipzig, 1918).

¹² Vācu izd. 1919., angļu tulk., New York: Dutton, 1923.

mūzika», tā skan atomā, saišu kopsakarībās, kārtībā un harmonijā, kas, milzu daudzveidībai spītējot, aizvien vairāk pilnigojas. Visi spektra liniju un atomu teorijas integrālie likumi sākotnēji attīstās no kvantu teorijas. Tā ir tas noslēpumainais organons, ar ko Daba spēlē spektru mūziku un kura ritmam tā pieskaņo atoma un kodola uzbūvi.

Ķīmijas vēsture ir viens no labākiem un izteiksmīgākiem piemēriem, kas rāda pakāpenisku zinātnes valodas pārvērtību. Ķīmija uz «platā zinātnes lielceļa» nokļuva daudz vēlāk, nekā fizika. Tas, kas gadsimtiem ilgi aizkavēja ķīmijas attīstību un turēja to pirmszinātnes uzskatu gūstā, nepavisam nebija jaunu empīrisku faktu trūkums. Alķīmijas vēsture liecina, ka alķīmiķiem piemētas ārkārtīgas novērošanas spējas, viņi uzkrājuši milzumu vērtīgu faktu, jēlmateriālu, bez kā ķīmija diez vai būtu varējusi attīstīties,¹³ bet viņi šo jēlmateriālu pasniedza gluži neadekvāti. Kad alķīmiķi sāka aprakstīt savus novērojumus, viņu rīcībā nebija citu instrumentu kā vien pusmitoloģiska valoda, miglainu un neprecīzu terminu pilna. Alķīmiķi lietoja nevis zinātnes jēdzienus, bet gan metaforas un alegorijas. Miglainā izteiksme raksturoja arī visu viņu dabas tvērumu. Daba kļuva par miglainu kvalitatīvu valstību, kas saprotama vienīgi iesvaidītiem, vienīgi adeptiem. Jauns ķīmijas virziens sākās Renesanses laikmetā, kad bioloģijā un medicīnā sāka dominēt dažādas «jatroķīmijas skolas». Īsti zinātniski ķīmijas problēmas nesāka risināt līdz pat 17. gadsimtam. Roberta Boila *Chymista scepticus** (1677) ir Jaunlaiku ķīmijas ideāla pirmais svarīgais apliecinājums, kas balstās uz jaunu vispārēju dabas un tās likumu izpratni. Tajā un arī vēlāk, attīstoties flogistona teorijai, ķīmiskus procesus gan apraksta tikai kvalitatīvi; kvantitātes valodu ķīmija sāka mācīties tikai no 18. gs. beigām, Lavuazjē laikā. Tad sākas straujš progress. Kad Daltons atklāja vienkāršo veselo skaitļu likumu, ķīmijai pavērās jauns ceļš. Skaitlis ķīmijā ieņēma stabilu vietu, tomēr plašās ķīmijas jomas vēl joprojām pilnībā nepakļāvās skaitliskiem likumiem. Ķīmisko elementu saraksts bija tikai empīrisks uzskaitījums, to nenoteica kāds skaidrs princips vai sistēmiska kārtība. Pēdējo šķērsli novāca atklātā elementu periodiskā sistēma, kas iekatru no tiem ievietoja vienotā, saskanīgā kopumā, kur tā vietu noteica atomskaitlis. «Īstais atomskaitlis vienkārši ir skaitlis, kas raksturo elementa vietu dabas sistēmā, jo elementu izvietojumu nosaka pēc to ķīmiskām attiecībām». Balstoties uz periodisko sistēmu, varēja iepriekš apzināt nepazīstamos elemen-

¹³ Par alķīmijas vēsturi skat.: Lippmann E. O., von. *Entstehung und Ausbreitung der Alchimie* (Berlin: Springer, 1919), un Thorndike L. *A History of Magic and Experimental Science* (New York, 1923—41), 6 vols.

tus un pēcāk tos arī atklāt. Tā ķīmija tika pie jaunas matemātiskas un deduktīvas struktūras.¹⁴

Arī bioloģijas vēsturē vērojama tā pati vispārējā domāšanas virzība. Bioloģijai, līdzīgi citām dabaszinātnēm, bija jāšak klasificēt fakti, ko joprojām grupēja saskaņā ar sadzīves valodas konceptiem. Zinātniskā bioloģija šiem konceptiem piešķīra stingrāku nozīmi. Aristoteļa zooloģijas sistēma un Teofrasta botānikas sistēma ir ļoti saskanīga un metodoloģiski pārdomāta, bet jaunlaiku bioloģijā agrāko klasifikācijas formu vietā nāca cits ideāls. Bioloģija palēnām sasniedza jaunu «deduktīvi formulētas teorijas» stadiju. Profesors Nortrops saka:

Normāli attīstoties, katrai zinātnei ir divas stadijas: pirmo sauc par dabiskās vēstures stadiju, bet otru — par postulētas teorijas stadiju. Katrai no tām atbilst noteikta tipa zinātniska uztvere. Dabiskās vēstures stadijai raksturīgo tvērumu sauc par novērojuma tvērumu; postulētai teorijai raksturīgs ir jēdziena tvērumš. Novērojumā gūtam priekšstatam tieši uztvērums piešķir pilnīgu nozīmi. Postulētam jēdzienam nozīmi piešķir deduktīvā teorija, pie kuras tas pats pieder.¹⁵

Lai varētu notikt svarīgā pāreja no uztveramā uz izprotamo, vienmēr vajag kādu jaunu domāšanas instrumentu. Novērojumi jāiekļauj labi sakārtotā simbolu sistēmā, lai tie kļūtu saskanīgi un izskaidrojami ar zinātniskiem jēdzieniem.

Filozofijas vēsturē diezgan vēlu nobrieda uzskats, ka matemātika ir universāla simbolu valoda, kas apraksta nevis lietas, bet gan vispārējas attiecību izpausmes. Matemātikas teorija šādu nostāju sāka ieņemt tikai 17. gadšimtā. Leibnics bija pirmais ievērojamais jaunlaiku domātājs, kas pareizi izprata matemātikas simbolus un arī izmantoja tos auglīgiem un plašiem secinājumiem. Šajā ziņā matemātikas vēsture neatšķiras no citu simbolizācijas formu vēstures, arī matemātikai ārkārtīgi grūti bija atklāt jaunu simboliskas domāšanas dimensiju. Matemātiķi simbolisku domāšanu praktizēja, ilgi neapzinādamies tās īpatnējo loģiku. Tāpat kā valodas un mākslas simbolus, arī matemātikas simbolus jau no pašiem pirmsākumiem apņēm īpaša burvība. Tos uzlūko reliģiskā bijībā un goddevībā. Vēlāk reliģiskā un mistiskā ticība pamazām pārvēršas par īpašu metafizisku ticību. Platona filozofijā skaitli vairs neapdvēš noslēpumainība, gluži pretēji, skaitli uzskata par pašu intelekta pasaules centru, — tas ir kļuvis par visa patiesā un prātnā atslēgu. Kad Platons sirmā vecumā izveidoja ideālās pasaules teoriju, viņš

¹⁴ Sikāk skat., piem., S o m m e r f e l d, *op. cit.*, II nod.

¹⁵ Northrop F. S. C. *The Method and theories of physical science in their bearing upon biological organization.* / Growth Supplement. 1940, pp. 127—154.

centās to aprakstīt tīru skaitļu valodā. Viņaprāt, matemātika atrodas vidū starp juteklisko un pārajuteklisko pasauli. Arī Platōns ir īstens pītagorietis, un kā pītagorietis viņš ir pārliecināts, ka visu redzamo pasauli pārvaldot skaitlis, bet neviena redzamā parādība nevarot atklāt skaitļa metafizisko būtību. Parādības pakļaujoties būtībai, bet nespējot to adekvāti izteikt, — tās netiekot tai klāt. Tos skaitļus, kas redzami dabas parādībās un debess ķermeņu kustībās, nevarot uzskatīt par īstēni matemātiskiem skaitļiem. Redzēt varot «tikai mājienu» (*παράδειγμα*) uz patiesi ideāliem skaitļiem, ko iespējams apjēgt vien ar prātu un intelektu, nevis vērojot.

