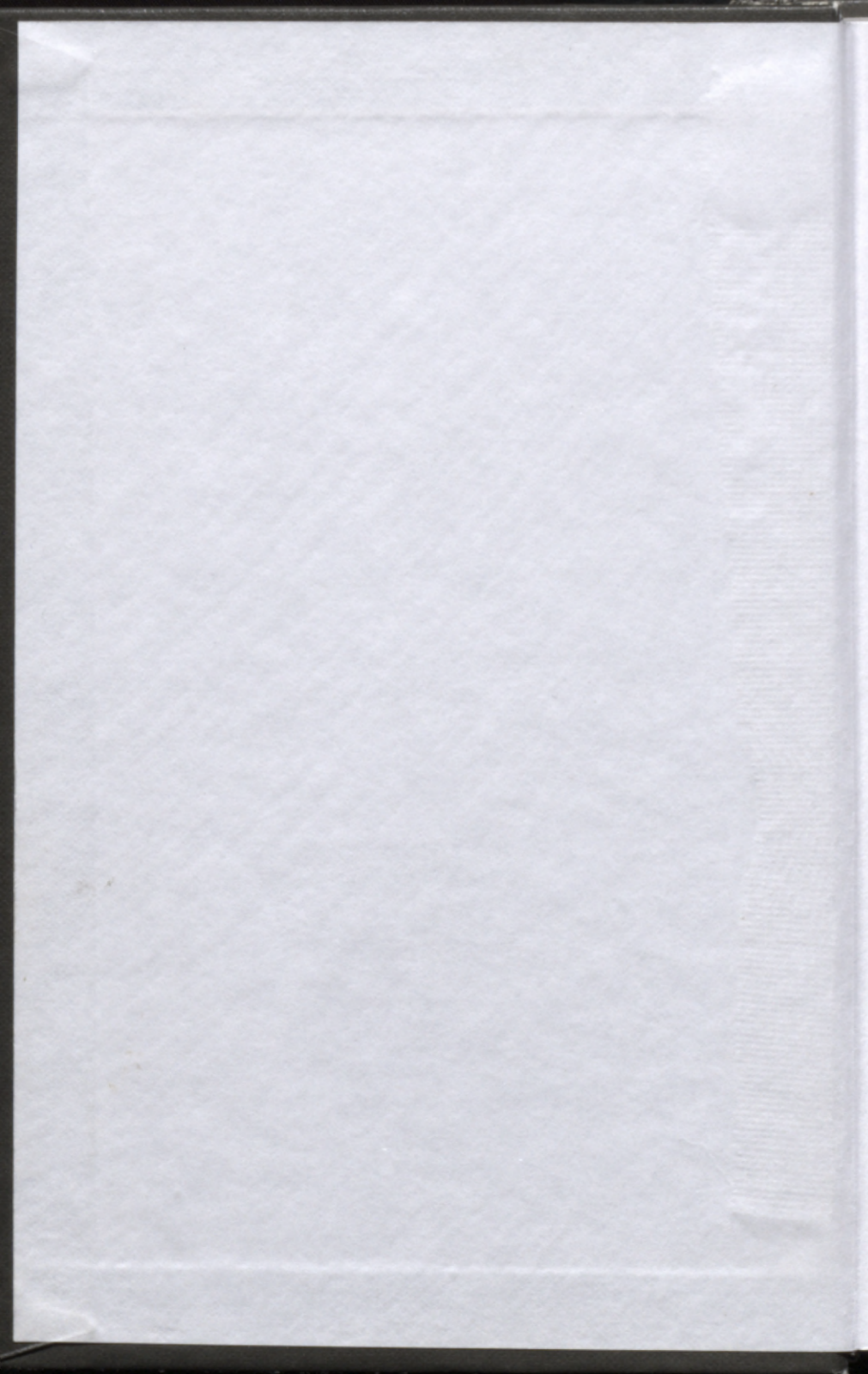


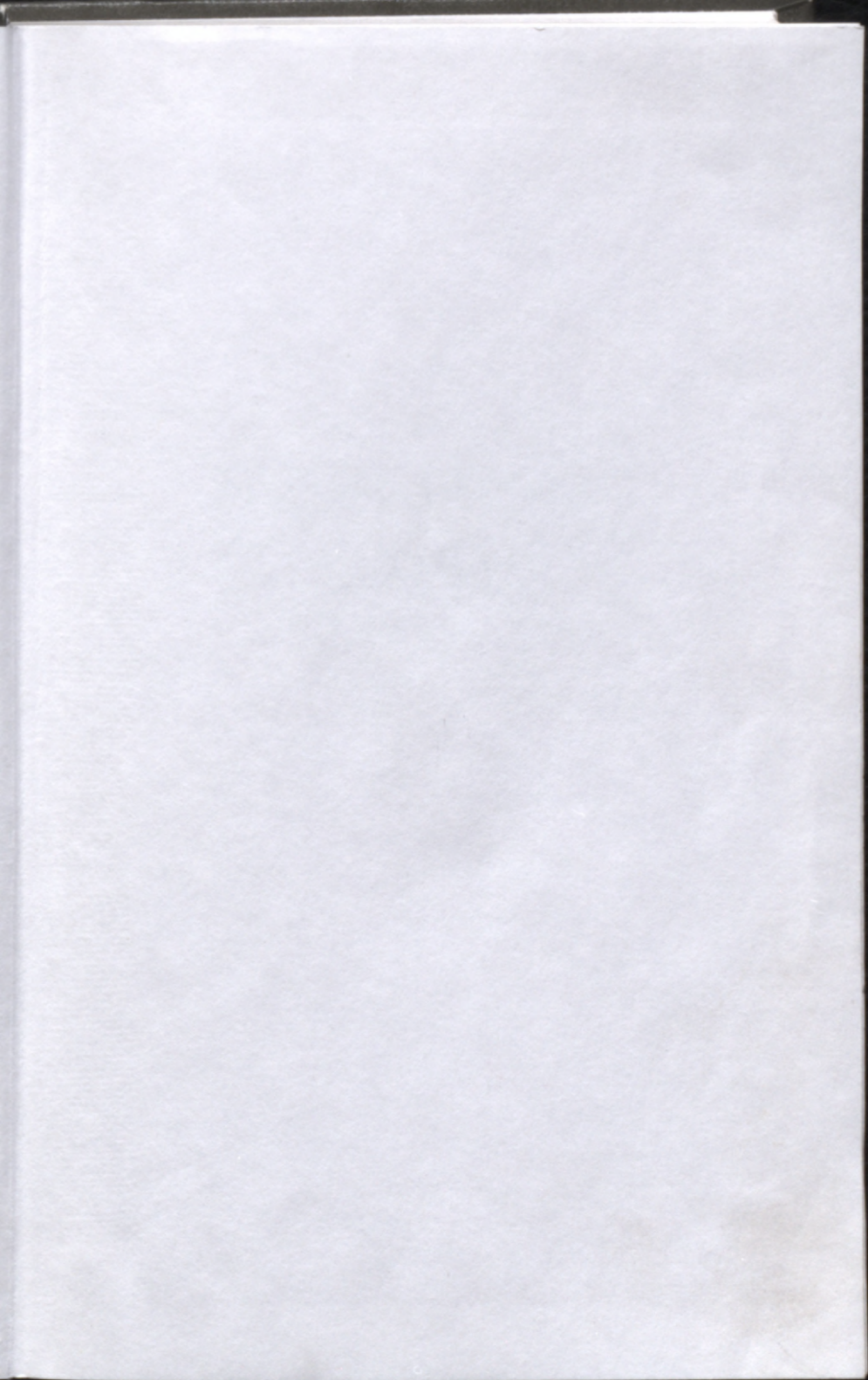
ANTĪKĀ PASAULE LATVIJĀ

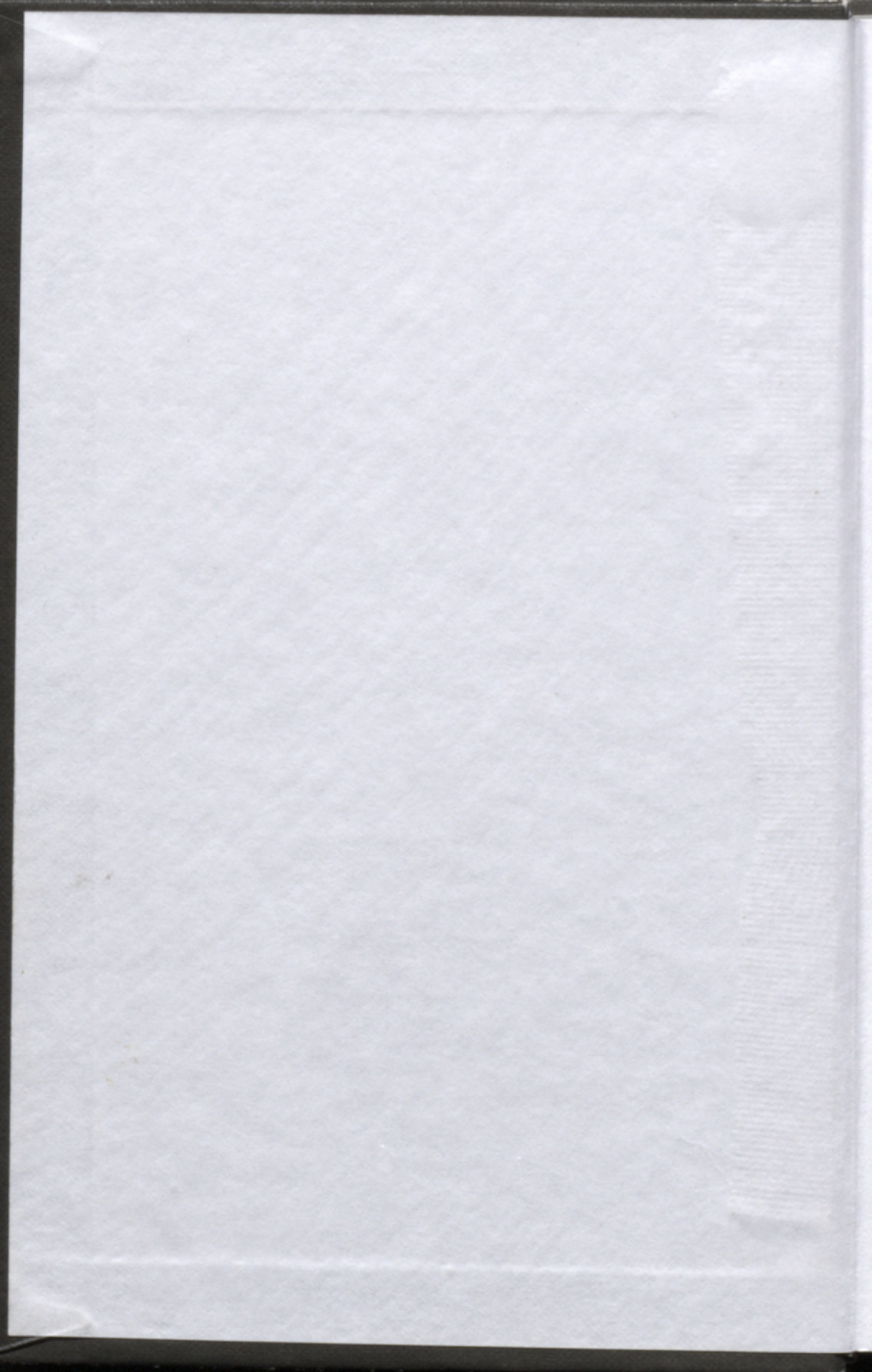


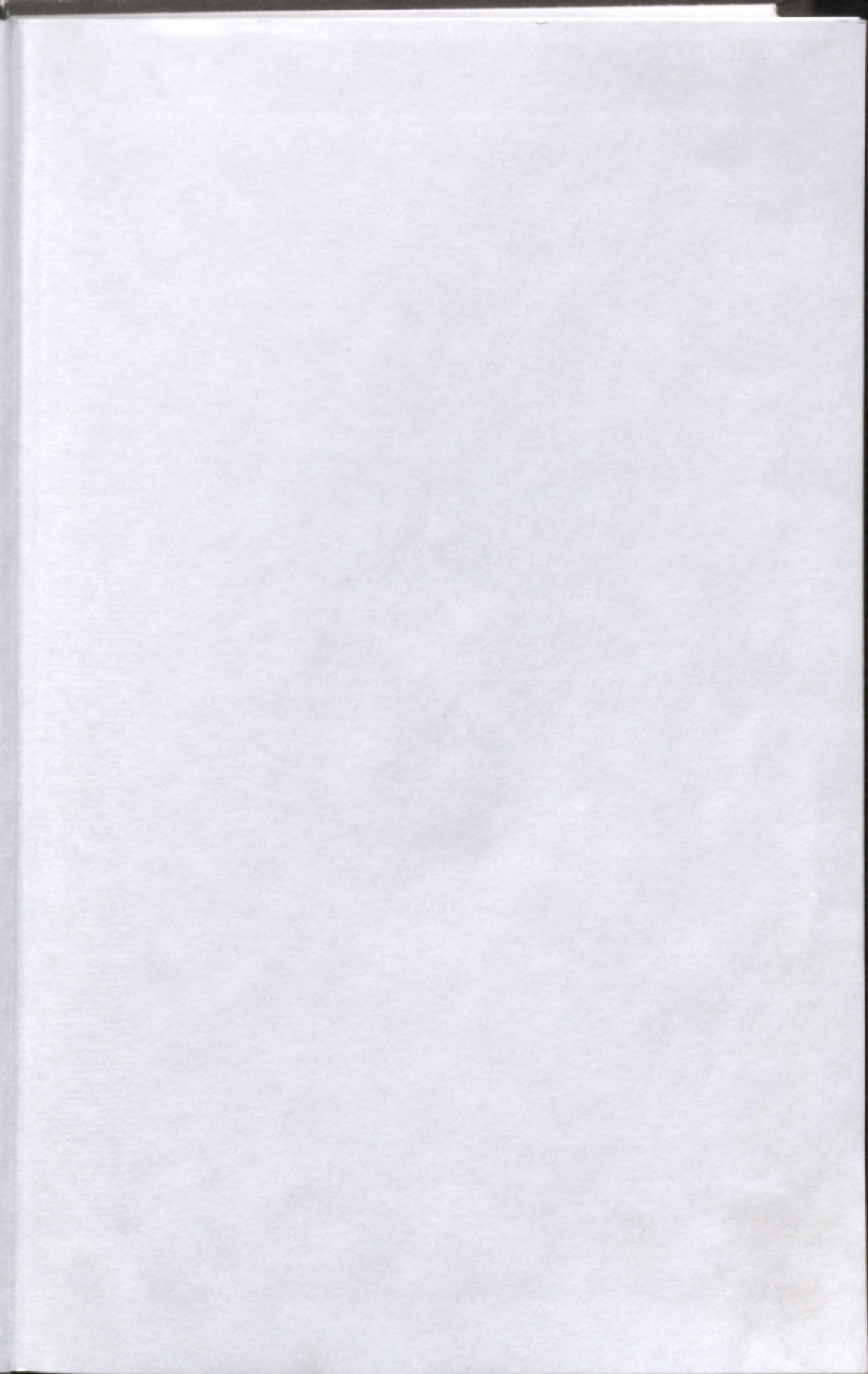
ANTĪKĀ PASAULE
LATVIJĀ

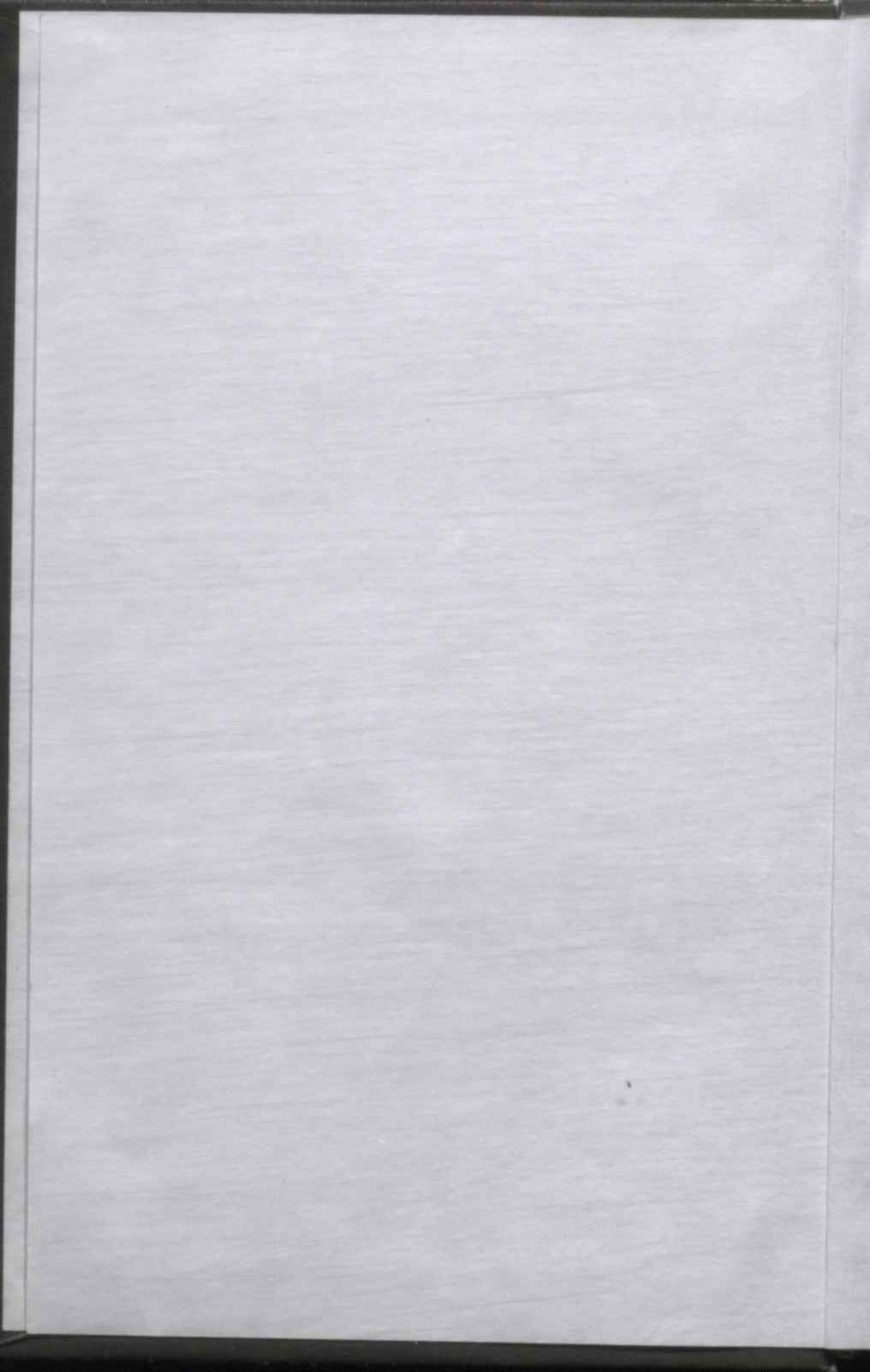
FSI











ANTĪKĀ PASAULE

LATVIJĀ



99-3

218

Latvijas Sociālais
INSTITŪTS

FILOZOFIJAS UN SOCIOLOĢIJAS INSTITŪTS

ANTĪKĀ PASAULE

LATVIJĀ

RAKSTU KRĀJUMS



RĪGA

FILOZOFIJAS UN SOCIOLOĢIJAS INSTITŪTS

Latvijas Nacionālā
BIBLIOTĒKA

99-5019

0309045561

UDK - 1(091)82/88+1(091)(474.3)
An 825

ANTIQUITY IN LATVIA

COLLECTION OF ARTICLES

Grāmata izdota ar
LATVIJAS ZINĀTNES PADOMES
atbalstu

© Filozofijas un socioloģijas institūts, 1998
© Tulkojums no vācu valodas: I. Cera, A. Redovičs
Sastādījums: M. Vecvagars
Redakcija: M. Vecvagars, I. Ķemere
Datorsalikums: S. Katre, I. Jākobsone, M. Vecvagars
Makets: M. Vecvagars
Vāka noformējums: M. Vecvagars

ISBN 9984-9152-3-9

SASTĀDĪTĀJA PRIEKŠVĀRDS

Rakstu krājums *Antikā pasaule Latvijā* ir domāts kā mācību līdzeklis Latvijas filozofiskās domas, kā arī antīkās filozofijas vēstures apguvei. Krājumā ir iekļauti rakstu darbi un to fragmenti, kas:

1. ir sarakstīti vai iznākuši Latvijā vai arī
2. to autori ir bijuši latviskas izcelsmes kultūras darbinieki.

Grāmata aptver laika posmu no XVIII gs. beigām līdz XX gs. 50.-60. gadiem. Protams, ietilpināt šādā darbā visu, kas attiecīgajā laikā tika uzrakstīts tagadējās Latvijas teritorijā par antīko sabiedrību ir neiespējami. Atlase tika veikta ievērojot divus pamatprincipus:

1. materiāla atbilstība vispārpieņemtajām antīkās filozofijas vēstures pasniegšanas saturam;
2. materiāla pieejamības vai atpazīšanas grūtības (piem. F. K. Freitāga un V. Sandera darbi ir ne tikai sarakstīti vācu valodā, bet arī plašākām sabiedrības aprindām palikuši nezināmi).

Rakstu sakopojums papildināts ar:

1. krājuma autoru indekss (*Index auctorum*);
2. krājumā publicēto darbu indekss (*Index originum*);
3. nosaukumu indekss (*Index nominum*).

Publicētajiem rakstiem esam vienādojuši nosaukumu rakstību,¹ atsevišķos gadījumos esam atteikušies no dažiem nepārbaudāmiem īpašvārdiem, to vietā ievie-tojot kvadrātiekvārus ar divpunkti ([..]). Vairāki raksti ir nedaudz redakcionāli pār-veidoti.² T.s. pēdiņas citātos lietojam gadījumos, kad lasītājam varētu rasties grū-tības nosakot, kur tieši sākas un beidzas attiecīgais citāts.

Pielikumā sērijā *Scriptorum classicorum bibliotheca Rigensis* publicējam tek-stu *Vita Marci Antonini Philosophi Iuli Capitolini* no krājuma *Scriptores historiae Augustae* (sk. attiecīgos *Ievadvārdus*) un pievienojam tam izveidoto *Index gene-ralis* (t.i. visu teksta vārdu un to formu indeksu). Minētais teksts sasaucas ar G. Jureviča un Z. Mauriņas rakstiem par Marku Aurēliju un ir viens no avotiem viņa biografijas studijām.

Rīgā, 11/4/98.

¹ Nosaukumu rakstībā ievērojam principus, kas atzīmēti *Ievadvārdos* grāmatā: Žilsons E. *Kristīgās filozofijas vēsture viduslaikos*. I d. – R.: Filozofijas un socioloģijas institūts, [1997], xx-xxiv lpp. Nosaukumu vienādošana neattiecas uz antīko darbu tulkojumu oriģi-nālnosaukumiem ar atsauču raksturu.

² Lielākā mērā E. Šmita *Augustīna atgriešanās problēma* un K. Strauberga *Antīkās pa-saules iespaids latviešu literatūrā*.

SATURS

<i>Sastādītāja priekšvārds</i>	v
<i>Saturs</i>	vi
<i>Apzīmējumi un saisinājumi</i>	viii
IEVADS	
Jurevičs P. <i>Antīkais pasaules uzskats</i>	3
Ķiļkauka P. <i>Autoritāte un patriotisms senās Grieķijas vēsturē</i>	18
I. PARMENIDS	
Sanders V. <i>Parmenida ideālsms</i>	41
II. SÓKRATS	
Jurevičs G. <i>Sókrats</i>	57
Jurevičs P. <i>Sókrats</i>	77
III. PLATŌNS	
Jurevičs P. <i>Platōns</i>	97
Krauliņš K. <i>Platōns</i>	123
Students J. A. <i>Platōna atziņas mācība</i>	146
Kundziņš K. <i>Erōts un agapē</i>	162
IV. ARISTOTELIS	
Students J. A. <i>Aristotelis</i>	177

SATURS

V. MARKS AURĒLIJS

Jurevičs G. <i>Marks Aurēlijs</i>	215
Mauriņa Z. <i>Marks Aurēlijs</i>	232

VI. AUGUSTĪNS

Strods P. <i>Sv. Augustīna dzīve un mācība</i>	241
Šmits E. <i>Augustīna atgriešanās problēma</i>	264

VII. BOĒTHIJS

Fretāgs F. K. <i>Boēthijs</i>	323
-------------------------------	-----

VIII. ANTĪKĀS PASAULES IESPAIDS LATVIJĀ

Straubergs K. <i>Antīkās pasaules iespaids latviešu literatūrā</i>	357
Kārklīņš K. <i>Platona filozofijas ietekme F. Bārdas dzejā</i>	376

INDICES

<i>Index auctorum</i>	385
<i>Index originum</i>	392
<i>Index nominum</i>	394

PIELIKUMS

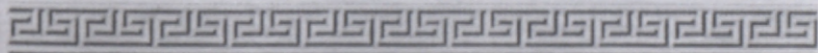
<i>Ievadvārdi</i>	5
<i>Vita Marci Antonini Philosophi Iuli Capitolini</i>	7
<i>Index generalis</i>	23

APZĪMĒJUMI UN SAĪSINĀJUMI³

apm.	-	apmēram.
BV	-	<i>Baltijas Vēstnesis</i> (Rīga, 1868-1906., 1917-1920).
C	-	<i>Carmina</i> .
I Cor.	-	<i>Ad Corinthios I; Πρὸς Κορινθίους α΄</i> .
D	-	<i>Darbs</i> (Rīga, 1875.-1876.).
DB	-	<i>Draugs un Biedris</i> ((Rīga, 1866.-1869.).
Exod.	-	<i>Exodus; Ἐξόδος</i> .
g.	-	gads, -ā.
Gen.	-	<i>Genesis; Γένεσις</i> .
gs.	-	gadsimts.
Jer.	-	<i>Jeremias; Ἱερεμίας</i> .
IMM	-	<i>Izglītības Ministrijas Mēnešraksts</i> .
In.	-	<i>Secundum Ioannem; Κατὰ Ἰωάννου</i> .
I In.	-	<i>Epistula Ioannis I; Ἰωάννου α΄</i> .
Is.	-	<i>Isaias; Ἠσαΐας</i> .
LA	-	<i>Latviešu Avizes</i> (Jelgava, 1822.-1915.).
Lk.	-	<i>Secundum Lucam; Κατὰ Λουκᾶν</i> .
LTB	-	<i>Latviešu Tautas Biedris</i> (Rīga, 1877.-1881.).
MV	-	<i>Mājas Viesis</i> (Rīga, 1856.-1910.).
MVM	-	<i>Mājas Viesa Mēnešraksts</i> (Rīga, 1895.-1905.).
NT	-	<i>Novum Testamentum Graece et Latine</i> .
Os.	-	<i>Osee; Ὠσηέ</i> .
p.	-	pirms, -ā.
pr. Kr.	-	priekš Kristus (t.i., pirms Kristus dzimšanas).
Ps.	-	<i>Psalmi; Ψαλμοί</i> .
R	-	<i>Rota</i> (Rīga, 1884.-1888.).
resp.	-	respektīvi.
sc.	-	scilicet (t.i., tiek domāts vai proti).
tml.	-	tamlīdzīgi.
t.s.	-	tā saucamais, -ie.
TV piel.	-	<i>Tiesu Vēstneša pielikums</i> (precīzāk: <i>Literārisks pielikums Tiesu Vēstnesim</i> , Jelgava, 1880.-1881., 1883.-1884.).
utt.	-	un tā tālāk.
VT	-	<i>Vetus Testamentum</i> .

³ Atzīmējam vienīgi rediģēšanas gaitā ievestos saīsinājumus.

IEVADS



APPENDIX III

1	1
2	2
3	3
4	4
5	5
6	6
7	7
8	8
9	9
10	10
11	11
12	12
13	13
14	14
15	15
16	16
17	17
18	18
19	19
20	20
21	21
22	22
23	23
24	24
25	25
26	26
27	27
28	28
29	29
30	30
31	31
32	32
33	33
34	34
35	35
36	36
37	37
38	38
39	39
40	40
41	41
42	42
43	43
44	44
45	45
46	46
47	47
48	48
49	49
50	50
51	51
52	52
53	53
54	54
55	55
56	56
57	57
58	58
59	59
60	60
61	61
62	62
63	63
64	64
65	65
66	66
67	67
68	68
69	69
70	70
71	71
72	72
73	73
74	74
75	75
76	76
77	77
78	78
79	79
80	80
81	81
82	82
83	83
84	84
85	85
86	86
87	87
88	88
89	89
90	90
91	91
92	92
93	93
94	94
95	95
96	96
97	97
98	98
99	99
100	100

ANTĪKAIS PASAULES UZSKATS

Antīkais pasaules uzskats nav kaut kas pilnīgi noteikts un negrozīgs. Tas ir mainījies no viena gadu simteņa uz otru, mainījies arī no vienas tautas uz otru. Tomēr, ja runā par vispārīgu antīku pasaules uzskatu, tad nav šaubu, ka pamatus tam ir likuši grieķi. Tie to arī izkopusi, bet romieši vairāk tikai pārņēmuši grieķu mantojumu un pielāgojuši to sev. Tāpēc mēs pakavēsimies te gandrīz tikai pie grieķiem, pie tam galvenā kārtā tajā laikmetā, kad vispār izveidojās un nobrieda tās vērtības, ar kuru radīšanu viņi iezīmēja savu izcilo vietu vispārējā cilvēces kultūras vēsturē, t.i., tā saucamajā klasiskajā laikmetā, kas beidzas apmēram ceturta gadu simtenī pirms Kristus.

Jāievēro, ka arī jēdziens 'pasaules uzskats' ir visai plašs, un ar to var saprast visai dažādas lietas. Te apskatīsim galvenā kārtā grieķu domas par cilvēka dzīves mērķiem, par to, kā cilvēkam jādzīvo, pēc kā viņam jācenšas, kas viņam jāatzīst par labu, kas par ļaunu.

1. Primitīvais ētiskais materiālisms

Atbildes, ko pirmie grieķi būs devuši uz jautājumu, kas ir tas labais, pēc kā pasaulē jācenšas, būs, droši vien, bijušas visai līdzīgas tām atbildēm, ko vēl mūsu dienās dotu uz šo pašu jautājumu dabiskais, refleksijas un kultūras daudz neaizskartais cilvēks. Šāds cilvēks atbildētu tā:

«Kā lai es pasaku, kas dzīvē labs? Tani ir daudz labu lietu, ko es gribētu. Nauda ir laba lieta, veselība ir laba, slava ir laba, un cik vēl nav šādu labu lietu!»

Dabiskajam cilvēkam, tāpat kā bērnam, dzīvē ir tik daudz šādu vērtību, cik viņam ir dažādu instinktu, dažādu tieksmju, kas prasa apmierināšanu un kas var tikt apmierinātas. Ja viņam gribas ēst, tad gards ēdiens ir liels labums, ja dzert – tad tāds ir dzēriens. Ja viņam iepatīkas greznas drēbes, kas sacel citos apbrīnošanu un skaudību, tad liela vērtība ir naudai, par kuru šīs drēbes var nopirkt; ja viņam patīk, ka citi no viņa bīstas un lokās viņa priekšā, tad augsts amats un vara ir liels labums utt. Šādas atbildes mēs varētu saņemt vēl mūsu dienās, un tādas ir devuši arī senie grieķi. Tā Odysejs skaidri un gaiši pasaka (IX, 6-10), ka viņam neesot skaistāka dzīves sapņa piepildījuma, kā:

«kad labs prāts valda visā tautā, bet dzirotāji mājās, rindā sēdēdami, klausās dziedātāju, un viņu priekšā galdi ir pilni maizes un gaļas, bet vina lējējs, no liela trauka smeldams vīnu, nes to apkārt un ielej to kausos!»

Šāds dzīves ideāls vēl šodien ir daudziem cilvēkiem, droši vien, lielāki daļai, bet daudzi kaunas to tik naivi izteikt, kā to dara Homēra varonis. Šādas atbildes pilnīgi saprotamas. Primitīvais cilvēks savos uzskatos vienmēr ir naturālists, t.i. viņš atzīst par labu un jauku to, kas, kā jau teicu, atbilst viņa dabiskām tieksmēm.

Šādu primitīvā grieķu cilvēka raksturojumu dod arī Platons. Vienā viņa dialogā Sōkrats jautā thessaliešu magnātam Menōnam: kas ir tikums? Menōns, starp citu, atbild, ka tā esot spēja sagādāt sev labas lietas. Sōkrats tagad grib zināt, kas ir šīs labās lietas.

Sōkrats: *«Labais, par ko tu runā, vai tas nav, piemēram, veselība un bagātība?»*

Menōns: *«Ari zelts un sudrabs, un goda amatā, un vara valstī.»*

Sōkrats: *«Neko citu tu nedomā, kad tu runā par labu, kā šīs lietas?»*

Menōns: *«Nē, bet visas šīs lietas.»*

2. Tradīcijas gudrība un Hērodots

Drīz tomēr Sōkrats rāda Menōnam, ka, tā runādams, viņš laikam neesot pilnīgi izteicis savu domu. Izrādās, ka Menōns tomēr katru zelta un sudraba un varas iegūšanu negrib atzīt par labu, bet tikai tādu, kas notiek 'taisnīgi un godīgi'. Tiešām, pilnīgi neierobežotu sekošanu instinktiem, to pieņemšanu par vienīgiem un pilnīgiem vērtības nosacītājiem mēs varam iedomāties kā teorētisku momentu tikai uz 'pašas pirmās' un absolūti zemākās attīstības pakāpes. Konkrēti šāda 'pirmās attīstības pakāpe' nekur vairs nav atrodamā. Visur, kur vien vērojām cilvēkus, viņi jau ir kaut ko sākuši pārdomāt, visur jau viņus redzam ieguvušus zināmus piedzīvojumus un zināmus aizrādījumus no saviem priekštečiem, vārdu sakot, visur redzam cilvēku jau vairāk vai mazāk kultivētu. Šī kultūra vienmēr izteicas vienādi: tā uzliek pirmatnējām dabiskām tieksmēm dažādus ierobežojumus. Arī grieķus, rietumu zemju kultūras radītājus, raksturoja tas, ka neierobežota sekošana instinktam nav vēl visa gudrība.

Grieķu viedokli šajā jautājumā jo spilgti raksturo Hērodota stāstiņš (I, 30-32), ar ko ir vērts īsumā iepazīties.

Pēc šī nostāsta, athēniešu likumdevējs Solons savos ceļojumos pa svešām zemēm reiz nonācis arī bagātajās Sardās, pie lūdiešu ķēniņa Kroisa, kas viņu uzņēmis ar lielu godu. Pēc dažām dienām Kroiss liek saviem kalpiem, lai tie izrāda slavenajam svešiniekam viņa pilnos mantas kambarus, un pēc tam, nešaubīdamies par atbildi, jautā viņam, kādu cilvēku no tiem, ko viņš redzējis, tas atzīstot par vislaimīgāko? Nepatīkami pārsteigts, ķēniņš dabū zināt, ka Solons par tādu atzīst athēnieti Tellu. Kāds izcils liktenis tad šim Tellam bijis piešķirts? Izrādās, ka tas bijis tikai vienkāršs Athēnu pilsonis, bet viņš dzīvojis laikmetā, kad valstij gājis labi, tam bijuši krietni un labi bērni, arī bērnu bērni, un visi dzīvi un veseli. Athēnu apstākļos tas skaitījies arī par pārtikušu, bet, galvenais, tam bijis skaists

dzīves gals, jo tas kritis karā pret ienaidniekiem, varonīgi cīnīdamies, tā, ka athēnieši to paglabājuši uz valsts rēķina un parādījuši tam pēc nāves lielu godu.

Noklausījies stāstu par Tellu, ķēniņš ir gatavs apmierināties ar otru vietu un tāpēc jautā Solōnam, ko viņš liktu kā nākošo laimīgāko cilvēku pēc Tella. Bet ķēniņš nedabū arī otru vietu. To Solōns piešķir diviem argiešu jaunekļiem, brāļiem Kleōnam un Bitōnam. Viņu mātei reiz nepieciešami vajadzējis ierasties dievietes Hēras svētkos pie šīs dievietes tempļa, bet vērši, kuriem vajadzējis vest māti, neesot laikā tikuši atvesti no laukiem. Jaunekļi tad paši iejūgušies ratos vēršu vietā un tā aizveduši māti uz 45 stadiju (pāri par 7 km.) atstato templi. Kad viņi to bija izdarījuši, tad citi jaunekļi apbrīnojuši viņu spēku, bet argiešu sievas teikušas laimīgu māti, kurai tik krietni dēli. Māte tad arī, sajūsmīnāta par viņai parādīto godu, lūgusi dievi, lai tā piešķir viņaš dēliem to labāko, kas cilvēkam var notikt. Dieviete arī izpildījusi mātes lūgumu: kad pēc dzirēs pavadītās nakts jaunekļi aizgājuši gulēt, tad viņi vairs nepamodušies, – dieviete tiem uzsūtījusi maīgu nāvi saldā miegā.

Noklausījies šo stāstu par diviem jaunekļiem, ķēniņš vairs nevarējis savaldīties un jautājis:

«Bet mūsu bagātību, vai tad to tu neturi ne par ko, tā, ka neatzisti mūs pat par cieniņiem stāties blakus vienkāršiem cilvēkiem?»

Uz to Solōns atbildējis, ka dievi esot skaudīgi, bet cilvēka dzīve raiba un gara. Tajā esot 70 gadi, kas iztaisa apmēram 25.200 dienas, un katra no šīm dienām esot citāda.

«Tu arī man šķiet esi ļoti bagāts un daudzu cilvēku ķēniņš. Bet par laimīgu es tevi vēl nesaukšu, iekams nedabūšu zināt, ka tu esi labi beidzis savu mūžu. Jo tiešām, ļoti bagāts vīrs nav laimīgāks par to, kam ir tikai vienas dienas iztikšana, ja liktenis viņam nav labvēlīgs un viņš nepatur visu, kas viņam ir, un labi nebeidz savu dzīvi. Lielam bagātniekam, bet nelaimīgam, ir tikai divas priekšrocības, salīdzinot ar nabago, bet šim, salīdzinot ar pirmo, ir daudzas. Bagātais ir spējīgāks piepildīt savas iekārošanas un panest lielu nelaimi. Bet laimīgam nabagam ir šādas priekšrocības: nelaimi novērst un piepildīt iekārošanas viņš gan ir mazāk spējīgs, bet to viņam izdara laime: toties viņš pats ir nesakropļots, vesels, posta neaizskarts, svētiis ar krietniem bērniem, izskatā labs. Ja viņš vēl labi beidz dzīvi, tad šis ir tas meklētais, kas var saukties laimīgs. Bet kamēr viņš nav beidzis dzīvot, vajag atturēties saukt viņu par laimīgu, bet tikai par tādu, kam iet labi.»

Ķēniņš, dzirdēdams šos Solōna vārdus, top dusmīgs un aizsūta viņu prom no sava galma kā neizglītotu cilvēku, kas neprot cienīt izcila stāvoka laimi. Bet liktenis gan, mēs zinām to no Hērodota stāsta turpinājuma, pierādīja Kroisam, ka Solōnam taisnība.

3. Barbariskais un hellēniskais ideāls

Šajā stāstīnā ir vairākas lietas, kas pelnī, ka tās sevišķi atzīmē. Vispirms, var atzīmēt barbariskā un grieķiskā ideāla pretstatu. Līderis Kroiss, kas grieķu acīs

bija barbari, alkst pēc kaut kā milzīga, pēc kaut kā pārmērīga. Viņam nepietiek ar to, ka viņš ir vienkārši bagāts, viņam vajag dārgakmeņu, zelta un sudraba kaudžu, lai viņš varētu saukt sevi par īsti laimīgu. Barbarus raksturo nesātība visās lietās, robežu jēdziena trūkums. Viņi dzīvo tikai ekstrēmās: viņu zemē ir tikai divas šķiras. Pirmā šķira sastāv tikai no vienas personas – tas ir 'lielais ķēniņš', kā priekšā visiem jākrīt ceļos, kas ir dievs zemes virsū, kas nespēj pat izstaigāt savas dārgumu pilnās mantu kambaru rindas, kas spēlējas ar cilvēku dzīvībām pēc savas iegribas, kas liek pērt jūru, kad tā viņam neklausa, un liek aptumšot sauli ar sava karaspēka izšautiem bultu padebešiem. Ārpus šīs vienā personā pastāvošās šķiras bija tikai vergi, kuriem bija tikai viena tiesība: bez ierunām izpildīt katru ķēniņa pavēli. Tālāk, protams, arī šajos vergos bija atkal savas pakāpes.

Glūži citāds ir grieķu ideāls. Pārmērīga bagātība un vara viņiem vēl nav laime. Tā jau, patiesībā, ir tikai laimes solījums, tā nozīmē varbūt laimes iespējamību, bet tā vēl nav pati laime. Vai šī iespējamība tiešām piepildīsies, par to nekad nevar galvot, jo cilvēku dzīve neatkarājas no viņiem vien, bet no daudz un dažādiem apstākļiem. Pārmērīga bagātība tāpat negarantē laimi. Tā meklējama pašā dzīvē, dzīvošanā, iespējamību piepildīšanā. Bet dzīvē, dzīves iespējamību piepildīšanā cilvēki parādās daudz līdzīgāki nekā tad, kad vērojam tikai iespējamības. Vai man ir tikai viens apcirknītis miltu, jeb man to ir veseli kalni, tas nekā negroza manu aktuālo dzīves laimi: es esmu paēdis kā vienā, tā otrā gadījumā, un vairāk kā paēdis es tikpat nespēju būt. Bet vai miltu kalni negarantē man, ka es būšu paēdis arī nākotnē, turpretim apcirknītis var ātri apsīkt? Varbūt, bet tas nav droši. Nākotne nestāv mūsu varā, mēs gan izsējam, bet ne vienmēr mēs paši arī plaujam, mēs gan krājam, bet ne vienmēr mēs esam tie, kas krāto izmanto. Ar nākotni katrā ziņā jārēķinās, par to jā rūpējas, bet tikai līdz zināmam mēram. Gatavoties tikai nākotnei, bet atstāt novārtā tagadni ir vienkārša muļķība un arī pārgalvība pret dieviem, jo viņi ir nākotnes lēmēji, un viņiem nepatīk, ja cilvēks neatkarīgi no viņiem vai pret viņiem grib nodrošināt sevi. Tāpēc galvenais ir ieturēt visur mēru, – tā ir galvenā grieķu gudrība. Viņi tāpēc neprasa pārmērīgu laimi, viņi vēlas tikai, lai dievi viņiem piešķirtu pilnu cilvēcīgās dzīves likteni ar visiem tās dabiskiem priekiem, neatsacīdamies arī no nepieciešamā bēdu piejaukuma. Tas, ko Solōns prasa, tāpat ir cilvēka dzīves dabisko spēju piepildīšana. Kad tas ir sasniegts, tad ir sasniegts arī viss, ko cilvēks var vēlēties. Tomēr te skaidri redzams arī, ka spēki, kas vada šajā dzīvē, vairs nav paši dabiskie instinkti. Dabiskās prasības gan ir aktivitātes ierosinātājas, mērķu spraudējas, bet ne pašiem instinktiem ir uzticēta arī prasību piepildīšana. Ja pašām tieksmēm atstājam viņu piepildīšanu, tad tās noved pie barbarisma, jo mūsu instinkti nepazīst mēra, tie ved pie pārmērībām. Vienīgais īstais vadonis var būt tikai reflektējošais, pārdomājošais prāts. Tas ir mēra princips, kam jānosaka, kā līdzekļi, ar kuriem sprauštos mērķus var sasniegt, tā arī robežas, līdz kurām var iet un aiz kurām sākas jau pārmērība, kas vienādi vai otrādi atriebjas. Augstākais cilvēka tikums tāpēc ir σοφία, t.i. gudrība, kas pastāv iekš tam, ka cilvēks ļauj sevi vadīt nevis akliem instinktiem, bet gaišam prātam.

Ar šo tikumu ciešā sakarā stāv otrs, ko visvairāk cildina grieķu rakstnieki: tā ir σωφροσύνη. Šo vārdu ir grūti pārtulkot citās valodās. Tas apzīmē reizē gan mērenību, gan pieklājību, gan saprātīgu sevi apvaldīšanu. Uz šo tikumu grieķi

liek sevišķu svaru un prasa to it sevišķi no jauniem cilvēkiem. Grieķi bija dienvidnieki, ar karstu temperamentu, ar tieksmi uz aizraušanos, nesavaldīšanos, uz pārmērīgām kaislībām. Šis tikums, kas prasīja izveidot sevī spēju atturēties no instinktīviem impulsiem, spēju cienīgi un pieklājīgi izturēties, ieturēt mēru visās lietās, – šis tikums tika sevišķi cienīts, jo tā iegūšana, acimredzot, bija grieķiem diezgan grūta.

Ja kādam cilvēkam bija šis tikums, tad bija visi iemesli cerēt, ka viņam būs arī nākošais svarīgais tikums, ko daži rakstnieki, piem., Platōns, nostata kā centrālo tikumu, proti, taisnība. Šim tikumam ir divi lietošanas virzieni. Vispirms tas jāattiecina uz atsevišķu individu, uz viņa, tā sakot, dvēseles konstitūciju. Taisnība tādā gadījumā nozīmē pareizi iekārtotu dvēseli, tādu, kurā valda tas, kam pienākas valdīt, proti, prāts, bet klausā tas, kam pienākas klausīt, t.i. jūtas un instinkti. Grieķi neprasa, lai cilvēks izslēgtu no sevis visas tieksmes uz dzīves baudīšanu, tieksmes pēc pricīgas, laimīgas dzīves. Viņi tās pielaiž, bet prasa tikai, lai šīs tieksmes būtu subordinētas augstākai cilvēka spējai – viņa prātam. Grieķi tāpat prasa harmonisku dvēseli, kas saskanīga sevī, labi noskaņota kā laba lira. Ja cilvēka dvēsele tādā kārtā būs iekšēji taisnīgi iekārtota, tad tāds cilvēks būs taisnīgs arī uz ārieni pret citiem cilvēkiem, jo netaisnība, tā vismaz domāja Platōns, ceļas no sliktas dvēseles satversmes, no tā, ka pār viņu valda nevis patiesību skatošais prāts, bet klie instinkti.

Tomēr visi tikumi nevar piepildīties, ja cilvēkam nav vēl vienas īpašības, proti, vīrišķības. Tiešām, kā σωφροσύνη, tā taisnība nav gluži dabiski stāvokļi. Tie ir sasniedzami ar zināmām pūlēm, tie prasa zināmu iekšēju cīņu, dažreiz varbūt visgrūtāko cīņu, kāda cilvēkam jāizcīna – pret saviem instinktiem un to aklo varas kāri. Katra cīņa saistīta ar pūlēm, ar grūtībām, ar ciešanām. Vajadzīga tāpat spēja un gatavība panest grūtības prāta noliktā uzdevuma sasniegšanai. Šo spēju Platōns sauc par vīrišķību, jo tiešām, tikai tas ir cienīgs saukties par vīru, kas valda pats pār sevi, kas spēj uzvarēt savas kaislības, kas nav to vergs. Šis cilvēks tad būs vīrišķīgs arī ārējās cīņās, jo, pieradis uzvarēt citas nevēlamās jūtas un tieksmes, viņš prātīs uzvarēt arī bailes, ko var radīt kara briesmas.

Lūk, pie kādiem rezultātiem noved Hērodota stāstiņa analīze, kurā viņš par vislaimīgāko atzīst apvaldītu mērenu dzīvi dabas norādītās robežās. Izrādās, ka tā jau prasa augstu kultūru, dziļu sevis pārveidošanu. Ja ideāls nav tikai 'dabiska', instinktīva dzīve vien, bet šī dzīve ir ietverta jau mērā, ja ideāls ir harmoniskā spēju saskaņa un pareiza subordinācija, tad tas iespējams tikai tad, kad prātam tiek piešķirta valdnieka loma. Pie šāda uzskata jau sen bija nonākusi tradīcija, kā tas izriet no apskatītā Hērodota stāstiņa un kā tas būtu redzams arī pie daudziem citiem grieķu dzejniekiem, bet ko vislabāk un skaidrāk izteica filozofi. Tas, saprotams, nenozīmē, ka šis uzskats būtu jau bijis piepildīts grieķu dzīvē, – nē, pavisam nē, tas bija tikai ideāls, ko tradīcija neskaidrākā veidā, bet atsevišķi izcili indivīdi skaidrākā veidā bija sprauduši kā mērķi, pēc kā jācenšas.

4. Tikumības zaimotāji

Bet vai šādā idālā nebija kaut kas pretrunīgs? No vienas puses, izejas punkts ir tieksmes pēc laimes, eudaimonisms, dabisko tieksmju apmierināšana. Bet no otras puses par ideālu tiek nolikta prātīga dzīve, pie kam prāts tiek celts par ķēniņu, un tam par uzdevumu tiek likta taisni instinktu savaldīšana. Vai šīs prāta pretenzijas uz valdnieka troni ir pamatotas, vai tas nav tikai viltnieks, uzurpātors? Ja jau ideāls ir zemes laime, iedzimto vēlēšanos piepildīšana, tad taču vajag tās arī piepildīt, apmierināt tās pilnīgi, jo kamēr to balsis vēl dzirdamas, tas nozīmē, ka mērķis nav sasniegts. Un ja nu uzdod prātam taisni kavēt tieksmju apmierināšanu, vai tad tas nav absurds, vai tas nenozīmē uzturēt sevi tādā stāvoklī, kur cilvēks nekad nebūs isti laimīgs? Vai tā tad vispār šī dabisko tieksmju un reizē prāta valdīšanas proklamēšana nav tikai nožēlojams kompromiss, kas dibināts tikai uz pārpratuma, vai varbūt pat uz apzinīgas krāpšanas no vienas ieinteresētās puses?

Šādi iebildumi, šķiet, tiešām ir tikuši celti grieķu sabiedrībā pret šo savos pamatos jau tradicionālo pasaules uzskatu, ko vēl vairāk pamatoja un padziļināja zināmas filozofiskas mācības. Atbalsi no šiem iebildumiem mēs atrodam Platona dialogā *Gorgijā*, turīgā athēnieša, sofistu mācekļa Kallikla runā. Kallikls asi protestē pret filozofu un tradīcijas prasību dzīvot prātīgi, apvaldītu, taisnīgu dzīvi. Viņš domā, ka šīs prasības dibinoties tikai uz liekulības un esot nedabīgas.

«No dabiskā viedokļa», saka Kallikls, «vairāk kauna dara viss tas, kas ir neizdevīgi, proti, ciest pārestību; turpretī no likuma viedokļa – darīt pārestību. Paciest pārestību nepieklājas istam vīram, bet tikai vergam, kam ir labāk mirt nekā dzīvot, un kas, ciezdams pārestību un sliktu apiešanos, nespēj palīdzēt ne sev, ne tiem, ko viņš mil. Tie cilvēki, kas ir radījuši likumus, ir bijuši vājie, lielā puļa cilvēki. Domādami tātad par sevi un savu labumu, viņi izdod likumus un izteic uzslavas, un kaunina tos, ko tie kaunina. Griehdami atbaidīt spēcīgākos un tos, kas ir spējīgi būt pārāki par viņiem, lai tie tiešām netaptu pārāki, viņi māca, ka esot kauns un esot netaisni būt pārākam par citiem un ka tā esot netaisnība, ja mēģinot iegūt vairāk nekā citi. Viņiem patīk, tā man šķiet, lai viņiem būtu tikpat daudz kā citiem, kaut gan viņi paši būtu sliktāki.

Lūk, tādēļ pēc likuma ir netaisni un ir kauns pacelties pāri citiem, un tas ir tas, ko sauc par netaisnību. Turpretīm daba pati mums rāda, ka tas ir taisni, ja spēcīgākam ir vairāk nekā vājākam un spējīgākam vairāk nekā nespējīgākam. Tā mums rāda, ka tā ir visur, kā pie citiem dzīvniekiem, tā arī cilvēku pilsetās un ciltis, ka tas ir taisnīgi, ja spēcīgākais valda un ir pārāks par vājāko. Ar kādu tiesību gan Kserksks devās karā pret Grieķiju un viņa tēvs pret skythiem, – un cik vēl citu tādu gadījumu varētu minēt? Bet es domāju, ka šie cilvēki rikojas pēc istās taisnības, un Zevs liecinieks, arī pēc dabas likuma, ja arī ne pēc tā likuma, ko mēs izdodam. Kā jaunus lauvēnus mēs ņemam labākos un spēcīgākos no mums, lai tos pārveidotu un padarītu par vergiem, apvārdojot un apburot tos, un mācot, ka vajag būt vienaldzīgiem, jo tas skaisti un taisnīgi. Bet ja vienam no viņiem gadās istā daba, tad viņš visu to nokrata, sarauj un izbēg, mīdams kājām mūsu rakstus, burvības, apvārdojumus un visus likumus, kas ir pret dabu. Tā sadumpojies, mūsu vergs nostājas mūsu priekšā kā kungs un parāda visā spožumā, kas dabā ir taisnība..

Lūk, tā ir patiesība, un tu to atzīsi, kad atmetīsi filozofiju un ķersies pie nopietnākām lietām. Filozofija jau tiešām, Sōkrat, ir jauka lieta, ja kāds mēreni painteresējas par to jaunībā. Turpretīm, ja ar to nodarbojas pāri par mēru, tad tā ir cilvēka posts.

Jo, kaut viņš būtu visai apdāvināts, ja viņš vēl pēc jaunības gadiem nododas filozofijai, tad viņš katrā ziņā paliek bez piedzīvojumiem visās tajās lietās, kurās vajag būt piedzīvojušam tam, kas grib būt krietns un labs, un slavens virs. Filozofs nepazīst likumus, kas valda valstī; viņš nezina arī, kas jārunā, satiekoties ar cilvēkiem, privāti vai publiski. Tāpat viņš nepazīst ne cilvēku priekus, ne baudas, ne viņš vispār kaut ko saprot viņu tikumos. Tādēļ arī, tiklīdz viņš ķeras pie praktiskām lietām – vienalga, privātām vai publiskām – viņš top smieklīgs, tāpat kā, es domāju, politiķi top smieklīgi, tiklīdz kāds no viņiem sāk piedalīties jūsu sarunās un disputos.

Bet vislabāk, pēc manām domām, ir nebiūt svešam ne vienai, ne otrai lietai. Filozofiju ir derīgi zināt vispārējās izglītības labad, un jaunam zēnam tas nedara kaunu, ja viņš filozofē. Ja, turpretim, kāds filozofē, būdams jau vecāks virs, tad, Sōkrat, šī lieta top smieklīga, un es attiecībā pret šādiem filozofiem izjūtu gluži to pašu, ko attiecībā pret pieaugušiem, kas spēlē bērnu spēlītes. Jo, kad es redzu bērnu, kas šļupst un spēlējas, tad es zinu, ka viņam tas vēl pieklājas, un es priecājos un atzīstu, ka tas ir ļoti miļi un brīva bērna cienīgi, jo tas ir pilnīgā saskaņā ar viņa vecumu; un otrādi, ja man gadās dzirdēt, ka mazs bērns runā skaidri, tad man jāviebjas un man sāp ausis, jo tas man šķiet kaut kas verdzisks. Bet kad es dzirdu, ka kāds virs šļupst un spēlē bērnu spēlītes, tad tas man šķiet smieklīgi un vira necienīgi, un man gribas viņam dot pērienu. Gluži to pašu es izjūtu pret filozofiem.. Kad jauni cilvēki vai zēns filozofē, tad tas man patīk, un man šķiet, ka tas izskatās ļoti un līcināca, ka tam ir brīva cilvēka daba; tāpat, ja jauns cilvēks nefilozofē, tad man liekas, ka tas ir nebrīvs un nekad netiekies pēc kā cela un skaista. Bet kad es redzu, ka vecāks virs vēl nodarbojas ar filozofiju un neatmet to, tad man, Sōkrat, šķiet, ka tam vīram vajag pērienu. Šāds cilvēks, kā jau es nupat teicu, lai tas arī būtu cik apdāvināts būdams, zaudē savu vīrišķību, jo viņš bēg no pilsētas vidus un no sapulcēm, kurās, kā saka dzejnieks, viri top krietni. Nolidis kaut kur kārti, viņš visu savu pārējo dzīvi pavada, čukstoties ar trim četriem jaunekļiem, nekad nepaceldams balsi, lai pateiktu kaut ko brīvu, lielāku, spēcīgu.»

Beidzot, savus uzskatus Kallikls saņem kopā tā:

«Patiesība, ko, Sōkrat, tu sakies meklējam, ir šāda: baudu dzīve (τρυφή), sekošana visām iegribām (ἀκολασία) un pilnīga sevis neierobežošana (ἐλευθερία), kad ir spēks, lai darītu visu, ko grib, – tas ir tas, kas rada tikumu un laimi, viss cits, šie neistie izdaiļojumi un pret dabīgās cilvēku norunas, ir tikai plāpas un nekam nederīga niekošanās.»

Tā runā Kallikls, un nevar noliegt, ka viņa runā, kas izsaka jau dažas modernā filozofa Nicšes pamatdomas, ir visai stipra loģika. Tiešām, ja cilvēkam nav cita uzdevuma, kā meklēt savu labumu, savu laimi, piepildot un izkopjot savas dabas saņemtās spējas, kādēļ tad neiet līdz galam un nepiepildīt sevi, savas vēlēšanās, ja vien iespējams, arī pret citu interesēm, izmantojot tos, pat minot tos, ja tie vājāki, kājām? Viss tas dabiski, un dabā jau mēs arī ikdienas redzam, ka tur valda nikna cīņa, ka stiprākais uzbrūk vājākam un iznīcina to sev par labu, ja vien spēj. Kāpēc lai cilvēks, ja tas ir tikai dabiska būtne, nedara tāpat? Tam apstāklim, ka sabiedrība nosodītu šādu rīcību, spēcīgais indivīds var nepiegrīzt vērību: sabiedrības uzskati atkarājas šeit tikai no tā, kādi panākumi būs indivīdam. Ja viņš izrādīsies spējīgs, ja viņš būs uzvarētājs, tad viss, ko viņš būs darījis, tiks atzīts par labu un skaistu, jo uzvarētājus netiesā.

Šādas domas Platōns savā *Valstī* liek izteikt sofistam Thrasymacham, kas pārmet Sōkratam elementāro lietu nesaprašanu:

«Tu vēl esi tik tālu no tā, lai saprastu, kas ir taisnais un taisnība un tāpat netaisnais un netaisnība, ka tu pat neapver, ka taisnība un taisnais ir sveša labums, proti tas, kas nāk par labu stiprākajam un valdītājam, bet tam, kam jāpaklausa un jākalpo, tas ir tikai zaudējums. Netaisnība tiešām valda par vientiesīgiem taisnīgiem, kuri, tiekot pārvaldīti, dara to, kas stiprākam nāk par labu, un kalpojot viņam, dara laimīgāku viņu, nekādā ziņā sevi. Bez tam tev, ai vientiesīgo Sōkrat, ir jāgriež vēriba uz to, ka taisnīgais visās lietās paliek paka netaisnajam.. Lūkojies tā tad uz šo netaisno, ja tu gribi spriest, cik tas viņam personīgi ir izdevīgāk būt netaisnam nekā taisnam. To tu visvieglāk ieskatīsi, ja piegrieziesies tai vispilnīgākai netaisnībai, kas netaisnības darītājus dara par vislaimīgākiem, bet tos, kas pacieš šo netaisnību un paši negrib darīt netaisnību, par visnelaimīgākiem. Tā ir tirānija, kas nevis tikai pamazām piesavina savu mantu, vienalga, vai tā ir tempu vai likumu aizsardzībā, vai tā privāts, vai sabiedrīks īpašums, bet tūliņ visu uz reizi. Kad kāds rikojas netaisni atsevišķās šādās lietās un tiek pie tam noķerts, tad viņš tiek sodīts, un viņam ir liels kauns, jo viņu nosauc par svētuma apgānītāju, vergu mednieku, sienu lauzēju, laupītāju un zagli. Turpretim ja kāds, atņēmis pilsoņiem mantu, arī pašus kalpina, padarījis viņus par vergiem, tad viņš netiek vis saukts minētajos apkaunojošos vārdos, bet gan par izredzētu un laimīgu; un tā viņu sauc ne tikai paši šie pilsoņi, bet arī visi tie, kas dabū zināt par viņa visaptverošo netaisnīgumu, jo tie, kas pe netaisnību, pe to, nevis baidīdamies to darīt, bet baidīdamies to paciest.»

5. Ar naturālismu pāri naturālismam

Naturālistiskais pasaules uzskats tādā kārtā šķiet novedam pie pilnīga amorālisma, pie visu ētikas principu sagrūšanas. Antīkās pasaules domātāji to tomēr negribēja atzīt. Viņi visi līdz antīkās pasaules norietēšanai turējās pie dabiskā eudaimonisma un mēģināja rādīt, ka no naturālisma, no dabiskās dzīves atzīšanas nebūt vēl neizriet amorālisms. Ceļš, ko viņi gāja šai nolūkā, bija tas pats, ko bija jau gājusi tradīcija. Tā, kā mēs redzējām, prasīja, lai, dzīvojot dabisko dzīvi, to pakļauj prāta kontrolei. Bet mēs redzējām, ka amorālisti no Kallikla un Thrasymacha sugas noliedza šādus ierobežojumus, atzīdami, ka tie ir nedabīgi un runā pretī naturālisma pamattēzei.

Atkal Platōns uzņēmās rādīt, ka amorālisti kā Kallikls, tā Thrasymachs, jēdzienu 'dabisks' saprot par daudz šauri un sekli un ka, padziļinot to, rodas iespēja dibināt pilnīgāku ētiku uz pamatiem, kas arī savā būtībā paliek naturālistiski. Tiešām, Kallikls un Thrasymachs spriež tā, it kā tā jau būtu pilnīgi pierādīta un neapšaubāma lieta, ka cilvēkā daba nav ielikusi nekā cita kā tikai zemos instinkstus un kaislības. Bet šāds uzskats ir pilnīgi aplams. Cilvēka dvēselē, māca Platōns, jāizšķir trīs daļas. Viņš to izsaka, starp citu, šādā līdzībā.

Iedomāsimies, saka Platōns savas *Valsts* IX grāmatas beigās, briesmīgu un lielu nejauku zvēru ar daudzām galvām, gan rāmām, gan plēsīgām, kas katru brīdi gan pieaug un iznīkst, gan mainās, cita pārvēršdamās citā. Iedomāsimies tad vēl lauvu, jau mazāku par šo zvēru, un beidzot cilvēku – jau pavisam mazu. Visas šīs trīs būtnes ir tā saaugušas kopā, ka tās veido cilvēka izskatu. Daudzgalvainais,

visus lielumā pārspējošais, mūžīgi mainīgais un sevi atjaunojošais zvērs ir mūsu zemākās kaislības un kāribas, lauva ir augstākās kaislības, bet cilvēks – prāts. Tas, kas saka, ka jādzīvo netaisni, nesaka nekā cita, kā to, ka visiem, līdzekļiem ir jākopj briesmīgais nezvērs un lauva, bet cilvēks jācinca un jāmerdē badā. Šādas ricības sekas ir tās, ka abi zvēri milzīgi pieaug, nemitīgi plēšas un beidzot saplosa un aprij cilvēku. Turpretim tas, kas māca, ka jādzīvo taisni, ar to saka, ka visiem spēkiem ir jākopj cilvēks, ka nezvēra plēsīgās galvas jāsavaldā un jādara par rāmām un ka tiklīdz tas sāk izrādīt savu nikno dabu, tad jācinās pret to, ņemot palīgā lauva. Netaisnais tātad rikojas pavisam aplami, jo viņš atdod vērtīgāko un dievišķīgāko sevi, proti, cilvēku, saplosīšanai un iznīcināšanai.

Pēc Platona domām, tātad taisnīga un tikumīga dzīve nav ne tikai prētrunā ar dabu, bet gan ir vairāk saskaņā ar to, jo tā glābj un sarga tās lielās vērtības, ko daba ielikusi mūsos. Netaisna dzīve ir saskaņā tikai ar dažām zemākām mūsu dabas īpašībām, bet ziedo augstākās. Taisnīga un tikumīga dzīve tātad galu galā ir paša cilvēka interesēs, ja tās saprot drusku dziļāk.

Vai mūsu amorālisti būtu pārliecināti ar šiem Platona paskaidrojumiem? Par to var šaubīties. Viņi, droši vien, aizrādītu, ka prāts varbūt Platonam ir augstākā vērtība, bet viņiem tā nav. Viņiem, piem., dara daudz lielāku prieku un baudu viņu ēšanas, dzeršanas un citu kaislību apmierināšana nekā prāta prasību apmierināšana. Viņi varbūt pat aizrādīs, ka galu galā arī viņu prāts nemaz neprotē pret viņu dzīves veidu, bet jūtas visai omulīgi, jo tas jau arī viņos nemaz netiek atstāts novārtā, bet tiek cītīgi nodarbināts, lai izdomātu dažādas jaunas baudas un ienesīgas kombinācijas vai atrastu līdzekļus iegūto pozīciju aizsargāšanai.

Ko teiktu Platons uz šādiem aizrādījumiem? Vispirms viņš teiktu, ka viņš prātu saprot drusku citādāk nekā viņa oponenti. Prāts viņam nav formāla spēja vien, tas viņam saaudzis arī ar zināmu saturu, viņš tātad to saprot jau kā kaut ko līdzīgu tam, ko vēlāk sauca par iedzimtām patiesībām. Izolētam prātam, kā tīri formālai domāšanas spējai, vēl nav ētiskas vērtības, tas var pat būt kaitīgs.

«Ir jau jauni gudri cilvēki», saka Platons Valsti, «kuru dvēselite redz ļoti asi un skaidri visu, uz ko tā vērsas, jo tai ir laba redze. Bet, piespiesta kalpot ļaunajam, par cik tā asāk redz, par tik arī vairāk tā dara ļaunu» (519 A).

Viss atkarājas tātad no tā, uz ko prāts ir vērst, ar ko tas pildīts. Audzināšanas uzdevums tādēļ ir ne tik daudz attīstīt tikai prāta formālās īpašības, bet pagriezt cilvēku 'ar visu dvēseli' uz labo. Tikai jāievēro, ka galu galā šis labais nav vis kaut kur ārpus dvēseles, bet ir jau pašā dvēselē. Šī pagriešanās tātad nozīmētu attīstīt spēju dziļāk ieskatīties pašā dvēselē, ieraudzīt un salasīt tanī jau no mūžības iespēstās patiesības. Platons tātad galu galā atgriežas pie senās grieķu gudrības, pie devīzes, kas jau bijusi iekalta Delfu templī:

«pazīsti pats sevi».

Savu domu viņš atkal paskaidro ar mītu. Viņš atkal atgādina, ka dvēselē ir trīs daļas, bet tagad viņš lieto citu gleznu. Nemirstīgo dvēseli viņš pielīdzina spānotam divjūgam. Viens no spānotajiem zirgiem ir krietns un labas sugas, – tās ir cēlās kaislības, kā kauns, goda sajūta utt. Otrs zirgs ir nekrietns, slinks, niķīgs –

tās ir zemās kārības. Vadītājs simbolizē prātu. Dvēseles spārniem ir tā īpašība, ka tie, nākdami tuvu dievišķajam, aug, top spēcīgi un nes dvēseli augšup, bet, pieskaroties ļaunajam un zemajam – dilst, top vāji, un dvēsele krīt zemē. Šādām īpašībām apbalvotā dvēsele pastāv jau sen priekš cilvēka piedzimšanas. Tā lido debesu izplatījumā, sekodama savam dievam, mēģinādama kļūt tik pat augstu kā viņš, kas brauc pa priekšu. Dievs paceļas pāri debesīm līdz vietai, kur redzamas mūžīgās patiesības, istie visu lietu paraugi, ko Platons sauc par idejām. Tā tur redzama pati *Taisnība*, pati *Zinātne*, pati *Mērenība*, pats *Skaistais* utt. Cilvēku dvēselēm tikai reti un pie tam nepilnīgi izdodas kļūt tik augstu kā dievam: laiku pa laikam tās spēj tikai uz brīdi pacelt galvu tik augstu, ka var saskatīt šos mūžīgos pilnības paraugus. Skatot šīs augstās lietas, dvēsele jūt neizsakāmu prieku, un viņas spārni, kas viņu nes uz augšu, vareni pieaug. Bet ilgi šie prieki neilgst, jo nekrietnam zirgam nepatīk šī augošā lidošana, tā viņam dara pūles, un tāpēc viņš par varu velk uz leju. Daudzi viņa dēļ pat galvu nespēj pacelt pārdebesu telpā. Agrāk vai vēlāk krietnais zirgs un vadītājs pagurst šajā cīņā, virsroku ņem nekrietnais zirgs, spārni saplok, dvēsele nokrīt zemē un iemiesojas. Kas nemaz nav skatījis idejas, tas nevar tikt par cilvēku, bet pieņem kustoņa veidu. No cilvēkiem arī katrs dabū citu dzīves gaitu, atkarībā no tā, cik viņš skatījis idejas. Iemiesodamās dvēseles aizmirst to, ko redzējušas, tomēr redzētā pēdas nekad neizdzīst viņu dziļumos. Laimīgos apstākļos, sevišķi labu skolotāju vadībā, dvēsele var sākt pēkšņi atcerēties to, ko redzējusi. Visa zināšana, visa tikumība dibinās galu galā uz šo atcerēšanos.

Tā ir Platona slavenā, tā saucamā anamnēses, atcerēšanās mācība. Platons te mitoloģiskā veidā izsaka patiesības, kas citādā formā un precizējumā pieder arī pie mūsu dienu filozofijas pamatpatiesībām, proti, ka ne viss mūsu atziņās, mūsu uzskatos nāk tikai no novērojumiem un no pieredzes, bet ka tur ir arī elementi, kas, tā var teikt, nāk no pašas mūsu dvēseles, no tās struktūras un varām, kas šo struktūru nosacījušas.

Šo mācību tad nu Platons izlieto savu ētisko uzskatu pamatošanai. Prāts mums jāciena un jāsarga tāpēc, ka caur to iet tie zelta pavedieni, kas mūs saista ar dievišķo augstāko vērtību pasauli. Sekojot šiem pavedieniem, izkopjot prātu, mēs nonākam pie vislielākām vērtībām, kas vienīgi dara dzīvi vērtīgu, kādēļ ir vērts dzīvot: mēs atzīstam patiesību, un atzīstot to, pārdzīvojam vislielāko laimi un prieku, ar ko neviens cits nevar līdzināties. Atsakoties no prāta dzīves, atdoties kaislībām, mēs atsakāmies no savas personas vērtīgākā kodola, pārraujam saites, kas to saista ar dieviem un augstāko vērtību pasauli, mēs izolējamies savā egoismā un līdz ar to topam nelaimīgi. Kā konkrētu piemēru Platons apskata netaisnības aizstāvju cildināto netaisnības lielmeistaru tirānu dzīvi un atrod, ka tā nebūt nav apskaužama.

Tirāna dvēseles stāvoklis pilnīgi pielīdzināms tās valsts stāvoklim, kurā viņš valda. Ja normālam cilvēkam tikai murgos un sapņos, kad prāts paguris un nav vairs nomodā, reizēm pamostas zemākās kaislības un liek tam sapņos izdarīt vislielākās neprātības, tad tirāns ir cilvēks, kas, arī nomodā esot, ir līdzīgā stāvoklī kā krietns cilvēks dažreiz murgos. Zemākās kaislības, kurām patiesībā jāklausa prāts, ir viņā guvušas noteicošo varu. Ēšana, dzeršana un sevišķi pērkamās sievietes aizņem visus viņa prātus, un viņš ir kā valgos sasiets savās kaislībās, kas to

rausta uz visām pusēm. Viņa dvēsele tātad pilna verdzības un nebrīvības, pie kam verdzībā ir taisni dvēseles labākās daļas, bet sliktākās un neprātīgākās ir kungi. Vergam līdzīgs viņš arī no tā viedokļa, ka patiesībā viņš ir viens it kā zvēru vidū – proti, savu nekrietno draugu vidū – jo visus krietnos cilvēkus viņš būs iznēdējis. Viņam tad būs arī rupji jāglaimo un jāiztop šiem zvēriem, jo citādi tie tūliņ viņu sapļosītu. Viņa dvēsele tātad ir pastāvīgi nemiera, baiļu un nožēlas pilna. Tā nekad nav apmierināta, jo zemās kaislības ir nepaēdināmas un nepiepildāmas. Baiļu dēļ tas nedrīkst arī brīvi iet ļaudīs, bet sēž iesēdies savos mūros. Viņš tātad patiesībā ir nožēlojams un dvēselē nabags, jo tur mājō tikai bailes, neapmierinātās kaislības un visi netikumi: skaudība, neuzticība, netaisnība, negantība. Tirāns tātad galu galā pats ir visnelaimīgākais cilvēks un arī citus dara nelaimīgus. Platōns, izvirzīdams īpatnēju aprēķināšanas principu, domā, ka esot pat iespējams izteikt skaitļos, cik reizes taisnais gudrības milētājs ir laimīgāks par tirānu, – proti, 729 reizes!

Tālāk jāievēro, ka, atsakoties no prāta vadības, cilvēks nespēj vairs būt saskaņīgs savos darbos, nespēj būt saskaņā pats ar sevi. Bet šī nesaskaņa ir nepanesama.

«Tiešām», saka Platōns, «labāk ir spēlēt uz nenoskaņotas un disonējošas liras vai vadīt tādu pat kori, vai būt nesaskaņā un opozīcijā ar lielo ļaužu vairumu, nekā būt pretrunā un nesaskaņā ar sevi vienu pašu» (Gorgijs, 482 BC).

Citiem vārdiem, tas nozīmē, ka, dzīvojot netaisnu kārību dzīvi, cilvēks zaudē iekšējo sakarību, zaudē savu personību, t.i. zaudē pats sevi. Bet zaudēt sevi, tas nozīmē zaudēt visu. Netaisna dzīve tādēļ ir aplamība, ir nepieņemama arī no laimes meklētāja viedokļa: nevar būt laimes, kur pats šīs laimes saņēmējs pazūd. Taisnība un tikumība tātad izrādītos par uzvarētājām arī no naturāliskā eudaimonisma viedokļa.

Vai pretinieki arī būs pārliecināti ar šiem argumentiem, tas ir cits jautājums. Un Platōns arī velti būtu pūlējies, ja viņš gribētu atrast tādus argumentus, kam nepieciešami jāpārliecina visi. Tas nav iespējams nevienā ētikas sistēmā, lai uz kādiem pamatiem tā būtu dibināta. Individīdam var teikt gan, kā Platōns to dara, ka, ja tas dzīvo netaisni, dzīvo zemu instinktu dzīvi, tad tas zaudē visu cilvēcīgo, visu vērtīgo sevi, zaudē visu personību; var arī teikt, ka kāda augstākā vara tam pavēl dzīvot taisni, vai beidzot, ka pienākums tam liek tā dzīvot, – uz visu to indivīds vienmēr var atbildēt ar savu 'es negribu'. Tuvās baudas solījuma svars var viņā pārspēt prāta un pienākuma balsi. Sekošana tikumiskam ideālam galu galā dibinās vienmēr uz īpaša gribas lēmuma, uz īpaša izšķiršanās akta, kas savukārt dibinās uz tā, ka cilvēks ar visu dvēseli ierauga, ka labais tomēr ir kaut kā pievilcīgāks par ļauno, vai vismaz, ka ļaunais ir vēl pretīgāks un grūtāks par to, ko prasa tikumiskā apziņa (tā tas parasti ir 'pienākuma' morālē). Platōns grib šo gribas lēmumu panākt racionālā kārtā, grib ierosināt ar prāta argumentāciju. Ar argumentu palīdzību Platōns grib savu lasītāju novest tik tālu, ka viņš pēkšņi ieraudzītu šo tikumisko dzīvi tādā gaismā, ka tā saceltu viņā sajūsma, ka viņš iekšēji pārdzīvotu tās pārākumu par visiem citiem dzīves veidiem, pārdzīvotu prieku, kas ar to saistīts, tā ka viņš no šī brīža iemīlētu to ar visu sirdi un pilnīgi

izšķirtos par to. Pie daudziem viņam ir bijuši lieli panākumi, pie daudziem vēl vienmēr būs, bet droši var teikt, ka ne pie visiem. Bet tā nav viņa un viņa mācības vaina. Nevienu nevar pret gribu padarīt ne tikumīgu, ne laimīgu.

Šādu uz naturālisma pamatiem stāvošu ētiku Platōns padziļina tik tālu, ka tā var iegūt veidu, kas jau šķiet ejam tālu pāri naturālismam, – proti, tā var prasīt pat atsacīšanos ne tikai no dabiskās instinktu dzīves, bet vispār no dzīves, var prasīt tāpat pat dzīves instinkta pārvarēšanu. To jo skaidri izsaka Sōkrats Gorgijā.

«Sapratīgs vīrs izvairīsies no tām lietām, cilvēkiem, bēdām un priekiem, no kuriem vajaga izvairīties, un dzīsies pēc tiem, pēc kuriem vajaga dzīties; tāpat palikdams savā vietā, viņš izturēs visu to, ko vajaga izturēt. Tādā kārtā, Kallikl, ir pilnīgi nepieciešams, ka gudrs vīrs, būdams taisns un virišķīgs un dievbijīgs, ir arī pilnīgi labs cilvēks, bet, būdams labs, viņš darīs labu visu, ko viņš darīs, un labi visu darīdams, viņš būs laimīgs, bet nekrietnais un ļauna darītājs būs nelaimīgs: tāds ir tas, kas ir pretējs saprātīgam, tas nesavaldīgais, ko tu slavē. Lūk, tās ir lietas, ko es atzīstu par patiesām. Bet, ja tās ir patiesas, tad tam, kas grib būt laimīgs, ir jātiecas pēc sapratības un jāvingrinās tanī, bet no nesavaldības jābēg, cik steidzīgi tik spējam, tā ka lai mums nebūtu nekādas vajadzības tikt sodītiem; bet ja šāda vajadzība rastos, vai nu mums, vai kādam mūsu tuviniekam, vai vienkāršam pilsonim, vai valstij, tad, ja gribam būt laimīgi, vajaga sodu paciest. Tāds man šķiet esam tas mērķis, kuru vērojoji ir jādzīvo. Ikvienam jāsaņem kopā visi savi un valsts spēki, lai rastos taisnība un sapratība kā laimīgas dzīves nosacījums. Saskaņā ar šo atziņu ir arī jādzīvo, nav jāļauj valdīt kāribām un jāatsakās mēģināt tās piepildīt, jo tās ir veltīgas pūles un noved tikai pie laupītāja dzīves.» Tālāk Sōkrats izsakās vēl zīmīgāk: "Es neatzīstu, Kallikl, ka vislielākais negods ir netaisni dabūt pliķi vai paciest, ka sagraiza mūsu ķermeni vai maku. Lielāks negods un ļaunums ir netaisni dot šo pliķi un graizīt mani un manu mantu. Tāpat arī apzagt mani, vai pārdot verdzībā, vai ielauzties manā mājā, vai vispār izdarīt man vai manai mantai kādu netaisnību ir lielāks kauns un lielāka nelaime šim netaisnības darītājam nekā man, kam tiek darīts pāri.. Tiešām, isti labam cilvēkam nav jā rūpējas par iespējami ilgu dzīvošanu un nav ar varu jāpieķeras šai dzīvei.»

Izejot tāpat no tradīcijas, kas prasa mērenu dabisku dzīvi sapratības robežās, Platōns, padziļinādams šo tradīciju un mēģinādams dot tai pamatojumu, nonāk pie rezultāta, ka miesīgā dzīve galu galā nav tomēr augstākā vērtība. Būtu tomēr apļam slēgt no tā, ka Platōns būtu noliedzis dzīvi un bijis askēts. Ja viņš būtu to darījis, tad viņš nebūtu klasiskā laikmeta grieķis. Kā īsts šī laikmeta cilvēks viņš nenoliedz nevienu vērtību, kas atklājas mūsu miesīgai vai garīgai dabai. Viņš nenoliedz pat baudu. Tādēļ *Filēbā* viņš pairoņizē par kyniķiem, kas šajā ziņā griebja iet līdz galam:

«Viņu drūmais raksturs», saka viņš, «iedves tiem par daudz niknuma pret baudu, kad viņi domā, ka tanī nekā nav laba.»

Tajā pašā dialogā, citā vietā viņš jautā:

«Vai mēs gan gribētu dzīvot, ja, ieguvuši visu sapratību, prātu, zinātni un atmiņu, mums nebūtu nekādu baudu, ne mazu, ne lielu, un nebūtu arī bēdu?»

Platōns tāpēc par pilnīgu dzīvi atzīst 'sajaukumu', kurā ir visas vērtības, tikai sakopotas tādā veidā, ka istākās un lielākās valda, bet citas ir subordinētas šīm galvenām vērtībām. Pilnīgā cilvēcīgā dzīve ir harmoniskā dzīve, kurā neviena cilvēcīgās dabas īpašība nav ziedota citai, bet visas tās līdzsvarotas. Nedrīkst tikai aizmirst šīs harmoniskās dzīves sastāvdaļu relatīvo vērtību. Normālos, laimīgos apstākļos tas varbūt nav tik svarīgi, bet jo svarīgi tas top kritiskos brīžos, kad jāizšķiras par vienu vai otru vērtību. Gudram cilvēkam tad jāprot izvēlēties vērtīgāko, t.i. savu prātu, labklājību un gara brīvību, un jāatsakās, ja vajadzīgs, no citām, pat ja starp tām figurētu pati miesīgā dzīve.

6. Ziedotais indivīds

Prasīdams šādā kārtā zināmos gadījumos atsaciņanos no dzīves, neuzskatīdams to par augstāko vērtību, Platōns ar to nebūt neattālinājās no grieķu tradīcijas, kas arī jo labi pazina šādu prasību. Jau iemīļotākais grieķu varonis Achillejs izvēlas nāves ceļu, kad viņam jāizšķiras, vai atstāt neatriebtu mīļā drauga nāvi, kurai, pēc likteņa lēmuma, jāseko šim draudzības apliecinājuma aktam. Sofokls arī rāda, kā Antigone, lai izpildītu to, ko cilvēku un dievu likumi prasa no mīrušā radnieka, lai nodrošinātu brāļa dvēselei iespējamo labklājību viņā pasaulē, sāk cīņu, kurā, kā viņa pati labi zina, viņai jāiet bojā. Tāpat Eurīpīds mums ir atstājis neaizmirstamo Alkēstīdas tēlu, kas ziedoja savu vīru labā. Un šo literāro piemēru virkni varētu pagarināt jo garu. Ne mazāk gadījumu šādiem traģiskiem lēmumiem sniedza arī grieķu vēsturiskā dzīve. Visa tā bija pilna pilgta dramatisma, nemitīgu sarežģījumu, negaidītu peripetiju. Kari bija nerimstoši un nežēlīgi, un nebija gan pilsoņa, kas savā mūžā vairākas reizes nebūtu bijis tādos stāvokļos, kur jautājums grozās ap dzīvību un nāvi. Cilvēkam te vajadzēja dzīvot, esot ik brīdī gatavam pieņemt visizšķirošākos un negrozīgākos lēmumus. Cilvēki tad tiešām to arī prata darīt, kas piešķīra visai grieķu dzīvei īpatnēju dziļi vīrišķīgu, pat skarbu raksturu, kurā maz bija vietas sentimentalitātei, jūsmošanai un sapņošanai.

Nebija sveša grieķu dzīvei arī tā sevis savaldīšanas, sevis ierobežošanas prasība, ko izvirzīja Platōns. Individuālās brīvības šī dzīve pieļāva nesalīdzināmi mazāk nekā mūsu laiki. Indivīds tad bija galvenā kārtā valsts kalps, un devīze bija nevis 'valsts indivīdam', bet 'indivīds valstij'. Spartā pilsoņi nedrīkstēja ne tirgoties, ne krāt naudu, ne gērbties kā viņiem tika, nedz ēst kā viņi gribēja. Athēnās šī brīvība bija lielāka, bet nav šaubu, ka arī tur mūsu modernais 'brīvais' cilvēks būtu juties ierobežots, kā savā rīcībā, tāpat savās domās un valodā, – jo arī domāt un runāt drīkstēja tikai to, ko atļāva valsts. Šāds stāvoklis bija tik raksturīgs un pierasts, ka Aristotelis to uzstāda pat par normu:

«brīviem cilvēkiem vismazāk ir atļauts darīt, kas viņiem ienāk prātā, bet visa ir lielākā daļa no viņu rīcības ir noteikta, turpretim vergiem un kustoņiem maz kas ir vispārīgi noteikts, bet lielākā daļa no viņu rīcības notiek kā gadās!» (A 10).

Ievērosim, ka te tā nav prasība, bet tas ir novērojums: grieķu dzīve tā allaž prasīja no brīviem pilsoņiem spēju iet ceļu, kas instinktiem, kas kūrībai nav pati-

kams, bet ko prasa prāts. Šo novērojumu jau bija izdarījuši arī populārā apziņa un izteikusī to mītā par slaveno varoni Hērāklu: Hērāklam jāizšķiras starp baudu dzīvi un ciešanu un grūtību dzīvi. Bet pēdējais ceļš ir tikuma ceļš. Hērāklis izšķiras par to, izvēlas sev par vadoni skaidrā, apdomīgā prāta dievieti Athēnu, un tā viņš arī top par grieķu tautas pielūgto varoni. Apziņa par prāta suverenitātes tiesībām bija spilgta tādā ne tikai filozofos, bet visā grieķu tautā: filozofi tikai skaidrāk izteica un motivēja šo vispārējo pārliecību. Grieķu dzīvei tādā bija it kā divi poli – dzīve, dzīves baudīšana no vienas puses, – prāts, prāta regulācija no otras puses. Bet šie divi principi nebija pretrunā: grieķu kultūru raksturo tas, ka tā prāta tos apvienot, sintezēt tos. Tā sintezēja tos, ienesot to attiecībās samēru, harmoniju. Harmoniskā, dabiskā dzīve – tas arī ir grieķu gudrības pēdējais vārds.

7. Reznācija un jauni motīvi

Bet ar kādām jūtām grieķi izturējās pret šo dzīvi? Lai nojaustu šo attiecību īpatnību, – atgriezīsimies, noslēdzot šo apcerējumu, vēl mazliet pie tā paša Hērodota stāstīta, ko mēs aplūkojām sākumā. Pēc Tella otrā vietā par laimīgākiem cilvēkiem Solons atzīst argiešu jaunekļus, kam dieviete uz mātes lūguma piešķir vislielāko laimi – uzsūta saldā miegā negaidītu nāvi. Iedomāsimies tikai, ko tas nozīmē. Māte lūdz laimi, – dieviete sūta nāvi. Vai nāve tādā būtu prasītā laime? Jā, tā iznāk. Lai dzīve arī šķiet pievilcīga, tomēr dievs, kas zina un paredz visu, kas būs, kas zina laimīgo un nelaimīgo brīžu, baudas un ciešanas samēru, zina arī, ka galu galā ciešanas vienmēr ir pārsvarā un ka tā tad labāk ir nedzīvot nekā dzīvot. Uzaicinājums baudīt dzīvi, attīstīt un izmantot dabiskās spējas tā tad galu galā saistās ar pesimistisku noti. Un tas tā ir gluži dabiski. Ja dzīves saturu un vērtību garantē tikai pati dzīve, tad bezpartejiskam un aukstasinīgam novērotājam allaž būs jākonstatē, ka dzīve nevar pati sevi attaisnot, ka tā ir nepilnīga, ka tā ir ļauna un ciešanu pilna. Un grieķi bija tik labi novērotāji un bija jau nogājuši tik garu attīstības ceļu, ka viņi nevarēja nenonākt pie šādiem novērojumiem. Šī pesimisma ieskaņa izmanāma jau Homērā, kad viņš brīdina cilvēkus no augstprātības un aizrāda, ka dievi ir skaudīgi un necieš cilvēka laimi. Šī nots vēl noteiktāk skan Aischyla varenajā traģēdijā, kur cilvēks velti cīnās ar likteni. Arī harmoniskais Sofokls to pazīst, bet Eurīpidā tā top jau par griežīgu disonanci, kas plosa dvēseli.

Ar gadu simteņiem, tautas dvēselei pagurstot, jaunības spirtumam zūdot, šis pesimisma tonis vienmēr piegemas. Trešā gadu simtenī priekš Kristus tas noved pie stōicisma nodibināšanās un lielām pārgrozībām tradicionālā hellēniskā attiecībā pret dzīvi. Klasiskā grieķu pilsēta – valsts, ar ko indivīds bija nesaraucjami saudzis, tagad ir aprīta lielvalstī. Līdz ar to indivīds ir zaudējis savu galveno dzīves saturu, un ir pārrautas galvenās saites, kas viņam lika justies kā liela organisma daļai. Tagad nāk individuālisma laikmets, bet šis laikmets ir grūts, un dzīve skarba. Indivīds ievēlka sevī kā gliemezis un apaudzē sev apkārt biezus jo biezus nejutīgus vākus, kas to lai sargātu no dzīves belzieniem. Stōicisms nav nekas cits kā recepte šādu gliemežvāku apaudzēšanai ap sevi. Tomēr arī stōiķi palika ūzticīgi klasiskajam ideālam: palikt uz zemes, necelties tai pāri, nemeklēt glābiņu ārpus konkrētās dzīves. Marks Aurēlijs saka:

«Bēdājies tikai par dzīvi, ko tu dzīvo, t.i. par tagadni, un tad tu varēsi dzīvot mierīgi, cēli, prātīgi.»

II, III gs. pēc Kristus apstākļi atkal grozās. Dzīves apstākļi kļūst vēl grūtāki. Neapmierinātība ar dzīvi aug. No austrumiem sāk nākt jaunās vēsmas: antikā pasaule tiek appludināta ar daudziem austrumu zemju kultiem, starp kuriem ir arī dzimstošais kristiānisms. Visos šajos kultos ir viens kopējs motīvs: rūpes par dvēseles likteni viņpasaulē, rūpes, kas klasiskā laikmetā grieķiem gan arī nebija gluži svešas, bet kas tomēr tiem stāvēja tālu aiz rūpēm par dzīvi. Tagad stāvoklis pārgrozās: šīs rūpes arī grieķim un romietim nāk pirmā vietā. Šī jaunā hellēniskā gara orientācija izteicas jaunplatonismā. Notiek mēģinājums atjaunot Platona mācību, ieliekot tajā tādu saturu, kas atbilstu jauno laiku interesēm. Tagad ideāls vairs nav 'skaistais un krietnais' cilvēks, attīstīts fiziski, garā izkopts un izsmalcināts, kas spēj dzīvē veikt lielus darbus, nē, tagad kā ideāli tiek izvirzīti cita veida ļaudis. Lūk, kā Plōtīns¹ tos raksturo savās *Enneadēs* (V, 9, 1):

«Pateicoties savu spēku pārākumam un savas redzes asumam, viņi vēro visaugstāko vietu mirzumu: viņi paceļas līdz turieni, pāri mākoņiem un zemes krēslai; viņi tur paliek un nicina šīs zemes lietas, būdami priecīgi, ka var palikt patiesības mājokļi, kā cilvēki, kas pēc ilga ceļojuma ir atgriezušies savā labi pārvaldītā tēvijā.»

Jā, tagad arī grieķim un romietim šī dzīve šeit ir kļūstusi svešumā. Miesa ir it kā dzīves kaps. Dvēsele ir atdalījusies no dieva, un tādēļ tā ir kritusi. Tā nevēlas nekā cita, kā atgriezties pie tā, no kura tā nākusi. Šai dzīvē tas iespējams tikai retos mirkļos, ekstāzes brīžos. Pēc nāves tad var notikt galīgā un pilnīgā atgriešanās. Tā mēs nonākam it kā pie pilnīga klasiskā ideāla pretstata.

Tomēr arī Plōtīns vēl ir grieķis. Tas parādās tādā veidā, ka arī viņš dvēseles atdalīšanos un atgriešanos grib izprast kā kaut ko racionālu, kā kaut ko tādu, ko noteic saprātīgs likums, nevis kā dibinātu uz dieva žēlastības, kā to mācīja austrumzemju kultūri. Pasaule valda kārtība, kas ar prātu iekārtota un kam cilvēks vienmēr labprātīgi padosies, kad viņš to būs ar prātu sapratis. Ticība prātam tāpat paliek grieķiem raksturīga līdz galam.

Šī ticība prātam un interese par dzīvi, par tās izkopšanu un izdaiļošanu, kas raksturoja klasisko laikmetu, ir tās divas lietas, ko modernie laiki saņēma kā vērtīgu mantojumu no senās Grieķijas. Šī mantojuma pārņemšana notika it sevišķi renesanses laikmetā. Pārņemot grieķu ticību prātam, jaunie laiki nodibināja moderno zinātni; pārņemot to interesi par dzīvi un tās daiļumu, tie deva ierosinājumu varenai mākslas un kultūras atdzimšanai. Šo spēju ierosināt jaunas domas, atjaunot un atspirdzināt pagurušos kultūras spēkus sengrieķu gars ir paturējis vēl līdz mūsdienām. Tas ir kā skaidrs un vēss avots, kas nekad neizsīkst un kam ir savāds brīnišķīgs spēks, jo šis avots nāk no lieliem dziļumiem. Dzīvodami ārkārtīgi bagātu, vispusīgu, sasprindzinātu dzīvi, skatīdamies tajā ar vienmēr skaidru, vēl primitīvu svaiguma pilnu un grāmatu putekļiem neaptumšotu skatu, tie bieži ir pratuši ieskatīties istenībā dziļāk, nekā mēs to spējam mūsu dienās. Šos savus skatījumu-

¹ Oriģināltekstā (58. lpp.) – «Platōns»; acimredzot drukas kļūda.

mus viņi ir izteikuši brīnišķīgos mākslas darbos, gan rakstītos, gan akmenī kalto. Šie darbi, kaut gan tie darināti priekš vairāk kā 2000 gadiem, tomēr bieži ir dzīvāki nekā tie, par kuriem mums vēstī pēdējā sensācija. Ir tādēļ arī saprotams, ka mūsu vakareuropeiskās kultūras centieni, kad tie grib skaidrāk apzināties sevi un savus ceļus, vienmēr, laiku pa laikam atgriežas pie šiem saviem pirmavotiem un smeļ no tiem jaunas atziņas.

P. ĶIKAUKA

AUTORITĀTE UN PATRIOTISMS SENĀS GRIEĶIJAS VĒSTURĒ

Runājot par autoritāti un patriotismu senās Grieķijas vēsturē es domāju pareizi izpratis savu uzdevumu, ja teikšu, ka te nav domāti divi dažādi temati – viens par autoritāti, otrs par patriotismu – bet ka te vispirms ir jāievēro tā ideja, kas saista abus šos jēdzienus. Jo nevar būt valsts dzīvē nevienas lielas autoritātes, kuras darbība nebūtu vērsta par labu visai tautai, un, no otras puses, neviens liels patriots nevar palikt sabiedrības un tautas neatziņš.

Mēģināšu tāpēc no grieķu vēstures izcelt dažas tādas personas, kas ar savu pašai ziedzīgo kalpošanu dzimtenei ir ne tikai ieguvušas savu laika biedru atziņību, bet kuru slava ir tālu pārsniegusi viņu dzimtenes un viņu laiku robežas un kuru vārdi, uz mūžīgiem laikiem ierakstīti pasaules vēsturē, mudina arī mūs sekot viņu priekšzīmei.

Solons kā dzimtenes glābējs

Grieķu pilsētās sākumā valdīja ķēniņi. Kā to rāda vēl Homēra poēmas, ķēniņu autoritāte tautā bija liela. Ķēniņš tur saucās *διογενής*, t.i. no Zeva dzimis jeb no Zeva cilts. Kā savas varas ārēju simbolu viņš nēsā scepteri. Viņš staigā purpura drēbēs, un savā pili viņš sēž uz sevišķi grezna krēsla, kas saucas *θρόνος*. Ķēniņš ir augstākais valsts pārstāvis, viņš pilda arī augstā priestera pienākumus, būdams par starpnieku starp dieviem un tautu. Kara laikā viņš ir arī karavadonis. Apbalvots ar augstāku autoritāru varu, kas viņam paša Zeva dota, ķēniņš rūpējas par savu tautu, jo viņš apzinās savus pienākumus pret to.

«Laimīga, trīskārt laimīga ir tā zeme, par kuru valda labs ķēniņš».

tā sacīts *Odyseijā* (XIX, 109-114), un tauta tad tādu ķēniņu godina kā dievu un nes viņam dāvanas un ziedojumus.

Bet vēlāk sākas cīņa starp ķēniņiem un aristokrātiju, kuras rokās koncentrējās arī zemes bagātība. Kaut arī ķēniņš pieder pie aristokratu kārtas, viņš reprezentē tomēr visu valsti un rūpējas par tās labklājību. Aristokrāti turpretim sarga tikai savas kārtas intereses. Politiskajā cīņā starp ķēniņu un aristokrātiju uzvaru gūst beidzamā un ap VI gs. pr. Kr. no agrākās ķēniņu varas Grieķijā ir atlikusies tikai ēna. Bet tai pašā laikā ir iedegusies jauna vēl daudz asāka cīņa starp priviligrēto aristokrātiju un plašajām tautas masām jeb dēmu. VII un VI gs. pr. Kr. ir šo cīņu laikmets gandrīz visā Grieķijā. Lai man būtu atļauts pastāstīt par vienu šādas cīņas epizodi, kas norisinājās Athēnās.

Ap 600. g. pr. Kr. Attikā redzam ļoti bēdīgu ainu. Visauglīgākie un plašākie zemes īpašumi tur pieder aristokrātiem. Mazturīgie sīkzemnieki, kuru ir liels vairums, ir iestīguši parādos. Neraža, nabadzība un citādas klizmas spiež šos mazturīgos pilsoņus aizņemties naudā vai graudā no viņu bagātājiem kaimiņiem, kas ņem procentus par aizdoto summu un prasa arī parāda nodrošinājumu. Ja nabadzīgais zemnieks parādu laikā nevar atdot, viņa zeme pāriet bagātā kaimiņa īpašumā. Šādam procesam ilgāku laiku turpinoties gandrīz visa lauksaimniecībai noderīgā Attikas zeme bij pārgājusi lielgruntnieku rokās, kamēr tautas lielā daļa atradās galējā nabadzībā. Un ne tikai mazos zemes īpašumus nācās zaudēt. Mazturīgais pilsonis, aizņemdams no turīgā eupatrida, bieži nevarēja ieķīlāt savu zemi, vai nu tāpēc, ka tā bija ieķīlāta jau par agrākiem parādiem, vai arī zemes bija par maz, vai arī tās nemaz nebija. Viņš tad, parādu taisīdams, ieķīlāja savus bērņus, savu sievu un sevi pašu. Un ja atnāca parāda termiņš un viņš parādu laikā nevarēja atdot, tad viņa ģimene un viņš pats pārgāja pilnīgā savā kreditora īpašumā, t.i. ar visu savu ģimeni kļuva parāda devējam par vergu, un parāda devējs tad varēja viņu un viņa ģimeni vai nu pārdot, vai arī atstāt uz vietas, lai sev par labu kalpinātu. Šāds stāvoklis, kur liela daļa Attikas iedzīvotāju bija nonākusi lielā trūkumā un kauna pilnā verdzībā, draudēja valstij ar lieliem satricinājumiem. Nemiers rūga visā Attikā un no mutes uz muti gāja sauciens, ka stāvoklis ilgāk nav ciešams un visa zeme ir pārdalāma. Tas nozīmēja priekšā stāvošu revolūciju un dumpi, kura sekas nebij pārredzamas.

Tad nāca Solōns, kam piemita augstas garā īpašības: viņš bija cilvēks ar lielu morālisku autoritāti un liels patriots. Abas šīs īpašības viņš bija jau parādījis vārdos un darbos. Pats būdams eupatrids, Solōns tomēr visur nepieslējās dižciltīgo ieskatam, bet stāvēja pāri šķiru interesēm un skuma par to, ka viņa dzimtene bija nonākusi tik grūtā stāvoklī. Būdams arī dzejnieks, viņš aicināja tautu uz vienprātību un saprašanos, izsacīdams rūgtus pārmetumus aristokrātiem par viņu mantkāribu un netaisnību. Praviētiski skan Solōna vārdi, kur viņš runā par taisnības ideju, bez kuras arī bagātībai nav droša pamata:

*Negāzīs postā nekad mūsu pilsētu Zevs visaugstais,
Nepostīs to arī cits nemirstīgs dievs it neviens.
Tāpēc, ka varenā dieve un pārkoņu grāvēja meita
Pallada Athēna to uzlūko, sarga arvien:
Paši vien neprātā gribat šo lielo pilsētu postīt,
Pilsoņi, kuriem arvien mantības diezgan vēl nav..*

Par mantkāriņajiem aristokrātiem Solōns runā šādiem vārdiem:

*Taisnības templis jau sen aizmirsts ir viņiem un svešs.
Tomēr, kaut klusu tā cieš, tak zina tā visu, kas notiek,
Ari, kas nākotnē būs – atnāks ar atmaksu reiz.
Tas arī pilsētai visai būs nelaimi nesošais bridis,
Drīzi vien verdzības jūgs viņai tad uzlikts būs smags,
Verdzības, kura ceļ nemierus, modina dusošo karu,
Karu, kas jaunekļus ved nāvē un nelaimē dzen (K. Strauberga tulk.)*

Kādā vietā Solōns salīdzina revolūcijas satricinājumus ar pēkšņu negaisu, kas izdara lielus postījumus, pēc kam atkal iestājas saulains laiks:

*Piepeši ziedoņa vējš mākoņus izsvaidīt var,
Dzīji var sabangot jūru, to sakūdamš putainos viņšos,
Tālāk tas, aizejot prom, zaļajās druvās var krist,
Izpostot krāšņumu, tad uz dievu mājokļiem atkal
Steidzoties atpakaļ iet, debesi noskaidrojot.
Atkal nāk saulainais spēks un apstaro auglīgo zemi,
Uzsmaidot viņai, un nav debesis mākoņu vairs.
Atmaksā līdzīgi nāks no Zeva, lai gan ne tik drīzi,
Kā to mirstīgie mēdz; dusmas gan atlikt var viņš,
Tomēr nav aizmirsts neviens, kas noziedzies, kuram ir krūtīs
Netīra apziņa: reiz gaismā tiks izcelts it viss (K. Strauberga tulk.)*

Cilvēkam ar šādiem ētiskiem uzskatiem utricējās tiklab eupatridi, kā apspiestā tautas masa. Visi instinktīvi jūta, ka par starpnieku un samierinātāju naidīgajām partijām var būt tikai Solōns. Ka samierināšana bija vajadzīga, to saprata arī dižciltīgie. Ja ne šodien, tad rītu varēja izcelties revolūcija, kur tiktu laupīts un postīts. Labāk bija piekāpties un atdot daļu no privilēģijām nekā varbūt zaudēt visu. Tāpēc 594. g. pr. Kr. dižciltīgie, kuriem toreiz piederēja noteikšana valsts lietās, ievēlēja Solōnu par pirmo archontu un deva viņam ārkārtējas pilnvaras būt par miera nodibinātāju starp dižciltīgajiem un pārējo tautu ar tiesību izdot arī šai virzienā vajadzīgos likumus.

Tad Solōns, neskatīdamies ne pa labi, ne pa kreisi, bet iedams pa vidusceļu, izdarīja vajadzīgās reformas. Ar speciāli izdotu dekrētu viņš anulēja parādus, kuros bij iestīguši mazturīgie cilvēki. Tas nozīmēja, ka ar vienu rāvienu visi mazturīgie īpašnieki atdabūja atpakaļ savus pazaudētos zemesgalus un visi tie, kas par parādiem bij nokļuvuši verdzībā, atkal kļuva brīvi. Un lai neatkārtotos agrākais stāvoklis, tika izdots likums, ka turpmāk neviens nerikst aizdot naudu pret personas ķīlu un ka tādā kārtā neviens athēnietis nedrīkst otru athēnieti padarīt par vergu. Tiem, kas pārkāptu šo likumu, bij paredzēts nāves sods.

Pievienodams šīm reformām politisko amnestiju un izdarīdams dažas pārmaiņas valsts administratīvā iekārtā, Solōns lika pamatus jaunai Athēnu valsts satversmei, kas pēc savas būtības bij demokrātiska.

Kad Solōns savus nodomus bija realizējis, ar viņa darbību tomēr daudzi nebija apmierināti, un viņam nācās saņemt pārmetumus no abām pusēm: vieniem likās, ka viņš tautai ir devis par daudz, citiem, ka par maz. Neapmierināti palika tiklab aristokrati, kā arī galējie ekstrēmisti no pretējās puses. Kādā dzejolī Solōns aizstāvas pret šiem pārmetumiem:

Es tautai do to solījumu turēju.
 Par to gan, laiks kad tiesu spriedis, liecinās
 Vislielākā no visiem dieviem Olympā
 Vislabāk melnā Zeme, kurai noņēmu
 Es robežstabus nost kā grūtu smagumu.
 Vergs viņa agrāk bij, un tagad brīva tā.
 Es daudzus athēniešus mājās pārvedu,
 Kas bij pārdoti, un citus, kuri prom
 Bij spiesti bēgt un arī mātes valodu
 Bij aizmirsuši runāt, klistot svešumā.
 Bet pašu mājās tos, kas nika verdzībā
 Un kungu klaūšu nastu nesa, visus tos
 Es brīvus darīju; ar bargo likumu
 Un viņa spēku savienojot taisnību
 To sasniedzu un solījumu turēju.
 Tad visiem vienlīdzīgus likumus,
 Kā augstmaņiem, tā zemiem, katram taisnīgi
 Es rakstīju..

Šajā apoloģijā mūsaiķu lasītājam kā nevajadzīga pašuzslava varētu likties tie Solōna vārdi, ar kuriem viņš apliecina, ka visiem ir devis vienlīdzīgus likumus. No mūsu viedokļa tā taču ir pati par sevi saprotama lieta, ka likumiem jābūt vienlīdzīgiem, t.i. ka likuma priekšā visi ir vienlīdzīgi. Bet tā tas liekas tikai mums, – Solōna laikabiedriem par to bija pavisam citādi ieskatī. Toreiz taisnība piederēja tikai vienai pusei – augstākajai dižciltīgo kārtai. Eupatridiem, kam bija bagātība, piederēja arī politiskās un juridiskās tiesības un priekšrocības. Un tāpēc Solōns, ievēzdams vienlīdzību likuma priekšā, gāja jaunu ceļu, aizsteigdamies priekšā savam laikmetam. Ka šis ceļš bija pareizs, to pierāda tas, ka tagad, pēc pustrēša tūkstoša gadiem, mūsu tiesiskās normas joprojām bāzējas uz šā Solōna principa.

Nobeidzis reformas, Solōns lika zvērēt 9 archontiem un visiem pilsoņiem, ka viņi paklausīs jaunajiem likumiem, un šo zvērestu vēlāk deva ikgadus visi pilngadību sasniegušie athēnieši.

Nolicis pilnvaras, Solōns, lai viņa personīgā klātbūtne nebūtu par traucējumu jaunajai iekārtai, aizceļoja uz kādu laiku no Athēnām. Viņš apmeklēja Aigipti, bet sevišķi tuvos sakaros nonāca ar Kypras valdnieku Filokypru. Šis valdnieks sākumā dzīvoja nelielā pilsētā Aipeijā, kura atradās uz nelīdzenas augstienes, bet kurai apakšā izpletās auglīgs līdzenums. Solōns ieteica ķēniņam pārcelt savu rezidenci ielejā un ar saviem padomiem palīdzēja viņam nodibināt un iekārtot jauno pilsētu, kas dabūja vārdu Soliji. Atstādams Kypru, lai atgrieztos dzimtenē, Solōns sacerēja elēģiju, kur siltiem un izjustiem vārdiem atvadjās no ķēniņa, novēlēdams viņam vislabākās sekmes viņa jaunajā pilsētā. No šīs elēģijas ir uzglabātas līdz mūsu dienām sekojošas rindas:

Tagad par Solijiem ilgus te jaunajiem valdīdams gadus
 Laimīgi dzīvo tu pats un tava ķēnišķā dzimts.
 Mani no slavenās salas ar skrejošu kuģi lai vada
 Sveiku un veselu prom Kyprida zeltmatainā.
 Žēlīgi viņa lai piešķir par pūlēm man godu un slavu,
 Atgriezies ļaujot jo drīz dzimtenē dārgajā man.

Tas, ko Solōns šajā dzejolī izlūdās no Kypras dieves, arī piepildījās: viņš, kas bija izglābis no posta un nelaimes savu dzimteni un kas bija palīdzējis ar derīgiem padomiem vēl citu dzimtenei, ieguva slavu, kas tālu pārsniedz viņa dzimtenes un viņa laika robežas. Solōns iegāja uz visiem laikiem vēsturē kā gudrs valstsvīrs un pašreizējais patriots, kas bija izdarījis savai tēvijai neatsveramus pakalpojumus.

Leōnida varoņnāve

Solōns pieder vēl VI gs. Pameklēsim tagad dažus patriotisma un varonības piemērus V gs. grieķu vēsturē. Šā gadsimteņa pirmā puse bija visai Grieķijai un it sevišķi Athēnām grūtu pārbaudījumu un cīņu laikmets. Jau tūdaļ pēc 500. g. sacelšanās pret Persijas varu Mazāzijas grieķi. Bet, vai nu vadoņu vainas dēļ, vai arī aiz nelabvēlīgu apstākļu sagādīšanās, šī sacelšanās tiek apspiesta, Milēta 494. g. tiek izpostīta, un Mazāzijas grieķi pa vecam paliek atkarībā no Persijas. Jāsaka vēl vairāk: Persija grib revanšēties, tās valdniekiem Āzija liekas jau par šauru, un viņi grib spert vienu kāju arī uz Europas kontinenta. Sākas persiešu kari, kur kaujās pie Marathōnas, pie Salamīnas, pie Plataijām un pie Mikkales izšķiras ne tikai Grieķijas, bet varbūt visas Europas likteņi. Jo neviens vēsturnieks mums nevar pateikt, kāda izskatītos tagad Europa, ja lielā Persija toreiz būtu uzvarējusi un sev pakļāvusi mazo Grieķiju. Vai politisko brīvību zaudējušā Grieķija būtu varējusi kļūt par kultūras nesēju Europas tautām? Kaut gan konkrētu atbildi uz to ir grūti dot, tomēr šķiet, ka Grieķija ir izdarījusi milzīgu pakalpojumu visai cilvēcei, varoņīgi aizstāvēdama savu neatkarību, bez kuras pilnā mērā nebūtu bijusi iespējama arī grieķu nacionālās kultūras brīva attīstība, kuras ieguvumi vēlāk kļuva par Romas un pēc tam arī par visas Europas garīgo mantojumu. Ar sevišķu interesi tāpēc varam sekot šīs grandiozās cīņas aprakstam, kas atrodams Hērodota vēstures beidzamajās 5 grāmatās.

Hērodots apliecina, ka lielākie nopelni grieķu zemes aizstāvēšanā pieder athēniešiem: Marathōnas kauju taču viņi izcīnīja gandrīz vieni paši, un arī Salamīnas notikumi dabūja grieķiem labvēlīgu virzienu sevišķi athēniešu flotes un Themistokla apķēribas dēļ.

Bet lai vēstures tēvs man neņem jaunā, ka šoreiz es izcelšu kādu varonības piemēru, ko persiešu karos parādīja spartieši. Es domāju kauju pie Thermopylām, kur varoņa nāvē mira Spartas ķēniņš Leōnids un saujiņa viņam uzticīgo kareivju.

Šajā kaujā spartieši, kā zināms, bij uzņēmušies galveno uzdevumu aizturēt ie-naidnieku Thermopylu šaurumā. Ka spartieši darbojās kopā ar athēniešiem kādā vispārgrieķiskā lietā, tas tik bieži vis nemēdza notikt. Jo šīs divas pilsētas atradās pastāvīgā sacensībā. Un bieži tās cēla viena pret otru intrigas, apskauda viena otru un šī savstarpējā nenovīdība noveda dažkārt līdz konfliktam, ko nācās izšķirt ieročiem, kā tas, piem., bija nelaimīgajā Peloponnēsas karā.

Un tas sakāms ne tikai par Athēnām un Spartu, bet par grieķu pilsētām vispār. Grieķu politiskais ideāls ir brīvība un neatkarība. Bet šo brīvību grieķi saprot tā, ka ikvienai pilsētai jābūt brīvai un no otras neatkarīgai, jo pilsētas (πόλις) jēdziens grieķiem sakrīt ar valsts jēdzienu. Bet tā kā šādu autonomu pilsētu intereses bieži sadūrās, tad no tām radās konflikti un kari. Grieķu vēsture mums rāda,

ka vairums grieķu karu bija kari starp atsevišķām grieķu pilsētām. No mūsu vie-
dokaļa raugoties tie bija brāļu kari, kas vājināja Grieķiju.

Un tikai vienu reizi grieķu vēstures klasiskajā laikmetā redzam lielu Grieķijas
vienprātības demonstrējumu – tas notika 481. g., kad no Mazāzijas piekrastes sāka
nākt arvien noteiktākas ziņas, ka persiešu ķēniņš gatavojas iebrukt Grieķijā. Šādā
kritiskā brīdī, kur briesmas draudēja visai grieķu zemei, partikulārismam un sīkam
lokālpatriotismam nebija vietas. Ka vienībā ir spēks, to saprata arī abas gal-
venās grieķu pilsētas: Sparta un Athēnas. Augstāks pienākums prasīja, ka abām
konkurētājām pilsētām vajadzēja izlīgt un, nostājoties vadoņu lomā, pulcināt ap
sevi arī pārējās grieķu pilsētas kopīgai Grieķijas aizstāvēšanai.

Kādā neitrālā vietā, Poseidona templī pie Korinthas, sanāca kongress, uz kuru
bija aicināti pārstāvji no visām Grieķijas pilsētām. Tikai dažas attālākās pilsētas
nesekoja aicinājumam vai arī aizbildinājās, ka tādu vai citādu iemeslu dēļ nevarēs
aktīvi piedalīties Grieķijas aizstāvēšanā. Kongresā sprīda arī par to, kur stāties
pretim ienaidniekam. Papriekš nolēma aizturēt persiešu karaspēku Tempes ielejā.
Bet tas bija iespējams tikai tādā gadījumā, ja Thessalijas pilsētas bija ar mieru
piedalīties Grieķijas aizsargāšanā un dot grieķu rīcībā savu teicamo kavalēriju.
Thessaliešu delegāti to arī solīja, bet vēlāk izrādījās, ka Thessalijas pilsētas palī-
dzību pārējiem grieķiem gandrīz nekādu nesniedza un tāpēc aizsūtītajam grieķu
karaspēkam nācās šo pirmo pozīciju atstāt. Līdz ar to bija izjucis Isthma kongresā
pieņemtais aizsardzības plāns. Starp sabiedrotām grieķu pilsētām izcēlās apju-
kums. Veseli divi mēneši atkal pagāja strīdos un ķildās. Un tikai 480. g. augustā,
kad persiešu karaspēks atradās jau Pierijā, grieķi nolēma aizsargāt nākamo pozī-
ciju pie Thermopylām, tai pašā laikā stājoties pretim persiešu flotei pie Artemīsija
raga.

Thermopylas bija patiešām izdevīga vieta ienaidnieka apturēšanai. Tur kur
Spercheijs ietek Malejas jūras līcī, ceļš iet kādus 9 kilometrus pa šauru vietu, jo
ziemeļu pusē ir jūras līcis, bet dienvidu pusē, runājot Sofokla vārdiem, stiepjas
augstais «*Oites kalnu mežs*». Kalnu nogāzes tur aplātas vīnkokiem, olīvām un
lauru vai arī ozolu birzēm, starp kurām čalodami tek avotu strauti. Tālāk aiz
mežiem paceļas stāvas kalnu galotnes, vietām atdalītas viena no otras ar dziļām
aizām. Kādā vietā viena no kalnu klintīm, kas saucas Kallidroms, tik tuvu pieiet
jūrai, ka pa gabalu liekas, it kā tur cauri nevar tikt, un tikai tuvu pieejot kļūst
redzams, ka tur iet tik plats ceļš, ka vieni rati pa to var braukt. Tie ir pirmie
šauruma vārti, aiz kuriem Oites kalnu grēda atkal drusku attālinās no jūras.
Pusstundas gājieni tālāk, kalnu pakājē iztek divi karsti sēravoti, kas aplāj
līdzenumu it kā ar baltu garozu. No šiem avotiem arī pati vieta dabūjusi nosau-
kumu Thermopylas (Θερμοπύλας), t.i. siltie vārti. Aiz šiem sēravotiem kalnājs
atkal tuvojas jūrai, radīdams it kā otru vārtus, kas tikpat šauri kā pirmie. Aiz
tiem kalni atkal attālinās no jūras, un ceļnieka skatam atklājas līdzenums.

Šo šauru eju apsargāt uzdeva Spartas ķēniņam Leōnidam, kura rīcībā bija 300
spartiešu un bez tam vēl daži sabiedroto pulki, kopsummā ap 6000 cilvēku vai
drusku vairāk.

Kad Leōnids, ieņēmis Thermopylas, kādu laiku bija gaidījis, persiešu kara-
spēks, iedams trijās kolonnās, sasniedza šo vietu. Pirmās izlūku patruļas novēro-
ja, ka klints priekšā daļa spartiešu nodarbojas ar sportu un sacenšas skriešanā, bet

citi sukā savus garos matus. Kad par to paziņoja persiešu ķēniņam, viņš sašuta. Šie cilvēki viņam likās bezkaunīgi, jo viņi it kā ņirgājas par lielo tuvojošos karaspēku.

Tad Kserkss pavēlēja izdarīt uzbrukumu. Bet tam nebija panākumu, jo izrādījās, ka ceļa šaurums (pie pirmajiem vārtiem) nedeva nekādas priekšrocības persiešu skaitliskajam pārsvaram. Arī visi turpmākie uzbrukumi tika atsīti. Divas dienas turpinājās cīņa. Persiešu pakalējās rindas ar varu grūda uz priekšu priekšējās, bet visam tam nebija nekādu panākumu, jo persieši atsītās kā pret mūri pret slēgtajām spartiešu rindām, kas stāvēja apbruņotas vairogiem. Kserkss, kas no kāda paaugstinājuma pa gabalu vēroja kauju, redzēja, ka viņa labāko kareivju asinis vēltīgi plūda strauvēm. Nelīdzēja pat 10.000 tā saucamie 'nemirstīgie' ķēniņa gvardi, ko uzbrukumā veda Hydarns. Spartiešu pozīciju pārraut nebija iespējams.

Tad otrās dienas vakarā savus pakalpojuma ķēniņam piedāvāja kāds grieķis Efialts, cerēdams par to saņemt lielu atalgojumu. Viņš apsoltīja parādīt persiešu karaspēkam kalnos slepeni taku, pa kuru ejot varēja nokļūt grieķu aizmugurē. Šis nodoms arī izdevās, un proti fōkiešu vainas dēļ, kurus Leōnids bija nosūtījis apsargāt minēto taku. Fōkieši nebij nostādījuši sardzi un nakts laikā gulēja. Iztrūkušies no čaukstošām lapām un soļu trokšņa, viņi redzēja nākam karaspēku un bēga uz kādu drošāku vietu. Bet persieši nemaz nedomāja viņiem dzities pakaj, bet devās tālāk pa neaizsargāto celiņu. Jau ausa rīts, kad viņi devās no kalniem ielejā, nokļūdami aiz Thermopylām. Dažas stundas priekš tam kāds bēglis paziņoja Leōnidam, ka viņš tiek ielenkts. Grieķu stāvoklis bija kļuvis traģisks. Tajā brīdī Leōnids gan būtu varējis vēl atkāpties, jo Hydarna pulki vēl nebija nokāpuši no kalniem. Bet Leōnids sevi uzskatīja par Thermopylu sargu, kuram nav brīv atstāt savu posteni, sevišķi vēl tāpēc, ka nebija izšķirta arī jūras kauja. Bez tam orākuls bija vēstījis, ka Sparta vai nu aizies bojā, vai apraudās savu ķēniņu. Tātad dzimtenei vajadzēja tikt glābtai caur viņa nāvi. Lai nebūtu vēltīgu upuru, jo aizstāvēt Thermopylas, kad ienaidnieks bija nokļuvis tām abās pusēs, nebija vairs nekādu cerību, Leōnids steidzīgi atlaida mājup pārējos grieķus, bet pats palika ar 300 spartiešiem, kuriem aiz varonības vēl pievienojās 700 thespiešu un thēbiešu, – tātad pavisam palika viens tūkstotis grieķu, kas sevi ziedoja nāvei.

Kad bij ausis rīts, šis nelielais pulciņš gatavojās beidzamajai cīņai. Tas bija šīs cīņas vīdramatiskākais cēliens. Ap plkst. 10 no rīta persiešu pulki, pēc iepriekšējās norunas, taisījās uzbrukt grieķiem no abām pusēm, bet Leōnids pats veda savus kareivjus ienaidniekam taisni virsū, lai nāvē parādītu savu varonību. Spartieši un thespieši cīnījās kā lauvas un nesaudzēja ne sevi, ne ienaidnieku.

Kad grieķi bija piekusuši no kaujas un viņu šķēpi aplūzuši, notika vēl pēdējā cīņa zobeniem. Viens pēc otra krita grieķu karotāji un starp viņiem arī Leōnids. Bet persiešu zaudējumi bija daudz lielāki. Tas redzams jau no tam, ka krita divi ķēniņa brāļi. Daudzi persieši iekrita jūrā, un daudzi tika samīti. Ap Leōnida liki izcēlās liela drūzmēšanās, bet grieķi paspēja to aiznest un 4 reizes piespieda ienaidnieku bēgt. Kad pienāca ziņa, ka Hydarns uzbrūk no otras puses, thēbieši devās viņam pretī, lai padotos, bet saujiņa beidzamo spartiešu un thespiešu saspiedās kopā uz kāda neliela pakalna un viens pēc otra saļima, neskaitāmām ienaidnieka bultām apbērti.

Pēc kaujas Kserkss apskatīja kritušos, un, ieraudzījis Leōnida liķi, viņš lika tam nocirst galvu. Tā pulgodams savu kritušo pretinieku, Kserkss uzlika pats sev kauna traipu un parādīja savu aziātiskā valdnieka raksturu. Bet viņa karaspēks tagad plūda caur atvērtiem Thermopylu vārtiem līdzīgi ūdens straumei, postīdams visu, ko sastapa ceļā, un draudēdams ar nāvi un verdzību tiem, kas bija iedrošīnājušies ar ieročiem aizstāvēt savu zemi un brīvību.

Dažas nedēļas vēlāk grieķu liktenis izšķīrās kaujā pie Salamīnas. Bet arī kaujai pie Thermopylām bija sava svarīga nozīme. Leōnida un viņa kareivju nāve nebija veltīga: tā kļuva uz visiem laikiem par varonības un pienākuma pildīšanas simbolu. Leōnida un Thermopylu vārds bija svēts vārds grieķu tautai. Tajā vietā, kur krita Leōnids ar viņam uzticamiem spartiešiem, vēlāk uzcēla pieminekli ar šādu uzrakstu:

*Ceļiniek, pazino Spartai, ka šeit mēs apgulām visi,
Dzimtenes likums un gods augstāks par visu mums bij.*

Bet dzejnieks Simōnids šādiem vārdiem cildināja Thermopylās kritušos:

*Thermopylu cinitāji varoņi!
Nevīstoši lauri, krāšņa nāve jums!
Altāris – kapkopa,
Raudziesma – piemīna,
Vaidi jums – kapruna.
Ne rūsa, ne visu nicinošais laika zobš
Šos varoņkapus sagrauzīs.
Te svētā vietā krietnu viru tikums
Sev radīs apgarotu mitekli.
Mums klāt stāv Spartas ķēniņš Leōnids,
Šis vīrestības veidols, miesojums.
Viņš grieķu slavu mūžos pauž (A. Ģiezēna tulk.).*

Leōnids un viņa 300 spartieši ir ne tikai varoņīga patriotisma piemērs, bet rāda mums arī to godbijīgo pietāti pret likumiem un pret tēvijū, kāda piemita Spartas pilsoņiem. Dodamies acīm redzamā nāvē, Leōnids gribēja palikt uzticīgs Spartas paražām, kas neatļāva bēgt no ienaidnieka, bet lika vai nu uzvarēt, vai mirt.

Perikla valdīšana Athēnās

Ja senā Sparta Leōnida personā mums simbolizē kareivisku varonību un stingru disciplīnu, tad citāds gars mums dveš pretī 50 gadu vēlāk no Athēnām, kur liela autoritāte vada valsti un tauta labprāt klausā šai autoritātei.

Pakavēsimies īsu brīdi pie Athēnu valsts ziedu laikmeta, kas seko persiešu kariem. Tas ir ekonomiskā un kulturālā uzplaukuma laikmets Athēnās, ko sauc par Perikla laikmetu. Jau tas, ka vesels laikmets ir nosaukts viena cilvēka vārdā, mums rāda, ka te ir darīšana ar ievērojamu un spilgtu personu, kuras autoritāti atzina tālaika athēnieši un kurai, kā vadonim, paļāvīgi sekoja tautas vairums, tāpēc

ka athēniešu tauta ticēja Periklam un viņa spējām un zināja, ka viņš vienmēr tautai grib tikai labu.

Lai labāk saprastu Perikla personību un viņa nozīmi Athēnu vēsturē, pakavēsimies pie viņa dzīves un viņa darbības galvenajiem momentiem.

Ksanthippa un Agaristes dēls Perikls tiklab pēc tēva kā mātes līnijās piederēja pie ievērojamas aristokrātu dzimtas. Viņš dzimis ap 490./500. g. pr. Kr. Dzimtenes lielle notikumi nevarēja neietekmēt apdāvināto puisēnu. Bērņības gados Perikls redzēja Athēnu izpostīšanu un ienaidnieka sakaušanu; jauneklā gados viņš bija par liecinieku pilsētas jaunuzbūvei un Athēnu uzplaukšanai.

Perikls bija laimīgi apveltīts tiklab ar fiziskām kā garīgām spējām. Viņam bija glīta āriene, un viņa asais prāts tiecās pēc zināšanām un izglītības. Neaprobežodamies ar parasto tā laika izglītību, Perikls centās to papildināt, iepazīdamies ar dažiem ievērojamiem Athēnu māksliniekiem un filozofiem. Tai laikā Athēnas jau sāka palikt par Grieķijas izglītības un mākslas centru. Uz Athēnām devās un tur apmetās daudzi filozofi, sofistī, dzejnieki un mākslinieki. Viņi atnesa jaunas idejas un jaunus virzienus, ko uzņēma arī Perikls. Būdams izglītots un vispusīgi attīstīts, Perikls nostājās priekšgalā tam laikmetam, ko mēdz apzīmēt par grieķu 'apgaismotāju laikmetu'. Sevišķi lielā mērā Periklu ietekmēja filozofs Anaksagors, par kuru Aristotelis saka, ka tas esot bijis daudzās lietās Perikla padomdevējs un iedvesmotājs. Anaksagora grandiozā filozofiskā sistēma pilnā mērā atbilda Perikla augstajai domu gaitai. Anaksagora ietekmī daži uzskatīja par tik svarīgu, ka ar to mēģināja izskaidrot Perikla runās atrodamo domu dziļumu un tāpat Perikla runas paņēmienus, viņa politiskās tendences un pat viņa dzīves veidu un izturēšanos, kur viņš parādīja sava rakstura noblesī, kā arī apbrīnojamu nosvērtību un aukstasinību. Bet drīzāk jādomā, ka šīs īpašības piemita jau pašam Periklam. Kā viņa nosvērtā rakstura piemēru Plūtarchs atstāsta šādu gadījumu. Kāds nekrietns cilvēks reiz Periklu agorā lamāja visrupjākajiem vārdiem. Perikls viņam neatbildēja un mierīgi darīja savu darbu. Vakarā Periklam uz māju ejot, šis cilvēks vēl skrēja viņam līdz un joprojām viņu lamāja līdz pašām mājas durvīm. Tā kā bija jau tumšs, Perikls lika vienam no saviem kalpotājiem paņemt lampu un parādīt šim cilvēkam ceļu līdz viņa mājām.

Otrs atstāstītais gadījums rāda, ka Perikls, būdams izglītots cilvēks, bija brīvs no dažām sava laika māņticībām. Tas bija jau uz viņa mūža beigām, kad bija jau sācies Peloponnēsas karš un Perikls rīkoja floti, lai dotos jūrā. Pirms izbraukšanas negaidot notika saules aptumšošanās, ko pēc tā laika ieskatiem uzskatīja par dievu sūtītu nelaimes zīmi. Kad visi ļaudis un arī kuģa stūrmanis bija sabijušies, Perikls pacēla sava mēteļa stūri un, aizklādams stūrmaņa ģīmi, viņam jautāja, vai viņš jūtot kādas bailes. Kad stūrmanis atbildēja ar 'ne', tad Perikls teica:

«Bet kāda tad starpība starp nupat notikušo debess parādību un šo, izņemot tikai to, ka priekšmets, kas sauli aplāja, ir daudz lielāks par manu mēteli?»

Būdams raksturā noslēgts un nemilēdams bieži uzstāties tautas priekšā, Perikls runāja tikai svarīgos gadījumos. Athēnieši viņu sauca par 'olympieti' un par κεφαληγερέτης, t.i. par 'galvu salāsītāju', parodēdami Homēra izteicienu, kur Zevs ir nosaukts par νεφεληγερέτης, t.i. par 'mākoņu salāsītāju'. Ar to zobgaļi

gribēja pasvītrot, ka Periklam tautas sapulcē runājot mēdza salasīties liels pulks klausītāju. Par Perikla daiļrunību liecina gan Aristofana, gan arī citu komiķu pa jokam teiktie, bet tomēr zīmīgie izteicieni, ka Perikls savās runās 'zibeņojot' un ka uz viņa mēles ļuļot briesmīgi pārkonī. Dzejnieks Eupolids komēdijā *Dēmi* vēl sīkāk raksturo Perikla runas spējas:

*Viņš runā bij visveiklākais no cilvēkiem;
Kad uzstājās, tad, it kā žiglie skrējēji,
Pēc desmit soļiem panāca jau pretnieku;
Viņš runā ātris bij un bez šā ātruma
Uz viņa lūpām sēdēja vēl Peithoja;
Viņš apbūra un klausītājiem atstāja
It dziļi sirdi ieķērušos dzeloni.*

Plūtarchs, kas citē šos Eupolida vārdus, atzīmē arī dažus Perikla ārējos paņēmienus un paražas, kas viņam piemita runājot. Uz runātāju tribīnes kāpdams, viņš lūdzis dievus, lai no viņa mutes neiziet neviens nevietā teikts vārds. Pretēji vēlāko dēmagogu sliktajām manierēm, kas sapulcē runādami žestikulēja un kļiedza, Perikls runāja mierīgi, nosvērti un ar cienību.

Vienā ziņā Perikls tomēr atšķirās no sava skolotāja Anaksagora: viņa nolūkos nebija atteikties no dzīves, lai sava kabineta klusumā nodotos filozofiskām spekulācijām, bet par savu dzīves mērķi viņš uzskatīja praktisku darbību un kalpošanu tēvijas interesēm.. Nav zināms, vai tur bija kāda daļa godkāribas, vai arī vēlēsana izdarīt savai dzimtenei iespējami lielāku pakalpojumu, kas viņam lika tīkties pēc valsts varas un valsts pārvaldīšanas. Katrā ziņā, kopš tā brīža, kad Perikls iesāka nodarboties ar valstslietām, visas savas spējas un visus savus spēkus viņš ziedoja valsts darbam. Plūtarchs stāsta, ka neviens viņu neesot redzējis ejam pa citu ceļu kā tikai pa to, kas veda uz agoru un padomes namu. Viņš esot arī atteicies no sabiedriskiem izrikojumiem un viesībām, tā, ka savas valdīšanas laikā ne pie viena no saviem draugiem neesot bijis ciemā. Tik noslēgti viņš dzīvojis, lai nezaudētu savu autoritāti tautas acīs. Kā jau sacīts, arī tautas sapulcē Perikls ieradās reti un labprāt ļāva saviem draugiem tautas sapulcei celt priekšā un skaidrot savus plānus un padomus un tikai svarīgos gadījumos, kur Perikls nebija pārliecināts, ka viņa domas tiks pareizi atstāstītas, viņš uzstājās personīgi.

Savā amatā Perikls bija absolūti godīgs un nenopērkams. Kaut gan caur viņa rokām gāja lielas naudas summas un viņš pārzināja visus būvdarbus, viņš pa visu valdīšanas laiku nav piesavinājies nevienu drachmu valsts naudas.

Aplūkosim tagad īsā pārskatā Perikla valsts darbību un viņa nopelnus tēvijas labā.

Savu politisko karjeru Perikls iesāka, kad viņam bija ap 30 gadu. Tajā laikā Aristoids jau bija miris, bet Themistokls atradās trimdā. Ietekmīgākais cilvēks Athēnās toreiz bija Kimōns, kas stāvēja konservatīvi aristokrātiskās partijas priekšgalā. Perikls, kaut arī bija dzimis aristokrats, pieslēgās tomēr demokrātikam virzienam. Nostādāmie demokrātiskās kustības priekšgalā un ņemdams tās vadīšanu savās rokās, Perikls gribēja Athēnu demokrātiju ievirzīt tajās sapratības robežās, kas lai ļautu visai tautai pilnā mērā attīstīt savas materiālās un garīgās

spējas. Kā šis nodoms Periklam izdevās? Uz to atbildi dod viņa ilggadīgā politiskā darbība.

Šis darbības sākumā redzam Periklu ejam roku rokā ar otru demokrātu partijas vadoni Efialtu. Efialtam ar Perikla piekrišanu un atbalstu izdodas ierobežot areiopaga kompetences. Līdz ar to tiek vājināta aristokrātu partija, kas paliek bez vadoņa, kad Kimōns ar ostrakismu tiek izraidīts trimdā (461./0.).

Notikumus, kas tieši sekoja Kimōna trimdai, aplūkosim tikai īsā pārskatā, jo šajā laikā Perikls vēl nebija dabūjis pilnīgu noteikšanu valsts lietās.

Kad divu partiju cīņa bija beigusies un pie varas nāca demokrāti, Athēnas kļuva visai rosīgas: nostādāmās Dēlas savienības priekšgalā, tā tiecās pēc kundzības ne tikai uz jūras, bet arī uz sauszemes. Demokrātu partijas programmā ietilpa cīnīties ne tikai pret Persiju, bet mazināt arī Spartas nozīmi Grieķijas kontinentā. Šo programmu realizējot, Athēnām atvērās spožas izredzes ne tikai ziemeļaustrumos, bet arī rietumos, kas Athēnām dotu iespēju iegūt hēgemoniju Grieķijā.

Šajā virzienā tad arī vadīja Athēnas savu ārējo politiku, lietodamas gan diplomātiskus, gan militārus līdzekļus. Bet šāda aktīva politika drīz radīja pret Athēnām vērstu koalīciju, kuras priekšgalā nostājās Sparta. Kas bija šai laikā Athēnu politikas ierosinātājs un vadītājs – grūti pateikt. Liekas, ka Perikls vēl nebija dabūjis pilnīgu noteikšanu valsts lietās.

Bet tad nāca Athēnām smags sitiens: athēniešu flote un karaspēks, kas bija nosūtīti uz Aigipti palīgā Aigiptes valdniekam Inarōjam pret Persiju, 454. g. aizgāja bojā. Šī lielā katastrofa, kur athēnieši zaudēja ap 35.000 cilvēku un daudz kuģu, rādīja viņiem, cik bīstami ir dibināt savu varu uz ieročiem, sevišķi, ja reizē jākaro ar diviem tik nopietniem pretiniekiem, kādi bija Persija un Peloponnēsas savienība ar Spartu priekšgalā.

Vienīgais iepriecinošais panākums athēniešiem šajā laikā bija ekspedīcija, ko izdarīja Perikls Korinthas jūras līcī (454./3. g.). Izbraucis ar floti un 1000 hoplītiem no Megaru ostas Pāgām, viņš izcēlās Sikyōnas piekrastē un pēc tam Akarnānijā, un, sacēlis ne mazu paniku ienaidnieka zemē, atgriezās pēc tam laimīgi mājās. Šī ekspedīcija atstāja arī uz athēniešiem iespaidu, sevišķi tāpēc, ka no athēniešu puses tā notika bez zaudējumiem. Tāpēc arī saprotams, ka Perikls šai laikā sāk arvien vairāk ietekmēt Athēnu politiku.

Tā kā abi pretinieki – Athēnu savienība un Peloponnēsas savienība – bija noguruši un neviena puse nevarēja otru paveikt, 451./0. g. ar Kimōna starpniecību (kurš no trimdas bij atsaukts) tika noslēgts pamiers uz pieciem gadiem. Divus gadus vēlāk (449. g.) tika noslēgts arī ar Persiju miers. Tas likās abām pusēm izdevīgs, jo Persijas ķēniņš bij aizņēmis ar iekšējām lietām, bet Athēnas, vai pareizāk sakot viņu vadonis Perikls redzēja, ka sadursme ar Persiju var būt riskanta un ka grūti ir realizēt tādu ārējās politikas programmu, kuras nolūks bija izplesties uz Persijas rēķina. Vispārīgi pagājis bija tas laiks, kad Athēnas ar bruņotu varu tiecās iet pa imperiālisma ceļu. Tas varēja radīt bīstamas koalīcijas un konfliktus. Un tāpēc 446. g., pēc tam, kad bija nokārtoti daži iekšēji Grieķijas konflikti, tika noslēgts starp Athēnām un Spartu miers uz 30 gadiem. Miera līgumā bija interesants punkts, ka visiem strīdiem un pārmetumiem, kas varētu izcelties starp divām līguma slēdzējām pusēm, vajaga tikt noregulētām šķirējtiesas ceļā. Šo mieru ar pilnu tiesību var saukt par Perikla mieru un tas ievada grieķu vēsturē to laikmetu,

ko mēdz saukt par Perikla laikmetu, jo tagad sākās Perikla neierobežota valdīšana, kas Athēnas veda preti saimnieciskam un kulturālam uzplaukumam. Pēc ilgēm karu gadiem miera engēlis beidzot bija nolaidies Grieķijā. Kopš 480. g. gandrīz katru gadu bija notikušas kaujas vai sadursmes vienā vai otrā Grieķijas vietā. Tagad miers bija noslēgts, Athēnas bij atteikušās no bruņota imperiālisma un pagriezušās uz miera ceļu. Bet tas nenozīmē, ka Athēnas bij atteikušās no saviem agrākiem nodomiem par hēgemoniju Grieķijā. Tās nebija atteikušās, bet tikai izvēlējušās citādu taktiku: bruņota imperiālisma vietā Perikls gribēja likt miera imperiālismu. Viņš uzskatīja par dabisku un pareizu – Athēnu hēgemoniju Grieķijā. Un viņam varbūt bija taisnība. Jo grieķu lielais individuālisms un viņu neatkarības tieksme bija par iemeslu tam, ka visa Grieķija bija saskaldīta daudzās miniatūrvalstiņās. Bet līdz ar to Grieķija bija vājināta, jo atsevišķas grieķu pilsētas nemitīgi ķīlidojās un plēsās savā starpā. Grieķijā miers tikai tad varēja valdīt, ja daudzās grieķu pilsētas būtu atradušās kādas stiprākas pilsētas aizsardzībā. Un tāpēc Perikls, turpinādams jau agrāk nosprausto Athēnu politiku, bija tajās domās, ka Athēnām visvairāk piederās vadoņa loma Grieķijā. Bet šo nodomu viņš gribēja realizēt miera ceļā.

Ka Perikls loloja pangrieķiskus mērķus, redzams no viņa mēģinājuma sasaukt ap 446. g. visas Grieķijas kongresu. Šādu lēmumu pieņēma athēniešu tautas sapulcē. Visas pilsētas, mazas un lielas, atskaitot Sikelijas un Dienviditalijas grieķu pilsētas, tika aicinātas sūtīt savus pārstāvjus uz Athēnām, lai tur apspriestos par jautājumiem, kas varēja interesēt visus grieķus, piem., par barbaru nodedzināto tempļu atjaunošanu, par jūras ceļu uzraudzīšanu, par vispārējā miera sargāšanu. Perikla nolūks acīm redzot bija apvienot visu Grieķiju Athēnu vadībā. Bet viņa iniciatīvai nebija panākumu un kongress nemaz nesauca, jo Sparta un tās sabiedrotie negribēja pieļaut, ka Athēnas paliktu par starptautisku Ženēvu, un atteicās sekot aicinājumam. Tā atkal redzam, ka nenovīdība un skaudība bija par šķērslī politiskai apvienošanai.

Lai nu kā, bet ārējais miers tomēr uz kādu laiku bija nodrošināts. Tagad Periklam vajadzēja rūpēties par valsts iekšējo organizēšanu. Lai gan ir sakāms vārds, ka 'miers baro, bet nemiers posta', tomēr pēkšņa pāreja no kara uz miera stāvokli var radīt sarežģījumus. Tā piem., kara rūpniecībai, kas uzplaukst kara laikā, miera laikā ir jāpanīkst. Tā tas pa daļai bija arī Athēnās pēc 446. g. Kara flotes personāls, kas komplektējās galvenā kārtā no mazturīgo šķiras, tika samazināts, un daudziem nebija vairs nodarbošanās, no kam pieauga bezdarbnieku skaits. Krīze varēja rasties arī pašā Athēnu savienībā, kas bija nodibināta pēc persiešu kariem tai nolūkā, lai grieķi varētu aizstāvēties pret varbūtēju Persijas uzbrukumumu. Tagad, kad bija noslēgts miers ar Persiju, dažām savienībā ietilpstošām savienībām likās, ka savienība vairs nav vajadzīga. Iznāca, ar vārdu sakot, tā, ka miera politika radīja dažus politiskus sarežģījumus. Un tāpēc, ievadot valsts kuģi miera ūdeņos, Periklam nācās pielāgot jauno radušos stāvokli valsts interesēm un radīt tāds apstākļus, lai tiešām miers barotu un lai Athēnu pilsēta, mierā dzīvodama, plauktu un zeltu.

Vispirms, runājot par Athēnu jūras savienību, jāaizrāda, ka Perikla laikā Athēnām tur piederēja noteicošais vārds un agrākie athēniešu sabiedrotie (σύμμαχοι) bija faktiski kovuši par pavalstniekiem (ὀπίκτοι). Tas notika tā, ka sabiedrotās

pilsētas sākumā deva katra noteiktu skaitu karakuģu, bet tā kā mazajām pilsētām tas nebija izdevīgi, tad tās no šādām karaklaušām sāka atpirkties ar naudu, par kuru paši athēnieši iegādājās kuģus un tos ekipēja. Tā drīzā laikā Athēnām piederēja visa karaflote un sabiedrotie Athēnām maksāja tikai nodevas. Daži atkrišanas mēģinājumi tika apspiesti, kā tas piem., bija 441./0. g., kad sacēlās Sama, un Periklam personīgi nācās to bloķēt un tikai pēc viena gada viņš piespieda to padoties. Šādā ceļā Athēnas kuva par impēriju, kuras militārais spēks bija dibināts uz tās floti.

Lai nodrošinātu bezzemniekus un mazturīgos, Perikls dibināja kolonijas. 444. g. Dienviditalijā tika nodibināta kolonija Thūriji, kas drīz izauga par bagātu un ziedošu pilsētu. Bez parastām kolonijām, ko grieķi sauca par epoikijām (ἐποικίαι), athēnieši dibināja vēl citāda veida kolonijas, sauktas klērūchijas (κλήρουχίαι). Starpība bija tā, ka epoikijas, kaut gan uzturēja dažus sakarus ar savām mētropolēm, tomēr skaitījās neatkarīgas, turpretī klērūchijas bija politiski atkarīgas no mētropoles. Athēnu klērūchiju iedzīvotāji skaitījās athēniešu pilsoņi, un tāpēc šādu klērūchiju dibināšana nozīmēja Athēnu valsts paplašināšanu ārpus Attikas robežām. Atbalstīdams klērūchiju dibināšanu, Perikls gribēja sasniegt divus mērķus: nodrošināt ar zemi mazturīgos Attikas iedzīvotājus, kam trūka nodarbošanās dzimtenē, un stiprināt Athēnas tirdznieciskā un militārā ziņā, jo klērūchijas Athēnām bija izejas punkti, uz kuriem balstoties viņas varēja tālāk izplatīt savu saimniecisko un politisko varu.

Lai sagādātu darbu tiem strādniekiem, kas bija palikuši Athēnās, Perikls organizēja lielā mērogā dažādus sabiedriskus darbus. Te vispirms minami valsts aizsardzības darbi: tika uzbūvēta Peiraijas osta, uzcelti kuģu arsenāli un labības noliktavas; bez divām jau esošām sienām, kas savienoja Athēnas ar jūrmalu, tika uzcelta vēl trešā un tādā kārtā Athēnas tika nodrošinātas pret uzbrukumu no sauszemes.

Bet vēl grandiozāki bija tie darbi, kas domāti pilsētas izgreznošanai. Perikla nolūki te bija daudz tālāki, nekā tas varētu likties pavirši raugoties uz šo lietu. Grieķi, kā zinām, bija vispārīgi mākslas un skaistuma cienītāji. Un tāpēc Athēnas vajadzēja padarīt tādas, kas lai atstātu iespaidu uz visiem tiem svešiniekiem, kas turpu brauca darīšanās. Padarīt Athēnas skaistas, tas nozīmēja pacelt Athēnu prestižu citu grieķu acīs. Ir taču iespējama ne tikai politiska un militāra, bet arī kultūrala un mākslinieciska hēgemonija, kad viena kāda tauta valda pār citām ar savu kultūru un zinātni, ar savu mākslu un izsmalcinātu modes gaumi. Un šāda hēgemonija taču itin labi saskanēja ar to miera imperiālismu, ko sev par mērķi bija spraudis Perikls.

Bet lai paceltu Athēnas skaistuma un mākslas ziņā pāri citām grieķu pilsētām, bija vajadzīgs šo mākslu un skaistumu savienot ar valsts oficiālo reliģiju. Šajā nolūkā tika ieviesta noteikta svētku svinēšana, ar svinīgiem gājieniem, mūzikāliem priekšnesumiem un teātra izrādēm. Bet lai šādas spožas izrādes atstātu stiprāku iespaidu, vajadzēja arī sabiedriskām ēkām un tempļiem būt skaistiem. It sevišķi viena vieta prasīja visvairāk tēlniecības un celtniecības mākslas darbus: tā bija Akropole, šis senais Athēnu pilskalns, uz kura atradās tās dieves svētnīca, kas sargāja Athēnu pilsētu. Akropole jau no dabas bija it kā kāds grandiozs pje-destāls, kas paceldamies 80 metru augstumā bija redzams no visām pusēm un uz

kura vajadzēja pacelties staltiem marmora tempļiem, lai tie saulē mirdzētu zem gaiši zilās Attikas debes. Padarīt Akropoli par lielu mākslas muzeju, – tā bija lieliska ideja, un lai to realizētu, vajadzēja nākt cilvēkam ar tālejošu skatu, kāds bija Periklam. Pie šā darba Perikls saistīja ievērojamākos tā laika māksliniekus: tēlnieku Feidiju, kas bija galvenais pārzinis mākslas darbu veidošanā, architektus Iktīnu, Kallikratu, Mnēsiklu un Koroibu.

Ap 450. g. sāka celt nelielo Nikes templi, kas diezgan labi uzglabājies līdz mūsu dienām. Akropoles dienvidu nogāzē atjaunoja Dionīsa templi un tam līdzās izveidoja teātri, kur notika lugu izrādes. Oideions, kas bija lemts mūzikāliem priekšnesumiem, tika celts pēc Kserksa telts parauga. Bet par visām lietām – vajadzēja celt templi Athēnai. Parthenōnu iesāka celt 447. g. no Penteles marmora. Iktīns bija zīmējis plānu, izpildīšanu uzdeva Kallikratam, bet darbus pārraudzīja sevišķa komisija, kurā iegāja arī Perikls. Pēc 9 gadiem (438. g.), kad tempļa cellā tika novietota Athēnas 12 metru augstā chrīselefantīnā statuja, pie kuras Feidijs bija strādājis 6 gadus, Parthenōnu iesvētīja, bet tā atsevišķas daļas tālāk vēl izgreznoja un templis pilnīgi tika nobeigts tikai pēc 15 gadiem (433./2.).

437. g. sāka celt pēc Mnēsikla plāna Propylaijus, kuriem mākslas ziņā vajadzēja sacensties ar pašu Parthenōnu. Propylaiji galīgi nemaz netika nobeigti, jo 431. g. uznāca Peloponnēsas karš.

Akropoles izgreznošana pēc aptuvena aplēsuma ir izmaksājusi ap 2000 talantu, jeb mūsu naudā ap 12.000.000 latu² (mūsu laikos un apstākļos tā izmaksātu daudz vairāk). No kurienes Perikls ņēma šīs summas? Daļa līdzekļu nāca no valsts kases un kāda daļa arī no ziedojumiem, bet iztrūkstošo daļu Perikls ņēma no sabiedroto nodevām. Bet tur nu radās domstarpības starp pašiem athēniešiem, jo varēja jautāt, vai athēniešiem bija tiesības piesavināties savienības naudu, kas taču bija domāta vispārīgai aizsardzībai un nevis Athēnu izgreznošanai. Šo apstākli gribēja izmantot Periklam opozīcijā stāvošā aristokrātu partija, lai gāztu Periklu. Šīs partijas priekšgalā stāvēja mirušā Kimōna radnieks, Thūkūdids no Alōpekas (nav jāsamaina ar vēsturnieku Thūkūdidu!).

Starp Periklu un Thūkūdidu tautas sapulcē iznāca sadursme, un bija skaidrs, ka vai nu Thūkūdidam, vai Periklam nāksies aiziet trimdā. Thūkūdids un viņa piekritēji pārmeta Periklam, ka viņš ceļot grandiozas celtnes, kas dārgi izmaksā un kuru dēļ draud izcelties nesaskaņas starp Athēnām un pārējām savienības pilsētām. Thūkūdids aizrādīja, ka ir negodīgi izlietot savienības naudu Athēnu pilsētas izgreznošanai, ka pilsētas gods no tam cieš un ka tā ir atklāta tirānija, ja kāda pilsēta tā rīkojas pret citām.

Tad Perikls atbildēja, ka Athēnas pēc labākās apziņas pilda tos pienākumus, ko tās uzņēmušās, proti, ka tās aizsargā visu savienību pret ārējām briesmām.

«Sabiedrotie», viņš teica, «nedod nevienu hoplitu, nevienu kuģi, nevienu zirgu, viņi maksā tikai naudu, bet athēnieši par to ar savu floti un ar savu pilsoņu dzīvību gādā par sabiedroto drošību. Un tāpēc šī nauda nepieder vairs tiem, kas to ir devuši.

² Pēc XX gs. 30. gadu kursa.

bet tiem, kam tā ir dota, ar noteikumu, ka viņiem jāpilda tas pienākums, kura dēļ šī nauda ir dota.»

Ostrakisma nobalsošanā Thūkydids zaudēja cīņu un (443. g.) aizgāja no Athēnām. Opozīcija bija salauzta, un Perikls neierobežoti varēja turpināt savu politiku. Pēc 10 gadiem no šā brīža (433. g.) Athēnu valsts bija sasniegusi savus varas augstumus un savu vislielāko spožumu. Akropole, kā kāda uzburta pils, pacēlās pret debesi, mirdzēdama saulē ar saviem marmora tempļiem un pieminekļiem. Uzplauka arī saimnieciskā dzīve. Daudzie athēniešu kuģi dažādos virzienos šķērsoja Aigaijas jūru un brauca vēl tālāk uz ziemeļiem, aizsniegdami pat Melnās jūras ziemeļu piekrasti, tagadējo Krimas pussalu, kuru pats Perikls personīgi (kā liekas) apmeklēja 437. g. Šie Perikla valdīšanas 15 gadi (no 446. līdz 431.) paliek kā skaista sapnis Athēnu vēsturē. Miers tika noslēgts uz 30 gadiem, bet faktiski ilga tikai pusi no šā laika. Ap 443. g. sāk sabiezēt jau melni mākoņi pie Grieķijas debess. Un 431. g. sākas Peloponnēsas karš. Par to es vairs negribu runāt. Es gribētu tikai vēl vienu mirkli pakavēties pie tiem 15 vai 20 Perikla valdīšanas gadiem un jautāt: kā tas bija iespējams, ka valstī, kur pastāvēja demokrātiska iekārta, viens cilvēks varēja neierobežoti valdīt kā diktators? Tas izklausās kā brīnums, bet ir patiesība. Kas tad bija Perikls pēc sava oficiālā amata? Viņš bija viens no stratēgiem, kuru skaists Athēnās bija 10 un kuri tika vēlēti uz 1 gadu. Par Periklu ir zināms, ka savas valdīšanas beidzamajos 15 gados viņš tika gadu no gada vēlēts stratēga amatā, tā tad bija pastāvīgs stratēgs, kamēr citi stratēgi mainījās. Vārds στρατηγός īsteni nozīmē kara vadonis, un šis amats tādā bija militāra rakstura. Bet Perikls pārzināja arī pilsētas celtniecības darbus un tāpat arī valsts finansiālo pusi. Perikls valdīja pār Athēnām nevis tāpēc, ka bija stratēgs, bet tāpēc, ka bija Perikls. Viņa varas noslēpums glabājās viņa personībā. Kaut gan viņš oficiāli ieņēma stratēga amatu, viņu tomēr nevar pielīdzināt tādiem ģeniāliem kara vadoņiem, kādi bija piem., Aleksandrs Lielais vai Napoleons. Jau viņa piekoptā miera politika rāda, ka viņš bija drīzāk tautas un valsts vadonis nekā apdāvināts ģenerālis. Perikla personā harmoniski bija apvienotas dažādas spējas: viņš bija valdnieks, karavadonis, runātājs, – savā personīgā dzīvē vienkāršs, godīgs un nenopērkams, cilvēks ar augstu domu virzienu, ar plašu izglītību, ar smalku aistētisku gaumi. Tā bija Athēnu laime, ka viņu valstī vadīja šāds cilvēks.

Lai gan pagājušā gs. beigās daži vācu skolas vēsturnieki, dzīdamies pēc originalitātes un savā pārliecīgā kriticismā apšaubīdami itin visu, centās samazināt Perikla nozīmi Athēnu vēsturē – es te minēšu M. Dunkeru, J. Švarcu, pa daļai Belochu, – tomēr jaunākie ieskati ir atkal nosvērušies par labu Periklam un visvarīgākā liecība par viņu ir tā, ko mums devis vislielākais un visobjektīvākais grieķu vēsturnieks Thūkydids, kas pats bija Perikla laikabiedrs. Savā vēsturē (II, 65) viņš saka par Periklu sekojošus vārdus:

Perikls, ar savu autoritāti un gudro prātu ieņemdamas ievērojamu stāvokli un nesavtīgs kā neviens cits, pārvaldīja tautu patstāvīgi, tomēr brīvības garā. Viņš nelikās no viņas vadīties, drīzāk vadīja to pats, jo pie varas viņš nebija nācis ar neatļautiem līdzekļiem un viņam nebija vajadzīgs tautai pēc patikas runāt, taisni otrādi, – viņš bija spējīgs lepnumā un dusmās asi preti ko sacīt. Vārda pēc – tā bija demokrātija, bet patiesībā – pirmā pilsoņa valdīšana.

Ar šiem vārdiem Thūkŭdids apliecina, ka Perikla personā athēniešiem bija valstsvīrs ar lielu autoritāti, kura dzīves mērķis bija kalpot valstij pēc labākās apziņas un darīt Athēnas varenas un daiļas.

Dēmsthens un viņa ciņa par dzimtenes neatkarību

Pašreizējā valstsvīri Athēnām bija vajadzīgi ne tikai tad, kad tās atradās slavas augstumos, bet vēl vairāk tad, kad tām draudēja briesmas. Simts gadus pēc Perikla Athēnās kļuva populārs Dēmsthena vārds. Dēmsthenu uzskata par lielāko grieķu domātāju. Lai man būtu atļauts šoreiz par Dēmsthenu runāt ne kā par orātoru, bet kā par lielu patriotu. Tāpēc atstādams pie malas to, kas raksturo Dēmsthenu kā runātāju, un nekavēdamies arī pie viņa privātās dzīves, atļausos tikai aizrādīt uz apstākļiem, kādos Dēmsthenam nācās cīnīties pret viņa dzimtenes pretiniekiem.

Nelaimīgais Peloponnēsas karš, kas sākās Perikla laikā un kas ilga 27 gadus, bija izpostījis Athēnu politisko un ekonomisko varu. Athēnu nocietinājumi un flote bija iznīcināti, iedzīvotāju skaits bija samazinājies, un pilsoņi bija palikuši nabadzīgāki. Athēnām vajadzēja visu sākt no jauna. Vajadzēja daudz enerģijas, lai atjaunotu to, kas bija izpostīts. Bet athēniešiem tās netrūka un sistās rētas drīz sadzija. Par labu athēniešiem nāca arī tas, ka viņu agrākie ienaidnieki un uzvarētāji – spartieši un thēbieši, paši sāka plēsties savā starpā. Soli pa solim Athēnas atguva savu agrāko stāvokli. 378. g. tās lika pamatus jaunai jūras savienībai un nostiprinājās Maķedonijas un Thrāķijas piekrastē. Sparta bija spiesta atzīt (374. g.) Athēnu jūras hēgemoniju tāpat, kā agrākos laikos.

Grūtāk bija atmodināt tautas iekšējos spēkus. Lai gan kopš 400. g. Athēnās bija atkal nodibināta demokrātija, tā vairs nebija agrākā Perikla laika demokrātija. Partiju vadoņi centās viens otru pārspēt dēmagogijā. Tā bija vairāksolīšanas politika, ar kuru tautas vadoņi centās iegūt tautas labvēlību.

Bet kamēr Athēnas, partiju ķildās saskaldītas un vājinātas, bija aizņemtas ar savām iekšējām lietām, tās nemanīja, ka ziemeļos izauga jauna un draudoša valsts, kas meta savu ēnu līdz pat Attikai. Tā bija pusbarbariskā Maķedonija, kas līdz tam laikam nebij spēlējusī nekādu lomu ne kulturālā, ne politiskā grieķu dzīvē. Jauns laikmets iestājās Maķedonijā, kad, savstarpējām virsaišu ķildām izbeidzoties, varu ieguva 359. g. pr. Kr. Filipps – ļoti enerģisks cilvēks, viltīgs un neatlaidīgs nosprausto mērķu sasniegšanā. Atzīdams grieķu militārās organizācijas pārkāpumu, Filipps reorganizēja maķedoniešu armiju. Tad viņš izdevīgi karoja ar kaimiņos dzīvojošiem illyriešiem un thrāķiešiem. Maķedonijas galvenā vēlēšanās bija rast pieeju pie Aigaijas jūras. Tur Filippam iznāca sadursme ar Athēnām. Pie Strýmonas upes athēnieši jau Perikla laikā bij nodibinājuši pilsētu Amfipoli. Vēlāk tā bija no athēniešiem atkritusi, un Filipps solīja to iekarot un atdot athēniešiem, saņemot no athēniešiem pilsētu Pydnu. Amfipoli Filipps tiešām arī ieņēma, bet paturēja pats, paņemdam arī Pydnu. Piekraļtie athēnieši pieteica karu. Bet no viņiem atkrita citi sabiedrotie un pārsvars bija Filippa pusē, kura rokās bija koncentrēta militārā vara. Pie tam Filipps veikli mācēja kūdīt pret athēniešiem viņu agrākos sabiedrotos: viņš piedāvāja savu draudzību Olynthai, ieņēma Posei-

dēiju un atdeva to Olynthai, cerībā iegūt vēlāk abas. Tad viņš ieguva Pangaija kalna apgabalu, kas bija bagāts ar mežu un metāla rūdu, un dibināja tur pilsētu Filippus. Lielie ienākumi un koka materiāls atļāva viņam būvēt stipru floti. Kad Vidusgriekijā izcēlās tā saucamais 'svētais kars' pret fōkīdiešiem, tad Filippus mēģināja arī tur iejaukties, bet athēnieši viņu aizturēja pie Thermopylām. Bet izplatītās baumas par Filippa slimību un it kā nāvi padarīja athēniešus atkal bezrūpīgus. No šī miega un bezrūpības viņus modināja Dēmosthens ar savu runu, ko viņš teica 351. g. tautas sapulcē, aicinādams apsvērt lietu nopietno stāvokli un mudinādams enerģiski stāties pretī Filippa plāniem. Savā pirmajā 'filippikā' viņš starp citu saka:

Vispirms, athēnieši, jums nevajaga izmist par tagadējo lietu stāvokli, pat ja tas ir ļoti slikts. Jo tas, kas pagājušos notikumos ir visjaunākais, nākotnē jums var nākt par svētību. Kas tas ir? Tas ir tas, ka lietas ir nonākušas tik sliktā stāvoklī jūsu nolaidības dēļ. Jo ja jūs būtu darijuši visu, kas pienākas, un lietas būtu tik bēdīgas, tad neatliktu vairs pat cerības, ka tās var kūt labākas.

Ja nu jūs, Athēnu pilsoņi, vismaz tagad nāksiet pie pareiza ieskata, – jo agrāk jūs pie tāda nenācāt – un ikviens no jums tur, kur vajaga un kur ir iespējams pakalpot valstij, atmezdams visas izrunas, būs gatavs darīt savu pienākumu, tad jūs, ja dievs to gribēs, dabūsiēt to, kas jums pieder un atgūsiet to, kas nolaidības dēļ ir zaudēts, un arī Filippu sodīsiet. Jo nedomājiet, ka viņš, it kā kāds dievs, savu varu ir nostiprinājis uz mūžīgiem laikiem, bet ir, kas viņu ienīst, kas baidās no viņa un apskauž viņu, pat daudzi no tiem, kas šķiet esam viņa tuvi draugi! Tagad visi ir paslēpušies no bailēm tāpēc, ka neatrod patvēruma jūsu gļēvulības un nolaidības dēļ, kuru jums ir gan laiks jau atnest. Kad jūs, athēnieši, darīsiet savu pienākumu? Pēc kādiem notikumiem? Vai tagadējie jums vēl par maziem? Jeb vai jūs, viens otru satikdami, pēc savas paražas arvien vēl jautāsiēt: "Kas jauns dzirdams?" Vai tad var būt vēl kas jaunāks par to, ka maķedonietis sāk iekarot athēniešus un valdīt par griekiem?..

Un lai neatkārtotos iepriekšējās kļūdas, Dēmosthens athēniešiem ceļ priekšā noteiktu plānu sekmīgai cīņai pret Filippu. Pilsoņiem jāziedo gan līdzekļi, gan personiski jāpiedalās gājienā pret Filippu. Tad viņiem ies līdzī arī dievu palīdzība, kuru rokās ir uzvara.

Kad Filippus pēc tam vērsās uz ziemeļiem, apdraudēdams Olynthu, ar kuru viņam draudzība bija izjukusi, un olynthieši vairākkārtīgi griezās pie athēniešiem pēc palīdzības, Dēmosthens 349. g. teica savas trīs olynthiešu runas. Šīs runas ir tā paša gara caurdvestas, kā pirmā filippika, tikai tur ir vēl vairāk augstu domu un pārliecinoša spēka.

«Tagadējais laiks», saka Dēmosthens savā pirmajā olynthiešu runā, «gandrīz skaļā balsi sauc, ka jums pašiem jāķeras pie šīm lietām, ja jums rūp valsts glābšana.»

Dēmosthens pierāda, ka Athēnas vairs nevar novērsties no sava uzdevuma. Pēc tam kad Amfipole kritusi, kad Filippus paspējis ieņemt arī citas pilsētas, palikusi vienīgi Olyntha, kas viņam negrib padoties. Neaizstāvēt Olynthu, nozīmē stipri nāt vēl vairāk Filippu un karot ar viņu drīzumā nevis pie Maķedonijas robežām, bet Athēnu tuvumā. No athēniešiem pašiem atkarījas viņu liktenis. Jāsūta palīdzība olynthiešiem, jāpaziņo visiem par tuvojošo palīdzību, tad ne tikai olyn-

thiešiem būs drosme pretoties, bet arī citas apkārtējās pilsētas, kas ne labprāt cieš Filippa varu, atkritīs.

Dēmosthena domām athēnieši kaut gan piekrita, bet baidījās no Filippa, un šīs bailes paralizēja viņu gribu. Tāpēc otrajā olynthiešu runā Dēmosthens mēģina izklaidēt šīs bailes un mazināt Filippa slavu un autoritāti athēniešu priekšā. Filippus nebūt nav neuzvarams, kā tas daudziem liekas. Vajaga nākt tikai dažām neveiksmēm – un Filippa vara pati no sevis sabruks un sašķīdīs. Tikai pateicoties savai nekautrībai un enerģijai, kā arī athēniešu bezdarbībai un nolaidībai Filippus ir guvis panākumus. Vajaga tik athēniešiem sākt rīkoties citādi un notiks tūdaļ pretējais.

Trešajā olynthiešu runā Dēmosthens runā jau par olynthiešiem kā par athēniešu sabiedrotiem. Tā tad Dēmosthena pirmās divas runas ir panākušas savu mērķi, athēnieši ir nosūtījuši viņiem palīdzību. Visi beidzot ir piekrituši, ka jārikojas enerģiski. Daži runātāji jau sapņo par Filippa sakaušanu. Diemžēl athēniešiem vēl trūkst vajadzīgās noteiktības. Athēnu demokrātiju ir saēduši daudzi netikumi. Dēmagogija un ieraušanas kāre valda par tautas varoņiem, bet runātāji glaimo un izdabā tautai. To visu Dēmosthens saka athēniešiem taisni acīs, un dažs labs viņa vārds skan kā pātagas cirtiens.

«Tagadējais laiks», viņš saka, «prasa lielu apdomību. Un es turu nevis to par grūtu, – kādu padomu lai jums dodu, – bet atrodos nezināšanā, kā lai jums to pasaku. Es jūs lūgšu paciesties, ja izteikšos drusku vaļširdīgāk, un lūgšu jūs raudzīties uz to, vai es runāju patiesību. Jūs jau redzat arī paši, kādā samaitāšanā ir mūsu valsts, kopš daži runātāji ir sākuši izpatikt klausītājiem.

Es atrodu par vajadzīgu jums atgādināt dažus iepriekšējus notikumus. Jūs atceraties, ka gadus trīs vai četrus atpakaļ jūs saņēmāt ziņu, ka Filippus ir aplencis Hērāija cietokšni Thrākijā. Toreiz bija maimaktiēriona mēnesis, kad jūs starpā notika daudzās runas un valdija uztraukums. Jūs nolēmāt tad nosūtīt 40 triēras un mobilizēt pilsoņus līdz 45 gadiem, ziedojot pie tam 40 talantus. Pēc tam pagāja šis gads, pagāja mēneši hekatombaiōns, metageitniōns, boedromiōns. Un tikai tad, pēc mistērijām, jūs ar pūlēm nosūtījāt 10 tukšas triēras un devāt 5 talantus sudraba. Jo kad tika ziņots, ka Filippus esot slimš un pat miris, tad jūs nolēmāt, ka vairs nav vajadzīgs nekādu palīdzību sūtīt un atstājāt šo ekspedīciju. Bet taisni šīs brīdis bija tas īstenais. Ja mēs tad būtu snieguši palīdzību, kā to bijām nolēmuši, tad atspirgušais Filippus mums tagad nebūtu par nelaimi.

Bet kas ir noticis, to vairs nevar grozīt. Tagad nu atkal mums cits tāds brīdis ir pienācis, kura dēļ es atminējos arī šo pagājušo, lai mums neatkārtotos tās pašas lietas. Un es neredzu, ka mums tagad būtu iespējama kāda cita izvēle, kā enerģiski un ar vislielāko gatavību palīdzēt mūsu sabiedrotiem. Kādu vēl labāku brīdi jūs, athēnieši, gribat sagaidīt par tagadējo? Un kad jūs darisiet savu pienākumu, ja ne tagad? Vai šis cilvēks mums jau nav atņēmis mūsu zemes un mēs gribam piedzīvot to kaunu, ka viņš arī šo apgābalu atņems? Vai tie, kuriem mēs solījām palīdzēt, ja viņi karos, tagad nekaro? Un vai šis cilvēks nav mūsu ienaidnieks? Vai viņš nav nolaupījis to, kas mums pieder? Vai viņš nav barbars un tāds, kas saucams ar vissliktāko vārdu?

Šos pārmetumus es jums saku nevis aiz neapdomības, jo neesmu tik naivs, ka vēlētos iegūt naidu, neko labu necerēdams atrast. Bet es turu par goda pilsona pienākumu valsts intereses stādīt augstāk par patīkamām runām. Mūsu tēvu laikā bija tādi runātāji, kurus mūsu oratori savās runās gan vienmēr slavē, bet nedara pēc viņu piemēra, vispirms pazīstamais Aristeids, tad Nikijs un tāpat Perikls. Bet kopš ir

radušies mums runātāji, kas uzstādamies vienmēr prasa: "Ko vēlaties?", "Ar kādu priekšlikumu lai jums pakalpoju?" valsts stāvoklis ir kļuvis sliktāks, un viņi paši ir gan iedzīvojušies mantā, bet ar jūsu lietām ir bēdīgi. Un tomēr aplūkojiet, kādus darbus jūsu tēvi ir padarījuši, un kādus jūs.

Mūsu tēvi, kuriem runātāji nemēģināja glaimot, kā to dara tagadējie, valdīja par visiem grieķiem pēc labprātīga līguma 45 gadus un sakrāja Akropolē vairāk kā 10.000 talantu sudraba, un klausīja viņiem pat Persijas ķēniņš, kā jau tas arī piederas barbaram attiecībā pret grieķiem. Viņi atstāja tādu slavu, ko nespēja iznīcināt pat viņu skauģi. Viņi ir sacēlušī tādas sabiedriskas ēkas, tādus izgreznojumus, tempļus un pieminekļus, ka saviem pēcnācējiem viņi vairs neko nav atstājuši, iekš kā varētu tikt pārspēti. Bet privātā dzīvē viņi bija tik mēreni un tik stipri turējās pie pilsoņu tikumiem, ka ja apskatīsiet Aristeida, Miltiada un citu toreiz slaveno viru namus, tad nemaz neatradīsiet greznākus par viņu kaimiņu namiem. Jo viņi pieņēma anatus nevis lai iedzīvotos, bet ikviens turēja par savu pienākumu vairot valsts mantu. Tādas bija toreiz viņu lietas un tādi viņu vadoņi.

Bet kādā stāvokli tagad atrodas mūsu valsts? Es noklusēju par citām lietām, kaut gan man daudz būtu ko runāt, bet ko lai saka par to, ka pēc tam, kad lakedaimonieši ir savu varu zaudējuši, kad thēbiešiem ir rokas saistītas, kad nav neviena sāncenša, kas mums varētu preti stāties, – mēs ne tikai daļu savas teritorijas esam zaudējuši, bet vairāk nekā 1500 talantu izdevuši un pie tam vēl sev uz kakla tādu ienaidnieku dabījuši! Jeb lai pasaka man kāds, caur ko citu stiprs ir kļuvis Filipps, ja ne mūsu nolaidības dēļ.

Bet varbūt kāds iebildīs: ja šīs lietas mums stāv slikti, par to valsts iekšējā dzīvē mūsu lietas ir spožas! Ko mēs par tām lai sakām? Vai to, ka mēs pilsētas sienas balstām, ka mēs ceļus izlabojam, strūklku akas un citus niekus rīkojam? Bet paskatieties uz pašiem tiem tautas vadoņiem, kā viņi no nabagiem ir palikuši par bagātiem un no neievērojamiem par godājamiem, bet daži no viņiem savus namus ir uzceluši staltākus par sabiedriskām ēkām, un par cik valsts lietas ir noslidējušas, par tik viņi paši ir kāpuši uz augšu.

Kas tad ir visam tam par cēloni un kāpēc toreiz visas lietas stāvēja labi, bet tagad stāv slikti?

Tāpēc, ka toreiz visu darīja pati tauta un pati bija sev par valdnieci. Bet tagad visu pārzina runātāji un caur viņiem viss notiek, bet jūs, tauta, esat pavisam nespēcīgi, spēlējami kāļa lomu un būdami bez līdzekļiem, juzdamies laimīgi, ja viņi jums atstīma naudu teātra izrādēm, un tas vissmukākais vēl ir tas, ka jums jābūt par to pateicīgiem!

Bet ja nu vismaz vēl tagad jūs atmetīsiet savu vājību un darīsiet to, kas jūsu vārda cienīgs, tad varbūt, Athēnu pilsoņi, varbūt jūs vēl sasniegsiet ko vērtīgāku un labāku.»

Šīs skaistās, ugunīgās Dēmosthena runas tomēr nesasniedza savu mērķi: iekam athēnieši nespēja sniegt palīdzību Olynthai, Maķedonijas ķēniņš to ieņēma un izpostīja, bet iedzīvotājus pārdeva verdzībā. Tagad Filipps bija panācis to ko gribēja: viņa rokās bija Aigaijas jūras piekraste.

Pēc tam Filipps izteica gatavību noslēgt ar athēniešiem mieru. Pēc atkārtotām apspriedēm tautas sapulcē athēnieši beidzot pieņēma Filippa priekšlikumu, jo viņi bija noguruši no kara un viņiem nebija iespējams izveidot koalīciju no grieķu pilsētām pret Filippu. Šis t.s. Filokrata miers (346.) tomēr nekādu istu mieru nedeva, jo Filipps tomēr turpināja savu viltīgo un agresīvo politiku. Sliktākais bija vēl tas, ka Athēnās iedegās partiju cīņa. Jau līdz tam laikam Athēnās bija divas

partijas, bet abas tās bija nacionālas partijas, ar to starpību tikai, ka viena aizstāvēja miera politiku, bet otra kareivisku politiku. Pirmās vadonis bija Eubūls, otrās – Dēmosthens. Bet tagad, pēc Filokrata miera noslēgšanas, radās jauna partija, kas pilnīgi apzinīgi stāvēja Maķedonijas pusē un kas tādā kārtā bija pretnacionāla partija. Ne visi pie šīs partijas piederšie politiķi bija valsts nodevēji, daži, kā piem., orators Isokrats, raudzījās uz Filippu kā uz Grieķijas apvienotāju pret barbariem. Lai nu kā, bet šī maķedoniešu partijas spēle bija bīstama Athēnām, jo deva Filippam iespēju ar savu piekritēju palīdzību jaukt athēniešu politiku un sasniegt savus mērķus. Pie maķedoniešu partijas piederēja orators Aischīns, Filokrats, Dēmāds. Pie pretējās partijas piederēja patrioti Dēmosthens, Lykūrgs, Hūperēids un citi. Šajā partiju cīņā bija daudz kaislības un Dēmosthena ieskatī dabūja virsroku. Jau savā otrajā filippikā Dēmosthens, kā nacionālās partijas vadonis, deva brīdinošu signālu, ka karš ar Filippu ir neizbēgams. Bet vislielākie panākumi bija trešajai filippikai, kas ir visugunīgākā no Dēmosthena runām. Athēnieši noprata draudošās briesmas un pilnīgi pārgāja Dēmosthena pusē. No šā brīža Dēmosthens kļuva par Athēnu politikas noteicēju. Viņš apbraukāja Grieķijas pilsētas aģitēdams un radīdams koalīciju pret Filippu. 340. g. uz Dēmosthena padomu athēnieši atbrīvoja Euboiju no tur ieceltiem Filippa tirāniem. Tai pašā gadā Dēmosthens tika iecelts par visu athēniešu jūras spēku pavēlnieku un šajā amatā viņš palielināja un pastiprināja athēniešu floti. Bet tai pašā laikā arī Filipps izlietoja gadījumu, lai atkal iejauktos grieķu lietās sakarā ar amfīkionu strīdu, kura sekas bija trešais 'svētais karš'. Viņš ieņēma pēkšņi Fōkidas pilsētu Elateiju, kas viņam darīja pieejamu visu Vidusgrieķiju. Un drīz lietas nonāca līdz atklātam konfliktam ar Filippu un izcēlās karš. Sākumā athēniešiem bija vairākās vietās panākumi, bet tad, negaidot, kā pērkona spēriens no debesīm, nāca Chairōneijas kauja, 338. g. augusta mēnesī, kur Filipps uzvarēja athēniešu, thēbiešu un citu grieķu pilsētu apvienoto karaspēku. Arī pašam Dēmosthenam, kas piedalījās šajā kaujā, nācās bēgt, pametot vairogu. Athēniešu vien tur krita vesels tūkstotis, bet 2 tūkstoši tika sagūstīti. Stāsta, ka Filipps, noreibis no uzvaras prieka, ar kāju takti sīzdams, esot dziedājis tos vārdus, ar kuriem sākās kāds athēniešu pret Filippu vērstis tautas lēmums, ko bija ierosinājis Dēmosthens, proti:

«Dēmosthena dēls Dēmosthens, no Patānijas dēma, proponēja sekošo»

(grieķiski šis teikums caur nejašu gadījumu ir iambu pantmērā, tā ka to varēja arī dziedāt: Δημοσθένης Δημοσθένους Πατριαντιεύς τόδ' εἶπεν). Filippam bija iemesls ironizēt un priecāties: slavenā athēniešu runātāja un lielā patriota ilggadīgās pūles un nepārtrauktā cīņa pret dzimtenes ienaidniekiem izrādījās vēltīgas: Athēnas bij uzvarētas. Pēc Chairōneijas kaujas gandrīz visa Grieķija nonāca atkarībā no Filippa. Gan tiesa, ka athēniešu politiskā patstāvība vēl tika atstāta, tomēr Athēnas bij dabūjušas smagu triecienu. Dēmosthenam, kura nacionālās cerības likās zudušas, bij pienākuši grūti laiki. Viņam par iepriecinājumu tomēr bija tas, ka tauta viņam uzticējās kā agrāk un nevainoja viņu notikušā nelaimē.

Kad 2 gadus vēlāk Filipps nejausi krita no slepkavas rokas, Dēmosthens, lai gan viņam tajā laikā bija sēras mirušās meitas dēļ, ieradās tautas sapulcē ar vaināgu galvā. Visa Grieķija sakustējās, jo domāja, ka Filippa nāve grozīs stā-

vokli. Šī kustība bija dzīva arī Athēnās, un protams, ka ne mazu lomu tur spēlēja Dēmosthens. Bet patriotu prieki izrādījās par ilūziju: Filippa vietā stājās viņa ģeniālais dēls Aleksandrs, un sacelšanās kustība aplkusa. Gadu vēlāk, kad izplatījās maldīgā ziņa, ka Aleksandrs kritis kaujā pret illyriešiem, sacelšanās iedegās Thēbās, kurām pievienojās arī Athēnas, bet Aleksandrs ātri ieradās Thēbās un bargi tās sodīja. Athēnieši savu pārsteidzīgo soli izlaboja ar to, ka nosūtīja pie ķēniņa delegāciju, kas viņu gratulēja ar laimīgu atgriešanos no kara un uzvaru. Aleksandrs aiz politiskiem iemesliem un aiz godbijības pret Athēnu slaveno pagātni izrādīja šai pilsētai zināmu laipnību.