Zvaigžņotās debesis būtu jāņem par paraugu un jāskatās uz tām no augstākas zināšanas viedokļa: to skaistums līdzinās skulptūru un gleznu skaistumam, ko tik lieliski radījusi Daidala vai kāda cita liela mākslinieka roka; katrs ģeometrs, tās redzot, novērtētu meistara prasmi, bet viņš nekad pat sapņos nevarētu iedomāties, ka tajās varētu atrast patiesu vienādību vai patiesu līdzību, vai kādas citas proporcijas patiesību. [...] Vai tad īstenu astronomu nepārņems tādas pašas izjūtas, vērojot zvaigžņu kustību? Vai gan viņš nedomās, ka radītājs ir sasniedzis pilnību, veidodams debesis un spidekļus? Viņš gan nekad neiedomāsies, ka dienas un nakts attiecības vai abu attiecības ar mēnesi, vai mēness un gada attiecības, vai zvaigžņu savstarpējās attiecības, vai jebkuru citu materiālu un redzamu lietu attiecības varētu būt arī mūžīgas un nemainīgas — tas būtu absurds; un tikpat absurdi ir pār mēru nopūlēties, pētot to īsteno patiesību.¹⁶

Mūsdienu epistemoloģija vairs neaizstāv Platōna skaitļa teoriju, tā neuzskata, ka matemātika pēti lietas, redzamas vai neredzamas, epistemoloģija uzskata, ka tā pēti attiecības un to tipus. Runājot par skaitļa objektivitāti, to neiedomājas kā atsevišķu metafizisku vai fizisku būti. Tiešām skaitlis ir līdzeklis, ar ko atklāt dabu un realitāti. Zinātnes vēsture sniedz tipiskus šā nepārtrauktā intelektuālā procesa piemērus. Šķiet, ka matemātiskā domāšana bieži aizsteidzas priekšā fiziskiem pētījumiem. Svarīgākās matemātikas teorijas nerodas no patiesi praktiskām vai tehniskām vajadzībām, tās jāuzskata par vispārīgām domāšanas shēmām, kas pastāv pirms jebkāda konkrēta lietojuma. Kad Einšteins radīja vispārējo relativitātes teoriju, viņš atgriezās pie Rīmāna ģeometrijas, kas bija izstrādāta sen pirms Einšteina, bet Rīmāns savu teoriju bija uzskatījis tikai par iespējamu no loģikas viedokļa. Viņš jutās pārliecināts, ka tādas iespējamības ir vajadzīgas, lai varētu aprakstīt reālus faktus. Lai fiziku nodrošinātu ar intelektuālu instrumentāriju, vajag pilnīgu brīvību konstruēt dažādu formu matemātiskus simbo-

¹⁶ Platōns, *Valsts*, 529,530.

lus. Daba ir neizsmeļama — tā vienmēr izvirzīs jaunas un negaidītas problēmas. Nevar aizsteigties faktiem priekšā, bet ar simbolisku domāšanu var sagatavot faktu intelektuālu interpretāciju.

Ja šim uzskatam piekrīt, tad var atbildēt uz vienu no grūtākām un biežāk diskutētām mūsdienu dabaszinātņu problēmām — uz determinisma problēmu. Zinātnei vajag nevis metafizisku, bet gan metodoloģisku determinismu. Var atspēkot mehānisko determinismu, kas pausts slavenajā Laplasa formulā,¹⁷ bet uz īsti zinātnisku determinismu, uz skaitļa determinismu tādi atspēkojumi neattiecas. Skaitlis vairs nav mistisks spēks vai metafiziska lietu būtība, skaitlis ir īpašs izziņas instruments. Acīmredzot neviens mūsdienu fizikas sasniegums šo uzskatu neapstrīd. Kvantu mehānikas attīstība ir pierādījusi, ka matemātikas valoda ir daudz bagātāka, daudz elastīgāka un lokanāka, nekā to izprata klasiskās fizikas sistēmas, to var pielāgot jaunām problēmām un jaunām prasībām. Heizenbergs, izvirzīdams savu teoriju, izmantoja jauna veida algebriskus simbolus, tādus, uz ko daži parastie algebras likumi vairs neattiecas. Visās vēlākās shēmās gan saglabājas skaitļa vispārējā forma; Gauss teica, ka matemātika esot zinātņu karaliene, un aritmētika — matemātikas karaliene. 19. gadsimtā Fēlikss Kleins matemātikas vēstures pārskatā saka, ka viena no šās vēstures raksturīgākām iezīmēm esot aizvien stiprāka «matemātikas aritmetizācija».¹⁸ Aritmetizāciju var saskatīt arī mūsdienu fizikas vēsturē. No Hamiltona kvaternioniem līdz pat dažādām kvantu mehānikas sistēmām, parādās aizvien sarežģītākas algebrisku simbolu sistēmas. Zinātnieks rikojas pēc principa, ka pat vissarežģītākos gadījumos jāatrod adekvāti simboli, kas novērojumus ļaus aprakstīt universālā un vispārsaprotamā valodā.

Tiesa, zinātnieks šo pamatpieņēmumu nepierāda loģiski vai empīriski, vienīgais pierādījums ir viņa darbs. Skaitļu determinisma principu viņš pieņem par darbības maksimu, par regulatīvu ideju, kas viņa darbam piešķir loģisku saskaņu un sistēmisku vienību. Viens no vislabākiem zinātnes procesa vispārējiem raksturojumiem acīmredzot dots Helmholca *Traktātā par fizioloģisko optiku*. Helmholcs izsakās: ja teorētisko zināšanu principi, piemēram, cēlonības likums, nebūtu nekas vairāk kā vien empīriski likumi, tos tad būtu ļoti grūti pierādīt induktīvi. Labākā gadījumā varētu teikt tikai to, ka šie principi nav diezko drošāki par meteoroloģijas likumiem, tādiem kā vēju virziena maiņas likums utml, bet šie principi ir tīri loģiski likumi, jo no tiem atvedinātie secinājumi raksturo nevis reālu pieredzi un dabas faktus, bet gan dabas interpretāciju.

¹⁷ Par šo jaut. skat.: C a s s i r e r, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*.

¹⁸ K l e i n F. *Vorlesungen über die Entwicklung der Mathematik im 19. Jahrhundert*. Berlin, 1926—27.

Dabas parādību izpētē jāatklāj *vispārēji jēdzieni un dabas likumi*. Dabas likumi ir tikai vispārēji jēdzieni par pārmaiņām dabā. [...] Ja dabas parādības nav iespējams saistīt ar likumu, [...] tad zūd iespēja tās izprast.

Jāmēģina tās izprast. Nav citas metodes, kā tikai pakļaut tās prāta kontrolei, tāpēc pētījuma norisē jāpieņem, ka tās var saprast. Arī pietiekamā pamata likums patiesībā nav nekas vairāk kā prāta *prasība* kontrolēt visus uztvērumus. Tas nav dabas likums. Intelekti ir spēja veidot vispārējus jēdzienus, tam nav nekāda sakara ar juteklisku uztveri un pārdzīvojumiem, kamēr tas spēj veidot vispārējus jēdzienus vai likumus. [...] Bez intelekta nav nevienas citas tikpat sistematizētas spējas izprast ārējo pasauli. Tādējādi, ja kaut ko nespēj *aptvert*, tad nevar iedomāties to eksistējam.¹⁹

Šie vārdi ļoti skaidri pauž zinātniskas domāšanas vispārējo attieksmi. Zinātnieks zina, ka pastāv ļoti plašas parādību jomas, kurās vēl nav izdevies atrast stingrus likumus un precīzas skaitliskas sakarības, tomēr paliek uzticīgs pītagoriešu vispārējam krēdo: daba kopumā un arī atsevišķās izpausmēs ir «skaitlis un harmonija». Dabas pārmēra priekšā daudzi lieli zinātnieki, iespējams, ir pārdzīvojuši to īpašo sajūtu, kas izteikta pazīstamajā Ņūtona aforismā — iespējams, viņi jutās, ka savos darbos bijuši līdzīgi bērniem, kas pastaigājas pa bezgalīga okeāna krastu un vaļojas, brīdi pa brīdim uzlasot oļus, kuru forma vai krāsa piesaistījusi uzmanību. Tādu pieticību var saprast, bet zinātnieka darbu tā neraksturo patiesi un pilnīgi. Zinātnieks nevar sasniegt mērķi, ja stingri nerespektē dabas faktus, bet tāds respekts nenozīmē pasīvu padevību. Dižie dabaszinātnieki — Galilejs, Ņūtons, Maksvels, Helmholcs, Planks un Einšteins — nenodarbojās ar faktu vākšanu vien; viņu darbs bija teorētisks, un tāad konstruktīvs. Spontanitāte un produktivitāte ir galvenais katrā rīcībā. Tā ir cilvēka augstākā spēja, un tā arī iezīmē cilvēka pasaules dabiskās robežas. Valodā, reliģijā, mākslā, zinātnē cilvēks nevar izdarīt vairāk kā tik veidot savu universu — simbolisku visu, kas ļauj pieredzi saprast, interpretēt, formulēt, organizēt, sintezēt un vispārināt.

¹⁹ Helmholtz, *Treatise on Physiological Optic*. Optical Society of America; George Banta Publishing Co., 1925, III, 33—35.