Grieķu pilsētas tagad pazaudēja savu neatkarību, un arī Athēnu vēlākie mēģinājumi nokratīt Maķedonijas jūgu palika bez panākumiem. Dēmosthenam bija jānoiet no politiskās skatuves un jāatsakās no atklātas opozīcijas pret Maķedoniju. Vai tas nozīmēja, ka visa viņa ilggadīgā cīņa pret Filippu, viņa dedzīgais patriotisms un viņa pūles – izglābt dzimteni – bija nevajadzīgs un veltīgs darbs? Atbildi uz to ir devis pats Dēmosthens savā slavenajā runā *Par zelta vaiņagu*, ko viņš teica 330. g. Šīs runas apstākļi bija tādi, ka Dēmosthenam bija piespriests zelta vaiņags kā pagodinājums par viņa nopelniem tēvijas labā. Pret šo priekšlikumu ieildumu cēla Dēmosthena pretinieks un maķedoniešu partijas piekritējs Aischīns, kas gribēja pierādīt, ka Dēmosthens nav vaiņaga cienīgs, jo viņš lūk esot vainīgs pie tām nelaimēm, kas uzbrukušas Athēnām un visai Grieķijai. Tad Dēmosthens savā garajā runā viņam atbildēja, starp citu, ar sekojošiem vārdiem:

«Ja nākotni varētu paredzēt un ja tu, Aischin, būtu to pravietojis, skaļi paceltdams savu balsi, tu, kas toreiz pat muti netiki ieplētis, tad arī tādā gadījumā valstij, kas rūpējas par savu cieņu, par senču slavu un par nākošo paaudžu spriedumu, nebūtu pieklājies atkāpties no maniem padomiem.. Neuzskati to par manu vainu, ja Filippam gadījās uzvarēt kaujā. Jo šīs lietas iznākums bija dieva un ne manā varā. Bet pierādi man papriekšu, ka es neesmu izvēlējies un darijis ar vislielāko taisnību, rūpību un čaklību, vairāk nekā tas bija manos spēkos, visu to, kas saskan ar skaidru cilvēka prātu, vai, ka es neesmu par mērķi uzstādījis lietas, kas ir skaistas, valsts cienīgas un vajadzīgas, un tad tikai apsūdzi mani.»

Parmezdams Aischīnam un visai maķedoniešu partijai nodevību, Dēmosthens tālāk saka:

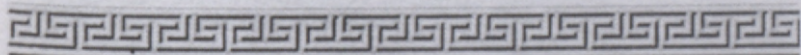
«Mani vienīgo ne laika apstākļi, ne saldās runas, ne lieli solījumi, ne cerība, ne bailes, ne citas kādas jūtas neaizrāva un nenovērsa no tā, ko uzskatīju par taisnīgu un tēvijai derīgu, un visus padomus, ko es devu saviem tautiešiem, tos es nedevu, līdzīgi šiem cilvēkiem, apsvērdams savu personīgo labumu, bet no skaidras sirds, atklāti un nenopērkami, un no visiem saviem laika biedriem es, stāvēdams vissvarīgāko lietu priekšgalā, visur un visās lietās gāju pa taisnas un godīgas politikas ceļu.»

Ja Perikls bija lielākā grieķu autoritāte valsts vadības lietās, tad Dēmosthens bija lielākais grieķu patriots. Un kaut arī viņa pūles nespēja aizkavēt Athēnu neatkarības zaudēšanu, jo viss tas sagādījās liktenīgi, skaista ir tomēr Dēmosthena cīņa par dzimteni. Ar savām ugunīgām runām un savu dedzīgo patriotismu viņš sev ir uzcēlis tādu pieminekli, ko, dzejnieka vārdiem runājot, tāpat kā tur tiem pie Thermopylām, ne rūsa, ne postošais laika zobs nesagrauzīs.

PARMENIDS

I

PARMENIDS



First main paragraph of text, starting with a capital letter.

Second main paragraph of text, starting with a capital letter.

Section header text in the middle of the page.

Third main paragraph of text, starting with a capital letter.

Fourth main paragraph of text, starting with a capital letter.

Fifth main paragraph of text, starting with a capital letter.

Sixth main paragraph of text, starting with a capital letter.

Final paragraph of text at the bottom of the page.

PARMENIDA IDEĀLISMS

§ 4. Esamība¹

[..] Parmenida filozofijas centru veido mācība par esamību. Esamības jēdziens ir sastopams jau pie Ksenofana, kālab Teichmüllers viņu arī dēvē par pirmo metafiziķi,² tomēr Ksenofans šo jēdzienu tālāk neattīsta. Meklējumi pēc dievības būtības Ksenofanam reizē deva arī esamības jēdzienu, bet viņš nav pētījis esamību pašu par sevi. Līdz ar to Parmenidam pieder nopelnis aizsākt mācību par esamību kā tādu. Mācībai par esamību ir bijusi pieaugoša nozīme vēlākajā filozofijā, jo caur to filozofijai tika ierādīts jauns ceļš. Tādēļ mums tā ir jāapskata tuvāk.

a) Esamības un domāšanas identitāte

Pirmais no Parmenida aplūkotajiem diviem ceļiem ved pie patiesības, kuras saturu veido esamība. Esamību, proti, lietu īstenību var atklāt tikai ar prātu. Uz prāta ceļa mēs nākam pie atziņas, ka te ir esamība, kurai tādējādi piemīt eksistence. Esamība nav tikai domātais, bet tā vienlaikus ir kaut kas esošs. Domāšana atrodas kopā ar esamību tā, ka viena bez otras nav iespējama – tam, kas tiek domāts, ir reizē jāeksistē. No tā izriet, ka domāšana ir identiska ar esamību. Parmenids to skaidri izsaka izteikumā: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Šis teikums nav kopā ar Cellera jūtulko kā: «Denn dasselbe kann gedacht werden und sein» vai kopā ar Dīlsu kā: «Das Seiende denken und sein ist dasselbe.»³ Abi tulkojumi ir kļūdaini. Pret Cellera tulkojumu ir jāatzīmē, ka νοεῖν nozīmē nevis 'tikt domāts', bet vienkārši 'domāt'. Tāpat ἐστὶ nevar tulkot ar 'var'. Dīlss tulkojumā ievieš esošo,⁴ kā vietā oriģināltekstā atrodas εἶναι, turklāt viņš liek tam neļoģiski saistīties kā objektam ar 'domāt' un kā subjektam ar 'būt'. Teikums ir tulkojams daudz vienkāršāk: «viens un tas pats ir domāt un būt» kā to jau ir sapratuši Gompercs un Kinkels.⁵ Tai pašā nozīmē šos vārdus ir sapratis arī tas, caur kuru tie ir mums nodoti.⁶

¹ [Das Sein.]

² Teichmüller. *Studien zur Geschichte der Begriffe*, S. 608–613.

³ Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I. Bd., S. 117.

⁴ [das Seiende; öv.]

⁵ Gomperz. *Griechische Denker*, I. Bd., S. 145; Kinkel. *Geschichte der Philosophie*, I.

Esamības un domāšanas identitāte vēl vairāk tiek apstiprināta ar to, ka lietas īstenība vai eksistence var tikt domāta un tāpat arī izteikta, tā kā pie Parmenida arī λέγειν un εἶναι ir identiski, jo, kas nevar tikt izteikts, ir neesošais.⁷ Prāts kā savu vienīgo objektu domā tikai esamību. Tāpēc esamība eksistē tāpat kā pati domāšana.⁸ Tā kā domāšanas mērķis attiecas tikai uz vienu priekšmetu, tad šis priekšmets sakrīt ar domāšanu un tāpat esamība domā pati sevi.⁹

Ir vispārzināms, ka šī doma spēlēja lielu lomu tālākajā filozofijas vēstures gaitā. Man pietiek norādīt tikai uz Aristoteli, Anselmu, Dekartu un jaunajiem idealistiem.

b) Vienības un visuma identitāte

Prāts atzīst esamību par vienu. Tāpat kā Ksenofans pretstata daudzajam vienu, tā Parmenids pretstata daudzajam esamību. Tomēr starp Ksenofana un viņa skolnieka mācību ir manāma atšķirība. Ksenofans esamībai piedēvē vienību tādēļ, lai to kā patstāvīgu nostādītu pretim pasaulei. Dievam nav daudzības – tikai pasaule mums rāda daudzību. Nav nekādu dievu, bet ir tikai viens dievs. Tādējādi Ksenofans atvedina esamības vienību tīri teoloģiski.¹⁰

Parmenids rīkojas citādi. Viņš esamības vienību atrod dialektiski. Viss tas, kas tiek domāts, pastāv esamībā. Ārpus esamības, kura tiek atzīta domāšanā, citas esamības vairs nevar būt. Tāda esamība būtu neesamība¹¹ un nevarētu tikt izdibināta. Līdz ar to esamībai ir jābūt vienīgajai. Viss pārējais, kas atšķiras no esamības un ko uztver sajūtas, neeksistē, tāpēc ka tas ir nekas.¹² Daudzības nav, jo viens reizē ir viss (πᾶν-ἔν-οὔλον-μονογενές).¹³ Daudzais gan parādās sajūtām

Bd., S. 145.

⁶ Plot. *Enn.* V, 1, 8.: εἰς ταὐτὸ συνῆγεν ὄν καὶ νοῦν.

⁷ Parm. B 6,1: χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι. B 4,7: οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τὸ γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) / οὔτε φράσαις.

⁸ Simpl. *Phys.* 31', 20: τὸ δὲ ἔν ὄν ταῦτόν εἶναι φησι νοεῖν τε καὶ νοητόν καὶ νοῦν; 19', 20: εἰ οὖν ὅπερ ἂν τις ἢ εἴπη ἢ νοήσῃ τὸ ὄν ἐστί, πάντων εἰς ἔσται λόγος ὁ τοῦ ὄντος.

⁹ Parm. B 8,34: ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστί νόημα. / οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν αἰ πεφατισμένον ἐστίν, / εὐρήσεις τὸ νοεῖν. Sal. ar: Simpl. *Phys.* 19', 35: ἔνεκα γὰρ τοῦ νοητοῦ, ταῦτόν δὲ εἰπεῖν τοῦ ὄντος, ἐστὶ τὸ νοεῖν τέλος ὄν αὐτοῦ; 19', 20: ἀλλὰ καὶ τὸ πάντων ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι λόγον τὸν τοῦ ὄντος ὁ Π. φησίν.

¹⁰ Xenoph. B 23: εἰς θεός, ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος.

¹¹ [ein Nichtsein.]

¹² [es nichts ist.]

¹³ Parm. B 8,4: οὔλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον. Sal. ar: Plat. *Theaet.* XXVII, 180 E: ὡς ἔν τε πάντα ἐστί; Simpl. *Phys.* 27', 45: τὸ παρὰ τὸ ὄν οὐδὲν ἐστίν.

un tiek dažādi caur acīm un ausīm uztverts, bet pašam tam esamība neatbilst.¹⁴ Prāts nevar domāt daudzo un tādēļ tā arī nav.

Šī mācība atrodas pretstatā Hērakleitam, kurš apgalvoja, ka viens vienlaikus ir daudzais, veselais ir ne-veselais, nāve ir dzīve.¹⁵ Vai Parmenīds, identificējot vienu ar visu, šajā vietā izvērs polemiku pret Hērakleitu, droši pateikt nevar. Patins esamības predikātos (οὐλον μονογενές) grib noteikti saskatīt pret Hērakleitu vērstu polemisku izteikumu. Par to, ka Parmenīds pret Hērakleitu vispār polemizē, šaubu nav, un es tālāk to iztīrāšu sīkāk. Bet šajā vietā es negribētu saskatīt tiešu polemiku, jo šos predikātus var atrast jau pie Ksenofana, un Parmenīds tos ir pārņēmis no sava skolotāja. Tas, ka οὐλον stāv blakus μονογενές, vēl nevar būt izšķirošs pamats, lai šie predikāti attiektos uz viens otram blakus stāvošiem Hērakleita savienojumiem, it kā Parmenīds, salīdzinādams esamības pazīmes, atdarinātu Hērakleitu.¹⁶ Katrā gadījumā Parmenīda mācība ir pretstats tam, ko mācīja Hērakleits, bet pretstatam nav vienmēr jābūt ar polemisku nolūku. Vienlīdz iespējams, ka Parmenīds arī šajā vietā ir domājis par Hērakleitu, tā kā tālākajā viņš uzstājas pret Hērakleitu.

c) Esamības mūžīgums

Jau Parmenīda priekšgājēji daudzkārt mācīja, ka esamība ir mūžīga. Princips (ἀρχή) tika pieņemts par bezlaicīgu. Pasaule rodas un laika gaitā tai ir jāizbeidzas, bet tās princips ir neiznīcīgs. Tā jau Thalēss ir mācījis par principa mūžīgumu, noteikdams par principu ūdeni. Bet mūžīgs ir tas, kam nav nedz sākuma, nedz gala un kas tādējādi nav radies. Tādēļ, kā Thalēss to izskaidroja, princips vienlaikus ir dievišķs.¹⁷ Šo Thalēsa noteikto mācību Anaksimandrs pieņēma ar izmaiņām – principu viņš pārvērtā par ἀπειρον, kam tāpat piedēvēja bezlaicību un mūžību. Šis pats bezgalības princips atkārtojas arī pie Anaksimena ar to vien atšķirību, ka neierobežotais uzstājās kā gaiss.

Tālāk izsekojot jēdzienu 'mūžīgais' un 'bezgalīgais' vēsturei, mēs nonākam pie Ksenofana, kurš tāpat savu jauno jēdzienu, proti, esamību, ko viņš lika principa vietā, dēvēja par mūžīgu. Pie viņa mēs atrodam jau tālāk aplūkotu esamības mūžīgumu. Viņš noraidīja principa jēdzienu attiecībā uz esamību, jo attiecībā uz esamību tas nav lietojams. Pati esamība nav princips, tai nav elementu un tā paliek nekustīga. Principi un elementi attiecas tikai uz pasauli, jo tā ir pakļauta izmaiņām un bez principiem nevar tikt izskaidrota. Bet esamībai tāds princips nav vajadzīgs. Šo Ksenofana mācību par esamības mūžīgumu Parmenīds grib vēl papildināt un tālāk iztīrāt no citas puses. Tā kā viņš vispār uzsver vienu un to identificē ar visu, tad viņam cita esamība vairs nav iespējama. Pastāv tikai esamī-

¹⁴ Parm. B 8, 36: οὐδὲν γὰρ (ἦ) ἔστιν ἢ ἔσται / ἄλλο πάρεξ τοῦ ἑόντος.

¹⁵ Heracl. B 51: οὐ ξυνιᾶσιν ὅπως διαφερόμενον (ἔν) ἑαυτοῖσι ὁμολογεῖ; 10: ὄλα καὶ οὐχ ὄλα; 88: ταυτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκόσ. Sal. ar: Plat. *Soph.* XXX.

¹⁶ Patin. *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*, S. 538.

¹⁷ Diog. I, 36: τί τὸ θεῖον, 'τὸ μῆτε ἀρχὴν ἔχον μῆτε τελευτήν'.

ba, nekas cits. Kā tādā gadījumā vēl var tikt uzstādīts jautājums par tās rašanos un pazušānu? No kurienes esamība pati varētu rasties, ja tā ir viena, un ārpus tās nekā nav? Tādēļ nevar būt runas nedz par rašanos, nedz izzušanu. Esamība ir bezlaicīga.¹⁸

Pirms tam neviens nebija uzsvēris esamības bezlaicību tik skaidri kā Parmenids, kad viņš saka: «[tā] nedz reiz bija, nedz būs, jo visa kopā tagad ir.»¹⁹ Esamībai nav nedz nākotnes, nedz pagātnes – vienīgā tagadne ir bezlaicība. Jo, ja tā bija, tad tā bija kaut kas un vairāk rasties nevar.²⁰ Ja tomēr rodas jautājums, kad tā ir radusies, un būtu jāpieņem kāds noteikts brīdis laikā, tad tādām pieņēmumiem nav rodams nedz pamats, nedz nepieciešamība. Jo tūlīt rodas jautājums, kāpēc tā radusies tieši šajā brīdī – ne agrāk un ne vēlāk? Kas tam varētu būt par pamatu? Vienīgā atbilde – ‘nekas’. Viens pats nekas ir nekas, un no nekā nekas nevar rasties.²¹

Šī interesantā mācība, ka no nekā nekas nevar rasties, pirmoreiz parādās pie Parmenida, kas ir ļoti svarīgi jēdziena tālākajā vēsturē. Ja mēs šo pašu mācību vēlāk atrodam atkal, kā piemēram pie Lukrētija, kurš to ir izvirzījis savas mācības priekšplānā, tad tā ir Parmenida ideja. Lai gan Lukrētijs *ex nilo nil* ir attiecinājis nevis tieši uz esamību, bet uz dabu.²²

Esamībai, kura ir bezlaicīga, ir jābūt ne tikai netapušai, bet arī nezūdošai. Pierādījums esamības neiznīcībai atrodas tās netapšanas pierādījumā. Ipašs pierādījums, kura trūkumu ievēro Cellers, ir dots tajā pašā vietā.²³ Kas ir tapis – neeksistēt, bet tas, kas ir, mūžīgi paliek eksistējošs. Īstenībā ir tikai esošais, kas nevar nedz rasties, nedz izzust. Jo tas, kas ir esamība, paliek nemainīgs un nevar beigt eksistēt. Pateicoties kam gan tas varētu pazust, ja ārpus tā nepastāv nekāda esamība? Nepieciešamība, kurā atrodas esamība, nepieļauj izzušanu, tālab īstenā bojāeja paliek nedomājama.²⁴

Šīs mācības sakarā vēl būtu jānorāda uz Parmenida nostāju pret Hērakleitu. Arī Hērakleits nav mācījis par rašanos un izzušanu. Viņš sacīja, ka pasauli nav darinājuši nedz dievi, nedz cilvēki, bet tā bija vienmēr, ir un būs mūžīgi dzīva uguns, mērā uzliesmojoša un mērā nodziestoša.²⁵ Tā kā Hērakleitam vēl trūka

¹⁸ Arist. *Phys.* I, 8, 191a: καὶ φασιν οὔτε γίνεσθαι τῶν ὄντων οὐδέν, οὔτε φθεῖρεσθαι. Arist. *De coelo* III, 1: οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὅλως ἀνεῖλον γένεσιν καὶ φθορᾶν.

¹⁹ Parm. 8, 5: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν.

²⁰ Arist. *Phys.* *ibid.*: οὔτε γὰρ τὸ ὄν γίνεσθαι: εἶναι γὰρ ἤδη. "Ἐκ τι μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι. Sal. ar: Parm. B 8, 6: τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; / οὐτ' ἐκ μὴ ἔόντος ἕασσω / φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν.

²¹ Parm. B 8, 12: οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἔόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς / γίνεσθαι τι παρ' αὐτό: τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι / οὐτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε δίκη χαλάσασα πέδησιν.

²² Lucr. *De rer. nat.* I, 150: nullam rem e nilo gigni divinitus unquam.

²³ Zeller. *Die Philosophie der Griechen*, S. 561 (1. piezīme).

²⁴ Parm. 8, 3: ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν. Parm. 8, 20: πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο; / εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.

²⁵ Heracl. B 30: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ

esamības jēdziena, tad viņš mūžīgumu attiecināja uz universa vienību, kurai kā principam jābūt bez sākuma un beigām.

Saistībā ar to ir interesanti salīdzināt Parmenida tēzi par esamības bezlaicību ar principa bezlaicību pie Hērakleita. Parmenids saka: «[tā] *nedz reiz bija, nedz būs, jo visa kopā tagad ir.*» Viņš acīmredzot noliedz Hērakleita apstiprinošo izteikumu par mūžīgo.²⁶ Es pievienojos Patīnam, kurš uzskata, ka šajā izteikumā Parmenids ir turējies prātā Hērakleitu. Tālākais izteikums ļauj ar zināmu ticamību secināt, ka šajā vietā Parmenids polemizē ar Hērakleitu.²⁷ Ar šo tēzi viņš grib esamībai pierakstīt absolūtu bezlaicību, kurpretim Hērakleits esamībā vēl pieņem noteiktas laika izšķirības. Šis izteikums ir sevišķi svarīgs, jo ar to, pretstatā Hērakleitam, tiek īpaši uzsverts, ka esamībai nav laika, bet tikai eksistence. Līdz ar to mēs redzam, ka Parmenidam nemaz nav laika jēdziena un viņš laiku noliedz vispār, tā kā tas viņam ir kaut kas neesošs. Tas tāpēc, ka laiks pieder sajūtamajai pasaulei, nevis īstenībai.²⁸

Aristotelis saka, ka Parmenids un Meliss vispār (ὄλωος) nolieguši rašanos un izzušanu.²⁹ Tādējādi šis noliegums attiecas ne tikai uz esamību, bet arī uz pasauli, kura gan Parmenidam, gan Melissam bija tikai šķitums. Parmenida priekšgājēji mācīja, ka visums ir mūžīgs, bet visa iekšienē notiek pārmaiņas, kurās lietas rodas un atkal izzūd. Attiecībā uz to visi bija vienoti – no Thalēsa līdz Hērakleitam. Bet nu Parmenids atklāti stājas pretim šai mācībai. Viņam rašanās un izzušana neeksistē vispār – nedz esamībā, nedz ārpus tās. Viss ir vienīgs un bezlaicīgs. Tālab daudzība, ar kuru ir saistīta katra rašanās un izzušana, tiek atmesta, jo tā ir nekā. Ar šo mācību viņš cīnās pret agrākajām mācībām – ne vien pret Hērakleitu, bet arī pret citu domātāju uzskatiem. Tādēļ savas mācības par esamību izklāstā Parmenids izsaka savas domas tiešā polemiskā veidā.

Šeit ir interesanti atzīmēt, ka Patīns, kurš vispār mēģina visur atrast Parmenida un Hērakleita polemikas pēdas, norāda, ka šajā vietā noteikti ir turēts prātā Hērakleits, jo izteikums:

γένεσις ἀπέσβησται³⁰ atgādina Hērakleita
ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Ar to jābūt domātai Hērakleita ugunij, kura, būdama tikai mērā uzliesmojoša un mērā nodziestoša, vienlaikus ir mūžīga. Parmenids šeit gribot izsmiet Hērakleitu ar izteikumu «*nodziest pavisam*».³¹ Bet es uzskatu, ka šī daļa par rašanos un izzušanu attiecas ne tikai uz Hērakleitu, bet vienlīdz arī uz citiem priekšgājējiem, tā kā viņi taču arī mācīja to pašu, ko Hērakleits.

ἀποσβεννύμενον μέτρα.

²⁶ Pie Melissa šis pats izteikums ir mazliet citāds: αἰεὶ ἦν ὅτι ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται.

²⁷ Patin, *ibid.*, S. 536.

²⁸ Procl. VI, 215: ὁ Π. δεικνύς ὅτι τὸ ἐν ἄδεκτον χρόνου.

²⁹ Arist. *De coelo* III, 1.

³⁰ Parm. B 8, 21: τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβησται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

³¹ Patin, *ibid.*, S. 555-556.

d) Nekustība

Saistībā ar mācību par esamības nemainību atrodas mācība par esamības nekustīgumu. Mēs esam pieraduši pie antīkajiem domātājiem vienmēr pieņemt kustību par principu, jo gandrīz visi ļauj lietām rasties un izzust caur kustību. Jau Thalēss pieņēma kustīgu spēku (δύναμις κινήτικη)³² un Anaksimandrs savam principam (ἄπειρον) piedēvēja mūžīgu kustību.

Bet eleāti, šķiet, ir šajā ziņā atšķirušies no iōniešiem. Aristotelis skaidri saka, ka Ksenofans esot bijis pirmais, kas noliedzis kustību.³³ Šis noliegums gan attiecas tikai uz esamību. Kamēr viens³⁴ nekustīgi paliek savā vietā, daudzais pasaulē kustas. Lai gan Ksenofans noliedz esamības kustību, viņš tomēr negrib pilnībā atmet kustību, kā to ir darījuši viņa pēcnācēji. Parmenida jaunā mācība atšķiras ar to, ka viņš kā Ksenofana skolnieks vispār atcēla jebkuru kustību. Viņa dzejojumā esamības nekustīgumu sevišķi raksturo predikāts ἀτρεμές, kaut gan pie viņa atrodams arī parastais apzīmējums ἀκίνητον.³⁵ Kā varētu skaidrot predikātu ἀτρεμές? Mēs jau esam sasaistījuši vārdu ἀτρεμές ar ἦτορ, tādā veidā skaidrojot, ka ar to tiek īpaši uzsvērts kaut kas nesatricināms, noturīgs un paliekošs. Tā šeit pēc būtības tiek raksturota gan patiesība, gan esamība. Parmenids vienmēr skaidri un konsekventi precizē savu nostāju pretstatā agrākajiem domātājiem un ja viņš šeit lieto īpašus apzīmējumus, tad viņa nodoms ir sevišķi izcelt esamības nemainīgumu.

Patīns apgalvo, ka ar šo apzīmējumu Parmenids galvenokārt vērsās pret Hērakleitu, turēdams prātā Hērakleita δια-ξυμφερόμενον.³⁶ Man tas nešķiet gluži pareizi, jo Parmenids šajā gadījumā nemaz nedomā par daudzo un atšķirīgo, bet tieši otrādi runā par esamības pastāvīgumu. Esamība ir stingra un nesatricināma, tā nevar kustēties, mainīt savu vietu un tādā veidā zaudēt savu būtību, kā Hērakleita esamība. Drīzāk šeit varētu domāt par πάντα ῥεῖ, tā kā Parmenida visums nevar plūst un paliek nekustīgs. Pret pieminēto mācību Parmenids asi cīnās arī tālāk ar esamības identitātes palīdzību.

Parmenids bija pirmais, kas pilnībā noliedza kustību. Tādēļ Aristotelis apsūdz viņu un Melissu, it kā viņi šajā jautājumā nebūtu sprieduši pietiekami fizikāli.³⁷ Bet kāpēc Parmenids vispār atcēla kustību? Cellers tam neredz nekādu izskaidro-

³² Aet. *De plac. phil.* I, 7, 11.

³³ Arist. *Metaph.* I, 5, 986b.

³⁴ [das Eine.]

³⁵ Parm. B 8, 4: οὐλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλεστον. Parm. B 8, 27: αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν. Parm. B 8, 38: οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι. Sal.: Aet. I, 24: Π. καὶ Μ. ἀνήιρουν γένεσιν καὶ φθοράν διὰ τὸ νομίζειν τὸ πᾶν ἀκίνητον. Sal. arī: Plat. *Theat.* XXIX.

³⁶ Heracl. B 10: συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνός πάντα. Sal.: Patin. *ibid.*, S. 538.

³⁷ Arist. *De coelo* III, 1: οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ἀνεῖλον ὅλως γένεσιν καὶ φθοράν. οὐδὲν γὰρ οὔτε γίγνεσθαι φασιν, οὔτε φθεῖρεσθαι τῶν πάντων, ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν. οἷον οἱ περὶ Μέλισσόν τε καὶ Παρμενίδην, οὓς εἰ καὶ τ' ἄλλα λέγουσι καλῶς, ἀλλ' οὐ φυσικῶς γε δεῖ νομίσαι λέγειν.

jumu. Man šķiet, ka izskaidrojums ir pilnīgi pašsaprotams. Esamību kā tādu Parmenids atzina par pilnīgi neradušos un neiznīcīgu. Bet, sekojot viņam, arī iekšpus esamības nevar notikt nedz kāda rašanās, nedz izzušana. Tikai cilvēku viedoklis ikvienu rašanos un izzušānu notur par īstu, kaut patiesībā nekā tāda nav.³⁸ Ārpus esamības nekā nav, tādēļ esamībai kā vienam veselam ir jābūt nemainīgai, jo, ja esamība mainītos un varētu mainīt savu vietu, tad tai vajadzētu sašķelties un tādējādi tai vajadzētu būt ar daļām. Jo tai vajadzētu pieņemties, sarukt vai augt līdzīgi kā Hērakleita ugunij,³⁹ kura, kā Parmenids saka, spēj augt.⁴⁰ Tādējādi kustība ir saistīta ar rašanos un izzušānu. Tiklīdz esamība varētu kustēties, tā vajadzētu pieļaut arī rašanos un izzušānu. Bet tad vairs nebūtu viena esamība, bet daudzas, kas nav iespējams. Tā arī iōnieši liek visam rasties un izzust caur kustību. Anaksimandra pasaule rodas un tai ir jēzūd, līdz kamēr caur kustību top atkal jauna pasaule.

Ja vēlākie filozofi uzskatīja Parmenida mācību par neiespējamu, tad tas ir izskaidrojams ar to, ka viņi identificēja esamību ar pasauli un līdz ar to nevarēja atzīt esošo par nekustīgu un nemainīgu. Pie Melissa mēs atrodam daudz skaidrāku esamības nekustīguma pierādījumu nekā pie Parmenida. Viņš min trīs pierādījumus:

1. Kustība var notikt, ja ir tukšums. Bet tā kā tukšums ir nekas, tad tā nav. Tātad kustības nav.⁴¹
2. Ja mēs pieņemam, ka tukšums ir, proti: ir neesošais, tad esamība varētu atkāpties tukšumā. Tādā gadījumā pašai esamībai vajadzētu būt tukšumam, bet tā ir pilnums. Tādējādi atkāpšanās tukšumā nav iespējama.⁴²
3. Kustība ir iespējama, ja esamībā tiek pieņemta dalīšanās. Bet esamībā nevar tikt pieļauta dalīšanās, tā kā pretējā gadījumā vajadzētu izbeigties tās eksistencei. Sekojoši, kustība kā dalīšanās nav iespējama.⁴³

Pēdējo pamatojumu mēs esam sastapuši arī pie Parmenida, lai gan viņš nav to tik skaidri izteicis. Abu pirmo pamatojumu viņam trūkst, tā kā viņš vēl nezināja tukšuma jēdzienu, kā tas parādīsies tālākajā.

³⁸ Simpl. *Phys.* 17^a, 12: „ἐξ οὗ καὶ δηλον, ὅτι ἄλλο τὸ αἰσθητὸν οἶδεν, ἐν ᾧ γενεαίσι καὶ ὄλεθρῳ, καὶ ἄλλο τὸ νοητὸν ὄν.

³⁹ Diog. IX, 9: αὐξέσθαι δὲ τὸ μὲν πῦρ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν, τὸ δὲ ὕδρον ὑπὸ τῶν ἐτέρων.

⁴⁰ Parm. B 8, 7-9: πῆι πόθεν αὐξήθεν; / τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὄρσεν / ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀφξάμενον, φύν.

⁴¹ Melis. B 7: οὐδὲ κενεὸν ἐστὶν οὐδέν· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστὶν. οὐκ ἂν οὖν εἶη τό γε μηδέν; οὐδὲ κινεῖται.

⁴² Ibid.: ὑποχωρήσει γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῆι, ἀλλὰ πλέων ἐστίν. εἰ μὲν γὰρ κενεὸν ἦν, ὑπεχώρει ἂν εἰς τὸ κενεόν: κενού δὲ μὴ ἔοντος οὐκ ἔχει ὄκηι ὑποχωρήσει „εἰ τοίνυν πλέων ἐστίν, οὐ κινεῖται.

⁴³ Ibid., B 10: εἰ γὰρ διήρηται, φησί, τὸ ἐὸν κινεῖται: κινούμενον δὲ οὐκ ἂν εἶη.

e) Esamības identitāte

Mums jāiedziļinās kādā jēdziena vēsturei ārkārtīgi svarīgā Parmenida filozofijas aspektā, kas līdz šim nav ticis pietiekami uzsvērts. Es domāju par esamības identitāti. Cellers un Ūbervēgs to tikai uzskaita starp citiem esamības predikātiem, neiedziļinoties tajā tuvāk.⁴⁴ Pēc manām domām šo vietu nevar vienkārši apiet, jo Parmenida filozofijas izskaidrošanā tai ir izšķiroša nozīme. Tas ir jauns jēdziens, kurš, lai gan radies pie Ksenofana, tomēr nav saņēmis nekādu pamatojumu. Pie Parmenida šis jēdziens atrodas viņa mācības centrā un līdz ar to esamības jēdziens iegūst nesalīdzināmi vairāk saturs un dziļuma.

Par dievu Ksenofans saka: «*Vienmēr tajā pašā vietā tas paliek nemaz nekustēdams / un nepieklājas tam klist drīz šurp, drīz turp.*»⁴⁵ Aristotelis nopeļ šo Ksenofana ieskatu un tādēļ pasludina Ksenofanu par zemniecisku filozofijā. Ksenofans dievu ir iedomājies gluži materiāli, tā kā viņš tam ierādījis kādu noteiktu vietu, kurā tas mīt mūžīgi un nekustīgi. Līdz ar to identitātes jēdziens pie viņa attiecas nevis uz esamību pašu, bet uz tās vietu.⁴⁶ Parmenīds nenoteikdams esamības mājvietu, padarīja to par vienmēr sev līdzīgu. Izteikums τὰὐτὸν τ' ἐν ταὐτῷ τέμνον ir jātulko kā: «*tas pats tas mīt sevi pašā*».

Kaut gan izteikums ἐν ταὐτῷ parādās arī pie Ksenofana, tam nevar būt tā pati nozīme, kura tam ir pie Parmenida. Kamēr Ksenofans domā par kādu noteiktu vietu, pie Parmenida neko tādu nevar atrast, tā kā esamībai telpiskums nav iespējams. Esamība ir visur un ārpus tās nav nekā, kur tā varētu atrasties. Tādēļ nevar šeit ἐν ταὐτῷ tulkot, kā to grib Patīns, ar «*tajā pašā vietā*»,⁴⁷ jo pie Parmenida nevar būt nekādas runas par vietu.⁴⁸ Turpretim šeit ir pilnīgi skaidri uzsvērtā esamības identitāte. Esamība ir vienmēr tā pati un mīt pati sevi.⁴⁹ Lietas pasaulē pārvēršas un mainās, pieņemot tās vai citas īpašības. Tā, piem., siltais kļūst auksts un aukstais – silts, cietais kļūst mīksts un mīkstais – ciets, kā to sikumos izklāsta Meliss.⁵⁰ Lietas neuzrāda paliekošas iezīmes un tādēļ tām nevar piedēvēt īstenību – ja tās būtu īstas, tām vajadzētu būt paliekošām, t.i., būt tām pašām vienmēr,

⁴⁴ Zeller, *ibid.*, S. 561; Ūberweg, *ibid.*, S. 76; Kinkel, *Geschichte der Philosophie*, S. 147. Pēdējais no autoriem par mūs interesējošo jautājumu saka tikai sekojošo: «*Vissvarīgākais noteikums, kuru Parmenīds pievieno tīras esamības jēdzienam – faktiski tas ir katra jēdziena pirmais priekšnoteikums – ir identitāte.*»

⁴⁵ Xenoph. B 26: ἀεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενος οὐδέν / οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

⁴⁶ Sal.: Teichmüller, *ibid.*, S. 618.

⁴⁷ Patin, *ibid.*, S. 564; [auf demselben Flecke oder Platze].

⁴⁸ Sal.: Plat. *Theaet.* XXVII, 180 E: καὶ ἄλλα ὅσα Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντιούμενοι πᾶσι τοῦτοις διίσχυρίζονται, ὡς ἐν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἔστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ, οὐκ ἔχον χώραν ἐν ἧ κινεῖται. Sal. arī: Hippol. *Ref.* I, 11: «οὐκ ἔχον δὲ τόπον ἐν αὐτῷ».

⁴⁹ Sal.: Plat. *Parm.* X, XV.

⁵⁰ Melis. B 8: δοκεῖ δὲ ἡμῖν τό τε θερμὸν ψυχρὸν γίνεσθαι καὶ τὸ ψυχρὸν θερμὸν καὶ τὸ σκληρὸν μαλθακὸν καὶ τὸ μαλθακὸν σκληρὸν καὶ τὸ ζῶον ἀποθνήσκειν καὶ ἐκ μὴ ζῶντος γένεσθαι.

tāpat kā patiesā esamība. Bet esošais ir vienmēr sev līdzīgs un vienmēr tas pats, tādēļ tas ir īsts.

Šajā mācībā parādās progress filozofijas vēsturē, jo tajā ir ticis atrasts ideāls princips. Ar šo mācību Parmenids atrodas galējā pretrunā ar Hērakleitu, kurš vienu nesaprata kā paliekošu un sev identu. Viņam viens bija te tas, te cits un tiek saukts gan tā, gan citādi. Saskaņā ar Hērakleitu, dievs ir diena un nakts, ziema un vasara, karš un miers, pārpilnība un izsalkums, tēvs un dēls, mirstīgais un nemirstīgais – katrs pēc savas kārtības.⁵¹ Parmenids šeit pilnīgi noteikti cīnās ar šādu izpratni. Patīns par šo vietu saka, ka šeit tiek polemizēts ar Hērakleita «dzīvāko» kustību. Bet tas šajā gadījumā nenotiek. Pret kustību ir izvirzīti citi esamības predikāti. Drīzāk šeit tiek uzsvērtā esamības identitāte, kura Hērakleitam trūkst.

f) Norobežotais

Ja mēs pārskatām esamības predikātus, tad starp tiem mēs pamanām vienu, kas īpaši sev pievērš mūsu uzmanību, proti: es domāju 'norobežotā' jēdzienu. No paša sākuma minētais jēdziens šķiet pavisam savāds, jo starp senajiem domātājiem vienīgi pie Parmenida tas ir sastopams attiecībā uz esamību. Daudzi pētnieki ar šo jēdzienu neko nav varējuši iesākt. Ūbervēgs un Cellers šo jēdzienu neuzsver – viņi to piemin tikai īsumā, nekādā veidā to nemotivējot.⁵² Natorps pat ir mēģinājis pierādīt, ka Parmenids esošo nemaz nav iedomājies kā norobežotu, tā kā viņš nepieļāva īpašu robežu, ar kuru esošais varētu robežoties.⁵³ Tomēr šis Natorpa mēģinājums ir pilnīgi neveiksmīgs jau tādēļ vien, ka Parmenids skaidri saka: «*Jo stingra nepieciešamība to tur robežas* (πέρατος) *saitēs.*»⁵⁴ Var tikai norādīt uz doksografu izteikumiem, kuri visi bez izņēmuma apzīmē Parmenida esamību par norobežotu (πεπερασμένον).⁵⁵ Tādējādi nav nekādu šaubu, ka Parmenids visu mu ir iztēlojis kā norobežotu. Filozofijas vēsturē tam ir sevišķa nozīme.

Anaksimandrs pirmais mācīja par neierobežoto (ἄπειρον), kuru viņa pēcnācēji arvien no jauna uzskatīja par visaugstāko principu. Vienam, kam nebija nedz sākuma, nedz beigu, vajadzēja vienlaikus būt neierobežotam. Arī Parmenida sekotāji atgriezās pie šīs mācības. Tā Zēnōns tūlīt padarīja vienu par neierobežotu.

Bet kā Parmenids nonāca pie tā, lai uzskatītu esošo par norobežotu? Parmenids neizdomāja robežas jēdzienu, tā kā tas jau bija pieejams. Jau kopš Anaksimandra mēs zinām pretstatu starp πέρας un ἄπειρον, kas atkal atgriežas pie pýthagoriešiem un tāpat Parmenids šo jēdzienu atrada jau priekšā. Taču mēs tūlīt

⁵¹ Heracl., B 67: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός. Ibid., B 88: τὰδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κάκεινα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

⁵² Ūberweg, ibid., S. 75-77; Zeller, ibid., S. 571.

⁵³ Philosophische Monatschrift XXVI, 11.

⁵⁴ Parm. B 8, 30: κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη / πέρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔεργει.

⁵⁵ Sal., piem.: Simpl. Phys. 28, 4; Hippol. Ref. I, 11; Aet. De plac. phil. I, 7, 26.

atrodam izskaidrojumu, ja pievēršam uzmanību Parmenida salīdzinājumam, proti: esamības salīdzinājumam ar apli (εὐκύκλου σφαίρα)⁵⁶ vai dažu doksografu mums nodotajam terminam σφαιροειδές kā Parmenida esošā apzīmējumam.⁵⁷ Natorps grib arī šo faktu apstrīdēt, bet Parmenida vārdi runā pārāk skaidri, lai mēs tos varētu noliegt vai domāt citādi. Parmenids visumu pasludina par norobežotu un salīdzina to ar labi noapaļotu lodi, kuras daļas visur vienādi attālinātas no centra un no kurām neviena nav par citu mazāka vai lielāka. Katra lode taču ir sevi norobežota. Ja uz lodes pieņem kādu vietu par sākumu, tad pie šī paša sākuma atgriežas atpakaļ un tā sākums kļūst par beigām un robežu (πέρας), vai arī, kā saka pats Parmenids: «bet man ir kopīgs, / no kurienes es sāksu, jo tur es atkal no jauna nonāksu.»⁵⁸ Tādēļ viņš esošo sauc arī par kaut ko kopīgu. Arī Platons dialogā *Parmenids* norāda uz lodes tēlu, ar kuru var salīdzināt esamību.⁵⁹ Ja Parmenids salīdzināja esamību ar lodi, tad viņš to nedarija, lai tai pierakstītu kādu noteiktu tēlu, bet to darīja tīri geometriski, tāpat kā pýthagorieši rīkojās ar saviem skaitļiem. Arī Simplikijs saka, ka Parmenids par esamību ir runājis kā par lodi, tikai savas poētiskās izteiksmes dēļ.⁶⁰

Parmenids, salīdzinādams esamību ar lodes tēlu, šķiet, tur prātā Hērakleita domu, jo arī Hērakleits ar apla palīdzību sākumu un beigas pasludināja par kopīgiem. Viņš saka: «jo riņķa līnijai sākums un gals ir kopīgs.»⁶¹ Taču ja arī Parmenids šeit saskan ar savu pretinieku, tad tikai šajā salīdzinājumā, bet ne attiecībā uz esamību, jo Hērakleita esamība var būt šis un tas un var būt gan pēras, gan ἄπειρον, bet tā nekādā ziņā nav vienmēr ierobežota kā aplis vai lode, tā kā esamība tiek saprasta kā esoša pastāvīgā plūdamā. Šo Parmenida mācību, pretstatā Melissa mācībai, kurš pieņēma esamību par ἄπειρον, slavē Aristotelis.⁶²

Parmenids pierakstīja esamībai pilnīgumu. Esamībai netrūkst nekas, kas vēl varētu tikt domāts, tādēļ tā ir bez trūkuma.⁶³ Kā pilnīgai tai ir jābūt arī galam (τέλος). Bet, kā par Parmenida esamību saka Aristotelis, beigu gals ir robeža. Tādēļ Parmenids nosaka esamību kā pilnīgu un pabeigtu. Vārdu ἀτελεῦτητον nedrīkst

⁵⁶ Parm. B 8, 42-45: αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ / πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι, / μεσσοῦθεν ἰσοπαλὲς πάντηι τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον / οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι. Parm. B 8, 49: οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

⁵⁷ Sal., piem.: Aet. ibid., I, 7: Π. τὸ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον σφαιροειδές.

⁵⁸ Parm. B 3: Ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν, / ὀππόθεν ἄρξωμαι: τόθι γὰρ ἀλὶν ἴξομαι αὐθις.

⁵⁹ Plat. *Parm.* X: στρογγύλον γέ πού ἐστι τοῦτο, οὐ ἂν τὰ ἔσχατα πανταχῆ ἀπὸ τοῦ μέσου ἴσον ἀπέχη.

⁶⁰ *Simpl. Phys.* 31^v, 20: εἰ δ' εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιων ὄγκωι τὸ ἐν ὄν φησι μὴ θανμάσης: διὰ γὰρ ποιήσιν καὶ μυθικοῦ τινὸς παράπτεται πλάσματος.

⁶¹ Heracl. B 103: Ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρασ ἐπὶ κύκλου περιφερείας.

⁶² Arist. *Phys.* III, 6, 207a: τὸ ὅλον δὲ καὶ τέλειον, ἢ τὸ αὐτὸ πάμπαν, ἢ σύνεγγυς τῆ φύσει ἐστὶ: τέλειον δ' οὐθὲν μὴ ἔχον τέλος: τὸ δὲ τέλος, πέρασ. διὸ βέλτιον οἰητέον Παρμενίδην Μελίσσου εἰρηκέναι: ὁ μὲν γὰρ τὸ ἄπειρον ὅλον φησίν: ὁ δὲ τὸ ὅλον πεπεράνθαι.

⁶³ Parm. B 8, 33: ἐστὶ γὰρ οὐκ ἐπιδευές (μὴ) ἐὼν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

tulkot kā 'bezgalīgs', tādēļ ka Parmenids jau augstāk ir sacījis, ka esamība ir bezgalīga, bet tas jātulko kā 'nepilnīgs'.⁶⁴ Jo šajā gadījumā tiek runāts nevis par bezgalību, bet tieši par galu un tiek uzsvērts, ka esamībai nekas nevar trūkt. Tādēļ arī ir kļūdaini, ja Patins šajā sakarā runā par esamības nepabeigtību,⁶⁵ jo, paturot prātā Parmenīdu, Simplikijs saka, ka tikai neesošais var būt nepabeigts, t.i., ar trūkumu, bet ne esamība.⁶⁶ Esamība nav apdalīta, tā necieš nedz badu, nedz trūkumu, tā, atšķirībā no Hērakleita esamības, nepazīst nekādas vajadzības. Tā kā esamība ir pilnīga un pabeigta, tad esamības pilnībai nevar izvēlēties labāku salīdzinājumu kā lodes tēls. Tāpat arī Fichte 'Es' kā absolūtu totalitāti ir salīdzinājis ar vislielāko apli.

Parmenida mācība par robežu ir jāuzskata par priekšdarbu platōniski aristoteliskajai mācībai. Parmenida izpratne vēl ir vienpusīga, jo tā atzīst tikai esamību un tai pašai pieraksta īstenību. Tādēļ tā ir tikai princips. Pie Platōna un Aristoteļa šie pretstati tiek droši un noteikti izvērsti – abi principi, proti: norobežotais un neierobežotais, šeit iegūst savas tiesības. Platōns tāpat kā Aristotelis robežu (πέρας) raksturoja kā ideālu principu iepretim nepilnīgajam un neierobežotajam (ἄπειρον). Platōns uzskatīja ideju par robežu, kura ir lietas mērķis un gals (τέλος), turpretim neierobežotais viņam ir bezmērķīgs, nepabeigts (ἀτελής).⁶⁷ Aristotelis ar citiem vārdiem izsaka to pašu, pieņemdamas īstenotību par mērķi un neierobežoto par matēriju.⁶⁸ Tā mēs šajā vietā atrodam sākumu platōniski aristoteliskajai mācībai par ideju un matēriju. To es sevišķi uzsveru, jo minētajā Parmenida mācībā atrodas ideālam raksturīgā pazīme.

g) Tukšums

Aristotelis *Fizikā* raksta, ka tie, kas pieņem tukšumu pretstatā piepildītajam, identificē to ar telpu un trauku.⁶⁹ Mēs zinām, ka Dēmokrits un Leukipps sevišķi uzsvēra tukšuma realitāti ar to, ka padarīja to par pasaules principu, proti: par telpiskās kustības izskaidrojumu. Tukšumam esot jābūt istam (ἐτεῆ), citādi nevarētu notikt vietas maiņas, palielināšanās un dalīšanās.⁷⁰ Tiem agrākajiem domātā-

⁶⁴ Parm. B 8, 32: οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι. B 8, 48: ἐπεὶ πάν ἐστιν ἄσυλον.

⁶⁵ Patin, *ibid.*, S. 563; [die Unvollendbarkeit].

⁶⁶ Simpl. *Phys.* 9^a, 30: ὡς γὰρ τὸ μὴ ὄν, φησιν, ἐνδεὲς πάντως ἐστίν, οὕτως τὸ ὄν ἀνευδεὲς καὶ τέλειον. 7^a: εἰ γὰρ ὄν ἐστι καὶ οὐχὶ μὴ ὄν, ἀνευδεὲς ἐστίν, ἀνευδεὲς δὲ ὄν τέλειον ἐστίν, τέλειον δὲ ὄν ἔχει τέλος καὶ οὐκ ἐστίν ἀτελεύτητον, τέλος δὲ ἔχον πέρασ ἔχει καὶ ὄρον.

⁶⁷ Plat. *Phileb.* XII, 24 B: αἰεὶ τοίνυν ὁ λόγος σημαίνει τούτω μὴ τέλος ἔχειν: ἀτελῆ δ' ὄντε δηπου παντάπασιν ἀπείρω γίγνεσθον.

⁶⁸ Arist. *Phys.* III, 6, 207a: ἐστὶ γὰρ τὸ ἄπειρον τῆς τοῦ μεγέθους τελειότητος ὕλη: καὶ τὸ δυνάμει ὄλον, ἐντελεχεῖα δὲ οὐ.

⁶⁹ Arist. *Phys.* IV, 6, 213a: οἶον γὰρ τόπον τινὰ καὶ ἀγγείων τὸ κενὸν τιθέασιν οἱ λέγοντες.

⁷⁰ Democr. B 9: ..ἐτεῆ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.

jiem, kuri pieņēma tukšumu, zināmā nozīmē vēl varētu pieskaitīt arī pýthagoriešus, jo iõnieši neko nezināja par tukšuma jēdzienu un izskaidroja pasaules kustību bez tukšuma palīdzības. Bet šķiet, ka arī pýthagorieši vēl nav noteikuši tukšuma jēdzienu, jo, kā Aristotelis tālāk raksta, ar to viņi sapratuši gaisu. Gaiss atrodoties viņpus pasaules un ienāk tajā ar neierobežotas debesu elpas palīdzību. Tā tukšums tiek pielīdzināts gaisa telpai.⁷¹

Šķiet, ka ar šo pýthagoriešu izpratni ir cīnījies Anaksagors. Viņš mēģināja to atspēkot, piepildīdams ar gaisu pūkli un tā parādīdams, ka gaiss tomēr kaut kas ir un nevar tikt pielīdzināts tukšumam. Bet, ko ar tukšuma jēdzienu ir sapratis pats Anaksagors, mēs pie viņa neatrodam. Atspēkojot pýthagoriešu mācību, viņš ir tikai pierādījis, ka gaiss ir kaut kas, bet nevis to, kas ir tukšums. Turklāt, kā atzīmē Aristotelis, vēl ir jāpierāda, ka starp ķermeņiem nav starptelpas un ka tukšums nav nekas īsts.⁷² Tādēļ jāpieņem, ka Anaksagors vēl nav noteicis tukšuma jēdzienu.⁷³

Tas vēl ir jautājums, kurš pirmais ir izvirzījis tukšuma jēdzienu. Pie Melissa mēs šo jēdzienu atrodam viņa sistēmas centrā. Viņš apstrīd tukšuma pastāvēšanu, uzskatīdams to par neesošo un, proti: tādēļ, ka viss ir nekustīgs. Cellers, Filleborns un citi pieņem, ka arī Parmenīds tāpat kā Meliss izvairās no tukšuma.⁷⁴ Tā Filleborns balstās uz ὅπως εἶη κενὸν ὄντος lasījumu οὐτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἶη κεν ἐόντος vietā.⁷⁵ Bet šis lasījums ir vispāratzīts par neīstu, tā kā tas runā pretī teksta kopsakarībām un padara nesaprotamu visu teikumu. Tomēr tiek uzskatīts, ka Parmenīds ar tukšumu ir sapratis neesošo pretstatā esošajam kā telpas piepildījumam. Gompercs saka: «*Nepārprotamos, lai arī reti pareizi saprastos vārdos, mēs esam apstrīdējuši domāšanu par tukšu telpu. Tas, ka šis pieņēmums pastāvēja jau toreiz un, proti: nevis iedīgi, bet tajā attīstītajā veidā, kas atšķīra un vienmērīgi sevī aptvēra no ķermeņa satura atbrīvotu telpu un ķermeni pašā esošās un tā daļiņas vienu no otras atdalošās starptelpas.*»⁷⁶ Protams, piezīmē Gompercs, tas esot pieņēmums, bet tomēr «*labi pamatots*» pieņēmums. Bet Gompercs vispār šeit neaplūko tukšuma jēdziena vēsturi un piedēvē Parmenīdam mācību par porām, kuru mēs tikai vēlāk tik attīstītā veidā atrodam pie Dēmokrita. Viņš pats šajā sakarā nepiemin pat visniecīgākos pieturas punktus, no kuriem tāds pieņēmums būtu iespējams. Tādēļ nekādā gadījumā nevar piekrist, ka Gomperca pieņēmums esot «*labi pamatots*.» Tukšums pie Parmenīda neatrodas pretstatā esošajam. Viņš drīzāk pretstata esošajam neesošo un aplūko esamības kā eksistences

⁷¹ Arist. *Phys.* IV, 6, 213b: εἶναι δ' ἔφασιν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενὸν καὶ ἐπεισέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος, ὡς ἂν ἀναπνέοντι.

⁷² Arist. *Phys.* IV, 6, 213a: ἀλλ' ὁ ἀμαρτάνωντες λέγουσιν, ὥσπερ Ἀναξαγόρας, καὶ οἱ τοῦτον τὸν τρόπον ἐλέγχοντες. ἐπιδεικνύουσι γὰρ, ὅτι ἐστὶ τὶ ὁ ἀήρ, στρεβλοῦντες τοὺς ἀσκούς καὶ δεικνύοντες, ὡς ἰσχυρὸς ὁ ἀήρ.

⁷³ Ibid.: οὐκ οὖν τοῦτο δεῖ δεικνύναι, ὅτι ἐστὶ τὶ ὁ ἀήρ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι διάστημα ἕτερον τῶν σωμάτων, οὔτε χωριστόν, οὔτε ἐνεργεῖα ὄν, ὁ διαλαμβάνει τὸ πᾶν σῶμα. Šo ieskatu izsaka arī Teichmüllers: sal. viņa: *Studien zur Geschichte der Begriffe*, S. 554.

⁷⁴ Zeller, *ibid.*, S. 564.: Nesošais, ar kuru šajā kontekstā var saprast tukšumu.

⁷⁵ Fülleborn. *Fragmente des Parmenides*, S. 77.

⁷⁶ Gomperz. *Griechische Denker*, S. 144.

jēdzienu. Uz šāda pamata viņš neesošo izskaidro par neeksistējošu, jo no tā nekas nevar rasties. Tādēļ tas ir aplami, ka Gompercs un Cellers tukšumu pielīdzina neesošajam. Jo Gomperca pieminētā frāze – οὐ γὰρ ἀποτιμῆξει – runā nevis par neesošo vai tukšumu, bet pilnīgi skaidri norāda uz esošo.⁷⁷ Meliss izsakās pavisam citādi – uzdod neesošo par tukšo un apgalvo, ka nekāds tukšums nevar būt, jo visums ir nekustīgs. Līdz ar to drīzāk mēs varam tikai pieņemt, ka Parmenidam vēl iztrūkst tukšuma jēdziens un ka pirmais to ir lietojis Meliss.⁷⁸

h) Pilnais un nedalāmais

Visbeidzot mums vēl ir jāiepazīst Parmenida esošais kā pilnais un nedalāmais. Viņš apzīmēja esamību kā pilnu (ἔμπλεον) nevis pretstatā tukšumam, bet ņemot vērā to, ka tā ir jāuztver kā nedalāma (οὐδὲ διαίρετον).⁷⁹ Jau iepriekš mēs esam redzējuši, ka esamība ir tikai viena un nedz tai blakus, nedz ārpus tās nekas cits nav iespējams. Sevī esamība ir tik noslēgta (συνεχῆς), ka tajā nav nevienas daļas. No visviena nevar nodalīt nedz vairāk (μᾶλλον), nedz mazāk (χειρότερον), jo sevī tas vienlīga paliek kaut kas nedalāms. Esošais ir pilns vienīgi ar savu esamību un ir sevī nedalāms.

Šī mācība atrodas pretstatā Hērakleitam, kurš esamību pasludināja par dalāmu. Viņš mācīja, ka dievs vienlaikus ir viens un daudzi un tāpat satur sevī daļas. Viens, sekojot viņam, ir dalāms un nedalāms, radies un neradies, mirstīgs un nemirstīgs.⁸⁰ Cik lieliski šeit Parmenids atbildēja savam pretiniekam: οὐδὲ διαίρετὸν ἐστίν...⁸¹

Cellers, Patīns, Gompercs un citi pilno esamību izprot kā piepildītu telpu. Cellers saka: «Istenais viņam ir pilnais (πλέον), t. i., tas, kas piepilda telpu. Atšķirība starp ķermenisko un neķermenisko viņam ir ne tikai sveša, bet nesavienojama ar viņa redzes viedokli.»⁸² Pret to ir jāsaka, ka Parmenids vēl nav zinājis tādas telpas jēdzienu, kuru varētu piepildīt ķermeņi. Esamība viņam ir tīri inteligibla un, ja viņš to pasludina par pilnu, tad ar šo izteikumu viņš grib padarīt skaidru savu izpratni, proti: esamība tiek noteikta kā nedalāma pretstatā Hērakleitam. Esamību drīkst uztvert ne tikai kā «pastāvīgu un viendabīgu» vai «telpiski vielisku» masu, kā to grib Patīns. Līdz ar to viņš ievieš Parmenida esamībā tai

⁷⁷ Parm. B 2: οὐ γὰρ ἀποτιμῆξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχουσαι.

⁷⁸ Arist. *Phys.* IV, 6, 213b: Μέλισσος μὲν οὖν καὶ δεικνυσιν ὅτι τὸ πᾶν ἀκίνητον ἐκ τούτων: εἰ γὰρ κινήσεται, ἀνάγκη εἶναι (φησί) κενόν, τὸ δὲ κενόν οὐ τῶν ὄντων.

⁷⁹ Parm. B 8, 22-25: οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον: / οὐδὲ τι τῆι μᾶλλον, τὸ κεν εἶργοι μιν συνεχῆσθαι, / οὐδὲ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος. / τῶι συνεχῆς πᾶν ἐστίν: ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.

⁸⁰ Heracl. B 50: ..τὸ πᾶν διαίρετόν ἀδιαίρετον, γινητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα.

⁸¹ Simplic. *Phys.* 27^v, 40: οὐκ ἔχει μέγεθος, διότι οὐ διαίρεται. εἰ δὲ διαίρεται, ὡσπερ φαίνεται κατὰ τὸ ὄρισμόν, οὐκ ἐστὶν ἓν.

⁸² Zeller, *ibid.*, S. 564-565.

pilnīgi svešu elementu, jo par vielu un masu pie Parmenida nevar būt ne runas.⁸³ Esamībai tiek pierakstīti tikai tādi predikāti, kuri pilnīgi neder vielai. Tas pats attiecas arī uz predikātu 'pilns' (πλέος).

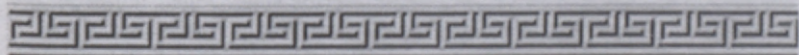
Lai atzītu esamību par vielisku, ir jāatsakās no citiem predikātiem, tā kā tie iepriekšpieņem, ka Parmenīds un viņa skolnieks ir domājuši esamību kā inteligiblu.⁸⁴ Predikāti 'pilns' un 'nedalāms' padara tīri inteligiblo esamību pilnīgu, jo caur tiem ideālam tiek dota kāda jauna pazīme. Tas mums tālākajā jāizmeklē detalizētāk. Bet pirms mēs pārejam pie tā, mēs gribētu tuvāk aplūkot esošā pretstatu, proti, neesošo. [..]

⁸³ Patin, *ibid.*, S. 579; sal. arī: Gomperz, *ibid.*, S. 145, kurš esamību apzīmē kā «jauki izveidotu vieliskumu».

⁸⁴ Kinkels pilnīgi pareizi atzīmē, ka telpa, sekojot Parmenīdam, pieder šķītamam, tātad jutekliskumam un nevis patiesai esamībai. Sk.: *Geschichte der Philos.*, S. 147.

II

SŌKRATS



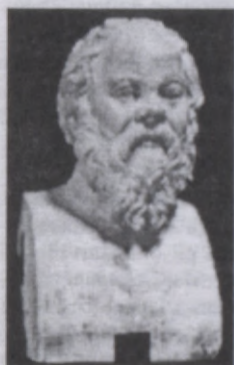
...

II

SOKRATES

...

SŌKRATS



Sōkrats bija grieķis, senās Grieķijas filozofs un gudrais. Viņš pieder tā tad tālai senatnei. Un tomēr ar savu vienkāršo, taisno dzīvi, ar savu dziļas gudrības pilno mācību, beidzot, ar savu cēlo, varonīgo nāvi, viņš vēl tagad nostājas mūsu gara acu priekšā kā dzīvs gara varoņa paraugs.

I.

Sōkrats ir dzimis Athēnās, 469. g. pr. Kr. – vienā no senās Grieķijas spožākiem laikmetiem, kad Athēnas, pēc persiešu uzvarēšanas, bija sasniegušas augstāko uzplaukumu tiklab saimnieciskā un politiskā, kā arī

zinātņu un mākslas laukā.

Sōkrata tēvs Sōfronisks bija tēlnieks, vairāk gan tēlnieka amatnieka, kas apstrādā marmoru skulptūru vajadzībām, nekā tēlnieka mākslinieka nozīmē. Sōkrata māte Fainarete, līdzīgi Sōfroniskam, bija dzimta Athēnu pilsone. Sōkrata ģimenes materiālie apstākļi nebija no spožajiem. Viss Sōkrata tēva īpašums pastāvēja nelielā mājiņā, smagi apbruņotā karavīra (hoplīta) apbruņojumā un kādā nelielā naudas summiņā.

Šie samērā trūcīgie materiālie apstākļi tomēr neliedza Sōkratam iegūt parasto grieķu jaunekļu izglītību 'mūzikā un ģimnastikā', kurā ietilpa aula un liras spēlēšana, miesas vingrināšana. Bez tam Sōkrats vai nu jau tad, vai vēlāk iepazinās arī ar tā laika matemātiskajām zinībām – ģeometriju un astronomiju. Diezgan agri Sōkrats izlasīja dažu filozofu darbus. Lielu iespaidu uz Sōkrata garīgo attīstību atstāja viss grieķu kultūras lielā uzplaukuma laikmets. Politiskā laukā ap to laiku darbojās slavenais Perikls, vēsturē Hērodots un Thūkūdids, mākslā Feidijs, dzejā jeb drāmā – Sofokls, Eurīpids. Athēnas ļoti bieži apmeklēja arī svešzemju filozofi, kas tur noturēja priekšlasījumus un disputus. Kā dzīvs, apdāvināts jauneklis Sōkrats nepalaida garām izdevību visu to vērot un no visa tā kaut ko mācīties. Astoņpadsmit gadu vecumā Sōkrats, līdzīgi citiem grieķu jaunekļiem nodeva uzticības zvērestu valstij, un pēc tam divus gadus pavadīja kara klausībā – robežu apsardzībā.

Līdz ar vispārējo izglītošanos Sōkrats mācījās arī sava tēva, tēlnieka amatu. Patstāvīgi ar šo amatu Sōkrats tomēr nenodarbojās un drīz vien to atmata pavisam. Viņš juta sevi citu aicinājumu, aicinājumu darboties zinātnes, bet it sevišķi – tikumības laukā, sevi un citus tikumiski skaidrojot, pilnīgākus darot. Pārliecību par šādu aicinājumu jo sevišķi viņā nostiprinājis Delfu orākuls. Tas noticis tā. Viņa bērnības draugs Chairefōnts, reiz nonācis Delfos, jautājis orākulam, vai ir kāds gudrāks par Sōkratu. Pūthija, tā sauca priesterienes, atbildējusi, ka gudrāka neviens nav. Kad Sōkrats to dabūjis zināt, viņš ilgi domājis, ko dievs ar šiem mīklainiem vārdiem grib teikt, jo viņš it labi apzinājies, ka viņš tāds, t.i. gudrs, nav ne mazākā mērā. Bet tā kā nu viņš bijis pārliecībā, ka dievs taču nerunā niekus, tad viņš sācis šo vārdu nozīmi pētīt. Viņš aizgājis papriekš pie valsts vīriem, tad pie dzejniekiem, beidzot – pie amatniekiem. Visi tie izrādījušies savās amata lietās gudri, bet visiem tiem piemēris arī viens kopējs trūkums: tikpat pārliecināti kā par savām amata lietām, tie sprieduši arī par citām lietām un tā apgalvojuši zinām to, ko patiesībā nezinājuši. Sōkrats tad nu nopratīs, ka viņš tiešām par visiem tiem gudrāks tai ziņā, ka neapgalvo zinām to, ko nezina. No šī brīža tad arī sākās Sōkrata staigāšana ļaudīs, tos iztaujājot un ne tik daudz pamācot, kā pašus pie jaunām atziņām vedot. Šajā darbībā viņš satikās ar visādu šķiru ļaudīm, bet visvairāk ap viņu pulcējās grieķu jaunekļi.

Šo Sōkrata tikko iesākto darbu – cilvēkus iztaujāt un pamācīt – uz ilgu laiku, uz veseliem 25 gadiem, ar nelieliem pārtraukumiem, iztraucēja Athēnu karš ar dažādiem ienaidniekiem. Sōkratam, kā karot spējīgam Athēnu pilsonim, arī bija jāstājas karotāju rindās. Un te kara laukā Sōkrats bija tikpat dižs, izturīgs un drošsirdīgs kā savā privātā dzīvē. *«Kara gājiena laikā»,* – lasām Platona darbā *Dzīres*, Grieķijas vēsturē pazīstamā Alkibiada runā, – *«Sōkrats kara grūtību panešanā pārsēja ne tikai mani, bet arī visus pārējos. Katru reizi, kad mēs, no citiem nogriezti, kā tas bieži kara gājienos gadās, cietām badu, neviens nevarēja ar viņu sacensties izturībā. Ziemas aukstuma panešanā, – ziemas tur ir briesmīgi aukstas – Sōkrats rādīja taisni brīnumus. Tā reiz, kad sals bija sevišķi negants un visi centās vai nu nemaz neiziet no mājām, vai arī, ja kāds to darīja, tad pamatīgi ietinās aītādās, bet kājas aptina ar filcu un apāva zābakus, Sōkrats pastaigājās šai laikā savā parastajā apmetnī, basām kājām pa ledu un gāja pie tam daudz mierīgāk nekā citi, kam kājās bija apavi».* «Būtu vērts, mans draugs,» stāsta šis pats Alkibiads tālāk, *«paskatīties Sōkratā, kad mūsu karaspēks ātri atkāpās no Dēlijas. Es tad biju jāšus, Sōkrats gāja kājām, kopā ar savu draugu Lachētu. Vispirms man bija skaidrs, cik ļoti Sōkrats bija pārāks par Lachētu aukstasinībā. Pēc tam man likās, ka viņš, tāpat kā Athēnās, staigāja 'lepni apkārt raugoties' ir uz draugiem, ir uz ienaidniekiem; katram pat no tālienes bija redzams, ka ja vien kāds viņu aiztiktu, tas saņemtu pienācīgu pretestību. Tāpēc ir Sōkrats, ir Lachēts laimīgi atgriezās Athēnās.»* Kādā citā kaujā Sōkrats izglāb pašu Alkibiadu no drošas gūstā krišanas, pie kam vēlāk labprātīgi atsakās no goda zīmes par labu šim pašam Alkibiadam. Kara darbības pārtraukuma brīžos Sōkrats pa laikam iegriežas Athēnās, kur tūdaļ uzsāk parastās sarunas ar saviem draugiem un skolniekiem. Pat tieši kara gājienos Sōkrats nodevies savām iekšējām pārdomām. *«Tā reiz,»* – stāsta tas pats Alkibiads, *«no rīta, sācis par kaut ko domāt, viņš apstājās un skatījās vienā punktā, un tā kā, acīm redzot, lieta negāja uz priekšu, tad nekustējās no*

vietas un joprojām palika stāvot un domājot. Pienāca jau dienas vidus, uz Sōkratu sāka griezt vēriņu un ar izbrīnu savā starpā runāt, ka Sōkrats, lūk, stāv no paša rīta par kaut ko domājot. Beidzot, pie vakara, viens otrs no jaunajiem kareivjiem pēc vakariņām iznesa savas saliekamās gultas tur, kur viņš stāvēja, lai nakti padarītu vēsumā, – jo tad bija vasaras laiks, – un līdz ar to, lai novērotu, vai viņš tāpat stāvēs arī naktī. Sōkrats turpināja stāvēt līdz ausmai un saules lēktam, un tad, saules priekšā pielūdzis dievu, aizgāja.»¹ 421. gadā Athēnās noslēdza t.s. Nīkija mieru, Sōkrats bija kļuvis 48 gadus vecs un, kā ārpus iesaucamo pilsoņu kategorijas stāvošs, turpmākās Athēnu kara gaitās vairs nepiedalījās.

Atgriezies no kara lauka Athēnās, Sōkrats apprecējās. Viņa sievas Ksanthippas vārds, tās it kā dusmīgā rakstura dēļ, ar laiku kļuva par dusmīgu sievu sugas vārdu. Par šo Ksanthippas dusmīgo izturēšanos pret Sōkratu un viņa draugiem ir uzglabājušies pat daži nostāsti. Tā reiz, kad Sōkrats stāvējis lejā pie mājas un sarunājies ar saviem draugiem, Ksanthippa, pēc ilgākas bāršanās, uzlējusi viņiem uz galvas samazgas. Uz to Sōkrats gluži mierīgā garā noteicis: «*Vai es neteicu, kad Ksanthippa ruc un met zibeņus, tad nāk arī lietus.*» Parasti lietas, laikam, gan tik jaunas nav bijušas. Cik var spriest pēc dažiem paša Sōkrata izteicieniem un pēc Ksanthippas izturēšanās Sōkrata nāves dienā, Ksanthippa ir bijusi rūpīga un gādīga sieva savam vīram un tāda pat māte saviem dēliem, tā ka dažas tenkas par viņas it kā ķildīgo, dusmīgo raksturu ir uzskatāmas vairāk par humoristiskiem pārspilējumiem, nekā par patiesību.

Kā arī būtu, jaunie ģimenes dzīves apstākļi nav traucējuši Sōkratu tūlīt pēc atgriešanās turpināt savu iemīļoto cilvēku iztaujāšanas un netiešas pamācīšanas darbu. «*Jau rīta agrumā,*» – stāsta savās *Atmiņās* Sōkrata skolnieks un draugs Ksenofonts, – «*viņš apmeklēja 'Stabu eju' un vingrošanas laukumus, un pusdienas laikā un citos dienas laikos viņš bija redzams tur, kur visvairāk cilvēku sanāca. Viņš tur runāja, un kas gribēja, varēja viņu uzklaut. Un runāja viņš nevis kā daži citi filozofi par to, kas ir esošais, vai tas ir kaut kas viens, vai daudzums utt., bet gan par gluži cilvēcīgām lietām, par to, kas ir dievbijīgi, kas ir bezdievīgi, kas apkaunojoši, kas taisni, kas netaisni, kas ir saprātība, kas pārgalvība, kas drošsirdība, kas bailība, kādai jābūt valstij un kādam valsts vīram, valdāmam un valdītājam utt.*»

Lūk, viņš sarunājas ar sofistu Aristippu par skaistumu.

Aristipps: *Saki man, Sōkrat, vai tu zini kaut ko skaistu?*

Sōkrats: *Jā, ļoti daudz ko.*

Aristipps: *Tad gan viss tas ir viens otram līdzīgs?*

Sōkrats: *Nē, ļoti daudz kas pat cik iespējams nelīdzīgs.*

Aristipps: *Bet kā gan kaut kas var būt skaists, kas skaistam nav līdzīgs.*

Sōkrats: *Jo, pie dieva, tam cilvēkam, kas skaists laušanās sacikstēs, nelīdzīgs ir otrs, kas skaists skriešanās sacikstēs; tāpat arī kāds vairogs, kas ir skaists aizstāvēšanās mēr-*

¹ Šis un tāpat iepriekšējie notikumi, tādā veidā, kā tos ar Alkibiada muti attēlo Platons, zināms nav uzskatāmi par burtiski tā notikušiem. Bet patiesa tajos ir iekšējā jēga.

ķiem, ir cik vien iedomājami nelīdzīgs metamam šķēpam, kas ir skaists, lai to mestu spēcīgi un ātri.

Aristipps: *Tad tu man atbildi kā toreiz, kad es tev jautāju, vai tu zini kaut ko labu.*

Sōkrats: *Vai tu domā, ka labais ir kaut kas cits, nekā skaists? Vai tu nezini, ka viss skaists un labais vienās un tajās pašās attiecībās arvienu ir skaists un labs? Jo, pirmkārt, tikumība nav vienā attiecībā laba, otrā atkal skaista; otrkārt, cilvēkus vienās un tajās pašās attiecībās un vieniem un tiem pašiem mērķiem sauc par labiem un skaistiem; tāpat cilvēku miesas vienās un tajās pašās attiecībās šķiet skaistas un labas; un arī viss cits, ko cilvēki lieto vienās un tajās pašās attiecībās, tiek turēts par skaistu un labu, no tā viedokļa, cik tas labi lietojams.*

Aristipps: *Tad laikam gan arī mēslu kaste ir skaista?*

Sōkrats: *Jā, pie Zeva, pat zelta vairogs ir neglīts, ja pirmā savam mērķim labi, bet otrs – slikti pagatavots.*

Aristipps: *Vai tu domā, ka vieni un tie paši priekšmeti var būt neskaisti un skaisti?*

Sōkrats: *Saprotams, un tajā pašā laikā labi un slikti. Jo ļoti bieži tas, kas labs pret badu, ir slikti pret drudzi utt., jo viss ir skaists un labs tam, kam tas labi piemērots, slikti un nejauks turpretim, kad kaut kam slikti piemērots.*

Citreiz Sōkrata sarunām ir praktiskāks raksturs. Te viņš pamāca savus draugus būt pašsavaldīgiem, atturēties no lielišanās, te ieteic kādam jauneklim, kas grib kļūt par kara vadoni, papriekš iegūt labu kara vadoņa izglītību, – te sadrošina kādu spējīgu, bet pārāk atturīgu vīru, piegrieztiem valsts lietām, te pamāca kādu nedusmoties, ja kāds nav atņēmis viņam sveicienu, te pamāca godāt vecākus un dievus utt. «Tā Sōkrats,» saka Ksenofonts, «bija visādos veidos un visādās nozīmēs noderīgs, tā ka katram, kas uz to grieza vēribu, bija skaidrs, ka nav nekas izdevīgāk, kā satikties ar Sōkratu, atrasties pie viņa, kur un kādā gadījumā tas arī būtu. Pat vienkārša atminēšanās par viņu, kad tas nebija klāt, sniedza tiem, kas ar viņu pastāvīgi tikās, jo lielu labumu. Pat viņa joki viņa draugiem bija tikpat noderīgi, kā viņa āopietnība.» – «Viņa dzīves veids,» saka tas pats Ksenofonts, «bija tāds, ka viņš bija pieradinājis miesu un dvēseli pie tādas kārtības, pie kādas ikviens, ja negadās kaut kas ārkārtīgs, varētu dzīvot bez rūpēm un droši, bez kā tam būtu jānonāk grūtībās par dzīves līdzekļiem. Jo viņš dzīvoja tik taupīgi un vienkārši, ka es nezinu, vai kāds tik maz nopelnīja, ka ar to Sōkratam nepietiktu. Jo ēda viņš tikai tik daudz, cik to darīja ar prieku, un pie ēšanas viņš nāca tā sagatavojies, ka izsalkums tam bija par pavalgu. Kā dzēriens viņam garšoja viss kas, jo viņš nekad nedzēra, kā tikai tad, kad bija slāpes. Bet ja viņš kādreiz nolēma iet uz dzirēm, tad tas, kas vairumam bija grūti, proti, izsargāties no pārēšanās un pārdzeršanās, viņam bija kaut kas pavisam viegls.»

Par šādu, tik vienkāršu, pat nabadzīgu dzīves veidu viens otrs mēģināja Sōkratu izzobot un nopulgot. Tā kāds Antifonts reiz pārmetis Sōkratam, ka viņš, ēzdams sliktos ēdienus un dzerdams sliktākos dzērienus, valkādamis vienu un to pašu apmetni kā ziemu, tā vasaru, staigādams bez sandalēm, nepieņemdamis par savām mācībām naudu utt., ir saviem skolniekiem nevis labs, bet nožēlojams dzīves paraugs. Uz to Sōkrats atbildēja tā: «Tu, Antifont, man šķiet, iedomājies manu dzīvi tik nožēlojami, ka man ir pārliecība, tu labāk mirtu, nekā dzīvotu kā es. Bet kas tad ir manā dzīvē tas nepanesamais? Vai tas nepanesamais pastāv, varbūt, iekš tam, ka citi, kas par savu darbu ņem algu, ir spiesti šo darbu nostrādāt, es, turpretim, tā kā es nekādu algu neņemu, neesmu spiests sarunāties ar to, ar ko

negribu? Par ēdieniem un dzērieniem. Vai tu nezini, ka, jo kādam ēdiens labāk garšo, jo mazāk smalki ēdieni tam vajadzīgi un tāpat dzērieni? Un kas zīmējas uz apmetņiem, vai tu nezini, ka tie, kas tos bieži maina, to dara aukstuma un siltuma dēļ, un ka sandales auj, lai iešanu netraucētu priekšmeti, kas kājām sagādā sāpes? Vai nu tu jau esi reiz novērojis, ka es vai nu aukstuma dēļ vairāk nekā citi palieku mājā, vai karstuma dēļ ar kādu būtu ķildojies par ēnu, vai kādreiz tāpēc, ka man sāp kājas, negājis turp, kur gribējis? – Un ja ir jābūt derīgam valstij un draugiem, kam no diviem būtu šim nolūkam vairāk laika, tam, kas dzīvo, kā es tagad, vai tam, kas dzīvo tā, kā tu ieteic dzīvot? Kurš, tālāk, no abiem vieglāk varētu iet karā kā kara vadonis, vai tas, kam arvien vajadzīgas grūti dabūjamas lietas, vai tas, kas ir apmierināts ar to, kas pašreiz dabūjams? Kurš no abiem, tālāk aplenkšanas gadījumā drīzāk būtu spiests padoties, tas, kuram arvienu vajadzīgas grūti dabūjamas lietas, vai tas, kas ir apmierināts ar gluži viegli dabūjamām? Man šķiet, Antifont», nobeidzis savu atbildi Sōkrats, – «tu meklē laimi greznībā un labklājībā; es, turpretim, domāju, ka būt bez jebkādam vajadzībām ir dievišķi, un būt ar cik iespējams maz vajadzībām, ir dievišķam vistuvāk, bet dievišķais ir tas labākais un kas dievišķajam vistuvāk, tas arī labākajam vistuvāk.»

Kā jau pieminēts, Sōkrats dažreiz gājis arī uz dzīrēm. Tad viņš pa laikam savu parasto izskatu drusku mainījis: labi mazgājies, miesu smaržu zālēm iesvaīdījis, sandales apāvis, lai, kā viņš pats jokodamies teicis: «skaists pie skaistiem ietu.» Dzīrēs Sōkrats parasti izcēlies ar savu asprātību un smalko zobgalību, kā arī izturību. Tā kādās dzīrēs, – kā lasām Platona darbā *Dzīres*, – kad viena dzīru dalībnieku daļa jau izklīdusi, bet otra turpat telpās iesnaudusies, Sōkrats vienīgais paliek nomodā. «Beidzot, kad viņš bija noguldījis Aristofanu un Agathōnu, viņš uzcēlās un aizgāja. Nonācis Lykeijā, viņš nopeldējās un, pavadījis dienu kā parasts, tikai vakarā devās uz māju pie miera.»

No tiešas līdzdalības sabiedriskā un valsts dzīvē, piem., no kādu amatu ieņemšanas, Sōkrats atturējies. «Iekšēja balss,» viņš teicis, «neļauj man nodarboties ar valsts lietām. Un, liekas, ļoti labi dara, ka neļauj. Esiet pārliecināti, athēnieši, ka, ja es būtu mēģinājis nodarboties ar valsts lietām, tad es jau sen būtu aizgājis bojā un neatnestu nekāda labuma, ne sev, ne jums. Ists patiesības cinitājs, ja viņš kaut īsu laiku grib palikt dzīvs, ir piespiests nodoties privātai dzīvei un nevis valsts darbībai.» Savu atturēšanos no politiskās dzīves Sōkrats attaisnojis vēl ar to, ka teicis: «vai gan es lielākā mērā nodarbotos ar politiku tad, ja es personīgi ar to nodarbotos, nekā tad, kad es rūpējos par to, lai cik iespējams lielāks cilvēku skaits būtu spējīgs ar to nodarboties?» Tomēr pilnīgi atteikties no līdzdalības valsts dzīvē Sōkrats nevarēja un negribēja, jo bija tai pārliecībā, ka visi valsts likumi, arī tie, kas zīmējas uz pilsoņu līdzdalību valsts dzīvē, visnotaļ pildāmi. Ilgus gadus pavadīdams kara klausībā, Sōkrats tos vairākkārt jau bija pildījis. Bet bija arī vēl citi pilsoņa pienākumi: vajadzēja apmeklēt tautas sapulces, būt par zvērināto tiesā utt. Arī šos pienākumus Sōkrats arvien izpildīja, bet vienreiz, šos pienākumus pildot, darbojās sevišķi aktīvi. Tas notika sekojošā gadījumā. Athēniešu flote pie Arginūsu salām bija smagi sakāvusi savu ienaidnieku floti; šī uzvara athēniešiem tomēr bija dārgi maksājusi: vētras dēļ viņu pašu sliktstošo jūrnīeku glābšanas darbi aizkavējās, un tāpēc liels karavīru skaits, ap 4000 vīru, to starpā 2000 smagi apbruņotie, atrada galu jūras viļņos. Tas varēni uztrauca tautas

prātus un pret flotes vadoņiem (stratēģiem) tika celta apsūdzība, ka tie nav izlie-tojuši visus līdzekļus sliktāšo varoņu glābšanai. Daži no stratēģiem, paredzēda-mi ļaunu iznākumu, aizbēga, bet seši stājās tautas sapulces priekšā. Un te nu, zem uzbudināto jūtu iespaida, prāvas iztiesāšanas kārtībā tika pielaistas vairākas nelikumības, kas noveda pie tā, ka minētos sešus stratēģus, kaut gan viņu vaina nebija pierādīta, notiesāja uz nāvi. Šajā vispārējā prātu uzbudinājumā nu Sōkrats bija vienīgais, kas ar visu to, ka viņam piedraudēja ar izrēķināšanos, neatlaidīgi un stingri protestēja pret pielaistām nelikumībām. Šādu savu patiesības un taisnības mīlestību, rakstura stiprumu un bezbailību, Sōkrats pierādīja vēl reiz apm. gadu vēlāk, t.s. trīsdesmit tirānu valdīšanas laikā, kad viņam bija pavēlēts arestēt kādu uz nāvi notiesāto tirānu pretinieku – Salamīnas Leontu. *«Tikai arī šoreiz,»* saka Sōkrats, *«es pierādīju nevis ar vārdiem, bet ar darbību, ka nāve man, ja tas nav rupji teikts, ir nieks, bet atturēšanās no visa nelikumīgā un bezdievīgā man ir pats svarīgākais. Četri devās uz Salamīnu un atveda Leontu, bet es aizgāju mājās. Un jādomā, man būtu bijis jāmirst par to, ja toreizējā valdība visdrīzākā laikā nebūtu kritusi.»*

2.

Pats galvenais Sōkratam tomēr bija un palika cilvēku iztaujāšana un pamācīšana.

Vērojot sofistu mācību, pēc kuras viss ir relatīvs, par visu var izteikt vispretējākos spriedumus, arī Sōkrats nāca pie slēdziena, ka cilvēku atziņas, spriedumos valda vislielākā neskaidrība, pretrunas, relativitāte. Sōkrata meklētājs gars tomēr pie tā nepalika: viņš intuitīvi nojauta, ka ir jābūt arī kādām drošām, vairs neapšaubāmām atziņām, – tikai tās jāmeklē, jāatrod. Tāpēc viņš uzaicina sevi un citus meklēt, pētīt, atrast šādas skaidras, drošas atziņas. Bet te Sōkrats tūlīt atdūrās uz šķēršļiem. Izrādījās, ka cilvēki pavisam negrib kaut ko meklēt, pētīt, jo ir pārliecināti, ka viņi visu jau zina.

Sakarā ar šādu stāvokli, Sōkrats pirmā vietā sāk uzstādīt prasību visu pārbaudīt – uzskatos, tradīcijas, – nekā nepieņemt bez pārbaudījuma.

Šo cilvēku modināšanu no dogmatiskā miega, no iedomības, ka viņi jau visu zina, šo saukšanu nodziļināties sevī, pazīt sevi, savas atziņas Sōkrats uzskatīja par savu pirmo uzdevumu.

Jo raksturīgu šādas Sōkrata darbības paraugu atrodam attēlotu viņa skolnieka Ksenofonta *Atmiņās*. Te Ksenofons stāsta, kā Sōkrats dabūjis zināt, ka kāds jauns cilvēks Euthydēms krāj visdažādākos zinātniskus rakstus, arī dzejas, aiziet pie pēdējā un jautā viņam, kādēļ viņš šādus rakstus krāj, vai viņš varbūt nodomājis kļūt par ārstu vai ģeometru, vai astronomu, vai rapsodu? Uz visiem šiem jautājumiem Euthydēms atbild noliedzoši, bet uz Sōkrata nākošo jautājumu atbild, ka viņš grib kļūt par valsts vīru. Sōkrats cildina viņa nodomu, bet aizrāda, ka tad gan viņam jābūt taisnam un arī jāzin, kas taisnība vispāri ir un kā tā izpaužas. Euthydēms atbild, ka viņš arī to zino, varot arī pateikt, kas ir taisnība un kā tā izpaužas.

Sōkrats: *Uzrakstīsim tad, ja tev nav nekas pretim, šeit deltu,² bet tur alfu³ un katru darbību, kuru mēs atzīsim par taisnu, rakstīsim zem deltas, bet katru netaisnību – zem alfas.*

Euthydēms: *Labi, raksti, ja tev tas liekas vajadzīgs.*

Sōkrats: *Vai cilvēki melo?*

Euthydēms: *Jā gan.*

Sōkrats: *Kur mēs to rakstīsim?*

Euthydēms: *Saprotams pie tā, kas netaisns.*

Sōkrats: *Cilvēki krāpj?*

Euthydēms: *Vēl kā.*

Sōkrats: *Kur mēs to liksim?*

Euthydēms: *Zināms, pie tā, kas netaisns.*

Sōkrats: *Izdara noziedzības?*

Euthydēms: *Ari tas notiek.*

Sōkrats: *Pārdod verdzībā?*

Euthydēms: *Jā.*

Sōkrats: *Nevienu no šīm darbībām pēc mūsu domām nevar saukt par taisnu?*

Euthydēms: *Pasarg' dievs!*

Sōkrats: *Bet ja nu kāds kā karavadonis pārdos verdzībā mums naidīgas, mums ļaunu nodarījušas pilsētas iedzīvotājus, vai mēs to varam saukt par netaisnu?*

Euthydēms: *Nekādā ziņā.*

Sōkrats: *Vai mums šī darbība drīzāk nav jānosauca par taisnu?*

Euthydēms: *Bez šaubām.*

Sōkrats: *Un kad viņš tos karā pieviļ?*

Euthydēms: *Ari tas ir taisni.*

Sōkrats: *Un kad viņš tālāk ienaidnieka mantu ar viltību un varu ņem, vai tad viņš neriokojas taisni?*

Euthydēms: *Pilnīgi taisni; bet es sapratu tevi sākumā tā, ka tu šos jautājumus uzstādi zīmējoties uz draugiem.*

Sōkrats: *Tātad viss tas, ko mēs rakstījām zem netaisnības, mums tagad jāraksta zem taisnības?*

Euthydēms: *Tā liekas.*

Sōkrats: *Bet tagad gan tu gribēsi, lai mēs ievadam izšķirību, proti, ka šādas darbības pret ienaidniekiem taisnas, pret draugiem nē; tu teiksi arī ka pret pēdējiem arvien jāizturas cik iespējams atklāti?*

Euthydēms: *Jā, gan.*

Sōkrats: *Nu labi; ja kāds karavadonis mana, ka viņa kareivjiem trūkst drošsirdības un tas viņiem iestāsta, ka rezerves jau pienāk un ar šiem meliem atkal iedveš drošsirdību, kur šāda veida viltu lai rakstam?*

Euthydēms: *Es domāju pie taisnības.*

Sōkrats: *Vai ja kāds ar viltu savam bērnam iedod zāles, kas nepieciešamas, lai tas izveseļotos, kur rakstīsim šo viltu?*

Euthydēms: *Es domāju tāpat – pie taisnības.*

Sōkrats: *Ja tālāk kāds tavš draugs ir grūtsirdīgs un tu baidies, ka viņš varētu sev izdarīt kādu ļaunumu, un tu noņem viņam kādu šķēpu vai citu ieroci; kur šāda darbība piederās?*

Euthydēms: *Ari, patiešām, pie taisnības.*

Sōkrats: *Tu domā tā tad, ka arī pret draugiem visās lietās nevajaga būt patiesam?*

² Grieķu valodā visi vārdi, kas attiecas uz taisnību sākas ar δ.

³ Grieķu valodā visi vārdi, kas attiecas uz netaisnību sākas ar α.

Euthydēms: *Katrā ziņā ne visās, un es ņemu, ja tas ir atļauts, teikto atpakaļ.*

Sōkrats: *Tas tev daudz drīzāk atļauts nekā likt kaut ko nepareizā vietā. – Bet lai tagad piegrieztos tiem, kas savus draugus pieviļ tiem par sliktu, – jo arī šīs gadījums mums jāapņemas – kurš no diviem rikojas netaisnāk, vai tas, kas to dara ar nodomu, vai tas, kas to dara bez nodoma?*

Euthydēms: *Patiešām, Sōkrat, es vairs neuzticos savām paša atbildēm, jo arī to, par ko līdz šim mēs runājām, uzskatu tagad pavisam citām acīm; tomēr es gribu teikt: kas ar nodomu runā nepatiesību, rikojas netaisnāk par to, kas to dara bez nodoma.*

Sōkrats: *Vai tu nu tici, ka pastāv kāda taisnības mācība, tāpat kā gramatikas mācība?*

Euthydēms: *Jā.*

Sōkrats: *Kuru nu tu uzskati par gramatikā stiprāku, to, kas ar nodomu raksta un lasa nepareizi, vai to, kas to dara bez nodoma?*

Euthydēms: *To, man šķiet, kas to dara ar nodomu, jo kad tas gribētu, tas varētu arī pareizi to darīt.*

Sōkrats: *Vai tev nu neliekas, kas tas, kas ar nodomu nepareizi raksta, rakstišanu pārzin, bet tas otrs nē?*

Euthydēms: *Bez šaubām.*

Sōkrats: *Kurš nu vairāk zina, kas ir taisni, kas ar nodomu melo vai pieviļ, vai tas, kas bez nodoma?*

Euthydēms: *Acīm redzot pirmais.*

Sōkrats: *Tu domā, tā tad, lasīt un rakstīt labāk pieprot tas, kas zin, kā jālasa, nekā tas, kas to nezina?*

Euthydēms: *Jā gan.*

Sōkrats: *Un taisnīgumā stāv augstāk tas, kas zin kas ir taisnība, nekā tas, kas to nezina?*

Euthydēms: *Tā man jāsaka; bet es atkal labi nezinu, kā es pie tā nāku.*

Sōkrats: *Bet kā tad nu iznāk? Ja kāds grib teikt patiesību, bet viņa apgalvojumi par vienu un to pašu priekšmetu nekad nesakrīt, bet gan, kur viņam jārāda viens un tas pats ceļš, vienreiz viņš rāda uz rītiem, citreiz uz vakariem, un kur viņam jāuzstāda viens un tas pats reķens, vienreiz viņš dabū mazāku, citreiz lielāku summu: ko tu par tādu domā?*

Euthydēms: *Acīm redzot, tas nekā nezina no tā, ko viņš domājis zinām.*

Sōkrats: *Vai tu zini, ka zināmus cilvēkus sauc par vergu dvēselēm?*

Euthydēms: *Jā.*

Sōkrats: *Vai viņus tā sauc viņu zināšanas vai nezināšanas dēļ?*

Euthydēms: *Saprotams, viņu nezināšanas dēļ.*

Sōkrats: *Varbūt par nezināšanu kalēju amatā?*

Euthydēms: *Nē.*

Sōkrats: *Vai namdara amatā?*

Euthydēms: *Tikpat maz.*

Sōkrats: *Vai kurpnieka amatā?*

Euthydēms: *Visa tā dēļ, bez šaubām, nē; ir novērojams taisni pretējais, proti, ka lielākā daļa no tiem, kas tā kaut ko prot, ir vergu dvēseles.*

Sōkrats: *Tad gan vergu dvēseles ir tie, kas nezina, kas skaists, labs un taisns?*

Euthydēms: *Tā, man šķiet.*

Sōkrats: *Vai nu nevajaga visādos veidos pūlēties, lai nebūtu par vergu?*

Euthydēms: *Es arī, Sōkrat, biju tai pārliecībā, ka es tiecos pēc tās gudrības, ar kuru vislabāk var saglabāt visu izglītību, kas nepieciešama viram, kas cenšas pēc skaistā un labā; bet tagad – kā tu gan domā man ir ap dūšu, kad es redzu, ka ar visām savām līdzšinējām pūlēm neesmu panācis pat to, lai varētu atbildēt uz jautājumiem visnepieciešamākās lietās, kad man pie tam nav zināms neviens cits ceļš, kuru ejot, es varētu kļūt labāks.*

Sōkrats: *Vai Delfos, Euthydēm, tu esi kādreiz bijis?*

Euthydēms: *Jā, jau divas reizes.*

Sōkrats: Vai tu tur kaut kur uz tempļa nelasīji uzrakstu: "Pazīsti pats sevi!"?

Euthydēms: Jā gan.

Sōkrats: Vai nu tu par šo uzrakstu turpmāk nemaz neliksies zināt, jeb vai tu par to padomāji un mēģināji pārbaudīt, kas tu esi?

Euthydēms: To tiešām nē; jo es biju tajā pārliecībā, ka es par to jau pietiekami zinu.

Sōkrats: Vai nu tu domā, ka tas pazīst sevi, kas zina tikai savu vārdu vai drīzāk tikai tas, kas dara kā zirgu tirgotāji, kas pērkamo zirgu nedomā agrāk pazīstamu, iekām nav pārbaudījuši, vai tas paklausīgs vai stūrgalvīgs, spēcīgs vai nespēcīgs, ātrs vai lēns un vispār kādas ir tā visas tās īpašības, kas zirgu lietošanā krit svarā; un vai tu, tā tad, sevis pazišanu piešķir tikai tam, kas zīmējoties uz savu pašu personu ir pamatīgi pārbaudījis, kā stāv ar viņa noderīgumu cilvēku dzīvei un viņa spējām?

Euthydēms: Es domāju, kas nepazīst savas spējas, tas arī sevi nepazīst.

Sōkrats: Vai nu nav skaidrs, ka sevis pazišana atnes cilvēkiem vislielāko labumu, bet sevis nepazišana vislielāko ļaunumu? Kas pats sevi pazīst, zina, kas viņam labs, un izšķir, ko viņš spēj, ko nē, un darīdams to, ko viņš prot, viņš sagādā sev visu nepieciešamo un ir laimīgs; nedarīdams to, ko viņš neprot, viņš pasargājas no kļūdām un nelaimēm. Kas, tālāk, viņš taisni tādēļ spēj novērtēt arī citus cilvēkus, viņš māk ar citu cilvēku palīdzību iegūt sev labumu un pasargāties no zaudējumiem. Kam turpretim šādu zināšanu nav, kas par savām spējām maldās, tas nepazīst ne savas vajadzības, ne tos cilvēkus, ar kuriem viņš satiekas; visās lietās tas izdarā kļūdas, palaiž garām savu labumu un nonāk nelaimē. Kas, tālāk, dara to, ko viņš prot, tas sasniedz savu mērķi un nāk slavā un godā; viņam līdzīgi cilvēki ar to labprāt satiekas; citi, kas savu mērķi nesasniedz, vēlas savās lietās gūt viņa padomu un pat būt viņa vadībā; uz viņu tie liek savas laimes cerības un visu šo iemeslu dēļ tas no visiem tiek milēts visvairāk. Kas turpretim dara to, ko neprot, tas slikti izvēlējies un savu mērķi nesasniedz, tas caur to cieš ne tikai zaudējumu un sodu, bet zaudē arī savu godu, kļūst par izsmieklu un dzīve tam jāpavada nicināšanā un kaunā. To tu redzi pat pie veselām valstīm: kad tās savus spēkus vērtē par augstu un ar stiprāku varu ielaižas karā, tad tās tiek vai nu sagrautas vai nokļūst verdzībā.

Euthydēms: Esī, Sōkrat, pilnīgi pārliecināts, ka es sevis pazišanu uzskatu par visvērtīgāko labumu; bet es vēlētos zināt, ja tu man gribētu to teikt, kā sevis pārbaudišanu lai iesāk?

Uz šo Euthydēma jautājumu Sōkrats uzstāda pretjautājumu, vai viņš zinot, kas ir labs, kas slikts. Euthydēms atbild, ka zina gan, un kā labumus min veselību, gudrību, skaistumu, stiprumu, bagātību, slavu, kā ļaunumus – visu pretējo. Sōkrats nu ņem kritizēt šos Euthydēma minētos labumus un rāda Euthydēmam, kā visi tie pie gadījuma var būt arī ļaunumi un ļaunumi – labumi. Tā veselība var būt par iemeslu tam, ka kāds dodas kādā ceļojumā vai karā, kur dabū galu, slimība, turpretim, var no tā aizkavēt, – tā tad slimība dažreiz var būt arī labums, veselība – ļaunums. – Tas pats ar gudrību: cik reiz tie, kam šī īpašība piemītusi, nav no citiem par to ienīsti, turēti gūstā, pat nonāvēti. Sōkrats min gadījumu ar gudro Daidalu, kas bija ķēniņam Minōsam uz Krētas salas izbūvējis slaveno labirintu, no kura neviens, kad tajā bija iekļuvis, nav varējis vairst tikt laukā. Negribēdams no tik slavena meistara šķirties, Minōss Daidalu nelaidis projām, likdams to apsargāt, lai tas neaizbēgtu. Tā gudrība Daidalam atnesusi nelaimei. – Tālāk cik daudzi skaistuma dēļ netiek pavesti; cik daudzi savu spēku dēļ neielaižas darbībās, kas beigās tos noved vislielākā postā; cik daudzi bagātības dēļ netiek samaitāti ar glaimiem vai pat pavisam pazudināti citu skaudības un ļaunprātības dēļ. –

Beidzot Sōkrats vēl rāda Euthydēmam, ka grūti pateikt resp. definēt arī to, kas ir nabags, kas bagāts, kas vienkāršs pilsonis, kas valdnieks.

Saruna beidzas ar to, ka Euthydēms izsaucas: *«Arī tam man jāpiekrīt, un es domāju, pats labākais būs, ja es klusēšu, jo man šķiet, es tiešām nekā nezīnu.»*

Sōkrata acīm redzamais nodoms šajā sarunā ir atrast 'pareizo jēdzienu' tam, ko apzīmē ar vārdiem 'taisns', 'netaisns', 'labs', 'slikts' utt. To apstiprina arī Ksenofōnts. *«Sōkrats,»* viņš saka, *«bija pārliecībā, ka tas, kam ir par kādu lietu pareizs jēdziens, var to arī citiem izskaidrot, bet ja šāda jēdziena nav, tad nav nekāds brīnums, ka viņš maldina kā sevi, tā citus. Tāpēc kopā ar saviem skolniekiem viņš pastāvīgi iztirzāja katras lietas pareizo jēdzienu».* Ar 'pareizo jēdzienu' nav te jāsaprot nekas cits kā vispārējais jēdziens resp. definīcija. Šeit, šajā idejā, ka patiesa, droša zināšana meklējama un atrodama vispārējos jēdzienos resp. definīcijās – Sōkrata lielais vēsturiskais nopelns filozofijā. Tas, ka pats Sōkrats šādas definīcijas vēl nesniedz, viņa nopelnu neko nemazina. Filozofija var pateikties Sōkratam jau par to vien, ka viņš iezīmēja jaunu zinātniskās darbības ceļu.

Līdz ar jauno uzdevumu izvirzījās jauna pētīšanas metode – indukcija. Šīs metodes tehnikas un dziļāku pamatojumu Sōkratam gan trūka, tomēr atkal viņa nopelns bija tas, ka viņš pirmais to sāka lietot. Šos Sōkrata nopelnus atzīmē arī Aristotelis, sacīdams: *«Divi lietas ikviens varētu taisnīgi atzīt par Sōkrata nopelnu:*

- *indukcijas un*
- *vispārīgās definīcijas.»*

Ar šiem jautājumiem par atziņas drošību un metodēm Sōkrats tomēr teorētiski nenodarbojās. Iespējams, ka viņš savu jauno zinātnisko principu nozīmi pat pilnīgi neapzinājās. Sōkratu, kā teikts, neinteresēja arī dabas zinātniski un metafiziski jautājumi, tādi kā, no kādiem elementiem esošais sastāv, vai esošais ir kas viens vai daudzums utt. Sōkratu par visām lietām interesēja cilvēku dzīve, cilvēku darbība un tikumi, ētika. Tāpēc viņš arī piegriezās galvenā kārtā tikumības, ētikas jautājumiem.

Iziedams no uzskata, ka pareiza rīcība var nākt un nākt tikai no pareiza ieskata, – lai atceramies Sōkrata uzskatus par sevis pazīšanu sarunā ar Euthydēmu, – Sōkrats mācīja, ka tikums nav nekas cits kā zināšana. Piem., drošsirdība nav nekas cits, kā zināšana par to, no kā ir jābaidās un no kā nav jābaidās. Dievbijība nav nekas cits, kā zināšana par to, kas attiecībā pret dieviem likumīgs. Taisnība nav nekas cits, kā zināšana par to, kas vispāri likumīgs.

Visraksturīgākais šeit ir zināšanas moments. Cik Sōkrats augsti šo zināšanas momentu vērtē, redzams, starp citu, no citētās sarunas ar Euthydēmu, kur Sōkrats par taisnāku uzskata to, kas zin, kas ir taisni, bet nedara, nekā to kas, tāpat rīkojoties, nezina, kas ir taisni.

Zināšana, pēc Sōkrata uzskatiem, satur sevī arī darīšanu, jo kas zina, kas ir labs, tas, pēc Sōkrata domām, arī tā rīkosies, resp. nav iedomājams, ka kāds apzinīgi darītu sev ļaunu. *«Viņš, Sōkrats,»* lasām Ksenofōnta *Atmiņās*, *«bija pārliecībā, ka tas, kas zina, kas ir labs un skaists, tā arī rīkojas.»* Ja kāds it kā zinādams,

kas ir labs, tomēr, saskaņā ar šo zināšanu, nerīkojas, tad tas, pēc Sōkrata domu gājiena, nozīmē tikai to, ka šī cilvēka zināšana nav bijusi pilnīga, ka kaut kā viņa zināšanā trūcis, citiem vārdiem sakot, ka nav bijis pietiekami gudrs. «*Kad viņam tālāk prasīts,*» lasām Ksenofōnta *Atmiņās*, «*vai tos, kas, gan zina, kas tiem jādara, bet dara pretējo, arī viņš uzskata par gudriem, viņš atbildējis: "Negudrākus par tiem, kas negudri un neatturīgi reizē. Jo es domāju, ka visi starp visām iespējamām lietām izmeklē to, par ko tie domā, ka tā viņiem vislabākā; es esmu tā tad tajā pārliecībā, ka tie, kas nepareizi rīkojas, nav gudri, ne apdomīgi!"*»

Starp zināšanu un darīšanu Sōkrats, tā tad, redz nepieciešamību līdzīgu loģiskai, ar to starpību, ka loģiskās nepieciešamības pamatā ir loģiskā evidence, šeit, darīšanas nepieciešamības pamatā katra cilvēka neatvairāma griba darīt sev to vislabāko.

Bet kas ir 'vislabākais' jeb vienkārši 'labais'? Uz to, ciktāl mēs balstāmies uz Ksenofōnta liecībām, Sōkrats atbild, ka labais nav nekas cits, kā derīgais, kā tas, kas kaut kā veicina mūsu labklājību, mūsu laimi jeb, grieķu terminu lietojot, eudaimoniju.

No šī viedokļa labums ir sevis pazišana, jo ar to, kā lasījām, mēs iepazīstamies ar savām spējām un tā gūstam dzīvē vislabākos panākumus; labums ir atturība, jo atturīgais dzīvo labāk nekā neatturīgais; labums ir norūdīšanās, jo norūdītais ir veselāks, viņam vieglāk atvaīrīt briesmas un iegūt godu un slavu; labums ir satiecība ar saviem brāļiem, jo ir muļķīgi padarīt par ļaunumu to, kas mums dots labumam, labums ir krietns draugs, jo uzticams draugs ir visderīgākais ieguvums; labi ir ņemt dalību sabiedriskos iestādījumos, jo vispārības labklājība nāk par labu arī atsevišķajiem; labi paklausīt likumiem, jo tas ir visderīgākais kā mums pašiem, tā valstij, labi ir atturēties no netaisnības, jo galu galā tā saņem atmaksu; labums ir tikumība, jo to teic kā dievi, tā cilvēki; labums ir dievbijība, jo dievi mums visvairāk var palīdzēt un spēj, bez kā būtu iespējams izvairīties, sodīt.

Kā redzams, visi šie labumi ir relatīvi, hipotētiski, no kaut kā atkarīgi. Bet vai ir arī kāds absolūts labums, kaut kas tāds, kas visur, visos gadījumos, vienmēr būtu labs? Pie Ksenofōnta par tādu labumu atrodam tikai isus norādījumus. Tā lasām, ka visvērtīgākais cilvēkā ir viņa dvēsele, jo tai ir prāts, bet prāts ir augstākā vērtība; tāpēc vispirmā kārtā jā rūpējas par dvēseli; un vislabākā dzīve ir tā, kas veicina pašu un savu draugu kļūšanu par visvairāk pilnīgiem morāliskā un garīgā ziņā vispāri; tā kā cilvēka garīgā pilnība vispirmā kārtā atkarājas no zināšanas, tad gudrība ir lielākais labums, nesalīdzināmi vērtīgāks par visiem citiem.

Jau noteiktāku liecību par šo pašu atrodam pie Platōna.⁴ Platōniskais Sōkrats noteikti izsakās, ka gudrība ir augstākais tikums. «*Gudrība,*» viņš saka, «*tā tad ir tā, kas visur panāk, ka cilvēki ir laimīgi. Jo rikodamies ar gudrību, nevienš gan nekur nevarēs darīt aplami, jo tad gudrība nebūtu gudrība*». «*Saprātīgs vīrs,*» runā Platōna Sōkrats citā vietā, «*izvairīsies no tām lietām, cilvēkiem un bēdām, un priekiem, no kuriem vajag izvairīties, un dzīsies pēc tiem, pēc kuriem vajag dzi-*

⁴ Sōkrats pats nekādus rakstus nav atstājis; par viņu mums vēsti galvenā kārtā Ksenofōnta un Platōna raksti.

ties; tāpat arī palikdams savā vietā, tas izturēs visu to, ko vajag izturēt. Tādā kārtā ir pilnīgi nepieciešami, ka gudrs vīrs, būdams taisns un vīrišķīgs un dievbi-
 jīgs, ir arī pilnīgi labs cilvēks, bet būdams labs, tas darīs labi visu, ko tas darīs,
 un, labi visu darīdams, tas būs laimīgs, bet nekrietnais un ļauni darītājs būs nelai-
 mīgs. Lūk, tās ir šīs lietas, ko es uzskatu par patiesām. Bet ja tās ir patiesas, tad
 tam, kas grib būt laimīgs, ir jāietecas pēc saprātības un jāvingrinās tajā, bet no
 nesavaldības jābēg, cik steidzīgi tik iespējam, tā ka lai mums nebūtu nekādas
 vajadzības tikt sodītiem; bet ja šāda vajadzība rastos, vai nu mums vai kādam
 mūsu tuviniekam, vai vienkāršam pilsonim, vai valstij, tad, ja gribam būt laimīgi,
 vajaga sodu paciest. Tāds, man šķiet, ir tas mērķis, kuru vērojot ir jādzīvo. Ikvie-
 nam jāsaņem kopā visi savi un valsts spēki, lai rastos taisnība un saprātība, kā
 laimīgas dzīves nosacījums». Platōniskais Sōkrats iet vēl tālāk un māca jau to, ko
 vēlāk Kristus mācīja: «Es neatzīstu, Kallikl,» viņš saka, «ka vislielākais negods ir
 netaisni dabūt pliķi vai paciest, ka sagraiza mūsu miesu vai mantu. Lielāks ne-
 gods un ļaunums ir netaisni dot šo pliķi un graizīt mani un manu mantu. Tāpat
 arī apzagt mani vai pārdot verdzībā vai ielauzties manā mājā, vai vispāri izdarīt
 man vai manai mantai kādu netaisnību ir apkaunojošāki un lielāka nelaime tiem
 netaisnības darītājiem, nekā man, kam tiek pāri darīts.»

3.

Sōkrata patstāvības, brīvības spriešanas gars, bet it sevišķi viņa sarunas, kurās
 viņš gandrīz ikvienam pierādīja, ka tas iedomājas zinām to, ko patiesībā nezina,
 tālāk viņa pamācības, kā arī tas, ka viņš guva lielu piekrišanu jaunatnes starpā,
 viss tas daudzām Athēnu pilsoņiem ķērās pie sirds un tādā kārtā, līdzās skolnieku
 un draugu pulkam, Sōkratam ar laiku radās daudz nelabvēļu un naidnieku. Un,
 lūk, 399. g. martā, kad Sōkrats jau bija kļuvis 70 gadu vecs, traģēdiju rakstnieks
 Melēts iesniedza archontam, kas pārzināja noziegumus pret reliģiju, šādu rakstu:
 «Sekojošu sūdzību, ar zvērestu apstiprinātu, ir cēlis Melēts pret Sōkratu, Sōfronī-
 ka dēlu. Sōkrata vaina ir tā, ka viņš neatzīst valsts atzītos dievus, bet ievēd citas,
 daimoniskas būtnes; viņa vaina ir vēl tā, ka viņš samaitā jaunatni. Paredzamais
 sods – nāve.» Bet Melēts nebija vienīgais apvainotājs. Apsūdzībai pievienojās
 vēl rētors Lykōns un ādu tirgotājs, toreiz arī ievērojama politiska persona, Anyts.
 Šis bija pats galvenais apvainotājs, pārējie divi rīkojās vairāk viņa uzdevumā.
 Viņš jutaaidu pret jaunu domu un uzskatu sludinātājiem vispār, bet pret Sōkratu
 arī vēl tāpēc, ka pēdējais bija uzdrošinājies viņu pamācīt, lai tas savam dēlam pie-
 šķir kādu labāku nodarbošanos, nekā tirgošanos ar ādām. Saskaņā ar parasto kār-
 tību, pēc iepriekšējas izmeklēšanas nobeigšanas, archonts lietu nodeva zvērīnāto
 tiesai. Pienāca tiesas diena. Sōkrats ieradās tiesā viens pats, bez aizstāvja; kā arī
 bez sievas un bērniem, kuru uzdevums palaikam bija ar vaimanām un raudāšanu
 iespaidot zvērīnātos apsūdzētā labā. Publikas bija saradīes daudz, tās starpā
 daudz ārzemnieku un Sōkrata draugu. Tiesas sēde sākās ar parasto vīrāka kūpinā-
 jumu dievam par godu un lūgšanu. Pēc tam sekretārs nolasīja lietas saturu un de-
 va vārdu abām pusēm. Pirmais runāja Melēts, pēc tam Lykōns un Anyts. Viņi
 pārmeta Sōkratam, ka viņš:

1. min kādu jaunu, dievišķu būtni 'daimonu',
2. kritizē reliģiskus mītus,
3. satricina vecāku autoritāti un vājina ģimenes saites,
4. mācīdams, ka jāiegūst teorētiskas zināšanas, atradina jaunekļus no praktiskas darbības.

Visus šos pārmetumus Sōkrats savā atbildes runā asprātīgi atspēkoja, sacīdams, starp citu, tā: «*Patiesi, cienītie athēnieši, es neesmu tādā ziņā noziedzies, kā man par to pārmet Melēts, bet ko es jau agrāk teicu, ka stiprs ienaidis pret mani ir cēlies no daudzu citu puses, tad ticiet man, ka tas ir tiesa. Šis ienaidis mani pazudinās (ja tas patiesi notiks), ne Melēts un Anyts, bet ļaužu vairuma apmelojumi un ļaunprātība. Te nu varētu kāds jautāt: kā tu, Sōkrat, nekaunies, ka savā dzīvē esi tādām darbām nodevies, par ko tev tagad draud nāves sods? Tam es teikšu: tu maldies, mīļais draugs, ja tu domā, ka cilvēkam, ja viņš kaut drusku ir kam derīgs, jālūkojas savā darbā uz nāves briesmām un ne vienīgi uz to, vai viņš dara pareizi vai nepareizi, labu vai ļaunu darbu. Patiesībā lieta ir šāda: kur mēs vislabākā nolūkā paši sevi nostādām vai pavēlnieka tiekam nostādīti, tur, man šķiet, ir jāpaliek un jāuzņemas briesmas, neievērojot nedz nāvi, nedz citu ko vairāk kā godu. Kad nu dievs man ir pavēlējis dzīvot kā filozofam un sevi un citus izpētīt, tad jau, cienītie athēnieši, būtu nepareizi no manis darīts, ja es, nāvi vai citu ko baidīdamies, atstātu man uzticēto vietu. Tas tiešām būtu nejauki, un tad ar pilnu tiesu mani varētu saukt pie atbildības, ka es neticu dieviem, jo neklausu orākulam (dieva vārdiem) un no nāves baidīdamies, iedomājos gudrs esam, lai gan tāds neesmu. Jo no nāves baidīties, pilsoņi, nezīmē neko citu, kā iedomāties gudrs esam, lai gan tāds neesi, citiem vārdiem izlikties zinām, ko tu nezini. Lai gan neviens nāvi nepazīst un nezina, vai tā, varbūt, cilvēkam nav vislielākais labums, tomēr visi no tās bīstas, it kā ļabi zinātu, ka tā ir vislielākais ļaunums. Vai tā nu nav neprātība, par ko visi smejas – izlikties zinām, ko tu nezini? Es nu, pilsoņi, šajā ziņā te atšķiros no ļaužu vairuma, un ja es teiktu, ka es par kādu esmu gudrāks, tad tikai tānī ziņā, ka es, par neredzamo valsti neko skaidri nezinādams, vai nedomāju, ka zinu; bet es gan zinu, ka darīt nepareizi un neklausīt augstākam, vai tas būtu dievs vai cilvēks, ir ļauna un neglīta lieta. – Un ja nu jūs tagad mani atļausītu ar noteikumu, lai es vairs pētīšanu neturpinu un nefilozofēju, tad es jums atbildētu: Cienītie athēnieši, jūs gan esat mani mīļi draugi, bet ar visu to, es tomēr drīzāk klausīšu dievam nekā jums, un, kamēr es dzīvošu un spēšu, es nekādā ziņā nerimšu filozofēt un ikatru no jums, ko satikšu, saviem parastiem vārdiem mudināt un pamācīt: mīļais draugs, tu esi Athēnu pilsonis, lielākās un gudrības, un tikumiska spēka ziņā ievērojamākās pilsētas iedzīvotājs; vai tu nekaunies, ka gādā tikai par to, lai tev būtu jo vairāk mantas, gods un slava, bet par prāta izkopšanu, patiesības atzišanu un par savu dvēseli, lai tā taptu pēc iespējas labāka, tu nerūpējies un nedomā? Un ja kāds no jums sāks pretim runāt un apgalvot, ka viņš rūpējas, es viņu tūlīņ vaļā nelaidīšu un neaiziešu, bet nopatināšu, izpētišu un izjautāšu viņu, un ja izrādīsies, ka tikumības viņam nav, lai gan viņš to saka, tad es viņu norāšu, ka vissvarīgāko viņš uzskata par visniecīgāko, niecīgāko par svarīgo. Tā es darišu ar jaunu un vecu, ko vien sastapšu, ar svešinieku un šejenieiti, jo vairāk ar šejeniešiem, jo jūs man esat tuvāki pēc dzimuma. Tā, ticiet*

man, pavēl dievs, un es, vai nu jūs mani attaisnojat vai nē, esiet pārliecināti, citādi nedarišu, ja man arī simtkārtīgi būtu nāves sods jācieš.»

Aizrādījis tālāk athēniešiem, ka, viņu uz nāvi notiesājot, viņi vislielāko ļaunumu sagādās paši sev, jo viņiem pietrūks cilvēka, kas viņus modina no garīgā miega, Sōkrats uzaicināja liecināt pret viņu tos, kas domā no viņa samaitāti esam. Kad tādi nepietieciās, viņš turpināja, sacīdms:

«Lai nu paliek, pilsoņi, apmēram šos un varbūt vēl citus tamlīdzīgus pierādījumus es varētu minēt sev par labu. Te nu dažs no jums varbūt atminēsies par sevi un sirdisies, ka pats viņš pat mazāk svarīgākā prāvā aizstāvēdamies nekā šī, bija asaru pilnām acīm tiesnešus lūdzis un, lai viņiem jo vairāk iežēlotos, bija savus bērņus atvedis un vēl daudzus no saviem piederīgiem un draugiem, bet es, kā redzams, nekā no tā nedarišu, lai gan man, kā varētu izlikties, draud vislielākās briesmas. Šo ievērojot dažs no jums sāks varbūt mani nicināt, sadusmoties par to un tad dūsmās nodos savu balsi. Ja nu kāds no jums tiešām atrodas šādā garastāvoklī – es gan to neturu par pareizu, – bet ja nu tā būtu, tad man šķiet, es viņam teiktu tā: man ir gan arī kaut kādi piederīgie, jo, kā Homērs saka, arī es neesmu no koka, ne no akmens dzimis, bet no cilvēkiem, tā ka man, cienītie athēnieši, ir arī piederīgie un dēli, trīs gabali, viens no viņiem jau jauneklis, bet divi vēl bērņi, bet tomēr nevienu no viņiem šurp nevedīšu un jūs nelūgšu mani attaisnot. Kādēļ es nu gan nekā no tā nedarišu? Ne aiz augstprātības un necienības pret jums, cienītie athēnieši, bet, nerunājot par to, vai es nāvi bistos vai nē, attiecībā uz labo slavu man rādās, ka ne man, ne jums, ne vispārīgi pilsētai būtu par godu, ja es kaut ko no augšminētām lietām darītu.»

«Netakarīgi no labas slavas, pilsoņi,» beidz savu runu Sōkrats, «es domāju, nav arī taisnīgi lūgties tiesnesi un caur lūgšanām mēģināt izbēgt sodam; taisnīgi turpretim ir pamācīt un tā mēģināt pārliecināt. Jo tiesnesis ir savā amatā nevis tādēļ, lai tiesu un taisnību kā kādu dāvanu izdāvātu, bet lai spriestu un lemtu par to; viņš jau arī ir zvērējis, nevis pēc iedomas parādīt savu labprātību, bet spriest tiesu pēc likumiem. Tā tad, mēs nedrīkstam pieradināt jūs pie zvēresta pārkāpšanas un jūs nedrīkstat pie tā pierast, jo ne vieni, ne otri mēs tad nedarītu savu pienākumu. Tādēļ, cienītie athēnieši, neturiet to nekādā ziņā par pareizu, ka man vajadzētu jūsu priekšā darīt to, ko es neturu nedz par skaistu, nedz taisnu, nedz svētu, it īpaši vēl pie dieva, ievērojot to, ka es no šī Melēta esmu apsūdzēts it kā par bezdievību. Jo ja es ar visu jūsu zvērestu gribētu jūs pierunāt un ar savām lūgšanām uz jums kādu iespaidu darīt, tad es nepārprotamā kārtā mācītu jūs neticēt dieviem, un, pareizi nemot, aizstāvēdamies pats sevi apsūdzētu, ka neticu dieviem. Bet tā jau nepavisam nav, jo es ticu, cienītie athēnieši, kā neviens no maniem apsūdzētājiem, un atvēlu jums un dieviem spriest par mani, kā tas man un jums labāk iznāk.»

Tuļiņ pēc Sōkrata runas notika nobalsošana. Ar 60 balsu vairākumu (no 500 balsīm) Sōkratu atzina par vainīgu viņam inkriminētos noziegumos.

Atlika izlemt vēl par piespriežamo sodu. Apsūdzētāji prasīja nāves sodu. Vārdu deva arī Sōkratam. Aizrādījis, ka viņam, kā athēniešu labdarim, drīzāk pienākas brīvs uzturs pilsētas namā, Sōkrats turpināja, sacīdams: «Tā kā es esmu pārliecināts, ka ar nodomu es nevienam cilvēkam nekā ļauna neesmu darījis, tad es arī nebūt nedomāju pats sev pāri darīt un pats par sevi teikt, ka esmu kādu

sodu pelnījis. – *No kā tad lai es bitos? Lai neciestu varbūt to, ko Melēts priekš manis ieteic un par ko es saku, ka nezīnu, vai tas ir kas labs vai ļauns. Tā vietā lai nu izvēlos un lieku priekšā kaut ko no tā, par ko es labi zīnu, ka tas ir kas ļauns? Vai cietumu? Kādēļ man dzīvot cietumā zem katru gadu iecelto vienpadsmit viru varas? Vai naudas sodu, paliekot cietumā, kamēr samaksāju? Bet tas taču nozīmētu man to pašu, ko es patlaban teicu, jo man nav naudas ko samaksāt. Tā tad trimdu, vai to lai es ieteicu? Varbūt jūs man to piespriestu. Tad jau patiesi mani būtu pārņēmusi pārmērīga dzīves kāre, ja es būtu tik neprātīgs, ka nevarētu ne tik daudz saprast: jūs, mani līdzpilsoņi, nevarējāt panest ne manas pamācības, ne manas runas, kuras jums ir pārāk smagas un ienīstas, tā ka jūs tagad cenšaties no tām atsvabināties, bet citi lai panestu tās viegli? Tā nu gan būtu jauka dzīve man tādā vecumā iet trimdā, lai tad, arvienu no jauna izraidīts, ietu no pilsētas uz pilsētu! Es taču zīnu ļoti labi, ka jaunekļi, kurp es arī nonāktu, klausīsies manās runās tāpat kā te, un ja es viņus no sevis aizdzīšu, tad viņi pierunās vecākus ļaudis un paši mani izdzīs, bet ja es viņus neatraidīšu, tad viņu dēļ mani izdzīs viņu tēvi un tuvākie piederīgie.»*

Šo runu Sōkrats nobeidza ar to, ka ieteica sevi sodīt ar vienu sudraba mīnu – summu, kādu viņš spējot samaksāt. Bet tā kā viņa draugi, to starpā arī Platōns, no publikas soliem sauca, lai viņš minot 30 mīnas, par kuru samaksāšanu viņi galvojot, tad viņš tā arī darīja.

Pēc lēmuma pasludināšanas Sōkratam deva vēl pēdējo vārdu. Aizrādījis, ka viņš notiesāts galvenā kārtā tāpēc, kā nav «*raudu dziesmas sācis, vaimanās nopūtis un daudz citas necienīgas lietas darījis,*» viņš turpināja, sacīdams: «*Pilsoņi, ne no nāves izbēgt ir grūti, daudz grūtāk ir izbēgt no ļaunā, jo tas skrej ātrāk par nāvi. Tā arī tagad es, lēns un vecs būdams, esmu lēnākā panākts, bet mani apsūdzētāji, lai gan spēcīgi un ātri, ir ātrākā – ļauna – panākti. Tagad nu es aiziešu uz nāvi notiesāts no jums, bet viņi – no patiesības, uz visiem laikiem atziti par ļauniem un netaisniem cilvēkiem.» Un viņa pēdējie runas vārdi bija: «*Un nu ir laiks šķirties man, lai ietu nāvei pretim, jums, lai piegrieztos dzīvei; kam no mums tiks labākā daļa, to nezina neviens, kā vienīgi dievi.»**

Nāves sodam vajadzēja notikt drīz vien pēc tā pasludināšanas. Bet tā kā taisni sprieduma pasludināšanas dienā no Athēnām Apollōnam par godu uz Dēlas salu, uz svinībām, izbrauca kuģis, tad, saskaņā ar vecām tradīcijām, pēc kurām ikviena nāves soda izpildīšana bija atliekama, kamēr šis kuģis atgriezās atpakaļ, arī Sōkrata nāves soda izpildīšanu atlika līdz kuģa atgriešanās brīdim. Pa to laiku Sōkratu, važās slēgtu, ieslodzīja cietumā. Šeit viņu katru dienu apmeklēja viņa draugi. Katru dienu tie lūdza viņu uzpirkt sargu, lai viņš varētu bēgt. Sōkrats šo priekšlikumu noteikti noraidīja. «*Ja jau es visu mūžu esmu palāvis Athēnu likumiem, tiem paklausījis un mācījis tos paklausīt,*» viņš teica, «*tad gan arī tagad man neklājas no tiem izvairīties. Tā rīkojoties, man tiešām varētu pārvest, ka es mācu pārkāpt valsts likumus, bet valsts likumi visiem un arvienu jāpilda, citādi pašai valstij būtu jāiet bojā.*» Dzīvās un draudzīgās sarunās par dzīves un filozofijas jautājumiem ātri pagāja vesels mēnesis, kad kuģis atgriezās. Bija pienākusi Sōkrata pēdējā diena.

4.

«Ari todien,» stāsta Sōkrata skolnieks Faidōns kādam tajā dienā iztrūkušam skolniekam Echekratam, «mēs sapulcējamies labi agri, jo kad iepriekšējās dienas vakarā iznācām no cietuma, mēs dabūjām zināt, ka kuģis no Dēlas esot pienācis; mēs nu savā starpā norunājām sapulcēties parastajā vietā pēc iespējas agrāk. Tiklīdz mēs bijām sanākuši, pie mums pienāca vārtu sargs, kas mūs parasti ielaida, un lūdza mūs pagaidīt un ātrāk nenākt, līdz viņš pats saukšot. "Jo cietuma pārzinis," viņš teica, "liek Sōkratam važas noņemt un pasludināt viņam, ka šodien tam katrā ziņā jāmirst." Pēc neilga laika viņš atkal atnāca un lūdza mūs ienākt. Ienākuši mēs ieraudzījām Sōkratu, kas patlaban bija mazgājies, un Ksanthippu, kas līdz ar viņa bērnu sēdēja tam blakus. Kad nu Ksanthippa mūs ieraudzīja, viņa sāka vaimanāt un apmēram tā runāt, kā sievietes to parasti dara: "Pēdējo reizi, o Sōkrat, tagad tavi draugi runās ar tevi un tu ar viņiem." Sōkrats tad paskatījās uz Kritōnu un teica: "Kritōn, lai kāds aizved viņu uz mājām." Tad daži no Kritōna sulaiņiem aizveda viņu, bet Sōkrats nosēdās uz gultas, salieca savu kāju, berzēja to ar roku un pie tam runāja: "Cik dīvaina lieta, draugi, acīm redzot ir tas, ko cilvēki sauc par prieku; cik brīnīšķīgas ir tā attiecības ar bēdām, kuras tur par tā pretstatu: abas šīs jūtas, proti, negrib reizē pie cilvēkiem nākt, bet kas tiecas pēc vienām un tās arī sasniedz, tam, var teikt, neizbēgami vienmēr jāsaņem arī otras. Tā tas, rādās, ir arī ar mani; kad sāpes, kas caur važām bija manā kājā cēlušās, ir norimušas, tām acīm redzot seko patikama sajūta." Sōkrats gribēja vēl kaut ko teikt, bet ievērojis, ka Kritōns klusi sarunājas ar kādu aiz durvīm, jautāja, par ko viņi runā.

"Lūk tas, kuram jādod tev nāves zāles," sacīja Kritōns, "saka, ka tev jārunā, cik iespējams, mazāk. Viņš saka, ka tie, kas pirms nāves zāļu ieņemšanas sarunājas, sakarsējas, un tad nāves zāles iedarbojas lēni, un nākas dzert div' un trīs reizes vairāk." "Nu, kas par to!" sacīja Sōkrats, "izdzersim div' un trīs reizes, ja būs vajadzīgs, bet es domāju, ka man nevajaga palaist gadījumu parunāt ar jums taisni tagad par parādīt, ka cilvēks, kas visu mūžu centies pēc gudrības, ne tikai nebēdājas, bet priecājas par nāves tuvošanos."

"Kā tad tu vari priecāties par to, ka tu mūs atstāj?" sacīja viens no mums. "Tiesa," teica Sōkrats, "tas neliekas labi no manas puses darīts, bet ja jūs iedzivosieties manā stāvoklī, tad jūs katrā ziņā sapratisiet, ka cilvēks, kas visu mūžu centies pārvarēt savas kaislības, nevar nepriecāties, kad atbrīvojas no tā, kas šiem centieniem darbojas pretim, t.i. no miesas. Bet nāve taču ir tikai atbrīvošanās. Taču tā sevi pilnīgāka darišana, par kuru mēs ne reizi vien esam runājuši, pastāv iekš tam, lai atdalītu cik iespējams dvēseli no miesas un iemācītu to koncentrēties ārpus miesas sevi pašā; bet nāve taisni sniedz šo atbrīvošanos. Vai tad nu nebūtu savādi, ka cilvēks, kas visu mūžu gatavojies dzīvot tā, lai būtu tuvāk nāvei, ir neapmierināts, kad šī tuvošanās pienākusi. Un tāpēc es nevaru neapsveikt nāvi kā tā piepildīšanos, pēc kā es centos visu mūžu. Tāda, lūk, draugi, ir mana aizstāvēšanās. Ja es nu savā aizstāvēšanās runā esmu, varbūt, spējis jūs vairāk pārliecināt nekā athēniešu tiesnešus, tad jau būtu labi."

"Bet lai tas tā būtu," sacīja Kebēts, "ir jābūt pārliecinātam, ka dvēsele, izejot no miesas, neiznikst, neiet bojā kā kādi garaiņi vai dūmi; būtu gan labi ticēt vai zināt, ka tas tā ir. Bet nelaime tā, ka par to nevaram būt pārliecināti."

"Tas tiesa," sacīja Sōkrats. "Nevaram būt par to pilnīgi pārliecināti, bet ir visai ticams, ka tas tā ir. Teika stāsta, ka mirušo cilvēku dvēseles iet neredzamā valstī un paliek tur līdz tam laikam, kamēr atkal atgriežas pasaulē un atkal piedzimst. Var ticēt vai neticēt teikai, bet ir ļoti iespējams, ka cilvēki dzimst no mirušiem, tāpēc ka ne tikai cilvēki, bet visi dzīvnieki, stādi – viss dzimst no nomirusā. Bet ja tas ir tā, tad dzīve nevar baidīties no nāves, un nāve ir tikai dzimšana jaunai dzīvei. To apstiprina vēl tas, ka visi mēs šai pasaulē dzīvodami, nesam sevi it kā atmiņas par pagājušo dvēseles dzīvi. Bet šīs atmiņas nevarētu būt, ja dvēsele nebūtu dzīvojusi pirms šīs dzīves. Tā ka, kaut gan cilvēka miesa ir mirstīga, dvēsele ar savu zināšanas, atminēšanas spēju nevar nomirt. Dvēseles nemirstībai par labu vēl runā tas, ka mūsu dvēselei ir raksturīgas skaistuma, labuma, taisnības, patiesības idejas, kas sastāda pašu dvēseles būtību. Bet tā kā šīs idejas ir nemirstīgas, tāpat nemirstīga ir mūsu dvēsele."

Sōkrats beidza, un mēs visi klusējām, tikai Kebēts un Simmijs savā starpā kaut ko klusu runāja.

"Par ko jūs runājat?" jautāja Sōkrats. "Ja jūs runājat par to, par ko mēs nupat runājām, tad sakiet, ko jūs domājat. Ja jūs neesat vienis prātis vai zināt labāku izskaidrojumu, tad pasakiet to."

"Es teikšu taisnību," teica Simmijs, "es neesmu pilnīgi vienis prātis ar to, ko tu sacīji, un gribu tev kaut ko jautāt, bet baidos ar šo jautājumu tavā stāvoklī sagādāt nepatīkšanas."

"Cik grūti tomēr," sacīja Sōkrats smaidot, "pārliecināt cilvēkus, ka es neturu par nelaimi to, kas ar mani noticis. Ja es nevaru pārliecināt jūs, kā gan lai pārliecinu citus? Tu pilnīgi nepareizi domā, ka es atrodos citādā garastāvoklī nekā parasts. Saki man, par ko tu šaubies?"

"Ja tas ir tā," teica Simmijs, "tad es tev teikšu, par ko es šaubos. Man liekas, Sōkrat, ka tas, ko tu teici par dvēseli, nav gluži pierādīts."

"Var jau būt, miļlais draugs," atbildēja Sōkrats, "ka patiesi tā ir, kā tev rādās, bet saki, kādā ziņā mana runa tev liekas neapmierinoša?"

"Tādā ziņā," tas atbildēja, "ka to, ko tu teici par dvēseli, var sacīt arī par liras saskaņu (harmoniju). Var sacīt, ka kaut gan lira pati par sevi ar savām stīgām ir kaut kas materiāls, pārejošs, bet liras harmonija un skaņas, kas no tās izraisās, ir kaut kas nemateriāls un nāvei nepadots un ka tāpēc, ja lira arī salūztu un tās stīgas tiktu sarautas, tad tomēr pati harmonija un skaņas, ko tā izraisīja, nevar iznikt un katrā ziņā kaut kur paliek arī pēc liras bojā iešanas. Bet mēs zinām, ka liras harmonija nav nekas cits, kā zināmā spraugumā uzvilktu stīgu sakoļuma sekas, tāpat arī mūsu dvēsele ir dažādu zināmās attiecībās sakopotu miesas elementu sekas un tāpēc līdzīgi tam, kā liras harmonija iznikst līdz ar tās sastāvdaļu bojā iešanu, tā arī dvēsele iznikst līdz ar miesas bojā iešanu."

"Kad mēs viņa un vēl Kebēta runā bijām noklausījušies," saka stāstītājs, "mūs visus pārņēma nepatīkama sajūta, jo no iepriekšējās runas mēs bijām stipri pārliecināti, bet viņi likās uztrauca mūs no jauna un modināja šaubas ne tikai par

līdzšinējām runām; mēs baidījāmies, vai apspriežamie jautājumi maz mūsu atziņai pieejami.”

“Es bieži vien”, – stāsta Faidōns tālāk, – “Sōkratu esmu apbrīnojis, bet nekad tādā mērā kā minētā dienā. Ka viņš atrada atbildi, tur gan nav nekas savāds, bet es visvairāk izbrīnījos par to, cik patikami, labprātīgi un godinoši viņš uzņēma jaunekļu runu, cik asprātīgi viņš nojauta, kādu iespaidu iepriekšējās runas bija uz mums atstājušas un cik labi viņš sāka mūs dziedināt un taisni kā bēgošus un uzvarētus kareivjus sauca mūs atpakaļ un skubināja sekot un kopā ar viņu pētīt uzsāktos jautājumus.

Es sēdēju viņam pa labi, blakus gultai uz kāda zema sēdekļa, bet viņš daudz augstāk par mani. Viņš nu glaudīja manu galvu, saņēma savā rokā manus pār pakausi nokārušos matus, viņš, proti, pie gadījuma mēdza aizkart manus matus, – un teica:

“Rū, Faidōn, tu laikam gan apgriezīsi šos skaistos matus.” “Tā rādās, Sōkrat,” es atbildēju. “Ja tu man klausīsi, tu tā nedarīsi.” “Bet ko tad lai es daru?” es jautāju. “Šodien” viņš teica, “es apgriezišu savus matus un tu šos savus matus, ja mūsu pierādījums mums nobeigtos un mēs nevarētu viņu atdzīvināt.”

Es jokodamies atbildēju, kas esmu ar mieru, un tad Sōkrats griezās pie Simmija.

“Labi, Simmij,” viņš teica. “Dvēsele ir līdzīga harmonijai. Un kā harmonija rodas pie liras un stīgu pareizām attiecībām, tāpat dvēsele rodas pie zināmām miesas elementu attiecībām. Bet ja tas ir tā, kā lai šo saskaņojam ar to, ko mēs nupat runājām un kam tu piekriti, ka visas mūsu zināšanas ir tikai atmiņas par to, ko mēs jau zinājām iepriekšējās dzīvēs. Bet ja dvēsele pastāvēja iepriekš nekā šī miesa, tad kā gan tā var būt zināmu miesas elementu attiecību sekas? Tā ka, ja mēs atzīstam, ka visas mūsu zināšanas ir atmiņas no iepriekšējām dzīvēm, tad mums jāatzīst, ka mūsu dvēsele pastāv neatkarīgi no tiem noteikumiem, kuros pastāv miesa. Bez tam starpība starp harmoniju un dvēseli vēl tā, ka harmonija neapzinās, dvēsele turpretim apzinās savu dzīvi, un ne tikai apzinās, bet arī to vada. Harmonija nevar pārgrozīt liras stāvokli un atkarājas no tā, turpretim dvēsele ir neatkarīga no miesas un var pilnīgi pārveidot tās stāvokli. Tā, piemēram, patreiz visi mani miesas elementi atrodas pareizās, tāpat kā vakar, attiecībās, bet, lūk, mana dvēsele ir lēmusi par to, kas ļoti drīz šīs pareizās elementu attiecības pārtrauks, jo, kā jūs zināt, ja es piekristu Kritōna priekšlikumam un bēgtu no cietuma, tad jau es būtu tālu no šejienes un nesēdētu ar jums sarunas vedot. Bet es nepiekrītu Kritōna priekšlikumam tāpēc, ka domāju, ka ir taisnīgāki padoties republikas lēmumam, nekā no tā izvairīties. Tā iznāk, ka harmonija ir lirai piespriedusi iznīcību, t.i., ka mani ir kaut kas, kas apzinās savu nemirstīgo izcelšanos.”

“Ja nu dvēsele ir nemirstīga,” viņš joprojām runāja, “tad, draugi, jāievēro, ka par viņu ir jāgādā ne tikai priekš šī laika, kurā norisinās tā sauktā dzīve, bet priekš visa laika, un ja mēs par viņu negādāsim, tad sekas, kā tagad redzams, var būt briesmīgas. Ja nāve būtu šķiršanās no it visa, tad ļauniem cilvēkiem tā būtu negaidīta laime pēc nāves būt brīviem ne tikai no miesas, bet līdz ar dvēseli arī no savas ļaunības; bet tā kā patiesībā tā izrādās nemirstīga, tad tai gan nav citas

aizsardzības un cita glābiņa no ļaunuma, kā vienīgi tapt pēc iespējas labākai un saprātīgākai.”

Un mazliet klusējis, viņš teica: “Bet mani draugi, ir gan jau laiks domāt par mazgāšanos, jo, man liekas, labāk pirms nāves biķera dzeršanas nomazgāties un neapgrūtināt sievietes ar liķa mazgāšanu.”

Pēc šiem viņa vārdiem Kritōns teica: “Labi, Sōkrat, bet kādu pēdējo vēlēšanos tu izsaki šē sapulcētiem draugiem, vai arī man attiecībā vai nu uz taviem bērniem, vai ko citu?” “To, ko es vienmēr esmu teicis, Kritōn,” viņš teica, “neko jaunu. Rūpējoties par sevi pašiem, par savu dvēseli, jūs izdarisiet vislabāko ir man, ir maniem dēliem, ir sev pašiem, kaut arī jūs man par to nesolītos.” “Mēs centisimies tā darīt,” sacīja Kritōns. “Bet kādā kārtā lai tevi apbedījam?” “Kā gribat,” viņš atbildēja un pasmaidījis piebilda: “es tomēr, mani draugi, nevaru pārliecināt Kritōnu, ka Sōkrats – tas esmu tikai tas es, kas pašreiz ar jums sarunājas, bet ne tas, kuru viņš drusku vēlāk redzēs nekustīgu un aukstu.” Pēc šiem vārdiem viņš piecēlās un gāja uz kādu telpu mazgāties, pie kam Kritōns viņam sekoja, bet mūs viņš lūdza pagaidīt. Mēs nu gaidījām savā starpā sarunādamies par viņa pamācībām un aplūkodami viņa domas, tad atkal runādami par mums uzbrūkošo nelaimi.

Kad viņš bija nomazgājies un pie viņa bija ievesti viņa bērni – divi dēli viņam bija vēl mazi, bet viens liels – bez tam bija atmākusi viņa sieva ar radniecēm, viņš Kritōna klātbūtnē sarunājās ar viņām un izteica savu pēdējo vēlēšanos, pēc kam sievietes un bērnus aizsūtīja uz mājām, bet pats ienāca atkal pie mums.

Bija jau tuvu saules rietam, jo diezgan ilgu laiku viņš bija tur pavaldījis. Nomazgājies un ienācis pie mums, viņš nosēdās un pēc tam neko daudz vairs nerunāja. Tad ienāca cietuma pārziņa sulainis, nostājās viņam priekšā un sacīja: “Sōkrat, pie tevis gan es nepiedzīvošu, ko piedzīvoju pie citiem, kas uz mani ļaunojās un lamājās, kad es uz priekšnieka pavēli viņus uzaicinu dzert nāves biķeri, turpretim, attiecībā uz tevi, es ne tikai vispārīgi šini laikā esmu novērojis, ka tu esi augstsirdīgākais un labākais cilvēks no visiem, kas līdz šim šurpu nākuši, bet arī tagad esmu pārliecināts, ka tu ļaunojies ne uz mani – tu taču zini vainīgos – bet uz viņiem. Tā tad tu jau zini, ar kādu vēsti es esmu nācis, dzīvo vesels un mēģini pēc iespējas mierīgāk savu likteni panest.” Pēc tam viņš ar asarām acis novērsās un gāja projām. Bet Sōkrats, uz viņu paskatīdamies, teica: “Dzīvo sveiks arī tu, es darišu kā tu teici.” Pēc tam Sōkrats sacīja uz mums: “Cik smalkjūtīgs viņš ir; visu laiku viņš mani apmeklēja, reizēm ar mani sarunājās un bija labākais cilvēks, un cik līdzjūtīgi viņš mani tagad apraud. Labi, Kritōn, klausīsim viņam, un lai nes nāves zāles, ja tās ir saberztas, pretējā gadījumā, lai biķera sniedzējs tās saberž.” Kritōns uz to atbildēja: “Bet, Sōkrat, man rādās, saule vēl ir pār kalniem un nav vēl norietējusi. Bez tam, es zinu, ka citi dzer ļoti vēlu pēc tam, kad tas viņiem pavēlēts, iepriekš ļoti labi paēduši un padzēruši, daži arī baudījuši ko vēlējās. Tā tad, nemaz nesteidzies, jo laiks vēl ir.” “Ir saprotams, Kritōn,” atbildēja Sōkrats, “kādēļ tie, par kuriem tu runā, tā dara, jo viņi domā, ka caur to tiem celsies kāds labums, bet es, saprotams, tā nedarišu, jo drusku vēlāk dzerdams es gan citu neko neiemantošu, kā tikai pats savās acīs tapšu smieklīgs; tik cieši pieķerdamies dzīvei un taupīdams to, no kā nekā vairs nav. Tā tad paklausī un dari tā.” To dzirdējis, Kritōns deva zimi kalpotājam, kas stāvēja

tuvumā. Kalpotājs izgāja un pēc diezgan ilga laika atkal ienāca kopā ar biķera sniedzēju, kas biķerī nesa saberztās zāles. Kad Sōkrats viņu ieraudzīja, viņš teica: "Labi, manu mīlo, saki, ko lai es daru, jo tu šīs lietas labi zini." "Neko," tas atbildēja, "tikai pēc dzeršanas pastaigā, līdz tev kājas metas smagas, pēc tam jānogulstas un šādā kārtā tās līdzēs pašas no sevis." Līdz ar to viņš sniedza Sōkratam biķeri. Sōkrats to ņēma ļoti mierīgā garā, nemaz nebaļodamies, ne krāsā, ne vaibstos nepārvērties, taisni otrādi, pēc sava paraduma vēriģi uz biķera pasniedzēju lūkodomies, viņš jautāja: "Kā tu domā, vai no šī dzēriena nevarētu kam ko ziedot? Vai tas ir atļauts vai nē?" "Mēs saberzām, Sōkrat, taisni tik daudz, cik turam par pietiekamu dzeršanai," tas atbildēja. "Es saprotu," sacīja Sōkrats, "bet dievus lūgt būs gan atļauts un arī vajadzīgs, lai ceļojums no šejienes uz turieni lamīgi izdodas; to tad es nu arī lūdzu, lai tā notiek." Līdz ar to viņš pielika biķeri pie mutes un ļoti mierīgi un neuztraukti izdzēra. Kad nu mēs redzējam viņu dzeram, mēs nebijām vairs spējīgi savas asaras aizturēt; man pašam pret manu gribu plūda asaras, iedomājoties kādu draugu es tūlīt zaudēju. Kritōns bija vēl agrāk par mani uztraucies. Apollodōrs, kas jau iepriekš visu laiku bija raudājis, sāka skaļi vaimanāt, modinādams mūsu visu sāpīgu līdzjūtību, izņemot pašu Sōkratu. "Ko jūs darāt, jūs, brīnišķīgie cilvēki," viņš teica. "Es jau tādēļ taisni aizsūtīju projām sievietes, lai tās nesaceļ nekārtību, jo esmu dzīrējis, ka mirt vajag klusumā. Tā tad, esiet mierīgi un izturieties kā vīri." Mēs nu pēc šiem viņa vārdiem nokaunējāmies un beidzām raudāt, bet viņš staigāja, un kad kājas, kā viņš teica, palika jau smagas, viņš nogūlās uz muguras, kā biķera sniedzējs to vēlēja; pēc tam pēdējais šad un tad aptaustīja un aplūkoja viņa pēdas un lielus, bet pēc tam stipri spieda viņa pēdu un jautāja, vai viņš manot; Sōkrats atbildēja, ka nē. Pēc tam atkal lielus un tā arvienu uz augšu iedams, rādīja mums, kā viņš top auksts un sastingst. Tad tas atkal pataustīja viņu un teica, ka, tiklīdz aukstums būs nonācis līdz sirdij, ar viņu būs cauri. Vēders jau sāka viņam palikt auksts, kad atsegdamies, jo viņš bija aizsedzis seju, viņš vēl teica, un tie bija viņa pēdējie vārdi: "Kritōn, mēs esam Asklēpijam⁵ parādā gaiļi, nepiemirstiet viņam to atdot." "Tas lai notiek," teica Kritōns, "bet palūko, vai tev vēl nav kas ko teikt?" Uz šo jautājumu viņš nekā vairs neatbildēja, bet pēc īsa brīža sāka raustīties, un kad biķera sniedzējs atsedza viņa seju, viņa acu skats jau bija lūzis; kad Kritōns to redzēja, viņš piegāja un slēdza viņam muti un acis. – "Tā, Echekrat," nobeidz savu stāstu Faidōns, "mira mūsu biedrs, cilvēks, par kuru mums gribētos teikt, ka no tā laikmeta cilvēkiem, kurus mēs pazinām, viņš bija viskrietnākais un vispārīgi vissaprātīgākais un vistaisnākais." »

⁵ 'Asklēpijs' bija grieķu ārstniecības dieva vārds. Ar šo teicienu Sōkrats, acīm redzot, ir gribējis teikt, ka ir jāpateicas šim dievam ar gaiļa ziedojumu par zālēm, kas viņam sagādājušas vieglu aiziešanu no šīs dzīves.

P. JUREVIČS

SŌKRATS

Athēnas ap 450. g. pr. Kr. atradās slavas un varenības augstumos. Milzīgās barbaru persiešu hordas, kas kā melns visu iznīcinošs viesuļa negaiss bija no austrumiem uznākušas vīrsū mazajai Grieķijai un jau sākušas savu posta darbu, pēc smagām un ilgstošiem cīņām uz dzīvību un nāvi beidzot tomēr bija satriektas un padzītās kā uz zemes, tā uz jūras. Galvenā varone šai cīņā bija Athēnu valsts, kamēr Sparta vienmēr karā prasot sev virsvadību, bija allaž izrādījusi šausirdību un tālredzības trūkumu un tieši izšķirošās cīņās ar savu piedalīšanos bija kavējusies. Athēnu prestižs līdz ar to bija milzīgi cēlies. Vairāk nekā tūkstoš mazo grieķu pilsētvalstiņu atzina to par savu vadoni un aizstāvi cīņā pret barbariem un saslēdzās ap to simmachijas t.i. kara sabiedrības līgumā. Kad līgums vēlāk tika grozīts tādā veidā, ka daudzie sīkie sabiedrotie cīņā piedalījās nevis ar kuģiem, vīriem un materiāliem, bet ar naudu, un kad kopējā kase no Dēlas salas tika pārnesta uz Athēnām, tad izrādījās, ka Athēnas no galvenās sabiedrotās valsts, no pirmās starp daudzām līdzīgām, bija kļuvušas jau par kundzi citām un sabiedrība bija pārvērtusies par Athēnu impēriju. Athēnām tas nozīmēja milzīgu varu un bagātības pieaugumu, bet kā sekas tam bija visas iekšējās dzīves struktūras pārveidošanās. Lielajā pārvaldīšanas un cīņas darbā bija jāaicina talkā visplašākie tautas slāņi, bet tādā gadījumā tiem neizbēgami vajadzēja paplašināt arī tiesības, un tas atkal nozīmēja strauju demokratisma pieaugumu – ar visām konsekvencēm.

Athēnu laime tomēr it sevišķi bija tā, ka liktenis tām šai svarīgajā brīdī bija dāvājis izcilu vadoni – Periklu, kurš, formāli uzglabādams un pat it kā tālāk izveidodams demokrātisko satversmi, faktiski tomēr visu valsti vadīja viens pats – ar lielu mērenību un tālu skatu. Katrā ziņā, kamēr vadība bija viņa rokās, kamēr vēl bija miers un pilnā kase atradās seno laiku goda vīru rokās, dzīve strauji plauka, kultūra nesa savus viskrāšņākos ziedus, un te tieši Perikla personīgie nopelni bija lieli.

Lai Athēnu ārējais skats atbilstu to varenībai, viņš lika to laukumiem un pakalniem pildīties ar krāšņām celtnēm. Šis darbs bija gan jau sākts arī agrāk, bet tieši viņa laikmetā tika uzcelti vai vismaz sākti celt slavenākie grieķu celtniecības pieminekļi. Pie tādiem bez šaubām pieder Iktīna celtais, daudz aprakstītais un apjūsmotais Parthenōns – dievietes jaunavas Athēnas, Athēnu sargātājas, templis, kura baltās apdrupušās kolonnas vientuļā kalna galā vēl tagad tūkstošiem senatnes svētceļotājiem liek sapņot par seno Athēnu dižumu. Pie šādām celtnēm pieder arī varenie Mnēsikla darinātie Propylaiji, tāpat Thēseions, lielais Dionýsa teātris u.c.

Līdztekus celtniecībai, kā jau dabiski, plauka arī skulptūra un glezniecība. Perikla personīgais draugs Feidijs dod paraugus cēlākiem grieķu dievu iemiesojumiem: rada slaveno zilonkaula un zelta tehnikā darināto dievietes Athēnas tēlu Parthenōnam, izkaļ šī tempļa frīzēm un frontoniem veselās skulpturālas poēmas, veido milzīgo Athēnas Promachos bronzas statuju u.c. Glezniecībā Polygnots tik-

ko bija beidzis gleznot visas Grieķijas apbrīnotās Marathōnas kaujas epizodes lepajā kolonnā ejā – Στοιὸ ποικίλη. Arī rakstniecības māksla bija it kā rezervējusī šim laikmetam savus visizcilākos sasniegumus. Cienīgu izpaudumu tragēdijā tam deva Sofokls un tad arī Eurīpids, bet komēdijā Aristofans. Tāpat tagad uzplaukst vēsture (Hērodots, tad Thūkydids), filozofija (Anaksagors, sofistī, Sōkrats) un it sevišķi orātoru māksla (Gorgijs, Antifōnts, Lysijs, Sōkrats). Tā Perikla varas laiks iezīmēja spožāko laikmetu Athēnu un varbūt līdz ar to visas Eiropas kultūras dzīvē, jo Athēnas tad kļuva ne vien par pirmo valsti visā Grieķijā, bet arī par neizsīkstošu ierosinājumu un paraugu avotu visai vēlākai Eiropas kultūras dzīvei līdz pat mūsu dienām. Arī paši athēnieši apzinājās savu izcilo stāvokli un lielos panākumus; spilgtu liecību par to dod slavenā bērū runa kritušiem karavīriem, kuru vēsturnieks Thūkydids ieliek Perikla mutē:

«Mēs mīlam vienkāršu skaistumu, un izglītība nedara mūsu raksturus vājus.. Arī krietnības ziņā mēs esam pretstatā citiem, jo draugus iegūstam, nevis labdarības saņēmēdami, bet darīdami.. Mēs esam vienīgie, kas ne tik daudz savu labumu aprēķinot, cik aiz uzticības, kas piemīt brīviem cilvēkiem bez bailēm sniedzam citiem palīdzīgu roku. Tā es saku, ka ne vien visa mūsu pilsēta ir Helladas skola, bet arī katrs atsevišķais cilvēks var pie mums par pilnīgu personību izveidoties, ar vislielāko daudzpusību, piemilību un izveicību. Un ka viss tas nav acumirkīga dīžošanās, bet ir patiesa īstenība, to pierāda mūsu pilsētas varenums, ko mēs ar minētām rakstura īpašībām esam sasnieguši.. Šī varenuma iegūšana, saistīta ar lielām piemiņas zīmēm un neapšaubāmi apliecināta, sagādās mums tagad un nākotnē apbrīnošanu, un mūsu sumināšanai nav vajadzīgs ne Homērs, nedz cits kāds dzejnieks.. nē, visu jūru un zemi mēs esam ar savu uzņēmīgo drosmi sev pieejamu padarījuši un visur neiznīcīgas piemiņas zīmes gan saviem bargiem, gan labiem darbiem cēlušī.»

Bet visu tomēr Perikls savā runā nav minējis. Viņš nav minējis par tām tumsajām ēnām, kas pavadīja Athēnu spožumu, un par to maksu, kas būs par kultūras uzplaukumu jāmaksā. Bet simptomus un zīmes nākamām slimībām un katastrofām vērīga acs būtu varējusi lasīt jau to spožajā tagadnē. Iegūstot un nostiprinot savu varu, Athēnas ne vienmēr bija pratušas un gribējušas atturēties no netaisnības un varmācības. Līdz ar to skaužu un ienaidnieku skaits bija kļuvis liels, un daudzie ar varu pie sabiedrības piespiestie sabiedrotie gaidīja tikai pirmo izdevīgo brīdi, lai no tām atkristu un pat vērstu ieročus pret tām. Bažas varēja radīt arī vienmēr straujākā demokrātisma radikalizēšanās. Valsts darbā piedzīvojumus ieguvušās šķiras tika vienmēr straujāk nobīdītas pie malas, bet pūlis tieši atkarībā no lielajiem ieguvumiem kļuva vienmēr lielīgāks un iedomīgāks un nesavaldīgāks. Zīmīgi jau, ka neviens no lielajiem Athēnu valstsvīriem, kas bija Athēnām sagādājuši panākumus, nebeidza savu dzīvi bez katastrofām. Pūlis pamazām sāka zaudēt mēra sajūtu un bieži padevās tieši grieķu acīs vissmagākajam netikumam, pat noziegumam, no kura senākie rakstnieki tautu tik bieži bija brīdinājuši, proti tam, ko tie sauca par ὕβρις – pārmērīgai augstprātībai, brēcošu netaisnību darīšanai, dievu un cilvēku likumu nievāšanai.

Tā kā demokrātijā visiem bija atvērtas visas iespējas, tad tas satracināja pie grieķiem jau tā tik spilgto goda un vispār dzīves baudu kārtību. Radās vispārēja sacenšanās par pirmo vietu dzīvē, un uz līdzekļiem, ar kuriem to sasniegt, sāka

griezti vienmēr mazāku vērību. Tautas pirmatnējā vienība ar katru gadu vienmēr vairāk saira kā seka tam, ka sāka irt arī normas resp. vispār atzītie tikumi, kas līdz tam bija bijuši kopēji, kam visi bija padevušies un kas tāpēc garantēja iekšēju saprašanos un līdz ar to zināmu dzīves stabilitāti. Tā saucamie dēmagogi, lai gūtu panākumus, deklarēja šīs normas par aizspriedumiem un pacēlās tām pāri, tā radīdami chaosu gan politiskā dzīvē, gan sevišķi tās priekšnoteikumā morāliskā dzīvē. Atradās pakalpiģi skolotāji – sofistī, kas uzņēmas tieši mācīt tehniku, kā vissekmīgāk ietekmēt pūli, kā visātrāk un visdrošāk gūt panākumus un, vispār, kā vispilnīgāk apmierināt visas vienmēr pieaugošās dzīves baudas tieksmes un kaislības. Kā pa laikam mēdz būt šādos apstākļos, dvēseles struktūras pārveidošanos emocionalitātes un kaislību virzienā veicināja arī pārmaiņas mākslas un literatūras dzīvē. Nopietno un apvaldīto un tāpēc par elementārās izglītības obligāto sastāvdaļu padarīto liras mūziku pamazām vienmēr vairāk izstūma no austrumiem atnākušais, grieķu izpratnē par daudz emocionālais, kaislīgais un pat libīdīzais auls. Svinīgo un stingri ritmizēto kulta deju vietā stājās izlaidīgās, arī no austrumiem atnākušo svešinieču dejas. Bet līdz ar mūziku arī lirika zaudēja savu vīrišķīgo raksturu un sāka kalpot tikai tīksmei, dvēseļu izolēšanai un novēršanai no kopējām interesēm. Pat traģēdija, pravietiski svinīga un titaniski spēcīga ar Aischylu, svarīgi nopietna un harmoniski skaidra ar Sofoklu, līdz ar Eurīpīdu kļuva par individuālo kaislību tēlotāju un līdz ar to attaisnotāju. Visi šie ārējie un iekšējie faktori darbojās vienā virzienā uz individuālais, uz tradīciju un valdošo normu diskreditēšanu, uz padevības vājināšanu visu kopējai lietai. Aiz inerces sabiedrības celtne vēl kādu laiku turējās un uzrādīja it kā parastās formas, bet iekšēji tās jau bija sagrauztas un satrunējušas, un vajadzēja nākt tikai kādam spēcīgam satricinājumam, lai tās sāktu brukt kopā.

Šāds satricinājums nāca ar briesmīgo trīsdesmit gadus ilgo Peloponnēsas karu starp Athēnu un Spārtas koalīcijām, kas lika grieķiem noasiņot brāļu karā un aizlauza uz visiem laikiem kā viņu politiskās, tā kulturālās jaunradīšanas spējas. Athēnām te nācās maksāt dārgu maksu kā par savām ārpolitiskām tā iekšpolitiskām kļūdām. Netāisnīgās augstprātīgās apiešanās dēļ neapmierinātie sabiedrotie bieži pārgāja pretinieku pusē, bet ar glaimošanu, cildināšanu un sliktiem paraugiem par īstu simtgalvainu pūķi izaudzīnātais pūlis, it sevišķi pēc Perikla nāves mēra epidēmijā kara sākumā 428. g., gan sekmju, gan it sevišķi neveiksmju gadījumos pilnīgi zaudēja galvu un neprātīgi trakoja: klausīja tikai tiem, kas runāja patīkamāk, svaidījās un pieņēma dažreiz vienā dienā divus pretējus lēmumus, tiesāja uz nāvi uzvarētājus kara vadoņus, rīkoja ekspedīcijas, bet tad atkal kavēja un neatbalstīja tās utt., un rezultātā Athēnas iznāca no kara kā zaudētājas, salauztas kā fiziski, tā it sevišķi morāliski, un tajās vairs nekad nebūs nedz apstākļu, nedz vīra, kas vēlreiz varētu atkārtot augstāk minētos lepnos Perikla vārdus.

Šajos priekšskāra un it sevišķi kara apstākļos Athēnās kļuva pazīstams vīrs, kura vārds bija Sōkrats, – liels savādnieks un dīvainā parādība savā apkārtnē. Ārēji tas bija neglīts: plata seja, plats ieliekts deguns, resnas lūpas, uz āru izspiestas acis. Kaut gan no labas ģimenes, kā arī ne bez turības un satīksmē ar ievērojamākiem sava laikmeta vīriem, tas vasaru un zīemu staigāja basām kājām, nēsāja tikai visrupjākā auduma apmetni un vispār negriezta nekādu vērību uz savu ārīeni. Vēl dīvaināka bija viņa izturēšanās. Kaut gan mācījies pie tēva tēlnieka

amatā, tas ar to tomēr nenodarbojās, bet staigāja pa pilsētas laukumiem un ģimnāzijām (jaunatnes vingrošanas skolām), taujādams ļaudis un tērzēdams ar tiem par šķietami visai abstraktām lietām. Kara vadoņus viņš taujāja par to, kas īsti ir drošsirdība, priesterus – kas ir dievbijība, zinātniekus – kas ir zinātne, tikumības skolotājus sofistus – kas ir tīkums, kas ir krietnība, vai un kā tā mācāma utt. Taujātie sākumā pa laikam atbildēja visai pašapzinīgi un pat iedomīgi, bet drīz izrādījās, ka viņu paskaidrojumi visai neveikli, ka viņi bieži pat īsti labi nesaprata jautājumu. Kad Sōkrats beidzot tiem noskaidro, ko nozīmē dot paskaidrojumus, kas aptver visus gadījumus, tad parasti izrādās, ka jautātie nespēj dot tādas: viņu paskaidrojumi te par šauru, jo neaptver visus gadījumus, te par plašu, t.i. ietver arī svešas lietas. Gala iznākumā pa laikam atklājas, ka jautātās personas, kaut arī pašas sevi uzlūko par speciālistiem un autoritātēm, meklēto atbildi nespēj dot. Sōkrats gan arī pats tādu nedod, bet viņš jau nekad to arī nevienam nav solījis. Gluži otrādi, viņš pasvītro savu nezināšanu: tāpēc tikai jau arī viņš meklē padomu pie tiem, kurus visi uzskata par gudriem un kuri arī paši sevi tur par tādiem. Šai viņa nezināšanai gan neviens neticēja un tāpēc šajā sakarā runāja par sōkratisko ironiju, bet katrā ziņā viņam nedarīja kaunu šī viņa nezināšana, bet tādu tā darīja gan tiem, kas bija savu zināšanu reklamējuši. Tie tad arī bieži pēc sarunas ar Sōkratu jutās aizkarti, jo vairāk tāpēc, ka tā pa laikam notika kādā publiskā vietā un apkārt spiedās uz šādām vārdu sacikstēm sevišķi kārie Athēnu jaunie cilvēki, kuru priekšā tad iztaujātie jutās izjokoti un savā autoritātē pazemoti. Tie to Sōkratom tad arī nekad nepiedeva, un tam beigās nācās par to bargi samaksāt.

Tieši kā šādu ļaužu mulsinātāju viņu tad arī raksturo thessaliešu dižvīrs Menons Platona šai vārdā nosauktā dialogā:

«Sōkrat», viņš saka, «es jau, pirms ar tevi satikos, biju dzirdējis, ka tu to vien dari, ka pats visur atrodi grūtības un citiem liec tādas atrast. Tā arī tagad tu, man šķiet, ar kādu buršanu un zāļošanu un vārdošanu esi panācis, ka esmu pilns nesaprašanas. Ja drikstu taisīt jokus, tad tu man šķiet esi pilnīgi līdzīgs kā izskatā, tā arī citā ziņā platajai torpēdas zivij, kas dzīvo jūrā. Tāpat kā tā apdullina ikvienu, kas tai tuvojas un pieskaras, tāpat arī tu esi to izdarījis ar mani. Jo tiešām es esmu apdullis kā miesā, tā dvēselē, un man nav tev ko atbildēt. Un tomēr es esmu tūkstoš reizes turējis runas par tikumu daudzus ļaužu priekšā un visai labi, kā man šķita. Bet tagad es pat nevaru pateikt, kas tas vispār tāds ir. Tu esi labi darijis, tici man, ka neesi aizbraucis un aizceļojis no šejienes, jo, ja tu kā svešinieks citā pilsētā izdarītu kaut ko tādu, tad tevi saņemtu ciet kā hurvi.»

Ja athēnieši būtu bijuši cilvēki, kas spēj objektīvi novērtēt, tad viņi gan par šīm drusku nepatīkamajām 'pirtīm', kurām Sōkrats lika vienam otram no viņiem iziet cauri, nebūtu sevišķi dusmojušies, jo, no otras puses, Sōkratom tomēr piemita atkal daudz arī vispār atzītu un neatsveramu laba pilsoņa īpašību. Viņš, starp citu, bija izcili krietns kareivis. Trīs reizes viņš piedalījies karagājienos un dažam labam athēnietim te glābis dzīvību, bet pats vienmēr visos apstākļos saglabājis nesatricināmu mieru un aukstasinību. Lūk, kā athēniešu sāpju bērns Alkibiads Platona dialogā *Dzīres* apraksta viņa izturēšanos Dēlija kaujā 424. g., kad athēnieši tika sakauti un tiem vajadzēja atkāpties:

«Te tad es redzēju Sōkratu vēl skaistākā veidā kā Potidaijā... vispirms, cik viņš bija aukstasinībā pārāks par Lachētu (athēniešu ģenerāli), un tad – viņš šķita soļojam gluži kā tu, Aristofan, apraksti viņu savā joku pantā: "ar svarīgu seju un acis apkārt holidams", mierīgi skatīdamies kā uz draugiem, tā uz ienaidniekiem, tā ka katram jau no tālienes bija skaidrs, ka, ja kāds šo viru aiztiks, tad tas ļoti sīvi pretosies. Tāpēc tad arī kā viņš, tā citi tika sveikā cauri, jo karā palaikam tos neviens neaiztīka, kas izturas šādā veidā, bet gan vajā tos, kas bēg, atpakaļ neatskatīdamies».

Tikpat neparasts un bezbailīgs kā karā Sōkrats bija arī, izpildot savu laiku dažu civilus amatus (kurus Athēnās piešķīra ar lozēšanu). Tā, kad 406. g. tautas sapulce gribēja piespriest nāves sodu ar vienu lēmumu, atsevišķi nemaz nebalsojot, kopā desmit admirāļiem, kas bija gan guvuši pie Arginūsām uzvaru par ienaidniekiem, bet vētras dēļ nebija varējuši glābt sliktos athēniešus un apbedīt tos, tad Sōkrats bija vienīgais no attiecīgiem amata vīriem, kas protestēja pret to kā pret nelikumīgu priekšlikumu un neatkāpās no sava protesta arī tas, kad smagi draudi bīra uz to no visām pusēm. Tāpat kad, tā saucamo, trīsdesmit tirānu laikā viņam kā attiecīgā amata izpildītājam tajā brīdī pavēlēja atvest notiesāšanai uz nāvi kādu pilsoni, viņš atteicās izpildīt pavēli un tika pats vaļā no nāves soda tikai tāpēc, ka šos tirānus visai drīz padzina.

Tā, būdams pilnīgi bezbailīgs, Sōkrats klausīja tikai savam prātam (ar ko viņš saprata arī tikumisko apziņu) un tad vēl kādai īpatnējai balsij, ko viņš sauca par savu daimonu, kas pēc viņa vārdiem to pa laikam brīdinājusi no tādu soļu spēršanas, kuri viņam būtu varējuši kaitēt. Kas īsti bijusi šī balss un kā tā izprotama, par to zinātnieki ir daudz un dažādi sprieduši. Bet ir skaidrs, ka tā vēl noteiktāk raksturoja viņu kā neparastu un jau īpaši iezīmētu cilvēku, kura spējas likās jau ekjam pāri normālām. Var būt, ka sakarā ar to stāvēja viņa savādie aizgribības vai dziļas koncentrācijas brīži, no kuriem vienu apraksta jau minētais Alkibiads tajā pašā vietā. Viņš stāsta, ka reiz kara nometnē pie Potidaijas Sōkrats

«rita agrumā, domās nogrimis, apstājās, pārdomājams kaut ko, bet kad viņam domāšana negāja uz priekšu, viņš tomēr neatlaidās un palika vienmēr stāvam un domās iegrimis. Bija jau pusdiens, un ļaudis to pamanīja un brīnīdamies viens otram teica, ka Sōkrats kopš rīta te stāvēt kaut ko pārdomājams; tā kā bija pienācis vakars, tad iōnieši, tā kā bija vasara, iznesa ārā savus pakļājus un tā gulēja vēsumā un reizē novēroja viņu, vai tas stāvēs arī nakti: viņš tiešām palika stāvam, kamēr nāca rīts un parādījās saule. Tad pielūdzis dievu sauli, viņš aizgāja projām.»

Viņa neparasti bagātā un sarežģītā iekšējā dzīve asi kontrastēja ar viņa šķietami vulgāro ārieni un tā it kā apstiprināja vispārējo spriedumu, ka viņš tiešām ir ἄτοπος (t.i. īsti 'nievietīgs'), nekādā parastā ailē neievietojams savādnieks. No šīs puses viņu ar lielu krāsu un jūsmas bagātību raksturo viņa nesekmīgais, bet ģeniālais skolnieks Alkibiads pieminētajā *Dzīru* runā, kuru Platōns viņam liek turēt par godu Sōkratam:

«Lai slavinātu Sōkratu, vīri, es izlietošu bilžainus salīdzinājumus. Viņš gan varbūt domās, ka es gribu plēst jokus, bet tā tas nebūs: bildes gribēs teikt patiesību un nevis jokus. Es tad nu saku, ka viņš ir augstākā mērā līdzīgs tiem silēniem (meža dieviem), kas izlikti tēlnieku darbnīcās un kurus meistari izgatavo ar aulu vai stabulēm rokās: ja šis figūras atver uz abām pusēm, tad izrādās, ka tās slēpj sevi dievu tēlus. Bez tam

es vēl apgalvoju, ka Sōkrats it sevišķi līdzīgs satiram Marsyjam. Ka tu izskatā esi viņam līdzīgs, Sōkrat, to tu pats nenoliegsi, bet ka tu arī citādi esi viņam līdzīgs, par to tagad paklausies. Tu esi pārgalvīgs izzobotājs, – jeb vai nē? Ja tu tam nepiekrīti, es piesaukšu lieciniekus. Tāpat, vai tu arī neesi aula spēlētājs un vēl daudz apbrīnojamāks nekā Marsyjs? Viņš apbūra cilvēkus ar skaņu varu, ko viņa mute izvilināja no instrumentiem, un arī tagad to panāk ikviens, kas atkārtο viņa melodijas.. Vai nu tās izpilda veikls aulēts, vai slihta aula spēlētāja, tām pašām par sevi ir tāds spēks, ka tās aizgrābj cilvēkus un atklāj tos, kam vajadzīgi dievi un dievišķa iesvētīšana, jo tās ir dievišķas. Izšķirība starp tevi un Marsyju šai ziņā ir tikai tā, ka tu panāc to pašu, ko viņš bez instrumentiem, ar vienkāršu runu. Mums vismaz, kad esam dzirdējuši kāda cita runātāja runu, arī ja būtu bijis no vislabākajiem, tā ir, kā saka, bijusi, nebijusi. Turpretim, kad dzird tevi vai tavu runu, kuru atstāsta kāds cits, pat ja runātājs ir pavisam vājš, visi klausītāji, – vai sievietes, vai vīri, vai zēni – visi ir satraukti un aizrauti. Kas attiecas uz mani, vīri, tad es, ja es jums neliktos pārāk stipri piedzēries, varētu jums ar zvērestu apstiprināt un pastāstīt, kas ar mani ir noticis un vēl notiek, kad es klausos viņa runas. Kad es viņu klausos, tad sirds man daudz vēl nevaldāmāk, nekā kad es piedalītos korybantiešu dejās; viņa vārdi liek man līt asarām, un es redzu, kā arī ar daudziem citiem notiek tas pats. Kad es klausījos Periklu un citus teicamus runātājus, tad viņu runas gan likās man skaistas, bet nekas tamlīdzīgs man nenotika, un man dvēsele nebija samulsusi un nebija sašutusi par kauna pilno verdzību, kādā tā atrodas. Bet kad es klausos, lūk, šo Marsyju šeit, tad es bieži nonāku tādā stāvoklī, ka man liekas, ka ja tā dzīvo, kā es dzīvoju, tad nav vērts dzīvot, un tu, Sōkrat, nenoliegsi manu vārdu patiesību. Ari tagad es esmu pārliecināts, ka, ja es tikai atļautos sev klausīties viņu, man nebūtu spēka tam pretoties un ar mani notiktu tas pats: viņš spiež mani atzities, ka man pašam daudz kā trūkst, bet es sevi atstāju novārtā un uzņemos nodarboties ar athēniešu lietām. Man tāpēc no viņa jābēg kā no sirēnām un ar varu jātur ausis ciet, lai nepaliktu te sēžam pie viņa, kamēr man mati kļūst sirmi. Vienīgi satiksmē ar šo cilvēku ar mani notiek kaut kas, uz ko gan mani neviens labprāt neturētu par spējīgu, proti, ka es izjūtu otra cilvēka priekšā kaunu. Jā, Sōkrats vienīgais liek man nosarkt, jo es apzinos, ka nespēju noliegt viņa vārdu patiesīgumu, bet ka, tiklīdz es esmu viņu atstājis, man nav spēka pretoties lielā puļa godināšanai. Es tāpēc bēgu no viņa, bet kad es atkal ieraugu to, tad es sarkstu par to, ko biju atzinies, un bieži man liekas, ka es labāk gribētu, lai viņa nemaz nebūtu. Bet ja tas notiktu, tad zinu, ka es būtu vēl nelaimīgāks. Un tā es nezīnu, ko iesākt ar šo cilvēku.»

Var pieņemt, ka līdzīgas jūtas kā Alkibiads satiksmē ar Sōkratu pārdzīvoja arī daudz citi athēnieši. Bet kamēr Alkibiads, kuru dievi bija bagātīgi apveltījuši ar gara smalkumu un dziļumu, spēja Sōkratam piedot un, kaut arī pats tālu nomaldījies no tā, ko Sōkrats bija mācījis, spēja pat tieši pielūgt viņu, tikmēr citi nedz spēja, nedz gribēja to, Sōkrats tiem bija traucēklis. Kaut gan viņš bija patiesībā vienīgais istais principiālais sofistu pretinieks, ārēji viņš par daudz līdzinājās tiem, pret kuriem kā pret jaunatnes samaitātājiem tautā jau bija radušās dusmas. Kad pēc nelaimīgā Peloponēsas kara beigām pret visu aizdomīga kļuvusi demokrātija sāka meklēt vainīgos visām nelaimēm, tad dusmas vērsās arī pret viņu, jo gan Alkibiads, gan Kritijs un vēl citas tagad ienīstas personas kādreiz bija viņam bijušas tuvas. Tas, ka viņš pretojies nelikumīgiem lēmumiem, ka tieši ar dzīvības risku nebija pildījis oligarchu pavēles, tas viss bija aizmirsts. Dzejnieks Melēts, pilsonis Anyts un orators Lykōns iesniedza tiesai sūdzību, ka viņš:

1. samaitājot jaunatni,
2. neticot dieviem un
3. ievēdot jaunas dievības.

Kā sodu viņi pieprasīja Sōkrata nāvi. Sōkrats būtu viegli varējis izvairīties no briesmām, netraucēti atstājot vēl priekš tiesas sēdes Athēnas. Bet Sōkrats nebūtu bijis Sōkrats, ja viņš būtu to darījis. Viņš bezrūpīgi stājas tiesas priekšā un ne tikai neatsakās no savām dīvainībām, bet pat vēl tieši kāpina tās. Viņš tiesas priekšā netaisnojas, nelūdz piedošanu, nemēģina iežēlināt tiesnešu sirdis, nesola laboties. Gluži otrādi, viņš stāsta tikai patiesību, bet, kā zināms, nekas nav ļaudīm nepatīkamāks par to. Viņš stāsta pieci simti tiesnešiem, tā tad pūlim, par pūļa nekompetenci valsts valdīšanas lietās un kā viņš gribējis to labot; pat turpat vēl tiesas sēdē viņš pamāca tos un vienam otram demonstrē tā nespējību sakarīgi domāt. Par spīti tam viņu atzīst par vainīgu tikai ar pavisam nelielu balsu vairākumu. Bet kad tam prasa, kādu sodu viņš pats liek priekšā apsūdzētāju pieprasītā nāves soda vietā, tad, ak tavu nedzirdētu bezkaunību, viņš pieprasa mūža maizi no valsts par pakalpojumiem, ko viņš valstij ar savu kritiku darījis un kuru tas, par spīti visiem draudiem, apsolās arī turpmāk vēl tai darīt. Tas bija par daudz. Nāves sodu tam piespriež ar lielu balsu vairākumu.

Uz soda izpildīšanu dažu apstākļu dēļ tomēr viņam vēl jāgaida veselu mēnesi. Draugi pa šo laiku ik dienas pulcējās pie viņa; un viņš izlieto pēdējās dienas, lai vēl pēc iespējas pavairotu garīgo mantojumu, ko tas atstās viņiem. Starp šiem draugiem daudzi ir turīgi, un tie uzlūko par savu goda lietu upurēt kaut vai visu savu mantu vai sabiedrisko stāvokli, lai glābtu Sōkratu. Vajadzīgie ļaudis tiek uzpirkti, zirgi sagatavoti – un pāris stundās Sōkrats var būt pāri robežām un drošībā. Bet Sōkrats atkal nebūtu Sōkrats, ja viņš to darītu. Viņš jau ir mācījis ļaudis nevis pārkāpt likumus, bet klausīt tiem – pat ja tie liek ciest. Un *noblesse oblige*. Viņš nevar bēgt. Viņam sava mācība jāapliecina ar savu nāvi, lai tā nestu tos brīnišķus augļus, kurus tā tad arī tiešām nesa un kurus bez šīs nāves tā nebūtu nesusi. Lūk, kā viņš spriež un pūlas pārliecināt savu veco draugu Kritōnu nemēģināt kavēt to būt lielam un taisnīgam līdz galam. Viņš uzaicina to iedomāties, kādu runu pret viņu varētu vērst cilvēku veidu pieņēmušie valsts Likumi, ja tas mēģinātu bēgt.

Viņš domā, ka šī runa varētu būt šāda veida:

«Saki, Sōkrat, ko tu esi nodomājis darīt? Liekas, ka tu negribi nekā cita, kā iznīcināt mūs un visu valsti, vismaz, cik tas ir tavā spēkā. Vai tu tiešām domā, ka valsts var pastāvēt un ka tai nav jāiet bojā, ja tiesas spriedumiem tajā nav nekāda spēka un katrs privāts cilvēks var tiem pretoties un tos atcelt.. Vai tas atbilst tai norunai, kāda ir bijusi starp mums, jeb vai drīzāk nebija tā, ka mēs norunājām, ka tu padosies visiem valsts spriedumiem, kādi tie arī būtu?.. Vai nav tā, ka tikai pateicoties mums, tu esi dzimis šai vietā un esi te uzaudzināts un izglītots? Vai tu tā iedrošinie apgalvot, ka tu neesi mūsu radīts, ka tu mums nepieder, ka tu neesi mūsu kalps līdz ar visiem saviem senčiem? Bet ja tā, vai tad tu domā, ka mēs esam vienādi tiesībās, mēs un tu, un ka to pašu, ko mēs gribam tev darīt, tu driksti arī mums? Tu atzīsi, ka pret savu tēvu vai kungu, ja tev tāds būtu, tev nav tās pašas tiesības kā viņiem pret tevi, un tāpēc tu nedrīksti darīt viņiem to pašu, ko viņi dara tev – nedz atbildēt ar bārienu uz bārienu, nedz ar sitienu uz sitienu, nedz darīt citu ko līdzīgu. Bet vai tad attiecībā pret savu tēvu un tās likumiem tev būtu viss atļauts, tā ka, ja mēs gribam tevi sodīt

ar nāvi, tāpēc ka mums tas tā šķiet taisnīgi, tad tu drikstētu, cik tas ir tavā spēkā, mēģināt arī mūs sodīt ar nāvi – mūs, pastāvošos likumus, un pie tam varbūt vēl teikt, ka rikojies taisnīgi, jo tu jau saki, ka rūpējies par tikumiem. Vai tad tiešām tava gudrība neiet tik tālu, lai saprastu, ka tēvija jāgodā vēl vairāk par māti, vairāk par tēvu, vairāk par visiem senčiem, jo tā ir vairāk bijības cienīga un vairāk svētījama un turama augstākā godā kā pie dieviem, tā visiem sapratīgiem cilvēkiem. Tāpēc tā ir jācienī un tai, kad tā dusmīga, vairāk jāklausa un vairāk jāiztop kā tēvam. Tas, ko tā pavēl, ir vai nu jānovērš ar pārliecināšanu, vai atkal jāizpilda un mierīgi jāpacieš viss, ko tā pavēl paciest – vai tas būtu ļaut sevi sist vai sasiet, vai vest uz kauju, lai tur kļūtu ievainots vai arī nogaināts: viss tas ir jādara, jo tas ir taisnīgi, un nevienam nedrīkst izvairīties vai atkāpties, nedz atstāt savu vietu ierindā, bet gan kā karā, tā īlesā un tā visur ir jādara tas, ko valsts un tēvija pavēl. Ja iespējams, tad to var mēģināt pārliecināt ar taisnīgiem līdzekļiem, turpretim varmācība ir bezdēvēīga jau pret māti un tēvu, bet vēl vairāk pret tēviju.»

Dīvainais cilvēks grib palikt dīvains līdz galam: aiz fanātiskās cieņas pret taisnību viņš grib panest netaisnību un, nevainīgs būdams, saņemt nāves sodu. Spriežot pēc viņa vārdiem un izturēšanās, tas viņam arī, liekas, nav vismaz pārāk grūti, jo tam nav ne baiļu no nāves, nedz īgnuma par viņam nodarīto netaisnību. Bez tam viņš ir labās cerībās, ka dvēsele nekādā ziņā pēc nāves neizputēs līdzīgi dūmiem, bet turpinās vēl savu dzīvi, tikai, ja tā bijusi taisnīga, daudz labākos un laimīgākos apstākļos.

Visu pēdējo dienu viņš tērzē ar draugiem par šo tematu, mēģinādams pamatot savus uzskatus gan ar loģiskiem apsvērumiem, gan ilustrēt ar mītiskiem nostāstiem. Kad beidzot viņš nonāk pie savu stāstījumu noslēguma, ir jau arī pienācis laiks tam sākt posties ceļojumam uz tām vietām, kuras viņš nupat bija aprakstījis. Lai sievām nebūtu ar viņu jāpūlas, viņš iet pats sevi nomazgāt. Uz drauga Kritōna jautājumu, kā tas vēlas, lai viņu apglabātu, tas pasmaida un saka, ka tam vienalga, jo tas vairs nebūs viņš, ko tie glabās. Bērnu un tuvinieku apgādāšanu tas atstāj savu draugu sirdsapziņai. Vēl viņš parunā ar Kritōnu par dažām sīkākām lietām, atvadās no sievas un bērniem, aizsūta tos prom, un tad nāk pēdējais cēliens. Saule gan vēl nav norietējusi, Kritōns to uzaicina nesteigties, bet vēl līdzīgi citiem šādos gadījumos mēģināt izbaudīt no dzīves, cik iespējams, bet Sōkrats par to tikai pasmaida. Un tālāk Platōns mums stāsta:

«Kritōns, kad tas to dzirdēja, pamāja tuvumā esošam vergam. Tas izgāja ārā un atnāca tikai pēc laba laika, kopā ar to, kam vajadzēja pasniegt nāves zāles, kuras tas nesa sagatavotas kausā. Kad Sōkrats redzēja šo cilvēku, tas teica: "Nu, mans labais, pastāsti nu, kas man jādara: tu jau to zini." – "Nekā cita, kā tikai pēc tam, kad tu būsi izdzēris, pastaigāt, līdz kamēr tu sajutīsi smagumu kājās. Tad tev jāatguļas, un dzēriens iedarbosies pats." To teikdams, viņš pasniedza kausu Sōkratam. Un tas, Echekrat, saņēma to gluži jautri, bez tricēšanas un bālēšanas, nepārmainot arī sejas izteiksmi, bet, kā parasti zem pieres skatīdamies uz to cilvēku, tas jautāja: "Bet ko tu saki par upurēšanu ar šo dzērienu kādam dievam? Vai tas ir atļauts vai nē?" – "Mēs dzērienu sabēržam taisni tik daudz, Sōkrat, cik mēs domājam, ka tas ir istais mērs dzeršanai." – "Es saprotu," teica viņš, "bet lūgt dievus taču gan ir brīvs un arī vajadzīgs, lai pārvietošanās turp notiktu lamīgi; un to es arī lūdzu un tā lai notiek." To teikdams tas arī izdzēra kausu, vienā vilcienā, viegli un ātri. Līdz šim brižam lielāka daļa no mums vēl puslīdz spēja atturēties no raudāšanas, bet kad mēs redzējām, ka

viņš dzer un ka viņš ir izdzēris, tad mēs vairs nevarējām izturēt, un mums pašas no sevis strauēm sāka plūst asaras, tā ka es apsedzos un apraudāju pats sevi, ne jau viņu, bet pats savu likteni, kas man liek zaudēt tādu draugu. Kritōns, kad tas vairs nevarēja savaldīt asaras, bija piecēlies jau agrāk. Apollodōrs jau priekš tam bija nepārtraukti raudājis, bet tad viņš iebrēcās un sāka skaļi raudāt un lauzīt rokas. Un nebija neviena starp klātesošiem, kam sirds nebūtu salūzusi, izņemot vienīgi pašu Sōkratu. Bet tas teica: "Ko jūs darāt, brīnišķie cilvēki? Es jau taisni tādēļ aizsūtīju prom sievietes, lai tās neceļ nekārtību, jo esmu dzirdējis, ka esot jāmirst svētā kļūsumā. Tādēļ esiet mierīgi un izturiet virišķīgi." Un kad mēs to dzirdējām, mēs apkauņējāties un aizturējām raudāšanu. Bet viņš gāja šurp un turp, līdz kamēr tas teica, ka kājas tam paliek smagas. Tad tas atgūlās uz muguras, jo tā tam bija teicis tas cilvēks. Reizē ar to viņu laiku pa laikam aptaustīja tas, kas tam bija pasniedzis nāves zāles, aplūkodams viņam kājas un ciskas, un tad, stipri spiezdams tam kāju, jautāja, vai tā jūt? Tas teica, ka ne. Pēc tam tas spieda liehus un, tā uz augšu iedams, tas rādīja, ka viņš paliek auksts un stivs. Tad tas atkal pataustīja viņu un teica, kad tas būs nonācis līdz sirdij, ka tad ar viņu būs beigas. Vēders jau tam bija palicis auksts, kad atsegdamies, – jo tas bija aizsedzis seju – tas vēl teica, un tie bija viņa pēdējie vārdi: "Kritōn, mēs esam Asklēpījam (ārstniecības dievam) parādā gaili, dodiet to viņam un nepiemirstiet." – "Tas lai notiek", teica Kritōns, "bet palūko, vai tev vēl nav kas, ko teikt." Uz šo jautājumu tas vairs neatbildēja, bet pēc īsa brīža pār viņu pārgāja trīsas. Tas cilvēks to atsedza, un viņa acu skats jau bija lūzis. Kad Kritōns to redzēja, tas aizspieda viņam muti un acis.

Tā Echekrat, mira mūsu draugs, – vīrs, par kuru mēs varam teikt, ka no visiem sava laika cilvēkiem, ko mēs pazinām, viņš bija labākais un bez tam saprātīgākais un taisnīgākais.»

*

Sōkratam viņa liktenis tomēr nenāca negaidot. Viņš zināja, ka viņam ar viņa principiem zināmos apstākļos bojā eja bija neizbēgama, un proti, ja tas nodotos plašākai sabiedriskai darbībai. Viņu no tās tāpēc biedinājusi un atturējusi viņu sargājošā iekšējā daimona balss. Viņš to skaidri pasaka saviem tiesnešiem savā aizstāvēšanās runā:

«Ak nedusmojieties, ka es jums saku patiesību: nav cilvēka, kas varētu izvairīties no bojā ejas, ja tas kaut mazā mērā godīgi nostājas preti vai nu jums, vai kaut kurai citai sapulcei un ja tas mēģina aizkavēt savā pilsētā daudzās ne taisnības un nelikumības.»

Bet kas tad bija tas, kas pamudināja Sōkratu iet šo bīstamo ceļu un kādi īsti bija tie uzskati, kuri to vadīja un kuriem viņš arī bija labprāt ar mieru upurēt kā savu dzīvi, tā dzīvību? Par to Platōns liek viņam pastāstīt tā aizstāvēšanās runā. Viņš stāsta, ka reiz kādam viņa draugam, visiem athēniešiem pazīstamajam Chairefōntam, ienācis prātā jautāt Delfu orākulam, vai esot kāds cilvēks, kas būtu gudrāks par Sōkratu. Orākuls atbildējis, ka neesot neviens. Šī dieva atbilde esot viņu gauži samulsinājusi, jo tas nav jutis sevi nekādu gudrību, bet no otras puses, tas nedrīkstēja neticēt dievam. Lai uzzinātu dieva vārdu saturu, tas mēģinājis pārbaudīt savu gudrību.

«Es tādēļ gāju,» saka Sōkrats, "pie kāda no tiem, kas tika uzskatīts par gudru, lai, ja vispār kaut kā, tad tādā kārtā apgāztu orākula izteicienu un paziņotu tam: 'Lūk, šis

šeit ir gudrāks par mani, bet tu sacīju, ka es.' Iztaujādams šo vīru – vārdā es to nesaukšu, bet tas bija kāds no mūsu valstsvīriem – es ieguvu šādu iespaidu. Šis vīrs likās gan esam gudrs daudziem cilvēkiem un visvairāk pats sev, bet nemaz nebija tāds. Tad nu es mēģināju pierādīt tam, ka tas gan domā esam gudrs, bet nav tāds. Bet es ar to tikai iemantoju viņa un daudz citu klātesošo naidu. Aiziedams pats sev es teicu šādi: 'Par šo cilvēku es esmu gudrāks. Neviens gan no mums abiem, šķiet, nezina nekā krietna, bet šis, nekā nezinādams, domā, ka zina, bet es, ja nezinu, arī nedomāju, ka zinu. Man liekas tā tad, ka es esmu mazliet gudrāks par viņu taisni ar to, ka es nedomāju, ka zinu to, ko nezinu.' No šejienes tad es gāju pie cita, kas tika uzskatīts par vēl gudrāku nekā pirmais. Bet mans iespāids bija tas pats. Un tur atkal es iemantoju šī un daudzu citu naidu." »

Pēc valstsvīriem Sōkrats griezās pie slaveniem dzejniekiem. Bet panākumi atkal tie paši. Pēc dzejniekiem tas izmēģinās vēl ar amatniekiem, bet arī tur tas neiemantoja gaidīto gudrību, bet tikai naidu.

«Tā ir šī pārbaudīšana, athēnieši, kas man radīja daudzus ienaidniekus, niknus un nežēlīgus, tā ka tie izplatīja par mani daudz apmelojumu un nosauca mani arī šai 'gudrā' vārdā. Jo tie, kas noklausās, domā, kas es pats esmu gudrs visās tanis lietās, kurās es pierādu citu nezināšanu. Bet patiesībā gan laikam dievs ir gudrs un savā izteicienā pasaka, ka cilvēku gudrība ir maz vērtā un pat nekā vērtā. Acimredzot, nosaukdams Sōkratu, tas izlietojis manu vārdu, lai mani ņemtu kā paraugu apmēram šādā nozīmē: "Tas, cilvēki, no jums ir visgudrākais, kas kā Sōkrats ir atzinis, ka viņa gudrība nav nekam vērtā." Šo gudrību es nu arī vēl tagad meklēju un, sekodams dieva pavēlei, iedams apkārt, taujāju gan pašu pilsoni, gan svešinieku, kas man šķiet gudrs esam. Un kad izrādās, ka tas nav tāds, tad, iztapdams dievam, es atklāju, ka tas nav gudrs. Šī lieta tā mani aizņēma, ka man nav laika nopietni nodoties ne valsts, ne savām privātām lietām, bet, kalpodams dievam, es dzīvoju vislielākā nabadzībā.»

Tādi ir Sōkrata paskaidrojumi, bet tie, liekas, padara viņa personu vēl mīklaināku. Viņam ir kāda gudrība, to saka dievs, bet pats viņš nekā nezinot par to. Tomēr pārbaudījumā izrādās, ka viņš tiešām gudrāks par tiem, kurus parasti uzlūko par autoritātēm. Kādā citā vietā viņš atklāj vēl vairāk: viņš esot novērojis, ka citi satiksmē ar viņu kļūstot gudrāki un radot daudz brīnišķu un vērtīgu domu, kamēr pats viņš paliekot neauglīgs. Viņš tāpēc pielīdzina sevi savai mātei – gudrajai vecmātei Fainaretei, – arī viņš palīdzot radībās, proti, labu, gudru domu radībās. Gudrība esot jau katram viņā pašā iekšā, tā jāprot tikai pamodināt, tai jāpalīdz iemiesoties, tai jāparāda ceļš. Un ja tuvāk aplūko, kā Sōkrats veic šo dvēseļu vadīšanas darbu, tad izrādās, ka visai līdzīgi tam, kā viņa paša daimons vada viņu. Viņš nesaka, dari to un to, bet gan nedari vienu vai otru lietu, bet it sevišķi: nedomā tādu un tādu domu, jo tā ir aplama, un nedomā arī tādu citu, jo arī tā ir aplama. Viņš vada tā tad, nosprostojojot aplamos ceļus, neceļus; novērsta no tiem, dvēsele gribot negribot pati no sevis uziet uz istā ceļa. Sōkratam, var teikt, ir kāda visai noteikta negatīva zināšana, noteikts kritērijs tam, kas ir aplams. Šis kritērijs ir iekšēja pretruna, nesaskaņa pašam ar sevi, nesaskaņa ar to, ko cilvēks nevar negribēt un nevar nevēlēties. Viņš ir meistars šo iekšējo pretrunu uzrādīšanā un tādā kārtā domas atbrīvošanā no viņas pašas sev liktām vilku bedrēm un lamatām. Tiklīdz doma atbrīvota, tā ātri atrod pareizo ceļu, un tā pozitīvā gudrība, kuru tā izsaka, tad arī ir Sōkrata gudrība, – tikai viņš liek to izteikt citiem.

Pirmā gudrības pakāpe viņam tāpēc tiešām ir

- savas nezināšanas zināšana, jo tas nozīmē atbrīvošanos no aizspriedumiem un melu slazdiem; tā ir dvēseles purifikācija, tās šķīstīšanās.
- Nākamais cietoksnis, kas pēc tam jāieņem atbrīvotai domai, ir cilvēks pats. Cilvēkam jāpazīst pašam sevi. Vispirms,
 - kas viņš ir, tad,
 - ko viņš grib par visu vairāk, un tad,
 - kas jādara un
 - kā jādzīvo, – lai sasniegtu to, ko viņš grib.

Kas ir cilvēks? Manta nav cilvēks, bet pieder cilvēkam. Goda amats nav cilvēks, bet ir cilvēkam. Rokas, kājas un visa miesa nav cilvēks, bet arī tikai pieder cilvēkam. Kas ir cilvēks? Tas, kam viss tas pieder. Šī visa īpašniece ir dvēsele. Tā, lūk, tad arī ir viņa, tā viņš saka Platona dialogā *Alkibiads*, kas ir īstais cilvēks, jo tā ir visa īpašniece; tai pieder viss, bet viņa pati tikai sev.

Bet ko cilvēks grib vairāk par visu? Arī par to nevar būt daudz šaubu. Ikviens cilvēks par visu vairāk un neatvairāmi tiecas pēc laimes. Tas ir it kā pats par sevi saprotams, tā vismaz domā Sōkrats. Kādu savu domu gaitu sarunā ar kādu jaunekli Platona dialogā *Euthydēms* viņš sāk kā ar aksiomu ar šādu atzinumu:

«Vai mēs cilvēki visi netiecamies pēc tā, lai mums klātos labi? Jeb vai šis jautājums nav viens no tiem, kas, kā nesen izteicos, var tikai sacelt smieklus? Jo ir taču muļķīgi arī tikai jautāt tādas lietas. Kurš cilvēks gan negribētu, lai tam klātos labi?»

Par šo jautājumu tā tad daudz strīdu nebūtu paredzams. Tie sākas tikai tad, kad tuvāk jānoskaidro, kas būtu šī laime un, it sevišķi, kā jādzīvo, lai sasniegtu to.

Šis tad arī ir pēdējais un galvenais jautājums. Savu atbildi uz to Sōkrats saista ar atbildi uz pirmo fundamentālo jautājumu, kas mēs esam, – uz kuru tika atbildēts, ka esam dvēseles. Ja tas atzīts, tad ir skaidrs, ka laimi nevar meklēt lietās, kurām nav nekāda sakara ar dvēseli, un vēl mazāk dzīves veidā, kas liek atstāt dvēseli novārtā vai pat kaitēt tai, kas pazemo un degradē to.

Te Sōkratam visvairāk nācās izturēt ciņu ar uzskatu, ka laime ir dzīves baudīšanā un visu kaislību neierobežotā apmierināšanā. Visa tā laika grieķu dzīve pamudināja uz šādu uzskatu. Tradicionālās senenās dzīves formas irā kopā. Jaunas vēl nebija nodibinājušās, visu normu jēdzieni bija izļodzīti un pat noārdīti. Atsevišķi uzņēmīgi indivīdi daudzās vietās ar ieroču palīdzību sagrāba pilsētās sev varu un pilnīgi nekautrīgi rīkojās ar pilsoņiem kā ar vergu, pat kā ar dzīvnieku baru, un ar īsti barbarisku patvarību apbēra draugus ar visām dzīves baudām, bet ienaidniekus vai pat visus, kas nebija speciāli draugi, turēja beztiesiskā stāvoklī un aplaupīja, bet ja kāds kaut cik pretojās jeb modināja aizdomas, ka varētu pretoties, – meta cietumā, kāva nost, spīdzināja. Tumšais pūlis no vienas puses gan ienāda tos, bet no otras puses ar skaudību lūkojās uz šiem t.s. tirāniem, kas likās bija sasnieguši cilvēcīgās dzīves laimes augstumus, jo varēja pilnīgi bez

kautrēšanās apmierināt katru savu kaislību un iedomu, kas vien ienāca prātā. Atradās pat izglītoti cilvēki, kas šādu dzīvi pat apzināti nolika sev par ideālu. Tā kāds bagāts Athēnu pilsonis Platōna dialogā *Gorgijs* skaidri pasaka Sōkratam:

«Patiesība, kuru, Sōkrat, tu saki meklējam, ir šāda: baudu dzīve, sekošana visām iegribām un pilnīga sevis neierobežošana, kad ir spēks, lai tā varētu rīkoties, ir tas, kas rada krietību un laimi, viss cits – šie neīstie izdaiļojumi un pret dabīgās cilvēku norunas ir tikai plāpas un nekam nederīga niekošanās.»

Šādu uzskatu izplatīšanos netieši veicināja sofisti ar to, ka mācīja, ka visa mērs ir cilvēks, ka visas normas un likumi ir relatīvi, ka ir pretstats starp dabisko un tradicionālo taisnību, – un tikko minētais pilsonis, liekas, ir šādu sofistu skolēns, kas bezbailīgi risina visas konsekvences no viņu mācībām. Tāpat dēmagogi un orātori lēja ūdeni uz šī amorālisma dzrinavām, jo tiem pilnīgi trūka kaut kādu pozitīvu pārlicību, tie gribēja gūt tikai puļa piekrišanu un peļņu, un tāpēc glaimojo un lišķēja tam, tiecās uzminēt tā instinktus un runāt saskaņā ar tiem. Nav tā tad šaubu, ka šāda gara dispozīcija atstāja visai graužošu iespaidu uz valsts un sabiedrisko dzīvi. Atsevišķi indivīdi, kas domāja esam pietiekoši iespaidīgi un bagāti, mēģināja, ietekmējot pūli, panākt savus gluži personīgus labumus. Viņu savstarpējā cīņa radīja īstu chaosu – spilgts piemērs te Alkibiads ar viņa rīkoto Sīkanijas ekspedīciju, kas puļa neapvaldīto un ik brīdī pretrunīgo tieksmju un lēmumu dēļ beidzās ar tādu katastrofu, ka aizlauza Athēnu spēkus uz visiem laikiem. Ka valsts dzīve slima, ka kaut kas nav labi, to pūlis juta, tikai vainu tas nemeklēja tur, kur to vajadzēja meklēt, proti – pašu dziņu dzīves neapvaldītā bakchanālijā un atraisījumā no visām normām, bet visur citur kur.

Sōkrats par savu dzīves mērķi bija nolīcis cīnīties pret sava laikmeta sabiedrības morālisko sabrukumu ar iekšējā cilvēka pārveidošanu – tas ir visas viņa dzīves mīklas atrisinājums. Viņš zināja, ka šī cīņa būs grūta un ka pretinieki tam būs it sevišķi tie, kas dzīvoja no tā, ka glaimojo un izpatika puļa garšai. Savu stāvokli pret šiem glaimotājiem, kas bija galvenā kārtā tā laika t.s. rētori – kas atbilda apmēram mūsu laika žurnālistiem – viņš salīdzina ar ārsta stāvokli, kuru apsūdz pavārs bērnu tribunāla priekšā. Pavārs, saka viņš Platōna *Gorgijā*, bez šaubām turētu pret ārstu šādu runu:

«Bērni, šis cilvēks šeit daudz reizes ir visiem jums darijis ļaunu: viņš maitā jaunākos no jums, pielietodams tiem gan dzelzi, gan uguni, viņš liek tiem izdilt, slāpē un moka tos. Viņš dod tiem rūgtas dzīras, piespiež tos paciest izsalkumu un slāpes: viņš nav tāds kā es, kas vienmēr pasniedz jums tikai vispatīkamākos un visdažādākos ēdienus!» Ko gan lai saka ārsts šādā kļūmīgā stāvoklī? Ja viņš atbild patiesību: «Tas ir jūsu veselības labā, bērni, ka es esmu to darijis.» – kādu gan brēku tad sacels šāds tribunāls!»

Sōkrats tomēr grib iet grūto nepopulāro ceļu un pretī vispāriemīļotiem uzskatiem izvīrta savējos, – daudz mazāk populārus, bet kas pēc viņa domām izteic patiesību. Viņš griezīsies pie ļaužu prāta un, pēc tam kad atklājis tiem viņu īsto esamību un pamattieksmes, proti – tieksmes pēc laimes, mēģinās rādīt, ka tās nav apmierināmas, akli sekojot kaislībām un baudas dziņām, jo šie tumšie spēki ved tieši pretējā virzienā – pie katastrofas un bojā ejas.

Ļaudis tiecas pēc laimes, un tas ir dabiski un neatvairāmi un nevar citādi būt. Bet tie ir naivi, tie nezina laimes nosacījumus, tie padodas šķītumam, seko pirmiem vilinājumiem, bet īsto ceļu tie neredz. Bet patiesībā vajag tikai nedaudz koncentrācijas, lai ieraudzītu, ka viņu izvēlētais ceļš ir aplams. To jau atzina grieķu tautas gudrība, kas par vienu no galveniem cilvēka tikumiem izvīrēja σωφροσύνη – saprātību, savaldību, klausīšanu veselam prātam. Un vistuvākā gan politiskā, gan privātā dzīve sniedz Sōkratam bagātīgā skaitā piemērus, pie kādām nelaimēm un katastrofām un neveiksmēm galu galā noved dievu un cilvēku likumu nicināšana, kuras galvenā izpausme ir netaisnība, kas nekad nav vienkārši tikai netaisnība pret citiem cilvēkiem, bet vienmēr reizē arī pret dieviem un visvairāk tieši pret pašu tās darītāju, – bet, lūk, tieši to ļaudis vismazāk zina un apjēdz. Netaisnība vienmēr ir nolikto mēru un samēru pārkāpšana, tā ir harmonijas izjaucēja, jo tajā kaut kas iegūst tādus apmērus vai tādu spēku, kāds tam nepienākas. Mēs, kā jau noskaidrots, īsti esam dvēseles. Ja mēs esam netaisni, tad vienmēr tāpēc, ka mūsos prātu nomāc kādi zemi instinkti. Padodoties tiem, izpildot to, uz ko tie vedina, mēs tos it kā kopjam un audzinām spēcīgus un sēdinām dvēseles tronī un goda vietā. Bet tas nozīmē dabisko samēru izjaukšanu, ir neglīti un pretīgi. Tāpat kā ja kāds viens ārējs loceklis, piem., kāja vai roka, būtu vairākkārtīgi pieaudzis lielumā un samērā, tad visi vienbalsīgi atzītu to par slimību un mēģinātu to ārstēt. Bet tāpat arī netaisnības dzīve, kas nozīmē nesamērīgu zemāko instinktu varas pieaugumu, īsti ir dvēseles slimība un kroplība, un tā jāārstē vēl steidzīgāk nekā miesas slimība, jo posta tieši pašu cilvēku. Un tāpat kā sagandēta lira nevar labi skanēt un kā slimais nevar būt prieka pilns, tāpat arī netaisnais nevarēs būt laimīgs, jo viņa garīgās dzīves harmonija ir sapostīta, tā dziņas ir pretī prātam, griba pretī dziņām, viņš viss saraustīts un iekšēji sairis. Tuvākā nelaime jau būs tā, ka viņš nekad nevarēs būt saskaņā pats ar sevi, ka tam vajadzēs mētāties no viena apgalvojuma uz pretējo, vienreiz slavēt vienu lietu, otrreiz atkal pelt to pašu, vērojot vienīgi maksu, ko viņš par savu runāšanu dabūs. To Sōkrats arī skaidri pasaka jau minētā dialogā lielīgajam netaisnības apustulim Kalliklam:

«Pret savu elku dievu (piem., tautas sapulces) iegribām un runām tu esi nevarīgs, un, ja kāds, vērodams visu, kas tev šādos apstākļos jārunā, izteiktu tev savu izbrīnu, tev, ja tu gribētu būt patiesīgs, vajadzētu viņam atbildēt, ka, ja nav iespējams panākt, ka tavi elku dievi groza savas runas, arī tu nevari runāt citādi.»

Bet tad Kalliklam ir jāpierāda, ka šāda izturēšanās ir pareiza.

«Ja tu to nepierādi, tad, manu mīļo Kallikli, lai suns, aigypietiešu dievs, ir par liecinieku – ir neiespējami, ka Kallikls būtu saskaņā ar Kalliklu, bet būs nesaskaņā ar visu savu dzīvi. Bet tiešām, mans mīļais, es domāju, ka labāk ir spēlēt uz nesaskaņas un disonējošas liras, vai vadīt tādu par kori, vai būt nesaskaņā vai opozīcijā ar lielo ļaužu vairumu, nekā būt nesaskaņā ar sevi vienu pašu.»

Netaisnais cilvēks tā tad ir slims un sairis cilvēks. Kad dievišķie tiesneši pēc nāves aplūko šāda cilvēka dvēseli, kad tā pilnīgi kaila, tad tie redz, ka tā ir neskaitāmu augoņu un čūlājošu rētu pilna. Aklu kaislību un netaisnību dzīve tā tad ne

tikai nav laime, bet ir vislielākā cilvēka nelaime. Paciest kādu netaisnību tāpēc nebūt nav vislielākais ļaunums, – daudz lielāks ir darīt to.

«Es neatzistu, Kallikl», saka Sōkrats, «ka vislielākais negods ir netaisni dabūt pliķi vai paciest, ka sagraiza manu miesu vai manu maku. Lielāks negods un ļaunums ir dot šo pliķi un graizīt mani un manu mantu. Tāpat arī apzagt mani vai pārdot verdzībā, vai ielauzties manā mājā, vai vispāri izdarīt man vai manai mantai kādu netaisnību ir apkaunojošāk un lielāka nelaime šim netaisnības darītājam nekā man, kam tiek darīts pāri.»

Tāpēc ir nožēlojami un akli tie, kas, savu īsto labumu neredzēdami, pārdod un izposta savas dvēseles, lai netaisni iegūtu mantas vai varu. Ārprātīgs tāpēc ir uzskats, ka tieši vajagot kurināt sevi stiprākas kaislības, lai tad, tās apmierinot, gūtu jo lielāku baudu. Tādā gadījumā, saka Sōkrats, vislaimīgākais cilvēks būtu ar kašķi aplipušais, jo tam briesmīgi niez, un kasīšanās tad līdz ar to darītu tā dzīvi par vislaimīgāko un apskaužamāko. Patiesībā turpretim dzīve kaislībās un bez taisnības ir laupītāja dzīve. Isti krietnam cilvēkam tāpēc nevajag nedz vairāk ēdiena, nedz drēbju kā citiem, bet tik, cik atbilst viņa augumam. Tas, saka Sōkrats dialogā *Gorgijs*, pieļaus, ka dažiem citiem ir te vairāk, te mazāk nekā viņam, bet ja tas pēc auguma ir vismazākais, tad krietnais pielaidīs, ka tam ir arī vismazāk. Sōkrats tāpēc zobojas par Kalliklu:

«Tu slavē tos virus, kas pacienājuši athēniešus, klādami tiem galdā visu, ko tie iekārojuši; saka, ka tie palielinājuši Athēnas, bet neredz, ka patiesībā šis lielums nav nekas cits kā neveselīgs uztūkums.»

Valstīm tāpēc, tāpat kā atsevišķiem cilvēkiem, visvairāk vajag taisnības.

«Kārtība ķermeņos», saka Sōkrats, «ir tas, no kā nāk gan veselība, gan visa pārējā ķermeņa krietnība.. Kārtība un harmonija dvēselē ir disciplina un likums, un no tā pilsoņi kļūst krietni un godīgi, un tā ir taisnība un savaldība.»

Bet ja tā, tad tālāk saka Sōkrats:

«Sapratīgs vīrs izvairīsies no tām lietām, cilvēkiem un bēdām un priekiem, no kuriem vajag izvairīties, un dzīsies pēc tiem, pēc kuriem vajag dzīties: tāpat arī palikdams savā vietā, tas izturēs visu to, ko vajag izturēt. Tādā kārtā Kallikl, ir pilnīgi nepieciešami, ka gudrs vīrs, būdams taisns un virišķīgs un dievbijīgs, ir arī pilnīgi labs cilvēks, bet būdams labs, tas labi darīs visu, ko tas darīs, un labi visu darīdams, tas būs laimīgs, bet nekrietnais un ļaundaris būs nelaimīgs: tāds ir tas, kas ir pretējs sapratīgam, tas nesavaldīgs, ko tu slavē.»

Var teikt, ka šiem Sōkrata uzskatiem viņa izpratnē zināmā mērā ir pat metafizisks pamats.

«Gudrie viri māca», saka tālāk Sōkrats, «ka debesis un zemi, dievus un cilvēkus saista kopā draudzība un krāšņums, un savaldība, un taisnība, un tāpēc tie sauc pasauli par kosmosu (t.i. krāšņu kārtību) nevis par akosmiju (nekārtību) vai nesavaldību.»

No šejienes izriet svarīgi secinājumi, kādam jābūt tam, kas grib tautu vadīt vai dot tai padomus:

- tam jāsak ar to, ka tas pats kļūst taisnīgs un labi zin taisnību.

Krietns orators tāpēc visos apstākļos visu, ko viņš runās, teiks, vienmēr raudzīdamies uz taisnību. Vai viņš tautai sniegs kaut ko, vai atņems tai, viņa vienīgais nolūks vienmēr būs likt pilsoņu dvēselēs rasties taisnībai un likt pazust netaisnībai, likt rasties savaldībai un pazust nesavaldībai, vispāri – likt rasties visai krietnībai un pazust visai nekrietnībai.. Tāds ir mērķis, saka viņš tālāk tajā pašā dialogā *Gorgijs*, kuru vērojot ir jādzīvo. Ikvienam jāsaņem kopā visi savi un valsts spēki, lai rastos taisnība un savaldība, kā laimīgas dzīves nosacījums. Saskaņā ar šo atziņu ir jādarbojas, nav jāļauj valdīt kāribām un jāatsakās mēģināt tās piepildīt, jo tās ir veltīgas pūles un noved tikai pie laupītāja dzīves.

Bet, lūk, te nu Sōkratam jātaisa traģiskais konstatējums, ka:

- Athēnās nav tādu krietnu runātāju, kas darbotos tā, kā to prasa šī amata cieņas augstākā izpratne.

Izrādās, ka viņš īsti ir vienīgais īstais politiķis, vienīgais cīnītājs laukā, un tam nav ilūziju par likteni, kāds to sagaida. Bet tas viņu neuztrauc, un to viņš arī pasaka tiesnešiem savā aizstāvēšanā runā:

«Nevienam, ne man, ne citam, vai tas būtu karā, vai tiesas priekšā, nevajag pūlēties visiem līdzekļiem izvairīties no nāves. Kaujās nereti ir skaidrs, ka ir vairāk cerību palikt dzīvam, nometot ieročus un lūdzot žēlastību ienaidniekam, kas jums mācas vīrsū. Un tāpat visās citās briesmās ir dažādi līdzekļi izvairīties no nāves, ja kāds ir ar mieru visu darīt un visu runāt...»

Bet Sōkrata uzskati, mēs jau zinām, ir citādi. Viņš saka:

«Bet kas ieņem kādu posteni, vai nu viņš pats to izvēlējis kā viscienījamāko, jeb viņu tur nolīcis kāds priekšnieks, tam ir pienākums palikt tur un paciest visas briesmas, turot godu augstāk par nāvi un visu citu.»

Bet, ja cīnās par kaut ko, tad tomēr jābūt kādai vismaz principiālai uzvaras iespējai. Uz ko tad īsti cer Sōkrats? Cik savādi tas arī izklausītos pirmā brīdī – viņš cer uz zināšanu, uz prātu, uz gudrību. Platona dialogā *Euthydēms* viņš debatē ar jauno Kleiniju un te mēģina uzskaitīt visu, kas cilvēkam vajadzīgs laimes sasniegšanai. Tiek minēta ir bagātība, ir augsta cilts, ir vara un gods tēvu zemē un beidzot arī gudrība. Bet tad Sōkratam pēkšņi liekas, ka viņi kaut ko aizmirsuši.

«"Kas tas būtu?" jautāja Kleinijs. – "Labu laimi un izdošanos, Kleinij. Visi taču, pat visaprobežotākie saka, ka tā ir lielākais no visiem labumiem." – "Tu runā patiesību," viņš teica. Bet es atkal pārdomājis sacīju: "Gandrīz, Aksioha dēls, mēs abi būtu kļūvuši smieklīgi svešinieku priekšā." – "Kādēļ tad tā?" – "Tādēļ, ka, jau agrāk ieskaitījuši labumos labo izdošanos, mēs atkal par to pašu sākam runāt." – "Un kas tad par to?" – "Ir taču smieklīgi atkal atgriezties pie sen nokārtotām lietām un divreiz teikt to pašu." – "Kā tu to domā?" viņš jautāja. – "Gudrība taču nozīmē labu izdošanos," atbildēja es, "to taču pateiktu arī mazs bērns." – Tas radija viņa izbrīnu. Tik jauns un nepiedzīvojis viņš vēl bija. Bet es, manīdams viņa brīnīšanos, sacīju: "Vai tad tu nezini, Kleinij, ka aula spēlēšana vislabāk veicas aula spēlētājiem?" – Viņš piekrita. – "Un tāpat," es turpināju, "vai rakstišana un lasīšana vislabāk neiz-

dodas gramatiķiem?" – "Saprotams." – "Bet ko tu teiktu par jūras briesmu pārvarēšanu? Vai tā kādam citam veicas labāk nekā gudram stūrmanim?" – "Saprotams, ka ne." – "Bet ejot karā, ar kādu kara vadoni tu labāk gribētu dalīties briesmās un laimē, ar gudru vai ar nesapratīgu?" – "Ar gudru." – "Bet, slimis būdams, kādu ārstu tu sev gribētu šinīs briesmās, gudru vai nesapratīgu?" – "Gudru." – "Vai ne tādēļ, sacīju es, "ka tu ceri, ka tev būs vairāk laimes un izdošanās ar gudru, nekā ar nesapratīgu?" Tas piekrita. "Gudriba tā tad ir tā, kas visur panāk, ka cilvēki ir laimīgi. Rikodamies ar gudribu, neviens gan nekur nevarēs darīt aplam, jo tad gudriba nebūtu gudriba." »

Lūk pēdējā Sōkrata cerība – prāts un gudriba. Viņš zina, ka visi tiecas pēc laimes un labprāt darītu visu, lai to sasniegtu. Bet ļaudis nemāk domāt, garīgais skats tiem aptumšots ar aizspriedumiem, kaislības tos rausta šurp un turp, tiem nav vaļas padomāt un parūpēties par sevi. Ja būtu iespējams likt tiem atgīsties, likt tiem pievērst uzmanību tam, ko viņi īsti dara, un parādīt tiem, ka tie dara pretējo tam, ko tie grib, tad, viņš domā, neviens vairs aplami nerīkotos, bet gan tā, kā to prasa īstā, pareizā ceļa skaidrais skatījums. No šejienes viņa slavenā tēze:

- οὐδέτις κακὸς ἐκώων – neviens nav ļauns labprātīgi.

Viņš pārliecināts, ka ļaudis grēko tikai aiz nezināšanas, aiz muļķības. Krietnība viņam sakrīt ar pareizā darbības veida zināšanu. Tikums ir tikai cits vārds zināšanai.

Nav šaubu, ka mūsu dienās šī tēze liekas paradoksāla, un Sōkrats šķiet brīnum naivs psihologs, – cilvēks, kas nepazīst jūtu un kaislību varu par prāta atzinumiem. Nevajadzētu tomēr pārāk steigties ar Sōkrata aplamības apbrīnošanu. Viss jautājums, vai Sōkrats saprata ar zināšanu gluži to pašu, ko mēs ar to parasti saprotam: kādu norisīti galvas smadzenēs, atkarībā no kuras var izteikt zināmus teikumus, ko tad arī cits spēj atkārtot. Nē, Sōkratam zināšanas bija kaut kas daudz dziļāks. Viņš jau īsti runā par vērtību zināšanu. Tā nevar pastāvēt tikai lūpu kustībā. Tai jābūt izjustai, pārdzīvotai. Tā nav vienīgi galvas lieta, bet tajā jāņem dalība arī sirdij. Sōkrata skolēns Platōns tāpēc tēlo atziņu kā mīlestību, kā erōta dialektiku, kā iedegšanos kaislībā par viennēr augstākiem atziņas priekšmetiem, – un īsta pilna atziņa tam noslēdzas ar ekstāzi, ar dziļu dvēseles satriecinājumu, neizteicamā sajūsmā skatot tieši pašu meklētās lietas ideju un atrodot šinī ekstātiskā skatīšanās savu, augstāko ilgu piepildījumu. Bet gluži tāpat jau Sōkrats varētu teikt, ka labo var atzīt tikai tad, ja tas ticis iemīļots, ja dvēsele, redzot to, reiz laimē nodrebējusi. Atziņa un zināšana, par kuru viņš runā, ir visas dvēseles atvērtšanās pretim iemīļotam, tā uzņemšana sevī – ne vien prātā, – bet vēl vairāk jūtās un gribā. Sōkratam tāpēc nevar būt nekādas pretrunas starp galvu un sirdi, viņam nav iespējams, ka prāts saka vienu, bet kaislības velk uz pretējo pusi. Ja kaut kas tāds notiek, viņš teiks, ka tad atziņa īsti vēl nav notikusi, ka tas, ko saka atzīstam, patiesībā vēl nav atzīts, jo, kamēr kaislības velk uz citu pusi, tas nozīmē, ka labā vērtība vēl nav tikusi pilnīgi pārdzīvota, – jo pilnīga labā pārdzīvošana nozīmē pilnīgu piekrišanu, pakļaušanos tam un, kamēr ir vēl pretēja virziena tieksmes, šādas pilnīgas pakļaušanās un līdz ar to pilnīgas atziņas vēl nav.

Pilnīga atziņa Sōkratam tā tad nozīmē atziņas priekšmeta uzņemšanu sevī un līdz ar to sevis pārveidošanu citā cilvēkā. Uz to tad arī dibinās Sōkrata lielā ticība atziņai, un tāpēc viņš visu mūžu ar to vien nodarbojās, ka mēģināja pievērst dvēseles augstākām, cilvēka dzīvei – cik tālu tā grib būt tiešām cilvēcīga, – nepieciešamām vērtībām un likt atzīt tās, t.i. likt iemīļot tās. Tā vismaz viņš pats raksturo savu dzīves uzdevumu. Savā aizstāvēšanās runā tiesā tas saka:

«Ja jūs mani nogalināsit, jūs tik viegli neatradīsīt vairs otra cilvēka – kaut arī jūs smietos par to – kas ar dievu gribu būtu tik cieši piesaistīts līdzīgi kā kādam lielum un krietnam zirgam, kas tieši šī lieluma dēļ mazliet glēvs un kuram tāpēc vajadzīgi kāda dundura dūrieni, kas to uzmušinātu. Šādam uzdevumam, tā šķiet, dievs arī mani ir piesaistījis jūsu pilsētai, un, lūk, tāpēc es nerimstos pamudināt un pārliecināt un bārt ikvienu no jums no rīta līdz vakaram, neļaudams jums nekur miera.. Tiešām, mans vienīgais darbs ir staigāt pa ielām, lai pārliecinātu jūs, vecus un jaunus, nerūpēties ne par savu miesu, ne mantu, ne par citu ko tik neatlaidīgi, kā par savu dvēseli, lai padarītu to pēc iespējas labāku; es mācu jums, ka nevis manta rada krietnību, bet no krietnības nāk manta un visi citi labumi gan atsevišķiem, gan visai valstij.»

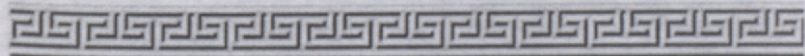
Sōkrata darbības jēga ar to arī pilnīgi noskaidrota. Gan klusi neredzami grauzēji, gan smagi ārēji satricinājumi bija dziļi skāruši athēniešu tautas vienību un morālisko veselību. Senās tautas pārliecības, ticējumi un tradīcijas, kas gadu simteņiem ilgi ikvienam athēnietim bija bijušas droša mēraukla, kas regulēja ikvienu viņa dzīves soli un deva iespēju izšķirt katru sarežģījumu un līdz ar to garantēja visu pilsoņu saskaņu, – Sōkrata laikā bija jau neglābjami sašķobītas un nebija vairs atjaunojamas. Tautas ķermenim līdz ar to vairs nebija nekādu dziļāku kopēju saīšu, kas apvienotu atsevišķos individuus un darītu iespējamu viņu starpā saskaņu un kopējās dzīves zeltanu. Individuālās baudas vai varas tiesmes nevarēja būt šādas saites, – tās tieši lika iet katram savu ceļu un redzēt otrā nevis kopēja darba darītājus, bet apkarojamu konkurentu. Līdz ar to tad arī dzīve sāka irt, un viss gāja greizi. Sōkrats negribēja ne vairāk, ne mazāk, kā atrast atkal jaunus pamatus kopējai dzīvei. Viņš neticēja seno tradīciju atjaunošanas iespējai: viņš atrada, ka tās ir vājas un nevar vairs sniegt to, ko no tām sagaidīja. Viņam likās, ka īstais pamats var būt tikai kaut kas tāds, kam, no vienas puses, piemīt vislielākā universalitāte, t.i. kas ir vislielākā mērā vispārējs un visiem pieejams, un no otras puses, kaut kas, ko nevar sagrauzt un sašķobīt nekāda kritika. Šādu kopēju pamatu, kas apmierina abas prasības, viņš šķīta atradis prāta atzinumā, zināšanā; tā tieši bija reizē gan universāla, gan visvairāk pret kritiku nodrošināta. Ieroci, ko bieži uzlūkoja un vēl tagad reizēm uzlūko par bīstamu visu pamatu ārdītāju, viņš taisni tādēļ gribēja padarīt par pēdējo visu normu pamatu. Ar to tiešām tad, liekas, būtu atrasta īsti droša un neizkustināma klints, uz kuras gan ikviens atsevišķs cilvēks, gan sabiedrība varētu celt pilnīgi drošu dzīves celtni, jo, ja visu ārdītājs prāts to cēlis un atzinis, kas gan tad spētu to sagraut? Un tiešām viņam likās, ka prāts neatvairāmi, kā viņš saka:

• *«ar tērauda argumentiem»,*

var pierādīt, ka cilvēkiem ir jādzīvo taisnīgi, ka cilvēks nevar piekrist nekrietnībai un, kā viņš saka, laupītāja dzīvei, tāpēc ka tā nav viņa interesēs un ka laime un

krietnība ir viens un tas pats. Tā bija viņa ticība, pie kuras viņš turējās ar nesa-laužamu fanātismu un deva savai ticībai visaugstāko apliecinājumu, kādu cilvēks var dot: viņš mira par to. Un varbūt taisni tāpēc, ka viņš mira, viņa ticība nemira. Mācekļu pulki, it sevišķi Platōns un tad Aristotelis un tad neskaitāmi daudzi citi, kā tagad saka, ideālisti šīs mācības kodolu ir uzglabājuši un nesuši tālāk, tā ka daudz kas no tā ir tieši pārgājis mūsu asinīs un nezdūjis vairs nekad. Ja nu liktos, ka tomēr pasaule vēl bezgala tālu no ideāla un ka tā, šķiet, pat varbūt atkal krīt chaosā, tad tas nepierāda, ka Sōkrata ticība prāta spēkam ir bijusi principiāli aplama. Nē, prāta un viņa saskatījumu spēks ir liels – tikai varbūt ne visās dvēselēs. Cilvēku masas dvēselēs vēl daudz tumsas un daudz ļaunu daimonu. Pirms uz dvēselēm var iedarboties dievišķais logoss, tām jāiet cauri šķīstīšanas, purifikācijas ugunīm. Varbūt tieši tas arī notiek mūsu dienās. Katrā ziņā Sōkrata dēstītais ideālisms vēl nav teicis savu pēdējo vārdu.

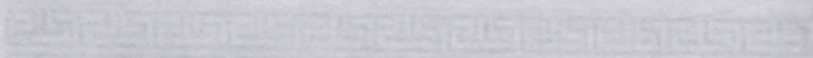
III
PLATŌNS



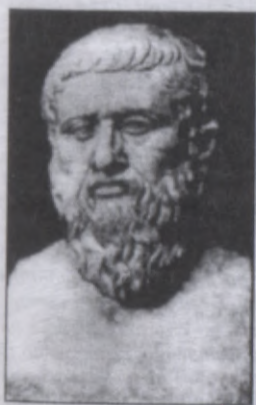
...

III

PLATON



PLATŌNS



1. Dzīve

Platōns ir rakstnieks, kura domu pasaule, liekas, ir visvairāk ietekmējusi visu Rietumu kultūru. Šī viņa ietekme bija atkarīga vispirms no zināmiem vēsturiskiem apstākļiem, tā, piem., no tā, ka viņa mācība bija dažos savos svarīgos elementos tuva kristīgai mācībai un tāpēc lielā mērā tika uzņemta kristīgā dogmatikā, bet arī neatkarīgi no tā baznīca to protežēja, un tā spēja stipri iedarboties. Bez tam vēsture bija viņam labvēlīga arī mācības izejas punktā: viņa garīgie priekšteči jau bija domu pasaulē izdzinuši visas galvenās stigas, viņš varēja gūt pārskatu un sintezēt visas iepriekšējās attīstības svarīgākos ieguvumus un tā padarīt savu mācību sevišķi bagātu un

līdz ar to ietekmīgu. Bet galu galā pēdējā noteicēja bija pati radītāja persona, un šai ziņā atkal Platōns bija sevišķi spēcīgs kā pēc savas dabas dotumiem, tā arī pēc sava izcilā laikmeta sniegtiem ierosinājumiem un pieredzējumiem.

Viņa laikmets bija kritisks un traģisks grieķu dzīves laikmets. Dzimis Athēnās 427. gadā pr. Kr., viņš vēl pieredzēja Athēnu lielākās varenības, t.i. Perikla laikmeta spožuma izstarojumus, bet visa viņa jaunība sakrita ar trīsdesmit gadus ilgo Peloponnēsas karu starp Athēnām un Spartu, kas lika noasiņot un novājēt abām lielākām grieķu valstīm un līdz ar to iezvanīja kā grieķu politiskās, tā arī kulturālās dekadences sākumu. Kā parasts šādos gadījumos, līdztekus ārējās politikas sarežģījumiem risinājās iekšējie sarežģījumi: viss šis laikmets bija pilns iekšēju juku un nekārtību, kā arī revolūciju – pa laikam atkarā no neveiksmēm un pat šēju katastrofām cīņā ar Spartu. Tā kā šis neveiksmes bija galvenā kārtā atkarīgas no Athēnu pārspilētā režīma nenoteiktības, tad demokrātijas prestižs šādos apstākļos tika augstākā mērā diskreditēts. Tautas sapulce – augstākā autoritāte – dažreiz vienā dienā pieņēma divi dažādus pretējus lēmumus, jaucās iekšā karavadoņu rīcībā, nelikumīgā kārtā tiesāja tos pēc savas iegribas, pat, kad tie sekmīgi veica uzdevumus, uzsāka, nekompetentu dēmagogu pamudināta, pavisam vieglprātīgas militāras operācijas utt. Viss tas padarīja Platōna stāvokli visai grūtu. Piederot pie izcilāko Athēnu ģimeņu pārstāvjiem (viņš bija radniecībā ar Athēnu demokrātikās iekārtas nodibinātāju likumdevēju Solōnu), viņa pirmie nodomi un arī pie-

nākums, tāpat kā visiem viņa kārtas jauniem ļaudīm, bija aktīvi piedalīties politiskā dzīvē. Bet tas, ko viņš redzēja šajā dzīvē: pūļa nekompetence, vajadzība, ja gribēja gūt kādu ietekmi, lišķēt tam, izlietot visādus, arī zemus līdzekļus, cīnīties varas dēļ ar zemiskiem konkurentiem – tas viņu atturēja. Kad vēlāk demokratiskā iekārta tika gāzta uz kādu laiku, tad, likās, viņš būtu ar mazākām grūtībām varējies iegūt ietekmi valsts dzīvē. Bet, daudz ko jau pieredzējis, viņš nolēma iepriekš vēl nogaidīt un novērot, kā rīkosies jaunie varas ieguvēji. Šī apdomība tad arī glāba viņu, jo izrādījās, ka jaunie varas vīri bija vēl ļaunāki par iepriekšējiem. Lūk, kā viņš pats apraksta šos savus pārdzīvojumus savā septītā vēstulē:

«Agrāk savā jaunībā es pārdzīvoju to pašu, ko pārdzīvo daudzi jauni cilvēki. Es gribēju, tiklīdz es būšu ieguvis patstāvību, nodoties valsts lietām. Bet lūk, kādā stāvoklī es atradu tad šis valsts lietas. Vairums zākā pastāvošo kārtību, un notiek revolūcija. Jaunās kārtības priekšgalā stājas 51 vīrs, vienpadsmit pilsētā, desmit Peiraijā, bet trīsdesmit bija, kam piederēja augstākā vara. Vairāki starp tiem bija mani radnieki vai pazīstami, kas mani tūlīn aicināja pie man piederīgā darba. Nav arī nekāds brīnums, ka manas jaunības dēļ tie mani ietekmēja. Es domāju, ka tie pārvaldīs valsti, vezdami to no netaisnības uz taisnības ceļiem. Tādēļ es arī ar lielu uzmanību sekoju tam, ko tie darīs. Bet tā viņus novērodams, es redzēju, ka īsā laikā tie panāca to, ka lika visiem ilgoties pēc gāztās kārtības kā pēc zelta laikmeta. Starp citu, manū mīļo, veco draugu Sōkratu – par viņu es nebaidos teikt, ka tas bija visticamākais no sava laika cilvēkiem – tie gribēja sūtit kopā ar dažiem citiem arestēt un ar savu vest uz nāves sodu kādu pilsoni, lai tādā kārtā arī Sōkrats, vai grib, vai negrib, piedalītos viņu darbos. Bet tas nepaklausīja un bija ar mieru labāk ar vislielākām briesmām paciest visu, nekā tapt par viņu bezdievīgo darbu dalībnieku. Visu to redzēdams un vēl citas līdzīgas un ne mazāk svarīgas lietas, es izjutu sašutumu un novērsos no tā laika posta. Drīz pēc tam sabruka Trīsdesmit viru vara un līdz ar to arī visa viņu radītā iekārta. Atkal par jaunu, kaut gan ne tik stipri, mani pārņēma vēlēšanās nodoties vispārības un valsts lietām. Ari tad gan, kā juku lakmetā, notika lietas, kas varēja nepatīkt, proti, personīgas atriebības akti. Tomēr tie, kas tad pārņēma varu, rīkojās visai mēreni. Bet lūk, es nezīnu, kādu apstākļu sagādīšanās dēļ, iespaidīgi vīri sauc pie tiesas šo pašu mūsu draugu Sōkratu, izvirzīdami pret viņu vissmagāko apvainojumu, kas vismazāk bija attiecināms uz Sōkratu: vieni to apsūdzēja bezdievībā, otri par to atkal viņu notiesāja un nogalināja, – viņu, kas negribēja piedalīties savu tiesnešu drauga noziedzīgā arestēšanā tai laikā, kad tie paši bija aizbēguši un atradās nelaimē. Visu to redzot, arī cilvēkus, kas vadīja politiku, un, vairāk iepazīdamies ar likumiem un tikumiem, jo vecāks es tapu, jo grūtāk man likās pareizi valsti vadīt. Ari bez draugiem un uzticamiem līdzstrādniekiem tas man nelikās iespējams, bet vecus draugus starp jaunajiem valsts vadītājiem man nebija viegli atrast, jo mūsu pilsēta vairs netika vadīta pēc tēvu tikumiem un paradumiem, tāpat arī iegūt citus jaunus nebija iespējams bez lielām pūlēm. Ari likumi un tikumi bija tik lielā mērā samaitāti, ka es, kaut gan no sākuma biju pilns dedzības strādāt vispārības labā, redzot to un vērojot, ka valsts ir kā kuģis bez stūres vēju un viļņu varā, es beidzot apjuku un nespēju neko iesākt. Tomēr es nemitējos vērot, vai kādreiz šini lietā, it sevišķi politiskā, kaut kas neuzlabosies, un gaidīt, vai nepienāks brīdis, kad es varētu sākt darboties. Beidzot tomēr man nācās atzīt par visām tagadējām valstīm, ka tās tiek slikti pārvaldītas, jo to likumdošana ir gandrīz neārstējama stāvoklī, ja neizlieto kādus ārkārtīgus līdzekļus un ja laimīgi apstākļi nepalīdz. Tā es tiku novests pie tā, ka sāku slavēt isto filozofiju, jo vienīgi no tās viedokļa ir iespējams redzēt taisnību kā valsts, tā privātajās lietās. Cilvēku ciltis tāpēc nemitēsies ciest, kamēr vai nu isti un

patiesi filozofi saņems valdību savās rokās, vai atkal valstu valdnieki, kādas dieva žēlastības dēļ, sāks patiesi nodoties filozofijai.»

Šie autobiografiskie uzzīmējumi dod mums skaidru ainu par iekšējo krīzi, kādu Platons pārdzīvojis šai laikā. Viens no svarīgākiem momentiem, kas noteica šo krīzi, bija, kā redzams, nevainīgā Sōkrata notiesāšana 399. gadā. Tiešām Platons bija pavadījis kopā ar Sōkratu kā viņa uzticamais māceklis, veselus astoņus gadus, un iespaidi, ko viņš guva šai laikā, noteica visu viņa dzīvi. Šo izšķirīgo Sōkrata ietekmi atzīmē jau leģenda: tā senie biografi stāsta, ka nakti pirms pirmās Platona sAttikšanas Sōkrats esot sapņojis, ka viņam klēpī ielaidies jauns gulbis un ka šē klēpī tam pēkšņi sākuši augt spārni. No otras puses akal stāsta, ka Platons pirms sAttikšanās ar Sōkratu bijis pievērsies dzejai – traģēdiju rakstīšanai (ka viņam šai virzienā bija talants, to spilgti apliecina viņa dialogi), un tam bijuši jau gatavi darbi. Pēc sAttikšanās ar Sōkratu viņš tos sadedzinājis. Bet ja arī nebūtu šo liecību, Platona darbi paši jau visvairāk apliecina Sōkrata ietekmi: tie jau visi veltīti īsti viņa piemiņai – viņš gandrīz visos dialogos ir galvenā sarunu persona. Un mēs arī labi varam iedomāties, kas it sevišķi Sōkrata mācībā Platonu varēja ietekmēt: tā bija vispirms prasība

- meklēt visiem apgalvojumiem pamatu, drošu un nesatricināmu pamatu,
- tad prasība labi pazīt sevi, savu dvēseli un
- zināt, ko īsti grib, un beidzot,
- garīgo tieksmju un vērtību pacelšana pāri visam.

Tātad arī saprotams, ka Sōkrata netaisnā notiesāšana Platonu smagi satrieca un lika tam galīgi atteikties no vēlēšanās aktīvi piedalīties politikā. Tā kā Sōkrats bija apvainots kaitīgu mācību izplatīšanā un jaunatnes samaitāšanā, tad arī viņa skolnieki jutās apdraudēti (jo tie jau droši vien arī izteicās sava skolotāja garā), un tāpēc kopā ar citiem saviem biedriem Platons tūliņ pēc Sōkrata nāves atstāj Athēnas un pāriet uz samērā netāļajām Megarām, apmezdamies pie Eukleida, arī Sōkrata skolnieka, kas bija pazīstams kā smalks dialektīķis. Pēc kāda laika, kad noskaidrojās, ka Athēnās tomēr viņam nekādas briesmas nedraud, viņš laikam atgriezās un tad no šejienes (bet varbūt arī tieši no Megarām) devās tālāk ceļojumā uz Āfriku: uz Kyrēni un uz Aigipti. Kyrēnē viņš viesojās pie slavenā matemātiķa Theodōra, uz Aigipti to saistīja noslēpumainās priesteru gudrības astronomijā, matemātikā un vispār senā iekārta, tikumi un paradumi. Ap 395. g., kad sākās par jaunu karš starp Spartu un Athēnām, kurā arī Lejasaigiptes kēniņš piedalījās Spartas pusē, viņš laikam atgriezās Athēnās un nodzīvoja te līdz 388. gadam. Šai laikā viņš laikam tad arī sarakstīja lielāko tiesu no saviem t.s. jaunības dialogiem, kā *Sōkrata apoloģiju, Lysīdu, Charmīdu, Lachētu, Prōtagoru, Gorgiju, Menōnu* u.c., kas visi jau liecina par lielu literāru talantu, kā arī nesalīdzināmi asu un dziļu filozofisku prātu, un visi arī lielā mērā veltīti skolotāja Sōkrata rehabilitācijai.

388. gadā, kad karš bija beidzies, viņš nolemj doties jaunā ceļojumā – šoreiz uz Dienviditaliju. Galvenais, kas viņu tur pievilka, bija pýthagoriešu un orfīķu (mistiskas sektas) mācības, kas tur plauka. Sākumā slavenā pýthagorieša, Taran-

tas [no lat.: *Tarentas*] valdnieka Archytaviesis; vēlāk viņu aicināja pie sava greznā galma arī Sikanijas [= *Sicilijas*] tirāns Dionysijs. Te Platōnam neveicās. Viņš gan ieguva tirāna svaiņa un znota Diōna vislielāko apbrīnošanu un draudzību uz visu mūžu, bet paša Dionysija, rupja un varmācīga cilvēka, un viņa galma izlaidīgā un visu netikumumu pilnā dzīve varēja viņā radīt tikai pretīgumu un kritiku, kuras dēļ tad tirāns viņu reiz dusmās nodeva Athēnu ienaidniekiem spartiešiem, kas to Aigīnas salā pārdeva par vergu. Kāds pazīstams viņu tomēr laimīgā kārtā atkal izpirka, un tikai tā viņš tika mājās.

Ieguvis jau lielu pieredzi kā dzīvē, tā zinātnēs un jau slavas apstarots, viņš atzina, ka tagad ir pienācis īstais brīdis piepildīt kādu savu jau senu vēlēšanos. Viņš nolēma dibināt 387. gadā pats savu skolu. Tā atradās ārpus pilsētas, kāda sena varoņa Akadēma piemiņas vietas tuvumā un tāpēc pamazām dabūja *Akadēmijas* nosaukumu. Nespēdams laika apstākļu un it sevišķi līdzstrādnieku trūkuma dēļ pats tieši nodoties valsts darbam, viņš gribēja sagatavot vismaz nākotnei dziļi izglītotus valstsvīrus. Šo skolu viņš tad arī vadīja veselus 40 gadus, līdz savai nāvei, un tā pastāvēja gandrīz 1000 gadus, līdz 529. gadam, kad to kā pagānisma citadeli slēdza ķeizars Iustīniāns. Šī *Akadēmija* tad izaudzināja daudzus ievērojamus vīrus, un tai bija vislielākā ietekme uz visu Rietumu kultūru, kaut vai ar to, ka bija pirmais augstskolas paraugs, ko vēlākās atdarināja – pat programmas ziņā. Šā laikmeta sākumā laikam tika uzrakstīti skaistie, vēl pýthagoriskas un orfiskas noskaņas pilnie dialogi *Faidōns*, *Dzīres* un *Faidrs* un drusku vēlāk, acīm redzot, ilgus gadus rakstītais Platōna lielais centrālais darbs *Valsts* (*Πολιτεία*), kurā rezumēta visa viņa filozofija un valsts mācība. Katrā ziņā laiks no 380. līdz 367. gadam iezīmēja Platōna dzīves kalna galu – dzīves pilnības un sasniegumu ziņā.

368. gadā Syrākūsās, Sikanijā, nomira Dionysijs. Par valdnieku nāca viņa dēls Dionysijs Jaunākais, un Platōna draugs Diōns sāka neatlaidīgi viņu aicināt braukt turp, likdams uzsvāru it sevišķi uz to, ka varu ieguvis jauns filozofijā ieinteresēts cilvēks un ka tā varētu notikt, ka tiek piepildīts Platōna sapnis un vēlēšanās, lai valdītu filozofi un tā reiz izbeigtu līdzšinējo nožēlojamo valsts vadīšanas veidu. Zinādams, kādos apstākļos uzaudzis Dionysijs un cik samaitāta vide ap to, Platōns gan neko labu nesagaidīja, bet tomēr tam likās arī it kā nodevība pret paša idejām, ja viņš šo gadījumu palaistu garām, neizdarīdams pat nekādu mēģinājumu. Tātad viņš 367. gadā arī devās ceļā. Viņa jaunie paredzējumi arī pilnā mērā piepildījās. Lūk, kā viņš pats apraksta notikumu gaitu septītā vēstulē.

«Aizbraucis pie Dionysija, es atradu tur tikai ķildas: Diōns tika tirānam apmēlots. Es to aizstāvēju, cik spēju, bet es spēju maz, un apmēram jau pēc trim mēnešiem Dionysijs apvainoja Diōnu, ka tas rikojot pret viņu savērestību, iesēdināja viņu mazā kuģī un ar kaunu padzina no zemes. Mēs visi, Diōna draugi, tad ļoti baidījāmies, ka viņš arī kādu no mums neapvaino un nesoda kā Diōna līdzstrādnieku. Par mani jau arī Syrākūsās izplatījās baumas, ka Dionysijs esot licis mani nogalināt kā vainīgo par visu notikušo. Bet tas, manīdams, ka mēs visi esam šādā garastāvoklī, un baidīdamies, ka šīs bailes mūs nepamudina uz kaut ko vēl lielāku, apgājās ar mums visiem ļoti laipni, it sevišķi mani tas uzmodināja un par varu lūdza mani palikt, jo no manas aizbraukšanas tam necelšoties nekāds labums, bet gan, ja es palikšot. Tādēļ tad arī izlikās mani tik neatlaidīgi lūdzam. Bet mēs visi zinām, cik tuvu tirāna lūgumi ir

piespiešanai. Viņš arī spēra soļus, lai aizkavētu manu aizbraukšanu: tas mani novietoja akropolē.»

Beidzot tikai nejaušības dēļ, ka Dionīsijam bija jādodas karā, Platōns tika vaļā no sava dīvainā – apcietinātā goda viesā stāvokļa, pie kam tam vajadzēja solīties pēc kara vēl reiz atgriezties. Atnācis Athēnās, tas atkal pievērsās savam paidagoģiskam un literāram darbam. Laikā starp 367. un 361. gadu varētu būt publicēti tādi darbi kā:

- *Theaitēts, Sofists, Politīkis, Parmenīds.*

Tie visi ir stipri dialektiska un metafiziska rakstura un tāpēc arī sausāki un mazāk mākslinieciski nekā agrākie darbi. Viņš te it kā tiecas novērst dažādus iebildumus pret savu ideju mācību un tāpēc izsmalcina un padziļina to.

Bet tieši šī abstraktā, 'akadēmiskā' darba vidū tam japiedzīvo vēl viens smagāks traucējums. Karš Sikānijā beidzies, Dionīsijš atkal neatlaidīgi aicina viņu pie sevis – galvenā kārtā, liekas, lai dižotos ar slaveniem vīriem savā galmā, solidams, ja tas nāks, izlīgt ar Diōnu un atdot tam viņa mantu. Arī Tarantas valdnieks lūdz viņu to darīt.

«Tādā kārtā», saka Platōns savā 7. vēstulē, «Sikānijas un Itālijas draugi mani vilka pie sevis, bet Athēnu draugi burtiski dzina mani prom ar saviem lūgumiem, vienmēr atkārtodami, ka es nedrīkstot nodot Diōnu un Tarantas draugus. Arī pats es pārdomādams atzinu iespēju, ka jauns, apdāvināts cilvēks, dzirdēdams runas par augstām lietām, sāk izjust dziņu uz cēlāku dzīves veidu. Vajadzēja tādat rūpīgi pārbaudīt, kā tās lietas ir, nepamest tās un neuzņemties uz sevi smagu apvainojumu, ja tās tiešām būtu tādas, kādas tās attēlo. Es tad braucu, maldinādams pats sevi ar šādu spriedelēšanu, kaut gan ļoti baidījos un arī zilēdams nesaņēmu labas zīmes.»

Platōna bažas arī tiešām atkal attaisnojās. Uzņemts gan viņš tika tāpat kā pirmo reizi ar lielu godu. Platōns uzsāka filozofijas lekcijas Syrākūsās, bet Dionīsijam tās drīz apnika. Tāpat savus solījumus par Diōnu tas vienmēr atlika. Platōna atgādinājumi un pastāvēšana uz tiem beidzot tirānu nokaitināja, un tas, liekas, sāka viņu turēt aizdomās, ka viņš tiešām, varbūt, rīko kādu sazvērestību pret to. Viņa brīvību atkal ierobežoja un to nodeva viņam nelabvēlīgi noskaņotu miesas sargu uzraudzībai. Tā viņš, varbūt, būtu arī ticis klusu nogādāts pie malas, ja nebūtu iejaucies viņa draugs Archyts no Tarantas, kas atsūtīja tam pakaļ kara kuģi. Saņēmis šādas ziņas, Diōns, pretēji Platōna padomiem, uzsāk karu pret Dionīsiju, gūst arī lielus panākumus, bet tieši izšķirīgā brīdī tiek nodevīgi nogalināts. Platōnam tas bija smags trieciens, jo līdz ar to viņš zaudē pēdējās cerības papildīt kādreiz kaut ko no saviem politiskiem sapņiem. Pēdējos 13 gadus viņš, liekas, pavadīja diezgan drūmā noskaņojumā, kaut gan arī skolnieku un laika biedru augsti cieņits un godāts. Viņš saraksta *Timaju*, kur rezumēta viņa dabas filozofija, kas tik lielā mērā valdīja cauri visiem viduslaikiem, tāpat nepabeigto *Kritiju*, un atstāja nepabeigtu savu vislielāko darbu *Likumi*, kuros mēģināja atrast praktisku izlietošanu savām sociālpolitiskām idejām. Viņš rāmi nomira, kā stāsta, kādā kāzu mielastā 347. gadā.

2. Ideju pasaule

Ar Platōna vārdu līdz mūsu dienām nonākuši 44 darbi: 42 dialogi, vēstuļu krājums un definīcijas. Kādi desmit dialogi laikam nav īsti, tāpat vairums vēstuļu un definīcijas. Zudis no viņa darbiem, liekas, nekas nav, varbūt, vienīgi viņa 'esotēriskās', *Akadēmijā* lekciju veidā nolasītās mācības uzmetumi, ja tādi būtu bijuši, par ko tomēr nav norādījumu. Dialogi īsti bija popularizācijas – Platōna intīmā doma tur bieži bija tikai apslēptā veidā norādīta. Augstvērtīgais mākslinieciskais ietērpis, kas dialogus nereti pārvērs par istām drāmām, vēl vairāk apgrūtinā Platōna istās domas izlobīšanu, un tāpat arī tas apstākļi, ka Platōna darbi sarakstīti 50 gadu ilgā literārā darbībā, tātad *a priori* var pieņemt, ka tajos atspoguļosies dažādi viedokļi, dažādas intereses, dažādas vienas domas attīstības pakāpes un līdz ar to būs vismaz šķietamas pretrunas. Vispār tomēr jāsaka, ka, kaut gan Platōna doma ārkārtīgi bagāta un aizkar pilnīgi visus kā fiziskās, tā garīgās pasaules novadus un kaut gan viņš apzināti vairās no sistēmas un no pilnīgi izteiktiem formulējumiem un slēdzieniem, visumā tomēr šī doma ir stipri vienota, un viss, ko viņš māca, ir tikai nedaudzu, vienu un to pašu pamatdomu variācijas, tikai dažādos izlietojumos un dažādu pakāpju izstrādājumos.

Šis viņa filozofijas pamattēmas, tāpat kā palaikam visu cilvēcisko nodarbību tematus, noticea viņa dabas un dzīves galvenās tieksmes. Šīs tieksmes mums jau pa daļai zināmas no viņa biografijas. Kā Platōna filozofijas un arī viņa aktivitātes svarīgākā atslēga nekad nav jāizlaiž no acīm tas fakts, ka viņš ir gribējis būt valstsvīrs, ka viņš ir juties aicināts būt cilvēku vadītājs un sabiedriskās dzīves reformators. To apliecina, kā mēs redzējam, tiešiem vārdiem viņa septītā vēstule, bet arī bez tās to apliecinātu viņa darbu dominējošā tematika: divi politiskie un reformatoriskie dialogi – *Valsts* un *Likumi* – ir vislielākie, un vieni paši, pat bez dialoga *Politikis* un bez septītās vēstules, aizņem tikpat daudz lapaspusju, cik vienpadsmit citi lielākie dialogi. Politikas primāts Platōna domā tātad ir neapšaubāms: ar politiku viņš sāk savu darbību (*Sōkrata apoloģija*, kas, bez šaubām, ir viens no viņa pirmiem darbiem, pēc būtības ir stipri politiska: tā izvirzīja visu tā laika ļaužu vadīšanas resp. politisko problemātiku, par to viņš raksta savu galveno darbu savas dzīves un spēku un slavas kalngalos (*Valsts*) un, par to domādams un rakstīdams, viņš beidz savu darbību un aiziet viņā saulē (*Likumi*). Gan ārēji apstākļi, gan iekšēji kavēkļi (smalkjūtība un godprātība) neļāva viņam kļūt par praktisku valstsvīru. Neapmierinātā tieksme uz to tomēr palika dzīva (to rāda jau viņa Sīkanijas ceļojumi), varbūt kļuva vēl stiprāka: un tā visa viņa filozofija īsti nav nekas cits kā mēģinājums aizstāt šo pirmo pamattieksmi, kā mēģinājums panākt to pašu mērķi citiem līdzekļiem netiešā kārtā un kaut arī lēnākā gaitā. Šādos nolūkos, kā jau minēts, viņš dibināja *Akadēmiju*, kas īsti nav nekas cits kā sōkratiskās resp. platōniskās politiskās hetaireijas (= partijas) veids un kurai, sprauzot tālus mērķus, vajadzēja sagatavot valstsvīrus vismaz nākotnei. *Akadēmija* gribēja dot šiem valstsvīriem resp. reformatoriem ieroci, ko Platōns uzskatīja par visstiprāko, proti, zināšanu. Bet kas tā ir par zināšanu, kas vajadzīga valsts un sabiedriskās dzīves reformatoriem? Tā ir zināmā mērā kā kāda medicīniska zināšana, proti – zināšana par to, kā novērst pastāvošās un kopējās dzīves ļaunumus. Bet kas tad bija laikmetīgās dzīves ļaunumi, kas visvairāk dūrās acīs un no kuriem visi visvai-

rāk cieta? Šie laikmetīgie ļaunumi patiesībā tomēr nebija laikmetīgie, bet, kā Platōns to labi zināja, mūžīgie līdz tam (un mēs piebildīsim – arī pēc tam un līdz šim) pastāvējušās cilvēciskās kopdzīves ļaunumi. Ārēji aplūkojot, galvenais kulturālo cilvēciskās kopdzīves formu ļaunums bija to nestabilitāte, to nespēja ilgi noturēties esmē, to tieksme pagrīmt, izvirst, sabrukt, noārdīt visus augstos sasniegumus un sākt atkal no gala, no nekā. Iekšēji aplūkojot, par dziļāko cēloni šai nestabilitātei atklājās netaisnība, kas vienmēr kaut kādā veidā iezagās tradicionālās politiskās un sabiedriskās iekārtās un tad, kā ļauna slimība, pamazām pārņēma visu sabiedrisko ķermeni, bieži kratīja to ļaunā drudzī (revolūcijās) un nereti noveda to galīgā postā. Valstsvīru – reformātoru galvenais uzdevums tātad būtu: atrast pilnīgi taisnīgu un līdz ar to stabilu valsts iekārtu. Bet atrast to nozīmē vispirms teorētiski fiksēt to, t.i. reformas konkrētam izpildījumam jāiet pa priekšu teorētiskam pētījumam.

Sistemātiski stājoties pie darba, ar gala mērķi atrast stabilu valsts iekārtu, vispirms jānoskaidro, vai pasaulē stabilitāte vispār iespējama, vai mēģinājums atrast to nav mēģinājums pārlēkt pāri savai ēnai un izbēgt no tās? Tieši viens no lielākiem grieķu filozofiem priekš Platōna un proti Hērakleits jau bija mācījis, ka tā ir neiznīcināma visas konkrētās pasaules īpatnība, ka tanī viss vienmēr ir plūsmā, neviens mirklis tanī vairs neatkārtojas un nav līdzīgs iepriekšējam. Tas tāpēc, tā mācīja Hērakleits, ka pasaules pamats ir uguns, ka pasaule īsti mūžīgi deg un tāpēc arī viss tanī iznīkst, pārvēršas dūmos, viss laika plūsmā deg un sadeg. Un Platōns šo mācību labi pazina, jo pirmais viņa filozofijas skolotājs, vēl pirms Sōkrata, bija Hērakleita piekritējs Kratyls. Šī mācība tad viņam nepieciešami bija jāapcer kritiski, jo, ja tai taisnība, tad velti mēģināt kaut vai tikai teorētiski atrisināt valsts problēmas, jo katram teorētiskam pētījumam pamatā ir izteikts vai neizteikts priekšpieņēmums, ka cilvēks vismaz zināmas realitātes novados spēj sasniegt patiesību. Ja turpretim taisnība hērakleitismam, tad nekāda patiesība nav iespējama: ja viss plūst un mainās, tad nekādu patiesību nevar nedz atrast, nedz izteikt, jo, kamēr to grib izteikt, tai jau zudis pamats. Ekstrēmie hērakleitisti līdz ar to bija ekstrēmie skeptiķi – tie vispār atteicās kaut ko diskutēt un tāpat arī runāt un izteikt kaut ko, bet augstākais tikai ar roku, ar žestu kaut ko norādīt.

Platōns atzīst, ka Hērakleitam pa daļai taisnība, bet tikai pa pusei. Konkrētā pasaulē patiešām viss plūst un mainās, tanī it nekas nav stabils, – te tiešām viss ir process, norise, un tajā nekas nav negrozīgs. Bet tā nav visa patiesība. No otras puses, mēs tomēr nevaram neatzīt, ka zināmas atziņas iespējamas un arī konkrēti dotas, un mēs tās nevaram neatzīt par patiesām un faktiski vienmēr arī, gribot vai negribot, atzīstam par tādām. Tas attiecas, vispirms uz kompetencēm: mēs visus neatzīstam par vienādi kompetentiem visās lietās, bet vienus vairāk kompetentus, citus mazāk. Kā Platōns aizrāda, mēs vairāk paļaujamies uz ārsta medicīniskām zināšanām nekā uz kādas sievas izteikumiem, un tāpat labāk klausām viņu speciālos novados piedzīvojušiem karavadoņiem un kuģu kapteiņiem nekā nepiedzīvojušiem jauniem zēniem. Otrkārt, ir tādas lietas kā aritmētika un ģeometrija. Neviens gan nevarēs noliegt, ka divreiz divi ir četri vai ka aplī visi punkti vienādi tālu no centra. Vispār tātad patiesība ir iespējama, un daudzos konkrētos gadījumos to sasniedz vai vismaz tai tuvojas.

Bet ja to atzīst, tam ir ļoti svarīgas konsekvences. Patiesīgi spriedumi iespējami tikai par tik, par cik ir priekšmeti, uz kuriem spriedumi attiecas, jo viss, kas tiek izteikts, ir izteikts par kaut ko. Ja ir patiesības, tad ir arī priekšmeti, par kuriem tās tiek izteiktas. Bet patiesības izteiksme ir negrozība, pastāvība, tātad, ja ir patiesības, tad ir arī negrozīgi, pastāvīgi, stabili priekšmeti, uz kuriem tās attiecas. Bet kur meklēt tādus? Konkrētā materiālā pasaulē tādu nav, te viss ir nestabils, te viss ir plūsma un process, – un jaunākā zinātne te Platōnam pievienosies: tai pat viscietākie materiālie priekšmeti – ja vēro to atomisko struktūru – īsti nav nekas cits kā kaut kas līdzīgs dejuošu odu barām, kas patiesībā tikai it kā nesaprotama brīnuma dēļ ilgstoši patur tās pašas ārējās kontūras. No tā tad jāsecina, ka tas, uz ko īsti attiecas patiesības, nevar būt nekas materiāls. Tātad tas var būt tikai kaut kas nemateriāls – patiesības objekti var būt tikai nemateriāli priekšmeti. Tos vistuvāk izteic abstrakti jēdzieni un definīcijas – to jau bija rādījis Sōkrats. Tiešām, kamēr atsevišķās lietas mainās un grozās, rodas un iznīkst, to jēdzieni tomēr negrozās. Patiesības priekšmeti tātad būs līdzīgi jēdzieniem, bet, kā Platōns aizrāda savā dziļdomīgā dialogā *Parmenids*, tie nevar pastāvēt tikai domās, jo tad tiem atkal būtu jāmeklē priekšmets, jo doma vienmēr ir par kaut ko. Tas, uz ko attieksies patiesības, tātad būs reāli, bet reizē nemateriāli priekšmeti, it kā lietu garīgie veidoli, – un Platōns tos arī tiešām sauks par veidiem, grieķiski εἶδη (vēl senākā grieķu valodā tieši *Ἔειδη* = veidi), vai citā izrunā par 'idejām'. Šīs idejas tad arī būs īsta realitāte – jo to pazīmes būs īstas realitātes pazīmes – tās būs vienskaitli, nemainīgas, negrozīgas; pārmaiņa konkrētās lietās tās neietekmēs. Tā, piem., cilvēku būs daudz, bet cilvēka ideja, kas izteiks cilvēka būtiskās īpašības, būs tikai viena – mūžīga un negrozīga. Kamēr cilvēki un veselas viņu paaudzes gan dzims, gan mirs un ies bojā, tikmēr cilvēka ideja būs mūžam tā pati, viena un nemainīga. Visa konkrētā materiālā pasaule būs tikai ideju pasaules nepilnīgs atspoguļojums, kas pastāvēs tikai par tik, par cik tā atdarinās idejas, kaut kā tajās piedalīsies, imitēs tās. Idejas būs it kā konkrēto lietu paraugi, modeļi. Tiklīdz tās no šiem paraugiem pārāk attālināsies, tās ies bojā. Ideju pasaule turpretim ir mūžīga un negrozīga, un tā vada un noteic pasauli tādā kārtā, ka ļauj tai ņemt daļību sevī, un tikai par tik, cik pasaulei tanīs daļība, tai arī piemītīs kaut kas no realitātes, – bet ne pilnā mērā, un tāpēc tā būs vidū starp esmi un neesmi.

Kamēr konkrētā pasaule uztverama jutekļiem, tikmēr idejas uztveramas vieniģi ar prātu un vislabāk izzināmas, ja novēršas no materiālām lietām un aplūko tiros jēdzienus – apmēram tā, kā mūsu dienās māca par matemātiskās pētišanas objektiem, – tie nav nekur konkrēti ne redzami, ne taustāmi, ne uzzīmējami, bet tikai prātā skatāmi. Bet ko īsti tas nozīmē? Kurp īsti jāvērs skati? Tuvāk pētījot, izrādās, ka ideju atzišana ne tikai jāmeklē ar prātu, bet tieši prātā. Tiešām, Platōns dialogā *Faidrs* izvirzītā anamnēses vai reminiscences teorijā māca, ka visa atzišana īsti nav nekas cits kā atcerēšanās par to, ko dvēsele kādreiz, pirms iemiesošanās šinī miesā, redzējusi, 'debesīs'. Tikai par tik, par cik tā tur redzējusi idejas, tā arī šeit spēj tās apjaust. Kas nemaz tās nav redzējis, tas nespēj nemaz jēdzieniski domāt, tas paliek dzīvnieka pakāpē. No otras puses atkal katrā cilvēkā, lai arī cik zemā stāvoklī tas atrastos, vienmēr jau it kā snauž visaugstākās mācības, tās gaida tikai, lai saprātīgi skolotāji vai cēli jūtu saviļņojumi (piem., skaistu lietu skatīšana) tās pamodinātu. Tā dialogā *Menōns* Platōns rāda, ka pilni-

gi neizglītots zēns – vergs, jautājumu ierosināts, spēj atrast diezgan sarežģītas matemātiskas atziņas, piem., ka kvadrāta diagonāle ir mala divkārsi lielākam kvadrātam par do. Tā Platōns domā it kā rokām taustāmi pierādām, ka cilvēkā ir zināmi iedzimtie jēdzieni. Dialogā *Theaitēts* viņš kā tādus min vienības, esmes, līdzības, nelīdzības, skaistā, labā utt. jēdzienus. Viņš tur rāda, ka bez šādiem jēdzieniem vispār nekāda atziņa nemaz nav iespējama, – to īsti konstatē šādi jēdzieni, un viņš rāda arī, ka pieredzē tos nevar iegūt, bet tos var pasaulē ienest tikai prāts. Ar to Platōna reminiscences teorija lielā mērā tuvojas Kanta mācībai par zināmu pamatjēdzienu resp. prāta kategoriju aprioritāti. Ne par velti Tērbatas filozofs Teichmilleris tiecās pierādīt, ka Kants nav nekas cits kā Platōna plaģiātors.

Līdzība ar Kantu Platōnam vēl tai apstākli, ka arī viņš tāpat kā Kants ir stipri orientēts uz matemātiku. Viņa ideju jēdzieni īsti visai tuvi matemātiskiem jēdzieniem. Pašu vārdu – *εἶδος*, *ἰδέα* viņš jau tieši aizņēmis no matemātiķiem pýthagoriešiem, kas tā sauca savus skaitļus, kas izteica lietu struktūru. Arī Platōna idejas vislabāk iedomāties kā kaut ko līdzīgu matemātiskām formulām, kas, izteicot lietu sastāvdaļu attiecības un proporcijas, līdz ar to noteic to pastāvēšanu, piem., ūdens 'ideja' varētu būt $1 : 2$ resp. $1/2$, ar ko tiktu izteikta skābekļa un ūdeņraža atomu attiecība ūdens molekulā. Savas filozofijas pēdējā attīstības pakāpē viņš jau idejas tieši pielīdzināja skaitļiem, tā atkal ļēlā mērā tuvodamies pýthagorismam. Tālāk idejas arī savā starpā atrodas loģiski noteicamās stingrās attiecībās, viena it kā sauc otru kā savu pretstatu, un iekšējās loģikas dēļ prasa, lai būtu arī kaut kas tāds, kas nav ideja, lai būtu kustība, lai būtu dzīvība. Platōns tādā kārtā jau pilnīgi anticipēja Hēgeļa dialektiku, un tā viņš dialogā *Parmenids* it kā rotaļādamies rāda, ka jēdzieniem vienam otru piesaucot, rodas visas pasaules determinācijas. Beidzot svarīgi atzīmēt, ka ideju starpā pastāv arī pakāpju attiecības, vienas augstākas, citas zemākas. Augstākā ideja ir labā ideja vai, kā vēlāk viņš to sauc, viena resp. vienības ideja. Tā ir augstākā kārtības principa izteicēja, tā noteic, ka viss ir vērst uz kādu pozitīvu mērķi, uz visa saskaņu, uz harmoniju. Bet idejas kā tādas nav aktīvi spēki. Lai izskaidrotu pasaules veidošanos, Platōns dialogā *Timajis* (kas noteica visu viduslaiku dabas filozofiju) runā par dēmiurgu (amatnieku), dievu, kas pēc ideju parauga rada pasauli.

Bez šaubām, sīkāks ideju mācības izstrādājums, kas ievēro visas konsekvences, ierosina daudzus jautājumus un rada dažādas grūtības, bet galvenais paliek pats princips, ka pasaulē tiek atzīti kādi stabili elementi, kas tad vienīgie arī garantē tās pastāvēšanu. Tā kā pašā pasaulē viss ir plūsmā, tad šie stabilitātes faktori stāv pāri pasaulei, ir nemateriāli, ir skatāmi tikai prātam. Uz tiem tad arī vērsīsies patiesības meklētāju acis, un tie vienīgie arī garantēs patiesības iespēju. Bet, ja ir iespējama patiesība, tad iespējama arī zinātne. Tas nozīmē, ka vismaz principā ir iespējama zināšana arī par ļauno un labo, zināšana par to, kas jā dara. Idejas tātad dara iespējamu kā zinātni, tā darbību un tātad arī ētisku darbību. Tiešām, tikumi jau nav nekas cits kā stabilas darbības un izturēšanās normas, tātad tiem ir zināma satversme, zināma it kā formula, – citiem vārdiem, ir skaidrs, ka tos noteic kādas idejas. Tātad arī taisnības tikumu, kam jāvalda valstī un jābūt tā stipruma un stabilitātes noteicējam, vispilnīgākā veidā izteic kāda ideja, proti, taisnības ideja, kas savukārt ir sakarā ar daudzām citām idejām. Lūk, šī iemesla dēļ tad arī istam valstsviram būs jābūt labam dialektiķim, filozofam, – tam vajā-

dzēs spēt skaidri saredzēt un saprast visu galveno tikumu idejas, t.i. to tīrākos un pilnīgākos veidus.

3. Ideju pārvaldītā pasaule

a) Valsts veidošanās un audzināšana. Nebrīnīsimies tāpēc, ja Platons savu centrālo darbu *Valsts* sāka ar mēģinājumu noskaidrot, kas īsti ir taisnība. Šai mēģinājumā tam vispirms nākas sadurties ar dažādām nepilnīgām taisnības izpratnēm, dažreiz pat ar pavisam brutālām, bet tomēr visai zīmīgām, jo tās dažādos formulējumos pastāv pat vēl līdz mūsu dienām. Tādu rupju naturālistisku taisnības izpratni dialoga gaitā izvirza sofists Thrasymachs brīdī, kad Sōkrats mēģina rādīt, ka taisnība prasa, lai nevienam nedarītu ļauna. Thrasymachs tad to strupi pārtrauc ar jautājumu:

«*Saki man, Sōkrat, vai tev ir aukle?*» *«Ko tas nozīmē?»* vaicā Sōkrats, *«vai nebūtu labāk, ja tu atbildētu, nekā izteiktu šādus jautājumus?»* *«Tas tādēļ, ka tava aukle neredz, ka tev netīrs deguns un nenoslauka tev to, jo tu jau viņai pat aitas no gana neatšķir.»* – *«Kā tad tā?»* vaicā atkal Sōkrats – *«Jo tu domā, ka gani un lopkopji vēro aitu vai govju labumu un ka, barodami un kopdami tās, tie rūpējas par kaut ko citu nekā par savu kungu vai savu pašu labumu. Tāpat tu domā arī par valstu valdniekiem, kas patiesi valda, ka tie citādi noskanoti pret pārvaldāmiem nekā pret aitam un ka tie par citu ko prāto dienu un nakti nekā tikai par to, kādu labumu var iegūt. Tu vēl esi tik tālu no tā, la saprastu, kas ir taisnais un taisnība un tāpat netaisnais un netaisnība, ka tu pat neaptver, ka taisnība un taisnais tiešām ir sveša labums, proti – tas, kas nāk par labu stiprākam un valdītājam, bet tam, kam jāpasklausā un jākalpo, tas ir tikai zaudējums. Netaisnība turpretim valda pār tiešām vientiesīgiem taisnīgiem, kuri, būdami pārvaldīti, dara to, kas stiprākam nāk par labu un, kalpojot tam, dara laimīgāku viņu, sevi nekādā ziņā. Bez tam tev, ai vientiesīgo Sōkrat, ir jāievēro, ka taisnīgais visās lietās paliek pakaļ netaisnam.. Lūkojies tādā uz šo netaisno, ja tu gribi spriest, cik tas viņam personīgi ir izdevīgāk būt netaisnam nekā taisnam. To tu visvieglāk ieskatīsi, ja tu piegrieziesīsi tai vispilnīgākai netaisnībai, kas netaisnību darītājus dara par vislaimīgākiem, bet tos, kas pacieš šo netaisnību, par visnelaimīgākiem. Tā ir tirānija, kas nevis tikai pamazām piesavina svešu mantu, vienalga, vai tā ir tempļu vai likumu aizsardzībā, vai tā ir privāts vai sabiedriska īpašums, bet tūliņ, visu uz reizi. Kad kāds rikojas netaisni atsevišķās šādās lietās un tiek pie tām noķerts, tad viņu soda, un tam ir liels kauns, jo to nosauc par svētuma apgānītāju, vergu mednieku, sienu laužēju, laupītāju un zagli.. Turpretim, ja kāds atņēmis pilsoņiem mantu, arī viņus pašus kalpina, padarījis tos par vergiem, tad tas netiek vis saukts minētos apkaunojošos vārdos, bet gan par izredzētu un laimīgu, un tā viņu sauc ne tikai paši šie pilsoņi vien, bet arī visi tie, kas dabū zināt par viņa visu aptvērēju netaisnību, jo tie, kas peļ netaisnību, peļ nevis baidīdamies to darīt, bet baidīdamies to paciest.»* »

Skaļi un ar lielu sparū izteicis šos nekaunīgos rupjā ielas cilvēka uzskatus, Thrasymachs triumfa pilns atgriežas atkal savā vietā. Viņš tomēr nav manījies, ka bijis mazliet neuzmanīgs: viņš runādams uzsvēra, ka viņš runā par īsto valdnieku. Tas dod Sōkratam iespēju pārnest saciksti apvidū, kur viņš ir visstiprākais, – uz lietu būtības aplūkojumu. Soli pa solim ar veikliem triecieniem viņš spiež savu

nikno pretinieku atkāpties, ar neatvairāmu metodisku uzņēmšanos spiež to stūrī un beidzot dod viņam tādu *knock out*, ka pretinieks saļimst un padodas. Tam jāatzīst, ka īstais valdnieks dzīvo tikai rūpēdamies par pārvaldāmo, ne par savu labumu. Būdams īsts meistars, tas nekur netieksies darīt kaut ko pāri par mēru, tāpat kā īsts muzikants netieksies uzvilkt savas liras stīgas vairāk nekā citi, bet tikai līdz noteiktam mēram. Taisnīga rīcība būs visur mēra pilna un radīs harmoniju. Tāpēc taisnīgā dvēsele, būdama saskanīga, jutīsies labāk un tāpēc arī dzīvos labāk un būs laimīgāka nekā netaisnā.

Tā Sōkrats jau domā kļuvis laimīgi galā ar problēmu. Viņa jauneklīgie sarunas biedri domā tomēr citādi – tie grib viņam dot vēl daudz grūtākus uzdevumus. Mācīt, ka jābūt taisnam tāpēc, ka tas izdevīgāk, kā to dara tradicionālā audzināšana, nav grūti un nav arī nekāds nopelns, – bet lūk, lai viņš pierāda, ka jābūt taisnam arī tad, kad tas neizdevīgi, pat tad, kad taisnība netiek atzīta un rada vajāšanas, – lai viņš pierāda, ka pat tad taisnais laimīgāks par netaisno!

Sōkrats atzīst, ka uzdevums grūts un ka tad iepriekš jānoskaidro taisnības būtība. To vieglāk izdarīt, ja problēmu aplūko it kā palielinātā veidā, un proti – valstī. Te taisnībai jābūt ierakstītai it kā lielākiem un vieglāk salasāmiem burtiem, – pēc tam tad varēs salasīt to ierakstītu arī sīkākā rakstā individuālā dvēselē. Bet vislabākā metode pētīt valsti ir aplūkot tās izcelšanos – te tad varēs pielikt tieši pirkstu taisnības rašanās momentam.

Cilvēku apvienošanās noteic atsevišķo individu nespēcība: kopā tie var drošāk un vieglāk dzīvot. Novērojams, ka darbi veicas labāk, ja tos sadala un rada atsevišķus amatus: vispirms vajadzīgs zemkopis, tad namdaris, drēbnieks, kurpnieks, kalējs utt. Valsts kodolu varētu radīt 4–5 savstarpēji nepieciešamu cilvēku apvienības. Tomēr viņu skaits, darbam specializējoties, neizbēgami pieaugs lielāks, kas tad prasīs atkal jaunus darbinieku kategorijas – tirgotājus, kuģiniekus, sīktirgotājus, vienkārša darba strādniekus utt. Tomēr, neejot pāri zināmām robežām, paliekot pie elementāro vajadzību apmierināšanas, varēs izveidot pirmo dabisko valsti, kur visi pilsoņi dzīvos gan ļoti vienkārši, bet reizē un taisni tāpēc būs kā taisnīgi, tā laimīgi.

«Tie ražos labību, vīnu, darinās drēbes, cels mājas. Vasarā tie strādās puskaili un bez apaviem, bet ziemā būs pienācīgi apģērbti un apauti. Barībai tie taisīs miltus no miežiem un kviešiem un tad vai nu vāris putru, vai ceps skaistu maizi un liks to uz tīriem salmiem vai lapām. Paši tie sēdīsies blakus uz mīršu cisām un dzīros kopā ar saviem bērniem, piedzēdami klāt vīnu, un ar vainogotām galvām dziedās slavas dziesmas dieviem.»

Sōkrata klausītājus šis idilles tēlojums tomēr pārāk nesajūsmina. Viņi grib dzīvot kultūras valstī, grib visas ērtības, grib greznību un visdažādāko baudu iespējas. Bet tam tad ir svarīgas sekas. Ja grib greznību, ja grib daudz dažādu lietu, kas nav nepieciešamas, tad pirmā primitīvā, bet vienīgā veselā valsts vairs nav iespējama, tad nesamērīgi jāpavairo iedzīvotāju skaits, jādod vieta daudziem liekēžiem, un līdz ar to valsts it kā neveselīgi uzpampst. Tomēr arī šinī valstī varēs saredzēt, kā tur rodas gan taisnība, gan netaisnība, un tāpēc var arī to aplūkot.

Galvenās sekas dabīgās, vienkāršās dzīves apstākļu pārkāpšanai un greznības ideālu pieņemšanai būs tās, ka valsts, no vienas puses, gan pati nevarēs iztikt ar

savas zemes ražojumiem un tāpēc būs spiesta mēģināt citiem ko atņemt, un, no otras puses, arī kaimiņi, redzēdami, ka tajā ir uzkrātas dažādas bagātības, iekāros tās. Tātad neizbēgami būs jākaro, un galvenām valsts rūpēm jābūt, lai padarītu sevi iespējami stiprāku bruņotu konfliktu gadījumam. Būs vajadzīgi karavīri – valsts sargi. Šī valsts sargu institūtu iespējami laba iekārtošana tad arī būs galvenā ass, ap kuru grozīsies Platōna politiskā doma un kas izskaidros pat visas tās pārdošības.

Tiešām, ja valstij jābūt militāri stiprai, tad tai nepietiek pilsoņu milicijas, bet jābūt īpašai šķirai, kurai karošana ir galvenais dzīves uzdevums un kuras locekļi tāpēc, kā visi speciālisti, būs nesalīdzināmi pārāki par nespeciālistiem. No otras puses, tomēr šādas īpašas karavīru šķiras pastāvēšana var radīt arī lielas briesmas valstij, jo, turēdama savās rokās visu valsts fizisko varu, tā var uzkundzēties pārējiem pilsoņiem un padarīt tos par saviem vergiem. Sarežģītais uzdevums tātad būtu:

- no vienas puses: noorganizēt spēcīgu profesionālu karaspēku,
- no otras puses, panākt, lai tas būtu disciplinēts un paklausīgs augstākai valsts vadībai.

Platōns nebaidās no drastiskiem salīdzinājumiem, un tā viņš saka: labiem valsts sargiem jābūt kā suņiem: asu skatu, ātrām kājām, stipriem muskuļiem, sirdīgiem cīņā. Vai tie tad nebūs nikni? Nē: labs sardzes suns ir savā ziņā filozofs, viņš ir laipns pret tiem, kurus tas pazīst, jo pazīt viņam nozīmē mīlēt. Kā mēs veidosim viņu dvēseles, lai panāktu tajās drošsirdības un laipnības apvienojumu? Ar grieķu tradicionālo audzināšanu:

- ar ģimnastiku un
- ar mūziku.

Ģimnastika, īsti militārā vingrošana, mācīs tos panest dažādas grūtības un darīs tos stingrus un cietus nevien miesā, bet arī raksturā. Bet tā vien vēl būtu par maz, rakstura cietuma vien nepietiek, tiem jāuzņem dvēselē arī maigums. Par to tad jā-rūpējas mūzikai.

Nemsim tikai vērā, ka mūzikas jēdziens grieķiem bija plašāks nekā mums: tas bija viss, kas nāca no mūžām, tātad daiļliteratūra, daiļās mākslas, zinātnes. Nav dziļāku pārveidojumu kā tie, ko dvēselē rada šīs mūzikas lēnā un ilgā uzņemšana, un nav arī spēcīgāku un bīstamāku. Tā sāk jau iedarboties visagrākā bērnībā ar pasakām – un grieķi tāpat kā citas tautas ilgi palika bērni. Tāpēc Hērakleits un Ksenofans jau agrāk bija teikuši, ka Homērs un Hēsiods ir veidojuši Grieķijas dvēseli, un bija atraduši, ka tie to nav labi darījuši. Bet valstsvīriem tas nebūs vienalga. Platōna valstī vajadzēs, lai valsts sargi būtu izauguši veselīgā ietekmē un lai acis un sirdis tiem vienmēr būtu dzīva skaistu darbu un skaistu domu atbalss, un lai viņos būtu jau spēcīgi izveidota tieksme labprātīgi klausīt prāta balsij. Vai lielo grieķu dzejnieku ietekme atbilst šim prasībām? Vai tie drīzāk nav darījuši visu, kas viņu spēkos, lai izskaustu grieķu tautā visus tikumus un to

avotus? Platōns tā domā un, bagātīgi citēdams tekstus un analizēdams tos, mēģina to pierādīt. Visus tos tikumus, ko mēs gribam iepotēt mūsu sargiem, kā:

- dievbijību,
- drošsirdību,
- mēra ieturēšanu,
- patiesīgumu,
- savaldību –

visus tos dzejnieki tiecas iznīdēt ar to, ko viņi stāsta par dieviem un par varoņiem. Dievi viņiem saceļas pret savu tēvu un sakropļo to, tie ķīlidojas un kaujas savā starpā, tie ir netikļi un laulības pārkāpēji, tie ir greizsirdīgi uz cilvēkiem un krāpj tos ar visādiem meliem un cita izskata pieņemšanu, kaut gan pat pasaka nedrīkstētu attēlot dievu citādu, kā tas patiesībā ir, proti – labs, pat kad tas soda, nemainīgs, taisnīgs, patiesīgs. Un ko teikt par varoņiem, kas baidās nāves – īsti no dzīves pēc nāves, ka bez mēra gan raud, gan smejas, kas melo, apreibinās ar visādām baudām, atdodas trakošanai un visām iespējamām mežonībām? Vainagu visam vēl uzliek, ka pastāvīgi tiek atkārtots, ka būt taisnam nozīmē darboties otra labā un savai nelaimei. Platōna sašutums tāpēc liels, un viņa spriedums bargs.

Lai to pilnīgi saprastu, jāņem vērā, kā aizrāda Platōna pētnieks Diess, ka Platōna laikmetā attiecība pret dzeju bija gluži citāda nekā mūsu diletantiskā (= izpriecu) laikmetā, kas ir kultivējies 'mākslu mākslas pēc' un kas no tās nav prasījis neko citu kā izdomas pasaules burvību. Grieķi prasīja un arī saņēma no dzejas gluži ko citu: proti, to pašu, ko ticīgais prasa no savām svētajām grāmatām, to, ko jaunas tautas, veiklu komentātoru pamudinātas, prasa no savām chronikām: pamācības tikumu jautājumos un dzīves gudrībā, politikā, reliģijā, pat stratēģijā un civilā teknikā. Homēram bija savi priesteri un tulkotāji, un tie viņā kā enciklopēdijā meklēja un atrada atbildes pilnīgi uz visiem jautājumiem. Tāpēc nebrīnīsimies, ja Platōns dzejniekiem tik asi izvirza kompetences jautājumu un pārmet tiem, ka tie runā par lietām bez pilnīgas viņu pārzināšanas, nebūdami speciālisti attiecīgos jautājumos. No šā viedokļa zināma veida dzeja viņam nav nekas cits kā mazvērtīgs atdarinājums. Lai izteiktu patiesību par kādu lietu, ir jāspēj skatīt tās ideja, ko var tikai tas, kas metodiski gājis cauri attiecīgām mācības pākāpēm. Tā, piem., ir tikai viena gultas ideja resp. gultas uzbūves shēma vai likumība, – un šī gultas ideja ir, tā sakot, vienīgā istā gulta. Galdnieks, ņemot šo gultas būtību kā likumu savai fabrikācijai, darina daudzās konkrētās, materiālās gultas. Tas pats nerada gultu, tas īsti tikai atdarina gultas ideju. Bet tad tālāk vēl viens amatnieks – gleznotājs – atdarina atkal galdnieka atdarinājumu, tā dodams, līdzīgi kā to dara spogulis, tikai tīru šķitumu, un tas no patiesīguma viedokļa ir kaut kas pavisam mazvērtīgs. Tāpēc tad Platōns it sevišķi noliedz dramatiskās mākslas, kas visas it kā dibinās atdarināšanā.

Noliegdams mākslu un dzeju kā iluzionismu, tas noliedz to tālāk arī kā impresionismu, t.i. kā jūtu ietekmētāju. Kamēr prāts pēc būtības ir rāms un negrozīgs,

tikmēr instinktu un dziņu dzīve vienmēr ir kustībā un raustīta uz visām pusēm, un tāpēc tad arī dod iemīļotāko vielu dzejai, lai imitētu. Ar to tad dzeja spēcina šo zemāko instinktu un dziņu dzīvi un mudina to uz dumpi, apspiež prātu, līdzīgi kā kad valstī nodotu varu ļaunajiem, bet krietnos vestu postā. Visļauņākais šinī impresionismā ir simpātija, ko tas modina uz ļaunām jūtām un darbiem, iemidzīnot tā mūsu modrību par zemāko dvēseles daļu. Tā dzeja mūsos modina visas kaislības un veicina jūtu dezorganizāciju, dodot tām spēku un darot tās par valdniecēm.

Tāpēc tad Platōns prasa, lai vērš uzmanību nevien uz dzejas vielu, bet arī uz formu. Melodijas nedrīkst būt raudulīgas vai arī tādas, kas modina kaislības, vai kas vispār ar savu pārmērīgo reibumu mulsina dvēseli un traucē tās iekšējo vienību un vīrišķību, – un tas pats jāprasa no ritmiem. Līdzīgiem likumiem būs jāvalda arī glezniecībā, arhitektūrā un visās citās mākslās. Kad rakstniecības un mākslu ietekme būs šādā veidā regulēta, tad, tā saka Platōns, visā dzīvē valdīs samērīga daiļuma un veselīga skaistuma gars, un, ietekmējams jau no pašām bērnu dienām jaunatnes dvēseli, tas liks tai instinktīvi noraidīt visu pārmērīgo, neglīto un zemo un darīs to atvērtu visam skaistam un cēlam.

b) Valsts organizācija un pārvaldīšana. Bet ne mazāk kā mūzikā audzināšana dvēseles ietekmē arī visa dzīves kārtība un veids. Tāpēc arī tam būs pievēršama vislielākā vērība. Dzīve jāiekārto tā, lai tajā nekas neizjauktu to dvēseles līdzsvaru, kas iegūts audzināšanā. Tāpēc sargu ēdiens nedrīkstēs būt nedz pārāk izsmalcināts, nedz arī pārāk smags un daudzumā pārmērīgs kā, piem., cīkstoņiem, jo tas dara garu un miesu smagu un neizturīgu, bet sargiem par visu vairāk jābūt vingriem un spējīgiem panest visas grūtības. Katrā ziņā viņu dzīve jāiekārto tā, lai tiem būtu maz vajadzības pēc ārstiem, jo visdrošākais kādas dzīves iekārtas nepareizības apliecinājums ir vajadzība pēc daudziem ārstiem un tiesnešiem. Platōna labi iekārtotā valstī nedrīkstēs ilgi slimot: tajā valdīs tādi paši uzskati kā vienkāršā darba tautā: slimība vai nu ātri jāpārvar stipriem līdzekļiem – vai atkal, lai tad slimība pārvar slimo, jo ilga vārgulošana nedara labumu nedz pašam, nedz citiem. Tādā kārtā, rūpēdamies reizē par garu un par miesu, Platōns cer izveidot savus sargus kā harmoniskus kultūras cilvēkus, kas nebūtu ne brutāli ieroču kalpi, ne aistēti, bet pilni gaiša prāta un ar skaidru apziņu par galvenām vērtībām. Viņa ideāls ir 'filozofija bez mīkstāulības', kultivēts gars ar spēcīgu gribu, maiguma un spēka apvienojums, – un šāda pareiza pretstatu sajaukuma metode ir vispār viens no viņa filozofijas galveniem principiem, kas jau tieši deklaratīvi tiek izteikti dialogā *Filēbs*, bez tam arī *Timaijā*, *Politīki* un *Likumos*.

Tālākais jautājums ir, kam tieši jāuztic valdīšana? Platōna princips te ir:

- tiem, kas pēc savas dabas un pēc savām zināšanām un pieredzes visvairāk spējīgi veikt šo uzdevumu.

Te vajadzēs izdarīt izlasi uz ilgstošu novērojumu un pārbaudījumu pamata, sākot jau ar visagrāko jaunību. Kandidāti valdīšanai būs tie, kas vienmēr visos apstākļos būs izrādījušies:

- visnesavtīgākie,

- vissavaldīgākie,
- vissaprātīgākie,
- visdrošsirdīgākie,
- raksturā visstiprākie,
- visvairāk pievērstie vienīgi kopēju interešu ievērošanai un aizstāvēšanai.

Viņus tīšprātīgi bieži novietos kritiskās situācijās un kārdinājumos, un tikai tos, kas visus šos kārdinājumus būs pārvarējuši un tad vēl ieguvuši augstāko zinātnisko izglītību un ilgu gadu pieredzi valsts darbā, tos tad, kad tiem jau būs pāri pusmūžam, izvirzīs augstākos atbildīgos vadītāju posteņos. Šos vecākos tad sauks par pilnīgiem sargiem, jaunākos par viņu palīgiem. Tomēr, lai valdītāju autoritāte būtu pilnīga, ir labi, ja tā atrod atbalstu vēl kādā ticējumā. Tāpēc vajadzēs pārliecināt kā viņus pašus, tā pārējos pilsoņus, ka visi valsts iedzīvotāji ir izauguši kādreiz tieši no tās pašas zemes, uz kuras tie dzīvo. Bet māte – zeme, veidodama tos, iejaukusi tajos dažādus metālus: vieniem tā dvēselē piejaukusi zeltu, otriem sudrabu, trešiem dzelzi un varu. Valdīt drīkst tikai tie, kuru dabā ir zelts, bet viņu palīgiem jābūt sudraba dvēselēm. Ja turpretim valstī varu gūst dzelzs cilvēki, tad tas nozīmē valsts bojā eju. Tāpēc, ja kādreiz notiek, ka no zelta vecākiem piedzimst dzelzs cilvēki vai otrādi, tie bez kavēšanās pārvietojami tajā šķīrā, kurā tie pieder pēc savas dabas.

Tālāk sargu dzīve jāiekārto tā, lai būtu novērsti visi kārdinājumi, kas varētu tos pamudināt pārvērsties no suņiem, aitu sargātājiem, par vilkiem – aitu plēsējiem. Tāpēc, lai tie dzīvo nometnes dzīvi, labi izvēlētā vietā, kur tie var atgaiņāt kā ārējā, tā iekšējā ienaidnieka uzbrukumu. Šai nometnē tiem viss būs kopējs:

- kopēja māja,
- kopēja maltīte, pat
- kopējas sievas un bērni.

Pārtiku – taisni tik, cik spēcīgiem vīriem vajag, ne mazāk, ne vairāk, tiem apgādās pārējie pilsoņi kā algu par viņu sardzes dienestu. Tiem nedrīkstēs būt naudas, zeltu tie pat redzēt nedrīkstēs, – tiem jāapmierinās ar to zeltu, kas viņu dabā.

Bet te rodas iebildums. Šāda dzīve neesot nekāda valdītāju dzīve, tā tiem nesagādājot nekādu laimi, – tā isti esot tikai nožēlojamu kara kalpu dzīve un pie tam vēl bez tās algas, ko pat pēdējie saņem un ar kuru tie var brīvi rīkoties. Bet, lūk, atbilde: vai valsts celšanas mērķis ir sagādāt laimīgu dzīvi kādai vienai šķīrai, proti, tās valdītājiem? Vai tas drīzāk nav rūpēties, lai visai valstij būtu labi? Tāpat kā gleznotājs nedrīkst vērtīgāko ķermeņa daļu, piem., aci gleznot ar skaistāko krāsu, proti ar sarkano, bet ar to, kāda tai dabiski pienākas, tā arī nevienas šķīras dzīve nedrīkst būt citāda kā tāda, kas atbilst tās uzdevumam valstī, – šai gadījumā valsts sargātāju uzdevumam, – un te nu tieši pēc būtības nepieciešami tiek prasīta vislielākā vienkāršība. Ja sargi sāktu dzīvot greznu dzīvi, valsts ietu bojā. Bet

valsts jau nav radīta sargātājiem, bet sargi valstij. Un bez tam vēlāk jau Platōns mēģinās rādīt, ka tie, ņemot vērā audzināšanu, kādu tie guvuši, nebūs nelaimīgi, bet gluži otrādi. Tādā pašā mērenībā tad, saprotams, dzīvos arī pārējie pilsoņi, kaut gan tiem, kā jau zemākas sugas cilvēkiem, netiks noteiktas tik stingras prasības, un tiem varēs būt arī sava privāta dzīve un savs privāts īpašums: Platōna komunisms domāts tikai sargiem un valdītājiem – zelta un sudraba dabām, augstākas sugas cilvēkiem, jo tikai tie uz to, vismaz teorētiski, varētu būt spējīgi. Bagātību iegūšana tomēr visiem būs stingri ierobežota un aiz vissvarīgākiem iemesliem. Tiešām, galvenie nelaimes cēloņi valstīm ir kā pārliecīga nabadzība, tā pārliecīga bagātība, jo tās ir visu pilsoņu ķildu un savstarpējas apkarošanas pamatā un līdz ar to galvenās valsts vienības un tās spēka grāvējas. Būs tāpēc stingri jālūkojas, lai ideālajā valstī nebūtu ne vienas, ne otras.

Bet vai mūsu ideālā, bet trūcīgā valsts nebūs līdz ar to vāja, jo tai nabadzības dēļ, piem., nebūs līdzekļu karošanai? Platōns domā, ka tā par spīti tam būs vistiprākā, – tādu to darīs pilnīgā, iekšējā viengabalainība, kā arī tās nesalīdzināmi labākais profesionālais karaspēks. Turpretim tās pretinieki būs iekšēji vienmēr sašķelti, un ienaidnieki atradīs sev sabiedrotos viņos pašos.

Ar to valsts uzbūve tās galvenās līnijās būtu veikta, un tagad pienācis laiks jautāt, kur un kā tad viņai piemītis tie četri tikumi, kas grieķiem bija galvenie, proti:

- gudrība,
- vīrišķība,
- savaldība,
- taisnība.

Tagad, tiešām, atbildēt uz to nav pārāk grūti. Gudrība šai valstij piemīt tāpēc, ka to vada gudrākie un ar pieredzi bagātākie vīri. Drošsirdības tikums tai piedēvējams tāpēc, ka tai ir drosmīgs karaspēks, kam ir pareiza zināšana par to, no kā ir un no kā nav jābīstas, un arī rakstura spējas šo zināšanu pārvērst darbos. Savaldība tai piemītis tai ziņā, ka dzelzs un vara dabas cilvēku kaislības tajā klausis zelta dabu prātam. Bet kur tad taisnība? Tā patiesībā ir visu citu pamatā, un tā īsti ir viņa, kas tiem dod augstāko sankciju. Tā izteic, kā katram atsevišķam cilvēkam, tā šķirai jāpilda tas uzdevums, tas pienākums, kas atbilst viņu gara un miesas spējām, bet nekādā ziņā ne citu ko: ar to, ka tirgotājs, ka karavīrs, ka vadītāji sargi katrs paliek savā vietā un pilda savu uzdevumu, – ar to tad valstī ir piepildīts taisnības princips.

Bet tāpat kā šai valstī jāizšķir trīs šķiras, tāpat tādas jāizšķir arī atsevišķā cilvēka dvēselē:

- kā augstākā spēja tai ir dots prāts,
- kā zemākā – iekāres un kaislību spēja,

- bet vidū starp tām ir cēlāko dvēseles savijojumu – drosmes, kauna un sašutuma spēja, ko var saukt par sirdību.

Prāta pienākums ir valdīt, un dvēselei, kurā tam ir vara, piemītis gudrība. Ja sirdība palīdzēs prātam un liks cilvēkam prāta lēmuma dēļ panest visas briesmas un grūtības, tad dvēselei piemītis arī īsta vīrišķība. Tāpat savaldība tam būs, ja zemākās kaislības un iekāres klausīs prātam un cēlākām jūtām. Taisnība tāpat kā valstī būs piepildīta tad, kad ikviena dvēseles daļa atradīsies pareizā attiecībā pret pārējiem. Taisnība tātad būs it kā visu tikumu apvienojums, it kā dvēseles iekšējā saskaņa un harmonija. To var saukt arī par dvēseles veselību, kamēr netaisnība ir slimība, stāvoklis, kur dvēseles orgāni atsakās pilēt savas dabiskās funkcijas un ieņemt dabiskās savstarpējās attiecības. Jau no tā vien ir skaidrs, ka taisnais – veselais dzīvos laimīgāku dzīvi nekā netaisnais – slimais.

Pirmais konkrētais taisnības principa izlietojums valstī būs tas, ka sievietēm piešķirs tos pašus pienākumus un līdz ar to tās pašas tiesības kā vīriešiem. Vai kuces nepilda tos pašus sardzes uzdevumus kā vīriešu kārtas suņi? Kāpēc lai sievietes arī neieskaitītu valsts sargos; ja tās pēc saviem dotumiem uz to spējīgas? Viņas vājākas? Nu tad tām var dot, vajadzības gadījumā, vieglākus darbus, bet principā tās var valsts darbā pildīt tos pašus uzdevumus, un tas nekas, ja visumā, varbūt, tās arī netiks gluži vīriešiem līdz. Starp tām tad tāpat ir nepieciešama izlase, jāizvēl 'zelta dabas' un tām jādod pilnīgi tāda pati audzināšana kā vīriešu sargu kandidātiem, kopā ar tiem. Viņas tad arī dzīvos kopā ar tiem visos dzīves apstākļos – mājās, karā, medībās.

Vai tas neveicinās chaotisku dzimumsatiksmi un tad gala rezultātā izvirtību, deģenerāciju un, beidzot, visas mākslīgi celtās ideālās valsts sabrukumu? Platōns domā, ka iepriekšējā ar visiem saprāta un suģestijas līdzekļiem veiktā audzināšana un stingrie likumi pasargās no tā. Viņš grib veicināt tieši izlases cilvēku sugas pastāvēšanu un turpināšanos. Tāpēc tad laiku pa laiku tiks rīkotas svīnīgas kāzas, un labākie tiks pāroti ar labākiem. Bet individuālu ģimeņu starp sargiem nebūs, tie visi būs kā viena ģimene; neviena māte savu bērnu nedrīkstēs pazīt, tas tai tiks atņemts un audzināts īpašā iestādē. Tāpēc jaunākie uzlūkos visus tos, no kuriem tie atdalīti ar zināmu gadu skaitu, par saviem vecākiem, bet vienoš gados esošos par brāļiem un par māsām. Brīvība dzimuma dzīves ziņā būs tikai tiem, kas jau pārsnieguši zināmu gadu normu un, būdami jau pāri spēka gadiem, vairs nespēs dot vērtīgus pēcnācējus un tāpēc vispār vairs nedrīkstēs laist tādus pasaulē.

Kaut gan Platōns labi zina, ka šādi projekti viņa laika biedros radīs vislielāko opozīciju un dos vielu satīrām un komēdijām (Aristofans jau bija izmējis šādas fantāzijas), viņš tomēr domā, ka šis viņa projekts jāpatur kā ideāls, kas var nest dažus ļoti lielus labumus. Tiešām, blakus bagātībai otrs vissvarīgākais netaisnību un līdz ar to šķelšanās avots valstī ir partejiskums pret radniekiem – savu tuvinieku izcelšana pretī tālāk stāvošo lielākām tiesībām. Ja individuālo ģimeņu vairs nav, ja visa valsts valdītāju kārtā ir kā viena ģimene, visi vienādi saistīti asinsradniecības saitēm, tad viņš domā, ka viņu starpā pastāvēs simpātijas un draudzības attiecības, kādas labās ģimenēs pastāv starp ģimenes locekļiem. Tas tad varētu būt ļoti spēcīgs cements valsts vienības stiprināšanai un līdz ar to spēka pavairošanai. Ja pret to iebilstu, ka velti šādus projektus cilāt, jo tie pilnīgi nerealizējami,

tad Platōns ir citādās domās. Viņš domā, ka būtu iespējams, ka tie kādreiz arī realizējas, bet tikai tam ir viens nosacījums, par kuru tas vēl vairāk baidās runāt nekā par sievu un bērnu kopību, jo paredz, ka tas varētu radīt vēl lielākus sarkasmus nekā pats tikko minētais projekts. Galu galā viņš to tomēr izsaka: šis nosacījums ir, ka varu pār valsti iegūst īsti filozofi:

«Kamēr filozofi nevaldīs valsti, vai tā saucamie kēniņi un valdnieki nesāks nopietni un pamatīgi nodoties filozofijai, kamēr abas šīs lietas, proti, politiskā vara un filozofija neapvienosies, tikmēr valstīm nebeigsies viņu posts, nedz, es domāju, mīlo Glaukōn, visai cilvēku ciltij, nedz arī šis valsts satversme, kuru nupat apskatījām, agrāk taps iespējama un ieraudzīs saules gaismu.»

Šī Platōna tēze tad arī pārsteidz viņa dialogā tēlotos klausītājus, un tie aizrāda, ka būs daudzi, kas par to būs galīgi sašutuši. Izrādās, ka tas tāpēc, ka tie ar filozofa vārdu saprot gluži ko citu nekā Sōkrats resp. Platōns. Tā laika populārā izpratnē filozofs bija sofistis – viltus gudrinieks, kas ar visādiem domu trikiem kavē laiku vai uzjautrina smalko sabiedrību un it sevišķi tās jaunatni, bet kas nekādā ziņā nav nopietni ņemams un nav uzskatāms par līdzvērtīgu kārtīgam cienījamam pilsonim. Platōns aizrāda, ka šos cilvēkus viņš neuzlūko par filozofiem, bet par tādējiem, kas bez tiesībām ieņēmuši filozofu vietas, jo īsti filozofi ir ļoti reti, un vajadzīga sevišķa laime, lai laikmeta apstākļos kāds par tādu varētu izveidoties. Vispirms jau vajadzīga izcilas dāvanas un dažādu pretēju īpašību apvienojums. Bet, ja kādam ir tādas dotības, tad palaikam pūlis ar saviem glaimiem, ar saviem kārdinājumiem gūt vieglus panākumus, ar savu paraugu ātri samaitā tos.

Īsts filozofs Platōnam ir tas, kas tiešām pilnā mērā ir gudrības mīlotājs, kā to jau apzīmē pats vārds (φίλος – draugs, σοφία – gudrība). Tikai gudrība, ko viņš meklēs, nebūs grozīgā un mainīgā praktiskās dzīves gudrība, bet negrozīgie un nemainīgie dzīves un pasaules pamatlikumi, kas kā tādi nav ne rokām taustāmi, nedz acīm skatāmi, bet tikai ar domāšanu atrodam. Filozofs tāpēc nepievērsīsies konkrētām lietām, jo tās spēj dot tikai patiesības šķitumu; viņš vērsīs skatus uz pasaules likumību izteicējām un to glabātājām idejām. Ja kāds reiz tās ir skatījis un atzinis, tad tas spēj arī visās lietās atšķirt pareizo no nepareizā, un tāpēc vienīgi filozofi būs kvalificētie valsts vadītāji, kamēr citi, salīdzinot ar tiem, būs it kā aklī.

Pareizi iekārtotā valstī tāpēc filozofu audzināšanai pievēršama visrūpīgākā vērtība. Ir jau skaidrs, ka tie tiks izvēlēti starp valsts sargiem. Ja jau šie pēdējie tiks izvēlēti ar stingru izvēli, tad filozofu – nākamo valdītāju – izvēle starp tiem būs vēl rūpīgāka un stingrāka. Pārbaude te ilgs gadiem, un tiem vajadzēs parādīt izcilas spējas gan prāta asumā un dziļumā, gan rakstura stingrībā un cēlumā.

Pēc mūziskās un ģimnastiskās izglītības nobeigšanas, kas tiem būs kopēja ar visiem sargiem, augstāko valsts amatu kandidātiem vajadzēs pievērsties augstākai zinātniskai izglītībai, un, proti, tādām zinātnēm, kas spēj viņu dvēseles sagatavot ideju pasaules aptveršanai. Šādas zinātnes, kuras tad, liekas, Platōns it sevišķi kultivēja savā *Akadēmijā*, bija:

- aritmētika,
- ģeometrija,

- harmonija un
- astronomija,

kas pēc viņa parauga vēl viduslaikos un vēlāk, kā t.s. kvadriviums, veidoja augstāko skolu augstāko kursu. Bet šīs zinātnes te tika pētītas nevis praktiskos, bet gluži teorētiskos nolūkos un tad arī attiecīgā veidā, aritmētika, piem., kā īpatnēja skaitļu teorija. Bet šīs zinātnes vēl nedod visu, ko vajag. Tās pašas pa daļai balstās vēl juteklībā, zināmos attēlos, no otras puses, tās dibinās zināmos pieņēmumos, aksiomās, kas netiek pamatotas. Vajadzīga vēl zinātne, kas no sākuma līdz galam būtu pilnīgi pamatota un kas būtu arī pilnīgi atsacījies no nedrošā juteklības atbalsta. Šāda zinātne, kas tad rada nākamo izglītības pakāpi, grib būt dialektika, – tā, kā to saprot Platōns un kas ir gluži kas cits, nekā to saprot mūsu dienās. Dialektika viņam nozīmē, no vienas puses, pacelšanos no atsevišķām hipotēzēm līdz viņu pamatojumam pēdējās idejās, to skatīšanu prāta acīm un tad atkal nokāpšanu no tām loģiskā ceļā līdz visām viņu speciālām konsekvencēm. Dialektika, ja to izpildītu līdz galam, tā tad nozīmētu pilnīgu domu pasaules organizāciju, visu sakarību un savstarpējo attiecību noteikšanu tajā un tā tad pilnīgu pasaules racionalizāciju un pakļaušanu prāta schēmām. Dialektika tāpēc tad arī būs specifiskā prāta (νόος, νοῦς) funkcija, matemātiskā atziņa διόνοια stāvēs jau vienu pakāpi zemāk; vēl zemāk būs konkrēto lietu izziņa, empīriskā zinātne – tā īsti būs tikai ticība (πίστις) un viszemākā pakāpē piederēs iztēlei (εἰκασία) – konkrēto lietu attēlu darināšanai. Tomēr arī dialektika īsti ir vēl tikai ceļš uz augstāko sasniegumu, bet vēl ne pats pēdējais sasniegums. Augstākais visas atziņas kulminācijas punkts, pie kura jānonāk, kad jau ilgi ir praktizēta dialektika, ir augstākās idejas, proti, Labā idejas skatīšana.

Kas ir šī Labā ideja? Par to Platōna komentātori ir daudz sprieduši un rakstījuši. Tā, acīm redzot, ir pēdējais cēlonis tam, ka pasaulē vispār ir kaut kas labs. Ja pasaulē ir kaut kas lietderīgs, mērķim pielāgots, saskaņīgs, harmonisks, skaists – tad visam tam pēdējais cēlonis ir Labā ideja. Bet, tā kā konkrētie labā veidi ir neskaitāmi un visu to izpaušanos pārvalda atsevišķās specificētās idejas, tad Labāis īsti ir ideju ideja, – tas noteic visu ideju pilnību un augsto vērtību. Bet idejas kā formu principi ir līdz ar to arī esmes principi, – tikai organizācijas un formas dēļ lietas iznirst no nebūtības chaosa un kļūst esošas. Idejas no šā viedokļa ir esmes noteicējas, un, ja nu Labā ideja ir pats augstākais formas un organizācijas princips, tad tas nozīmē, ka tā līdz ar to ir pēdējais un augstākais esmes avots. Platōns tāpēc ar Sōkrata muti atsakās dot Labā idejas definīciju, – viņš tikai pasaka, ka tā stāv vēl pāri esmei. Un tiešām to, kas koncentrē sevī visus tūkstoškārtīgos konkrētos labā veidus, to nevar definēt, to nevar izteikt, to var tikai intuitīvi skatīt. Nojēgu par to var dot tikai ar analogijas norādījumu. Un tā Platōns arī dara. Viņš pielīdzina Labā ideju domu pasaulē saulei redzamajā pasaulē. Saule šai pasaulē veic divi lietas:

- tā noteic tās dzīvību resp. esmi, un, otrkārt,
- tā dara to redzamu.

Gluzi tāpat arī Labā ideja, kā jau redzējām, noteic visu esmi un šai ziņā stāv pāri esmei, bet bez tam tā noteic arī pasaules izzināmību, – viņa ir, tā sakot, pēdējais visas garīgās gaismas avots. Tiešām, pasaule izzināma tikai par tik, par cik tā ietverama priekšstatos, jēdzienos resp. idejās, – jo tikai ideju dēļ domai ir stabili objekti ar noteiktu iekšēju vienību un noteiktām īpašībām, uz kuriem tā var vērsties un kurus, to iekšējās organizācijas dēļ, tā var aptvert. Bet, tā kā Labā ideja savukārt pārvalda un noteic visas idejas, tad galu galā tā ir viņa, no kuras izplūst visa pasaules racionalitāte un līdz ar to izzināmība, kaut gan pati tā atkal stāv pāri kā izzināmībai, tā patiesībai. Kanta skolas komentātori ne par velti te redz jau anticipētu Kanta mācību par prāta kategorijām kā par pasaules izzināmības un līdz ar to eksistences priekšnosacījumiem. Kā jau aizrādīts, Teichmillers savā laikā pat mācīja, ka Kants īsti neesot ne soli tālāk ticis par Platōnu, bet esot tikai pedantiski pārāk schematizējis viņa mācību. Labā ideja ar savu transcendenci, ar savu mistisko neizzināmību un neizteicamību, ar savu stāvēšanu pāri kā esmei, tā patiesībai ir tuva viduslaiku teologu dieva priekšstatam. Platōns pats to tomēr pieskaitīja formālo principu kategorijai un tāpēc *Timaijā* min, kā jau aizrādīts, dievu, dvēselei līdzīgu būti, kā pasaules veidotāju pēc ideju parauga.

Nonākuši līdz mistiskai Labā idejas skatīšanai, filozofi būs sasnieguši cilvēciskās atziņas kalna galus. Vai pēc tam – pilni vēl šī skatījuma radīto svētlaimības trīsu – tie vēl gribēs nodoties sīkajām valsts pārvaldes lietām? Te atkal Platōns atgādina savu principu, ka valsts nepastāv kādas šķiras ērtības labad, – un arī filozofi nedrīkst darīt to, kas viņiem labāk patiktu, bet gan to, ko prasa valsts nepieciešamība. Viņu stāvoklis nebūs bez traģisma, jo viņi gan redzēs un zinās, kas valstij vajadzīgs, turpretim plašās pilsoņu masas būs tālu no šīs zināšanas, un tāpēc filozofiem varēs rasties smagi sarežģījumi.

Šo filozofu stāvokli Platōns paskaidro savā slavenā alas līdzībā. Iedomāsimies, saka viņš, dziļu pazemes alu, kuras ieeja stāvā slīpumā ved uz leju. Alas dibenā sēž un stāv cilvēki ar sejām pret dibena sienu, sasieti un saslēgti tā, ka tie nevar ne paši atpakaļ pagriezties, nedz arī galvu pagriezt. Gar alas ieeju iet mūris, un aiz mūras staigā cilvēki, nesdami virs galvas dažādus attēlus un lietas, un savā starpā sarunājas. (Platōnam te acu priekšā viņa iemiļotais un bieži pieminētais marionešu teātris.) Tālāk kaut kur aiz mūra deg uguns. Šis uguns gaisma apgaismo cilvēku nestos priekšmetus, un no tiem krīt ēnas uz alas dibena sienu. Cilvēki alā vēro šīs ēnas, un tās viņiem šķiet esam vienīgā īstenība. Viņi vēro to savstarpējo secību, kā arī sakarību ar dzirdamām skaņām, un kas vissekmīgāk spēj uzminēt, kāda ēna sekos tikko redzētai iepriekšējai ēnai vai dzirdētai skaņai, tas tiek uzlūkots par visgudrāko. Visa viņu zinātne pastāvēs šādu ēnu un skaņu secību uzminēšanā.

Ja nu kādu no tiem atraisa no važām un pagriež tā seju pret ieeju, tad sākumā tas nekā neredzēs, bet būs apžilbis. Grūta būs arī uzkāpšana augšā pa stāvo eju. Izejot no pazemes, apžilbums būs vēl stiprāks. Lai nesamaitātu acis, vajadzēs iepazīšanos ar pasauli sākt naktī – pierast sākumā pie krēslas, pie zvaigžņu un mēness gaismas. Tad varēs pāriet uz atspīdumiem udeņos, uz ēnainām vietām un tikai pēc šādas ilgākas sagatavošanās uz pilnu dienas gaismu un sauli. Bet, kad tie tikuši tik tālu, tad tie saprot, ka taisni saule, kuras skatīšana ir tik grūta, ir īstais visas pasaules dzīvības un krāšņuma avots. Tad viņiem metīsies zēl savu brāļu un

māsu pazemē, un tie labprāt gribēs viņiem palīdzēt tikt no viņu važām vaļā un izkļūt ārā no ēnu pasaules istā pasaulē. Bet, nonākušiem šais nolūkos atpakaļ alā, tiem tur klāsies grūti. Viņu pie gaismas pieradušās acis redzēs sliktāk nekā alas iemītnieku tumsas pilnās acis, tie izdarīs dažādas kļūdas, bieži klups un sagādās visiem smieklus. Tas, ko viņi stāstīs par īsto pasauli, liksies visiem pilnīgi neticams, tos uzskatīs par krāpniekiem un pierādījumu tam redzēs viņu neveiklībā. Šādiem 'glābējiem' tad neviens neuzticēsies, visi tos noraidīs, un, ja tie tomēr tuvos, lai noņemtu važas, tad pazemes cilvēki būs gatavi nogalināt tos.

Ko šī līdzība nozīmē, nav grūti saprast. Ala ir mūsu pasaule. Uguns simbolizē mūsu sauli, un mūsu zinātne un visa dzīve nav nekas cits kā ēnu rotaļā. Grūtā kāpšana uz dienas gaismu ir dvēseles pacelšanās garīgā pasaulē, un saule, kas apgaismo šo augstāko vietu, ir Labā ideja. Līdz šīs idejas skatīšanai jānonāk tam, kas grib saprast pasauli un kam jāvalda ļaudis. Bet, reiz nonācis tik augstu, tad gaismas pilns tas negribēs neko citu, kā tikai palikt šī gaismas avota tuvumā. Bet, kā jau teikts, viņa personīgās intereses nevar ievērot. Tam tomēr būs jākāpj atpakaļ alā un jāuzņemas viņam smagais un maz pievilcīgais valsts darbs. Lai tie nebūtu praktiski nepiedzīvojuši un tiešām nedarītu kļūdas, tiem būs arī šai virzienā jāvingrinās, jāizpilda 'stāžs', jāiegūst pieredze. Viņu karjēras pakāpes tad būs sekošas. Kā ģimnastiskā, tā mūziskā, tā matemātiskā izglītība jāiegūst un jānobeidz līdz divdesmit gadu vecumam. Zināšanu iegūšanai nevienu nedrīkst piespiest. Kam pašam prāts uz to nenesas, – lai tas iet citu ceļu, tā ir vislabākā izlase. No 20 līdz 30 gadiem visas zināšanas tiek padziļinātas, apvienotas it kā vienā zinātnē. Tad tiek izvēlēti visspēcīgākie un vingrināti piecus gadus dialektikā. No 35 līdz 50 gadiem kandidātam jāpilda praktiskais stāžs dažādos vidējos valsts amatos. Tikai kad sasniegts 50 gadu vecums, viņu pievērš Labā idejas skatīšanai. Pēc tam tad tas drīkst ieņemt augstākos valsts amatus, kurus tas pilda pārmaiņus ar citiem – tā lai tam paliktu arī brīži, kad tas var atkal koncentrēties sevī un atkal pieskarties viņa spēku uzturēšanai nepieciešamiem gaismas avotiem – un tas attiecas kā uz vīriešiem, tā uz sievietēm.

Šādā kārtā tad ideālās valsts satversme būtu uzņemta. Platōns domā, ka laimīgos apstākļos tā varētu arī tikt realizēta, proti, ja gadītos kāds valdnieks – filozofs. Tas tad varētu, domā Platōns, paņemt iedzīvotājiem bērņus līdz 10 gadu vecumam un tos uzaudzināt aprādītā kārtā. Sentimentāla rēķināšanās ar radnieciskām jūtām tā tad nebija sociālā reformatora Platōna stiprā puse. Bet tas bija laikmeta garā.

4. Degenerējošā dzīve un netaisnības sods

Taču Platōns paredz nevien savas ideālās valsts rašanās un pastāvēšanas nosacījumus, bet arī tās pagrimšanas un iznikšanas apstākļus. Tas dod viņam iespēju aplūkot un raksturot konkrēti pastāvošās satversmes kā viņa ideālās, jeb kā viņš to sauc, īsti aristokrātiskās satversmes – jo tur valda patiesi labākie (ἀριστοί) – degenerācijas veidus dažādās pakāpēs.

Valsts satversmes degenerācijas pamatā Platōnam ir zināma veida bioloģiska degenerācija. Atkarā no sarežģītiem matemātiskiem un astronomiskiem kāzu brīžu aprēķiniem, ar laiku neizbēgami notiks, ka kādreiz ieviesīsies kādas kļūdas

eugenisko principu lietošanā, un to sekas būs, ka pasaulē nāks mazvērtīgāka cilvēku suga. Šī mazvērtība vispirms izpaudīsies galvenā kārtā tādā veidā, ka jaunā paaudzē mazāk tieksies pēc zināšanām un pēc patiesības atziņas. Disciplīnu, karreivisku stāju, cieņu pret priekšniecību un vecākiem tanī turpinās kultivēt un pat sevišķi izcelt. Tāpēc satversmi, kas te pamazām iestāsies, varēs saukt par

- tīmokratisku (τιμή = gods),

un tā būs līdzīga vēsturiskai Spartas satversmei. Tā kā te nebūs vairs dziļākas patiesības atziņas, tad nebūs arī zināšanas par īstām vērtībām, un tā notiks, ka te sāks ļoti cienīt materiālās vērtības, sāks krāt zeltu, sadalīt laukus privātā īpašumā, u.tml. Šai valstī vairs nevaldīs prāts, bet sirdība.

Individuālais cilvēks Platōnam katrā satversmē ir pilnīgi atbilstošs tai. Tīmokratisks cilvēks maz cienīs zinātnes, bet būs kareivisks, ievēros subordināciju, būs bargs pret sev padotiem, nežēlīgs pret kalpiem.

Bet tīmokratija ir tikai pirmā pakāpe deģenerācijā, kas reiz sākusies, neaptu-rami iet tālāk. No tīmokratijas vēlāk nepieciešamā kārtā rodas

- oligarchija, t.i. nedaudzu valdīšana,

kur tiesības noteic mantas cenzs. Tas arī saprotams, jo tīmokratijā jau bija sācies zelta un sudraba kults. To pamazām sāk cienīt vairāk nekā vīrišķību un stingru disciplīnu. Valsts amatus sāk ieņemt cilvēki atkarā no viņu bagātības, kas ir tikpat, kā kad kuģu vadīšanu uzticētu nevis pratējiem, bet lielāku naudas summu uzrādītājiem. Šinī oligarchiskā valstī notiks arī asa šķelšanās starp pilsoņiem – radīsies bagātnieku un trūcīgo šķiras, kas atradīsies pastāvīgā naidā. Šāda valsts tad būs arī vāja un nespēs pretoties ārējam ienaidniekam, jo tanī atradīsies grupas, kas būs gatavas atbalstīt šo ārējo ienaidnieku, lai gūtu uzvaru pār saviem iekšējiem pretiniekiem. Līdzīgs būs arī oligarchiskais cilvēks. Valdīšana dvēselē tam no tīmokratiskā cilvēka sirdības būs pārgājusi uz kāribām, it sevišķi uz mantkāribu. Viņš būs liels mantas rausējs un krājējs, bet reizē ar to arī citu izmantotājs un bieži pat krāpnieks.

Vēl vienu pakāpi zemāk par oligarchisko iekārtu pēc Platōna domām stāv tā, ko viņš sauc par

- dēmokratisko.

Tajā arī valdīs kāribu cilvēki, tikai skaitliski tie būs vairākumā, un tāpēc iekārta būs jo sliktāka. Tā izveidojas tiešā ceļā no oligarchiskās, kad nabago tur saradies tik daudz, ka tie skaitā vairākkārt pārspēj bagātos. Šo trūcīgo savairošanos oligarchi tieši veicina, iegūdami sev visādiem līdzekļiem citu pilsoņu mantu. Bet, kad to skaitā kļuvis tik maz, tad agri vai vēlū notiek, ka nabagie pret tiem saceļas, pārvar tos un vai nu padzen, vai nogalina. Dēmokratiju raksturo vislielākā vajība. Tur nevalda kāda viena kārtība, bet visas, – un katrs te dara un runā, kas tam acumirkli nāk prātā. Te

«nevienam nav pienākuma uzņemties valdīšanu, pat ja tas krietns un spējīgs to darīt, nav arī pienākuma ļauties valdīt pār sevi, ja tas to negrib, nedz arī karot, kad ir karš,

nedz ieturēt mieru, kad citi ietur mieru, ja tam pašam nav patikšanas ieturēt mieru. Tāpat nav arī nekādu kavēkļu, ja likums kādam aizliedz piedalīties valdīšanā vai tiesā, ka tas tomēr piedalās tur, kur tam ienāk prātā».

Te, saprotams, tad arī nevienam nenāks prātā prasīt no valsts amatu kandidāta, vai tas ko mācījies, vai viņš darbam sagatavots, – tam pietiks, ja tas paziņos pūlim savu padevību un savu gatavību pildīt visas tā iegribas. Nedisciplinēta, chaotiska, bez kādiem principiem būs šādā veidā izprastā demokrātiskā valdīšana, bet tā līksies pievilcīga ar savu lielo raibumu un brīvību. Tā būs

«brinišķīga satversme, bez valdības, raiba, un tā vienmērīgi sadalīs vienlīdzību kā līdzīgiem, tā nelīdzīgiem».

Tai atbilstošs būs arī demokrātiskais cilvēks: nekārtīgs, anarchisks, neapvaldīts, padots acumirkļīgām iegribām un fantāzijām, – un viņa princips būs – baudīt dzīvi un nebēdāt ne par ko citu.

Visļauņākā no visām iekārtām tomēr būs

- tīrāniskā,

kas atkal dabiski izaug no demokrātiskās, kad tā samaitājusī pilsoņus un padarījusī tos glēvus, bet reizē iedēstījusī tieksmi dabūt vēl vairāk nekā tiem ir un pie tam par velti. To viņi panāk ar reformām, kas atņem mantu tiem, kam vēl tāda ir vai atkal uzkrājusies. Tā kā tas nevar notikt bez pretestības pārvarēšanas, tad tiem palaikam uzmetas par vadoni kāds uzņēmīgs vīrs. Sākumā tās ir laipns un smaida visiem. Tā kā to apdraud ienaidnieki, tas prasa sev miesas sargus. Dabūjis tos, tas to skaitu palielina un pamazām sagrābj varu savās rokās, kļūst par istu tirānu un padara pilsoņus par saviem vergiem. Tuvākās sekas tam ir, ka pilsoņi to sāk ienīst, un tam jāsāk ar tiem nesaudzīgs karš, līdz viņš iznīcina visus, kas tam stājas pretī. Arī paša draugi, kas tam, pa laikam, ne vienmēr visur klausīs, tam būs jāiznīcina, – un vispār visi krietnākie cilvēki. Kamēr vēl būs tempļu un iznīcināto ienaidnieku manta, no kuras pārtikt, tas tautai neuzliks smagus nodokļus, bet, kad viss būs izlietots, tad arī tauta tiks žņaugta, un tad tā ieraudzīs, kādu varmāku un kakla kungu tā sev izaudzinājusi. Bet, dzīvodams bez draugiem un uzticamiem cilvēkiem, spiests vienmēr vērot, vai tam nerodas kaut kur kāds jauns ienaidnieks, tīrāns būs visnelaimīgākais cilvēks par spīti savas dzīves ārējam spožumam. Vienkārt, tas dzīvos mūžīgās bailēs par savu dzīvību, otrkārt, to plosīs arī visas citas nekad neapmierināmās kaislības. Salīdzinot ar filozofu, tas būs nesalīdzināmi nelaimīgāks. Platōns joku pēc mēģina to izteikt pat skaitliski: tīrāns ir trešā vietā no demokrātiskā cilvēka, bet tas atkal trešā no filozofa. Tīrāna vietu tātd izteic $3 \times 3 = 9$. Bet, tā kā realitāte ir stereometriska resp. kubiska, tad $9^3 = 729$ (skaitlis, kas izteic dienas minūtes, mēneša stundas, gada dienas un naktis) – par tik tad arī filozofs būs laimīgāks par tirānu!

Lai vēl pilnīgāk pamatotu savus uzskatus par cilvēkam nepieciešamo dzīves veidu, Platōns uzmet cilvēka dvēseles līdzību. Iedomāsimies cilvēka dvēseli kā sastāvošu no trim būtēm: no milzīga zvēra ar daudzām galvām – gan rāmām, gan plēsīgām (kāribas un kaislības), no augumā mazāka lauvas (sirdība) un no vēl mazāka cilvēka (prāts). Teikt, ka izvēlams netaisnības ceļš, nozīmē teikt, ka jākopj

zvērs un lauva, un jāļauj iet bojā iekšējam cilvēkam, atstājot to abu dzīvnieku varā. Vai saprāts neprasa, lai, gluži otrādi, tiktu stiprināts iekšējais cilvēks un lai lauva nāktu tam palīgā savaldīt zvēru un tā uzturētu harmoniju starp trim dvēseles daļām?

Tas arī ārkārtīgi svarīgi no tā viedokļa, lai sagādātu dvēselei iespējami labāku likteni. Dvēsele jau cilvēkā neiet bojā līdz ar izšķiršanos no miesas. Platōns vairākos dialogos aplūko šo jautājumu un dod dvēseles nemirstības pierādījumus. Ar argumentiem viņš tiecas pierādīt to, ka dvēsele ir kaut kas tuvs dievišķam, nemateriālam, nesaliktam, un ka tāpēc tā nevar iet bojā, – jo viss, kas iet bojā, iet tādā kārtā, ka sadalās kādās sastāvdaļās. Bet dvēselē, kad tā ir tirā veidā, nav tādu. Tikai saaugumā ar miesu tā deformējas un līdzīgi jūras dievam Glaukam apaug ar aļģēm un gliemežiem tā, ka tās pirmatnējo veidu vairs nevar pazīt. Kas savu dvēseli tur tiru, kas to atbrīvo no ciešas saistības ar materiālo, tas to tuvina nemirstībai un nodrošina viņai to. Šai pēcnāves dzīvē tad arī tiek noslēgti galīgie rēķini par dzīvi šai pasaulē, tur tiek saņemtas pēdējās kompensācijas un atlīdzinājumi kā par visiem labiem, tā ļauniem darbiem.

Šo dzīvi pēc nāves Platōns ir attēlojis vairākos mītos, – tātad bez pretenzijām uz burtisku, bet tikai aptuvenu resp. principiālu patiesīgumu. Viens no tādiem plašākiem mītiem ir Ēra mīts dialoga *Valsts* nobeigumā.

Kāds pamfylietis, vārdā Ērs, kritis reiz kaujā. Tomēr, kad desmitā dienā tas ticis pievākts, tā miesas vēl bijušas labi uzglabājušās, un divpadsmitā dienā, kad tas bijis jau uzlikts uz sārta, tas pamodies un atstāstījis, ko viņa dvēsele šīs dienās pieredzējusi. Šī dvēsele, tiklīdz atstājusi miesu, nonākusi kādā savādā vietā, kur kā zemē, tā debesīs bijuši pa divi caurumi, pa kuriem dvēseles gājušas iekšā un ārā. Vidū atradušies tiesneši. Tie tiesājuši jaunatnākušo dvēseles un tad piesprauduši tām klāt zīmes ar saviem lēmumiem. Ērs neticis tiesāts, bet tiesneši likuši viņam visu labi ievērot un tad atstātīt cilvēkiem. No dvēselēm, kas jau izgājušas vai nu cauri zemei (ļauņās), vai cauri debesīm (labās), viņš dabū zināt, ka apakšzemē ļauniem ir jācieš lielas mocības: tiem tūkstoš gadu laikā desmit reizes, katru reizi pa simts gadiem, ir jāpārcieš visas tās pārestības, ko tie darījuši. Bet arī tad vēl ar to visi netiek cauri. Kad sevišķi smagi noziedznieki pēc tūkstoš gadu ciešanām gribot doties uz augšu, tad pēkšņi izrādās, ka caurums sāk rūkt un neņem tos pretī. Ugunīgi vīri tad tos satverot, saistot tos, dīrājot tiem ādu, stiepjot pāri dadziem un sviežot Tartarā, paziņodami visiem, par ko tas notiek. Debesīs turpretim katrs labs darbs tiek desmitkārtīgi atlīdzināts, un tur esot jāpārdzīvo neizsakāmi jaukumi. Tūkstošgadu ceļojumu izdarījušās dvēseles tiek vestas pie trim likteņa lēmējām Moirām, kas tām liek izvēlēties savas nākamās dzīves gaitas tādā veidā, ka noliek viņu priekšā lielu daudzumu dažādu dzīvju aprakstu. Izvēle jā dara katram pašam pilnīgi brīvi, dievs nav vainojams. Neievērojot brīdinājumu, daudzi pārsteidzīgi satver savas dzīves lozi, tverdami pēc kaut kā šķietami lieliska, un tikai vēlāk pamana, ka tanī piejauktas klāt vēl dažreiz pavisam briesmīgas lietas. Šie vieglprātīgie palaikam ir tie, kas dzīvē aiz paraduma nodzīvojuši godīgi un bijuši bebesis. Tie, kas nāk no elles, ir apdomīgāki. Pēc tam dvēseles tiek vestas pie Amelētes upes, no kuras ūdeņiem tām ir jādzēr zināms mērs. Dažs aiz nesapratības iedzer par daudz. Bet, cik arī katrs būtu dzēris, tas tūliņ aizmirst visu. Pēc tam pusnaktī, pārkonam dārdot un zemei drebot, sākas jaunās iemiesoša-

nās: vienu pēc otras dvēseles, mirdzošas kā krītošas zvaigznes, aiznes daimoni uz zemes virsu.

Viss šis mīts ieturēts orfisko leģendu un mistēriju garā. Kā ietvaru tam Platōns ir devis kosmografiju, kurā viņa dzejnieka fantāzija veikli rotaļājas ar visjaunākiem tās laika zinātnes atzinumiem. Pie debesu malām, kuras satur kopā gaismas stabs, karājas spole, kas nokarājas līdz Nepieciešamības ceļiem un griežas pati ap sevi vienmērīgā kustībā. Šīs spoles gredzenam (stāzvaiņģņu sfairai) iekšā septiņi citi gredzeni (planētu loki), kas kustas katrs citādi un pretējā virzienā kā spole (pasaules ass). Trīs Moiras, Nepieciešamības meitas, sēž apkārt spolei un vada ar savām rokām pretējās kustības. Uz ikviena gredzena malas sēž Seirēne [= Sirēna], katra izdvesdama savu toni, vienmēr to pašu, bet Moiras ar savām balsīm pavada šo mistisko harmoniju. Šī pīthagorisma ietekmē radītā kosmosa aina jau lielā mērā tuvojas vēlākai Ptolemaija sistēmai ar zemi vidū. Sīkumi te Platōnam sevišķi nerūp – par tiem viņš vairāk runā *Timajā*. Te viņam galvenais vēlreiz uzsvērt taisnības priekšrocības.

Cilvēka likteni, kā redzējām, noteic izvēle, ko izdara viņa dvēsele vēl pirms dzimšanas. Pareizu izvēli darīs tikai dvēsele, kas, ciešanu izmācīta, būs atzinusi pareizo filozofiju. Jaunās dzīves izvēlē to vadīs princips, ka vērtības, kas stāv visam pāri, ir garīgās vērtības, it sevišķi taisnība. Dvēsele, kas būs ievērojusi šo principu cauri visai dzīvei, spēš arī bīstamā un liktenīgā izvēles stundā atrast sev vislabāko dzīvi.

5. Platōnisma pamatzīmes

Daudziem Platōna pētniekiem patik uzsvērt viņa mācības atšķirības dažādos posmos. Šādas atšķirības, bez šaubām, ir, bet tās ir nenozīmīgas, salīdzinot ar dažām pamattendencēm. Kā galvenā no šīm pamattendencēm atzīmējama gara primāta sludināšana, garīgās dzīves prestiža izcelšana, mācība par tās nesalīdzināmo svarīgumu un nozīmīgumu. Šī tendence manāma cauri visiem Platōna darbiem no viena gala līdz otram, un no tās viņš nekad un nekur nav novērsies. Tikai garīgais viņam nenozīmē tik daudz, kā bieži mūsu dienās, dvēselisko, bet ideālās vērtības, – tā ir doma, tie ir it sevišķi domas saturi, kurus tas paceļ realitātes pakāpē, nosaukdams tos par idejām. Visa dvēseliskās dzīves jēga īsti ir pacelšanās līdz ideju pasaules aptveršanai ar tieksmi pielīdzināties tai un it kā sastingt mūžībai līdzīgos svētlaimības mirkļos, ko dod ideju kontemplācija.

Cilvēks šai pasaulē Platōnam īsti ir tikai viesis no kādas augstākas pasaules. Iekalts miesas važās, tas smagi cieš zem to smaguma un no brūcēm, ko tās viņā rada. Viņa dvēseles dziļumā vienmēr smeldz neizdzēšamas ilgas pēc tās pilnības, ko tas kādreiz vērojis viņā saulē. Šī smeldzīgā tieksme pēc pilnības, šis Erōts – tā īsti ir platōniskā mīlestība, – nav tas, ko vulgārā izpratnē tā nosauc. Šīs dziļās, nekad neapmierināmās ilgas, kas neļauj cilvēkam apmierināties ne ar kādu daļēju sasniegumu un virza to vienmēr augstāk, veido tā saucamo mīlestības dialektiku un ir viens no svarīgākiem ceļiem uz ideju atzīšanu, kā Platōns to tēlo savā skaistajā dialogā *Dzires*. Erōta vadīts, jauneklis sākumā pieķeras kādam vienam skaistam ķermenim, tad vispār ķermeņa skaistumam, lai pēc tam atzītu, ka garīgais

skaistums tomēr pārāks, un tā tas virzā uz likumu, tad zinātņu skaistuma aprbrīnošanu, līdz beidzot, kad viņš ilgi šais augstumos kavējies, tam atklājas pati Skaistuma ideja – citā vārdā Labā ideja. Ja vispār cilvēkam ir bijis vērts dzīvot, saka gudrības priesteriene Diotīma, tad tieši šā mirkļa dēļ. Tā visas Platōna filozofijas nervs īsti ir garīguma apoteoze.

Bet vai šis viņa garīgums, šis viņa idejas nav kaut kas jau pilnīgi pārdzīvots, tā sakot – pilnīgs muzeja inventārs? Tāds tas būtu tikai paviršā skatījumā. Arī mūsu dienās ir vēl dzīvas visas tās pašas problēmas, kas nodarbināja Platōna domu un virzīja to uz ideju teoriju, – un tās arī vēl šodien virza līdzīgā virzienā. Kas īsti noteic kārtību pasaulē? Vai dabas likumi, kas pārvalda pasauli, tiešām nav nekas cits kā tikai vārdi, kā skaitļi, kuriem realitāte neatbilst gluži nekas? Vai tad pasaules struktūra nav realitāte, vai tikai tās saturam – matērijai pieder tāda? Bet divainā kārtā, tiklīdz pieķeras šai matērijai, tā irst kā dūmi un neļauj pielikt pirkstu nekam stabilam: vienīgais stablais tajā izrādās tās struktūras formulas; matērija, paradoksālā kārtā, galu galā it kā pastāv no algebriskām formulām. Bet tad aiz šīm formulām ir kāda realitāte, katrā ziņā istāka nekā tas, ko vulgāri sauc par matēriju. Bet vai ar to mēs atkal nonāksim pie kaut kā līdzīga Platōna idejām? Tās jau arī viņam stingrā izpratnē bija skaitļi un formulas. Izrādās tāpat, ka platōnisms ir neiznīcināms un mūžīgs, lai gan tas maina tērpus. Un tāpat un vēl mazāk varēs iztikt bioloģija bez kāda reāla formas principa, – ne par velti pastāvīgi bioloģija tiek spiesta uz Aristoteļa entelecheijām līdzīgām koncepcijām, bet Aristoteļa entelecheija ir Platōna ideja, – arī te tāpat platōnisms ir aktuāls.

Bet sabiedriskā un valsts dzīvē, vai mēs būtu viņa problemātikai tikuši pāri? To grūti apgalvot. Sabiedriskā un politiskā dzīvē Platōns risina problēmu par indivīda un kopības attiecību, bet tā jau tieši arī visaktuālākā mūsdienu problēma. Platōns iet nepārspējami tālu, akcentēdams kopību un pilnīgi tai upurēdams indivīdu. Platōna konstrukcijas šai novadā tomēr jāuzlūko vairāk par ideālām shēmām, kuras var uzlūkot kā mērķus, uz kuriem virzīt centienus un kas tā dod virzienu un atļauj vienmēr lielāku progresu, bet kas nekad nebūs realizējamas pilnībā, – un par kuru pilnīgas realizācijas vēlamību var pastāvēt vislielākās šaubas. Platōns nav rēķinājies ar konkrētā cilvēka dabu, bet konstruējis kādu mākslīgu dabu, – kāda īstenībā nav atrodama. Konkrētā cilvēcē daudzgalvainais pūķis tomēr nav tik viegli savaldāms, kā to gribētu Platōns. Galu galā viņš arī pats to atzīst un sava dzīves vakara lielā dialogā *Likumi* mēģina vairāk pielāgoties konkrētam cilvēkam. Bet prasība par prāta valdniecību dzīvē paliek, – un tā ir otra viņa svarīgākā pamattendence, visciešākā sakarā ar pirmo. Prāts viņam ir, kā viņš izsakās *Filēbā*, visa kungs un valdnieks. Prāts ar savām idejām pārvalda visu kosmosu, – to rāda matemātikas izlietošana pasaules pētīšanā. Prātam jābūt valdītājam arī cilvēku dzīvē, un tas nozīmē – tai jābūt orientētai pēc prāta augstākiem atzinumiem, pēc likumiem, kas vienīgie spēj garantēt augstvērtīgas kultūras dzīves pastāvēšanu, – un augstākais no šiem likumiem ir taisnības likums. Platōns tāpēc par visu vairāk prasa, lai pasaulē valdītu taisnība, un tikai tad, kad tā noteiks kā valstu, tā cilvēku attiecības, cilvēce ieies no bēdu lejas apsolītā zemē. Un mēs, kas ilgojamies pēc taisnības, nebūsim tie, kas runās pretī šai Platōna prasībai.

K. KRAULIŅŠ

PLATŌNS

Dziļš ir tas nemiers, kādā dzīvo cilvēks, kas aiz īstenības redz vēl arī ideālu un grib pārnest tiltu uz to. Jo augstāks šis ideāls, jo dziļāks nemiers. Tāds cilvēks nespēj vairs atzīt īstenības dzīvi par pilnvērtīgu, viņš noliedz miesas un juteklības pašvērtību, noliedz remdenu pieticību, jo neatrod vairs tur sev mājvietu, bet ar visu savas dvēseles trauksmi un aizrautību tas tiecas iespīsties tai pasaulē, kas ir 'aiz' miesas un lietām, acīm neredzama, ausīm nedzirdama, tikai garā skatāma un saprotama kā skaistā, patiesā, labā un taisnā, šo cilvēka visaugstāko ideju, pirmdzimtene.

Šai nemierā un trauksmē pēc pārjuteklisko ideālu un ideju valsts dzīvo Platōna dvēsele, nemirstīgā platōniskā slāpe cilvēka dvēselē, cilvēka būtības kodols. Un arvienu no jauna šis platōniskais nemiers atdzimst lielajās, drošajās dvēselēs, kas nebaidās vismaz uz laiku atraut savu skatu no redzamā un taustāmā, lai dotos ceļojumā uz to gara ideju pasauli, kas, ar vienu savu daļu paceldamās pāri laikam, iesniedzas mūžībā, un kuras pirmais atklājējs vismaz Europas kultūras vēsturē ir bijis lielais athēniešu Kolumbs – Platōns.

Platōns, Aristōna un Periktionē dēls, piedzima aristokrātiskā athēniešu ģimenē, kura savos senčos skaitīja Solōnu, pirmo athēniešu likumdevēju, un Kodru, teiksmaino Athēnu ķēniņu. Tas notika 427. g. pr. Kr., īsi pēc athēniešu valsts vīra Perikla nāves, ilgā un drausmīgā Peleponnēsas kara laikā, kad laukus Attikas līdzenumā jau bija izpostījuši iebrucēji spartieši, bet paši athēnieši, cīnīdamies ar mēri un kara neveiksmēm, lepnī uz savu jauno Parthenōnu, upurēja Feidija zelta un ziloņkaula Athēnai Akropolē, sūtīja kuģus ar dargām mantām un cīņā rūdītiem kareivjiem uz visām pusēm, smējās par Aristofana komēdijām, skuma un raudāja savā amfiteātrī par Euripīda un Sofokla drāmām un likteņa traģēdijām.

Tā tad Platōna bērnība iekrīt laikā, kad Athēnas, ilgā brāļu karā nogurdinātas, savā politiskā varā sāk jau slidēt uz leju, kad par demokrātijas vadītājiem top dēmagogi un pūļa mīlulji, bet pati kulturālā tauta, kas savas pilsētas cietoksni pārvērtusi par lielāko cilvēces gara akropoli, top brīžiem brutāla un asiņaina pret saviem krietnākiem dēliem.

Platōns ir jaunākais starp divi brāļiem – Adeimantu un Glaukōnu, un māsu Potōni. Jau bērnībā tas zaudē tēvu, māte otrreiz apprecas ar Perikla draugu, savu tēvocī Pyrilampu. Mājās valda augstās grieķu izglītības tradīcijas, tēvu tēvu pārbaudītie tikumi un dziļa godbījība pret savas dzimtenes dieviem. Mazais zēns ir apdāvināts, rātns un centīgs, un 7 g. vecumā viņam, kā jau visiem pārtikušu vecāku bērniem tais laikos, ir savs vergs audzinātājs (paidagogs), kas to pavada uz skolu un uzrauga mācībās. Izglītību tas dabū labāko, kāda vien tais laikos iespējama. Vēlāk viņa skolotājs ir Kratyls, lielā efesieša Hērakleita skolnieks, kas ievēd jauno Platōnu dzīves filozofijā, atsedz tam lielo dzīves tapšanas un maiņas likumu. Viss tek un plūst, nekas nepaliek tas pats, kas bijis, – tā ir pirmā filozofiskā atziņa, kas saista Platōna pārdomas un kas vēlāk kļūst par vienas pasaules pamat-

raksturojumu viņa pasaules uzskatā. Bet Platōna izglītība ir harmoniska – līdz ar iedziļināšanos sava laika literatūrā, mūzikā un filozofijā, tas nododas arī ķermeņa kultūrai un uzvar pat sacīkstēs.

Jaunībā Platōns nododas arī dzejai, saraksta pats ditirambus un prāto uzstāties traģēdiju sacīkstēs, bet tad notiek pirmais lūzums jaunajā dvēselē.

Kāda baskāja dialektikas pievilcība liek sadedzināt viņam savus jaunības ražojumus un atzīt gudrības meklēšanu augstāk par mākslu. Šis cilvēks ir Sōkrats – Platōna dvēseles Christofors.

Platōnam jau 20 gadu, kad tas liktenīgi sastopas ar šo savādo cilvēku satīra izskatā, kas staigā basām kājām, kailu galvu, trūcīgā ģērbā, kas vienmēr ir ļaužu drūzmā, pats izliekas nekā nezinām, tādēļ vienmēr tikai jautā un ar saviem jautājumiem iedzen sprostā šķietami visgudrākos. Šo cilvēku viņš sastop ģimnāziju laukumos sarunās ar zēniem un skolotājiem, uz ielām, laukumiem un pat savu radinieku un paziņu mājās. Visur tas kāri klausās citu vārdos un domās, visur to ievēro un pavada gan nicinoši un naidīgi, gan dziļas apbrīnošanas skati. Tas ārējā ziņā ir līdzīgs tiem atbaidošiem silēniem, kuru izskatā mākslinieki gatavo skapjus, bet kuru iekšienē slēpjas visbrīnīgākie dārgumi. Jaunekli valdzina šī silēna iekšiene. Viņš jūt, ka tur slēpjas tīrs un dziļš patiesības nemiers, augstas tikumiskas vērtības. Un viņš top šī cilvēka draugs un skolēns. Jaunā dvēsele ir atradusi savu īsto ceļvedi.

8 gadi turpinās šī draudzība, jo Sōkrats Platōnam nav tikai skolotājs, bet vēl vairāk – viņš ir arī jaunā augošā gara atbalsts, tā sapratējs un Ariadnes pavediens jaunekļa dvēseles labirintā. Un vēlāk, pēc daudziem, daudziem gadiem, kad kādā vēstulē sirmis Platōns runā par Sōkratu un savām jaunības dienām, viņš sauc to par mīlo draugu. Jaunais Platōns Sōkratā atrod to cilvēciģo, kas palīdz pārspēt dvēseles vienpatību; un ja viņš vēlāk draudzības jēgu saskata dvēseles piepildījumā ar labo, skaisto un patieso, tad saprotami, ka šai domai pamatā ir arī personīgi pārdzīvojumi.

Šajos gados Platōns pats domā par valsts vīra karjēru, kādai parasti tai laikā gatavojās visi ievērojamāko dzimtu jaunekļi. Bet īstam valstsvīram ir jāprot atšķirt labais no ļaunā, derīgais no nederīgā. Viņam ir jābūt labam dialektiķim. Tāpēc jauno Platōnu aizrauj tā māksla, ar kādu Sōkrats prot diskutēt un meklēt pareizo ceļu uz patiesību. Viņu sajūsmina tas, kā Sōkrats ar savu īpatnējo domātāja ironiju atsedz pretinieka kļūdas un pretrunas, kā tas ar savu nezināšanu iedzen sprostā daudzīnātājus sofistus. Jauneklis apbrīno savu sirmo skolotāju un dzīvo līdzīgu uzvarām. Sōkrats top par viņa varoni. Viņš vairs neraksta traģēdijas par teiksmainiem mītu varoņiem, bet dialogus, kuros triumfē viņā dzīvā dvēseles varoņa atjautība.

Sōkrats pats vispilnīgāk parādās sarunās ar citiem, tāpēc arī viņa būtību, viņa lielumu vislabāk var izteikt dialogs. Te izaug Platōna filozofisko sacerējumu forma. Dialogs top par viņa mākslas un filozofijas īpatnējo veidu, kuru tas noved līdz pilnībai.

Pirmie dialogi: *Iōns*, *Hippijs* un *Prōtagors*, kuri, cik noprotams, ir sacerēti jau pirms Sōkrata nāves, tā tad apm. 24-28 gadu vecumā, vēl ir neskaidri savā pamatdomā, bet spraigi rotaļīgā domu spēkā un atjautībā. *Prōtagorā* Platōns jau rāda savas turpmākās filozofiskās problēmas kodolu – diskusiju par tikumības būtību.

Te Platōns aizstāv Sōkrata pamatdomu, ka cilvēka tikumi sakņojas pareizā zināšanā, jo tikumīga dzīve ir laimīga, netikumīga – nelaimīga, labais ir arī derīgais, ļaunais – kaitīgais, tādēļ neviens, kas zinās labo, nedarīs ļaunu, jo negribēs sev sagādāt ciešanas. Te jaunais domātājs ir vēl Sōkrata utilitārā intelektuālisma varā, un jāpaiet vēl daudziem gadiem, kamēr viņa patstāvīgais gars spēj atsvabināties no šīs sava skolotāja pamatklūdas. Savā jaunības pašlīvībā uz prāta visvarenību tas arī visas ētiskās problēmas risina tikai prāta robežās. Arī dzeju viņš vairs nevērtē augstu, jo tā dzimst ārpus prāta.

Tikums – pareizā zināšana par to, kas cilvēkam attiecīgā brīdī derīgs. Pareizā atziņa dod nevien virzienu, bet arī spēku. Ka viņa skolotājā bez prāta ir arī vēl cits ceļa rādītājs, ka Sōkratā, tāpat kā kurā katrā cilvēkā, dziļi sēd kāds 'daimons', to Platōns vēl skaidri neapjēdz. Tāpat arī īstais cilvēcīgais Sōkrata lielums nav vēl atsedzies. Silēns ir vēl aizslēgts. Sōkrata ārdītājas kritikas spožums, ar kuru tas draud visādas sofistu maldu mācības, aizsedz viņa tikumisko spēku, to lielo iekšējo patiesību, kādā šis cilvēks dzīvo. To visā varenībā atklāj tikai Sōkrata nāve.

Un šis brīdis, kad ik cilvēks pēdējo reizi saduras ar savu likteni, ir ļoti tuvs. Daudzi spēj lieli būt tikai dzīvī, bet nāves priekšā saplok. Sōkrats savu drosmi, bezbailību un iekšējo brīvību parāda arī nāves priekšā, ar to apstiprinādamas sava dzīves principa patiesīgu un paceldamies pāri nāvei kā lielas cilvēcīgas traģēdijas varonis. Ar savu prāta skaidrību lielais filozofs pārspēj likteņa traģismu, pārvērzdams traģisko episkajā.¹ Vismaz tā Platōns pats ir sapratis Sōkrata nāves atklāsmi, kad tas bija ieskatījis tās filozofisko un cilvēcīgo lielumu. Bet tas notika tikai vēlāk.

Tai liktenīgajā 399. g. pavasara dienā, kad cietuma sienās kauss indes iznīcināja dzīvību, kas Platōnam bez šaubām ir bijusi visdārgākā visā dzīvē, viņš pats ir stipri slims un nevar būt klāt sava drauga pēdējā ceļojumā. Sōkrats mirst, bet viņam jāpaliek mājās. Viņš ir nevarīgs. Apstulbotam ļaužu pūlim un bezjēdzīgai nāvei tas nevar atraut cilvēku, kā dzīvei ir vislielākā jēga, kas tam vislielākais svētums. Slimības nomāktā sirds dumpojas, jo jūt tikai soda nejēdzību un nāves traģismu. Ka viņa draugs un skolotājs ar savu nāvi apskaidro savu dzīvi, ka tas patreiz dod šavas dzīves principiem mūžības vērtību, to slimais, nevarīgais Platōns vēl nezina un nesaprot. Viņa priekšā ir tikai nāves fakts, bez jēgas un attaisnojuma, tādēļ traģisks un drausmīgs.

Cilvēku, ko pat vecumā Platōns atzīst par viskrietnāko un taisnīgāko, apstulbotais tiesnešu un pilsoņu pūlis ir sodījis ar nāvi; taisnais ir miris, bet nekrietnie palikuši. Vai tāda dzīve ir ciešama? Vai var mierīgi dzīvot starp cilvēkiem, kas dieviem ceļ visvarenākos tempļus, bet pašu dievbijīgo izdzen no dzīves?

¹ Platōns pats *Faidōnā* stāsta, ka Sōkrata miršanas brīdī klātesošie skolnieki cietumā raudājuši un vaimanājuši, bet pats Sōkrats, kas gandrīz visu dienu ar apbrīnojamu objektivitāti turpinājis filozofiskas diskusijas, tagad, pa pusei jau nāvē sastindzis, vēl aizrāda: «*Mēs esam Asklēpījam* (t.i. dievam, kam upurēja pēc izveseļošanās no grūtas slimības) *gaili parādā; neaizmirstiet to nodot!*» – Tā pēdējā dzīves mirkli runāt var tikai tas, kas savā iekšējā mierā ir pacēlies pāri visām dzīves katastrofām.

Kā lai darbojas tādas valsts labā, kuras pilsoņi, kā Platōns pats saka vēlāk, «*nokāvuši gudro*» – ideālāko cilvēku. Un Platōns pārdzīvo vēl otru katastrofu – savu dzīves ideālu sabrukumu. Viņš bija gribējis tapt valstsvīrs un tā vislabāk pakalpot savai tautai un pilsētai. Bet tagad tas vairs nav iespējams.² Nav iespējams strādāt radošu darbu kopā ar slepkavām. Stipri vilies viņš jau tai laikā, kad saira demokrātija un valdīja 30 tīrīnu asins un mantas kārā patvaļa ar viņa mātes brāli Kritiju priekšgalā (ap 404. g.). Nu, dažus gadus pēc tam, restaurētās demokrātijas sīkpilsonis savā gara apmātībā nokauj lielāko un patiesāko cilvēku, kas varonīgi pildījis savas sirdsbalss likumu.

Tā Platōns zaudē ticību savai valstij. Bet valsts īstam grieķim – augstākais institūts zemes vīrsū. Un Platōna acu priekšā atveras plaša starp īstenību un ideālu, starp esamību un jābūtību, plaša, kas vairs nekad neaizveras. Platōna dzīves uzskats no šī brīža top arvienu duālistiskāks. Bet vēl viņš neredz ideju pasauli, īsto pilnības valsti. Ir tikai neskaidra nojauta, ka vajaga būt šādai pasaulei, jo tās iespējamību paredzējis arī viņa traģiskais skolotājs. Tāpēc tā jāmeklē. Un ceļš uz to – filozofija. Tas ir arī viņa drauga ceļš un tādēļ vēl jo tuvāks. Viņam jāpiepilda tas, ko netaisni nonāvētais Sōkrats nav piepildījis, bet kas tomēr tam bija iespējams.

No Sōkrata kapa vietas Platōns nevarēja mierīgi pāriet mājās, turpināt savu iesākto darbu un domāt tikai par savām ikdienas rūpēm, kā to darīja netaisno athēniešu vairums. Nē, viņam nav vairs miera. Dvēselē deg asas un mocošas dzīves problēmas, bez kuru atrisināšanas arī viņa personīgā dzīve nav vairs iespējama. Kaut kā filozofiski jāpārspēj šī drausmīgā cilvēcības katastrofa.

Vispirms jau Sōkrats pats top problēma. Kas viņš ir bijis? Vai tiešām viņš ir bijis tāds, par kādu to uzskatīja athēnieši? Nē, tas nevar būt. Tādēļ ir jāatrod viņa dzīves intīmākais saturs, jānoskaidro, ka Sōkrats ir miris par savas sirdsapziņas brīvību, jāparāda, kādu nožēlojamu kauna darbu stulbie³ athēnieši ir izdarījuši visas cilvēces priekšā, nonāvēdami visbrīvāko un krietnāko cilvēku.

Otrkārt – kas Sōkrats ir tagad? Vai viņš ir miris? Vai viņa dvēsele ir sairusi savos pirmbūtības atomos? Nē, arī tas nevar būt. Tādu domu nepieļauj jūtas. Pat ateistam pie liela un tuva cilvēka kapa uzmācas apziņa: nē, tas nevar būt, ka šī lielā, skaistā, bagātā gara dzīve ir iznīkusī. Sōkrats, īstais, būtiskais Sōkrats ir nemirstīgs. Par to nav nekādu šaubu Platōnam. Bet kā iespējama dvēseles nemirstība? – To viņš vēl neprot parādīt, lai gan tic tai. Bet prāts grib zināt. Ar ticību

² Pilnīgi gan viņš vēl neatmet cerību darboties arī tiri politiskā laukā, bet, kā pats vēlāk raksta par šo laiku kādā vecumdienu vēstulē (7. vēst., 326. St.), grib tikai nogaidīt izdevīgāku brīdi, kad varētu arī pats praktiski iejaukties ar saviem plāniem valsts dzīvē. Tomēr šo cerību, vismaz Athēnās, tam neizdodas nekad piepildīt.

³ Sōkrata nāve Platōnā nevarēja radīt tik traģisku iespaidu, kā to apraksta V. Solovjovs savā lieliskajā darbā *Жизненная драма Платона*, jo Platōns tai laikā vēl stingri turējās pie Sōkrata atzīnima, ka cilvēks ir ļauns savas nezināšanas dēļ.

vien nepietiek. Šo zināšanu Platōns iegūst vēlāk, tad, kad viņš ir atklājis dvēseles sakarus ar ideju valsti. Tagad viņu vada tikai ticība.⁴

Sōkrata nāve drīz vien tomēr galīgi pārliccina Platōnu, ka ir kaut kas tāds cilvēkā, ko nekāda nāve nevar iznīcināt. Pat otrādi: vēl pastiprina. Ir vērtības cilvēkā, kuras tikai nāves mirklī var parādīties visā savā cildenumā. Tādas vērtības ir: cilvēka krietnums, taisnīgums, viņa dzīves patiesīgums. Šajās vērtībās atsedzas idejas, kurām dzīve kalpojusi un kuras tā realizējusi, tāpat arī pašas personības ētiskais raksturs, ar kādu šīs idejas realizētas. Bet ne tikai taisnības ideja sniedzas pāri dzīvei, arī pats taisnais ir nemirstīgs resp. neiznīcināms savā autonomā vērtībā, taisnais pārspēj savu nāvi ar to, ka viņā ir mūžīga vērtība. Šo mūžības vērtību nes sevī cilvēka dvēsele. Tāpēc tā nevar izgaist nebūtībā. Tā domā Platōns. Dažus gadus vēlāk viņam izdodas jau skaidri formulēt šo domu: krietnam cilvēkam nevar kaitēt ne dzīve, ne nāve. To viņam ir mācījusi Sōkrata dzīve un nāve, un šī pārlicība top par nesatricināmu klinti viņa dzīves cīņās, it sevišķi tajos brīžos, kad tas redz augstāko cilvēces ideju autonomiju.

Bet patreiz, pēc Sōkrata nāves, viņa skati iekrīt bezgalīgā tukšumā. Dzīve Athēnās ir kļuvusi drausmīga un neejdzīga. Tā gan nav varējusi iznīcināt taisnā dvēseli, bet ir iznīcinājusi tā dzīvību. Kā iespējama labāka, taisnīgāka un cēlāka dzīve? Ir jārod savas tautas dzīvei citi pamati, jo tāda iekārta, kas taisno un krietno noindē, nav attaisnojama. Likumā ir īstais dzīves pamats. To zina jau tagad Platōns. Bet kā to izvest sabiedrības dzīvē. Kas lai valda?

Varbūt jau pie Sōkrata kapa stāvot Platōnā uz mirkli iespīd viņa dzīves 'karaliskā domā': jāvalda tam, kas zina augstāko dzīves gudrību – jāvalda ķēnišķīgi gudrajam. Un šī doma drīz vien paliek viņā kā vadmotīvs no lielās 9. simfonijas, kuru reiz spēlēs viņa domātāja gars. Pagaidām gan viņš tikai jūt, ka individuālās dzīves problēmas nav atrisināmas ārpus sociālajām problēmām. Individīda liktenis

⁴ Vēlāk Platōns tēzei par dvēseles nemirstību dod šādus pamatojumus: 1) Pretrunīgi jēdzieni viens otru izslēdz. Dvēsele kā dzīvības princips nevar sevī uzņemt nāvi. Tāpēc tā mūžīgi dzīvo. 2) Viss, kas ir pasaulē, vienmēr pārveidojas dažādos pretstatos. Mazais top liels, vājais stiprs, aukstais karsts utt. Bet šī pārveidošanās notiek arī pretējā virzienā: karstais top auksts u. tml. Tāpat tas ir arī ar dzīvības un nāves procesiem: dzīvais mirst, bet mirušais atkal atdzīvojas. Ja no nāves nerastos atkal dzīvība, tad ar laiku zemes virsū viss dzīvais izbeigtos. 3) Iznīkst tikai tas, kas var sadalīties. Dvēsele ir nedalāma, tāpēc tā nevar sairt. 4) Izbeidzas tikai tas, kam ir sākums laikā. Dvēsele ir mūžīga, jo tā nesajem savu kustību no ārienes, bet rada to pati iz sevis, tāpēc to nevar nekas arī izbeigt. 5) Tas, kas iznīkst, aiziet kaut kāda ļaunuma dēļ bojā. Ja dažādie ļaunumi nevar iznīcināt dvēseli jau zemes dzīvē, tad nav domājams, ka tie to varētu pēc miesas nāves. 6) Dvēsele, dzīvodama nepilnīgajā lietu pasaulē, tomēr zina arī pilnīgās idejas. Šada zināšana iespējama vienīgi tad, ja pielaiž ideju atceri – t.i., ka dvēsele jau pirms iemiesošanās redzējusi tīrās pilnības idejas, un tagad, skatoties nepilnīgajos ideju attēlos, atkal atceras to, ko tā redzējusi pirms ienākšanas jutekliskajā pasaulē. Bet ja pielaiž dvēseles priekšeksistenci, tad jāpielaiž arī viņas eksistence pēc nāves, sevišķi vēl tādēļ, ka taisnības princips prasa atmaksu arī pēc nāves par zemes dzīvē izdarītiem grēkiem, lai gan Platōns turas pie pārlicības, ka jau šai dzīvē taisnais un krietnais saņem kā atlīdzību par savu tikumīgo dzīvi laimi, bet nekrietnais top sodīts ar nelaimi.

ir ieausts sabiedrības liktenī. Bet vēl viņš nezina visu 'ķēnišķīgās aušanas mākslas' noslēpumu. Vēl daudz jādoma, lai to atrisinātu.