KOPSAVILKUMS UN NOBEIGUMS

Šā garā ceļā beigās atskatoties uz noiето, var šaubīties, vai mērķis sasniegts. Kultūras filozofija sākas no pieņēmuma, ka pasaules kultūra nav tikai ne-saistītu un savrupu faktu kopums, tā tiecas izprast šos faktus kā sistēmu, kā dzīvu veselumu. No empīriskā vai vēsturiskā viedokļa var šķist, ka pietiek ar to vien, ka sakopo kultūras datus: tajos var just cilvēka dzīves vērienu, un tad tikai jāiedziļinās atsevišķos fenomenos, jāpētī to bagātības un variācijas, jāizbauda cilvēka dabas daudzkrāsainība un pilnskaņa, tomēr filozofiskai analīzei ir cits uzdevums. Tās sākums un darba hipotēze balstās pārlicībā, ka dažādos un šķietami savrupos starus var sakopot vienā fokusā, ka faktus var reducēt uz formām, un ka formas pašas ir iekšēji vienotas, bet vai tas tagad ir pierādīts? Vai analīze neliecina tieši pretējo? Visu laiku gan nācās uzsvērt, ka ikkatrai simboliskai formai — mītam, valodai, mākslai, reliģijai, vēsturei, zinātnei — ir savs īpatns raksturs un struktūra. Paturot prātā šo pētījuma aspektu, varbūt jātiecas izcelt pretējo tēzi, uzsvērt kultūras pārtrauktību un radikālo heterogenitāti.

No ontoloģijas vai metafizikas viedokļa šo tēzi patiešām ļoti grūti atspēkot, tomēr kritiskā filozofijā problēma izskatās citādi, jo tajā cilvēka vienotībai nav obligāti jābūt substanciālai. Cilvēku vairs neuzskata par vienkāršu substanci, kas pastāv pati sevī, un — ka tai pašai sevi arī jāizzina. Cilvēka vienotību uzskata par funkcionālu vienotību, tās sastāvdaļām nav jābūt homogēnām. Vienotība ne tikai pieļauj, bet pat prasa, lai to konstituētu no daudzām un dažādām daļām, jo tā ir dialektiska vienotība, kurā pretstati pastāv līdzās.

Hērakleits teicis: «Cilvēki nesaprot, kā tas, kas vērsts uz dažādām pusēm, saskan ar sevi pašu — pretstati harmonizējas, kā gadījumā ar loku un liru.»¹ Lai demonstrētu šādu harmoniju, nav jāpierāda tās veidotājspēku identitāte vai līdzība. Kultūras formu daudzveidību satur kopā nevis tas, ka tām būtu viena un tā pati daba, bet gan tas, ka tām ir viens un tas pats pamatuzdevums. Ja kultūrā pastāv kāds līdzsvars, to var raksturot kā dinamisku, nevis statisku; tas radies pretspēku cīņā. Cīņa pieļauj «apslēptu harmoniju», kas pēc Hērakleita domām «ir labāka par acīmredzamo».²

Aristoteļa definīcija, ka cilvēks esot «sociāls dzīvnieks», nav pietiekami skaidra. Tā dod sugas jēdzienu, bet neparāda īpatno atšķirību. Socialitāte nav vienīgā cilvēka raksturība, turklāt tā nepiemīt cilvēkam vien. Arī tā saucamā dzīvnieku valstībā, piemēram, bišu un skudru kopienās, vērojama krasa darba dalīšana un ļoti sarežģīta sociāla organizācija, turklāt cilvēkus vieno ne tikai darbības socialitāte kā dzīvniekus, bet arī domu un jūtu socialitāte. Valoda, mitoloģija, māksla, reliģija un zinātne ir socialitātes augstākās formas elementi un konstitutīvi nosacījumi. Tie ir līdzekļi, ar kuriem dzīvā dabā sastopamās sociācijas formas paceļas jaunā stāvoklī, sociētas apziņas stāvoklī. Sociēta apziņa ir atkarīga no divējas darbības, no identifikācijas un diskriminācijas. Bez sociālas dzīves cilvēks sevi nespēj tvert, nespēj apziņāties savu individualitāti, bet sociāla dzīve ir kaut kas vairāk nekā tikai ārējs determinētājspēks. Cilvēks, tāpat kā dzīvnieki, pakļaujas sabiedrības likumiem, un turklāt piedalās arī sabiedriskās dzīves formu izveidē un aktīvā pārveidē. Cilvēku sabiedrības rudimentārās stadijās šāda aktivitāte ir vāja un izpaužas minimāli, bet vēlāk aktivitāte paužas aizvien atklātāk un nozīmīgāk. Tādu lēnu attīstību var novērot gandrīz visām kultūras formām.

Labi zināms, ka dzīvnieku sabiedrības daudz ko veic ne vien tikpat labi kā cilvēks, bet daudzējādā ziņā pat labāk. Bieži atzīts, ka bites būvē šūnas kā īsti geometri un sasniedz ļoti lielu precizitāti, kas liecina par stipri sarežģītu koordinācijas un sadarbības sistēmu. Dzīvnieku uzvedībā nav novērojama nekāda individuāla diferenciācija. Dzīvniekiem vienmēr viss notiek vienā un tajā pašā veidā, saskaņā ar vieniem un tiem pašiem nemainīgiem likumiem. Nepaliek vietas individuālai izvēlei vai prasmei. Pirmās individualizācijas iezīmes parādās vienīgi augstākiem dzīvniekiem. Volfganga Kēlera veiktie cilvēkveida pērtiķu novērojumi, šķiet, pierāda, ka šiem dzīvniekiem parādās dažādas intelekta un spēju atšķirības. Kāds no tiem spēj atrisināt uzdevumu, kas citiem nav atrisināms, un šajā gadījumā var runāt pat par

¹ Hērakleits, 51. fragm., Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (5.izd.). [Salīdz.: M. Vecvagara un I. Ķemeris tulkojumā: *Pirmssokrātisko domātāju darbu fragmenti*. R.: Vaga. 1994. 117.—118. lpp.]

² *Idem*, 54. fragm.

«individuāliem izgudrojumiem», tomēr tas neattiecas uz dzīvnieku dzīves vispārējo struktūru, ko determinē kāds vispārējs bioloģijas likums, proti, tas, ka iegūtās īpašības neiedzimst. Katrs uzlabojums, ko kāds organisms var iemantot savā mūžā, rotā tikai viņu pašu un neietekmē sugas dzīvi. Šim vispārējam bioloģijas likumam pakļauts arī cilvēks, bet cilvēks ir atklājis jaunu veidu, kā savus sasniegumus saglabāt un izplatīt. Viņš nevar dzīvot, neizpaužot dzīvi. Dažādie cilvēka izpausmes veidi konstituē jaunu sfēru, tiem ir pašiem sava dzīve, īpatnēja mūžība, kas cilvēka sasniegumus paceļ pāri individuālai un efemērai eksistencei. Visā cilvēka darbībā izpaužas fundamentāla polaritāte, ko var raksturot dažādi. Var teikt, ka pastāv spriegums starp stabilizāciju un evolūciju, starp vienu tendenci, kas tiecas pēc pastāvīgām un stabilām dzīves formām, un otru tendenci, kas stingro shēmu tiecas salauzt. Cilvēku plosa abas tendences — viena cenšas saglabāt vecās formas, bet otra tiecas radīt jaunas. Tradīcijas visu laiku cīnās pret jauninājumiem, reproduktīvi spēki ar jaunrades spēkiem. Tāds dualisms izpaužas visās kultūras sfērās, mainās vienīgi opozīciju samēri. Virsroku gūst te viens, te otrs faktors, un dominētājs stipri vien nosaka katras atsevišķās formas būtību un īpatnējos vaibstus.

Mītā un pirmatnējā reliģijā stabilizācijas tendence ir tik stipra, ka pilnīgi nomāc pretpolu. Šķiet, ka dzīvē šie divi kultūras fenomeni ir viskonservatīvākie spēki. Mītiska domāšana izcelsmes un principa ziņā ir tradicionāla domāšana, jo mīts dzīves taģadnes formu spēj saprast, izskaidrot un interpretēt, vien reducējot to uz tālu pagātņi. Viss, kas sakņojas mītiskā pagātnē, viss, kas ir allaž bijis un pastāvējis kopš neminamiem laikiem, ir stabils un neapšaubāms; to apšaubīt nozīmētu apgānīt svētumu, jo primitīvam prātam nav nekā svētāka par svēto senatnību. Tieši senatnība visiem fiziskiem objektiem un visām cilvēka institūcijām piešķir vērtību, godību, morālu un reliģisku svaru. Lai to visu uzturētu, noteikti jāturpina un jāsaglabā nemainīgā kārtība. Jebkāda novēršanās no kontinuitātes izārdītu mītiskās un reliģiskās dzīves substanci. Primitīvā domāšana pat visniecīgāko pārmaiņu uzskata par postīgu. Maģiskās burvestību formulas, reliģiskā rituāla, upurēšanas vai lūgšanas fāzes — viss jāatkārto vienā un tādā pašā nemainīgā secībā, jo pārmaiņas buramvārdiem vai reliģiskam rituālam laupa spēku un iedarbību, tāpēc primitīvā reliģijā nav vietas nekādai brīvībai un individuālai domāšanai. Ne tikai katrai darbībai, bet arī jūtām tā paģēr pildīt nemainīgus, stingrus, nepārkāpjamus likumus. Dzīvi māc pastāvīgs slogs, dzīve ir ieslēgta šaurā pozitīvu un negatīvu prasību, svētījumu, liegumu, rituālu un tabū lokā. Reliģijas vēsture rāda, ka šī pirmā reliģiskās domāšanas forma nekādi neatklāj savu patieso nozīmi un mērķi, arī tajā attīstība nemitīgi rit pretējā virzienā. Mītiskās un reliģiskās domāšanas uzliktie aizliegumi pamazām vājinās, kamēr beidzot, šķiet, zaudē spēku. Rodas jauna, dinamiska

relīģija, kas paver ceļu svaigām vēsmām morālā un reliģiskā dzīvē. Dinamiskā reliģijā individuāli spēki gūst pārsvaru pār stabilizācijas spēkiem. Relīģijas dzīve ir sasniegusi briedumu un brīvību, tā ir salauzusi stīvā tradicionālisma varu.³