Tā Sōkrata nāve nostāda Platōnu dzīves krustceļos un milzīgā, līdz tam cilvēces vēsturē nebijušā, vērtību pārvērtējumā. Šai iekšējā dzīves dramatismā dzimst Platōna filozofisko problēmu situācija, kura pati par sevi gan ir ļoti vispār-cilvēcīga, bet kuras atrisinājums top platōnisks. Jā, Sōkrata nāvē piedzimst Platōns. Tādēļ arī viņa filozofijā ir mūžības elpa un brīžiem Eleusīnas mistēriju gars. Pati dzīve ir iegrūdusi Platōnu problēmu jūrā, un no šīm problēmām aug ārā nevien viņa filozofija, bet arī vēlākā dzīve.

Tā Platōns top filozofs. Viņam jāatrisina problēmas, ko pati dzīve iemetusi apziņā. Un ja viņš ir kļuvis par vienu no vislielākiem cilvēces domātājiem, tad tikai tadēļ, ka ar savu aso prātu nekad nav vairījies no tā, kas ir vismocošākais domātāja dvēselē – no degošas problēmas.

Bet vēl viņš nespēj tās atrisināt. Jānāk laikam. Pagaidām jāiegūst vismaz ārējs miers. Tādēļ vispirms jātiek projām no Athēnām, no šīs pirbošās tirgotāju pilsētas, jo pārāk nospiedoši un arī nedroši viņam kā Sōkrata skolniekam ir še. Nāves elpa smacē. Ir jāatrod dzīvais, nemirstīgais Sōkrats. To var tikai vientulībā. Tāpēc projām no pilsētas, kas pastrādājusi vienu no lielākiem cilvēces noziegumiem! Un tai pašā liktenīgajā 399. gadā Platōns dodas uz Megarām. Tur viņš dažus gadus uzturas pie Sōkrata skolnieka Eukleida. Te sarodas arī daži citi Sōkrata draugi un mācekļi. Nāve viņus tuvina un vieno, jo tie visi savā dvēselē nes sava dārgā skolotāja dzīvo tēlu. Ir kopēji jāapsver atstātais garīgā tēva mantojums, kopēji jāstiprina gars, lai tad atkal drīz katrs ietu savu ceļu un pēc savas sirdsapziņas mēģinātu piepildīt sava lielā skolotāja dzīves principus.

Šis laiks Platōnam ir dziļu pārdomu laiks. Dzīvības un nāves problēmas ar visu savu asumu laužas jaunajā⁵ dvēselē. Nenobriedušo, zināt kāro prātu moka arī tā nezināšana, kādā to ir atstājis Sōkrats, kas pats visur meklēja absolūto patiesību, bet nekur to neatrada. Ir jāatrod atbildes Sōkrata jautājumiem par labo un ļauno, patieso un maldīgo, skaisto un riebīgo. Bet vispirms tomēr jāapgaismo Sōkrata nāve, jāparāda tās lielums. Notiesātais ir jāattaisno, taisnais jāreabilitē. Tāpēc Platōns vispirms raksta Sōkrata aizstāvēšanās runu tiesā (*Apoloģiju*), kas satur dziļi aizkārtas dvēseles degošus pārmetumus athēniešu sabiedrībai. Cik tajos ir paša Sōkrata vārdu, cik Platōna – vēsture nekad nezinās. Bet Platōns rāda, kā Sōkrats sevi būtu varējis aizstāvēt. Tomēr īsto Sōkrata attaisnojumu var dot tikai Sōkrata dzīve. Tāpēc Platōns raksta dialogu *Kritōns*, kurā noskaidro Sōkrata godīgumu un padevību valsts likumiem, jo tas ir noraidījis bēgšanu no cietuma, lai gan par tās izdošanos bija pilnīgi gādāts. Nē, Sōkrats nav nicinājis tēvijas liku-

Tomēr šiem platōniskajiem dvēseles nemirstības pierādījumiem trūkst pietiekama pamata un no zinātniskā redzes viedokļa tie nav nopietni ņemami. Vēlāk (*Timaija*) pats Platōns atzīst, ka nemirstīga ir tikai tā dvēseles daļa, kas satur sevi idento jēgu (t.i. prāts) un ir tā tad pārindividūāla. Ar to viņš pats beidzot ir atteicies no domas par individuālo dvēseles nemirstību, kas ir šīs problēmas kodols.

⁵ Kad Sōkrats mira, Platōnam bija tikai 28 gadi.

mus, nav baidījies no tiesas, nav vairījies no atbildības un soda. Viņš ir krietnākais savas valsts pilsonis.

Nē, Sōkratam nevar pārņemt arī drosmes trūkumu un to, ka viņam trūktu pašsavaldīšanās un personīga cēluma draudzības attiecībās ar jaunatni, ka tas samaitātu jaunatni un nebūtu taisnīgs. Gluži citādi – Sōkratam pilnīgā mērā ir visi tie tikumi, kurus krietns lielās dieves Athēnas godātājs skaita par augstākajiem. Lai to pierādītu, Platōns, kad tas pēc dažiem gadiem no Megarām atgriezās Athēnās, saraksta 5 sōkratiskos dialogus: *Lachētū*, *Lýsidu*, *Charmīdu*, *Euthyfronu* un *Thrasymachu* (I grāmata viņa galvenajā darbā *Valsts*, ko tas nobeidz pēc 20 gadiem). Nevis netaisno, bet taisno athēnieši nosodījuši, vīrišķīgāko, gudrāko un raksturā disciplinētāko athēnieti noindējuši, cēlāko jaunatnes draugu un dievbijīgo izstumši no savas sabiedrības.

Tā rodas lieliskie Sōkrata aizstāvēšanas dialogi. Nu Platōns ir veicis savu pirmo drauga un skolnieka uzdevumu – athēniešiem un vēsturei parādījis, kas īsti Sōkrats ir bijis kā cilvēks. Lielā cilvēka un drauga piemiņa ir apskaidrota, trulai cilvēku aizmirstībai ir izrauts nemirstīgais, mirušais ir kļuvis dzīvs, apmelotais cēls. Šie Platōna filozofiskās jaunības dialogi ir nemirstīgs draudzības evaņģēlijs cilvēces vēsturē. Maz būs tādu, kas ar tādu pašu neatlaidību un nesavtīgu drosmi būs veikuši sava drauga aizstāvēšanu. Jo jāievēro tas, ka šie Platōna darbi parādījās dažus gadus pēc Sōkrata nāves, kad satrauktie prāti nebija vēl nomierinājušies, jo pat pēc vairāk kā 10 gadiem radās arvien vēl cilvēki, kas nosodīja Sōkratu (piem., orators Polykrats). Un ja arī athēniešu vīri klusībā atzina savu vainu, tomēr klausīties sveša cilvēka pārmetumos nekad nav patīkami. Bet Platōns nebaidījās ar visu savu jaunības un drauga entuziasmu mest apšūdzību uz pašiem tiesātajiem. Ja savos rakstos viņš tik ļoti aizstāvēja savu skolotāju, tad protams dzīvē viņš to darīja vēl drošāk. Tik droši un pašreizēdīgi aizstāvēt taisno – tas ir darbs, kā darītājs mums jācienī kā augsta tikumiska personība. Un tāds arī Platōns top šai ciņā.

Ar saviem darbiem Platōns ir padarījis Sōkratu nemirstīgu cilvēces gara ciņu vēsturē. Citi, kas arī ir rakstījuši par Sōkratu, piem., Ksenofonts, nebija redzējuši Sōkrata lielumu, jo paši nebija tik lieli. Tikai liela dvēsele spēj aptvert visu otra cilvēka lielumu. Mazā nekad. Tāpēc, ja nebūtu Platōna, Sōkrats mums būtu palicis ikdienišķs cilvēciņš, ko sabiedrība notiesājusi tāpat, kā tā jau daudzus notiesājusi un aizmirsusi. Bet Sōkrata dzīvi un nāvi mēs nevaram aizmirst, jo Platōns to ir pārvērtis par cilvēces sirdsapziņas problēmu.

Aizstāvēdams Sōkratu, Platōns iedziļinās Sōkrata pārlaicīgajā būtībā un tur atrod arī savas dzīves principus. Tāpēc Sōkrats nešķirami vēlāk saaug ar paša Platōna domu pasauli un top viņam par visu patiesību avotu. Tas, kas Sōkratā ir bijis nemirstīgs, liels un cēls, garā esošs un iespējams, top arī par paša Platōna būtību, par viņa dzīvības avotu. Tā rodas divu dvēseļu identifikācija, bez kuras psiholoģiski nav izskaidrojams tas, ka arī visos vēlākos dialogos (izņemot pašu pēdējo par likumiem) Sōkrats ir tā persona, kas izteic un aizstāv visas trīs platōniskās domas un atziņas. Ne viņš, bet Sōkrats ir tas, kas rāda ideju valsti un augstākos cilvēka tikumus.

Jau *Gorgijā*, kas sarakstīts ap šo pašu laiku – vēl pirms lielā ceļojuma ārpus Grieķijas, Sōkrats ir tapis Platōnam par viņa paša domu iemiesotāju. Te Sōkrats

cinās pret sofistiem athēniešu sabiedrībā. Viņš noliedz sofistisko maldu gudrību, sofistiski tukšo daiļrunību un zemo pārliecināšanas mākslu. Ne dzīves un runas ārējais spožums, bet klusā patiesības meklēšana ir galvenais īstam domātājam un cilvēkam. Ne vārdi un ne pārliecināšanas māksla izšķir cilvēka vērtību, bet tā patiesība, ko tas ir atradis un ko tas iemieso savos darbos. Ne bauda un ne stiprā varmācība noteic to, kas labs, kas ļauns, bet pats labais ir tas, pēc kā jāmēro visu lietu un darbu īstā un patiesā vērtība. Labāk paciet netaisnību, nekā to darīt. Te Platōns caur Sōkratu sāk pamazām nostāties uz tā dzīves ceļa, kas viņu padarījis nemirstīgu cilvēces kultūrā – uz autonomās patiesības, autonomās tikumības un taisnības ceļa.

Ar šo dialogu *Gorgijs* Platōns ir jau atradis savas dzīves evaņģelija uvertīru. Tas nav vēl viņa 'Kalna sprediķis', bet tā priekšnojauta. Ar šo darbu viņš apzinīgi un atklāti atsakās no baudas principa dzīvē, no tukšas rētorikas un pasaules skaļuma, kā arī no vareno netaisnīgā dzīves principa: kam spēks, tam vara, kam vara, tam tiesības. Nu viņš ir kļuvis īstais sōkratiskā gara mantinieks. Lielā skolotāja testaments ir atvērts, nu jāpilda tas. Bet kā? Sōkrats ir gan mācījis, ka patiesība iespējama, bet pats nav pateicis tās saturu un nav parādījis tās iespējamību.

Patiesība izteicas jēdzienos un spriedumos, kas savā jēgā ir nemainīgi un identīti. Tas, ko mēs domājam jēgā kā baltu, nevar pārvērsties jēdzienā 'melns'. Bet īstenībā, lietu pasaulē, mēs vienmēr redzam baltus priekšmetus pārvēršamies melnos. Kā nemainīgs jēdziens var attēlot mainīgo lietu, kā patiesa doma var saskanēt ar savu priekšmetu, ja tas ir plūstošo lietu pasaulē, kur valda Hērakleita likums: viss plūst un mainās? Kā var identais, nemainīgais saskanēt ar mainīgo, naidento? – Kā lai atrisina šos jautājumus, kur lai atrod īsto, patieso atbildi, to atbildi, kas garantētu atziņas iespējamību? Kā lai apmierina sōkratiskās patiesības slāpes?

Ja arī pati patiesība ir mainīga un nepastāvīga, tad jāpiekrist sofistiem, kas māca, ka katram cilvēkam sava patiesība, ka cilvēks ir visu lietu mērs. Bet ja tā, tad Sōkrata mokas ir bijušas veltīgas, tad Sōkrata cīņa pret sofistiem nav attaisnojama un viņa nosodīšana pareiza, jo Sōkrata vainu ir atzinis Athēnu sabiedrības vairākums – tā tad visu lietu mērs. Bet ja taisnība Sōkrata pusē, tad jāmeklē jauns taisnības un patiesības princips, kas atsevišķo cilvēku var attaisnot arī tad, ja sabiedrības vairākums nostājas pret to. Kur ir tas princips, kas padara iespējamu patiesību un taisnību, kas attaisno vientuļā un sabiedrības izstumtā tikumiskā varoņa cīņu?

Tādam principam ir jāstāv ārpus cilvēka un pāri tam, jo citādi Sōkrata dzīve nevar atrast sev pēdējo filozofisko attaisnojumu. Ar to vien nepietiek, ja Sōkratu attaisno Athēnu sabiedrības acis, parādot, ka viņam ir bijuši visi tie tikumi, ko cildina krietnākā Athēnas sabiedrības daļa. Sōkrats ir jāattaisno arī mūžības priekšā, jāattaisno viņa vientuļā cīņa par bezlaicīgo patiesību un pāri laikam stāvošo taisnību.

Tā Sōkrata problēma, kas sākumā Platōnam bija gluži personīga, jo sakņojās tā drauga un skolēna pienākumos, ved Platōnu arvien dziļāk filozofijā. Sōkrats – athēnietis ir attaisnots, nu jāattaisno arī Sōkrats – filozofs. Lai to izdarītu, tad jādod filozofijai un visai gara kultūrai cits pamats, ir jāskata cilvēka dzīve mūžības perspektīvās. Bet kas ir mūžība? – No kurienes nāk patiesība, taisnība un labais?

– To Platōns vēl nezina, bet jūt, ka jābūt kaut kur pasaulei, kas arī vientuļo un izstumto uzņem sevī un dod tā dzīvei jēgu. Un Sōkrats tagad Platōnam, rakstot šo dialogu *Gorgijs*, ir kļuvis tāds liels vientulis, kas viens pats nostājas pret visu sabiedrību un pārējo pasauli, kas droši iet savu ceļu, kaut arī tas ved uz nāvi. Sōkrats iet un aicina mūs līdz uz jaunu, patiesāku, taisnīgāku un krietnāku dzīvi. Un Platōna *Gorgijs* ir šāds aizcīnājums uz jaunu⁶ dzīvi, kuras vēl nav, bet kura jārada uz jauniem pamatiem.

• Bet lai atrastu šos jaunus dzīves pamatus, jaunus taisnības, patiesības un tiku-
mu pamatus, viņam vēl daudz kas jāredz, jāpiedzīvo un jāmācās. Tādēļ tas dodas pāri jūrām un kalniem, ārpus dzimtenes robežām, jo viņš ir atteicies tagad galīgi arī no Athēnās valdošās demokrātijas, tāpēc ka tā ļoti viegli ieslid tirānijā un asiņainā despotijā. Tā Platōns ap 390. gadu dodas tālos un riskantos ceļojumos atklāt jaunas gara dzīves pasaules. Ka šī jaunā pasaule, ko tam lemts atklāt, ir viņā pašā iegremdēta, ka viņa Kolumba kuģis ir tas pats Delfu orākula un viņa skolotāja princips –

- pazīsti pats sevi! iegremdējies sevī! –

to viņš vēl nenojauš. Kur ir šī jaunā pasaule – to viņš vēl nevar pateikt, bet tikai droši seko savam agronautu nemieram tālajā braucienā.

Tas ir grūts ceļojums, kas prasa daudz līdzekļu, uzņēmības un pašreizējās dzīves. Toreizējos apstākļos tas bija zināmā mērā pasaules ceļojums, ja ievēro visas tā laika satiksmes neērtības. Bet tas Platōnu neatbaida. Līdzīgi otram tā laika lielākam grieķu domātājam – Dēmokritam, kas ir Platōna pretpols pasaules uzskatā, bet līdzinieks patiesības ideālismā, arī viņš ir ar mieru patiesības labā upurēt visu savu bagātību.

Vispirms Platōns dodas pāri jūrai uz Aigiptu, uz grieķu kultūras pirmo tēviju. Tur viņš iepazīstas ar aigiptiešu priesteru mistiku un konservatīvajiem, negrozīgajiem valsts un sabiedriskās dzīves principiem. No turienes viņš nonāk grieķiskajā Ziemeļāfrikas kultūras centrā – Kyrēnē, kur sastopas ar dažiem Sōkrata skolniekiem un lielo matemātiķi Theodōru. Tas viņu iepazīstina ar ģeometriju un vispār matemātisko zinātņu pamatprincipiem, ar to zinātni, kas vēlāk paša Platōna filozofijā un skolā ieņem vadošo vietu.

Pēc tam atkal brauciens pāri jūrai un ceļojumi pa Dienviditalijas kultūras centriem.

Te Platōns iepazīstas tuvāk ar pýthagoriešu brālībām, ar viņu orfisko mistiku un askēzi, ar mācību par dvēseles ceļošanu pēc nāves, kā arī metafizisko skaitļu mācību. No šī brīža mācība par dvēseles neiznīcību top par Platōna filozofijas pamatu, ar ko tas vēlāk mēģina atrisināt arī patiesības iespējamību.⁷

⁶ Tā *Gorgiju* saprot arī labākais un iekļūtīgākais Platōna biografs Vilamovičs-Moellendorfs savā ievērojamā darbā *Platon* (I. Bd., 1920., 234. lpp.), kura pētījuma rezultātiem daudzkārt seko arī šī apcere.

⁷ Domājams, ka tikai šī ceļojuma laikā Platōns pamatīgāk iepazīstas arī ar lielā elejieša Parmenida mācību par to, ka īsti esošais ir nemainīgs, nedalāms un neiznikstošs.

Pēc tam Platōns ir Sikanijā – Syrākūsās, kas tam top par smagu pārbaudījumu un arī lielu cerību pilsētu. Te viņš nonāk Syrākūsu tirāna Dionīsija galmā, kur iedraudzējas ar tirāna sievas brāli un vēlāko meitas vīru Diōnu. Šī draudzība ir liktenīga Platōnam, jo tās dēļ tas piedzīvo otro tīri cilvēcīgo katastrofu savā mūžā. Sākumā attiecības starp Platōnu un despotisko Dionīsiju ir apmierinošas, bet drīz vien tās top neciešamas un beidzas ar to, ka Dionīsijš liek ar varu nogādāt Platōnu uz kāda Spartas sūtņa kuģi, kas to noved uz Aigīnu. Aigīna toreiz, kā Spartas sabiedrotā, atradās kara attiecībās ar Athēnām, un tādēļ katru athēnieti, kas nonāca viņas zemē, uzskatīja par kara gūstekni, ar ko varēja darīt, kā patikās. Platōnam draudēja nāve vai arī verdzība. Tiesa nosprieda viņu pārdot vergu tirgū. No šī stāvokļa viņu glāba kāds tam pazīstams kyrēnietis – filozofs Annikerids, kas to izpirka un nosūtīja uz Athēnām. Tā tikai gadījuma dēļ Platōns glāba savu dzīvību.

Ar to beidzās Platōna lielas ceļojums un viņa 'mācības gadi'. 388. g. vasarā viņš ir jau Athēnās. Nu ir atkal jāiet savas dzimtenes gara dzīvē. Daudz kas pa šo laiku mainījies. Ir noslēgts kauna pilns miers ar persiešu ķēniņu. Sparta ir kļuvusi valdniece Helladā un sabiedriskā dzīve Athēnās katastrofiski slīd uz leju. Arī gara dzīvē nav vairs agrākā spraiguma un spožuma. Tā tapusi prozaiska. Platōna stāvoklis, kas pa šiem grūtajiem gadiem arvienu vairāk attālinājies no irstošās demokrātijas, nav uzlabojies, jo ir radušies jauni Sōkrata apvainotāji ievērojamu runātāju personās. Ir gan radušies arī daudzi atklāti Sōkrata aizstāvji, bet tie ir par maziem, lai redzētu sava skolotāja īsto lielumu. Sōkrata personība vēl arvien ir asiņojoša vāts Athēnu sabiedrībā, kurā nu ir atkal Platōnam jāierindojas.

Platōnam jau 40. dzīvības gads. 12 gadi jau pagājuši, kopš tas sācis viens staigāt patiesības ērkšķaino taku. Viņam nav sievas, nav ģimenes, ir tikai daži draugi zinātnieku aprindās, kurus tas ieguvis savā ceļojumā, bet tie ir tālu. Nu Athēnu sabiedrībā ir jāiegūst atkal kāds zināms kontakts ar dzīvi. Ir jāatrod domu biedri, ar kuriem varētu dalīties savās atziņās. Jāatrod cilvēki, kas varētu nest tālāk viņa pārliecības filozofiskos un politiskos principus, jo Platōns, tāpat kā viņa lielais skolotājs, nekad nav domājis, ka filozofija būtu jāatrauj sabiedriskai dzīvei. Nē, gluži otrādi – pa šiem gadiem viņš ir nācis pie negrozāmas pārliecības, ka filozofijai jātop par augstāko dzīves vadītāju, tai jāiesakņojas valstsvīros, jo tikai tā varēs glābt valsti no tā sabrukuma, uz kādu to ved negudrie vadītāji. Platōns ir atradis filozofijas augstāko misiju – dot cilvēku dzīves vadītājiem pareizos principus. Vienīgi filozofijā ir glābiņš no dzīves posta.⁸ Tā tagad ir pamatpārliecība viņa dzīves gudrībā, kuru tas neatstāj pat līdz nāvei, kaut arī tā sagāda vēlāk sāpīgu pārdzīvojumus.

Bet šādu saprātīgu cilvēku vēl nav. Tie ir jāsagatavo. Tādēļ jā dibina skola, jāatrod mācekļi un domu biedri, kuriem viņš varētu nodot savu pieredzi un ķēnišķīgās gudrības domu. Tāpēc Platōns apm. 387. gadā nodibina savu slaveno *Aka-*

⁸ Platōna slavenie vārdi, kurus tas izteic *Valstī* un arī savā 7. vēstulē: «*Kamēr istie filozofi netaps valdnieki vai arī valdnieki nenodosies nopietni un pamatīgi filozofijai, kamēr valsts vara un filozofija neapvienosies, tikmēr arī nebeigsies cilvēces posts un ciešanas.*»

dēmijs, kas pastāv vairāk kā 900⁹ gadus un dod vārdu neskaitāmām slavenām jau-no laiku zinātniskām iestādēm. Vārds, kas pirms Platōna bija bez kādas sevišķas nozīmes, iegūst dziļu un cildenu saturu tās zinātniskās nopietnības dēļ, kādu ienes pirmajā 'akadēmijā' uz zemes tās nodibinātājs.

Platōns nopērk nelielu zemes gabalu, apm. 2 km ārpus Athēnām, blakus kādai ģimnāzijai, uzceltai it kā kādam athēniešu varonim Akadēmam, netālu no tā uzkalna, kur atradās slavenā traģiķa Sofokla dzimtais ciems. Apkārt ir krāšņi dārzi, olīvu ēnainās birzis un tālu nav arī kļušu čalojošā Kēfīsas upīte. Šai brīnišķā Mūzu mājvietā dzimst pirmais tīri zinātniskais institūts pasaulē, atklājas pirmo reizi cilvēcei pārlaicīgā ideju pasaule. Vai Platōns pastāvīgi dzīvojis šai vietā, nav noskaidrots, vismaz *Akadēmija* nav skaitījusies viņa privātīpašums, jo testamentā tas nerunā ne par kādu personīgu nekustamu īpašumu.

Drīz vien Platōna pieaugošā slava saista ap viņu veselu pulku skolēnu no visām Helladas malām. Viņa *Akadēmija* top uz laiku par grieķu zinātnes centru. Arī otrs lielākais grieķu filozofs un zinātnieks Aristotelis ir ilgu laiku (apm. 20 g.) viņa skolnieks. Te salasās cilvēki, kas savu dzīvi nolēmuši ziedot zinātnē un garam, upurēt *Akadēmijas* dārza svētnīcā, kas veltīta Mūzām un filozofiskam Erōtam. Šai izlasītā draugu skolēnu sabiedrībā noris visa Platōna tālākā dzīve (at-skaitot 2 gadījumus, kad tas dodas atkal uz Syrākūsām). Viņš ir tagad skolotājs, audzinātājs, savas tautas un vēlāk visas kulturālās cilvēces gara viedotājs. Un šai Athēnu filozofijas Akropolē attīstās un veidojas visas tālākās Platōna domu simfonijas. *Akadēmija* tiešām top par Athēnu otro Akropoli, kuru nav varējuši sa-graut nekādi lielgabali.

Pareizais dzīves veids ir mācāms. Šo sōkratisko atziņu tikai tagad Platōns sāk īsti izvest dzīvē. Tauta ir audzināma. Vēl Platōns nav zaudējis cerību. Vēl viņš nav veltīgi braucis divas reizes uz Syrākūsām un arī vecuma nespēks vēl tālu. Par 'likumiem' tas vēl nedomā. Sōkrata nāve un paša liktenis Aigīnas vergu tirgū nav noveduši to pesimismā. Viņš ir drošas pārliecības pilns. Tikai jāzina idejas, jābūt dialektīķim. Īstam valstsvīram jātop par filozofu. Viņš sagatavos tiem ceļu, palīdzēs tēvijai tikt ārā no bezdibeņa, kurā tā neatlaidīgi veļas iekšā sava politiskā neprāta dēļ.

Bet kā mācīt? Kā novest cilvēku līdz patiesībai? – Tas jāzina katram skolas vadītājam. Platōns šo problēmu spīdoši atrisina *Menōnā*, savas skolas programmas dialogā. Patiesību iemācījies ir tas, kas to redzējis, pats sevī redzējis. Cilvēka dvēselē guļ apslēpta patiesība, guļ zināšana par pareizo un nepareizo, labo un ļauno. Tā cilvēka dvēselei ir līdzī daļa jau no mūžības, no tiem laikiem, kad dvēsele, brīva no miesas, varēja idejas skatīt visā to tiešībā. Tikai mirstīgajās miesās nonākusi dvēsele ir aizmirsusi mūžībā redzēto. Nu mācoties ir jāatceras savas dvēseles patiesība. Bet lai to atcerētos, jāiegremdējas pašam sevī, jānolaižas savas dvēseles dzelmēs. Tāpat kā matemātiķis atsedz savas patiesības nevis klejodams pa pasauli, bet caur prāta skatījumiem, tā arī filozofs pareizo zināšanu par lietu būtību atrod pats sevī, jo dvēsele nes sevī arī visas pasaules principus, cilvē-

⁹ 529. g. pēc Kr. ķēzars lūstīniāns to slēdz kā pēdējo pagānisma citadeli.

ka dvēsele nav vienīgi bēdu, prieku un dažādu instinktu jūklis, kas atraisīts no pasaules pirmpamatiem un iemests kā grimstošs kuģis lietu un juteklisko iespaidu viļņos. Nē, dvēsele savā būtībā nav atrauta kosmosam, nav ubadze, bet gan bagāta grēciniece, kuru nevaldāmās jutekliskās tieksmes tikai uz laiku atrāvušas no visa skaistuma, patiesības un labuma pirmavota. Tāpēc jāiegremdējas sevī, jānomet visi sārņi, lai redzētu vismaz lielo ideju atspīdumu sevī.

Tā Platōns top par pirmo lielo 'ieksējības' filozofu, kura tradīcijas filozofija cauri Augustīnam un Kantam ir paturējusi pat līdz mūsu dienām. Platōns sniedz filozofisko pamatojumu Delfu orākula gudrības vārdiem:

- 'pazīsti pats sevi!' – un tu pazīsi arī pasauli, jo tevī ir pasaule un pasaulē esi tu.

Atziņas un esamības principi ir identī, patieso cilvēka domāšanu pārvalda tie paši likumi, kas noteic visa kosmosa dzīvi tā dziļākā būtībā. Tā Platōns jau 2000. g. pr. Kanta dod pirmamatu filozofiskā apriorisma atrisinājumam.¹⁰

Bet Platōns tagad ir spējīgs atrisināt ne tikai šo atziņas problēmu, viņš var atrisināt arī visus pārējos jautājumus, pie kuriem to novedusi sōkratiskā problemātika. Jo nu viņam ir rokā atslēga tiem vārtiem, kas viņa skolotājam bija palikuši aizslēgti – viņa ideju mācība. Sōkrats neredzēja vēl ideju pasauli, tas tikai ar visu dvēseles aizrautību meklēja ceļu uz to, tāpēc tas palika tikai jautātājs, bet netapa par atzinēju. Nu Platōns ir atrisinājis Sōkrata dzīves dziļāko mīklu un viņa intīmo filozofisko traģiku. Viņš ir piepildījis sava lielā drauga filozofisko nemieru. Ir atrasta jauna pasaule. Platōns ir kļuvis par tīrās gara pasaules Kolumbu.¹¹ Bet šīs ekspedīcijas sagatavotājs un vadītājs ir bijis viņa drauga liktenis. Tāpēc arī Platōns savu atklājumu nodod viņa rokās un savos dialogos izteic to caur Sōkrata personu. Vēl reizi viņš pierāda savu drauga augstsirdību un nesavtību.

Platōns jau pāri 40 gadiem, savā dzīves apogejā un briedumā, kad saraksta savus labākos un galvenos darbus, kuru filozofiskā centrā ir ideju mācība. Šie darbi ir *Dzīres* (slavas dziesma Erōtam), *Faidōns* (Sōkrata nemirstīgās dvēseles un filozofiskās nāves apoteoze), *Valsts* (par ideālo taisnības valsti – Platōna filozofijas kvintesence), un *Faidrs* (par idejās spārnoto dvēseli). Stila ziņā šie darbi – augstākais, ko devusi grieķu proza, bet to domu bagātība – tikai ģenijam iespējama.

Platōns savā pasaules uzskatā tagad ir tapis noteikts duālists. Viņam nav vairs tikai viena, bet divas pasaules, kas ir pilnīgi atdalītas un pretēji raksturojamas. Viena –

¹⁰ Tuvāk sk.: N. Hartmann. *Das Problem des Apriorismus un der Platonischen Philosophie*. Sitzungsber. d. Preuss. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse; Berlin 1935.

¹¹ Sekojot modernākiem Platōna pētījumiem, tomēr būs jāatzīst, ka Platōns, vismaz dažbrīd, kaut arī neskaidri, bet tomēr kaut kā ir redzējis gara idejas arī viņu tīrā veidā – kā loģiskas jēgas vienības, tā tad nevien ārpus laika, bet arī ārpus katras telpas. Un tikai šinī ziņā Platōna filozofijai cilvēces vēsturē ir atzīstama prioritāte, salīdzinot ar dažām senajām orienta reliģijām, kuras jau sen pirms Platōna redzēja gara pasauli, bet tomēr vienmēr kaut kā telpā iesaistītu

- lietu pasaule – ir vienmēr laikā, mūžīgi mainīga, saistīta ar rašanos un zušanu, ir redzama, dzirdama, taustāma utt.,

otra –

- ideju pasaule – ir tā, kas noteic lietu pasauli, stāv ārpus laika, nemainīga, identa, nerodas un nezūd, nav redzama un dzirdama, vispār – jutekliski neuztverama, bet tikai garā nojēdzama un saprotama.

Un tomēr šīs neredzamās pasaules esamība ir drošāka un istāka par redzamo pasauli, jo šī pēdējā nekad isti nemaz nav, bet vienmēr tikai tapšanas procesā. To, kas mūžīgi mainās, Platōns nespēj atzīt par istu. Patiesi esošs ir tikai tas, kas vienmēr ir tas, kas tas ir, un nekad cits un citāds. Tādas var būt tikai lietu idejas, ne pašas lietas. Tāpēc arī istais atziņas priekšmets nav vis mainīgās lietas, bet gan šo lietu idejas, kas satur sevī lietu nemainīgo būtību, jo tikai ar to var saskanēt nemainīgā atziņas jēga. Bet šī lietu būtība, kas kaut ko padara par to, kas viņš patiesībā ir, nav pašās lietās. Tā ir ārpus lietām un ārpus cilvēka – pilnīgi atšķirtajā ideju pasaulē, kas pastāv pilnīgi ārpus šīs pasaules, kādā domājamā telpā aiz debesīm.

Uztveres pasaulē ir tikai bāli un nepilnīgi šo mūžīgo ideju atspīdumi. Tūkstošiem lietu cenšas sevī attēlot vienu un to pašu ideju, bet pilnīgi to nespēj neviena, jo traucē reālās telpas un inertās matērijas pretestība. Tāpat kā saule, pati sevī paliekot viena, atspoguļojas tūkstošos ūdeņos tūkstošējādi, tā arī viena un tā pati ideja dažādās lietās atspoguļojas dažādi.

Katrai lietai ir sava vispārēja būtība, tāpēc arī Platōns brīžiem domā, ka katrai lietu grupai atbilst kāda ideja, piem., cilvēkiem – cilvēka ideja, galdiem – galda ideja, kokiem – koka ideja utt. Pati ideju pasaule arī atrodas noteiktā iekārtojumā, kur viena ideja padota otrai, piem., cilvēka ideja ir atkarīga no organisma idejas, jo bez pēdējās nebūtu iespējama arī pirmā (katrs cilvēks ir arī organisms). Visaugstākā ideja – ideju pasaules torņa gals – Labā ideja, t.i. ideja par to, kas pats sevī ir labs, kas neatkarīgi no visa pārējā ir labs pats caur sevi un vienīgi sevis dēļ ir tāds, tā tad absolūti labs. Šī ideja ir ideju pasaules saule, kas visām pārējām piedod viņu jēgu, nozīmību, padara tās iespējamās un dzīvas. Tā apgaismo pārējās idejas un tā padara tās pieejamas arī cilvēka prātam, jo to, kas tumsā mīt, cilvēks nevar redzēt. Tā labā ideja Platōnam ir nevien visas esamības, bet arī atziņas pēdējais pamats un avots. Ar to Platōns atver arī savas cilvēcīgās būtības pēdējos slāņus: pēdējais moments Platōna personībā un filozofijā nav vairs tīri teorētisks, bet gan ētisks un praktiski ideālistisks. Labā ideja ir dots 'praktiskā prāta primāts' Platōna filozofijā, un pirmo reizi cilvēces vēsturē vismaz principā ir atzīta absolūta ētiskās vērtības autonomija.

Pēdējais princips visas pasaules uzbūvē tā tad ir ētisks. Tā Platōna ideālisms pēdējā aprēķinā nav teorētisks, bet jau ētisks. Vienīgi labā ideja ir pati sevis dēļ un caur sevi, bet viss cits pasaulē ir viņas dēļ un caur viņu tik iespējams.

Katra lieta tomēr sevī kaut kādā veidā, pilnīgāk vai nepilnīgāk atspoguļo savu būtību resp. ideju un cenšas tai pielīdzināties. Cilvēks, vērigāk ieskatīdamies pasaulē, redz lietās atspoguļojamās zināmas idejas. Bet šīs atspoguļojums nav pil-

nīgs. To lauž un bojā telpa. Tādēļ cilvēks lietu pasaulē ir kā dziļas alas iemītnieks, kas, piekalts pie sienas ar muguru pret izeju, redz tikai ēnas, ko uz alas sienām met garām slidošā patiesā dzīve. Cilvēks, kas nav redzējis īsto gaismas dzīvi ārpus savas alas, bieži vien notur šo ēnu rotaļu par īstenību.

Tomēr, skatoties nepilnīgā kopijā, cilvēka prātā ar laiku dzimst aizrautīga vēlēšanās redzēt pašu oriģinālu, redzēt lietas tīro ideju visā tā pilnībā. Cilvēku pārņem nemiers, slāpes pēc pilnības, jo arī viņš pats jūtas nepilnīgs. Cilvēka un pasaules nepilnība un trūkumi dzemdē cilvēkā Erōtu – lielo mīlestības dievu, bet ideju pasaules pilnība dod šai mīlestībai augstāko jēgu un pēdējo attaisnojumu, jo pēdējais un istākais mīlestības priekšmets ir idejas. Līdz tādai mīlestības pakāpei cilvēks var nonākt tikai pamazām. Sākumā tas mīl un aizraujas ar visādām skaistām lietām, kuras tas redz savā tuvumā. Arī cilvēkā tas vispirms mīl skaistu miesu, un tikai vēlāk, ieskatīdamies dvēselē un redzēdams tās pārākumu, pievēršas tai un tikumiskām rakstura īpašībam. Bet kas mīlestību grib piepildīt, tam jāiet vēl tālāk – pāri gaistošām lietām un brīnišķām formām, arī pāri dvēseles tikumu skaistumam, pāri visam konkrētam, vienreizējam un gaistošam – uz mūžīgo skaistumu, kas stāv pāri laiku pārvērtībām un cilvēka kaprīzēm, pāri nāvei un iznīcībai kā pats sevī dusošs un sevi piepildošs, kas vairs nav atkarīgs ne no kā cita, kā vienīgi no Labā idejas, bet kas tomēr visu pārējo padara skaistu, piedod tam dzīvību un vērtību un svētī dvēseles tikumus. Tas ir visa skaistuma pirmavots pasaulē – pati skaistākā ideja. Tikai tā mīlestība, kas ved uz šo ideju, ir augstākā un svētīgākā, cilvēka cienīgākā, bet ne tā, kur gaistošā lieta vai atsevišķs cilvēks tur dvēseli savā kalpībā.¹² Tuvojoties šim skaistuma pirmavotam prāts top neprātīgs, gars aizrautīgs un dvēseli pārņem augstā mīlas mistērija, skatoties apzīlbinotā pilnības un pārļaičības gaismā. Cilvēka dvēselei sāk ataugt atkal ideju spārni, kas tai bijuši pirms dzimšanas, un tā sāk atkal celties uz augšu no zemes, kur to no debesu augstumiem matērijas važās bija ievilkusis jutekliskās tieksmes un iekāres saprātīgās gribas vājuma dēļ.¹³

Pirms dzimšanas dvēsele mājā debesīs pie dieviem un ir pielīdzināma divjūgam, kur:

- vadītājs ir prāts,

¹² Tikai tā būtu jāsaprot 'platōniskā mīlestība', ja grib šo terminu paturēt, ko tik bieži pārprot, un kas, protams, nav paša Platōna ievests.

¹³ Lai gan Platōns ir lielākais Erōta atzinējs antīkā pasaulē, lai gan arī viņam mīlestība nav tikai individuāls, bet jau kosmisks un dievišķs princips, kas brīžiem visu lietu pasauli tuvina idejām, tomēr viņš vēl neredz Erōta svētuma – tīro mīlestības nesavtību. Platōniskais Erōts meklē tikai dievišķo. Izslāpušo tas nedzirdi, izsalkušo nepaēdina un riebiģo nenoglāsta. Tīri ētisko momentu mīlestībā Platōns vēl nav saskatījis; to pirmais ierauga Kristus. Tāpēc Platōnam nav mīlestības evaņģēlija, bet ir tikai mīlestības *Συμπόσιον*, jo cilvēks viņam vēl nav kļuvis pašvērtība, bet tikai ideju 'nesējs' un radītājs skaistuma aizrautībā. Lai augstā ideju mīla noliektu savu galvu mazā cilvēka lielo sāpju priekšā, tad ir jāieskatās arī visas cilvēces ciešanu dzelmēs. Platōns, turpretim redzēja tikai ideju kalngalus un ceļu uz augšu, bet ne dzīves bezdibēpus.

- viens no zirgiem – jutekliskās iekāres,
- bet otrs – saprātīgā griba.

Šī apzinīgā griba tiecas sekot savam vadītājam un celties uz augšu – līdz dieviem, cauri debesīm, pretim ideju pasaulei, bet juteklisko iekāru zirgs mīl vairāk zemi un zemes lietas, tāpēc tas iet savu ceļu un novelk dvēseli no debesu lidojuma zemes virsū. Bet mūžīgais ideju Erōts audzē dvēselei spārnus un ceļ to atkal uz augšu pretim nemirstīgajam. Tā dvēsele jau savā būtībā ir iekalta zemes un debesu spraugumā un tas ir viņas iekšējais liktenis. Vienīgi dievišķā dvēselē šie spēki ir laimīgā harmonijā un var baudīt pēc lidojuma uz ideju valsti saldo nektāru un ambroziju. Cilvēka dvēsele turpretim, kamēr tā savas daudzkārtējās reinkarnācijas lokos nav ieguvusi absolūto pilnību, ir vienmēr bīstamā divjūgā un iekšējā cīņas nemierā.

Tā Platōns jau pirmais atsedz faustisko cilvēka gara struktūru, redz lielā Gētes doktora dzimšanas stundu. Platōnā pirmo reizi cilvēka dvēsele nonāk līdz savas būtības filozofiskai pašapziņai, redz savu dziļo divatnību, skaidri apzinās sevi Dionysu un Apollonu, tikai šīs pašapziņas process Platōnā norisinās klasiskās Akropoles mierā un iekšējā līdzsvarotībā, bet ne XIX un XX gs. tehnikas satrauktībā, kas ir iznīcinājusi mieru arī pašās idejās, tā cilvēka dvēselē radot vēl lielāku nemieru un novedot faustisko dvēseles spraugumu līdz kulturālai neurozei.

Platōnam, kas pirmo reizi cilvēces vēsturē ieraudzīja ideju pasauli, bija droša ticība un palāvība šai pasaulei. Viņš vēl nebija izpētījis šīs pasaules džungļus, tādēļ nepazina nekādas briesmas. Cilvēkā viņš zināja tikai sublimācijas tendenci, bet nepazina resublimācijas procesa neurozes. Tādēļ tas brīžiem varēja ar visu nopietnību mācīt miesas un juteklības nomirdināšanu, lai atbrīvotā dvēsele netraucēti varētu nodoties ideju pasaulei (*Faidōnā*). Bet citu brīdi tas varēja slavēt arī filozofu un mākslinieku dzīves un jutekliskā Erōta balvas (*Dzirēs*). Dzīvi atzīt un dzīvi noliegt Platōns varēja tādēļ, ka viņš garā nebija ne mūks, ne dzīves baudas priesteris. Dzīve tam nebija ne absolūts labums, ne absolūts ļaunums, bet gan relatīvs lielums savā vērtībā. Viss, kas dzīvi tuvina idejām, ir labs, kas attālina – ļauns. Ja jutekliskās iekāres savalda – tad arī tās ir labas un derīgas, un pat dievos Platōns atrod šādas iekāres, tikai harmonijā ar prātu un gribu.

Platōns bija grieķis. Gara viduslaikus un krusta simbolu tas nepazina. Tāpēc arī viņa dzīves ideālisms ir hellēnisks – iekšēji līdzsvarots un klasisks, bet ne romantisks, kas savos noliegumos un atzinumos mēdz būt pārspīlēts. Tikai vēlākie viduslaiki izjauca Platōna esošo līdzsvaru un piemēroja to savai vienpusīgai dzīves izpratnei.¹⁴

¹⁴ Platōns ir viens no visinteresantākiem domātājiem cilvēces vēsturē arī tajā ziņā, ka viņam nav vienas noteiktas un nemainīgas uzskatu sistēmas, kā tas parasti mēdz būt filozofijā, bet gan nemītīgā attīstības gājienā ietverta milzīga domu straume, kas brīžiem sagrauj pati savu agrāko gultni, pārplūst pār krastiem un izlīst uz visām debess pusēm. Viņa darbos var atrast nevien dzīves noliegšanu, bet arī dzīves apliecināšanu, nevien racionālistu, bet arī irracionālistu un pat misticismu, nevien stingri teorētiskus domu gājienu, bet

Vis, kas ir dvēselē, ir vērtīgs un atzīstams, ja to pakļauj augstākiem gara dzīves tikumiem. Katrai dvēseles daļai ir savs tikums, savs augstākais princips, kas tai jāievēro, ja tā negrib iet bojā. Prāta tikums ir gudrība, saprātīgas gribas un cēlāko afektu tikums – drošsirdība, bet jutekliskās iekāres ideālā dvēseles konstitūcija pārvalda pareizas atskārtas vadīta pašdisciplīna jeb pašsavaldīšanās. Tikai tad, kad šīs dvēseles daļas būs apvienotas savos tikumos un savstrapēji saskaņotas, cilvēka dvēselē būs harmonija un iekšēja taisnība. Katrai dvēseles daļai jānodrošina sava tiesa un jāierāda dzīvē sava vieta! Neko nedrīkst iznīcināt, jo tas būtu pret augstāko dzīves tikumu – taisnību.

Bet atsevišķā cilvēkā zināmi dvēseles tikumi un spējas ir pārsvarā par citiem. Tiem pēc taisnības principa pienāktos lielāka darbības josla. Bet to var garantēt tikai ideāla valsts iekārta, kas atbilstu pašas dvēseles iekšējai konstitūcijai. Lai cilvēki varētu dzīvot piemēroti savām dvēseles galvenām spējām, tad ideālā valstī jābūt 3 iedzīvotāju šķirām ar katrai šķirai raksturīgu nodarbošanos:

1. valsts vadītāji, kas sastādītos no tiem, kam prāta spējas visaugstākās un kas visstiprāki gudrības tikumā;
2. valsts sargi – par kuriem noderētu cilvēki ar krietnu gribu un augstu drošsirdību, un
3. amatnieki, rūpnieki, zemkopji un strādnieki, kas rūpētos par valsts materiālo labklājību un tā vislabāk apmierinātu savas jutekliskās tieksmes.

Bet lai valsts vadītāji un sargi savu varu un augsto stāvokli neizmanto personīgās interesēs savlabuma nostiprināšanai, tad jāpanāk tas, ka viņus vada vienīgi visas valsts labklājības un vispārības intereses. Tas iespējams tikai tad, ja cilvēkam nav nekā personīga par ko rūpēties. Tāpēc Platōns noliedz pirmām divām sabiedrības šķirām privātpašumu un privātu ģimenes dzīvi. Valdniekiem, valsts ierēdņiem un sargiem nav nekā sava, pat ne savu sievu un savu bērnu, tāpēc tiem nav arī pamata egoistiski izmantot savu varu, jo viņi visi ir viena liela ģimene. Brīvi no egoistiskām interesēm, tie var nesavtīgi ziedoties valsts labklājībai, jo tā ir arī viņu pašu vienīgā labklājība.

Tā pirmo reizi cilvēces vēsturē grandioza ideāla veidā ieskanas komunistiskās idejas, kuras Platōns neattiecinā vis uz sabiedrības apakšslāņiem, bet gluži otrādi – tikai uz divām augstākajām sabiedrības šķirām. Tas ir aristokratiskais komunisms, ne proletāriskais. Protams, ne visi spējīgi šādam dzīves veidam. Tāpēc par komunistiskiem valdniekiem un tēvijas sargiem var kļūt pēc vairākkārtējas un rūpīgas izlases ilgas mācīšanās un prakses laikā tikai tie, kas uzrāda augstas zināšanas un cēlas rakstura īpašības. Pašā augstākajā valdnieka kārtā – par archontiem – var tikt pēc 50 g. vecuma tikai tie, kas izgājuši arī ķēnišķīgās gudrības skolu filozofisko dialektiku jeb ideju mācību, jo ideālā valstī visu noteic un kārtu ne

arī dažādus atcerētiskus vērtējumus, nevien progresu, bet arī regresu, utt. Dažādos laikos viņš dažādi pieiet lietām. Tāpēc Platōns nekādā ziņā nav iesprostojams kādā šaurā filozofisko uzskatu schēmā, jo par garā bagāto mēs nedrīkstam spriest izejot no savu uzskatu vienpusīgās nabadzības, bet gan izejot no viņa paša bagātības un daudzpusības.

likumi, bet augstākās cilvēces idejas, kurām seko valdnieku griba un visa valsts. Trešā šķira – zemkopji un strādnieki – Platona ideālā valstī nekādu līdzdalību neņem valsts pārvaldīšanā un aizsardzībā. Viņu vienīgais uzdevums – gādāt par viņu materiāli nepieciešamo sev un pārējām šķirām.¹⁵

Katrai šķirai valstī ir tā tad stingri norobežots uzdevums. Un tikai tad, ja katrs darīs to, kas viņa spējām vispiemērotākais un tā tad ir viņa augstākais uzdevums, valstī nodibināsies augstākā taisnība, bez kuras valsts labklājība un ideāla cilvēku dzīve zemes virsū neiespējama.

Tā Platons visām dzīves problēmām pēdējo atrisinājumu iegūst tikai savā sociālā ideālā – taisnīgā valsts iekārtā. Platona dzīves gudrība nav individuālistiska. Atsevišķs indivīds un audzināšana vien nelabos dzīvi. Dzīves postu un ļaunumus galīgā veidā spēj novērst tikai ideāli iekārtota valsts dzīve, kas balstītos uz augstākajām gara idejām. Ar to Platons parāda, ka savā dziļākā būtībā viņš ir ētiski politisks filozofs. Tādēļ viņš var atzīt tikai to mākslu, kas atdarina labo un ar to cilvēku ētiski audzina; no savas ideālās valsts viņš izslēdz episko un dramatisko poēziju, atstāj tikai himnas dieviem un slavas dziesmas varoņiem. Viņš ir filozofs, patiesības atzinējs, bet dzeja, cik tālu tā atdarina juteklisko, ir attēla attēls, un tādēļ divkārši tāla patiesībai un Platonom ne visai simpātiska, lai gan pašu skaistumu ārpus mākslas tas vērtē ļoti augstu.

Nu Platons ir atrisinājis galvenos vilcienos visas tās problēmas, ko tam bija uzstādījuši viņa paša sōkratiskā situācija pasaulē. Ar savu atrisinājumu viņš ir iekarojis nemirstības pozīcijas cilvēces kultūras vēsturē. Tagad tās tikai jānostiprina. Viņa dzīves filozofiskais kalngals sasniegts. Ir uzstādīts filozofiskais valsts ideāls, nodibināta un iekārtota gudrības *Akadēmija*. Grūtais patiesības meklējuma ceļš viņu izvedis ideju apskaidrotos augstumos. No drausmīgās gara katastrofas viņš ir izlauzies saulainos *Akadēmijas* dārzos, kur starp ēnainām olīvām spīd lielā, gaišā debesu saule, kas dievišķā Erōta aizrautībā ceļ garu pretim visuvarenai ideju saulei. Ir nobeigti lieli darbi, un brīžiem dvēselē dzimst laimīgas vasaras dienas noskaņa,¹⁶ jo no šiem dārziem tālu nav arī vēsā, skaidrā Athēnu upīte Ilissa, kuras krastos, blakus nimfu un Pāna svētajam avotam, aug sarainais, smaržu pilnais Faidra platāns, caur kuru aizšalc vasaras vēsmas, bet zaļajā zālē dzirdamas cikā-

¹⁵ Kā sabiedrības apakšslānis Platona ideālā valstī tomēr paliek vergi. Mūsu laikos gan šāda ideālā valsts, kas dibināta arī uz vergiem, var likties ļoti aizdomīga, bet mēs nedrīkstam aizmirst, ka Platons savā dziļākā būtībā tomēr bija un palika īsts grieķis, kam likās gluži dabīgi, ka 'barbari' viņam vergoja. Ja šīni ziņā Platonom var daudz ko pārnest, tad tomēr savos uzskatos par kādu citu cilvēces daļu – par sievietēm – viņš bija aizgājis vairāk kā 2000 gadiem priekšā. Viņa ideālā valstī sievietēm ir tādas pašas tiesības un pienākumi kā vīriešiem, jo Platons atzīst, ka sieviete, lai gan visā visumā pēc savas dabas vājāka par vīrieti, tomēr var veikt visu to pašu, ko vīrietis, daudzreiz vēl labāk. Tādēļ viņa ideālā valstī meitenes bauda tādu pat izglītību kā zēni; pieaugušas tās iet karā un piedalās valsts pārvaldīšanā atkarībā no savām individuālām spējām. Ne dzimums, bet personība izšķir cilvēka vērtību dzīvē. Šajā ziņā Platons ir pirmais cilvēces vēsturē, kas aizstāvējis un prasījis sievietes emancipāciju.

¹⁶ Tā Vilamovičs-Moellendorfs raksturo Platona gaišas noskaņas pilno dialogu *Faidrs*, uz ko attiecas arī tālāk teiktas.

des, šis mūžīgās dziedātājas, par kurām, kā teika stāsta, pārvētušies cilvēki, kas pirmo reiz dzirdēdami Mūzu dziesmas, tā aizrāvušies, ka arī paši sākuši dziedāt, aizmirsuši ēst un dzert un, nemanot mirdami, pārvētušies par cikādēm, kurām pat karstajā saules tveicē nav diendusas. Šajā brīnīškā Mūzu svētvietā lielais domātājs uz brīdi top dzejnieks un redz spārnoto dvēseli debesu augstumos līdz dieviem ceļamies augstāk un augstāk, pāri debesu lokiem un pat zvaigznēm, par kurām šķiet tam kādreiz gribējies būt.¹⁷ pāri visam, visam, kas nīcīgs un gaistošs – pretim bezgalīgai ideju pilnībai. Tie ir brīži, kad idejās apgarotā filozofa doma pārvēršas kosmiskā dzejā.

Bet dienas vidus nav mūžīgs. Drīz nāk vakars ar savām sāpēm. Arī lielā radītāja dzīves dienas iet uz vakara pusi, un drīz vien dvēselē atveras jauni sāpju atvari, no kuriem tam vairs neizpeldēt.

Ir pagājuši jau 20 gadi raženā *Akadēmijas* un zinātnes darbā. Savai tēvijai un cilvēcei viņš ir devis to labāko, ko vien varējis. Sēkla ir izsēta. Nu lielais sējējs gaida to uzdīgštam. Bet asni nerādās. Athēnieši nepriecājas par viņa pirmā labuma valsts projektu, tie nepieņem viņa politiskos ideālus, nesauc viņa idejās skolotos skolēnus valsts pārorganizēšanas darbā, bet turpina ar savu riskanto demokrātijas politiku vest valsti postā un nelaimē. Nevienš viņu neaicina palīgā. Grimstošai augstās kultūras pilsētai – valstij ir par smagu kalnā kāpēja ideālisms. Platōns top vientuļš īstenības valstī, vienīgi savā *Akadēmijā* – savu jūsmīgo skolēnu pulkā – tas jūtas labi un mierīgi. Pret pārējiem un pasauli viņu sāk brīžiem pārņemt pirmā vecuma pazīme – rezignācijas noskaņa dvēselē. Pamazām nobāl tā ticība cilvēkam, kāda bija jaunībā, kas pat kritiskākos dzīves brīžos izrāva no pesimisma tumsas. Arvien vairāk viņš pārliecinās, ka cilvēks nav ļauns tikai savas nezināšanas dēļ, bet arī savas juteklības dēļ, jo ne katreiz prāts var vadīt dvēseli tur, kur to gribētu. Jaunības pārmērīgais intelektuālisms ir aizdragāts. Bet dzīve viņam gatavo jaunu pārbaudījumu, vienu no visrūgtākajiem, kas gan nenes nāvi kā viņa skolotājam, bet traģisku ironiju par viņa ideāliem. Dzīve ir cīņa. Tā prasa uzvaru pār sevi. Vai gudrais, kas sevī uzvarējis negudro juteklību, to varēs arī citos? Vai dzīvē filozofs uzvarēs reālpolitīķi?

Šis pārbaudījums nāk no ļauno atmiņu pilsētas – no Syrākūsām, kas to priekš 20 gadiem bija nosūtījusi uz ienaidnieku vergu tirgu. Nu jau Platōnam ir 60. gads, un neejdzīgais piedzīvojums ir zaudējis savu asumu. Pa šo laiku ir daudz kas mainījies. Pirms gada Syrākūsās ir miris tirāns Dionysijs un varu ieguvis viņa jaunais dēls – arī Dionysijs. Tagad viņu sauc viņa draugs Diōns atkal uz Syrākūsām, jo ir izredzes jauno Dionysiju filozofiski ietekmēt un tā radīt pirmo ideālo valdnieku pasaulē. Platōns pats gan šaubās, vai tas izdosies, bet viņa pienākuma apziņa un drauga lūgums neļauj atteikties no iespējas realizēt paša sludinātos ideālus. Tā Platōns 366. gada pavasarī pārtrauc savu mierīgo zinātnisko darbību *Akadēmijā* un dodas pretim dzīves vētrām uz Sīkaniju. Dzīves praktiķa ilgās uzvar zinātnieku un noved filozofu izsmieklā.

¹⁷ Platōnam daži vēsturnieki piedēvē šādu brīnīšku dzeju: «*Es gribētu būt debess, kas tūkstots acīm norauģas uz tevi.*»

Nonākot Syrākūsu galmā Platōns tur atrod tikai intrigas un ķildas. Diōnu galma intriganti ir apmelojuši Dionysijam pat to, ka tas gribot sagrābt valdīšanu savās rokās un Dionysiju gāzt. Platōns Diōnu aizstāv, un arī pats nonāk aizdomās. Pēc trim mēnešiem kādas neuzmanīgās Diōna vēstules dēļ savelkas negaisis pār Diōnu, un tirāns izdzēn to trimdā. Platōna pacietības mērs ir pilns, un viņš grib aizbraukt. Bet Dionysijs nelaiž, jo viņam izdevīgāk, ka slavenais athēnietis un trimdinieka draugs paliek viņa galmā. Platōns ir spiests palikt visu zienu Syrākūsās pie šķietami draudzīgā, bet neietekmējamā tirāna un tikai nākošā gadā tas var aizbraukt. Galma intrigas ir uzvarējušas filozofa cēlos nodomus, tirānam par visu dārgāka bijusi viņa personīgā vara un tas nav kļuvis ideju filozofs, bet gan filozofs ir bijis spiests vismaz ārēji padoties tirānam.

365. gadā Platōns ir atkal Athēnās, turpina savu darbu *Akadēmijā* un pārtraukto rakstniecību. Arī viņa draugs Diōns pavada savus trimdas gadus Athēnās un ir viņa klausītājs un sarunu biedrs *Akadēmijā*. Tā pāiet daži gadi. Te kādā pavasarī Athēnu ostā ir iebraucis greznis kuģis, speciāli Dionysija sūtīts ar vēstulēm un lūgumiem, lai Platōns dodas atkal uz Syrākūsām. Arī Diōns lūdz Platōnu braukt, jo cer, ka Platōnam, varbūt, izdosies panākt viņa atgriešanos dzimtenē, bez tam ir kļuvis zināms, ka Dionysijs sacis centīgi nodoties filozofijai, ka tas tur pie sevis galmā dažus citus tā laika ievērojamus domātājus un arī pats uzrakstījis kādu filozofisku traktātu. Varbūt, ka tagad reiz liktenis būs kļuvis labvēlīgs lielā filozofa politiskam ideālam un dos iespēju piepildīt lielo dzīves sapni? – Arī citi draugi mudina braukt, un Platōns, lai gan ar vājām cerībām, 361. gadā dodas trešo reiz uz šo izlaidības un baudkāres pilno pilsētu, kas tik ļoti disonē ar viņa paša augstajiem ētiskās dzīves principiem.

Bet arī šoreiz Platōnam jāpiedzīvo liktenīga neveiksme. Dionysijs gan noklausās reiz viņa augsto ideju lekcijā, bet ar to pietiek. Viņam labāk patīk baudprietīgais kyrēnietis Aristipps, kas nebaidās pārgērbties sievietes drānās un ar dejām uzjautrināt tirāna untumaino prātu,¹⁸ nekā nopietnais, ideju apsētais Platōns, kas nevairās acīs pateikt pat asu patiesību, pagriezt muguru un aiziet, ja tam nepatīk. Tāds cilvēks nav patīkams viesis despota galmā, un drīz vien atkal abi – filozofs un tirāns – nonāk asā, nesamierināmā naidā. Platōns grib atkal braukt projām. Dionysijs viņu nelaiž, jo baidās, ka Platōns izstāstīs athēniešiem visu patiesību un tas metīs ēnu uz viņa slavu. Tāpēc Dionysijs arī šoreiz aiztur Platōnu gan ar varu, gan ar viltīgiem solījumiem Diōna labā. Platōns top it kā Dionysija gūsteknis un tiek turēts kādu laiku pat kareivju kazarmās, kas ir ļoti naidīgi pret viņu un tīko tā dzīvību, jo baidās, ka Dionysijs, Platōna ietekmēts, neatlaiž viņus. Tikai ar kāda sava drauga – Tarantas valdnieka pýthagorieša Archýta – vidutājību

¹⁸ Diogenes Laertietis (II, 78) atstāsta kādu anekdotisku gadījumu, kas līdz ar dažām Eurýpida dzejas rindām labi raksturo šos divus filozofus: kādreiz dzīru laikā Dionysijs licis abiem filozofiem ietērbties purpura drānās un dejot visu priekšā. Platōns kategoriski atteicies, aizrādīdams: «*Nekad es nevarētu uzvilkt sieviešu drānas*», turpretim Aristipps mierīgi pārgērbies un, gatavodamies dejai, atjautīgi atbildējis: «*Tas, kā prāts ir vesels, arī dejā necietis nekā ļauna.*»

Platōns tiek projām no Syrākūsām, nepanācis nekā vairāk, kā tikai rūgtu vilšanos un atziņu par to, cik liela pretestība ir reālā dzīve filozofa ideāliem.

Nonācis Athēnās, viņš izstāsta visu pārdzīvoto Diōnam. Tas, sašutis par Dionysija rīcību, sāk gatavoties karagājienam uz Syrākūsām. Platōns mēģina atrunāt savu draugu no šī soļa, jo tas būtu varmācības akts, kaut arī labos nolūkos, bet arī te viņš cieš neveiksmi. Arī Diōns neklausā Platōnam, dodas uz Syrākūsām, ieņem tās, padzen Dionysiju, bet arī pats 353. gadā krīt no kāda nodevēja rokas. Tā sabrūk Platōna sapnis par ideālās valsts radīšanu īstenībā, kurai tas ziedojis tik daudz pūļu un enerģijas.

Cilvēku audzināt un veidot nav viegla lieta tādos apstākļos, kas visus labos iespaidus pārvērs par neko. To zina tagad arī Platōns. Tāpēc savā pēdējā darbā *Likumi*, kurā tas grib dot nevis ideālās, bet gan tikai dzīvē iespējamās valsts principus, tas vairs nerunā par idejām, bet tikai par likumiem un likumu varu, jo tai cilvēki paklausa daudz labāk un ātrāk, kā augsto ideālu vērtībām. Platōnam vairs nav jauneklīgās ticības cilvēkam un cilvēka saprātībai. Viņš ir jau sirmgalvis un tagad redz, ka cilvēka ļaunums guļ daudz dziļāk par viņa nezināšanu. Pret to jācīnās ne ar filozofiskām lekcijām, bet ar likumu bardzību, kas līdz sīkumiem regulē atsevišķa cilvēka izturēšanos pat ģimenē.

Likumdevējam jā rūpējas par laulībām, par bērnu dzemdēšanu un audzināšanu, jāuzrauga visas pilsoņu ciešanas, baudas, kaislības un tieksmes, jāseko pat viņu ienākumiem un izdevumiem, jāregulē pat tirgus cenas un jācenzē visi mākslas darbi. Platōns vairs netic cilvēka saprātībai, netic filozofijai un ideālai audzināšanai kā dzīves glābējam, tāpēc savā otrā labuma resp. īstenībai piemērotā valstī viņš vairs nerunā par filozofiem kā valdniekiem un par privātipašuma atcelšanu. Tā vietā viņš prasa drakoniskus sodus par katru pārkāpumu un asi nostājas pat pret reliģisko brīvdomāšanu. Ne cilvēks un viņa prāts, arī ne idejas vairs, bet dievi ir visu lietu mērs. Cilvēks, kā viņam tagad šķiet, ir pat varbūt tikai dievu vai gadījuma rotaļlietiņa.

Cilvēks ir ļauns, jo viņš ir nezināšanas pilns, kaislību un baudkāres varā. To var savaldīt tikai likums, cietums un nāves sods. Bet cilvēks nav ļaunuma pirmradītājs. Tas guļ jau pasaules pirmpamatos kā ļaunā pasaules dvēsele, kas jauc visu pasaules kārtību un krietnos principus, kurus uzstādījusi labā pasaules dvēsele. Lai glābtos no šī ļaunuma – cilvēkam jāsauc palīgā dievi un daimoni.

Tā Platōns dažādu neveiksmju dēļ savā personīgā dzīvē zaudējis ticību cilvēkam un tādēļ kļuvis par bargu soģi. Lielais cilvēka atzinējs vecuma dienās kļuvis par noliedzēju, lielākais senatnes gara revolucionārs par dzīves reālpolitiķi, cenu inspektoru, cenzoru un cietumu sludinātāju. Tomēr no sava agrākā valsts ideāla viņš nav atteicies galīgi. Tikai tāda valsts, kur cilvēki dzīvotu kā draugi, kur visiem būtu kopēja manta, kopējas intereses, kopējs prieks un kopējas vērtības, var piepildīt augstāko tikumību un dot cilvēkam dziļāko dzīves prieku. Bet to nodibināt var tikai dievi vai arī dievu dēli. Parastais cilvēks tāds nav. Tāpēc Platōns nāk klajā ar otrā labuma valsti, kas būtu cilvēkam piemērotāka, bet ja izrādītos, ka arī tā vēl par labu, viņš apsola izstrādāt pat trešo projektu.

Platōns tagad zina, ka viņam darišana nevis ar dieviem, bet ar cilvēkiem, starp kuriem kārtību var nodibināt tikai tad, ja visu regulē likums, ja visu cenzē likuma devējs un noliedz katru brīvāku domu. Tik dziļi Platōnā tagad ir iesakņojusies

vecuma rezignācija un tās radītā mizantropija, tik rūgti viņš ir vilies dzīvē, ka aizliedz cilvēkam pat sirdsapziņas brīvību ticības lietās. Visiem ir jākalpo vieniem un tiem pašiem dieviem, visiem ir jāizpilda viens un tas pats ārējais kults. Kas to nedara – tam Platōns draud ar cietumu un nāvi.

Ka ar to viņš ir noliedzis pats sevi, savu lielo skolotāju un savu mūža darbu, to viņš laikam gan pats skaidri neaptvēra, rakstīdams *Likumus*. Mēs nezinām, cik dziļus satricinājumus ir pārdzīvojis lielais ideālists sava mūža pēdējā daļā, bet jāpieņem, ka tie ir bijuši pārāk smagi un satricinoši, jo citādi diez' vai viņš savā pēdējā darbā būtu noliedzis savu dvēseles ceļvedi Sōkratu un nostājies viņa slepkavu un soģu – Anyta un Melēta – pusē. Athēnieši Sōkratu notiesāja tādēļ, ka tas ar savu brīvo un aso domu kritizēja senču dievus, atklāja jaunus un ar to it kā samaitāja jaunatni. No šiem pārmetumiem Sōkratam nebūtu vairs glābiņa arī Platōna likumu valstī, un Platōnam, vadoties no paša izstrādātiem likumiem, būtu jānotiesā savas dvēseles tēvs, jo viņa otrā labuma valsts necieš nekādu jaunu dievu meklēšanu, kau arī tā būtu iekšēji patiesa un ētiski apgarota. Cilvēka dziļākai sirdsbalsij – nav vairs vietas cilvēkā. *Valda tikai likums.¹⁹

Noliegt sevi, noliegt savu garīgo tēvu, kā piemīnī tas veltījis visu savu jauneklja un vīra sajūsmu, atmet savas ideālus kā dzīvei nepiemērotus, visu savas dzīves dziļāko cīņu pasludināt par bezjēdzīgu – tas tiešām ir traģisms, līdz kura virsotnēm liktenis ir iedrošinājies novest tikai dažus cilvēces dižgarus. Satricinoši ir lasīt šo Platōna pēdējo darbu un redzēt lielo ideālistu kā dzīves kara gūstekni noliektu galvu iesoļojam savu ienaidnieku nometnē, un tā kapitulējam likteņa priekšā. Viņa skolotājs, kas vēl nezināja patiesību, tomēr ticēja tai un ar savu ticību uzvarēja pat nāvi. Turpretim lielajam skolniekam, kas bija redzējis isto patiesības valsti, nav spēka aizstāvēt līdz galam šo patiesību un mirt par to. Viņš padodas un līdz ar to nodod pats sevi un savu ideālismu. Tāpēc Platōna personīgās dzīves traģisms mūs noved līdz katarsei un neatbrīvo mūsu garu no izmisuma važām, bet atstāj dziļās un smagās pārdomās par cilvēku, kas iesprostots starp dzīves īstenību un jābūtību.

Līdzīgas pārvērtības sirmajā Platōnā zināmā mērā ir notikušas arī viņa teorētiskajā filozofijā. Arī te pēdējos darbos nav vairs tās spraigās ideju problemātikas, kas bija dzīves briedumā. Viņš ir gan atklājis ideju pasauli, bet, nevarēdams skaidri fiksēt tās iepriekšējo likumību un attiecības pret lietu pasauli, nespēj filozofiski noturēt iekarotās pozīcijas. Tas jo sevišķi jūtams viņa dialogos *Parmenidā* un *Sofistā*.²⁰ Viņa gars sākumā bezbailīgi cīnās ar pretrunām un aporijām ideju problemātikā, bet tad pagurst un vecums spiež atteikties arī no šīs cīņas. *Filēbā*,

¹⁹ Ļoti raksturīgi ir jau tas, ka šajā pēdējā dialogā starp sarunas dalībniekiem nav vairs Sōkrata, kas nebija nekad līdz šim trūcis. Vai sirmais Platōns tiešām vairs neatcerējās savas jaunības dienas, savu dvēseles Christoforu, kura gaišais, dzīvē un nāvē apskaidrotais tēls bija iznesis cauri baigajām šaubu naktīm viņa garu filozofiskās domas augstumos? Vai varbūt Platōns pats saprata, ka cilvēkam, kas ar nesadragājamu sirdsapziņas pārliecību ir gājis nāvē, nedrīkst uzticēt savu traģisko vecuma kompromisu sociālās dzīves plāksnē?

²⁰ *Parmenids*, cik vērojams, sarakstīts pirms otra, *Sofists* – starp otro un trešo braucienu uz Sikāniju.

kas sarakstīts apm. pēdējā Sikānijas brauciena gados, dzīves vērtību un labumu problēma tiek atrisināta bez ideju palīdzības. Ar laiku loģiskā ideju mācība top par skaitļu metafiziku, kuras pirmamatī doti jau pirms Sōkrata p̄ythagoriešu mistikā, bet savā pēdējā teorētiskajā darbā *Timaijā*, kas sarakstīts dažus gadus pirms nāves, lielais zinātnieks ieslid jau kosmosa mistikā, kur katram debess ķermeņiem tiek atzīta sava organizētāja dvēsele. Viņa personālais gars ir kļūvis vecs un nevar noturēties zinātniskās filozofijas stingrībā. Nogurušā Kolumba dvēsele meklē sev ceļu uz mieru visuma bezgalībā un sirmmais domātājs spiests ieslidēt kosmiskā pansichismā. Viņa pēdējais filozofa gājiens – racionālisma un mistikas sajaukums.

Dzīves pretestība ir piespiedusi lielo darbības ideālistu atteikties no cerības realizēt savus ideālus īstenībā, zinātnisko problēmu pretestība ir piespiedusi teorētisko ideālistu atteikties no ideju autonomijas un meklēt izeju mistiskā psiholoģismā. Sirmo filozofu ir pārņēmusi dziļa skepse, no kuras tas meklē glābiņu mistikā; spraigais dzīves un gara ideālists zaudējis ticību un drosmi; nu lielais meklētājs meklē mieru un drošību savam nogurušajam nemieram. Ir laiks nolikt ieročus un doties mūžīgā atpūtā. Lielā dzīves drāma spēlē savu epilogu, strauja kalna upe tuvojas mūžības jūrai. Gara spraigums izzūd, iestājas atslābums. Jau 80 gadus šis ķermenis, kam nekad neredzēt ideju pasauli, ir nesis sevī idejās spārnotu dvēseli, tagad tam jāatbrīvo šī karaliskā cietumniece un pašam jāpārvēršas trūdās. Tas notiek 347. g. pr. Kr. – 80 gadu vecumā mirst Platōns.

Tāds ir šī dižā ideālista un nerimstošā patiesības meklētāja mūža vakars. Tas šķiet dziļa traģisma pilns. Šī cilvēka patstāvīgā dzīve iesākās ar vienu no lielākām drāmām antīkā pasaulē, ar dziļu dvēseles satricinājumu tā arī beidzās. Ne bez zināma pamata lielais krievu mistiķis V. Solovjovs saskata Platōna dzīves likteņa gaitās lielāko traģismu, kāds vien cilvēkā iespējams. Bet vai tāds lai būtu visu lielo ideālistu liktenis sava mūža beigās? Vai tieši vilšanās lai būtu atalgojums par lielo cilvēka ticību?

Bez šaubām, Platōna dzīves gaitās ir daudz kas vispārcilvēcīgs, bet tas ir ieslēgts vēsturiski individuālā dzīves vienībā. Tādēļ no Platōna dzīves vien mēs nevaram secināt nekādas vispārējus slēdzienus. Viņš nav tips un dzīves likums, bet tikai liela personība, un individualitāte, kas var arī maldīties un daudzos gadījumos nepareizi vest savu dzīves cīņu un tā ciest liktenīgu katastrofu. Viņa dzīve ir un paliek mūžīgajā gara attīstībā tikai kā liela, individuāli izveidota un sevī noslēgta mirstīgā cilvēka likteņa traģēdija, kurā domājošais un grībošais cilvēks gan ir pacēlies līdz ģeniālai pašapziņai, bet tomēr nav bijis tik varens, lai salauztu dzīves pretestību.

To, kas Platōna garā bija pārindividuāls, to cilvēce pārveidotā formā ir uzņēmusi savā kultūrā un vēsturē. Jau senatnē Platōnam bija daudz sekotāju un turpinātāju nevien viņa *Akadēmijā*, bet arī ārpus tās. Platōna mācību par idento lietu būtību pārņēma arī viņa lielais skolnieks Aristotelis, tikai deva tai pilnīgi citādu izpratni, pārnēsdamus loģiskos ideju principus pašās lietās un tā apvienodams šīs divas pasaules, kas Platōnam bija šķirtas. Tālāk lai minam tikai lielā III gs. (pēc Kr.) mistiķa Plōtīna jaunplatōnismu, kas Platōna labo ideju pārvērta par dievību. Viduslaiku filozofija bez Platōna ideju mācības nav nemaz domājama. Tiešākā veidā tā ir jūtama Augustīnā, bet caur Aristoteļa pārstrādājumu – Akvīnas Thoma-

sā, tā tad abos lielākajos viduslaiku domātājos. Tāpat arī Kantā, jauno laiku filozofijas Kopernikā, mēs varam saskatīt ļoti daudzus gluži platōniskus momentus.

Kas attiecas uz tagadnes filozofiju, tad jāatzīst, ka tieši XX gs. Platōna gars ir sācis dzīvot varbūt savu īsto un patieso dzīvi, jo tikai pēdējos četros gadu desmitos Platōna ideju mācība ir atradusi savu pareizo zinātnisko interpretāciju. Modernais zinātniskās filozofijas ideālists Platōnu skaita par savu pirmo ciltstēvu, tāpēc arī fainomenoloģija turpina diskutēt Platōna filozofijas centrālo problēmu; starpība tikai tā, ka platōniskās idejas tagad vairs nemeklē aiz pieredzes kādā metafiziskā aizdebesu telpā, bet gan ārpus katras telpas (un tomēr prātam un pat intuīcijai pieejamā dotībā) – vai nu pašā transcendentā lietu būtībā (E. Huserls), autonomo vērtību jēgā (H. Rikerts), zinātniskos jēdzienos (P. Natorps) vai arī apriori intuitīvos, atzīnai un esamībai identos principos (N. Hartmanis). Modernais platōnisms izceļ vēsturiskajā Platōnā loģisko un zinātnisko momentu un mēģina konstruēt no viņa darbiem nemirstīgo Platōnu, jo atzīst, ka bez platōniskiem principiem nav iespējama ne pareiza esamības, ne arī filozofiska dzīves un kultūras izpratne.

Zinātne nav tikai individuālo faktu deskripcija un konstatējums. Tā meklē atsevišķam faktam arī izskaidrojumu. Šo izskaidrojumu var dot tikai noteikti vispārēji principi, kurus zinātne mēģina ietvert likumu formā. Tāpēc, lai izprastu individuālo gadījumu, zinātne ir spiesta meklēt vispārējo, idento, t.i. to, kas vairākiem gadījumiem ir kopējs un nepieciešams, kas tiem ir būtisks un tā tad bez kā šie gadījumi jeb fakti nemaz nav iespējami. Citādi sakot: zinātne meklē fakta iespējamību – to, kas kaut ko padara par patiesībā iespējamu.

Filozofija iet vēl tālāk. Tā neapstājas vairs pie atsevišķiem faktiem jeb faktu grupām, bet meklē to vispārējo un tās iespējamības, kas gul jau veselām faktu pasaulēm pamatos. Tā filozofija top par pēdējiem īstenības un kulturālā gara principiem. Šie pēdējie principi nav nekādā ziņā vairs reāli fakti, t.i. ne reālas lietas, ne reāli pārdzīvojumi, jo citādi tie nevarētu pārtvert neaizsmeļamo atsevišķo gadījumu daudzējādību. Tādēļ šie pēdējie principi ir jādodomā kā tādi, kas stāv ārpus īstenības, ārpus laika un telpas, jo tie vienmēr paliek identī, nerodas, nezūd un nemainās, un tomēr viņiem ir pakļauts viss tas, kas ir laikā un telpā, t.i. visa īstenības pasaule savā neizsmeļamā daudzējādībā.

Gandrīz tādu pašu raksturojumu Platōns dod arī idejām. Arī idejas Platōnam ir visa esošā pēdējie principi, jo tās ir fakta iespējamības priekšnosacījums. Arī idejas Platōns savos brieduma laika darbos raksturo kā nemainīgas, identas, bezlaicīgas un ārpus reālas telpas esošas. Atšķirība tikai tā, ka Platōns savas idejas vismaz dažbrīd ir domājis nemainīgu lietu veidā, kas pastāv kādā ārpus reālās telpas esošā izplatījumā. Šo pēdējo principu jeb ideju hipostazi (t.i. pārvēršanu metafiziskās lietās) modernais platōnisms kategoriski noraida, tās vietā uzstādamas ideju loģisko interpretāciju.

Tik tālu modernā platōnismā nav iekšēju domstarpību. Dažādo pētnieku uzskati tomēr šķiras jautājumā par to, kā tuvāk izprast šo pēdējo principu "dabu". Modernās fainomenoloģijas nodibinātājs

- Edmunds Huserls

interpretē idejas kā ideālas būtības, zināmā mērā līdzīgi tam, kā modernā intuitīvā matemātika saprot tīro matemātisko priekšmetu – skaitļus, ģeometriskās attiecības u.tml. Lielākais ideālists tagadnes teorētiskajā filozofijā

- Heinrichs Rikerts

pēdējos eksistences principus meklē objektīvajā jēgā (logosā), pareizāk – pēdējās jēgas formās, kuras tas saprot kā autonomo vērtību formas, t.i. vai nu objektīvās patiesības, vai arī objektīvās tikumības, objektīvā skaistuma vai tml. formas. Par cik Huserla ideālās būtības ir domājamas kā ideālā intuitīvā priekšmetība, kas būtu iespējama arī ārpus objektīvi nozīmīgām jēgas formām, par tik arī savos pamatvilcienos pastāv atšķirība starp Huserla un Rikerta pozīciju pēdējo principu izpratnē. Ipatnēju stāvokli starp tagadnes lielākajiem platōnistiem ir ieņēmis

- Nikolajs Hartmanis.

Viņš noliedz nevien reālistisko, bet arī tīri ideālistisko ideju interpretāciju, bet aizstāv identitātes tēzi ideju mācībā – t.i., ka vienām un tām pašām idejām resp. pēdējiem principiem ir pakļauta kā lietu pasaule, tā arī jēgas pasaule, un ka tie tā tad stāv ārpus un pāri kā esamības, tā arī logosa pasaulei.

Tā mēs redzam, ka Platōna dzīves svarīgākais iekarojums – pārļaicīgās ideju pasaules atsegšana – nav zudis vismaz tai cilvēces daļai, kas cīnās ap pēdējām filozofiskā kosmosa problēmām.

Vai Platōna individuālā dvēsele pēc nāves ir paturējusi savu pašapziņu, pārgājusi mūžībā un tur sastapusies ar Sōkratu un citiem cilvēces dižgariem, to mēs nezīnām. Zīnam tikai vienu: viņa kolumbisko gara pasaules iekarojumu un līdz ar to arī pašu iekarotāju un tā ētiskos dzīves principus cilvēce ir uzņēmusi savā gara vēsturē un savas kultūras drāmā. Viņa atklāto gara Ameriku kolonizē arvien jauni iekarotāji. Platōns cilvēcei nav miris, laiks nav varējis iznīcināt viņa dzīves pārļaicīgo sastāvdaļu. Kultūras cilvēce cīnās tālāk – par mūžīgo Platōnā.

J. A. STUDENTS

PLATŌNA ATZIŅAS MĀCĪBA

8. (11.) §. Platōna juteklisko apjaudu teorija. Pirms sākam Platōna gnozeoloģisko uzskatu analīzi šaurākā nozīmē [jo attīstīdams tālāk Sōkrata mācību, Platōns uzstāda jautājumu par pašu zinātni kā tādu (ἐπιστήμη τί ἐστιν)], aplūkosim atziņas pākāpes mūsu filozofa sistēmā.

Platons (tāpat kā vēlāk Aristotelis) ir tajā pārliecībā, ka atziņa ir dvēseles augstākā dievišķīgā īpašība.²¹ Dvēseles īpatnīgā būtība ir radniecīga idejām, un dvēseles uzdevums cilvēka virszemes dzīvē ir ideju izziņāšana un tuvošanās augstākā labuma idejas pazīšanai. Ideju pasaule savā īpatnībā ir augstākās vienības – augstākās labuma idejas jeb dieva noteikta, un augstākā labuma ideja ir patiesības pamats, t.i. lietu realitātes un izziņāmības pēdējais noteikums.²² Dvēseles būtības piepildījums izteicas izziņas darbībā. Spēja izziņāt kā jutekliskās parādības, tā mūžīgās patiesības dvēselei jau ir dabiski dota, kaut gan nereti šo izziņas darbību traucē miesa.²³ Dziņa pēc atziņas dvēselē virzās no absolūtās nezināšanas uz gudrību, un jo šī dziņa dvēselē ir lielāka, jo lielākus panākumus gūst cilvēks savā izziņas darbībā.²⁴ Līdzīgi tam, kā mūsu acis reaģē uz saules gaismu, tāpat arī dvēsele vēršas pretim idejām, un kā pirmajā gadījumā panākam lietu apjaudu, tā šeit – ideju izziņu.²⁵ Tā tad dvēsele savā būtībā ir kāra uz zināšanām (φιλομαθής).²⁶ Neieejot dziļāk visu dvēseles īpašību jautājumā, aplūkosim atziņas sfairas iedalījumu.

Platons atziņas procesā izšķir divus galvenos momentus:

- abstrakto jeb tīro zināšanu (νόησις, γνώμη) un
- priekšstatišanu (δόξα, δοξάζειν), kas izaug no apjauām.

Pirmais moments savā augstākajā darbībā (νόησις) izteicas ideju atziņā (ἐπιστήμη), bet zemākajā darbībā (γνώμη) – matemātisko attiecību zināšanā (διόνοια).²⁷ Priekšstatišana izpaužas pirmkārt ticēšanā (πίστις), kas dibinās uz to priekšmetu pieņemšanu, ar kuriem esam iepazinušies ar jutekļu palīdzību, un otrkārt varbūtībā (εἰκασία), pie kuras cilvēks nonāk, nebūdam skaidrā pārliecībā, vai apjaudu ceļā iegūtie lietu tēli jeb atspoguļojumi (priekšstati) sakrīt ar īstēnību (priekšmetiem), vai ne.²⁸ Tā tad gnozeoloģiskās atziņas sfairas iedalījums pēc Platona ir tāds, kādu to redzam 122. lpp. [*mūsu izdevumā: 148. lpp.*].

Pakavēsimies pie atziņas procesa pirmā un galvenā momenta, proti pie apjauām. Interesanti atzīmēt, ka Platons nešķiro apjauas no sajūtām, kā to dara mūsdienu psiholoģija un gnozeoloģija. Tagadējā zinātne izšķir sajūtas, uzlūkojot tās par mūsu dvēseles reakciju uz dažādiem (gan iekšējiem, gan ārējiem) kairinājumiem, un apjauas kā vienas vai vairāku sajūtu apvienojumu. Sajūtas tagad tiek uzlūkotas it kā par momentu starp fizisko kairinājumu un psihisko pārdzīvojumu, kur nekāda dvēseles aktivitāte neparādās; apjauas turpretim ir sajūtu apvieno-

²¹ *Rep.* VII, 533 D.

²² Sal. Peiper. *Untersuchungen über das System Platos* 1, 646 squ.

²³ *Tim.* 44 B; *Rep.* VII, 4; *Phileb.* 58 D.

²⁴ *Lys.* 13; *Symp.* 23.

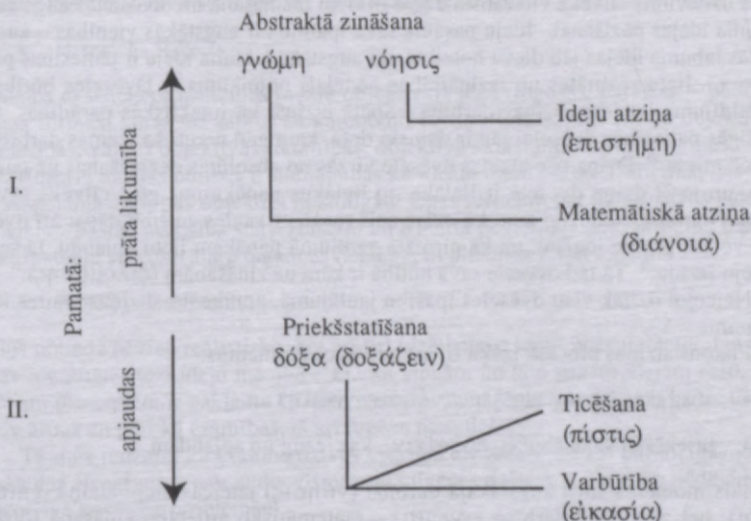
²⁵ *Rep.* VI, 506.

²⁶ *Rep.* VI, 490 B; *Lys.* 221 D; *Symp.* 205 E.

²⁷ *Rep.* V, 476 D squ.; VII, 533.

²⁸ *Rep.* VI, a E.

jums nedalāmā vienībā, un tamdēļ apjaužas ir tīri psihiska funkcija, un apjaušanas procesā izpaužas dvēseles aktivitāte.²⁹



Par sajūtām jeb apjauām (αἰσθήσεις) Platōns runā it sevišķi dialogā *Theaitēts* (184 C-186 D) un uzlūko tās par dvēseles funkcijām. Acis, ausis utt. pēc Platōna ir tikai orgāni, kurus dvēsele izlieto sajūtu iegūšanai (εἰς μίαν τινά ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα [sc. αἰσθήσεις] ξυντείνει, ἢ διὰ τούτων [sc. ὀφθαλμῶν, ὠτῶν] οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά³⁰). Dažādas iedarbības, kas caur ķermeni nonāk dvēselē, tiek sajūstas jeb apjaustas. Dzirdē vai redzē tās uztver (δι' ἀκοῆς οὔτε δι' ὄψεως.. λαμβάνειν³¹). No tā redzams, ka sajūta (αἴσθησις) Platōnam ir apjauja.

Dialogā *Filēbs* (33 D-34 B) Platōns skaidri šķir sajūtas no kairinājuma. Par kairinājumu viņš uzlūko mūsu ķermeņa kustības pirms tās nonāk dvēselē. Sajūtas nerodas, ja nav kairinājuma, un tās izbeidzas ar kairinājuma izbeigšanos. Sajūtas izpaužas dvēselei un ķermenim kopīgā izjūtā, dvēselei un ķermenim kopīgā kustībā (τὸ δ' ἐν ἐνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γιγνόμενον κοινῇ καὶ κινεῖσθαι³²). Ja kairinājums pārvēršas sajūtā, tad tas kļūst it kā apslēpts (λανθάνειν) mūsu dvēselē. Zīmīgi, ka Platōns λανθάνειν identificē ar ἀναισθησία, un tamdēļ šo jēdzienu pretējība ir αἴσθησις. Nav šaubu, ka pie šādas pārliecības Platōns ir nonācis tamdēļ, ka viņš sajūtas iedomājās darbojamies vie-

²⁹ Sal. W. Jerusalem. *Lehrb. d. Psychol.*, p. 36, 48, 72.

³⁰ *Theait.* 184 D.

³¹ *Ibid.*, p. 185 B.

³² *Phileb.* 34 A.

nīgi tik ilgi, cik ilgi turpinās kairinājums: ja kairinājums izbeidzas, nodziest arī sajūtas un apslēpjas dvēselē. Protams, ka sajūtas tādā gadījumā vairs nav sajūtas (αἴσθησις), bet tās ir ἀναισθησία.

Ieejot dziļāk Platōna mācībā par sajūtām, resp. apjauām, to rašanos un dažādību, vispirms jākonstatē, ka visas jutekliskās kvalitātes Platōnam rodas no subjekta un objekta savstarpīgās darbības. Objektīvā pasaule atrodas telpā; telpā notiek arī ķermeņu kustības. Telpu un kustību Platōns uzlūko par reāli eksistējošām. Tomēr viss tas, kas kustas telpā, nav vis matērijas daļiņas mūslaiku nozīmē, bet neaprobežots telpiski matemātisku bezgalīgi mazu daļiņu – elementāru trijstūru daudzums, kuru apvienošanās rāda pasaulē pazīstamos četrus elementu ķermeņus.³³ Šādā kārtā Platōns rada objektīvās pasaules reālos pamatus un piešķir tai iespējamību iedarboties uz cilvēka sajūtošo organismu, kas savukārt sastāv no līdzīgiem elementiem. Sajūtas rodas no ārējā iespaida nonākšanas cilvēka ķermenī un tālāk – dvēselē. Sajūtu kvalitāte ir atkarīga no mūsu ķermeņa iekšējā stāvokļa, kādā tas atradies kairinājuma uztveršanas brīdī. Sajūtu kvantitāte ir to stiprums, kas atkarīgs no iespaida, resp. kairinājuma, stipruma un proporcionālās izpaušanās ķermenī. No svara atzīmēt, ka Platōns kairinājumu uztverē cilvēkos redz lielas individuālas dažādības un ir tai pārliecībā, ka sajūtas vienmēr ir jūtu pavadītas.³⁴

Par specifiskiem jutekļu orgāniem Platōns uzlūko:

- redzi,
- dzirdi,
- ožu un
- garšu.

Tausti viņš izskaidro kā visas miesas kopīgo sajūtu (κοινὰ παθήματα). Tausti nav atsevišķa specifiska orgāna. Tā nav lokalizēta kādā atsevišķā ķermeņa daļā (kā pārējās sajūtas), bet taustes kvalitātes pieder pie visa ķermeņa kopīgām sajūtām. Ar šādu taustes iztulkojumu Platōns ir izteicis ārkārtīgi svarīgu domu, – kas no jauna apgaismota tikai vēlākos laikos – proti, visas pārējās sajūtas ir attīstījušās no taustes sajūtām; vai citādi sakot, pārējās sajūtas ir tikai dažādi un izsmalcināti taustes veidi.³⁵ Taustes kvalitātes ir:

- silts un auksts,
- ciets un mīksts,
- smags un viegls,
- gluds un nelīdzens.

³³ Tim. 53 C sq.

³⁴ Sal. Tim. 43, 64; Phileb. 33 C sq.

³⁵ Sal. A. Stössner. *Lehrbuch der päd. Psych.*, p. 11, 8. Aufl. 1921.

Visu šo kvalitāšu, t.i. dažādo sajūtu rašanās ir atkarīga no tā, kā tiek iekustinātas mūsu ķermeņa elementārās daļiņas. Tā piem., siltums ir tāda procesa ietekmes rezultāts, kur uguns, savu 'atomu' viegluma un asuma dēļ ieurbjas mūsu miesas elementārās daļiņās un izplatās. Aukstuma sajūtas rodas tad, ja apkārtējais mitrums iespiežas mūsu ķermenī un sarauj vienā nekustīgā masā ķermeņa mitrās daļiņas, tā ka tās sastingst, utt. Garšu Platōns izskaidro ar sevišķiem sajūtu diegiem jeb dzisliņām, kas iet no mēles uz sirdi.³⁶ Par mēles gļotādiņu un aukslējām kā garšas orgānu Platōns nerunā.

Ožas izskaidrojums ir pilnīgāks, tamdēļ ka pēc Platōna pārlicības ar ožu mēs varam uztvert vielas tikai tām sadaloties vai sadegot. Ar to izskaidrojams arī tas apstāklis, ka dažādie ožas veidi jeb kvalitātes atšķiras viena no otras vienīgi ar savu emocionālo nokrāsu.³⁷

Dzirdes cēlonis ir gaisa satricinājums, kas pa ausīm un caur smadzenēm pa sevišķām dzisliņām nonāk 'līdz pat dvēselei'. Ātrāka gaisa viļņu kustība rada augstāku, lēnāka – dziļāku (t.i. zemāku) toni; vienmērīga vibrācija – mīkstu un patīkamu, turpretim saraustīta vibrācija – nevienādu un zemu toni.³⁸

Kā pie dzirdes galvenā loma pieder gaisa satricinājumiem un vibrācijām, tā pie redzes rašanās noteicošā loma ir gaismai. Gaisma pēc Platōna domām ir sevišķa viela, sevišķa uguns, kas atrodas acī un ārpus tās. Saskaņā ar acs anatomisko uzbūvi no tās izstaro ārējai gaismai zināmā mērā līdzīga, bet smalkāka gaisma. Tā saplūst ar ārējo gaismu. Sakušana rada sevišķu gaismas ķermeni, kas no vienas puses stāv tiešā sakarā ar apkārtējo gaismu, bet no otras puses – ar aci. Izstarodami no sevis gaismu, priekšmeti nonāk tiešā sakarā ar minēto gaismas ķermeni un caur pēdējo – netiešā sakarā ar aci, un tā to attēls ieslīgst ķermeņa iekšienē un noiet 'līdz dvēselei'.

Zīmīgākais šai izskaidrojumā ir tas, ka Platōns gaismu uzlūko par mediju, kas dara iespējamu redzēšanu. Lūk, kamdēļ tumsā redzēšana nav iespējama.³⁹ Tamdēļ gaismu varētu uzlūkot ne tikai par mediju, bet par redzēšanas noteikumu. Krāsa nav nekas cits, kā no objekta izejošs stars, kam ir daļas, un kas, sastopoties ar acs staru, izsauc krāsu. Ja objekta staram salīdzinot ar acs staru ir lielāka intensitāte, tad tas apvienojas ar pēdējo – un mēs redzam baltu krāsu; ja mazāka, tad notiek sadalīšanās – un mēs redzam melnu krāsu. Tā tad baltā un melnā krāsa rodas uz mata tāpat kā siltuma un aukstuma sajūtas, bet tikai citā mūsu ķermeņa daļā.⁴⁰ Spīdums rodas no tā, ka objekta stars ar sevišķu spēku nāk acī, un, aizkavējot acs stara izplūšanu, pats nodziest, tā ka pēc tam izplūst vienīgi acs stars. Bet ja nu objekta stars acs mitrumā nenodziest un saplūst ar acs staru (šai gadījumā mēs spīduma neredzam), tad uguns spīdums, sajaukdamies ar acs mitrumu, rada

³⁶ *Tim.* 61 D, 65 B squ.

³⁷ *Tim.* 66 D squ.

³⁸ *Ibid.* 62 B; 67 B.

³⁹ *Ibid.* 45.

⁴⁰ *Ibid.* 67 C squ.

sarkano krāsu. Pārējās krāsas rodas no melnās, baltās, spīdīgās un sarkanās krāsas sajaukšanas.⁴¹

Sevišķa ievēriba pienākas Platōna gnozeoloģiskajam pētījumam

- par zināšanas zināšanu.

Šo jautājumu dziļdomīgi un diezgan plaši aplūko arī Aristotelis, bet viņa domas – kā turpmāk rezēsīm – dažā ziņā atšķiras no Platōna uzskatiem.

Vai ir iespējama zināšanas (psichiskā procesa nozīmē) zināšana? Dialogā *Charmids* Platōns iztīrā sapratīguma būtību⁴² un nāk pie slēdziena (dialogā Platōna domu izteicējs ir Kritijs), ka sapratīguma (samēra) galvenā pazīme ir zināšanas zināšana. Vispirms Platōns zināšanas (psichiskā) procesa zināšanu apzīmē kā τὸ ἄ οἶδε καὶ μὴ οἶδεν εἰδέναι, ὅτι οἶδε καὶ ὅτι οὐκ οἶδεν,⁴³ un pētījuma domu gājienā uzmanīgi šķir to no zināšanas kā apzināta procesa zināšanas (οὐκ ἄρα σωφρονεῖν.. τοῦτ' ἄν εἴη εἰδέναι ἃ τε οἶδε καὶ ἃ μὴ οἶδεν, ἀλλ'.. ὅτι οἶδε καὶ ὅτι οὐκ οἶδε μόνον.⁴⁴ Šis pašas domas citā sakarībā: σωφρων ἐπιστήμων ὧν τε οἶδεν ὅτι οἶδε καὶ ὧν μὴ οἶδεν ὅτι οὐκ οἶδεν⁴⁵).

Viss pētījums dialogā sadalās divās daļās. Pirmajā daļā iztīrāts jautājums:

- vai mums var būt zināšana par to, ka mēs kaut ko zinām, vai nezinām (167 B-169 D)?

Otrajā daļā ir runa par to,

- vai tādai zināšanai ir kāda vērtība un nozīme (169 D-172 C).

Sakarā ar pēdējo jautājumu Sōkrats nāk pie slēdziena, ka tādai zināšanai nav sevišķas nozīmes: tā nesekmē priekšmeta noskaidrošanu. Lielāka nozīme gan ir nezināšanas atziņai. No dialoga mēs varam noskārēt, ka Platōns nav vienis prātis ar Sōkratu, un ka zināšanas zināšanai viņš piešķir tādu pašu nozīmi kā nezināšanas atziņai. Bet šī doma nav galvenā. Daudz svarīgāks ir Platōna atzinums, ka jāatšķir zināšana kā process no zināšanas kā apzinīgas darbības. Citādi sakot, Platōns mūsu atziņas faktā konstatē divus momentus:

- psiholoģisko un
- loģisko gnozeoloģisko.

Pie Platōna atzinuma varam nonākt arī citādā ceļā, un proti, jautājot, vai ir iespējams tāds zināšanas process, kas virzās pats uz sevi, kam ir attiecība uz sevi, un kur zināšanas priekšmets ir pati zināšana. Tādas zināšanas neiespējamību Pla-

⁴¹ Ibid. 68.

⁴² *Charm.* 167 B-175 C.

⁴³ Ibid. 167 B.

⁴⁴ Ibid. 170 B.

⁴⁵ Ibid. 175 C.

tōns redz šādos gadījumos: nav redzēšanas, kuras priekšmets nebūtu krāsas; nav dzirdēšanas, kuras priekšmets nebūtu skaņas; tāpat nav dziņas bez priekšiem, gribas bez labuma, mīlestības bez skaistuma, bailu bez bailu priekšmeta.

«Tāda redzēšana, dzirdēšana, dziņa, griba, mīlestība un bailes nav iespējamas. Ari lielākais nevar būt lielāks par sevi, jo pretējā gadījumā tam vajadzētu būt reizē lielākam un mazākam par sevi. Tas pats sakāms par mazāko, smagāko, vieglāko, vecāko un jaunāko. Ja lielākajam jābūt lielākam par sevi, tad tajā jāslēpjas tādām īpašībām, kādas piemīt tam, uz ko tā lielākums tiecas, t.i. tam jābūt mazākam.

Sacītajam ir nozīme arī attiecībā uz redzēšanu un dzirdēšanu (168 D). Ja redzēšana attiektos uz sevi, tad tai būtu jāslēpj sevi krāsā. Tāpat ja dzirdēšana attiektos uz sevi, tad tajā vajadzētu būt skaņai. Attiecībā uz lielāko, mazāko, vecāko, jaunāko utt. sacītajam nemaz nav vietas, (tāpat) attiecībā uz redzēšanu un dzirdēšanu un apjau-dām vispār, tad vieniem parādītos kaut kas neticams, citiem – (pavisam) ne.»

Tā tad ar redzēšanu, kas redz pati sevi, un dzirdēšanu, kas dzird pati sevi, ir citādi, nekā ar citiem zināšanai analogiskiem gadījumiem, kur zināšana attiecas pati uz sevi. Pie tam šī redzēšana un dzirdēšana nav tikai minētajai zināšanai analogs gadījums, bet tās piemērs. Jautājums, vai ir tāda zināšana, vai ir ἐπιστήμη τῆς ἐπιστήμης šajā nozīmē, pie Platōna paliek neizšķirts, kaut gan tādas zināšanas iespējamību viņš nenoliedz. Sōkrats tādu zināšanu neapstiprina (οὐκ ἔχω δυσχυρίσασθαι⁴⁶), bet arī nenoliedz. Neapšaubāms ir Platōna uzskats, ka zināšana vienmēr prasa no sevis atšķirīgu priekšmetu.⁴⁷

Bet tas nebūt nav pretrunā ar to, ka var būt zināšana, kur zināšanas process attiecas pats uz sevi kā uz zināšanas priekšmetu. Tādas zināšanas iespējamību Platōns nenoliedz, kaut gan šīs domas pamatošanā ir zināma neskaidrība. Jāatzīmē, ka dialogā *Theaitēts* maldīšanās iespējamības pamatošanai citētie vārdi ἐπιστήμαι τῶν ἐπιστημῶν καὶ ἀνεπιστημοσυνῶν⁴⁸ nav jāsaļauc un jāsalīdzina ar tikko minēto, jo pirmajā gadījumā par zināšanas priekšmetu uzlūkoto pati dvēsele, vai, labāk sakot, dvēseles īpašības, kas satveramas izziņas aktā, otrajā gadījumā zināšanas priekšmets slēpjas pašā zināšanas procesā. Kā dialogā *Charmids* rādīts, tad ἐπιστήμαι noraidīšana *Theaitētā* it nebūt vēl nepierāda ἐπιστήμη τῆς ἐπιστήμης neiespējamību. Ja par *Theaitētā* aplūkoto ἐπιστήμαι τῶν ἐπιστημῶν καὶ ἀνεπιστημοσυνῶν var teikt, ka tas ir *processus in infinitum*,⁴⁹ tad to nevar apgalvot par *Charmidā* apcerēto ἐπιστήμη τῆς ἐπιστήμης.⁵⁰

Tā tad pēc Platōna mūsu domāšanai ir divi priekšmeti:

- pirmkārt domāšana var vērsties pati uz sevi, un šajā gadījumā mūsu atziņas priekšmets ir pati zināšana;

⁴⁶ Ibid. 169 B.

⁴⁷ Sevišķi skaidri šī doma izteikta *Charm.* 166 B, mazāk skaidri *Rep.* 477 A.

⁴⁸ *Theait.* 200 B.

⁴⁹ Ibid. 200 C.

⁵⁰ Sal. Bonitz. *Platonische Studien*, II. Aufl., p. 229-232, 233-234; Siebeck. 'Begriff des Bewusstseins in der alten Philosophie' // *Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik*. Bd. 80, p. 218.

- otrkārt domāšana var attiekties uz priekšmetu, kas no tās ir neatkarīgs un pilnīgi atšķirīgs.

9. (12.) §. Atziņas negatīvā un pozitīvā kritika. Kritiskais ideālisms un objektīvais racionalisms. Platons – zinātniskās atziņas teorijas nodibinātājs. Daļa no materiāla, kas iegūts ar jutekliskajām sajūtām, ir mūsu domāšanas un atziņas priekšmets. Bet kā mēs par šo priekšmetu iegūstam pareizu zināšanu? Šo jautājumu Platons cenšas atrisināt savā no gnozeoloģijas viedokļa ievērojamā dialogā *Theaitēts*. Dialoga uzbūve ir šāda:

- I. Theaitēta apgalvojuma noskaidrošana, ka zināšana ir apjaua (no 8.-15. nod.)
 - a. Šā apgalvojuma saskaņa ar Prōtagora spriedumu un Hērakleita mācību (no 8., 9. un 10. nod. līdz 154 A).
 - b. Dažu fainomenu iztirzāšana, kas tikai pa daļai izskaidrojami ar Prōtagora mācību (no 10. nod. sākot ar 154 B un 11. nod.)
 - c. Prōtagora mācības attīstījums (12. nod.)
 - d. Šās mācības piemērošana dažu psihisku faktu noskaidrošanai (no 13.-15. nod.)
- II. Iepriekšējie iebildumi un Prōtagora aizstāvēšanās pret tiem (no 16.-21. nod.)
 - a. Katra sajūta (αἰσθησις) ir tikai subjektīvi nozīmīga, kamēr zināšana tiecas pēc vispārnozīmības (līdz 162 E).
 - b. Pie zināšanas pieder juteklisko iespaidu izpratne, t.i. zināmu priekšstatu izveidošana un saistīšana at jutekliskajiem iespaidiem (līdz 163 C)
 - c. Ir apzināti fakti, kas tomēr nav jutekliski apjaujami, proti atceres (līdz 165 A).
 - d. Sajūtā (αἰσθησις) slēpjas īpašības, kas balstās uz jutekljiem, un šo īpašību nav zināšanai (līdz 165 D).
 - e. Sōkrata zinātniskā aizstāvēšanās runa pret Prōtagoru (20. nod.).
- III. Maldīgās mācības noraidīšana, analizējot zināšanas saturu (no 22.-26. nod.)
 - a. dibinoties uz pareiza sprieduma un pretrunas likuma kā uz formālā principa, kas ir pareiza sprieduma pamatā (22. nod.);
 - b. dibinoties uz atziņas nepieciešamības un tās reālā pamata – labā idejas (no 23.-26. nod.).
- IV. Prōtagora mācība, kuras pamatā ir Hērakleita uzskats, tiek apgāzta ar norādījumu, ka šīs mācības metafiziskie pieņēmumi ir pretrunā ar domāšanas principiem, resp. noteikumiem (no 27.-28. nod.).
- V. Sensuālisma noraidīšana, izejot no domāšanas attiecības (intencionalitātes) būtības, kas ir vairāk nekā vienkārša receptivitāte un ir atziņas nepieciešamais noteikums (no 29.-30. nod.).

Jau šā dialoga uzbūve liecina, kā Platōns, cenzdamies noskaidrot jautājumu par zināšanu kā tādu, revidē visus galvenos iepriekšējos uzskatus. Mēģināsim izsmelt pašu dialoga kodolu.

Pirmā zināšanas definīcija, ko uzstāda jaunais Theaitēts, skan: zināšana ir apjauša (resp. jutekliskā uztvere) (οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις⁵¹). Apjauša šeit nozīmē tikdaudz, kā: redze, dzirde, oža, atdzišana, sakaršana, tālāk – tīksme un sāpes, dziņas un bailes u.tml. (αἱ μὲν οὖν αἰσθήσεις τὰ τοιάδε ἡμῖν ἔχουσιν ὀνόματα, ὄψεις τε καὶ ἀκοαὶ καὶ ὀσφρήσεις καὶ ψύξεις τε καὶ καύσεις καὶ ἡδοναὶ γὰρ δὴ καὶ λύπαι καὶ ἐπιθυμίαι καὶ φόβοι κεκλημένα καὶ ἄλλα⁵²).

Tāda zināšanas definīcija ir sensuālisms, un tā ir identiska Prōtagora *homo-mensura* principam.⁵³ Tā tad pirmo zināšanas formulējumu, ka zināšana ir apjauša, Platōns attiecina uz Prōtagoru, un pēdējais Platōna acīs ir tipisks sensuālisma un subjektīvisma pārstāvis.⁵⁴ Protams, zem Prōtagora maskas slēpjas arī Aristipps un Antisthens un it sevišķi Aristipps ar savu τὸ πάθος ἡμῖν ἐστὶ φαινόμενον. Ja nu mēs vēl ievērojam, ka Prōtagora mācības pamatos ir Hērakleita pārliecība, tad ir skaidrs, ka Platōns, kritizēdams zināšanas identifikāciju ar jutekliskajām apjaušām, faktiski revidē Hērakleita, Prōtagora, Aristippa un Antisthena mācību.⁵⁵

Platōna argumēnti, ko viņš liek Sōkrata mutē, ir šādi: Prōtagora *homo-mensura* princips nevar būt gnozeoloģisks patiesības kritērijs, tamdēļ ka šis princips nerāda izšķirību ne tikai starp zinošo (gudro) un nēzinošo (muļķi), bet arī starp cilvēku un dzīvnieku: Prōtagora mācībā zināšana ir ietverta subjektīvo juteklisko iespaidu rāmjos, kas nav noliedzami arī pie dzīvniekiem.⁵⁶

Ja apjaušas ir identiskas atziņai, tad līdz ar svešu valodu pirmo dzirdēšanu un rakstu zīmju redzēšanu būtu tieši dota arī šo valodu sapratne.⁵⁷

Arī atmiņas funkcija runā pretim apjaušas zināšanas identifikācijai. Aizverot acis mēs nereti atceroties varam izzināt kādus faktus, pie kam nav nekāda tieša sajūtu, resp. apjaudu, procesa.⁵⁸

Ja nu tomēr, neraugoties uz atmiņas funkciju, pieņemtu zināšanas un apjaušas identitāti, tad vajadzētu pieļaut konsekvenci, ka var kaut ko reizē zināt un arī nezināt, jo 'atcerēties' tādā gadījumā nozīmē to pašu, ko 'nedzirdēt', 'neredzēt'

⁵¹ Plat. *Theait.* 151 E. Šo definīciju nevar apšaubīt, kā to grib piem., Šmits (Schmidt. *Theaitetkom. Jahrb. Suppl.* IX zu p. 152), jo Sōkrats viņu visā sarunu procesā atkārtō. Sal. 163 A; 164 A, B, D; 165 D; 168 D; 179 C; 186 C.

⁵² *Ibid.* 156 B. Sal. 171 E, 179 C.

⁵³ Plat. *Theait.* 152 A. Sal. 160 C, 161 C, 166 D, 170 A.

⁵⁴ *Ibid.* 154 B C, 158 E, 172 B, 178 B E, 179 D.

⁵⁵ Sal. šai jautājumā Bonitz. *Studien*³, p. 46-69; Peiper. *Platons Enkenntnistheorie*, p. 46; Sext. Emp. *Pyrrh. hypoth.* I, 211-219.

⁵⁶ *Theait.* 161 C-163 A.

⁵⁷ *Ibid.* 163 A-163 C.

⁵⁸ *Ibid.* 163 D-163 E.

utt., t.i. 'nezināt'. Bet to pieņemot, mēs neizbēgami nonākam konfliktā ar pretrunaskā likumu.⁵⁹

Prōtagora spriedums iznīcina pats sevi, tamdēļ ka tas ir pretrunā ar reāliem apstākļiem un ar visu (cilvēku) pārliecību (*consensus omnium*). Vienmēr, pat visgrūtākajos apstākļos, slimību un bēdu laikos arī vienkāršā tauta prot saskatīt izšķirību zināšanā un atšķirt nezinātāju no zinātāja. Tāpat arī Prōtagoram, dibinoties uz sava pamatsprieduma, jāatzīst par pareizu tā pārliecība, kas apstrīd viņa principu. Tā Prōtagora *homo-mensura* princips nonāk pats ar sevi pretrunā.⁶⁰

Pierādījis pirmajā *Theaitēta* daļā, ka zināšana nav jutekliska apjauca, Platōns otrajā daļā tāpat pierāda, ka zināšana nav arī priekšstats (δόξα) un pat ne pareizs priekšstats (δόξα ἀληθής).⁶¹ Priekšstatīšanu (δοξάζειν) Platōns uzlūko par mūsu prāta izpaudumu (διανοεῖσθαι) ārpusaules lietās. Priekšstats var būt pareizs un nepareizs. Priekšstats ir pareizs (δόξα ἀληθής) tad, ja tam atbilst (esošais) priekšmets; turpretim ja atbilstošā priekšmeta nav, tad priekšstats ir nepareizs (δόξα ψευδής).⁶² Priekšstatīt var tikai esošo. Zīmīgi dialogā ir šādi Sōkrata vārdi:

«Tā tad ir neiespējami priekšstatīt neesošo kā esošu, kā sevi, tā par sevi» (οὐκ ἄρα οἷόν τε τὸ μὴ ὄν δοξάζειν, οὔτε περὶ τῶν ὄντων οὔτε αὐτὸ καθ' αὐτό⁶³).

Nepareizie priekšstati rodas no tā, ka mūsu dvēselē sajaucas, vai, labāk sakot, apmainās priekšmetu notēli (εἰδῶλα), pie kam šī sajaukšanās (ἑτεροδοξία, ἀλλοδοξία) notiek tā, ka kāds no tēliem netiek vis attiecināts uz savu, bet uz kādu citu priekšmetu.⁶⁴ Tā mēs samainām piem. zābakus, spogulī labo un kreiso pusi u.tml. Nepareizie priekšstati var rasties arī no jēdzienu (διανοήματα) sajaukšanas, sevišķi matemātikā, kur piem, skaitli 11 sajauc ar 12 kā 7 un 5 summu.⁶⁵

Tomēr arī pareizs priekšstats vēl nav zināms. Šo domu Platōns pamato ar šādu zīmīgu faktu. Vīri, kurus sauc par runātājiem un tiesnešiem, nereti pārliecina klausītājus nevis ar savu pamācošo runas mākslu, bet ar to, ka viņi klausītājos modina zināmam mērķim noderīgus priekšstatus (τῆ ἑαυτῶν τέχνη πείθουσιν οὐ διδάσκοντες, ἀλλὰ δοξάζειν ποιοῦντες ἅ ἂν βούλωνται⁶⁶). Šādi priekšstati var būt pareizi, bet zināšanas tie tomēr nesniedz, jo klausītāji nesaprot, kā šie priekšstati radušies, t.i. viņi neprot izskaidrot priekšstatu rašanās cēloni un nolūku. Tā tad ir iespējams, ka priekšstats ir pareizs, un tomēr tas nesniedz atziņu (ὀρθὰ ποτ' ἂν δικαστῆς ἄκρος ἐδόξαζεν ἄνευ ἐπιστήμης⁶⁷).

⁵⁹ Ibid. 164 A-164 D.

⁶⁰ Ibid. 170 A-E, 170 F-171 D.

⁶¹ Ibid. 187 B.

⁶² Ibid. 184 C.

⁶³ Ibid. 189 B.

⁶⁴ Ibid. 191 D, 193 B-D, 194 B.

⁶⁵ Ibid. 195 D E, 196 C, 197-199; sal. *Phileb.* 38 B, 39 A, *Soph.* 263 D E, 264 D.

⁶⁶ *Theait.* 201 A.

⁶⁷ Ibid. 201 C.

Bet nu nāk visraksturīgākais. Aplūkojamā dialoga trešajā daļā Platōns pierāda, ka arī ar izskaidrojumu saistīts pareizs priekšstats (ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου) nav zināšana un zinātne.⁶⁸ Priekšstati, kuru pamatā ir izskaidrojums, sastopami trijos dažādos gadījumos, un nevienā no tiem šādi priekšstati nav identiski zināšanai. Tā piem. nereti mēs kādu priekšstatu (δόξα) darām citiem zināmu ar runas palīdzību, t.i. mēs to attēlojam runā. Ja nu tie, kas klausās, nav kurli un mēmi, tad, visu dzirdēto precīzi priekšstatījuši, viņi mums to var izskaidrot (λέγειν), un tomēr tā nav īsta zināšana.⁶⁹ Tālāk, ar izskaidrojumu saistīts pareizs priekšstats var nozīmēt kādas lietas izskaidrošanu, uzskaitot visas šīs lietas sastāvdaļas (διὰ τῶν στοιχείων). Tā piem. Hēsiods izsakās: ratu 100 koka daļas, vai arī kāda vārda burti ņemti zināmā kārtībā. Tā Theaitēta vārdu (Θεαίτητος) kāds var uzrakstīt pareizi, turpretim Theodōra (Θεόδωρος) – nepareizi, ja 'thētas' (Θ) vietā kā pirmo burtu liek 'tau' (Τ). Šoreiz rakstītājs Theaitēta vārdu būs uzrakstījis pareizi tikai gadījuma dēļ, jo, neskatoties uz burtu (resp. priekšstatu) zināšanu, rakstītājam tomēr nav gramatisku zināšanu.⁷⁰

Beidzot ar izskaidrojumu saistītais pareizais priekšstats var attiekties uz kādu lietu, izvīzot pazīmi, kas šo lietu atšķir no citām lietām. Tā piem., par sauli var teikt, ka tā ir gaišāka no ķermeņiem, kas riņķo ap zemi.⁷¹ Lai radītu pareizu priekšstatu par kādu lietu, ir nepieciešams, lai būtu skaidras ne tikai tās pazīmes, kas tai ir kopīgas ar citām lietām, bet lai būtu zināmas arī atšķirīgās un raksturīgās.

«Tā tad uz jautājumu: "Kas ir zināšana?" – jāatbild: "Zināšana ir ar izšķirības zināšanu saistīts pareizs priekšstats, jo izskaidrošana taisni to nozīmē"» (οὐκοῦν ἔρωτηθεῖς, ὅς εἴποιε, τί ἐστὶν ἐπιστήμη, ἀποκρινεῖται ὅτι δόξα ὀρθή μετὰ ἐπιστήμης διαφορότητος, λόγου γὰρ πρόσληψις τοῦτ' ἂν εἴη κατ' ἐκείνον⁷²).

Un tomēr šī nav galīgā atbilde. Jaunais Theaitēts sarunā ar Sōkratu tai piekriņ un domā, ka tā ir izsmeloša, bet Sōkrats atbild:

«(Un) ir tirā muļķība, pētījot zināšanu, sacīt, ka tā ir pareizs priekšstats, saistīts ar izšķirības zināšanu vai kaut kā cita zināšanu. Tā tad, Theaitēt, zināšana (zinātne) nav ne apjauņa, ne pareizs priekšstats, nedz arī ar zināšanu saistīts pareizs priekšstats» (καὶ παντάπασί γε εὐήθεις, ζητούντων ἡμῶν ἐπιστήμην, δόξαν φάναι ὀρθὴν εἶναι μετ' ἐπιστήμης εἴτε διαφορότητος εἴτε ὁμοιῶν. οὔτε ἄρα αἰσθησις, ὃ Θεαίτητε, οὔτε δόξα ἀληθῆς οὔτε μετ' ἀληθοῦς δόξης λόγος προσγνώμενος ἐπιστήμη ἂν εἴη⁷³).

No tikko sacītā redzams, ka *Theaitētā* Platōns zināšanu raksturo negatīvi, t.i. viņš pasaka, kas īsta zināšana nav. Līdzīgā kārtā XVII gs. Spinoza katras lietas

⁶⁸ Ibid. 201 D-210D.

⁶⁹ Ibid. 206 D E.

⁷⁰ Ibid. 207 A, 208 A B.

⁷¹ Šī definīcija sastopama arī pie Aristoteļa. Sal. *Top.* 131 b 25.

⁷² *Theait.* 210 A.

⁷³ Ibid. 210 A B.

būtību centās izsmelt, pētījot nevis to, kas tā ir, bet kas tā nav. Šim negatīvajam rezultātam tomēr ir arī sava spilgta pozitīva nozīme. Platōna pētījums *Theaitētā* rāda, ka patiesība ir kaut kas vairāk nekā vienkāršs pareizu vai nepareizu atziņas elementu saistījums.

Cilvēks nekad niegūst patiesību, ja prāta attiecības objekts ir parādību pasaulē, mainīgā esamība. Lai gūtu īstu atziņu, tad par domāšanas un visas zinātnes priekšmetu jāizvēlas nevis parādību objekti, bet esotības objekti. Jutekliskās apjaušanas priekšstats un tāpat arī ar izskaidrojumu saistīts pareizs priekšstats labākā gadījumā ir varbūtības zināšana, un tai nav nekādās drošības. Jutekliskās apjaušanas nekad nedod pareizu liecību par priekšmeta būtību: lietas būtiskā iedaba jutekļiem un priekšstatīšanai nav pieejama. Tas iespējams vienīgi prāta atziņai.

«Prāta zināšana» – saka Platōns – «rodas no iemācīšanās, pareizs priekšstats – vienkārši no pārliecināšanās. Pirmā dibinās uz patiesā pamatojuma, otrajai tāda nav; pirmā nav satricināma ar pārliecināšanu, bet otrā gan. Pareizu priekšstatu lielāka vai mazāka mērā spēj iegūt visi, prātu – tikai dievi, bet cilvēki tikai mazā mērā» (δύο δὲ λεκτέον ἐκείνω [νοῦς καὶ δόξα ἀληθείης].. τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδαχῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται καὶ τὸ μὲν αἰεὶ μετὰ ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλλογον καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστὸν καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεοῦς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι⁷⁴).

Zināšanai un zinātnei jācenšas izpētīt to, kas eksistē pats par sevi un kas ir patiesi pats par sevi, kas ir nozīmīgs ne tikai attiecībā uz vienu, bet attiecībā uz visiem cilvēkiem vienmēr un visos laikos. Zinātnes priekšmets ir nemainīgais un pats par sevi esošais (τὸ ὄντως ὄν, καθ' αὐτὸ ὄν). Šī mūžīgā un nemainīgā esotība ir idejas. Idejas (ἰδέα, εἶδος) ir identiskais (ταυτό) daudzējādā, vispārīgais atsevišķās līdzīgās parādībās (τὸ καθόλου, τὸ ἐπὶ πᾶσι κοινόν), viens daudzumā (ἓν ἐπὶ πολλῶν), pastāvīgais un negrozīgais mainīgajā.⁷⁵

Pēc Aristoteļa pārliecības⁷⁶ Platōns savu uzskatu par idejām pieņēmis, lai lietu mūžīgo maiņu (Hērakleita un Prōtagora nozīmē) dibinātu uz nemainīgās būtiski vienējādās esotības un līdz ar to pamatotu eleātu mācību par bezlaicisko esotību. Izziņāt var vienīgi esošo. Tā tad darbība, ko saucam par atziņu, ir pamatota esotībā. Sekodams Sōkratam, Platōns atzīst, ka pareiza atziņa ir jēdzieniska, bet jēdziens ir noenkurots esotībā, jēdzienam ir objektīvs pamats. Nav iespējams neviens īsts jēdziens, kura pamatā nebūtu esotība (μὴ ὄντι μὴν ἄγνοιοιαν ἐξ ἀνάγ-

⁷⁴ Tim. 51 E. Sal. Rep. V, 477-480.

⁷⁵ Pēc Platōna katrai lietai un īpašībai ir sava ideja. Tā ir esošajam, patiesajam, labajam, taisnajam, skaistajam, cilvēkam, ugunij, ūdenim, traipam (*Parm.* 130 C); mākslīgi darinātām lietām, piem.: galdam, krēslam (*Rep.* X, 596 B); kvantitatīviem apzīmējumiem un attiecībām, piem.: lielumam, divējādībai, ātrumam, līdzībai, riņķim, bumbai (*Parm.* 128 E, *Phileb.* 62 A); kvalitatīviem apzīmējumiem, piem.: krāsai, veselībai, stiprumam, ļaunumam, taisnībai (*Theait.* 186 A, *Rep.* III, 402 C, V, 476 A); ne tikai reālām lietām (πραγμαίων), bet arī to darbībām (*Crat.* 386 E, 390 E, *Tim.* 52, *Symp.* 211 B) un pat neesošajam – μὴ ὄν (*Soph.* 258 C).

⁷⁶ Arist. *Met.* I, 6, 987 a 29 sq.; XIII, 4, 1078 b 30.

κης ἀπέδομεν, ὄντι δὲ γῶσιν⁷⁷). Tomēr ideja ir kaut kas vairāk nekā jēdziens: ideja ir jēdziena un jēdzieniskās atziņas objektīvais saturs. Konkrētais un vispārīgais, uzskatāmais un abstraktais, mūžīgi tāpatīgais kādā objektu klasē, norma, pēc kuras objekti mērijami, apriorais tagadējās transcendentālās filozofijas un vērtību mācības nozīmē, – tas viss ir Platōna ideja. Ideja ir vienējāda un nedalāma, nemainīga un mūžīgi pati sev identiska (αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἄεὶ ὄν⁷⁸). No jutekliskajām lietām idejas ir šķirtas (χωρίς), tās atrodas pārjutekliskajā sfairā (ἐν οὐρανόφω τόπῳ). Jutekliskās lietas ir ideju atdarinājumi (μιμήσεις), bet idejas ir lietu pirmtēli (παραδείγματα). Jāievēro, ka 'lietas' šeit jāsaprot kā parādības. Neskatoties uz to, ka Platōns idejas uzlūko kā pārjutekliskas būtnes, viņš tomēr izsakās, ka idejas ir lietām klātesošas (παρουσία) un ar tām atrodas radniecībā, apvienībā (κοινωνία⁷⁹).

Tamdēļ Platōnu gnozeoloģiskā nozīmē nekādā ziņā nevar uzlūkot par duālistu. Ja idejas ir lietu pirmtēli un ir ar tām radniecībā, tad tas nozīmē to, ka idejas ir lietu būtība. Starp idejām un lietām nav dualitātes. Runāt pie Platōna par 'Zweiweltentheorie', kā to dara E. Lask⁸⁰ u.c., ir nepareizi. Platōns varbūt ir duālists ontoloģiskā nozīmē, t.i. jautājumā par gara un matērijas, dvēseles un miesas attiecībām, bet nevis gnozeoloģiskā nozīmē, t.i. jautājumā par ideju un lietu attiecībām no ideju un juteklisko lietu izzināmības viedokļa. Arī Teichmüllers ir pārliecināts, ka Platōns nav duālists.⁸¹

Tā tad atziņas un zinātnes īstais priekšmets ir idejas kā patiesi un mūžīgi esošais. No otras puses pēc Platōna pārliecības paties ir tas, kas izzināts ar tīro domāšanu, un tamdēļ vienīgi patiesais ir atziņas priekšmets.⁸² Paties ir tāds spriedums, kas izteic esotību par to, kas ir.⁸³ Tā tad patiesība ir sprieduma predikāts.⁸⁴

Patiesības un patiesas atziņas jautājumos Platōns ir, kā redzēsim, vienis prātis ar Aristoteli. Tas tamdēļ, ka Platōns, līdzīgi Aristotelim, atziņu atklāj tikai jēdzienos (ἀρ' οὐν οὐκ ἐν τῷ λογίζεσθαι, εἴπερ που ἄλλοθι, κατάδηλον αὐτῆ γίγνεται τι τῶν ὄντων; ναί⁸⁵). Patiesas atziņas priekšmets ir esotība, ideju pasaule. Tikai tad, ja dvēsele ὁρέγεται τοῦ ὄντος, tā iegūst atziņu. Jēdzieniskā at-

⁷⁷ Rep. V, 478 C.

⁷⁸ Symp. 211; sal. Phaed. 78: οὐδὲ ποτ' οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται.

⁷⁹ Sal. Arist. Met. I, 6, 987 b 9 sq.: Phaedo. 247 C; Phaed. 100 D: τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὡσπερ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις εἰκέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα· καὶ ἡ μέθεξις αὐτῆ τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς. Sal. Tim. 51 D, 52 A.

⁸⁰ E. Lask. *Gesammelte Schriften*, p. 5, 223. II. Bd. Tübingen, 1925.

⁸¹ G. Teichmüller. *Studien z. Gesch. der Begr.*, p. 137. Berlin, 1874.

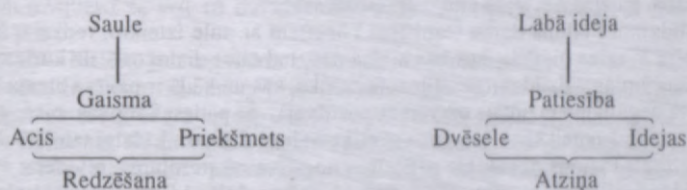
⁸² Rep. 508 E, 509 A.

⁸³ Cratyl. 385 B.

⁸⁴ Phileb. 37 C, Soph. 262 E.

⁸⁵ Phaed. 65 C. Šī doma, protams, vispirms sastopama pie Sōkrata. Sal.: O. Apelt. *Platonische Aufsätze*, p. 33: «Den festen Ankergrund, der menschlichen Erkenntnis fand Sokrates und mit ihm zunächst auch Platon in den Begriffen.» Ibid. p. 34: «...ohne Begriffe gibt es keine notwendigen und allgemeinen Wahrheiten».

ziņa dod iespēju izzināt ne tikai noteikto, bet arī nenoteikto, absolūto (ὡς οὐ δύναμένην ὑποθέσεων ἀνωτέρω). Cik liela ir Platōna ticība absolūtas patiesības izziņas iespējamībai, tamdēļ ka absolūtās patiesības pamats ir absolūtā esotība, redzams no tā, ka Platōns patiesības izziņu salīdzina ar saules gaismas redzēšanu, ko varam sev skaidri attēlot pēc šādas schēmas:



Patiesu atziņu iegūstam tad, ja mūsu domāšana virzās uz savu pamatu (ἕως ἄν τις αὐτὰς δῆσῃ αἰτίας λογισμῶ⁸⁶), t.i. ja iegūtās atziņas saturs ir ideju absolūtā satura un to dialektisko attiecību noteikts. Šī doma ir pietiekošā pamata likuma pirmais (kaut gan vēl nepilnīgais) formulējums.

It īpaši atzīmējams tas, ka pamatota domāšana, resp. atziņa, pēc Platōna pārliecības, ir atcerēšanās (ἀνάμνησις). Platōns noteikti šķir juteklisko apjaudu pašīvu uzturēšanos dvēselē, proti atmiņu (μνήμη) – no aktīvas atcerēšanās (ἀνάμνησις). Par atmiņu varam runāt tad, ja agrāk pārdzīvotie apziņas saturi paceļas mūsu apziņas gaismā ar kādu citu juteklisko apjaudu palīdzību; turpretim pie atcerēšanās agrāk uztvertais tiek no jauna apzināts 'bez ķermeņa palīdzības', t.i. tas uzpeld apziņas centrā bez ārēju kairekļu palīdzības pats no sevis (ἀναλαμβάνειν) caur aktīvās dvēseles pašdarbību.⁸⁷ Platōna uzskatam par ἀνάμνησις nav tikai psiholoģiska, bet galvenām kārtām dziļa gnozeoloģiska nozīme. Ka zināšana ir atcerēšanās, uz to norāda divi fakti.

- Pirmkārt, ikviena zināšana ir tāda vai citādā sakarā ar agrāk iegūtām atziņām: tā ir pagājušā un iepriekšējā zināšana;
- otrkārt katra jauna atziņa dibinās uz agrāk iegūto zināšanu pamatiem.

Citādi sakot, ja mēs ko zinām, tad zinām agrāk izzināto, un ja gribam iegūt jaunas atziņas, tad dibināmies uz iepriekšējām atziņām. Un tas ir ἀνάμνησις process, kas liecina, ka īsta atziņa iegūstama ne tikai tad, ja darbojas kairekļi, bet tā rodas arī no dvēseles pašdarbības. Tas liecina, ka Platōns iztulko apziņu nevis kā receptīvu, bet kā aktīvu spēku. Var teikt, ka ar ἀνάμνησις mācību dzimst aktualitātes teorija un psihiskās cēlonības princips.

Augstākā atziņas pakāpe (μέγιστον μάθημα) ir augstākā labuma idejas atziņa. Augstākā labuma idejai bez ētiskās un reliģiskās nozīmes ir vēl dziļa gnozeoloģiska nozīme: pēc Platōna pārliecības augstākā labuma ideja cilvēka dvēselei

⁸⁶ Men. 98 A.

⁸⁷ Phaed. 73 D; Phileb. 84 B.

dod atziņas spējas, bet lietām – izzināmību.⁸⁸ Augstākā labuma idejā slēpjas tāds pats atziņas princips kā λόγος (sk. 13. [16.] §). Šeit nevar būt runa par to, ka Platōns sajaucis atziņas ideālos un reālos pamatus. Platōns ir atklājis atziņas principu, ko var izteikt arī tā: lietu, resp. ideju, izziņa ir iespējama, tamdēļ ka mūsu prātam piemīt atziņas spējas, bet lietām – izzināmība. Sakars starp atziņu un labā ideju rāda, ka zinātnei starp citu ir arī ētiska sakne.

Salīdzinot Platōna domu rezultātus *Theaitētā* ar nule izteikto, redzam, ka, ja *Theaitētā* Platōns pierāda, kas īsta atziņa nav, tad citos dialogos – uz kuriem īsumā atsaucāmies – dziļdomīgais filozofs pasaka, kas un kāda ir patiesa atziņa. Tādā kārtā negatīvais rezultāts pārvēršas pozitīvajā. Šī patiesas atziņas, resp. patiesības, pozitīvā noteikšana vērojama sevišķi dialogā *Sofists*. Līdzīgi tam, kā dialogā *Theaitētā* Platōns nonāk pie patiesības negatīva raksturojuma, revidējot Prōtagora, Hērakleita u.c. mācību, tāpat dialogā *Sofists*, kritizēdams it sevišķi eleātus, Platōns izvirza patiesības pozitīvo pamatojumu. Pozitīvais patiesības pamatojums ir sakarības uzstādīšana starp atziņu un mūžīgi esošo (ideju pasauli), esošā uzlūkošana par īsto atziņas un zinātnes priekšmetu un paralelītātes jeb korelācijas izvirzīšana starp atziņu un esošo.

Pareizas domāšanas priekšmets ir esošais (īstenība), nepareizas domāšanas priekšmets – neesošais. Neesošais ir tāpat domājams kā esošais. Neesošais nav pretrunā (ἐναντίον) ar esošo, bet tas ir tikai no pēdējā atšķirīgs, tāpat kā nelielais, neskaistais u. tml. nav pretrunā ar lielo, skaisto, bet tikai atšķiras no tā.⁸⁹ Tā tad nelielā un neskaistā pretnostatījums lielajam un skaistajam nav nekas cits, kā neesošā pretnostatījums esošajam.⁹⁰ Citādi sakot, negācija ir tikai citādība (θάτερον), citādi esotība. Nelielajam un neskaistajam ir tāda pat tiesība uz esotību kā lielajam un skaistajam. Neesošais tomēr ir neesošs, un tamdēļ tam piemīt esotība:⁹¹ μὴ ὄν slēpj sevī esotību tāpat kā ὄντως ὄν.

Tādā kārtā Platōns apgāž Parmenīda uzskatu (sk. 41. lpp.), kas neesošajam noliedza īstenību un pieņēma, ka neesošais nav domājams. Neesošību Platōns atzīst ne tikai par esošu, bet arī citādības (θάτερον) jēdzienā neredz pretrunas ar esošo.⁹² Tā, piem., kaut gan kustība nav ὄν (t.i. nav identiska ar ὄν), tomēr tai ir daļa gar ὄν (μετέχει τοῦ ὄντος), un tas nozīmē to, ka kustība vienā nozīmē un attiecībā ir esošais (ὄν), citā atkal nē.⁹³

Nav šaubu, ka dziļdomīgo un asprātīgo pētījumu par μὴ ὄν kā pretnostatījumu ὄν jēdzienam Platōns izdarījis ar nolūku noskaidrot negācijas nozīmi.⁹⁴ Pats

⁸⁸ *Rep.* VI, 509 B; *ibid.* 503 A sq.

⁸⁹ Bet starp σμικρόν un μέγα gan ir pretruna.

⁹⁰ Pretnostatījumi ir vienmēr iespējami, par ko liecina Platōna izteicieni: ἀντίθεσις, ἀντικείμενον, ἀντιθέμενον. *Soph.* 257 D, 257 E, 258 B.

⁹¹ *Soph.* 258 B.

⁹² *Ibid.* 258 E. Neesošais ir esošs θάτερον nozīmē. Arī esošais daudzās nozīmēs un attiecībās ir neesošs (*Soph.* 259 A B).

⁹³ *Ibid.* 255 E-256 E.

⁹⁴ *Phaed.* 97 D. Sal. *Arist. An. hyst.* I, 25, 86 b 34: διὰ γὰρ τὴν κατάφασιν ἢ ἀπόφασιν γνώριμος, καὶ προτέρα ἢ κατάφασιν, ὥσπερ καὶ τὸ εἶναι τοῦ μὴ εἶναι.

Platōns izsakās, ka pētījums par ōv izdarīts ar nolūku uzstādīt un pamatot jēdzienu.⁹⁵ Lūk, kamdēļ dialoga *Sofists* tēmu var formulēt ne tikai kā *περὶ τοῦ ὄντος*, bet vēl labāk kā *περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, jo dialogā, revidējot eleātu mācību, pierādīta *μὴ ὄν* esotība. Tā ievērojot *μὴ ὄν* esotību un domājamību, patiesības pozitīvais pamatojums Platōna sistēmā ir vedams sakarā ne tikai ar ievērojamiem formulējumiem *ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν*⁹⁶ un *τῶν ὄντων ἢ ἀλήθειά*⁹⁷ bet arī ar *ἀλήθειά τε καὶ μὴ ὄν*.

— Viss par Platōnu sacītais mums dod tiesību nākt pie šādiem slēdzieniem:

Platōns ir zinātniskās atziņas teorijas nodibinātājs. Šo uzdevumu viņš veic, kritizējot atziņas procesu un reizē ar to revidējot Prōtagora, Hērakleita un eleātu domas. Zinātnes un zināšanas negatīvā kritika pierāda, kas un kāda nav īsta un pareiza atziņa; bet atziņas pozitīvā kritika pierāda, uz ko balstās un uz ko vēršas spriedums, kas atklāj patiesību. Atziņas procesa negatīvais pārbaudījums ir atziņas imanentā kritika, bet pozitīvais pārbaudījums – atziņas transeuntā kritika. Tālāk, ar imanento atziņas kritiku Platōns visai skaidri pierāda juteklisko apjaudu atšķirību no tīrās atziņas,⁹⁸ bet ar transeunto kritiku viņš noskaidro jautājumu par īsto domāšanas, atziņas un zinātnes priekšmetu, pie kam šis atziņas priekšmets ir tiklab esošais, kā neesošais.

Atziņas priekšmeta transeuntā kritika noved Platōnu pie slēdziena, ka atziņas priekšmets – idejas (kā vienīgi esošais) ir lietu būtība, pie kam starp lietām un idejām nav dualitātes. Tā kā idejās, un it sevišķi labā idejā mīt princips, kas prātam piešķir atziņas spējas, bet lietām – izzināmību, tad idejām ir ne tikai konstitutīva, bet gan arī regulatīva nozīme. Tamdēļ tās uzlūkojamas kā prāta, vai labāk sakot, lietu domāšanas un izzināmības metodes. Ja no vienas puses ideja ir lietu būtība,⁹⁹ bet no otras – lietu domāšanas un izzināmības metode,¹⁰⁰ tad no realitātes viedokļa idejas savā eksistencē ir neatkarīgas no mūsu prāta; bet uzlūkojot tās kā lietu izzināmības noteikumu, resp. metodi, pats prāts tās uzstāda kā nozīmības principu. Tādā kārtā tās ir atkarīgas no mūsu domāšanas. Šis oriģinālais stāvoklis īstenības jautājumā padara Platōnu nevis vienkārši par ideālistu, bet par kritisku un objektīvu ideālistu.

Atziņas procesa imanentā kritika patiesības problēmā Platōnu liek uzlūkot par objektīvā racionālisma pārstāvi. Nosaukt Platōna mācību par objektīvo racionālismu nozīmē, redzēt Platōnā tomēr nesalīdzināmi vairāk nekā pýthagorismā un eleātu mācībā. Platōns kā objektīvais racionālists ar domāšanas negatīvo kritiku pierāda, ka patiesība un zināšana nav meklējama jutekliskajās apjaušanās, priekšstatos, ar izskaidrojumiem savienotā priekšstatišanā un atšķirības zināšanā, bet vienīgi domāšanā, kas vērsta uz mūžīgi esošo, objektīvi pastāvošo. Nevar teikt, ka šim objektīvi pastāvošajam nebūtu realitātes pazīmju. Bet īstās atziņas priek-

⁹⁵ *Soph.* 243.

⁹⁶ *Rep.* 508 D, 526 E, 527 D, 585 C.

⁹⁷ *Men.* 86 B, *Phaedo.* 99 E.

⁹⁸ *Theait.* 185 sq. Sal. H. Siebeck. *Geschichte der Psychologie*, 215, I T. Gotha, 1880.

⁹⁹ Sal. G. Teichmüller. *Studien*, p. 140.

¹⁰⁰ Sal. H. Cohen. *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, p. 26, 27, 30, 31.

šmeta realitāte pēc Platōna ir citāda, nekā juteklisko lietu realitāte. Domāšanas objekts ir esošais, nozīmīgi pastāvošais, bezlaiciskais juteklisko apjaudu priekšmets – reālās un materiālās lietas, kas līdz ar kustību un telpu ir reāli un laiciski pastāvošas. Kā tūdaļ redzēsim, Platōna skolnieks Aristotelis ārpusaules problēmai pieiet daudz tuvāk [sk. nodaļu: IV. Aristotelis].

K. KUNDZIŅŠ

ERŌTS UN AGAPĒ

1.

Visur, kur cilvēks ilgojas lielākas, laimīgākas, pilnīgākas vai dievišķīgas dzīves, sastopamies ar vārdu 'mīlestība'. Lielākie pasaules rakstnieki, mākslinieki, prātnieki un svētie šādā vai tādā veidā savā atziņu pasaulē ieauduši mīlestības ideju. Dantes, Gētes, Ibsena un citu rakstnieku lielākie darbi beidzas ar norādījumu uz mīlestību kā pēdējo visu vērtību vērtību un visu vienotāju spēku.

Lai atceramies Dantes *Dievišķās komēdijas* pēdējo ainu, kas lielajam vizionāram liek skatīt mīlestību, «kas vada sauli un citas zvaigznes». Ievēribas cienīgi ir Fausta noslēguma vārdi par «mūžīgi sievišķīgo», kas dzēš noziegumu un ceļ augšup pilnības meklētāju, un Ibsena *Branda* izskaņā – norādījums uz *Deus caritatis*. Neskaitāmi mākslinieki savos madonnu tēlos iemiesojuši savu mīlestības un mātes idejas izpratni, citi nostādījuši pretim zemes mīlai – debess mīlu. Vāgners savā Elizabetes tēlā gribējis rādīt nesavtīgas mīlestības atpestītāju spēku. Tā pati doma Porukam bijusi viena no svarīgākām un Brigaderu Anna rādījusi sievieti, kas ir māte šī vārda visaugstākā nozīmē (*Karaliene Jāna*).

Arī prātnieki, pat tādi, kas savos pamatos gribējuši būt stingri racionāli domātāji, nav tikuši garām šim visuvarēnajam spēkam. Spinoza par cilvēka patiesības slāpju pēdējo sakni apzīmējis *amor, quo deus se ipsum amat*, t.i. mīlestību, ar kuru absolūtais dievs mīl sevi pašu, un radniecīgu domu sastopam Hēgeļa rakstos, kad viņš pasaules radīšanu resp. objekta atdalīšanos no mūžīgā subjekta – dieva, pamato dievam piemītošā nepieciešamībā realizēties mīlestības procesā, jo vientuļajam dievam nebūtu, uz ko vērsties mīlestībā.

Nerunāsim šeit par tiem simtiem mazāku garu, kas, daudzinaidami mīlestību, domājuši par ikdienišķākām parādībām, apzīmējot ar to vienīgi noslēpumaino estu tieksmi, kas vīrietim liek tiekties pēc sievietes un otrādi, solidami mīklī visus ilgu piepildījumus.

Mūs šeit interesē mīlestības ideja mūžības gaismā, reliģiskajā un metafiziskajā izpratnē, kas laiktelpiskā dzīvē ieslēgto cilvēku tuvina būtības pēdējam pamatam, pašam dievam. Un te mēs līdz ar visām Europas kultūras tautām, kuru gara dzīve

no vienas puses sakņojas grieķu romiešu, no otras puses kristīgajā pasaules uzskatā, sastopamies ar divām klasiskajām mīlestības pamatformām.¹⁰¹ To apzīmēšanai vislabāk lietojami divi grieķu vārdi, kuriem arī latīņu valodā ir savi ekvivalenti. Tie ir – ἔρωσ un ἀγάπη, *amor* un *caritas*.

2.

Bagātajai grieķu valodai ir daudz vārdu jēdzienu 'mīlestība' un 'mīlēt' apzīmēšanai, bet, šķiet, visvecākais no tiem ir ἔρωσ un darbības vārds ἐράω. Šis vārds parādās jau grieķu mitoloģijā, Hēsioda rakstos. Viens no lielajiem pirmdieviem, kas dzimst jeb emanē no chaosa, līdzās Hērai, Tartaram un Ūranam (debess varai) ir varenais Erōts, kas vienai visuma daļai liek tiekties pēc otras, liek Ūranam un Tartaram tiekties pēc Hēras. Šo kosmisko dievību sastopam arī Homēra darbos.

Savu klasisko izveidojumu un īstu grieķisko seju tas iegūst Platōna filozofijā. Šeit no kosmogonijas ἔρωσ pārņests cilvēka dzīves plāksnē un kļuvis par cilvēka kultūras ilgu centrālo izteicēju. Kamēr citur Platōna rakstos ἔρωσ minēts vairāk tikai starp citu, viens no viņa dialogiem – *Συμπόσιον* jeb mielasts (dzīres) to nostāda pašā iztīrājuma centrā. Pazīstama ir dzīru situācija.

Rakstnieks Agathōns Sōkratu un viņa mācekļus aicinājis pie sevis mielastā. Dzeršanas un ēšanas vietā mielasta dalībnieki nolemj laiku pakavēt citādā veidā – sacenšoties mīlestības idejas cildināšanā. Visdziļdomīgāko runu, protams, saka Sōkrats, un tajā tad arī varam saskatīt Platōna ἔρωσ mācības kodolu. Kādas šīni runā ir ἔρωσ svarīgākās iezīmes?

- Pirmkārt, viņš tiek raksturots kā starpnieks starp lielajiem esamības pretstatiem: viņš pats nav nedz absolūtais trūkums, nedz pārpilnība, nedz galīgi neskaists, nedz arī skaists, ne zemes, ne debess būtne. Bet viņš ir strapnieks. Viņš ir brīnišķais daimons, kas liek tiekties no trūkuma pilnās ek-sistences pēc pilnības, no neskaistā uz skaisto, no reālā uz ideālo, no zemes uz debesīm.
- Cita viņam piemītoša svarīga īpašība ir vēlēšanās kļūt nemirstīgam. Ie-slēgts iznīcīgās pasaules ierobežotā eksistencē (piem., cilvēkā), viņš ilgojas tikt ārā no tās, pacelties nemirstības sfairā, palīdzēt mirstīgajām būt-nēm iegūt nepārejošu eksistenci. Šīni nolūkā viņš mirstīgo būtņu krūtīs liek iedegties radīšanas tieksmei. Viņš cilvēkam, kad tas sasniedz savu briedumu, liek ilgoties pēc pēcnācējiem. Tādi šī vārda tiešā nozīmē ir bērni, kas rodas kā ἔρωσ sekas dzīves fiziskajā plāksnē. Bet bez šiem pēc-nācējiem tiešā vārda nozīmē ir vēl citi pēcnācēji augstākā nozīmē, kas tā-

¹⁰¹ Interesanti būtu šīm abām pievienot vēl trešo – visumu vienotāja spēka izpratni Indijas svētajos rakstos. Sal. *Upaṇiṣādu: tat tvam asi* – tas tu esi. Šī jautājuma iztīrājums jāatstāj citai reizei.

pat dzimst radīšanas ilgās, tikai augstākā, gara dzīves plāksnē. Tie ir darbi, daiļdarbi, ko rada rakstnieki, dziesminieki, tēlnieki. Tajos ietelp arī darbi valsts labā – likumi, valsts iekārta, ko rada lieli valsts vīri un, beidzot, nemirstīgās teorētiskās atziņas, ko rada domātāji, filozofi. Visi tie ir dažādi veidi, kuros *ἔρωσ* tiecas apmierināt savas slāpes pēc nemirstības.

Visos gadījumos radīšanas priekštecis ir savāds, drudzains nemiers, kas dažreiz *ἔρωσ* varā esošu cilvēku padara līdzīgu slimajiem. Un beidzot vēl kaut kas raksturo šo Platona *ἔρωσ*. Tas ir sevišķi nozīmīgs moments grieķu pasaules uzskatā. Proti, *ἔρωσ* ir īpašība iedegties tikai tad, kad viņš zemes būtnēs ierauga kaut ko skaistu. Redzot skaistus veidus un būtnes, t.i. relatīvi skaisto, iedegas ilgas pēc absolūti skaistā. Dvēsele it kā atceras, ka viņa pati kādreiz piederējusi kādai skaistākai pasaulei, ar kuru šī trūkuma pilnā zemes dzīve nav salīdzināma, un viņu pārņem neatvairāma vēlēšanās atkal pacelties līdz tai. Attiecīgā vieta Platona dialogā skan šādi:

«Un kā tu domā, ja kādam būtu lemts skatīt šo skaisto pašu – tiru, skaidru, nesajauktu.. kad tas spētu ieraudzīt dievišķīgo skaisto ar to, ar ko tas ir skatāms (ar gara acīm), viņš neskata tikai kādu rēgu, bet ko patiesi labu, jo tā ir patiesība, ko tas apver...»¹⁰²

Tā Platona uztverē *ἔρωσ* ir kļuvis par to brīnišķīgo spēku, kas cilvēkiem liek censties pēc dailes, mākslas, zinātnes, politiskās darbības, kultūras, lai tas tādā kārtā varētu kļūt nemirstīgs savos darbos. Grieķu nemirstīgie mākslas un kultūras sasniegumi šeit ir atvasināti no puscivēcīgā, pusdievišķīgā dzinēja spēka, kas cilvēkiem liek tiekties pēc visaugstākā. Bet filozofiskais teorētiskais elements šīnī tiekmē parādās iekš tā, ka tīrā skaistuma kontemplācija jeb dievskate ir augstāka par visu.

Pēc Platona šis *ἔρωσ* jēdziens vairs neizzūd no grieķu dzīves un filozofijas. Aristotelis pat paplašina *ἔρωσ* darbības lauku, it kā atcerēdamies, ka viņš mitoloģijā reiz bija visuvarētais spēks, kas valda pār kosmosu. Ne cilvēki vien, arī pārējās būtnes, ir šī *ἔρωσ* varā. Viņš ir saskanīgās, harmoniskās kustības uzturētājs visu kosmisko parādību sfairā. Zemcilvēciskās būtnes kustas tiekdams it kā sasniegt to dzīves pakāpi, kas valda cilvēku pasaulē, bet cilvēki, būdami zemes bērni, tiecas pēc tās dievišķīgās harmonijas, ko atspoguļo tālo zvaigžņu miriādes. Un pēdējās savukārt tiecas pēc pēdējās, augstākās pilnības un harmonijas, kas ir visa esošā gala mērķis un kas pieder tikai dievbai. Tādā kārtā dievs kā pirmierosinātājs liek visai radībai ilgoties aizvien augstākas pilnības un liek visam augt un attīstīties bez kāda ārēja spaida, vienīgi būdams radīto būtņu ilgu un mīlestības objekts un gala mērķis.

Šis grieķu pasaules uzskatam raksturīgās domas populārākā veidojumā vijas cauri visai mirstošās Grieķijas dzīvei. Ir tā, it kā grieķu dvēsele sakopo pēdējos spēkus, lai no reālās pasaules, kuras sasniegumi iet pretim iznīcībai, paceltos līdz dievbības sfairai. Daudzi, kam filozofiskā teorija nebija pa spēkam, savās dvēseles

¹⁰² Citēts no P. Jureviča *Platons dzīvē un darbā*, 161. lpp.

alkās šo lidojumu augšup centās panākt reliģiskā ekstazē. Hellēnisma laikmeta mistērijas ir pilnas šīs ticības, ka neapraktāmi skaistais kāda dieva personā, erētiskā ekstazē dvēseli ceļ pie sevis augšup, izraudams to no nīcīgas pasaules apkampieniem. Arī vēlāko jaunplatōniķu piem., Plōtina filozofija, tādā pašā veidā grib mācīt dvēselei šo ceļu 'augšup', prasot, lai tā ietu cauri dažādām šķīstīšanās un vingrinājumu pakāpēm, lai beidzot kā saldu algu sasniegtu mistisko vienību ar neizteicamo.

3.

Sniegtais materiāls pietiekoši skaidri raksturo ēpwoz būtību. Mēs viņā saskatām mīlestību, kā individuālās būtnes ilgas tikt ārā no savas izolētās dzīves, iekļaujoties lielajā radības pakāpenībā, kas ved no neskaistā uz skaisto un sola nemirstību un augstāko svētlaimi – dievskatē jeb saplūšanā ar dievību. Ēpwoz ideja nav šķirama no uzskata, ka cilvēks ir radīts pilnībai un skaistumam, ka viņam iespējams pacelties līdz dievībai. Bet reizē ar to mācība par ēpwoz saistīta pie atziņas, ka mīlēt var cilvēku tikai tiktāl, cik viņš skaists, jo mīlestības jūtas izraisa tikai skaistais. Un galu galā tas nav cilvēks, ko mīl platōniķis, tas ir pats skaistākais, skaistuma ideja, un par tik, par cik skaistais iemājo cilvēkā, viņš var mīlēt arī cilvēku. Grieķu pasaules uzskats šajā ziņā nav personālisms, kas par pēdējo nesagraujamo vērtību un realitāti uzskata personu, bet ideālists. Atsevišķi cilvēki, kas individuā spēj izraisīt ēpwoz ilgas, galu galā ir tikai līdzekļi, kāpnes, ar kuru palīdzību pilnības alkstošais uzkāpj līdz dievībai. Grieķu uzskats par ēpwoz, sevišķi savā klasiskajā, platōniskajā formulējumā, apzīmējams par aistētisku, t.i. skaistuma idejā pamatotu ideālistu.

Ir nepieciešami uz brīdi atgriezties pie reālās dzīves, lai saprastu pilnīgi jaunas, no grieķu uzskata stipri atšķirīgas mīlestības izpratnes rašanos kristīgajā ticībā. Grieķu ideālists skatīja cilvēku savā jābūtībā. No jābūtības viedokļa raugoties, tas raksturoja cilvēku kā harmonisku būtni, kas tālu paceļas pāri dzīvniekiem, kas prāta vadībai pakļauj vētrainās jūtas un dzīvnieciskās dziņas, kas iemieso sevi skaisto un ir daiļa samēra pilns. Bet reālā dzīve ik uz soļa rādīja pilnīgi pretēju ainu. Tas nav evaņģeliju stāstu izdomājums, ja tie zīmē ne tik daudz laimīgus, sevi nosvērtus, harmoniskus, veselus cilvēkus, cik sāpju un dzīves cīņu sagrauztus, savās dvēselēs nelaimīgus, cietējus, kaislību un maldu upurus, grimušus noziegumā un pat izmisumā. Visur, kur evaņģeliji tēlo pestītāja Kristus gaitas un darbību, viņam rokas pretim stiepj slimi un postā grimuši zemes bērni: neredzīgi un ubagi sēd ceļmalā, lepras slimi paceļ savas izdēdējušās rokas, un pat tur, kur zied jaunība, pretim rēgojas neizprotamās dzīves pretrunas: nāve tver pēc tās ar savu kaulaino roku vai noziegums un izvirtība jau ievilkušas zemes bērnu sejās savas pēdas. Šis ainas, kas lielā mērā atbilda laikmeta īstenībai, mums jātur acu priekšā, lai saprastu, ka Kristus nestā mīlestība burtiski ir kas cits, nekā grieķu sajūsmā par skaisto dibinātais ēpwoz. Dzīve, raugoties ar kristīgā reālisma acīm, nebūt nebija tik harmoniska un tik racionāla, kāda tā tēlojās Platōna un Aristoteļa mācībā. Simtos gadījumos saprātīgais cilvēks kļūst nesaprātīgāks par kustoni, ļaunais triumfē un nevainīgais cieš. Bet pēdējo vārdu visur patur nepielūdzamā nāve.

Kālab tā? Kāda visam tam jēga? Vai kāds jauns, bezjūtīgs liktenis ir pēdējais visu notikumu noteicējs?

Tādos apstākļos tikai liels brīnums varēja postā iestīgušai cilvēcei atdot ticību dzīves jēgai un vērtībai. Un šis brīnums notika. Tas izteicams vienā vārdā – agapē. Šī ἀγάπη ir mīlestība, kā to saprot NT. Tā ir centrālā NT un kristīgās ticības ideja. Jaunā dievatklāsmē nepārspējami izteikta *I In.* grāmatā vārdos: dievs ir mīlestība – ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (*I In.* 4: 16) un *In.* 3: 16: tik ļoti dievs pasauli mīlējis.. Jaunā ētika tikpat nepārspējami ilustrēta līdzībā par žēlsirdīgo samarieti un šīs līdzības beigu vārdos: ej un dari tu tāpat arīdzan (*Lk.* 10: 27). Jēzus pestītāja tēls, kas nemeklē savu labumu, bet iet nāvē zudušo brāļu labā, ir šīs ἀγάπη pilnīgākais iemiesojums, un ap. Paula mīlestības augstā dziesma *I Cor.* 13 tās nemirstīgais apdziedājums.

Ievērojamais klasiskais filologs Vilamovičs-Moellendorfs ir teicis, ka NT ἀγάπη, salīdzinot ar Platōna ἔρωσ neesot nekā vairāk kopēja, kā vienīgi tas, ka Vakareuropas valodās to apzīmēšanai lieto vienu un to pašu vārdu: 'mīlestība', 'love', 'Liebe'. Tas ir ar nolūku krasi formulēts. Bet vai šajā formulējumā nav daudz taisnības?

- Ἐρως ir spēks, kas bēg no zemes smaguma un putekļiem un liek dvēselei tiekties augšup.
- Ἀγάπη nesdama sevī laimes pilnību, no augstumiem liecas lejup, lai sniegtu roku tiem, kas iemīti dubļos un putekļos.
- Ἐρως izejas punkts ir vairāk vai mazāk racionāls, jo nevar nemīlēt to, kas izstaro skaistumu.
- Ἀγάπη sākumi ir irracionāli, jo prāts to nespēj saprast, kā var mīlēt neglīto, piem., vātīm aplāto.
- Ἐρως ir dabīgā tieksme spraut mērķi, kas sola personīgās laimes pilnību, tas ir egocentrisks.
- Ἀγάπη nav atvasināma no dabīgiem pašpildīšanas un pašpaaugstināšanas motīviem, tā iet pāri dabai, tā 'nemeklē savu labumu'.
- Ἐρως nešķiramais pavadonis ir tīrais, sāpju neapēnotais prieks.
- Ἀγάπη prieks par sabrukuša cilvēka bērna augšāmcelšanos pērkams vienīgi ar sāpēm.
- Ἐρως – tas sakāms jau sakarā ar tā valodas formu – iemieso sevī kaut ko būtiski vīrišķīgu. Platōna dialogā ir runa vienīgi par vīrieti kā mīlētāju un kultūras darbu radītāju.
- Kristīgā ἀγάπη, kā jau evaņģeliji rāda, nevar izpausties savā pilnībā tikai vīrieša dzimumā vien. Pie skaistākiem un zīmīgākiem šīs idejas iemiesojumiem pieder bibliskās sievietes, kas pulcējas ap Kristu: Marija, kas Betlēmes naktī ar svētlaimīgu smaidu noraugās savā dēlā, bet tūdaļ arī nojaus

mīlestības mistērijas sāpju dziļumu («*Caur tavu dvēseli asmens spīdēs...*»). Betānijas māsa Marija un Marta, Marija Magdalēna, *magna peccatrix* (lielā grēciniece), *mulier samaritana* (samarietiešu sieva), sievas zem krusta un Lieldienas rītā.

- Beidzot ἔρωξ ir spēks, kas tiecas uz ideju,
- bet ἀγάπη ir spēks starp diviem personāliem pretpoli, kas realizējas vienīgi es-tu attiecībās.
- Metafizika, kas guļ ἔρωξ pamatos, ir transcendentāls ideālisms, kas par pēdējo visas parādību pasaules reālo kodolu uzskata idejas.
- Ἀγάπη īpatnējais spēks turpretim kļūst saprotams vienīgi tad, ja pasaules pamatā iedomājamies dzīvas es-tu attiecības starp darbīgām, ar gribu apveltītām personālām būtnēm, kas pakļaudamās centrālai gribai, saslēdzas kopā harmoniskā viskopībā – dieva valstībā.

Laikmeta mijkrēslī, vecajai ērai mirstot, jaunai dzimstot, bija noticis liels brīnums. Pēdējie būtības pamati bija atvēruši savu klēpi, no dieva dziļumiem mirstošā pasaule bija saņēmusi jaunu spēku. Šis spēks, iemiesodamies Kristus personā, nesdams sevī augstāko gara mirdzumu, nemeklēja grieķu dievu svētlaimīgās pašpietiecības. Kaut kas ko nevar atvasināt ne no kā cita, kā pēdējā visas eksistences noslēpuma, to vilktin vilka lejup pie maldos, noziegumos un izmisumā grīmušajiem: pie zudušā bērna, pie vātīm aplātā Lācara, pie nāves šausmu kratītā, mirstošā slepkavas. Un notika neticamais: izķēmotās, sabradātās cilvēka dvēseles dziļumos kaut kas sakustējās. Bezgala žēlabās par pazaudēto dzīvi pārtrūka cietā čaula. Stingums un paštaisnība nokrita kā vecas drēbes un pretim jaunai saulei kautri pacēla nedroša bērna skatus – jauna būtne.

Tā bija ἀγάπη, kas šiem trūdiem iedvesa jaunu dzīvību.

4.

Jaunās mīlestības izpratnes – ἀγάπη – parādīšanās cilvēces vēsturē ir tik svarīgs notikums, ka neviļus rodas jautājums par tās priekšvēsturi, par saknēm, no kurām tā izaugusi.

Ka galvenā sakne nav meklējama grieķu un grieķiem tuvajā romiešu gara pasaulē, to jau pierāda sākumā minētais apstāklis: jaunais vārds ἀγάπη, kā apzīmējums mīlestības jēdzienam, grieķu klasiskajā literatūrā (tāpat kā vārds *caritas* latīņu) gandrīz nemaz nav sastopams. Kur Homēra rakstos atrodam attiecīgo darbības vārdu ἀγαπᾶν, tur tas ir samērā maznozīmīgs un tiek lietots, lai izteiktu viesmīlīgu izturēšanos pret svešiniekiem, labu uzņemšanu, goda parādīšanu. Ka ἀγάπη ideja (NT izpratnē) grieķu garam bijusi būtiski sveša, to apliecina arī vēlākā hellēnisma – piem., rakstnieku Kelsa, Lūkiāna, Porfyrija – noraidošā izturēšanās pret šo dīvaino žēlsirdību, kas mazvērtīgus cilvēkus ceļ cieņā, atver vārtus nabagiem, slimiem, vergiem, 'garā nabagiem' un tādiem sola debess valstību.

Vēlāk tādā pašā garā pret kristiānismu ir polemizējis sapņotājs Romas cēzaru tronī – Iūliāns, saukts Atkritējs, savā rakstā *Contra Galilaeos*. Šo momentu labi uztvēris arī tāds rakstnieks kā Senkevičs savā pazīstamajā vēsturiskā romānā *Quo vadis (Kurp eji)*, rādīdams Petrōnija personā izglītotā, aistētiski izsmalcinātā grieķa romieša antipātiju pret ticību, kas kroplus un cietējus sauc par brāļiem.

Katrs, kas mazliet pazīst orientu, it sevišķi Indijas reliģiskās noskaņas, sapratīs, ka daudz vieglāk iespējams atrast kaut ko radniecīgu ἀγάπη noskaņai orienta gara pasaulē. Nav trūcis zinātnieku, kas meklējuši kristīgo noskaņu un ideju prioritāti dziļdomīgo reliģisko spekulāciju zemē Indijā – vai nu brachmanismā vai budismā. Tiešām, ir iespējams atrast vienu otru evaņģēlijam radniecīgu stāstu un domu motīvu vēlākā budisma pasaulē. Tādi ir – saruna pie akas ar ūdens smēlēju, atstumto kastai piederošo meiteni, atraitnes dāvanas motīvus u.c. Budisma vēlākajās leģendās ir iespējams atrast arī ko līdzīgu žēlsirdīgās grēcinieku glābējas mīlestības motīvam, piem., nostāstā par Budas mācekli Upaguptu, kas, sēdēdams kādas mājas ēnā un nododamies svētai apcerei, ierauga tuvojamies skaistāko pilsētas dejojāšu Vasavadetu. Vasavadeta cenšas saistīt svēto ar savām milas rotaļām, bet velti. Uz viņas jautājumu, kāpēc Upagupta viņu atstumjot, tā saņem atbildi, ka viņa milas stunda vēl neesot nākusi. Pagājuši gadi. Upagupta, pa pilsētas nomaļām vietām klīzdams, atkritumu bedres malā nožēlojamā stāvoklī atrod kādreiz skaisto Vasavadetu. Riebīga slimība izķēmojusi viņas seju, vātis aplkāj viņas augumu. Bet Upagupta nometas viņai blakus zemē, glāsta viņas vaigus un rāda viņai pestīšanas ceļu.

Še ir kaut kas līdzīgs *NT* stāstiem par lielo grēcinieci, tomēr grūti pateikt, vai *NT* motīvi šajā gadījumā, kā literāri primārie nav tie, kas ietekmējuši vēlāko budisma literatūru.

Atliek vērst skatus vēl uz *NT* kanona priekšteci – *VT*. Svarīgs ir vispirms konstatējums, ka vārds ἀγάπη plašāk pazīstams kļuvis literatūrā pateicoties *VT* grieķu tulkojumam, tā saucamai *Septuagintai* (ap 200. g. pr. Kr.). Bet kāds ir šī vārda saturs? Minēsim dažas vietas. Pazīstams sava iespaidīgā satura un dzejiskās izteiksmes dēļ ir mīlestības cildinājums t.s. *Salamana augstās dziesmas* (dziesmu dziesmas – *Canticum*) 8. nodaļā.

«Mīlestība ir stipra kā nāve un viņas liesmas ir kā uguns liesmas, kā dieva liesmas. Lielī ūdeņi nevar apdzēst mīlestību, nedz straumes to apslīcināt.»

Izraujot vienu no kopsakarības, var domāt, ka šeit ir runa par dievišķīgo mīlestību. Tādā garā arī vēlākie eksēģēti to bieži tulkojuši. Bet patiesībā – kā tas *VT* literatūras vēstures pazinējiem labi zināms – šeit aiz ἀγάπη vārda slēpjas zemes bērnu kaislais ἔρως.

Dabīgās zemes bērnu milas priekšstati nereti parādās arī *VT* reliģisko tēlu pasaulē. Kā zināms, viens no priekšstatiem, ko labprāt lieto Israēla tautas sv. literatūrā dieva (Jachves) un izredzētās tautu ciešanās saistības attēlošanai, ir vīra mīlestība pret savu sievu vai izredzēto. Israēla tauta savā jaunības periodā pielīdzināta meitencei, kas klīdusi pa tuksnesi, bet par kuru Jachve iežēlojies, lai to paugstinātu, izredzēdams to starp citām pasaules tautām. Israēla tautas attiecības pret savu dievu līdz ar to tiek pielīdzinātas laulības attiecībām.

Tomēr tā nav vienīgā glezna, kas lietota dieva mīlestības raksturošanai VT. Ir citas vietas, kur Jachves mīlestība pielīdzināta tēva mīlestībai pret savu dēlu, it sevišķi pret pirmdzimto dēlu (*Exod.* 22; *Ier.* 31: 20; *O.s.* 11: 1) un, kaut retāk, arī mātes mīlestībai (*Is.* 49: 15: «*Vai gan sieva var aizmirst savu bērnu*» etc.). Ir vietas, kur tā tēlota kā tāda, kas uzticības ziņā pārspēj katru cilvēcisko mīlestības veidu, pat vecāku mīlestību, piem., *Ps.* 27: 10.

Pie skaistākām vietām pieder *Rutes* grāmatas vārdi, ko vedekla Rute saka savai vīra mātei, un kuros izpaužas tīri cilvēcisku attiecību dziļā sirsnība:

«nespied mani šķirties no tevis. Kur tu iesi, arī es iešu, kur tu mitīsi, es mitīšu. Tavi ļaudis būs mani ļaudis, tavs dievs – mans dievs. Kur tu mirsi, arī es gribu mirt, tikai nāve mūs šķirs vienu no otras» (*Ruth* 1, 16: 17).

Dziļa līdzcietība un cilvēcība raksturo Abrāhāma aizlūgumu par Sodomas iedzīvotājiem (*Gen.* 18), bet tā ir cilvēcīgās sirds kustība, kas neatbilst pilnīgi dieva taisnai tiesai. Dievišķīgā mīlestība visaugstāko līmeni sasniedz *Osee*, *Ieremias*, otrā *Isaias* (*Deuterioisaias*) un psalmu grāmatā. Hozeja, pats piedodams savai neuzticīgai sievai, ko viņš sastop galīgā postā, secina, ka arī dievs būs tikpat žēlsirdīgs pret Israēlu. Ieremija dieva mīlestību tēlo kā nesatricināmu un mūžīgu (*Ier.* 31: 3), un daži psalmi dievu pielīdzina tēvam, kas saudzīgi un laipnīgi izturas pret saviem vārgiem, zemes iznīcībai padotiem bērniem (piem., *Ps.* 103: 1-4, 8-13).

Kopā saņemot varam sacīt: ἄγάπη motīvi sveši grieķu klasiskajai literatūrai; austrumu reliģijā retumis ieskanas pa radniecīgai stīgai. VT, lietodama grieķu tulkojumā diezgan bieži vārdu ἄγάπη kā mīlestības apzīmējumu, visumā dieva mīlestību pielīdzina dabīgām cilvēku dzīves attiecībām. Tikai retumis, it sevišķi dažos psalmos un praviešos, tā paceļas augstākā līmenī, tuvodamās NT mīlestības soterioloģiskai izpratnei. Dziļākas saknes NT ἄγάπη grūti kur saskatīt, tikai vājas ieskanas. Visumā ἄγάπη ir NT atklājums.

5.

Ἄγάπη nākšana pasaulē nozīmēja nevien jaunu dievatklāsmi, dziļāko, agrāk neatrasto vai laika gruvešiem aizbērtu avotu izlaušanos uz āru, dzīves dziļo pamatu atsegšanu, bet reizē arī jaunu iekšējo cilvēcīgo pamatattiecību pārkārtošanu, pārslāpšanu.

«Iekš tam parādās dieva ἄγάπη, ka mēs milam brāļus.»

Mēs zinām, ka no nāves esam iegājuši dzīvē, jo mēs milam brāļus utt. (*I In.* 4). Kristiānisma vienreizība un oriģinalitāte, tā pārļācīgais, mūžam dzīvais kodols pastāv jaunas, darbīgas, sāpju svētītas, līdz nāvei uzticīgas mīlestības nākšanā pie kritušā un mirstošā cilvēku bērna, lai to ar savu gaismas skūpstu modinātu jaunai dzīvei. Tās būtība tā tad var realizēties vienīgi, saskaroties pretīšķībām: augstam un zemam, stīpram un nestīpram, dzīvības pārpilnībai un nāvei, svētajam un nesvētajam.

No šīs viņas raksturīgās īpašības izriet arī tās pārveidības, ko tā radīja sociālajā dzīvē.

Uz kļūmīga pārpratuma dibināts, varbūt arī savāda naida iedvesmots ir Nīcses apgalvojums, ka kristīgā *ἀγάπη* esot 'vergu morāles sacelšanās' pret līdzinājiem pasaules varenajiem, lai tos salauztu, saīdējot tos ar 'līdzcietības indi'. Vēl aklāks ir marksisma ciltstēvu mēģinājums saprast kristiānismu kā izmisušu proletāriešu sacelšanos pret mantīgajiem, lai radītu primitīvu komunistisku iekārtu. Abi izpratnes veidi ienes kristiānisma sākumos XIX gs. domu par šķiru sacelšanos un šķiru cīņu. Patiesībā kristīgās *ἀγάπη* pārveidotā sabiedrība ir kaut kas pavisam cits. To raksturo apm. šāda aina: augsti ierēdņi apmeklē vienas un tās pašas sapulces ar zemāko slāņu ļaudīm. Viens otrs intelektuāli izsmalcināts un izlutināts romietis vai grieķis, atstādams savu pārsmalcināto dzīvi, meklē sakarus ar vienkāršiem dzīves nelutinātiem ļaudīm. Kungi sēd pie viena galda ar vergiem, cilvēki ar stāvokli sabiedrībā aizmirst savu stāvokli un iet pie atstumtajiem. Taisni šajā pretilīķību apvienošanā parādās *ἀγάπη* spēks: bijušie ienaidnieki kļūst par draugiem; viss vecais ir pagājis, viss, arī sadzīves raksturs, kļuvis jauns. Ir tiesa otrā rindā minētie – apspiestie, nabagie, vergi, nemācītie ļaudis, kvantitatīvi ņemot, ir pārsvarā. Bet visur, kur kristiānisms bijis īsti varens, tas parādījis savu spēku tajā garā, kas sakausē vienību vislielākās pretilīķības. Ne tā, it kā sociālā diferenciācija uz reizi būtu izbeigusies. Tā nav izbeigusies, bet tai pāri iet jaunais vienības gars. *Ἀγάπη* ir kļuvusi par sairušās vienības atjaunotāju.

Vēl sevišķu ievērību šajā sakarībā pelna ģimenes problēma.

- No vienas puses varētu izlikties, ka lielā kopības doma, jauna dievbērības vai draudzes ideja nav rēķinājusies ar šķietami pēc sava apjoma tik niecīgo ģimenes vienību, ignorējusi šķietami tik šauras ģimenes saistības, pat pārrāvusi tās. Še nāk prātā *NT* izteicieni par ģimenes tuvāko saišu sauraišanu, kā priekšnoteikumu Jēzus mācekļu stāvoklim: «*Kas tēvu vai māti mil vairāk nekā mani, tas nevar būt mans māceklis*» u.c. tml.
- No otras puses *NT* runā par laulības nešķiramību, par mātes rūpēm par bērnu: laulībā, ģimenē zem kristīgās ticības iespaida faktiski sākas cilvēku kopības atjaunošanas process. Daudzus, jo daudzus izirušu ģimeņu upurus, 'pazudušus dēlus', atstātus un izmestus, uzsūc jaunā draudzes kopība, kurā tie atrod ģimenes aizstājēju, aizvēju, jaunas 'tēva mājas'. Bet tajā pašā laikā šīs kopības klēpī rodas jaunas ģimenes uz jauniem, stipriem svētbijības un svētdzīves pamatiem.

Kā spilgts pierādījums sacītam var noderēt tēva un mātes idejas atjaunošana, jaunais, gaišais mirdzums, kas šo ideju apstaro. Silīte Betlēēmē, Marija ar bērnu klēpi, Jāzepts, kā rūpīgais bērnu sargs, ganiņi, kas nes savas dāvanas, engēlis, kas glābj bērniņu, kad draud posts un briesmas. – Te visur saskatāma ģimenes laimes glorifikācija. Jaunā lūgšana – *Mūsu tēvs* – visaugstākajam un visuvarenajam piešķir tēva vārdu.

Sevišķi zīmīgi arī Jēzus bērības stāsti kādreiz tik populārajos apokrifos evanģēlijos: Jēzus tēlots pie mātes rokas; viņš mierina to, kad notikusi nelaime. Ma-

zais Jēzus bērns – palīgs tēvam galdnieka darbos.¹⁰³ Ir zīmīgi, ka šādas sirsnības apdvestas ainas no mājas un ģimenes dzīves krasi atšķir vienkāršo kristīgo tautas literatūru no spožās grieķu un romiešu mākslas literatūras. Nekur *NT* vai tās apokrifos mēs nesastopamies ar romānveidīgiem stāstu motīviem.¹⁰⁴ Bet profānā grieķu romiešu laicīgā literatūra nav domājama bez šiem 'romantiskajiem' sižetiem.

Ievērojot kristīgās ἀγάπη idejas sevišķo radniecību ar sievietes, īpaši sievietes mātes dvēseli, kļūst saprotama arī pieaugošā nozīme, ko māte, svētā māte, pamazām iegūst kristīgo tēlu, kulta un mākslas pasaulē. Jau pirmajos gadu simteņos saskatāmi dievmātes Marijas kulta sākumi. Kā zināms, vēlāk tas pat apņēno Kristus kultu. Enģeļa sveiciens *Lūkas* evaņģelijā:

«Esi sveicināta, tu apžēlotā, dievs ar tevi, tu svētītā starp sievietēm»

kļūst par populārākās viduslaiku lūgšanas pirmdīgļi. Sv. Marijas tēlam, kas aizlūd par citiem, pieslejas Dantes Beatričes, sv. Elizabetes un citi viduslaiku svēto sievu tēli.

Bet tas mūs jau ved tuvāk mūsu apcerējuma pēdējai problēmai – jautājumam par ἔρωσ un ἀγάπη turpmākām attiecībām.

6.

Jautājums par ἔρωσ un ἀγάπη turpmākām attiecībām, par šo divu ideju savstarpējo pievilkšanos un atstumšanos, nav izsmejams šajā īsajā apcerējumā. Šeit iespējams parādīt tikai dažus spilgtākus momentus to attiecībās, kas liek nojaust galveno līniju, pa kuru gāja turpmākā attīstība.

Ir pilnīgi skaidrs, ka divi tik spēcīgi gara dzīves faktori, kā grieķiski platōniskais ἔρωσ un *NT* ἀγάπη savās turpmākajās gaitās nevarēja viens otram pilnīgi paiet garām. Viņu ceļiem agrāk vai vēlāk vajadzēja krustoties, tiem vajadzēja sastapties vai nu ciņā vai draudzībā, vienam otru vai nu asimilējot, vai atstumjot.

Šī parādība tad nu patiesi visai drīz vērojama visā savā spilgtumā. Kristīgās reliģijas pirmo gadu vēsture plašā mērā iet kristiānisma un platōnisma resp. hellēnisma sintēzes virzienā. Viens no pirmajiem sintēzes ievadītājiem ir lielais Aleksandreijas teologs un reliģijas filozofs Ūrigens (†254), kas vēlāko baznīcas autoritāšu acīs gan pārāk tālu gājis pretim grieķu garam. Viņš apgalvo, ka par dievu būtu iespējams teikt nevien:

«dievs ir ἀγάπη»,

bet tikpat labi arī, ka

¹⁰³ Sal. apokrifo *Thōmāsa* evaņģeliju.

¹⁰⁴ Pirmo reizi kristīgajā literatūrā tādi parādās t.s. apokrifajos apustuļu aktos, piem., *Acta Pauli et Theclae*.

«dievs ir ἔρως».

proti jaunplatōnisma nozīmē, ka dievs, pats būdams augstākais skaistums, nevar nemīlēt arī pats sevi. Mīlēdams no radītāja aizklīdušos cilvēkus, viņš ir ἄγότης, mīlēdams pats sevi, kā augstāko pilnību – viņš ir arī ἔρως.