Ja no mīstiskas un reliģiskas domāšanas pāriet pie valodas, tajā sastop to pašu fundamentālo procesu, tiesa, citā veidolā. Arī valoda ir viens no konservatīviem kultūras spēkiem. Ja tā nebūtu konservatīva, tā nevarētu izpildīt savu galveno: komunikācijas funkciju. Komunikācijai vajag stingrus noteikumus. Valodas simboliem un formām jābūt stabilām un pastāvīgām, lai varētu pretoties laika iznīcīgai un postīgai ietekmei, tomēr fonētiskas un semantiskas pārmaiņas valodas attīstībā nav nejaušas. Tās ir iekšēji un obligāti valodas attīstības nosacījumi. Viens no nemitīgu pārmaiņu galveniem cēloņiem ir valodas pāreja no paaudzes paaudzē, jo tā nav iespējama, tikai reproducējot sastingušas stabilas formas. Valodas apguve vienmēr prasa aktīvu un produktīvu attieksmi. Šajā ziņā arī bērna kļūdas ir ļoti zīmīgas, tās nekādā ziņā nav tikai neveiksmes, ko rada neattīstīta atmiņa vai neizkopta atdarinātspēja — kļūdas vislabāk liecina par bērna aktivitāti un spontanitāti. Jau diezgan agrīnā attīstības pakāpē bērns, šķiet, sasniedz noteiktu dzimtās valodas vispārējās struktūras izjūtu, bet, protams, neapziņās nekādus abstraktus valodas likumus. Viņš saka vārdus vai teikumus, ko nekad nav dzirdējis, un pārkāpj morfoloģijas vai sintakses likumus. Tieši tādos mēģinājumos izpaužas bērna smalkā analogiju izjūta. Kļūdoties viņš pierāda spēju apjaust valodas formu, nevis tikai reproducēt tās saturu. Tāpēc valodas pāreju no paaudzes paaudzē nedrīkst pielīdzināt vienkāršai īpašuma pārņemšanai, kad materiāla lieta, dabu nemainīdama, maina vienīgi piederību. Hermans Pauls darbā *Prinzipien der Sprachgeschichte* to uzsvēra īpaši. Viņš ar konkrētiem piemēriem pierādīja, ka valodas vēsturiskā attīstība stipri vien ir atkarīga no lēnām nemitīgām pārmaiņām, kas ieviešas tādejādi, ka bērni pārņem no vecākiem vārdus un valodas formas. Pēc Paula domām, šis process jāuzskata par vienu no galveniem fonētisku un semantisku pārmaiņu cēloņiem.⁴ Tajā ļoti skaidri jūt divas atšķirīgas tendences: viena tiecas valodu iekonservēt, otra — atdzīvināt un atjaunināt, tomēr diez vai šīs tendences ir pretstati, tās ir ideālā līdzsvarā kā divi nezūdīgi valodas dzīves nosacījumi un elementi.

Mākslas attīstība šo problēmu atklāj jaunā aspektā, tomēr šķiet, ka mākslā skaidri prevalē otrs faktors — oriģinalitāte, individualitāte un jaunrade. Mākslā nepietiek atkārtot vai reproducēt tradicionālas formas, tajā rodas jaunas saistības, parādās jauni kritiski standarti. Horācijs darbā *Ars*

³ Sīkāk iepriekš, VII nod., 91., 92. lpp.

⁴ Paul H. *Prinzipien der Sprachgeschichte* (4. izd., 1909), S. 63.

Poetica izsakās: *Mediocribus esse poëtis non di, non homines, non concessere columnæ* — dzejā viduvējība nav atļauta ne dieviem, ne cilvēkiem, ne gramatnīcu kolonādēm. Protams, arī mākslā tradīcija ir ārkārtīgi svarīga; līdzīgi valodai arī mākslā no paaudzes paaudzē pāriet vienas un tās pašas formas, aizvien no jauna atkārtojas vieni un tie paši mākslas pamatmotīvi, tomēr katrs liels mākslinieks savā ziņā veido jaunu laikmetu. To sāk apziņāties, kad salīdzina sadzīves runas formas ar dzejas valodu. Neviens dzejnieks nevar radīt pilnīgi jaunu valodu. Viņam jāpieņem gatavi vārdi un valodas pamatlikumi, tomēr tam visam dzejnieks piešķir ne tikai jaunu nokrāsu, bet arī jaunu dzīvību. Dzejā vārdiem nav tikai abstrakta nozīme; tie nav tikai mājiņi, ar ko apzīmē noteiktus empīriskus objektus. Dzejā notiek īpaša visu sadzīves vārdu metamorfoze. Katrai Šekspīra vārsmai, katrai Dantes vai Ariosto strofai, katram Gētes liriskam dzejolim piemīt īpašs skaņējums. Lesings izteicies, ka nozagt Šekspīra vārsmas esot tikpat neiespējami kā nozagt Herkula vāli. Vēl dīvaināk ir tas, ka dižs dzejnieks nekad neatkārtojas. Šekspīrs runāja kādā pirms viņa nedzirdētā valodā, un viņa personāžs izsakās savā — nesalīdzināmā un savdabīgā mēlē. Karaļa Lira, Makbeta, Bruta, Hamleta, Rozalīndas vai Beatričes valoda atspoguļo šo indivīdu dvēseles. Vienīgi tā dzeja spēj izteikt tik daudz nianšu, tik smalkas jūtu nokrāsas; neviens cits izteiksmes veids to nespēj. Ja valodai attīstoties visu laiku jāatjaunojas, tai nav labāka un dziļāka avota par dzeju. Liela dzeja valodas vēsturē vienmēr iezīmē asu šķēlumu, noteiktu cezūru. Dantes, Šekspīra un Gētes nāves brīdī attiecīgi itāļu, angļu un vācu valoda vairs nebija tāda pati kā viņu dzimšanas brīdī.

Estētikas teorijas vienmēr ir samanijušas un uzsvērušas dažādus mākslasdarba konservatīvo un produktīvo spēku samērus. Starp atdarināšanas estētikām un iedvesmas estētikām vienmēr ir pastāvējusi spriedze un konflikts. Atdarināšanas estētikas māca, ka mākslasdarbs jāvērtē pēc nemainīgiem un pastāvīgiem likumiem vai pēc klasiskiem paraugiem. Iedvesmas estētikas noliedz jebkādus dailes standartus vai kanonus. Daile esot unikāla un nesalīdzināma, tā esot ģēnija darbs. Tieši šī koncepcija 18. gadsimtā pēc ilgas cīņas pret klasicisma un neoklasicisma teorijām guva virsroku un nolīdzināja ceļu modernai estētikai. Kants *Spriestspējas kritikā* rakstīja: «ģēnijs nozīmē iedzimtu garīgu noslieci (*ingenium*), ar ko Daba Mākslai piešķir likumību». Tas nozīmē «*talantu* radīt kaut ko tādu, ko nevar pakļaut noteiktiem likumiem, ģēnijs nenozīmē vienkārši spēju apgūt to, ko var iemācīt likums. Tā galvenai īpašībai jābūt *oriģinalitātei*.» Oriģinalitātes forma ir mākslas prerogatīva un būtiska iezīme, kas nepiemīt citām cilvēka darbības sfērām. «Daba ar ģēnija roku raksta likumus nevis zinātnē, bet gan mākslai; un dara to vienīgi tik, cik mākslai jābūt daiļai.» Nūtonu var gan saukt par zinātnes ģēniju, bet tas būs teikts tikai metaforiski: «var labi

iemācīties visu, ko Ņūtons ir izklāstījis savos nemirstīgos *Dabas filozofijas principos*, kaut gan vajadzēja lielu talantu, lai tos atklātu, bet nevar iemācīties rakstīt apgarotu dzeju, kaut gan mākslas priekšraksti mēdz būt ļoti skaidri un tās paraugi lieliski.»⁵

Zinātnieka darbā subjektivitāte, objektivitāte, individualitāte un universalitāte ir citāda nekā mākslinieka darbā. Tiesa, arī lielus zinātniskus atklājumus apzīmogo autoru individualitāte, arī tajos izpaužas ne tikai jauni objektīvi realitātes rakursi, bet arī individuāla attieksme un pat personisks stils, bet tam ir tikai psiholoģiska, nevis sistēmiska nozīme. Zinātnes objektīvais saturs izdzēš un aizmirst individuālās īpatnības, jo viens no galveniem zinātniskas domāšanas uzdevumiem ir likvidēt visus personiskos un antropomorfos elementus. Pēc Bēkona domām, zinātne tiecoties uzlūkot pasauli *ex analogia universis*, bet nevis *ex analogia hominis*.⁶

Cilvēces kultūru kopumā var raksturot kā progresīvu cilvēka pašatbrīvošanos. Valoda, māksla, reliģija un zinātne ir dažādas šā procesa fāzes. Tajās visās cilvēks atklāj un pierāda jaunu spēju — spēju uzcelt pašam savu pasauli, «ideālu pasauli». Filozofijai jāmeklē fundamentāla ideālās pasaules vienotība, ko nevajag jaukt ar vienkāršību. Tā nevairās no saspilējumiem un domstarpībām, no spēcīgiem dažādu spēju kontrastiem un dziļiem konfliktiem, jo visām spējām nevar atrast vienu kopsaucēju. Cilvēka spējas tiecas dažādos virzienos un pakļaujas dažādiem principiem, bet daudzveidība un nesavienojamība nenozīmē disonansi un disharmoniju, jo visas funkcijas cita citu papildina un nodarina. Katra no tām ver jaunu apvārsni un rāda jaunu cilvēcības aspektu. Disonanse harmonizē pati sevi; pretstati nenoliedz cits citu, bet ir savstarpēji atkarīgi: pretstati veido harmoniju kā loks un lira.

⁵ K a n t, *Critique of Judgement*, secs. 40, 47. London: Macmillan, 1892, pp. 189—190.

⁶ Sk.: B a c o n, *Novum Organum*, Liber I, Afor. XLI. [Salīdz.: B ē k o n s F. *Jauvais Organons*. Tulk. B. Cirule. R.: Zvaigzne. 1989. 40. lpp.]

TULKOTĀJAS PASKAIDROJUMI

10. lpp. *mixtum compositum* — eklektisks sajaukums.
15. lpp. *La plus grande chose du monde c'est de savoir être à soy.* — Vissvarīgākais pasaulē ir sevi pašu zināt.
22. lpp. *Confessiones* — „Apliecinājumi“.
24. lpp. *Ethica more geometrico demonstrata.* — Ētiku ir muļķīgi skaidrot ģeometriski.
25. lpp. *Discours de la méthode.* — Pārruna par metodi.
26. lpp. *Apologie de Raimond Sebond.* — Raimona Sebona „Apoloģija“.
28. lpp. *Pensées sur l'interprétation de la nature.* — Domas par dabas interpretāciju.
29. lpp. *Nous touchons au moment d'une grande révolution dans les sciences. Au penchant que les esprits me paroissent avoir à la morale, aux belles lettres, à l'histoire de la nature et à la physique expérimentale j'oserois presque assurer qu'avant qu'il soit cent ans on ne comptera pas trois grands géomètres en Europe. Cette science s'arrêtera tout court où l'auront laissé les Bernoulli, les Euler, les Maupertuis et les d'Alembert. Ils auront posés les colonnes d'Hercule, ou n'ira point au delà.* — Zinātnēs tuvojas liela revolūcija. Es saskatu dzišus garus gan morālē, gan daiļliteratūrā, gan dabas vēsturē, gan eksperimentālajā fizikā, un gandriz vai uzdrošinos apgalvot, ka pēc simt gadiem Eiropā būs labi ja trīs lieli ģeometri. Ši zinātne pavisam drīz apstāties tur, kur to būs aizveduši Bernulli, Eilers, Mopertjuī un Dalambērs. Viņi būs kā Herkula stabi, kuriem neviens netiks garām.
30. lpp. *asylum ignorantiae* — tumsonības patvērumš.

32. lpp. *Les origines de la France contemporaine*. — Mūsdienu Francijas izcelšanās.
l'idée maîtresse — galvenā doma.
Trahit sua quemque voluptas. — Katru pievelk savs prieks, t. i., katram sava gaume.
35. lpp. *L'homme qui médite est un animal déprave*. — Domājošs cilvēks ir samaitāts dzīvnieks.
36. lpp. *animal rationale* — saprātīgs dzīvnieks.
animal symbolicum — simbola dzīvnieks.
47. lpp. *distinctio rationis* — saprāta pazīmes.
56. lpp. *mathesis universalis* — universālas zināšanas; vispārēja matemātika.
Le présent est chargé du passé et gros de l'avenir. — Tagadne ir grūta ar pagātņi un pilna ar nākotņi.
58. lpp. *Matière et mémoire*. — „Matērija un atmiņa“.
60. lpp. *Quid sit futurum cras fuge quaerere*. — Neprasi, kas būs rīt.
Souvenirs entomologiques. — Entomoloģiskās atmiņas.
62. lpp. *actus purus* — tīra darbība;
intellectus archetypus — pirmintelekts;
intuitus originarius — sākotnējā intuīcija.
66. lpp. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. — Saruna par cilvēku nevienlīdzības cēloņiem un izcelšanos.
72. lpp. *Cours de philosophie positive*. — „Pozitīvās filozofijas kurss“.
74. lpp. *idem per idem* — kaut ko (izskaidrot) at to pašu;
obscurum per obscurius — nezināmo (izskaidrot) ar kaut ko vēl mazāk zināmu;
in rerum natura — lietu dabā.
75. lpp. *vinculum substantiale* — substancionāla saite;
vinculum functionale — funkcionāla saite.
78. lpp. *Credo quia absurdum*. — Ticu tāpēc, ka absurds.
79. lpp. *a dark illimitable ocean,
without bound, without dimension, where length, breadth and height
And Time and place are lost*. —
tumšs bezgalīgs okeāns
bez krastu, bez apjomu, kur garums, platums, augstums
un Laiks un telpa zūd.
una est religio in rituum varietate — ritu [rituālu] daudzveidībā reliģija ir viena.

83. lpp. *par excellence* — pirmām kārtām.
89. lpp. *La cité antique* — „Antikā pilsēta“.
90. lpp. *Primus in orbe deos fecit timor*. — Dievus pasaulē radīja visupirms bailes.
91. lpp. *Les deux sources de la morale et de la religion*. — „Divi morāles un reliģijas avoti“.
92. lpp. *élan vital* — dzīves dziņa.
97. lpp. *σμπάθεια τῶν ὄλων* — iejušanās [visa] visumā.
notitiae communes — kopējie priekšstati, jēgumi.
98. lpp. *omnis determinatio est negatio* — katrs ierobežojums ir noliegums;
105. lpp. *Nulla est scientia quae magis certificet de divinitate Christi quam Magia et Cabala*. — Neviena zināšana Kristus dievišķumu neaplicina vairāk kā Maģija un Kabala.
107. lpp. *Noli me tangere*. — Nepieskaries man!
111. lpp. *carmina vel coelo possunt deducere lunam* — burvestības pat mēnesi spēj padzīt no debesīm.
113. lpp. *lucus a non lucendo* — [vārds] ‘mežs’ [cēlies] no tā, ka tur nespīd gaisma.
114. lpp. *φύσει ὄν vai θέσει ὄν* — pēc dabas vai pēc likuma.
120. lpp. *ergon* — enerģija, darbs, lieta;
Mécanique analytique. — „Analītiskā mehānika“.
123. lpp. *Travaux du Cercle Linguistique de Prague*. — „Prāgas lingvistiskā pulciņa darbi“.
127. lpp. *Characteristica generalis* — vispārējs raksturojums;
Scientia generalis — vispārīgas zināšanas.
128. lpp. *lingua Adamica* — Ādama valoda;
die einzig gesetzmässige Form — vienīgā likumspējīgā forma.
135. lpp. *ut pictura poesis* — dzeja ir kā glezna.
136. lpp. *ars simia naturae* — māksla ir dabas pērtiķis, t. i., muļķīgs atdarinātājs.
Les beaux arts réduits à un même principe — No viena principa atvasinātas daiļās mākslas;
la belle nature — skaisto dabu;
Nouvelle Héloïse — „Jaunā Elīze“.
137. lpp. „*Von deutscher Baukunst*“ — „Par vācu arhitektūru“;
Sturm und Drang — Vētru un dziņu (laikmets).
139. lpp. *saper vedere* — uzdrikslēties zināt.