Kamēr Origena rakstos sintēzes mēģinājums paliek metafizikas plāksnē, mēs pusotra gadu simtu vēlāk varam vērot tieksmi pēc sintēzes jau arī praktiskās reliģijas un ētikas laukā. Šis mēģinājums izpaužas ķeizara Iūliāna (361.–363.) lielajā reliģijas reformā. Kā Ibsens un Merežkovskis viņu visumā pareizi attēlojuši, Iūliāns savā dvēselē kopš jaunekļa gadiem bijis kaisls Grieķijas norietošās dailes pasaules pielūdzējs. Viņa aistētiski noskaņotajam garam oficiālās baznīcas kristiānisms ar savu smago ceremoniālu, pastāvīgo grēka un grēcīguma izcelšanu, tumšām ļaužu masām un askētiskiem mūkiem bija nepanesams. Redzot, ka Grieķijas saule taisās norietēt, ka Apollōns un Afrodīte taisās mirt, viņš nolemj tos atkal celt godā, lai dvēseles prasībai pēc daiļā, saulainā atkal ierādītu cienīgu vietu. Bet tai pašā reizē viņš zina, kāds varens spēks ir kristīgai, sociāli orientētai mīlestībai, kas sargā bāriņus, dod patvērumu atstumtajiem, dziedē asiņojošās brūces.. Viņš grib apvienot jaunā reliģijā dzīvības koku Ēdenē ar krusta koku Golgatā, zemes laimi un debess svētumu. Viņš, pie varas nācis, izsludina sevi par atjaunotā Apollōna kulta priesteri, pavēl godā celt aizmirstos kultus, restaurēt sagrautās grieķu svētnīcas, reizē pievienojot jaunajam kultam kristīgās sociālās mīlestības institūtus. Bet pakāpeniski pieaugošā pretestība liek viņam aizmirst sākotnējo iecietību. Nepaklausīgo sodīšana liek no jauna iedegties kristīgās ticības pirmspēka nesavtīgai gatavībai ziedot sevi mocekļa nāvē. Iūliāna sapnis beidzas ar neveiksmi. *Tandem vicisti, Galilae!* – Taču tu uzvarēji, galilietī! Dailes kulta un līdzcievība liekas neapvienojami.

Tomēr, ko neizdevās panākt Apollōna vārdā, tas zināmā mērā tika sasniegts kristīgā neredzamā dieva vārdā. To rāda mums sv. Augustīna meklējumi un atradumi viņa nemirstīgajās *Confessiones* (*Grēksūdze, Atzišanās*). Lielais domātājs un brīžiem kaislais, pat izmisušais patiesības meklētājs Augustīns (†430) gājis cauri jaunplatōnismam un tā mācībai par dvēseles augšup kāpšanu līdz pēdējam neizteicamajam, līdz neaprakstāmajam skaistumam. No mātes puses stāvēdams zem Kristus mīlestības vēstījuma iespaida, tas beidzot – kristīgās ticības rāmjos – sasniedz sintēzi. Zināms, tas nebija iespējams bez grieķu ἔρως stipriem ierobežojumiem. Cauri ἔρωš viņš bija gājis jaunības reibonī, studiju un kaisla prieka meklējumu gados. Tātad ἔρωš nav viengabalīgs – tajā kopā savīti divi motīvi:

- kaislīga pieķeršanās zemes resp. radīto lietu skaistumam (grēcīgā mīla) un
- dziļās, gandrīz mistiskās ilgas pēc svētā skaistuma – dieva.

Confessiones 10. grāmatā lasāmi nemirstīgie vārdi:

«Vēlu tevi esmu sācis mīlēt, kas esi kopš mūžiem un tomēr mūžīgi jauns! Vēlu es tevi esmu mīlējis. Tu gan slēpies mani, bet es maldījos ārpusaulē un nepieplīdāmā iekārē tvērtu pēc skaistās pasaules, pēc kreatūras, ko tu esi radījis. Tu biji tuvu man, bet es tālu no tevis. Pasaules skaistums mani bija apbūris, kura tomēr nebūtu, ja tu to nebūtu radījis.. Bet tu liki skanēt manī tavai balsij un izklaidēji manu tumsu. Manas

*gara acis, kas bija aklas, tu atvēri, un es ieraudzīju tavu gaismu. Tava elpa mani skāra ar savu smaržu un atraisīja manu garu.. Es tevi esmu baudījis un vairs ne-
tvikstu ne pēc kā cita, kā pēc tevis. Tu man esi nācis tuvu, tāpēc mana sirds deg ilgās
pēc tava miera!»¹⁰⁵*

Cilvēka sirds ilgas – drošākais vadonis uz dievu. Bet tas tikai vēl cilvēcīgais prin-
cips. Aiz tā cilvēkam pašam nezinot vai tikai neskaidri to nojaušot stāv dieva
caritas vai *gratia* (žēlastība), kas seko pat maldos klistošam cilvēkam un gaida ti-
kai stundas, kad tas, maldu nomocīts, stāvēs pie grēcīgā *ἔρωσ* radītas dzīves
drupām.. Tātad atzīstot skaistuma tvikstošo *ἔρωσ*, Augustīns uzsver vienu: kas
grib piederēt visaugstākam, kas reizē ir skaistums un dievs, tam, kaut arī ar sā-
pēm, jāatrasās no zemes *ἔρωσ* maldu ceļiem. Mīlēt tikai radītas lietas, kreatūru,
nozīmē maldities. Saskaņot aiz redzamās pasaules gara acīm skatāmo radītāju un
atdoties viņam – nozīmē būt pestītam.

Tā pati atziņa par augstākā skaistuma un augstākās žēlastības (*gratia*) vienību,
ko Augustīns sniedza vairāk filozofisku meklējumu ceļā, tajos pašos gadu simtos
– viduslaiku sākumā – bija atbalsojusies arī tautas dvēselē, tikai citādā veidā. Kā
citādi izskaidrot viduslaiku centrālās lūgšanas – *Ave Maria* – vareno popularitāti?
Šeit svētās mātes tēlā, kura jo ilgāk jo vairāk kļūst par sāpju māti, no vienas puses
brīnišķīgā, arī bērna sirdij saprotamā veidā iemiesojušies Kristus svētās *ἀγάπη*
pamatvilcieni. Bet reizē šajā un citās Marijai veltītās lūgšanās un himnās sāpju
nesēja mīlestība, kas visu spēj piedot un dziedināt, tēlojas kā augstākais skaists-
tums. (Sal. latīņu vārdu *gratia*, kas tāpat kā grieķu *χάρις*, apzīmē reizē žēlastību
un skaistumu.)

*«Esi sveikta, Marija, tu žēlastības (miļuma) pilnā. Dievs ar tevi, tu svētitā starp sie-
vām, un lai svētīts tava klēpja auglis Jēzus. Svētā Marija, dieva māte, aizlūdz par
mums, grēciniekiem, tagad un mūsu nāves stundā. Amen.»*

Sašaurinātā veidā, attiecinot to uz vienu dievišķīgu cilvēcīgu tēlu, šeit izteikts,
vismaz pa daļai, kristīgās *ἀγάπη* saturs. Bet reizē šī *ἀγάπη*, kā augstākais skaists-
tums, stāvēdams pāri zemes grēkam, ceļ augšup ilgu pilno, *ἔρωσ* vadīto zemes
bērnu un, viņam sabrūkot, klāj vēl pār to savas maigās, visu piedevējas mātes ro-
kas. Mēs redzam: šeit, tāpat kā Augustīna uztvērumā, zem *ἀγάπη* primāta kristī-
gajā ticībā ir ieklūdušas zemes bērnu skaistuma ilgas – *ἔρωσ*.

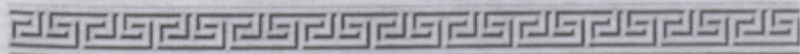
Ἐρωσ un *ἀγάπη*, *ἀγάπη* un *ἔρωσ*. Tie cauri viduslaikiem pavada Europas
cilvēka garīgos meklējumus. Dantes *Dievišķā komēdijā* (Beatrice), Sv. Franciska
šķīstajā mīlestībā uz visu radību, gotikā un madonnas kultā, daudzās svētās him-
nās, dažādos variantos brīnišķīgi savijas kopā abi motīvi.

Bet arī jauniem laikiem dzimstot, tie kā neredzami pavadoņi iet līdz dzīves
vilņu svaidītās un šaubu plosītās cilvēka dvēseles meklējumiem. Faustiskais cil-

¹⁰⁵ Šī Augustīna mīlestības himna visaugstākajam skaistumam – dievam, mums pazis-
tama dzejniece Angelusa Silesiusa (Šeflera atdzejojumā *Mans stiprums, tevi mīlēt gribu* (*Ich
will dich lieben, meine Stärke*), kas mūsu baznīcas dziesmu grāmatā gan nepareizi ierindota
t.s. Jēzus dziesmās.

vēks tikpat maz kā antīkais spēj rast sev dzīves gaismu bez ἔρωσ un ἀγάπη burvju varas. Fausta maldos un atpestīšanā, Branda nāves traģēdijā, mūsu Poruka, F. Bārdas un Brigaderu Annas darbos varam vērot ieaustus to zelta un sudraba pavedienus. Izsekošana šiem divu lielo spēku ceļiem būtu iespējama tikai atsevišķā pētījumā. Bet arī sniegtais jau ir pietiekošs, lai apgaismotu šo divu mīlestību izpratnes veidu, 'zemes mīlas' un 'debess mīlestības' attiecības, līdz ar to arī sakarus starp pestīšanas un pašpestīšanas idejām, un redzētu, ka zināt vēl nav saprast un saprast kādu elementu vēl nenozīmē aptvert visu. Dzīve un tās noslēpumi ir lieli. Aiz viena dzelmes atveras otra. Saprast var kādu daļu, bet ne veselo. Un kur tas racionāliem līdzekļiem nemaz vairs nav iespējams, tur reliģija māca klusā bijībā salikt rokas, noliekt galvu neizsmeļamā noslēpuma priekšā un – klusi pielūgt.

IV
ARISTOTELIS



The first of these is the fact that the present-day population of the island is very small, and that the only remaining traces of the original inhabitants are a few scattered individuals of the race known as the "Negroes of the West Indies." The second is the fact that the island is very fertile, and that the soil is very rich. The third is the fact that the island is very beautiful, and that the scenery is very picturesque. The fourth is the fact that the island is very healthy, and that the climate is very pleasant. The fifth is the fact that the island is very safe, and that the government is very efficient. The sixth is the fact that the island is very cheap, and that the cost of living is very low. The seventh is the fact that the island is very convenient, and that the facilities for travel are very good. The eighth is the fact that the island is very interesting, and that there is a great deal to see and do. The ninth is the fact that the island is very relaxing, and that it is a great place to escape to. The tenth is the fact that the island is very welcoming, and that the people are very friendly. The eleventh is the fact that the island is very clean, and that the streets are very well kept. The twelfth is the fact that the island is very modern, and that the buildings are very nice. The thirteenth is the fact that the island is very safe, and that the police are very efficient. The fourteenth is the fact that the island is very healthy, and that the hospitals are very good. The fifteenth is the fact that the island is very beautiful, and that the scenery is very picturesque. The sixteenth is the fact that the island is very interesting, and that there is a great deal to see and do. The seventeenth is the fact that the island is very relaxing, and that it is a great place to escape to. The eighteenth is the fact that the island is very welcoming, and that the people are very friendly. The nineteenth is the fact that the island is very clean, and that the streets are very well kept. The twentieth is the fact that the island is very modern, and that the buildings are very nice.

IV

ARISTOTELIS

ARISTOTELIS

ARISTOTELIS



α. Ārpašaules realitātes problēma.

Ārpašaules realitātes jautājums Aristoteļa filozofijā ir cieši saistīts ar kustības jēdzienu. Kustības jēdzienam Aristoteļa sistēmā ir vai visievērojamākā vieta. Kustība, kā izsakās viens no labākajiem Aristoteļa pazinējiem Trendenburgs, ir:

«das wesentlich Frühere, aus dem nach Aristoteles jede Definition geschöpft werden muss.»¹

Daba Aristoteļa acīs ir kustības imanentais princips. Κίνησις no φύσις nav dalāms: φύσις izprašana iespējama vienīgi paturot acīs κίνησις jēdzienu (εἰ γὰρ ἐν τούτῳ τὸ εἶναι ἔχει ἡ φύ-

σις ἐν τῷ ἀρχῇ κινήσεως εἶναι, δεῖ πάντως τὸν εἰσόμενον τὴν φύσιν ὅτι ποτὴ ἔστι καὶ τὴν κίνησιν ἐγνωκέναι ἐν τῷ ὀρίσμῳ τῆς φύσεως παρελημμένην²). Tamdēļ Aristoteļa *Fiziku* mēs nevaram uzlūkot par dabas zinātni šī vārda šaurākajā nozīmē: tā ir metafizika, vai arī, runājot Kanta vārdiem,

«methaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft».

Aristoteļa *Fizikā* aplūkotī un filozofiskī nosakaidroti visi galvenie dabas filozofijas jēdzieni. Viņa darbā *Φυσικῆ ἀκρόασις* blakus κίνησις kā galvenajam jēdzienam cienīga vieta ierādīta visiem pārējiem fiziskās realitātes jēdzieniem. Tie ir:

- laiks (χρόνος),
- vieta (τόπος),
- nepārtrauktība (συνεχής),

¹ Trendenburg, *Logische Untersuchungen*. – Leipzig, 1862, p. 151.

² Simplicii in Arist. *Phys.* libr. IV prior. comment. edid. H. Diels. – Berol., 1882, p. 394, 17 squ.

- neaprobežotība (ἄπειρον) un
- tukšums (κενόν).

Kustība kā ķermeņu pamatīpašība un galvenā darbība izskaidrojama vienīgi ar esotību, ar būtību, kā ikvienas substances konstitutīviem principiem. Par lietu būtību Aristotelis uzlūko matēriju (ή ύλη) un formu (τὸ εἶδος). Matērija ir esotības substrāts, esotības pamats (λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστω, ἐξ οὗ γίνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός³). Matērija nav vienkārši potencialitāte, bet reālpotence. Matērija nav reāli eksistējoša atsevišķa lieta – tōde τι – μὴ τὸδε τι οὐσα ἐνεργεία, bet δυνάμει ἐστὶ τὸδε τι. Forma – ἐνεργητικόν – ir visa tā realizējums (*Verwirklichung*), kas matērijā slēpjas kā potenciāls pamats (*Anlage*). Tādā kārtā ar esošo kā īstenību (ἐνεργεία ὄν) mēs sastopamies tad, ja matērija apvienojas ar zināmu formu (*mit bestimmten Form*). Matērijas un formas attiecības tādā kārtā pamatojas pretējībā starp (reāl)potenci un aktu, δύναμις un ἐνέργεια (= ἐντελέχεια). Δύναμις slēpj sevī visus esotības noteikumus, un šie noteikumi entelecheijā – kā pieņem Trendelenburgs – ir pārverstī īstenības formā:

δύναμις non est illa verisimilitudo quam mentis agitatione assequaris, sed rei facultas, quatenus ipsis rei conditionibus continetur; ἐντελέχεια {δὲ} has conditiones, hanc rei facultatem ad ipsius rei veritatem extollit, ut e δυνάμει nascatur et δύναμιν quasi consumet et absolvat.⁴

Līdzīgos ieskatos ir E. Cellers:

«Der Stoff ist an sich oder der Anlage nach dasselbe, dessen Wirklichkeit die Form ist».⁵

Protams, ka matērijas pārveidošanās formā iespējama tikai caur kustību. Un ja nu ὕλη un εἶδος, kā to augšā redzējām, ir substances imanentie principi, tad kustība un mērķis ir tapšanas principi. Tagad mēģināsim tuvāk ieskatīties kustības procesā, lai tādā kārtā izprastu potences aktualizāciju.

Pakavēsimies vispirms pie kustības definīcijas. Apzinādāmie tās grūtības, kas saistītas ar kustības jēdziena izpratni, Aristotelis izsakās, ka strikta loģiska kustības jēdziena definīcija nav iespējama; tā ir ἀόριστον.⁶ Kustību varētu izsmeļoši definēt tikai tad, ja kustības jēdziens piedrētu pie kāda augstāka sugas jēdziena. Bet tā tas nav. Neskatoties uz šādām grūtībām, Aristotelis tomēr sniedz kustības definīciju. Vienkāršākā ir šāda definīcija:

³ Arist. *Phys.* I, 9; 192a 31 sq.

⁴ *Komment. zu Arist. De an.* – Jenae, 1830, lib. II, p. 295. sq.

⁵ Zeller. *Philos. der Griechen*. Bd. I, p. 349.

⁶ *Phys.* III, 2; 201b 28.

- kustība ir esošā potences entelecheija, ciktāl esošais ir potenciāls un tiecas realizēties (ή τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστιν⁷).

Piem., ja mākslinieks ņem vielu un pārvērš to mākslas darbā, tad viela pēc Aristoteļa domām būs statuja stāvoklī, bet pagatavotā statuja – *ἐνέργεια*, pie kam šo *ἐνέργεια* ir ienesis mākslinieks, un šī darbība ir kustība. Uz to tāisni norāda ielikums ἢ τοιοῦτον, kuram jautājuma izpratnē ir izšķirošā nozīme. Piem., Themistijs (*Themistius*) jautā: τί οὖν προσκεῖται ἢ τοιοῦτον; – un pareizi atbild: ἵνα ἐντελέχεια γένηται, μενούσης, ἔστι καὶ σωζομένης τῆς δυνάμεως, ἥσπερ ἦν ἐντελέχεια.⁸ Skaidri redzams, ka kustība nav tikai *δύναμις* vien, un tāpat tā nav tikai *ἐνέργεια* vien, bet abi momenti kopā. Kustība ir *δύναμις* un *ἐνέργεια*. To pierāda arī *Simplikija* (*Simplicius*) vārdi: ἄλλ' ὅταν ἀπὸ τοῦ δυνάμει μεταβάλλῃ εἰς τὸ ἐνεργεῖα μένοντος ἐν αὐτῷ τοῦ δυνάμει, τότε λέγεται κινεῖσθαι, εἰκότως οὖν προσέθηκεν ἢ τοιοῦτον, ἵνα ἡ ἐνέργεια τοῦ δυνάμει μένοντος ἐπιτελεῖται. παυσαμένου γάρ τοῦ δυνάμει οὐκέτι ἐστὶ κίνησις.⁹ Nav jādomā, ka lieta varētu atrasties vai nu tikai potenciālā, vai tikai aktuālā stāvoklī. Ja kustība nav tikai potencialitāte un tikai aktualitāte, tad arī lieta, kas vai nu vienmēr slēpj sevī kustības iespējamību, vai arī kustas, nevar būt tikai *δυνάμει ὄν*, vai arī tikai *ἐνεργεῖα ὄν*, bet ietver sevī abus momentus. Šo domu pasvītrodams, Aristotelis, blakus jau minētajai kustības definīcijai, sniedz vēl otru pilnīgāku:

- kustība ir potenciālā realizācija, kaut arī zināmā attiecībā aktuāli esoša, kas reāli izpaužas, bet iekams vēl nav sasniegusi aktualitāti, tomēr ir kustība potenciālā stāvoklī (ή δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν ἐντελεχέια ὄν ἐνεργῆ, ἢ αὐτὸ ἢ ἄλλο, ἢ κινήτόν, κίνησις ἐστιν¹⁰).

Tā tad kustība nav ne *ἕλη*, ne *εἶδος*, nedz *δύναμις*, nedz *ἐνέργεια*, bet tā ir ceļš no pirmā stāvokļa uz otro (ὁδεύουσα ἀπὸ θατέρου εἰς θάτερον). Kustība ir nerealizēta, nenobeigta enerģija, jo *δυνάμει ὄν* ir *ἀτελές*, tā tad arī entelecheija kustības ilgumā netiek pilnīgi sasniegta. Ja entelecheija ir *τελεία*, tad kustība izbeidzas (ἀλλ' εἰ μήτε ἐν δυνάμει μήτε ἐνεργεῖα, πῶς ἐνέργεια λέγεται ἢ κίνησις; ἢ οὐχ ἀπλῶς ἐνέργεια, ἀλλ' ἐνέργεια ἀτελής, οὐχ ὡς μεταβολὴ ἀτελής, ἀλλ' ἐντελέχεια ἀτελής καὶ εἶδος ἀτελής, διαφέρει δὲ ἢ κίνησις τοῦ τε ἐνεργεῖα καὶ τῆς τελείας ἐνεργείας, ὅτι ἐπὶ μὲν τούτων ἔφθαρται τὸ δυνάμει, ἐπὶ δὲ τῆς κινήσεως μένοντος τοῦ δυνάμει ἢ τῆς κινήσεως ἐνέργεια ἐπιτελεῖται¹¹). Tādā kārtā kustība pēc Aristoteļa ir *actus imperfectus*, vai arī kā Bize (*Biese*) izsakās – «nepabeigta enerģija»:

⁷ *Phys.* III, 1; 201a 10 sq.

⁸ *Themist. Schol. z. Phys.* 201a 9, fol. 30.

⁹ Diels, p. 413 zu *Phys.* 201 a 9.

¹⁰ *Phys.* III, 1; 201a 27-29.

¹¹ *Simpl. ibid.* p. 434, 25 sq.

«So weit das Verhältnis der Dynamis zur Energie reicht, so weit muss die Bewegung reichen, deren Wesen es ist, die Dynamis zur Energie zu führen; sie heisst eben darum unvollendete Energie, da sich in der Energie der Zweck, der in der κίνησις noch im Werden begriffen, bereits verwirklicht».¹²

Šādam Aristoteļa uzskatam kustības jautājumā ir liela gnozeoloģiska nozīme, un proti: kustībai nav subjektīvs, bet objektīvs pamats. Kustība ir fakts, kas norisinās realitātes, objektivitātes sfairā. Kustība ir saistīta ar ķermeni, tā nav substancāla, bet ķermeņa akcidence (συμβεβηκός¹³). Kustība nav tikai cilvēka sajūtu stāvoklis, bet ķεμερη reāla īpašība:

- kustība nav iespējama bez kustēties spējīga ķεμερη (οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα¹⁴).

Tā vienmēr ir saistīta ar substanci (οὐσία). Tā tad kustība slēpjas kustīgajā (φανερόν, ὅτι ἐστὶν ἡ κίνησις ἐν τῷ κινητῷ ἐντελέχεια γάρ ἐστὶ τούτου, καὶ ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ¹⁵). Ja kustība ir κινητόν realizācija, tad κινητόν kā tāds ir πάσχον, un līdzīgi tam, kā πάθησις slēpjas iekš πάσχον, tā κίνησις iekš κινητόν.¹⁶ Tādā kārtā kustības jēdzienam pie Aristoteļa ir reāla nozīme. Kustība nav atkarīga no cilvēka subjektīvajiem apziņas stāvokļiem. Tā ir fundēta ārpusaules reālo lietu būtībā, viņa ir dabiska (κίνησις δ' ἄνευ φυσικοῦ σώματος οὐκ ἔστιν. περὶ γεν. κ. φθορ¹⁷).

Tagad piegriezīsimies kustības veidiem.

Aristotelis, kura *Fiziku* istajā vārdā nozīmē var uzlūkot par kustības filozofiju, izšķir trīs κίνησις veidus:

1. kvantitatīvo kustību (κίνησις κατὰ τὸ ποσόν – αὔξησις καὶ φθίσις) (ἡ μὲν εἰς τὸ τέλειον μέγεθος, ἡ δ' ἐκ τούτου),
2. kvalitatīvo kustību (κίνησις κατὰ τὸ ποιόν – ἀλλοίωσις) un
3. vietas kustību jeb stāvokļa maiņu (κίνησις κατὰ τόπον – φορά).

Bet kas ir šādu triju pieņēmumu pamatā? Te var būt tikai viena atbilde, proti – kategorijas:

- kvantitāte (ποσόν),
- kvalitāte (ποιόν) un
- vieta (ποῦ).

¹² Biese. *Philos. d. Arist.* Bd. I, p. 475. – Berlin, 1835.

¹³ *Simpl. ed. Diels*, p. 420, 10 squ.

¹⁴ *Phys.* III, 1; 200b 32.

¹⁵ *Ibid.* III, 3; 202a 13 squ.

¹⁶ *Ibid.* V, 1; 224b 4 squ; *Simpl. ibid.* p. 439 sgu.

¹⁷ *De cael.* I, 9; 279a 15.

Kategorijas pēs Aristoteļa ir esotības augstākie jēdzieni, kas noteic un ietver sevī visu citu lietu jēdzienus. Tomēr zīmīgi ir tas, – ko jau ir ievērojis Trendelenburgs,¹⁸ – ka visās esotības kategorijās ir vērojama attiecība starp δύναμις un ἐνέργεια. Tādā kārtā vajadzētu būt tikpat daudz kustības veidu, cik (esotības) kategoriju (κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστὶν εἶδη τοσαύτα ὅσα τοῦ ὄντος¹⁹). Tomēr tā nav: οὐσία kategoriju Aristotelis izslēdz no κινήσις (κατ' οὐσίαν δ' οὐκ ἔστι κινήσις διὰ τὸ μηδὲν εἶναι οὐσίᾳ τῶν ὄντων ἐναντίον²⁰). Šķiet, ka šādā kārtā mēs jau būtu nonākuši pie iepriekš minētiem trim kustības veidiem. Tomēr Aristotelis tik vienkāršu pāreju netaisa. Lai pamatoti pierādītu, ka ir tikai trīs kustības veidi, Aristotelis analizē maiņas (ὑποκειμένον) jēdzienu. Abstrakcijā mēs varam pieņemt četrus maiņas veidus:

1. ἔξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον,
2. ἔξ ὑποκειμένου εἰς μὴ ὑποκείμενον,
3. οὐκ ἔξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον un
4. οὐκ ἔξ ὑποκειμένου εἰς μὴ ὑποκείμενον.

Maiņa var norisināties tikai tur, kur ir pretējība (τὰ δ' ὑποκείμενα ἢ ἐναντία ἢ μεταξὺ²¹). Pretējības nav starp neesotību un neesotību, tamdēļ pēdējais (ceturtais) maiņas veids nemaz nevar eksistēt. Līdzīgā kārtā Aristotelis atmet arī otro un trešo maiņas veidu. Viņš analizē jautājumu šādā kārtā: pāreja no esotības neesotībā ir iznikšana (φθορά), bet pāreja no neesotības esotībā – rašanās (γένεσις), pie kam abos momentos ir jāšķir:

- substanciālā rašanās un iznikšana – γένεσις καὶ φθορὰ ἀπλῶς ἀπλῆ jeb κατ' οὐσίαν, kur mainās lietu būtība, – no
- akcidentālās rašanās un iznikšanas – γένεσις καὶ φθορὰ kā μεταβολῆ τὶς τινος.²²

Te nu Aristotelis uzsver, ka κινήσις jēdzienam nevar subsummēt γένεσις un φθορὰ, jo γένεσις ir pāreja no μὴ ὄν uz ὄν, bet μὴ ὄν nevar kustēties, kamdēļ arī γένεσις nevar būt kustība (ἀδύνατον γὰρ τὸ μὴ ὄν κινεῖσθαι, εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τὴν γένεσιν κίνησιν εἶναι²³). Μὴ ὄν turklāt nav telpā un tamdēļ nevar kustēties, jo tikai telpiskais ir kustīgs (πάν τὸ κινούμενον ἐν τόπῳ). Tā analizēdams Aristotelis nāk pie slēdziena, ka arī φθορὰ kā γένεσις jēdzienam pretējais process nevar būt kustība. Ja φθορὰ būtu κινήσις, tad φθορὰ varētu uzlūkot kā ne-κινήσις, t.i. kā γένεσις pretējību, kas nav iespējams. Kustībai pretim var nostātīt tikai kustību un miera stāvokli. Tā tad atkrit otrs un trešais maiņas veids,

¹⁸ Trendelenburg. *Gesch. der Kategorienlehre*, p. 157 sq. – Berlin, 1846.

¹⁹ *Phys.* III; 201a 8 sq.

²⁰ *Ibid.* V, 2; 225b 10 sq.

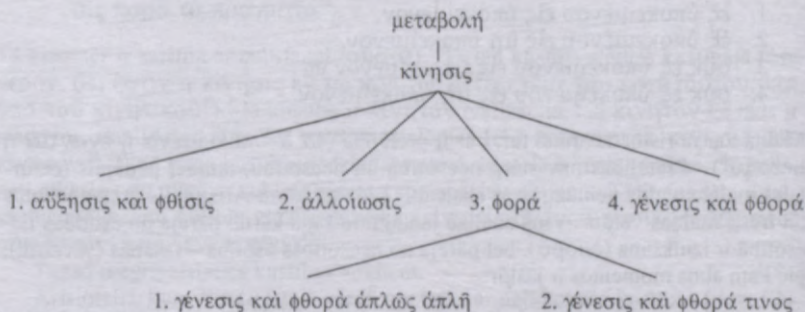
²¹ *Ibid.* V, 2; 225b 3.

²² *Phys.* V, 1, 225a 10 sq.

²³ *Phys.* 225a 25 sq.

un kā vienīgi īstenais paliek pirmais (ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον) kā kustība īstajā vārda nozīmē, kura iedalās trijos iepriekš minētajos kustību veidos.

Šāds kustības jēdziena ierobežojums pie Aristoteļa rodas no tā, ka savas *Fizikas* trešajā grāmatā viņš runā par kustību vispārīgi, par kustību kā 'Anderswerden', par kustību kā maiņu.²⁴ Bet četrās pēdējās grāmatās kustība tiek apgaismota un izskaidrota kā lokālkustība, kā telpiskā maiņa, kas īstenībā ir πρώτη κινήσεως.²⁵ Mēs varam piekrist Celleram, ka atšķirība starp μεταβολή un κίνησις ir relatīva,²⁶ t.i. ka κίνησις ir šaurāks jēdziens nekā μεταβολή, un tamdēļ attiecībā pret pēdējo κίνησις ir subordinēts jēdziens (πάσα κίνησις μεταβολή τις²⁷). Tā tad pēc Aristoteļa pārlicības tapšanas un iznīkšanas process nav kustība īstajā vārda nozīmē. Istās kustības veidus varētu sagrupēt pēc šādas shēmas:



Aristoteļa uzskatam, ka maiņa ir domājama tikai kā ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον un ka pirmatnējākā kustība ir φορά²⁸ ir ļoti liela gnozeoloģiska nozīme, proti: kustību mēs varam domāt tikai kā izejošu no kustības un kustībā izejošu. Tamdēļ tapšana un iznīkšana nav domājamas. Γένεσις un φθορά iespējama ir pretrunā ar mūsu prāta likumību.

Tagad aplūkosim tuvāk kustības iekšējo iedabu. Pirmā raksturīgākā kustības īpašība ir kontinuitāte (ἡ συνέχεια). Tā ir kustības būtība. Izvirzīdams un apgaismodams šo īpašību, Aristotelis apgāž Zēnōna uzskatu, kas kustību noliedza. Kustība vienmēr ir kontinuitīva, ja ķermenis sukcedīvā laika plūsmā virzās sukcedīvā gaitā. Laika arguments šeit ir izšķirošais. Kontinuitāte tiek traucēta tad, ja starp singulāriem kustības momentiem iestājas miers (ἀκίνησία) (διὸ ἀνάγκη τὴν αὐτὴν εἶναι τῷ εἶδει καὶ ἐνὸς καὶ ἐν ἐνὶ χρόνῳ τὴν ἀπλῶς συνεχή κίνησιν καὶ μίαν, τῷ χρόνῳ μὲν, ὅπως μὴ ἀκίνησία μεταξὺ ἧ²⁹). Par kontinuitīvu (συνεχές) Aristotelis nosauc tādu lielumu, kura daļas ir savstarpēji

²⁴ *Phys.* III, 1 un 2. Šeit κίνησις un μεταβολή ir viennozīmīgi.

²⁵ *Simpl. Schol. in Phys.* 224a 21 fol. 190; cod. Pol. 287.

²⁶ Zeller, *ibid.* p. 352.

²⁷ *Phys.* V, 1.

²⁸ *Phys.* VIII, 7.

²⁹ *Phys.* 228b 1 squ.

saištītas ar kopīgu robežu, tā ka pirms dalīšanas šīm daļām nav nekādu kopīgu robežu.³⁰ Kontinuitāte sniedz lietām daļas, kas vienmēr no jauna dalāmas (πᾶν συνεχῆς διαιρετὸν εἰς αἰεὶ διαιρετά). Šīs daļas kontinuitātē ir potenciāli distinktas (τὸ γὰρ συνεχῆς ἔχει τὸ μὲν ἄλλο τὸ δ' ἄλλο μέρος, καὶ διαιρεῖται εἰς οὕτως ἕτερα καὶ τόπω κεχωρισμένα³¹). Tomēr šī distinkcija nav komplēta, bet daļas ir savienotas substances vienībā caur savstarpēju iekšēju pieskari (ἐν τούτοις ἐστὶ τὸ συνεχές, ἐξ ὧν ἔν τι πέφυκε γίνεσθαι κατὰ τὴν σύναψιν). Tā tad kontinuitīvā kustība sastāv no daļām, kas dalāmas līdz bezgalībai. Šī dalāmība un kontinuitāte, kā jau minēts, dziļi sakņojas laika iedabā. Laiks ir it kā kustības atsevišķo daļu sakarības princips. Tamdēļ kontinuitīvā kustība ir κίνησις ὁμαλῆς – vienmērīgi (*gleichmässig*) noritoša kustība, kur ātrums, t.i. noskrietās telpas attiecība pret laiku paliek viena un tā pati. Šāda vienādi vienmērīga kustība ir pirmās debess jeb stārvzvaigžņu (πρώτος οὐρανός) riņķveidīgā kustība. Bet ja nu kustība ir *quantum continuum*, vai tad tā nav kvantitāte, un vai tāda gadījumā to nevarētu subsummēt kvantitātes kategorijai? Uz šo jautājumu Trendelenburgs dod šādu atbildi:

«Die Bewegung wird nicht insofern als Quantum bestimmt, als der Körper, der sich bewegt, ein solches ist; denn dann hiesse die Bewegung nicht selbst Quantum. Die Bewegung ist jedoch ohne den Weg nicht zu denken, den sie beschreibt (ὁ ἐκινήθη), und nach dieser Seite hin fällt sie unter das Quantum. Es ist darin freilich nicht die Bewegung selbst, nicht ihre eigene Tat betrachtet, denn das Quantum, das gemessen oder geteilt wird, wird schon wie in der Ruhe aufgefasst und als Erzeugnis der Bewegung, und Aristoteles stellt sie insofern nicht unter die Quanta an und für sich, sondern nur beziehungsweise».³²

Arī pats Aristotelis aplicina, ka kustība pati par sevi nav kvantums. Kvantums ir priekšmets, kas kustas, un ceļš, pa kuru tas kustas, jo kā priekšmets, tā ceļš ir dalāmi, tā tad – kvantitatīvi lielumi.³³

³⁰ Ibid. V, 3; 227a 10 sq.

³¹ Ibid. VI, 1, 231b 4 sq.

³² Trendelenburg. *Gesch. der Kategorienlehre*, p. 81

³³ Cf. *Met. aph. IV*, 13, 1020a 28; *Cat. c.* 6, 4b 22. Kustības sukcedīvo kontinuitāti un līdz ar to arī kustību kā kvantitāti tikai attiecības nozīmē rāda arī Šillings (*Schilling*): «*Si facimus extensio A constet ex individuis a B et C, item in ea motus B ex individuis d et e et f, repugnantiae sequuntur.*

Ext.	A.	a	•	b	•	c
Mot.	B.	d	•	e	•	f

Quum enim motus moveri idem sit, necesse est discernamus etiam tres individuas partes τοῦ Moveri a et b et C, easdem quae sunt motus. In omni autem Moveri longinquiori atque elementari, quam vocant nostri mathematici celeritatem, distinguimus utramque τοῦ Unde et τοῦ Quo directionem vel initium et exitum sive praesens et praeteritum Moveri sive Moveri et Motum -fuisse. Utrumque non potest esse simul. Quod si quis statuit, mobile eo, quo movetur, motum esse, quum movetur, statuit. Contra quum quid movetur, neque

Otrā ievērojamā kustības īpašība ir tās vienība. Kustības vienība iespējama trijos veidos. Vispirms jau pati kontinuitāte ir vienība (μία ἀπλῶς). Otrkārt par kustības vienību var runāt tad, ja ievēro noteikumu, ka kvantitatīvā un kvalitatīvā kustība pieder katra pie savas kategorijas. Lokālā kustība jeb vietas maiņa ģeneriski atšķiras no kvalitatīvās maiņas. Visbeidzot specifisku vienību iespējams konstatēt vienas un tās pašas kategorijas kustībās. Piem., pie ἀλλοίωσης – λεύκανσις un μέλανσις izteic ģeneriskā nozīmē vienu un to pašu, bet reizē ar to arī specifisku dažādību, kurpretim λεύκανσις ar kādu citu un μέλανσις ar kādu citu atrodas specifiskā vienībā.

Kā trešo kustības īpašību pie Aristoteļa varam vērot kontraritāti jeb pretējību. Kustības var nosaukt par kontrārām tad, ja viena no tām iziet no tās pretējības, pie kuras otrā nonāk, un otrādi (ή ἐξ ἐναντίου εἰς ἐναντίον τῆ ἐξ ἐναντίου εἰς ἐναντίον κίνησις ἐναντία). No divām kustībām pretējas būs tādas, ja:

1. viena ir likumsamērīga, dabiska (κατὰ φύσιν), otra – nelikumīga, pusedabiska (παρὰ φύσιν βίαι), piem., akmens krišana un pacelšana; tāpat kontrāras ir smagā un vieglā kustība.
2. Kontraritāte ir vērojama starp kustību un mieru (ἡρεμία), pie kam miera stāvoklis šeit jāņem kustības apstāšanās, pārtraukuma (στέρησις) nozīmē.

Miers ir kustības negācija. Kustība izteic pāreju no viena ὑποκείμενον uz otru, bet pēdējais faktiski nekad nav konstatējams. Tāpat kā kustība, pretējības vērojamas arī miera stāvoklī. Miera stāvokļa kontraritāte ir nemainība (ἀμεταβλησία), mūžīgums, nezūdamība. Ἀμεταβλησία nav jāsauc ar ἡρεμία, jo, kā redzējām, ἡρεμία pretpols ir kustība, bet ἀμεταβλησία pretpols – γένεσις un φθορά, kas nav kustības.³⁴

Ceturtnā ievērojamākā kustības pazīme būtu atsevišķo kustības momentu un veidu proporcionalitāte. Atsevišķie kustības momenti, no kuriem mēs varam iedomāties sastādāmies visu kustības procesu, atrodas savstarpējas proporcionalitātes attiecībās, tā ka viena kustības locekļa paplašināšanās vai sašaurināšanās izsauca attiecīgās pārmaiņas arī citos kustības locekļos. Proporcionalās attiecības pamatojas uz kustības momentu kvantitatīvām (laika un telpas) attiecībām un konstituē to, ko mēs parasti apzīmējam par ātrumu. Aristotelis noteikti uzsver, ka starp telpisko un kvalitatīvo maiņu nav proporcionalitātes, jo kvantitatīvais moments slēpj sevī izplatīta lieluma (μῆκος) kustību, kamēr kvalitatīvais apzīmē tikai stāvokļus.³⁵ Kas tad nu ir šī izplatīta lieluma cēlonis? Tas ir spēks. Ja spēks

quiescit, neque motum est, est vero inter utrumque. Neque mobile per totam extensionem A toto motu B moveri, sed motum esse dicere par est. Tum enim motus ex non motibus constaret, et aliquid profectum esset, quin proficisceretur. Quum porro unumquidque aut quiescat aut moveatur, mobile vero in a A b A C quiescat, est aliquid, quod continue simul et quiescat et moveatur (sal. Arist. Phys. 232a 13: ὥστ' ἔσται τι συνεχῶς ἡρεμοῦν ἅμα καὶ κινούμενον). Ne igitur sumas individuum motum» (Arist. De cont. doct. – Gissae, 1880, p. 22).

³⁴ Phys. V, 6, 230a 5 squ.

³⁵ Ibid. VII, 4, 5.

– šis kustinošais cēlonis K – kustina kādu masu M attālumā s un laikā t , tad šis pats spēks spēš virzīt pusmasu dubultā attālumā $2s$ tai pašā laikā. Spēka pavairojums pastiprina arī darbību; spēka pamazinājums vājina darbību, tikai ar to izšķirību, ka par pusi pamazināts spēks varēs virzīt priekšmetu ne tikai pusi tik tālu, ciktāl tas virzīts pie spēka totalitātes. Tā tad ir zināma robeža, kuru kustinošajam spēkam jāsasniedz katrā atsevišķā gadījumā, lai realizētos darbība. Katras atsevišķas attiecības realizēšanai nepieciešamais spēka kvantums ir pilnīgi noteikts.

Kā pēdējo kustības īpašību atzīmēsim tās mūžīgumu. Kustība ir mūžīga, tamdēļ ka tai nav ne sākuma, ne noslēguma ($\delta\eta\lambda\omicron\nu\nu\ \omega\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \alpha\iota\delta\iota\omicron\varsigma\ \kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\prime\ \omicron\upsilon\chi\ \omicron\tau\epsilon\ \mu\epsilon\nu\ \eta\nu\ \omicron\tau\epsilon\ \delta\prime\ \omicron\upsilon\chi^36$).

Ka kustībai iesākums nav nepieciešams, ka tā, tā sakot, nav tapusi, tas jau izriet no tās jēdziena, proti: tā kā kustība ir kustīgā realizācija, tad lietās jau pirms katras īstenas kustības ir potenciāla kustība ($\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\iota\omicron\nu\n \acute{\alpha}\rho\alpha\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\alpha\ \kappa\iota\nu\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota\ \kappa\alpha\theta\prime\ \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\nu\ \kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\nu^37$). Tādā kārtā ikviena lieta, iekams tā pāriet lokālajā kustībā, ir jau uzlūkojama par kustināmu; tā jau eksistē kā kustīga un kustināma. Pieņem, ka kustībai ir sākums, nav iespējams, tamdēļ ka mēs nevaram iedomāties kustību, kuras pamatā nebūtu kāda cita kustība.³⁸ Tāpat nevar pieņemt, ka potenciālais būtu mūžīgs un jau iepriekš nepostulētu kustību. Ikviens miera (ήρεμία) stāvoklis un līdzīgā kārtā ikviens kustības traucējums (στέρησις) jau iepriekš postulē kustību, maiņu, kas kustību traucē un liek iestāties miera stāvoklim. Tālāk, kustības aktualitāte konstatējama tad, ja ir doti zināmi noteikumi un ja iestājas (*findet statt*) vajadzīgais tuvums starp kustinātāju un kustināmo, kas savukārt ir kustība.³⁹ Kustības mūžīgums neizriet tikai no kustības īpatnīgās būtības, bet arī no laika iedabas. Laiks kā kustības mērs un skaitlis nav bez kustības domājams. Kustība ir *propter hoc* un *post hoc*, kas ir laika momenti. Tamdēļ, ja kustība ir mūžīga, tad arī laiks ir mūžīgs. Laiks tāpat kā kustība ir dalāms līdz bezgalībai. Bet līdzīgi tam, kā kustības momentiem ir sevišķas robežas, tāpat arī laikam ir savas nedalāmas robežas. Laika punktu nedalāmā robeža ir 'tagad', kurā nenotiek nekāda maiņa, nekāda kustība. Šis 'tagad' nav laiks, bet laika robeža (οὐ χρόνος ἀλλὰ ἄτομόν τι χρόνου πέρας⁴⁰), ko var uzlūkot par zināmas darbības noslēgumu un jaunas darbības sākumu, tāpat kā līnijas robeža, punkts, uzlūkojams par kādas daļas noslēgumu un jaunas daļas sākumu (*terminus et continuatio*). Un līdzīgi tam, kā ikvienu punktu neaprobežotā un mūžīgā kustībā var uzlūkot par pirmo, tāpat arī ikvienu daļiņu bezgalīgā laika plūsmā mēs savās domās varam izolēt un skaitīt to par pirmo. Tādējādi, kā kustības bezgalīgums izriet no laika mūžīguma, tā laika bezgalīgums no kustības mūžīguma. To apgalvodams Aristotelis nebūt nedomā absolutizēt visas kustības. Absolūta ir tikai pirmās debess riņķveidīgā kustība, un attiecībā uz to var sacīt Zevora (*Zevort*) vārdiem:

³⁶ Ibid. VIII, 1, 251a 4.

³⁷ Ibid. VIII, 1, 251a 10 squ.

³⁸ *Met.* VIII, 9, 1634b 16.

³⁹ Sal. Weisse. *Arist. Physik, übers. u. mit. Anm. begl.* – Leipzig, 1829, p. 650.

⁴⁰ *Simpl. Schol. in Phys.* fol. 229.

«Nulla in eo fit intermissio motus, nullum denique est punctum in quo stare aliquid dicatur».⁴¹

Visas atsevišķās un parastās ķermeņa kustības ir ierobežotas. Uz mūsu zemes viss nav pastāvīgā kustībā un tāpat arī pastāvīgā mierā. Bet tomēr atsevišķās lietās valda mūžīga un nepārtraukta maiņa starp mieru un kustību. Raugoties no gnozeoloģiskā viedokļa, Aristotelis tāpat atzīst kustības realitāti, un Zēnōna uzskatu, kas kustības realitāti noliedz, uzlūko par *πρῶτον ψεύδος*. Aristotelis izsaka:

- kustībai un maiņai ir realitāte; esotība un neesotība vienā un tajā pašā punktā vienkārši ir šķietamība, un kustība tikai tamdēļ vien nav neiespējama, ka tā nav pretrunīga.⁴²

Aplūkojuši kustības jēdzienu un tās iekšējo iedabu, piegriezīsimies kustības cēlonim.

Te ir jāiziet no Aristoteļa pamattēzes, proti: visam, kas kustas, nepieciešami ir kustības cēlonis (*ἀπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι*⁴³). Nav darbības bez cēloņa, un nav cēloņa bez darbības. Ikvienai lietai, kas kustas, ir savs cēlonis, kustinātājs, kurš slēpjas citā lietā. Bet kas ir šīs citas lietas cēlonis? Aristotelis domā, ka uz šo jautājumu var dot divējādas atbildes, un proti:

- šīs lietas cēloni var vai nu attiecināt uz bezgalīgo cēloņu rindu un atsevišķo lietu cēloni darīt atkarīgu no bezgalīgās cēloņu rindas,
- vai pieņemt vienu pirmcēloni, kas nav citu noteikts, bet pats ir citu lietu cēlonis.

Aristotelis uzsver, ka ir nepieciešami pieņemt taisni viena pirmā kustības cēloņa eksistenci.⁴⁴ Bezgalīga cēloņu rinda (*ἰέναι εἰς ἀπειρον*) ir neiespējama. Šis Aristoteļa uzskats ir ļoti raksturīgs un interesants taisni no atziņas teorijas viedokļa: meklēt lietu pirmcēloni bezgalīgā cēloņu rindā ir neiespējami, to neatļauj prāta iedaba. Te nevar palīdzēt arī viena bezgalīgās cēloņu rindas galvenā cēloņa pieņemšana un citu blakus- jeb līdzcēloņu atzīšana, jo šāda blakuscēloņu jeb – pielietojot mūsdienu cēlonības jautājumā pieņemto terminoloģiju – noteikumu pieņemšana atkal nav domājama bez viena pirmcēloņa. Tā tad vajaga būt vienam nekustīgam kustību pirmcēlonim (*τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον*). No tā ir redzams, ka visu kustinošā, bet sevī nekustīgā pirmcēloņa pieņemšana Aristotelim izriet no prāta iekšējās likumības. Bet Aristotelis savu uzskatu pamato vēl ar citu pierādījumu. Viņš saka: universā mēs kaut ko uztveram,

⁴¹ Zevort. *Comment. in Arist. plac. de Phys. auscult.* – Paris, 1846.

⁴² Sal. Überweg. *System der Logik.* – Bonn, 1874, p. 196 squ.

⁴³ *Phys.* VII, 1; 241b 24.

⁴⁴ *Ibid.* VIII, C. 5.

- kas tiek mūžīgi kustināts, bet kas pats neko nekustina (κινούμενον καὶ οὐ κινούν). Tā ir matērija.
- Otrkārt pieredzē mēs konstatējam, ka ir kaut kas, kas citu kustina un pats tiek kustināts (κινούμενον καὶ κινούν). Tās ir jutekliskās substances.

No tā Aristotelis taīsa slēdzienu, ka vēl vajaga būt cēlonim, kas tikai kustina, bet pats paliek nekustīgs (κινούν ἀκίνητον). Šis cēlonis jeb pirmkustinātājs ir dievs. Pirmkustinātājs ir tīrā aktualitātē (ἐνεργεία κινούν), tajā nav δύναμις.⁴⁵ Pirmkustība, *prima causa κινήσεως* ir mūžīga, nepārtraukta un vienmērīga. Tā pilnīgi atšķiras no visa universa pārējām substancēm. Aristotelis gan atzīst, ka universā ir substances, kas sevī ietver kustības principu, tomēr to kustība, salīdzinot ar mūžīgo pirmkustību, ir tikai relatīva. Pirmkustība nav arī identiska ar visu citu pasaules substanču kopsummu, jo ierobežoto substance kopsumma ir tikai bezgalīga rinda, bet nav reizē ar to οὐχ ἄμα, kas raksturīga tikai pirmkustībai. Pirmcēlonis jeb pirmkustība aptver sevī visas pasaules substances, noteic visas kosmiskās kustības un saista visas lietas (ὁ [πάντα] περιέχει καὶ τοῦτο παρ' ἑκάστων⁴⁶).

Kā jau minēts, mūžīgā, nemainīgā substance jeb pirmkustība ir tīra, absolūta enerģija. Tas nozīmē to, ka tā ir īstenība, absolūta, visnobeigtākā īstenība un darbība, un nav potencialitāte. Šis Aristoteļa uzskats, raugoties no atziņas teorijas viedokļa, ir ļoti ievērojams ar savu domu dziļumu. Naivā un nekritiskā domāšana drīzāk pieņemtu, ka pirmsubstance nav īstenība, bet iespējamība, kas realizējas pasaulē. Aristotelis turpretim domā, ka ja absolūtā substance būtu potencialitāte, tad tā varētu vienreiz darboties, otreiz ne, t.i. tā kā iespējamība varētu arī nerealizēties, tad tādā gadījumā arī kustība nebūtu nepieciešama, mūžīga un pastāvīga. Pirmcēlonis kā potencialitāte būtu pretrunā ar cēlonības nepieciešamību. Lūk, kamdēļ Aristotelis, dibinādamies uz prāta likumības, aizstāv domu, ka pirmcēlonis ir tīra imateriālā forma, *actus purus* (τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ⁴⁷); tajā nav daudzējādības, nav daļu. Pirmcēlonī nav matērijas, jo tīrās formas reālā eksistence var būt tikai garā. Šī iemesla dēļ Aristotelis pirmsubstanci, pirmkustinātāju un pirmcēloni nosauc par dievu, raksturojot to tā: διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν.⁴⁸ *Prima causa* ir mūžīga, nekustīga, nemainīga un sevī nobeigta dzīve (φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδίου ἀριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ⁴⁹). Augstākā garīgā dzīve, kas cilvēkam pieejama tikai uz acumirkli, dievā ir ilgstoša dzīve. Intelligiblā pasaulē cilvēks ieskatās tikai dažus acumirkļus. Dieva imanentā dzīve turpretim ir absolūta, mūžīga, nemainīga un nepārejoša zināšana jeb skatīšana (νόησις θεωρία). Blakus tīri garīgai domāšanai par sevi (νόησις

⁴⁵ *Met.* IX, 8; XII, 6 sq.; XII, 7, *Phys.* VIII, 5 sq.

⁴⁶ *Phys.* VIII, 6, 259a 3.

⁴⁷ *Met.* XII, 8, 1074a 35 sq.

⁴⁸ *Ibid.* XII, 7, 1072b 14.

⁴⁹ *Ibid.* XII, 7, 1072b 28.

νοήσεως) pirmsubstanees darbība izpaužas mūžīgā, kontinuītvā pirmās debess jeb stāvzvaigžņu riņķveidīgā kustībā. Šajā kustības sfairā ietveras planētu sfairu kustība, kura nenotiek vis vairs riņķveidīgi, bet greizā virzienā un nevienmērīgi, kas ir par pamatu maiņai, kura

*«die Gegend unter dem Monde beherrscht».*⁵⁰

Bet kā dievs, pats būdams tīrā immateriālā un nekustīgā forma, izsauc pasaules lietu kustību? Aristotelis atbild: dievs kā pasaules kustības nekustīgais οὐ ἔνεκεν ir kustinātājs. Šis οὐ ἔνεκεν pie Aristoteļa ir sevišķa kauzalitātes forma, kas pati būdama nekustīga, glabā kustības cēloni un darbību ārpus sevis. Dievs savās attiecības ar visu radīto ir ὁρεκτόν un νοητόν, un proti: πρότον νοητόν καὶ ὁρεκτόν. Līdzīgi esotībai dievs ir augstākais atziņas priekšmets, tāpat arī viņš kā labais ir visu tieksmju un prasību absolūtais ideāls un visas pasaules dzīves pēdējais un galīgais mērķis.⁵¹ Dievu šajā ziņā var salīdzināt ar magnētu. Dievs līdzīgi magnētam pievelk visas pasaules lietas, viss pasaulē tiecas pie dieva, kā pie pēdējā un augstākā pasaules mērķa. Dievs ir pasaules lietu augstākais mīlestības objekts (κινεῖ ὡς ἐρώμενον), viņš ir visa patiesā, skaitā un labā ideālais iemiesojums. Matērija savā kustībā mūžīgi virzās uz dievu, lai kļūtu pilnīgāka, un šai ziņā dievs ir visas kustības pēdējais un augstākais cēlonis. Tādā kārtā dabas (φύσις) un dieva attiecībās pēdējais neapšaubāmi ir uzlūkojams par dabas mērķi. Daba un dievs ir tādā attiecībā, kā kārtība pret kārtotāju. Dievs ir visnobeigtākais mērķis, kamēr daba savā tapšanas procesā ir mūžīgi realizējams un nepilnīgais mērķis.⁵²

Tā tad, raugoties no gnozeoloģiskā viedokļa, visu pasaules kustību pirmcēloņa pieņemšana pēc Aristoteļa ir nepieciešamība; tālāk – kustības pirmcēlonis pats ir nekustīgs, absolūti transcendentis, nemainīgs un mūžīgs, un – beidzot – tas ir sevišķa kauzalitātes forma.

Aplūkojuši kustības pirmcēloni, piegriezīsimies kauzālās ķēdes locekļiem un izpaudumiem empiriskajā pasaulē. Kustībā allaž vērojami divi momenti:

- tas, kam piemīt spēja kustēties (τὸ κινητόν jeb κινούμενον), un otrkārt
- kustinošais cēlonis, jeb tas, kas kustīgajā spēj izsaukt kustību (τὸ κινητικόν).

Tātad Aristotelis šķir kustīgo no kustinātāja. Šī doma Aristoteļam izriet no šādas jautājuma analīzes: tas, kas kustas, slēpj kustības cēloni vai nu sevī, vai ārpus sevis. Divi kustības momenti konstatējami arī tad, ja kustības cēlonis atrodas pašā kustīgajā. Tiešām, ja iedomāsimies, ka kāds objekts A kustina pats sevi, kā tas vērojams pie dzīvjiem indivīdiem, tad arī te jāievēro divi noteikumi: objekts A ir kustinātājs un kustīgais. Cik šis objekts ir kustinātājs, tik tas ir aktuāls (ἐνεργεῖα

⁵⁰ Sal. Schwegler. *Die Metaphysik des Arist.* Bd. IV, p. 273 squ.

⁵¹ *Phys.* 192a 17; *Met.* XII, 7.

⁵² *Sal. Phys.* II, 2, 194a 39 squ.

ὄν), bet cik tas ir kustināmais, tik – potenciāls (δυνάμει ὄν). Ja nu viens un tas pats vienā un tai pašā reizē un attiecībā nevar būt aktuāls un potenciāls, tad arī objekts *A* slēpj sevī divus momentus, no kuriem viens ir kustinātājs, otrs – kustināmais. Tādā kārtā Aristotelis taisa slēdzienu, ka kustībā mīt divi dažādi principi:

- aktīvais un
- pasīvais,

ietekmētājs un ietekmējamais (τὸ.. κινοῦν.. ἔστιν ἅμα τῷ κινουμένῳ vai arī citā vietā ἅμα δὲ λέγω, διότι οὐθὲν αὐτῶν μεταξὺ ἔστιν⁵³). Starp kustinātāju un kustīgo nav nekāda medija, bet lai kustība realizētos, starp κινοῦν un κινούμενον vajaga būt savstarpējai pieskarei. Aristotelis izšķir arī trīs κινουῦντα veidus, kas atbilst trim κίνησις veidiem (ņemot vērā γένεσις un φθορά):

- τὸ φέρον, kas izsauc telpisko maiņu,
- τὸ ἀλλοιοῦν, kas noteic kvalitātes maiņu, un
- τὸ αὐξέον καὶ φθίνον, kas izsauc kvantitātes maiņu.

Telpiskajā maiņā ir iespējama divējāda kustība:

- ὑφ' αὐτοῦ un
- ὑπ' ἄλλου.

Aristotelis uzsver, ka pirmajā gadījumā cēloņa un darbības klātesamība nav jāpie-rāda, tā ir tieši konstatējama: cēlonis izsauc darbību bez jebkāda cita momenta līdzdalības. Otrajā gadījumā, t.s. ārējās kustības konstatēšanai ir vajadzīga jēdzieniska analīze. Visus ārējās kustības veidus var reducēt uz šiem četriem:

- ἔλξεις
- ὤσις
- ὀχησις
- δίνησις,

no kuriem pēdējos divus var subsummēt pirmajiem diviem, tā ka ja apgalvojums par cēloni un darbību ir pierādīts attiecībā uz ἔλξεις un ὤσις, tad šim apgalvoju-mam *eo ipso* ir nozīme arī attiecībā uz pārējiem diviem. "Ἐλξεις ir kustība no kaut kā uz kādu zināmu objektu, ὤσις turpretim ir kustība no sevis, vai no viena zinā-ma objekta uz kādu citu. Šie jēdzieni skaidri pierāda, ka *agens* vienmēr ir viscie-šākā sakarā ar objektu. Darbība nav šķirama no lietas, no objekta, jo pretējā gadī-

⁵³ Ibid. VII, 2, 243a 4 sq.

jumā nebūtu saprotams, kā kustība var rasties, un kā tā vispār iespējama. Starp grūdienu un grūdienu saņemšanu vajaga būt visciešākam sakaram: darbība (*actio*) distancē nav iespējama.⁵⁴ Kvalitatīvo kustību (*ἀλλοίωσις*) Aristotelis izskaidro ar maiņām αἰσθητόν sfairā, bet maiņas šeit ir atkarīgas no ķermeņu dažādībām.⁵⁵ Tā tad kvalitatīvo kustību cēlonis (*κινούν*) ir αἰσθητότά, bet kustības rezultāts vai kustināmais (*κινούμενον* jeb πάσχον) ir uztverošais (subjekts). Arī šeit starp abiem momentiem pastāv zināma pieskare, kuras rezultāts ir πάθος. Tādā kārtā pēc Aristoteļa visas jutekliskās afekcijas pieder pie ἀλλοίωσις. Tomēr domāšanas darbību Aristotelis no kustību sfairas pilnīgi izslēdz. Domāšana ir drīzāk mie-ra stāvoklis, jo tikai tādā gadījumā tā spēj kustību virpulī satvert nemainīgo, kas ir īstais zinātnes priekšmets. Līdzīga sakarība starp diviem kustību momentiem vē-rojama arī kvantitatīvajā kustībā. Šeit αὐξήσις ir pielikums (*das Zusetzen*), kamēr φθίσις – noņēmums (*das Wegnehmen*), tā ka kontinuitāte pirmajā gadījumā ir αὐξανόμενον un αὐξέων, bet otrajā gadījumā – ἀπογινόμενον un φθίνων. To pašu Aristotelis pasvītro izteicienā: τῶν δὲ συνεχῶν οὐδὲν μεταξὺ.⁵⁶

Jautājumā par kustības cēloņiem un izpaušanos jutekliskajā (empīriskajā) pasaulē Aristotelis ir tais domās, ka viscauri dabā atrodams kustības princips; φύσις ir visu lietu kustības un miera iekšējā substancijālā forma (*πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα καὶ μετέθῃ καθ' αὐτὰ κινήτὰ λέγομεν εἶνα κατὰ τόπον· τὴν γὰρ φύσιν κινήσεως ἀρχὴν εἶναι φαμεν αὐτοῖς*⁵⁷). Kustība nav kaut kas lietām ārēji pieejošs, bet tās pamati slēpjas pašās lietās jau no pirmatnības. Taisni ar šo īpašību dabiskās lietas atšķiras no mākslīgi darinātām lietām, kurās kustība ir tikai κατὰ συμβεβηκός formā, un arī šai gadījumā vienīgi tikdaudz, cik mākslīgi da-rinātām lietām ir radniecības un sakara ar dabiskajām lietām (ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινος καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός). Raksturīga ir Aristoteļa pārlicē-cība, ka φύσις ir identiska ar formu (εἶδος, μορφή, οὐσία, τὸ εἶναι). Forma ir tā, kas noteic lietu iekšējo iedabu un būtību, un tikai ar formu visas lietas iegūst savu īpatnīgo vietu un stāvokli pasaules visumā. Formālais princips ir identisks arī mērķa principam (οὗ ἕνεκα), un taisni mērķa princips pēc Aristoteļa pārlicē-cības ir juteklisko pasauli noteicošais, t.i. kustinošais cēlonis.

Tā kā substancijālā forma, kuras realizācija ir visa esošā mērķis, dažādiem ķer-meņiem ir dažāda, tad atkarībā no tā visai dažādas ir arī ķermeņu kustības. For-mas attīstības veids nosaka kustības veidu. Mazāk attīstītāko un vienkāršāko ķer-meņu kustības ir vienkāršas, attīstītāko ķermeņu kustības – complicētākas. Vien-kāršākās kustības ir:

- taisnveidīgas (εὐθεία) un
- riņķveidīgas (κυκλοφορία).

⁵⁴ Ibid. VII, 2; 243a 15, 224b 2.

⁵⁵ Ibid. 244b 2-245a 11.

⁵⁶ Ibid. 244a 12-16.

⁵⁷ *De cael.*, I, 2, 268b 14 squ.

Pirmās bez tam vēl iedalās kustībās:

- uz augšu un
- uz leju (ἀνω καὶ κάτω).

Uz mūsu zemes raksturīgākās ir tikai taisnveidīgās kustības, kurpretim pie debess ķermeņiem pārsvarā riņķveidīgās kustības. Lietu kustības cēlonis ir saistīts vēl ar noteikumu, ka katra lieta, kā Themistijs izsakās, tiecas pēc zināmas savai dabai piemērotas vietas (εἶς τὸν οἰκείον τόπον καὶ ἐφ' ὃν πέφυκεν, bet šis οἰκείος τόπος nav nekas cits, kā δυνάμεως ἐνέργεια καὶ τελειότης⁵⁸). Viegļākie ķermeņi (κοῦφα), līdzīgi uguns ķermeņiem, tiecas uz pasaules centru, turpretim smagākie (βαρέα), kam radniecība ar zemi, lido prom no centra – pretējā virzienā. Visi pasaules ķermeņi, ciktāl tie ir vai nu uguns, vai zemes elementi, kustas radniecīgi vai nu ugunij vai zemei.⁵⁹

Ja nu nedzīvajā dabā formas princips, kas ir identisks mērķa principam, ir kustības cēlonis, tad arī organiskajā dabā noteicējs ir formas mērķa princips. Dzīvās būtnēs (ἔμψυχα) šī forma ir dvēsele (ψυχή), un tās darbība izpaužas lokālajās kustībās, augšanā, jutekliskajā uztverē utt.

Beidzot jāatzīmē, ka zemes sfairā visu rašanos, (relativo) iznīkšanu vai pārveidošanos Aristotelis izskaidro ar planētu sfairas nevienmērīgo kustību un ar šīs kustības ietekmi uz zemes dzīvi. Rašanās un iznīkšanas maiņa rodas no tā, ka zvaigznes un it sevišķi saule gan tuvojas zemei, gan no tās attālinās, no kā rodas nevienmērīga ietekme. Tā ir minētās maiņas cēlonis.⁶⁰ Šo planētu sfairas nevienādo aktuālo attiecību pret zemi noteic stāzvzaiģzņu (πρώτος οὐρανός) kontinuitīvās riņķveidīgās kustības. Tādā kārtā redzam, ka kustības izpaušanās pieredzes pasaulē ir atkarīga no tā, ka pašas lietas slēpj sevī kustības principu. Dabai kustības īpašība ir imanenta, un tamdēļ kustībai ir stingri reāls no cilvēka apziņas neatkarīgs raksturs.

Aristoteļa reālistisko domu konstatēsim vēl skaidrāk, analizējot atziņas jautājumu.

β. Atziņas problēma.

Aristoteļa uzskati par cilvēka atziņu rodas kritizējot iepriekšējo filozofu uzskatus un no viņa paša iepatnīgās pārlicības. Aristotelis ir vienis prāts ar Hērakleitu un Platōnu, ka viela mainās un tamdēļ nav izzināma (οὐ ταῦτόν ἐστι τὸ μεταβάλλειν κατὰ τὸ ποσὸν καὶ κατὰ τὸ ποίον. κατὰ μὲν οὖν τὸ ποσὸν ἔστω μὴ μένον· ἀλλὰ κατὰ τὸ εἶδος ἅπαντα γινώσκομεν. Tāpat kādā citā

⁵⁸ Fol. 60.

⁵⁹ *De cael.* 269a 1 un 5.

⁶⁰ *De gen. et corr.* II, 10, 336a 31.

vietā: ἡ δ' ὅλη ἄγνωστος καθ' αὐτήν⁶¹). Īstais zinātnes priekšmets ir forma.⁶² Forma ir nemainīgais, pastāvīgais, mūžīgais princips, un tamdēļ starp formu kā zinātnes priekšmetu un matēriju kā šķietamību nav nekādas radniecības. Viela ir nenoteiktā, maiņā saprotamā; forma turpretim – paliekošā, noteicošā un tamdēļ vērtīgā. Kaut arī jautājumā par formas nemainīgumu un formu kā vienīgi īsto zinātnes priekšmetu Aristotelis ir vienis prātis ar Platōnu, tad tomēr no pēdējā viņš principiāli atšķiras matērijas un formas savstarpīgo eksistenciālo attiecību jautājumā. Kamēr Platōns šķir formu no matērijas, tikmēr Aristotelis to vēro matērijā. Forma realizējas pašā vielā, lietās, un proti atsevišķās lietās. Forma ir realizēta un realizējas jutekliski uztveramās atsevišķās lietās (εἶδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἔν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται, εἶναι μέντοι ἔν κατὰ πολλῶν ἀληθῆς εἰπεῖν ἀνάγκη· οὐ γὰρ ἔσται τὸ καθόλου, ἂν μὴ τοῦτο ἦ⁶³). Tamdēļ reālas stingrā vārda nozīmē ir tikai atsevišķas lietas, un forma ir tā, kas atsevišķām jutekliski uztveramām lietām piešķir realitāti. Šis domas rada Aristotelī pārliecību, ka visas atziņas pamats ir jutekliskā uztvere, arjaudas. Zinātnē nav iespējama bez jutekliskās uztveres (ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἐστι, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα, καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἔξεις καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μὴθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνεῖη⁶⁴). Ja ievērosim Platōna domu par atcerēšanos kā atziņas avotu (sal. Plato. *Rep.* 532: ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῆ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὀρμῆ squ.), tad redzēsīm, ka Aristotelis, pretēji Platōnam, atziņas sākumus meklē jutekļos (οὔτε διὴ ἐνυπάρχουσιν ἀφωρισμένοι αἱ ἔξεις, τὸ' ἀπ' ἄλλων ἔξεων γίνονται γνωστικωτέρων, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως⁶⁵). Pētišanas gājienam jāiet no atsevišķā uz vispārīgo, un tādā kārtā indukcija ir visdrošākais un pareizākais atziņas veids. Atziņa ir droša tad, ja tā pamatojas uz jutekliskās uztveres faktiem. Zinātnes īstais uzdevums ir izskaidrot visu to, kas uztverts ar jutekliskajām arjaudām (τέλος δὲ τῆς μὲν ποιητικῆς ἐπιστήμης τὸ ἔργον, τῆς δὲ φυσικῆς τὸ φαινόμενον αἰεὶ κυρίως κατὰ τὴν αἴσθησιν⁶⁶). Bet tas, ko mums sniedz jutekļi, pēc Aristoteļa pārliecības ir reālās lietas. Tamdēļ – kā it pareizu slēdzienu taisa J. Neiheizers (*J. Neuhäuser*) – pēc Aristoteļa domām mūsu jutekļiem pretī stāv objektīvi reālās lietas.⁶⁷ Nav jādomā, ka Aristotelis aizstāvētu rupju empīrismu: viņš nepieņem lietas tiešo iedarbību uz dvēseli un nebūt neuzlūko dvēseli

⁶¹ *Met.* 1010a 23, 1036a 8.

⁶² Sal. Hertling, v. *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles*, p. 32 squ.

⁶³ *An. hyst.* 77a 5.

⁶⁴ *De an.* 432a 3; *Sal. An. hyst.* 81a 38: φανερόν δὲ καὶ ὅτι, εἴ τις αἰσθησις ἐκλέλοιπεν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμη τινὰ ἐκλελοιπέναι, ἦν ἀδύνατον λαβεῖν.

⁶⁵ *An. hyst.* 100a 10.

⁶⁶ *De cael.* 306a 16.

⁶⁷ *Neuhäuser J. Aristoteles Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen*, p. 99. – Leipzig, 1878.

tikai kā receptīvu spēku. Atziņas un objekta attiecību Aristotelis izskaidro kā dotu, jau dabas noliktu attiecību (τῆς δὲ ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ ἐπιστημονικὸν δυνάμει ταύτων ἔστι, τὸ μὲν ἐπιστητὸν τὸ δὲ αἰσθητὸν. ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἶδη εἶναι. αὐτὰ μὲν γὰρ διή οὐ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος· ὥστε ἢ ψυχὴ ὥσπερ ἢ χεὶρ ἔστιν· καὶ γὰρ ἢ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἢ αἰσθησις εἶδος αἰσθητῶν⁶⁶). Jutekļi tāpat kā saprāts pēc savām iespējām ir tas, kas lietas istenībā. Arjaidu un domāšanas aktā saprāts un lietas saplūst vienā nedalāmā vienībā, pie kam uztvērējs kļūst identisks lietu formai. Tādā kārtā, pieņemot noūs identitāti ar νοητὸν (sk. *Met.* 1042b 20 sq., 1074b 15) Aristotelis izsakās: ἢ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστι πάντα. ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά, ἔστι δ' ἢ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητὰ πῶς, ἢ δ' αἰσθησις τὰ αἰσθητὰ.⁶⁷

No tā Aristotelis taisa slēdzienu, ka atsevišķs juteklisks iespaids kā tāds ir absolūti pareizs un nekad nevil (ἢ μὲν γὰρ τὸ αἰσθησις τῶν ἰδίων αἰεὶ ἀληθές⁶⁸). Protams, jutekliskais iespaids brīžiem ir aficējošā subjekta noteikts un izbeidzas līdz ar subjekta darbības pārtraukšanos, tomēr arvien pāri paliek tas, ko afekcija izsaukusi (ὅλως τ' εἰ πέρ ἔστι τὸ αἰσθητὸν μόνον, οὐθὲν ἂν εἴη μὴ ὄντων τῶν ἐμψύχων· αἰσθησις γὰρ οὐκ ἂν εἴη. τὸ μὲν οὖν μήτε τὰ αἰσθητὰ εἶναι μήτε τὰ αἰσθήματα ἴσως ἀληθές (τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος τοῦτο ἔστι), τὸ δὲ τὰ ὑποκείμενα μὴ εἶναι, ἃ ποιεῖ τὴν αἰσθησιν, καὶ ἄνευ αἰσθήσεως ἀδύνατον. οὐ γὰρ διή ἢ γ' αἰσθησις αὐτὴ ἑαυτῆς ἔστιν, ἀλλ' ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἰσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως⁶⁹). Te skaidri redzams, cik noteikti Aristotelis aizstāv juteklisko arjaidu objektivitāti. Aristotelis gan atzīst jutekliskajās arjaidās arī relatīvo momentu, un ja viņš šķir subjektu no afekcijas, tad tas ir tikai metodoloģiska nepieciešamība: subjekts un subjekta afekcija savos pamatos ir identiski, un afekcija, t.i. jutekliskā arjaida nav tikai subjektīva, bet objektīva darbība. Pret ieskatu, ka melnā vai baltā krāsa neeksistē ārpus redzes akta, Aristotelis vērs aizrādījumu, ka tāda doma attiecas vienīgi uz aktuālo arjaidu, kur arjaidējs un arjaidušamais ir vienoti kopdarbības procesā. Tomēr, neskatoties uz to, lietas pēc savām iespējām (κατὰ δύναμιν) paliek joprojām tādas, kādas bijušas (ἐπεὶ δὲ μία μὲν ἔστιν ἢ ἐνέργεια ἢ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἢ τοῦ αἰσθητικοῦ, τὸ δ' εἶναι ἕτερον, ἀνάγκη ἅμα φθίρεισθαι καὶ σώζεσθαι τὴν οὕτω λεγομένην ἀκοήν καὶ ψόφον, καὶ χυμὸν διή καὶ γεῦσιν καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως· τὰ δὲ κατὰ δύναμιν λεγόμενα

⁶⁶ *De an.* 431b 26; *Sal.* 417a 6: τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνέργεια, ἀλλὰ δυνάμει μόνον. *De part. anim.* 647a 7: τὸ αἰσθητήριον ἐκάστου δεκτικὸν εἶναι τῶν αἰσθητῶν. πάσχει δὲ τὸ δυνάμει ὄν ὑπὸ τοῦ ἐνέργεια ὄντος, ὥστε ἔστι τὸ αὐτὸ τῷ γένει καὶ ἐκείνο ἐν καὶ τοῦτο ἐν.

⁶⁷ *De an.* 431b 21.

⁶⁸ *De an.* 427b 12. *Sal. Met.* 1010b 2.

⁶⁹ *Met.* 1010b 30. To pašu aplicina daudz apstrīdētā vieta *Kategorijās*: τὸ αἰσθητὸν πρότερον τῆς αἰσθήσεως δοκεῖ εἶναι (*Cat.* 7b 36) un tāpat: ζφου ἀναιρεθέντος αἰσθησις μὲν ἀναιρεῖται, αἰσθητὸν δὲ ἔσται, οἶον σῶμα, θερμόν, γλυκύ, πικρόν καὶ τάλλα πάντα ὅσα ἔστιν αἰσθητὰ (*Cat.* 8a 4).

μενα οὐκ ἀνάγκη, ἀλλ' οἱ πρότερον φυσιολόγοι τοῦτο οὐ καλῶς ἔλεγον, οὐθὲν οἰόμενοι οὔτε λευκὸν οὔτε μέλαν εἶναι ἄνευ ὄψεως, οὐδὲ χυμὸν ἄνευ γεύσεως. τῆ μὲν γὰρ ἔλεγον ὀρθῶς, τῆ δ' οὐκ ὀρθῶς· διχῶς γὰρ λεγομένης τῆς αἰσθήσεως καὶ τοῦ αἰσθητοῦ, τῶν μὲν κατὰ δύναμιν τῶν δὲ κατ' ἐνέργειαν ἐπὶ τούτων μὲν συμβαίνει τὸ λεχθέν, ἐπὶ δὲ τῶν ἐτέρων οὐ συμβαίνει⁷³). Τὰ τὰ ἀρζιζας procesā ir gan jāšķir subjektīvais elements no objektīvā, bet tikai metodoloģiskā nozīmē. Faktiski abi momenti ir būtiski saistīti, kamdēļ arī jutekliskajām apjauām ir objektīva nozīmība, un to tiešā drošība ir neapšaubāma. Te Aristotelis pilnīgi atšķiras no Platōna⁷⁴ un Dekarta.⁷⁴ Viscauri Aristoteļa uzskatos kā sarkans pavediens vijas doma par juteklisko apjaudu objektivitāti un realitāti. Pats par sevi saprotams, ka apjaudu objektivitāte rodas no tā, ka Aristotelis pieņem juteklisko lietu eksistenci ārpus mums – telpā (τὰ αἰσθητὰ – τῶν ἔξωθεν⁷⁵). Juteklisko apjaudu objektivitāte vēl vairāk izceļas, ja aplūkojam laika jēdzienu. Laiks ir kustības mērs, bet pēdējais ir korelatīvi saistīts ar mērijošo. Pēc Aristoteļa domām tas nav nekas cits kā dvēsele. Tamdēļ laiks ir no dvēseles atkarīgs, bet – un šeit nedrīkst būt pārpratumu – tikai subjektīvā nozīmē. Ja laiks ir kustības mērogs, bet kustība ir ārpus mums – ārpaules lietās, tad laikam ir sava objektīvā puse (ἄξιον δ' ἐπισκέψεως καὶ πῶς ποτὲ ἔχει ὁ χρόνος πρὸς τὴν ψυχὴν⁷⁶). Un nedaudz tālāk: πότερον δὲ μὴ οὐσης ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος ἢ οὐ, ἀπορήσειεν ἂν τις· ἀδύνατον γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμησοντος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι, ὥστε δῆλον ὅτι οὐδ' ἀριθμὸς· ἀριθμὸς γὰρ ἢ τὸ ἠριθμημένον ἢ τὸ ἀριθμητόν. εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμῆναι ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὐσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὃ ποτε ὄν ἐστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κινήσιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς. τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν· χρόνος δὲ ταῦτ' ἐστίν ἢ ἀριθμητὰ ἐστίν⁷⁷).

Kā redzams, Aristoteļa viedoklis laika jautājumā atšķiras no Kanta uzskatiem, un mēs nevaram piekrist Levēkam (*Lévêque*),⁷⁸ kurš laika problēmā starp Aristotelī un Kantu saskata vienādību. Piešķirdams tik lielu nozīmi jutekliskajām apjauām un pieredzei vispār, Aristotelis tomēr pieredzes pasauli nebūt neuzlūko par absolūtu esotību, juteklisko apjaudu pasauli viņš nepieņem par īsto atziņas priekšmetu un tamdēļ arī apjaušanu neidentificē ar atziņu šā vārda istajā nozīmē. Aris-

⁷³ *De an.* 426a 15.

⁷⁴ *Plat. Theait.* 158 B: ὁ πολλάκις σε οἶμαι ἀκηκοέναι ἐρωτῶντων τί ἂν τις ἔχοι τεκμήριον ἀποδείξειαι, εἰ τις ἔροίτο νῦν οὕτως ἐν τῷ παρόντι, πότερον καθεύδομεν καὶ πάντα ἃ διανοοῦμεθα ὄνειρώττομεν, ἢ ἐρηγόραμέν τε καὶ ὕπαρ ἀλλήλοις διαλεγόμεθα.

⁷⁵ *Descartes. Meditatio prima I: «quae dum cogito attentius, tam plane video nunquam certis indicibus vigilam a somno posse distingui, ut obstupescam et fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet»* (Sal. kā pretstatu *Arist. Met.* 1011a 3).

⁷⁶ *De an.* 417b 27.

⁷⁷ *Phys.* 223a 13.

⁷⁸ *Phys.* 223a 21.

⁷⁹ *Lévêque. La physique d'Aristote et la science contemporaine*, p. 22-23.

totalis uz visnoteiktāko noraida uzskatu, it kā jutekliski uztvertais pats par sevi būtu patiess un ka eksistētu vienīgi jutekliskais iespaids. Tā domājot mēs kristu relativismā. Mūsu valodā tas nebūtu nekas cits, kā vienpusīgs subjektīvisms. Pārlicību, ka nekas neeksistē ārpus uztverošā subjekta, Aristotelis uzlūko par pilnīgi nepareizu, kas skaidri redzams no viņa piezīmes pret maldīgo ieskatu: τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον· ἐν δὲ τούτοις πολλὴ ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις ἐνυπάρχει.⁷⁹ Tālāk šī pati doma konstatējama vēl skaidrāk: ὁ λέγων ἅπαντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ, ἅπαντα ποιεῖ τὰ ὄντα πρὸς τι.⁸⁰ Tāpat: ἀνάγκη καὶ πρὸς τι ποιεῖν ἅπαντα καὶ πρὸς δόξαν καὶ αἴσθησιν, ὥστ' οὔτε γέγονεν οὔτ' ἔσται οὐθὲν μηθενὸς προδοξάσαντος. εἰ δὲ γέγονεν ἢ ἔσται, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἶη ἅπαντα πρὸς δόξαν.⁸¹ Arī kategorijām un to attiecībām nav realitātes. Tās ir tikai esošā un tā dažādo veidu apzīmējumi.⁸² Kaut arī jutekliskās lietas mums ir tieši dotas un pati jutekliskā uztvere ir neapšaubāma, tad tomēr pie jutekliskajām apjauzām nevaram apstāties, jo – un šeit Aristotelis izsaka savu ievērojamo domu – apjaužas sniedz mums tikai atsevišķo, ne vispārīgo; tās aplicina vienīgi lietu:

- ka-esamību un nevis
- kā- un
- kamdēl-esamību

((αἰ αἰσθήσεις) κυριώταταί γ' εἰσὶν αὐταὶ τῶν καθ' ἕκαστα γνώσεις· ἀλλ' οὐ λέγουσι τὸ διὰ τί περὶ οὐδενός, οἷον διὰ τί θερμὸν τὸ πῦρ, ἀλλὰ μόνον ὅτι θερμόν.⁸³ Līdzīgi kādā citā vietā: οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι. εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθαι γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν. τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι· οὐ γὰρ τόδε οὐδὲ νῦν.⁸⁴). Nevienš īsts zinātnieks nedrīkst palikt tikai pie atsevišķiem faktiem: zinātnei jānodarbojas ar vispārīgo, un tās galvenais uzdevums ir cēloņa jeb pamata izpētīšana (tā dē καθ' ἕκαστα ἄπειρα, τῶν δ' ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην; ἢ γὰρ ἔν τι καὶ ταυτόν, καὶ ἢ καθόλου τι ὑπάρχει, ταύτη πάντα γνωρίζομεν.⁸⁵ Vēl skaidrāk šī pati doma izpaužas šādos vārdos: οὐδεμία δὲ τέχνη σκοπεῖ τὸ καθ' ἕκαστον, οἷον ἡ ἱατρικὴ τί Σωκράτει τὸ ὑγιεινόν ἐστιν ἢ Καλλιῶ, ἀλλὰ τί τῷ τοιῷδε ἢ τοῖς τοιοῖσδε (τοῦτο μὲν γὰρ ἔντεχνον, τὸ

⁷⁹ Met. 1010a 2.

⁸⁰ 9 Ibid. 1011a 19.

⁸¹ Ibid. 1011b 4.

⁸² Met. 1088a 23: τὸ δὲ πρὸς τι πάντων ἤκιστα φύσις τις ἢ οὐσία τῶν κατηγοριῶν. Eth. Nic. 1096a 20: τὸ δὲ καθ' αὐτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρὸς τι· παραφυσάδι γὰρ τοῦτ' εἴοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος.

⁸³ Met. 981b 11.

⁸⁴ An. hyst. 87b 28.

⁸⁵ Met. 999a 27.

δὲ καθ' ἕκαστον ἄπειρον καὶ οὐκ ἐπιστητὸν).⁸⁶ Tāpat: κυριώτατον γὰρ τοῦ εἰδέναι τὸ διότι θεωρεῖν..⁸⁷ ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς... ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γγώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν⁸⁸).

Tā tad, neskatoties uz to, ka zināšana izaug no apjaušām, tā tomēr ir kaut kas no pēdējām specifiski atšķirīgs. Ši atšķirība nav pasvitrota pie Aristoteļa tik krasī, kā pie Platona, bet tomēr tā ir. Tamdēļ ar pilnu tiesību var apgalvot, ka grieķu filozofijas unikālākie pārstāvji principiāli ir šķīruši prātu no sajūtām, un ar šo soli Platons un Aristotelis kļuvi par pirmajiem kriticisma izvirzītājiem. Cilvēks savā zinātniskā meklēšanā iziet no sajūtām, no atsevišķiem faktiem un iet uz vispārīgo, kas nav konstatējams un pamatojams ar sajūtu palīdzību, bet vienīgi ar saprāta darbību. Izzinot vispārīgo, saprāts faktiski izzina būtisko, paliekošo, nepieciešamo; viņš izzina lietas formu. Tā tad tas, ko saprāts izzina, ir objektīvi nozīmīgs (tā gār ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστίν.⁸⁹ τὸ δ' αὐτὸ ἐστίν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πρᾶγματι⁹⁰). Ista atziņa iegūstama vienīgi ar vispārīgo jēdzienu palīdzību. Jēdzieni nav tukšas, no lietām šķirtas abstrakcijas, bet tie ir realizēti pašās lietās. Zināšana, pretēji jutekliskajai pieredzei, tiecas pēc paliekošā, maiņā pastāvīgā (οὐκ ἐστίν ἄρα ἀπόδειξις τῶν φθαρτῶν οὐδ' ἐπιστήμη ἀπλῶς, ἀλλ' οὕτως ὥσπερ κατὰ συμβεβηκόσιν⁹¹). Tamdēļ zinātne nekavējas pie gadījuma faktiem un apzīmējumiem, bet atklāj lietu būtību (ἐπιστήμη γὰρ ἐκάστου ἐστίν ὅταν τὸ τί ἦν εἶνα ἐκείνῳ γνῶμεν⁹²), kas pēc Aristoteļa pārliecības kā pretstats visiem gadījuma faktiem ir nepieciešamība (καθόλου δὲ λέγα ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχη καὶ καθ' αὐτὸ καὶ ἢ αὐτό. φανερόν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πρᾶγμασιν⁹³.. τὰ δὲ καθ' αὐτὰ ὑπάρχοντα ἀναγκαῖα τοῖς πρᾶγμασιν... τὰ δὲ συμβεβηκότα οὐκ ἀναγκαῖα⁹⁴ ..εἰ ἐστίν ἐξ ἀνάγκης, αἰδιόν ἐστί, καὶ εἰ αἰδιόν, ἐξ ἀνάγκης⁹⁵). Ista atziņa ir vienīgi tā, kas meklē lietu būtību, kas atklāj nemainīgo, mūžīgo, maiņā paliekošo; nekāda atziņa par pārejošo, gadījuma dēļ doto nav iespējama.⁹⁶ Vispārīgajā Aristotelis redz arī atsevišķā pamatu, tamdēļ būtības un pamata izzīņa ir viens un tas pats (ὃ γὰρ καθ' αὐτὸ ὑπάρχει τι, τοῦτο αὐτὸ αὐτῷ αἴτιον· τὸ δὲ καθόλου πρῶτον· αἴτιον ἄρα τὸ καθόλου.⁹⁷ Lidzīgi: ἐκ τοῦ θεωρεῖν τοῦτο πολλαίκις συμβαῖνον τὸ κα-

⁸⁶ *Rhet.* 1356b 28.

⁸⁷ *An. hyst.* 79a 23.

⁸⁸ *An. hyst.* 71b 9; *Sal. Phys.* 184a 12; 194b 19.

⁸⁹ *De an.* 430a 4.

⁹⁰ *Ibid.* 431a 1, *Sal.* 431b 17.

⁹¹ *An. hyst.* 75 b 24. Gluži tāpat domā Platons. *Rep.* 500 C 527 B.

⁹² *Met.* 1031b 6.

⁹³ *An. hyst.* 73b 26.

⁹⁴ *An. hyst.* 74b 6.

⁹⁵ *De gen. et corr.* 388a 1.

⁹⁶ *Met.* 1026b 3, 1064b 18.

⁹⁷ *An. hyst.* 85b 24.

θόλου ἂν θηρέυσαντες ἀπόδειξιν εἶχομεν· ἐκ γὰρ τῶν καθ' ἕκαστα πλειόνων τὸ καθόλου δῆλον. τὸ δὲ καθόλου τίμιον, ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον.⁹⁸ Tāpat: ταῦτόν τὸ εἰδέναι τί ἐστι καὶ τὸ εἰδέναι τὸ αἴτιον τοῦ τί ἐστι⁹⁹).

Tā zinātne paceļas augstu pār jutekliskajām ajaudām, uz kurām tā dibinās. Zinātne pēti vispārīgo, nepieciešamo. Rodas jautājums: cik plaši Aristotelis saprot vispārīgā jēdzienu? Vai te vispārīgais ir domāts īstajā vārda nozīmē, t.i., no atsevišķā pēc iespējas vairāk attālinātais, vai atsevišķajam tuvu stāvošais? Atbilde nav visai skaidra.¹⁰⁰ Drīzāk jāpieņem, ka vispārīgais ir tuvākā radniecībā ar atsevišķo, jo kādā vietā Aristotelis izsakās, ka jābūt sevišķam pamatam, kamdēļ par atsevišķo tiek izteikts augstākais vispārīgais (πότερον δ' αἴτιον τῶν μέσων τὸ πρὸς τὸ καθόλου πρῶτον ἢ τὸ πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον τοῖς καθ' ἕκαστον; δῆλον δὲ ὅτι τὰ ἐγγύτατα ἐκάστῳ ᾧ αἴτιον. τοῦ γὰρ τὸ πρῶτον ὑπὸ τὸ καθόλου ὑπάρχειν, τοῦτο αἴτιον¹⁰¹). Pēdējo un galveno izšķirību starp atsevišķo un vispārīgo Aristotelis nosauc par lietas jēdzienu (ἢ τελευταία διαφορά ἢ οὐσία τοῦ πράγματος ἐστὶ καὶ ὁ ὀρισμός¹⁰²). Tamdēļ zinātnes uzdevums ir izpētīt šo atsevišķajam tuvāk stāvošo vispārīgo, jo tā saprasts (kā atsevišķajam tuvāk stāvošais) vispārīgais ir lietas pamats (δεῖ δ' αἰεὶ τὸ αἴτιον ἐκάστου τὸ ἀκρότατον ζητεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, οἷον ἀνθρώπος οἰκοδομεῖ ὅτι οἰκοδόμος, ὁ δ' οἰκοδόμος κατὰ τὴν οἰκοδομικὴν τοῦτο τοίνυν πρότερον τὸ αἴτιον¹⁰³). Vēl labāk šī pati doma konstatējama kādā *Metafizikas* vietā: δεῖ δὲ τὰ ἐγγύτατα αἴτια λέγειν. τίς ἢ ὕλη; μὴ πῦρ ἢ γῆν, ἀλλὰ τὴν ἴδιον¹⁰⁴). Tomēr zinātnes uzdevums ir nonākt arī pie augstākā vispārīgā, jo vispārīgais šī vārda plašākajā nozīmē ir visu tam pakārtoto atsevišķo faktu pamats (ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιον εἶναι. διὸ τὰς τῶν αἰὶ ὄντων ἀρχὰς ἀνογκάσιον αἰεὶ εἶναι ἀληθεστάτας· οὐ γὰρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκείναις αἰτιόν τί ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκείναις τοῖς ἄλλοις¹⁰⁵). It īpaši *Otrajā analitikā* vispārīgo pamatu atklāšanas nozīme ir sevišķi izcelta.¹⁰⁶ Pēdējie teikumi, līdz kuriem mēs pakāpeniski paceļamies, paši par sevi vairs nav pierādāmi: tie ir tieši ieskatāmi katra pierādījuma pamatā. Aristotelis vairākkārt piezīmē, ka ir muļķīgi visam vienmēr prasīt pierādījumu (ἐστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ. ὅλως μὲν γὰρ ἀπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι.¹⁰⁷ Līdzīgi: οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ' ἐκάσ-

⁹⁸ Ibid. 88a 3.

⁹⁹ Ibid. 93a 4.

¹⁰⁰ Sal. Heyder A. *Die Methodologie des Aristotelischen Systems*, p. 184 squ.

¹⁰¹ *An. hyst.* 99b 9.

¹⁰² *Met.* 1038a 19.

¹⁰³ *Phys.* 195b 21.

¹⁰⁴ *Met.* 1044b 1.

¹⁰⁵ Ibid. 993b 27.

¹⁰⁶ *An. hyst.* 85 squ.; 86a 6.

¹⁰⁷ *Met.* 1006a 6.

την τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι πιστὴν¹⁰⁸). Ja zinātne vispār ir iespējama, tad vienīgi tamdēļ, ka ir tieši ieskatāmas patiesības, kas neprasa pēc pierādījuma. Ar to nav teikts, ka atziņai būtu kādi ārpus pieredzes esoši avoti. Eksistē vienīgi vispārīgi principi, kurus atklāj mūsu prāts, apstrādājams atsevišķo apjaudu un pieredzes materiālu rezultātus. Tamdēļ maldīšanās nekad nav iespējama, tiklīdz mēs atsaucamies uz vispārīgiem principiem, kas ietver sevī katru, pat visniecīgāko atsevišķo gadījumu (ἢ μὲν οὖν τῶν ἀδιαίρετων νόησις ἐν τούτοις, περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος¹⁰⁹).

Jau no šīm piezīmēm Aristoteļa gnozeoloģiskajos jautājumos redzams, ka Aristotelis viscauri izvērza domāšanas un esotības paralēlismu. Ar pietiekošiem argumentiem viņš apkaro individuālistisko subjektīvismu, un šai ziņā starp viņu un Platōnu valda vienprātība. Labi ievērots atsevišķais un vispārīgais, un pareizi novērtēta juteklisko apjaudu un prāta loma zinātniskajā darbībā un atziņu sistēmas veidošanā. Zināms, var šaubīties par to, vai ir pilnīgi izdevies atsevišķo un vispārīgo apvienot uz ontoloģiskā pamata un vai šis apvienojums atrastu savu vietu un attaisnojumu visās zinātnēs. Neapšaubāmi pareizs gan ir prāta un jutekliskās uztveres savstarpējo attiecību novērtējums. Šeit, kā to beidzot redzēsīm, ir pat iespējams jautājums: vai Aristoteļa atziņas teorijai nav drošāki pamati nekā jauna-laiku kriticīsmam?

Tagad piegriezīsimies Aristoteļa uzskatiem patiesības jautājumā, citādi sakot, mēģināsim saprast, kā Aristotelis izšķir jautājumu par mūsu prāta spriedumu saturu un objekta attiecībām. Lai saprastu patiesības jēdzienu, tad vispirms īsumā apcerēsīm īstenības jēdzienu.

Īstenību jeb patiesi esošo Aristotelis meklē lietu būtībā jeb substancē. Substanci (οὐσία) viņš izprot četrējādi:

1. kā jēdzieniski nepieciešamo (τὸ τί ἦν εἶναι),
2. kā vispārīgo (τὸ καθόλου),
3. kā sugu (τὸ γένος) un
4. kā substrātu (τὸ ὑποκείμενον).

Nesniedzot šeit īstenības (ἐνέργεια) un iespējamības (δύναμις) sīkāku apskatījumu – šo tematu mēs jau analizējām – piegriezīsimies tieši jautājumam: kā Aristotelis izskaidro galveno īstenības problēmu, proti:

- vai īstenība jāsaprot racionālā,
- vai empīriski sensuālistiskā nozīmē?

Pie Aristoteļa ir konstatējami abi uztvērumi, un tos pilnīgi nepretrunīgi apvienot viņam (tāpat kā arī vēl mūsu laiku filozofiem) nav izdevies. Vispirms Aristoteļa

¹⁰⁸ *Top.* 100b 19; *Sal.* vēl *Met.* 1011a 9, 12; 1012a 21.

¹⁰⁹ *Arist. De an.* 430a 26. *Sal. Trendelenburg A. Kommentar zu De an.* p. 568: «*Quum ἀδιαίρετα saepius difficillima sint et inventu et cogitatu: mirum est, Aristotelem ab his maxime errorem removisse.*».

atziņas teorijā sastopams ideālistiski racionālais virziens, tamdēļ ka Aristotelis pilnīgi dibinās uz Sōkrata Platōna jēdzienu mācību un jēdzienisko domāšanu. Arī tas fakts, ka Aristotelis savas filozofijas centrā nostāda metafiziku kā ziņātni par esošo kā tādu un ka viņam šāda zinātnes iespējamība nav vis problēma, bet vienkāršs un drošs iepriekšpieņēmums, padara Aristoteli par ideālisma pārstāvi. No otras puses mūsu domātājs ir liels dabas pētnieks, tā tad – empīriķis, kas ne tikai mēdz atsaukties uz faktiem, bet tos arī pētī. Kā tāds viņš kritizē Platōna ideju mācību un atzīst to par viļņpusīgu. Tā Aristotelis nodrošina jēdzienu īstenību un atsevišķo lietu realitāti. Līdz ar to ir saprotams, ka substances jēdziens, kas aptver visu īstenību, ir attiecīnāms uz jēdzieniskām būtnēm un pieredzē konstatējamām atsevišķām lietām. Tomēr kā pirmajā, tā otrajā gadījumā substances vienība, kas pamato lietu īstenību, nav vis vienība blakus vai pāri daudzām atsevišķām lietām (ἐν τι παρὰ τὰ πολλά), bet tā ir vienība pašās lietās (ἐν κατὰ πολλῶν). Šo empīrisko iepriekšpieņēmumu konsekvenci nav iespējams savienot ar Sōkrata Platōna jēdzienu reālismu, kaut gan Aristotelis to mēģina izdarīt. Tā piem., viņš izsakās, ka tikai atsevišķa lieta ir substanciāla, bet jēdzieniski vispārīgais šīm atsevišķām lietām ir reāli inherents (ἐνυπάρχων). Bet tādā kārtā reāli inherējošais zaudē savu vispārīgo nozīmi. Vispārīgais tāpat paliek atsevišķs, kā atsevišķās lietas, kurās tas inherējas. Tā tad nesaskaņa ar jēdzienu reālismu paliek. Līdzīgā kārtā šī pretruna paliek arī tad, ja Aristotelis uzsāk citu domu gājienu, proti atsevišķās lietas uzlūko par 'pirmajām substancēm' (πρώται οὐσίαι), bet tajās inherējošos jēdzienus – par 'sekundārām substancēm' (δευτεραι οὐσίαι). No tā mēs vispār varam taisīt diezgan dibinātu slēdzienu, ka jēdzienu reālisms jeb racionālistiskais reālisms un empīriskais reālisms īstenības problēmā bez pretrunām nav apvienojami.

Tagad varam atgriezties pie patiesības jēdziena, kas – kā jau rādīts – nesaraujamām saitēm vienots ar īstenības jēdzienu. Lietām ir tik daudz patiesības, resp. īstenības, cik tās pieder pie esotības (ἐκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας¹⁰). Ikvienas atziņas gala punkts ir lieta (πέρας λέγεται.. ἡ οὐσία ἢ ἐκάστου, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστῳ τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας· εἰ δὲ τῆς γνώσεως, καὶ τοῦ πράγματος¹¹). Zinātnes gājiens virzās saskaņā ar izpētāmo vielu (βελτίων δὲ καὶ χείρων ἐκάστη λέγεται [ἐπιστήμη] κατὰ τὸ οἰκείον ἐπιστητόν¹²) un otrādi: arī izpētāmā lieta ir konstruēta pēc līdzības ar mūsu prāta darbību. Zinātnes īpašības saskan ar esotības īpašībām, un pedējās ir arī prāta īpašības. Tas, par ko ir iespējama zināšana, var būt un var arī rasties (ὡν αἱ ἐπιστήμαι καλλίους ἢ σπουδαιότεραι, καὶ τὰ πράγματα καλλίω καὶ σπουδαιότερα· ὡς γὰρ ἔχει ἡ ἐπιστήμη, καὶ τὸ ἀληθές¹³). Visus domāšanas prasījumus Aristotelis attiecina arī uz esotību. Kausalitātes likums ir objektīvi nozīmīgs, ikvienai lietai ir savs pamats un savi principi (ἄνευ γὰρ αἰτίου καὶ

¹⁰ Arist. *Met.* 993b 30.

¹¹ Arist. *Met.* 1022a 4.

¹² Arist. *Met.* 1064b 5.

¹³ *Rhet.* 1364b 7; sal. 1392a 25: ὧν ἐπιστήμαί εἰσι καὶ τέχναι, δυνατὸν ταῦτα καὶ εἶναι καὶ γενέσθαι.

ἀρχῆς ἀδύνατον εἶναι ἢ γενέσθαι¹¹⁴). Arī nepieciešamības jēdziens bez tuvāka paskaidrojuma pārņests uz reālām lietām. Viss tas, kas prātam labs vai ļauns, līdzīgā mērā piemīt arī lietām. Tādā kārtā domāšanas un esotības attiecībās pēc Aristoteļa pārliecības ir zināma likumība. Par esošo mēs varam runāt vienīgi tik daudz nozīmēs, cik mums par to ir kategoriju formu, un esotībai var būt tik daudz nozīmju, cik mums ir izteiksmes veidu (καθ' αὐτὰ δέ εἶναι λέγεται ὅσα περ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας: ὅσα χῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει¹¹⁵). Aristotelis ne vienreiz vien uzsver, ka 'iedomātais', ja tā 'patiesīgums' jāpārbauda, ir 'jāsalīdzina' ar esošo, 'jāmēro' ar esošo utt.¹¹⁶ Visi šie izteicieni, dažādo 'nozīmju' (σημαίνειν) pieņemšana kā attiecībā uz domāšanu, tā esotības formām, pārbaudīšana, mērošana, salīdzināšana – viss tas norāda uz to, ka Aristotelis ontoloģisko domu gājienu ved ciešā sakarā ar loģisko. Aristotelis tamdēļ nav uzlūkojams par tīri formālās loģikas pārstāvi. Viņa mācībā manāms kaut kas no gnozeoloģiskās, resp. metafiziskās, loģikas pazīmēm, uz ko it pareizi aizrādījis A. Trendelenburgs. Tomēr nav nekāda pamata uzlūkot Aristoteli par metafiziskās loģikas pārstāvi. Kaut gan Aristotelis identificē domāšanas saturu ar priekšmeta saturu, domāšanas likumus ar esotības likumiem, tomēr loģiskās formas pie viņa ir iegūtas neatkarīgi no metafiziskiem ieskatiem. Kaut gan patiesās domāšanas formas ir reālo apstākļu 'notēlojumi', tomēr tās nedibinās uz metafiziskiem principiem. Tas ir sevišķi interesants stāvoklis Aristoteļa atziņas teorijā: patiesības jēdziens piemērots domāšanas operācijās, un līdz ar to slēpj sevi attiecību uz īstenību. Kā saprotama šī attiecība, un galvenais, kā tā iespējama? Šeit mums ir darīšana ar patiesu, resp. pareizu, domāšanu. Kas Aristotelim ir pareiza domāšana? Šis jautājums mūs ieved paša Aristoteļa atziņas teorijas centrā. Aristotelis, pilnīgi sekodams Platōnam, – kā to rāda Prantls,¹¹⁷ – atzīst, ka pareiza un patiesā domāšana nav vienkārša vārda zināšana, jo vārds ir tikai valodas simbols, kādas lietas vai parādības apzīmēšanai. Vārds ir tikai nosaukums, zīme, kas rāda lietas ārpusi, ne iekšieni. Izteiktie vārdi ir zīmes no priekšstatiem dvēselē, un rakstītie vārdi ir izteikto vārdu zīmes. Līdzīgi tam, kā rakstu zīmes visiem cilvēkiem nav vienādas, tāpat arī vārdi visiem nav vieni un tie paši. Tomēr priekšstati, kurus cilvēki lieto savā runā un kuru tiešās zīmes ir vārdi, visiem ir vienādi. Atsevišķs vārds nav ne pareizs, ne nepareizs. To var pierādīt šādā veidā: 'āzis' kaut ko apzīmē; tomēr šis apzīmējums nav ne pareizs, ne nepareizs, iekams šo apzīmējumu nesaista ar esotību vai neesotību, iekams nespriež: āzis eksistē, vai – neeksistē (ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πάσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρῶτως, ταῦτά πάσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα, πράγματα τῆς

¹¹⁴ *Rhet.* 1364a 11.

¹¹⁵ *Arist. Met.* V, 7, 1017a 22.

¹¹⁶ *Arist. Met.* 1053a 33. Kā par zinātni, tā par juteklisko apjaudu Aristotelis izsakās tā: μετροῦνται μάλλον ἢ μετροῦσιν.

¹¹⁷ Prantl C. *Über die Entwickl. der Arist. Logik aus der Plat. Philos.* (Abh. d. philol. - philol. Klasse der kgl. Bayr. Akad. d. Wiss. Bd. VII [1855], p. 131-211).

ταυτά.. οὔτε γὰρ ψευδός οὔτε ἀληθής παῶ {scil. ἢ φωνή}. σημεῖον δ' ἐστὶ τοῦδε· καὶ γὰρ ὁ τραγέλαφος σεμαίνει μὲν τι, οὐπω δὲ ἀληθές ἢ ψευδός, ἐὰν μὴ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι προστεθῆ..¹¹⁸). Tas, ka Aristotelis šeit ir pilnīgi vienis prātis ar Platōnu, redzams no kādas vietas Platōna *Sofistā*:

«Tomēr katrā pētījumā ar saprātīgu runu vajaga piegriezties pašai lietai, bet nevis tikai kavēties pie vienkāršo runas vārdu kopsakarības» (δει δὲ αἰεὶ παντὸς περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων ἢ τοῦνομα μόνον συνομολογήσασθαι χωρὶς λόγου¹¹⁹).

Tagad pakavēsimies pie jautājuma: kā Aristotelis izskaidro atziņas tapšanu, un kas pēc viņa pārliecības ir patiesa un īsta atziņa?

Aristotelis asi kritizē Empedokla mācību, ka tikai līdzīgais var izzināt līdzīgo, ka, piem., tikai zeme var izzināt zemi utt. Tāpat Aristotelis noraida arī Anaksagora uzskatu, ka vienīgi pretējais pēc savas iedabas var izzināt pretējo, kā, piem. aukstumu var izzināt tikai ar siltumu utt.¹²⁰ Abu noraidīto uzskatu vietā Aristotelis izvirza nesalīdzināmi izkoptāku domu, ka izziņas procesā notiek izzinātāja (subjekta) pielīdzināšanās izzināmajam (priekšmetam), t.i. izzinātājs iegūst priekšmeta attēlu. Lieta iedarbojas uz uztverošo cilvēku un izsauc viņā savu attēlu (οἶον τύπον τινὰ τοῦ αἰσθήματος¹²¹). Tā cilvēks, kam sākumā ar lietu nav nekādas radniecības, lietas uztveršanas procesā sevi it kā pielīdzina lietai (τὸ δ'.. αἰσθητικόν.. πάσχει μὲν οὖν οὐχ ὅμοιον ὄν, πεπονθὸς δ' ὁμοίωται καὶ ἔστιν οἶον ἐκέينو¹²²). Šeit mēs Aristoteli nedrīkstam pārprast: arjaudu procesā cilvēka dvēsele neuztver lietu tās materialitātē, bet uzņem tikai lietas veidu. Līdzīgi tam, kā vaskā nospiežas zīmogs, neatstājot zeltu un dzelzi, tāpat arī arjau da uzņem arjaušamos veidus (formas) bez vielas (ἢ μὲν αἰσθησίς ἐστι τὸ δεκτικόν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἶον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον¹²³). Šai ziņā no sajūtošās dvēseles atšķiras stādi: tiem αἰσθητὰ vēršas uz μετὰ τῆς ὕλης.¹²⁴ Nav nekādu šaubu, ka formulā αἰσθητὰ μετὰ τῆς ὕλης Aristotelis saprot kaut ko materiālu lietās. Bet tikpat skaidrs ir arī tas, ka teicienā αἰσθητὰ ἄνευ τῆς ὕλης ir jāmeklē αἰσθητικόν jeb αἰσθησις īpašība, un proti: αἰσθητὰ ἄνευ τῆς ὕλης izteic αἰσθητικόν pielīdzināšanu lietām; αἰσθησις uzņem lietas līdzīgi tam, kā vasks uzņem zīmoga nospiedumu.

Aristotelis sajūtas uzlūko it kā par robežu starp psihisko un fizisko. Aἰσθησις ir kopīgais dvēselei un miesai.¹²⁵ Arjaušanas spējas (αἰσθητικόν) un arjaušanas orgāns (αἰσθητήριον) lietīšķi ir viens un tas pats, bet jēdzieniski dažādas

¹¹⁸ *Hermeneut.* 16a 3-18.

¹¹⁹ *Plat. Soph.* p. 218.

¹²⁰ *Sal. Theophr. De sens.* p. 1.

¹²¹ *Arist. De mem.* 450a 31.

¹²² *Arist. De an.* 418a 3.

¹²³ *Arist. De an.* 424a 18.

¹²⁴ *Arist. De an.* 424b 2.

¹²⁵ *Arist. De somn.* 454a 7.

lietas (ἔστι μὲν οὖν ταύτόν, τὸ δ' εἶναι ἕτερον¹²⁶). Pretējā gadījumā arjauvējs (αἰσθανόμενον) jeb αἰσθητικόν un αἰσθησις būtu lielums – ar telpiskām pazīmēm, kas tā nebūt nav. Αἰσθητήριον uzņem αἰσθητὰ ānēu tῆς ὕλης,¹²⁷ t.i. bez lietu ὕλης. Tā tad αἰσθητὰ ānēu tῆς ὕλης ir lietu formas bez to vielas, un tamdēļ mēs lietas arjaušam nevis ciktāl tās ir individuālas, bet ciktāl tās ietver sevī vispārīgo (ἢ αἰσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδὲ τινος¹²⁸). Un tomēr arjaušas kā tādas mēs vēl neuzlūkojam par vispārīgām, bet ciktāl tās ir saistītas ar vielu, tajās ir individuālais moments un tās ir laiciski un telpiski noteiktas (οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι. εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἢ αἰσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδὲ τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθαι γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν¹²⁹).

Mēs jau minējām, ka Aristotelis šķir αἰσθητὰ ānēu tῆς ὕλης no αἰσθητὰ μετὰ tῆς ὕλης tikai jēdzieniski, un nevis lietišķi. Ja lietas iedarbojas uz sajūtošo dvēseli, tad šis process pēc Aristoteļa domām nav jāsaprot tā, it kā lietas atstātu dvēselei savu formu, vai arī lietu forma ar dvēseles formu vienotos saskaņā un kļūtu par vienu būtību. Drīzāk gan ir jādomā, ka αἰσθητὰ ānēu tῆς ὕλης ir uztverošās dvēseles īpašība, bet αἰσθητὰ μετὰ tῆς ὕλης – lietu īpašība, tā ka abi momenti nekad nevar kļūt par vienu un to pašu. Tikai šādā iztulkojumā lietu tēli (τύποι) var saskaņoties ar dvēseles tēliem, uztverošā dvēsele – pielīdzināties lietām. Tā arī saprotams Aristoteļa piemērs par vasku un zīmoga nospiedumu.

Tā tad arjaušu priekšmets pēc Aristoteļa domām ir αἰσθητὰ μετὰ tῆς ὕλης un nevis αἰσθητὰ ānēu tῆς ὕλης, kaut gan nav jādomā, ka αἰσθητὰ μετὰ tῆς ὕλης būtu kaut kas sajūtām un arjaušām pilnīgi svešs. Šeit Aristotelis ir tikai pasvītījis ciešo radniecību starp izziņas principu un izzināmo īstenību, par ko jau bija runa agrāk.

Tomēr, ja Aristotelis uzsver sakarību starp domāšanu un īstenību, tad tas vēl nebūt nenozīmē, ka domāšana un īstenība būtu viens un tas pats. Gluži otrādi: pēc Aristoteļa pārlicības mūsu arjaušas vēršas uz neatkarīgo un no tām pilnīgi atšķirīgo priekšmetu. Šī Aristoteļa pārlicība ir nepārprotama, it sevišķi tamdēļ, ka viņš αἰσθητὰ, kas ir arjaušu pamatā, apzīmē par ἔξωθεν; pretējā gadījumā domāšanas priekšmeti jau atrastos dvēselē (τὸ αἰσθάνεσθαι... τὰ ποιητικά τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν, τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ἀκουστόν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν αἰσθητῶν. αἴτιον δ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἢ κατ' ἐνέργειαν αἰσθησις, ἢ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πῶς ἔστι τῇ ψυχῇ. διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπότεν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐπ' αὐτῷ¹³⁰). Tāpat, ir sevišķi ceļot iebildumus pret Prōtagoru, Aristotelis rāda, ka arī αἰσθητόν nav iespējams, ja nav αἰσθησις. Bet ja nu arī nebūtu αἰσθητόν un αἰσθημα, kas varbūt ir pareizi, jo αἰσθητόν un αἰσθημα sastāda vienu πάθος τοῦ αἰσθανομένου, tad tomēr ir jāpieņem, ka pēc Aristoteļa uzskatiem pamatā

¹²⁶ Arist. *De an.* 424a 25.

¹²⁷ Arist. *De an.* 425b 23.

¹²⁸ Arist. *An. hyst.* 87b 29.

¹²⁹ Arist. *An. hyst.* 87b 28.

¹³⁰ Arist. *De an.* 417b 18-25.

stāvošais (τὸ ὑποκείμενον), kas izraisa (ποιεῖ) arjaudas, eksistē arī bez arjaudām; citādi sakot, lieta var eksistēt arī tad, ja mēs to neuztveram un par to nedomājam. Arjaudas virzās nevis uz sevi, uz sev līdzīgo, bet uz atšķirīgo, kas ir pirmatņējāks nekā tās (ὄλως τ' εἴπερ ἔστι τὸ αἰσθητὸν μόνον, οὐθὲν ἄν εἴη μὴ ὄντων τῶν ἐμψύχων· αἰσθησις γὰρ οὐκ ἄν εἴη. τὸ μὲν οὖν μῆτε τὰ αἰσθητὰ εἶναι μῆτε τὰ αἰσθηήματα ἴσως ἀληθές [τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος τοῦτό ἐστι], τὸ δὲ τὰ ὑποκείμενα μὴ εἶναι, ἃ ποιεῖ τὴν αἰσθησιν, καὶ ἄνευ αἰσθήσεως ἀδύνατον. οὐ γὰρ δὲ ἡ γ' αἰσθησις αὐτὴ ἐαυτῆς ἐστιν, ἀλλ' ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἰσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως· τὸ γὰρ κινεῖν τοῦ κινουμένου φύσει πρότερόν ἐστι· κἄν εἰ λέγεται πρὸς ἄλληλα ταῦτα, οὐθὲν ἦττον¹³¹). Tā tad nav nekādu šaubu, it sevišķi ievērojot nule uzrādīto vietu Aristoteļa *Metafizikā*, ka Aristotelis atzīst no cilvēka dvēseles neatkarīgu realitāti, neatkarīgu priekšmetu (ὑποκείμενον), kas ir pilnīgi atšķirīgs no mūsu arjaudām. Bet raksturīgi ir tas, ka Aristotelis priekšmetu nosauc par arjaudamu (αἰσθητόν) jeb arjaudu priekšmetu (αἰσθημα). Acīmredzot to Aristotelis dara pārliecībā, ka priekšmetā mīt nevis arjaudas, bet arjaudāšanas iespējamība. Tikai tā ir saprotams, kamdēļ αἰσθητόν tiek iztulkots kā πάθος τοῦ αἰσθανομένου jeb kā αἰσθητόν ἄνευ τῆς ὕλης.

Tādā kārtā mūsu dvēsele spēj arjaust priekšmetu, jo pēdējā slēpjas arjaudāšanas iespējamība. Šo domu Aristotelis apgaismo ar šādu raksturīgu piemēru. Aristotelis šķir spējīgo dzirdēt (τὸ δυνάμενον ἀκούειν, vēlāk nosauktu arī par ἀκουστικόν) un spējīgo uztvert toni (τὸ δυνάμενον ψοφεῖν, vēlāk nosauktu arī par ψοφητικόν) no īstenās dzirdes un īstenā toņa (ἢ κατ' ἐνέργειαν ἀκοή jeb ἀκουσις un ὁ κατ' ἐνέργειαν ψόφος jeb ψόφησις), pie kam viņš apgalvo, ka ἀκοή un ψόφος enerģija lietišķi ņemot ir viens un tas pats, bet starp tām ir tikai jēdzieniska atšķirība.¹³² Šī ἐνέργεια nav vis iekš ψοφητικόν, kas iedarbojas uz ἀκουστικόν, izveidojot ποιητικόν jeb κινητικόν, bet gan ἐν τῇ κατὰ δύνامي, t.i. tajā, kas iedarbību saņem, uz ko tā vērsta (ἐν τῷ ποιοιμένῳ). Sacītais par dzirdēšanu un toni pilnā mērā attiecināms uz visām arjaudām un arjaudu priekšmetiem. Nule minētā ἐνέργεια nav iedarbīgajā priekšmetā (ἐν τῷ ποιούντι), bet spējīgajā arjaust (ἐν τῷ αἰσθητικῷ) (ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν. ὥσπερ γὰρ ἡ ποίησις καὶ ἡ πάθησις ἐν τῷ πάσχοντι ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ ποιούντι, οὕτω καὶ ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ ἐν τῷ αἰσθητικῷ κτλ.¹³³). Ir skaidrs, ka ar jēdzienu αἰσθητόν, kura ἐνέργεια slēpjas iekš αἰσθητικόν, jāsaprot iedarbīgā lieta jeb arjaudu priekšmets. Vienīgi šai nozīmē αἰσθητόν ir pielīdzināms ποιοῦν un pēdējam pretī αἰσθητικόν izveido πάσχον. No svara atzīmēt, ka αἰσθητόν ir tas pats, kas ποιητικόν, κινητικόν, vai arī ψοφητικόν. Tālāk, tikko pieminētajā citātā ἐνέργεια τοῦ αἰσθητοῦ ir tas, ko arjaudu priekšmets izsauc arjaust spē-

¹³¹ Arist. *Met.* 1010b 30-1011a 2.

¹³² Arist. *De an.* 425b 25-426a: ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μὲν ἐστὶ καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ ταῦτὸν αὐταῖς; λέγω δ' οἷον ὁ ψόφος ὁ κατ' ἐνέργειαν καὶ ἡ ἀκοή ἢ κατ' ἐνέργειαν κτλ.

¹³³ Arist. *De an.* 426a 8-14.

jīgajā: piem., toni jeb skaņu (ψόφος ψόφης), ja ir runa par dzirdēšanu; garšu, ožu un krāsu – ja runas tēma ir garšošana, ošana un redzēšana. Īsi sakot ἐνέργεια τῶν αἰσθητῶν ir lietu jutekliskās īpašības, kas kā ἐνέργεια var izpausties tikai apjaušanās, t.i. uztverot lietas, kuras ir iespējams apjaust. Ja lietas netiek apjaustas, tad apjaušanas tajās ir tikai kā iespējamība. Šī iespējamība pārvēršas īstenībā tiklīdz mēs lietas uztveram ar jutekļiem. Par ψοφητικὸν Aristotelis izsakās, ka tas ir ψοφεῖ jeb ψόφον ἔχον,¹³⁴ un secinādams piemētinā, ka αἰσθητὸν un αἰσθητικόν, ievērojot to, ka abu ἐνέργεια lietišķi ņemot ir viens un tas pats un atšķiras tikai jēdzieniski, – κατ' ἐνέργειαν pēc sava stāvokļa ir savstarpēji atšķirīgi (ἀμα σώζεσθαι καὶ φθείρεσθαι). Tā no vienas puses bez redzēšanas nav balta un melna κατ' ἐνέργειαν, tāpat kā vispār bez apjaušanas un ārpus apjaušām nav jutekliskās īpašību (αἰσθητά) κατ' ἐνέργειαν, kaut gan no otras puses αἰσθητὸν un αἰσθητικὸν κατὰ δύναμιν var eksistēt neatkarīgi viens no otra, un baltais un melnais κατὰ δύναμιν, līdzīgi katrai jutekliskai apjaušanai (κατὰ δύναμιν), var eksistēt neatkarīgi no apjaušanas procesa.¹³⁵ Tādā kārtā, ja mēs jautājam, kā ir iespējama apjaušanā priekšmeta apjaušana ar αἰσθητὸν palīdzību, saskaņā ar augšējo Aristoteļa mācības iztulkojumu iespējama šāda atbilde: tamdēļ ka αἰσθητὸν, kaut tas arī atrodas tikai apjaušamajā dvēselē, tomēr ir apjaušanu priekšmeta ἐνέργεια. Šo apjaušanu teoriju var nosaukt par vienības teoriju, tamdēļ ka šeit ar apjaušanas spējām apbalvotā indivīda ἐνέργεια un apjaušanu priekšmeta ἐνέργεια būtiski ir viens un tas pats, un tās ir atšķiramas tikai jēdzieniski. Aristoteļa mācība nav vienkārša attēlošanas teorija. Lielais senlaiku domātājs ir dziļi ieskatījis priekšmetu apjaušanas procesa būtībā.

Aristotelis savu vienības teoriju pamato galvenām kārtām ar pierādījumu, ka ποιητικόν'a jeb κινητικόν'a ἐνέργεια neslēpjas vis tajos (ἐν τῷ ποιοῦντι, κινουῦντι), bet – ἐν τῷ πάσχοντι jeb ποιουμένῳ. Šī doma it sevišķi skaidri izteikta divās vietās *Metafizikā*. Pirmajā vietā darbošanos (ποιεῖν) izsauc spēks, kas atrodas ārpus tās un kas vienmēr ir atšķirīgs no darišanas (πράττειν). Kā darbošanās piemēru Aristotelis min mājas celšanu, bet kā pašu darišanu – skatīšanos.¹³⁶ Par darbošanos Aristotelis izsakās, ka tās ἐνέργεια atrodas ārpus tās, bet par darišanu – ka tā iziet pati no sevis (ἴσων μὲν οὖν ἕτερόν τί ἐστι παρὰ τὴν χρῆσιν τὸ γινόμενον, τοῦτων μὲν ἡ ἐνέργεια ἐν τῷ ποιουμένῳ ἐστίν, οἷον ἢ τε οἰκοδομοῦμενος ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ καὶ ἡ ὕφανσις ἐν τῷ ὕφανομένῳ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, καὶ ὅλως ἡ κίνησις ἐν τῷ κινουμένῳ. ἴσων δὲ μὴ ἐστὶν ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν, ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἡ ἐνέργεια, οἷον ἡ ὄρασις ἐν τῷ ὁρῶντι¹³⁷). Otrā vietā *Metafizikā* mēs atrodam noteiktākas ziņas par to, kādā nozīmē κινητικὸν ἐνέργεια un κινητὸν ἐνέργεια lietišķi ņemot ir uzlūkojamas par vienu un to pašu, un proti: tāpat kā attālums no viena līdz diviem un no diviem līdz vienam, vai arī kā divu punktu attālums pie to pacelšanas un atņemšanas ir viens un tas pats (κινητικὸν

¹³⁴ Arist. *De an.* 425b 29.

¹³⁵ Arist. *De an.* 426a 15-25.

¹³⁶ Arist. *Met.* 1050a 23-29; sal. *Eth. Nic.* 1140b 6.

¹³⁷ Arist. *Met.* 1050a 30-36.

μὲν γὰρ ἔστι τῷ δύνασθαι, κινεῖν δὲ τῷ ἐνεργεῖν. ἀλλ' ἔστιν ἐνεργητικὸν τοῦ κινήτου, ὡσθ' ὁμοίως μία ἀμφοῖν ἐνέργεια ὡσπερ τὸ αὐτὸ διάστημα ἐν πρὸς δύο καὶ δύο πρὸς ἓν, καὶ τὸ ἀναντες καὶ τὸ κάταντες, ἀλλὰ τὸ εἶναι οὐχ ἕν¹³⁸). Nav nekādu šaubu, ka Aristoteļa pierņēmums, ka apjaudu priekšmeta ἐνέργεια atrodas spējīgajā apjaust un ar pēdējā ἐνέργεια lietišķi ir viens un tas pats, atbilst viņa vispārīgajam pierējumam par ποιεῖν un κινεῖν, kas izteic apjaudu priekšmeta iedarbību uz apjaušanas spējām apveltīto dvēseli. Šai domu gājienā ir vērojama ne tikai vienības teorija, bet arī attēlošanas teorija. Abām teorijām apjaudu izskaidrošanas jautājumā ir zināma radniecība. Vienības teoriju var uzlūkot kā attēlošanas teorijas padziļinājumu, vai arī kā pēdējās otro, dziļāko pusi. Abām teorijām kopīgā doma ir metafiziskais pierējums, ka lietas eksistē ārpus apjaudošās dvēseles (πρότερον τῆς αἰσθήσεως) neatkarīgi no tās un, iedarbojoties uz dvēseli, izsauc apjaudas. Pēc attēlošanas teorijas lietas it kā pielīdzinās apjaudējam un padara to it kā sev līdzīgu. Pēc vienības teorijas lietas rada apjaudošajā dvēselē iespaidu, kas kaut gan var pastāvēt tikai uztverošajā dvēselē, bet tomēr var tikt uzlūkots arī kā paša priekšmeta ἐνέργεια. Pēc attēlošanas teorijas mēs vieglāk varam saprast apjaušanas procesu, bet tomēr šī teorija to neizskaidro. Tamdēļ attēlošanas teorija ir Aristoteļa izejas viedoklis, un tikai vēlāk mūsu domātājs nonāk pie vienības teorijas, kas dod daudz dziļāku apjaudu rašanās izskaidrojumu. Ja par savu pētījumu sākumā Aristotelis izsakās, ka ar apjaušanas spējām apbalvotais tikai pēc iespējamības ir tas, kas apjaudu priekšmets īstenībā,¹³⁹ tad acīm redzot Aristotelis domā attēlošanas teoriju. Ja turpretim sava darba trešās grāmatas astotās nodaļas sākumā viņš, taisīdams slēdzienu, izsakās:

*«dvēselē zināmā mērā ir viss esošais; tas tiek vai nu apjausts vai domāts, (un) tad zināšana līdz ar to ir apzinātais un apjaudas reizē ar to apjausamais».*¹⁴⁰ Tālāk: *«tā tad, vai nu esošais pats jeb tā forma (εἶδος) ir identiskais; pats esošais nevar būt tāds, jo nevis akmens ir dvēselē, bet tikai tā forma»*¹⁴¹ –

tad, vērojot šos teicienus, nav šaubu, ka Aristotelis ir domājis saskaņā ar vienības teoriju.

Sakarā ar apjaudu rašanos Aristotelis (tāpat kā Platōns dialogā *Charmids*) iztīrā kādu citu visai svarīgu gnozeoloģijas jautājumu, proti par zināšanas sajēgšanas zināšanu. Aristotelis izsakās:

«Ja mēs apjausam to, ka mēs redzam un dzirdam, tad ir neapšaubāms, ka savu apjašanu mēs apjausam vai nu ar redzēšanu, vai arī ar kādu citu apjaudu. Bet ja nu (pēdējā gadījumā) šis apjaudas priekšmets ir redzēšana un tai pamatā stāvošās krāsas, tad divas apjaudas parādās kā viena (pēdējā gadījumā krāsa tiek uztverta kā ar redzēšanu, tā arī ar kādu citu apjaudu), vai arī redze apjaus pati sevi» (ἐπει δ' αἰσθάνομεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν, ἀνάγκη ἢ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαι ὅτι

¹³⁸ Arist. *Met.* 1066a 29-33.

¹³⁹ Arist. *De an.* 418a 3-4.

¹⁴⁰ Arist. *De an.* 431b 21-23.

¹⁴¹ Arist. *De an.* 431b 28-29.

ὀρᾷ, ἢ ἐτέρα. ἀλλ' ἢ αὐτὴ ἔσται τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου χρώματος· ὥστε ἢ δύο τοῦ αὐτοῦ ἔσονται ἢ αὐτὴ αὐτῆς¹⁴³).

Aristotelis noraida ieskatu, ka mēs apjaušam redzi nevis ar pašu redzi, bet ar kādu citu apjaušu, – jo pretējā gadījumā vienā momentā mums būtu divas vienādas apjaušas, kas nav iespējams. Tāds ieskats novestu pie *processus in infinitum*, t.i. pie pieņēmuma, ka ja kāda apjauša nevar apjaust pati sevi, tad ir nepieciešama otra apjauša, šīs otrās apjaušanai – trešā utt. Tādā kārtā ikvienu apjaušu apjauš un sajēdz pati sevi.¹⁴³ Šai uzskatā Aristotelis novēršas no Platōna. Platōns bija tajā pārliecībā, ka piem., redze nevar pati sevi apjaust un ka sevi redzošai redzei ir nepieciešama krāsa. Aristotelis turpretim šo domu noraida, šķirdams aīstheṭōn āneu τῆς ὕλης no αἰσθητὸν μετὰ τῆς ὕλης, un aizrāda, ka redze nebūt nav vienkāršs process, kas virzīts tikai uz zināmu priekšmetu šķiru, bet redzes procesā mēs varam uztvert gaismu un tumsu un dažādās pārejas starp tām, kaut arī ne vienādā formā (ἔχει δ' ἀπορίαν· εἰ γὰρ τὸ τῆ ὄψει αἰσθάνεσθαι ἔστιν ὀρᾶν, ὀρᾶται δὲ χρῶμα ἢ τὸ ἔχον, εἰ ὄψεται τις τὸ ὀρῶν, καὶ χρῶμα ἔξει τὸ ὀρῶν πρῶτον. φανερόν τοίνυν ὅτι οὐχ ἔν τὸ τῆ ὄψει αἰσθάνεσθαι· καὶ γὰρ ὅταν μὴ ὀρῶμεν, τῆ ὄψει κρίνομεν καὶ τὸ σκότος καὶ τὸ φῶς, ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως. ἔτι δὲ καὶ τὸ ὀρῶν ἔστιν ὡς κεχρωμάτισται· τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον¹⁴⁴). Tā, sekojot Aristoteļa domu gājienam, varam taistīt slēdzienu, ka ir redzēšanas redze, t.i. redze, kas vērsta pati uz sevi; citādi sakot, mums ir zināšanas, resp. apjaušanas, apjauša. Protams, redzēšanas redzēšana nenotiek tā, kā pati redzēšana (atbilstot *ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως*), un tikai norobežotā nozīmē (atbilstot *ὡς κεχρωμάτισται*) to var saukt par redzi. Pieņēmumam, ka eksistē redze, kas pati sevi redz, ir par pamatu jau agrāk minētais Aristoteļa pierādījums, ka ἐνέργεια τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τοῦ αἰσθητικοῦ lietiski ņemot ir viens un tas pats,¹⁴⁵ un tādā kārtā krāsas ir apjaušajā dvēselē κατ' ἐνέργειαν, bet pati apjaušošā dvēsele mums parādās kā χρῶμα ἔχον.¹⁴⁶

Apjaušanas apjaušā vēl jāievēro kāds sevišķs apstāklis. Aristotelis kādā citā vietā izsakās, ka apjauša realizējas nevis caur redzēšanu, proti caur to, ka mēs redzam, bet caur kādu zināmu kopīgu spēku, kas atrodas visās apjaušās (ἀκολουθοῦσα = ὑπάρχουσα), tā ka saldo un balto mēs apjaušam un izšķiram nevis ar garšu, vai redzi, vai arī ar abām kopā, bet ar visu apjaušanas orgānu kopīgo daļu (ἔστι δὲ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις, ἣ καὶ ὅτι ὀρᾷ καὶ ἀκούει καὶ αἰσθάνεσθαι. οὐ γὰρ διή τῆ γε ὄψει ὀρᾷ ὅτι ὀρᾷ. καὶ

¹⁴² Arist. *De an.* 425b 12-15.

¹⁴³ Sal. Arist. *De an.* 425b 15-17: ἔτι δ' εἰ καὶ ἐτέρα εἶη τῆς ὄψεως αἰσθησις, ἢ εἰς ἄπειρον εἶιν ἢ αὐτὴ τις ἔσται αὐτῆς. (ὥστ') τοῦτο ἐπὶ τῆς πρώτης τοῦτο ποιητέον.

¹⁴⁴ Arist. *De an.* 425b 17-24.

¹⁴⁵ Arist. *De an.* 425b 25-426a 15.

¹⁴⁶ Bäumer. *Arist. Lehre von den de äusseren und inneren Sinnesvermögen*, p. 76-78. Trendelenburg. *Aristotelis De an. libri tres ed. alt.* p. 354-356. Siebeck. *Geschichte der Psychologie*, I T. II Abt. p. 43, 45, 482.

κρίνει δὴ καὶ δύναται κρίνειν ὅτι ἕτερα τὰ γλυκέα τῶν λευκῶν, οὔτε γεύσει οὔτε ὄψει οὔτ' ἀμφοῖν, ἀλλὰ τιμὴ κοινῶ μορίῳ τῶν αἰσθητηρίων ἀπάντων¹⁴⁷). Citiem vārdiem, nevis ar redzi kā tādu mēs apjaušam, ka mēs redzam, bet ar to redzes apjaudas orgāna daļu, kas kopīga ar citiem apjaudu orgāniem. Kopīgais visos apjaudu, resp. jutekļu, orgānos ir tas princips, kas dara iespējamu apjaušanas apzināšanos un zināšanu. Protams, šī apjaušanas apjauda jeb zināšana nav jāsauc ar vienkāršu apjaudu. Aristotelis it skaidri aizrāda, ka redzes redzēšana nenotiek līdzīgā kārtā (ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως), kā krāsu redzēšana, un tamdēļ par redzēšanu to var nosaukt tikai ierobežotā nozīmē (ὡς κεχρωμάτισται). Savu redzēšanu mēs apjaušam nevis ar redzēšanu, bet ar to spēku, kas redzei ir kopīgs ar citām apjaudām, pie kam (atbilstot koινὸν μῶριον αἰσθητηρίων πάντων) šis kopīgais spēks ir ne tikai saistīts ar pārējām apjaudām, bet taisni atrodas redzē un citās apjaudās. Tamdēļ arī Aristotelis dažās vietās runā nevis par redzes redzēšanu, bet par redzes apjaušanu, vai, labāki sakot, par apjaušanu, kas vērsas uz to, ka mēs redzam, ka mēs dzirdam, vispār ka mēs apjaušam (ὁ δ' ὁρῶν ὅτι ὁρᾷ αἰσθάνεται καὶ ὁ ἀκούων ὅτι ἀκούει καὶ ὁ βαδίζων ὅτι βαδίζει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔστι τι τὸ αἰσθανόμενον ὅτι ἐνεργοῦμεν, ὥστε αἰσθανοίμεθ' ἂν ὅτι αἰσθανόμεθα καὶ νοοῖμεν ὅτι νοοῦμεν¹⁴⁸). Tamdēļ atziņa un apjaušana, domāšana un zināšana vienmēr attiecas uz atšķirīgo, bet līdz ar to arī uz sevi pašu (φαίνεται δ' αἰεὶ ἄλλου ἢ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἰσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ¹⁴⁹). No sacītā ar pilnīgu pārliecību var taisīt slēdzienu, ka apjaudas, kas vērstas uz atšķirīgo ārpaules realitāti, – saskaņā ar Aristoteļa mācību – reizē ar to vērsas arī pašas uz sevi, un tamdēļ apjaudu apjaušana, resp. zināšanas zināšana, ir iespējama.¹⁵⁰

Tagad aplūkosim tīrā prāta darbību un patiesību kā sprieduma īpašību.

Aristotelis tāpat kā Platōns rūpīgi šķir:

- nemirstīgo domājāšo dvēseli (νοῦς) no
- mirstīgās daļas un tā tad pirmās darbību –
 - domāšanu (νοεῖν) no
 - apjaušanas (αἰσθάνεσθαι).

Domāšanas priekšmets ir νοητά, apjaušanas – αἰσθητά. Aristotelis tad nu ir tai īpatnīgā pārliecībā, ka νοητά jau ietveras iekš αἰσθητά un ka bez apjaušanas mēs neko no tās nevaram mācīties un saprast (ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς

¹⁴⁷ Arist. *De somn.* 455a 15-20.

¹⁴⁸ Arist. *Eth. Nic.* 1170a 29-33.

¹⁴⁹ Arist. *Met.* 1074b 35-36.

¹⁵⁰ Sal. Brentano. *Psychologie von empir. Standpunkte*, p. 172-173. Bäumker. *Arist. Lehre von den äusseren und inneren Sinnesvern.* p. 78, 79 sq. Siebeck. *Begriff des Bewusstseins in der alten Philos.* (Zeitschr. für Philos. und philos. Krit. Bd. 80, p. 219-220).

αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει (abstrakcija) λεγόμενα, καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη (abstraktais kā tas pats par sevi eksistē mūsu domāšanā un arī kā atsevišķo lietu stāvoklis un īpašība). καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μὴθὲν οὔθ' ἐν ἄν μάθοι οὐδὲ ξυνεΐη¹⁵¹). Ja νοητά pati par sevi eksistē mūsu domāšanā, tad ir dabiski, ka pēc savām iespējām tā var eksistēt lietās (ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν¹⁵²). Noῦς nekad nespēj izzināt ārējo, ja tam nav sakara ar apjauām (οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως ὄντα¹⁵³). Ja zūd αἰσθητὰ μετὰ τῆς ὕλης, tad tomēr paliek αἰσθητὰ ἄνευ τῆς ὕλης. Tā no αἰσθητὰ ἄνευ τῆς ὕλης rodas priekšstati (φαντασῖαι) (τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον, διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἔνεισιν αἰ αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις¹⁵⁴). Tālāk par φαντασίαι Aristotelis izsakās, ka tā ir tikai nāja αἰσθήσις (ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἰσθήσις τις ἀσθενῆς¹⁵⁵). Ja starp domāšanu, resp. νοῦς' u, un ārējiem priekšmetiem nodibinās attiecības bez apjaudu starpniecības, tad apjauas (αἰσθήσις) vietā stājas priekšstats (φαντασία) (οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ;¹⁵⁶ τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ¹⁵⁷). Priekšstati domāšanai ir tas pats, kas apjauām priekšmeti, bet tikai ar to izšķirību, ka priekšstatiem nav vielas (τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθηματὰ ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης¹⁵⁸). Tā tad viss, kas še teikts par αἰσθητὰ ἄνευ ὕλης, ir sakāms arī par φαντάσματα: tie ir ἄνευ ὕλης, t.i. bez lietu vielas, kaut gan priekšstatiem ir daļa ar ὕλη jeb αἰσθητήριον μέγεθος, kur priekšstati atrodas. Ja mūsu domāšana vērsas uz priekšmetiem, kuriem nav vielas, tad domāšana no tiem neatšķiras (ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοοῦμενον¹⁵⁹). Priekšmeti bez vielas šeit nav nekas cits, ka abstraktie jēdzieni (τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα).

Tā tad ir materiālie priekšmeti, kuri domāšanai nav radniecīgi, kaut gan domāšana uz tiem var vērsties un ir ideālie priekšmeti jeb jēdzieni, kam ar domāšanu ir principiāla radniecība un kas no domāšanas neatšķiras.

Apjauas pēc Aristoteļa nav zināšana (ἐπιστήμη) šī vārda īstajā nozīmē, jo zināšana tiecas pēc vispārīgā, kamēr apjauas vērsas tikai uz atsevišķo.¹⁶⁰ Zināšanas priekšmets ir vispārīgais, nepieciešamais (ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαίων¹⁶¹). Zināšanā izpaužas cēloņu un 'kamdēļ' izskaidrošana (εἰδέναι δ' οὐ πρότερον οἰόμεθα ἕκαστον πρὶν ἂν λάβωμεν τὸ διὰ τί περὶ ἕκασ-

¹⁵¹ Arist. *De an.* 432a 3-8.

¹⁵² *De an.* 430a 6-7.

¹⁵³ *De sens.* 445b 16-17.

¹⁵⁴ *De an.* 425b 23-25.

¹⁵⁵ *Rhet.* 1370a 28-29.

¹⁵⁶ *De an.* 431a 16-17.

¹⁵⁷ *De an.* 431b 2.

¹⁵⁸ *De an.* 432a 9-10.

¹⁵⁹ *De an.* 430a 4; sal. *Met.* 1075a 3-5; *De an.* 417b 20-25.

¹⁶⁰ *An. hyst.* I, 87b 31.

¹⁶¹ *An. hyst.* I, 33, 88b 31.

τον¹⁶²). Šī pati doma vēl skaidrāk redzama kādā citā vietā: ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς... ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστίν, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν.¹⁶³ Ja zināšanas priekšmets ir vispārīgais, tad arī zinātne, atšķirībā no vienkāršas pieredzes, vērsas ne tikai uz lietu 'kas' (ὅτι), bet arī uz 'kamdēl' (διότι), uz lietu pamatiem (ἀρχαί).¹⁶⁴ Kaut gan apjaužas pašas par sevi vien vēl nav zināšana, tomēr tai gadījumā, ja tās attiecas uz kādu vienu noteiktu juteklisku priekšmetu, tās vienmēr ir patiesas un ar to atšķiras no priekšstatiem (αἰ μὲν ἀληθεῖς αἰεὶ, αἰ δὲ φαντασία γίνονται αἰ πλείους ψευδεῖς.¹⁶⁵ Līdzīgs uzskats izteikts arī *Metafizikā*: οὐδ' ἡ αἴσθησις ψευδῆς τοῦ ἴδιου ἐστίν, ἀλλ' ἡ φαντασία οὐ ταῦτὸν τῇ αἰσθήσει¹⁶⁶). Tā tad Aristotelis atklāj tādus priekšmetus, uz kuriem vērsas tikai atsevišķi jutekļi (αἰσθητὰ ἴδια), un tādā gadījumā apjaužas ir patiesas. Turpretim apjaužas bieži vien izrādās maldīgas, ja tās rodas sakarā ar vairāku jutekļu kopīgiem priekšmetiem (αἰσθητὰ κοινά), kā piem.::

- kustība,
- miers,
- skaitlis,
- forma un
- lielums.

Tāpat var būt maldīgas apjaužas attiecībā uz αἰσθητὰ κατὰ συμβεβηκός – nejausiem jeb gadījuma rakstura priekšmetiem (οὐκ ἀπατάται ὅτι χρώμα οὐδ' ὅτι ψόφος, ἀλλὰ τί τὸ κεχρωσμένον ἢ ποῦ, ἢ τί τὸ ψοφοῦν ἢ ποῦ. τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα λέγεται ἴδια ἐκάστου, κοινὰ δὲ κινήσις, ἡρεμία, ἀριθμός, σχῆμα, μέγεθος: τὰ γὰρ τοιαῦτα οὐδεμιᾶς ἐστὶν ἴδια, ἀλλὰ κοινὰ πάσαις: καὶ γὰρ ἀφ' ἣ κινήσις τίς ἐστὶν αἰσθητὴ καὶ ὄψει. κατὰ συμβεβηκός δὲ λέγεται αἰσθητόν, οἷον εἰ τὸ λευκὸν εἶη Διάρους υἱός: κατὰ συμβεβηκός γὰρ τούτου αἰσθάνεται, ὅτι τῷ λευκῷ συμβέβηκε τοῦτο οὐ αἰσθάνεται¹⁶⁷). Apjaužas priekšmets ir individuālajā iemiesotais vispārīgais (ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου¹⁶⁸). Individuālais tiek apjausts kā αἰσθητόν κατὰ συμβεβηκός. Līdzīgi tam, kā αἰσθητὰ ἴδια apjauđa ir patiesa, tāpat par patiesu domāšanu pēc Aristoteļa uz-

¹⁶² *Phys.* II, 3, 194b 18.

¹⁶³ *An. hyst.* I, 2, 71b 9.

¹⁶⁴ *An. hyst.* I, 2, 71a 21; I, C 981a 36. Par zinātnes rašanos sk. *Met.* I, 1, 981a 5.

¹⁶⁵ *De an.* 428a 11-12.

¹⁶⁶ *Met.* 1010b 2-3. *Sal. De an.* 418a 11-13: λέγω δ' ἴδιον μὲν, ὃ ἐνδέχεται ἐτέρα αἰσθησεί αἰσθάνεσθαι, καὶ περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι, οἷον ὄψης χρώματος καὶ ἀκοῆς ψόφου καὶ γεύσις χυμοῦ.

¹⁶⁷ *De an.* 418a 15-23.

¹⁶⁸ *An. hyst.* 100a 17-100b 1.

skata var uzlūkot tādu, kuras priekšmets ir esotība tās būtībā (ὁ τοῦ τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι), t.i. lietu būtība bez to vielas (λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι¹⁶⁹). Tomēr šī domāšana nav vēl spriešana (ἐστὶ δ' ἢ μὲν φάσις τι κατὰ τινος, ὡσπερ ἢ κατὰ φάσις, καὶ ἀληθῆς ἢ ψευδῆς πάσα· ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθῆς, καὶ οὐ τί κατὰ τινος· ἀλλ' ὡσπερ τὸ ὄραν τοῦ ἰδίου ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μὴ, οὐκ ἀληθές ἀεὶ, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης¹⁷⁰). Tamdēļ arī αἰσθησις τοῦ ἰδίου nav spriedums. Sevišķi ievērojams ir tas, ka pēc Aristoteļa pārliecības par αἰσθησις un νόησις patiesīgumu mēs varam runāt tikai tad, ja patiesi eksistē abu priekšmeti: αἰσθητὰ μετὰ τῆς ὕλης un νοητὰ ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς, kas kā no pirmā, tā otrā momenta ir atšķirīgi. Abstraktais jēdziens voeīn un tam radniecīgais vooúμενον nav uzlūkojams ne par patiesu, ne nepatiesu.

Aristoteļa dziļās domas, kas saskan ar mūslaiku atziņas teorijas atzinumiem un kas ir tagadējās gnozeoloģijas pamats, izriet no Aristoteļa pamatpārliecības, ka cilvēkiem jau dabiski ir tieksme pēc atziņas (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἶδέναι ὀρέγονται φύσει¹⁷¹). Ir trīs atziņas veidi:

- πρακτική,
- ποιητική un
- θεωρητική.¹⁷²

Sevišķi mūs interesē θεωρητική. Šī θεωρητική ir saprotama kā istās zinātnes jeb zināšanas (ἐπιστήμη) centrālā īpašība. Citādi sakot, īsta atziņa un patiesā zināšana vienmēr ir teorētiska, tā ir tīrā zināšana. Kaut gan ἐπιστήμη dibinās uz sajūtām (αἰσθησις), tomēr – un šeit Aristoteļa pārliecība ievērojamā mērā tuvojas Kanta criticismam – tā nav tikai sajūšana, jutekliskā apjaušana vien, bet ir kaut kas vairāk: kamēr sajūtas ir mainīgas un izteic mainīgo,¹⁷³ tikmēr patiesā (teorētiskā) atziņa attiecas uz vispārīgo (καθόλου γὰρ αἱ ἐπιστήμαι πάντων¹⁷⁴), vērsas uz konstanto, nepieciešamo un nevis uz akcidentālo, atgadījumam doto (συμβεβηκός.. ἐπιστήμη μὲν γὰρ πάσα τοῦ ἀεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ¹⁷⁵). Tā tad pēc Aristoteļa pārliecības īsta atziņa ir un var būt tikai jēdzieniska.¹⁷⁶

Vienīgi jēdzieniskā atziņa spēj atklāt patiesību. Aristotelis līdzīgi Platōnam domā, ka patiesīgums tāpat kā maldīgums ir sprieduma īpašība (συμπλοκή γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθές ἢ ψεῦδος¹⁷⁷). Patiesība kā tāda atrodas nevis lietās,

¹⁶⁹ Met. 1032b 14.

¹⁷⁰ De an. 430b 26-31.

¹⁷¹ Met. I, 1, 980a 21.

¹⁷² Met. VI, 1, 1025b 25.

¹⁷³ De an. II, 5, 417b 23; Met. III, 4, 999b 2.

¹⁷⁴ Met. III, 6, 1003a 14.

¹⁷⁵ Met. XI, 8, 1065a 3.

¹⁷⁶ Sal. Met. IX, 1, 1046b 8.

¹⁷⁷ De an. III, 8, 432a 11; sal. De interpr. 1.

bet domāšanā, kas vērsas uz lietām (οὐ γὰρ ἔστι τὸ ψεύδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν.. ἀλλ' ἐν διανοίᾳ· περὶ δὲ τὰ ἀπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστὶν οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ¹⁷⁸). Tomēr kaut kas ir patiesš nevis tamdēļ, ka mēs par to domājam, bet mēs par to domājam, resp. to atzīstam, tamdēļ ka tas ir patiesš (οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἶσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἰ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν¹⁷⁹). Ja patiesīgums ir sprieduma īpašība jeb predikāts, tad par patiesu un līdz ar to par pareizu Aristotelis uzlūko tādu spriedumu, kas par esošo izteic īstenību (τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεύδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές, ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται¹⁸⁰). No tā arī izriet slēdziens, ka pabeigta atziņa un izzinātais ir viens un tas pats, izzinātais ir identisks atziņai (τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι¹⁸¹).

Sapemot kopā Aristoteļa domas atziņas teorijā nonākam pie šādiem slēdzieniem:

Īstenības jeb ārpusaules realitātes jautājumā Aristotelis ir kritiskā reālisma pirmais izvirzītājs un pamatotājs. Reālisma pamatdoma, kā to izteicis Aristotelis, ir tā, ka visa ārpusaule kā domāšanas objekts savā eksistencē ir neatkarīga no domājošā un izzinošā subjekta. Pasaule, visa daba kā domāšanas priekšmets eksistē neatkarīgi no tā, vai to kāds izzina, vai ne. Bet ko izteic reālisms savā kritiskajā formā? Aristoteļa kritiskais reālisms māca, ka starp īstenību un domāšanu, starp reālām lietām un mūsu atziņu vienmēr ir zināma paralelitate. Aristotelis [oti dziļdomīgi pamato uzskatu, ka lietās slēpjas uztveršanas un izzināmības iespējamība. Pēc Aristoteļa pārliecības priekšmets ir apjaušams un izzināms, un šī doma Aristotelī nemaldina, t.i. Aristotelis nesajauc lietu iedabu ar prāta iedabu, lietu likumību ar prāta likumību (sk. 165. un 166. lpp.).

Patiesības koncepcija Aristoteļam ir stingri objektivistiska. Objektivistiskais patiesības iztulkojums māca, ka patiesība, kas pēc Aristoteļa domām nav nekas cits, kā pareiza sprieduma īpašība, ir fundēta pašās objektīvi eksistējošās lietās. Pareizs spriedums, kas cilvēku noved pie patiesas atziņas, saskan ar īstenības sastāvu un saturu. Ja sprieduma saturs sakrīt ar īstenības saturu un ir identisks to lietu sastāvam, uz kurām spriedums vērstš, tad Aristotelis apgalvo, ka mums ir darīšana ar patiesu spriedumu. Objektivistiskais patiesības uztverums izriet vēl no citas puses, un proti no sajūtu un apjaudu vairāk vai mazāk objektivistiskā iztulkojuma. Kā redzējām, Aristotelis aizstāv juteklisko apjaudu objektivitāti. Bet jāievēro, ka Aristotelis nepielaiž iespējamību, ka spriedumi, kas vienīgi var atklāt patiesību, varētu rasties bez apjauām. Ja nu patiesie spriedumi dibinās uz apjauām, tad patieso spriedumu objektivitāte ir atkarīga no patieso juteklisko apjaudu objektivitātes.

¹⁷⁸ *Met.* VI, 4, 1027b 25 sq.

¹⁷⁹ *Met.* IX, 10, 1051b 6 sq.

¹⁸⁰ *Met.* IV, 7, 1011b 26 sq.

¹⁸¹ *De an.* III, 7, 431a 1; sal.: ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως (ibid. III, 8, 431b 22).

Par patiesības kritēriju Aristotelis uzlūko atziņas satura saskaņu ar tās priekšmetu jeb lietas sastāvu, pie kam nekad nav jāaizmirst, ka priekšmetam pēc Aristoteļa pārlicības ir transeunta, t.i. pāri un ārpus subjektīviem elementiem esoša iedaba. Patiesības kritērija pareizas izpratnes labad vienmēr no svara atminēt paša Aristoteļa vārdus:

«Nepareizs spriedums ir spriedums, kas izteic, ka nav tā, kas ir, vai arī ka ir tas, kā nav. Turpretim pareizs spriedums ir spriedums, kas izteic, ka ir tas, kas ir, un ka nav tā, kā nav» (τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψευδός, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές¹⁸²).

Ja mēs atminamies un vēl no jauna ievērojam, kādos ieskatos ir Aristotelis par prāta un juteklisko apjaudu savstarpējām attiecībām, domāšanas likumu šķiršanu no īstenības jeb realitātes likumiem, mācību par zināšanas procesa apjaušanu un zināšanu, laimīgo empīrisma un racionālisma savienojumu utt., tad redzam, cik daudz vērtīgu atziņu ir Aristoteļa sistēmā. Mūslaiku gnozeoloģija nekādā ziņā nedrīkst un nevar noliegt Aristoteļa nopelnus zinātniskajā atziņas teorijā. Tamdēļ, bez šā darba sākumā minēto dažu jaunlaiku gnozeologu vienpusīgajiem spriedumiem par Aristoteli, arī A. Rīla viedoklis attiecībā uz grieķu filozofiju un tā tad arī uz Aristoteli jāatzīst par pārāk vienpusīgu,¹⁸³ kas pareizi neizteic antīkās filozofijas korifeju domas.

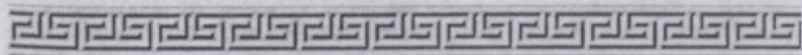
¹⁸² Met. II, 7, 1011b 26.

¹⁸³ Sk. Riehl A. *Der philos. Kritizismus*, p. 3-6. Bd. III, 2. Aufl. 1926.

MARKS AURĒLIJS

V

MARKS AURĒLIJS



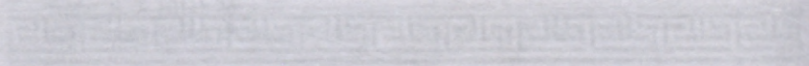
The first part of the paper deals with the general principles of the theory of the structure of the atom. It is shown that the structure of the atom is determined by the laws of quantum mechanics, and that the structure of the atom is determined by the laws of quantum mechanics.

The second part of the paper deals with the application of the theory of the structure of the atom to the study of the properties of matter. It is shown that the theory of the structure of the atom can be used to explain the properties of matter, and that the theory of the structure of the atom can be used to explain the properties of matter.

The third part of the paper deals with the application of the theory of the structure of the atom to the study of the properties of matter. It is shown that the theory of the structure of the atom can be used to explain the properties of matter, and that the theory of the structure of the atom can be used to explain the properties of matter.

MARKS' AURELIUS

The fourth part of the paper deals with the application of the theory of the structure of the atom to the study of the properties of matter. It is shown that the theory of the structure of the atom can be used to explain the properties of matter, and that the theory of the structure of the atom can be used to explain the properties of matter.



MARKS AURĒLIJS



Marks Aurēlijs bija viens no tiem nedaudzajiem Romas ķeizariem, kas jau savas valdīšanas laikā iemantoja tautas cieņu un mīlestību. Viņš to panāca ar savu pašaieliedzīgo upurēšanos valsts labā, ar vienkāršo, taisno dzīvi, ar daudzām uzvarām kara laukos, beidzot ar to, ka viņš bija arī filozofs, kas rūpējās par Romas mākslas un zinātņu uzplaukšanu, atstājot pēc savas nāves arī grāmatu, kas vēl tagad sniedz daudz vērtīgu atziņu.

1.

Marks Aurēlijs ir dzimis Romā, 121. g., cēlies no vecas patriciešu Anniju dzimtas. Šīs dzimtas sentēvi un pēcteči ar uzvarām pār Romas ienaidniekiem un citiem pakalpojumiem tēvijai bija pratuši nostādīt savu dzimtu izcilā stāvoklī. Tāpēc taisni no Anniju dzimtas bieži vēlēja ar lielu valsts varu apveltītos konsulus vai pretorus. Šāds pretors bijis arī Aurēlija tēvs – Annijs Vērs. Kā cēlās stōiķu filozofijas piekritējs viņš izcēlās ar savu tikumisko dzīvi un raksturu, kādu cerēja ieraudzīt arī savam dēlam. Bet tā kā viņš nomira, kad Markam bija tikko divi gadi, tad viņa iespaids uz tā attīstību nebija liels. Tomēr, «slavas pilnās atmiņas» par tēvu, saka Marks Aurēlijs, «iespaidojušas viņu uz daudz labu, pamudinājušas uz pieticību un reizē virišķību».

Marka māte Domitija Kalvilla [arī Lūkilla] tāpat bija cēlusies no dižas cilts. Viņa iedvesusi dēlam

«dievbijību, devību un atturību ne tikai no ļauniem darbiem, bet arī no tiem līdzīgām domām, bez tam mīlestību uz vienkāršību ēdienā un dzīves veidu, kas atšķiras no bagātnieku greznības.»

Pēc tēva nāves par Marka aizgādni un audzinātāju kļuva mirušā tēvs, Marka vectēvs – Marks Annijs Vērs. Ar savu mirušajam dēlam līdzīgo tikumisko raksturu, dzīves gudrību un labo izglītību viņš teicami atbilda šim uzdevumam.

Kad Markam bija desmit gadu, vectēvs viņu aizveda pie tēva kapa. Pie tā stāvot, Marks svinīgi zvērēja nekad neatkāpties no tikumu ceļa. Pēc tam vectēvs viņu veda pie citu ievērojamu romiešu – kā Metella, Katōna, Kassija – atdusas vie-

tām, stāstīja viņam par tajās guldīto slavenajiem darbiem, mudināt mudinādams viņu kļūt tiem līdzīgam.

Marks nekavējās sekot šiem taisnības, izturības u.c. cēlu īpašību paraugiem. Spēlējams ar citiem zēniem kara spēles, viņš piešķīra uzvaras vainagus neatkarīgi no uzvarētāja vecāku dižciltības. Ikvienu gadījumu viņš izlietoja savu spēku un izturības vingrināšanai. Tā reiz, pēc ilgākas skraidīšanas izslāpis, viņš kāri raudzījās, kur varētu nodzerties. Beidzot, atradis avotiņu, viņš pēkšņi apstājās un aizgāja nedzēris. Kad nu vectēvs viņam jautāja, kādēļ viņš tā darot, Marks atbildēja:

«Vai tu, mans tēv, neteici, ka Katōns varējis savaldīt savas visspēcīgākās iekāres? Kāpēc tad Annija dēls lai nebūtu pietiekami stiprs un nespētu uz dažām stundām atlikt kādas vajadzības apmierināšanu? Pieņemsim, ka liktenis man dāvātu valdnieka zīli: vai es spētu par citiem valdīt, ja es nebūtu kungs par sevi pašu?»

Marka audzināšanā dzīvu dalību ņēma arī vectēva otra sieva Hermīnija. Kā sieviete, viņa jo daudz rūpējās par Aurēlija miesīgo labklājību. Tāpēc, kad kādu rītu Hermīnija ieraudzīja, ka Marks, visu nakti negulējis, ir sēdējis pie grāmatām, viņa pārmetta Markam, ka viņš liekot novārtā savu veselību. *«Tu dusmojies, Hermīnija»,* Marks atbildēja smaidīdams; *«un tomēr tikai tu biji tā, kas man laupīji manu mieru.»* Kad Hermīnija iebilda, ka taisni viņa esot rūpējusies par viņu, aplājot viņa cieto guļas vietu ar tepīki, – Marks Aurēlijs jau tad mēdza gulēt uz cietiem dēļiem – Aurēlijs teica: *«Un taisni tāpēc, Hermīnija, tu man laupīji miegu. Jeb vai tu domā, ka Annija dēls varētu krist Lūkulla glēvulībā?»* Kad Hermīnija tālāk piezīmēja, ka tā guļot visi vergi, Aurēlijs savukārt: *«Tikai ar to starpību, ka tiem tas ir jādara piespiesti, kamēr es, kā stōiešu mācības piekritējs, to daru labprātīgi.»*

Kādu dienu, ejot uz vingrošanas laukumu, Marks izdzirda kādā mājā skaļus kliedzienu. Viņš devās uz kliedzienu vietu. Tur kāds vergu tirgotājs mēģināja sakropļot trīs gadus vecu meitenīti, lai to izlietotu ubagošanai. Marks ar varu izrāva meitenīti no briesmoņa rokām un devās ar to uz mājām. Visa Roma apbrīnoja zēna varonību. Pats ķeizars Hadriāns ievēroja šo notikumu. Viņš iecēla divpadsmitgadīgo zēnu jātnieku kārtā, iesvētīja par priesteri un bez tam apbalvoja ar pilsoņu kroni, ko parasti piešķīra tikai par romieša glābšanu.

Kā priesterim Markam Aurēlijam drīzumā bija jāpiedalās Ankiliju svētkos, viņš bija pārsteigts un sašutis par to izlaidīgo veidu, kādā bagātie romieši svinēja šos svētkus. Vēl lielāks bija Marka sašutums, kad viņš dabūja zināt, ka slavenā karavadoņa Sevēra dēlu Iūliju sauc pie tiesas atbildības par to, ka viņš bija cildinājis ķeizara briesmoņa Kaligulas nonāvētāju Chaireju. Viens neuzdrošinājās Iūliju aizstāvēt, un viņam draudēja vai nu nāve, vai izraidīšana no Romas. Tad par Iūlija aizstāvi pieteicās Marks Aurēlijs. Ar savu sirsnīgo un vienkāršo runu viņš panāca, ka Iūliju attaisnoja.

Ap to pašu laiku reiz, gar kādu upi iedams, Aurēlijs ieraudzīja slīkstum zēnu. Viņš metās ūdenī un izglāba slīkstošo. Izrādījās, ka viņš bija izglābis no Grieķijas ieceļojušā filozofa Diognēta dēlu. Kopš tā laika Diognēts kļuva par Marka skolotāju. Viņa vadībā M. Aurēlijs iepazinās ar filozofu Bakchija, Tandasida un Markiāna mācību un mācījās rakstīt dialogus. Diognēts viņu arī brīdinājis no ticēšanas dažādiem *«māžiem un slepenām mācībām»*.

Sešpadsmitā dzīvības gadā Marks uzvilka vīra togu. Ar to viņš bija kļuvis pilntiesīgs Romas pilsonis, kas varēja iesākt valstsvīra karjēru.

M. Aurēlijam tā sākās ar Britannijas sūtņu sūdzības atbalstīšanu pret prokonsulu Nōrbānu un kvestoru Pediju, kas pārvaldot Britannijas provinci, bija tur pielaiduši visādas nelikumības un, pārmērīgi tās iedzīvotājus ar nodokļiem aplikdami, noveduši provinci līdz pilnīgam badam. Marka Aurēlija pārliecinošai runai atkal bija panākumi, un apsūdzētiem piesprieda nāves sodu.

Isu laiku pēc tam nomira Marka Aurēlija vectēvs. Kā patstāvīgs Romas pilsonis Marks tagad pārgāja dzīvot pats savā mājā. Sīrsnīgo satiksmi ar saviem radiem un tāpat Diognētu Marks tomēr nepārtrauca. Diognētam viņš pat izlūda no ķeizara Hadriāna publiska skolotāja vietu.

Kādu ritu, nonākot forumā, Marks Aurēlijs ieraudzīja laukumā lielu cilvēku pulku. Izrādījās, ka tur liktors pārdod kādu Klaudiju Maksimu verdzībā par to, ka tas nespēj samaksāt parādu savam kredītoram. To izdzirdis, Marks Aurēlijs paziņoja, ka viņš samaksās Klaudija parādus; tā viņš dāvāja Klaudijam brīvību.

Pienāca Iūpitera svētki. Konsuli, tribūni, pretori, visa tauta devās uz kalnu, kur bija jānotiek svinībām. Visiem par lielu pārsteigumu un prieku par Romas pārstāvi ķeizars iecēla M. Aurēliju. Ar to M. Aurēlijam tika parādīts liels gods, jo šo goda amatu parasti piešķīra tikai tiem, kam valsts labā bija lieli nopelni un kas bija pazīstami ar savu nosvērtību: pēdējā īpašība izvēlētajam pārstāvim bija nepieciešama tāpēc, ka tam bija arī jāapspriež tiesa par svētku laikā notikušiem pārkāpumiem. Šāds pienākums šoreiz bija jāpilda arī M. Aurēlijam. Proti, otrā dienā pēc svētkiem pie Aurēlija ieradās kāds sirmgalvis un sūdzējās, ka, kamēr tauta bijusi svinībās, tikmēr viņa mājā ielauzušies daži patriciešu jaunekļi un gribējuši nolaupīt viņa meitu Meliori. Par vainīgo viņš nosauca kādu Fulviju. Tās liedzās, ar lieciniekiem pierādīdams savu alibi. Bet steigā liecinieki nebija sarunājušies, kādu alibi vietu minēt, tāpēc viņu liecības nonāca viena ar otru pretrunā. Fulvija vaina un viņa draugu viltus liecības kļuva skaidri redzamas. No atbēšanas ne mazākā mērā nebaidīdamies, M. Aurēlijs visiem vainīgajiem piesprieda izraidīšanu no Romas. Ķeizars apstiprināja M. Aurēlija spriedumu, un visa tauta tam piekrita.

2.

Ķeizars Hadriāns par savu pēcnācēju bija proklamējis patricieti Ailiju Vēru. Pēdējais ar savu izvirtīgo un izšķērdīgo dzīvi bija radījis tautā pret sevi sliktu noskaņojumu. Kad Ailijš Vērs 138. g. mira, Hadriāns par sava troņa mantinieku proklamēja visu mīlēto, ar savu tikumīgo dzīvi pazīstamo Antōnīnu, ar noteikumu, ka pēc tā par ķeizaru jānāk Markam Aurēlijam.

Kad Hadriāns nomira, troni arī tiešām mantoja Antōnīns. Par nākošiem troņa mantiniekiem kļuva Marks Aurēlijs un mirušā Ailija Vēra dēls Lūkijs Vērs.

Antōnīna taisnās un patriciešu patvaļu ierobežojošās rīcības dēļ viena patriciešu daļa ienīda Antōnīnu un sarīkoja pret viņu sazvērestību. Bet Marks Aurēlijs ar savu modrību laikus dabūja zināt par sazvērestību un tā tika likvidēta.

Kā pie nākošā troņa mantinieka, pie Marka Aurēlija daudzi griezās ar lūgumiem un sūdzībām. Bet drīz Aurēlijs dabūja zināt, ka viņa miesas sargi nepielaižot pie viņa visus lūdzējus un uzplēšot pat viņam sūtītās sūdzības. Tad Marks Aurēlijs izdeva likumu, ar kuru turpmāk par majestātes apvainotāju bija uzskatāms tas, kas kavē romiešu pieeju ķeizaram vai arī atplēš tam sūtītu vēstuli. Tādā kārtā Marks Aurēlijs, vēl kā troņa mantinieks, gribēja, cik iespējams, nākt pretim visām savas tautas vajadzībām.

Kā nākošo valdnieku Marku Aurēliju aplenca veseli lišķu bari. To starpā netrūka arī dzejnieku, kas viņam veltīja daudz lišķības pilnu dzeju. Viens no dzejdarīem [...] veltīja viņam pat veselu lišķības pilnu odu. Aurēlijs tad pārmācīja to [...], likdams viņu vairākas dienas ieslodzīt un pēc tam dažādi izjokot. Ar to Marks Aurēlijs atbaidīja no sevis citus tam līdzīgus lišķus.

Bet tai pašā laikā Aurēlijs bija īsts zinātnieku un mākslinieku aizstāvis un draugs. Tā viņš deva pajumti savā mājā gramatiķim Aleksandram, filozofam Aleksandram un Sekstam, kā arī ataicināja no Chalkidas uz Romu slavenu Apollōniju. No visiem viņiem viņš kaut ko mācījās. –

«Gramatiķis Aleksandrs», saka pats Aurēlijs, «mācīja mani atturēties no to cilvēku nosodišanas, kas lietojuši kādu slikti skanošu, valodai svešu izteicienu; tai vietā viņš ieteica kopēji pārrunāt šo izteicienu, atvietot to ar nodēriģāku un parādīt, kā viņiem bija jāzsakās.»

«Aleksandrs, platōniķis, mācīja man nekad bez vajadzības un bieži, rakstiem vai mutes vārdiem, kādam nepaskaidrot, ka man nav viņam laika, un tādā kārtā neizvairīties izpildīt pienākumus, kurus mums uzliek attiecības ar citiem cilvēkiem.»

«No Seksta», turpina Aurēlijs, «es mācījos būt labu vēlošs, pēc viņa parauga būt savai mājai kā tēvs; viņam man ir jāpateicas par apņemšanos dzīvot saskaņā ar dabu, arī – par nemākslotu, cienīgu izturēšanos un par rūpību draugu vēlmiju uzminēšanā, par pacietību pret nezinātājiem un cilvēkiem, kas padodas aplamiem mājumiem, un, beidzot, par mākslu pierast pie visiem cilvēkiem.. Viņš mani rādīja spēju atrast un sakārtot pārliecinošā un regulārā kārtā dzīves gudrībai vajadzīgos noteikumus, nekad nedot vaļu dūsmām vai kādai citai kaislībai, bet kopā ar šo pilnīgu bezkaislīgu savienot vismaigāko mīlestību un centīties pēc labas slavas..»

«No Apollōnija man nāk brīvais domāšanas veids, kas tomēr reizē ir apdomīgs un ne vismazākā mērā nenovirzās no tā, ko prāts ir izvēlējis par vadošo zvaigzni; tāpat no viņa nāk pastāvīgā aukstasinība vieslielākās sāpēs, bērnu zaudējot, ilgstošā slimība. No viņa, kā no dzīva piemēra, es mācījos, ka ir iespējams būt ļoti dedzīgam un tomēr pacietīgam.. Viņš man, beidzot, rādīja, kā var no draugiem pieņemt t.s. pakalpojumus un tomēr tai pašā laikā nekļūt no tiem verdziski atkarīgam..»

Šis pats Apollōnijs, redzēdams Marka Aurēlija valdnieka ideālu, noturēja viņam par godu runu, kurā slavēja viņa nopelnus Romas un visas valsts labā, uzmuģinādams viņu arī turpmāk iet pa to pašu tikumības un taisnības ceļu, pa kuru viņš gājis līdz šim. Marks Aurēlijs bija aizkustināts. Visas tautas priekšā viņš apskāva Apollōniju un pasniedza viņam kā dāvanu gredzenu. Bez tam viņš Apollōnijam dāvāja Romas tuvumā vasarnīcu.

Arī pats ķeizars Antōnīns drīz novērtēja Marka Aurēlija spējas un nodeva viņa rokās konsula un tribūna varu. Aurēlijs tagad lika priekšā pieņemšanai vairākus likumus. Tādā kārtā pieņēma likumu, kas ierobežoja vergu īpašnieku tiesības lemt par vergu dzīvību un nāvi, tālāk likumu, kas ierobežoja patriciešu izšķērdību un pazemināja naudas aizdošanas procentus, beidzot likumu, kas pašķīra ceļu valsts amatos nevis pēc dižciltības, bet pēc spējām un nopelniem. Aurēlijs izdarīja savai valstij pakalpojumu arī ar to, ka ieteica nepieņemt Romas pavalstniecībā četras ģermāņu ciltis, kas to bija lūgušas. Viņa galvenais arguments bija tas, ka Romas valstī jau tā ir daudz neapmierināto, kas kuru katru brīdi var sacelties. Tā arī tiešām drīzumā notika: Āzijā sacēlās alāni, un tikai Aurēlija ātrā un enerģiskā rīcība drīz likvidēja šo sacelšanos.

Pa to laiku Aurēlijs bija apprecējis Antōnīna meitu Faustīni. Pēc viena gada viņiem piedzima meita. Visa Roma atzīmēja šo notikumu ar upuriem tempļos un vēlēja laimes laimīgajam tēvam. Priecīgs bija arī Antōnīns, bet viņš ilgi šo prieku vairs nebaudīja, jo drīz viņš nomira, 72 g. vecs. Pirms miršanas visas tautas priekšā viņš nodeva Markam Aurēlijam valdnieka zizli un apskāva viņu pēc tam, visai tautai gaviļējot, kā ķeizaru.

Aurēlijs tagad būtu varējis viegli atbrīvoties no Lūkija Vēra, ar kuru viņam, pēc ķeizara Hadriāna testamenta, bija jādala tronis. Tā savā laikā jau bija rīkojies Tiberijs ar Agrippu, Nerōns ar Britanniku. Bet M. Aurēlijs tā nedarīja. Kā cilvēks, kas par visu augstāk stāda taisnību un mīlestību, viņš bez kādām ierunām atzina Lūkiju Vēru par sev līdzīgu piltiesīgu Romas ķeizaru. Visus rīkojumus un pavēles viņi parakstīja abi. Visā pasaule apsveica šo nedzirdēto notikumu. Athēnieši pat sarīkoja brāļu mīlestības svētkus. Ievērojamākais tā laika orators Aristeids kādā svētku runā cildināja divu ķeizaru valdīšanas veidu, salīdzināja to ar konsulātu un jūsmoja par brāļu vienprātību. Tāda tiešām arī pastāvēja, jo Aurēlijs bija lēnprātīgs, un Lūkijs Vērs bija mierā ar to, ka Aurēlijs darīja visu galveno darbu.

3.

Nodevis pēdējo godu mirušajam ķeizaram un uzticības zvērestu tautai, M. Aurēlijs ķērās pie valsts lietu kārtošanas.

Vispirumā kārtā viņš atlaida pretoriāņu gvardi, jo negribēja valdīt ar varmācībām, — kuru pildīšanai šo gvardi daudzi agrākie ķeizari bija galvenā kārtā lietojuši —, bet ar taisnību un pacietību. Lai vecos kareivjus ar šo atlaišanu sāpīgi nesarūgtinātu, Aurēlijs visiem viņiem piešķīra zemi, bet kad tie tomēr negribēja šķirties no šķēpa, ieskaitīja viņus kopējā Romas karaspēkā.

Lielas rūpes drīzumā M. Aurēlijam sagādāja ugunsgrēks, kas bija izcēlies Romā, iznīcinādams ap astoņdesmit ēku. Taisni tai brīdī M. Aurēlijs atradās savās lauku mājās. Dabūjis par šo nelaimi zināt, M. Aurēlijs steigšus jāja uz Romu. Lielākās briesmas tur jau bija novērstas, tomēr daudz vietās vēl plosījās uguns jūra. Savu dzīvību netaupīdams, M. Aurēlijs palīdzēja glābt uguns pārsteigtos. Pēc tam viņš cietušiem ziedoja daudz dārgas ķeizara pils mantas.

Vēl nebija izgaisušas atmiņas par šo ugunsgrēku, kad Romu piemeklēja jauns posts: pārplūda Tiberas un Anio upes. Visas ēkas ap Aventīnu un Flāminija cirku bija ūdens varā, ūdensvads iznīcināts, labības noliktavas izskalotas, Romas apkārtnē lauki mirka ūdenī, lopi, mājas, īpašums – viss gāja bojā. Deviņi simti ģimenes bija pazaudējušas savu mantu. M. Aurēlijs ātri mobilizēja jaunus jātniekus un patriciešus un devās glābt ūdens apdraudētos. M. Aurēlijs pats izglāba dzīvību divpadsmit pilsoņiem. Pēdējo glābjot, kāda ēka sagruva virs Aurēlija galvas un viņu smagi ievainoja. Jaunajiem jātniekiem tikko izdevās viņu izglābt no noslikšanas. Ilgi pēc tam vēl Aurēlija dzīvība atradās briesmās. Kad viņš beidzot izveseļojās, senāts viņam pasniedza pilsoņa vainagu. Palīdzības sniegšanai plūdos cietušiem M. Aurēlijs lika asinēt no valsts kases astoņdesmit tūkstošus sesterciju; lai šo summu ietaupītu, viņš vēl vairāk ierobežoja savus personīgos izdevumus. Uz sava rēķina viņš lika atjaunot daudz sagrautas ēkas. Viņš lika arī ievest no Sīkanijas un Numidijas jaunus labības krājumus, Tiberas un Anio krastus nostiprināt ar stiprākiem dambjiem.

Abas notikušās nelaimes tauta uzskatīja kā no dieviem sūtītas par to, ka Romā līdzās viņiem atļauj godāt vēl citu, proti, kristīgo dievu. Tāpēc atadās ļaudis, kas kūdīja uz kristīgo grautiņiem. Kamēr Marks Aurēlijs pats atradās Romā, tikmēr neviens neuzdrošinājās tos uzsākt. Bet kad reiz viņš bija uz dažām dienām no Romas izbraucis, lai tās pavadītu lauku klusumā, Romā notika grautiņš, kurā nogalināja vairākus simtus kristīgo, to starpā arī divus senatorus. Kad Marks Aurēlijs atgriezās Romā, viņš lika sodīt grautiņa vadoņus.

Bez šīm nelaimēm un sarūgtinājumiem valsts dzīvē, Markam Aurēlijam sarūgtinājumi radās arī ģimenes dzīvē. Viņa sieva Faustīna gan bija viņam dzemdējusi divus dēlus, diviņus – Antōnīnu Hadriānu un Kommodu –, un visa tauta līdz ar tēvu bija par to priecājusies, pateikdamās un upurēdama dieviem tempļos un laukumos; bet šo prieku drīzumā aptumšoja baumas, ka jaundzimušie nav vis Marka Aurēlija, bet kāda vienkārša matroža, pēc citām ziņām – paukotāja dēli. Kad nu šis ne tikai nenoliedza, ka tie ir viņa dēli, bet pat lielījās ar to un izzoboja Marku Aurēliju, tad kāds no M. Aurēlija galminiekiem to nodūra. Tā par visu to dabūja zināt arī pats Marks Aurēlijs. Kaut gan ļoti sarūgtināts, viņš palika uzticīgs saviem stōiskiem principiem un sievai piedeva.

Drīz pēc tam Markam Aurēlijam bija jāpiedzīvo pirmais karš, proti, ar parthiešiem, kas, palaizdamies uz M. Aurēlija miermīlību, bija sacēlušies un pat uzbruka tiem kaimiņos esošām romiešu zemēm – Armenijai u.c. Ne šo zemju toreizējais pārvaldnieks [...], ne Kappadokijas pārvaldnieks Sevēriāns nespēja atturēt parthiešu uzbrukumu, tā ka tie ielauzās romiešu zemē, tālu pāri Eufrātai. Tad Romas senāts nolēma sūtīt pret iebrucējiem lielu karaspēku, pie kam izteica vēlēšanos, lai viens no ķeizariem uzņemas karaspēka vadību. Tā kā M. Aurēlija klātbūtne bija nepieciešama Romā, tad karaspēka vadība bija jāuzņemas Lūkijam Vēram. Viņš nebija gan šim uzdevumam piemērots vīrs. Viņš devās uz karalauku ar veselu dziedātāju un aktieru kuģi, tā ka visa Roma par to smējās. Bet viņam par palīgiem deva ar saviem slaveniem kara darbiem pazīstamos karavadoņus Statiju Prīsku, Avidiju Kassiju un Mārtiju Vēru. Kamēr nu Lūkijs Vērs, slimību simulēdams, kavējās kādā pilsētā, tikmēr šie izcīnīja vienu uzvaru pēc

otras un padzina iebrucējus. Pēc tam Lūkijs ar karaspēku un karavadoņiem atgriezās Romā, kur visa tauta svinīgi nosvinēja uzvaru par ienaidniekiem.

Pa to laiku Marks Aurēlijs bija paguvis izvest valsts dzīvē vairākas svarīgas reformas. Pretēji agrākiem ķezariem, kas visiem līdzekļiem centās savu varu paplašināt un padarīt ne no kā neatkarīgu, Marks Aurēlijs ar senāta piekrišanu izdeva likumus, kas ierobežoja ķezaru varu, atņemot tiem tiesības bez senāta un tautas sapulces piekrišanas uzsākt karu, slēgt miera un savienības līgumus, atlaist senātu, iecelt ierēdņus. Šis un citas valsts varas funkcijas Marks Aurēlijs tagad sadalīja starp tautas sapulci un senātu, atstājot ķezaram galvenā kārtā tikai galīgās likumu apstiprināšanas tiesības.