141. lpp. *un coin del la nature vu à travers un tempérament* — caur temperamentu skatīts dabas stūrītis;
disjecti membra poetae — izkaisīti dzejnieku locekļi.
150. lpp. *novum organum* — jaunais rīks, instruments, metode.
158. lpp. *l'art pour l'art* — māksla mākslai;
profanum vulgus — neiesvaidīts pūlis, tumsonīgs pūlis.
161. lpp. *Rerum videre formas* — redzēt lietu formas;
rerum cognoscere causas — zināt lietu cēloņus.
164. lpp. *adaequatio rei et intellectus* — lietu un jēdzienu atbilstība.
173. lpp. *monumentum aere perennius* — nezūdīgs pieminekļis.
174. lpp. *Römisches Staatsrecht* — „Romiešu valsts tiesības“.
177. lpp. *tout comprendre est tout pardonner* — visu saprast nozīmē visu piedot;
Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. — Pasaules vēsture ir pasaules tiesa;
juge d'instruction — izmeklēšanas tiesnesis.
182. lpp. *Geisteswissenschaft* — garazinātne.
184. lpp. *de tout petits faits significatifs* — pavisam sīkiem, nenozīmīgiem faktiem.
188. lpp. *De l'esprit des lois*. — „Par likumu garu“.
194. lpp. *simplex sigillum veri* — patiesības zīmogs ir vienkāršs;
terminus ad quem, nevis *terminus a quo* — robeža, līdz kurai, nevis robeža, no kuras.
195. lpp. *Nomina si nescis, perit et cognitio rerum*. — Ja nezini vārdus [nosaukumus], pazūd arī lietu zināšana.
198. lpp. *substantia quae in se est et per se concipitur* — substance, kas ir sevi un pati par sevi iedomājama, aptverama.
199. lpp. *mathesis universalis* — universālas zināšanas.
200. lpp. *Chymista scepticus* — „Ķīmiķis skeptiķis“.

Ahura Mazda — 101, 102
Aishils — 94, 100, 155,
Akvinas Toms (*Thomas Aquinas*) —
23, 78
Anaksagors — 94
Angra Mainju (*Angra Mainyu*) — 102
Antonijs — 171, 172
Aša (*Asha*) — 102, 103
Arhimeds — 193
Ariosto — 209
Aristofāns — 144, 145
Aristotelis — 16, 30, 112, 135 136,
139, 149
Augustīns Aurēlijs (*Augustinus Sanctus*) —
22, 23, 59, 169
Bahs (*Bach J.S.*) — 141, 187
Bakls (*Buckle*) — 184, 185, 187
Balzaks (*Balzac O. de*) — 150, 192
Bato (*Batteaux*) — 136
Baumgartens (*Baumgarten A.*) — 134
Bēklins (*Boecklin A.*) — 187
Bēkons (*Bacon F.*) — 80, 151, 210
Benfijs (*Benfey*) — 117
Bergsons (*Bergson H.*) — 58, 91, 92, 93,
103, 104, 154, 155
Bērklijs (*Berkeley G.*) — 52

PERSONU RĀDĪTĀJS

Bernulli (*Bernoulli*) — 211
Bēthovens (*Beethoven L., van*) — 141,
144, 187
Blūmfīlds (*Bloomfield L.*) — 119
Bodmērs (*Bodmer*) — 147
Boils (*Boyle, Sir Robert*) — 200
Bolji (*Bolyai*) — 65
Bops (*Bopp F.*) — 118
Bors (*Bohr H.N.*) — 199
Boumens (*Bowman A. A.*) — 79
Breitingers (*Breitinger*) — 147
Bresteds (*Breasted J.H.*) — 88
Bridžmena (*Bridgman L.*) — 42—46,
63, 129
Brindo (*Bröndal V.*) — 123, 126
Brugmans (*Brugmann K.*) — 118
Bruno (*Bruno, G.*) — 27, 28, 104
Bualo (*Boileau*) — 146
Burkhards (*Burckhardt J.*) — 163, 178,
189, 190, 191
Cēzars (*Caesar*) — 170—172
Cicerons (*Cicero*) — 171
Dalambērs (*d'Alambert*) — 211
Daltons (*Dalton*) — 200
Dante (*Dante*) — 144, 149, 153, 209

- Darvins (*Darwin Ch. R.*) — 29, 30, 73, 115, 121, 157, 195
 Dēdekinda (*Dedekind*) — 197
 Dekarts (*Descartes R.*) — 15, 23, 25, 28, 41, 56, 166, 199
 Delbriks (*Delbrück B.*) — 118
 Dēmokrits — 114, 115
 Dikenss (*Dickens Ch.*) — 145, 192
 Diltejs (*Dilthey W.*) — 181, 182
 Dīrers (*Dürer A.*) — 145
 Dirkems (*Dürkheim E.*) — 84
 Djūijs (*Dewey J.*) — 74, 83
 Dostojevskis (*Достоевский Ф. М.*) — 141, 192
 Džeimss (*James W.*) — 10, 74, 91
 Džeksons (*Jackson*) — 39
 Dževonss (*Jevons F. B.*) — 105

 Ecēhiēls — 61
 Edaiks (*Adickes E.*) — 189
 Eilers (*Euler L.*) — 211
 Einšteins (*Einstein A.*) — 202, 204
 Empedokls — 113
 Epiktēts — 24, 36
 Epikūrs — 115
 Euripīds — 94, 143, 155, 177, 191, 192

 Fabrs (*Fabre J.*) — 60
 Faradejs (*Faraday M.*) — 120
 Fehners (*Fechner G. Th.*) — 29
 Feierbahs (*Feuerbach A.*) — 187
 Ferrero (*Ferrero G.*) — 171
 Fičino (*Ficino M.*) — 169
 Fidijs — 100
 Fihte (*Fichte J. G.*) — 149
 Flobērs (*Flaubert G.*) — 151, 192
 Flogistons — 200
 Frēge (*Frege G.*) — 197
 Freids (*Freud S.*) — 32, 81, 97
 Frēzers (*Frazer, Sir James*) — 81, 87, 95—97, 104
 Fungsts (*Pfungst*) — 41

 Galilejs (*Galilei G.*) — 28, 64, 65, 67, 178, 204
 Gārdners (*Gardiner A. H.*) — 117, 197
 Gauss (*Gauss K.*) — 29, 65, 203
 Gelbs (*Gelb A.*) — 49

 Gēte (*Goethe J. W.*) — 58, 66, 73, 131, 137, 138, 141, 142, 144, 150, 151, 159, 168, 176, 184, 190, 209
 Gillens (*Gillen G.*) — 87, 88
 Gogolis (*Гоголь Н. В.*) — 192
 Goldšteins (*Goldstein K.*) — 49, 63
 Grimms (*Grimm J.*) — 118, 122
 Grothuizens (*Groethuysen B.*) — 19
 Grōts (*Groot J. J. M., de*) — 89

 Hamiltons (*Hamilton W.*) — 203
 Hammers-Purgštolls (*Hammer-Purgstall*) — 132
 Hēgelis (*Hegel G. W. F.*) — 120, 177
 Heizenbergs (*Heisenberg W.*) — 203
 Helderlīns (*Hölderlin J.*) — 141
 Helmhols (*Helmholtz H.*) — 51, 203, 204
 Hērakleits — 17, 50, 56, 94, 112, 114, 163, 169, 205, 206
 Herbarts (*Herbart*) — 29
 Herders (*Herder J. G.*) — 47, 48, 49, 137, 163, 167, 168
 Herings (*Hering E.*) — 57, 98
 Hērodots — 100, 104
 Hēsiods — 93, 100
 Hildebrands (*Hildebrand A.*) — 148
 Hjelmstevs (*Hjelmstev*) — 126
 Hjūms (*Hume D.*) — 47, 121, 145
 Homērs — 93, 94, 99—101
 Horācijs — 60, 135, 208

 Ibsens (*Ibsen H.*) — 58, 59
 Īkskils (*Uexküll J., von*) — 34

 Jakobsons (*Jacobson R.*) — 123
 Jangs (*Young E.*) — 146
 Jeremija — 61
 Jerkess (*Yerkes R. M.*) — 38, 40, 57, 58, 74
 Jesaja — 61
 Jespersens (*Jespersen O.*) — 116, 117, 120, 126, 133, 195

 Kampanella (*Campanella T.*) — 104
 Kants (*Kant I.*) — 36, 56, 62, 63, 65, 66, 81, 82, 118, 120, 134, 140, 141, 152, 157, 163, 166, 170, 181, 187, 189, 194, 198, 209, 210

- Kardāno (*Cardano*) — 104
 Karnaps (*Carnap R.*) — 126
 Katons (*Cato*) — 186
 Kēlers (*Koeler W.*) — 39, 40, 42, 47, 60, 116
 Kellere (*Keller H.*) — 42—45, 129
 Keplers (*Kepler J.*) — 56
 Kjērkegors (*Kierkegaard S.*) — 78
 Kleopatra — 171, 172
 Klingers (*Klinger M.*) — 187
 Kodringtons (*Codrington R. H.*) — 98, 101
 Kohta (*Kohta N.*) — 47
 Kollingvuds (*Collingwood R. G.*) — 138
 Konts (*Comte A.*) — 72, 73
 Korneijs (*Corneille*) — 149
 Kroče (*Croce B.*) — 138, 145, 160, 168
 Ksenofāns — 94, 100
 Ksenofons — 169
 Kulanžē (*Coulanges F. de*) — 89

 Lagrānžs (*Lagrange*) — 120
 Laguna (*Laguna G., de*) — 117
 Lamprehts (*Lamprecht K.*) — 186—188
 Laplass (*Laplace P. S.*) — 203
 Lavuazjē (*Lavoisier A.*) — 200
 Leibnics (*Leibnitz G. W.*) — 28, 56, 127, 169, 201
 Leonardo da Vinči — 139, 143
 Leopardi (*Leopardi*) — 141
 Lesings (*Lessing G. E.*) — 9, 209
 Levī—Brīls (*Levy—Bruhl L.*) — 84
 Libers (*Lieber F.*) — 46
 Linnejs (*Linnaeus*) — 195
 Lobačevskis (*Лобачевский Н. И.*) — 65
 Lukrēcijs (*Lucretius*) — 115

 Maļinovskis (*Malinowski B.*) — 80, 85, 93, 95, 97
 Makjavelli (*Machiavelli N.*) — 163
 Maksvels (*Maxwell*) — 120, 204
 Malarmē (*Mallarme S.*) — 139
 Marks Aurēlijs (*Marcus Aurelius*) — 19, 21, 24
 Markss (*Marx K.*) — 21, 32
 Marrijs (*Murray G.*) — 94
 Meijers (*Meyer E.*) — 183
 Meijē (*Meillet A.*) — 127

 Menandrs (*Menander*) — 166
 Mendelsons (*Mendelsohn M.*) — 170
 Mikelandželo — 141, 153
 Millers (*Müller F. M.*) — 110
 Mills (*Mill J. S.*) — 125
 Miltons (*Milton*) — 79, 147, 153
 Mocarts (*Mozart W. A.*) — 144
 Moljērs (*Molliere*) — 141, 145, 192
 Mommzens (*Mommsen Th.*) — 171, 174, 175, 190
 Monteskjē (*Montesquieu Ch.*) — 67, 188
 Montēns (*Montaigne M.*) — 16, 26, 27, 169
 Mopertjuī (*Maupertuis P. L.*) — 29, 211
 Morisons (*Morison S. E.*) — 170, 171
 Morriss (*Morris Ch.*) — 41
 Mors (*Morus Th.*) — 41, 66

 Nicše (*Nietzsche F.*) — 32, 155, 168, 169
 Nortrops (*Northrop F. C.*) — 11, 201
 Novaliss (*Novalis*) — 150
 Ņūtons (*Newton, Sir Isaac*) — 52, 140, 166, 204, 209

 Ogdens (*Ogden C. K.*) —
 Ortega I Gasetis (*Ortega y Gasset H.*) — 158, 162, 163

 Panini — 122
 Paracelss (*Paracelsus*) — 105
 Parmenids — 112
 Paskāls (*Pascal B.*) — 23—26, 78, 171
 Pauls (*Paul H.*) — 118, 119, 208
 Pavlovs (*Павлов И. П.*) — 38, 41, 45
 Peāno (*Peano*) — 197
 Perikls — 191
 Piko della Mirandola (*Pico della Mirandola G.*) — 105
 Planks (*Planck M.*) — 165, 179, 204
 Platōns — 27, 52, 88, 113, 114, 142, 144, 169, 173, 189, 197, 202
 Porta (*Porta G.*) — 105
 Poss (*Pos H. F.*) — 123
 Pots (*Pott*) — 118
 Protagors — 114
 Puankarē (*Poincare H.*) — 29

- Ranke (*Ranke L.*) — 164, 168, 176—
 178, 180
 Rasels (*Russel B.*) — 197
 Rasks (*Rask R. K.*) — 122
 Rembrants (*Rembrandt*) — 59, 189
 Rēvēšs (*Revesz G.*) — 38, 40
 Ričards (*Richards I. A.*) — 142, 158,
 177
 Rihters (*Richter L.*) — 140
 Rikerts (*Rickert H.*) — 175, 183
 Rimans (*Riemann B.*) — 29, 65, 202
 Robertsons—Smits (*Robertson—Smith W.*) —
 90, 106, 107
 Ruso (*Rousseau J. J.*) — 35, 66, 67, 115,
 136, 137, 158

 Sallivena (*Sullivan*) — 42
 Santajana (*Santayana G.*) — 152
 Semons (*Semon R.*) — 57
 Sepīrs (*Sapir E.*) — 124, 126, 128
 Servantess (*Cervantes*) — 141, 145, 192
 Simonids — 135
 Sōkrats — 17—20, 24, 71, 113, 144, 169
 Sosīrs (*Saussure F., de*) — 121
 Spensers (*Spencer H.*) — 89, 157
 Špensers (*Spencer, Sir B.*) — 87, 88
 Spinoza (*Spinoza B.*) — 28
 Sterna (*Stern C.*) — 130
 Sterns (*Sterne L.*) — 145, 192
 Sterns (*Stern W.*) — 51, 59, 130
 Svifts (*Swift J.*) — 67
 Šekspīrs (*Shakespeare W.*) — 141, 142,
 144, 147, 149, 177, 192, 209
 Šēlers (*Scheler M.*) — 33
 Šellijs (*Shelley*) — 141

 Šellings (*Schelling F. W. J.*) — 120, 149,
 151
 Šillers (*Schiller F.*) — 144, 147, 157—
 159, 177, 178
 Šlēgels (*Schlegel F.*) — 122, 126, 154,
 168, 169
 Šlēgels (*Shlegel A. W.*) — 126, 127
 Šleiermehers (*Schleiermacher F.*) — 94
 Šleihers (*Schleicher A.*) — 115, 118
 Šopenhauers (*Schopenhauer A.*) — 169
 Šteinens (*Steinen K., von*) — 87, 132

 Tekerijs (*Thackeray W.*) — 192
 Tēns (*Taine H.*) — 31, 32, 73, 180—
 184, 188
 Tolstojs (*Толстой Л.*) — 142
 Torndaiks (*Thorndike E. L.*) — 41
 Treičke (*Treitschke H., von*) — 176, 178
 Trubeckojs — 123

 Vaitheds (*Whitehead A. N.*) — 56
 Vēflins (*Wölfflin H.*) — 76, 77
 Veijerstrāss (*Weierstrass*) — 29
 Verners (*Werner H.*) — 52
 Vindelbands (*Windelband W.*) — 175
 Vinkelmans (*Winckelmann J. J.*) — 155
 Volfs (*Wolfe J. B.*) — 38, 60
 Voltērs (*Voltaire F. M.*) — 67
 Vordsvorts (*Wordsworth W.*) — 137,
 141, 142, 148

 Zeuksiss (*Zeuxis*) — 136
 Zevs (*Zeus*) — 94, 99, 100
 Zolā — 141, 151
 Zoroastrs — 101, 102, 106, 109

ZIŅAS PAR AUTORU

Ernsts Kasīrers (*Ernst Cassirer*) ir dzimis 1874. g. 28. jūlijā Breslavā (tagadējā Vroclavā, Polijā), miris — 1945. g. 13. aprīlī Prinstonā, ASV. No 1892. līdz 1899. gadam Kasīrers Berlīnē, Leipcīgā un Heidelbergā studēja jurisprudenci, ģermānistiku, literatūras vēsturi un matemātikas filozofiju. Viņa filozofijas audzinātāji bija Marburgas skolas neokantieši Hermans Kohens (*Hermann Kohen*) un Pauls Nātorps (*Paul Natorp*). 1899. gadā Kasīrers aistāvēja disertāciju *Descartes Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*; no 1906. g. viņš bija privātdocents Berlīnē; no 1919. līdz 1933. g. — profesors Hamburgas universitātē; 1930.—1933. g. — šās universitātes rektors. Kad Vācijā varu pārņēma fašisms, Kasīrers 1933. gadā emigrēja uz Angliju, strādāja Oksfordas universitātē. No 1935. līdz 1941. g. mācīja Zviedrijā Upsalas un Ģēteborgas universitātē. 1941. g. pārcēlās uz ASV un līdz 1944. g. bija profesors Jēlas un Kolumbijas universitātē.