Markam Aurēlijam priekšā liekot, senāts atcēla ūdens un apbedīšanas nodevas, nodokļu iekasēšanas iznomāšanu un ierobežoja vergu tirdzniecību. Cik vien Markam Aurēlijam laiks atļāva, viņš personīgi piedalījās tiesas sēdēs, kur daudzreiz lika tiesnešiem spriest nevis pēc likuma burtā, bet pēc būtības.

Vēl nebija aplukušas neseno uzvaru svētku gaviļu atskaņas, kad Romu piemeklēja jauna, briesmīga nelaime – mēris. Dienu no dienas saslīma un mira tūkstošiem cilvēku. Aurēlijs izlietoja visus iespējamus līdzekļus sērgas ierobežošanai – lika kurt ugunsurus gaisa tīrīšanai, ierīkoja slimnīcas, lika piegādāt zāles – sērga tomēr tik drīz nerimās. Sērgai par upuri krita arī Aurēlija māte Domitija un dēls Hadriāns. Saslīma un Aurēlija klātbūtnē nomira arī Diognēts, atstājot Aurēlija gādībā savu sievu un bērnus. Aurēlijs nekavējās rūpēties par viņiem kā tēvs. Pašam Diognētam viņš lika uzcelt pieminekli *«par mūžīgu piemiņu viņa mīlestībai»*.

Nesenais karš ar parthiešiem un mēris bija vājinājuši Romas spēkus. To nomaņija ģermāņu ciltis markomanni, svēbi, kvādi, sarmati, iāzygi, vandali u.c. un nekavējās Romas valstij uzbrukt no vairākām vietām. Daudzus Romas pilsoņus pārņēma bailes, arī karaspēka garastāvoklis bija nomākts. Bet tad Aurēlijs dedzīgā runā uzmodināja tautu un karaspēku un iedeva tiem jaunu drosmi. Trešā dienā viņš devās karaspēka priekšgalā pretim iebrucējiem, kas jau bija paguvuši krietni tālu ielauzties zemē un ielenkt vairākas karaspēka daļas. Pēc savienošanās ar sakauto daļu paliekām Aurēlijs Lejas Pannonijā, pie Mursijas, izšķirīgā cīņā guva pār ienaidnieku spožu uzvaru. Tai pašā laikā uzvaras bija guvuši citās vietās arī atsevišķie romiešu karavadoņi. Sakautās tautas atkāpās atpakaļ savās zemēs. Romiešu karavadoņi ar karaspēku apmetās pie Karnuntas Petoviōnas [*gr. Παταύiov*] un Sabarijas ziemas nometnēs, pats Aurēlijs ar savējo karaspēku Akvilēijā.

Pavasara sākumā Marks Aurēlijs atstāja Akvilēiju, izbrauca cauri Syrijai un Dalmatijai, izvisur atstādams savas labsirdības un cilvēku mīlestības pēdas. Ceļā uz Naisu, [...] kalnos viņam uzbruka dardaniešu laupītāju pulks. Tā kā viņš bija izbraucis tikai ar nelielu sardzi, tad laupītāji viņu viegli sagūstīja. Viņš piesolīja tiem lielu izpirkšanas naudu. No tā dardanieši noprata, ka viņš ir kāda ievērojama persona. Drīz vien tie dabūja zināt, kas viņš īsti ir. Tūdaļ viņi sāka izturēties pret Marku Aurēliju ar lielu cieņu, iepazīstinot viņu ar savu iekšējo stingro dzīves kārtību. Visu to redzot, Marks Aurēlijs lika priekšā dardaniešiem iestāties kā veselai vienībai viņa karaspēkā. Dardanieši šim priekšlikumam piekrita, un drīz vien viņu 3000 lielais pulks palīdzēja Markam Aurēlijam atsist jaunu marko-

mannu uzbrukumu. Šoreiz Marks Aurēlijs bija guvis arī daudz gūstekņu, bet viņš drīz tiem atkal dāvāja brīvību.

Ar visu to, ka Marks Aurēlijs bija labsirdīgs un humāns valdnieks, viņam bija arī personīgi ienaidnieki, kas nekavējās slēgt pret viņu sazvērestību. Šāds slepens ienaidnieks bija mirušā Ailija meita Fabija, kas nevarēja viņam piedot, ka viņš uz Antōnīna vēlēšanos bija atsaucis savu saderināšanos ar viņu un apprecējis pēc tam Faustīni. Atriebības dziņas karavināta, viņa pierunāja Lūkiju Vēru noindēt Marku Aurēliju. Bet atkal laikus šis nodoms nāca gaismā. Abus sazvērniekus Marks Aurēlijs tomēr nesodīja, tikai izteica viņiem smagus pārmetumus. Drīz pēc tam Lūkijš Vērs saslima un kādā kara gājienā nomira, 39 g. vecs.

Cik iecietīgs un piedodošs Marks Aurēlijs bija pret pārkāpumiem un noziegumiem, kas bija vērsti tieši pret viņu, tikpat stingrs un nepielūdzmas viņš bija pret tādiem noziegumiem, kas aizskāra visas valsts un pilsoņu intereses. Tā, dabūjis zināt, ka divi romiešu karavadoņi Kaisijs un Lūkijš aplaupa iekaroto apgabalu iedzīvotājus, viņš lika tos sodīt ar nāvi, kaut arī daudzi karavadoņu draugi un tuvinieki lūgtin lūdza piedošanu.

Pa tam ģermāņu ciltis atkal un atkal turpināja uzbrukt Romas zemēm. Tagad tās bija apvienojušās vēl lielākos pulkos nekā agrāk, un tāpēc bija kļuvušas jo bīstamākas. Markam Aurēlijam bija atkal jā rūpējas par karaspēka noorganizēšanu un uzturēšanu. Tas prasīja daudz naudas, bet valsts kase bija gandrīz tukša. Tad Marks Aurēlijs vēl vairāk ierobežoja citus izdevumus un pārdeva vairāksolīšanā gandrīz visas ķeizaru pils mantas, iegūstot tādā kārtā karaspēka vajadzībām vairāk kā 1800 miljonus sesterciju. Visa tauta ar sajūsmu apsveica šo Marka Aurēlija soli. Visur lūdza dievus par viņa labklājību. Nolēma pat viņam par godu celt templi. Uzsāka jau celšanas darbus. Bet kad Marks Aurēlijs to dabūja zināt, viņš bija pret šo nodomu, jo viņš redzēja savā darbībā nevis kādus nopelnus, bet tikai pienākuma pildīšanu. Jau pa daļai uzcelto templi Aurēlijs lika priekšā izbūvēt par atpūtas namu veciem karavīriem, lai tie tur varētu mierīgi pavadīt savu dzīves vakaru. Savācis un noorganizējis pietiekami lielu karaspēku, Aurēlijs devās jaunajā karagājienā. Faustīna ar bērniem viņu pavadīja līdz Prainestai. Šķiršanos it sevišķi sarūgtināja pēkšņā jaunākā dēla Annija nāve, jo taisni Anniju Aurēlijs bija nodomājis atstāt par savu troņa mantinieku, kamēr vecāko dēlu Kommodu, viņa vieglprātīgā rakstura dēļ, viņš uzskatīja par valdnieka amatam nepiemērotu.

Pēc nogurdinoši gariem gājieniem karaspēks nonāca Pannonijā, kuras lielākā daļa līdz pat Akvilēijai jau bija ienaidnieku ieņemta. Vispirmā kārtā Aurēlijs padzina ienaidniekus no Akvilēijas. Pēc tam viņš savienojās ar karavadoņa Viktorīna karapulku, lai drīzumā uzsāktu izšķirīgu kauju.

Kādu dienu apkārtnes apskatīšanas laikā Aurēlijam paziņoja, ka vesels ienaidnieka pulks esot pārgājis viņa pusē un gribot ar viņu runāt. Izrādījās, ka šis pulks sastāv galvenā kārtā no kādreiz brīvībā atlaistiem gūstekņiem. Viņi lūdza Aurēliju uzņemt viņus savā karaspēkā. Aurēlijs tam piekrita. Jau nākošā dienā viņi palīdzēja Aurēlijam smagi sakaut markomannus, iegūstot pie tam 30.000 gūstekņu. Nākošā dienā radās arī jauni pārbēdzēji. Divi no viņiem pat piedāvāja slepeni nogalināt ienaidnieka vadoni. Bet Marks Aurēlijs ar sašutumu noraidīja šo priekšlikumu un lika šos nodevējus sodīt ar nāvi.

Pēc dažām dienām kauja atjaunojās. Atkal uzvaru guva Marka Aurēlija karapulki. Dūšīgo karavadoni Māmertīnu viņš vainagoja ar goda vainagu un valsts vārdā dāvāja lielu naudas summu. No pēdējās Māmertīns atteicās, ziedojot to kādas izpostītas pilsētas iedzīvotājiem. Tajā vietā viņš lūdza Aurēlija meitas Vibijas roku. Kad izrādījās, ka Vibija Māmertīnu mil, viņš neliedza pēdējam to precēt.

Zaudētās cīņas novājināti, ienaidnieki lūdza no Marka Aurēlija 8 mēnešus ilgu pamieru. Šo laiku Marks Aurēlijs izlietoja sava karaspēka papildināšanai. To viņš veica pa daļai ar to, ka, ar gūstekņiem un pārbēdzējiem labi apejoties, panāca, ka tie iestājās romiešu karaspēkā.

Pēc pamiera karš atjaunojās ar jaunu sparū. Šoreiz Marka Aurēlija stāvoklis vairākas reizes bija ļoti kritisks. Bet beigu beigās viņš tomēr panāca uzvaru. Uzvarētie nosūtīja sievas, bērnus un priesterus romiešu noietnē, apliecinādami ar to savu pilnīgu padevību. Kā parasti, Marks Aurēlijs izturējās pret uzvarētiem ļoti humāni. Tomēr miera nodrošināšanas labā viņš markomannu zemē novietoja 20.000 romiešu, tai pašā laikā vienu ienaidnieku daļu novietojot romiešu apgalos.

Tā bija pagājuši 5 gadi pastāvīgās briesmās un karos. Aurēlijs cerēja tagad kādu laiku pavadīt mierā savas ģimenes vidū. Bet velti. Tai laikā, kamēr viņš izcīnīja pēdējo izšķirīgo cīņu, viņam draudēja uzbrukt jaunas briesmas. Proti, Fabija, dabūjusi zināt, ka ir ļoti iespējams, ka Marks Aurēlijs pēdējā kaujā zaudē dzīvību, uzmodināja romiešu karavadoni Kassiju, kas ar leģionāriem mīta Āzijā, izsludināt sevi par ķeizaru. Kassijs, noticēdams Fabijas apgalvojumam, ka Marks Aurēlijs miris, tiešām tā arī izdarīja. Kad nu dažas dienas vēlāk pienāca ziņa, ka vēsts par Marka Aurēlija nāvi bijusi pāragra, atkāpšanās no spertā soļa Kassijam likās neiespējama. Tāpēc viņš sagatavojās cīņai ar Marku Aurēliju. Līdz tam tomēr lieta nenonāca. Īsi pirms cīņas Kassiju nogalināja kāds no viņa paša ļaudīm. Tā liktenis aiztaupīja Markam Aurēlijam karu, kas varēja būt postošāks par visiem iepriekšējiem. Tāpat kā agrāk, Marks Aurēlijs ienaidniekiem piedeva, saplēšot sazvērnieku listi, pat to neizlasot. Arī Kassija liķi viņš lika apbedīt ar lielu godu, pieminot nevis Kassija sacelšanos, bet uzvaras, kuras viņš bija Romai kādreiz izcīnījis.

Tikko bija norimusi visa šī lieta, kad Marku Aurēliju Athēnu pilsoņi aicināja spriest tiesu par Attikas pārvaldnieku Hērōdu, kas viņus visādi vajājis un tīrījis. Marks Aurēlijs paklausīja šim athēniešu aicinājumam. Pēc lietas izmeklēšanas, redzot, ka sūdzība pilnīgi dibināta, viņš atcēla Hērōdu no pārvaldnieka amata un lika atņemt viņam visu nelikumīgi iegūto īpašumu un pašu izraidīja trimdā. Soda saņēma arī Hērōda draugi un favorīti.

Pēc tam Marks Aurēlijs divpadsmit senatoru un divu prefektu pavadīts atstāja Apameiju un devās uz Halalas pilsētu, kur viņu gaidīja Faustīna. Te, kādā viņai par godu rīkota mielastā, viņa pēkšņi nomira. Marks Aurēlijs, kaut arī cieta, tomēr virišķīgi panesa šo nāvi. Pēc Faustīnas liķa sadedzināšanas, tās pelnus nosūtīja uz Romu, kur tos ar lielu godu novietoja Antōnīna templī; viņai pašai senāts piešķīra dievišķu godu, viņas statuju novietoja kādā no Romas templiem, Halalu pārdēvēja par Faustīnopolī.

Pēc kāda laika Marks Aurēlijs apprecējās otro reizi ar kāda vienkārša zemnieka meitu Pompēiju. Senāts piešķīra viņai ķeizarienes titulu, bet viņa to noraidīja. Pēc kāzām Marks Aurēlijs kopā ar jauno sievu devās uz Syriju, lai tur pēc likvidētās Kassija sacelšanās pilnīgi nodrošinātu tās padevību. Syrijā visur valdīja miers, vienīgi Antiocheija negribēja atzīt Romas varu. Bet redzot tuvojamies lielu romiešu karapulku un sabiedroto neatbalstīta, tā bija spiesta atteikties no pretošanās. Marks Aurēlijs dumpiniekiem atkal piedeva, tikai viņu vadoni [...] lika izraidīt.

Uzkavējies dažas nedēļas Antiocheijā, Marks Aurēlijs caur Syriju un Palestīnu devās uz Aigipti. Hēliopolē viņš apbrīnoja ķēniņa pils un saules tempļa lieliskumu. Damaskā viņu saistīja dabas skaistums. Aigiptē viņš nodeva godu Pompēija kapam un apmeklēja Pēlūsijā Serāpida mistērijas. Redzot šo mistēriju bezkaunīgo raksturu, Marks Aurēlijs noliedza tās turpmāk rīkot. No Pēlūsijas Marks Aurēlijs devās uz Aleksandriju, kur tauta viņu saņēma ar gavilēm. Zemes izcīlākie vīri veda viņu Ptolemaiju templī, kur no jauna nodeva viņam uzticības zvērestu. Aleksandrijā Marka Aurēlija uzmanību saistīja majestātiskais Īsidas templis, Filipa dēlu piemineklis un Falēru Dēmētrija savāktā bibliotēka. Viņš satikās arī ar Aleksandrijas filozofiem, kas tolaik bija pieslējušies dažādām mistiskām mācībām, pavisam nonicinot stōiķu mācību. Lai pašķirtu pēdējai ceļu, Marks Aurēlijs iecēla par Aleksandrijas 'mūseiona' pirmo skolotāju filozofu Basilīdu, kas tiešām drīz vien prata stōiķu mācībai iekarot cienīgu vietu.

No Aleksandrijas Marks Aurēlijs kuģi devās uz Athēnām. Viņš piešķīra Athēnām lielākas tiesības un brīvības nekā pārējām Grieķijas pilsētām, nobeidza Iūpitera Olympa tempļa celšanu, ko bija sācis jau Peisistrats, dāvāja pilsētai publisku bibliotēku, lika restaurēt vairākas senas ēkas un citādi veicināja mākslas un zinātņu uzplaukšanu Athēnās. Viņš izvēlēja vairākus filozofus, kas, saņemdami no valsts atalgojumu, turpmāk par brīvu mācīja jaunatni. Viņš izglāba arī no notiesāšanas, it kā par bezdievību, filozofu Dēmōnaku, saistot to turpmāk pie sava galma.

Vislabāko novēlējumu pavadīts, Marks Aurēlijs pēc vairākiem gadiem, beidzot, devās uz Romu. Ceļā kuģi, kurā viņš brauca, pārsteidza neganta vētra. Jau likās, ka kuģa bojā eja ir neizbēgama, kad pēkšņi debess noskaidrojās, un kuģis laimīgi piestāja Brundisijas ostā. Šeit Marks Aurēlijs nomainīja kara bruņas ar togu un devās caur Kalabriju un Kampāniju tālāk.

4.

Romā Marku Aurēliju saņēma ar lielu prieku un ovācijām. Vēl tālu no Romas viņu sagaidīja Romas pilsoņi un vilka tālāk viņa ratus. Pie pilsētas vārtiem viņam iznāca pretim viss senāts, apsveicot viņu kā tēvijas tēvu un glābēju. Pēc tam sākās senāta sarīkote pateicības svētki. It visur kūpēja altāri ar pateicības upuriem dieviem, viņa atgriešanās dienu izsludināja par katru gadu svinamu dienu, dievei Fortūnai Reduks veltīja altāri ar attiecīgu uzrakstu, viņam pašam uzcēla pieminekli. Forumā, kas bija pilsoņu pārpildīts, Marks Aurēlijs kāpa tribīnē un

ziņoja tautai un senātam par saviem darbiem, izceļot romiešu leģionu drošsirdību un dievu gādību.

Pēc garajiem kara gadiem Marks Aurēlijs bija nodomājis visu savu uzmanību veltīt valsts iekšējās izbūves darbam, cerēdams tā atgriezt atpakaļ seno Romas slavu. Jau pirmajās dienās pēc atgriešanās, viņš iedziļinājās notikušos tiesas procesos, dažus no tiem liekot izspriest par jaunu, dažiem sodus mīkstinot. Pēc tam viņš pārraudzīja senāta un pretoru darbību. Kad izrādījās, ka pretors Kailijs, pretēji viņa norādījumiem, pārāk bargi rīkojies ar Kassija sacelšanās līdzdalībniekiem, viņš to atlaida no amata.

Pa tam pastāvīgie kari, ugunsgrēks, plūdi, galvas pilsētas izbūves darbi bija gandrīz pilnīgi iztukšojuši valsts kasi. Prefekts Sevērs lika priekšā paaugstināt muitas un nodevas. Bet Marks Aurēlijs šo priekšlikumu noraidīja, atlaižot pilsoņiem pat iekrājušos nodevu pārādus.

Vēl pirms pēdējā karagājiena Marks Aurēlijs bija licis kapitoliņā pamatus jaunam templim. Tagad viņš turpināja un nobeidza šī tempļa celšanu. Tempļa atklāšanas dienā viņš kā augstākais priesteris pielūdza dievi Euergesiju, kurai par godu šis templis bija celts. Pēc tam viņš aizdedzināja altāri, uz kura sadedzināja visas pilsoņu parādā zīmes un lika, kā pirmo upuri dievei, izdalīt strap trūcīgiem pilsoņiem divi miljoni sesterciju. Romas priesteri bija nemierā ar to, ka Marks Aurēlijs bija ievēdus jaunu dievi, kā arī ar to, ka viņš izturējās humāni pret kristīgajiem. Šī priesteru neapmierinātība tomēr nepiespieda Marku Aurēliju atkāpties no savas pārliecības. Joprojām viņš lika pretoriem pieturēties pie Antōnīna izdotiem saudzīgajiem 'kristīgo likumiem', pavisam noliedza kristīgo sodīšanu ar nāvi. Viņš pat atļāva kristīgiem ieņemt valsts un goda amatus.

It kā Marka Aurēlija izturību pārbaudīdams, liktenis drīz vien sūtīja viņam jaunas grūtības. Pienāca ziņas, ka Karthāga kritusi par upuri milzīgam ugunsgrēkam, ka Smyrna, Efesa un Nikomēdeija – sagrautas zemestrīcē. Tai pašā laikā ieradās Alpu iedzīvotāji, lūdzot glābt viņus no bada, kas tur izcēlies neražas dēļ. Marks Aurēlijs darīja visu, kas bija viņa spēkos, lai atvieglotu šo dažādo apgabalu iedzīvotāju postu.

Netrūka Markam Aurēlijam arī tīri personīgas dabas nelaimes. Vienā mēnesī nomira vairāki viņa draugi:

- Aleksandrs,
- Dēmōnaks, [...],
- Frontōns.

Kremtim kremta Marka Aurēlija sirdi viņa vienīgā dēla Kommoda vieglprātīgā dzīve. Kamēr Kommods bija nepilngadīgs, tikmēr viņš vēl paklausīja Marka Aurēlija aizrādījumiem, vismaz – izlikās tiem paklausāms. Bet tiklīdz viņš bija kļuvis pilngadīgs un senāts viņam bija piešķīris konsula un tēvijas tēva godu, viņš jau pilnīgi atklāti nodevās uzdzīvei, negriežot uz Marka Aurēlija aizrādījumiem ne mazāko vērību. Dabūjis zināt zināmo nostāstu par savu izcelšanos, Kommods Marku Aurēliju neuzskatīja pat vairs par savu tēvu.

Šai laikā valsts robežas no jauna sāka apdraudēt ienaidnieku uzbrukumi. Pir-mie sacēlās ģermāņi, padzenot viņu zemē novietotos leģionus un tos ceļā gandrīz pilnīgi iznīcinot. Panākumu sadrošināti, ģermāņi devās tālāk, ieņēma Nōriku un Pannoniju, smagi sakaujot romiešu karavadoņa Rūfina [...] karaspēku. Kritušo starpā bija arī pats Rūfins [...]. Viņa vietā stājās karavadonis Taruntēns Paterns, bet arī tas nespēja apturēt ģermāņu uzbrukumu. Tad leģioni atkal aicināja par vadoni Marku Aurēliju. Viņš nekavējās šo uzaicinājumu pieņemt. Pirms došanās jaunajā karā viņš deva Kommodam krietnu sievu – Krispīnu – cerot, ka tā iespāi-dos dēlu dzīvot krietnāku dzīvi. Savu znotu Māmertīnu viņš iecēla par Romas pārstāvi un nodeva pēdējā noturētā senāta sēdē senātam savas ķeizara zīmes un izteica savu pēdējo gribu gadījumam, ja viņš no kara lauka vairs neatgrieztos. Viņš sapulcināja savā pilī arī Romas filozofus un triju dienu sanāksmēs attēloja viņiem savus filozofiskos uzskatus. Pēc tam karapulku priekšgalā viņš izgāja no Romas.

Pie Kasurgas stāvēja ģermāņu vadonis [...] ar savu karaspēku, pie Medosla-nijas viņa brālis [...]. Pēdējam pretim viņš sūtīja karavadoni Pompēiānu, bet pats devās pret [...] ienaidniekiem pie Kasurgas. Tie, pazīdami Marka Aurēlija lielās karavadoņa spējas, lūdza mieru. Marks Aurēlijs atteica, ka viņš slēgšot ar tiem mieru tikai pēc viņu [...] sakaušanas. Iesākās nikna kauja. Uzvarētājs atkal palika Marks Aurēlijs. Lepodamies ar savu uzvaru, leģionāri šoreiz pieprasīja algas div-kāršošanu, pārmetot Markam Aurēlijam, ka viņš par Romas pilsoņiem rūpējoties vairāk, nekā par viņiem. Marks Aurēlijs ar sašutumu noraidīja leģionu prasību, atgādinādams, ka nevis naudas atlīdzības, bet tēvijas un slavas dēļ ir jācinās īstam romietim. Leģioni tomēr nepiekāpās.

Pa to laiku ienaidnieks jau sāka atjēgties no zaudētās kaujas, draudot ar jaunu uzbrukumu. Lai to nepieļautu, Marks Aurēlijs ar saviem uzticamiem dardanie-šiem vien atkal uzbruka ienaidniekiem un guva jaunu uzvaru. Leģioni tagad jutās apkaunoti un lūdza Markam Aurēlijam piedošanu. Pēc divu mēnešu ilgas vilcinā-šanās un viņu kara zīmju aizturēšanas viņš, beidzot, tiem arī piedeva. To viņš bija darījis taisni laikā, jo īsi pirms tam karavadonis Paterns kaujā ar ienaidnieku vadoni [...] bija cietis smagus zaudējumus. Marks Aurēlijs tagad deva Paternam vēl četrus leģionus, ar kuriem tas pēc niknas kaujas spoži revanšējās. Par uzvaru Marks Aurēlijs piešķīra Paternam zelta vainagu, bet leģioniem *Aurelia Victrix* un *Antonina Comes* glaimojošus nosaukumus. Drīz pēc tam Marks Aurēlijs sakāva arī pēdējo ienaidnieku vadoni [...]. Ar to karš vēl tomēr nebija beidzies. Nepagāja ne mēnesis, kad ģermāņu vadonis [...], savienojies ar jaunām ģermāņu ciltīm, pur-vos slapstīdamies, gaidīja tikai izdevīgu brīdi, lai atkal uzbruktu romiešiem. Tad Marks Aurēlijs lika izbūvēt pār purvu, kur ģermāņu vadonis [...] ar savu karaspēku bija apmeties, īpašus ceļus. Tā viņš piekļuva klāt ģermāņiem un tos vēlreiz smagi sakāva, saņemot gūstā 16.000 vīru. Kritīs kaujā bija arī ģermāņu vadonis [...]. Ģermāņu zemes Marks Aurēlijs tagad pārvērtā par Romas provinci, novietojot tur 12 leģionus. Pēc tam, sava dēla Kommoda, dažu karavadoņu un ķīlnieku pava-dīts, viņš devās uz Vindobonu (tag. Vīne), kur bija nodomājis palikt līdz pavasa-rim, lai jau tad atgrieztos Romā.

Bet to Marks Aurēlijs vairs nepiedzīvoja. Nobraucis līdz Vindobonai Marks Aurēlijs pēkšņi saslima un nomira. Tas notika 180. g. martā. Pēc citām ziņām

par Marka Aurēlija nāves cēloni bijušas nāves zāles, ko viņam licis iedot Kommoda, lai atbrīvotos no grūtās nometnes dzīves, tēva pārmetumiem un ātrāk tiktu pie troņa. Iedzēris pasniegto dzērienu, Aurēlijs tūlīt saslimis. Viņš pats un viņa karavadoni jutuši, ka viņš mirst. Nodevis tribūnam pēdējo paroli un licis sveicināt dēlu, viņš izlaidis garu.

Ziņa par Marka Aurēlija nāvi visai Romas valstij sagādāja dziļas sāras. Mirušo slavēja gan kā savas tautas gādīgu tēvu, gan kā labu valdnieku, gan kā drošsirdīgu karavadoni.

«Katra vecuma, dzimuma un stāvokļa cilvēki» – saka kāds vēsturnirks – «piešķir viņam dievišķu godu, un kam nebija dzīvokli viņa krūšu tēla, to uzskatīja par dievu zaimotāju.»

Roma drīz pēc viņa nāves uzcēla statuju, kur viņš bija attēlots jāsus uz zirga. Vēl tagad šī statuja redzama senajā Romas kapitolijā.

Tā Marks Aurēlijs ar savu pašaieliedzīgo, taisno un cilvēku mīlestības pilno dzīvi, ar savu drošsirdību un apķērību karalaukā, ar savām pastāvīgām rūpēm par valsts labklājību – uz laiku laikiem ir sev nodibinājis augstas tikumības cilvēka un priekšzīmīga valdnieka slavu. Bet tas vēl nav viss. Ar visām pastāvīgām rūpēm, ar visiem daudzajiem kariem Marks Aurēlijs bija atradis laiku arī filozofiskām pārdomām, kuras viņš šad un tad arī pierakstīja. Tā viņš ir sev nodibinājis zināmu vietu ne tikai vēsturē, bet arī filozofijā.

5.

Kā jau minēts, Marks Aurēlijs bija stōiķis. Par stōiķiem sauca grieķu filozofa Zēnōna († 270. g. pr. Kr.) Athēnās nodibinātās skolas un mācības piekritējus. Pēc šīs mācības dievs un pasaule ir viens un tas pats. Matērija ir pasīvs lietu pamats, substrāts, dievs – spēks, kas šo substrātu veido. Pasaule tādā kārtā ir it kā dieva miesa, dievs – pasaules dvēsele. Dievs tai pašā laikā:

- ir vispārējs prāts, kas valda pasauli un iespēžas visā matērijā;
- viņš ir providence, kas rūpējas tiklab par visuma, kā tā daļu labklājību;
- viņš ir gudrs un pamats dabiskajam likumam, kas pavēl darīt labu un aizliedz darīt ļaunu;
- viņš soda un atalgo;
- viņš ir pilnīgs un laimīgs.

Viss pasaulē tādā kārtā ir dievības caurausts, viss ceļas no dievišķā, veselā un atkal tajā atgriežas. Cilvēka augstākais labums tāpēc ir pakļauties dabai, dzīvot saskaņā ar dabu, – jo cilvēks ir dabas daļa. Bet dzīvot saskaņā ar dabu nozīmē vispirmā kārtā nedzīties pēc patikas, jo patika nav dabas mērķis, bet tikai blakus parādība, kas pavada pareizu, tikumisku darbību. Tikumība vien ir labums, kas

sagādā laimi, pie kam labums ir nevis kādas tikumiskās darbības mērķis, bet pati šī tikumiskā darbība kā tāda. Tādā kārtā atsevišķi mērķi un labumi, veselība, bagātība utt., pat pati dzīve, ir kaut kas pats par sevi nevērtīgs, vienaldzīgs. Tāpēc pretēji stāvokļi, kā slimība un nabadzība, nav nekādi ļaunumi, nekādi tikumības un laimes kavēkļi, bet zināmos apstākļos pat tikumības un līdz ar to laimes veicinātāji. Zināmos apstākļos, piem., kad cilvēks vairs nespēj sekot dabas prasībām, stōiķi par labumu uzskatīja arī pašnāvību; ne viens vien no viņiem ar to arī beidza savu dzīvi.

Šiem stōiķu uzskatiem pieslēžās un, kā redzējām, to garā centās dzīvot arī Marks Aurēlijs. Lūk, ko viņš raksta savās *Pašapcerēs* (τὰ εἰς ἑαυτὸν), – kā saucas viņa filozofisko pārdomu sakopojums 12 grāmatās:

«Tūlīt pirmā rīta stundā saki sev: "Šodien es sastapšos ar vīzdegunīgu, nepateicīgu, augstprātīgu, blēdīgu, neslavas cēlēju, nesaticīgu cilvēku. Visas šīs kļūdas viņam piemīt tikai labā un ļaunā nezināšanas dēļ. Es, turpretim, atskārstu, ka labais pēc savas dabas ir skaists, ļaunais nejauks, un zinu pat no šī cilvēka dabas, ka tā manējai ir rada, gan nevis pēc tās pašas asins un sēklas, bet daudz vairāk pēc tā paša prāta, pēc līdzīgas dievišķas dzirksts. Ari zinu es, ka ne viņš, ne kāds cits cilvēks nevar man kaitēt; jo neviens nevar mani saistīt ar kaut ko negodīgu; bet tikpat maz es varu uz to, kas man rada, dusmoties jeb būt pret viņu nelāipns; daudz drīzāk mēs esam radīti kopējai darbībai, kā kājas, rokas, plakstiņi, apakšējā un augšējā zobu rinda. Darboties vienam pret otru būtu pret dabīgi, bet būt pret kādu dusmīgam un no tā novērsties nozīmētu darboties pret viņu."»

«Ikbrīdi nopietni apdomā, lai tu kā romietis un vīrs izpildītu savus pienākumus ar apzinīgu un nemākslotu nopietnību, siltu cilvēku mīlestību, vaļsirdību un taisnību, turot no sevis tālu visas citas iedomas. Un to tu panāksi, ja tu katru darbību izpildīsi kā pēdējo savā dzīvē, brīvs no neapdomības un novirzīšanās no prāta priekšrakstiem, brīvs no liekulības, patmīlības un neapmierinātības ar tev piešķirto likteni. Tu redzi, cik maz vajag no tā, ko vajag iemācīties, lai dzīvotu laimīgu, pat dievišķu dzīvi; jo pat dievi neprasis nekā vairāk no tā, kas to ievēro.»

«Ja tev vajadzētu dzīvot arī trīs tūkstoši gadu un tikpat daudz miriādu vēl klāt, tad tomēr neazmirsti, ka neviens nezaudē nevienu citu dzīvi, kā to, kuru viņš tiešām dzīvo, un nevienu citu nedzīvo, kā to, kuru zaudē. Visgarākā dzīve tā tad šai ziņā ir līdzīga vistsākam. Ir taču patreizējais laika spridis visiem tas pats, vai zudumā esošais tāds nebūtu? Patiešām, arī tas laika spridis, ko zaudē, šķiet kā viens acurklis: jo ne pagājušo, ne nākošo var kāds zaudēt: jo kā lai viņam atņemtu to, kā viņam nav?..»

«Mums jāpadomā nevien tas, ka katru dienu mēs patērējam kaut ko no mūsu dzīves un ar katru dienu no tās paliek mazāk, bet arī tas jāņem pie sirds, ka ja arī kāds dzīvotu ilgāk, tomēr nav zināms, vai viņa domu spēks nākotnē būtu pietiekams apstākļu novērtēšanai un dievišķo un cilvēcisko lietu aplūkošanai. Jo kad cilvēks sāk garīgi notrulināties, tad gan spēja elpot, sagremot, pārdzīvot dzīvas un iedomas un viss cits tamlīdzīgs neizbeidzas; turpretim, spēja pārdabīgi nodarbināt

savus spēkus, aprēķināt katru reizi savu pienākumu, kļūt skaidrībā par jautājumu, vai nevajadzētu jau tagad labprātīgi šķirties no dzīves un par tam līdzīgām lietām, šī spēja iznikst viņā jau iepriekš. Mums tā tad jāpasteidzas, ne tikai tāpēc, ka mēs ar katru brīdi vairāk tuvojamies nāvei, bet arī tāpēc, ka spēja saprast lietas bieži jau agrāk izbeidzas..»

•

«Ja tu, veselam saprātam sekojot, to, kas tev jādara, izdari ar centību, spēku, labvēlību un, bez raudzišanās uz blakus apstākļiem, centies uzturēt sevi tīru savu ģēniju, it kā tev to tūlīt nāktos dot atpakaļ.. tad tu dzīvosi laimīgu dzīvi, un neatradīsies neviens, kas tevi no tā aizkavētu.»

•

«Kas nepadara pašu cilvēku sliktāku kā viņš ir, tas nepadara sliktāku arī viņa dzīvi un nekaitē viņam ne ārīgi, ne iekšīgi.»

•

«Kā vesela daļa, tu esi līdz šim pastāvējis un atkal savā radītājā tu atgriezies.»

•

«Nerikojies tā, it kā tev būtu jādzīvo vēl desmit tūkstoši gadu. Tavš gals ir jau tuvu! Drizāk, kamēr tu dzīvo, kamēr stāv tavā varā, esi labs!»

•

«Kas bailīgi tiko pēc pēcslavas, nepārdomā, ka ikviens no tiem, kas viņu atceras, arī drīz pats mirs un tā tālāk katra nākošā paaudze, kamēr beidzot atmiņas.. izdzisis galīgi.»

•

«Kā ķeizaram tēvija man ir Roma, kā cilvēkam – kosmoss. Kas tiem abiem der, – der arī man.»

•

«Tikai tas, kas ir labs spietam, ir labs arī bitei.»

•

«Amats, kuru tu esi drušku mācījies, lai ir tev milš. Pēc tam tev sevi tā jāierobežo, lai tu pārējo dzīvi tā dzīvotu, it kā tu savu lietu nodotu pilnīgi dievu rokās, no visas sirds. Neesi neviena cilvēka tirāns, neviena cilvēka vergs.»

•

«Ja tev reizē būtu pamāte un māte, tad tu pirmais parādītu pamātei visu godu un tomēr vienmēr atgrieztos pie mātes. Tādas ir tagad tavas attiecības pret galmu un filozofiju. Atgriezies bieži pie tās atpakaļ un atpūties. Tā padara tev galma dzīvi paciešamu un tevi paciešamu galmam.»

«Nedari savu darbu tā, it kā tu būtu uz to nolādēts, nemeklē ne līdzjūtības, ne uzslavas. Tikai viens tev ir jāvēlas, darboties un nogaidīt, ko prasa pienākums pret valsti.»

«Nekaunies, ja tev kāds palīdz; tev taču jāpilda savs uzdevums kā kareivim cietoksni ieņemot. Ko lai tu dari, ja tu esi klišs un nevari tikt uz mūra, bet tu vari, ja tev kāds cits palīdz?»

«Ja man kāds saka: "Es esmu nolēmis būt pret tevi pilnīgi atklāts: tur, lūk, tas ābols ir serdē sapuvis, tur tas – naudas gabals ir saspiests." Cilvēk, ko tu dari? Par savu draudzību un atklātību nesaka iepriekš, tas kļūst redzams pats no sevis. Uz pieres tam ir jābūt rakstītam, balss skanā jāatskan, acis jāatspīd, līdzīgi tam, kā mīlētājs visu tūdaļ mīlētāja skatā redz. Nav nekas nejaukāks par neistu draudzību.»

«Kas nezīn, kas ir kosmoss, nezīn, kur viņš ir. Kas nezīn, kādam mērķim viņš ir radīts, nezīn, kas viņš ir.»

«Ja tu ritā nevēlies celties, tad saki sev: "Man ir jāceļas, lai pildītu savu cilvēka pienākumu. Vai lai es esmu neapmierināts, kad man jāķeras pie tā, kādēļ es esmu nācis pasaulē? Vai es esmu tādēļ radīts, lai sildītos spilvenos? Bet tas patik labāk." Vai tu esi dzimis omulībai, vispār, tikai lai pareizo zinātu, bet nedarītu? Paraugies uz stādiem, puņiem, skudrām, zirnekļiem un bitēm. Viņi visi dara to, kam viņi radīti, uztur savā daļā visas dabas dzīvi, un tu nesteidzies pie tā, kas atbilst tavai dabai. "Bet vajag taču arī gulēt." Zināms, vajag, bet daba ir tam devusi zināmu mēru, arī ēšanai un dzeršanai, un tomēr tu ej pāri tām robežām, kas pietiekamas. Bet darbā tu saki: "Tikai iespējamības robežās." Tu sevi nemīli, citādi tu mīlētu savu dabu, un darītu, ko tā prasa.»

«Tu esi pelnījis to, kas ar tevi tagad noticis. Kļūt labam tu arvien gribi atlikt uz rītu, nevis jau šodien.»

«Pasaules gaita ir kā nesavaldīts ūdens, kas visu sevi aizrauj līdz. Cik maz sver tie politiskie cilvēciņi, kas iedomājas, ka viņi saprot praktisku filozofiju. Pedanti viņi ir. Cilvēk, dari to, ko tagad no tevis prasa daba. Uz priekšu, ja tev tas ir pavēlēts, neskaties apkārt, vai kāds to redz. Neceri uz Platona valsti, esi apmierināts, ja kaut drusku iet uz priekšu, un apdomā, cik maz pie tam iznāk.»

«Cilvēki meklē sev atpūtu un dodas kalnos, uz laukiem, jūrā. Ari tu to agrāk labprāt dariji. Tas nav nekas cits, kā paradums. Tu vari katru stundu atgriezties sevi pašā, un nekur cilvēks nav tik netraucēts, kā kad viņš atgriežas savā dvēselē, seviš-

ķī ja viņam tajā ir kaut kas, iekš kā viņam pietiek pilnīgi iegrimt, lai nonāktu pie pilnīgas labsajūtas. Labsajūta nav man nekas cits, kā laba izturēšanās. Novēlu tev tā tad arvien šo vientulību un atsvaidzināšanos.»

«Raugies sevi. Iekšā ir labā avots; vienmēr tas var burbuļot, tikai tev vienmēr jārok.»

«Daudz viraka graudu uz altāra; viens ir kritis agrāk, otrs vēlāk; tur nav nekādas starpības.»

«Rūgts gurķis; met to projām. Uz ceļa dadži; izvairies no tiem. Nesaki pie tam, kāpēc kaut kas tāds pasaulē ir? Dabas pazinējs tevi izsmies, tāpat kā tevi izsmej galdnieks vai kurpnieks, ja tu esi neapmierināts, ka redzi viņu darbnīcā ēveļu skaidas un ādas atgriezumus. Amatnieki gan varētu tos kaut kur novietot. Bet dabai nav citas telpas ārpus sevis. Tās mākslas brīnums tuīsnī ir tas, ka tā sev ir nospraudusi robežu un visu, kas šķiet samaitāts, novecojis, nelietojams, pārradīdama uzņem sevi un veido no tā svaigu, tā ka tai nav vajadzīga nekāda viela no ārpusē un nekāda vieta, kur tā nomestu nolietoto. Tā iztiek ar savu telpu, ar savu vielu, ar savu mākslu.»

«Daba dara no matērijas kā no vaska zirdziņu, tad sajauc kopā un dara no tā kočiņu, tad atkal cilvēciņu. Viss tas iztur tikai īsu laiku. Kas tur slikts? Kosmosam ir jābūt vienmēr svaigam un jaunam.»

«Vienmēr jāapdomā, cik islaicīgs ir cilvēks un cik maz viņam dots. Vakar vēl mātes miesās, ritu kauli vai pelni. Šo īso laiku sprīdi ir jānodzīvo, kā daba grib, un mierā jānoiet. Kā olīva nokrīt, kad tā ir nobriedusi, ar sveicienu olīvu kokam un ar pateicību tam, kas līcis kokam augt.»

Nobeidz šīs Pašapceres Marks Aurēlijs vārdiem:

«Cilvēk, tu biji pilsonis šai lielā kosmosa valstī. Kas tev par daļu, vai pieci gadi vai piecdesmit, pilsoņu tiesības visiem ir tās pašas. Kas tur slikts, kad tevi tagad nevis tirāns vai kāds netaisns tiesnesis izraida no valsts, bet daba, kas tevi tajā bija ievedusi, kā pretors liek aiziet no skatuves aktierim, kuru viņš bija pieņēmis? "Bet es neesmu spēlējis piecus cēlienus, gan tikai trīs." Pilnīgi pareizi, tikai dzīvē arī trīs ir visa loma. Jo kas ir pietiekams, to izšķir tas, kas tev kādreiz lika tapt un augt, kas tev nu liek iznīkt. Tu nevari nekā darīt ne vienā, ne otrā gadījumā. Šķiries tad no šejienes ar mieru, jo miers ir arī tam, kas tev liek aiziet.»

Z. MAURIŅA

MARKS AURĒLIJS

Ir labi, ja noguruma dienās ir kāds spieķis uz kā atspiesties, ir labi, ja ciešanu laikā sev izraugām nevis kādu literāru tēlu, bet dzīvu cilvēku ar miesu un asinīm, kas ir bijis cilvēks kā mēs, un kam ir bijis tikpat grūti kā mums, jā, varbūt vēl daudz grūtāk, ko mocījušas šaubas un nogurums, ko piemeklējušas slimības un vilšanās un kas tomēr – izturējies. Tāds ir romiešu ķeizars un filozofs, apmaigotais stōiķis, kas valdījis Romas impērijā gandrīz divdesmit gadus (161.-180.) un nostājies pret laikmeta un personīgām ciešanām ar savu personības spēku. Viņa dienasgrāmatu es lasīju gan gulēdama slimnīcā, gan arī tai laikā, kad savā dzīvoklī un istabā vairs nejutos droša, no viņa dzīves atziņām sev izveidodama vairogu, kas mani aizsargāja no ārpusaules bultām un pašas nespēka. Kad labprātīgi biju ieslēgusies Marka Aurēlija pasaulē, manī radās doma, ka mēs, jaunlaiku cilvēki, gribēdami visam sekot, lasām par daudz un par ātru. Būtu jālasa mazāk, lēnāk un dziļāk. Ka grāmata izlasīta, to, varbūt, drīkstētu teikt tikai tad, kad to zinām no galvas. Labi ir, ja iemīļotu grāmatu turam savā tuvumā, lai brīžos, kad mēs jūtamies vientuļi un paguruši, varētu to atšķirt un palasīt. Kas ar iemīļoto grāmatu nesadraudzējas kā ar iemīļotu cilvēku, uzskatāms par analfabētu [oti grūtajā grāmatu lasīšanas mākslā.

Marks Aurēlijs sāka valdīt kā nobriedis vīrs, kad viņam jau bija 40 gadu. Viņa mērķis bija piepildīt zemes vīrsū laimi un mieru. Vai viņam tas izdevās? Viņš, kas karu atzina par vienu no visriebīgākām lietām, gandrīz visu savu valdīšanas laiku bija piespiests karot. Viņam bija jākaro pret barbariem, kas no ziemeļiem uzbruka romiešu impērijai, bija jākaro pret dumpiniekiem pašu zemē. Viņa valdīšanas laikā Tibera izkāpa no krastiem, ūdens plūdi izpostīja zemi, un, kā jau parasti, pēc plūdiem nāca bads, jo cilvēkiem domāto maizi bija aiznesis ūdens. Tad pāri izpostītajai zemei savu melno roku izstiepa mēris. Romas ielas aizsprostoja liķi, un, lai apturētu sērgas izplatīšanos, imperātoram bija jāizdod pavēle par tūlītēju mironu sadedzināšanu. Likās, pati zeme šīs šausmas nespēja izturēt: tā sāka drebēt. Zemestrīce izpostīja to, ko kari, plūdi, slimība un bads vēl bija atstājuši pāri.

Tās bija visas tautas ciešanas, bet lēnprātīgā, ģiedrā valdnieka personīgā dzīve nebija vieglāka. Laikmeta biedru raksturojumos viņš tēlots kā skaists un iznesīgs vīrietis, bet viņa ķermeni postīja smagas slimības, kuras apspiest un apkarot reizēm bija vēl grūtāk nekā uzvarēt barbarus un dumpiniekus. Viņu mocīja smaga kuņģa kaite, kas prasīja stingru diētu, bet karagājienos nebija iespējams to ievērot. Bez tam viņam bija kāda kakla slimība – daži biografi domā, ka tā bijusi tuberkuloze. Vakaros viņš jutās pārmērīgi noguris, žēlojās, ka pat spalvu nespēj noturēt rokās. Mūža beigās viņš spēja runāt tikai gluži klusā balsī un iet gluži sīkiem

solišiem. Un tomēr – viņš valdīja par sevi un visu impēriju, tauta viņu mīlēja, sauca par brāli, par tēvu, bet ienaidniekiem viņa vārds vien iedvesa šausmas.

Personīgā dzīvē gudrība viņu nepasargāja no vilšanās. Viņa mīlulis bija Avi-dijs Kassijs, ko viņš bija iecēlis par Syrijas pārvaldnieku, bet kas uz valdnieka dāvāto mīlestību un uzticību atbild ar nodevību. Marka Aurēlija slimības laikā viņš pasludina karavīriem, ka imperātors miris un viņš – tā pēctecis. Izceļas dumpis, bet Kassijam neizdodas varu sagrābt savās rokās. Karavīri, uzzinājuši Kassija melus, nocērt tam galvu un aizsūta to imperātoram kā padevības zīmi. Imperātors neatriebjas sazvērnējiem, bet augstsirdīgi piedod Kassija radiem un pārējiem dumpja dalībniekiem.

Draudzībā viņam nelaimējas, un arī viņa ģimenes dzīvē bija vairāk ēnu kā saules. Ārkārtīgi viņš bija piekēries savai sievai Faustīnai, ņēma to līdzī pat tālajos ceļojumos uz Grieķiju un austrumiem. Bez Faustīnas imperātoram dzīve likās kā izdedzis krāteris. Faustīna dzemdēja 11 bērnus, no kuriem liela daļa mira vēl gluži mazi esot, un tie, kas izauga, bija tādi, ka nevarēja ieliksnot tēva sirdi. Imperātors bija gaužām norūpējies par Faustīnas trauslo veselību, bet viņa – tā vismaz biografi stāsta – bija norūpējusies tikai par sevi. Kāra uz baudām, viņa savam vīram neesot bijusi uzticīga, bet kad viņa nomirusi, vīrs bezgala skuma un, viņas piemiņu godinādam, viņai uzcēla skaistu templi. Pēc tēva nāves par valdnieku bija jākļūst dēlam Kommodam, bet viņš vairāk bija gladiātoru un cirka akrobāta atvase nekā filozofa dēls. Vislabāk viņš jutās cirka ļaužu sabiedrībā, ar tiem sacenzdamies rupjībā un izlaidībā. Ļaunas mēles mēlā, ka ne jau imperātors esot viņa tēvs, tik neiespējami šķita, ka gudrākā valdnieka dēls – izvirtulis un niekcalbis. Marks Aurēlijs sava pēcnācēja izlaidīgo dabu mēģināja savaldīt un pāraudzināt:

- viņš tam deva vislabākos filozofus par skolotājiem un audzinātājiem,

bet jaunais Kommods klausījās viņu mācībās, atņirdzis zobus un žāvādamies kā jauns lauva. Imperātoram, protams, tas nebija noslēpums, bet toreiz romiešu impērijas stāvoklis bija tik lielā mērā apdraudēts, ka imperātoram likās, prātīgāk ir – savai tautai atstāt valdnieku, kaut arī nepiemērotu, nekā to atstāt bez valdnieka.

Ārēju un iekšēju ienaidnieku piemeklēts, Marks Aurēlijs raksta piezīmes sev pašam [τὰ εἰς ἑαυτὸν], zinādam, ka nemierīgos laikos ir nepieciešams uzcelt templi savā iekšienē. Ievilkies sevī, savā dvēselē, to katrs var kurā katrā laikā; ja tikai griba stipra un dvēsele bagāta, tad šī vienīgā tversme vienmēr paliek. Dienu aizņēma kara lietas, valsts pārvaldīšana, tikai naktis piederēja viņam. Un naktīs, kad kara troksnis bija apklusis, viņš, viens savā teltī tālu prom no dzimtenes, raksta savas pašatzīšanās – vienuļš sargpostenis zvaigžņotā naktī. Viņa pašatzīšanās aizņem 12 burtņicas, viņš tās nav rakstījis kā pasaules lāpītājs vai reformātors, bet rakstījis tās tikai sev, uz sevi lūkodamies kā uz vistuvāko un visveselāko būti reizē. Bet kā jau teikts, kur visintīmākais kļūst vispārcilvēcisks, tur rodas vislielākie mākslas darbi.

Marku Aurēliju, tāpat kā Epiktētu un Seneku, pieskaita stōiķiem. Bet patiesībā viņā – kā to vēlāk skaidrāk aprādīsīm – krustojas stōiķis ar kristietī. Kopš sava 12. dzīvības gada Marks Aurēlijs ģērbās stōiķa tērpā un labprātīgi padevās

stōiķu stingrajam dzīves veidam. Viņš gulēja uz kailas zemes, rūdīja savu ķermeni, vingrināja fiziskos un garīgos spēkus. Veikli viņš pārvaldīja tā laika sporta veidus. Manta viņam bija vienaldzīga: saņemto mantojumu viņš atstāj māšai.

- No Epiktēta filozofijas Marka Aurēlija raksti atšķiras ar savu plašumu, viņš nebija ne autodidakts, ne arī kabineta filozofs, bet senās grieķu un romiešu gudrības mantinieks un lielās impērijas valdnieks, kas jutās atbildīgs par savu pavalstnieku labklājību.
- No Senekas rakstiem viņa filozofija atšķiras ar savu pazemīgumu.

Paskāls ļoti pareizi raksturojis Seneku, atzīmēdams, ka tas ir bijis *superbe diabolique* – velnišķīgi lepns. No šā velnišķīgā lepnuma Markam Aurēlijam nav ne vēsts. Viņa sirdī mīt maiga pateicība pret vecākiem un skolotājiem, pret draugu, kas viņu pasargājis no maldīgām domām, pret kādu citu draugu, kas viņam iedevis Epiktēta rakstus, pret dieviem, kas viņam devuši tik labus vecākus utt. Vārētu pat teikt, ka Marka Aurēlija būtība sakņojas pateicības izjūtā, un nemaldās tie, kas saka:

- pateicīgs kā Marks Aurēlijs.

Viņa raksti, tikumības mācība visiem laikiem, nav uzbūvēti sistemātiski. Viņš neaizstāv nevienu dogmu, no veciem dieviem viņš aizgājis, kristiānismu nav pieņēmis, kaut gan, pats to nezinot, ir jau kristiānisma ietekmēts.

Taisnība Merežkovskim, kas saka:

«Nedomājot par stilu, viņš radījis sirdsapziņas poēmu.»

Viņa pašatzišanās sastāv no maziem fragmentiem, vienā dienā radīja vienu lappusi, otrā – atkal citu, reizēm ierakstīti tikai dažī vārdi, citēts tikai kāds viņam dārgs autors – Homērs, Hēsiods, Platōns, Seneka, Epiktēts. Tādas dienas piezīmes ir rakstījuši neskaitāmi cilvēki, bet šo rakstījumu lielākā daļa kopā ar to sacerētājiem iegrimusi aizmirstības tumsā. Kādēļ tieši Marka Aurēlija dienasgrāmata, kur nav ne satricinoši jaunu domu, ne arī žilbinoši izslīpēta stila, palikusi un paliks mūžam dzīva? Tas tādēļ; ka katrs, arī necīgākais ieraksts nes viņa personības zīmogu. Paskāls, Marka Aurēlija domu lokā ierauts, tik zīmīgi teicis:

«Mēs domājam atvērt grāmatu, bet mūsu priekšā atveras cilvēks.»

Marks Aurēlijs mums atstājis dzīvu grāmatu, ko gadsimtu putekļi nav spējuši iznīcināt:

- pat citējot citus, viņš citē sevi.

Dzīvu šo grāmatu padara arī tās pretrunas. Būdams stōiķis, Marks Aurēlijs tomēr ir arī mīlestības un lēnprātības apustulis. Vai citādi viņš būtu teicis evaņģelījam tuvus vārdus:

«Kad beidzot tu panāksi mīlestības svētlaimi – milēt visus cilvēkus.»

Nesatricināmais dvēseles miers, kā zināms, ir katra stōiķa mērķis. Bet Marka Aurēlija mieru dziļi satricināja mīlestība – tā vētra uzvanda jūras līmeni, kurai pilnīgs miers ir tikai iespējams, aplājoties ar ledu. Es jau pieminēju, cik norūpēm pilna bija viņa mīlestība pret sievu, arī savus bērnus viņš maigi mīlēja, aizkustinošā tonī runā par savu 'perēklīti'. Ir pazīstama viņa vēstule kvēli mīļotajam skolotājam Frontōnam, kurā viņš raksta par mazās meitenītes Faustīnas slimību, vēstīdams, ka drebējis par mazās dzīvību. Imperātors, no kā drebēja barbari, stāv pie savas mazās meitiņas gultas, drebēdams baigākā valdnieka – nāves priekšā – šī aina mani aizgrābj līdz sirds dziļumiem. Stōiķim neklājas būt satricinātam. Tirasinīgs stōiķis likteņa sitienus uzņem pat acis nepamiršķinādams, bet vai dzīvais, stiprais, mīlestībā un ciešanās noenkurotais cilvēks nav dižāks par statujai līdzīgu stōiķi?

Marka Aurēlija iekšējo cīņu mērķis – dvēseles līdzsvars. Savās 12 burtniecās viņš mums vēstī, kā drosmīgā vīra dvēsele pakāpeniski iekaro šo līdzsvaru. Ja mēs viņa dienasgrāmatā gribētu atrast kādu visām nodaļām kopīgu viedokli, kādu centrālo domu, kas savus starus met pāri visam darbam, tad tā būtu – nāve. Uz visām lietām, kā tīkamām, tā arī netīkamām, Marks Aurēlijs raugās *sub specie mortis*. Ienaidnieku spēki, gan aiz robežām, gan viņa paša valstī, gan viņa paša ķermenī, viņu bija piespieduši neskaitāmas reizes lūkoties nāvei acīs. Nāve bija kļuvusi par viņa kaimiņu, kura tuvumu vienmēr jūtam. Izbēgt no tā nevar, gausies par to būtu vīra un filozofa necienīgi, tātad – bija jāatrod kāds *modus vivendi*. Un Marka Aurēlija gara spēks visu cilvēku ienaidnieku nāvi padarīja par draugu, kas ar savu tuvumu tam nesa svētību. Doma par nāves neizbēgamību viņa filozofijā top par lielāko mierinājumu dzīves nebaltās dienās. Ja mēs vislielākās spēš, vislielākās vilšanās, visskaudrākā pārbaudījuma brīdī sevi novedam līdz apziņai, ka nekas neilgst mūžīgi, tad skaudrām spēš izrauts dzelonis. Cilvēka dvēseles mieru lielā mērā apdraud dusmas, bet pietiek iedomāties, ka cilvēks, par kuru mēs dusmojamies, drīz vien gulēs zārkā, nevarēdams vairs izrunāt nevienu jaunu vārdu, nevarēdams vairs pret mums celt roku, un dusmas izgaisīs; sevišķi ātri tās izgaisīs, ja mums pietiks iztēles spēka iedomāties, ka mēs paši jau pēc īsa laiciņa ar savām lielām prasībām, ar savu aizvainoto patmīlību un īgnumu nāves sastindzināti gulēsim kapā. Doma par nāvi ir labākais dusmu savaldītājs – tā māca Marks Aurēlijs. Pastāvīgā doma par nāvi ir arī labākais līdzeklis, lai ieskatītu visu lietu necīgumu. Cilvēka dzīves ilgums Marka Aurēlija acīs ir tikai mirklis, un matērija ir ūdens, kas plūst. Bieži viņš pats sev atgādina:

«Lūkojies uz sevi kā uz mirstīgu būtī.»

«Neizturies tā, it kā tu dzīvotu tūkstoš gadu.»

«Dvēseles satricinājumi ir sapņi un dūmi.»

Lai mēs viņa dienasgrāmatā uzšķirtu kuru lapaspusi uzšķirdami, mums rēgojas pretī dzīves iznīcība:

«Viss, ko tu redzi, drīz pārmainīsies, un tie, kas šajās pārmaiņās norauģās, arī ļoti drīz zudīs, un tie, kas mirst sasnieguši lielu vecumu, nav neko vairāk sasnieguši par agri miruģiem» (IX, 33).

Šur tur, runājot par nāvi, Marka Aurēlija mierīgā, it kā akmenī kaltā valoda izraujas no saviem parastajiem krastiem, kļūst krāšņi patētiska:

«Ai cilvēk, tu esi bijis pilsonis šajā lielajā pilsētā, un tas ir vienalga, vai tu šeit dzīvojis piec- vai trīdesmit gadu. Tas, kas saskan ar likumiem, nevienam nedrīkst izlikties nežēlīgs. Kas tad drausms, ja ne tīrāns, ne arī netaisns tiesnesis, nē, pati daba, kas tevi ievedusi šajā valstī, atkal atsauc no tās? Tas ir tāpat, itkā pretors, kas aktierim devis lomu, to atkal atlaiž. – “Es neesmu notēlojis visus piecus cēlienus, bet tikai trīs.” – Pareizi teikts; bet dzīvē trīs cēlieni jau ir vesels gabals. Jo beigās nosaka tas, kas iekārtojais kopspēli un to šodien noslēdz; ne sākums, ne gals neatkarājas no tevis. Tātad, šķiries laipni no šejienes; arī tas, kas tevi atlaiž, ir laipns.»

Marks Aurēlijs nemira no ienaidnieka bultas, viņš kara laikā saslima ar tīfu un mira kara nometnē, kur līdz pēdējam mirklim bija vadījis karapulka darbību. Raudošos karabiedrus mierinādams un atvadīdamies no tiem, viņš kļusā, lēnā balsī teica:

«Kādēļ jūs radat, es tikai agrāk aizeju turp, kurp jums visiem reiz būs jāaiziet.»

Bet domas par kaimiņu nāvi, kas mūžam tiecas ienākt mūsu robežās, Marku Aurēliju nav padarījušas par pasīvu pesimistu. Viša viņa dzīve ir spriega darbība, un viņu varētu nosaukt par aktivitātes filozofu. No daudziem aforismiem, kas liecina, cik bargi viņš notiesāja vairīšanos no darbības, citēsim šeit vienu:

«Bieži mēs daudz netaisnīgāki esam kaut ko nedarot nekā darot» (IX, 5).

Bet spriegā aktivitāte viņu nepadara par robustu, apodiktisku spriedumu izteicēju. Šaubām, ko spēj panest tikai stipra sirds – vājiem vajadzīga absolūta, nesatricināma ticība, – viņš ierāda izcilu vietu. Viņš pieļauj domu, ka dievi ir, bet pieļauj arī pretējo domu, ka dievu nav. Pārāk arroganti viņam liktos, ja mazais cilvēka prāts uzdrīkstētos nemaldīgi izšķirt tik lielus jautājumus.

Siltumu viņa kristiānisma gaismas apstarotajai ētikai piešķir sociālais nostādījums, kas visspilgtāk izsakās tādā lakoniskā teicienā:

«Cilvēki radīti cits citam. Tātad pamāci vai pacieti tos.»

Viņš nenoslēdzas no cilvēkiem pašpietiecīgā pašapmierinātībā. Viņš ieskata savas kļūdas un lūko saprast tuvcilvēku trūkumus:

«Lūko ieskatīties katra cilvēka iekšienē; bet atļauj arī katram ielūkoties tavā dvēselē» (VIII, 61).

Markam Aurēlijam bija tiesība uzstādīt prasību, ka neviena saprātīga būte nedrīkst dzīvot tikai sev, jo viņš sev dzīvoja tikai nakts stundās – tā vismaz viņam pašam likās, bet patiesībā šajās nakts stundās viņš visvairāk dzīvojis visai cilvēcei. Viņa toreiz tik slavenā kara taktika sen pārspēta; kur un kā viņš cīnījies, par to zina vēstīt tikai speciālisti, viņa kara ieroči sen novecojušies, bet viņa filozofija mums arvienu vēl palīdz dzīvot un ticēt, ka cilvēks ir kaut kas vairāk nekā tikai naida sējējs un daiļuma postītājs. Viņa sociālai ētikai ļoti nobils raksturs.

Lieliskais karavadonis, kas prata uzvarēt savus ienaidniekus, māca, kā pret tiem jāizturas:

«Labākais veids atriebties – nelīdzināties saviem ienaidniekiem.»

Savā dienasgrāmatā viņš atzīmējis 10 Mūzas dāvanas, ko novecojušo Mozus baušļu vietā varētu mācīt skolās, lai nostiprinātu un atjaunotu cēlumu un cildenumu cilvēkā. Šīs Mūzas dāvanas mums palīdz noskaidrot, kādi pienākumi jāpilda pret sevi, kādi – pret tuvcilvēku, kā arī dod mērauklu, ar kuru vērtēt sevi un tuvcilvēku, un, beidzot, tās mums rāda ceļu uz līdzsvarotu, cilvēka cienīgu, vakara saules rēnas gaismas apstarotu dzīvi. Nebūs neviena, kam liksies, ka Marka Aurēlija Mūzas dāvanas pusotra tūkstoš gados novecojušās, bet cik būs tādu, kam, līdzīgi pašam imperātoram, pietiks spēka un pašsavaldīšanās tās piepildīt dzīvē?

«Vispirms ir jāievēro: kādā attieksmē es atrodos pret cilvēkiem? Mēs esam cits citam radīti, bet izejot no kāda cita viedokļa, es esmu nostādīts citu priekšgalā kā auns, kas vada aitas, vai arī kā vērsis, kas vada ragulopus. Bet uz šīm attiecībām var lūkoties arī no vēl augstāka viedokļa: ja viss ir ne tikai atomu jūklis, tad daba ir visa esošā valdniece; šajā gadījumā zemākās būtes ir padotas augstākām, un augstākās atkal saistītas savā starpā.»

Otrkārt. Kā cilvēki izturas pie galda, savā guļamistabā, citur? Un sevišķi ievēro, cik lielā mērā viņu pārliecība saskan ar viņu dzīvi, kā arī, ar cik lielu uzpūti viņi veic savus darbus?

Treškārt. Ja viņu rīcība ir saprātīga, tad tu nedrīksti būt neapmierināts; bet ja tā nav saprātīga, tad viņi, acīm redzot, rikojas nepareizi vai nu piespiesti vai aiz muļķības.

Ceturtkārt. Ari tu bieži kļūdieš un, tāpat, esi līdzīgs pārējiem. Un ja tu arī no dažiem pārkāpumiem atturies, tad tevi tomēr dus šo pārkāpumu iespēja, bet tu aiz bailēm vai godkāres vai kādas citas neslavējamas tieksmes no šīm rīcībām vairs.

Piektkārt. Tu pat lāgā nevari zināt, vai šīs un tas tiešām kļūdieš. Jo daudz ko cilvēks izdara apstākļu spiests, un siki jāpazīst apstākļi, iekams mēs par kādu rīcību drīkstam nodot pamatotu spriedumu.

Sestkārt. Lai cik tu būtu sadusmots un saidzis, vienmēr atceries, ka mūsu dzīve ilgst tikai īsu brīdi un drīzi vien mēs visi gulēsim kapā.

Septītkārt. Nevis citu cilvēku rīcības mūs uztrauc tik lielā mērā, – jo cilvēku rīcības sakņojas viņu pārliecībās – kā mūsu domas par tām. Tātad atbrivojies no šīm domām un esi nelokāms savā gribā citu cilvēku spriedumus neuzskatīt par kaut ko drausmu un tavas dusmas būs zudušas. "Bet kā es no tādām domām varu atbrīvoties?" Liec sev pie sirds, ka neviens apvainojums tev nespēj kaitēt. Tikai netikums ir tas, kas kaitē. Ja tas tā nebūtu, tad varētu secināt, ka tu kļūsti par grēcinieku un laupītāju tikai tādēļ, ka citi to apgalvo.

Astotkārt. Dusmas un sirdsēsti, ko mūsos izraisa cilvēku rīcības, mums padara daudz lielākas sāpes nekā pašas tās rīcības, par kurām mēs dusmojamies un skumstam.

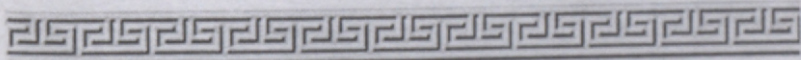
Devītkārt. Ja tava labvēlība ir tiešām ista bez izlikšanās un liekulības, tad tā ir nesatricināma. Jo ko tad jaunais cilvēks spēj tev izdarīt, ja tu saglabā pret viņu laipnību un viņu piemērotā gadījumā lēnprātīgi biedini, un proti, taisni tajā mirkli, kad viņš tev lūko izdarīt jaunu, tu viņu mierīgā un pamācīgā tonī apmēram tā uzrunā: "Ne jau tā, mans labais! Kaut kam citam mēs esam radīti. Man tu ar to nekaitēsi, bet gan sev pašam, mans labais." Un tad saudzīgā veidā un apdomīgi parādi viņam, ka tas tiešām tā ir un, ka pat bites un citi barā dzīvojoši dzīvnieki tā neizturas. Bet tev tas jāsaka bez zobgalības un bez pārākuma izjūtas. Tavā dvēselē jābūt sirsnībai un nedrīkst būt rūgtuma; nepamāci nevienu skolmeistarīgā tonī vai ar nodomu, lai izbrīnītu nejaušu liecinieku, bet runā ar rājamo divatā un nevis citu klātienē.

Atceries šos deviņus priekšrakstus, it kā tu tos no deviņām Mūzām būtu saņēmis kā dāvanu un beidzot reiz sāc būt par cilvēku, kamēr vēl esi dzīvs. Bet – tikpat jauni kā dusmoties par ļaudīm ir – viņiem glaimot, jo kā glaimi, tā dusmas kaitē kopībai. Sevišķi dusmu lēkmēs atceries, ka niknums vēl neaplicina virišķību, bet gluži otrādi, to daudz lielākā mērā dara maigums un laipnība; būdamas cilvēcīgākas, abas minētās īpašības ir arī virišķīgākās. Maigumā un laipnībā izpaužas spēks, nervu spriegums un drosme, bet nevis ignumā un nelaipnībā. Jo vairāk tava izturēšanās apliecina bezkaislīgumu, jo vairāk tā apliecina spēku; kā skumjas, tā arī dusmas ir nespēka izpaudums, jo abos gadījumos mēs esam ievainoti un ienaidnieka laupījums. Ja tev labpatīkas, tad saņem no Mūzu vadoņa vēl desmito dāvanu. Tā ir doma, ka būtu ārprātīgi prasīt, lai ļaundari negrēkotu, jo tas nozīmētu prasīt neiespējamo; bet pieļaut domu, ka ļaundari var būt ļauni gan pret citiem, bet ne pret tevi, nozīmē būt par aplami un tirānu» (XI, 18).

Kas ilgāku laiku dzīvojis Marka Aurēlija pasaulē, top ciets pret sevi un neatkarīgs no citiem. Promētheja gaisma nav mīlīga saule. Bet kas reiz šīs gaismas skarts, bez tās vairs negrib dzīvot.

BY AUGUSTINA BROWN

VI
AUGUSTĪNS



... (the text is very faint and difficult to read) ...

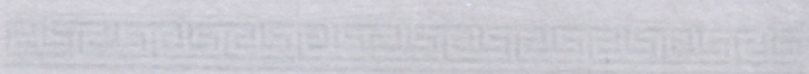
... (the text is very faint and difficult to read) ...

IV

ANTRACITA

... (the text is very faint and difficult to read) ...

... (the text is very faint and difficult to read) ...



Sv. AUGUSTĪNA DZĪVE UN MĀCĪBA



Ieskatoties cilvēces gara kultūras gaitās, mēs iepazīstamies ar dažādiem lielākiem vai mazākiem gariem, kam ir vai pozitīva vai negatīva nozīme zinātnē, mākslā, filozofijā, reliģijā un morālē. Vieni, sludinādami patieso, cildinādami daiļo, cēlo un svēto, ir palikuši nemirstīgi kultūras cēlēji; citi turpretim ir garīgo slimību iepotētāji un kultūras grāvēji. Ir arī tādi, kas vienā dzīves periodā piešķaitāmi pie negatīvajiem, bet otrā – pie pozitīvajiem. Spilgts piemērs pēdējiem ir sv. Augustīns. Viņa dzīvē skaidri atspoguļotas divas pasaules:

- pagrimušā pagānība un
- augsti tikumīgā kristietība.

Pie pirmās viņš pieder līdz 33. dzīves gadam, pie otrās – līdz nāvei. Pirmajā savas dzīves posmā viņš ir kaislību vergs, dzīves izbaudītājs, manichejietis; otrā turpretim – pašsavaldīgais, pašaizliedzīgais, augsti tikumīgais, svētais.

Labākai sv. Augustīna izprašanai ir lietderīgi mest skatu uz kristīgās filozofijas dzimšanu un tās veidošanos pirmajos četros gs.

Ņemot vērā, ka kristīgai filozofijai ir dziļš sakars ar sengrieķu filozofiju, arī par pēdējo jāsaprot kaut daži vārdi.

Sengrieķu filozofijas panīkšana un kristīgās filozofijas dzimšana

Kad sengrieķu filozofija savu kulminācijas punktu sasniedza Sōkrata, Platona un Aristoteļa personās, līdz kristiānisma dzimšanai palika vēl trīs gadu simteņi. Šis laikmets pēc Aristoteļa, kas turpinās līdz III gs., ir grieķu filozofijas panīkšanas laiks, kas lielā mērā izskaidrojams ar grieķu politiskās neatkarības pazaudēša-

¹ Piezīme: autora slimības dēļ šis raksts iespiests nenobeigts. (Redakcija.)

nu (338. g. pr. Kr.). Lielo filozofu pēcnācēji nesekoja saviem priekštečiem, pietiekami nenodarbojās ar spekulāciju, bet lielāku vērību piegriezta praktiskai dzīvei.

Šīnī laikmetā grieķu filozofijā sastopami šādi galvenie novirzieni:

- aristotelisms,
- stōicisms,
- epikūrisms,
- skepticisms un
- eklektisms,

bet sākot ar I gs. līdz VI gs. sastopami vēl šādi novirzieni:

- jaunpīthagorisms,
- grieķu iūdu teozofisms un
- jaunplatōnisms.

Minētā aristotelisma skola pirmajos trijos gs. ir atstājusi novārtā metafiziku un nodarbojusies ar dabas pētīšanu, ar vēsturi, literatūru un ētikas popularizēšanu. Vēlāk turpretim ir atgriezies pie Aristoteļa darbu pētīšanas un komentēšanas.

Stōiķi galveno vērību ir piegriezuši tikumības veicināšanai. Viņi māca, ka cilvēku pienākums esot pazīt dieva prātu dabā un visu darīt pilnīgā saskaņā ar to. Visaugstākais mūsu labums esot tikums. Tas savā būtībā esot viens vienīgais, proti, mūsu rīcības pilnīga saskaņotība ar prātu, ar dieva likumiem dabā. Bet šo vienu tikumu varot iedalīt četros galvenajos tikumos, proti:

- gudrībā,
- taisnībā,
- drosmē un
- atturībā.

Isti tikumīgs esot tikai tas, kas paceļas pāri kārībām un tām nepiegiež ne mazākās vērības.

Šī stōiķu mācība, kas tik stipri uzsver prāta un dabas likumu ievērošanu ētikā, ir vispilnīgākā visā sengrieķu filozofijā. Tai trūkst tomēr pārdabiskā elementa, tāpēc tā ir nepietiekama.

Kā pilnīgais pretstats stōiķu mācībai ir epikūrisms. Tas, turēdamies pie materiālistiskā pasaules uzskata, sludina, ka vienīgais mūsu uzdevums esot panākt, pēc iespējas, vairāk baudu un mazāk ciešanu.

Ceturtais novirziens ir skepticisms, kas sludina, ka mēs neko neesot spējīgi pazīt tādu, kāds tas īstenībā ir. Tāpēc visas mūsu atziņas par lietām esot subjektīvas, relatīvas. Šāds ieskats plaši atvēra durvis dažādiem maldiem ētikā.

Un tādā kārtā, kā pirmais sengrieķu filozofijas laikmets noslēdzas ar skepsi, tāpat arī trešais.

Pēdējais šā laikmeta novirziens filozofijā ir eklektisms. Tas pastāv iekš tam, ka no dažādiem filozofiem tiek pārņemtas tās viņu domas, kas labāk atbilst zināmiem praktiskās dzīves uzdevumiem. Galvenie šāda eklektisma pārstāvji ir romieši. Viņi, iekarojuši Grieķiju, kas notika 146. g. pr. Kr., iepazīnās ar grieķu kultūru un sāka to piesavināt. Romieši, kas bija praktiskas dabas cilvēki, no grieķu filozofijas pārņēma tikai to, kas viņiem noderēja kā valsts vīriem un to laiku pasaules valdniekiem. Šāds eklektisma virziens pie romiešiem sastopams no II gs. pr. Kr. līdz III gs.

Pie minētiem novirzieniem klāt nāca vēl daži citi, kuru galvenais šūpulis bija Aleksandreija, dibināta 332. g. pr. Kr. Šeit, pateicoties Ptolemaija gādībai, tika nodibināta pasauleslavēna bibliotēka, un tāpēc no dažādām zemēm zinātnieki saplūda tur, lai papildinātos savās zināšanās. Tādā kārtā Aleksandreija palika par daždažādu zinātņu centru. Vieni mēģināja atdzīvināt Pīthagora mācību, un tā dzima jaunpīthagorisms. Tas ieveda dažus jauninājumus Pīthagora mācībā un sludināja, ka Platona idejas esot identificējamas ar Pīthagora skaitļiem. Šīs idejas esot jāsaprot kā domas dieva prātā. Starp dievu un cilvēkiem esot vairākas zemākas dievības, kas izpalīdzot cilvēkam pārvarēt jaunu un tuvoties dievam. Sludinādami tikumības mācību, jaunpīthagorieši ieteic atturību no gaļas, vīna un lauļības, nosoda privātpašuma iekārtu un cildina kolektīvismu.

Iūdu zinātnieki Aleksandreijā, iepazīnušies ar grieķu filozofu darbiem, mēģināja saskaņot filozofiju ar VT. Tādā kārtā dzima grieķu iūdu filozofijas novirziens. Tā galvenais saturs šāds: dieva atklājumi ir vispilnīgākā filozofija, kas sevi ietver arī grieķu filozofu domas, tikai ar to starpību, ka tas, kas grieķu filozofijā izteikts tieši saprotamos vārdos, sv. rakstos esot tēlots alegoriski. Tāpēc viss tas, kas sv. rakstos nesaskan ar grieķu filozofiju, esot izskaidrojams alegoriskā nozīmē. Tā dzima alegorisma virziens sv. rakstu izskaidrošanā. Šeit iepazīsimies, kā izskaidroja sv. rakstu vārdus par cilvēka radīšanu, zemes paradīzi un grēkā krišanu.

Tas cilvēks, par kuru teikts, ka tika radīts pēc dieva ģimja un līdzības, neesot jāsaprot kā mums zināmais šīs zemes cilvēks, bet nemiesīgais cilvēka paraugs, ideālais cilvēks, kas nav ne vīrietis, nedz sieviete, bet cilvēks kā tāds. Šis zemes cilvēks turpretim esot tas, par kādu sv. rakstos teikts, ka dievs pirmā cilvēka miesu taisīja no zemes un viņā iedvesa dzīvības dvesmu. Šā empiriskā cilvēka dvēsele esot eksistējusi iepriekš un kaut kādas vainas dēļ tikusi iepotēta miesā.

Zemes paradīze neesot jāsaprot kā vieta, bet kā prātīgums cilvēkā, pateicoties kam cilvēks ir palicis kungs un valdnieks par visām pārējām radībām.

Ar dzīvības koku esot jāsaprot gudrība, bet ar četrām upēm, kas iztecēja no paradīzes dārza, esot jāsaprot četri galvenie tikumi: prāts, taisnība, atturība un drosme.

Arī krišana grēkā esot jāsaprot alegoriski, proti: ar vīrieti esot jāsaprot prātīgums, bet ar sievieti – juteklība; ar laba un ļauna pazīšanas koku esot jāsaprot miesīgie labumi, kas slēpj sevī ļaunumu, un čūska esot jāsaprot kā miesīgās kāres, kas ietekmēja prātu un ievada cilvēku grēkā.

Uz šāda alegorisma pusi vēlāk nosvērās vairāki kristīgās baznīcas rakstnieki, kas izgāja no Aleksandreijas skolas, piem., Aleksandreijas Klēments. Arī sv. Augustīns daudzas sv. rakstu vietas atļāva skaidrot alegoriski, tomēr ar to noteikumu, lai netiktu atmesta to tiešā nozīme. Savā darbā *De civitate dei*, XIII un XIV gr., viņš saka, ka nekas neliedzot, lai paradīze tiktu saprasta kā svētīga dzīve, un četras tās upes kā četri tikumi, proti:

- prāts,
- drosmē,
- atturība un
- taisnība,

bet paradīze koki – kā visas derīgas pamācības, un šo koku augļi – kā svētīgo tikumi, un dzīvības koks – kā visu labumu māte – gudrība, bet laba un ļauna pazīšanas koks – kā bauslības pārbaudītājs. Varot arī citādi šos sv. rakstu vārdus izskaidrot, proti:

- paradīze esot Kristus baznīca,
- četras upes – četri evaņģēliji,
- augļīgie koki – svētīgie cilvēki,
- koku augļi – svētīgie darbi,
- dzīvības koks – vissvētākais sakraments vai Kristus,
- laba un ļauna pazīšanas koks – pašas gribas apzinīga izšķiršanās.

Atļaudams meklēt sv. rakstos alegorijas, sv. Augustīns pieprasa, lai ticētu arī tam, kas atstāstīts sv. rakstos kā noteikts vēsturisks fakts.

Pēdējais sengrieķu filozofijas novirziens ir jaunplatōnisms, radies III gs. Tas, lai gan ievērojis Aristoteli, stōiķus, jaunpīthagoriešus un citus, galvenā kārtā tomēr balstījies uz Platōna filozofiju, tāpēc ir nosaukts par jaunplatōnismu. Nav tomēr jāsaprot, ka tas būtu uzticīgi atdzīvinājis paša Platōna mācību; nē, tas daudzās lietās ir atkāpies no Platōna.

Jaunplatōnisma kodols ir ideālistiskā emanācijas mācība: viss pakāpeniski esot emanējis no dieva, un visam savā laikā jāatgriežas dievā. No dieva dabas, kas jāsaprot kā absolūtā pirmvienība, pirmā kārtā esot izstarojis prāts. Pateicoties prātam, pirmvienība ir palikusi apzinīga un savā prātā pazinusi visu lietu idejas. No pirmprāta esot emanējusī pasaules dvēsele. No tās kā pirmās esot emanējušas cilvēku dvēseles, bet kā pēdējā – viela. Tā pati no sevis esot kaut kas nenoteikts, tāpēc kaut kas nepilnīgs un visa ļaunuma sakne. Pateicoties formām, kādas vielā nāk no pasaules dvēseles, rodas noteiktas miesīgas būtnes.

Šo būtni uzcelšanos jaunplatōniķi izskaidro šādi: pasaules dvēsele, vērsdama sevi uz pirmprātu, manto no tā idejas, bet, vērsdama sevi pie vielas, šīs idejas rea-

lizē tajā, un tādā kārtā rodas noteiktas miesīgas būtnes. Tā tad idejas būtu tās, kas dod noteiktību, kas ir kā lietu formas, vai paslēptā spēja, kas būtni dara tādu, un nevis citādu.

Ja jau viela jāsaprot kā visa ļaunuma sakne, tad arī cilvēkā visa ļaunuma avots ir ķermenis, un nāve, kas dvēseli atbrīvo no ķermeņa, ir tās atbrīvotāja no ļaunuma.

Atcerējusies grieķu filozofijas novirzienus laikos pēc Aristoteļa nāves, metīsim skatu uz kristīgās filozofijas dzimšanu un veidošanos pirmajos četros gadu simteņos.

Lai gan Jēzus Kristus nebija nācis, lai nodibinātu jaunu filozofijas sistēmu, tad tomēr viņa mācībā līdzās dieva atklājumiem ir sastopamas patiesības, kas pieder filozofijai. Lai atceramies Jēzus mācību par vienu vienīgu dievu, kā personisku bezgalīgi pilnīgu būtni un istā vārda nozīmē pasaules radītāju; lai atceramies Jēzus mācību par mūsu dvēseli, par tās garīgumu, prātīgumu, brīvvalību un nemirstību utt. Šīs un dažas citas patiesības lika pamatus jaunam filozofijas virzienam, jaunam pasaules uzskatam, kādu dēvējam par kristīcīgo. Šis pasaules uzskats turas pie devīzes:

- *intelligo, ut credam; credo, ut intelligam* – es saprotu, lai ticētu; es ticu, lai saprastu.

Šajos vārdos izteikts tas, ka mums dabiskās pretošanās ceļā ir iespējams pienākt pie dieva un viņa atklājumu atzišanas. Bet ticot dievam, mēs, pētidami viņa atklājumus, nākam pie jaunām atziņām par dievu, par nākamā mūža dzīvi, par dieva žēlastības nepieciešamību utt. Tā tad filozofijai jāved pie īstas ticības. Un tāpēc filozofijai un istajai reliģijai jā sastāda viena nepārtraukta ķēde. Filozofijai netiek vien jāved pie ticības, bet jāpalīdz dieva atklājumus pareizi saprast un pasargāt no maldiem. Filozofija tiek atzīta par visu pārējo zinātņu karalieni vai kroni, bet pāri tai tiek pieņemti dieva atklājumi. Ievērojot to, ka viss ir dieva radīts, nevar būt pretrunas starp *isto filozofiju* un *isto reliģiju*; divas pretrunības nevar būt reizē patiesas; tāpēc:

- nedrīkst pastāvēt nesaskaņas starp filozofiju un to, kas noteikti un skaidri izteikts dieva atklājumos.

Šādās lietās, kurās cilvēka dabiskais prāts nav spējīgs kaut ko izšķirīgu teikt, jāpārkārto sevi dieva atklājumiem. Tādā kārtā mēs pienākam pie reliģijas noslēpumu atzišanas. Tā tad tajās lietās, kas dabiskās prātošanas ceļā atrisināmas, prāts ir autonoms, bet tajās lietās, kas pārspeļ mūsu dabiskās prātošanas kompetenci, prātam sevi jāpārkārto dievišķai autoritātei un jāpieņem dieva atklātās patiesības.

No teiktā skaidrs, ka kristīcīgais pasaules uzskats ir teistisks, kas nostājas pretim visiem ateistiskiem un panteistiskiem pasaules uzskatiem. Pēc kristīcīgā pasaules uzskata, ar dabiskām prāta spējām no pasaules esamības un tās iekārtas varam droši pierādīt dieva esamību. Otrkārt, prātojami par pasauli un dievu, varam pierādīt, ka pasaule un dievs ir pilnīgi dažādas būtnes, ka dievs nav pasaule un pasaule nav kaut kāds dieva veids, bet radība, kas atspoguļo bezgalīgo dieva prātu un visvaramību.

Laika ziņā kristīgā filozofija ir iedalāma trijos laikmetos:

1. 'baznīcas tēvu' laikmetā, kas ietver laikus no Jēzus Kristus līdz VIII gs. b.;
2. viduslaiku scholastika, kas ietver laikus no VIII gs. b. līdz XV gs. b.;
3. jaunlaiku filozofijā, kas ietver laikus no XV gs. b. līdz mūsu dienām.

'Baznīcas tēvu' laikmets savukārt ir iedalāms trijos apakšlaikmetos:

- a) pirmais – līdz sinodei Nikaijā (325. g.);
- b) otrais – līdz V gs. p. un
- c) trešais – līdz VIII gs. b.

Pirmajā apakšperiodā dzimst; otrajā sasniedz kulminācijas punktu; trešajā, kas iekrīt tautu klejošanas laikos, panīkst.²

Runājot par kristīgās filozofijas dzimšanu, jāievēro divi novirzieni:

- īstā kristīgā filozofija un
- gnōstiķu manichejiešu filozofija.

Īstās kristīgās filozofijas graudus atrodam gan *VT*, gan *NT* sv. rakstos. Bet šie graudi ir izkaisīti un parasti izteikti vienkāršā formā. Dominējošais sv. rakstos ir dieva atklājumi, tāpēc sv. rakstus nevaram uzskatīt par filozofijas sistēmu. Ne Kristus kungs, ne viņa mācekļi nenodarbojās ar filozofijas sludināšanu, bet ar dieva atklājumu izskaidrošanu un cilvēku kristianizēšanu. Apustulis Pauls pat sargā kristiešus, lai viņi neaizrautos ar filozofiem, lai netiktu pievilti. Arī apustuļu palīgi un pēcnācēji nenodarbojās ar filozofiju, bet ar evaņģēlija sludināšanu. Nebija tomēr iespējams, lai kristīgā reliģija paliktu bez filozofijas. Filozofija tai nepieciešama vairāku motīvu dēļ:

- lai pareizi izskaidrotu dieva atklātās patiesības,
- lai tās sistematizētu,
- lai aizstāvētu sevi pret iūdu, pagānu un ķeceru uzbrukumiem.

Tādā kārtā jau otrā gadu simtenī dzima kristīgā filozofija. Protams, nevis pilnīgi neatkarīgi no grieķu filozofijas. No pēdējās kristiešiem pārņēma to, kas viņiem izlikās saskaņojams ar kristīgo reliģiju. Tas sevišķi sakāms par kristīgiem zinātniekiem Aleksandreijā. Viņiem bija jāsatiekas ar dažādu filozofijas novirzienu pārstāvjiem un jāskaidro viņiem kristīgās reliģijas mācība. Tāpēc pilnīgi dabiski ieplūda kristīgajā filozofijā tas, kas tai bija pieņemams gan no stōiķiem, gan no platōniešiem, gan no grieķu iūdu filozofijas, gan no jaunplatōniešiem un citiem. Nebija tomēr radīta pilnīga kristīgās filozofijas sistēma, nedz arī filozofijas nodalīšana no teoloģijas. Filozofija tika pielietota kā palīgīdzeklis, lai atspēkotu

² Par kristīgās filozofijas gaitām viduslaikos un jaunlaikos tuvākas ziņas manā apcerējumā par sv. Akvīnas Thomasu.

pārmetumus, kādus kristīgai mācībai darīja gan jaunplatōnieši, gan jaunpythagorieši, gan iūdi, gan citi. Šā laika kristīgie rakstnieki pierādīja:

- a) ka, ņemot lietu prātīgi, jāatzīst, ka kristīgā reliģija ir prātam pieņemama, patiesa un pamatota;
- b) ka pretinieku pārmetumi ir maldīgi un bez pamata;
- c) ka pašu pārmetēju reliģijas ir maldīgas, nepietiekamas un pilnas pretrunu.

Blakus pagāniem un iūdiem kā istās kristīgās mācības apkarotāji jāmin tā lai kristīgās haireises, sevišķi

- gnōsticismis un
- manichejisms.

Arī par tām jāmin kaut daži vārdi, jo pirmajā dzīves posmā Augustīns ir to piekritējs.

Gnōstiķi bija tāda kristīgo sekta, kas sludināja, ka viņiem esot zināmi Kristus mācības noslēpumi, kādi neesot zināmi pārējiem kristīcīgiem un pašai Kristus baznīcai. Šo savu apgalvojumu viņi izskaidroja šādi: kungs Kristus, sludinādams savu mācību, esot piemērojis klausītāju saprašanas spējam un savu mācību vienkāršojis. Bet dažiem no saviem apustuļiem esot izskaidrojis *isto* savas mācības saturu. Šie apustuļi *isto* Kristus mācību neesot atklājuši visiem, bet tikai dažiem, kādus viņi atzinuši par spējīgiem to saprast. Par tādiem dziļākas Kristus mācības zinātājiem gnōstiķi atzina sevi, bet baznīcu atzina par vienkāršas Kristus mācības sludinātāju.

Kristus baznīcas dogmātus gnōstiķi skaidroja pa savam un pat sv. rakstus izskaidroja alegoriski, lai tos piemērotu gnōstiķu ieskatiem, kas bija vai pilnīgi monistiski, vai maldīgi duālistiski. Gnōstiķi monisti sludināja, ka viss esot emanējis no absolūtā. Duālistiskais gnōsticismis visa pamatā lika divas mūžīgas būtnes:

- dievu, kā gaismas un labuma avotu, un
- vielu, kā visa ļaunuma un tumsības avotu.

Viena daļa gnōstiķu, iziedama no saviem ieskatiem, ka visa ļaunuma avots ir viela, sludināja, ka Jēzus Kristus neesot bijis istā vārda nozīmē vienots ar miesu, bet tikai šķietami.

Manichejisma dibinātājs ir Manī (*Manes*, dzīv. 216.-276.). Viņa mācība ir persiešu ētiskā duālistiska filozofija, kurai klāt pievienotas maldīgi izskaidrotas kristīcīgas idejas. Manichejisms māca, ka esot divas pilnīgi pretējas mūžīgas būtnes:

- labā vai gaismas dievība un
- ļaunā vai tumsas dievība.

Ļaunais dievs kopā ar visiem saviem ļaunajiem gariem cīnās pret labo dievu un viņa gariem. Labais dievs, lai sevi pasargātu no ļaunā uzbrukumiem, emanē no

sevis pirmcilvēku. Lai ļaunais dievs neuzvarētu pirmcilvēku, labais dievs dod viņam palīgā dzīvības garu. Ļaunais dievs, cīnīdamies pret pirmcilvēku, atdala no viņa dažas daļas, no kurām izveidojas pasaules dvēsele, kādu rada dzīvības gars.

Lai gan ļaunais dievs un viņa gari nav panākuši uzvaru pār pirmcilvēku, viņi nepārtrauc turpināt cīņu radītajā pasaulē. Šis zemes cilvēku, proti Ādamu un Ievu, esot izsaucis esamībā ļaunais dievs, lai, pateicoties cilvēces pastāvēšanai, neļautu pirmcilvēkam atbrīvoties no ļaunā. Tāpēc manichejieši nosodiya laulāto dzīvi un saviem augstākās pakāpes locekļiem noliedza doties laulībā.

Kā gnōsticismā, tā arī manichejisma pamatos ir dziņa atrisināt jautājumu, no kurienes ļaunums pasaulē. Negribēdami piekrist kristīcīgai mācībai, ka ļaunuma sakne ir pirmdzimtais grēks, viņi nonāca vai pie monisma, vai pie ētiskā dualisma. Kā viens, tā otrs bija ļoti pa ceļam visiem, kas bija pagrimuši dzīves ļaunumos un negribēja no tiem pacelties. Kristiānisms, turpretim, sludinādams mūžīgo sodu par ļauniem darbiem, nebija viņiem pa ceļam. Pret pagānu un iūdu filozofu uzbrukumiem kristīgai reliģijai, kā arī pret gnōstiķu un manichejiešu maldiem, cīnījās to laiku baznīcas apoloģēti:

- Aristeids († 140),
- Iūstīns Martyrs († 166), Tatiāns († 170),
- Theofils († 181),
- Minukijs Fēlikss († 200),
- Eirēnaijs († 202),
- Hippolyts († 236),
- Tertulliāns († 230),
- Aleksandreijas Klēments († 216),
- Ūrigens († 254) u.c.

Kad 313. g. kristīgai baznīcai Romas valstī tika dota ticības brīvība, tad radās labvēlīgi apstākļi kristīgās filozofijas un teoloģijas attīstībai. Bet arī šajā 'baznīcas tēvu' ziedu laikā dzima jauni īstās kristīgās mācības traucēkļi, proti, dažādas jaunas haireises, piem.:

- areiānieši,
- apollinārieši,
- nestoriānieši,
- monofizīti,
- pelagiānieši u.c.

Un 'baznīcas tēviem' savī spēki bija jāvērs pret šīm maldu mācībām. Bet tā kā maldu mācības galvenā kārtā skāra trīs kristiānisma pamatmācības, proti:

1. par visusvētāko trīsvienību,
2. par Jēzus Kristus būtību un
3. dieva žēlastību,

'baznīcas tēvi' galveno vērību piegrieza šo patiesību dziļākai un plašākai izskaidrošanai un maldu apkarošanai.

Galvenie starp 'baznīcas tēviem', kam nopelns kristīgā filozofijā, jāmin šādi:

- sv. Athanasijs († 373),
- sv. Basileijs Lielais († 379),
- sv. Grēgorijs no Nyssas († 394),
- sv. Hilarijs († 366),
- sv. Ambrosijs († 397) un
- sv. Augustīns († 430).

Svešķi ievērojams ir sv. Augustīns. Viņš ir vislielākais filozofs teologs līdz pat viduslaikiem, līdz sv. Albertam un sv. Thomasam Akvīnietim. Viņš ir neizsmeļami dziļš gars, kas uz visiem laikiem palicis nemirstīgs.

Pēc šāda vispārēja 'baznīcas tēvu' laikmeta raksturojuma iepazīsimies ar sv. Augustīna dzīves gaitām un viņa mācību.

Galvenā grāmata, no kā visi smeļ ziņas par sv. Augustīna dzīvi, ir viņa paša sarakstītās *Atziņas – Confessiones*. Šī grāmata ir Augustīna autobiogrāfija no agrās bērnības līdz 400. g. Tajā autors tēlo savas vājības un cīņu pret tām, kā arī savu maldīšanos manichejismā un atgriešanos īstās Kristus baznīcas klēpī.

Sakarā ar 1500 g. sv. Augustīna nāves atceri lielais itāļu rakstnieks Džovanni Papīni ir laidis klajā plašu darbu par sv. Augustīna dzīves gaitām. Uz minētiem un citiem rakstiem pamatojoties, sniedzam šīs ziņas.

Sv. Augustīna gaitas

Sv. Augustīns (*Aurelius Augustinus*) ir dzimis Ziemeļāfrikā, Tagastas pilsētā, Numīdijā, 353. vai 354. g., bet miris Hippōnā Rēģijā, arī Āfrikā, 430. g. 28. VIII. Augustīnam ir bijis viens brālis un viena māsa.

Viņa tēvs, vārdā Patrikijs, Romas valsts ierēdnis, bija pagāns un tāds palika līdz nāvei. Tikai uz nāves gultas pieņēmis kristību. Patrikijs ir bijis kaislīgs cilvēks. Kā vīrs un tēvs viņš nav stāvējis savu uzdevumu augstumos. Par viņu sūdzas viņa dzīvesbiedrene, kā par neuzticīgu laulātu draugu; par viņu atstāsta Augustīns kādu gadījumu, kas neļauj Patrikiju kā ģimenes tēvu pietiekami augsti tikumiskā ziņā vērtēt. Jādomā, ka Augustīns sevī ir pazinis tēva kaislīgo dabu, un

tāpēc, nesdams tās sekas, ir juties nelaimīgs. Viņš ļoti maz runā par savu tēvu. Tas liek saprast, ka Augustīnam nav bijis pret tēvu tādas pietātes, kāda viņam bija pret māti. Augustīna tēvs miris, nesagaidījis vecuma dienas, kad Augustīnam ir bijuši tikai 17 g.

Sv. Augustīna māte ir sv. Monika. Viņa 15 g. veca izprecēta Patrikijam. Monika ir bijusi kristcīga, no kristcīgas ģimenes. Savās jaunības dienās viņa bijusi jautra un pilna dzīves prieka. Nav tomēr bijusi ne vieglprātīga, ne mikstcaulīga. Izprecēta viņa ir kristīgas sievas un mātes ideāls. Vienmēr stingra savās kristīgās pārliecībās, stingra kristcīgās morāles pildītāja un pašai dziedīga savu bērnu labā. Viņa ir darījusi visu, lai savus bērnus izaudzīnātu par krietniem, augsti tikumīgiem kristīgās ticības locekļiem. Sevišķi savam dēlam Augustīnam viņa seviveltījusi nedalītu, lai viņu izglābtu no bojā ejas. Tāpēc par savu māti Augustīns savā darbā *Confessiones* vienmēr atsaucas ar vislielāko cieņu un pateicību. Viņa Augustīna dvēselē iepotēja kristīgās ticības dīglus; viņa raudāja un lūdās par Augustīnu, kad tas grima netiklības tumsā; viņa gavilēja ar savu dēlu, kad tas pieņēma kristību un deva solījumu visu savu turpmāko dzīvi veltīt Kristus baznīcai.

Tāpēc Papīni saka, ka grēcīgais Augustīns esot pagāna Patrikija dēls, bet šķīstais un svētais esot sv. Monikas un dieva zēlastības bērns. Sv. Monika esot dzemdējusi Augustīnu baznīcai, bet caur viņu pati esot nokļuvusi svēto godā. Viņa, kā svētā, esot sava bērna bērns.

Pēc tautības Augustīns ir bijis numidietis, āfrikānietis. Viņa valoda bērībā ir bijusi pūniešu, kādā runājuši Ziemeļāfrikas iedzīvotāji. Augustīna tēvs, kas kā valsts ierēdnis ir pārvaldījis latīņu valodu, arī dēlam jau agrā bērībā iemācījis valsts valodu.

Augustīns pēc dzimšanas nav bijis kristīts. Kristību viņš, kā redzēsim vēlāk, pieņēma 33 g. vecumā.

Jau agrā bērībā Augustīnā bija novērojamas lielas garīgas spējas. Tēvs un māte loloja cerības, ka no Augustīna iznāks kāds ievērojams zinātnieks vai valstsvīrs, tāpēc jau 7 g. vecs viņš tika sūtīts skolā, savā dzimtajā pilsētā. Katrs pasākums skolā viņam sagādājis daudz nepatīkšanu. Viņam bijis riebums iemācīties lasīt, rakstīt, rēķināt, grieķu valodu piesavināties utt. Visu to viņš iemācījies tikai zem skolotāju spiediena, bet grieķu valodu visā savā dzīvē nav pietiekami labi iemācījis.

Skolā iedams, Augustīns ļoti mīlējis dažādas spēles, kavēkļus. Savas nolaidības dēļ darbā Augustīns bieži vien saņēmis no audzinātājiem sodus. Tie viņu ved pie pārdomām, kas darāms, lai paliktu labs. Un Augustīns nu arvien vairāk un vairāk iemīlo grāmatas un pasniegtos priekšmetus. Pateicoties savām lielām prāta dāvanām un centībai, Augustīns zēna gados tālu pārspēj pārējos skolas biedrus.

Par savu bērību Augustīns stāsta ar lielām sirdssāpēm, jo atzīst to ļaunuma pilnu. Rakstīdams savu darbu *Confessiones*, Augustīns lielā pazemībā atzīstas dieva priekšā visās savās bērna vainās.

Kad Augustīnam bija jau 12 g., tēvs viņu pārcēla no Tagastas skolas uz augstāku skolu Madauras pilsētā. Pēc trijiem studiju gadiem Madaurā Augustīns tiek atsaukts mājās, jo dēla studēšanai tēvam pietrūcis līdzekļu.

Augustīns 16 g. vecs atgriežas tēva mājās un veselu gadu pavada bez kādas noteiktas nodarbošanās. Bezrūpīgi pavadīdams laiku kopā ar citiem pilsētas jaunekļiem, Augustīns nogrima netiklībā un dažādos nedarbos. Tādā kārtā iesākās pagrimšanas ceļš, kas Augustīna dzīvē turpinās līdz 33. dzīvības g.

Redzēdami dēla bojā eju, abi vecāki pielikuši visas rūpes, lai sagādātu līdzekļus turpmākām Augustīna studijām. Un pēc viena, tēva mājās pavadīta gada, Augustīns studiju turpināšanai tiek sūtīts uz Karthāgu, kas tajos laikos bijusi pirmā pilsēta pēc Romas. Tā bijusi liela tirdzniecības pilsēta un ievērojama ar savu augstskolu. Studējošo morāle šeit stāvējusi zemu. Un Augustīns, nokļuvis Karthāgā, nav labojies, bet turpinājis brīvās mīlestības gaitas. Jau nākamā studiju gadā, kad Augustīnam bija tikai 18 g., viņam piedzima ārlaulības dēls, vārdā Adeodats. Šeit jāpiezīmē, ka, Augustīnam studējot Karthāgā, pirmā gadā nomira tēvs. Visas rūpes par Augustīnu gūlās uz viņa mātes pleciem.

Nemot vērā, ka māte atraitne nebija spējīga apgādāt dēlu ar līdzekļiem studiju turpināšanai, to uzņēmās kāds bagāts Augustīna draugs, vārdā Rōmāniāns, no Tagastas. Tā tika sagādāti līdzekļi viņā turpmākām studijām, kā arī dēla un konkubīnas uzturēšanai.

Karthāgā studēdams Augustīns iepazīnās ar sofistiku. Pēdējā atbilda Augustīna dzīves veidam, jo ar tās palīdzību bija iespējams visu atteikties.

Studēdams rētoriku, viņš iepazīstas arī ar Cicerōna darbu *Hortensius*. Šī grāmata, sarakstīta stōiķu morāles garā, bargi nosodīja epikūrismu, un uz Augustīnu atstāja lielu iespaidu. Pats Augustīns atzīstas, ka šī grāmata mainījis viņā noskaņojumu un viņš pavirzījies uz dievu.

Papīnī saka, ka sv. Augustīnu sevišķā kārtā aizrāvušas divas Cicerōna domas:

- viena, ka patiesības pazišana esot līdzvērtīga paša dieva pazišanai, un
- otra, ka bez dieva atrašanas nav iespējams palikt laimīgam.

Bet Augustīnam ārkārtīgi slāpa pēc laimības. Viņš maldīdams tomēr visur meklēja laimību, kamēr to atrada, un tad izteica nemirstīgos vārdus:

«Nemierīga ir mūsu dvēsele, iekām viņa nenorimst tevi, ak kungs!»

Augustīnam bija zināms, ka dievu vislabāk var pazīt, lasot sv. rakstus. Tāpēc viņš ķērās pie sv. rakstu lasīšanas. Neilgi tomēr lasīja. Viņam, kā filozofam un iedomības pilnam, izlikās, ka sv. raksti derīgi vienkāršiem cilvēkiem un bērniem, nevis zinātniekiem.

Pārtraucis sv. rakstu lasīšanu, Augustīns, domādams, ka kristiānisms pārāk vienkārša reliģija, pieķērās manichejismam. Šī mācība sevišķi labi atbilda tā laika Augustīna dzīves veidam. Manichejisms taču mācīja, ka esot divas mūžīgas pamatbūtnes:

- labais gars un
- ļaunais.

Ja jau viss ļaunais nāk no mūžīgā ļaunuma, tad Augustīns nav atbildīgs par saviem ļaunumiem; tad Augustīnā cīnās divas mūžības: labā un ļaunā.

Kad Augustīns pēc trijiem studiju gadiem Karthāgā, 20 g. vecs nobeidza augstskolu, viņš ar savu konkubinī un dēlu atgriezās Tagastā, cerēdams, ka viņam veiksies arī savu māti pārvilkot pie manichejiešiem. Bet Augustīns bija pilnīgi pārreķinājies. Viņa māte netikvien kā negribēja dzirdēt par manichejiešiem, bet pašam Augustīnam aizvēra tēva mājas durvis. Un Augustīns apmetās dzīvot pie sava drauga Rōmāniāna.

Sv. Monika, kas ārkārtīgi milēja Augustīnu, veselām dienām un caurām naktnī lūdās par sava dēla atgriešanos. Viņa darīja visu, lai glābtu dēlu no bojā ejas.

Nevarēdama pati pārliecināt dēlu, viņa griežas pie tuvākā bīskapa un ar asarām lūdz to, lai viņš ietekmētu Augustīnu. Bīskaps, zinādams Augustīna dabu, redz, ka par agru ir mēģināt viņu izraut no manichejisma maldiem. Viņš ir tomēr pārliecināts, ka nāks laiks un Augustīns atstās maldu ceļus, tāpēc mierina sv. Moniku, teikdams, ka šādu asaru bērns nevarot iet bojā.

Augustīns, atgriezies Tagastā, kā pats atzīstas, ar savām maldu teorijām esot plaši sējis ļaunumu jaunatnes vidū. Viņš darbojies par skolotāju un arī sabiedriskā dzīvē ņēmis dzīvu dalību. Viņa ilgas ir bijušas palikt slavenam, tāpēc visā savā rīcībā meklējis tikai godu. Nodarbojies arī vietējā teātrī.

Juzdams savā sirdsapziņā pārmetumus, Augustīns, vēlēdamies sevi attaisnot, sāk studēt astroloģiju. Arī šī maldu mācība, sludinādama, ka viss atkarīgs no zvaigznēm, Augustīnam bija pa prātam, jo viņš savā rīcībā vainu varēja uzkraut zvaigznēm, to radītājam.

Nelielā Tagastas pilsētā Augustīns ātri vien ieguva liela daiļrunātāja, izcila zinātnieka un izveicīga sabiedriskā darbinieka laurus. Mērķis bija sasniegts. Bet reizi sasniegtais Augustīnu nespēja apmierināt. Viņam slāpa pēc lielākas un lielākas ievēribas un slavas. Bija jāsapņo par to, kur būtu iespējams gūt vēl lielākus laurus. Un Augustīnam dzima doma pārcelties uz Karthāgu, varbūt arī uz Romu.

Šī doma nobrieda tad, kad Tagastā nomira kāds Augustīna draugs, kuru viņš tik karsti bija milējis, ka pēc viņa nāves nekur nav spējis rast sev mieru. Augustīns raudājis un vaimanājis līdz ārprātam un beigās nolēmis atstāt Tagastu un pārcelties uz Karthāgu.

Pārcēlies uz Karthāgu, Augustīns sarakstījis pirmo savu darbu: *De pulchro et apto*, divās vai trijās grāmatās, un veltījis to slavenajam daiļrunātājam Hierijam, Romā. Augustīns ar lielu nepacietību gaidīja no Hierija atsaukumi par savu darbu, bet tādu nesagaidīja. Tas bija liels Augustīna iedomības pārbaudījums. Augustīnam tad bija 26-27 g. Slavas kāre viņu vadīja šī darba rakstīšanā. Viņš cerēja gūt ievēribu, uzslavu un bija vilies. Tas bija negaidīts un smags pārbaudījums.

Augustīns, dzīvodams Karthāgā, nogrima grieķu un latīņu filozofu studijās. Un jo vairāk viņš tos studēja, jo vairāk radās jautājumu, kā saskaņot manichejiešu mācību ar šo filozofu domām. Vietējie manichejieši uz Augustīna jautājumiem nespēja dot apmierinošas atbildes. Bija tomēr aizrādīts uz manichejiešu bīskapu Faustu, ka tas droši vien Augustīnam visu izskaidrošot. Un Augustīns šo bīskapu gaidīja veselus divus gadus. Kad Fausts ieradās Karthāgā, Augustīnam jau bija 29 g. Ar lielu ziņkāribu Augustīns noklausījās Fausta, atzina viņu par ievērojamu runātāju, bet kaut kā sevišķa, kā viņš nebūtu dzirdējis no citiem, no Fausta mutes

nedzirdēja. Augustīnam jau tuvojās laiks, kad daiļrunība vien nespēja viņu apmierināt. Viņš meklēja saturu, meklēja dziļumu, bet Fausta runās tādu neatrada.

Pienāca laimīgais brīdis, kad Augustīns personīgi varēja atklāt savam ticības sargam sen sakrājušos jautājumus. Un šis brīdis tiešām bija laimīgs, jo Augustīns pārliecinājās, ka pats manichejisma pīlārs, jaunā gara cilpa, kā viņu sauca Augustīns, nespēj šis sekts mācību aizstāvēt. Augustīnam kļuva skaidrs, ka manichejisms ir maldīgs, ka patiesīgums jāmeklē citur. Bet iekām patiesais tiks sameklēts, Augustīns paliek manichejetis, kas izskaidrojams ar to, ka Augustīns vēl cieši iekalts kaislību ķēdēs.

Augustīnam strādājot Karthāgā, pie viņa ieradās māte, kas negribēja atstāt dēlu vienu pašu, bet gribēja viņam vienmēr un visur sniegt savu palīdzīgo roku. Karthāgā Augustīnam bija diezgan liels studējošo skaits, bet viņi Augustīnu neapmierināja. Galvenais, kas Augustīnam pie viņiem nepatika, bija viņu nenopietnība un draiskulība. Zinādams, ka Romā studējošie ir nopietnāki, Augustīns sāka sapņot par pārcelšanos uz turieni. Kā viņš pats atzīstas, bija arī citi motīvi: kļūt slavenākam, iegūt vairāk līdzekļu, iepazīties ar slavenajiem daiļrunātājiem utt. Bet māte, nopratusi, ka dēls grib ceļot uz Romu, darīja visu, lai tas nenotiktu. Kad Augustīns pierunāja, lai viņa brauktu tam līdzī, viņa arī tam nepiekrita. Kā redzams, māte, zinādama, ka Romā ir slaveni manichejiešu vīri, gribēja pasargāt dēlu no viņu iespaidiem. Augustīns tomēr palika pie sava. Kad pienāca izdevīgais prombraukšanas laiks, Augustīns mērķa sasniegšanai piekrāpa māti. Viņš teica, ka vēlas iet uz ostu un atvadīties no draugiem, kas izbrauc uz Romu. Māte, neuzticēdamās dēlam, sekoja viņam līdzī uz ostu. Kad viņi bija netālu no ostas, Augustīns pierunāja māti, lai viņa ietu sv. Kypriāna svētnīcā un palūgtos, iekām viņš atvadīsies no drauga. Māte paklausīja un palika lūgdamās, bet Augustīns iekāpa pirmā aizejošā kuģī un aizbrauca uz Romu. Māte cauru nakti lūgusies, bet dēlu nesagaidījusi, gaismai austot nemierīga atstāja dievnamu un steidzās uz ostu. Šeit satriekta viņa pārliecinājās, ka Augustīns viņu piekrāpis. Māte tomēr paliek māte, saka Augustīns. Viņa pēc vaimanām steidzās atpakaļ uz baznīcu un lūdās par dēlu. Un tikai pēc ilgām un sirsnīgām lūgšanām viņa atgriezās pie saviem parastajiem darbiem.

Kad Augustīns ieradās Romā, viņam bija 29 vai 30 mūža gadi. Romā viņš ieradās 383. g. rudenī. Pēc savas ierašanās tur, viņš grūti saslima un bija jau pie nāves. Bet dievs iežēlojās par viņu un neļāva viņam mirt kā manichejetim. Dieva gādība gatavoja viņam citus ceļus, un tāpēc virzīja viņu tuvāk un tuvāk pie atgriešanās.

Romā Augustīns tika uzņemts kādā manichejiešu ģimenē, un viņa tuvākais draugs šeit bija Aljpijs, kas jau gadu iepriekš bija tur ieradies studiju nolūkā. Šo Augustīna draugu mēs sastapsim vēlāk kā acu liecinieku pie Augustīna atgriešmei.

Izveseļojies no slimības, Augustīns nodibināja savu rētoru skolu Romā. Klausītāju arī šeit viņam netrūka. Augustīns nebija vīlies: Romas studenti bija nopietnāki un mierīgāki nekā Karthāgā. Bija tomēr arī šeit savi sarežģījumi, proti, lekciju naudas iekasēšanas lietā. Daži tikai tik ilgi apmeklēja Augustīna skolu, kamēr netika pieprasīta lekciju nauda; pēdējā gadījumā viņi atstāja Augustīnu un gāja pie kāda cita.

Romā Augustīnam arvien vairāk nostiprinājās ieskatī par manichejisma maldīgumu. Viņam nebija tomēr pareiza jēdziena par kristīgo ticību, jo tas, ko viņš iedomājās par kristīgo ticību, kā pats atzīstas, nebija kristīgās baznīcas mācība, bet paša Augustīna maldīgie ieskatī. Tāpēc viņš atkal atgriežas pie ieskata, ka patī pareizākā filozofija būtu tā, kas ieteic par visu šaubīties, proti, skeptiķu vai akadēmiķu, kā viņi tika dēvēti.

Galvenais, kas arī tagad Augustīnu saistīja pie manichejisma, bija viņu ieskatī par ļaunuma avotu. Augustīns atzīstas, ka viņam patika turēt sevi par neatbildīgu, darot ļauno.

Romā Augustīns mācījās tikai vienu gadu, jo 384. g. viņš pārcēlās uz Mediolānu. Šī pārcelšanās notika tādēļ, ka tajā laikā Mediolāna lūdza Romas prefektu, lai tai dotu kādu ievērojamu rētoru. Un Romas prefekts, ievērodams manicheješu ieteikšanu un arī pats pārliecinājies par Augustīna spējām un gatavību, piedāvāja Augustīnam Mediolānas rētora amatu. Augustīns ar prieku to pieņēma un aizceļoja uz jauno darba vietu.

Ieradies Mediolānā, Augustīns iepazīnās ar vietējo bīskapu Ambrosiju, kas arī bija ļoti ievērojams daiļrunātājs. Šis slavenais 'baznīcas tēvs' palika arī Augustīna tēvs. Viņš ar saviem dziļajiem un daiļajiem sprediķiem, ko Augustīns katru svētdienu apmeklēja, arvien stiprāk iedarbojās uz Augustīna dvēseles stīgām.

No sākuma šos sprediķus Augustīns apmeklēja daiļrunības dēļ, bet vēlāk to satura patiesīguma dēļ. Šie sprediķi atvēra Augustīnam acis un viņš pārliecinājās, ka tas, ko viņš bija domājis par kristietību, nav baznīcas mācība, bet paša Augustīna maldi. Un Augustīns nāca pie diviem slēdzieniem:

- saraut saites ar manichejisma maldiem un
- pieņemt kristību kristīgajā baznīcā.

Bet ne vienam, ne otram Augustīns vēl nebija nobriedis. Saraut ķēdes ar manichejismu nozīmēja netikvien neticēt tā maldiem, bet arī nedzīvot pēc tā ētiskā duālisma principiem, – un tas Augustīnam nācās grūti. Pieņemt kristību un turpināt brist ļaunā ceļus būtu vēl lielāks ļaunums, nekā nekristītam grēkot. Tādā kārtā Augustīns nokļūst pārejas stāvoklī no manichejisma uz kristietību.

Šeit jāpiezīmē, ka Augustīnam līdzī sekoja konkubīna ar dēlu Adeodatu. Arī māte un brālis atceļoja uz Mediolānu.

Kad māte, brālis un draugi ieteica Augustīnam noslēgt laulību un nodibināt kārtīgu ģimenes dzīvi, Augustīns piekrita precēt savu konkubīni, kas jau 14 g. bija sekojusi viņam līdzī. Bet pret šādu laulību bija noteikti Augustīna māte, saprazdama, ka nevar būt īstas laulības mīlestības ar konkubīni. Augustīnam tika sameklēta jaunava, kas viņam patika, bet tā bija tikai 12 g. veca. Bija jāgaida vēl divi gadi, iekām viņa sasniegs likumā paredzēto laulības vecumu.

Bet pirms domāt par likumīgas laulības noslēgšanu, Augustīnam bija jāatlaiz konkubīna, ko viņš arī darīja. Viņa aizceļoja uz Āfriku, dēls palika pie tēva. Augustīns tomēr izrādījās visai vājš, jo ātri vien atlaistās vietā sameklēja sev citu. Viņš bija Epikūra morāles piekritējs, no kuras, kā pats atzīstas, nekad nebūtu at-

teicies, ja nebūtu nācis pie noteiktas pārliecības par nākamā mūža dzīvi un sodu par noziegumiem.

Balsis par nākamā mūža dzīvi nekad nebija pavisam klusējušas Augustīnā. Un tagad, kad Augustīnam jau bija vairāk nekā trīsdesmit gadi, nāca laiks visā nopietnībā raudzīties uz savas dzīves uzdevumiem. Augustīnu šajā laikā stiprāk un stiprāk interesē dieva būtības un ļaunuma pirmcēlonības jautājums. Viņš studē gan jaunplatōniešus, gan citus, bet lasa arī apustuļa Paula vēstules. Tagad sv. raksti viņam kļūst pievilcīgi un dzīvinoši. Sevišķu iespaidu atstāj uz Augustīnu tie apustuļa vārdi, kur teikts, ka Jēzus Kristus ir starpnieks starp dievu un cilvēkiem, ka viņš ir atpēstītājs, ceļš, patiesība un dzīvība. Jēzus Kristus personība un mācība aizrauj Augustīnu; prāts un griba ieteic sekot Jēzum. Augustīnā norisinās liela cīņa starp Kristus ideāliem un Augustīna kaislībām. Augustīnam gribētos visu un nedalītu sevī veltīt Kristum un viņa baznīcai, bet kaislības viņu brīdina, teikdamas: vai gan tu spēsi būt bez mums? Pamēģini un pārliecinies, ka esi vājš. Un tiešām, Augustīns bija vēl vājš. Tomēr viņš arvien tuvāk un tuvāk nāca pie īstās gaismas un dzīvības avota. Viņam kļuva skaidrs, ka dievs ir bezgalīgi pilnīgs gars, kas visu radījis un tāpēc viss esošais ir labs. Ļaunums turpretim ir kaut kāds trūkums vai nesaskaņa ar pareizās rīcības normām.

Kad Augustīnam kļuva skaidrs, ka morāliskā ļaunuma sakne meklējama nevis mūžīgi ļaunajā dievā, kā to mācīja manichejieši, bet paša cilvēka gribā, tad radās atbildības nojauta par saviem darbiem. Manichejisma maldi bija jāatstāj uz višiem laikiem. Ar sirdsapziņu nebija iespējams izlīgt citādi, kā atgriežoties pie dieva, par kura mūžību, viszinību, taisnīgumu, mīlestību un žēlsirdību Augustīnam nebija vairs ne mazāko šaubu. Tāpēc Augustīns iet pie vietējā kristīgo priesterā Simplikiāna, kas bija ievērojams teologs un stāvēja savu uzdevumu augstumos, lai viņam pilnīgi vaļsirdīgi atzītos visos savos līdzšinējos dzīves noziegumos un lūgtu viņa tēvišķos padomus, kas un kā Augustīnam darāms. Kad Augustīns visos savos maldos bija atzinies, Simplikiāns apliecināja viņam savu tēvišķo gādību pie atgriešanās baznīcas klēpī. Vecais priesteris, dzirdēdams no Augustīna par lasītiem jaunplatōnisma darbiem, atstājēja viņam par kāda ievērojama Romas rētorā Viktorīna, arī jaunplatōniķa, atgriešanos baznīcā. Augustīns par šo vīru daudz bija dzirdējis un jaunplatōniķu darbus bija lasījis viņa tulkojumā. Tāpēc Viktorīna pāriešana kristīgajā baznīcā vēl vairāk nostiprināja Augustīna gribu atstāt visu līdzšinējo un sevī visā pilnībā veltīt Kristum. Augustīna ausis bieži skanēja apustuļa Paula vārdi: «*Celies augšā tu, kas guli, un piecelies no miroņiem, un Kristus tevi apgaismo!*» Pret šo pamudinājumu nebija vairs iebildumu. Trūka tomēr vēl spēka piecelties no miroņiem, un Augustīns lūdza: «*Tūlīt, rauģi tūlīt; ļauj vēl mazliet!*» Bet tas «*mazliet*» vilkās ilgumā, jo kāres vēl cieši turēja viņu savos valgos. Un Augustīns to juzdams sauca:

«*Ak, kas gan mani nābaga bērnu izglābs no šīs miesas nāves, ja ne tava žēlastība caur Jēzu Kristu, mūsu kungu.*»

Augustīnam iestājās 33. dzīves gads. Kristus žēlastība viņu arvien ciešāk spieda saraut ķēdes ar konkubīni un nedalītu sevī veltīt dievam.

Kādu reizi, kad Augustīns savās mājās sarunājās ar savu draugu Aljēpiju, pie viņiem ieradās viņu dzimtenietis Pontikiāns, kas pastāstīja par lielā Aigiptes svētā vientuļa Antōnija dzīvi. Šā svētā lielie kārdinājumi un uzvara par tiem spiež Augustīnu nekavējoties iesākt noteiktu cīņu pret kaislībām. Augustīns jautā draugam Aljēpjam:

«Aljēpij, kas mums jādara? Raugi, cilvēki bez izglītības iemanto debesis, bet mēs ar visu mūsu augsto izglītību stāvam ārpus un atrodamies kaislību verdzībā?»

Sarunādamies ar draugu, viņš izgāja dārzā. Augustīna sirdī iestājās ārkārtīga cīņa. Kristus balss sauc:

«Celies no mironiem!»

Kaislības atbild:

«Pamēģini vien! Vai gan tu bez mums spēsi iztik! Redzēsim!»

Bet trešā balss Augustīnam saka:

«Raugi, cik šķistu jaunavu un jaunekļu, cik viru, sievu un atraītnu uzticīgi kalpo dievam! Vai gan tu viens nespēsi to, ko spēj viņi un viņas?! Vai gan viņi to spēj paši ar saviem spēkiem bez dieva žēlastības? Keries arī tu pie viņa, un viņš tev piecels!»

Augustīns sajuta, ka dieva žēlastības brīdis ir pienācis: *«Tagad, vai nekad.»* – Un Augustīns teica sev: *«Tagad!»* Viņa acis sāka pildīties asarām; viņš sajuta, ka jā-nokrīt pie Kristus kājām un jālūdz viņa žēlsirdība un palīdzība. Tāpēc piecēlās, atstāja savu draugu Aljēpiju un, attālinājies no viņa, nokrita uz vaiga un gauži raudāja. Viņa garīgo acu priekšā nostājās visi viņa dzīves jaunumi; viņš apzinājās, ka ir necienīgs lūgt piedošanu, bet sirsnīgi to lūdza, saukdams:

«Ak kungs, cik ilgi tu dusmosies par mani! – Ak kungs, cik ilgi tas turpināsies rit un parīt? Kāpēc ne tūlīt? Kāpēc ne šajā brīdī, lai būtu beigas manai netiklībai?»

Ar šādiem un līdzīgiem vārdiem Augustīns raudādams un vaimanādams lūdza dievu.

Kad viņa dvēsele bija kā izkausēts vasks, atskanēja sauciens: *«Tolle, lege! Tolle, lege!»* – *«Nem un lasi! Nem un lasi!»* Augustīns pacēla galvu; apskatījās visapkārt un pārliecinājās, ka dārzā nav neviena cita, izņemot Aljēpiju. Bet balss nebija Aljēpija. Augustīnam bija skaidrs, ka pats dievs viņam uzsauc, lai viņš ietu, ņemtu un lasītu sv. rakstus, kurus bija atstājis pie Aljēpija. Augustīns cēlās un gāja pie Aljēpija, teikdams sev: pirmos sv. rakstu vārdus, kādus rakstus atvēris ieraudzīšu, attiecināšu uz sevi. Un Augustīnam atvērās apustuļa Paula vēstule romiešiem un pirmie vārdi, kādus Augustīns ieraudzīja, bija sekojoši:

«Ne rišanā un plīvēšanā, ne guļās un nešķīstībā, ne bāršanā un ienaidā, bet apvelciet Jēzu Kristu un nekopiet miesu kāribām.»

Augustīnam kļuva skaidrs, ka šie vārdi tiešām attiecas uz viņu. Nebija vajadzības lasīt tālāk, jo šajos vārdos teikts viss, kas Augustīnam darāms.

Viņa draugs Alŷpijs noprata, ka Augustīnā notiek pārmaiņa un lūdza, lai viņš tam parādītu pārlasīto vietu. Kad Augustīns no jauna atvēra sv. rakstus un parādīja minētos apustuļa vārdus, Alŷpijs izlasīja šo vārdu turpinājumu: «*Pienemiet to, kas ir vājš ticībā.*» – Šos vārdus Alŷpijs attiecināja uz sevi. Un abi draugi palika vēl ciešākām saitēm vienoti. Augustīns sajuta, ka dieva žēlastība ir panākusi savu, viņš ir glābts, tāpēc laimīgs steidzās pie mātes, lai nestu viņai prieka vēsti.

Kas gan spēs saprast to laimi, kāda bija sv. Monikai, kad pēc tik ilgām ciešanām, gavēņiem, lūgšanām un upuriem atskanēja no dēla lūpām vārdi, ka viņš viss, nedalīts pieder Kristum. Māte gavilēja, ar prieka asarām skūpstīja dēlu un slavēja dievu, kas savam nelietīgajam kalpam glābīs dzīvību. Svēts prieks un miers pildīja Augustīna sirdi. Viņš netikvien bija sarāvis ķēdes ar saviem netikumiem, bet ar visu, kas pieder šai pasaulei. Viņš atteicās no paredzētām precībām, no augstā rētora amata, no laicīgās slavas, no visa, kas pieder šīs pasaules bērniem. Augustīns bija pilnīgi cits cilvēks, kas tikai tagad saprata apustuļa vārdus: «*Dzīvoju jau ne es, bet mani dzīvo Kristus.*» Kristum Augustīns nu pateicas; viņam slavas dziesmas skandina; viņam vienīgam apsolās dzīvot un mirt. Papīnī saka, ja līdzšinējo Augustīna dzīvi varot nosaukt par fauna dzīvi, tad viņa turpmākā esot šķīstā engļa dzīve.

Pēc šīs savas pārmaiņas Augustīns kopā ar savu māti un dēlu, ar brāli un draugu Alŷpiju un dažiem mācekļiem atstāj Mediolānu un apmetas tuvākos Alpu kalnos, lai Augustīns un pārējie sagatavotos cienīgai kristības sakramenta pieņemšanai. Šī izceļošana notika 386. g. rudenī, kad Augustīnam bija 32 gadi.

No Alpiem Augustīns kopā ar pārējiem atgriezās Mediolānā 387. g. III mēnesī, lai lielā gavēņa laikā ņemtu dalību katehēzēs, kādas tajos laikos tika noturētas kandidātiem uz kristības pieņemšanu.

Lielajā ceturtdienā, kas tajā gadā iekrita 22. IV, Augustīns visu ticīgo priekšā nolasīja kristīgās baznīcas *Credo* ticības apliecinājumu. To pašu darīja arī visi pārējie kristības kandidāti.

Lielajā piektdienā visiem kristības kandidātiem bija pilnīgi jāatturas no ēšanas un lielās sestdienas vakarā notika svinīga viņu kristīšana. Pats bīskaps Ambrosijs nokristīja savu garīgo bērnu Augustīnu, viņa dēlu Adeodatu, draugu Alŷpiju un citus. Pēc kristības viņiem tika izdalīts iestiprināšanas sakraments.

Pēc kristības pieņemšanas Augustīns kopā ar pārējiem jaunokristītiem vēl veselu nedēļu apmeklēja katehēzes un dievkalpojumus, kas jaunokristītos ievadīja baznīcas dzīvē un iepazīstināja ar dažām ticības patiesībām, kas pirms kristības viņiem nebija pietiekami izskaidrotas.

Kad baltajā svētdienā noslēdzās pēdējās jaunokristīto svinības, Augustīns kopā ar savu māti, dēlu, brāli, draugu Alŷpiju un dažiem citiem atstāja Mediolānu un savus soļus virzīja atpakaļ uz dzimteni, lai tur izpildītu savu solījumu, proti, sava tēva mājās nodibinātu klosteri. No Mediolānas viņi ieradās Ūstijā (ostas pilsēta netālu no Romas), lai no turienes ar kuģi brauktu uz Karthāgu. Šeit, gaidot kuģi, saslima Augustīna māte un pēc astoņām grūtas slimības dienām aizvēra acis ticībā kungam. Viņa mira 56. dzīvības g., kad Augustīnam ritēja 33. dzīves g.

Dažas dienas priekš viņas saslimšanas notika mātes un dēla Augustīna aizrautīga saruna par nākamā mūža svētlaimību. No šīs sarunas redzams, cik dziļā bijusi sv. Monikai garīgās dzīves izpratne. Sarunas beigās māte atzinusies, ka viņas dzīves uzdevums veikts. Viņa savām acīm redz Augustīnu glābtu, un tagad šis acis var mierīgi aizvērt.

Kad māte saslima, Augustīns un viņa brālis ar ārkārtīgām sirdssāpēm cieta viņai līdzī. Māte, juzdama, ka kungs viņu aicina pie sevis, mierina savus bērnus, atgādinādama satikšanos nākamā mūža dzīvē. Kad Augustīna brālis ieminējās mātei, ka viņas mirstīgās atliekas viņi vedīs sev līdzī uz Tagastu, kur apbedīs tēvu, viņa noliedza to darīt, teikdama, ka no visām zemes malām dievs uzmodinās pēdējā dienā, jo viņam neviena zemes vieta nav par tālu. Vienīgais, ko māte lūdz saviem bērniem, bija tas, lai viņi, vienalga kur būdami, neaizmirstu savu māti pie kunga altāra.

Cik lielas sirdssāpes pārdzīvoja Augustīns, stāvēdams pie mātes nāves gultas, redzēdams viņas agoniju un nāves brīdi, to, kā pats atzīstas, vienīgi viņš zin. No sākuma viņš savaldīja sevi, lai savu ārkārtīgo pārdzīvojumu neizrādītu uz ārieni. Bet tad nāca brīdis, kad noslēpies no citiem, ļāva asarām pilnu vaļu.

Pēc mātes apbedīšanas Augustīns dažus mēnešus pavadīja Romā, lai iepazītos ar kristīgās baznīcas ievērojamām personībām un dažiem rakstiem.

Savā dzimtajā pilsētā Augustīns ieradās 388. g., t.i. pēc 13 prombūtnes g. Atgriezies tēva mājās, Augustīns sapratās ar brāli un māsu attiecībā uz tēva īpašumu. Augustīna rīcībā pārgāja tēva dzīvojamā māja. Šajā mājā Augustīns nodibināja klosteri, no kura izauga slavenais sv. Augustīna ordenis. Par pirmajiem klostera iemītniekiem kļuva tuvākie Augustīna draugi.

Savā jaundibinātajā klosterī Augustīns nodzīvoja tikai divus gadus, proti, līdz 391. g. Tad viņš izceļoja uz Hippōnas pilsētu. Šajā laikā mira Augustīna dēls Adeodats, kuru Augustīns ļoti mīlēja. Adeodats, kā pats Augustīns apliecina, bijis ģenijs prāta ziņā. Pēc dēla nāves Augustīns gribēja dažas dienas pavadīt vientulībā, tāpēc aizceļoja uz Hippōnu. Bet dieva prāts lietu virzīja tā, ka Augustīns atpakaļ uz Tagastu neatgriezās. Proti, Hippōnas bīskaps, iepazīsin Augustīnu, iesvētīja viņu par priesteri un nozīmēja sev par palīgu.

Augustīns arī šeit nodibināja savu klosteri, uz kuru no Tagastas pārcēlās vairāki Augustīna draugi, starp kuriem jāmin Aljpijs.

Hippōnā Rēģijā Augustīns ātri vien kļuva slavens, sevišķi ar saviem sprediķiem, kādus viņš no 391. g. līdz pat nāvei teicis. Savos sprediķos Augustīns ar lielām sekmēm apkaroja manichejiešus un pārējos tā laika hairetiķus.

Dziļās teoloģiskās zināšanas Augustīns pierādījis Hippōnas baznīcas sinodē, kurā bija ieradušies vai visi Ziemeļāfrikas bīskapi. Lai gan Augustīns vēl nebija bīskaps, tomēr viņš tika lūgts nolasīt referātu jautājumā par manichejiešu un citu hairešu apkaršanu.

Pateicoties lielām Augustīna sekmēm pie maldu mācību apkaršanas, kristīgo skaits arvien pieauga, un Hippōnas bīskaps 396. g. Augustīnu konsekkrēja sev par palīgbīskapu.

Kad tajā pašā (396.) g. Hippōnas bīskaps mira, Augustīns ieņēma viņa vietu un par bīskapu šajā pilsētā nostrādāja veselus 34 g. Blakus bīskapa pienākumiem

Augustīns daudz rakstīja par dažādažādiem teoloģiskiem un filozofiskiem jautājumiem.

Kad 426. g. Augustīns nobeidza vienu no saviem lielākiem rakstiem *De civitate dei*, viņš, vēlēdamies pēdējos dzīves gadus vēl intensīvāk atdoties rakstīšanai, ievērtīja sev palīgbišķu, vārdā Hēkāklijs.

Līdz 426. g. Augustīns sarakstījis 232 grāmatas, no kurām daudzas bija gājušas zudumā, bet daudzas bija jāskata cauri un jāizlabo.

Šo grāmatu izlabošanai veltīts darbs *Retractationes*. Šajā darbā Augustīns izlabojis 94 savas grāmatas. Turpmākās *Retractationes* grāmatās viņam bija nolūks izlabot pārējās. Diemžēl, Augustīna nodoms nav piepildījies, jo nāve to aizkāvēja.

Kā galvenie Augustīna darbi *filozofijā* jāmin šādi:

- *Confessiones*,
- *Contra Academicos*,
- *Soliloquia*,
- *De immortalitate animae*,
- *De quantitate animae*,
- *De musica*,
- *De magistro*,
- *De libero arbitrio*,
- *De civitate dei*,
- *Retractationes* u.c.

Savās pāri divi simti grāmatās Augustīns ieņēmis stāvokli visos to laiku pasaules uzskatu jautājumos. Viņš ir universāls gars, kam visas lietas zināmas, tāpēc par visām tām spēj runāt. Augustīnam pat vecuma dienās bija daudz ideju, par kurām būtu rakstījis, ja nāve nebūtu izņēmusi no rokām spalvu.

Seit jāpiezīmē, ka Augustīna pēdējos dzīves gados iestājās grūtas dienas kristīgai baznīcai, jo klejojošās tautas pārpludināja Dienvidu Eiropu līdz pat Hispānijai, bet sākot ar 429. gadu vandali un alāni no Hispānijas pārcēlās uz Ziemeļāfriku un ieņēma pilsētu pēc pilsētas. Vandali, ieņēmuši pilsētas, izlaupīja tās un nopostīja. 430. g. vandali tuvojās jau Hippōnai, kuru ieņēma un nopostīja 431. g.

430. g. Augustīns grūti saslīma. Lai gan viņam bija vēl liels enerģijas krājums, svaigs prāts un pulka ideju, par ko viņš vēlējās rakstīt, nāve tomēr zagās viņam klāt. Kad ārsti noliedza Augustīnam rakstīt un lasīt, viņš lūdza norakstīt ar lieliem burtiem dažus grēku nožēlas psalmus un pergāmēnas piestiprināt pretim viņa gultai, lai savās pēdējās laicīgā ceļinieka dienās vēl reizi apraudātu savas jaunās dzīves grēkus. Dziļā žēlumā par vainām, bet arī cerībā uz dieva žēlsirdību 430. g. 28. VIII Augustīns, 76 gadu vecumā, mira laicīgai dzīvei un dzima

mūžīgai svētlaimībai. Visi, kas pazina Augustīna dzīvi pēc viņa atgriešanās baznīcas klēpī, apbrīnoja viņa svētumu. Tāpēc arī Augustīns tika pieskaitīts dieva svētajiem, lielajiem 'baznīcas tēviem' un mācītājiem.

1500 g. aiztecējuši pēc viņa nāves, bet viņš nav aizmirsts. Augustīna sarakstītie darbi nekad neļaus viņu aizmirst. Visiem, kam jācīnās pret ļauno, visiem, kam slāpst pēc mūžīgām patiesībām, visiem, kas meklē dievu, kas vēlas pazīt pats sevi, Augustīns ir tuvs.

Viņš ir liels teologs filozofs, dziļš psihologs, zinātnieks un mākslinieks. Viņa valoda – daiļuma paraugs.

Sv. Augustīna pasaules uzskats

Iepazīdamies ar sv. Augustīna dzīves gaitām, redzējām, ka viņa dzīvē skaidri nodalāmi divi posmi:

- pirmais līdz viņa atgriešanās brīdim kristīgajā baznīcā un
- otrs pēc atgriešanās.

Pirmajā dzīves posmā Augustīnam pasaules uzskats ir vairākkārt mainījies: viņš ir pievienojies:

- gan skeptiķiem,
- gan stōiķiem,
- gan manichejiešiem,
- gan jaunplatōniešiem,
- gan epikūriešiem.

Otrajā dzīves posmā Augustīns ir uzticīgs kristīgās baznīcas bērns, liels tās mācības veicinātājs un aizstāvētājs pret visiem to laiku maldiem. Šim kristīgajam pasaules uzskatam Augustīns veltījis pēdējos 44 dzīvības g.

Ja pirmajā dzīves posmā Augustīns svaidījies no viena virziena otrā, tad otrajā dzīves posmā viņš bijis nesatricams *istās* Kristus mācības un uz tās celtās kristīgās filozofijas pārstāvis, tās izveidotājs un nostiprinātājs.

Ja Augustīns otrā dzīves posmā tik dedzīgi karo pret visiem maldiem, kas nesaskan ar Kristus baznīcas mācību, ja visus savus sarakstītos darbus grib pārkontrolēt, lai tajos nebūtu nekādu nesaskaņu ar *isto* Kristus mācību, tad skaidrs, ka viņa pasaules uzskats ir dziļi kristīcīgs. Un, ja kaut kas viņa mācībā ar kristīcīgo pasaules uzskatu nesaskanētu, tas būtu iezadzies pret Augustīna gribu, vai viņam pašam savus darbus sarakstot, vai viņa darbus pārrakstot, vai tīšu prātu tos sakropļojot. Augustīns, kontrolēdam savus darbus, atrada, ka daži viņa darbi ir tik tālu sakropļoti, ka viņš vienu otru no tiem nevar atzīt par savu.

Lai gan Augustīns runā un raksta par daždažādiem teoloģiskiem un filozofiskiem jautājumiem, tomēr izcilu vietu visā viņa filozofijā ieņem dievs un cilvēks. Savā grāmatā *Soliloquia* Augustīns saka:

«Es ilgojos pēc dieva un dvēseles pazišanas.»

Uz jautājumu: *«Vai gan nemaz vairāk»*, Augustīns atbild: *«Itin nemaz!»* Tiešām, Augustīnam, kas tik daudz maldījies, šīs divas lietas nekad pilnīgi nebija aizmirstas. Ja Augustīns būtu spējis izdzēst no sevis pārliecību par dieva esamību un dvēseles nemirstību, viņš nebūtu cīnījies pret savām kārēm un nekad no tām nebūtu atbrīvojies. Vienīgi pārliecība par dieva esamību un dvēseles nemirstību spieda viņu cīnīties pret dzīves ļaunumiem.

Šajā cīņā Augustīnam kļuva skaidrs, ka viņa paša iekšējā pasaule ir tā īstenība, kuru nekādā ziņā nav iespējams apšaubīt. Augustīns saka:

«Kas gan tuvāks man par mani pašu? – Tāpēc, ja es kaut ko iegribu vai ienistu, esmu pilnīgi drošs, ka nevis kaut kas cits, bet es pats to iegribu vai ienistu.»

Cīnīdamies pret savām kārēm un dažādām vājībām Augustīns nāca pie slēdziena, ka viņš, pazīdams pats sevi, pazīst arī dievu:

«Ja pazišu pats sevi, pazišu arī tevi.»

Lai pazītu pats sevi, ir nepieciešams ieskatīties sevī, nepieciešama pašnovērošana, pašanalīze. Tāpēc Augustīns saka:

«Neej no sevis ārā, atgriezies pats sevī, iekšējā cilvēkā mājā patiesīgums.»

Citā vietā, runādams par dieva sameklēšanu, viņš saka:

«Ir grūti pūli saredzēt Kristu; tad nepieciešama zināma mūsu prāta vientulība – pūli vienmēr troksnis; bet šī redzēšana ilgojas pēc noslēpumainības.»

Iekām Augustīns nebija atgriezies pats sevī, iekām viņš piederēja pasaulei, viņam nebija skaidrības ne pašam par sevi, nedz par dievu, nedz par labuma un ļaunuma pirmavotu. Viņš maldījās kā pa miglu, pats palikdams arvien ļaunāks:

«Raugi, tu (dievs) biji mani, bet es biju ārpus sevis, un tur tevi meklēju; un tevis radītajā daiļumā es kā kroplis klejoju,» saka Augustīns.

Kad Augustīns atgriezās pats sevī, viņam kļuva skaidrs, ka viņš sastāv no divām pasaulēm:

- miesīgās un
- garīgās,

kas savā būtībā pilnīgi dažādas. Miesīgā dzimst, uzņem miesīgo barību, aug un mirst. Tā tiecas pēc īstiem vai šķietamiem labumiem, kas ir miesīgi. Garīgā daba nedzimst, bet ir dieva radīta; tā ir miesai dzīvības devēja un uzturētāja; tā ir ciešā

sakarā ar miesu, tomēr nav no pēdējās atkarīga kā no uzturētājas, – miesas nāve nav dvēseles iznīcinātāja, bet durvju atvērēja jaunai dzīvei.

Ja pirmajā dzīves posmā Augustīnam trūka skaidrības, kas ir viņa dvēsele:

- vai dieva izgarojums,
- vai vielas veids,

tad otrajā viņam ir pilnīgi skaidrs, ka dvēsele ir istā vārda nozīmē garīga būtne, ko viņš apliecina ar šādiem vārdiem:

«Ka dvēsele nav miesīga, to varu apgalvot, to es droši zinu, tas man nevis tikai izliekas. Prātīgās dvēseles savā dabā ir līdzīgas augstākām garīgām būtņēm.»

Dvēseles garīgums Augustīnam ir skaidrs no tās darbiem. Ja jau mums ir jēdzieni par dievu, par eņģeļiem, par abstraktām patiesībām, piem., par labumu un ļaunumu, par skaistumu un nejēdzību, par taisnīgumu un netaisnību utt., tad skaidrs, ka mūsu prāts ir garīga spēja. Bet sevišķi svarīgs pierādījums par dvēseles garīgumu Augustīnam ir tas, ka mūsu prāts, ja vēlas kādā patiesībā dziļāki nogrimt, cenšas atrasties no visa juteklīgā. Augustīns saka:

«Ja mēs nopietni un dziļi domājam, tad mūsu dvēsele virzās nost no visa juteklīgā un koncentrējas pati sevi. Ja dvēsele vēlas iedziļināties dieva un pati savas dzīvības un būtības izpratnē, tai jāatraisās no jutekļiem un jāvērs skats pašai uz sevi. Jo lielākā mērā tā atbrīvosies no miesīguma, jo pilnīgāk tā saredzēs to, kas ir mūžīgs un nemainīgs. Un jo dziļāk un tirāk tā saredz, kas ir mūžīgais un nemainīgais, jo tirāka un cēlāka tā paliek pati sevi.»

No minētā skaidrs, kādā nozīmē jāsaprot sv. Augustīna vārdi *«patiesība mājā iekšējā cilvēkā»*.

Arī tas, ka mūsu griba ir brīva, ka mēs pēc savas vēlēšanās varam to vai citu domāt, runāt vai darīt, skaidri liecina par dvēseles garīgumu.

Pieņēmis dvēseles garīgumu, no tā Augustīns pilnīgi loģiski secina slēdzienus par tās nemirstību: *«Gars nevar mirt – gars paliek vienmēr.»* saka Augustīns. Vienīgi neizšķirts paliek Augustīnam jautājums, kad dvēsele tiek radīta.

Turēdamies pie sv. rakstu izteiciena:

- *«deus omnia creavit simul»* – dievs visu ir radījis reizē,

Augustīns ilgāku laiku ir mācījis, ka mūsu dvēseles ir radītas vispasaules radīšanas momentā. Tās eksistē kā tīri garīgas būtnes un pazīst mūžīgās un nemainīgās patiesības. Vēlāk šādu ieskatu Augustīns atmetis, jo divas lietas neļāva pie tā turpmāk turēties:

- viņš nevarēja sameklēt motīvus, kāpēc dvēsele būtu iepotēta miesā un
- kādā veidā varētu tad uz atsevišķu dvēseli gulties pirmdzimtais grēks ar visām tā ļaunajām sekām.

Pieņēmis, ka dvēsele ir radīta pirmā cilvēka radīšanas momentā, Augustīns pieņēma arī to, ka pārējiem cilvēkiem viņu dvēseles tiek izsauktas esamībā tajā pašā laikā, kad tiek izsauktas esamībā viņu miesas, jo dvēsele ir miesai dzīvības devēja un uzturētāja. Palika tomēr neatrisināts jautājums: vai pirmo cilvēku pēctečiem, proti, visiem pārējiem cilvēkiem, ikvienam atsevišķi dievs rada dvēseli, vai viņu dvēseles kādā garīgā veidā dzimst no savu vecāku dvēselēm, un tadā kārtā viņu sākums nāk no pirmajiem cilvēkiem. Ja pieņemtu, ka dvēseles nāk no pirmajiem cilvēkiem kaut kādas garīgas dzimšanas ceļā, Augustīnam izlikās, ka tad būtu vieglāk izskaidrojama pirmo dzemdinātāju grēka un tā seku pāriešana uz visiem pārējiem cilvēkiem. Arī labās un ļaunās cilvēka īpašības, kas iedzimtības ceļā pāriet uz pēcnācējiem, pamudināja Augustīnu turēties pie šāda ieskata. Bija tomēr nesaprotams tas, kādā veidā iespējama šāda dvēseļu garīgā dzimšana. Tāpēc Augustīns vēl pašos pēdējos dzīves gados atzīstas, ka viņš ne agrāk esot zinājis, nedz arī tagad zinot, vai dvēseles nāk garīgās dzimšanas ceļā no pirmajiem cilvēkiem, vai arī tagad dievs tās radot ikvienam savā laikā.

No sevis paša pazišanas Augustīns nāk pie dieva esamības atzīšanas, teikdams: *«Tu, dievs, esi dvēseļu dzīvība, dzīvību dzīvība, manas dvēseles dzīvība.»*

Dieva esamība Augustīnam ir neapšaubāma īstenība. To viņam apliecina apbrīnojami lielā pasaule ar savu mērķveidīgo iekārtu, bet vēl vairāk paša Augustīna iekšējā pasaule: viņa prāts un griba.

Augustīns ar savu dziļo prātu nācis pie atziņas, ka ikvienas patiesības pazišana ved pie dieva esamības atzīšanas. Viņš saka:

«Kur vien esmu sameklējis patiesību, tur esmu atradis manu dievu, pašu patiesību.»

Šo savu ieskatu sv. Augustīns sevišķā kārtā pastiprina, ņemdams matemātiskās patiesības. Viņš, prātodams par matemātiskiem likumiem, nāk pie atziņas, ka tie ir mūžīgi un absolūti nemainīgi. No tā viņš secina slēdzienu, ka jābūt mūžīgai gudrībai, visu patiesību nesējai un pazinējai. Šī mūžīgā gudrība ir dievs. Viņš visu zina, kas noticis, notiek un notiks; viņš visā pilnībā pazīst visu esošo un visu iespējamo; viņa atziņās nav iespējamas kļūdas; viņš ir pati patiesība.

Kad prāts noved Augustīnu pie dieva kā mūžīgās gudrības, tad griba ved viņu pie dieva kā visaugstākā, bezgalīgi pilnīgā labuma. Mēs redzējām, ka Augustīnam bija ārkārtīgas ilgas pēc laimības. Viņš visur kaislīgi meklēja laimību: zinātnē, mākslā, sabiedriskā darbā, laicīgā slavā, seksuālā sadzīvē utt. Nekas tomēr nespēja viņa ilgas apmierināt. Pēc ilggadējas maldīšanās Augustīns beigās atrada īstās laimības objektu — dievu. Un tāpēc izteica šādus zīmīgus vārdus:

«Tu esi radījis mūs uz sevi, un nemiēīga ir mūsu sirds, iekām tā nenorimst tevi.»

Atradis dievu kā bezgalīgo labumu, Augustīns ar visu savu dvēseli piekarsas viņam. Augustīnam dievs nav bijis tikai teorētiskā prāta atzinums vien, bet viņam tas ir sirds lieta, visdārgākā manta. Ka tas tā ir, to liecina paša Augustīna vārdi, izteikti dažādos gadījumos.

«Mans dievs, manis nebūtu, manis nebūtu pavisam, ja tevis nebūtu mani. Jeb, pareizāk sakot, manis nebūtu, ja es nebūtu tevī — tu taču esi visaugstākais, vislabā-

kais, visspēcīgais, visvarenais, visžēlsirdīgais un vistaisnīgais, visnoslēptākais un vistuvākais, visskaistākais un visspirākais, pastāvīgais, bet neaptveramais; nemainīgais, bet visu mainošais; nekad jauns, nekad novecojis; vienmēr darbigis, vienmēr mierā esošs – mans dievs, tu esi mana dzīvība, mans svētais saldums. – Ir laimība, kas netiek dota bezdievjiem, bet tiem, kas tevi labprātīgi godina. – viņu priekš tu pats esi. – Un šī ir tā laimīgā dzīve priecāties tevi par tevi, tevis dēļ. – Ak mīlestība, tu, kas vienmēr kvēlo un nekad nedziesī! Mīlestība tu, mans dievs, iededzini mani! – Jo daudzējādi un lieli ir mani vārdi, bet vēl plašāka ir tava dziedniecība – tu aklo gaismā un vājo spēks, paskaties manu dvēseli un uzklausi to, kas no tās dziļumiem sauc. – Par vēlu esmu tevi iemīlējis, bet tu, kungs, esi mūžīgs un ne mūžīgi dusmojies par mums»

No šiem un daudz citiem sv. Augustīna izteicieniem ir skaidrs, ka viņa dvēsele izjūt sevī dzīvo dievu, vislabāko tēvu, kas paklausījis sv. Monikas lūgšanām un izglābis viņas dēlu no laicīgās un mūžīgās pazušanas. Tāpēc arī visiem citiem sv. Augustīns atgādina dieva nozīmi viņu dzīvē, teikdams:

«Tava ķermeņa dzīvība ir tava dvēsele; tavas dvēseles dzīvība ir tavs dievs. – Dvēsele ir starp dievu un radībām: vērsdamās pret radībām, tā tiek apēnota, paliek jaunāka un sakropļota.»

E. ŠMITS³

AUGUSTĪNA ATGRIEŠANĀS PROBLĒMA

Reliģiozi cilvēki jo bieži uzrāda kādu dziļi nozīmīgu un neaizmirstamu brīdi, kad viņu dvēseles dzīve sākusi ņemt pavisam citu virzienu. Tādā brīdī viņos pirmo reizi visā spilgtumā un varenībā uzliesmojušas jūtas, kas līdz tam bijušas vai nu pilnīgi nepazīstamas, vai arī gruzdējušas sīkās, tikko jaušamās dzirkstītēs. Tad tikusi justa pat dieva noslēpumainā klātbūtne, vai arī kādā brīnīšķā zīmē saņemta viņa pavēle. Tādu pārdzīvojumu iespaids bijis tik liels, ka isā brīdī visa dvēseles satversme pārveidojusies.⁴

³ Minētā esēja ir pārveids referātam, ko lasīju prof. P. Dāles kga vadītā rel. psihol. seminārā. Grāmatu trūkuma dēļ nebija iespējams kaut cik pamatīgāk iepazīties ar katoliskā virziena pētniekiem, piem.: Vorteru, Hertlingu, Mausebachu. Tāpat Rīgā nebija pietami jaunāko franču pētnieku darbi (piem.: Alfarika, Battifola, Monso u.c.).

Tā kā vietām tulkoju par daudz brīvi, tad ir jācītē oriģināla teksts. Pēdējais bez tam vēl uzrāda īpatnības un nianses, kas tulkojumā gājušas zudumā. *Confessiones* tekstu citēju pēc Knolla red., *De civ. dei* – Tauchnika izd., visus pārējos darbus pēc Miņa izd. Augustīna kopotiem rakstiem. Latīņu citātos apzīmēju grāmatas un paragrafus (nodaļas tikai retumis, kur blakus trīs cipari).

⁴ W. J. Wobbermin. *Die religiöse Erfahrung*.

Runājot par atgriešanos vārda plašākā nozīmē, mums nav jāsaprot tikai šādi brīži vien, bet pati dvēseles pārvērtība reliģiskā vai morāliskā virzienā, kas var notikt arī pakāpeniski. Psihologu pirmais uzdevums tā tad nu būtu – noskaidrot, kā atgriešanās notikusi:

- vai tā notikusi zināmā īsā, spraigā brīdī, vai turpretim
- norisinājusies pamazītēm un ir gara attīstības procesa auglis.

Otrs uzdevums, kas psihologam stāv varbūt sirdij vēl tuvāk, ir – sameklēt šo spilgto pārdzīvojumu brīžu un visas šīs dvēseles pārvērtības cēloņus. Kā tos lai varētu izskaidrot?

- Vai mēs tos izskaidrosim tikai ar ārējo apstākļu iedarbību,
- vai mums katrā ziņā jāpieņem kāds pārdabīgs, transcendentis faktors,
- vai turpretim mēs varam vērot arī tīri imanentu, spontānu psihisku spēku augumu un konfliktus, kuru neizbēgamais rezultāts bija kā pats 'atgriešanās brīdis', tā arī visa psihiskās satversmes pārvērtība.

Ar minētiem diviem pamatjautājumiem pieesim Augustīna bagātai un komplikētai dvēseles dzīvei. Sāksim ar pirmo, t.i. ar atgriešanās gaitu. Tam mēs visvairāk vielu gūsim darbā *Confessiones*.⁵ Tur Augustīns smagā vainas apziņā stāta dievam par savas dzīves maldu ceļiem un slavina viņa lielo žēlastību, kas to glābusi no pazušanas. Rezumēsīm īsos un rupjos vilcienos *Confessiones* galvenos datus. Savu dzīves stāstu Augustīns faktiski iesāk ar pirmajiem skolas gadiem, jo pati agrā bērnība ir gājusi aizmirstībā. Par māti Augustīns runā dziļā pietātē,

⁵ Vārds *confessio* baznīcas literatūrā, kā zināms, tiek lietots trijās pamatnozīmēs:

1. grēku sūdzēšana (*confessio peccati*),
2. slavas izteikšana (*confessio laudis*),
3. ticības apliecība (*confessio fidei*).

Kādā nozīmē Augustīns šo vārdu domājis, par to pētnieki vēl nav isti vienis prātis. Visparastākā, laikam, ir pirmā interpretācija. Tā, piem., arī G. Mischs autobiografiju vēsturē apzīmē Augustīna *Confessiones* kā «lielu grēku sūdzēšanu». Citi autori, piem., Bēmers un Bardenēvers atrod tamlīdzīgu uzskatu par nepareizu un izceļ *Confessiones* jēdzienu otrā nozīmē (t.i. *confessio laudis*, sk.: H. Böhmer, *Die Lobpreisungen des Augustinus* un Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 450. lpp.). Zināmā mērā vidus ceļu ieņem M. Vunts. Viņš piesienas, galvenām kārtām, *confessiones* jēdziena trešam saturam (*confessio fidei*). Pēc viņa domām, Augustīna *Confessiones* kā formas, plāna, tā arī satura ziņā atgādinātu to ticības apliecību, savienotu ar grēku sūdzēšanu, kas ir bijusi jāizdara priesteriem pārbaudījumā nākamam, augstam amatam (sakarā ar Nikaijas sinodes lēmumu), tāpat arī vēlāk katram katēchūmenam īsi pirms kristības pieņemšanas. Šo darbu Augustīns gan izdarījis *post factum* un pie tam nevis piespiests, bet no brīvas gribas, cenzdamijs būt priekšzīmīgs, kā arī izsargāties no donānistu un citu sektantu varbūtējiem pārmetumiem. (Sk.: M. Wundt. 'Augustins Konfessionen' // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 3/4 {1923}).

tēlodams viņu kā stingri reliģiozu sievieti ar īstu, kristīgu lēnprātību un padevību. Tēvs nav bijis kristietis, tikai uz mūža beigām mātes iespaidots palicis katēchūmens un pieņēmis arī kristietību. Pēc dabas viņš bijis ļoti ātrsirdīgs, bet citādi labs. Augustīns gan min arī par kādiem laulības pārkāpumiem no tēva puses (IX, 9). Māte to visu pacietīgi panesusi, un laulības dzīve noritējusi ļoti saskanīgi.

Pirmie skolas gadi Augustīnam bijuši ļoti neveiksmīgi:

«Dievs, mans dievs, kādas nelaimes un izsmiekļus gan tur neizcietu!»

Viņš esot bijis kūtrs mācībās, jo tam labāk patikušas rotaļas. Par to tam bijis jāsaņem pēriens. To viņš jutis kā smagu pazemojumu, bet vecāki viņu tikai izzobojuši. Tādas pat likstas arī ir bijušas citiem zēniem. Tā nu viņi nabadziņi sastapuši cilvēkus, kas lūguši dievu. No tiem viņi mācījušies nojaust, ka dievs ir liels un nerādīdamies var palīdzēt. *«Pats mazs, bet lielā afektā.»* Augustīns jo gauži lūdzis dievu, lai jel viņu skolā nepērtu, bet šajā ziņā gan viņa lūgšana nav tikusi uzklausīta.

Jaunībai tuvojoties Augustīna garīgā pasaulē notiek zināma maiņa. Viņam sāk patikt romiešu literatūra. Viņš lasa ar aizrautību poēmu par Ainēja tālo ceļojumu un raud karstas asaras par Dīdōnas nāvi mīlā. Zēnā sāk atmosties arī godkāribas jūtas. Viņš vēlas spīdēt biedru vidē ar labu stilu, tāpat arī kaislīgi tiko lomu rotaļās.

Bargi sevi tiesādams, Augustīns runā par jaunību:

«Gribu atcerēties savus kauna darbus un manas dvēseles miesīgos pārkāpumus.»⁶

Tādiem vārdiem viņš uzsāk *Confessiones* II gr.:

«Kādreiz jaunībā kvēloju zemā kārē un iedrošinājos palikt mežonīgs dažādās tumšās mīlas dēkās; mans izskats nonīka, un es satrūdēju tavās acīs, patīkdams pats sev un gribēdams patīkt cilvēkiem.»

Cēlonis Augustīna maldiem esot bijusi viņa tieksme mīlēt un mīlētam tapt. Šī īpašība liekas visai simpātiska un liecinātu par smalkjūtīgu dvēseles noskaņojumu, bet tomēr, kā Augustīns pats runā,

«netika ieturēts mērs no dvēseles līdz dvēselei, cik tālu ir gaišā draudzības robeža, turpretim izplūda mākoņi no duļķainās miesas kārbas un no pubertātes avota, kas tā apmigloja manu sirdi, ka vairs nebija atšķirams mīlestības gaišums no iekāres tumsas.»⁷

⁶ *Recordari volo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae. Exarsi enim aliquando satiari inferis in adolescentia et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus, et contabui species mea et conputruī coram oculis tuis placens mihi et placere cupiens oculis hominum (Conf. II, 1).*

⁷ *Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum, quatenus est luminosus limes amicitiae, sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant atque obfuscabant cor meum, ut non discerneret serenity dilectionis a caligine libidinis (Conf. II, 2).*

Runājot par seksuālo jūtu atmošanas, Augustīns pārmet vecākiem, ka tie nav centušies šīs viņa austošās tieksmes ievirzīt dieva norādītā ceļā, t.i. laulībā. Viņiem esot rūpējusi tikai dēla turpmākā karjēra. Māte gan arvien viņu mācījusi tīram būt un par visām lietām negrēkot ar citu sievu, bet šie vārdi viņam likušies nevērtīgas sievu tenkas. Viņš bijis izlaidīgs, ne tik vien pašas kāres dēļ, bet arī lai varētu lielties biedru priekšā un saņemt uzslavas. Tā viņš daudz nedarbus ir izfantazējis. Šajā vieglprātībā viņš tomēr neesot jutis laimi, jo dievs viņam vienmēr žēlsirdīgi bijis klāt un

«aplacījis ar lielākiem rūgtumiem viņa neatļautos priekus».⁸

Par daudz smagi sev pārmezdzams, Augustīns atstāta kādu mazu epizodi, kur mēs varētu gan saskatīt jautru, drusku palaidnīgu zēnu pārgalvību, bet nekādā ziņā jau neko smagi noziedzīgu. Kādu nakti Augustīns kopā ar citiem zēniem sadomājās joka dēļ iet kaimiņu dārzā zagst bumbierus. Koka augļi puikas nemaz neesot kārdinājuši – bumbierus viņi vēlāk izmētājuši cūkām. Pievilcīgs turpretim bijis nedarbs pats, kas izsaucis veselās smieklus šaltis.

Karthāgā Augustīns jo stipri aizrāvējis teātru izrādēs, kas modinājušas viņa bangainus pārdzīvojumus un ievīļpojušas līdzjūtības afektus. Augustīna vērtīgā psihologa acs saskata tajos arī stipru negatīvo pusi – tā esot zināma bauda just līdzī citu ciešanām (t.i. teātrī) un pārdzīvot šīs sāpēs pašiem – neistā, imaginārā veidā. Šādas baudas dēļ arī teātru skatītāji ilgojoties traģisko un pieprasot, lai lo-mu tēlotāji spētu viņus izraudināt. Šādas teātra asaras un šāda teātra līdzjūtība esot tukšas un neistas. Īsta līdzjūtība parādotos darbos un īsti līdzjūtīgs cilvēks nekad nevēloties redzēt, kur nu vēl baudīt otra ciešanas. Tā šajās teātra kaislībās Augustīna dvēsele *«karsusi kā verdošā piķi, atstumta un aizmesta projām no debess spodruma»*⁹ Šīs jūtas gan neesot iespiedušās dvēseles dziļumos, bet *«kā asi nagi iegriezušies dvēseles virspusē, atstādami tur augoni un pūžņus»*¹⁰

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

Viņš esot kaunējies, ka nav tāds pats kā šie biedri (*«...inter quos vivebam pudore inpudenti, quia talis non eram...»*, *Conf.* III, 6).

Šajā laikā, t.i. 19. g. vecumā, Augustīna rokās nonāk Cicerona filozofisks apcerējums *Hortensius*. Tas bijis vispusīgs un objektīvs pārskats par filozofijas vir-

⁸ *Nam tu semper aderas misericorditer saeviens, et amarissimis aspargens offensionibus omnes illicitas incunditates meas.* (*Conf.* II, 4).

⁹ *Ut quid decurrit in torrentem picis bullientis, aestus inmanes theatrarum libidinum, in quos ipsa mutatur et vertitur per nutum proprium de caelesti serenitate detorta atque deiecta?* (*Conf.* III, 3).

¹⁰ *Et inde erant dolorum amores, non quibus altius penetrarer – non enim amabam talia perpeti, qualia spectare – sed quibus auditis et fictis tamquam in superficie raderer: quos tamen quasi unguis scalpentium fervidus tumor et tabes et sanies horrida conquebatur* (*Conf.* III, 4).

zieniem, arī par maldu mācībām, un šis darbs esot uzmodinājis nevis vienpusīgi pieķerties vienam vai otram virzienam, bet milēt pašu gudrību un filozofiski noskaņotu dzīvi. Šī grāmata spēji pārveidojusi Augustīna domas, jūtas, tieksmes un iedegusi viņā vēlēšanos pacelties pāri tukšām cerībām, karstā ilgu kvēlē kārot pašu nemirstīgo gudrību un tuvoties dievam.¹¹ Interesanti tas, ka Augustīnu tomēr viena lieta neesot apmierinājusi: Cicerōna darbā neesot nemaz bijis minēts Kristus vārds. Šo vārdu 'līdz ar mātes pienu' Augustīna sirds dziļā godībā tā bija iezīdusi un tik augstu turējusi, ka nekādi citi vārdi, kur Kristus nebūtu minēts, nevarētu jaunekli pilnā mērā aizgrābt, lai tie būtu, cik būdami ziniski, izsmalcināti un patiesīgi.¹²

Cicerōna darba ierosināts, Augustīns sāk piegriezties arī sv. rakstiem, bet tie nevar viņu apmierināt, jo liekas par daudz vienkārši un primitīvi, salīdzinot ar Cicerōna darba filozofisko cieņu. Tā viņa uzpūtība esot kavējusi viņa skatam būt tik asam, lai varētu iespieties sv. rakstu dziļumos.¹³

Reliģiskos meklējumos viņš piegriežas duālistiski noskaņotai nostāstu un mītu piesātinātai manichejiešu mācībai.¹⁴ Pēdējā pretendējusi sniegt ne tik vien ticību,

¹¹ *Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem* (Conf. III, 7).

¹² *..Et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi, quoniam hoc nomen secundum misericordiam tuam, domine, hoc nomen salvatoris mei, fili tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat, et quidquid sine hoc nomine fuisset quamvis litteratum et expolitum et veridicum, non me totum rapiebat* (Conf. III, 7). Tā tad, neskatoties uz agrāk aprakstīto, vieglprātīgo pasaules dzīvi un šķietamu novēršanos no visa dievišķā, tomēr tādas nemītīgas ilgas pēc Kristus.

¹³ Runājot par šo lietu baznīcas vēsturnieks Bēringers saka: «*In unaufgeschlossener Sprödigkeit steht also die Heilige Schrift ihm gegenüber. Sie ist ihm zu klein. Er will Wahrheit, aber andere, als die der Heiligen Schrift; Wahrheit, die sich stolz und triumphierend als solche ankündigt und jeden in hochtrabenden Worten zu sich einlädt. Er will nicht die keusche Jungfrau, er will das stolze prangende Weib, oder gar die Buhldirne*» (F. Böhlinger. *Die Kirche Christi*, 1877, Bd. XI. I T. 15. lpp.).

¹⁴ Manichejiešu mācība ir interesants un vēstures ziņā nozīmīgs reliģijas veidojums. Kā radītājs tiek minēts kāds Babylōnā dzimis persietis Manī (III gs.). Šī sistēma attīstījusies galvenām kārtām uz seno persiešu, pēc citu domām, vairāk uz babylōniešu reliģijas pamata (sk.: Orelli. *Allgemeine Religionsgeschichte*, 279. lpp.). Ļoti liels iespaids bijis arī iūdu, it sevišķi kristiešu idejām. Tā Augustīna laika manicheisms bijis stipri pārveidots kristīgā virzienā, pateicoties markīōniešu iespaidam. Daudzi tā laika manichejiešu vadoņi dēvējuši sevi par kristiešiem (sk.: K. Holl. *Augustin*, 4. lpp.). Izcilu vietu starp avotiem manichejiešu pētīšanai ieņem Augustīna raksti. No pārējiem rietumnieku avotiem atzīmējami: *Acta disputationis Archelai et Manetis* (pēc Kesslera sarakstīti ap 320. g.). Tur stāstīts par kādu publisku disputu ticības lietās starp kristiešu bīskapu Archelāju un kādu Kubriku, kas saucis arī par Manētu [gr. v.]. Disputā, saprotams, uzvarējis kristietis un viņa pretiniekam bijis jālaižas lapās. Ļoti svarīgi manicheisma pētīšanai ir muhamedāņu avoti. No tiem zīmīgākie ir *Fihrist el Ulumi* («*zinātņu saraksts*»), sastādīts, domājams, ap 987. gadu Bagdādē. (Tā autors pats reiz bijis manichietis.) Muhamedāņu avotus vēsturnieki mēdz uzskatīt par

bet arī atziņu un atrisināt sasāpējušos jautājumus par ļaunuma cēloni un dieva būtību. Stipri imponējusi arī manichejiešu šķietamā uzskatu brīvība un neatkarība no baznīcas aizgādības. Tāpat valdzinājusi arī viņu asā VT kritika, un tā Augustīns iemācījies zoboties par iūdu svētajiem sentēviem.

Ir interesanti, ka *Confessiones* runā par manichejiešiem ne tik vien noraidoši, bet arī dzēlīgi nicinoši.

«Un tā es iekritu augstprātībā apreibušos un pārlieku miesīgos ļaudis, kuru mutē bija velnu pinekļi un putnu ķeramā lime, pagatavota no tava, mūsu kunga Jēzus Kristus un sv. gara mūsu mierinātāja vārdu mistrojuma.»

«Un tie teica, patiesība, patiesība, taču tā viņos nekad nemājoja, jo tie runāja melus ne tik par tevi, kas esi patiesību patiesība, bet arī par tavas radības, šīs pasaules elementiem. Par pēdējiem atmetu pat filozofa patiesīgos uzskatus milestības dēļ uz tevi.»¹⁵

drošākiem un objektīvākiem nekā rietumnieku (sk.: Orelli, *ibid.* 281. lpp.), jo pēdējiem par daudz stipra polemiska tendence.

Manicheisma pamatā ir stings duālisms – mācība pat divām pimbūtnēm, ļauno un labo, ar kuru ciņu izskaidrojama visa pasaules tapšana. Kā pieminētie «*acta*» stāsta, ļaunie valdoņi («*archontis*») esot aprijuši zināmas gaismas daļiņas un tā cēlusies mūsu pasaule ar tās divējādo dabu. Gaismai jāatbrīvojoties no tumsības vāžām un jātiekot atpakaļ pie tās pirmavota. Šis kosmiskās ciņas atspulgs ir cilvēka dvēsele. Starp dievišķiem cilvēka palīgiem cienijama vieta ierādīta Kristum, Kristus tronīs esot saules un mēness laivas, kur viņš mūžam strādā, lai atbrīvotu dvēseles, kas kvēlo atsavināšanās ilgās (Böhringer, *op. cit.* 85. lpp.). Manichejiešu pamatprincipiem pretim runāja kristiešu mācība par Kristus miesīgām ciešanām, tāpēc viņi to lūkoja dažādi apiet. Salīdzinot ar Zaratustras, manichejiešu mācība ir daudz pesimistiskāka. Visa matērija esot pēc būtības netīra un ļauna, tāpat arī visa šīs pasaules dzīve. Arī pēcnācēju radīšana esot ļaunums (pretēji Zaratustram), pat vēl lielāks, nekā seksuālā iekāre (sk.: Augustīna *De moribus Manichaeorum*, II, 18, 65). Raksturīgi, ka manicheisms savā orientālā naivumā un gleznainībā stingri nenošķir garīgo no materiālā. Tā Augustīns pārmet manichejiešiem, ka, pēc pēdējo domām, katra puķe, kas atver rīta saulei ziedu kausiņu, esot ne mazāk pārvarējusi tumsu, kā dvēsele, kas pestītāja atklāsmi sajutusi ilgu pilnā ceļā no dieva pie dieva un kas atgriezusies no grēkiem uz taisnu un svētu dzīvi (sk.: Böhringer, *op. cit.* 83. lpp.). Kādā citā vietā Augustīns uzrunā manichejiešus: «*Vispirms jums vaicāju, no kurienes jūs mācat, ka labībā, augļos, dārzajos, i puķēs, i ābolos esot diezi kāda tur dieva daļa. Viņi saka, ka pašā krāsu pulgumā, smaržu tiksmē un garšu jaukmā tas esot redzams. Vai jums nav kauns domāt, ka dievs ir rodams ar degunu un muti*» (*De moribus Manichaeorum* II, 16, 65).

¹⁵ *Itaque incidi in homines superbe delirantes, carnales nimis et loquaces, in quorum ore laquei diaboli et viscum confectum commixtione syllabarum nominis tui et domini Iesu Christi et paralecti consolatoris nostri spiritus sancti (Conf. III, 10). Et dicebant: "veritas et veritas" et multum eam dicebant mihi, et nusquam erat in eis, sed falsa loquebantur non de te tantum, qui vere veritas es, sed etiam de istis elementis mundi, creatura tua, de quibus etiam vera dicentes philosophos transgredi debui prae amore tuo.* (*ibid.*).

Savādi skan citētā teksta epitēts *carnales nimis* (pārlietu miesīgie), ja ņemam vērā manichejiešu mācības stingri askētiskos priekšrakstus, par ko Augustīns plašāk runā citos darbos. Tā manichejiešu «*izlasītiem*» vai «*svētājiem*» (*electi, sancti*) bijis jāievēro treji aizlieguma veidi:

Manichejiešu mācības – tukšas fikcijas, kas tikpat maz apmierinot reliģisko meklētāju, kā sapņos redzētā barība izsalkušo. Labākas par tām tad jau esot teikas par lidojošo Mēdeiju, jo tām vismaz neviens neticot, kamēr manichejiešu brīnumstāstus šīs sekta piekritēji uzņēmot kā tīru patiesību. Augustīns, garām ejot, piemin pāris tiešām kuriozu piemēru no manichejiešu mācībām: vīgi noplūcot, pats šis auglis kopā ar tā māti, koku, raudot piena baltas asaras. Ja šādu vīgi apēdot kāds svētais, kas to nav ar paša roku plūcis un tā kokam pāri darījis, tad no šī svētā mutes, runājot, nopūšoties un atraugājoties, izplūstot «*engēļi*», resp. dievības daļiņas (III, 10). Tāpat arī III, 6 aizrādījums «*par pieciem dažādi krāsotiem elementiem piecu tumsības alu dēļ.*»

Runājot par pieķeršanos manicheismam, Augustīns lieto šādus teicienus:

«*Un tālu es aizceļoju no tevis un man trūka pat to pelavu, ar ko baroju cūkas.*»
«*Vai, vai, pa kādām pakāpēm mani veda pazemes dziļumos.*»¹⁶

Zīmīgi, ka Augustīns, kura asais intelekts jau 20 g. vecumā it viegli pārvarējis Aristoteļa filozofijas fineses (*Conf. IV, 16*), tomēr varējis veselus deviņus gadus turēties pie manicheisma ar visām tā garu garām teikām (*longissimae fabulae*), kuras daudzkārt runājušas pretim ne tik vien zinātnei, bet arī veselam prātam, un par kurām runājot, Augustīnam nekad neaptrūkst ironijas un žults. No manichejiešiem Augustīnu atgriezt nav varējusi arī māte, ko viņš tik dziļi milējis un cieņjis (vismaz pēc atgriešanās), un kas apraudājusi dēlu vēl rūgtāk kā mirušu, tamdēļ ka viņš «*miris ticībā un garā.*»

Šajā pašā laikmetā iekrīt Augustīna kopdzīve ar konkubīni.¹⁷ Viņš šo ilggadējo, bet nelikumīgo dzīves biedri sameklējis (resp. saodis) klistošā, neapdomīgā kvēlē¹⁸ un dabūjis pats pienācīgi sajūst, kāda atšķirība ir priekiem laulībā, kas slēgta bērnu dēļ, no tādas laulības, kas slēgta tikai baudas dēļ, un kur bērni dzimst

1. tā sauktais mutes aizzīmogojums (*signaculum oris*): viņš nav drīkstējis ēst nekādu «*netīru barību*», piem., gaļu un runāt netīrus vārdus;
2. roku aizzīmogojums (*signaculum manus*): svētam bijis aizliegts ne tik vien atņemt dzīvību jebkuram organismam, bet pat arī lauzt stādus un raut koku augļus (sk.: Orelli, *ibid.*: «*Das signaculum manus oder manuum hinderte ihn an jeder Hantierung, wodurch schädliche Kräfte des Wassers oder Feuers entfesselt werden*»);
3. *signaculum situs* prasīja pilnīgu seksuālu atturību. Parastiem piekritējiem (*auditores*) tik stingru noteikumu nebija. Interesanti, ka Augustīns tāpēc vien palicis par vienkāršu klausītāju un netieciens kļūt «*izredzēto kārtā*», lai nebūtu jāatsakās no pašaulīgā goda un karjeras. (To viņš atzīst darbā *De utilitate credendi ad Honoratum*, II, 4.)

¹⁶ *Et longe peregrinabar abs te exclusus et a siliquis porcorum, quos de siliquis pascebam* (*Conf. III, 11*). ..*Vae, vae! Quibus gradibus deductus in profunda inferi.* (*ibid.*).

¹⁷ Konkubīnāts senā romiešu sabiedrībā bija ļoti izplatīta parādība un neskaitījās par kaut ko piedauzīgu pat pie kristiešiem.

¹⁸ ..*Quam indagaverat vagus ardor inops prudentiae, sed unam tamen, ei quoque servans tori fidem; in qua sane experirer exemplo meo, quid distaret inter coniugalis placiti modum, quod foederatum esset generandi gratia, et pactum libidinosi amoris, ubi proles etiam contra votum nascitur, quamvis iam nata cogat se diligi* (IV, 2).

pret gribu. Šai konkubinai viņš tomēr bijis uzticīgs ilgus gadus, un tā viņam dāvājusi dēlu Adeodatu.¹⁹

Dziļi nozīmīgas Augustīna dzīvē ir viņa draudzības tieksmes. Tā *Conf. IV, 4-7* viņš ārkārtīgi dzīvi un aizkustinoši tēlo sāpes par kāda drauga nāvi. Viņi bijuši skolas biedri un apmēram viena vecuma. Draugs saslimis ar drudzi un nemaņā viņu nokristījuši. Kad draugs nācis pie samaņas, Augustīns mēģinājis par šādu kristības veidu zoboties.²⁰ Draugs turpretī negaidot viņu bargi uzlūkojis un aizliedzis tā runāt. Pēc dažām dienām viņš nomiris. Sāpes par drauga nāvi bijušas nepanesamas, jo viņi abi bijuši tikpat kā viena dvēsele, tikai divās miesās. Visur viņa acis gaidījušas draugu, bet velti. Katra lieta, kas to atgādinājusi, pavairojusi ciešanas.

«Par sodu bija man mana tēvija, un tēva nams neizsakāma nelaime» (IV, 4).

Mieru viņš nav atradis nekur: ne jaukā birstalās, ne smaržu pilnās vietās, ne dzīrēs, ne izpriecās, ne grāmatās, ne dzejās, pat cerība uz dievu tam nav spējusi remdēt sāpes, jo dievam neesot vēl bijusi stipra vieta Augustīna sirdī – *istā dieva* vietā tur esot bijis manichejiešu radītais *maldu tēls (phantasma)*. Tā Augustīns izsauca:

«Ai, neprāts, kas nespēj cilvēci milēt tikai cilvēci, ai, muļķīgo cilvēk, kamdēļ tu par cilvēci tik pārlieku cieti.»²¹

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

Šajā pašā laikmetā Augustīns stipri vien pārdomājis daiļuma problēmas. Pret daiļo viņš arvienu bijis jūtīgs. Viņš pārmet sev, ka tajā laikā par daudz aizrautīgi interesējies par pārejošo, mainīgo, zemāko daiļumu, atstādams novārtā mūžīgo, nepārejošo dieva daiļumu (*Conf. IV, 13*). Augustīns nodevies daiļuma filozofijai, sarakstījis pāris grāmatu *De pulchro et apto* un veltījis šo apcerējumu kādam slavenam, izglītotam orātoram Romā Hierijam, lai tā *«iegūtu slavu un līdz ar to mīlestību»*. Domājot par *«daiļo un piemēroto»* Augustīna gara acis klīdušas par ķermeniskām formām, nonākušas arī pie dvēseles, bet manichejiešu veidoto, nepareizo uzskātu dēļ viņš nav spējis patieso dvēseles būtību saskatīt, un tā viņa skats atgriezies atpakaļ pie līnijām, krāsām un *«briestošiem lielumiem» (tumentes magnitudines, sk. tuvāk: Conf. IV, 15)*. Tālāk pārdomu gaitā viņš nonācis arī pie pašas pasaules būtības; te viņš atšķīris divas pirmbūtnes:

¹⁹ Zīmīgs ir šis nosaukums: *Adeodatus (a-deo-datus – dieva dotais)*.