Vācu neokantieši (tiklab Bādenes transcendentālās «garazinību» loģikas skolas piekritēji Vindelbands, Rikkerts, Minstenbergs, kā arī Marburgas transcendentālās zinātnes loģikas novirziena adepti Kohens, Nātorps, Kasīrers, Forlenders, Lastvics u.c.) labi saprata, ka Kanta domājumam uzticīgs būs palicis vienīgi tas, kurš būs pratis izcirst «Kanta sistēmā» kādu jaunu loģu, lai ieskatītos viņpus tās. Šai sakarā Kasīrers teica, ka «neokantisms jāuztver nevis ortodoksāli, bet gan funkcionāli: nevis kā kāda filozofijas doktrīna, bet gan kā īpašs filozofisku problēmu formulēšanas veids».

Savulaik jau Fridrihs H. Jakobi atzina, ka *bez kategorijas lieta-par-sevi* Kanta sistēmā nemaz nevarot iekļūt, bet *ar* šo kategoriju neesot arī iespējams tur palikt. Kasīrers doktrinālo *lietu-par-sevi* liek mierā un viņa brieduma gadu pētījumi

koncentrējas un vērpjas ap *simbola* un *fōrmas* nojēgumu. Viņaprāt, formā, tēlā, zīmē, priekšstatā un reprezentācijas attiecībās vispār jau *a priori* mīt savs simbolisma iedīgļis — nekādu «naturālu formu» nav. Ir vienīgi cilvēksamērīgas-un-kultūrsamērīgas formas. Forma ir simboliska tāpēc, ka tajā cilvēka maņu gūtie uztvērumi nekontrolējami (*a priori*) savienojas ar konceptuāliem jēgumiem un nozīmēm; proti, formā savienojas dzīvība, dzīve un (proto)teorētiskais. Tāpēc pat «sausī zinātniskā» pētījumā un teorijā forma ir dzīva un izteiksmīga — fiziognomiska, un savukārt dzīvība principā spēj ar cilvēka palīdzību nonākt līdz teorētiskam sevis viedējumam un iztīrījumam. Iznāk tā, ka cilvēks cilvēkam ir gan *cilvēka simbols*, gan pats *simbolizētājs*; visas kultūras formas manifestē un transformē agrāk notikušu simbolizācijas aktu enerģiju. Ja atgādājamies, ka G.V.F. Hēgelis savā *Estētikā*, raksturodams senās Ēģiptes mākslu kā radikāli simbolisku mākslu, nonāca pie atziņas, ka visu simbolu simbols esot Sfinks, tad izveidojas relatīvi patīcams Klusētāja un Runātāja vienādojums:

$$\text{Simbols} = \text{Sfinks} = \text{Cilvēks} = \text{Simbols} = \dots$$

Tādu cilvēka un simbola jēgumu Kasīrers liek principiāli jaunas, ne-metafiziskas filozofijas projekta pamatā. Viņa antropoloģiski simbolloģiskais projekts, kaut mazāk populārs un ne tik skrupulozi izstrādāts kā citi, tomēr vēriena ziņā ir līdzvērtīgs pašiem lielākajiem XX gadsimta prāta dzīves atjaunināšanas projektiem — tādiem kā Zigmunda Freida iedibinātā un viņa nepaklausīgo skolnieku plaši sazarotā psihoanalītiskā kustība, Edmunda Husserla fenomenoloģija un tās atzari, Martina Heideggera fundamentālās ontoloģijas ideja un vēlākais tās noraidījums, Morisa Merlo-Pontī filozofiskās cilvēka ķermeņa tēmas studijas; šķiet, ka arī slavenais krievu kultūras *Sidrāblaika* simbolisms varētu būt Kasīrera domu brālēns ne tikai simbolisma vārda pēc vien.

ERNSTA KASĪRERA DARBI:

Descarte's Kritik d. mathemat. u. naturwissenschaftl. Erkenntnis. Disert. 1899.

Leibniz' System in s. wissenschaftl. Grundlagen. 1902.

Das Erkenntnisproblem in d. Philos. u. Wissenschaft d. neueren Zeit. I, 1906; II, 1907; III, 1920.

Zur Einsteinschen Relativitätstheorie, Erkenntnistheoret. Betrachtungen. 1921.

Substanzbegriff u. Funktionsbegriff, Untersuchungen üb. d. Grundfragen d. Erkenntniskritik. 1910.

- Freiheit u. Form, Studien z. deutschen Geistgesch.* 1916.
Kants Leben u. Lehre. 1918. (Ergänzungsbd., Werke XI.)
Idee u. Gestalt. 1921.
D. Begriffsform im mythischen Denken. 1921.
Philos. d. symbolischen Formen. I, *Die Sprache*, 1923; II, *D. mythische Denken*, 1925; III, *Phänomenologie d. Erkenntnis*, 1929; *Index*, bearb. v. Hermann Noack, 1931.
Sprache u. Mythos, E. Beitrag z. *Problem d. Göttrernamen.* 1925.
Gesch. d. antiken Philos., zus. m. Ernst Hoffmann, in: *Lehrb. d. Philos.*, hrsg. v. M. Dessoir. 1925.
Individuum u. Kosmos in d. Philos. d. Renaissance. 1927.
D. Platon. Renaissance in England u. d. Schule v. Cambridge. 1932.
D. Philos. d. Aufklärung, in: *Grundriss d. philos. Wissenschaften*, hrsg. v. Fritz Medicus. 1932.
Determinismus u. Indeterminismus in der modernen Physik. Hist. u. system. Studien zum Kausalproblem. Göteborg, 1937.
D. Philos. im 17. u. 18. Jahrh. Paris, 1939, als: *Philosophie cronique actuelle*, 5.
Naturalistische u. humanistische Begründung d. Kulturphilosophie, Göteborg, 1939.
Descartes. Stockholm, 1939.
Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung d. griech. Philos. Göteborg, 1941.
Thorilds Stellung in d. Geistgesch. d. achtzehnten Jahrhunderts. Stockholm, 1941.
Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. Göteborg, 1942.
An Essay on Man. New Haven and London, 1944.
The Myth of the State. London, 1946.
- Hrsg. von E. Cassirer:
Leibnitz. Hauptschriften z. Grundlegund d. Philos. Bd. I u. II, 1904, 1906.
Immanuel Kants Werke, 11 Bde. 1912 ff.

LITERATŪRA PAR KASĪRERU:

- Alfred Jospe, *Die Unterscheidung v. Mythos u. Religion bei Hermann Cohen und Ernst Cassirer.* 1932.
 Ernst Cassirer. Hrsg. von P.A. Schilpp, Berlin, 1966.
The Philosophy of Ernst Cassirer, Ed. P. A. Schilpp. La Salle, III.: Open Court Pub. Co., 1949

Martina Plümacher, *Mehrdimensionalität und Progressivität des menschlichen Weltverhältnisses. Ernst Cassirers Konzeption des Geistes*. In: Bremen Philologica 1994/4.

Einheit des Geistes. Probleme ihrer Grundlegung in der Philosophie Ernst Cassirers. Hrsg. von M. Plümacher, V. Schürmann. Frankfurt / M., 1995.

Roberts Avens, *Imagination is Reality*. Dalas, Texas: Spring Publications, 1980.

Guntars Oļševskis, *Piezīmes par E. Kasīrera kultūrflozofiju*. // Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. A daļa. 1995., Nr. 3/4, 34.—38. lpp.

Rīgā, Vecmilgrāvī

Ansis Zunde

1997. g. 20. febr.

Balsams, Norālis, romantisks - 150, -151, 192.
 Sv. Augustīns, Bergsons - 58
 Agrons romant. kritika - 153, -155.
 Par naturālismu - 140, -141.
 Par subjektīvu un temperam. modernitāti - 140,
 Raksturu mācībe !!! - 136, -139.
 Par romant. poētisko izteiksmi > 146, -161.
 Par klavīru un neapmierinātību
 "Jesepfams, nevad neesam bijis, tuvo
 cilvēka pasaulē, izpildī, ke slaveno komiku
 servanta, sterna, Dikense, Pivika piezīmes"
 Ortega + Malarmē par dievu 158

Atklātā sabiedriskā fonda *Inteleks* programmā *Spektrs*
jau izdotas šādas grāmatas:

- Merabs Mamardašvili. *Domātprieks*. 1994
Karls Gustavs Jungs. *Dvēseles pasaule*. 1994
Mišels Fuko. *Patiesība. Vara. Patība*. 1995
Rakstu krājums. *Tagadnes izaicinājums*. 1996
Zigmunds Freids. *Kādas ilūzijas nākotne*. 1996

1997
1998

Atklātais sabiedriskais fonds „Intelekts“,
Rīgā, Akadēmijas laukumā 1-513,
LV-1940, tālr. 7 227 110.
Izdevējdarbības licence Nr. 2-0929.
Datortipogrāfija. Formāts 60x90/16.
Ofsetiespiedums. Iespiests Talsu tipogrāfijā.

OBLIGĀTĀIS
EKSEMPLĀRS

2. 60

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0304017429



Grāmatu sērija «Cilvēks un sabiedrība»

97-4
L 54

ISBN 9984-9051-3-6