²⁰ Minētais draugs Augustīna pierunāts arī bija pievērsies manicheismam.

²¹ *O dementiam nescientem diligere homines humaniter! O stultum hominem immoderate humana patientem (IV, 12)!* Augustīns pārmet sev, ka viņš pārlieku stipri mīlējis draugu, mirstīgu cilvēku. Tik stiprā mīlestībā drikstot pieķerties vienīgi nemirstīgam dievam. Sāpes par aizgājušo draugu tāpēc tik viegli un tik dziļi iespiedušas viņa dvēselē, ka viņš esot savu dvēseli *«smiltis izlējis»*, mīlēdamis mirstīgo, it kā tas būtu nemirstīgs (*nam unde me facillime et in intima dolor ille penetraverat, nisi quia fuderam in harenam animam meam diligendo moriturum acsi non moriturum?* (IV, 13)).

- vienu harmonisko, vienoto, nedalīto, racionālo, kur esot prāts un augstākais labums,
- otru turpretim neharmonisko, dalīto, irracionālo, kur esot pati visaugstākā ļaunuma būtība (IV, 15.).

«*Nezinādams, ko īsti runā*», viņš pirmo nosaucis par monādi, kas esot it kā prāts bez kādas dzimuma atšķirības; otru turpretim apzīmējis par diādi, kas parādies kā «*dusmas noziegumos un kā iekāre pārkāpumos*».²² Šeit viņš pielaidis to lielo kļūdu, ka iedomājies šo ļauno ne tik vien par substanci, bet par dzīvību.

Vispārīgi jautājumi par ļaunuma cēloni, kā arī par dieva materiālo un immateriālo būtību ir vieni no tiem, kas visasāk skāruši Augustīnu. Šīs abas problēmas spēlējušas lielu lomu, viņam iestājoties manichejiešos. («*Jutos it kā asa dzeņuļa spiests piekrist šiem muļķīgiem krāpniekiem, kad man jautāja, no kurienes nācis ļaunums, un vai dieva ķermeniskais veids ir ierobežots, vai tam ir arī mati un nagai.*»²³) Jāsaka, ka taisni uzbāzīga un neatlaidīgi mokoša ir bijusi Augustīnam pirmā problēma, t.i. par ļaunuma cēloni. To redzam darbā *Confessiones* VII, 2., 3., 4. it sevišķi 5. un 7. nodaļā. Tur šie jautājumi visdažādākos veidos neliek viņam miera un spiež to visvisādi gudrot un prātot.

Risinot otru problēmu, t.i. par dieva būtību, Augustīna uzskatiem bija jānostaigā garš attīstības ceļš. Iepazinies ar Aristoteli, Augustīns tūliņ gribējis spriest par dieva būtību pēc visām desmit kategorijām:

«*It kā tu pats būtu tava lieluma un tava skaistuma subjekts, it kā šis īpašības piemistu tev kā subjektam vai ķermenim.*»²⁴

Augustīns dievu iedomājies par gaišu, bezgalīgu ķermeni, bet pats sevi – šito samaitāto augstprātību! – par šī dievišķā ķermeņa sīku, mazu druciņu.²⁵ Tādi paši

²² *Et illam monadem appellabam tanquam sine ullo sexu mentem, hanc vero dyadem, iram in facinoribus, libidinem in flagitiis, nesciens quid loquerer* (IV, 24). Sevišķi zīmīgi pēdējie vārdi.

²³ *..Et quasi acutule movebar, ut suffragarer stultis deceptoribus, cum a me quaeretur, unde malum est et utrum forma corporea deus finiretur et haberet capillos et ungues..* (III, 12). Šī vieta norāda, cik rosīgs tad bijis Augustīna kritiskais prāts. Manichejieši solījis apmierināt viņa atziņas slāpes, jo teicās atraduši «*pašu gudrības avotu*».

²⁴ *..Sic intellegere conarer, quasi et tu subiectum esses magnitudini tuae aut pulchritudini, ut illa essent in te quasi in subiecto sicut in corpore..* (IV, 29).

²⁵ *Sed quid mihi hoc proderat putanti, quod tu, domine deus veritas, corpus esses lucidum et immensum et ego frustum de illo corpore? Nimia perversitas* (IV, 31)! Raksturīgi ir tie vārdi, kādiem Augustīns darbā *Confessiones* nosoda tamlīdzīgu domu gājienu; piem.: «*tāds es biju un es nenosarkstu atzīdams sevi tavu žēlastību un tevi piesaukdams, tāpat kā nenosarku toreiz sludinādams savus zaimus laudim un riedams pret tevi*» (*sed sic eram nec erubescio, deus meus, confiteri tibi in me misericordias tuas et invocare te, qui non erubui tunc profiteri hominibus blasphemias meas et latrare adversum te* {IV, 31}). Savus toreizējos uzskatus viņš apzīmē par neglītiem kauna pilniem maldiem, kas aizskar svētumu. Tamlīdzīgos teicienos parādās netikvien isti kristīga pazemība, bet arī smaga vainas apziņa: viņš pārmet, ka toreiz tādos uzskatus pieļāvis. Kāpēc šie uzskati viņam liekas tāds dieva zaimojums un kāpēc viņam tik asa vainas apziņa – tas viss ir ļoti komplicēta psiholoģiska

uzskati, kaut varbūt drusku pārveidoti, Augustīnam vēl ilgi pastāvējuši, pat arī vēl tajā laikā, kad viņš bija zem stipra Ambrosija iespaida. Tā darbā *Confessiones* VII, 5 viņš saka, ka iedomājies dievu apņēmam un pildām visu radību, tikpat kā bezgala jūra pilda tajā gulošo sūkli.²⁶ Vai arī vēl cita līdzība: tāpat kā gaisma iet cauri gaisa ķermenim, tā arī bezgalīgais dievs ejot cauri zemes masai, pilda zemi un debesi, gaisu un jūru un it visu, kas eksistē, ienirdams (*penetrans*) vissīkākās daļiņās un valdīdams par visu, kā iekšķīgi, tā ārīgi savā noslēptajā iedvesmā («...*occulta inspiratione intrinsecus et extrinsecus administrante omnia, quae creasti*», *Conf.* VII, 2). Citādi viņš neesot varējis dievību iedomāties, kā šādā konkrēti jaušamā veidā. Viņa dvēsele bijusi tik tālu pieradināta pie ķermeniskām formām, ko skatījusi miesīgā acs, ka viņš pazinis tikai jaušamus priekšstatus un nevarējis pat to atskārst, ka pats šis nolūks (*intentio*), kas šos priekšstatus veido, nav vis materiālas dabas un jutekļiem tieši tverams.²⁷ Ja viņš tobrīd spētu iedomāties tīri garīgu substanci, viņš būtu jau sen atmetis visas šīs manichejiešu fikcijas.²⁸ Laimīgu izeju šajā jautājumā sniedza Platona skolas filozofi (par to būs runa tālāk).

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

Augustīns domā pārcelties uz Romu. Iemesli tam bijuši pa daļai Āfrikas skolnieku parastā izlaidīgā izturēšanās lekcijās, pa daļai draugu pamudinājumi karjē-

problēma, jo par kādu tiešu un apzinātu dieva zaimošanu vai niecināšanu nevar būt ne runas pat neviņā Augustīna dzīves periodā: ticība dievam, kā Augustīns pats apgalvo, viņam taču bijusi arvien un nekad nav galīgi sašķobījusies, tāpat arvien viņam bijušas arī bailes no nākamās dieva tiesas.

²⁶ *..Te autem, domine, ex omni parte ambientem et penetrantem eam, sed usquequaque infinitum, tamquam si mare esset ubique et undique per immensa infinitum solum mare et haberet intra se spongiam quamlibet magnam, sed finitam tamen, plena esset utique spongia illa ex omni sua parte ex inmenso mari: sic creaturam tuam finitam te infinito plenam putabam..* (VII, 7).

²⁷ *Per quales enim formas ire solent oculi mei, per tales imagines ibat cor meum, nec videbam hanc eandem intentionem, qua illas ipsas imagines formabam, non esse tale aliquid..* (VII, 2).

²⁸ *Quod si possem spiritalem substantiam cogitare, statim machinamenta illa omnia solverentur et abicerentur ex animo meo..* (V, 25).

ras labā. Augustīns piekrāp māti un paklusām aizceļo.²⁹ Pateicoties manichejiešu rekomendācijām, Augustīns beidzot gūst vietu Mediolānā. Tur bijis par bīskapu slavenais 'baznīcas tēvs' Ambrosijs. Augustīns jau no paša sākuma jutis pret pēdējo simpātijas, vispirms kā pret labvēlīgu cilvēku. Viņš klausās Ambrosija runās, kā pats saka, interesēdamies galvenām kārtām par daiļrunību (pret baznīcu vēl viņam bijuši stipri manichejiešu kritikas iedvesti aizspriedumi). Ambrosija runa gan neesot bijusi tik dzīva un glāstoša kā Faustam, bet satura ziņā likusies ziniskāka. Ambrosijs pratis izskaidrot svētos rakstus, it sevišķi VT, atvērdams tumšāko, neskaidrāko teicienu simbolisko nozīmi un izlidzinādamis pretrunas ar paskaidrojumiem. Viņa pamatprincips bijis: «vārds nokauj, gars dara dzīvu.» Ambrosija runa, sparotams, nevarēja palikt bez iespaيدا, jo ticība dieva esamībai Augustīnam ir bijusi vienmēr, un par to šaubījies viņš nav nekad,³⁰ lai gan pēc vilšanās manichejiešu mācībā, viņš bijis pieķēries skeptiski noskaņotiem akadēmiķu filozofiem, kuru pamatprincips bija par visu šaubīties. Lielu iespaidu, domājams, atstājusi arī Ambrosija vienkāršā, cieņas pilnā personīgā dzīve. Tā Augustīns pamazām nācis pie slēdziena, ka manichejiešu sv. rakstu kritika un viņu uzbrukumi baznīcai nemaz neesot tik neapšaubāmi pamatoti, kā tas licies līdz šim. Tagad nu Augustīnam baznīcas mācība likusies vienkāršāka, atturīgāka (*modestius*), kā arī nemaldīgāka par manichejiešu, jo baznīca īsi un skaidri likusi ticēt tādām lietām, kas nav pierādāmas, turpretim manichejieši vispirms skanīgi solījuši zināšanas, bet beigu beigās tik un tā spieduši ticēt tukšām tenkām, nekā nepierādāmi. Tomēr vēl viņš kavējies pieslieties baznīcai pilnīgi, tikpat kā slimieks, kas pie slihta ārsta bijis, baidās arī labā.

Viņu kavējušas arī 'pasaulīgās' tieksmes: viņš tikojis goda, ieguvumu, laulības, bet dievs par to smējies.

«Šajās tieksmēs izcietu visgrūtākās grūtības, taisni tavas gādības dēļ, kas bija jo lielāka tad, kad tu jo mazāk ļāvi baudīt to, kas neesi tu pats.»³¹

²⁹ Varam viegli iedomāties, kādas sāpes bija jāizcieš mātei pēc šāda dēla soļa (V, 15). Tomēr pašpārmetumi sakarā ar šo rīcību ir pavisam bāli un nenozīmīgi, ja salīdzinām, piem., ar tiem, kādiem viņš nosoda savu samērā visai niecīgo zēnu gadu palaidību (augļu zādzību dārzā). Šis savāda vērtējums izskaidrojams ar to, ka šajā ceļojumā uz Romu Augustīns ierauga dieva rīcību: dievs slepeni izlietojis gan draugu «nelietīgumu» (kas viņu pie-runājuši karjēras labā braukt uz Romu), gan viņa paša nelietīgumu (godkāribu) lai tā «labotu viņa soļus», «ar iekāres palīdzību dievs viņu esot rāvis projām, lai tur šim pašam iekārem darītu galu» («et ad corrigendos gressus meos utebaris occulte et illorum et mea perversitate [V, 14]; ..cum et me cupiditatibus raperes ad finiendās ipsas cupiditates.. [V, 15]).

³⁰ «Quoniam nulla pugnacitas calumniosarum quaestionum.. extorquere mihi potuit, ut aliquando non crederem te esse quidquid esses.. (VI, 7); ..et te incorruptibilem et inviolabilem et incommutabilem totis medullis credebam.. (VII, 1); sal. arī VII, 7.

³¹ *Inhiabam honoribus, lucris, coniugio, et tu inridebas. Patiebar in eis cupiditatibus amarissimas difficultates te propitio tanto magis, quanto minus sinebas mihi dulcescere quod non eras tu (VI, 9).* Atzīmēsim te, ka attiecībā uz šo periodu šis «zemākās» tieksmes (t.i., pēc goda, ieguvumiem, laulības) Augustīns atzīst par savām personīgām tieksmēm un nostāda tām preti viņa dvēselē mājajošo dieva gribu. Pēc atgriešanās brīža situācija mainās: tad viņa personīgā griba ir pieņēmusi visas «dieva gribas» prasības, bet primitīvās, naturālās

Šāda veida dieva gādība bijusi sevišķi stipri jūtama kādu dienu, kad Augustīns gatavojis slavas runu valdniekam un šajā paredzamā runā, saprotams, būtu daudz arī jāmelo. Pārdomājams šīs runas saturu, kā arī efektu, kādu tā varētu sacelt, Augustīns, drudzaina uztraukuma pārņemts, staigājis pa Mediolānas ielām. Te viņš ieraudzījis kādu nabaga klaidoni, piedzērušu, jautru, zobgalīgu. Augustīns pēkšņi iedomājies, ka viņš pats tik līdzīgs šim klaidonim, pat varbūt vēl nožēlojamāks. Viņš nopūties un teicis draugiem, cik neprātīgas esot viņu raizes, jo visiem tiem pūliņiem un tai smagai nastai, ko viņi nesot kaislību dzīti, neesot cita mērķa, kā tikai bauda, bet šajā ziņā šis nabags esot viņiem tālu priekšā. Augustīnam licies, ka to, ko nabags sasniedzis ar pāris grašiem, viņam pašam bijis jāpanāk ar lielām grūtībām un pa daudziem likumainiem sānu ceļiem. Nabagam gan bijis tikai īss prieka skurbulis – tā neesot bijusi īsta laime, bet vai Augustīns pats nemeklējis vēl neīstāku? Nabags vismaz noteikti bijis priecīgs. Augustīns turpretim bažu un bailu pilns. Tamlīdzīgas pārdomas, redzams, radījušas visai smagu noskaņu. «*Tāpēc arī tu ar pārmācības zizli salauzi manus kaulus.*»³² saka viņš dievam, runādams par šo notikumu. No šīs epizodes redzam, cik subtīla un smalki noskaņota jau tobrīd bijusi Augustīna dvēsele, un cik spilgti jau tad viņā runājusi vainas apziņa. Par savu smago noskaņojumu viņš stāstījis tuvākiem draugiem. Psiholoģiski ļoti svarīgi ir vārdi:

*«Šajā ziņā daudz runāju ar dārgiem draugiem, no viņiem vēroju, kā ar mani ir, un nācu pie slēdziena, ka man ir slikti; es cietu un dubultoju savu grūtumu; ja kādreiz uzsmaidīja laimīgs brīdis, tad man bija pretīgi to turēt ciet, jo pirms to biju tveris, tas aizlidoja.»*³³

No draugiem tuvākie tam bijuši Aljēpijs un Nebridijs. Aljēpijs cēlies no labas, bagātas ģimenes Karthāgā. Viņam reiz bijusi nesavaldāma kaislība uz teātra spēlēm, it īpaši uz asiņainiem skatiem. Šo nelabo kaislību viņš savaldījis, pateicoties kādam nejaušam gadījumam, kur viņš pārpratuma dēļ noturēts par zagli un tikko pūļa nenolinčots. Vēlāk šis pats Aljēpijs bijis tikumībā ļoti stingrs, ieņēmis valsts amatu un tur sevi pierādījis par nelokāmu goda vīru. Nebridijs bijis paziņa jau

dziņas un nostājas kā kas naidīgs, ar ko viņam sevi jācinās, bet ko viņš pilnīgi iznīcināt nevar. (Sk.: *Conf.* X gr., piem., 30. nod.)

Et sensum vulneris tu pungebas, ut relictis omnibus converteretur ad te, qui es super omnia et sine quo nulla essent omnia, converteretur et sanaretur (VI, 9).

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

Sakarā ar šiem ļoti zīmīgiem vārdiem mums var pacelties jautājums, vai Augustīns tikai tagad (t.i. rakstot *Confessiones*) domā, ka dievs ir tā gādājis, vai turpretim viņš to tā jutis arī jau aprakstītā brīdī. Pēc mūsu domām parcizāka būtu otrā atbilde.

³² *Propterea et baculo disciplinae tuae confringebas ossa mea* (VI, 9).

³³ *Dixi tunc multa in hac sententia caris meis et saepe advertēbam in his, quomodo mihi esset, et inveniebam male mihi esse et dolebam et conduplicabam ipsum male, et si quid adrisisset prosperum, taedebat adprehendere, quia paene priusquam teneretur avolabat* (VI, 10). Šie vārdi spilgti raksturo viņa šaubu un svārstīšanās pilno noskaņu. Tie rāda arī cik stīps iespaids tobrīd ir bijis pašpāretumiem un neuzticībai pašam sev – tie padarījuši viņu nespējīgu laimi just un uzspieduši savu aizliegumu viņa aktivitātei.

Āfrikā, dabā «*loti labs un ļoti šķīsts*» – dedzīgs gudrības un patiesības meklētājs. Runājot par abiem draugiem un kopīgām pārrunām, Augustīns saka:

«Un tā bija triju mutes, kas viena otrai nopūtās par savu nabadzību un gaidīja tevi, lai tu tām dotu barību istā laikā. Un visā rūgtumā, kas mūsu laicīgiem darbiem sekoja tavas žēlastības dēļ, mēs, skatīdami mērķi, kamdēļ tā cietām, redzējām tik krēslu un vaidos novērsāmies teikdami: "Cik ilgi tas tā būs?"»³⁴

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

Šo vēlēšanos atbalsta arī māte, kas cauri visām briesmām sekojusi pazudušam dēlam, kamēr to atradusi. Arī citi paziņas viņu rosīgi paskubinājuši. Tikai Alŷpijs «*saprātīgi*» mēģinājis viņu atrunāt (*prohibebat me sane Alypius.*, VI, 21), tam liecis, ka laulība varētu traucēt viņiem kopīgi nodoties gudrības mīlestībai. Augustīns šim Alŷpija «*labam padomam*» nepiekritis un pārliecinājis pat draugu pretējā virzienā, tā ka pēdējais, kas kādreiz agrāk jaunībā bija baudījis mīlu, bet tagad dzīvojis pilnīgi atturīgi, nu teicis pat ar mieru esam arī pats doties laulībā, protams, «*nepavisam kaislības, bet gan ziņkārības dzīts*». Bez tā Augustīnam vēl bijis otrs projekts: kopā ar draugiem, kuru vidū bijuši pāris krietni turīgu, nodomājuši visus īpašumus apvienot, lai tā varētu visi kopīgi, materiāli nodrošināti, dzīvot prom no pasaules trokšņa un ļaužu raibās kņadas un dziedot dzīvi gudrībai (IV, 14). It sevišķi šo projektu atbāstījis viņa draugs Rōmāniāns, kam pašam bijuši lieli zemes īpašumi, bet no visa tā nekas neiznācis, jo tam stipri pretojušās precēto draugu sievas.

Arī laulības lietas neveicās. Augustīna māte lūgusi dievu, lai sapnī kaut ko pateiktu par nākamo vedeklu, bet dievs neatbildējis. Māte gan stāstījusi šādas, tādas sapņus, bet bez stingras pārliecības, ka dievs tos rādījis.³⁵ Beidzot māte izmeklē par nākamo vedeklu kādu meiteni, kurai trūkst vēl divi gadi no pilngadības un līdz tam laikam laulības jāatliek. Augustīnam nu jāatsakās no līdzšinējās nelikumīgās dzīves biedres (konkubīnas), jo tā būtu kavēklis laulībai. Viņa atstāta šķiras, zvērot dievam, ka nevienu vīrieti vairs nepazīs. Augustīns paliek ievainotu, asiņojošu sirdi, bet tomēr drīz vien iegādā jaunu piedzīvotāju (*Conf.* VI, 15). Viņa sirds brūce tā gan nav tikusi dziedināta, bet bijusi kā pūžņojošs augonis, tā likusies gan auksta, bet jo vairāk izmisumā sāpējusi.³⁶

³⁴ *Et erant ora trium egentium et inopiam suam sibimet invicem anhelantium et ad te expectantium, ut dares eis escam in tempore oportuno. Et in omni amaritudine, quae nostros saeculares actus de misericordia tua sequebatur, intuentibus nobis finem, cur ea pateremur, occurrebant tenebrae, et aversabamur gementes et dicebamus: "quamdiu haec?"* (VI, 17).

³⁵ Viņa esot varējusi atšķirt pēc kaut kādas īpatnējas smaržas (*..nescio quo sapore..*) vienkāršus sapņus no revelācijas (VI, 23).

³⁶ *Nec sanabatur vulnus illud meum, quod prioris praecisione factum erat, sed post ferrovem doloremque acerrimum putrescebat et quasi frigidius, sed desperatius dolebat* (VI, 25).

Augustīns jo karsti nododas dieva meklēšanai un visiem spēkiem tiecas sa-
prast tā noslēpumaino būtību. Kā jau augstāk teikts, ilgi viņš nav varējis atsvari-
nāties no zināmā jutekliskā, gleznainā panteisma.³⁷ Viņu vienmēr moka jautājums
par ļaunuma cēloni. Maldīgos uzskatus par astroloģiju vienkārši un loģiski izkli-
dinājis kāds izglītots un cienijams paziņa Firmīns, bet jautājumā par ļaunuma
cēloni nav un nav bijusi redzama nekāda izeja. Dievs tomēr neesot ļāvis Augustī-
nam «*nekādu pārdomu viņšos*» novirzīties no tās ticības, ka dievs ir un mūžam pa-
stāv kā nemainīga substance, ka rūpējas par cilvēkiem un spriež tiesu, ka viņa
dēļ Jēzū Kristū un sv. rakstos, ko norāda baznīcas autoritāte, ir meklējams pestī-
šanas ceļš uz to dzīvi, kas būs pēc nāves.³⁸

Augustīna rokās nonāk daži Platōna skolas darbi (Marija Viktorīna latīņu tul-
kojumā). Te viņš atradis ļoti daudz pamatdomu, kopēju ar sv. rakstiem, it sevišķi
ar *Iōanna* evaņģēliju. Tur bijušas, kaut arī citādā veidā, pateiktas domas par mū-
žīgo vārdu, kas bijis sākumā pie dieva un pasaules gaisma. Trūcis gan tā, ka šis
vārds reiz esot tapis miesa un par cilvēku nācis un zemojies, lai pestītu tos, kas
viņam tic, iepriecinātu tos, kas bēdīgi, grūtsirdīgi, un paaugstinātu tos, kas pa-
zemīgi. Platōniešu darbi pamudinājuši Augustīnu iegriezties sevī pašā, ieiet savā
iekšējā cilvēkā, un tur to vadījis un palīdzējis dievs.³⁹ Tā Augustīns, iedziļināda-
mies sevī, redzējis pāri savam prātam mūžīgo gaismu, kas ir pavisam citāda, nekā
miesīgā, acīm saskatāmā gaisma, ne tik vien nesalīdzināmi krāšņāka un visu ap-
tveroša. Šī gaisma bijusi augstāka par Augustīna prātu nevis telpiskā nozīmē (kā
eļļa virs ūdens vai debess virs zemes), bet gan tajā ziņā, ka tā to bija radījusi.

*«Kas pazīst patiesību, tas pazīst šo gaismu, un kas pazīst šo gaismu, pazīst mū-
žību.»⁴⁰*

³⁷ Atzīmēsim to apstākli, ka šajā aprakstā par konkubinēm nav tik daudz izcelta viņa
paša pārkāpums un vaina, bet gan vairāk aizrādīts uz viņa nelaimi un ciešanām sakarā ar
visu šo rīcību. Ja tā būtu apzinīga nodošanās baudu kārei un apzinīga dieva likumu ne-
ievērošana, tad Augustīns gan sevi nesalīdzināmi bargāk tiesātu (sk. tekstā tālāk par šo pašu
jautājumu).

³⁸ *Sed me non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide, qua credebam et
esse te et esse incommutabilem substantiam tuam et esse de hominibus curam et iudicium
tuum et in Christo, filio tuo, domino nostro, atque scripturis sanctis, quas ecclesiae tuae
catholicae commendaret auctoritas, viam te posuisse salutis humanae ad eam vitam, quae
post hanc mortem futura est* (VII, 11). Šie vārdi norāda, ka pārmaiņa Augustīna pasaules
uzskatos pēc atgriešanās nepavisam nav tik radikāla, kā to bieži iedomājās. Griezām vērību
arī uz dieva gādības motīvu, kas starp citu ir pasvītrots arī VI, 8, runājot par vēl agrāku
laikmetu.

³⁹ *Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea duce te et potui, quo-
niam factus es adiutor meus* (VII, 16). Še redzams, ka arī vēl *Confessiones* it gaiši parāda to
pamatdomu, kas bija visīpatnējākā Augustīna pirmiem darbiem – t.i., ka ceļš, kas ved pie
dieva, ir atziņa. Tapat ieskanās arī viņa reliģiozitātes mistiskais pamatmotīvs – ieiet sevī,
iedziļināties savā dvēselē.

⁴⁰ *Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem* (VII, 16). Arī šeit
dievs parādās kā mūžīga patiesība. Blakus atziņai gan tālāk tekstā tiek akcentēta mīlestība
(*caritas novit eam*), bet nevar teikt, ka šis motīvs minētā vietā būtu afektīvi sevišķi spilgti
izcelts.

Tikko Augustīns sācis dievu pazīt, dievs viņu pieņēmis, «*lai viņš redzētu, ka patiešām ir tas, ko viņš redz, bet ka viņš pats vēl nav tāds, kas spētu visu ieraudzīt*».⁴¹ Dievs iznīcinājis viņa garīgā skata vājumu, žilbinošā varenībā par viņu spulgodams, un viņš «*nodrebējis baismā un mīlestībā*». Augustīns jutis, ka tālu stāv no tā kunga, «*nevienlīdzības valstī*» un it kā dzirdējis balsi no debesīm: «*Es esmu stipro maize, audzi un tu mani baudīsi. Un baudīdams nepārvērtīsi vis mani sevi kā miesīgu barību, bet pats pārvērtīsies mani*».⁴² Un tā Augustīns sapratis, ka dievs «*par netaisnību rāj cilvēkus*» un liek viņa dvēselei saraukties kā zirnekļa tīklam.⁴³ Viņš vaicājis: «*Vai tad patiesība tiešām nav nekas, ja tā nav izplatīta ne galīgā, ne bezgalīgā telpā?*» Bet dievs saucis no tālienes: «*Es esmu tas, kas es esmu*».⁴⁴ Augustīns to dzirdējis, un viņam nebijis turpmāk ko šaubīties. Drīzāk viņš šaubītos par to, ka viņš dzīvo, nekā par to, ka ir taisnība tam, ko liecina prāts, radību vērojot.⁴⁵

Pēc šī cildenā pārdzīvojuma,⁴⁶ kas sniedzis Augustīnam pareizus uzskatus par dieva garīgo būtību, viņš atmetis arī līdzšinējās maldīgās domas par ļaunumu, t. i. it

⁴¹ *Et cum te primum cognovi, tu assumisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem* (VII, 16). Te aizrādīts, ka viņa atziņas spējas bijušas par nepilnīgām, lai spētu dievu redzēt. Šāda veida domu arī varētu apzīmēt par mistisku, jo tā ietver sevi ideju par dvēseles pakāpenisku attīstību līdz dieva atziņai.

⁴² *Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me* (ibid.). Arī šie vārdi jo noteikti pasvītro attīstības ideju – tikpat kā miesa ēdot aug un attīstās, tāpat gars attīstās dievišķās gudrības barots. Tā tad arī šie nevis brīnīšķa momentāna pārvērtība, bet gan organiska augšana. Arī šī doma tajā ziņā ir nevis 'profētiska', bet 'mistiska'. (Sk.: Heiler. *Das Gebet*.)

⁴³ *Et cognovi, quoniam pro iniquitate erudisti hominem et tabescere fecisti sicut araneam animam meam.* (ibid.). Šai vietā manāma 'numinozā' izjūta (R. Otto terminoloģijā runājot). Tas bija jau spilgti manāms arī vārdos pirms tam: *et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore*. Mēs redzam te īpatnēju baismas (sk.: R. Otto. *Mysterium tremendum*), kā arī brīnīšķā un fascinējošā momentus (sk.: R. Otto. *Das Heilige*). Šis pārdzīvojums ir ne tikai brīnīšķas aizrautības pilns, turpat redzam arī kādu smagu nospiestību.

⁴⁴ *Et dixi: "numquid nihil est veritas, quoniam neque per finita neque per infinita locorum spatia diffusa est?" Et clamasti de longinquo: ego sum qui sum. Et audivi, sicut audivit in corde, et non erat prorsus, unde dubitarem faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem, quae per ea, quae facta sunt, intellecta conspicitur* (ibid.). Pēc šiem vārdiem varētu likties, ka minētam pārdzīvojumam ir taisni vīzijas raksturs, daži autori to arī nosauc par jaunplatonisko vīziju (precizāki sakot – audikiju). Še gan varētu domāt arī citādi, t. i., ka minētā vietā nav vis aprakstīts kāds konkrēts vienreizējs pārdzīvojums, bet alegoriski un spēznaini tēlota gara attīstības un spilgtu, emocionālu pārdzīvojumu aina. Psihologam K. Girgenšonam, piem., ir tendence, noliegt Augustīna pārdzīvojumu vizionāro raksturu (tieši par šo vietu viņš gan neizsakās). Pēc viņa domām pat īsti ekstāzes brīži Augustīnam esot sveši. «*Wir werden diesen Unterschied dahin bestimmen dürfen, dass das eigentliche ekstatische Grunderlebnis Augustin fremd geblieben zu sein scheint*» (K. Girgenšon. *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, 631. lpp.).

⁴⁵ Mums liekas, ka tikko minētā vietā tomēr ir aprakstīts kāds konkrēts, individuāls pārdzīvojums. Varbūt arī, ka Augustīns šo pārdzīvojuma aprakstu ir tipizējis, neapzinīgi vai apzinīgi apvienodams tādas elementus, kas faktiski bijuši vairākos pārdzīvojumos.

kā pēdējais būtu kāda mūžīga pirmbūtne. Viņš sācis saprast, ka visām dieva radītām lietām pa daļai piemīt esamība (*esse*), pa daļai arī nē:

- esamība tām piemīt, cik tālu tās ir dieva radītas,
- bet augstākā esamība tām nepiemīt, jo tās nav dievs pats.⁴⁶

Visas radītās lietas ir labumi, bet pārējoši un iznīcīgi, vienīgi dievs ir neiznīcīgais, augstākais labums. Radītās lietas, neskatoties uz to, ka tās ir iznīcīgi labumi, tomēr ir labumi, jo citādi tur nebūtu nekā ko nīcināt. Visām radītām lietām ir iespējams kaitēt, t.i. atņemt labumu. Ja tām atņem visu labumu, tad līdz ar to tās pašas nemaz vairs nav. Tā ļaunums ir tikai relatīvs jēdziens – labuma atņemšana. Šis jēdziens attiecas tikai uz dieva radītām lietām, bet nevis uz radītāju pašu, kam neviens neko nevarot nedz atņemt, nedz kaitēt. Cilvēka labums ir – pieķerties dievam, pēdējais turpretim paliek sevī mūžīgi un atjauno visu.⁴⁷

Neskatoties uz visu redzami dziļo jaunplatōniešu darbu iespaidu, kas bija ierosinājuši aprakstīto dievišķā pārdzīvojumu un pārveidojuši Augustīna uzskatus, viņš tomēr īstu mieru un dvēseles stiprumu minēto filozofu darbos neesot atradis. Vaina bijusi tā, ka viņš vēl pienācīgi nemeklējis vienīgo, īsto ceļu Kristū. Viņam neesot bijis ne jausmas, ko nozīmē «*vārds tapis miesa*»: Kristus tam rādījis tikai kā izcili gudrs cilvēks, kam nav otra līdzīga, un kas pie tam dzimis brīnīšķā kārtā no jaunavas Marijas. Platōniešu darbu pamudināts, viņš gan meklējis pārjuteklisko patiesību, bet juties atgrūsts, jo dvēseles krēsla vēl kavējusi šo patiesību aplūkot. Viņš droši gan zināja, ka dievs ir bezgalīgs, pie tam nav vis 'izliets' galīgā vai bezgalīgā telpā, ka dievs patiešām ir, ir mūžīgi viens un tas pats, nevienā daļā, nevienā kustībā citāds vai mainīgs, tomēr Augustīns bijis vēl par vāju, lai spētu dievu baudīt («*nimis tamen infirmus ad fruentum te*», VII, 26). Viņš vēl neesot pazinis īsto kristīgo pazemību, satriekto garu un salauzto sirdi, viņam vēl nav bijusi pilnīgi atmodināta grēka apziņa tā kunga priekšā, jo par visu to filozofi nekā nav runājuši. Šo dziļāko gudrību viņš nu smēlis no sv. rakstiem, it sevišķi no sv. Paula,⁴⁸ kam viņš ar aizrautību pieķēries. Tik tur viņš sācis saprast, ko nozīmē bezgalīgā dieva žēlastība. Paula vēstuļu saturs viņam kļuvis skaidrs un saprotams un šķietamās pretrunas izlīdzinājušās. Filozofi zinājuši tikai, kur jāiet, bet nezinājuši, kā – sv. raksti turpretim rādījuši īsto ceļu uz svētīlaimīgu tēviju, lai to ne tik vien skatītu no tālienes, bet arī lai tur dzīvotu.

Augustīns arvien stiprāk jutis aicinājumu pieķerties uzskatiem ne tik vien ar pārliecību, bet arī ar darbiem, un šis aicinājums, cik redzams, ieskanējies visai baigā formā – kā prasība atteikties no visa pasaulīgā. Godkāriba un vēlēšanās tapt bagātam jau neesot vairs valdzinājušas Augustīnu, salīdzinot ar dieva nama jauku-

⁴⁶ *Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt* (VII, 17).

⁴⁷ *Id enim vere est, quod incommutabiliter manet. Mihi autem inhaerere deo bonum est. Ille autem in se manens innovat omnia..* (VII, 17).

⁴⁸ Liela daļa jaunāko Augustīna pētnieku, kā tālāk aizrādīts, apstrīd sv. Paula un citu sv. rakstu lielo iespaidu pirms atgriešanās. Īstais Paula iespaids esot manāms tikai pēc kristības, īsti spīgti varbūt tikai tad, kad Augustīns bijis jau priesteris.

mu, ko viņš bija sācis mīlēt. Viņš vēl bijis saistīts pie vienas sievietes (sakarā ar paredzamo laulību), jo arī apustulis Pauls neesot liedzis laulāties, kaut gan ieteicis sekot paša priekšzīmei. Augustīns esot bijis vājāks, nenoteiktāks, izvēlēties to vieglāko izeju (kā viņš pats arī izsakās, «izmeklējis mikstāko vietu») un tā viņam «bijis jānīkst gurdās rūpēs» un bez jebkādas patikas jācenšas piemēroties laulības dzīvei.⁴⁰ «No patiesības mutes» viņš dzirdējis arī par «kastrātiem, kas paši sevi izgrīezuši debesu valstības dēļ.»⁴¹ Pēc visām šīm pārdomām Augustīns juties kā tāda veida bezdievis, kas gan dievu atzīst, bet «neprot viņu slavēt un tam pateikties», vai arī kā tāds cilvēks, kas gan dārgo pērli atradis, bet tomēr kavējas visu mantu pārdot, lai šo pērli iegūtu. Tādā noskaņā Augustīns iet pie sirmā Simplikiāna un stāsta, kas viņa sirdi spiež. Gadījuma dēļ Simplikiāns pastāsta par Platona rakstu tulkotāju slavēno filozofijā izglīto otarū Viktorīnu. Pēdējais sākumā bijis kāda trokšņaina, divaina elku dieva kulta⁴² piekritējs, tad vēlāk teicies piekrist tam kristiešiem, bet negājis baznīcā un Simplikiāna kategoriskai prasībai atbildējis ar zobgalību: «Vai tad sienas darot cilvēku svētu?» Vēlāk tas pats Viktorīns noteikti mainījis uzskatus, atzinis agrāko rīcību par glēvu un droši uzstājies visu ļaužu priekšā kā kristīgās ticības aizstāvis. Sevišķi tad, kad viņš izdzirdis, ka lūliāna laikā šim pašam Viktorīnam nelokāmās pārliecības dēļ bijusi jāzaudē vieta, Augustīnam licies, ka Viktorīns tikpat laimīgs, cik stiprs, jo tas atradis gadījumu, kā sevi atbrīvot dievam.

Augustīns tomēr nejutis sevi tik stipru esam. Viņu kalis dzelzu važās paradums – to viņš uzskata par pelnītu dieva sodu («paradums vērsās pret mani, jo biju nonācis, kur negribēju. Kam gan būtu tiesības pretim runāt, ja par grēkotāju nāk taisns sods»⁴³). Augustīns tā pats pārdzīvojis, ko nozīmē sv. Paula vārdi: «Miesa tiko pret garu un gars pret miesu.» Visu nozīmi Augustīna paša acīs bija zaudējis arī parastā atrunāšanās, ka viņš vēl nevarot, nicinājies pasauli, kalpot

⁴⁰ *Iam enim me illa non delectabant prae dulcedine tua et decore domus tuae, quam dilexi, sed adhuc tenaciter alligabar ex femina, nec me prohibebat apostolus coniugari, quamvis exhortaretur ad melius maxime volens omnes homines sic esse, ut ipse erat. Sed ego infirmior eligebam molliorem locum et propter hoc unumolvebar in ceteris languidus et tabescens curis marcidis, quod et in aliis rebus, quas nolebam pati, congruere cogebat vitae conjugali, cui deditus obstringebat* (VIII, 2). Jaunie reliģiskie ierosinājumi tā tad apslāpējuši viņam patiku doties laulībā, visas rūpes sakarā ar to viņam likušās par jūgu. Arī citādi šie vārdi labi raksturo viņa šaubu pilno noskaņu.

⁴¹ *Audieram ex ore veritatis esse spadones, qui se ipsos absciderunt propter regnum caelorum* (ibid.). Šo vietu, kuru tulkotāji parasti apiet, izcēlām ar nodomu: te mēs labi redzam, cik barga tiek sajasta iekšējā pavēle atteikties pilnīgi no seksuālās dzīves.

⁴² Viņi dievinājuši «visvisādus nezvērus» un «rējēju Anūbīdu», kas reiz «vērsuši bultas pret Neptūnu, Veneru un Minervu» (pēc Vergilija *Ainēidas* stāsta; ibid.).

⁴³ *Sed tamen consuetudo adversus me pugnacior ex me facta erat, quoniam volens quonollem perveneram. Et quis iure contradiceret, cum peccantem iusta poena sequeretur* (VIII, 11)? Sliktu paradumu tā tad Augustīns uzskata par dieva uzlikto sodu. Zemas iekāres vispār esot ne tikai grēka cēlonis, bet arī sekas, resp. sods par kādu agrāku grēku. Sal. arī vārdus: 'samaitāta griba radījusi ietīksmi', 'vergojot ietīksmei', 'rodas paradums', 'nepretojoties paradumam', 'rodas nepieciešamība'. (*Quippe voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas*, VIII, 10.)

dievam, jo neesot vēl noteikti ieraudzījis patiesību: tagad arī patiesība bijusi droši zināma.

Vēl «*pasaules nasta*» «*viegli un tikami kā sapni*» uzgūlusies Augustīnam.⁵³ Savās pārdomās par dievu viņš līdzinājies gulētājam, kas mēģina gan atosties, bet krīt atpakaļ miegā, jo locekļi tik gurdeni, un miegs tik tikams, kaut arī nāk stunda celties. Viņš noteikti gan atzinis par labāku nodoties dieva žēlastībai nekā savai iekārei – pirmā viņam tikusi un sākusi gūt uzvaru, otrā turpretim sniegusi baudu un viņu saistījusi (...*illud placebat et vincebat, hoc libebat et vinciebat*, VIII, 12). Viņam neesot gan bijis ko atbildēt dieva modinātāja balsij, bet viņš esot tikai ticējis un lūdzis mazu, mazu laiciņu atlikt.

Pēdējo impulsu devis kāda cienījama Āfrikas laiku paziņas Pontikiāna stāsts par diviem draugiem, kas nejausi izlasījuši svētā vientuļa Antōnija dzīves aprakstu, tikuši tādā mērā satriekti, ka tūliņ nolēmuši reizē ar abām ligavām teikt ardievas pasaulei un iestāties klosterī, šis stāsts iekšēji saplosījis Augustīnu. Tas jutis pret sevi šausmīgu kauna sajūtu.⁵⁴

«Kādiem domu sītiņiem es gan nenomocīju savu dvēseli, lai tā sekotu man, kas gribēja tev iet pakaļ» (quibus sententiarum verberibus non flagellavi animam meam, ut sequeretur me conantem post te ire? VIII, 18).

Dvēsele (*anima*) spējusi tikai pretoties, liegties, bet nezinājusi nekā, ko atvainoties.⁵⁵ Izlietoti un apgāzti bijuši visi tās pretargumenti, palikušas pāri tikai mēmas trīsas; tikpat kā no nāves dvēselei bijis bail būt atrautai no paraduma straumes. Šajā iekšējā dvēseles cīņā viņš vērsies pret Aljēpiju un iekļiedzies:

«Ko tad mēs ciešam? Kas tas ir, ko dzirdēji? Nemācīte raušas debesīs, bet mēs šeit savās zinībās valstāmiem dubļos un asinīs.»

Augustīns izskrējās dārzā, Aljēpijs sekojis. Augustīnu pārņēmušas aukainas dusmas pret sevi, ka «*viņš nav ar dievu noslēdzis mieru un derību*».⁵⁶ Viņš jutis, ka pie dieva jāiet veselam, stipram, nevis pusievainotam, ar sašķeltu un izsvaidītu gribu.⁵⁷ Jūtu mulsumā viņš izdara visādas impulsīvas kustības: plēs matus, sit pie-ri, savītiem pirkstiem apņēmis sev ceļus. Viņš pārdzīvojis it kā kādu dīvainu, nedabīgu parādību. Viņa dvēsele nav paklausījusi viņa paša karstākam vēlējumam, ko būtu varējusi, ja tikai gribētu.⁵⁸ Gars pavēl ķermenim, un pēdējais tūliņ klausā,

⁵³ *Ita sarcina saeculi, velut somno assolet, dulciter premebar.. (VIII, 12).* Šie vārdi, kā arī tālākā līdzība ir ļoti raksturīgi.

⁵⁴ *Ita rodebar intus et confundebar pudore horribili vehementer.. (VIII, 18).*

⁵⁵ *Et renitebatur, recusabat et non se excusabat (VIII, 18).*

⁵⁶ *Ego fremebam spiritu indignans indignatione turbulentissima, quod non irem in placitum et pactum tecum, deus meus.. (VIII, 19).* Dieva gribu Augustīns še, redzams, jūt kā naidīgu varu.

⁵⁷ *Nam non solum ire verum etiam pervenire illuc nihil erat aliud quam velle ire, sed velle fortiter et integre, non semisauciam hac atque hac versare et iactare voluntatem parte adsurgente cum alia parte cadente luctantem (VIII, 19).* Še Augustīns pats apzīmē savu gribu par sašķeltu it kā divās daļās, tādēļ arī iekšējs nespēks.

⁵⁸ *Et non faciebam, quod et incomparabili affectu amplius mihi placebat et mox, ut vellem, possem, quia mox, ut vellem, utique vellem (VIII, 20).* Tālāk viņš jautā: *Unde hoc*

lai gan šajā gadījumā gribēt un varēt nenozīmē vienu un to pašu, gars turpretim pavēl pats sev un atrod pretestību,⁵⁹ lai gan šeit jēdzieniem 'gribēt' un 'varēt' vajadzētu nozīmēt vienu un to pašu. Daudz vieglāk viņa miesa paklausījusi vis-sīkākam gribas mājienam nekā dvēsele pati savai lielai gribai.⁶⁰ Un kamdēļ gan tas tā bijis? – viņa griba neesot bijusi visa un pilna viņa vēlējumā, jo ja tā visa būtu bijusi klāt, tad tā būtu jau tāda tapusi, kā pati sev tā pavēlējusi (*non itaque plena imperat; ideo non est, quod imperat. Nam si plena esset, nec imperaret, ut esset, quia iam esset*, VIII, 21). Augustīns bijis kā slims, mocījies, apvainojis un tiesājis sevi daudz rūgtāk kā parasts; viņš grozījies un valstījis savās važās, līdz kamēr tās no viņa nokristu. Šīs važas vēl tik tikko turējušas Augustīnu, tomēr vēl netrūkušas. Dievs stāvējis viņa dvēselei klāt un «*bargā žēlastībā dubultojs baiļu un kauna riksti*,» «*lai viņš neatkāptos, un lai viņa važas, vienalga, cik tievas būdamas, nepaliktu atkal stiprākas un nesagūstītu viņu ciešāk*.»⁶¹

Vēl reiz parādījušies Augustīnam visi pasaules kārdinājumi («*nieku nieki un tukšību tukšības, vecās manas draudzenes*») vaicādami, vai viņš tos tiešām uz mūžu atmetīšot un vai viņam nekad nebūšot vairs brīv pēc tiem tiekties. Šo vilinājumu «*netirās un neglītās*» balsis palikušas jau klusākas, tie sākuši čukstēt tik tā zagšus, pusbalsi, tad rādījusies otra aina, jautra un gaiša: tur bijuši svētīto pulki, kas gaidījuši Augustīnu, lai to uzņemtu savā vidū un apkamptu. Šajā pulkā bijusi arī pati tiklība (*continentia*), nevis sterila, bet auglīga dieva bērnu, prieku māte, kuras vīrs ir pats dievs. Viņa laipni smaidot uzmudinājusi Augustīnu vaicādama: «*Vai tu tiešām nevarēsi, ko viņi var?*» Viņa esot arī teikusi:

monstrum? Et quare istuc (VIII, 21)? Ļoti zīmīgi ir tas, ka runājot par min. impulsīvām kustībām (matu plēšanu utt.), viņš piebilst: *quia volui, feci* (VIII, 20), tās tādējādi raksturodams it kā par patvaļīgām. Šeit mums jāceļ stipri iebildumi pret cien. reliģijas psihologa K. Girgensona interpretāciju, kas šīs kustības vienkārši izskaidro ar domās nogri-
muša cilvēka izklaidību (op. cit. 634. lpp.). Pēc mūsu domām šīm kustībām meklējami dziļāki psihiski pamati, tām drīzāk ir līdzība ar Z. Freida aprakstītām «*simptomātiskām darbībām*» (*Symptomhandlungen, Komplexhandlungen*).

⁵⁹ *Imperat animus corpori, et paretur statim: imperat animus sibi, et resistitur* (VIII, 21). *Imperat animus, ut velit animus, nec alter est nec facit tamen. Unde hoc monstrum* (ibid.)?

⁶⁰ *Et tamen non fiebat, faciliusque obtemperabat corpus tenuissimae voluntati animae, ut ad nutum membra moverentur, quam ipsa sibi anima ad voluntatem suam magnam in sola voluntate perficiendam* (VIII, 20). Lai gan pats šīs dvēseles cīņas tēlojums ir tikpat skaidrs, cik dziļš, tomēr terminoloģiski nav tik stingri nošķirtas dvēseles daļas, kas šo cīņu ved. Apmēram varam gan sacīt, ka vienā pusē ir viņa «*gars*» (*animus*), griba (*voluntas*, vismaz tās lielākums), Augustīns «*pats*», otrā turpretim blakus zemākām tieksmēm nostājas vēl arī viņa *anima*. *Quibus sententiarum verberibus non flagellavi animam meam, ut sequeretur me conantem post te ire?* (VIII, 18)

⁶¹ *Sic aegrotabam et excruciabar accusans memet ipsum solito acerbius nimis ac volvens et versans me in vinculo meo, donec abrumperetur totum, quo iam exiguo tenebar. Sed tenebar tamen. Et instabas tamen in occultis meis, domine, severa misericordia flagella ingeminans timoris et pudoris, ne rursus cessarem et non abrumperetur id ipsum exiguum et tenue, quod remanserat, et revalesceret iterum et me robustius alligaret* (VIII, 25).

«Esi kurls pret savu locekļu neprātīgu valodu, lai tā nomirst! Tā stāsta tev par tiksmi, bet tas nav pēc tava kunga likuma.»⁶²

Alŷpijs sēdējis blakus un klusumā vērojis draugu. Tad Augustīns pēkšņi uzlēcis un aizbēdzis dārza otrā galā. Te viņš kritis zemē pie viģes koka, ļāvis asarām vaļu un vaicājis apmēram tā: «Cik ilgi, ak kungs, tu vēl uz mani dusmosies, jel neatceries vecās netaisnības.» Tad viņš izdzirdis kaimiņu mājās bērna balsi, kas saukusi: «Pacel, lasi, pacel, lasi» (*tolle lege*). To viņš uzskatījis par dieva mājienu un steigdzies tūliņ istabā, lai uzšķirtu sv. rakstos kādu vietu, kas nejauši pagadītos. Arī svētais Antōnijs tāpat esot saņēmis dieva aicinājumu, pavēli – izdalīt mantu nabagiem un staigāt tam kungam pakaļ. Augustīnam uzšķirās vieta no Paula *Ad Romanos* (13: 13) «nevis negausībā un žūpībā, nevis gulās un nekaunībās, nevis ķildās un skaudībā, bet tērpjaties savā kungā Jēzū Kristū un negādājiet par miesu tās kāribās.»⁶³ Augustīns negribējis tālāk lasīt un nebijusi arī vajadzība, jo tikko viņš izlasījis teikumu līdz galam, viņa sirdī ienākusi pašāvības un drošības gaisma.⁶⁴

Tāds isumā ir *Confessiones* stāsts. Kā gan pēc tā varētu atbildēt uz mūsu pirmo, sākumā uzstādīto jautājumu – t.i. vai Augustīna atgriešanās gaita bijusi pēkšņa vai pakāpeniska. Jāsaka gan, ka *Confessiones* faktiskos datos mēs it skaidri varam saskatīt noteiktu attīstības gaitu. Tā vismaz intelektuālā ziņā mēs vērojam stingru pakāpeniskumu, pie kam reliģiskie uzskati bijuši jau pilnīgi izveidoti pirms tēlotā atgriešanās brīža dārzā. Mēs redzam:

- reliģijas iespaidu jau agrā bērnībā, mēs zinām, ka no dažiem pamatzskatiem viņš visā dzīvē pat nevienu brīdi nav novērsies, pat arī vieglprātīgākos jaunības gados ne.
- Spilgtu, nopietnu impulsu devis Cicerōna darbs, kas mācījis viņu mīlēt gudrību un, redzams, modinājis arī kritikas tieksmes.
- Pēdējo tieksmju, kā arī varbūt citu vēl intīmāku iemeslu dēļ Augustīns pieķeras manichejiešiem (kas pa pusei bijuši kristieši).
- Vēlāk šis pats kritiskais intelekts liek viņam šaubīties par manichejiešiem un noved viņu pie skepticisma.
- Tad redzam Ambrosija personīgo iespaidu, kas noskaņo viņu baznīcai labvēlīgā virzienā un māca meklēt sv. rakstu teicienu simbolisko nozīmi;

⁶² *Obsurdesce adversus inmundā illa membra tua, ut mortificentur. Narrant tibi delectationes, sed non sicut lex domini dei tui* (VIII, 27).

⁶³ *„Non in comisationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et in pudicitias, non in contentione et aemulatione, sed induite dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis* (VIII, 29). (Tulkojumā vairāk centos piemēroties latīņu nekā grieķu pirmtekstam. Sk.: *Rm.* 13., 16. utt.)

⁶⁴ *Confessiones* stāsts te vēl nebeidzas: turpinājumā ir Augustīna kristības un beidzot devītajā gr. dziļu pārdzīvojumu bagātais mātes nāves tēlojums. Desmitajā gr. viņš stāsta par savu tagadējo dvēseles stāvokli, turpretim trīs pēdējās gr. (XI, XII, XII) biogrāfisku vielu nemaz nav: tur ir eksegētiski apcerējumi par *Genesis* gr. I. nod.

- tad neoplatōniešus, kas galīgi izveido pārjuteklisko dievības ideju un
- beidzot sv. Paula un citus sv. rakstus, kas devuši Augustīna uzskatiem stingri kristīgu nokrāsu.

Ne tik vien intelektuālā, bet arī emocionālā un vispārīgi morāliskā ziņā mēs redzam noteiktu progresu. Jaunībā gan bijis kāds vieglprātības periods, kā aprasktu Augustīns acīmredzot sabiezina.⁶⁵ Ļoti drīz jau, Cicerōna ierosinātas, ierunājušās nopietnās dvēseles tieksmes, kas arvien aug un padara viņa jūtu pasauli smalkāku un daiļāku. Jau sen pirms aprakstītā pārdzīvojuma dārzā gan pēc *Confessiones* faktiem Augustīns nostājas mūsu acu priekšā kā ideālists, kas vēl tiecas gan arī pēc goda un karjēras, bet kura sirds tomēr nesalīdzināmi stiprāk ilgojas nodoties klusai kontemplatīvai dzīvei, meklējot mūžīgo patiesību. Savādi, kā gan uz *Confessiones* pamata varējis rasties populārais uzskats par Augustīna pēkšņo atgriešanos «no tumšiem maldu ceļiem». Šādu uzskatu mēs atrodam nevien kristiešu masās, bet kā H. Bekers aizrāda,⁶⁶ arī plašās teologu aprindās, kur tas varbūt vēl ilgi palikšot par dogmu, lai gan tam runājot pretī vēsturiskie pētījumi. Kur gan mēs darbā *Confessiones* redzam to atgriešanās pēkšņumu? Jāsaka, ka no faktiem, kas tādu iespaidu varētu radīt, vienīgais ir šis pēdējais brīdis dārzā. Tam Augustīns piešķir izcilu nozīmi, un vienīgi pēc tā viņš tur sevi par atgrieztu. Visu savu dzīvi līdz tam, visas karstās ilgas un nemirstīgo dvēseles rosmi viņš, redzams, vērtē visai zemu. Viņš redz iepriekšējā dzīvē dvēseles nespēku, «Bābeles dubļus», «kauna bezdibeni». Pats savu aizrautību filozofijā viņš atzīst tikai par tukšu plāpāšanu. Taisni kā pretstats pašiem aprakstītiem dzīves faktiem lasītājam liekas šo faktu vērtējumi. Mēs vērojam, ka Augustīna dvēsele arvien iet uz augšu, ideālistiska virzienā, un tomēr viņš saka:

«Bija jau aizrītušai mīžība mani zēna gadi un es devos jaunībā – jo vecāks paliku, jo tukšībā neglītāks.»⁶⁷

Tāda gara teicieni, kas tēlo iepriekšējo dzīvi visai tumšās krāsās, padara pārdzīvojumu dārzā nesalīdzināmi nozīmīgāku: var rasties iespaids, ka taisni šajā brīdī ir koncentrējusies visa atgriešanās, un pat ka tikai šis brīdis ir devis radikālu pārmaiņu viņa garīgai pasaulei, pie kam paliek novārtā visi iepriekšējās attīstības posmi.

Tā ņemdami kopā *Confessiones* datus un mēģinādami atbildēt jautātajam par atgriešanās gaitu, varam teikt sekojošo:

⁶⁵ Ja Augustīna jaunības dzīve būtu tiešām tik neglīta un grēcīga, kā to cenšas nostādīt *Confessiones*, tad diez vai to būtu sev par paraugu izvēlējis tikumiski stingrais Alīpijs (sk.: *Conf.* VI, 11, 22).

Arī citu laika biedru liecības nemaz nav tik negatīvas, piem., schismatiķu bīskaps Vincentijs atzinis Augustīnu jau studiju gados par klusu, kārtīgu un cītīgu jaunekli.

⁶⁶ Sk.: H. Becker. *Augustin: Studien zu seiner geistigen Entwicklung.* – Leipzig, 1908. 16. lpp.

⁶⁷ *lam mortua erat adulescentia mea mala et nefanda, et ibam in iuventutem, quanto aetate maior, tanto vanitate turpior..* (VII, 1).

1. no vienas puses mēs vērojam stingri pakāpenisku attīstību, t.i. vismaz attiecībā uz reliģisko uzskatu izveidošanu;
2. no otras puses mēs redzam zināmu pēkšņumu pašā aprakstītā brīdī dārzā. Tur lieta grozās nevis ap jaunu pasaules uzskata pieņemšanu, bet ap padošanos jau gatavam uzskatam. Augustīnam pilnīgi jāpadodas ar savu gribu dievai gribai,⁶⁸ kas ir barga un pavēl tam atteikties no visa pasaulīgā. Tāda veida izšķiršanās par askētisku dzīves veidu ir notikusi pēc darba *Confessiones* īsā, spilgtā pārdzīvojuma brīdī. Daži teicieni raksturo šo krīzi pat par momentānu.⁶⁹
3. Tālāk mēs manām darbā *Confessiones* zināmu pamattendenci nostādīt šo krīzes brīdī pavisam izcilā vietā un dzīvi līdz tam vērtēt zemu. Šo brīdī Augustīns daudziem teicieniem grib uzskatīt par brīnīšķīgās izglābšanas brīdi, kas notikusi vienīgi pateicoties dieva žēlastībai un viņa tēvišķai gādībai.⁷⁰

Daudzi jaunākie Augustīna pētnieki apstrīd minētā krīzes brīža nozīmi, ka tā nemaz nav tik gara, ne arī tik liela, kā to nostāda *Confessiones*. Lielākais, jāsaka pat nospiedošais, vairums pētnieku, kopš A. Harnaka un G. Buasjēra, ir tajās domās, ka pārmaiņa pēc šī brīža nav bijusi tik daudz piegriešanās kristīgai baznīcai, bet galvenām kārtām neoplatōniešu filozofijai. A. Harnaks apcerējumā par Augustīna *Confessiones* izsakās, ka tie valdošie uzskati, kas Augustīnam bijuši *Confessiones* rakstīšanas periodā, esot uzspieduši savu zīmogu arī Augustīna atcerei, un tā viņš tīri neapzinīgi esot sagrozījis dažus dzīves faktus. To varot pierādīt, salīdzinot Augustīna *Confessiones* ar viņa iepriekšējiem darbiem. Tālāk Harnaks aizrāda, ka šis lielais lūzums noticis vienīgi attiecībā uz Augustīna ārējo nodarbošanos un viņa seksuālo dzīvi, turpretim līdzšinējās intereses neesot mainījušās.⁷¹

⁶⁸ *Et hoc erat totum nolle, quod volebam, et velle, quod volebas* (IX, 1) («tas nozīmēja negribēt visu to, ko vēlējos līdz šim un gribēt visu, ko tu gribi»).

⁶⁹ Piem. šāds teiciens: «Cik jauki man piepeši likās atrauties no zemes niekiem. Prieks bija atstāt visu to, ko agrāk tā baidījās pazaudēt.» (*Quam suave mihi subito factum est carere suavitatibus nugarum, et quas amittere metus fuerat, iam dimittere gaudium erat*, IX, 1.)

⁷⁰ Nevis Augustīns pats centies glābt sevi, bet vienīgi dievs to izglābis, «*eciebas enim eas a me, et intrabas pro eis.*» (IX, 1). Seksuālā aturība nav Augustīna paša nopelns, bet dieva «*neminem posse esse continentem, nisi tu dederis*» (VI, 20).

Raksturīgi šādi vārdi: «*Quid non mali aut facta mea aut, si non facta, dicta mea aut, si non dicta, voluntas mea fuit? Tu autem, domine, bonus est misericors et dextera tua respiciens profunditatem mortis meae et a fundo cordis mei exhauriens abyssum corruptionis*» (IX, 1).

⁷¹ *So ist es nicht schwer, Augustin mit Augustin zu widerlegen und zu zeigen, dass er in den Konfessionen sehr vieles antizipiert hat* (A. Harnack, *Augustins Konfessionen Reden und Aufsätze*, 63. lpp.).

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

G. Buasjērs⁷² analizē Augustīna pirmajos darbos viņa gara stāvokli tūliņ pēc atgriešanās brīža un saka, ka mēs te nepavisam neredzot šo raudošo grēku nožēlotāju, kādu vajadzētu redzēt sakarā ar *Confessiones* tēlojumiem. Mūsu priekšā stāv mierīgs filozofs, kas mīl arī reizēm jautri pačalot.⁷³

Šādu Buasjēra pamatdomu kaut gan ar citādu pieskaņu turpina H. Bekers. Arī viņš aizrāda, ka Augustīna pirmajos darbos:

- *Contra Academicos*,
- *De beata vita*,
- *De ordine*,
- *Soliloquia*

nepavisam nevaldot tāda noskaņa, kādu varētu sagaidīt no cilvēka, kas pēc gariem, tumšiem maldu ceļiem vienā brīnīšķā brīdī būtu nācis pie skaidrības. Mēs tur neredzot nožēlu par iepriekšējo dzīvi, ne gaviles par glābšanu, ne arī tik spilgti izteiktas cerības par nākamo. Turpretim pirmos rakstos viscaur mēs redzot ļoti cītīgu nodošanos filozofiskām problēmām un lielu pietāti pret filozofiju. Runājot par darbu *Contra Academicos*, Bekers izsakās ļoti asi:

«Er schätzt also hier das Christentum, weil es der Philosophie nicht widerspricht, in der er die Wahrheit gefunden zu haben glaubte.»⁷⁴

Tā Bekers kategoriski stāv par pakāpenisku attīstību, uzskatīdams par galveno dzenu Augustīna dziņu pēc patiesības. Par galveno cēloni, kas piespieda Augustīnu atteikties no viņa karjēras un līdz ar to aiziet no pasaulīgās dzīves, Bekers uzskata viņa slimību.⁷⁵ No visa tā saprotams, ka minētais autors var ierādīt tieši šim atgriešanās brīdim visai mazu vietīgu Augustīna dzīvē.

Stipri radniecīgs Bekeram ir V. Thimme.⁷⁶ Viņš gan neatzīst Augustīna pirmajos darbos izpaužamies tik jautru un omulīgu gara stāvokli, kā to apgalvoja Buasjērs. Dziļāk ieskatoties, mēs manot nevis omulīgu filozofu tērzēšanu, bet gan kaisla nemiera pilnu gudrošanu un spriedelēšanu.⁷⁷ Tomēr šeit Augustīns parādo-

⁷² G. Boissier. *La conversion de St. Augustin*, 1888.

⁷³ Šo pretrunu Buasjērs izskaidro tādējādi, ka Augustīns pirmos darbus rakstījis tuviem draugiem, kas vēl nebijuši visi kristieši; lai draugus labāk iespaidotu, viņam bijis jāpiemērojas tam dvēseles noskaņojumam, kas parasti valdījis viņu vidū.

⁷⁴ H. Becker, op. cit. 53. lpp.

⁷⁵ *Ibid.* 17.-21. lpp. Pirms viņa tādas pašas domas bija jau izteicis R. Šmids *Zur Bekehrungsgeschichte Augustins*, 1897, 83. lpp. un Lofs. Slimība tiek atzīmēta par krūšu kā arī kuņģa slimību. Tā kā Augustīna dažos pirmos darbos (piem. *Contra Acad.* I, 1, 3; *De b. vita* 4) ir uzsvērtā pirmā kaite, citos (piem.: *De ord.* I, 2, 5.) otrā, tad šādas nenoteiktības dēļ varētu arī šaubīties, vai slimība maz ir bijusi tik nopietna, lai tā vien galīgi noteiktu Augustīna likteni.

⁷⁶ W. Thimme. *Augustins geistige Entwicklung*, 1908.

⁷⁷ *Hierzu ist zu bemerken, dass ein tieferes Eindringen in den Geist der Dialoge uns den Verfasser nicht in Seelenruhe und Behagen, sondern in angestregtes, leidenschaftliches*

ties ne kā topošais kristietis, bet kā topošais neoplatōnietis. Arī citos galvenos punktus, piem., par slimību, dogmatisko uzskatu iespaidu atceres datu sagrozījuma utt., viņa uzskati saskan ar agrāk minētiem autoriem. Viņš saka:

«Den Ausdruck Bekehrung Augustins sollte man lieber nicht mehr gebrauchen.»⁷⁸

No visjaunākiem Alfariks noteikti pastrīpo:

«Moralement comme intellectuellement c'est au Néoplatonisme qu'il s'est converti plutôt qu'à l'évangile.»⁷⁹

K. Holls ietur mērenāku līniju. Viņš piekrīt, ka atgriešanās bijusi neoplatōniskā garā, bet pats dvēseles lūzums noticis pēkšņi.⁸⁰ Tālāk viņš aizrāda, ka Augustīna pirmajos darbos mēs atrodam jau daudz dīgļu raksturīgām vēlākā laika pamatdomām, kā arī pa daļai vēlākiem laikiem īpatnējo domāšanas veidu.

Pretēji iepriekšējiem uzstājas daži katoliski noskaņoti Augustīna pētnieki. Tā piem., Vērters⁸¹ salīdzina Augustīna domu radniecību ar citiem rakstniekiem. Rezultātā viņš noraida agrāk minēto Buasjēra un citu domas un uzskata, ka Augustīns pēkšņi atgriezies pateicoties dieva brīnīšķai gādībai. No jaunākiem līdzīga virzienu pētniekiem minami: Bardenēvers, Hertlings un Mausebachs. Par viņiem gan Holls izsakās, ka tie neesot nopietni mēģinājuši savus uzskatus pamatot.⁸²

Tā nu jākonstatē, ka viss vairums jaunāko Augustīna pētnieku, vismaz visi protestantiski noskaņotie, atzīst *Confessiones* tēlojumu par vairāk vai mazāk viensusīgu. Daži pat apstrīd *Confessiones* biografisko vērtību un uzskata tās tikai par otrās šķiras avotu.⁸³ Kad apskatām sīkāk pret *Confessiones* celtās ierunas, tad redzam, ka tās faktiski cenšas pierādīt nevis ārēju apstākļu vai dzīves notikumu sagrozījumu, bet gan pašu agrāko dvēseles pārdzīvojumu nepareizu apgaismojumu.

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

1. *Confessiones* rādot nepareizu atgriešanās virzienu. Augustīna atgriešanās pēc aprakstītā brīža tikdaudz nenozīmējot piegriešanos kristīgai baznīcai, cik neoplatōniešu filozofijai.

Grübeln und Sinnen vertieft zeigt, so dass es uns nicht wundern kann, ihn bald auch beten und seufzen zu hören. (op. cit. 21. lpp. piez.).

⁷⁸ Thimme, op. cit. 24. lpp.

⁷⁹ P. Alfarc. *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, 1918.

⁸⁰ Zimīgi ir šādi Holla vārdi: «Der Lebenswille hat sich bei Augustin aufgebaut und die Hingabe an das Geistige als die einzige Möglichkeit, noch ein Glück für sich zu erobern, ergriffen. Dieser Augenblick erst, wo Augustin sein Unglück als eine Befreiung bejaht, war seine 'Bekehrung'. Damit erst 'glaubt' er an das Übersinnliche. Der Durchbruch muss auch nach den Schriften von Cassiciacum plötzlich erfolgt sein.» K. Holl. *Augustins innere Entwicklung*, 12. lpp.

⁸¹ Wörter. *Die Geistesentwicklung des heiligen Aurelius Augustinus bis zur seiner Taufe*, 1892.

⁸² K. Holl, op. cit. 9. lpp.

⁸³ Die 'Conf.' haben nur sekundären Charakter und sind nicht eine Urkunde (Scheel. *Die Anschauung Augustins über Christi Person*, 8. lpp.). Tāpat arī Bekers, op. cit. 7. lpp.

2. *Confessiones* netēlojot pareizi atgriešanās norisi: darbs cenšas sakoncentrēt vienā mirklī to, kas patiesībā norisinājies ilgā attīstības procesā. Tā daži runā, ka Augustīns savu dzīvi dramatisējis (pēc R. Šmida⁸⁴ vārdiem «*pedagogiskā nolūkā*», t.i., lai dziļāk iespaidotu lasītājus).
3. *Confessiones* nepareizi apgaismojot atgriešanās pārdzīvošanas motīvus. Tādas, piem., ir minamas H. Bekera ierunas: *Confessiones* rādot, itkā iegūtie kristīgie pasaules uzskati spieduši Augustīnu «*atgriezties*», t.i. aiziet no pasaulīgās dzīves; faktiski tam cēlonis esot viņa slimība (to pierādot teicieni pirmajos darbos), bet kristīgie pasaules uzskati radušies, galvenām kārtām, *post factum*. Zināmā noslēgtībā no pasaules Augustīnam bijusi izdevība nodziļināties platoniešu filozofijā un pēdējās ierosinātam – arī sv. rakstos.

Kādu stāvokli nu ieņemt sakarā ar minētām ierunām? Vispirms jākonstatē, ka Augustīna pirmajiem sacerējumiem ir nenoliedzamas īpatnības un pie tam ne gluži tāda veida, kādas mēs būtu sagaidījuši sakarā ar dzīves tēlojumu darbā *Confessiones*. Makss Vunts aizrāda, ka šiem darbiem ir pavisam izcils un pat izņēmuma stāvoklis visā patristiskā literatūrā.⁸⁵ Šajos darbos Augustīns parādās kā filozofs. Pašā pirmajā darbā *Contra Academicos*⁸⁶ viņš apspriež jautājumu:

- vai ir iespējama droša un neapšaubāma atziņa.⁸⁷

Pati šī darba uzruna, veltīta draugam Rōmāniānam, ir slavas dziesma istai filozofijai (un nevis kristīgai ticībai, kā mēs to būtu domājuši). Arī citos darbos apspriesti gnozeoloģiskas vai ētiskas dabas jautājumi, bet specifiski reliģiskais pamirdz tikai vietumis (piem., stiprāk to jūtam viņa darbā *Soliloquia*). Sacerējumā *Retractationes*⁸⁸ Augustīns atzīmē, ka pirmos darbus (laikmetā no atgriešanās līdz kristībai) viņš rakstījis vēl «*laicīgās literatūras paražu piepūsts*».

Vispār ņemot, varam piekrist V. Thimmes vārdiem:

«*Nicht anthropologisch-soteriologisch ist Augustins erste Schriftstellerei orientiert, sondern metaphysisch-spekulativ. Um die Gewinnung der Wahrheit handelt sich hier und nicht Rettung aus der Sünde.*»⁸⁹

⁸⁴ R. Schmid, op. cit.

⁸⁵ M. Wundt. 'Augustins *Konfessionen*' // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 3/4 (1923) 196.

⁸⁶ *Contra Academicos* ir pirmais darbs pēc *Retractationes* saraksta. Chronoloģiskā ziņā tas pirmais pabeigts nav, jo starp atsevišķām tā grāmatām ir rakstīti arī citi darbi. Darbs ir vērstis pret skeptiski noskaņotiem akadēmiķiem, kas centušies pierādīt, ka cilvēkam nav iespējama nekāda droša atziņa. Darbam tā tad ir gnozeoloģiska pamattendence, kaut gan apzīmējot to par gnozeoloģisku pētījumu, būtu pateikts par maz.

⁸⁷ Patiesību atrast esot nepieciešami, lai gūtu īstu laimi. Augustīns neapmierinās ar drauga Likentija disputā izteiktām domām, ka laimi varot sniegt jau patiesības meklēšana vien.

⁸⁸ Darbā *Retractationes* ir Augustīna mūža beigās sarakstītais pārskats par paša literāro darbību. Tajā atzīmēti visi kaut cik lielāka apmēra darbi. *Retractationes* viņš darbus ne tik vien piemin un aizrāda uz saturu, bet daudzus arī stipri kritizē.

⁸⁹ W. Thimme, op. cit. 4. lpp.

No otras puses to Augustīnu, kāds viņš parādās pirmā laikmeta darbos, nosaukt tikai par neoplatōniešu filozofu būtu par daudz vienpusīgi. Mēs te redzam arī kaut ko pavisam citu, piem., visa darba *Soliloquia* pirmā nodaļa ir dieva lūgšana.⁹⁰ Šī lūgšana gan liekas aukstāka, abstraktāka, salīdzinot ar vēlākajām (piem., *Confessiones*), tomēr šeit viņš uzrunā nevis jaunplatoniešu bezgalīgo pirmbūtni, bet gan dzīvo dievu, «*kas šo pasauli radījis no nekā*». Visos pirmā laikmeta darbos, pat arī *Contra Academicos* pazib cauri tādas domas, ko par neoplatōniskām vairs apzīmēt nevaram, bet gan par kristīgām un ko konsekventi neoplatōniešu piekritēji katrā ziņā asi apstrīdētu. Tā jau darbā *Contra Academicos* uzpeld doma par dievu, kas tapis cilvēks, vai vismaz pieņēmis cilvēka miesu. Tēpat, pieskaroties tīri kristīgai reliģijas pasaulei, viņš runā par «*mūsu mistērijām*», vai «*mūsu svētumiem*» (*mysteria* vai *sacra nostra* [*Contra Acad.* II, 1; III, 42]).⁹¹ Pēc Thimmes domām kristīgā ticība tad nostājusies Augustīna priekšā kā svēts, kaut arī iekšēji svešs, nepazīstams lielums un kā noslēpumaina svinīguma un dievišķi autoritatīvo mācību iestādījums.⁹² Zīmīgi, ka šis pats Thimme, kas uzsver Augustīna pirmo darbu neoplatōnisko virzienu un sevišķi pasvītro Augustīna tā laikmeta domu brīvo, radošo plūdumu, tomēr konstatē, ka Augustīns esot pieņēmis visu baznīcas dogmu, nemēģinādams to pat ne drusciņ kritizēt.⁹³

Tālāk vēl jāsaka sekojošais: ja mēs, *Confessiones* stāstu iespaidoti, meklēsim pēkšņu, spilgtu pārdzīvojumu pēdas arī Augustīna pirmajos darbos, tad tomēr varēsim atrast teicienus, kas liecinātu, ka kāds lūzums tiešām ir noticis. Tā, piem., *Contra Academicos* viņš izsakās, ka grāmatas viņā iedegušas pavisam neticamu liesmu – viss ārējais gods, greznība, slava, viss pasaulīgais zaudējis viņa acīs savu pievilcību; viņš pēkšņi iegājis pats sevi.

Vis augšā teiktas padara mūsu uzdevumu stipri komplikētāku. Galvenā grūtība ir tā, ka šeit mums jākonstatē nevis ārēji notikumi, bet gan iekšēji dvēseles

⁹⁰ *Soliloquia* ir viens no visinteresantākiem pirmajiem darbiem. Viņš tur apraksta savus vientulības brīžus, kad pārdomājās par dziļiem intīmiem jautājumiem un tādā veidā runājis pats ar savu prātu. Šis prāts te nostājas viņa priekšā it kā kāda gaiša, bet tomēr it kā noslēpumaina vara, runā ar viņu, rāda viņam pareizo dzīves ceļu, sniedz viņam atbildes sasāpējušos jautājumus. Tas pats prāts liek viņam sarunu sākumā arī dievu lūgt. Savāds ir šis neizprotamais brīnišķīgs plūvurs, kas tinas ap viņa prātu šajā sacerējumā: prāts liekas stāvam pat ārpus viņa personas, viņš pat nezina vai tas ir viņš pats, vai kas cits ārpus viņa.

⁹¹ Pēc Thimmes domām Augustīnam ir grūti bijis pieņemt baznīcas pamata mācības, jo tās nesaskanējušas ne ar viņa prāta tendencēm, ne arī ar psihisko struktūru vispār. *Sehr charakteristisch wird uns in 'De quant. an. 76' enthüllt, welchen Zwang Augustin sich antun musste, um die irrationale Lehrautorität der Kirche restlos anzuerkennen* (op. cit. 39. lpp.).

⁹² *Doch wohl dies, dass dem Augustin das Christentum damals noch als eine zwar heilige, aber innerlich fremde Größe, als ein heiliges Institut geheimnisvoller Weißen und göttlich autoritativer Lehren gegenüberstand* (ibid. 39. lpp.).

⁹³ *Also Augustin übernimmt, ohne an einem Punkte die mindeste Kritik zu üben, das gesamte kirchliche Dogma* (ibid. 38. lpp.). Vai sakarā ar šiem Thimmes slēdzieniem nevarētu rasties iespaids, ka Augustīna dvēsele ir kā kāda neizskaidrojama vara, kas it kā spiež viņu pieņemt visu kristīgās baznīcas mācību? Vai šāda vara it kā neierobežo Augustīna kritisko prātu un liek tajā vietā pieslieties autoritātei?

pārdzīvojumi un jāizšķiras, kādu veidu pārdzīvojumus mēs Augustīnam varētu pierakstīt, kādus ne. Jautājumu izšķiršana šajā speciālā gadījumā, saprotams, stāvēs visciešākā atkarībā no vispārējiem spriedumiem un iespaidiem par Augustīna raksturu. Tāpēc pirms mēs mūsu jautājumam (t.i. par atgriešanās gaitu) galīgi atbildam, piegriezīsimies pagaidām tuvāk Augustīna dvēseles dzīvei un meklēsim, kādi faktori tur ir visrosīgākie. Līdz ar to mēs būsīm iegājuši mūsu otrās problēmas robežās, t.i. par atgriešanās motīviem.

Ja apskatāmies Augustīna pirmos darbus, tad redzam viņu nogrimušu pārdomās: viņš cītīgi meklē atrisinājumu daudz jautājumiem, kas viņu nodarbina dienu dienām (sk. *Soliloquia* ievadu), viņš grib zināt patiesību, tāds tajā laikā ir viņa dzīves augstākais mērķis.

«Mūsu uzdevums nevis vieglais un nenozīmīgais, bet nepieciešamais un augstākais ir – cītīgi meklēt patiesību.»⁹⁴

Isti laimīgs varot būt tikai tas, kas atradis patiesību, visi citi prieki ir tukši un niecīgi, salīdzinot ar to. Augustīns uzstājas pret skeptiski noskaņotiem akadēmiķiem, lai pierādītu, ka ir iespējamas drošas, patiesas atziņas, kas nepieciešamas laimīgai dzīvei (ar patiesības meklēšanu vien nepietiekot, tā esot arī jādabū). Šai patiesības meklēšanai ir reliģioza pamatnokrāsa. Pati augstākā patiesība vai *«patiesības tēvs»* ir dievs un dievu meklēt nozīmē to pašu, ko meklēt patiesību. Tā ceļš, kas ved uz dievu, ir atziņa, gudrība (turpretim kristīto augstākais tikums, kas vieno ar dievu – mīlestība, tiek minēts tik tā garām ejot). Būt ar dievu nozīmējot dievu saprast.

«Gudrais apkāmpj dievu un bauda to, kas paliek mūžīgi, kas nav jāgaida ierodamies un par ko nav jābaidās, ka nepazīd.»⁹⁵

Ir dabīgi, ka šādā noskaņojumā Augustīns cildina cilvēka rosīgo prātu (*ratio*), apzīmēdams to par labāko, kas vien cilvēkam ir; visai pārējai dvēselei vajagot padoties prāta prasībām,⁹⁶ prātu mēs varot mīlēt pat noziedzniekos,⁹⁷ prāts – vadonis ceļā uz dievu utt.⁹⁸ Saprotama ir arī tā lielā cieņa, kādu Augustīns šajā periodā izrāda zinātnei, resp. 'brīvām disciplinām'. Šīs zinības stiprinot (*«barojot»*) cilvēka prātu un darot to spējīgu dieva atziņai.⁹⁹ Sevišķi lielu nozīmi Augustīns piešķir dialektikai,

⁹⁴ *Contra Acad.* III, 1.

⁹⁵ *De ord.* II, 6.

⁹⁶ *Contra Acad.* I, 5.

⁹⁷ *Solil.* I, 7.

⁹⁸ *Piem., De ord.* II, 30.

⁹⁹ *«Brīvās disciplinas»*, ko Augustīns piemin, ir šādas:

- gramatika,
- literatūra ar blakus priekšmetu – vēsturi,
- dialektika,

«visu zinātņu zinātnei»,

kas māca prātam pazīt viņa paša darbību un tos līdzekļus, kas stāv prāta rīcībā.¹⁰⁰ Tiem cilvēkiem, kas nav izglītoti nekādās 'brīvās zinībās' un nav smēlušies nevienā labā mākslā, dvēseles esot nabadzīgas un izbadējušās. Kā miesa bez barības padota badam un slimībām, tāpat dvēsele bez zinībām – netikumiem. Cilvēku netikumu kodolu Augustīns šajā laikmetā ierauga muļķībā. Viņš saka:

«Ticu, jūs piekritīsiet, ka muļķīga dvēsele ir netikumīga, un visi dvēseles netikumi ietverami vārdā muļķība.»¹⁰¹

Pavisam citādā tonī par cilvēka prātu un šim 'brīvām zinībām' runā *Confessiones* un vēlākā laikmeta darbi. Arī te vēl dievs ir pati mūžīgā patiesība, ko nerimstoši meklē un karsti ilgojas cilvēka dvēsele; arī šis brīnišķais mirklis pirms mātes nāves, kad pamirdzējis kāds stariņš no viņas svētīlaimīgās pasaules, tiek apzīmēts par sapratnes momentu («*momentum intellegentiae*», *Conf. IX, 25*) – tomēr tas vairs nav vis aktīvais cilvēka prāts, kas pašdarbībā spētu rast ceļu pie dieva, tā ir dieva žēlastība, kas cilvēku apgaismo un sniedz atziņas, kas prātam pašam būtu nepieejamas. Stingri tiek nošķirti jēdzieni:

- 'dievu atzīt', no vienas puses, bet no otras puses –
- 'dzīvot pēc dieva prāta'¹⁰² un
- 'svētīlaimībā dievu baudīt'.

Visas šīs brīvās disciplīnas esot gan savā ziņā labas lietas, bet dvēseles pestīšanai tās nepavisam neesot nepieciešamas: mūžīgo dzīvošanu var iemantot arī tāds, kas no tām nekā neejdz, bet svētībijīgā pazemībā vērsis acis uz visas gudrības pirmavotu dievu, turpretim tāds, kas augstprātīgi paļausies sava paša prātam un spēkiem, arī ar visām zinībām vēl vieglāk būs pazudis¹⁰³ (*Conf. V, 8*).

-
- rētorika,
 - mūzika,
 - poētika,
 - ģeometrija un
 - astronomija (sk.: W. Thimme, 61. lpp.).

¹⁰⁰ *De ord. II, 38* Tajā pašā darbā Augustīns izsakās, ka dialektikā prāts parādot un atklājot, kas pats esot, pēc kā tiecoties un kāda pašam esot vērtība.

¹⁰¹ Dažās vietās viņš nosauc muļķību par mēri (*De ord. II, 3, 8*).

¹⁰² Pēdējā nozīmē Augustīns reizēm lieto arī apzīmējumu «*dievu slavināt un tam pateikties*», «*et est aliud genus inpiorum, qui cognoscentes deum non sicut deum glorificaverunt aut gratias egerunt*» (*Conf. VIII, 2*).

¹⁰³ Cik citāds nu ir «*brivo zinību*» vērtējums Augustīna šī laikmeta darbos! Mēs varam manīt arī nicināšanu pret tām. Piem., 101. vēstulē viņš raksturo kādu draugu, kas «*nebaro-*

«...*Pietas est sapientia.*»¹⁰⁴

Pirmajos darbos mēs viscaur manām dziļu cienību pret filozofiju:

«*tā (t.i. filozofija) mani atpestī, baro un silda, tā mani iekšēji atbrīvoja no mānīcības, kuras briesmās es arī tevi (t.i. draugu Rōmāniānu) ierāvu, tā māca un patiesīgi māca, ka nekas nav pilnīgi godināms, bet niecīgs ir viss, ko redzam miesīgām acīm un skaram jutekļiem. Tā sola skaidri rādīt pašu patiesāko un noslēpumaināko dievu un tepat jau ļauj to skatīt it kā caur gaišiem mākoņiem.*»¹⁰⁵

Pavisam citādi skan *Confessiones* valoda. Mēs manām arī tur sajūsmas pilnus vārdus, veltītus filozofijai, sevišķi neoplatōniešu, bet visumā šīs attiecības pret filozofiju, arī pret neoplatōnisko ir savādi divkosīgas. Augustīns vairākas reizes atgādina, lai neļaujoties no filozofijas piekrāpties.

Par laikmetu, kad neoplatōniešu filozofija sniedza pirmos spilgtos ierosinājumus un pēc paša atzinuma izveidoja īsto, pārjuteklisko dievības ideju un izsauca aprakstīto, cildeno pārdzīvojumu, viņš tomēr izsakās: «*Plaši plāpāju, it kā būtu gudrs, bet ja nebūtu meklējis tavu ceļu Kristū, būtu nevis gudrs, bet gan zudis.*»¹⁰⁶ Arī visa šī nodaļa (VII, 20) krasi pasvīturo, kāda atšķirība ir starp filozofu darbiem un sv. rakstiem.¹⁰⁷ Šāda divkosība filozofijas novērtējumā mums uzkrīt arī darbā *De civitate dei*. VIII gr. viņš pakavējas grieķu filozofijā, un dažs labs no seniem prātniekiem saņem siltu uzslavu, piem., Pýthagors, Sōkrats, Platōns, it sevišķi pēdējais. Par jaunplatōniešiem (viņš min Plōtīnu, Porfyriju, Iamblichu u.c.) viņš izsakās, ka neviens nav tik tuvu piegājis savos uzskatos kristiešiem kā viņi (sk. *De civ. dei* VIII, 3), bet tajā pašā darbā viņš izsaka tiem arī pārmetumus augstprātībā un vērs pret viņiem bargos pravieša Isaijas vārdus: «*es pazudināšu gudrajo gudrību un atstumšu prātīgo prātu.*»¹⁰⁸

Tā redzams ir notikusi liela maiņa Augustīna uzskatos. Šī maiņa esot tik liela, ka Augustīna uzskatos neesot iespējams apvienot viengabalainā, dogmatiskā sistēmā. To pierādījis Augustīna pētnieks Reuters,¹⁰⁹ un pēdējā domas akceptēja pat pastiprinātā veidā A. Harnaks savā dogmu vēsturē, kuras trešā sējumā viņš ierāda Augustīnam plašu vietu un runā par Augustīnu ar lielu pietāti. Šis Augustīna pretrunas, pēc Harnaka domām, esot principiālas dabas un neizlīdzināmas.¹¹⁰ Tās pa-

jas vis ar šim zinībām, ko dažādu ietīksmju vergi sauc par brīvām, bet gan ar dievišķo maizi» (*Ep.* 101, 1).

¹⁰⁴ *Conf.* V, 8.

¹⁰⁵ *Contra Acad.* I, 1, 3.

¹⁰⁶ *Conf.* VII, 26. Vārbūt vēl asāki skan šādi vārdi: «*Gribēju jau izlikties gudrs, pats būdams pilns sodības, turklāt vēl es neraudāju, bet paliku uzpūtijs zinībās*» (*ibid.*). Viņš tā tad arī vēl tobrīd bijis dieva nelabvēlībā un sodā sava gara augstprātīgo atziņas tieksmju dēļ.

¹⁰⁷ Dievs viņam ar nodomu esot rādījis papriekšu platōniešu filozofijas darbus un pēc tam sv. rakstus, lai Augustīns saprastu, kāda atšķirība ir starp filozofu augstprātīgiem aizspriedumiem un kristieša pazemīgo pašatzišanos un lai Augustīnam nebūtu maldīgie uzskati, ka filozofu darbi spētu to pašu, ko sv. raksti (VII, 26).

¹⁰⁸ *De civ. dei* X, 28.

¹⁰⁹ Reuters. *Augustinstudien.*

¹¹⁰ Sk.: A. Harnack. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3., 95.-95. lpp.

rādoties ne tikai dažādu laikmetu, bet arī viena un tā paša laikmeta un viena un tā paša idejiskā virziena darbos. Šeit nāk prātā Thimmes vārdi:

«Auch Augustin gehört zu den gebrochenen Charakteren. Eine sorgfältige Analyse seines Wesens würde dies selbst dann dartun können, wenn wir nichts von seiner Jugend und Bekehrungsgeschichte wüssten.»¹¹¹

Žēl, ka šo interesanto pamatdomu minētais autors nav sīkāk motivējis. Šai domai tomēr varam piekrist pilnā mērā: Augustīna darbos sastopamās pretrunas neliekas vis vienkārša loģiska inkonsekvence, bet to saknes šķiet meklējamas dziļākos dvēseles lūzumos un jūtu dzīves sarežģījumos. Ilustrēšanas dēļ minēsim pāris piemēru: kā agrāk redzējām, Augustīna pamatdoma bija tā, ka ļaunumam nav savas īpašas, absolūtas būtības. Šo domu viņš asprātīgā veidā cenšas pamatot arī darbā *De civitate dei* (XII, 6, 7 un 8). Pilnīgi nepareizi esot meklēt ļaunumam «radošo cēloni» (*causa efficiens*) resp. cēloni ļaunai gribai,¹¹² jo ļauns darbs taču neesot nekā pozitīvs, bet gan esošā pozitīvā, t.i. labā pamazinājums (*defectio*). Cēloņi varot būt tikai kādai pozitīvai parādībai, bet nevis tās trūkumam – meklēt ļaunuma radošo cēloni esot tā tad tikpat aplami, kā vēlēties redzēt tumsu vai dzirdēt klusumu.¹¹³ Šo domu visiem spēkiem atbalsta arī *Confessiones*, pie kam tur šis monistiskais pamatvirziens ir iezīmēts vēl spēcīgāk: «Nav vesela prāta tiem, kam kaut kas nepatīk tavā tādībā.»¹¹⁴ Skaidri redzamu pretrunu šādām domām varam manīt darbā *De civitate dei*. Vai turpat nav runāts par kritušiem eņģeļiem, par daimoniem, kas iejaucas vēstures gaitā un iespaido cilvēku likteņus? Vēl jo vairāk pašās pēdējās gāmatās it noteikti tiek aprakstīta elle, kur mūžīgās ugunis degs grēcinieki. Turpat it sīki tiek diskutēti, piem., tādi jautājumi:

- vai cilvēku ķermeņi varēs mūžīgo degšanu izturēt, neejot bojā (XXI, 2, 3),
- vai mūžīgā uguns ar savām liesmām neskārs arī ļaunos garus, daimonus,
- vai arī tie, kas no 'katoļiem' pārgājuši hairetiķos vai schismatiķos, varēs izbēgt elles sodam (XXI, 25) utt.¹¹⁵

Vai samērā ar Augustīna filozofijas dziļo skatu neliekas divaina un sīkumaina pati tādu 'problēmu' uzstādīšana un diskutēšana? Kur nu vēl tās atbildes? Vai mēs varam teikt, ka tādi uzskati par eļļi bija nepieciešama konsekvence tā laika

¹¹¹ W. Thimme. *Augustin ein Lebens- und Charakterbild auf Grund seiner Briefe*, 1910. 197. lpp.

¹¹² *De civ. dei* XII, 7.

¹¹³ *Ibid.* Lai ilustrētu šo domu, tiek minēti vairāki piemēri: skopulība esot tikai tamdēļ ļaunums, ka te tiekot novārtā likta taisnība (*iustitia*), kurai ir nesalīdzināmi lielāka vērtība kā zeltam; tāpat izšķērdība esot tikai tāpēc ļaunums, ka netiek ievērota pašsavaldīšanās, kas nesalīdzināmi vērtīgāka par miesas baudām, jo tā palīdz mums gūt lietas, kā daiļums neiznīcīgs; tāpat Augustīns izskaidro citu netikumu, piem., lielības, augstprātības, būtību (*ibid.*, 8)

¹¹⁴ *Non est sanitas eis, quibus displicet aliquid creaturae tuae, sicut mihi non erat, cum displicerent multa, que fecisti (Conf. VII, 20).*

¹¹⁵ *De civ. dei.*

jebkuram īsti kristīgam pasaules uzskatam? Tomēr nē! Piem., Origens un Nyssas Grēgorijs bija šeit jau gājuši citādu ceļu. Abi 'baznīcas tēvi' gan mācīja par soda ugunīm viņā saulē, bet neuzsvēra visas šīs sodības tīri ķermenisko raksturu, un, galvenais, viņi teica, ka tā nebūs mūžīga, toties lielāka vai mazāka samērā ar cilvēka grēkiem, un beigu beigās visas dvēseles, soda šķīstītas, atkal savienosoties ar dievu (t.s. apokatastase vai anastase).¹¹⁶ Tā šie Augustīna uzskati nav izskaidrojami ar apkārtnes un kristīgās ticības iespaidiem vien – tie vēl vairāk dibinās arī uz viņa paša dvēseles dispozīcijām.

Aplūkosim vēl kādu citu iekšēju pretrunu. *Confessiones* IX gr. ir dziļdomīga un brīnum daiļa vieta (25. nod.), kur viņš runā par dvēseles klusumu. Nākamā svētlaimība viņam šķiet meklējama dvēseles klusumā, kad mūsos klusē miesas nemiers, «*visi zemes, ūdens un gaisa tēli*», kad klusē pat jaušamā atklāsme (*...sileant somnia et imaginariae revelationes.*¹¹⁷), un visa radība paceļ ausis pret tēvu, kas runā «*nevis miesīgā valodā, ne enģeļu balsi, ne arī mākoņu skaņās, ne arī līdzībās, bet runā pats no sevis tos vārdus, ko mēs visu laiku mīlējuši.*»¹¹⁸ Tad izzūd visas citas vizijas, un cilvēks ašā domu lidojumā aizsniedzot pašu mūžīgo gudrību, kas paceļas pāri visam esošam.

Tādam tīri pārjutekliskam un mistiskam svētlaimības tēlojumam pretstatā nostājas prātojumi par debess valstību darba *De civitate dei* XXII gr. Tur ne tik vien pateikts, ka mēs Kristu redzēsim ķermeniskā veidā (XXII, 29), bet jau tiek sīki apspriesti visvisādi jautājumi attiecībā uz šīs dzīves veidu un, piem., pat tādi:

- vai sieviešu ķermeņi tiks uzmodināti un paliks savā dzimumā (XXII, 17),
- vai bērni tiks uzmodināti tādām pašām ķermeņa īpašībām kā miruši,
- vai kādi tie būtu, ja tālāk attīstītos;
- paredzēta ir arī pēcnācēju rašanās, saprotams, bez seksuālās iekāres utt.

Lasot šādas nesaskanīgas vietas liekas, ka Augustīnā mājotu vai divas dvēseles:

- vienā pusē plaša vēriena filozofs ar dziļi reliģiski mistisku noskaņu, gaišu, intuitīvu skatu un asu loģiku,
- otrā šis drūmais, reizēm varbūt pat fanātiskais 'katoļu' teologs, kura detalizētie prātojumi jau rāda vienu otru nākamās scholastikas vaibstu.

¹¹⁶ Origens šajā ziņā jāatzīst par konsekventāku: ja jau ļaunam nav pastāvīgas, mūžīgas būtības, tad taču arī sodu par ļauniem darbiem pārmācības ugunīs labāk turēt par epizodisku parādību pasaules tapšanā un nevis par ko mūžīgu.

¹¹⁷ *Conf.* IX, 25.

¹¹⁸ *His dicitis si iam taceant, quoniam erexerunt aurem in eum, qui fecit ea, et loquatur ipse solus non per ea, sed per se ipsum, ut audiamus verbum eius, non per linguam carnis neque per vocem angeli nec per sonitum nubis nec par aenigma similitudinis, sed ipsum, quem in his amamus, ipsum sine his audiamus.* (*Conf.* IX, 25).

Vai te nejutām it kā kādu liktenīgu kavēkli Augustīna atziņas gaitā? Vai nav it kā kāda noslēpumaina, psihiska vara, kas uzliek smagu roku Augustīna patiesības meklētāja rosmei un novirza to it kā citādā ceļā?

Aplūkosim tālāk šo iekšējo plaisu. Vērojot to, cik Augustīns pirmajos darbos augstu stāda patiesības meklēšanu, mēs būtu gaidījuši no viņa puses simpātijas arī pret atziņas tieksmes primitīvāko (kaut jel rupjāko) izpaudumu – ziņkārību. Te tomēr aina ir citāda. Jau samērā agrā darbā (*De vera religione*) ziņkārība tiek ierindota starp trim pamatnetikumiem.¹¹⁹ Šīs aizliegtās, grēcīgās ziņkārības motīvs jo dzīvi iznirst sacerējumā *Confessiones*. Tur sastopam apzīmējumu «svētuma apgānītāja ziņkārība». Sevišķi raksturīga ir viņa attiecība pret manicheisma laikmetu. Pēc *Confessiones* tēlojuma taču iznāktu, ka dziņa pēc patiesības novedusi Augustīnu manichejiešos.

«Ak patiesība, ak patiesība, cik gauži jau tobrīd tevis ilgojās manas dvēseles dziļumi.»¹²⁰

Un manichejieši solīja ne tik vien ticību, bet arī zināšanas,¹²¹ atbildes visnoslēpumaīnākiem jautājumiem, un savā VT kritikā viņi šķīta rādām savu brīvo, valdonīgo prātu. Bet taisni ap Augustīna aizrautību manicheismā saistās viņa vissmagākās vainas sajūtas un paštiesāšana. Psiholoģiski zīmīga ir līdzība par manicheismu:

«Es sastapu Salomōna līdzībā runājot, to pārgalvīgo, neprātīgo sievieti, kas sēd durvis uz krēsla un saka: "Baudiet apslēpto maizi un dzeriet zagšus saldo ūdeni!" Viņa mani savaldzināja, jo sastapa mani ārā dzīvojam, ar manām miesīgām acīm un atgremojam to, ko ar tām apriju.»¹²²

Kas gan kopīgs būtu manichejiešu mācības valdzinājumam ar minētās Salomōna netikles kārdinājumu? No citētā varam tūlīt jau secināt šādu radniecību:

1. Manichejiešu mācība, acīm redzot, tikpat spilgti un intensīvi ierosinājusi, resp. iekārdinājusi viņa ziņkārību kā šī Salomōna sieva klīstošo garāmgājēju.
2. Kopīgs abām ir jutekliskais elements. Augustīnu spilgti interesē ārpusaule, tās daļumi un noslēpumi, ko manichejiešu mācība teikusies atklāt. Šā-

¹¹⁹ Darbā *De vera religione* Augustīns izsakās, ka ziņkārības mērķis esot gan atziņas prieks, bet tā meklējot patiesību «ārpuse», t.i. ārpusaules lietās un parādībās. Tā ir orientēta ķermeniskā pasaulē, īstās atziņas mērķis turpretim esot gars. Cilvēkam jācenšoties atnest visi «dzejnieku māņi», fantāzijas un jācenšoties tuvoties «vienam», t.i. dievišķam garam.

¹²⁰ *Conf.* III, 10.

¹²¹ Ļoti raksturīgi šē runā Harnaks «*Die Manichäer gaben sich im Streit des Tages als die Männer der freien Forschung. Wie weit sie es auch waren, kann hier auf sich beruhen; Augustin hat den Bruch mit ihnen in seinem Gewissen als Bruch mit der freien Forschung empfunden*» (*Dogm. Gesch.* III, 131. lpp.).

¹²² *Offendi illam mulierem audacem, inopem prudentiae, aenigma Salomonis, sedentem super sellam in foribus et dicentem: panes occultos libenter edite et aquam dulcem furtivam bibite. Quae me seduxit, quia invenit foris habitantem in oculo carnis meae et talia ruminantem apud me, qualia per illum vorassem* (*Conf.* III, 11).

dai atziņas kārei, kuras labad viņu varēja savaldzināt manichejieši, viņš saskata kādu radniecību ar seksuālo iekāri, lai gan faktiski manichejieši savās mācībās stingri norobežojās no visa seksuālā, uzskatīja to par pamatgrēku un skubināja atturību.¹²³

3. Salomōna sieva un manicheisms sola apmierināt kādu tieksmi, kas nav atļauta: abi aicina ēst apslēpto maizi un dzert saldo ūdeni.

Šis aizliegtās atziņas kāres motīvs tamlīdzīgā noskaņojumā jo jūtami paradās arī citās vietās, piem., IV, 16. Sakarā ar agrākiem mēģinājumiem spriest par dievu pēc visām Aristoteļa kategorijām viņš alegoriski saka:

«Es izbārstīju savu spēku netīklās iegribās.»^{124, 125}

Tā nu mēs redzam, ka ziņkārība ir raususies aizliegtās vietās, izdarījusi pārkāpumus un viņam par to ir smaga vainas apziņa.¹²⁶ Līdz ar to mēs jūtam, ka ziņkārībai ir uzlikts stingrs veto un novilkta nepārkāpjamas robežas. Vai viņa atziņas kāre tik viegli grib padoties šai stingrai pavēlei? Vai nemanām arī tagad (t.i. *Confessiones* sarakstot) zināmu iekšēju cīņu un spraigumu? Vismaz šādai cīņai jābūt kādreiz spēji pārdzīvotai, jo kā gan citādi viņš tik asi sajustu ziņkārības pavedinošo raksturu.

Atzīmējuši šo plaisu un šo aizliegumu, kas stāv sakarā ar Augustīna atziņas tieksmēm, piegriezīsimies mazliet jūtu dzīvei un garām ejot ieskatīsimies viņa erotikā. Ilgas pēc draudzības ir vienas no smalkākām un visjūtīgāk triecošām dvēseles stīgām, kas nerimstoši skanējusi visu viņa mūžu. Bet arī šeit kā savāda disonanse reizēm skan līdz kāda noslēpumaina vainas apziņai. Ievēribas cienīga šajā ziņā ir IV, 8 (tur viņš min par jaunām draudzības saitēm, kas viņu mierinājušas sāpēs par drauga nāvi). Tur mēs redzam jauku draudzības glezniņu: kopā runāties, smieties, vienam otru labvēlīgi ievērot, kopā lasīt jaukas grāmatas, kopā niekoties, disputēt bez naida un šādiem disputiem padarīt saskaņu vēl ciešāku, mācīt vienam otru, jo grūti izjust otra iztrūkumu un ar prieku atkal draugu sagaidīt; vārdu sakot:

¹²³ Kā jau aizrādījām, manichejiešu mācība bija askētiska un pie tam tik stingra, ka to neviens cilvēks pilnā mērā nevarēja realizēt.

¹²⁴ *„Sed profectus sum abs te in longinquam regionem, ut eam dissiparem in meretricis cupiditates (Conf. IV, 30).*

¹²⁵ Arī uz zinātnisku pētišanu Augustīns reizēm skatās neuzticīgi, jo tās dzenulis liekas ziņkārība. Atzīmēsim šādu teicienu par zinātniekiem: *«..non enim religiose quaerunt, unde habeant ingenium, quo ista quaerunt – et invenientes, quia tu fecisti eos, non ipsi se dant tibi, se ut serves quod fecisti et, quales se ipsi fecerant occidunt se tibi et trucidant exaltationes suas sicut volatilia et curiositates suas sicut pisces maris, quibus perambulant secretas semitas abyssis, et luxurias suas sicut pecora campi.» (Conf. V, 4).*

¹²⁶ Atzīmēsim vēl šādu teicienu sakarā ar viņa agrākiem prātojumiem par dievu, ko viņš tiecās izpētīt pēc visām 10 kategorijām: *«tu pavēlēji, un tas tā notika manī, ka zeme man sniedza ērkšņus un dzelkšņus» (jusseras enim, et ita fiebat in me, ut terra spinas et tribolos pareret mihi.. (Conf. IV, 29)).*

«ar šīm zīmēm, kas nāk no milētāju sirdīm un izteicas valodā, skatos un tūkstoš
vislaipnākās kustībās, kā ar degli iededzināt dvēseles un darīt no daudzām vie-
nu.»¹²⁷

Cik savādi, ka tajā pašā nodaļā manām pret draudzību vērstus arī šādus vārdus:

«mani atjaunoja un atdzemdināja citu draugu mierinājumi.. un tā bija mīlzu teika
un gari meli, kā viltīgi glāstošos skārienos saīra mūsu prāti, ausis niezēdami.»¹²⁸

Kas tas ir par tumšo mākonī, kas guļ pāri Augustīna gaišām draudzības tieksmēm? Kamdēļ pret pēdējām vērsti arī tādi nievājoši teicieni? Vai arī šīm draudzības tieksmēm nav piejaukts klāt kaut kas tāds, ko Augustīna bargā, iekšējā cenzūra nojauš kā ko aizliegtu?¹²⁹ Kā lai citādi saprot šo savādo izturēšanos pret draudzību, kas taču tēlota tik gaiša un pievilcīga un kas Augustīnam sniegusi garīgā ziņā tikdaudz neatsverami vērtīgu ierosinājumu un bijusi stiprākais ceļa spieķis viņa garam tā patiesības meklētāja gaitās?

¹²⁷ „His atque huius modi signis a corde amantium et redamantium procedentibus per os, per linguam, per oculos et mille motus gratissimos quasi fomitibus flagrare animos et ex pluribus unum facere (Conf. IV, 13).”

¹²⁸ „Maxime quippe me reparabant atque recreabant aliorum amicorum solacia.. et hoc erat ingens fabula et longum mendacium, cuius adulterina confricatione corrumpebatur mens nostra pruriens in auribus (ibid.).”

¹²⁹ V. Achelīss sacerējūmā *Deutung Augustīns* (15. lpp. un tālāk) grib Augustīnā saskatīt stipru tendenci uz seksuālo inversiju. Zināmu asprātību viņa domām varbūt noliegt nevarētu, bet tomēr nevarētu arī teikt, ka šīs domas būtu tik neapgājami pamatotas, kā autors pats iedomājas. Starp citu autors operē tikai ar *Confessiones* datiem. Viedokli, kādu viņš ietur, varētu apzīmēt par psihoanalītisku, kaut arī nepilnā mērā. Bez tām vietām darbā *Confessiones*, uz kurām atsaucās minētais autors, mēs varētu minēt vēl šādu, kur psihoanalītiskis gadījumā varētu saskatīt augšminēto tendenci (meklējams gan drusku komplikētākiem līdzekļiem). Šī vieta ir II, 6. Tur Augustīns, kas arvien ir smalkjūtīgs, tik nievājoši runā par gādīgo tēvu un tā nodomiem. Minējams par to, kā tēvs vērojais dēla jauneklīgo atīstību pirti, viņš saka: «*quin immo ubi me ille pater in balneis vidit pubescentem et in quieta indutum adolescentia, quasi iam ex hoc in nepotes gestiret, gaudens matri indicavit, gaudens vinu lentia, in qua te iste mundus oblitus est creatorem suum et creaturam tuam pro te amavit, de vino invisibili perversae atque inclinatae in ima voluntatis suae*» (II, 6). Kā liecina psihoanalītiski un arī daži citi medicīniski orientēti psihologi, personas ar latentām inversijas tieksmēm arvien mēdzot šādas tieksmes projecēt, t.i. pierakstīt tās kādām citām personām. Tā mēs arī šo savādo attiecību pret tēvu varētu interpretēt kā zināmu Augustīna paša tieksmju projekciju un līdz ar to stipru negatīvu paša reakciju pret šīm tieksmēm. Pielaižot Augustīnā latentas, neapzinīgas, homoseksuālas tieksmes, mēs varētu arī vieglāk saprast šo Augustīna vainas sajūtu sakarā ar draudzību. Šī vainas sajūta kā simptoms liecinātu, ka Augustīna draudzības jūtām kaut kur tumši, neapzinīgi skan līdzī kādas neatļautas tieksmes. Nekādā gadījumā mēs, saprotams, nedrīkstētu runāt par noteikti izpaustu perversiju un skaidri apzinātu fizioloģisku iekāri. Mēs drīkstētu pieļaut tikai latentu zemapziņas dispozīciju. Mūsu minētā teksta vieta, tāpat arī visas Achelīsa aizrādītās vietas gan nekādā ziņā nav uzskatāmas par pilnīgi drošiem pierādījumiem. Mūsu citātu, saprotams, var interpretēt arī pavisam citādi, vārdus «*..perversae atque inclinatae in ima..*» neattiecinot uz seksuālītāti, bet gan piem., godkāribu utt.

Daudz ierunu Augustīns ceļ vispār pret mīlestību tuvinieku starpā. Esot aplami, ja kāds otru cilvēku mīlot vairāk tāpēc, ka tas esot, piem., viņa dēls, brālis, māte. Kvēlojot mūžīgā mīlestībā, esot jānīcina laicīgās saites.¹³⁰ Pēc V. Thimmes domām, Augustīns tāpēc esot noklusējis savu mīlotā dēla nāvi, kā arī kaunējies asaru par aizgājušo māti, pie kuras viņu saistīja vienmēr visdziļākās jūtas. Šajā ziņā duras acīs šāda vieta darbā *Confessiones* V, 15. Augustīns apraksta, kā viņš piekrāpis māti un aizbēdzis uz Romu. Māte palikusi viena un raudājusi gaužas asaras; šīs mātes bēdas tomēr viņš apraksta bez sevišķas pietātes, kā arī bez pārāk lieliem pašpārmetumiem. Viņš saka:

«Viņa pildīja tavas (t.i. dieva) ausis vaidiem un nopūtām, ko visu tu nicināji.. un viņas miesīgā vēlēšanās saņēma pelnītas sāpju rīkstes.»¹³¹

Šādi vārdi stāv visciešākā kontrastā ar parasto dziļo cienību un pat dievināšanu, ko vienmēr manām Augustīna darbos, runājot par māti. Tas liecina, ka Augustīns, ko mēs pazīstam tik jūtīgu un smalku, var būt savos spriedumos bargs, nežēlīgs un pat pret tādām jūtām kā mātes mīlestība. Arī šī pretruna prasa savu psiholoģisku izskaidrojumu.

Pilnīgu aizliegumu Augustīns ir vērsis pret savām seksuālām tieksmēm.¹³² No sevis paša Augustīns pēc atgriešanās prasa ne tik vien šķīstību, bet pilnīgu atturību, un, redzams, arī laulību viņš nevērtē visai augstu, stādīdams pēdējai tālu pāri jaunavību.¹³³ Viņa dogmatiskos rakstos seksuālā iekāre tiek nostādīta vai pašā grēku centrā.¹³⁴ Visļauņākais pirmatnējais un īsti dvēselīgais grēka avots gan vienmēr atzīmēta ir augstprātība. Šī iekāre liecina, ka pati daba ir samaitāta. Ne visai labvēlīgu viedokli pret laulību jau redzam pirmajos darbos, piem., darbā *Soliloquia* viņš pārmet sev ne tik vien rīcību ar konkubīni, bet pat vēl vairāk to, ka tiecies laulības,¹³⁵ jo pēdējā būtu šķērslis viņa patiesības meklētāja gaitām. Tādu pašu viedokli redzam darbā *Confessiones*. Tur vienā vietā (II, 4) viņš gan it kā pārmet vecākiem, ka tie nav viņa austošās, nemierīgās tieksmes pie laika ievirzījuši dieva noliktā gultnē, laulībā, turpretim citās vietās redzam it noteikti pasvīt-

¹³⁰ Kādā vēstulē (*Ep.* II, Migne) viņš aprāda, ka nevajagot ilgoties satikt draugu, kas nav klāt, pietiekot ja garā nesot viņa tēlu.

¹³¹ *Conf.* V, 15.

¹³² Tik stingru prasību viņš gan uz visiem nemēdz attiecināt, bet galvenām kārtām uz sevi pašu.

¹³³ Piem.: *Ep.* CL, Migne.

¹³⁴ Piem.: *De civ. dei* XII, 6.

¹³⁵ Runājot par *Soliloquia* un citu pirmo darbu viedokli pret laulību Holls saka: «*Nicht dass er im Concupinat gelebt, sondern dass er nach einer uxor, nach einer rechtmässiger Ehe gestrebt hat, macht Augustin sich hier zum Vorwurf. Über sein Concupinat urteilt er damals offenbar ganz im Sinn der Antike als über eine Sache, die sittlich kaum ins Gewicht fällt*» (op. cit. II, lpp.). Tādas pašas domas bija arī Thimmem un arī Bekers norāda, ka Augustīns pirmos darbos sev pārmet taisni laulības tieksmju dēļ (piem.: *Solil.* I, 10, 17). Kamdēļ gan tik negatīvus spriedumus par sievietes glāstiem, kas liekas cilvēku garu bojājam, samaitājam, kamdēļ gan dzimumu attiecībās viņš redz tikai miesīgo iekāri un kamdēļ viņam tās liekas tik necienīgas un grēcīgas. Vai viņam šajā virzienā nesaistās intensīvas, kaut tumšas vainas jūtas?

rotu domu, ka laulība tomēr būtu kavēklis ceļā uz dievu. Piem., Alýpijs viņu esot 'saprātīgi' centies atrunāt no laulības,¹³⁶ arī dievs esot mazāk atļāvis, bet gan drīzāk brīdinājis doties laulībā.¹³⁷ Tālāk VI, 20 viņš savas laulības tieksmes noteikti raksturo par glēvulību. Sevišķi zīmīgi ir arī tas, ka viņš pirms atgriešanās, kā jau minēts, iedomājies arī kastrātus, kas sevi sakropļojuši debesu valstības dēļ (VIII, 2). Tāpat arī citur viņš sevi alegoriski apzīmē «*..abscisus propter regnum caelorum..*» (II, 3), runājot par savu absistenci pēc atgriešanās.

Ja mēs salīdzinām ar pirmā laikmeta darbiem *Confessiones* un citus vēlākā laikmeta darbus, tad pēdējos kā visraksturīgāko pazīmi redzam izpaustu isti kristīgo vainas apziņu: es esmu grēcīgs, netīrs tā kunga priekšā, vienīgi dieva žēlastība spēj mani šķīstīt un glābt no pazušanas. Viņa dogmatiskie raksti noteikti pasvītro domu, ka cilvēks ir tikai «*grēku masa*». Savā polemikā pret Pelagiju viņš viskrašāk apgalvo, ka cilvēks nemaz nespēj negrēkot. Darbā *Confessiones* šī vainas apziņa izlaužas intensīvos, smeldzošos jūtu pārdzīvojumos. Savu dzīves stāstu viņš apzīmē par atzīšanos pagājušos ļaunumos («*..praeteritorum malorum meorum..*» *Conf. X, 4*). Runājot par savu pašatzīšanos Augustīns saka:

«*Bet tagad, kad manas nopūtas ir liecība tam, ka es sev nepatiku, tu mani apspidi, tevīs es tiecos un ilgojos, lai sarktu par sevi, atmestu sevi un izvēlētos tevi.*»¹³⁸

Teicieni, kas skaļi izpauž smagas vainas jūtas, ir sastopami vai katrā nodaļā. Vai mēs tos drīkstētu uzskatīt tikai par rētoriskām frazēm, kā grib domāt daži pat diezgan nopietni filozofijas vēsturnieki? Tādā gadījumā mēs apšaubītu ne tik vien viņa jūtu dziļumu, bet arī patiesības mēlestību. Kas tad gan no Augustīna vairs paliktu pāri? Tikai veikls sprediķotājs, asprātīgs literāts, bet nevis dziļa, reliģiska persona ar bagātu dvēseles dzīvi. Mēs tā nespētu izskaidrot to milzīgo iespaidu, kas Augustīnam ir bijis viņa laika biedros un visā kristīgā pasaules uzskata attīstībā, ne arī saprast, kur viņš ņēmis tās dziļās, jaunās atziņas, kas tik radikāli pārveidoja visu kristīgo, garīgo pasauli, un kas ir nemirstīgas uzglabājušās pat līdz mūsu dienām.

Tā paša iemesla dēļ mēs nedrīkstam uzskatīt arī *Confessiones* dzīves stāstu par apzinīgi sagrozītu. Augustīns svēti aplicina šī stāsta patiesīgumu:

«*Patī mēlestība (t.i. dievišķā) teic viņiem (lasītājiem), ka es nemeloju par sevi atzīdamies, un tā patī viņos mājodama, arī man tic.*»¹³⁹

Mums jāpiekrit V. Thimmem, kas aizrāda gan *Confessiones* apgaismojuma vienpusību, bet tomēr atzīst, ka *Confessiones* rakstītas ar vislielāko subjektīvo patiesīgumu.¹⁴⁰ Ja mēs *Confessiones* arī vietumis redzam zināmu nesaskaņu ar ci-

¹³⁶ «*Prohibebat me sane Alypius..*» Turpat tālāk «*..verba bene suadentis tamquam manum solventis*» (*Conf. VI, 21*).

¹³⁷ *Iussisti a concubitu et de ipso coniugio melius aliquid, quam concessisti, monuisti* (X, 41).

¹³⁸ *Conf. IX, 2*.

¹³⁹ *Dicit enim eis caritas, qua boni sunt, non mentiri me de me confitentem, et ipsa in eis credit mihi* (X, 4).

¹⁴⁰ W. Thimme. *Augustins Entwicklung*, II. lpp.

tiem darbiem, tad slēdzienos nedrīkstam būt par ātriem, bet mums ir jālieto subtilāki, psiholoģiski līdzekļi. Lai būtu cik būdams vienpusīgs, darbs *Confessiones* tomēr ir un paliek pamatavots tam, kas grib vērot Augustīna tiešos dvēseles pārdzīvojumus: neviens cits darbs tik tieši un tik spilgti neapgaismo viņa jūtu dzīvi, neviens nesniedz tik viengabalainu dvēseles dzīves un attīstības gleznu.

Ar *Confessiones* stāstu palīdzību mēģināsim atrisināt jautājumu, vai Augustīna vainas apziņa ir tikai vēlākā laika produkts, vai turpretim tā vērojama pašā sākumā un ir garīgās attīstības pašos pamatos. Mēs redzējam, ka vainas apziņa spēji, griezīgi iedarbojās viņā pirms aprakstītā atgriešanās brīža dārzā: Pontikiāna stāsts viņu iekšēji saplosījis (sk. iepriekš), un viņš mocījies šausmīgā kaunā, ka nemācītie raušas debesīs, bet gudrie vēl valstās dubļos. *Confessiones* redzam, ka viņa vainas jūtas jo karsti, nemierīgi kvēlojušas jau sen pirms tam. To skaidri ilustrē epizode ar piedzērušo ubagu Mediolānas ielās un turpat aprakstītā noskaņa kopā ar trim tuvākiem draugiem pavadītos brīžos (*Conf.* VI, 16). Arī tie vārdi, ka dievs bijis jau vieglprātīgā, agrā jaunības periodā klāt un zēlsirdīgā bardzībā sāpīgi sarūgtinājis viņa neatļautos priekus – neapšaubāmi norāda uz psihiska rakstura ciešanām: te arī mēs visdrīzāk varētu domāt sirdspazīņas pārmetumus. Ka vainas apziņa viņā nekad nav klusējusi, liecina arī tas, ka viņš vienmēr esot sajutis bailes no dzīves aiz kapu un nākamās dieva tiesas:

«Un nekas cits mani neatturēja no dziļāka, miesīgo baudu atvara, kā vienīgi nāves un tavas nākamās tiesas bailes, kas tomēr nekad neatkāpās no manas sirds.»¹⁴¹

Tā sakarā ar *Confessiones* tēlojumiem mēs varētu teikt, ka vainas apziņa viņā runājusi vienmēr. Pret to varētu gan iebilst šādi: mēs taču pirmos darbos tādu tieši vārdos izteiktu vainas apziņu nemanām. V. Thimme runā pat tik krasi:

«Von einem spezifisch christlichen Schuldgefühl merkt man bei Augustin zunächst nicht die Spur.»¹⁴²

Šo ierunu mēs varētu atspēkot tādējādi, ja kāds pārdzīvojums nav tieši izpausts vārdos, tas nepavisam nenozīmē, ka tas neeksistētu – cilvēks daudzkārt noklusē pašas intensīvākās jūtas un to klātbūtni daudzreiz nākas konstatēt vienīgi no blakus parādībām. Bez tam vēl modernā psiholoģija (it sevišķi psihoanalīze) māca, ka daudz dvēseles parādības mūsos var pastāvēt latenti (apslēpti), t.i. pat mums pašiem to eksistenci skaidri nezinot – tikai daudzi citi simptomi apliecinot šo parādību klātbūtni. Mēs varētu runāt arī par Augustīna latentām vainas jūtām, kas pateicoties, varbūt, sv. rakstu pamatīgākām studijām ir izveidojušas noteiktā, skaidrā vainas apziņā, kuras saturs ir precīzi formulējams dogmatiskās mīlestībās. (Otro, pēc mūsu domām svarīgāko, atbildi minētai ierunai sk. tālāk.)

Lai vairāk pamatotu mūsu domu par vainas jūtu eksistenci latentā veidā, analizēsīm šīs vainas apziņas pretpolu, dieva žēlastības ideju, kas darbā *Confessiones* izpaužas noteiktā dieva gādības resp. vadības apziņā: gandrīz vai katram svarīgā

¹⁴¹ *Conf.* VI, 26.

¹⁴² W. Thimme, *ibid.* 38. lpp.

dzīves momenta aprakstam klāt ir pateikts, ka dievs to tā ierīkojis,¹⁴³ vai vismaz aplinkus teicieniem uz tādu varbūtību aizrādīts. Augustīna pētnieki vienprātīgi atzīst, ka viens no *Confessiones* galveniem nolūkiem ir bijis – rādīt noslēpumaino dieva vadību Augustīna personīgā dzīvē (tas attiecas uz pirmām desmit gr., pēdējās trīs turpretim rādot dieva darbību pašā pasaules tapšanā). Tā pēc Maksa Vunta domām, *Confessiones* ir stipri viengabalains darbs ar noteiktu plānu, bet pēdējās gr. nav vis lieki piekabinātas, kā domājuši citi.¹⁴⁴ Katoļu pētnieks Bardenēvers saka:

«*Er wollte die verborgenen Führungen aufdecken, durch welche er, nachdem er lange vergeblich gesucht hatte, endlich ans Ziel gelangte.*»¹⁴⁵

Psicholoģiski vissvarīgākais ir tas, ka dievs savā gādībā ne tik vien ārējos apstākļus attiecīgi iegrozijs, lai tādā ceļā iedarbotos Augustīna psihē,¹⁴⁶ bet arī dieva vara ir brīnīšķā, neizprotamā kārtā ietekmējusi pašu dvēseles dzīvi un tieši virzījuši pašas domas, jūtas, lēmumus. Dievs, piem., izlietojis Augustīna godkāribu, lai tas aizceļotu uz Romu un beidzot nonāktu Ambrosija iespaidā; neatrisināmās pārdomas par ļaunuma cēloni Augustīnu graužušas un mocījušas tāpēc, ka dievs viņu sodījis viņa augstprātīgās pašgudrības¹⁴⁷ un aizliegtās ziņkāribas dēļ; arī neoplatōnisma laikmetā pats dievs atvēris viņa garīgās acis un licis viņam nodziļināties sevī;¹⁴⁸ arī atgriešanās brīdī dievs viņam stāvējis klāt, padarīdams dvēseles pārdzīvojumus vēl sāpīgākus; dievs izsaucis arī brīvās gribas lēmumu utt.¹⁴⁹ Zīmīgi un paradoksāli raksturo šo dieva gādības apziņu tādi teicieni: «*caur mani atzīstas tava žēlastība*» («*..confitentur ex me miserationes tuae..*» V, 20).¹⁵⁰ M. Vunts, rezumēdams Augustīna domas, izsakās pat šādi:

¹⁴³ Piem., runājot par Cicerōna darba iespaidu, ceļojumu uz Romu, Faustu, Ambrosiju, jaunplatōniešu iespaidu, epizodi ar nabagu, pašu atgriešanās brīdi utt.

¹⁴⁴ Asprātīgais *Confessiones* tulkotājs un Augustīna interprets (no stingri katoliskā viedokļa) f. Hertlings ir atstājis 3 pēdējās gr. netulkotas. Arī Bardenēvers aizrāda, ka 3 pēdējām gr. sakars ar pārējām neesot ciešs (op. cit. 451. lpp.).

¹⁴⁵ O. Bardenhewer. *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 1924, 451. lpp.

¹⁴⁶ Atzīmēsīm vārdus par drauga nāvi: «*et ecce tu imminens dorso fugitivorum tuorum, deus ultionum et fons misericordiarum simul, qui convertis nos ad te miris modis..*», IV, 7. Tā redzams, dievs sūtījis arī drauga nāvi, lai Augustīnu atgrieztu.

¹⁴⁷ Ziņkāribā Augustīns saskata augsprātības pazīmes; kad viņš tādā veidā «*sacēlies pret dievu*», tad pret Augustīnu esot sacēlušās zemākās, ķermeniskās pasaules parādības un tā neesot bijis gala mokošām pārdomām. «*Sed cum superbe contra te surgerem et currerem adversus dominum in cervice crassa scuti mei, etiam ista infima supra me facta sunt et premebant, et nusquam erat laxamentum et respiramentum. Ipsa occurrerant undique acervatim et conglobatim cernenti, cogitanti autem imagines corporum ipsae opponebantur redeunti, quasi diceretur: "quo is, indigne et sordide?" Et haec de vulnere meo creverant, quia humiliasti tamquam vulneratum superbum, et tumore meo separabar abs te et nimis inflata facies claudebat oculos meos*», Conf. VII, 11. Šajos vārdos mēs redzam, ka visas šādas pārdomas ir pavadījuši arī stipra vainas apziņa. (Aplūkotas tiek pārdomas par ļaunuma cēloni.)

¹⁴⁸ «*Intravi in intima mea duce te..*» (Conf. VII, 16).

¹⁴⁹ «*De quo imo altoque secreto evocatum est in momento liberum arbitrium meum, quo subderem cervicem leni iugo tuo et umeros levi sarcinae tuae..*» (Conf. IX, 1).

¹⁵⁰ Thimme. *Augustins Entwicklung*, 4. lpp.

«Auf einer höheren Stufe erkennt der Mensch in der Sünde und ihren Auswirkungen selbst schon die gnädige Führung Gottes; er versenkt sich nicht mehr bloss in seine Sünde, sondern in die göttliche Wirksamkeit, die er in ihr erfasst.»¹⁵¹

Vai šī dieva gādība ir tikai 'izdomāta', vai turpretim kaut kādā veidā arī izjusta? Ja vērojam, cik spilgti un spēcīgi šī dieva gādības apziņa ir izpausta Augustīna rakstos,¹⁵² tad varam apgalvot, ka tā nav vis refleksijas produkts vien, bet tās pamatos guļ arī kāds stiprs, pirmatnējs jūtu pārdzīvojumu komplekss.

Kādu slēdzienu mēs varam taisīt sakarā ar šādu dieva gādības apziņu, ja pie tam mēs negribam pārkāpt pieredzes robežas un apgalvot, ka Augustīnu tiešām ietekmējis kāds transcendentis, dievišķs spēks. Vispirms mums jāatzīmē, ka šī dieva gādības apziņa ir parādība, kas konstatēta Augustīna dvēselē. Šī dieva gādības apziņa izsaka to, ka daudzas savas dvēseles dzīves notikumu norises Augustīns nevar izskaidrot ar tiem motīviem, ko viņš redz savā apziņā un skaidri zina, ka tie pieder viņa apzinīgām es, turpretim ir jāmeklē arī kāds faktors ārpus pēdējā. Augustīnam tā tad daudzi paša dvēseles pārdzīvojumi liekas it kā kādas noslēpumainas varas vadīti. Šī vara ir gan psihisks faktors, jo iespaido viņa dvēseli tieši bez jutekliskās uztveres starpniecības, tomēr tā (vara) daudzkārt vada cilvēku pavisam citā virzienā¹⁵³ nekā visi tie faktori, kas saskatāmi un pazīstami dvēseles apzinīgajā sfairā. Šī vara var vadīt dvēseli pat tā, ka cilvēks pats to nemaz nezina. Vārdu sakot, tāda veida dieva vadības apziņa, kādu mēs to redzam Augustīnā, izteic bez visa cita arī apzinīgās dvēseles atkarību no neapzinīgās.

Vai šī dieva vadības apziņa būtu radusies kaut kā pēkšņi, vai izveidojusies pamazām; vai tā parādījusies tikai kopš atgriešanās brīža, vai būtu vērojama arī pirms tam? Pēc vairākiem *Confessiones* teicieniem iznāk, ka Augustīns ticējis dieva gādībai vienmēr,¹⁵⁴ vienmēr viņam bijis bail arī dieva tiesas. *Confessiones* lasot, rodas tāds iespaids, ka Augustīns visos laikmetos dievā redzējis ne tik vien abstrakto – filozofu dievu, visa kosmosa pirmvienību, pasaules garu utt., bet gan dzīvo, darbīgo, personīgo dievu, kas vada cilvēku likteņus, iejaucas arī īpatņu dzīvē, un kas prot cilvēkus mīlēt, kā arī bargi sodīt. Pēdējais dieva priekšstats reizēm varbūt kļuvis bālāks, nenoteiktāks, aizgājis kaut kur zemapziņā, bet pilnīgi izzudis no viņa dvēseles nav nekad. Šādam uzskatam nerunā pretī arī pirmie Augustīna darbi, turpretim vairākās vietās to pastiprina, piem., šāds teiciens darbā *Contra Academicos*:

«It kā garāmiešs ieskatījos tajā reliģijā, kas zēnu vecumā bija dēstīta dziļi mūsu sirdī, tā patiešām mani aizrāva, pašam nezino. Tā es grīļodamies, steigdamies, nedroši tvēru apustuli Paulu – izlasīju viņu ar lielāko citību un uzmanību.»¹⁵⁵

¹⁵¹ M. Wundt, op. cit. 184. lpp.

¹⁵² Atzīmēsim še Augustīna predestinācijas mācību, kas savās konsekvencēs iet ļoti tālu un liekas esam savādā nesaskaņā ar citiem Augustīna uzskatiem gribas brīvības jautājumā. Sevišķi nežēlīgi šī predestinācijas mācība izpaužas, piem.: *Ep. CXC*, 12 (Migne).

¹⁵³ Piem., jau atzīmētām *Conf. V*, 8; *VI*, 23.

¹⁵⁴ „Semper tamen credidi et esse te et curam nostri gerere.” (*Conf. VI*, 8). Sal. arī: *VII*, 26.

¹⁵⁵ *Contra Acad. II*, 5 utt.

Šis teiciens jo gaiši rāda, ka minētā pārdzīvojuma brīdī ne tik vien parādījušās kādas jaunas, nepazīstamas jūtas, bet no zemapziņas dzelmēm iznirušas arī kādas vecas, sen pazīstamas, un pārņemušas visu viņa apziņas sfairu.

Pirms taisām tālākus slēdzienus, saņemsim isumā datus par viņa dvēseles struktūru. Mēs jau atzīmējām, ka daudzas Augustīna dvēseles parādības nostājas pretī viņa paša centrālajai personībai kā kas ārīgs, vai pat naidīgs. Mēs varētu izziņēt sakarā ar teikto viņa dvēseles valstī trīs sekošus 'novadus':

1. viņa zemākās pasaulīgās tieksmes (vispirms tīri jutekliskās, seksuālās, tālāk godkārība u.c.),
2. tas psihiskais faktors, ko viņš sajūt kā dieva gribu, kas viņu virza un vada,
3. Augustīns *pats*, viņa *es*, kas svārstās starp abiem pretpoliem: pirms atgriešanās viņš par savām esot atzinis galvenām kārtām šīs zemākās tieksmes un dieva gribu jutis sev naidīgu, bet pēc atgriešanās stāvoklis ir pretējs – viņa paša gribas prasības sakrīt ar to, ko viņš jūt par dieva gribas prasībām, bet pretstatā nostājas zemākais jutekliskais cilvēks.

Interesants ir tas veids, kādā šīs zemākās tieksmes pastāv arī pēc atgriešanās. *Confessiones* X, 30 Augustīns saka, ka dievs viņam pavēlot atturēties no miesas un acu kāribām un pasaulīgās godkārības; ar dieva palīdzību tas viņam arī esot iespējams, tomēr atmiņā dzīvojot daudz tādi tēli, ko tur iekalis viņa paradums; tie skrienot viņam pretim, nomodā esot, bet tad tiem trūkstot spēka, sapņos turpretim tie varot izsaukt ne tik vien tīksmi, bet arī viņa piekrišanu.¹⁵⁶

«Šiem maldu tēliem ir tik liela vara manā miesā un dvēselē, tie spēj mani pārliecināt tā, kā to nespētu patiesi tēli, ja es būtu nomodā. Vai tad es pats tajā brīdī neeksistēju, dievs, mans kungs?»

Smalku dvēseles analīzi rāda tālākais teksts:¹⁵⁷

«Tomēr tik maz es līdzinos pats sev tajā brīdī, kad es grimstu miegā, vai arī no tā atgriežos.»¹⁵⁸

¹⁵⁶ *..In somnis autem non solum usque ad delectationem sed etiam usque ad consensio-nem factumque simillimum (Conf. X, 41).*

¹⁵⁷ *Et tantum valet imaginis illius inlusio in anima mea in carne mea, ut dormienti falsa visa persuadeant quod vigilanti vera non possunt. Numquid tunc ego non sum, domine deus meus (ibid.)?*

¹⁵⁸ *«Et tamen tantum interest inter me ipsum et me ipsum intra momentum, quo hinc ad soporem transeo vel huc inde retranseo» (ibid.). Šo vietu daži vācu tulkotāji tulko šādi: «Und ich bin vom Augenblick, da ich von wachem Zustande in den Schlaf übergehe bis ich aus dem Schafe zum Wachen zurückkehre wie ein anderer Mensch» (tā tulkojis F. Mer-chmanns 1866. g. un pēc viņa arī Lachmans *Reclam* izdevumā to pašu teikumu šādā brīvā tulkojumā pārrakstījis vārdu pa vārdam. Šādā tulkojumā pēc mūsu domām trūkst divas zi-mīgas nianšes:*

- A) oriģinālā nav viena uzsvērts tas, ka dvēseles pārvērtība notiek laika sprīdī starp abiem aprādītiem momentiem, bet gan momentos pašos. Sapņu pētnieki kā Strūmpels,

Kur gan tad ir prāts, kas pretojas šai ietekmei nomodā un paliek nekustināms tad, kad lietas pašas uzmācās. Vai prāts aizveras reizē ar acīm, vai tiešām tas iemieg reizē ar jutekļiem? Bet kāpēc tad mēs arī sapņos pretojamies kārdinājumiem, atcerēdamies mūsu labo nodomu un tajā šķīsti turēdamies, liedzamies šiem vilinājumiem klausīt? Taču i' te atšķirība¹⁵⁹ ir tik liela, ka arī tad, ja tas notiek otrādi,¹⁶⁰ mēs, atmodušies tomēr atgriežamies sirdsapziņas mierā un neapzināmiem darījuši to, kas mūsos tomēr kaut kādā veidā ir noticis, un par ko mēs ciešam.¹⁶¹ Aizliegtās tieksmes, redzams, neparādās vis pilnīgi atsevišķi, nesakarīgi un 'tīri miesīgi' vien. Tās ir arī apvienotas ap kādu psihisku centru, kas liekas pavisam citādāks nekā tā apzinīgais *es*. Augustīnā mājō it kā vēl 'kāds otrs cilvēks', kas darbojas sapņos, nododas tad aizliegtām baudām, izmantodams to apstākli, ka tad ir apmuisi uzmanīgā prāta kontrolē un klusē stingri, morāliskie principi. Šī zemāko, juteklisko tieksmju kopība, šis Augustīna 'otrais cilvēks' ir savā ziņā izolēts no viņa pārējās dvēseles, ved ar to karu, tiecas celt revolūciju (*..rebellis sibi.. anima mea..* {*Conf. X, 42*}). Nomodā Augustīns ir pavisam savādāks – tad viņš atvairītu visus tāda veida kārdinājumus, kas tam uzmācās sapņos; ja arī tas būtu grūti izdarāms, viņš tomēr cīnītos, bet vismaz tik drīz neklausītu to balsij, kā *viņš pats* to darīja pa sapņiem. Še nu paceļas jautājums, kur paliek, Augustīnam uzmostoties, tas viņa dvēseles faktors, kas darbojas pa sapņiem, un ko viņš kā nekā tomēr apzīmē arī par 'ševi pašu' (*..et me ipsum intra momentum, quo hinc ad soporem transeo..* utt. {*Conf. X, 41*})? Atbildēt mēs varētu divējādi:

1. abos gadījumos ir viena un tā pati būtne – *es pats*, tikai šis būtnes īpašības dažādos laikos attiecīgi pārveidojas;
2. te ir divi dažādi psihisku parādību kompleksi, kuru darbību gan visvieglāk varam redzēt dažādos laikos, bet kas tomēr spēj kaut kādā veidā eksistēt arī vienā laikā un viens ar otru arī sadurties. (Līdz ar šādu apgalvojumu

Freids u.c. ir novērojuši, ka sapņošana parasti notiekot pirms galīgas aizmigšanas, vai arī pirms pilnīgas atmodas. Liekas, ka arī Augustīna redzīgā psihologa acs būs šo parādību konstatējusi.

- B) Šādā tulkojumā izzūd arī paradokšālais pretstats – «*..me ipsum et me ipsum..*» – un te mums liekas aprakstīta kāda vienkārša dvēseles stāvokļa maiņa, kas nav ne diezin cik problēmātiska, ne arī diezin cik interesanta.

¹⁵⁹ Starp to «*mani pašu*», kas ir nomodā, un to, kas parādās sapņos.

¹⁶⁰ Tas ir, kad šis 'sapņu subjekts' padodas kārdinājumiem. Še aprakstītie kārdinājumi ir seksuālas dabas un attiecīgās ainas sapņos, kā liekas, pollūciju pavadītās (*..ut in somnis etiam non solum non perpetret istas corruptelarum turpitudines per imagines animales usque ad carnis fluxum..* {*Conf. X, 42*}).

¹⁶¹ *Ubi est tunc ratio, qua talibus suggestionibus resistit vigilans et, si res ipsae ingerantur, inconcussus manet? Numquid clauditur cum oculis? Numquid sopitur cum sensibus corporis? Et unde saepe etiam in somnis resistimus nostrique propositi memores atque in eo castissime permanentes nullum talibus inlecebris adhibemus adsensum? Et tamen tantum interest, ut, cum aliter accidit, evigilantes ad conscientiae requiem redeamus ipsaque distantia reperiamus nos non fecisse, quod tamen in nobis quoquo modo factum esse doleamus* (*Conf. X, 41*).

mu it nepavisam nav teikts, ka šīs divas parādību grupas nevarētu būt daļas kādā augstākā vienībā – resp. indivīda dvēselē.)

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

1. Tas Augustīna *es pats*, kas parādās sapņos, ir par daudz izolēts no tā, kas redzams skaidrā apziņā, un mēs te nevaram apgalvot būtisku identitāti. To pierāda starp citu arī tas apstāklis, ka Augustīns vismaz apzinīgi nejutās atbildīgs par to, ko viņš *pats* ir darījis sapņos, pārkāpis stingrās, tikumiskās robežas: sirdsapziņa atstoties esot mierīga. Savādāks jau Augustīna *es* bija arī bērībā un jaunībā, bet par visu to viņš apzinās pilnu atbildību: tik bargi viņš sevi tiesā par pieķeršanos manichejiešiem un tik smagi viņš nosoda zēnu gadu palaidību (augļu zādzību). Šo mūsu pierādījumu nevarētu atspēkot arī ar šādu ierunu: varbūt Augustīns tiesā sevi par zēnu gadu palaidību tikai tāpēc, ka tas ir reāls darbs, turpretim sapņu grēki ir pastrādāti tikai fantāzijā. Šāda ieruna būtu pilnīgi nepareiza, jo Augustīns kā īsts kristietis vērtē cilvēku nevis no darbiem vien, bet gan no dvēseles satura un morāliskā noskaņojuma: jaunas domas un fantāzijas, ko viņš būtu apzinīgi pielaidis nepretodamies, viņš tiesātu tikpat bargi kā jau pastrādātus noziegumus.
2. Mēs vienmēr vērojam, ka Augustīnā notiek zināma iekšēja cīņa, iekšēja sadursme; dvēsele, kā jau teikts, ceļ revolūciju pati pret sevi. Ne tik vien pirms, bet arī pēc atgriešanās top jo stipri izjusta šī plaisa starp 'garīgo' un 'miesīgo' cilvēku. Nevien tas, kas vēl atrodas tikai 'zem likuma' un nevis dieva žēlastībā, sajūtot lielo miesīgas iekāres varu, bet vēl jo vairāk arī tas, kas jau atrodas dieva žēlastībā un ir jau tās atdzemdīnāts, un palicis garīgs cilvēks, arī uz tiem vēl jo vairāk attiecoties šī drūmā vieta no Paula *Ad Romanos* VII: 14-25. Arī svētajiem vēl arvien jācīnīties ar miesīgo iekāri, jāatvairā pēdējās uzmačība: tas tā būšot tikmēr, kamēr vien pastāvēšot šī laicīgā miesa – tikai pēc miroņu augšāmcelšanās, kad laicīgās miesas vietā nāksot garīgā, tad šai pastāvīgai cīņai būšot reiz gals. Tā runā *Retractationes*.¹⁶² Savu iekāri Augustīns gan savalda, uzliek tai stiprus žņaugus, bet tā tomēr ne ikreizes grib padoties: tā bieži vien meklē pavisam rafinētus līdzekļus, kā varētu tikt akceptēta apzinīgajā *es* un apmierināta. Labs piemērs ir *Conf.* X, 31. Arī tā bauda, kas rodas apetīti apmierinot, ir miesīga, un tā tad pret to pēc Augustīna domām ir jācīnās. Pati ēšana, saprotams, ir nepieciešama dzīvības uzturēšanai, un tikai tādā nolūkā vien cilvēks drīkstētu ēst, nevis baudas dēļ. Cilvēkam tomēr neesot skaidri zināms, cik daudz ēst viņam īsti būtu nepieciešams, lai uzturētu dzīvību un veselību; par to apstākli nu nabaga dvēsele priecājosies un to arī izmantojot: viņa tā izgudrojot visādas izrunas, lai atvainotu savu gardumu kāri, izskaidrojot

¹⁶² *Retr.* I, 23, 1.

tās prasības it kā ar dzīves nepieciešamību.¹⁶³ Līdzībā runājot, mēs nu varētu te teikt šādi: neatļauta tieksme, kas tiek sviesta no apziņas laukā pa parādes durvīm, iesprūk atkal iekšā 'pa pakaļdurtiņām', pieņēmusi tikai citu masku, tā kā durvju sargam (t.i. morāliskai paškontrolei) tā nu neliekas vairs tā pati, bet rādās mazāk šaubīga un piedauzīga. Vai tāpat tas nav ar citām neatļautām tieksmēm? Kā citādi gan Augustīnam arvien un arvien kvēlotu šī mokošā vainas un paša nespēka apziņa cīņai pret zemākām tieksmēm un šī 'miesīguma' apziņa (*Retr.* I, 23), kaut arī viņa darbos un privātā dzīvē nav vairs tādu lietu, kas saturētu asi redzamu pretrunu tā kunga likumiem un sv. Paula mācības prasībām, arī pašām stingrākām. Šīs neatļautās tieksmes tomēr kā nekā, redzams, iezogas un realizējas dvēseles dzīvē, slēpdamās tikai aiz kaut kā cita. Tomēr šo tieksmju neatļautais raksturs arī tādā veidā galu galā tiek saskatīts, vai vismaz tumši, neskaidri nojausts, un tā rodas viņa vainas jūtas. Tāpēc arī dieva žēlastību guvušam 'garīgām' cilvēkam ir vēl jāsaka: esmu miesīgs, padots grēkam. Tāpat arī par visiem tiem netikumiem, ko viņš pastrādā sapņos, viņš tik mierīgs vis nav. Viņš gan runā, ka sirdsapziņa atgriežoties mierā, un mēs neapzinoties to visu darijuši, tomēr turpat redzams arī, ka viņš par to visu cieš un lūdz dievu, lai tas darītu viņu šķīstu arī sapņos. Mēs varam teikt tā: viņš gan neapzinās, ka ir vainīgs, bet kaut kādas vainas jūtas gan pastāv.

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

¹⁶³ *Ad hoc incertum hilaris est infelix anima et in eo praeprae excusationis patrociniūm gaudens non adparere, quod satis sit moderatōni valetudinīs, ut obtentu salutis obumbret negotiūm voluptatis* (*Conf.* X, 44).

Tādu pašu tendenci apslēpti realizēties (pie tam ar zināmiem panākumiem) Augustīna vēriģā psihologa acs saskata arī citām aizliegtām tieksmēm: ziņkāribai, godkāribai utt. Vai ko līdzīgu nenovērojam arī ap seksuālām tieksmēm? Atzīmēsim kādus Harnaka vārdus: «Wahrlich ist die hochgerühmte pädagogische Weisheit dieser Kirche gescheitert. Sie will die Sünde auch hier bekämpfen: aber statt die Phantasie zur Ruhe zu bringen, die an ihr besonders beteiligt ist, regt sie dieselbe immerfort aufs tiefste auf, zerrt ohne Scham in ihren Mariendogmen u.s.w. das Verborgenste ans Licht und erlaubt sich über Dinge öffentlich zu reden, über die sonst niemand zu sprechen wagt. Der antike Naturalismus ist weniger gefährlich, jedenfalls für Tausende weniger vergiftend als diese seraphische Contemplation der Virginität, und diese stete Aufmerksamkeit auf die Geschlechtssphäre. Hier hat Augustin die Theorie geliefert und Hironymus die Musik», op. cit. 204. lpp.

ārpus apziņā valdošās centrālās organizācijas (ārpus viņa *es*), tad varam pieļaut arī to, ka tās eksistence ir meklējama galvenām kārtām ārpus apziņas sfairas vispārīgi – kaut kur projām, 'zemapziņā'.

Bez šī zemākā jutekliskā faktora mēs novērojam vēl otru, kas ir diametrāli pretējs pirmam, bet tāpat nostājas ārpus Augustīna patvaļas, arī ārpus viņa *es*, un viņam rādās kā īpaša, neizdibināma, transcendentā vara. Šis faktors bija 'dieva vadība'. Atzīmēsim kādu ļoti raksturīgu veidu, kā tas izpaužas. *Confessiones* VII, 5, Augustīns min tādus darbus, ko viņš juties iekšēji spiests padarīt pats negribot. Kad šos darbus viņš izdarījis, tad tūlīņ apzinājies, ka tie bijuši jādara par sodu, ko dievs tam uzlicis. Tā kā šie vārdi mūsu slēdzieniem ir ļoti svarīgi, tad citēsim tos:

«Bet ko es darīju negribēdams, kur es drizāk šķitos ciešam nekā darām, to es turēju nevis par vainu, bet par sodu un tūlīņ atzīnu, ka es netieku vis netaisni pārmācīts, jo domāju tevi taisnīgu.»¹⁶⁴

Ja mēs gribam būt stingri empīriķi un apiet jautājumu par dievišķo cēloni, tad mums pagaidām jākonstatē, ka tas faktors, kas uzliek Augustīnam par sodu zināmas nepatvaļīgas darbības, tomēr meklējams Augustīna paša dvēselē. Mēs še varam runāt par kādu ļoti īpatnēju (jāsaka arī grūti saprotamu un komplicētu) pašsodišanu. Te nāk prātā arī kādi citi Augustīna vārdi:

«Grēks nevar palikt nesodīts, tā tad sodi tu tu pats, lai tevi tādej nesodītu dievs. Esi sava grēka tiesnesis, nevis aizbildnis, lai tavs aizstāvis būtu dievs.»¹⁶⁵

Vai šāda pašsodišana nav ieņēmusi Augustīna dvēseles dzīvē daudz ievērojamāku vietu, nekā tas liekas pavirši apskatot? Vai tam tā nevajadzētu būt saskaņā ar viņa pilgto un jūtīgo vainas apziņu?

Atgriezīsimies tagad atpakaļ pirmā mūsu skices sākumā uzstādītā jautājumā par 'atgriešanās' gaitu. Mums šķietami bija tendence vairāk pieslieties domām par pakāpenisku attīstību. Tagad nu laiks ir arī šīs domas ierobežot: šī dvēseles attīstības gaita ir gan savā ziņā pakāpeniska, bet tā nav gājusi vienmērīgi pa taisnu, skaidri saskatāmu līniju. Augustīns itnepavisam nav tas vienkāršais, apvaldītais 'prāta cilvēks', kura dvēseles dzīve būtu viegli pārskatāma un ritētu mierīgi. Mēs redzam te tik daudz impulsivitātes, pēkšņu uzliesmojumu, spēju bangainu pārdzīvojumu (kaut arī ārējā dzīve nav bijusi tik raiba un bagāta). Visraksturīgākais šajā ziņā ir pats atgriešanās pārdzīvojums. Vai viss stāsts par pēdējo varētu būt tikai mākslīgi izgudrots? Tāda doma gan kategoriski jānoraida.

- Pirmkārt, ja mēs arī pieļaujam, ka tas ir tikai 'izdomāts', tad mūs pārsteigtu šis detalizētais, smalkais, pie viena arī ārkārtīgi dzīvais un psiholoģiski dziļi raksturīgais ainas apraksts. Šis pārdzīvojuma apraksts tomēr tā pār-

¹⁶⁴ *Quod autem invitatus facerem, pati me potius quam facere videbam et id non culpam, sed poenam esse iudicabam, qua me non iniuste plecti te iustum cogitans cito fatebar* (*Conf.* VII, 5).

¹⁶⁵ Cellera sakop. I, 6.

liecina,¹⁶⁶ ka tas ir jāatzīst par pareizu vismaz tādā ziņā, ka atzīstam dvēseles pārdzīvojumu attēlojumus lielu rakstnieku darbos.

- Otrkārt, vai būtu psiholoģiski pareizi un pamatoti apgalvot, ka Augustīns varētu ko tamlīdzīgu uzrakstīt, pats it nekā nepārdzīvojis.¹⁶⁷
- Treškārt mums jāreķinās ir arī ar Augustīna patiesīgumu un jāzina, ka nepazīnīgi viņš varētu varbūt daudz ko sagrozīt, bet par tīšu un apzinīgu dzīves faktu viltojumumu nevar būt ne runa (Augustīns neattaisnoja pat 'nepieciešamības melus').

Kāds nu ir stāvoklis pirms un pēc atgriešanās. Starpība te vispirms ir tā, ka Augustīns skaidri apzinīgi ir pieņēmis stingri askētisku dzīves veidu un nu jūtas izlīdzis ar dievu. Viņa dvēseles centrā nu ir šis 'dieva gribas' prasības, un viņš sevi vairs neidentificē ar zemāko juteklisko cilvēku. Šī pārmaiņa būs notikusi pēkšņi. Tam nerunā pretī pat Augustīna pirmie darbi, bet gan to atbalsta (šajā ziņā ir pilnīgi jāpiekrīt Hollam). *Confessiones* minēja, ka pirms atgriešanās brīža un arī pašā pārdzīvojumā dārzā «šausmīgi» uzliesmojusi vainas apziņa,¹⁶⁸ un galu galā viņš nolēma atteikties no visām miesīgām tieksmēm, kā arī no ģimenes un pasaulīgās karjeras. Vai šajā lēmumā arī nav saskatāma pašsodišana? Jādoma gan. Tādā veidā viegli varētu interpretēt arī citus apstākļus. Kāpēc viņam tik ārkārtīgi spilgtu iespaidu atstāja un viņu uz vietas apmierināja šī pārmetumu un aizliegumu pilnā vieta *Ad Romanos*. Vai starp citu arī ne tādēļ, ka tā vērsās pret zemāko juteklisko cilvēku un to nosoda.¹⁶⁹ Vēl skaidrāk un vieglāk tā mēs varam saprast tās savādās kustības, ko viņš izdarīja šaubu brīdī: viņš plēš matus, sit pieri utt. Vai te nav skaidri redzama pašsodišana un nevis vienkārša «intensīvās domās nogrimuša cilvēka izklaidība», kā to interpretē psihologs K. Girgensohs?¹⁷⁰ Ar šo pašu do-

¹⁶⁶ No mūsu fragmentāriem tulkojumiem un atstāstījumiem to vēl nevar apgalvot.

¹⁶⁷ Sliktākā gadījumā varētu vēl apgalvot, ka šis pārdzīvojums noticis eventuāli citā vietā un citādos apstākļos, vai arī ka lūzuma brīži ir bijuši vairāki.

¹⁶⁸ Šajā vietā gan ir šaurāks apzīmējums – «kauna jūtas» (*..confundebat pudore horribili..* [Conf. VIII, 18]). Tomēr šis kauns ir redzami morāliskā nozīmē.

¹⁶⁹ Tālākais apmierinājuma motīvs varbūt ir tāds: Augustīns nejausi uzšķirtā vietā ierauga vārdus, kas viņam pašam liekas tik brīnum labi piemēroti. Viņam tā rodas pārlicēība, ka tas tiešām ir dieva mājiens; tā arī ar bērna balsi maģiskā veidā runājis pats dievs. Viņš redz vēl līdzību starp sevi un sv. Antōniju, kura piemērs sakarā ar Pontikiāna stāstu bija atstājis ārkārtīgi stipru iespaidu. Harnaks še ierauga pat sava veida godkāribu – tieksmē līdzināties šim svētajam. (Sk. viņa apcerējumu par *Confessiones*.)

¹⁷⁰ «Die Verwirrung ist doch hier nur die bei jeder intensiv nach innen gerichteten konzentrierten Geistestätigkeit in ihrem höchsten Grade und weiter nichts» (K. Girgensohn. *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, 634. lpp.).

Mums savukārt jāaprāda, ka visas šīs VIII, 20 aprakstītās kustības nav vis tik nenozīmīgas, kas neko neizteiktu: tās ir par daudz raksturīgas vienā virzienā – tās dara sāpes (matus plēšot, pieri sitot) vai arī attēlo sāpēs cietēju cilvēku (pēdējā kustība: apkampjot savītām rokām ceļus). Šeit vēl jāatgādina tas, ka šajā brīdī Augustīnam bija visintensīvāka dalītās gribas apziņa; tālāk pie šo savādo kustību apraksta stāvēja vārdi: *..quia volui, feci* (Conf. VIII, 20).

mu mēs varētu izskaidrot arī to apstākli, ka tūliņ pēc atgriešanās mēs nevienā darbā īsti kristīgas vainas jūtas izpaužamies nemanām: atgriešanās brīdī Augustīna jutekliskā dvēsele ir jau saņēmusi savu sodu un izraidījumu. Ar to ir dots gandarījums augstākām gara prasībām (pēc soda), tā ir apmierināta 'dieva griba', un dvēsele var būt mierīga (tas gan ir tikai uz laiku, jo kad sāk atkal stiprāk runāt zemākas tieksmes un izlauz kādu aplinkus ceļu savai piepildīšanai, tad šī iekšējā nemiera balss runā atkal). Kā apvienot uzskatus par pēkšņumu ar iepriekš izteiktiem apgalvojumiem par pakāpeniskumu? Te jāņem palīgā uzskats par psihisku parādību eksistenci zemapziņā. Mēs jau aizrādījām uz latentām vainas jūtām, kas varētu pastāvēt ārpus apziņas sfairas, un kuru darbība būtu simptomātiski jūtama apziņā. Jādoma, ka vienmēr Augustīns pirms atgriešanās brīža būtu jutis, ka viņš nav 'izlīdzis ar dievu', ka dievs netur labu prātu uz viņu. To mēs redzam *Confessiones* tādās vietās, kur tas pateikts vārdiem, un to varam nojaust arī citur. Liekas, Augustīns gan meklē kādus aplinkus ceļus, kā no šī stāvokļa izkļūt, bet neiet to, kas viņam pašam rādās vienīgais un īstais. Mēs varam manīt, ka daļa no vainas jūtu kompleksa ir redzami izpausta, bet daļa mīt kaut kā tumši, neskaidri, 'zem apziņas sliedīņā'. Un par tās eksistenci mēs spriežam pēc citām psihiskām parādībām: ārkārtīgi pastiprinātas paškritikas, nospiebtā gara stāvokļa, dvēseles nemiera, spraiguma utt. Mēs vērojam Augustīna dvēseli pakāpeniski attīstoties un izdaiļojoties, bet līdz ar to aug arvien augstākās prasības pret sevi, un nemiers paliek lielāks. Un arvien asāk un asāk viņam ieskanas tā doma, ka viņš nepilda kunga gribu, un arvien stiprāka paliek vainas apziņa. Beidzot tā pieņem vēl neredzētus apmērus un rada apvērsumu viņa psihiskā satversmē, kā sekas ir gribas virziena maiņa, resp. noteikta, pilnīgi apzināta novēršanās no visa 'pasaulīgā'.

Apskatīsim vēl atzīmēto Augustīna pašsodišanu. Tā notiek ļoti īpatnējā veidā. Nevis Augustīns pats sev apzinīgi uzliek sodu, bet viņš jūtas spiesti darīt tādus darbus, kas runā pretī viņa gribai un kas no ārpuses varētu likties pat pārkāpums. Tūliņ pēc šāda darba viņš jūt, ka tas nav vis noziegums, bet gan sods, ko viņam uzlicis dievs. Ja mēs šāda veida sodīšanu apzīmējam par pašsodišanu, tad mums tā ir tuvāk jāapzīmē par neapzinīgu pašsodišanu.¹⁷¹ Ar šādu 'neapzinīgu pašsodi-

Mūsu tīri subjektīvais iespaids par šīm kustībām ir šāds: Augustīns jūt sevi kādu bargu iekšēju pavēli: atteikties no karjeras, laulības un visa cita. Šī pavēle viņam liekas (vismaz pa daļai) nākam no kā ārpus viņa – no dieva. Arī viņš pats apzinīgi jūt sevi par vainīgu dieva priekšā un šādu pavēli akceptē. Šī pavēle pēc mūsu domām satur sevī starp citu arī soda iezīmes: tā kā Augustīns savā laulības tendencē ir sekojis kādām 'zemām', neatļautām dziņām, tad laulība viņam tiek noliegta. Tāpat ir arī ar citu 'pasaulīgo' dzīvi: lai ar dievu izlīgtu, viņam jāpieņem askētiskie dzīves noteikumi. Visam tam pretojās viņa *anima*, tā grib sameklēt kaut kādu kompromisu, kaut kādu sānu ceļu, lai būtu jāiet pats grūtākais un viņa nu rada šīs simptomātiskās kustības, lai kaut kādā veidā mierinātu vainas jūtas un rādītu: es esmu jau nosodīts. Tas viņai, saprotams, neizdodas, jo vainas jūtas ir par daudz varenas.

¹⁷¹ Pats faktors, kas šo tiesu spriež, atrodas ārpus apziņas robežām: kā tas darbojas, to apzinīgā psiche tieši nezina, bet tā redz tikai rezultātu un izjūt sprieduma pavēles, kas nesaskan ar apzinīgo gribu.

Šeit nāk prātā Freida un citu psihoanalītiķu novērojumi par 'spaidu neirozi': viena no tās īpatnībām esot tā, ka cilvēks jūtoties spiests darīt tādus darbus, kas, ārēji raugoties, liekas nemotivēti, bieži vien arī ērmīgi: arī pats darītājs dažubrīd lāga nezino, kāpēc viņam tas tā

šanu' mēs varbūt pat varētu izskaidrot dažas parādības viņa dzīvē, kas no ārpuses liekas ir baudkāres vai citu zemāku dvēseles tieksmju radītas, piem., viņa savādo rīcību ar konkubinām.¹⁷² vienu viņš padzen, tad pieņem atkal otru. Ja šajā rīcībā vainojama rupja neapvaldīta baudu kāre, tad gan Augustīns tiesātu sevi nesalīdzināmi stiprāk¹⁷³ – mēs tur tiesātājus vārdus redzam pavisam maz, toties pēc apraksta stāv tādi vārdi, kas, no ārpuses raugoties, skan pavisam divaini:

«Slava tev un gods, tu žēlastības avots. Es biju nelaimīgāks, tu man tuvāk. Jau bija klāt tava labā roka, kas gatava bija izraut mani no dubļiem un nomazgāt!»¹⁷⁴

Tā tad Augustīns šajā savā solī saskata dieva roku. Acīm redzot, dzenulis šai rīcībai nav vis bijusi baudkāre, bet tās pretpols – tā otra balss, kas reizēm pavēl darīt pārkāpumus nevis iekāres, bet gan soda dēļ. Iespaids te tāds, ka šī iekšējā balss, viņam par sodu liek tā rīkoties, lai būtu šķēršļi un grūtības viņa laulībai.¹⁷⁵ Ļoti

jādara, tomēr nedrīkstot atstāt nedarītu (šādi cilvēki varot būt prāta ziņā stipri attīstīti, raksturā ļoti kārtīgi un stingrām, pat rigorozām morāles prasībām pret sevi). Sistemātiski iedziļinoties simptomā (ar psychoanalīzes metodes palīdzību) pacientam atklājoties šī simptoma jēga, kas līdz tam bija apziņai nepazīstama. Šis simptoms simboliskā veidā izteicot sodu, grēku nožēlošanu vai arī aizliegumu un kādas aizliegtas tieksmes atvairījumu. Šim simptomam gan esot arī otrā puse, kas vairāk parādotos vēlākos periodos – tas pie viena zināmā mērā izsakot (simboliski) arī kādas neatļautas tieksmes apmierinājumu, piepildījumu. Še tuvāk nepakāvēsimies, jo tad jāaižskar daudz ļoti komplicētu jautājumu (sk.: S. Freud. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* utt., no pēdējām darbiem *Hemmung, Symptom und Angst*). Piezīmēsim vēl to, ka pēc Freida domām spaidu neuroze esot savā ziņā reliģijas karikatūra, tāpat kā histērija – mākslas (sk.: *Totem und Tabu*).

¹⁷² *Confessiones* IV gr. tikko minējis konkubinī, Augustīns stāsta tūlī par savu interesi astroloģijā un toreizējām domām it kā zvaigznes nosakot cilvēka likteņus, raksturu, tā tad arī grēkus un netikumus. Vai arī šī saistīšanās ar konkubinī nav sajūta it kā likteņa lēmums?

¹⁷³ Mūsu domu nevar atspēkot arī ar šādu ierunu: Augustīns varbūt sevi netiesā tapēc, ka viņš ir vēl antikās sabiedrības cilvēks: konkubināts tad bija ļoti izplatīta parādība, un to pat kristieši neturējuši par piedauzīgu. Ja Augustīns sevi notiesātu par konkubinātu, tad viņš sevi tiesātu par apzinīgu padošanos seksuālai iekārei, ko viņš uzskata vai par pašu pamatgrēku. Visuzkrītošākais ir tas, ka viņš nevien padzen pirmo, izpostīdams tās dzīvi, bet, nesagaidījis laulības, sagādā otru. Nevaram teikt, ka Augustīns seksuālo iekāri jau tajā laikā nebūtu turējis par ļaunumu, jo arī manichejiešu mācībā seksualitāte ir galvenais grēka avots.

¹⁷⁴ *Tibi laus, tibi gloria, fons misericordiarum! Ego fiebam miserior et tu propinquior. Aderat iam iamque dextera tua raptura me de caeno et ablutura, et ignorabam* (VI, 26). Jau atzīmējām, ka šo notikumu aprakstā Augustīns uzsver savas ciešanas un grūtumus, bet savu vainu nesalīdzināmi mazāk; pirms īsiņa atstāstījuma viņš gan atzīmē, ka viņam «grēki vairājušies», bet vairāk nekas tādu garā nav teikts. Runājot par otru konkubinī, viņš saka: «*Es nelaimīgais sagādāju otru.*» Tāpat tālāk uzsvērts viss šīs rīcības slimīgais raksturs (VI, 26).

¹⁷⁵ Kā jau aizrādījām, arī pirmos darbos (visskaidrāk gan *Soliloquia*) viņš pārmet sev ne tik daudz dzīvi ar konkubinī, bet visvairāk varbūt nosoda savu tieksmi pēc laulības. Raksturojumam aizrādīsim vēl kādu vietu darbā *Soliloquia*. Augustīns vispirms tur apgalvo, ka viņš dvēseles brīvības labad esot sev pavēlējis nemeklēt laulātu draudzeni, nekad neprecēties. Tad viņa «prāts» vēl jautā, vai Augustīns tiesām to vairs nedarīšot, uzvarēdams paša ietūkmi (*libido*). Augustīns tad noteikti apgalvo, ka viņš turpmāk nekā tamlīdzīga nemeklēšot, nekā nevēlēšoties, bet visu to viņš atceroties ar «*nicināšanu un šausmām*» (*Solil.* I, 10, 17). Vēl asāk, teiksim pat pilnīgi slimīgi, skan jau šādi «prāta» atgādinājumi: «*cik tev*

raksturīga ir arī šajā ziņā Augustīna dogmatiskā mācība: grēks pie viena var būt arī kāda cita agrākā grēka sods; arī iedzimtais grēks, seksuālā iekāre esot sods par citu grēku: augstprātīgu nepaklausību dievam.¹⁷⁶

netiri, cik pretīgi, cik nolādēti, cik briesmīgi likās sieviešu apkampieni, kad mēs pārspriedām par tieksmi pēc laulātas draudzenes» (ibid. I, 14, 25).

¹⁷⁶ «*Jo miesas samaitātība, kas nospiež dvēseli, nav vis pirmā grēka cēlonis, bet sods. Nevis samaitāta miesa ir darinājusi dvēseli grēcīgu, bet grēcīga dvēsele miesu samaitātu»* (*De civ. dei* XIV, 3). Pirmā cilvēka nepaklausības dēļ dievs viņu sodījis ar to, ka radījis viņā iekšēju nesaskaņu: cilvēks no šī brīža nebija vairs savā varā, bet viena dvēseles daļa sākusī vest karu ar otru (ibid. XIV, 15). Tā pirmā grēka sekas esot redzamas dzimuma iekārē, kas neklusot cilvēka gribai, cīnoties tai preti (ibid. XXIII). Dzimuma orgāni, kuru funkcijas neesot padotas gribai un mēdzot pēdējai nepaklausīt, tādā veidā apliecinot pirmā cilvēka nepaklausību dievam (sk.: *De civ. dei* XIV, 17, 18, 19, 23, 24). Sakarā ar to viņš izskaidro arī kauna jūtu rašanos. Paradzē nebūšot ne iekāres, ne kauna, tad minēto orgānu darbība būšot padota gribai pilnīgi, līdzīgi visiem pārējiem locekļiem. Jau atzīmējām, ka šāds pārāk reāls, materializēts paradīzes priekšstats nesaskan ne ar citām viņa paša dziļām mistiskām pamatdomām, ne arī tas turams par evaņģēlija mācību galīgi nepieciešamu konsekvenci. Tādas gara mācības mēs varētu it viegli domāt arī par tīri spekulatīvu prātojumu rezultātu, tomēr mums gluži nevilšus pieejas arī cits jautājums: kāpēc gan Augustīns, risinādams VT pamatdomas, nonācis pie tik kurioziem slēdzieniem: galu galā taču iznāk tā – mums visiem jācieš no seksuālas iekāres tāpēc, ka mūsu sencis Ādams reiz nepaklausījis dievam un ēdis aizliegto ābolu. Visi asprātīgie Augustīna mēģinājumi, padarīt šo dīvaino domu loģiskāku, ir tik moksli un ārēji. Pamats šai pārliecībai tomēr nav meklējams prāta darbības sfairā, bet gan kur citur. Bet varbūt mēs varētu teikt tā: Augustīns pieslienais baznīcas autoritātei un tamdēļ viņam konsekventi jāizstāv visas tās mācības, bet arī ar šādu ideju mēs neizskaidrosim to parādību, kāpēc Augustīns tik sīki kavējās taisni pie augšminētās sakarības (pirmais grēks – nepaklausība un sods – iekāre), to uzsver un atstāta šo domu tādā vienpusīgā veidā, kas iet savās konsekvencēs pat pāri VT. Viss tas norāda, ka šādai domai būtu meklējams arī tīri subjektīvs pamats, eventuāli kāds sarežģīts afektīvs kodols, kas virzītu tās gaitu. Vai Augustīns pats nebūtu pārdzīvojis kādus mirkļus, kur tam seksuālā iekāre likusies par sodu?

Tekstā izteiktās mūsu domas (t.i. ka rīcībai ar konkubīni būtu pamatā mazāk tieši baudkāre, bet galvenām kārtām 'neapzinīga pašsodišana'), vēl varētu atbalstīt sekojošie vārdi: «*bet es nelaīmīgais – sagādāju sev otru (konkubīni), nevis sievu, lai tā mana dvēseles slihmā pastāvīga paradīma pavadīta turpinātos un tiktu ievadīta tāda pat vai vēl lielāka arī laulības valstī (at ego infelix... procuravi aliam, non utique coniugem, quo tamquam sustentaretur et perduceretur vel integer vel auctior morbus animae meae satellitio perdurantis consuetudinis in regnum uxorum* (*Conf.* VI, 25)). Atzīmēsim vēl kādu vietu darbā *Confessiones*. «*Sed inter flagitia et facinora et tam multas iniquitates sunt peccata proficientium, quae a bene iudicantibus et vituperantur ex regula perfectionis et laudantur spe frugis sicut herba segetis. Et sunt quaedam similia vel flagitio vel facinori et non sunt peccata, quia nec te offendunt, dominum deum nostrum, nec sociale consortium... et incertum est an libidine habendi, aut puniuntur corrigendi studio potestate ordinata...*» (III, 17). Domājām, ka šāda veida grēkos, kas cilvēkam tiek piespriesti par sodu, lai viņu labotu, Augustīns ierindo arī savu augšminēto rīcību (vismaz liekas, viņam ir tāda tendence, kaut arī neapzinīga). Kādēļ gan citādi šie vārdi par dieva tuvumu?

Vēl bez tam mūsu ieskatiem par labu runātu arī tas apstākļi, ka šis grēks iekrīt nevis vieglprātīgā jaunības periodā, bet gan tajā laikmetā, kad dvēseles noskaņojums jau ir ļoti smalkjūtīgs, kad tik stipri sāk runāt reliģiskās ilgas un vainas apziņa (pāris nodaļu pirms tam

Tā mēs varam apgalvot puslīdz droši, ka rīcībā ar konkubinām saskatāma ne tik daudz iekāre, cik neapzināta pašsodišana. Bet vai tāpat nevarētu izskaidrot arī zēnu gadu neveiksmes skolā? Par daudz smagi gan tiek aprakstītas šīs neveiksmes zēna gados, lai mēs iedomātos, ka mūsu priekšā ir tikai kūtrs draiskulis, kas apdāvināts tiku tikām, bet nevižojis mācīties. Liekas, ka arī šeit vaina meklējama dziļākos iekšējos konfliktos.

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

Sakarā ar teikto mēģināsim īsumā vēl atbildēt uz mūsu otro jautājumu: t.i. par atgriešanās motīviem. Tos meklējot mēs vispirms sākām aplūkot viņa 'patiesības dziņu' un redzējām, ka tas ceļš, kurā viņš gāja patiesību meklēt, ir savāds, likumains, un rezultātā mēs manījām zināmu plaisu viņa pasaules uzskatos, arī citā dvēseles dzīvē. Mums likās, ka vajadzētu būt vēl kādam ļoti svarīgam faktoram, kas ļoti jūtami, varbūt pat traucējot ietekmē viņa patiesības meklētāja gaitas. Mēs tālāk atzīmējām viņa spilgtu vainas apziņu, kas, piem., izpaudās viņa dogmatiskā mācībā un intensīvās vainas jūtās, ko manījām viņa *Confessiones* un domājām, ka te meklējams viens no galveniem faktoriem, kas būtu ietekmējuši viņa dzīvi arī pirms atgriešanās. Šis parādības, piem., dogmatiskā mācība par grēku un dieva žēlastību, ir tik spilgtas, spēcīgas, oriģinālas,¹⁷⁷ ka tās nevarētu rasties tikai no teorētiskām rakstu studijām vien, bet tām pamatā ir jābūt arī varenām dispozīcijām un paša pārdzīvojumiem.¹⁷⁸ Mēs tālāk sajūtām vajadzību pieļaut arī svarīgus psihiskus faktorus ārpus apziņas loka. Galvenais pamudinājums šādam pieņēmumam bija Augustīna dvēseles dzīves nesaprotamais 'noslēpumainais' raksturs. Augustīns pats nespēja savu psihisko parādību norisī izskaidrot ar tiem spēkiem, kas doti viņa apziņā – tas izpaudās viņa domā par dieva vadību. Visu cilvēka dvēseli pēc tās būtības Augustīns turēja par ko noslēpumainu, kas viņa garīgam skatam

bija aprakstīta epizode ar piedzērušo ubagu Mediolasā ielā, turpat bija arī zīmīgie vārdi par trim mutēm, kas savā nabadzībā nopūšas, turpat bija minēts arī par dvēseles nespēku rast dzīvē prieku un satvert laimīgu brīdi).

¹⁷⁷ Sk.: Harnack. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 59. lpp. utt.

¹⁷⁸ Bardenhevers (katoļu virziena pētn.), runājot par Augustīna cīņu pret pelagiānismu, saka: «In diesem Kampfe hat ihn nicht nur sein theologisches Wissen, nicht nur seine spekulative Begabung, sondern auch seine innere Erfahrung zur Seite gestanden. Seinen Ausführungen über die Notwendigkeit der Gnade lauschte die ganze Kirche des Abendlandes» (op. cit. 443. lpp.). Atzīmēsim arī V. Thimmes vārdus: «Über die Seelennöte, die er ausgedrückt haben muss, bis in heisser Glut religiösen Enthusiasmus aus seiner Seele geflossenen Gedanken einigermassen dogmatisch erstarrt waren und sich wie eine Lavadecke über blühende Gefilde seines Geistes gelegt hatten, wissen wir nichts zu sagen. Vielleicht hat er davon auch seinen vertrautesten Freunden keine Mitteilung gemacht. Vergeblich durchsuchen wir seine Briefe» (Augustin, 167. lpp.).

nav pilnībā pieejama (sk. *Conf. X*).¹⁷⁹ Arī vēsturiskā ārējo apstākļu pazīšana vien mums neatrisinātu viņa dvēseles mezglu (tur jāpiekrīt A. Harnakam). Mēs darbā *Confessiones* redzam, cik nesamērīgi ir reizēm ārējie fakti samērā ar to lielo eklezioloģisku iespaidu, ko tie izsaca: piem., Pontikiāna stāsts tomēr ir pārāk mazs cēlonis, lai pats vien radītu to milzīgo vainas jūtu uzliesmojumu; tāpat tāda ikdienišķa parādība, kā jautrais dzērāja ubags, ir par niecīgu, lai ar to izskaidrotu visus smagos pašpārmējumus un nospiesto, ilgu pilno gara stāvokli. Augustīna dvēsele liekas tāds pārpilns trauks, kam tikko jāpieskaras, lai saturs plūstu malām pāri.

Vainas jūtas ir Augustīna lielums un arī traģika. Viņš pieteic nesaudzīgu karu sava paša dabai. Apkarodams zemākas tieksmes, viņš grib atnest un iznīcināt arī ko citu. Visas dzimumu attiecības pat laulībā viņam liekas netīras, viņš nespēj (vai arī negrib) saprast dzimuma mīlestības cēlās puses, sievietes glāstos un maigumā viņš redz tikai kārdinājumu; arī tieksme uz daiļumu dabā un māksla viņam reizēm liekas ļoti nosodāma, pagāniska; viņš apkaro arī sava gara atziņas tieksmes – ziņkārība ir augstprātīgs grēks! Arī pati možā prāta darbība neliekas vis īkrees cildināma: viņš tai uzliek žņaugus un piespiež sevi padoties autoritātei un ticēt, piem., pat tādas lietas, kā *Septuagintas* dievišķīgo rašanos¹⁸⁰ un citus vēl dīvainākus notāstus. Interesanti ir vērot, kā mainās Augustīna rašana viedoklis jautājumos:

¹⁷⁹ *Conf. X*, 5 Augustīns sakarā ar visu atstāstīto dzīves gaitu izsakās, ka otrs cilvēks nevarot zināt, kas notiekot cita dvēselē, to zinot tikai katrs pats, bet arī viņš pats neesot spējīgs sevi iztiesāt, jo cilvēkam piemītot kaut kas tāds, ko nepazīstot i' viņa paša gars, kas viņā māj, bet ko zinot tikai dievs, kas viņu radījis (*Tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem, domine, scis eius omnia, qui fecisti eum* [X, 7]). Tālāk viņš runā, ka vienu lietu viņš attiecībā uz dievu zinot labāk nekā attiecībā uz sevi pašu: dievu nekas nevarot aptraipīt, turpretim nezināms Augustīnam paliecot tas, kādiem kārdinājumiem viņš pats spētu pretoties un kādiem ne. «*Ego vero quibus temptationibus resistere valeam quibusve non valeam, nescio*» (ibid.). Kamdēļ Augustīns to nezina? Vai tas nevarētu būt tamdēļ, ka Augustīns jūt sevi slēpjamijs kaut kādus spēkus, kuru lielum viņš nevar novērtēt, jo tie atrodas ārpus apziņas loka, bet kas zināmos gadījumos var paralizēt spēju pretoties kārdinājumiem un tāpēc viņa neuzticība paša morāliskam stiprumam un pašaušanās vienīgi dieva žēlastībai. Atzīmēsim vēl šādu vietu: «*Magna ista vis est memoriae, magna nimis, deus, penetrare amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est, ut ubi sit quod sui non capit? Numquid extra ipsum ac non in ipso? Quomodo ergo non capit? Multa mihi super hoc oboritur admiratio, stupor adprehendit me*» (*Conf. X*, 15). «*Liels ir šis manas atmiņas spēks, pārlietu liels, ai kungs, ir plašais bezgalīgais mājoklis. Tas ir manas dvēseles spēks un atbilst manai dabai, bet es nevaru to visu aptvert, kas es esmu.*» Gars tā tad ir par šauru, lai pats sevi aptvertu, taču kur paliek tā viņa daļa, ko viņš neaptver? Vai tad tiešām tā ir ārpus viņa un nevis viņā pašā? Mēs varam te puslīdz droši teikt, ka «*es neapveru visu, kas es esmu*», vai arī «*gars ir par šauru, lai sevi aptvertu*» nozīmē to pašu, ko mūsu valodā runājot – apziņa ir par šauru, lai aptvertu visu dvēseli; paliek vēl kas pāri, kas dažubrid liekas stāvam pat ārpus subjekta.

¹⁸⁰ Šajā ziņā Augustīns stipri polemizē ar pazīstamo bibeles tulkoātāju Hierōnymu, kas valodu prasmē un vispār erudīcijā bijis stipri pārāks par Augustīnu, kaut arī nevarēja pēdējam līdzināties ģenialitātē. Pēc Augustīna domām *Septuaginta* ir tik nemaldīgs dievišķs avots, ka esot pavisam aplami vēl meklēt iūdu pirmtekstus (sk. XXVIII vēstuli, Migne).

1. par diskursīvo un intuitīvo domāšanu,
2. par autoritāti un prātu.

Pirmajos darbos mēs redzējam cieņu pret 'brīvām disciplinām', it sevišķi pret dialektiku un pret pakāpenisku, aktīvu, loģisku domāšanas veidu. Viscienījamākā vieta cilvēka dvēselē tiek ierādīta prātam (*De ord.* II, 30, 84). Turpat blakus šādam *ratio* jēdzienam sastopam arī citādu, kur vairs nav redzama šī pakāpeniskā diskursīvā analīze un sintēze, turpretim te ir jau kontemplatīvs patiesības aptvērums itkā vienā garīgā skatījumā. Tā jau darbā *Soliloquia* redzam apzīmējumu: prāts – «*dvēseles skats*» (*Solil.* I, 13). Tas pats, kas acīm redzēt, tas prātam – saprast. Augstākais prāta sasniegums ir – «*redzējums*». Tālākos darbos šis intuitīvās atziņas jēdziens ieņem arvien lielāku vietu. Tā darbā *De vera religione*, «*patiesības atziņa*» pielīdzināta nevis matemātisko likumu pazišanai, bet gan apzīmēta par raudzīšanos mūžīgajā, nemainīgajā patiesības ainavā (resp. «*izrādē*»¹⁸¹). Thimme raksturo šo pārmaiņu tā:

«*Hier nüchternes Denken, Aktivität, Spannung, dort Passivität, Hingebung, verzücktes Schauen.*»¹⁸²

Kautcik tuvāk šai interesantai problēmai mēs mūsu apcerējuma robežās, saprotams, pietiek nevaram. Atzīmēsim tikai vienu: intuitīvai domai stājoties diskursīvās vietā, gara skats gan paliek brīvāks, plašāks, varbūt arī gaišāks, tomēr līdz ar to domu gaita būs daudz subjektīvāka, vairāk padota emociju iespaidiem; ievērojot vispārīgo lielāko prāta pasivitāti, tā domāšanu var nesalīdzināmi stiprāk iespaidot neapzinīgā dvēsele, un tajā vairāk atslogošosies arī neapzinīgas dvēseles konflikti un sarežģījumi. Jautājumā par autoritāti un prātu mēs vērojam diezgan lielas svārstības. Pirmos darbos mēs:

- no vienas puses vērojam gan tendenci stādīt prātu augstāk par autoritāti. Viņš nosauc autoritāti arī par mazu bērnu barību utt., tomēr
- no otras puses redzama ļoti liela pieķeršanās autoritātei (t.i. baznīcas mācībai), kaut tā runātu prātam pretī.

Tā viens no Augustīna agrākiem interpretiem Nurissons raksturo Augustīnu (sakarā ar viņa pirmiem darbiem) šādi:

«*On est obligé de reconnaître que sa philosophie a toujours été une philosophie d'emprunt, une doctrine d'autorité et non point un original et libre système, quelque effort qu'il fait pour embrasser la sagesse en elle même et par elle même.*»¹⁸³

Ļoti zīmīgas ir Thimmes domas:

¹⁸¹ Sk. Thimmes op. cit. 165.-171. lpp. un H. Dērriasa 'Neuplatonisches und christliches in Augustins *De vera religione*' // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (1924).

¹⁸² *Augustins Entwicklung*, 168. lpp.

¹⁸³ *La philosophie de St. Augustin*, 1866.

«Wir sehen also, Augustin eignet sich selbst die für die sinnenfeindliche platonische Philosophie anstößigsten Lehren entschlossen an. Aber sie sind seinem Geiste nach heterogen, wenn nicht Milchspeise, so doch unverdauliche Brocken. Er ist weit davon entfernt sie zu bewältigen, macht nicht einmal einen Ansatz sie denkend zu verarbeiten und vertröstet sich eine künftige vollkommene Erkenntnis.»¹⁸⁴

Pirms tam jau bija tāds teiciens:

«Sehr charakteristisch wird uns in *De quant. an.* 76 enthüllt, welchen Zwang Augustin sich antun musste, um die irrationale Lehrautorität der Kirche restlos anzuerkennen.»

Jāatzīstas, ka šāda doma atstāj uz mums daudz lielāku iespaidu un liekas arī pareizāk raksturojam Augustīna pirmos darbus nekā citētā Bekera doma, t.i. ka Augustīns pēc atgriešanās cienījīs kristīgo ticību tikai neoplatōniešu filozofijas dēļ,¹⁸⁵ jo kristīgā ticība nav runājusi pretī pēdējai, kurā viņš iedomājās atrodam patiesību.¹⁸⁶ Mēs jūtam, ka Augustīns reizū reizēm pieņem tādas mācības, kas nav ne viņa pamata uzskata loģiskās konsekvences, un kuru patiesīgumu tam droši vien neaplicina arī viņa intuitīvais skats, bet kuras pieņem vienkārši spiež kāda iekšēja, tieksim pat despotiska vara. Tādā veidā mēs varētu saprast jau agrāk aprādīto plaisu viņa uzskatos, ka zināmas tēzes viņš jūtas spiests pieņemt¹⁸⁷ un vēlāk viņam jālieto asprātība, lai šīs pašas domas aizstāvētu, padarītu 'racionālākas'. No kurienes nu nāk šie spaidi? Mums liekas, ka te darbojas tā pati psihiskā vara, kuras vienā pusē mēs saskatījām

- vainas, otrā –
- dieva vadības apziņu.

Augustīns prasa no sevis vislielāko pazemību: ziņkārība viņa acīs ir grēcīga «*augstprātība*», arī pret prāta darbību vispār viņam vēlākā laikā ir zināma neuzticība un aizspriedumi (*Conf.* X, 35). Saprotams, viņš tagad vairs nevar ļaut savām atziņas spējām brīvu vaļu, bet tās ir pastāvīgi jākontrolē, jāierobežo. Viņam, domājams, ir bailes savā pašgudrībā attālināties no dieva. Šī attālināšanās gan nav saprotama tajā ziņā, ka prāts noliegtu dieva esamību un iznīcinātu ticību: pēc Augustīna domām

- prāts nekad nerunā pretī dieva esamībai,
- turpretim, nododoties zinātnei, cilvēks bieži vien paliekot pašlepnis, augstprātīgs un, apzinādamiem sava prāta spēku, aizmirstot dievišķo un nododoties pasaulīgam.

¹⁸⁴ *Augustins Entwicklung*, 39. lpp.

¹⁸⁵ *Op. cit.* 56. lpp.

¹⁸⁶ *Op. cit.* 53. lpp.

¹⁸⁷ Nedomājam šeit āriņus spaidus, bet gan iešējus, eventuāli zināmus zemapziņas faktorus.

Pirmā laikmeta darbos tamlīdzīgu noskaņojumu mēs neredzam, bet varbūt ka tas pastāv latentī. Jau tajā laikā manām zināmu plaisu Augustīna uzskatos un savādu neizlīdzinātu attiecību starp autoritāti un prātu. Ko H. Dēriess¹⁸⁸ teica par darbu *De vera religione*, to mēs varētu teikt par visiem pirmā laikmeta darbiem: to noskaņojums gan ir neoplatōnisks, bet tie slēpj sevī dīgli kaut kam pavisam citam (tādu domu pamato K. Holls jau citētā darbā par Augustīna attīstību).

Ar ziņkārību Augustīnam pastāvīgi jāved nesaudzīga cīņa.

Huc accedit alia forma temptationis multiplicius periculosa. Inest animae per eodem sensus corporis quaedam non se oblectandi in carne, sed experiendi par carnem vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata. Quae quoniam in appetitu noscendi est, oculi autem sunt ad noscendum in sensibus principis, concupiscentia oculorum eloquio divino adpellata est (Conf. X, 54).

Šeit pievienojās vēl kāds kārdinājuma veids (pirms tam viņš runāja par savām aistētiskām tieksmēm, kas tā tad jau ar palikušas par «kārdinājumiem»), daudz bīstamāks. No šiem pašiem jutekļiem dvēselē ir nākusi kaislība un nevis miesīgi baudīt, bet miesīgi pētīt:

- šī tukšā ziņkārā kaislība tērpjas atziņas un zinātnes vārdā.

Tā kā šīs kaislības būtība ir kāre zināt, un acis ir visu jutekļu vadoņi ceļā uz atziņu, tad arī sv. raksti šo tieksmi nosaukuši par «*acu kāri*». Ziņkārība vēl ir apzīmēta kā

«...experiendi noscendique libidine» (Conf. X, 55)

Augustīns aprāda, ka ziņkārība radikāli atšķiroties no aistētiskām tieksmēm: to modinot arī nedaiļas, atbaidošas lietas, piem., saplosīts liķis. Ziņkārību saceļot teātru brīnumi, to modinot arī dabas parādības un viņa tā ierosinot dabas pētniekus. Spriedums par pēdējiem Augustīnam nav visai pozitīvs. Arī maģijā darbojoties ziņkārība un šī kaislība laužoties pat reliģijas robežās. Arī no dieva cilvēki gaidot zīmes un brīnumus.

«Hinc etiam in ipsa religione deus temptatur, cum signa et prodigia flagitantur...» (Conf. X, 55).

Augustīns gan varējis šīs ziņkārības lielu daļu pārvarēt, tomēr ne visu. Viņu gan vairs nevaldzinot teātris, viņš netiecoties vairs izpētīt zvaigžņu ceļus, viņa dvēsele neprasot atbildes arī ēnām (mirušo gariem), tomēr arī vēl tagad ziņkārība viņu asi kārdinot un viņš tomēr neskaitāmas reizes pakļūpot, kaut arī sīkās ikdienišķās lietiņās; te viņam patīkot klausīties kādas tukšas tenkas (kas citkārt pretīgas), te viņa skatu saistot suns, kas dzenas zaķim pakaļ, te tas ierauga ķirzaku mušas ķeram, vai zirneklī tīklā mušas saistām utt. Tas viss tīri neviļus modinot viņā interesi un liekot šim parādībām sekot. Tālāk viņam ļaunā naidnieka balss čukstot, lai tas no dieva arī pieprasot kādu zīmi, lai gan pret dievu jāizturas ar lielāko pazemību, paklausību un vienkāršību.

¹⁸⁸ Op. cit. 101. lpp.

A te, domine deus meus, cui humilem famulatum ac simplicem debeo, quantis mecum suggestionum machinationibus agit inimicus ut signum aliquod petam (Conf. X, 56)!

Tā tad kārdinātājs neļauj apmierināties ar pārjuteklisko dievības ideju, bet prasa arī kādu materiāli ārēju zīmi. Vai šāds kārdinājums nav tomēr guvis arī zināmus panākumus, kaut gan citādā virzienā? Vai par to neliecina Augustīna jau minētie sīkumainie prātojumi par debesu valstību un elli, kuru priekšstats tikdaudz tīri materiālu, ķermenisku pazīmju? Vai tālāk šī aizliegtā ziņkārība tīri nemanot neieulāžas arī viņa prātojumos par iedzīmto grēku?

Pat arī dievs, kurā viņš grib redzēt tikai mīlestību, gudrību – reizēm rādās bargs, nežēlīgs. Tāda veida Augustīns redzamāk iezīmējis kopš darba *Confessiones*, it sevišķi viņa polemikā ar Pelagiju. Tomēr tāpat redzam arī Augustīna dvēseles lielāko dziļumu. Nekur citur pirms tam Augustīna dvēsele neieskanas tik brīnišķīgi visos tās reģistros, kā taisni darbā *Confessiones*, nekur citur tā nemanām viņa sāpīgās nemiera pilnās ilgās pēc mūžīgas patiesības

«...et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te» (Conf. I, 1).

Mēs te nevaram piekrist pat tik nopietniem autoriem, kā Thimmem un Girgensoņam, kas grib aprādīt, it kā *Confessiones* būtu rakstītas bez stipras iekšējas vajadzības atzīties, bet galvenām kārtām uz ārēju ierosinājumu pamata. Darbā *Confessiones* Augustīna dvēsele lūst savā pārpilnībā, tai ir tik ārkārtīgi daudz ko teikt un tik daudz smaguma; te tai jāteic patiesība, jo tā runā ar pašu patiesības tēvu. Tās vainas jūtas, kuras smeldz vai katrā rindiņā, ir īstas, kaut varbūt reizēm tās liekas pārspīlētas, slimīgas, pat gaudulīgas. Mums šajā ziņā ir jāpiekrist katoļiem, cik cienījamu vietu tie ierāda viņa sacerējumam *Confessiones*, nostādīdami to visu pārējo Augustīna darbu priekšgalā. Pāri tam gadu pusotra tūkstošiem, kas pagājis kopš Augustīna nāves (430. g.), runā šie liesmainie vārdi arī uz modernā cilvēka sirdi, vēl ilgi spēs psihologi mācīties no Augustīna smalkā dvēseles pazinēja vērojumiem (kur daudzas konsekvences tik apbrīnojami tuvas arī pašiem kreisākiem modernistiem psihoanalītiķiem).¹⁰⁹

Beigās aizskarsim vēl pāris jautājumu, kas varētu pacelties sakarā ar teikto.

A. Augustīna slimība. Nevaram teikt, ka Bekeru un citu agrāku autoru pierādījumi (ka vienīgi slimība spiedusi Augustīnu aiziet no 'pasaulīgās' dzīves) mums izliktos tik spēcīgi un neapgāžami pareizi. Sikāk te neuzkavēsimies. Jau minējām, ka slimības apzīmējums ir divējāds (krūšu un kuņģa sāpes), dažās vietās ir minēts par stiprām zobu sāpēm, kas viņu nopietni kavējušas pārdomās patiesības meklēšanā.¹⁰⁰ *Confessiones* min, ka reizi zobu sāpes sasniegušas nedzirdētus apmērus, bet pārgājušas dievu lūdzot (IX, 6). Mēs varbūt varam pat tā jautāt, vai maz Augustīna slimība ir bijusi tīri organiska, vai tai nav (vismaz galvenām kārtām) psihologisks raksturs un vai tā pie gadījuma nevarētu piederēt pie tāda veida 'nervu' slimībām, par ko runā, piem., Žanets, Ribo, Bernheims, Breuers, Freids

¹⁰⁹ Atzīmēsim, piem., šādas vietas: *Conf. I, 11; I, 30; II, 12* utt., III, 5; VII, 4; VII, 7; VII, 11, tad X gr. utt.

¹⁰⁰ Piem., *Solil. I, 9, 16; I, 12, 21* u.c.

utt. Bekers jautā, kāpēc Augustīns tuvākiem draugiem minējis tikai to, ka aizejot no pasaules slimības dēļ, un nekā neteicis par citiem motīviem. Te nu gan jāsaaka, ka pirmie darbi pietiekoši apgaismo viņa negatīvos uzskatus par ārējo godu, karjeru, bagātību, laulību. Tāpat minēts arī tas, kas visas šīs lietas pēkšņi zaudējušas savu pievilcību. Smalkjūtīgāk no Augustīna puses ir arī atsaukties gluži vienkārši uz redzamu ārēju iemeslu (slimību) nekā klāstīt savus iekšējos pārdzīvojumus, kas ir vēl svaigi, un līdz ar to nostādīt sevi par svētuli, kas saņēmis pašā dieva aicinājumu, bet draugus tādā pašā veidā par maldīgiem vai grēcīgiem 'pasaules' cilvēkiem. Mēs varētu ņemt talkā arī jau minēto Buasjēra domu. Daudz ko paskaidro arī parasti bieži minētā *Confessiones* vieta «*Et placuit mihi in conspectu tuo non tumultuose abripere, sed leniter subtrahere ministerium linguae meae...*» (IX, 2).

B. Mēs ierādījām sevišķi lielu nozīmi Augustīnam vainas jūtām, bet pagaidām vēl atteicāmies noteikti pasacīt, kā šīs jūtas ģenētiski cēlušās. Varbūt te varētu iebilst tādējādi: vai nebūtu labāk runāt par Augustīna dvēseles nemieru, kas tikai vēlāk attīstījies un pieņēmis vainas apziņas veidu. Te nu jāatbild, ka 'dvēseles nemiers' ir nesalīdzināmi plašāks un šajā ziņā nenoteiktāks jēdziens; norobežodamies tikai šajā jēdzienā, mēs būtu nevien atteikušies meklēt kauzālo sakarību psihisko parādību starpā, bet arī pat dotās psihiskās parādības tuvāk raksturot un klasificēt. Šaurāks jēdziens jau ir, piem., 'mazvērtīguma jūtas'.¹⁹¹ Te mēs redzam jau zināmu, noteiktāku saturu un konkrētas, skaidri saprotamas iezīmes. Norādot šādu jūtu ietekmi dvēseles dzīvē, mēs vienu otru parādību zināmā mērā varētu izskaidrot, pie tam reizēm ļoti spilgti, raksturīgi un pārliecinoši. Šīs 'mazvērtīguma jūtas', domājam, ir plašāks jēdziens nekā 'vainas jūtas': pēdējās attiecās pret pirmām kā *species* pret *genus*. Galvenās īpatnējās pazīmes, kas nošķir vainas jūtas no mazvērtīguma jūtām vispārīgi, ir šādas:

1. Vainas jūtām ir morālisks raksturs: kolīdz cilvēks jūt savu mazvērtīgumu morālisķā ziņā, tad tās jau ir vainas jūtas vārda plašākā nozīmē; šaurākā nozīmē vainas jūtas būs tad, kad cilvēks jūt sevi mājojam ļaunu gribu, vēl šaurāki tad, kad apzinās padarījis kādu ļaunu darbu (vai arī neizpildījis kādu noteiktu pienākumu). Īpatnēji reliģiskās vainas jūtas gan spilgti atšķiras no pārējām morālisķām.¹⁹² Tur mēs redzam bezgalības ieskaņas, tomēr mums liekas, ka arī šīs vainas jūtas ierindošanas morālisķā kategorijā (jo arī dieva priekšā cilvēks jūt morālisķo mazvērtīgumu: pretējā gadījumā tās nav vainas jūtas). Kants jau arī ierindo cildenuma (*das Erhabene*) jūtas aistētiskā kategorijā, lai gan pēc savas dabas tās tik maz līdzīgas vienkāršām daiļuma jūtām.
2. Vainas jūtās lielu lomu spēlē soda motīvs, vainas jūtu pavadparādība mēdz būt bailes no soda, vai arī otrādi: vēlēšanās gūt sodu, lai vainu izlīdzinātu.

¹⁹¹ Sk. Adlera *Individualpsychologie*.

¹⁹² Sk. dziļdomīgo R. Otto raksturojumu darbā *Das Heilige*.

Mazvērtīguma jūtas vārda plašākā nozīmē varam iedomāties pilnīgi bez nule minētām pazīmēm. Tam par cēloni var būt, piem., organisks defekts, fiziskā ne spēka apziņa, neapmierināta godkāriba, naudas kāre, neizdarīta atriebība utt. Mazvērtīguma jūtas tā var būt arī zemiem un pat deģenerētiem indivīdiem, kuriem morāliskās jūtas nemaz nav saskatāmas, turpretī, lai rastos vainas jūtas, vajaga būt zināmai kaut minimālai tikko dzirdamai sirdsapziņas balsij. Vainas jūtu klātbūtne tā tad liecina par cēlāku, smalkāku dvēseles struktūru. Tekstā jau aizrādījām uz tiem motīviem, kamdēļ pēc mūsu domām Augustīnā mājokušas vainas jūtas; to viņš pat uzsver darbā *Confessiones* un mums nav iemesla to radikāli apšaubīt.¹⁹³ Minēsim vēl kādu *Confessiones* teicienu:

«Savu grēku un nelaimes nastu pārbaudīts sakustējos sirdi un nolēmu bēgt vientulībā...» (*«Conterritus peccatis meis et mole miseriae meae agitaveram corde mediatuque fueram fugam in solitudinem...»*, X, 70).

Ļoti raksturīgi ir arī tas, ka viņš dzīves uzskatos arvien pieslēžies askētiska rakstura mācībām – manicheismam (kas savos teorētiskos pamatos, kā jau teicām, ir ļoti stingri askētisks), neoplatonismam, kas izturās tik noliedzoši pret juteklisko pasauli, beidzot kristīgai mācībai, atkal tās stingrākā askētiskā veidā.

C. Runājot par Augustīna dieva gādības apziņu mēs ar nolūku centāties vienpusīgi pastrīpot divus šādus momentus:

1. Augustīns jūt, ka dievs vada, virza viņa personīgos psihiskos procesus,
2. Augustīns jūt, ka dievs viņu soda, lai labotu.

Šo divu momentu dēļ mēs taisījām slēdzienu par Augustīna apzinīgās dvēseles dzīves atkarību no neapzinīgās. Šo 'dievu', kas Augustīnu vada, uzliek viņam tīri dvēselīgu sodu, mēs iedomājam mājokam Augustīna paša dvēselē, kaut arī ārpus parastās apziņas. Nedomājam, ka tādā veidā Augustīna dvēsele iznāktu mazāk cēla, gan otrādi. Vai Augustīns neiznāk daudz lielāks tad, kad mēs iedomājamies viņa dvēseli pašu augam, kad mēs vērojām viņa paša smalko jūtu noskaņojumu un rosīgo intelektu un pacenšamies ar visu varu viņu domāt tikai par automātisku ieroci kāda ārēja kaut arī dievišķa faktora rokās. Šeit piezīmējam V. Džemsa, Z. Freida un ļoti daudz citu dažāda virziena, galvenām kārtām medicīniski orientētu psihologu domas, ka zemapzinīgā psihē ir nevien latentas dispozīcijas, bet tur ir arī darbīgi faktori, kas ietekmē apziņas sfairu. Atzīmēsim, ka Z. Freids savos jaunākos darbos ir mainījis savus uzskatus par neapzinīgās psihes struktūru. Pēdējā viņš tagad domā mājokam nevien aizliegtās zemākās dziņas, bet arī pretējo morālisko faktoru, kas šīs dziņas ir bargi apspiedis un kas satur sevī tikumiskas pavēles, tikumīgus paraugus un ideālus.¹⁹⁴ Šo faktoru Freids apzīmē kā 'Ueber-Ich' vai arī 'Ich-Ideal'. Atzīmēsim šādu Freida teicienu: *«Würde jemand den pa-*

¹⁹³ Mēs varētu runāt tikai par zināmu vienpusīgu apgaismojumu, varētu runāt pat par 'projekciju', taču ne tādā veidā, kā viņš agrākā laikmetā būtu projecējis vēlāka laikmeta jūtas, kādas tam nemaz nav bijušas: pielaist mēs varētu vienīgi zināmu palielinājumu.

¹⁹⁴ Sk. viņa *Zur Einführung des Narcissmus; Massenpsychologie und Ich-Analyse; Ich und Es; Hemmung, Symptom und Angst*.

*radoxen Satz vertreten wollen, dass der normale Mensch nicht nur viel unmoralischer ist, als er glaubt, sondern auch viel moralischer als er weiss, so hätte die Psychoanalyse, auf deren Befunde die erste Hälfte ruht, auch gegen die zweite Hälfte nichts einzuwenden.*¹⁹⁵

Meklēdami Augustīna attīstībai tīri imanentus cēloņus, un cenzdamies rast izskaidrojumu šai dieva gādības apziņai viņa paša psihē, mēs tomēr it nepavisam negribam apgalvot, ka viss tas, ko Augustīns jūt par dievu, būtu bijusi tikai viņa dvēseles daļa. Kā jau minējām, no visām šīm dieva gādības jūtām mēs apskatījām tikai pāris iezīmes, kas pēc mūsu domām neizteica neko citu, kā vienīgi kādu tīri imanentu sakarību.

Vispārīgi mēs še centāmies skatīt tikai pāris sīku, kaut arī ļoti nozīmīgu pavedienu Augustīna komplicētā dvēseles audumā un ne tuvu nepretendējām sniegt kaut cik pilnīgu Augustīna dvēseles attīstības ainu, ne arī atrisināt tik vienkāršiem līdzekļiem to dziļo noslēpumu, kas saistās ap Augustīnu un ap visas cilvēces reliģiju.

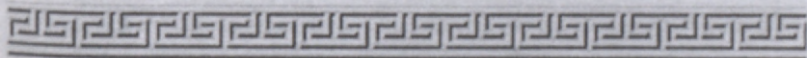
Mūžam nemirstīgs skanēs Augustīna aicinājums cilvēcei darbā *De vera religione*:

- *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas.*¹⁹⁶

¹⁹⁵ *Ich und Es*, 67. lpp.

¹⁹⁶ Neej ārā, iegriezies sevī, iekšējā cilvēkā mit patiesība.

VII
BOËTHIJS



BOĒTHIJS

Priekšvārds¹

Dikajās vientulības stundās nekas nav nodarbinājis manu prātu vairāk kā cilvēka brīvība. No vienas puses, es jutu, ka nav iespējams savienot brīvību ar dabiskās nepieciešamības un dievišķās providences negrozāmo varu, no otras – mani satrieca secinājumi, kas izrietēja no tās nolieguma. Es iedomājos sevi pasaulē, kur nekas nebūtu atkarīgs no paša spēkiem, bet visu noteiktu ārēja un neizmaināma dabas nepieciešamība, kur neviens, pat ne dievība, noraudzīdāmās uz savu darbošanos mūsos, nevarētu nosodīt vai pat uzskatīt par nopēluma cienīgām mūsu domas un rīcības, jo cilvēka tikumiskais stāvoklis, neatkarīgi no tā, vai tas ir labs vai slikts, nekad nebūtu viņa iepriekšējās piepūles rezultāts, nedz arī varētu tāds būt. Mēs vairs nerunātu par pienākumiem un saistībām, bet tikai par darbiem un notikumiem, par baudu un ciešanām, par laimi un nelaimi, un mūsu fantāzijai, šai nejaukajai mierinātājai, tad neatliktu nekas cits, kā vien sapņot par predestināciju, kas ar nepieciešamības saitēm mehāniski kā automātus – vienus vēlāk pa t.s. netikumu apkārtceļu, citus ātrāk pa taisno iedomātas tikumības ceļu – virza mūs visus uz kopēju svētlaimes galamērķi caur dažādiem notikumiem, kas svētīgas ilūzijas dēļ dažkārt var likties kā brīvas izvēles nosacīti. Tādēļ man bija grūti atteikties no šī cilvēcei tik ļoti nozīmīgā jautājuma risināšanas. Es pieliku visus spēkus, lai tiktu [šai lietā] pie kādas skaidrības. Taču velti. Man neatlika nekas cits kā brīvībai noticēt, jo saprast to kā tikumības pamatu es nespēju. Tomēr ņemot vērā, ka ne jau katram cilvēkam ticība šķiet pietiekama, tad arī domāšanas lietās un it īpaši attiecībā uz neizprotamiem un tieši tādēļ vilinošiem priekšmetiem, viņš drīzāk piekritīs vienalga kam, tikai ne paša nezināšanai, un viņam būs vieglāk izšķirties par visu, vien ne par savas nespējas atzišanu; tā arī es, lai grūtības pasniegtu kā tikumu un izvairītos no pārmetumiem lētticībā, kas nav šķirama no nezināšanas, mēģināju attaisnot savu ticību, meklēdams tai pašus kristīgākos pamatojumus. Es centos glābties lasīšanā

¹ Lai gan F. K. Freitāga pārcēluma nosaukums latv. v. skanētu: *Par mierināšanos filozofijā*, Frīdriha Karla Freitāga tulkojums no Boēthija latīņu oriģināla, līdz ar piezīmēm un ziņām par darba vēsturi un autora dzīvi. – R.: Johanna Frīdriha Hartknocha apgādā, 1794, tomēr J. Misiņa bibliotēkas kartotēkā šis darbs piedēvēts pašam F. K. Freitāgam.

un cita starpā uzdūros Boēthijam. Protams, ka arī šeit es neatradu to, ko meklēju. Jo lai izvairītos no grūtībām, kas traucē savienot dievišķo providenci ar notikumu nejaušību, viņš ir iedomājies dievišķo mūžību kā noteiktu nekustīgu eksistenci, kā ilgstamību bez pēctecības, un visus nākotnes notikumus viņš priekšstatās kā dievišķajā garā klātesošus, kuru rašanās un secība ir gan nepieciešami noteikta dievišķajā izziņā, taču nav atkarīga no jebkādas to dabiskās nepieciešamības, tādēļ ka vērošana nespēj mainīt lietu dabu un īpašības. Nemaz nerunājot par citām grūtībām, kas izriet no šī, tiesa, asprātīgā, tomēr, neraugoties uz to, kritiku neizturošā uzskata, Boēthijam pat prātā neienāk tas, cik neiespējami ir priekšstatīties dieva eksistenci bez pēctecības, jo viņa spēka un darbības un tādējādi arī viņa eksistences izpausmes ir cita citai sekojošas. Neraugoties uz to, šis sacerējums² ir vairāk nekā vienā ziņā pelnījis, lai to lasītu, kaut arī:

- Beils³ un pēc viņa arī citi ne bez pamata ir pārmetuši, ka tajā ietvertie apgalvojumi netiek izklāstīti ar tādu pat spēku un noteiktību kā iebildumi pret tiem, un otri, piem.,
- J. Skaligers,⁴ ar saviem slavinājumiem, kas to pielīdzina labākajiem grieķu un romiešu darbiem, acīmredzot, pārspilē, ka tas vienmēr pelnīs ievēribu ne vien no spekulatīvās filozofijas vēstures viedokļa, bet arī kā viens no nedaudzajiem V gs. sacerējumiem, kuram vēl piemīt, protams, jau nedaudz pabalējušas iepriekšējo gadsimtu labās gaumes iezīmes.

Cik gan asprātīgs šeit ir dziļdomīgais eklektiķis! Ar kādu smalkumu viņš tiecas apvienot dažādās sistēmas, īpaši Aristoteļa un Platona! Cik asprātīgi tiek attīstīts jēdziens *de aeternitate dei momentanea fixa*, kas šeit parādās pirmo reizi! Un pats izklāsts, kas ir tā vīra cienīgs, kurš baudījis no dižās senatnes gara un, tam sekodams, rūpīgi veidojis savu gaumi par spīti visiem šķēršļiem, kādus viņam ceļā ir licis viņa gadsimta barbarisms. Proza ir visumā skaidra un tekoša, panti⁵, pat ja neizceļas ar bagātīgu izdomu, tomēr ir viegli un labsakarīgi, asprātīgu un jauku tēlu pilni, neraugoties uz to, ka Boēthijs tajos bieži vien aplūko visabstraktākos metafizikas jēdzienus, tā ka nešaubīgi viņu var uzskatīt par labu Romas dzejnieku, it īpaši tādēļ, ka viņš ir dzīvojis laikmetā, kad dzejas māksla jau sen kā bija iznikusi, ja vien mēs nevēlamies saukt par dzejniekiem daudzos tā laika latīņu rīmkauļus, kā to dara Polikarps Laizers⁶ u.c. — un tā neatdzima ātrāk, iekams, runājot ar Meinharda⁷ lieliskās līdzības vārdiem, kā saule caur mākoņiem neatspīdēja Dante un, būdams labs dzejnieks, no jauna nenorādīja ceļu saviem pēcteciem. Pat ja nekad filozofijai neizdosies atrisināt Boēthija darbā izvīrītās antinomijas, pat ja pastāvīgi šeit pavīd pa dažam labam baznīcas un scholastikas izteikumam, tā norādot uz laikmetu, kurā tas rakstīts, nekās nevar mazināt šī sacerē-

² *De consolazione philosophiae*.

³ Bayle, *Dict. T. III, art. Rus. not. E.*, S. 265.

⁴ Jul. Caesar Scaliger.

⁵ Boēthija darbs *De consolazione philosophiae* uzrakstīts gan prozā, gan dzejā.

⁶ Polycarp Leyser. (Diss.) *De ficta mediæ aevi barbarie*, Hemst., 1719, 4.

⁷ Meinhard.

juma vērtību, tāpat kā vērtību nezaudē mūsdienās sacerēts visādi citādi asprātīgs filozofisks raksts tāpēc vien, ka tam nav laimējies atrisināt prāta neatrisināmās problēmas vai arī, ja tajā ir iezadzies kāds nevācisks izteiciens.

Nedomāju, ka mana pievēršanās šī ievērojamā darba tulkošanai tiks uzverta kā peļama un nevienam nevajadzīga, it īpaši ņemot vērā to, ka jau esošie šī sacerējuma tulkojumi jaunu nebūt neprasa. Es esmu tāls no tā, lai savu veikumu uzskatītu par pilnību, gluži otrādi – es labprāt samierinos, ka daža laba vieta varētu tikt iztulkota skaidrāk un iederīgāk, bet dzejā varētu izvairīties no zināmas kokainības. Taču par spīti visam es ticu, ka tulkojumam piemīt tik daudz iekšējas vērtības, lai tie, kuri pazīst grūtības, ar kādām saskaras šāda veida tekstu tulkotājs, būtu iecietīgi pret minētajiem trūkumiem un neturētu tā nodošanu publikas vērtējumam par nepiedodamu grēku. Es būtu vislielākais zaudētājs, ja šis mans pirmais veikums tiktu salīdzināts ar Garves⁸ u.c. tikpat labu tulkotāju priekšzīmīgiem darbiem. Es ļoti labi apzinos, cik daudz man trūkst līdz tādai pilnībai, lai nebūtu no salīdzināšanas jābaidās. Būšu apmierināts, ja man neliels to nopelnu, ka esmu kaut ko paveicis labāk, nekā mani priekšgājēji, un ticu, ka šai ziņā manas pretenzijas ir pamatotas. Turklāt to visu es neteicu tādēļ, lai izvairītos no spriedumiem par šo tulkojumu, tā trūkumiem un uzlabošanas iespējām. Vēl vairāk, es lūdzu ikvienu, kurš jūtas aicināts recenzēt šāda veida darbus, neslēpt no manis savu vērtējumu. Labprāt un ar pateicību es uzklausīšu katru pamatotu pamācību, jo tas man palīdzēs pilnveidoties.

Piezīmes, kuras es pievienoju vienīgi labākas Boēthija izpratnes dēļ, esmu patpinājis lielākoties no Ballini⁹ komentāra, Tidemaņa¹⁰ spekulatīvās filozofijas vēstures un citiem manis minētiem autoriem. Iespējams, ka arī šajā ziņā būtu kaut kas atmetams un kaut kas pieliekams. Ticu, ka

- pirmajā gadījumā mani attaisno tas, ka esmu domājis par lasītājiem ar dažādām spējām un zināšanām, kuru vajadzības nav mērāmas ar vienu mērauklu, bet otrajā gadījumā – ka,
- būdams ierobežots palīgmateriālu lietošanā gandrīz vai vienīgi ar visiem nelieliem personīgajiem krājumiem, daru zināmu to, kas bija manā rīcībā, un vispār – 'vairāk' vai 'mazāk' attiecībā uz šādām piezīmēm ne vienmēr ir precīzi nosakāms lielums, un to pilnība ir ļoti relatīva.

Īsajā Boēthija dzīves aprakstā esmu sekojis izcilajam vācu vēstures skolotājam profesora Šrēka¹¹ kungam.¹² Gadījumos, kad esmu no viņa atkāpies, esmu to arī pamatojis. Ja cienījamais vīrs to uzskata par nepieņemamu, es būšu viņam ļoti pateicīgs, ja viņš pie izdevības mani palabotu. Drošu ziņu trūkums ir vainojams pie tā, ka dzīves apraksts nav izdevies plašāks. Varbūt, ka dažā labā ziņā man bū-

⁸ Garve.

⁹ Ballini.

¹⁰ Tidemann.

¹¹ Schrökh.

¹² *Christliche Kirchengeschichte*, Th. 16, S. 99. ff.

tu palīdzējis Gervēzes¹³ darbs *Histoire de Boëce, Senateur Romain*, kas divos sējumos ir publicēts Parīzē, 1715. g. Taču es to nevarēju sadabūt. Turklāt es neticu, ka tas spētu ienest lielu skaidrību attiecībā uz šī ievērojamā vīra dzīvi. Jo, kad reiz tas bija nonācis manās rokās, man radās iespaids, ka tas ir drīzāk balstīts uz nostāstiem, bet ne uz drošiem faktiem. Un laikam jau nemaz nav iespējams, ka autors, kurš Boēthija dzīvi aplūko no aplama redzes viedokļa, iztēlodamies viņu kā mocekli un svēto, varētu būt reizē arī pietiekami kritisks.

Piezīmes par šī darba vēsturi ir 'pie-zīmes', un es vēlētos, lai tā tās tiktu arī uztvertas. Kad es tās vācu, es nedomāju, ka kādreiz man pavērsies iespēja tās izmantot publikācijas [nolūkiem], jo tad es šos materiālus būtu papildinājis līdz pilnai vēstures kopainai, kas manā patreizējā situācijā,¹⁴ kad atrodos tik tālu no bibliotēkām, ir pilnīgi neiespējami.

Arī satūra rādītāju es esmu pārņēmis no profesora Šrēka kunga. Es nedomāju, ka man to kāds pārmetīs. Tas ir kodolīgs, norāda uz būtisko darbā un uzreiz ļauj lasītājam skaidri pārskatīt autora domu gaitu. Kālab lai es vēltītu laiku kaut kam tādā, ko noteikti nevarētu izdarīt labāk, bet, iespējams, veiktu pat sliktāk?

Boēthija dzīve

Roma jau sen kā bija kritusi no saviem augstumiem, barbariskās tautas to bija izpostījušas ar saviem sirojumiem un visbeidzot tai uzkundzējušās. Tās kultūra bija iznīcināta, tās likumu un tiesas satversme pa lielākai daļai nomainīta. No amatiem, kas reiz saistījās ar augstāko varu un spožāko autoritāti, pāri bija palikuši gandrīz vai tikai tukši tituli, ar kuriem despotisms atalgoja savus vergus. Mākslas un zinātnes, kalpošana tām, labā gaume, patiesa novērtēšanas spēja – viss pagrīma aizvien vairāk un vairāk. Mūki, baznīcas, ticības edikti, sekta, simboli un svētnīcas sāka nomākt ikvienu gara spēju. Senā izsmalcinātā valoda izvirta līdz barbariskam baznīcas un mūku latīnismam, dzejnieki dzejoja, nenieka nezinādami par elementārākiem dzejas mākslas likumiem, filozofi filozofēja par daimoniem un sakariem ar tiem, viņi mācīja par daudziem jauniem daimonu paveidiem un to darbībām, līdzās pilsoniskiem un apskaidrojošiem tikumiem izgudroja jau apskaidrotas dvēseles tikumus, t.i.,

- dievišķos,
- teurgiskos un
- vērojošos;

viņi zinājās daudz stāstīt par pasaulīgo un pārpasaulīgo dvēseli, īsāk – viņu filozofija, kuru sauca par neoplatōnisko, bija visbezzēdzīgāko filozofiju savijums, kas valdnieku piesegā, uzraudzēts vispārējā tieksmē pēc maģiskām mākslām, bija kļūvis tikpat izplatīts, cik graujošs. Tikai nedaudzī centās saglabāt uzticību vesela-

¹³ Gervaise.

¹⁴ T.i., atrodoties Livonijā, iespējams Vendenē (*tag. Cēsīs*).

jam saprātam un pretojās zinātņu iznīcībai, un izcilākais starp tiem bija Anikijs Mānlijs Torkvāts Sevērīns Boēthijs. Ja viena vienīga ievērojama gara spēki būtu pietiekami, tad zinātnēm Rietumu zemēs būtu jāpateicas viņam par to, ka tās daļēji tika saglabātas. Viņš ir dzimis Romā, domājams, ap 475. g., kad Italijā valdīja bijušais Romas algoto ģermāņu vienību karavadonis Odoakrs. Jau Boēthija vārds norāda uz to, ka viņš pieder pie visievērojamāko un senāko dzimtu atvasēm. Viņa vectēvs bija pretorijas prefekts imperatora Valentīniāna III laikā un 454. g. pēc imperatora pāvēles tika tā acu priekšā turpat imperatoriskajā pils nogalināts. 487. g. viņa tēvs bija konsuls Odoakra atjaunotajā konsulātā. Pēc viņa nāves vai nu tajā pašā 487. g. vai drīz pēc tam mūsu Boēthijs nonāca divu cienījamāko romiešu, šķiet, Fēsta un Symmacha, aizbildniecībā. Par viņa jaunības gadiem mēs zinām tikai to, ka viņš tos visai mērķtiecīgi ir izmantojis sava gara un sirds izglītošanai. Liekas, vislabprātāk viņš nodevās senatnes, filozofijas un matemātikas studijām, bet viņa iemīļotākie autori bija Platōns, Aristotelis, Eukleids un Ptolemāijs. Šajos gados viņš bija kļuvis arī par lielu dzejas mākslas cienītāju, to apliecina pirmā šī darba¹⁵ vārsmā, kur cita starpā viņš saka par mūzām:

*Sie einst mein Stolz in jenen schönen Tagen,
Wo noch das Glück dem frohen Jüngling lachte.*¹⁶

Ar sava rakstura morālo krietnumu viņš iemantoja ne mazāku cieņu, kā ar savām plašajām zināšanām. Valsts ievērojamākie vīri tiecās pēc viņa draudzības un vēlējās to redzēt kā savas ģimenes locekli. Taču viņš sev izvēlējās par sievu Elpidu, kādu cildenu sīkelīdu.¹⁷ Un viņa izvēle bija laimīga, jo Elpidai piemita visas tās gara un sirds īpašības, kas nepieciešamas laimīgai laulībai. Lasīšana bija izglītojamiņas prātu, mīlestība uz dzeju – izkopusi viņas jūtas, un tas viss bija jaušams viņas stingrajā tikumā.

Boēthija valstsvīra karjera bija tikpat sekmīga, cik laimīga bija viņa ģimenes dzīve. Jau ļoti agri viņš ieguva patricieša titulu, kam tolaik bija daudz līdzības ar bruņinieka nosaukumu mūsdienās. Kad 493. g. austrumgothu vadonis un slaveņais stipras valsts nodibinātājs Theodorichs, kuram piemita nevien spožas iekarotāja īpašības, bet arī gudra un laba valdnieka tikumi, bija pilnīgi pieveicis Odoakru un drīz pēc tam to licis notiesāt uz nāvi, Boēthijs iemantoja tik lielu viņa labvēlību un cieņu, ka cits pēc cita tam tika uzticēti dažādi augstākie galma un valsts posteņi un 508. vai 510. g. visbeidzot arī konsula amats, kas Theodoricha laikā, šķiet, bija atguvis savu sen zaudēto spožumu. Tolaik nāve viņam laupīja pirmo sievu Elpidu, kura tā arī nebija dāvājusi viņam bērnus. Otrreiz viņš apprecējās ar Rūstikiānu, konsula Aurēlija Memmija Symmacha meitu, kurš bija viens no cienījamākajiem un krietnākajiem vīriem Romā. Šī laulība bija tikpat laimīga kā pirmā, ja ne vēl laimīgāka. Jo viņam piedzima divi dēli – Symmachs un Boēthijs, un likās, ka jau agrīnā jaunībā tos bija iedvesmojis dižo senču gars, un 522. g. tēvs pieredzēja priecīgus brīžus, kad ķeizars un senāts iecēla abus, tikai 11-12

¹⁵ *De consolatione philosophiae.*

¹⁶ *Tais jaukajās dienās tās bija mans lepnums, / Kad laime vēl smaidīja liksmajam zēnam.*

¹⁷ *Mūd.:* sicīlieti.

g. vecos, zēnus par konsuliem, un jādomā, ka agrāk nekas līdzīgs vēl nebija pieredzēts. Šķiet, šis vispār bija viens no laimīgākajiem gadiem viņa mūžā. Jo kad šai pašā gadā Theodorichs, par lielu prieku romiešiem, pārcēlās no līdzšinējās Itālijas valdnieku rezidences Ravennas uz Romu, Boēthijam tika uzticēts godpilnais uzdevums ar runu apliecināt romiešu tautas prieku un pateicības jūtas, ko viņš darija, stāvēdams savu abu ar visām konsula regālijām tērpto dēlu vidū. Ar šo runu viņš ieguva diža oratora un korifeja slavu. Arī Theodorichs palika ar savu uzņemšanu tik ļoti apmierināts, ka nevien apstiprināja visas senāta tiesības un privilēģijas, bet arī dāvāja romiešiem jaunas svētīgas brīvības, un ņemot vērā, ka tas pa daļai bija Boēthija nopelns, viņš sev iemantoja lielu tautas mīlestību.

Bet Boēthijs gan arī bija vispārējās cieņas un mīlestības vērts. Viņš to bija pelnījis ar savu daudzējādo un nesalīdzināmo darbību valsts, baznīcas un zinātņu labā. Viņš pielika pūles, lai Theodoricha valdīšana būtu ilga un visiem svētīga, sakārtoja:

- monētu,
- svara un
- mēra attiecības un
- deva jaunu stimulu tirdzniecībai.

Līdzās šiem valstiskiem pienākumiem viņš cītīgi turpināja savas studijas un rakstīja par filozofijas, teoloģijas un citiem jautājumiem. It īpaši viņš iesaistījās pasākumos, kas bija vērsti pret eutychīdiešiem¹⁸ un nestoriešiem, daudz rakstīja par to strīdiem un šajā sakarībā pat piedalījās teologu sanāksmēs, kur ar savu erudīta viedokli guva pārākumu pār klātesošajiem teologiem. Turklāt, neraugoties uz to, ka Theodoricha reliģiskie uzskati bija pilnīgi atšķirīgi, Boēthijs vienmēr bija un palika valdnieka mīlulis. To pierāda arī lielā uzticēšanās, ar kādu Theodorichs ir griezies pie Boēthija jebkurā jautājumā. Tā, piem., pēc viņa pavēles Boēthijam bija jāmeklē franku valdniekam Klodvigam labs mūziķis un, kad Burgundijas valdnieka Gundebalda sūtņi lūdza no austrumgothu valdnieka ūdens un saules pulksteņus, kādus tie tik ļoti bija apbrīnojuši Romā, tad tas atkal bija Boēthijs, kuram Theodorichs uzticēja šo uzdevumu un kurš to arī izpildīja, pielikdams pie darba arī savas rokas. Šai sakarā Theodorichs ir rakstījis Boēthijam vēstuli,¹⁹ kuras saturs ir vislabākais pierādījums tam, cik augstās domās karalis bija par mūsu filozofa nopelniem. Viņš raksta:

«Burgundijas karalis ļoti vēlas, lai es viņam aizsūtītu ūdens un saules pulksteņus, līdz ar viriem, kas tādus izgatavo. Nevar ņemt jaunā, ja viņš grib redzēt to, kas radījis tik lielu izbrīnu viņa sūtņos.»

Tālāk viņš izteic Boēthijam komplimentus par viņa lielo erudīciju un dziļajām grieķu valodas zināšanām.

¹⁸ No virziena iedibinātāja vārda gr. v.: Εὐτυχιδης.

¹⁹ Cassiod. I. I. epist. XLV.

«Latīņiem ir jāpateicas jūsu tulkojumiem par to,» viņš turpina, «ka viņi var lasīt savā valodā mūziķi Pjthagoru, astronomu Ptolemaiju, aritmētiķi Nikomachu, geometru Eukleidu un var šajā valodā pamanīt loģika Aristoteļa atkāpšanos no teologa Platona. Romiskā ietērpā jūs esat atdevis sīkeliešiem mehāniķi Archimēdu; isāk, vienīgi pateicoties jums, Roma ir iepazinusi savā dzimtajā valodā visas mākslas un zinātnes, kas atsevišķu viru gādībā reiz plauka auglīgajā Grieķijā. Turklāt jūsu tulkojumi ir rakstīti ar tādu skaidrību un eleganci, ka esmu pārliecināts, – abu valodu pratējs tos vērtētu augstāk, nekā oriģinālus.»

Vēstules beigās Theodorichs lūdza Boēthijam cik ātri vien iespējams nosūtīt viņam minētos pulksteņus,

«lai varētu tur slavens kļūt, kur pašam neizdodas būt.»

Galū galā Boēthijs kļuva par *Magister officiorum*. Iesākumā viņš šo amatu gan atraidīja, jo par viņa palīgu bija jākļūst Dekorātam, kas bija nelāga cilvēks. Tomēr beigās, lai neiedzīvotos nepatikšanās, viņam ar to nācās samierināties. Un tā kā šis amats uzlika par pienākumu cita starpā arī pārraudzīt galma personāla uzvedību un ziņot valdniekam par iedzīvotāju sūdzībām provincēs, tad neizbēgami tas noveda pie tā, ka ar savu taisnības mīlestību, kas lika šķēršļus daudzu dižciltīgo gothu negausīgai laupīšanas kārei, viņš bija padarījis tos par saviem nesamierināmiem ienaidniekiem. Tā, viņš bieži aizkavēja par fināncēm atbildīgo Konigastu apmierināt savu mantkāribu uz pavalstnieku rēķina un nereti izjauca ķeizarkā galma pārvaldnieka Trigvillas netaisnīgos plānus. Kad Itālijas provinces bija piemeklējusi pilnīga neraža un visapkārt sāka just pārtikas trūkumu, pretorijas prefekts mudināja ķeizaru izdot ediktu, kas uzliktu par pienākumu Kampānijas provincei pārdot savus graudus valstij par tās noteikto cenu: ja šis edikts tiktu izpildīts, tad Kampānija būtu neglābjami pazudināta. Taču iejaucās Boēthijs. Ķeizaram klātesot, viņš norādīja ministram uz šī plāna postošajām sekām, un izpirkšana nenotika. Tieši tāpat viņš izglāba no ķeizara galminieku amatām konsulu Paulīnu un tā īpašumus. Dabiskā kārtā tas viss izraisīja naidu un vajāšanas no gothu augstmaņu puses un pasteidzināja Boēthija krišanu. Tomēr vismaz tik drīz tai nevajadzēja notikt, jo ķeizara žēlastība pret viņu balstījās nevis ietiepīgā vai paviršā labvēlībā, bet dziļā izpratnē par viņa talantu, ja vien, iestādamies par brīvību, senātu un saviem draugiem, Boēthijs pats būtu izturējies ar lielāku gudrību un, vērsoties pret areiāniešu reliģiskajām nostādnēm, – ar lielāku iecietību. Theodorichs bija areiānietis. Tomēr viņam ne prātā nenāca vajāt savus 'katolu' pavalstniekus, gluži otrādi, viņš tiem atstāja brīvību baznīcas lietās, bet valsts amatos deva pat priekšroku, salīdzinot ar savas ticības pārstāvjiem, jo viņu vidū nebija tik gudru viru, kā pretējā pusē. Šāda objektivitāte vien, it īpaši ja to ievēroja goths un iekarotājs, bija tā vērtā, lai saglabātu pret areiāniešiem zināmu iecietību. Taču naidis pret hairetiķiem, kam svešs pat elementārs taisnīgums, paveica tieši pretējo. Nav neiespējams, ka arī Boēthijs, kurš, dedzīgs 'katolis' būdams, savas ticības vārdā bija gatavs uz visu, ir izmantojis sakarus Kōnstantīnopolē, lai apkarotu areiāniešus, un 524. g. piedalījies ķeizara Iūstina rīkojumu izdošanā, kas bija vērsti pret Theodoricha ticības brāļiem, kurus Iūstīns, ņemot vērā savus sakarus ar austrumgothu valdnieku, bija saudzējis visās agrākajās pat

asiņainajās hairetiķu vajāšanās. Protams, šī rīcība rāda Boēthija raksturu ne visai izdevīgā gaismā. Taču ja apsveram, no kāda redzes viedokļa tolaik un vēl daudzus gadsimtus pēc tam raudzījās uz kristietību, tad šis tas būtu sakāms arī viņa attaisnošanai. Tajos laikos kristīgā reliģija bija spekulācijas un konfesiju lieta, pie katras izdevības tika pārķēpti tās svarīgākie pienākumi –

- satiecība,
- lēnprātība un
- mīlestība –

un visi hairetiķi tika uzlūkoti kā dieva un valsts ienaidnieki. Kāds brīnums, ja arī Boēthija galvā, kurš nekad vēl savā pieredzē nebija saskāries ar savstarpējās iecietības svētīgajām sekām, visur spokojās sektu naids, sirdsapziņas spaidi, vajāšanas un autorizēto formulu svarīgums? Piedevām kā romietis un Romas patriots, kura senči bija rakstījuši likumus tās visvarenākajiem valdniekiem, viņš dziļi izjuta to, ka nekas vairs nebija palicis pāri no kādreizējās viņa tik augsti vērtētās romiskās brīvības. Cik viegli varēja gadīties, ka pateicības jūtas, kurās reti kad ieklausās republikānis, ja tās nonāk konfliktā ar brīvību, apdzīsa mūsu Boēthijā pavisam, lai arī cik to ar saviem lieliskajiem darbiem viņa un viņa tautiešu labā būtu pelnījis Theodorichs. Tikpat maz Theodoricham var pārmetēt to, ka pēc šādas izturēšanās pieauga viņa bardzība. Toreiz viņa, jau krietni pavecā valdnieka, stāvoklis bija visnotaļ nestabils. Pat ja romieši un italieši atzina viņa valdīšanu par veiksmīgu, tie ne tuvu nebija viņam, ārzemniekam un areiānim, labvēlīgi, vēl jo vairāk tādēļ, ka Theodoricha augstmaņi, kaut arī bez viņa ziņas, aiz mantkārības bija pastrādājuši ne vienu vien netaisnību. Grieķu galmu viņš izjuta kā aplēptu ienaidnieku, kas, nebūdamas bīstams ar savu pārspēku, slepus tomēr spēja sakūdīt pret viņu pavalstniekus. Nevar ņemt ļaunā, ja šādos apstākļos viņš uztvēra grieķu galma izturēšanos pret areiāņiem nevienu kā apvainojumu, bet arī kā aizdomīgu izaicinājumu, un piedraudēja ķeizaram Iūstīnam iznīcināt Itālijā visus 'katoļus', ja viņš savu rīkojumu neatsauks. Tieši tad, kad viņš bija nolēmis sūtīt šai sakarā romiešu bīskapu Iōannu kopā ar dažiem citiem bīskapiem un senatoriem uz Kōnstantinopoli, kāds godājams galminieks apsūdzēja vienu no viscienījamākiem senatoriem Albīnu par to, ka viņš esot noslēdzis vienošanos ar ķeizaru, lai padarītu to par Itālijas valdnieku. Šī apsūdzība, vai nu tā bija pamatota vai nē, nevarēja neatstāt uz Theodorichu dziļu iespaidu. Boēthijs aizsteidzās uz Vērōnu, lai ar daiļrunības ieročiem aizstāvētu savu draugu un visu senātu, kuru tāpat apvainoja izdomātā vai reālā konspirācijā. Viņš to darīja ar tādu degsmi un atklātību, ka viņa ienaidniekiem galmā nebija grūti mest aizdomas arī uz viņu pašu. Un lai piesargas nelaimīgais, pret kuru valdnieka dvēselē ir iezagušās kaut mazākās aizdomas! Nu viņa krišana būs atkarīga vairs tikai no pretinieku iegribas, kuri droši var rēķināties ar to, ka par neuzticamu padarītais nespēs uzveikt pat neveiklas intrigas. Tā notika arī šoreiz.

- Basileijs,

- Ūpiliōns un
- Gaudentijs,

cilvēki, kurus pie kauna staba jau bija likusi sabiedriskā doma un tiesneša lēmums, kūdija dažus galminiekus apsūdzēt Boēthiju, un tika sadzirdēti. Valdniekam uzrādija vēstules ar nodevīgu saturu, kuras Boēthijs esot rakstījis ķeizara galmam un ziņoja par viņa un senāta savvērestību. Apsūdzības galvenie punkti bija sekojoši:

- pārspilēti iestājoties senāta labā, Boēthijs esot noklusējis pierādījumus, kas apliecinātu šīs kolēģijas nodevību pret valsti;
- saskaņā ar Boēthija pašrocīgi rakstītajām vēstulēm viņš esot izstrādājis plānu brīvības atjaunošanai; un visbeidzot,
- viņš esot nodevies maģiskām mākslām.

Šis pēdējais apvainojums bija, acīmredzot, domāts tautai, kurā Boēthijam bija daudz piekritēju un kurā šim nozieguma fantomam būru jāizraisa vislielākais riebums.

Tad Theodorichs, ne jau bez izbiedētā senāta piekrišanas, lika viņu apcietināt, konfiscēja viņa īpašumus un aizsūtīja uz Tikīnas²⁰ cietumu Mediolānas pavalsti. Šeit viņš ar možu garu sarakstīja savu traktātu par sv. trīnitāti un darbu par mierināšanos filozofijā. Beidzot 525. g. pēc ilgstoša ieslodzījuma, kad Theodoricha dusmas vēl vairojās sakarā ar viņa sūtniecības bēdīgo iznākumu, Boēthijam pēc valdnieka pavēles nocirta galvu. Līdzīgu galu piedzīvoja Boēthija sievastēvs Symmachs un romiešu bīskaps Iōanns, kurš ar grieķu galma piekrišanu un pretēji Theodoricha nodomiem savas sūtniecības gaitās bija iesvētījis ortodoksālajā ticībā visas areiāniešiem piederošās baznīcas. Tā beidzās vīra dzīve, kurš visādā ziņā bija pelnījis labāku likteni. Tomēr tādēļ vien nevajadzētu nosodīt Theodorichu kā cietsirdīgu un asinskāru tirānu. Jo,

- pirmkārt, viņa valdīšanas vēsture ļauj iepazīt valdnieku arī no pilnīgi citas puses, kad no viņa romieši varēja mācīties cilvēcīgākus uzskatus attiecībā uz asiņainajām gladiatoru cīņām, par kurām viņš bieži izteicies ar riebumu,²¹ un
- otrkārt, vēl aizvien nav pierādīts tas, ka apsūdzība par konspirāciju nebija dibināta, tādēļ nevar apvainot valdnieku tirāniskā netaisnībā.

Augstāk minētie apstākļi liek mums drīzāk noticēt tam, ka Boēthijs krita par upuri savam naidam pret hairetiķiem un savai brīvības mīlestībai. Pēc tā, ko viņš bija rakstījis un darījis 'katoļu' ticības labā, nākamajās paaudzēs varēja viegli izveido-

²⁰ Ticinum, tag. Pavia.

²¹ Cassiod. 1. V. cap. 42.

ties priekšstats par to, ka ticības dēļ viņš arī devies nāvē. Aizvien vairāk iegājās saukt viņu par mocekli. VIII gs. kopš langobardu valdnieka Luitpranda laikiem, kurš viņu godināja jau ar īpašu dievkalpojumu, aizsākās tradīcija, kad nevien Ti-kinā, bet arī citās italiešu draudzēs, piem., Lombardijas Brešā, ik gadus 28. oktob-ri tiek svinēti viņa kā svētā un dieva aizlūdzēja svētki.

Duras acis, cik maz iemeslu šādām fantāzijām dod Boēthija dzīves stāsts, kaut arī to atbalsta vairāki Romas katoļu rakstnieki. Grotijs spriež pareizāk,²² tei- dams, ka nāves sods Boēthijam esot izpildīts ne jau reliģijas, bet valsts nodevības dēļ, turklāt viņš ne bez pamata uzskata, ka Boēthija reliģija ir pat diezgan platō- niska.

Citi pieejamie Boēthija darbi²³

Aristoteļa rakstu tulkojumi:

Analytica priora et posteriora;

Topica;

Elenchi sophistici.

Komentāri par dažām šī filozofa grāmatām:

In Categorias Aristotelis libri II;

In eiusdem librum περὶ ἐρμηνείας lib. I;

Editionis secundae libri VI [?].

Komentāri par Porfyriju:

Ad Isagogen Porphyrii libri II;

Editionis secundae lib. I;

Komentāri par Ciceronu:

In Topica Ciceronis libri VI.

Paša raksti ar radniecīgu saturu:

De unitate et uno [Gundissalīna darbs; XII gs.];

De divisione;

De definitionibus [arī *De definitione*; Marija Viktorīna darbs; IV gs.];

Ad categoricos syllogismos introductionis, lib. I;

De differentiis topicis libri IV;

De syllogismo categorico;

De syllogismo hypothetico;

De praedicatione potestatis.

Raksti par matemātiku:

De arithmetica libri II. Tas ir II gs. pēc Kristus dzīvojušā pýthagoriešu filozo- fa Nikomacha no Gerasas darba *Ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή* atreferējums;

²² Grotius. *Praefat. ad Hist. Gothor. Vandalor. et Longobard.* p. 32.

²³ Dažu darbu piederība Boēthijam vai nosaukumu rakstība ir apšaubāma.

In Geometriam Euclidis libri III.

Raksti par mūziku:

De musica libri IV.

Raksti par rētoriku:

De locis rhetoricis lib. I.

Teoloģiskie raksti:

De sancta trinitate [arī *De trinitate*];

De unitate trinitatis;

De duabus in Christo naturis [arī *De persona et duabus naturis*];

De fide [arī *De fide catholica*; apšaubāms].

De hebdomadibus ir dažu nelielu rakstu kopojums.

Daži min viņu arī kā raksta *De disciplina scholarium* autoru. Tomēr šī banālā darba stils un saturs runā pretī šādam apgalvojumam. P. Labbe²⁴ rāda, ka visticamāk to ir sacerējis XV gs. sapņotājs un daudzrakstītājs, kartoizietis²⁵ Lēvenas Dionysijs²⁶ no Reikelas, kas ir apdzīvota vieta Lježas bīskapijā.²⁷

Raksti, kas veltīti apcerējuma *Par mierināšanos filozofijā* vēsturei

Šim apcerējumam ir ne mazums komentētāju un izdevēju, par tiem Fabrica²⁸ *Bibliotheca latina* 646. lpp. ir atrodams rādītājs. Šķiet, pirmais, kurš komentējis Boēthiju, ir

- Assērijs,

Šrevsberijas bīskaps Anglijā, dzīvojis IX un X gs., un, kā stāsta J. Lelands,²⁹ viņa komentārs esot ļoti labs. Pēc tam šo apcerējumu ir ļoti bieži izmantojuši vai drīzāk gan ar visādiem sārņiem izkropļojuši scholastiķi, tādi kā piem.,

- Roberts Grossetests jeb Linkolnas bīskaps Kapito Anglijā,³⁰
- Alberts Lielais XIII gs. un

²⁴ P. Labbe.

²⁵ T. i., kartoiziešu klostera mūks vai darbinieks; klosteri 1086. g. dibina sv. Bruno tag. Grenobles apkaimē.

²⁶ Dionysius de Leewis; Denis Leewis; D. von Rickel un Rijkel; D. van Leeuwen.

²⁷ Sk.: *Le Clerc Bibl. choisie*, T. XVI, p. 195.

²⁸ Fabriz.

²⁹ Savā Antona Halla 1709. g. izdotajā *Commentt. de script. Brit.* T. I, p. 16; Joh. Leland.

³⁰ Leland l. c.

- Londonas dominikāņu klostera priors Nikolajs no Trivetās XIV gs.

Tomēr neviens no šiem kometāriem nav tik nožēlojams, kā tas, kas tiek pierakstīts sv.

- Akvīnas Thomasam.

Jo šeit valda tik smieklīga gara tumsība, ka vai nu XIII gs. orākuls sv. Thomass būtu jāuzskata par pilnīgi neizglītotu, vai arī jāpieņem, ka šī smērējuma autors ir kāds cits. Nav iespējams, ka tik zinošs vīrs kā Akvīnas Thomass varētu būtu rakstījis tādus skaidrojumus, kā piem., pie vārdiem *Tyrus miscere venena*,³¹ ka *Tyrus* esot indīgs tārps, kura asinīs ir purpurkrāsa; vai lib. III, pros. 8, ka Alkibiads esot bijis visskaistākā sievietē; vai lib. III, metr. 12, ka vārds *Taenarus* cēlies no *threni*, jo ellē skanot gaudas un žēlābas utt. Tāpat arī pie lib. II, metr. 1 citētais Alana dzejolis *De planctu naturae et scientiae* skaidri pierāda, ka šī savārstījuma autors nevar būt Akvīnas Thomass, jo pēdējais, kā zināms, ir miris jau 1274. g., kamēr dzejolis ir parādījies tikai ap 1300. g. Tādēļ Pjērs Kallī,³² Renāts Ballins³³ un daudzi citi uzskata,³⁴ ka tā autors ir kāds dominikānis no Velsas apgabala Anglijā vārdā Thomass, un ka pārpratums ir, acīmredzot, radies tādēļ, ka viņa pavārds *Anglicus* ir ticis sajaukts ar sv. Thomasa, kurš arī bija dominikānis, pavārdu *Angelicus*. Lai arī cik ticams liekas šāds pieņēmums, tomēr vācu vārds *Ungeld*, ar kuru komentārā tiek skaidrots latīņu *coemptio*,³⁵ liek domāt, ka tā autors ir vācietis. Ja salīdzinām šo savārstījumu ar banālo rakstu *De disciplina scholarium*, kas XV gs. b. vairākkārt iespiests ar Boēthija vārdu, tad var atrast skaidras liecības tam, ka šī darba autors ir jau iepriekš minētais

- Lēvenas Dionysijs.

Vēl ticamāku to padara fakts, ka J. fon Trittenheims, Konrāds Gesners, Joziass Zimlers, Jakobs Frīze, Antonijs Possevīns un no pēdējiem J. Francs Foppens³⁶ aplicina,³⁷ ka tieši viņš esot sarakstījis *De doctrina scholarium* un *Commentarium in Boethium "De consolatione philosophiae"*.

Var tikai pabrīnīties, ka laikmetā, kurā no jauna uzplauka zinātnes, tik bieži tika publicētas tādas nožēlojamas plāpas, jo tās atrodamas gandrīz vai visos XV un XVI gs. izdevumos. Vienu no vecākiem šāda veida darbiem ar vācu tulkojumu, par kuru man vēl pie gadījuma būs jārunā, ir laidis klajā 1473. g. Nirnbergā³⁸

³¹ Lib. II, metr. 5. 9.

³² Pierre Cally.

³³ Renatus Ballinus.

³⁴ Sk. mana tēva Frīdriha G. Freitāga darbu *Adparatus literarius ubi libri partim antiqui partim rari recensentur*, Th. 1, S. 245.

³⁵ Lib. I, pros. 4.

³⁶ Joh. von Trittenheim; Konrad Gesner; Josias Zimler, Jacob Friese, Antonio Possevino; Joh. Franz Foppens.

³⁷ *Bibl. Belgicae*, Th. 1, S. 242. und 243.

³⁸ In fol.

- Antons Koburgers.³⁹

Viens šī darba eksemplārs atrodas Leipčigas Universitātes bibliotēkā. Tas beidzas ar vārdiem:

Hic liber Boecii "De consolatione philosophiae" in textu latina Alemanicaque lingua reffectus ac translatus, una cum apparatu et expositione Beati Thomae de Aquino ordinis praedicatorum finit feliciter. Anno Domini MCCCCLXXXIII. XXIII. Mensis Iulii. Condidit hoc civis Alumnus Nurembergensis Opus arte sua Antonius Coburger.

Reimanns⁴⁰ uzskata, ka pirmais Ķelnes izdevums ir parādījies 1501. g. Tomēr vēl pirms tam ir laisti klajā četri citi izdevumi, un proti – 1481.,⁴¹ 1482.,⁴² 1488.⁴³ un 1497.⁴⁴ g. Abu pēdējo izdevumu eksemplāri arī ir atrodami Leipčigas Universitātes bibliotēkā. Vecākais ir bez nosaukuma un sākas ar vārdiem:

Incipit tabula super libros Boetii "De consolatione philosophiae" secundum ordinem Alphabeti.

Tālāk seko sv. Thomasa *Proemium* un viņa komentārs par tekstu. Nobeigumā ir vārdi:

Libri quinque "De consolatione philosophiae" cum commento per me Joannem Koelhoff de Lubec Colonie civem diligenter elaborati Anno Salutis MCCCCLXXXVIII. ipso die beati Jo. Chrysostomi finiunt feliciter.

Druka un papīrs nav tik skaisti kā nākamajā izdevumā. Visi sākumburti ir zīmēti. Pievienots ir Žana no Žersonas⁴⁵ *De consolatione theologie*. Otrā izdevuma nosaukums ir sekojošs: *Boetii viri celeberrimi "De consolatione philosophiae" liber cum optimo commento beati Thome Colonie*. Zem šī nosaukuma redzams kāds visai nožēlojams kokgriezums. Titullapas otrajā pusē ir speciāls satura rādītājs; tālāk seko komentētāja *Prohemium*⁴⁶ un beigās *Epilogatio*. Darbs noslēdzas ar vārdiem:

Libri quinque "De consolatione philosophiae" Boetii Rhomani consulis ac oratoris splendissimi una cum commentaria editione per Henricum Quentell in Colonia diligenter elaborati explicuit Anno gratie Miles.CCCCXCVII. pridie Kalend. Januarii.

³⁹ Anton Coburger; Antonius Coburger; in fol.

⁴⁰ Reimann. *Catal. Bibl. Th.* 1, S. 356.

⁴¹ In fol.

⁴² In 4.

⁴³ In fol.

⁴⁴ In 8.

⁴⁵ Cancellarius Parisiensis.

⁴⁶ *Prohemium* un nedaudz augstāk *Proemium* ir viens un tas pats klasiskā laikmeta vārds *prooemium* atšķirīgās rakstībās.

Šeit ir skaista druka un papīrs, sākumburti zīmēti. Darbam ir 192 lpp. Šai pašā bibliotēkā atrodas vēl kāds izdevums,⁴⁷ ļoti līdzīgs, izņemot formātu, iepriekšējam, ceturtajam – 188 lpp. biezs, taču izdevējs, vieta un gads nav uzrādīti. Tā nosaukums ir: *Boetii viri celeberrimi "De consolatione philosophie" cum optimo commento beati Thome.*

Gandrīz tikpat liela veiksmē ir pavadījusi izglītotā Parīzes grāmatizdevēja Jodoka Bādija, saukta par

- Askenziju,

komentāru. Viņš dzimis 1462. g. netālu no Briseles Assenē. Viens no senākiem šī komentāra izdevumiem iznāca Parīzē 1495.⁴⁸ g. Abi, Thomasa un Bādija, komentāri atrodami arī Johanna Kleina⁴⁹ izdotajā, XV gs. b. Leidenē⁵⁰ publicētajā darbā ar nosaukumu: *Boethius "De consolatione philosophiae" et de disciplina scholarium cum commentariis ab infinitis fere erroribus emendatis. Additum est carmen iuvenile Sulpitii de moribus in mensa servandis et Quinctiliani praeceptum de officio scholasticorum erga praeceptores.*

Pēc Bādija apcerējuma labā daudz ir darījis Florences cisterciešu mūks

- Nikols Krescijs.⁵¹

Viņš darbu attīrīja no sholastiķu un XV gs. pirmo izdevēju atstātajiem uzslāņojumiem un atjaunoja to ciešamā izpildījumā. Vēstulē *Ad Antonium Lanfredinum Florentinum civem illustrem* viņš pats izsakās par saviem nopelniem sekojoši:

Erat hic liber adeo saeculorum incuria jam depravatus, ut nullus sui autoris nitor, nullusque prope cultus agnosceretur. Qui cum superioribus annis restitutionem sui posceret, multo pluribus vulneribus affectus est. Nanque mutilus, inversus et a se plurimum mutilatus prodiit ab impressoribus in manus hominum cum commentariis quae falso divo Thomae Aquinati adscribuntur. Rogatus itaque ut hunc ipsum Boethii librum emendarem ac pristinae integritati, quoad possem, restituerem, id eo lubentius feci, quod materia, de qua agebatur, ea profecto est, quae religiosum virum maxime deceat.

Kāds vēlāks Boēthija izdevēja Theodors Zicmans⁵² ir taisnīgi novērtējis Nikolu Kresciju, teikdams, ka, daļēji pateicoties labiem manuskriptiem, daļēji – paša kritiskajai izjūtai, viņš ir izvēlējies labākos teksta variantus. Viens no retākajiem izdevumiem, kas palicis nezināms arī Fabricam un citiem, ir publicēts 1507. g.⁵³ ar nosaukumu: *Boetius "De philosophiae consolatione"*. Beigās rakstīts:

⁴⁷ In 4.

⁴⁸ In 4.

⁴⁹ Johann Klein.

⁵⁰ In 4.

⁵¹ Nicolo Crescio.

⁵² Theodor Sitzmann.

⁵³ In 8.

*Impressum Florentiae*⁵⁴ opera et impensa Philippi Giuntae bibliopolae Florentini, Anno Salutis M.D.VII. mense Decembri.

Vai šis ir bijis pirmais izdevums, to es nevaru pateikt. Šķiet, izdevējam tolaik vēl nav bijuši grieķu burti, jo visi grieķiskie fragmenti ir izlaisti un ir atstāta tukša vieta, lai tos tur varētu ierakstīt ar spalvu. J. A. Fabricus savā *Bibliotheca latina*⁵⁵ un J. N. Funke⁵⁶ savā *Commentarium de inerti ac decrepita linguae latinae senectute*⁵⁷ min divus jaunākus – 1513. un 1521. g. izdevumus,⁵⁸ taču viņi neko nesaka par to, vai tajos ir iespiesti arī grieķu fragmenti.

J. Murbels,⁵⁹ kurš dažnedažādu nejauku liktens triecienu piemeklēts, mira visdrūmākajos apstākļos 1517. g. Deventerā,⁶⁰ XVI gs. s. ir vēlreiz publicējis tekstu Krescija redakcijā, pievienojot tam savu komentāru. Viņš dižojas ar to, ka esot pirmais, kurš restituējis grieķu fragmentus. Par to viņš pasaka jau nosaukumā: *Severini Boethii "De consolatione philosophiae" Liber cum Comment. Jo. Murbelii. Insunt in hoc opere Graeca qua in permulgatis hactenus exemplaribus desiderantur, insunt et haec, Nicolai Crescii Florentini epistola, Jacobi Bononiensis in Boethium Praelectio, Th. Goth. Regis ad Boethium Epistola ex Cassiodori variis, Augusti Dathi Epistola quoddam Boethii carmen enarrans. Rodolphi Agricolae Phrisii in Boethii partem luculentae enarrationes, et alia quaedam minime poenitenda. Daventriae apud Alb. Pafraet.*⁶¹ Gads nav uzrādīts.

Tad sekoja ar piezīmēm papildinātie Antverpenē dzimušā

- Th. Pulmana⁶²

izdevumi, kurš m. XVI gs. nogalē Salamankā. 1562. g. Boēthiju izdeva:

- Kristofs Plantīns;⁶³

1607. –

- Th. Zicmans⁶⁴

no Hanavas; 1611. g. Leidenē un 1633. g. Sedecā –

- Peters Bertijs.⁶⁵

⁵⁴ Tekstā: *Florentinae*.

⁵⁵ Th. 2, S. 213.

⁵⁶ Joh. Nikol. Funke.

⁵⁷ Lemgau, 1750, in 4, Cap. 3. S. 239.

⁵⁸ In 8.

⁵⁹ Joh. Murbel.

⁶⁰ Sk.: *Menkeniorum Bibliotheca virorum militi aequae ac acripts illustrium*. – Leipzig, 1734, S. 312.

⁶¹ In 4.

⁶² Theod. Pulmann.

⁶³ Christoph Plantinus.

⁶⁴ M. 1623. g.

⁶⁵ Peter Bertius; m. 1629. g. Parīzē, būdams karaļa historiogrāfs un matemātikas *Prof. supernumerarius*.

Pēdējais izdevums papildināts ar viņa un citu zinātnieku piezīmēm, kā arī Boēthija dzīvi apcerošu priekšvārdu, un tam ir daudzas priekšrocības, tomēr netrūkst arī iespiedkļūdu. Pareizāks ir 1671. g.⁶⁶ Haka grāmatu apgādā publicētais un 1753. g. Leipciģā atkārtoti iespiests izdevums, kam pievienoti:

- J. Bernarta, Th. Zicmana un Renāta Ballina⁶⁷

zinātniskie komentāri. Vispirms tiek sniegts jau iepriekš pieminētais P. Bertija priekšvārds, tālāk seko *Aliquod Scriptorum eiusdem aetatis ac recentiorum de Boetio Testimonia* un *Theodori Pulmanni Craneburgii de Metris Boethianis libellus*. Noslēgumā ir Boēthija *Opuscula sacra* ar nedaudziem Ballina komentāriem un divi reģistri – viens par pašu darbu, otrs – par tā komentāriem. Nenoliedzami šim izdevumam ir vislielākās priekšrocības, salīdzinot ar citiem. Ipaši ieteicami ir Ballina komentāri skaidrības dēļ, kādu tie rada par šo darbu.

Mazāk ievērojams, tomēr vēl aizvien lietojams ir:

- Pjēra Kalli⁶⁸ izdevums.

Langlets no Frenuā *Tablettes chronologiques*⁶⁹ un Dāvids Klēments⁷⁰ *Bibliothèque historiq. et crit. des livres difficil. à trouver*⁷¹ pieskaita to retajām grāmatām, kura bez priekšvārdiem, reģistra un variantu rādītāja tika publicēta 325 lpp. ar nosaukumu: *Annicii Manlii Severini Boetii. V. C. et inl. excons. ord. exmag. off. atque Patricii Consolationis Philosophiae Libros quinque Interpretatione et Notis illustravit Petrus Callyus Regius Eloquentiae et Philosophiae Professor in Academia Cadomensi, iussu Christianissimi Regis, in usum Delphini. Lutetiae Parisiorum, apud Lambertum Roulland, Reginae Christianissimae Typographum et Bibliopolum, via Jacobaea sub scuto Reginae. M.DC.LXXX. Cum Privilegio Regis.*⁷² 1695. g. vēl nepārdotajiem eksemplāriem tika iepiests jauns nosaukums un izņemts drukas kļūdu saraksts. *Annicii Manlii Severini Boetii V. I. et. Inl. Excons. ord. Ex Mag. off. atque Patricii Consolationis Philosophiae Libros Quinque Interpretatione et Notis illustravit Petrus Callyus, Regius Eloquentiae Professor in Academia Cadomensi, iussu Christianissimi Regis in usum Serenissimi Delphini. Lutetiae Parisiorum apud Fredericum Leonard, Regis et serenissimi Delphini Architypographum. M.DC.XCV. Cum privilegio Regis.* Lai nevienam nemaldinātu J.B.L. Osmonta darbā *Dictionnaire typographique*⁷³ minēts 1640. g. izdevums. Tā ir iespiedkļūda. Priekšvārdā Pjērs Kalli cenšas pierādīt, ka XV un XVI gs. izdevumos sastopamais komentārs nevar būt Akvīnas Thomasa darbs, jo tas ir pārāk banāls.

⁶⁶ In 8.

⁶⁷ Joh. Bernart; Rhenatus Ballinus.

⁶⁸ Pierre Cally.

⁶⁹ Langlet du Fresnoy; Paris, 1744, in 8, Th. 2, S. 249.

⁷⁰ David Clement.

⁷¹ Th. 4, S. 437.

⁷² In 4.

⁷³ Osmont Jean-Baptiste-Louis; m. 1773. g.; Th. 1, S. 115.

No jaunākiem izdevumiem poligrāfiskā izpildījuma ziņā pārāks par visiem citiem, nenoliedzami, ir izdevums, kas dienas gaismu ieraudzījis 1752. g. Glazgovas Universitātes tipografijā. Tajā publicēti arī nedaudzi teksta varianti no Oksfordas un Glazgovas rokrakstiem.

No trim Helmštates Universitātes rokrakstiem un četriem izdevumiem Polikarps Laizers ir izveidojis vienu labāku *De consolatione philosophiae* dzejas variantu un ievietojis to savā apcerējumā ar nosaukumu: *Historia poetar. et poemat. medii aevi*,⁷⁴ kuru viņš publicējis par apstiprinājumu savam, jau Boēthija dzīves aprakstā paustajam, viedoklim par zinātņu stāvokli viduslaikos.

Vācu tulkojumi

Jau XV gs. mūsu senči ir varējuši lasīt Boēthiju vācu tulkojumā. Tas iznāca 1473. g.⁷⁵ Nirnbergā pie Antona Koburģera⁷⁶ kopā ar oriģinālu un it kā Akvīnas Thomasa rakstīto komentāru un atrodams Drēzdenes Keizarišķās bibliotēkas retumos.⁷⁷ Prosper Mārchands⁷⁸ savā *Dictionaire historique*⁷⁹ uzskata šo tulkojumu par Eslingas pilsētas rakstveža

- Nika fon Vailes⁸⁰

darbu. Taču tam iebilst pats Vaile priekšvārdā saviem *Translatzionen oder Tütschungen*, kas pirmo reizi iznāca 1478. g.⁸¹ Tur viņš raksta:

Vēl jo mazāk es būtu kavējis izdot savu Boēthija "De consolatione philosophiae" tulkojumu, kaut arī tādēļ man būtu jācieš zaudējumi. Jo apmēram pirms četriem gadiem ir publicēts un ticis izpārdots šī paša Boēthija darba tulkojums, un tā pircēji ir iedomājušies, ka šis tulkojums ir manējais; pēc tam kad tika sacīts, ka manējais tiek vēl kaldināts un drīz būs gatavs, man par mierinājumu bija maz tādu pircēju, kuri teica, ka negribētu redzēt šo tulkojumu vai zināt par to.

Tā kā 1478. g. Eslingas pilsētas rakstvedis raksta, ka ir izpārdots pirms aptuveni četriem g. publicētais tulkojums, tad tas nevarētu būt nekas cits, kā iepriekšminētais, 1473. g. Nirnbergā pie Koburģera publicētais izdevums. Polikarps Laizers savā darbā *Historia poetar. et poemat. medii aevi*⁸² min latīnisko Boēthiju, kas publicēts kopā ar vācu tulkojumu, nenorādot gadu, izdošanas vietu un izdevēju. Vai tas ir N. fon Vailes tulkojums vai arī kāds cits no pirmajiem izdevumiem, to es nevaru pateikt.

⁷⁴ Halae, 1721.

⁷⁵ In fol.

⁷⁶ Anton Coburger.

⁷⁷ *Merkwürdigkeiten der königlichen Bibliothek zu Dresden*, Th. 1, S. 288.

⁷⁸ Prosper Marchand.

⁷⁹ Th. 2, S. 115.

⁸⁰ Nic von Wyle.

⁸¹ In fol.

⁸² Halle, 1721. 8. S. 19.

1660. gadā Nirnbergā tika publicēts vēl viens tulkojums ar virsrakstu: *Severini Boecii Christlich vernünftiges Bedenken, wie man sich bei vordringender Gewalt und Wohlergehen der Gottlosen auch unrechtmässig Leiden und Übelgehen der Frommen zu verhalten habe; in fünf Büchern verfasst, dem Liebhaber der deutschen Sprache zu Nutzen aus dem Latein übersetzt, nebst richtiger Beschreibung des Boecii Lebenslaufes.*⁸³ J. Foigts savā *Catal. libr. rar.*⁸⁴ raksta, ka šis 1660. g. Nirnbergas tulkojums ir ārkārtīgi rets. Taču vēl vairāk nekā rets, tas ir banāls. Tulkotājs ir parakstījis tikai ar iniciāļiem:

- J. H. Dr.

Kāda vēlāka tulkojuma, par kuru es tūdaļ runāšu, autori saka:

Kā prozā, tā dzejā šis tulkojums ir tik nesaprotams, ka liekas, vai nu tulkotājs ir pārāk maz pacienties, vai arī nav spējis pietiekami izprast vai izteikt autora dziļo domu.

XVII gs. b. tam sekoja kāds cits tulkojums ar nosaukumu: *Des fūrtreflichen hochweisen Herrn Sever. Boetii, weil. Bürgermeisters zu Rom Vernunftgemässer Trost und Unterricht, die Widerwertigkeit und Bestürzung über den vermeinten Wohl oder Übelstand der Bösen und Frommen, in fünf Büchern, verdeutscht und mit beigetzten kurzen Anmerkungen über etliche dunkle Ort desselben; samt eigentlicher Lebensbeschreibung des seel. Boetii. Gedruckt in der Fürstl. Pfalzgräfl. Resid. Stadt Sulzbach, durch Abraham Lichtentaler. 1667.*⁸⁵

- Kristofs Knorrs fon Rozenrots,⁸⁶

Zulcbachas-Pfalzgrāfas galma slepenpadomnieks un kanclers, ir sarakstījis priekšvārdu un atdzejojis tulkojumā sastopamo dzeju. Tulkotājs, acimredzot, ir ar saviem teosofiskajiem rakstiem tik ļoti pazīstamais

- Francs Merkurs fon Helmons.⁸⁷

Jo, kad viņš pēc Brandenburgas kūrfirstes Sofijas pavēles ir vēlreiz izdevis šo 255 lpp. biezo darbu ar nosaukumu: *Des fūrtreflichen hochweisen Severini Boetii, weil. Bürgermeisters zu Rom, Consolatio philosophiae, oder Christlich Vernunft*

⁸³ In 12; «Kristīga prāta pārdomas par to, kā attiekties pret bezdievju pieaugošo varu un labklājību un netaisnīgajām dievbijīgo ciešanām un postu; vācu valodas cienītājam noderīgs tulkojums no latīņu valodas ar patiesu Boēthija dzīves aprakstu.»

⁸⁴ Joh. Voigt; S. 132.

⁸⁵ In 12; «Izcilā, viedā Sevēr. Boēthija kunga, kādreizējā Romas pilsētas galvas, prāta dibināts mierinājums un mācība, nepatika un pārsteigums par iedomāto labklājību vai postu, kāds piemeklē jaunos vai dievbijīgos; piecās grāmatās vāciskots un ar īsiem komentāriem papildināts sakarā ar kādu neskaidru šī darba vietu; ar patiesu svētlaimīgā Boēthija dzīves aprakstu. Izdevis Abrahams Lichtentalers 1667. g., Zulcbachas pilsētas firsta Pfalzgrāfas rezidencē.»

⁸⁶ Christoph Knorr von Rosenroth.

⁸⁷ Franz Merkur von Helmont.

gemässer Trost und Unterricht in Widerwertigkeit und Bestürzung über den vermeinten Wohl oder Übelstand der Bösen und Frommen, verdeutscht und mit beigefügten kurzen Anmerkungen über etliche dunkle Ort desselben zum andern Mal ausgelegt 1697, in Lüneburg bei Joh. Georg Lippert zu finden,⁸⁸ viņš neieklāja tajā Knorra priekšvārdu, bet gan pievienoja jaunu, kurā skaidri pasaka, ka ilgu laiku esot meklējis kādu, kurš vēlētos tulkot Boēthija dzejas, un Knorrā viņš beidzot atradis vīru, kurš tās iztulkojis tik precīzi un jauki, ka starp oriģinālu un kopiju nav pamanāma ne mazākā atšķirība. To, ka darbs guva patiesu atzinību, apliecina J. Mollers.⁸⁹ Viņš saka:

Non possum h. l. defraudare laude debita, quam ingenti cum delectatione per multos iam annos volvi ac revolvi Metaphrasin librorum Boetii "De consolatione philosophiae" germanicam, longe elegantissimam, quae ἀνώνομας Solisbaci An. 1667 in 12 prodiit. Autorem vero agnoscit Virum illustrem et omnigenam eruditionis famam adeptum, iam pridem immortalem, Christ. Knorrium a Rosenroth, Ministrum aulae Solisbacensis principem. Hanc certe, tum ob praerogativas alias haud vulgares, tum ob metra vernacula Boethianis ferme superiora, et nulli non poetarum Germaniae modernorum palmam venustatis ingeniosae inque auctoris mente accurate exprimenda felicissimae dubiam redditura omnibus aliis Boethii versionibus cum. Chr. Henr. Postelio (in observat. in Periocham de Iunonis calliditate Homericam p. 480.) praeferre nullus dubito.

Teikto var salīdzināt ar *Leipziger Beiträge zur kritischen Historie der deutschen Sprache*,⁹⁰ kā arī ar J. Gotlība Šummela *Übersetzer Bibliothek*.⁹¹

1724. g. iznāca: *Der in seinem Gefrängnitz philosophirende Boetius, d. i. Boetii fünf Bücher "De consolatione philosophiae", oder Tröstung aus der Weltweisheit; aus dem lateinischen ins Deutsche, so wohl was die meisten ungebunden, als gebundenen Reden betrifft, mit einiger Freiheit übersetzt, durch Joh. Just. Fachsium, schol. Clausthal. h. t. Rector. Goslar 1724.*⁹² Nosaukumā minētā brīvība izpaužas tādējādi, ka *Mierināšanas filozofijā* rektora kungs ir pārvērtis par nožēlojamu skolas komēdiju.⁹³

Pēdējais vācu tulkojums publicēts ar nosaukumu: *Des Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius Fünf Bücher vom philosophischen Troste, aus dem la-*

⁸⁸ Izcilā, viedā Severīna Boēthija, kādreizēja Romas pilsētas galvas, *Consolatio philosophiae* jeb kristīga prāta sniegts mierinājums un mācība nepatīka un pārsteiguma par jauno vai dievbijīgo [cūvēku] iedomāto labklājību vai postu, vāciskots un ar isiem komentāriem par kādu neskaidru šī darba vietu papildināts, otrreiz izdots 1697. g., atrodams Līneburgā pie J. Georga Lipperna.

⁸⁹ Joh. Moller; darbā: Daniel George Morhofs. *Polyhistor*, Lübeck, 1747, in 4, Th. 2, B. I. Cap. II, § 1. S. 54.

⁹⁰ 1741, in 8, Th. 7, S. 492.

⁹¹ Joh. Gottlieb Schummels; Wittenberg, 1747, in 8, S. 347.

⁹² Ieslodzījumā filozofējošais Boēthijs, t.i., piecas Boēthija "De consolatione philosophiae" grāmatas jeb dzīves gudrībā dibināts mierinājums; pa lielākai daļai ar zināmu brīvību dzeju un prozu no latīņu valodas uz vācu tulkojis J. J. Faksijs, Klausthāles skolas rektors tajā laikā. Goslāra, 1724. g.

⁹³ Skat.: *Beitr. zur crit. Hist. der deutsh. Sprache*, Th. 1, S. 10, 448.

teinischen von neuem übersetzt, Leipzig 1753 in 8 bei Joh. Michel Teubner.⁹⁴
Tulkotājs –

- M. J. Gotfrīds Richters

ir sevi nosaucis zem veltījuma Freibergas maģistrātam. Sākumā tiek sniegts Boēthija dzīvi aprakstošs priekšvārds, kurā ir daža laba nepareizība. Pats tulkojums ir nevien smagnējs, bet dažviet arī kļūdainš. Tā, piem., vārdi lib. I, pros. 3, 5:

meam scilicet criminationem vererer et quasi novum aliquid accideret perhorrescerem?

pilnīgi aplami tiek tulkoti kā:

*Musste ich nicht selbst befürchten, dass mir solches zur Beschuldigung gereichen möchte? Dürfte ich also wohl dafür erschrecken, gleichsam als wäre es etwas neues?*⁹⁵

Vai arī lib. III, pros. 4, 9-10

..despectiores potius improbos dignitas facit. [10] Verum non impune; reddunt namque improbi parem dignitatibus vicem, quas sua contagione commaculant

tiek tulkots kā:

*so müssen sie wegen des Ansehens vielmehr für gottloser und untugendhafter gehalten werden; und dies nicht unbillig, weil die Lasterhaften den hohen Würden selbst Gewalt anthun, und sie mit ihrer ansteckenden Bosheit beflecken*⁹⁶

utt. Vēl ļaunāk ir ar tulkotāja dzejnieka talantiem. Paraugam lai ir dzejolis, kas pirmais man gadījies pie rokas. Latīnisko lib. III, metr. 4:

*Quamvis se Tyrio superbus ostro
Comeret et niveis lapillis,
Invisus tamen omnibus vigebat
Luxuriae Nero saevientis;*

*Sed quondam dabat improbus verendis
Patribus indecores curules.
Quis illos igitur putet beatos
Quos miseri tribuunt honores?*

viņš tulko sekojoši:

*Suchte Nero seinen Thron
Gleich mit Purpur auszus schmücken;
Lies er gleich in Kleid und Kron
Gold und Edelsteine sticken:
So gebar die Grausamkeit
Die mit Schwelgen sich vereinte,*

*Bosheitsvoll gab seine Hand
Durch ihn selbst beschimpfte Würden
Männern die er würdig fand
Und geschickt zu schweren Bürden.
Aber wer verehrt ein Amt,
Wer kann das für Ehre preisen,*

⁹⁴ Anikija Mānlija Torkvāta Sevērīna Boēthija piecas grāmatas par filozofisko mierinājumu, jauns tulkojums no latīņu valodas, Leipciģa, 1753., pie J. Michela Toibnera.

⁹⁵ Vai man pašam nebija jābaidās, ka to izmantos manai apsūdzībai? Vai gan tādēļ es drikstēju nobīties, it kā tas būtu kaut kas jauns?

⁹⁶ Jūsu autoritātes dēļ jūs vēl varāk uzskatīs par bezdievi un netikli, un ne bez pamata, jo augstu godu nekrietnie apgāna un to aptraipa ar savu lipīgo ļaunprātību.

*Ihm doch nichts als Hass und Neid.
Alle wurden seine Feinde.*

*Was von bösen Gebern stammt
Und was Menschen sich erweisen?*⁹⁷

Franču tulkojumi

Pirmā franču tulkojuma autors ir

- Žans no Mēnas⁹⁸

kas pazīstams galvenokārt kā *Roman de la Rose* turpinātājs, kuram viņš pievērsies pēc tā pirmā autora Gijoma no Lorrisas⁹⁹ nāves. Viņš dzīvojis XIII gs. un savu vārdu iemantojis no dzimtās pilsētas Mēnas nosaukuma – nelielas apdzīvotas vietas Luāras krastā netālu no Orleānas. Tā kā viņš bijis klibs, tad ticis saukts arī par Klopinelu.¹⁰⁰ Darbu *De consolatione philosophiae* viņš tulkojis pēc Francijas karaļa Filipa Skaistā pavēles, kuram arī veltījis savu tulkojumu. Karalim viņš saka:

A sa Royale Majesté, très noble Prince, par la Grace de Dieu, Roys des François Philippe le Quart, je Jean de Meun, qui jadis au Roman de la Rose, quand jalousie eut mis en prison Bel accueil, enseigné la maniere du Chastel prendre, et Rose cueillir: et translaté de Latin en François, le livre de Vegece, de Chevalerie, et les Livres des Merveilles de Hirlande, et la vie et les epîtres de Pierre Aboullard¹⁰¹ et d'Hélis sa femme, t'envoye ores Boece de consolation que j'ai translaté en François, jaçoit que bien entendes le Latins.

Darbā *Bibl. de France*, 676. lpp. Antuāns di Berdjē¹⁰² saka:

Les Cinq livres de Boëce Severin de la Consolation de la philosophie, partie en Rime partie en Prose à l'imitation de l'auteur: laquelle traduction n'a onques été imprimée.

Turpreti Mišels Metērs¹⁰³ savā *Annalibus typographicis* pierāda pretējo. Pirmās daļas 441. lpp. rakstīts:

Boece de Consolation en François translaté par Jehan de Meun à la requēre de Philipi IV. Roy de France; et livre des Eneides compilé par Virgile translaté de

⁹⁷ Tūlīt pat tikoja Nerōns ar purpuru izgreznot troni, ar zeltu un dārgakmeņiem lika izrakstīt tēru un kroni. Tā, neželība un bauda dzemdēja viņam tik vien kā skaudību, naidu; ienaidu juta ikviens.

Nikni dalīja viņa roka paša apsmietos titulus vīriem, kurus turēja par smago nastu cienīgiem, veikliem. Bet kurš gan cienīs amatu, kurš uzskatis to par godu, kāds pastāv cilvēku starpā, ja tas ļauna dēvēja dots.

⁹⁸ Jean de Meun vai Mahun; Jean de Meung; John of Meun; Johannes von Meung.

⁹⁹ Guillaume de Lorris.

¹⁰⁰ Clopinell.

¹⁰¹ Varam vienīgi atgādināt, ka rakstība F. K. Freitāga sniegtajos tekstos nav mūsdienīga, tāpēc vietumis liekas visumā dīvaina un nepierasta.

¹⁰² Antoine du Berdier.

¹⁰³ Michael Maitaire.

Latin en François: par Guillaume le Roy; le dernier de Septembre, l'an mil quatre cents LXXXIII, a Lyon in Fol.

un 573. lpp.:

Boece de Consolation en François: à Paris pour Antoine Verard XIX d'Augoust M. CCCC.III.XX. et XIII. (1494) in fol.

Nav zināms, vai Žans no Mēnas ir tulkojis arī pirmajā izdevumā ietvertu prozas fragmentu no Vergilija *Ainēidas*. Pēdējo ir sīki aprakstījis abats Gužē.¹⁰⁴ Di Berdjē savā jau pieminētajā darbā ir citējis kādu Žana no Mēnas tulkotu pantu no Boēthija (lib. III, metr. 7):

*Habet hoc voluptas omnis
Stimulis agit fruentes,
Apiumque par volantum,
Ubi grata mella fudit,
Fugit et nimis tenaci
Ferit icta corda morsu.*

*C'est la nature des Délices
Qu'elle navrent le coeur de vices,
Parmi une pauvre douceur
Qui peu leur donne de saveur
Ainsi comme l'Abeille fait
Qui Prunes par le miel attrait*

*Et puis y fiche fa pointure
Qui est moult angoisseuse et dure.*¹⁰⁵

Otrā tulkojuma autors ir

- Žans de Eiss.¹⁰⁶

Visu darbu *De consolatione philosophiae* viņš ir pārveidojis dzejā. De la Kruā no Mēnas 216. lpp. apgalvo, ka šī parafrāze neesot publicēta. Taču patiesībā eksistē kāds ar gothu burtiem iespiests darbs *Boece de Consolation en vers françois*, nenorādot iespiešanas vietu un gadu. D. Klēmēnts¹⁰⁷ to darījis zināmu pēc Z. Engelsa¹⁰⁸ *Bibl. selectissima*,¹⁰⁹ taču viņš maldās, uzskatīdams to par vienu no Mēnas Žana tulkojuma izdevumiem, jo pēdējais ir tulkojis Boēthiju pa daļai metriski, pa daļai prozā.

Ari trešais tulkotājs –

- Gads de Usiū,¹¹⁰

dominikānis no kādas mazas Burgundijas brīvgrāfistes pilsētiņas Poliņi,¹¹¹ XIV gs. ir pārveidojis Boēthiju dzejā *Pour la Consolation d'une Dame affligée*. Šis

¹⁰⁴ Goujet. *Bibl. Française*, Paris, 1752, in 12, Th. 5, S. 152.

¹⁰⁵ Par šo tulkojumu var lasīt: Claude Fouchet. *De l'origine de la langue et poesie Française*, Paris, 1581, 4, S. 200; F. Grude de la Croix du Maine. *Bibliothèque Française*, Paris, 1584, in fol., S. 245; Goujet. *Bibl. Française*, Th. 8, Paris, 1745, in 12, S. 37; David Clement. *Bibl. hist. et crit. des livres dif. à trouver*, Th. 4, S. 445, kā arī: Prosper Marchand. *Dict. hist.*, S. 114.

¹⁰⁶ Jean de Eis vai de Eys.

¹⁰⁷ David Clement.

¹⁰⁸ Samuel Engels.

¹⁰⁹ Bern, 1743, in 8, Th. 1, S. 25.

¹¹⁰ Gad de Ouciou.

darbs vēl nav publicēts. Ž. Getifs¹¹² un Ž. Ešārs¹¹³ ir redzējuši tā norakstu Kolberta bibliotēkā Parīzē. Pēc viņu informācijas,¹¹⁴ rokraksts sākas ar vārdiem:

Cy commence Boece de consolation

un beidzas ar šādiem pantiem:

*Se prennent fin et sont delivrés
De Boece tous les cinq livres
Se vous voulez le nom avoir,
Et la religion savoir,
Du Frere cui Dieux inclina
C'est petit Romans qui fin a
A commencer et à parfaire,
Qui n'est pas facit sans peine traire;
Le Prologue premier luisiez,
Et les grands lettres arvisiez;
Car se vous le mettez en semble,
Elle vous diront, ce me semble,*

*Le Nom et la ville du Frere;
La Religion toute claire
Et toute expresse vous dira
Cil qui (le) Prologue luira.
Se vous voulez savoir l'année
Et la ville, et la journée,
Ou la Frere parfilt sentence;
L'an mil coc et chix et trente
La darrenier jour de May,
Si saurez, quant à fin menez
Fut ce Romān à Poligny,
Donc le Frere est de Poligny*

Qui ce Roman en rime a mis.

Citos norakstos nobeigums skan nedaudz savādāk:

*L'An mil tros cens six avec trente,
Le derrain jour de Mai prenez,
Si sçaurez quand à fin menez*

*Fut ce Romant à Poligny
Donc le Frere est de Poligny
Qui ce Roman en Rime a mis.*

Abi dominikāņu ordeņa vēsturnieki nav zinājuši par Poliņi klosteri un bija iedomājušies, ka viņu ordeņa brālis ir dzimis polis. Viņi saka:

«F. Gad de Ouciou Nazione Polonus, nostris nomenclatoribus hactenus incognitus, hoc eodem anno MCCCXXXVI. in Galliis agebat. Parisios forte de more pro ratione provinciae suae missus ad Gymnasium San Iacobeum, linguam gallicam, qual-em tum loquebantur, familiarem sibi fecit; Quis autem locus ille Ouciou dictus, quave in Poloniae provincia, situs, soli docere possunt indigenae. – Ex quibus,» protī, nō citētājiem pantiem, «discimus Auctorem in Polonia natum, sed ab ea tum longius abscessisse. Opus hoc anno. M. CCC. XXXVI. Maii ultima finisse, ac eius nomen et patriam, ex majoribus literis ad caput cujusque Strophae Prologi scriptis, expiscanda. Revera haec literae simul junctae, id reddunt: Frere Gad de Ouciou.»

Darba *Das allgemeine Gelehrten Lexicon* autori to ir nekritiski pārgēmuši un sauc Gadu de Usiū par poļu dominikāni.¹¹⁵ Antuāns di Berdjē savā *Bibl. de France*,¹¹⁶ ir izlīdzējis labāk. Tā kā viņam pieejamā *Librairie de la Bastie en Forest* snieg-

¹¹¹ Poligny.

¹¹² Jaq. Goetif.

¹¹³ Jaq. Echard.

¹¹⁴ *Scriptor. ord. Praedicator*, Th. 1, S. 591.

¹¹⁵ Th. 3, col. 1145.

¹¹⁶ S. 1073.

tajā rokrakstā viņš tulkotāja vārdu atrast nevarēja, viņš to ierakstīja savā darbā vienkārši kā "Moine de Poligny" (mūks no Poliņi).

Antuāns Gallāns,¹¹⁷ kādreizējās karaliskās franču Akadēmijas *des inscriptions et belles lettres* Parīzē loceklis, min kādu citu dominikāni –

- Reņo de Luēnu¹¹⁸

kā Boēthija *De consolatione philosophiae* tulkotāju.¹¹⁹ XIV gs. arī viņš ir sarakstījis poētisku parafrāzi ar nosaukumu: *Le Roman de Fortune et de Felicité, sur Boece de Consolation par Frere Regnault de Louens des Freres Prescheurs*. H. Foko¹²⁰ rokrakstā prologs sākas šādi:

*Fortune mere de tristesse
De douleur et d'affliction
Mettre me fait en ma jeunesse,
Mon estude et mon intention,*

*De faire un Roman de Boece
Com dit de Consolation
Qui donne confort et liesse
A ceulx qui ont tribulation.*

Nobeigumā lasāms šāds pants:

*L'an mil trois cens sexe et trente
Le derrain iour de Mars prenez*

*Si serez quant à fin mene
Fut ly Roman à Poligné.*

Pamatojoties uz to, Prosper Mārčands ar lielu ticamību ir secinājis, ka Reņo de Luēns ir tikai pārrakstījis Gada de Usiū parafrāzi. Darbā *Dict. hist.*¹²¹ viņš saka:

Divers Ecrivains de nos iours attribuënt, ce me semble, mal-à-propos la Traduction de Gad de Ouciou à un autre Dominicain, nommé Frere Regnault de Louens, autre poete également inconnu à Fauchet, la Croix du Maine, du Vernier, Sorel, Goujet et autres Bibliothecaires de France. A la verité ils en donnent un peu differement le Titre – et le premier, qui en ait parlé sur ce ton, est Antoine Galland – Ecrivain assez peu attentif, à ce qu'il copioit pour avoir métamorphosé en Vers de seize syllabes, ceux de cette version, qui ne sont néanmoins que de huit; – ce que n'a pas manqué d'adopter un des Journalistes des Savans du mois d'Aout 1718, aussi peu attentif que lui, et qui a crû bonnement qu'on pouvoit tirer de-là de quo illustrer l'histoire de la poésie Française. Mais les Ressemblances de ces deux Traductions, toutes deux faites par des Dominicains, toutes deux faites dans le XIV Siècle, bien plus toutes deux précisément l'année 1336. toutes en vers, et en vers de huit syllabes, me porteroient facilement à croire, qu'il ne s'agiroit – la que d'une seule Traduction, dont Frere Regnault de Louens fait quelque copie: et cela d'autant plus volontiers, que c'est là un auteur absolument inconnu à tous les Bibliothecaires Dominicains. Quoi qu'il en soit l'auteur de la Bibliotheque des Romans, qui se content pourtant de dire p. 235. Le Roman de Fortune par Boece en Vers, in folio manuscrit l' 1336 Chateau d'Anet en 1724 (un 244. lpp. le Roman de Fortune

¹¹⁷ Antoine Galland.

¹¹⁸ Regnault de Louens.

¹¹⁹ *Memoires de l'Acad. des Inscr. et. bel. let.*, Paris, 1717, in 4, Th. 2, S. 739.

¹²⁰ Hr. Faucault.

¹²¹ Th. 2, S. 113.

et de Fellicité en vers in 4 Manuscrit) et l'auteur d'une nouvelle Traduction, qui vient de paroître (Joseph du Fresne de Francheville) admettent aussi cette Traduction de Frere Louëns; mais avec cette différence, que le dernier relévetres iudicieusement la bévue du bon - homme Galand.

Šī bēvue (pārrakstīšanās, paviršība), par ko Mārčands pārmet Gallānam un *Journal des Savans* recenzentam, ir atstājusi iespaidu arī uz Dāvidu Klēmentu,¹²² un darbā *Bibl. des. liv. dif. à trouv.*,¹²³ viņš ir pārveidojis 8 zilbju vārsmas 16-zilbīgājās.

Bez šī rokraksta H. Foko bibliotēkā Gallāns atrada vēl vienu neiespiestu tulkojumu astoņzilbju vārsnās. Tas rakstīts uz pergamenta, dzejnieka vārds nav nosaukts. Darbs sākas sekojoši:

*Tous ceux que fortune enivre,
Qui tous de convoitise ardent,
Quant ils etudient ce livre,
Et diligemment le regardent, etc.*

Nobeigumā ir šāds latīņu pants:

*Scriptor qui scripsit, cum Christo vivere possit.
Detur pro poena Scriptori pulchra puella.*

Tajos laikos tā vispār, šķiet bijusi parasta pārrakstītāju lūgšana, darbu nobeidzot. Drēzdenes kūrfirsta bibliotēkā atrodas Žaka de Sessola¹²⁴ *Solatio ludi Scachorum*¹²⁵ rokraksts, kas arī noslēdzas ar šādu smieklīgu vēlējumu:

*Finito libro, sit laus et gloria Christo!
Detur pro pena scriptori pulchra puella
Penna precor cessa, quoniam manus est mihi fessa,
Explicit hic totum, pro pena da mihi potum.*¹²⁶

Pie nepazīstamiem *De consolatione philosophiae* tulkotājiem pieder arī

- Žans de Langrē,¹²⁷

kuru min Šarls di Fresnē,¹²⁸ darbā *Indice seu Nomenclatore Scriptorum mediae et infimae latinitatis*,¹²⁹ ar kuru viņš ievada savu *Glossario mediae et infimae latinitatis*.

Ceturtais, par kuru droši var sacīt, ka viņš ir tulkojis *De consolatione philosophiae*, ir

¹²² David Clement.

¹²³ Th. 4, S. 446.

¹²⁴ Jak. de Cessoles.

¹²⁵ *Sachsorum?*

¹²⁶ Skat.: H. J. Clodius. *Bibliotheca lusoria*, Leipzig, 1761, in 8, S. 54.

¹²⁷ Jean de Langres.

¹²⁸ Charles du Fresne, Sieur du Cange.

¹²⁹ S. 180.

- Šarls le Bērs.¹³⁰

Viņa tulkojums *De la Consolation de Philosophie de Severin Boece, traduite partie en Vers, et partie en Prose*, ticis iespiests 1578. g. Parīzē pie Žana Borela.¹³¹ Prospera Mārčanda raksta:¹³²

Si tous ses vers. de la Consolation de Boece ressemblent à ceux du 3 Metre du IV Livre, que Du Verdier rapporte dans sa Bibliothèque de France p. 834. afin de donner une idée de sa poésie, c'est sans doute la plus elegante des Traductions de cet ouvrage.

Grūto vietu lib. III, metr. 9, 13: «*Tu triplicis mediam.*»¹³³ utt. viņš tulko sekojoši:

*Et l'ame qui dessous toi
Donne à ce monde la loi,
Tu a dedans le ciel close
Dont la course elle dispose,
Et s'epand en faits divers
Aux membres de l'univers,*

*Qui par des cercles se fourne;
Puis en soi – même retourne,
Et de l'intellect divin
Va cotoyant le chemin;
Qui, sans du sentier se tordre,
Les cieus il mene en leur ordre.*

Piektais tulkotājs ir jezuīts

- Renē de Serizjērs.¹³⁴

Viņa *Consolation de la philosophie, traduite en Vers et en Prose du Latin de Boece* iznāca 1638. g. Parīzē pie Žana Kamisala.¹³⁵ Tas ir 12 reizes pārpublicēts, taču vai pamatoti, to lai rāda piemēri. Tā, latīņu lib. III, metr. 3:

*Quamvis fluente dives auri gurgite
Non expleturas cogat avarus opes,
Oneretque baccis colla rubri litoris;*

*Ruraque centeno scindat opima bove,
Nec cura mordax deserit superstitem
Defunctumque leves non comitantur opes.*

viņš tulko sekojoši:

*Quoique l'avare ambitieux
Put s'enrichir de tout un monde
Et rendre son corps glorieux*

*Trai nassent le soc et la coustre,
Les soins de ses remords tranchans
Perceroient son coeur d'outré en outré*

¹³⁰ Charles le Ber, Sieur de Malassis de Mante.

¹³¹ Jean Borel.

¹³² C. 1, S. 114.

¹³³ *Tu triplicis mediam naturae cuncta mouentem / Conectens animam per consona membra resoluus; / [15] Quae cum secta duos motum glomeravit in orbes, / In semet reditura meat mentemque profundam / Circuit et simili conuertit imagine caelum. / Tu causis animas paribus uitasque minores / Prouehis et leuibis sublimes curribus aptans / [20] In caelum terramque seris, quas lege benigna / Ad te conuersas reduci facis igne reuertī. / Da, pater, augustam menti conscendere sedem, / Da fontem lustrare boni, da luce reperta / In te conspicuos animi defigere uisus. / [25] Dissice terrenaе nebulas et pondera molis / Atque tuo splendore mica; tu namque serenum, / Tu requies tranquilla piis, te cernere finis, / Principium, uector, dux, semita, terminus idem.*

¹³⁴ Rene de Ceriziers.

¹³⁵ Jean Camusal.

Des perles qui naissent dans l'onde: Et rien avec lui ne descend au trambeau
Bien que cent boeufs dedans ses champs, Aussi – tôt que la mort a tué son flambeau.

Bet vietu lib. II. pros. 4, 29:

..Quonam modo praesens facere beatos potest quae miseros transacta non efficit?

viņš tulko kā

Comme quoi la vie présente nous peutelle faire heuceux, puisque étaut finie, elle rend miserables.

Ievadvārdos *Eclaircissement nécessaire*, kuros tiek aprakstīta Boēthija dzīve, viņš, tāpat kā Ennodijs,¹³⁶ to sauc par «*Veine des pourpres*», un tāpat kā Balla,¹³⁷ par «*le dernier des doctes*». Citu smieklīgu lietu starpā viņš stāsta arī, ka pēc tam, kad Boēthijam tikusi nocirsta galva, viņš, kā otrs sv. Dēsiderijs, ir pacēlis savu galvu no zemes, aiznesis to līdz tuvējās kapelas altārim un, ceļos nometis, sniedzis to kā upuri lielajam dievam, par kuru viņš miris mocekļa nāvē. Kad kāds, kurš viņu šai stāvoklī ieraudzījis, jautāja, kas viņu ir nogalinājis, viņš esot atbildējis: «*Bezdievji*».

Sestais tulkotājs ir

- Nikolā Renjē,¹³⁸

Parīzes sv. Ženevjevas kanoniķis un slavenā franču dzejnieka Fransuā Serafina Renjē de Marē¹³⁹ brālis. Viņš izdeva savu tulkojumu ar nosaukumu *La Consolation de la philosophie, traduite du Latin de Boece* 1675. g. Parīzē pie Pjēra le Pī.¹⁴⁰ Vēlāk tas vairākkārt publicēts atkārtoti, taču, neraugoties uz to, ir rets. Šis tulkotājs ir daudz pārāks par saviem priekštečiem.

Septītais ir Prūsijas ķeizara galma padomnieka

- Žozefa di Fresnē¹⁴¹

tulkojums. Tas nāca klajā ar nosaukumu: *La Consolation philosophique de Boece, nouvelle Traduction, avec la vie de l'Auteur, des Remarques historiques, et une Dedicace Massonique, par un Frere Masson, Membre de l'Academie Royale des Sciences de Berlin. A la Haie, chez Pierre de Hondt* 1744,¹⁴² divos sējumos. Tā priekšvārds ir lasīšanas vērts un informē par tulkojumu lielāko daļu.

Astotā un pēdējā franču tulkojuma autors un parakstīties tikai ar iniciāļiem:

- M. C.

¹³⁶ Ennodius.

¹³⁷ Balla.

¹³⁸ Nicolas Regnier.

¹³⁹ François Seraphin Regnier des Marais.

¹⁴⁰ Pierre le Petit.

¹⁴¹ Joseph du Fresne de Francheville.

¹⁴² In 12.

Tulkojums publicēts ar nosaukumu *La Consolation de la philosophie de Boece. Traduction nouvelle par M. C. dédiée aux Malheureux. A Paris chez Gogné, quai des Augustins, près le Pont S. Michel. M.DCC.LXXI. Avec Approbation, et Privilège du Roi.*¹⁴³ Viss tulkojums ir prozā. Iemeslus, kas pamudinājuši tulkotāju uz šādu pieeju, viņš pats min savā priekšvārdā. Viņš saka:

Pour que les Poetes, gagnent à être traduits en vers, il faut qu'ils soient traduits par de vrais Poètes: or l'espece en est rare; et dans le petit nombre, il en est très-peu dont le génie créateur daigne s'abaisser à habiller en vers les pensées d'autrui. D'ailleurs un ouvrage tel que celui de Boëce, ne pouvant, dans sa partie prosaïque, qui en fait plus de trois quarts, être convenablement traduit en vers; quand j'aurois les talents poétiques, dont je me confesse très-depourvu, je n'en aurois pas moins pris le parti de traduire le tout en prose, afin d'éviter une dissonance disgracieuse, et de ramener les deux parties disparates à cette unité de style si recommandée,

un kādā citā vietā:

En effet la poésie de Boëce feroit toujours un contraste frappant avec sa prose, quand celle ci seroit plus élégante, et que l'autre le seroit moins.

Lib. III, metr. 7:

*Habet hoc voluptas omnis,
Stimulus agit fruents
Apiumque par volantum,*

*Ubi grata mella fudit,
Fugit et nimis tenaci
Ferit icta corda morsu*

var kalpot par paraugu tam, kā viņš ir izrikojies ar Boēthija dzeju. Viņš tulko sekojoši:

La volupté comme l'abeille, porte avec elle son aiguillon. A peine a-t-elle donné quelques gouttes de miel, la perfide s'envole, et laisse un trait dont la blessure se fait sentir longtemps.

Starp citu, šis tulkojums lasās patiešām labi, taču autors ne vienmēr ir pietiekami precīzs. Tā, piem., lib. I, pros. 4, 36 vārdus

*O meritos*¹⁴⁴ *de simili crimine neminem posse convinci*

viņš tulko kā

O qu'il m'est avantageux que personne encore n'ait été convaincu d'un pareil crime.

Lib. III, pros. 4, 15 viņš sajauc pretoru ar pretorijas prefektu:

Atqui praetura magna olim potestas, nunc inane nomen et senatorii census gravis sarcina..

¹⁴³ In 8.

¹⁴⁴ *Scil. senatores.*

Qu'est-ce aujourd' hui que la Préfecture du Prétoire? Autresois c'etoit me dignité distinguée, c'est maintenant une charge odieuse, que chacun fuit utt.

Tāpat Maķedonijas karali Perseju viņš padarījis par "Roi de Perse". Priekšvārdā viņš arī pasaka, ka tulkot šo darbu viņu ir pamudinājusi kāda dižciltīga sieviete.

Angļu tulkojumi

Karalis

- Alfreds,

kurš valdīja Anglijā X gs. nogalē un, pateicoties saviem valdnieka tikumiem, tika saukts par Lielo, šķiet, ir pirmais, kurš darbu *De consolatione philosophiae* ir tulkojis anglosakšu valodā. To izdeva Kristofs Rolinsons¹⁴⁵ 1698. g. Oksfordā.¹⁴⁶ Darbs iedalīts 42 nodaļās, un Melchiors Goldasts¹⁴⁷ savā rakstā *De parenneticis veteribus*, kas atrodams Šiltera¹⁴⁸ *Operibus posthumis*,¹⁴⁹ no tā secina, ka arī daļjums piecās grāmatās nav paša Boēthija dots.¹⁵⁰

XV gs. tam sekoja

- Džefrija Čosera,¹⁵¹

kāda angļu aristokrāta no Vudstokas, tulkojums prozā. Viņa dzejoļu dēļ, kas tikuši lasīti ar lielu sajūsmu, laikabiedri iesauca Čoseru par angļu Homēru. Līdzās šim tulkojumam eksistē vēl kāds cits, angļu pantos sarakstītais, kas iznāca 1525. g., Tevistokā, Devonšīrā,¹⁵² par kuru stāsta Th. Haidss¹⁵³ darbā *Cat. Libr. imp. Bibl. Bodlej*.¹⁵⁴

Tad sekoja karalienes

- Elizabetes

tulkojums, kuru, kā stāsta V. Lembdens¹⁵⁵ savā 1719. g. Oksfordā Thoma Hēna¹⁵⁶ izdotajā darbā *Annalibus*,¹⁵⁷ viņa esot veikusi, kad saņēmusi ziņu par Henrija IV pāriešanu katoļticībā, kas viņu ļoti sāpināja.

¹⁴⁵ Christoph Rawlinson.

¹⁴⁶ In 4.

¹⁴⁷ Melchior Goldast.

¹⁴⁸ Schilter.

¹⁴⁹ T. I.

¹⁵⁰ Sk.: Fabricii *Bibl. lat.*, Th. 1, S. 644; Th. 3, S. 209.

¹⁵¹ Geoffrey vai Jeffred Chaucer.

¹⁵² In 4.

¹⁵³ Thom. Hyde.

¹⁵⁴ Oksford, 1674, in fol., p. 95.

¹⁵⁵ Willh. Lambden.

¹⁵⁶ Thom Hearne.

¹⁵⁷ Vol. 3, p. 664.

Pēc tam parādījās tulkojums, kura autors ir

- M. Volpeuls,¹⁵⁸

jezuīts no Norfolkas, miris 1620. g. Spānijā, Seviljā.

Piektais man zināmais tulkotājs ir

- Ričards Greuems,¹⁵⁹

valsts sekretārs Džeimsa II laikā. 1690. g. par valsts nodevību viņš nokļuva Tauerā un tādējādi arī pats izcieta ilgstošu ieslodzījumu. Viņa tulkojums iznāca 1696. g.¹⁶⁰ Londonā.¹⁶¹

Pēdējais angļu tulkotājs ir

- Filips Ridpāts.¹⁶²

Viņa tulkojums saucas: *Boethius's Consolation of Philosophy. Translated from the latin, with Notes and Illustrations, By the Rev. Mr. Philip Ridpath, Minister of Hutton, Berwicksire, London: Printed for C. Dilly, in the Poultry. M.DCC. LXXXV. in 8.* Tulkojums ir ļoti labs un ir pelnījis atzinību, ar kādu to uztvēra Anglijā. Dažus no dzejoļiem ir tulkojis autora brālis Džordžs Ridpāts¹⁶³ un vēl kāds anonīms tulkotājs. Tā, piem., jau minētais libr. III, metr. 7 «*Habet hoc voluptas omnis*» utt. tiek tulkotis sekojoši:

*Honey's flow'ry sweets delight; –
Soon they cloy the appetite.
Touch the Bee – the wrathful thing
Quickly flies – but leaves a sting.
Mark here the emblems, apt and true
Of the pleasures men pursue:
Ah! they yield a fraudulent joy;
Soon the pall, and quick they fly;
Quick the fly – but leave a smart
Deep – fermenting in the heart.*

Tulkojums ir veltīts Henrijam Dandesam,¹⁶⁴ tālāk seko *The Life of Boethius*.

Itāļu tulkotāji

Tādi man zināmi tikai divi, un proti,

¹⁵⁸ Mich. Walpole.

¹⁵⁹ Richard Groham.

¹⁶⁰ In 8.

¹⁶¹ Sk.: Anton Wood. *Fasti Oxonienses*, Vol. II. col. 167, London, 1721.

¹⁶² Philip Ridpath.

¹⁶³ George Ridpath.

¹⁶⁴ Henry Dundas, Treasurer of the navy, Keeper of the signet. etc.

- B. Barči,¹⁶⁵

kurš *De consolazione philosophiae* tulkojis pēc Kosmusa¹⁶⁶ I pavēles un savu tulkojumu izdevis 1551. g. Florencē¹⁶⁷ (1584. g. Roberts Titijs¹⁶⁸ to pārpublicēja ar glosām) un jezuīts

- Thomass Tamburins,¹⁶⁹

kura tulkojums iznāca 1657. g. Palermo.¹⁷⁰

Spāņu tulkotāji

Arī par spāņu tulkojumiem es šobrīd nezinu neko vairāk, kā tikai autoru vārdus. Pirmais ir

- Antons de Gentbrada,¹⁷¹

tam sekoja

- Alberts de Agrago¹⁷² un
- Augustīns Lopess,¹⁷³

spāņu cisterciešu mūks, kura tulkojums iznāca 1598. g. Balizolstā,¹⁷⁴ kā arī 1604. g.

Holandiešu tulkojumi

Šķiet, pirmais tulkojums ir izdots 1485. g. Gentē¹⁷⁵ pie Arenda van Kaizera.¹⁷⁶ Tā pārcēlājs ir anonīms, un tam pievienots holandiešu komentārs. Ilustrācijai Fabrics citē šī darba pirmā dzejoļa sākumu.

*Von Vreugden, (heist es) screef ic wilen eer
Wat ic dichte hets laets al seer
Dus es verkeert dat eerste scriven*

¹⁶⁵ Bened. Barchi.

¹⁶⁶ Kosmus.

¹⁶⁷ In 4.

¹⁶⁸ Robert Titius.

¹⁶⁹ Thomas Tamburini.

¹⁷⁰ In 12.

¹⁷¹ Anton de Gentbrada.

¹⁷² Albert de Agrago.

¹⁷³ Augustin Lopez.

¹⁷⁴ In fol.

¹⁷⁵ In fol.

¹⁷⁶ Arend van Kayser.

Dat ic des moet myn oghen wriven.

Vēlāk holandiešu tulkojumi iznāca 1654. g. Dortrechtā¹⁷⁷ un 1703. g. Amsterdamā.¹⁷⁸ Pēdējā tulkojuma autors ir

- M. Gargo.¹⁷⁹

Grieķu tulkojums

Grieķu valodā *De consolazione philosophiae* ir iztulkojis

- Maksims Planūds,¹⁸⁰

kāds XIV gs. dzīvojis mūks, kurš ķeizara Andronīka valdīšanas laikā bija uzturējies Kōnstantīnopolē un viņa uzdevumā piedalījies grieķu un venēciešu samierināšanā. Nedaudz šis tulkojums tiek citēts Petera Lambeka¹⁸¹ *Comment. de Bibl. Vindobonensi.*¹⁸² Šos fragmentus izmantojis arī Ballins.

Rabīnu tulkojums

J. H. Hottingers¹⁸³ darbā *Bibl. Orient.*¹⁸⁴ min kādu rabīna tulkojumu, kura autors ir

- Zāmuels Ben Banšats.¹⁸⁵

J. Bartoloni de Čeleno¹⁸⁶ savā *Bibl. Rabbin.*¹⁸⁷ sauc viņu par "Bonast בנשט" un apliecina, ka šī tulkojuma manuskripts glabājas Vatikāna bibliotēkā.

¹⁷⁷ In 12.

¹⁷⁸ In 8.

¹⁷⁹ Sk.: *Boksal von Europe*. Th. 2, S. 489.

¹⁸⁰ Maximus Planudes; Μάξιμος ὁ Πλανούδης.

¹⁸¹ Peter Lambec.

¹⁸² B. 7, S. 145.

¹⁸³ Joh. Heinr. Hottinger.

¹⁸⁴ S. 28.

¹⁸⁵ Samuel Ben Banschat.

¹⁸⁶ Jul. Bartoloni de Celeno.

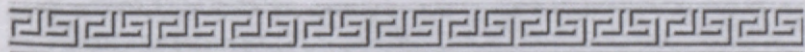
¹⁸⁷ Th. 1, S. 503.

E. STRADIŅŠS

ANTĪKĀS PASAULES IESPAIDS
LATVIJĀ

VIII

ANTĪKĀS PASAULES IESPAIDS
LATVIJĀ



K. STRAUBERGS

ANTĪKĀS PASAULES IESPAIDS LATVIEŠU LITERATŪRĀ

XVII gadu simteņa latviešu rakstu valoda, ko izveidojis garīgai prozai

- G. Mancelis, garīgai dzejai
- K. Firekers un visā pilnībā izkopa
- E. Gliks savā *Bībeles* tulkojumā,

uzkrītoši atšķiras no iepriekšējiem neveikliem mēģinājumiem dot atsevišķus kat-
ķisma tulkojumus latviešu valodā. Tā top pilnīga un daiļskanīga; ar dažiem grozī-
jumiem Firekera un Glika darbi uzglabājušies tāpēc arī līdz mūsu dienām, bet
Manceļa sprediķu grāmata iznākusi vairākos izdevumos. Plaši izkopjot latviešu
valodas īpatnības, šie lielie rakstnieki nostiprina mūsu rakstu valodu uz drošiem
pamatiem, dodot tai vajadzīgo skaistumu, ritmisko harmoniju un spraigumu. Var
redzēt, ka šo valodu viņi brīvi pārvalda un nāk pie tās ne kā autodidakti, bet gan
lidzi paņēmuši lielu erudīciju, labu literāro gaumi, plašu skatu un lielas kultūras
tradīcijas, ko nevar sacīt par iepriekšējiem, pirmajiem darbiniekiem šajā nozarē,
kuru ražojumi neiziet ārpus šauri praktiskiem mērķiem un uzdevumiem – dot ne-
pieciešamos kristīgās mācības elementus latviešu vajadzībām. Starpība ir tik liela
valodas un arī vēriena ziņā, ka vietā ir jautājums, kādi iemesli šādai pārvērtībai,
un viena atbilde mums ir skaidra – XVII gs. literārās valodas izkopēji nāk ar tā
humānisma mantojumu, kas XVI gs. arī Rīgā piedzīvo savus ziedu laikus, sevišķi
latīņu dzejā un prozā. Šajā laikā Rīgā ir vietējais humānisma centrs; tādi tā pār-
stāvji, kā:

- Montāns,
- Daniēls Hermanns,
- Dāvids Hilchens,
- Johans Rīvijs,
- Salomōns Frencels,
- Basilijs Plīnijs u.c.,

pietiekoši skaidri rāda ne tikai tā vietējo tradīciju, bet arī sakarus ar citiem Eiropas centriem.¹ Rīgas latīņu skola ir šo ideju paudēja, tāpat kā Gustava Ādolda dibinātā Tērbatas universitāte, kuras profesors un rektors ir bijis Mancelis un kur studējis arī Firekers. Lai gan XVII gs. šī tradīcija iet mazumā, tomēr humanisma idejas neizzūd arī šajā gadu simtenī, tāpat kā latīņu valoda arvien vēl paliek goda vietā kā izglītoto cilvēku literārā valoda; tās gan pārveidojoties top vairāk lokālas un reliģiskie jautājumi nāk pirmā vietā līdz ar interesi par vietējiem apstākļiem un vietējiem iedzīvotājiem. Šķiet, ka šī *humanitas erga peregrinos*, kā to formulē Špechts² un kas vēlāk izpaužas Einhorna interesē par latviešiem, ir gatavojusi ceļu Manceļa lielajam pasākumam. Arī Mancelis vēl raksta latīņu valodā;³ arī latīņu enkomiskā dzeja viņam nav sveša,⁴ tāpat arī Firekeram ir latīņu valodā korespondence un dzejas,⁵ bet Glikam ir nodoms atvērt Vidzemē latīņu skolas. Tikai no humanisma tradīcijas nāk tā nevainojamā valodas saprašana un tās likumu zināšana, kāda ir minētajiem trijiem rakstniekiem un ko viņi pārnes arī latviešu valodā; šīs valodas līdzekļu bagātības salīdzināšana viņu darbos ar humanistu valodas pāņēmieniem var dot pārsteidzošus rezultātus. Pie Manceļa sāda paralēle ir cicerōniskā, resp. jauncicerōniskā periodu izveidošanā ar izturētu un nosvērtu cēzūru regulēto iekšējo ritumu, kāpinājumiem, stingro kompozīciju, skaidro domu gaitu un eufoniju, kas ir viņa *Postillē*; tāpat arī Gliks ir sapratis prozas burvības noslēpumus savos tulkojumos. Arī pats domāšanas veids un idejiskā bagātība Manceļa darbos tuvina viņu laikabiedriem, sevišķi jau minētajam Špechtam un citiem, kas tāpat darbojušies XVII gs. pirmajā pusē. Ar savu plašo izglītību Mancelis ir nācis pie latviešiem, sākot jaunu darbu un tam veltot sava mūža labākos gadus. Mums vēl nav skaidri motīvi, kāpēc tik ļoti dzīva ir interese par latviešu valodu šajā laikā, bet šī interese iet tālu pāri par Rīvija un citu praktiskās vajadzības robežām, jo Manceļa lielākie un paliekošie darbi ir taisni šajā valodā rakstīti, bet Firekera dzejnieka slava ir saistīta tāpat ar viņa sacerētām daudzajām (pāri par 100) latviešu garīgām dziesmām. Arī citi notikumi pietiekoši raksturo interesi par latviešu valodu resp. par latviešu dzeju. Tā Rīvija Bachmaņa *Coelum terrestre poeticum*⁶ ir Melchiora Fossija⁷ apsvēkums⁸ viņam latviešu valodā deviņās dzejas rindās – *ita Curlandice applaudebat Melchior Vossius Riga Liv.* – un arī Manceļa *Postillē* līdzās latīniskiem apsvēkumiem ir *Hexametron letticum*, rakstīts 1639. g. Pēc Firekera lieliskajiem panākumiem latviešu dzejā 1697. g. nāk arī pirmā latviešu dzejas poētika,

• Višmaņa

¹ Spekke A. *Alt-Riga im Lichte eines humanistischen Lobgedichts v. Jahre 1595* (B. Plinius. *Encomium Rigae*). – R., 1927.

² Specht N. *Oratio de Livonia* (sk.: Spekke A. *Alt-Riga...*, 23. lpp.).

³ Piem., *De terrae motu* (*Par zemestrīci*).

⁴ Sal. viņa apsvēkumu Kurzemes hercoga namam (sk.: Zēverss // *IMM* 5/6 (1927) 441. lpp. sek.

⁵ Bērziņš L. 'Kristofors Firekers' // *IMM*, 4 (1930) 362.-364. lpp.

⁶ Izd. Leipcigā, 1631. g.

⁷ Vossius.

⁸ Tekstu sk.: Zeiferts T. *Latviešu literatūras vēsture*, 1. sēj., 313. lpp.

Der undeutsche Opitz, oder kurze Anleitung zur lettischen Dichtkunst, ar prasībām latviešu mākslas dzejai. Šī grāmata noslēdz XVII gs. sasniegumus un, kā redzēsim, arī tā vēl pieslejas humānistu virzienam, par ko pēc Višmaņa, XVIII gs. vairs gandrīz nekā nedzird.

Višmanis prasa dzejas tehnikas likumu zināšanu un valodas laņu pazišanu. Ievadam dota latīņu epigramma:

*Lettica lingua tibi si nata est, rodere noli,
Nam propriam linguam dente, maligne, petis;
Sed si ignota tibi, haud nam quid carpere tentas?
Ignoti versus nulla Cupido. Vale!*

Arī Višmanim latīņu valoda, kā redzam, grūtības nedara. Sava darba raksturu Višmanis skaidri norāda darba virsrakstā; pēc Opica⁹ parauga viņš iztīrā prosodijas un metrikas jautājumus latviešu dzejas regulēšanai, vadoties no antīkās rētorikas un poētikas, interese par kuru atdzimst XVI gs. Horātija un Cicerōna darbu humānistu komentāros,¹⁰ un plašiem rētorikas un poētikas traktātiem (Skaligers u.c.). Pielāgojot šo atdzimušo valodas un dzejas mākslas teoriju vācu valodai, Opics ir darījis to pašu, ko piem., itāliešiem Minturns, kas ir viens no pirmajiem lielākajiem teorētiķiem un pēc pirmā latīņu valodā un ar latīņu paraugiem sastādītā traktāta¹¹ dod otro, jau itāliešu dzejas vajadzībām.¹² Šīs sistemātiskās prasības pēc Opica Višmanis pārnes arī latviešu dzejas izkopšanai. Viņa darbā humānistu un Romas rētorikas prasības cienīgi parādās jau pašā definējumā par *natura, mathēsis* un *askēsis* – talantu, mācīšanos un vingrināšanos kā prasībām dzejniekam, kas atbilst senajam *natura, ars, studium* Cicerōna un Horātija darbos. Tāpat piemērotas ir prosodijas un metrikas prasības. Pirmajai Višmanis pamatā liek grieķu un romiešu metrisko principu, to piemērojot latviešu valodai, bet šeit viņam ir liela grūtības un viņš ir spiests atkāpties no šī mēroga, ievērojot pirmā zilbei latviešu valodā piesaistīto akcentu, tam atstājot noteicošo nozīmi. Višmanis dod aizrādījumus arī dzejas teknikai, paskaidrojot par hiātu, cēzūrām, raksta par valodas piemērošanu dzejas vajadzībām ar izteiksmes izgreznošanu (*ornatus*) caur epitētiem, figūrām, vārdu grupējumiem, amplifikāciju utt. paņēmieniem. Tālāk viņš dod piemērus imitācijai tās dažādībā:

1. parodija,
2. heterose,
3. metafrase,
4. parafrase,
5. eksergasija,

apskata atsevišķus pantmērus un arī dzejas matērijas iedalījumu atsevišķiem tās veidiem, tos šķirojot pēc to rakstura:

⁹ Opitz M. *Prosodia germanica...: Buch der deutschen Poeterei*. – 1624.

¹⁰ Sal. daudzos Horātija *De arte poetica* izdevumus šajā gadu simtenī (Parrhasius, Pedimontius, Jason de Nores, Achilles Statius, Grifolius, Luisinus u.c.) ar plašiem komentāriem.

¹¹ *De poeta*. – Venēcija, 1559.

¹² *L'arte poetica*. – Venēcija, 1564.

1. slavas,
2. prieka,
3. bēdu un
4. vidējās dziesmas

ar sīkākiem dalījumiem: pirmajām, piem.,

- a) himnas,
- b) ditirambi,
- c) paiani,
- d) paideuterijas utt.,

pēdējām humānistu latīņu dzejā iecienītās

- a) emblēmas,
- b) mīklas,
- c) anagrammas,
- d) akrostichi,
- e) palindromi utt.

Teorētisko daļu noslēdz Horātija citāts; arī citur latīņu piemēru grāmatā ir daudz, un šeit Višmanis pieslienās Opicam, pēc kura domām nepārredzot grieķu un latīņu darbus un īsto dzejas garu no tiem nepiesavinoties ir veltas pūles pie dzejas mākslas ķerties.

Višmaņa poētika, pieslejoties humānistu tradīcijai, noslēdz XVII gs. sasniegumus latviešu dzejā ar teorētisku tās pamatu iztirzājumu. Tomēr tieša iespaids latviešu dzejā Višmanim ir samērā maz, jo garīgo dzeju ir jau iepriekš izveidojis un ievadījis Firekers, bet latviešu tautas dziesmām ar to īpatnējo metrisko formu un bagātiem izteiksmes līdzekļiem Višmaņa teorētiskie pamati nenoder. XVIII gs. kā tukša plaisa atdala Višmani no laicīgās dzejas uzplaukuma, kas polimetrijai nāk īsti tikai XIX gs. p. Viņa darbam tomēr ir liela nozīme, jo viņš ir pirmo latviešu rakstnieku, Zemgales humānistu sasniegumu cienīgs noslēgums.

Pēc XVII gs. rakstnieku rosīgās darbības nāk XVIII gs. liels tukšums un klušums latviešu literatūrā, kur nav vairs spilgtu personību līdz

• Vecā Stendera

laikam. Bet arī Stenders nav agrākā virziena turpinātājs; nostiprinot agrākos sasniegumus rakstu valodas izkopšanā, viņš iet citus ceļus savu darbu veidošanā. Liekot pamatus laicīgai dzejai un prozai, Stenders pazemina tās vērtības līmeni, salīdzinot ar XVII gs. sasniegumiem, jo humānisma cēlo ideju un tā paudēju valodas harmonisko disciplīnu atvieto šaurākas idejas un valodas līdzekļi. Lasot Stendera darbus neatlaidīgi līdzī nāk doma, ka XVII gs. viņam palicis neievērots, un laicīgā dzeja un proza, kuras tēvs ir Stenders, šķiet sākusī savu attīstības gaitu no paša sākuma viņa laikā. Nemazinot Stendera nopelnus latviešu tautas kultūras līmeņa pacelšanas gribēšanā, nevar neredzēt to, ka viņam nav pienācīga lasītāja gatavības vērtējuma, nav tā gara aristokratisma un auditorijas labvēlības vērtēšanas, kā tas ir pirmo humānistu darbos, jo šie pēdējie pūlas pacelt to līdz sevīm, bet

Stenders nāk lejā līdz tās zemākam līmenim. Didaktika viņa darbos ir saistīta ar tiešām pamācībām un netiešā veidā ar sadzīves tēlojumiem, materiālu visam tam ņemot no vācu rakstniekiem un paraugus lokalizējot, pēc iespējas tos piemērojot vietējām vajadzībām. Ja prozā populārā veidā sniegtie zinātnisko novērojumu fragmenti ir doti katram pieejamā veidā, tad dzejā neredzam lielu mākslas vērtību izvēlētajos paraugos, ko vēl samazina arī minētā popularizēšanas tieksme un it kā bailes no pārāk augstas 'matērijas', kuru pārvarēt lasītājiem nebūtu pa spēkam. Tautas dziesmu, t.s. 'blēņu dziesmu', vietā gribēdams dot 'ziņģes', Stenders gan ir panācis savu tajā ziņā, ka viņa dziesmas tiešām iespiedušās uz zināmu laiku tautā, bet mākslas vērtības ziņā šie darbi ir maz ko devuši jau tāpēc vien, ka izvēlētie vācu dzejas paraugi nav pirmklasīgi. Pamācība, kas dominē šajā dzejā, padara to par līdzekli tautas audzināšanai, kas ir galvenais vadošais motīvs visai Stendera skolai, un tas ir galvenais šīs skolas mākslas neveiksmes iemesls. Tikai

- Hūgenbergers

ir pieturējies pie vācu klasiķiem, dodot Gellertu, Šilleru, Heini, kā arī no krievu valodas tulkojot Krilova darbus; tāpat arī

- Krons¹³

ņem nopietnākus paraugus, kurpretim citādi šie paraugi ir ļoti viduvēji.¹⁴ Nenoliedzot viena otra dzejnieka spējas latviešu dzejas izkopšanā, neredzam šeit noteiktas mākslas līnijas un principus, izņemot varbūt augsti izglītoto

- Elferfeldu¹⁵

un Hūgenbergeru, kas, noslēdzot šo dzejnieku rindu XIX gs. pirmā p., ir labākie skolotāji jaunās skolas formas celmlauzīm Jurim Alunānam. Tāpēc velti būs meklēt antīkās kultūras iespauks izglītotajos Stendera skolas dzejniekos, izņemot jau minētos. Elferfelds, labs antīkās pasaules pazinējs un Aristoteļa filozofijas speciālists, savos vācu darbos labprāt lietojis antīkos piemērus.¹⁶ Latviešu dzejā viņš pazīstams ar asu valodas saprašanu,¹⁷ viņš ir arī heksametra meistars:¹⁸ vijīgā, bagātā un pareizā latviešu valoda šeit īsti piemērota pantmēra mierīgai plūsmā, ko regulē cēzūru dažādība.¹⁹ Elferfelds ritumam piemēro valodu; pretrunu dabīgam akcentam nav daudz, parasti gan ar negāciju savienotās formās, ko viņš lieto šķirti.²⁰ Elferfelds izpalīdzas arī ar papildu akcentiem galotnēs²¹ un vārdu vidū,²²

¹³ Croon.

¹⁴ Pfeffel, Praetzel, Lossius, Rudolphi, Gittermann, Höfel utt.

¹⁵ *Larv. ari*: Elferfelds.

¹⁶ Sal. viņa *Zum Geburtstag einer Dame* elēģijas divrindā (*Wöchentliche Unterhaltung* V, 1807, 79. lpp.) un *Glaube an die Menschheit* (ibid. 93. lpp.) Alkaija pantmērā par latviešu zemnieka varonību.

¹⁷ Piem.: polemika ar jauno Stenderu.

¹⁸ Piem.: *Bērtulis un Maija*.

¹⁹ Piem.: «Lēti tā mīlība zel un aug; bet nāk tad tā vētra».

²⁰ «Jauna ne bīdamies».

kas nesaskan ar latviešu valodas prasībām, un tāpat arī daudzzilbīgos vārdos, priekšpēdējo pēdu padarot par spondeju.²³ Hūgenbergeram heksametri nav tik vi-
jīgi kā Elferfeldam; sevišķi ar trūkumiem ir cēzūras, kuru bieži nav, bet kas vēl
biežāk veidotas ar ritumam nenozīmīgu vienzilbeni, kam seko smags, vieglajai
daktiļā daļai nepiemērots vārds,²⁴ vai arī ar daudzzilbeņa beigām.²⁵ Daži dzejas
veidi:

1. apsveikumi,
2. mīklas,
3. akrostichi

pārņāk arī no iepriekšējā laikmeta un ir raksturīgi Stendera skolai.

XIX gs. p. nāk liels lūzums latviešu dzejā, jo pēc pirmajiem latviešu tautības
rakstniekiem šī gadu simteņa pirmajā p., par kuriem šeit maz kas sakāms, jo viņu
garīgā bagāža daudz neiet pāri Stendera skolas dotai latviskai dzejai, nāk atmodas
laikmets pašu latviešu starpā, un aprīnojāmā ātrumā viņi pārspēj savus skolotā-
jus. Celmlauzis šeit ir

- Juris Alunāns,

kas vienādi veikli latvisko dažādus pantmērus, liekot drošus pamatus polimetrijai
tās dažādībā. Alunāns ir pirmais latviešu tautības dzejnieks ar plašāku izglītību
un vērienu, un šo viņa izglītību redzam vispirms jau paraugu dažādībā. Viņa
Dziesmiņas rāda viņa attīstības gaitu; agri mirušais jaunais dzejnieks sāk ar tulko-
jumiem; no apm. 150 dziesmām divas trešdaļas ir tulkojumi. Iepriecina viņa pa-
raugu izvēle; tur ir vācu klasiķi vai vismaz ievērojami dzejnieki,²⁶ kā arī grieķu un
latīņu dzeja šeit cienīgi reprezentēta, jo Alunāns tulkojis 9 grieķu epigrammas, 9
Horātija dziesmas un satīras, kā arī Ovidija *Filēmōnu un Baukidu*. Tulkojumu
rokraksts rāda, cik cītīgi Alunāns tos rediģējis, bet Alunānam tomēr ir arī vēl lieli
trūkumi. Vēl ir bažas par lasītāju inteligenci, un viņu uzmanībai un saprašānai
dzejnieks iet pretī ar lokalizēšanu, atkāpjoties no tulkotāja ideāla – sniegt oriģinā-
la pareizību atdzejojumā. Tas vislabāk redzams *Filēmōnā un Baukidā*, kas pār-
veidoti par Maiju un Jāni, darbība pārnesta uz Lietuvu, seno dievu vārdu vietā
liekot 'Pērkonu' un 'Trimpu', bet atstājot vietējiem apstākļiem nepiemērotās vi-
nogas. Arī pantmēru šeit Alunāns groza, heksametru atvietojo ar jambu, kamēr
citos tulkojumos oriģināla pantmērs paliek negrozīts. Horātija tulkojumos²⁷ loka-
lizējumi arī vēl paliek, bet tomēr mazāk sastopami. Dažreiz tie ir saprotami, kā,
piem., Maija romiešu zēna Lykida vietā, vai arī pašam dzejniekam piemērotā Ho-
rātija *Piemineklī*, kur Alunāns slavu sev pravieto līdz tam laikam «kamēr Dau-

²¹ «pavēnī».

²² «galotni».

²³ «šķīsts un nēnoziēdzīgs».

²⁴ «jaū vakars», «tās Vilis», «līdz būtu».

²⁵ «stāv tur rātutņš; ērkulšam».

²⁶ Langbeins ar 16 tulk., Rikerts un Hervegs ar 7, Kerners 6, Gēte un Birgers pa 4.

²⁷ Sal.: Straubergs K. 'Horātījs un viņa latviešu draugi' // *IMM* 1 (1920) 22. lpp. sek.

gava tek latviešu robežās», bet dažreiz padara dzeju bālu, kā piem., izlaižot mūzu vārdus vai arī Leukonoju atvietojojot ar pārprastu vārda etimoloģizēšanu 'Plānprātiš'. – Alunāns dod bagātīgu Horātija metru izvēli: šeit ir:

1. heksamets,²⁸
2. jams,²⁹
3. dažādi asklēpiadi,³⁰
4. Archilocha,³¹
5. Sapfo,³²
6. Alkaija³³ strofas un arī grūti latviešu valodai piemērojamie
7. joniki.³⁴

Alunāna metriskie atvietojumi ir precīzi; arī pats viņš vienu no savām dziesmām (*Dievs*) rakstījis Sapfo pantmērā. Šis uzdevums nav viegls, jo Alunāns ir pirmais, kas vingrinās ritmiski viegļajos, bet līdz ar to arī tehniski grūtajos pantmēros; viņa dziesmiņu rokraksts rāda citīgu vingrināšanos prosodijā, līdzīgi Višmanim pamatā ņemot garo un īso balsienu principu, kas arvien vairāk izlīdzinās ar akcenta piemērošanu pēdas uzsvaram. Tāpēc līdzās tādām nevainojamām rindām, kā

*«Jo kad pavasars nāk, traukdams pa čukuriem
Lapas, ķirzatas čab zaļganas birzajā»,*

kur pantmērs arī nezinātājam pats nāk rokā, sastopam arī samocītas, kā

«Satrūksties tu par nieku»,³⁵

vai arī

«tām, kas miļš, jautrūmu nebūs».³⁶

Vārdu kārtība Alunānam gandrīz arvien labi piemērota pantmēra vajadzībām, lai gan vietām neizdevīga ir teikuma saraustišana, tos sadalot rindās. Metra grūtības Alunāns vēl bieži pārvar ar apostrofu, bet heksametrā, kas viņam šķiet bijis grūtāks par īsajām un ātrajām rindām, sastopam Elferfeldam un Hūgenbergeram raksturīgos trūkumus – akcentu pārstatīšanu³⁷ un papildu akcenta lietošanu. Cēzūras ir bez trūkumiem, tikai pavisam trūkst sieviešu cēzūras. Alunāns nav varējis parādīt arī savā oriģināldzejā antīko paraugu iespaidu, tomēr arī tulkojumos viņš ir devis skaidrus pierādījumus latviešu valodas vijīgumam un bagātībai polimetrijā,

²⁸ S. I, 1.

²⁹ *Epod.* 2.

³⁰ C. I, 11; III, 30; I, 23.

³¹ C. I, 4.

³² I, 8.

³³ C. II, 15.

³⁴ C. III, 12.

³⁵ *Madža.*

³⁶ *Tišenam.*

³⁷ «saderīgi piešķēris»

kā pirmais attaisnojot Višmaņa izteikto pārliecību šajā ziņā. Metriskās bagātības ziņā Alunāns vēl ilgi paliek par paraugu turpmākiem dzejniekiem un kā uzvarētājs viņš iznāk arī no cīņas ar valodas piemērošanu šai dažādībai.

- Vensku Edvarta³⁸ un
- Koškina³⁹

Horātija tulkojumi rāda, ka oriģināla pantmēra lietošana pēc Alunāna top par likumu tulkojumos; tas pats sakāms arī par Raiņa un Veidenbauma tulkojumiem. Alunānam tuvais

- Auseklis

nav grieķu un romiešu pasaulei tuvu; tomēr, būdams arī polimetrijas draugs, viņš labi rādījis anapaista ritma spēcīgumu,⁴⁰ bet vājas ir viņa epigrammas elēģiskās divrindēs.

Jāizrāda, ka Alunāns tomēr nav pirmais, kas piegriežas antīkai pasaulei un tās kultūras bagātībai. Jau ar XIX gs. s. parādās par to raksti, kuru skaits arvien pieaug, sevišķi gan gadu simteņa otrajā p. Šie raksti iepazīstina ar grieķu un romiešu kultūru un tās vērtībām.⁴¹ Tas pats ir arī dzejā; tikai pieminot vēlāko latīņu dzeju, no kuras jaunais Stenders un Hūgenbergers dod *Gaudeamus* tulkojumu un Gilberts *Dies irae*,⁴² jau 1839. g. atrodam *Latviešu Drauga* 38. numurā ievietotu:

³⁸ C. III, 9.

³⁹ C. I, 9; C. I, 23 // R 37, 45 (1885).

⁴⁰ *Trimpula*.

⁴¹ Sal. piem.: Cirits M. 'Leonidas un Serkses' // MV 21 (1859); Ulpe K. 'Roma' // LA 16 (1860); -ld [Zēvalds]. 'Kādas mācības to septiņu Grieķu pasaulsgudro' // LA 13 (1861); K. J. 'Romnieku garīgā dzīvošana' // MV 41 (1864); Kaudzītes M. 'Sokrātes nāve' // MV 27 (1867); -n-. 'Pompeju pilsēta' // LA 12 (1865); -nb- [Kānbergs]. 'Pilsāts zemes apakšā' // LA 51 (1864); Alunāns J. 'Zemes kopšana pie seniem grieķiem' // MV 24, 25 (1865); L. H. 'Sokrāts' // BV 41 (1869); Kronvalds A. 'Solons' // *Sēta, Daba, Pasaule*. IV, 71.-79. lpp.; Erdmans J. 'Persiešu ķēniņš Cyrus jeb Kores' // DB 17, 18 (1868); 'Romans pilsētas un Romnieku valsts iesākums' // *Ibid.* 30, 31; 'Veci Grieķi un viņu karš ar Trojas pilsētu' // *Ibid.* 4, 5; Hērvāgens L. 'Par veciem skitiem' // LA 28 (1869); Špiss J. 'Grieķu zeme' // LA 25, 26 (1863); 'Lopu kaušanās un noslaktēšana pie veciem Romiešiem' // DB 16 (1868); Dūnsbergs E. 'Grāmata krustdēlam (Grieķijas senatne)' // MV 7 (1856); Bertrams K. 'Vēstures iznākumi' // D 15, 17 (1875); T-rs K. [Tarizieris]. 'Polikrats un Amazis' // LTB 33 (1878); Gaiduļa P. 'Gaudi par grieķu seno ticību' // B 35 (1878); Hērvāgens L. 'Grieķijas dievi' // LTB 35 (1878); Dūnsbergs E. 'Vecu laiku laika pareģi' // MV 49, 50 (1880); Biezbārdis K. 'Herodota Skutti. Mūsu senie tēvi un viņu cilts - stāsti' // MV 16 (1860); Freymaņa M. 'Par Pompeji pilsētu' // LA 20, 21, 22 (1880); Puriņu K. 'Plutarchs' // BV 50 (1879); 'Ievērojams uzvarētājs (Maķedonijas Aleksanders)' // MV 5-11 (1881); 'Demostenes, Grieķu orators' // LA 13 (1876); Zariņu K. 'Grieķijas tautas svētki' // TV piel. 12-15; Dūnsbergs E. 'Dažas sapulces pie grieķiem' // MV 30, 31 (1881); 'Senlaiku spēles' // MV 43 (1881); Puriņu K. 'Ievedums arhitektūras vēsturē' // R 4, 5 (1885) u.c. Sk.: Ginters A. *Latviešu zinātne un literatūra*.

⁴² LA 27 (1841).

- L.O.C. Šulca

tulkojumu *Wecca Greeķu ziņģe*;⁴³ Ovidija *Pjramu un Thisbi* tulko

- E. Dinsbergs⁴⁴ un
- Leimaņu Bernhards.⁴⁵

Lūkiāna dialogus tulko

- J. Brīvkalnietis⁴⁶ un
- P.W.⁴⁷

Tieši ar XIX gs. otro p. sākot varam konstatēt strauju attīstības gaitu ar jaunu novirzienu mūsu literatūrā un istas kultūras slāpes, kas liek patstāvīgi meklēt tajā jaunus ceļus un jaunus avotus. Salīdzinājumam ar iepriekšējo noder daži novērojumi par vācu paraugiem latviešu šī laika dzejā. To vērtība un dažādība strauji aug un laikmetā no 1875. līdz 1885. g. redzam periodiskos izdevumos vien iespēstus ne mazāk kā 25 dažādu dzejnieku Heines tulkojumus!⁴⁸ Bet latviešu dzejnieku jaunā saime neapmierinājās ar to vien; paplašinot savu apvārksni, tā iepazīstas ar visdažādāko tautu dzejas bagātībām, un XIX gs. beigās līdzās plašai oriģināldzejai redzam arī tulkojumus un pārstrādājumus romāņu, slāvu un ģermāņu dažādo tautu dzejas darbus lielā daudzumā; XX gs. šis process turpinājas; kā atsevišķi darbi, tā arī antoloģijas un tulkojumu kopojumi ir parasta parādība šajā laikā. Ja salīdzina šo parādību ar to, kas raksturīgs XIX gs. pirmajai p., top skaidrs un saprotams tas milzīgais lēciens latviešu kultūras dzīvē, kas noticis nepilnā gadu simtā.

Pēc Alunāna interese par antīko pasauli un tās dzeju strauji pieaug. Atsevišķi šeit jāapskata viens no ražīgākajiem šī meklētāju laikmeta rakstniekiem, kura nozīme vēl maz novērtēta. Tas ir Dinsbergs Ernests (1816.-1902.), kura darbība ir iezīmējusi paliekošus ceļus mūsu rakstniecības vēstures gaitā. Dinsbergs ir pirmais, kas latviešu lasītāju iepazīstina ar episko dzeju, kas viņam ir tik tuva. Jau 1852. g. viņš iespiež Štefenhāgena *Laika grāmatā* Gētes *Lapsas kūmiņa* pirmo dziedājumu un pilnīgi šo darbu publicē 1879. g. Tāpat viņš tulko arī Miltona *Pazaudēto paradīzi*, Gētes *Hermani un Dārtu*, Klopštoka *Mesiju*, Homēra *Odyseiju* un *Iliadi*. Pēdējā gan nav izdota un tās rokraksts gājis zudumā. Tie visi ir monumentāli darbi, kas ir ievērojams ieguvums latviešu dzejai; ja vēl ņemam Dinsberga daudzas citas (ap 100) grāmatas, kur līdzās dzejai, romāniem un stāstiem ir

⁴³ *Deewiņš dewwe naggus zirgam.*

⁴⁴ *LA 35* (1851).

⁴⁵ *Pagalms 7* (1882).

⁴⁶ 'Promētejs' // *Pagalms*, 4 (1881); 'Karons' // *Ibid.* 8, 9, 12; 'Dievu sarunas' // *Ibid.* 15; 'Gailis jeb Miķeļa sapnis' // *Ibid.* 8-11 (1882); 'Sapnis jeb Lūkiāna dzīves gājums' // *Ibid.* 24, 25; 'Miruso sarunas' // *Ibid.* 16.

⁴⁷ 'Valzivs vēderā' // *Baltijas Zemkopja pielikums* 41 (1884). Par Homēru sk. Nauzika 'Grieķu dzejnieka Homēra "Odisejas" daiļākais motīvs' // *Ibid.* 35 (1884).

⁴⁸ Ginters A., op. cit. 1875.-1885.

dauz populāru zinātnisku rakstu, tad varam tikai apbrīnot šī nenogurstošā darbinieka paša spēkiem salasītās zināšanas un viņa darba spējas. Rakstot visdažādākās nozarēs viņš ir devis sava laika lasītājiem daudz ierosinājumu, sevišķi arī antīkās kultūras saprašanai, kam veltītas vairākas grāmatas un atsevišķi raksti. Liela nozīme šajā ziņā ir bijusi viņa grāmatai *Vecie grieķi* (1878.-1888.), kas divos sējumos dod plašas ziņas par grieķu mitoloģiju *jeb dievu teikas par viņu dieviem un lielākiem varoņiem* pirmā grāmatā; *viņu tautiskā sabiedrība, ierašas, spēles, svētki un karošanās* ir otrās grāmatas saturs. Darbs nav oriģināls, sastādīts pēc *Olimpus* un K. F. Bekera darbiem, bet pārstrādājums ar savu tekošo valodu un vietām aizraujošo dramatismu ir bijis labs ievads antīkā pasaulē un sniedzis ierosinājumu daudziem tā lasītājiem. Līdzīgs uzdevums ir arī Dinsberga sastādītai plašākai vēsturei,⁴⁹ kur seno laiku vēsture ir galvenā. Dinsbergs ir pirmais episkās dzejas darbu tulkotājs. Grieķu valoda viņam nav bijusi pieejama, bet līdzīgi citiem tulkotājiem (Žukovskim) viņš strādā ar labākiem cittautu tulkojumiem pie rokas, ar teksta interpretējumiem un palīglīdzekļiem, kur vārdu pa vārdam teksts atstāstīts tulkojuma precizitātei. Dinsbergs mēģina sasniegt iespējamo pareizību un arī tulkojumam dot latviešu valodā dzejas pilnību. Tomēr Dinsbergs nav pirmais senās episkās dzejas tulkotājs; viņa *Odyseijas* trīs pirmie dziedājumi iznāk 1890. g., bet viss darbs 1894. un 1903. g., kurpretim jau 1885. g. Vergilija *Ainēdas* pirmā dziedājuma tulkojumu sniedz

• Matīss Siliņš,

vēlākais chroniku tulkotājs. Siliņš ir tā tad pirmais, kam nācies latviešu valodā risināt visai sarežģīto heksametra piemērošanas problēmu lielākos episkos darbos, un savu darbu viņš arī nosauc par *«mēģinājumu latviešu heksametros»*. Ievadā devis *Vita Vergilii* tulkojumu, Siliņš paskaidro savu viedokli par metru, kas *«latviešu valodā vēl nav pienācīgi nodibināts»*. Lai to tuvinātu antīkajam, viņš rūpējas, lai varētu dot vajadzīgo pārmaiņu starp spondejiem un daktiliem, tāpat liekot svaru uz cēzūrām un teikumu incizijām. Šie principi ritma gleznainai izveidošanai ir arī ievēroti tulkojumā. Tālāk ievadā atrodam vērtīgus aizrādījumus prosodijai; visos šajos jautājumos Siliņš pieturas īpaši pie Hūgenbergera.⁵⁰ Hiātu viņš mēģina novērst, kā Alunāns, ar beigu patskaņa apostrofu, akcentu novirzīšana vārda vidū vēl pielaišta, bet samērā reti, šīs vietas apzīmējot ar sevišķiem burtiem. Jāaizrāda, ka to Siliņš dara visvairāk saliktoņos ar satiksmes vārdiem, kur otrajai, galvenai vārda daļai atstāj tās bijušo akcentu. Visumā Siliņa tulkojums ir precīzs, jo tulkojums tieši no oriģināla, ar vingru ritumu disciplinētu daktilu un spondeju maiņu,⁵¹ valoda ir bagāta sinonīmu dažādībā, bet daudzie retie vārdi, to neparastās formas un pasmagās konstrukcijas traucē iespaidu. Siliņa tulkojums ir arī daiļskanīgs, pie kam redzama apzinīga aliterāciju un asonansu bagātība. Īpašvārdu rakstība tuvu mūsu laikā pieņemtai, jo dibinās uz grieķu izrunu, pretēji vēlāk latviešu

⁴⁹ *Vispārējā vēsture* – veco laiku vēsture 3 sēj., viduslaiki 1 sēj., pārējie 2 sēj. rokrakstā.

⁵⁰ *Erfahrungen über die Lettische Verskunst, Mag. d. Lett. Lit. Ges. II, 1.*

⁵¹ Sal. iebildumus pret antīkiem pantmēriem un tieši pret M. Siliņa un J. Alunāna tulkojumiem no šī viedokļa, Zeiferta 1886. g. rakstā 'Jura Alunāna piemiņai' // *Tautas rakstnieki*. 26.-27. lpp.

valodā iekļuvušiem vācu transkripcijas principiem. Siliņa tulkojums ieteicams arī vēl mūsu laikos. Dinsberga *Odyseijas* tulkojuma principi ir tuvu Siliņa nospraušiem, bet īpašvārdos viņš atkāpjas no to piemērošanas latviešu pirmās zilbes akcentam, paturot tiem grieķu akcentu vārda vidū, kas ir pretrunā ar latviešu valodas prasībām. Par heksametru viņš sakās gādājis, «*ka ritums pie lasīšanas pats uz to velk,*» un rūpējas, «*ka rituma ziņā garas zilbes nāk garu zilbju un īsākās atkal īsu zilbju vietā*». Tomēr daktilu un spondeju regulēšanā nav skaidras noteiktības un tā padota nejausībām,⁵² bet ne rituma gleznām; arī cēzūras nav izturētas⁵³ un vēl veidotas ar vienzilbju vai daudzsilbju galotnēm.⁵⁴ Ritumam tāpēc nav mierīgas plūsmas. Valoda Dinsbergam ir samērā vienmuļīga, bez kupluma un dažādības dzejas izteiksmē, kas gan izskaidrojams ar to, ka viņa tulkojums nav tieši no oriģināla. Tomēr Dinsberga tulkojums ir īsts notikums latviešu dzejā, lai gan nav izdevies tā, kā piem., *Lapsas kūmiņa* dzīvais un gleznainais tulkojums un arī Miltons *Pazaudētā paradīze*, kas ir viens no labākajiem viņa darbiem. Dinsbergs ir vistuvāk episkai dzejai, un kā pirmais pēc Elferfelda viņš dod latviešu valodā arī pats plašu oriģināldziedājumu *Maijas Roze*. Atgriežoties pie Dinsberga kā antīkas pasaules entuziasta, jāpiemin vēl daži viņa darbi, kā *Metrika*, bet vēl vairāk viņa oriģināldzeja, kurā atrodam dažādās vietās arī atskaņas no antīkās pasaules vai pat lielākus motīvu atdzejojumus. 1856. g. iznāk viņa dziesma *Zemnieka dzīve katrā mēnesī cauru gadu*⁵⁵ ar Vergilija *Georgiku* ieskaņām, tad *Grieķu Persu karš*, *Kserkses*, *Leonides*, *Temistokles* kā atsevišķa dziesma,⁵⁶ *Leanders un Ismene* trijos dziedājumos.⁵⁷ Bez tam mazākas līdzīgas dziesmas ir viņa *Rimēs*. Tā piem. pirmās grāmatas otrā daļā⁵⁸ ir *Piramus un Tisbe*, *Teseus un Ariadne*, *Pandora*, *Orfejs un Euridike*, *Leanders un Hero*, kas rāda, ka šādi temati Dinsbergam bijuši ļoti iemīļoti. Laikmetam, ko raksturo Dinsbergs ar savu nenogurstošo darbu un noteiktu tendenci meklēt pēc labākajiem literāriskiem paraugiem, raksturīgs ir arī vēl kāds cits darbinieks, kura mūža darbs būtu aizgājis neziņā, ja pašās viņa pēdējās dienās gadījums nebūtu atklājis to, ko pats viņš nevarējis gaismā celt. Še ir runa par

• J. Māsēnu,

Dinsberga laika biedru, kas visā klusībā pārtulkojis Dantes *Dievišķo komēdiju*, Kamoensa *Luziades* un Homēra *Iliadi*. Pirmais ar savu piemēroto vecmodīgumu valodā un īstu dzejnieka uztveri pilnīgi atsver vietām nepietiekošo precizitāti tekstā, jo arī šis dzejnieks ir veicis milzīgo darbu oriģināla valodu nezinot. Savā laikā Māsēns tulkojis arī Gētes *Faustu*, bet tur viņu apēnojis Rainis. Tā XIX gs. otrā p., līdz 90. g. redzam lielu tieksmi pēc klasiskiem paraugiem un sevišķu interesi par episkās dzejas monumentāliem vērieniem. Vēl šeit pieminams arī

⁵² Piem., spondeji 5. pēdā «mīlīgu dziedātāju» VIII, 62.

⁵³ VIII, 76.

⁵⁴ Abējādi lasāma rinda VIII, 78.

⁵⁵ *Veca un Jauna Laika grāmata uz to 1868. g.* – Jelgava.

⁵⁶ Rīga, 1872.

⁵⁷ Jelgava, 1868.

⁵⁸ Jelgava, 1872.

- K. Biezbārdis

ar savu Tacita *Germānijas* un *Svēbijas* tulkojumu (1869.), kas Hērodota ziņas par skutiem arī praktiski izmantojis savai ariešu baltiešu teorijai. Sal. arī Vēbera rakstus *Baltijas Vēstnesī* par šo jautājumu un raksturīgās paralēles baltu cilšu vēsturei ar seno Grieķiju⁵⁹ un par aistiešu jautājumu rakstā *Dzintara zeme*.⁶⁰ Biezbārdis tulkojis arī Sofokla *Antigoni*, kas palikusi neiespiesta. Biezbārža tulkojumus šādi raksturo Indriķis Laube.⁶¹

«Viņa tulkojumu ar Tacita tulkojumu vācu valodā salīdzinot, nenākas grūti pārliecināties, ka latviešu valoda stāv tuvāk latīņu valodai un tamdēļ latviešu tulkojums līdzinās oriģinālam. Gaišāku pierādījumu nevajadzēja Biezbārdim par mūsu valodas iespēju, un ar to viņš aizdarīja visiem muti, kas latviešu valodu nosauca par 'prastu bauru valodu'. Kas "Antigones" tulkojumu lasījuši, tie liecina, ka Biezbārdis tāpat kā Tacitam arī Sofoklam zinājis iemācīt skaidri runāt pa latviski.»

Bez Biezbārža antīkās drāmas tulkojumus dod arī

- Zariņu Kārlis,⁶²

pievedot savā rakstā *Uzzīmējums pa vaļas brīdi*⁶³ lielākus Aischyla *Promētheja* fragmentus. Arī citos viņa rakstos bieži sastopamas latviešu grieķu mitoloģijas paralēles.⁶⁴ Arī lirikā antīkās dzejas iespaids turpinājas līdz šī gadu simteņa deviņdesmitiem gadiem. Jau pieminēts bij Vensku Edvards,⁶⁵ viņš tulkojis kādu Horātija dzeju un arī pats rakstījis epigrammas eļģiskā divrindē; šādas epigrammas ir arī Auseklim un citiem dzejniekiem. Oriģināldzeja iesakņojies heksametrā⁶⁶ un anapaists, bet mazāk gan citi liriskie metri. No ievērojamākiem dzejniekiem, kas klasicisma visvairāk iespaidoti, jāpiemin vēl divi –

- Veidenbaums un

Rainis. Veidenbaums savam paraugam, Horātija dzejai, ir piegājis klāt vistuvāk arī savā oriģināldzejā. Kā tulkotājs viņš, pretēji Alunānam, neizvēlās vieglas un rotaļīgas dziesmas, bet gan nopietnās no II gr., kur filozofa pārdoma dominē Horātija dzejā; no pārējām Veidenbaums ņem atziņu un noskaņojuma ziņā tām tuvākās, kas norāda zināmu noteiktu novizienu izlasē. Saraksts ir tiešām raksturīgs: S. I, 1 par cilvēka neapmierinātību ar savu likteni, S. II, 5 ar kuniķu paņēmieniem tēlota sabiedrības ētiskā pagrimšana un iedzīvošanās kāre. Veidenbaumam šis uztvērums ir arī viņa paša dzejā; dzīves paguris viņš piegriežas tur sociālās netaisnības tematam. No Horātija *Dziesmām* viņš ņem C. II, 10 ar Aristoteļa μεσοτης

⁵⁹ Par piemiņu – iz *BV pirmajiem gada gājumiem*, 97. lpp.

⁶⁰ *Ibid.* 54. lpp. sek.

⁶¹ *Rota* 4-5 (1885).

⁶² K. Müllers.

⁶³ *BV* 26 (1873).

⁶⁴ Piem., par Staburadzi *BV* 41 (1871) sek. salīdzinājums ar Niobi.

⁶⁵ *Dziesmu pavasaris*. Otrs izd. – Rīga.

⁶⁶ Piem., E. Zeibota pasakas, krājumā *Saulītē un pavēni*, II, 1896.

jēdzienu, kas kombinējas C. II, 16 ar tematu par neizbēgamām rūpēm un nāvi, ko visskaidrāk izteic C. II, 14. Nerūpējies par daudz – ir vadmotīvs C. II, 13 un C. II, 11; Horātija secinājums tomēr ir

aequam memento rebus in arduis Servare mentem,⁶⁷ un Integer vitae,⁶⁸

kamēr piesliešanās Horātijam Veidenbaumu nav tomēr novedusi līdz šī dzejnieka apvaldītiem optimistiskiem slēdzieniem, līdz vieglam smīnam par šo pasauli un tās aizejošiem priekiem un bēdām, bet gan ir atstājusi to drūmā pesimismā,⁶⁹ ko nevar izklaidēt arī anakreontiskie motīvi Veidenbauma paša dzejā. Cik dziļi Veidenbaums ieturies Horātija dzejā un dažās viņa vērotāja atziņās, rāda daudzas Veidenbauma rindas; tikai, pretēji *carpe diem*, nāves un iznīcības motīvs nav pārspēts viņa darbos, jo doma par pasaules iznīcību veidojas Šopenhaueram tuvos slēdzienos. Arī Horātija sabiedriskā dzeja un izlaidības, tikumu pagrimšanas un iedzīvošanās kāres, pēc ilgajiem pilsoņu kariem apņemtās Romas sabiedrības kritika, dod Veidenbaumam ierosinājumu līdzīgai kritikai, ko latviešu dzejā Veidenbaums un pēc viņa kā cīņas ieroci tālāk veido sociālistiskā novirziena dzejnieki. Veidenbaums savus pirmos atdzejojumus un Horātija garā sarakstītās dziesmas iznīcinājis,⁷⁰ bet arī pārējās rāda Horātija dzejas lielo iespaidu. Tematiskās paralēles sakopojis R. Egle,⁷¹ un tās ir pārlicināšas sevišķi iznīcības motīvam, bet arī citur reminiscences skaidri saskatāmas. Tā piem., tādas paralēles ir pazīstamajam *diffugere nives* ar ziedoņa atnākšanas gleznaino tēlojumu.⁷² Pie tam šīs paralēles ir uzkrītoši daudzas un kā vadmotīvi sastopami Veidenbauma dzejā; protams izteiksmes veids ir dažādīgi variēts. Horātiju Veidenbaums pazīst labi un arī citas atsevišķas reminiscences šeit nav retas. Horātija iespaids piesātināti ir Veidenbauma dzejoļi *Nākt Olimpā mums aizliedz dieva spēks, Jau ziedoņa vēsmas no dienvidiem plūst*; citur tas izpaužas atsevišķās strofās vai rindās.

«Lauriger Horatius, Quam dixisti verum» –

šo izteicienu Veidenbaums ierakstījis savā piezīmju grāmatā, un tas ir arī arguments tam, cik tuvas saites saista viņu ar šī dzejnieka domāšanas veidu. No citiem senajiem dzejniekiem Veidenbaums atdzejojis Anakreonta motīvus⁷³ un tulkojis arī Vergilija rindas *Felix qui potuit*.⁷⁴ Veidenbauma reti vienkāršā valoda ar lielu izteiksmes sasprindzinājumu arī rāda Horātija frazeoloģijas iekšējo iespaidojumu līdzās jau minētām reminiscencēm. Par Veidenbaumu kā tulkotāju⁷⁵ sakāms, ka viņš stingri pieturas pie oriģināla pantmēra, izkpojot līdzās heksametram

⁶⁷ C. II, 3.

⁶⁸ C. I, 22.

⁶⁹ Straubergs K. 'Piezīmes pie Veidenbauma dzejas' // *Antīkā pasaule*. – R., 1924, 215. lpp.

⁷⁰ Egle R. *Eduarda Veidenbauma raksti*. – R., 1926, 157. lpp.

⁷¹ *Ibid.* 158.-160. lpp.

⁷² *Ibid.* 159. lpp.

⁷³ *Vai karš būs ar vāciešiem, krieviem.*

⁷⁴ G. II, 490 sek.

⁷⁵ Straubergs K. 'Horātijis un viņa latviešu draugi' // *IMM* 2 (1920).

Sapfo un Alkaija pantmēru, kas raksturīgs Horātija domu dzejai. Veidenbaums savos tulkojumos ir pārāks par Alunānu; valodā viņš sasniedzis jau minēto vienkāršību arī tulkojumos, tāpat novērstas arī tās rituma kļūdas, ritmiskais un loģiskais akcents saskaņots, lai gan nedrošas un dažās vietās pat neievērotas ir cēzūras heksamētros, kas vislēnāk nostiprinājušies nenokārtotās prosodijās, kā arī spondeju un daktiļu nenoskaidrotās attiecības dēļ šī ritmiski daudzkārtīgi variējamā pantmēra uzbūvē. Nav brīnums, ka viens otrs dzejnieks šeit ir pilnīgi nevarīgs vismaz sākumā. Tāds ir, piem., Pērsietis un dažs labs cits. Sociālā dzeja 90. g. kombinējas, kā redzējām, pie Veidenbauma ar klasicismu; raksturīgākais piemērs tam ir viņa dziesma *Kā balti gulbji padebeši iet*, kur kontaminējies liriskais ievads ar Horātija likteņa motīvu vidus daļā un raksturīgu sociālas neapmierinātības izskaņu beigās. Līdzīgi tas ir arī divu lielāko šīs dzejas pārstāvju –

- Aspazijas

un Raiņa – darbos. Aspazijai tomēr šis iespāids nav liels. Viņas interese par seno Grieķiju saistās ar Perikla laikmetu, kas viņai tēlojas gan vairāk Hammerlinga⁷⁶ apgaismojumā, kura romāns *Aspazija* devis arī dzejniecei līdzīgu pseudonīmu, un kuru vēlāk dzejniece arī dramatisējusi. Citādi ir ar

- Raini,

sevišķi viņa jaunības darbos. 1887. gadā iznāk viņa *Jaunie dunduri*, kur atrodam jau šādus tulkojumus: Ovidija *Amores* II, 7 un II, 15, Mārtiāla epigrammas,⁷⁷ Stratōna epigrammu, Katulla V un XXVII, Sapfo fr. 2, 52 un 90 un no anakreontiskām dziesmām LVII. Bez tam šajā krājumā ir arī Lūkiāna *Miroņu saruna* Nr. 22., ar paskaidrojumiem teksta saprašanai. Oriģināldzejā sastopam šeit arī elēģisko divrindu vairākās epigrammās,⁷⁸ sal. arī vēlāk garāku dziesmu *Baltiešiem – Pēterburgas Avīzē* 1902. g.⁷⁹ Elēģiju divrindes heksametrā Rainis konsekventi ievēd divzilbju cēzūru, atstājot pentametriem vienzilbeņus šajā vietā; ar to viņš izvairas no vienmuļības un latviešu valodai raksturīgās vienzilbju cēzūru atvasināšanas grūtībām. Tulkojumu valoda ir brīva izteiksmē: oriģinālam atbilst raksturīgi un līdzvērtīgi latviešu izteicieni, un pats tulkojums ar to daudz iegūst, jo līdz ar to samazinās latīnismi valodā. Mazāk apmierina grieķu tulkojumi, sevišķi Sapfo lirikā; sal. fr. 2, kur nevainojamā oriģināla pantmērā tulkotais teksts dažkārt pārāk aiziet prom no oriģināla un Sapfo patoloģiskās mīlestības pazīmes atdzejotas diezgan prozaiskā uzskaitījumā, un mainīts arī divu pēdējo rindu saturs. Fr. 52 un 90 ir brīvi parafrazēti. Tulkojumi ievietoti arī krājumā *Nemierīgā sirds*.⁸⁰ Šeit ir Alkaija *Cīņa*,⁸¹ orfiskā himna,⁸² Aristoteļa skolija⁸³ un Aischyla *Promētheja* epi-

⁷⁶ Aspazija tulkojusi arī citus romānus, kā Bulvera *Pompēju pēdējās dienas* un Senkeviča *Quo vadis?* no Romas senatnes.

⁷⁷ I, 58, isti I, 57; II, 8; VI, 61.

⁷⁸ *Kop. raksti*, X, 91., 95. lpp.

⁷⁹ *Kop. raksti*, X, 181. lpp.

⁸⁰ *Kop. raksti*, III.

⁸¹ 421. lpp.

⁸² *Ibid.* 421. lpp.

logs.⁸³ Raiņa oriģināldzejā tāpat nav sveši antīkie motīvi vai to ieskaņas. Viens no pēdējiem viņa darbiem ir nepabeigtā *Odyseijas* parafrāze⁸⁵ latviešu tautas dziesmu pantmērā; tāpat nepabeigta palikusi tragēdija *Kaijs Grakhs*:⁸⁶ abi šie darbi rāda Raiņa atgriešanos pie antīkās pasaules problēmām un dzejas viņa mūža beigās, kaut gan arī pašā asākā sociālistiskās cīņas dzejas laikmetā,⁸⁷ redzam raksturīgu Romas un jaunāko laiku proletariāta cīņu paralēļu nostādīšanu. Raksturīga ir arī dažu pantmēru pārņēšana latviešu dzejā. Līdzās jau agrāk lietotam ana-paistam⁸⁸ salīdzināt var ļoti reto vienpadsmitzilbinieku (falaikeju) dzejoli *Zemnieks*,⁸⁹ kurpretim Alkaija strofa sastopama vairākas reizes Raiņa dzejā, sevišķi krājumā *Gals un sākums*,⁹⁰ kamēr vēl neizdevies mēģinājums šajā strofā rakstīt ir krājumā *Tie, kas neaizmirst*.⁹¹ Krājumā *Vēja nestas lapas*, nodalījumā *Vārdi*, visas 11 epigrammas ir rakstītas elēģiskā divrindē ar jau atzīmēto heksametra divzilbju cēzūru.

Mazāk dzejā pazīstams ir valodnieks

- Kārlis Milenbachs,

kas tomēr dzīvi sekojis tās attīstībai un sevišķi piegriezis lielu vērību valodas attīstībai, nereti sanākot konfliktā ar moderniem sava laika dzejniekiem, kas viņa kritiskās piezīmes ņēmuši ļaunā. Milenbachs ir ar speciālu augstāko izglītību vecās valodās; ir pazīstams arī viņa latīņu dzejas rindas. Viņa Homēra *Odyseijas* tulkojums ir palicis nepabeigts, jo izdoti tikai astoņi dziedājumi.⁹² Ievadā Milenbachs dod īsu pārskatu par heksametru un tā likumiem, kas līdz šim vēl ir skaidrākais un labākais; viņa tulkojums ir ar nevainojamu ritumu, valoda skaidra un bagāta, īpašvārdos restaurēta dažkārt vācu izrunas tradīcija, piem. 'Ceiss' jau iegājušā 'Zeva' vietā, nepieturoties arī pie pirmās zilbes akcentējuma īpašvārdos. Precizitātes ziņā Milenbacha tulkojums ir priekšzīmīgs.

Mēs redzējām klasiskās tradīcijas iespaids strauju pieaugšanu latviešu dzejā sākot ar Juri Alunānu un lielo interesi par to jau daudzos tulkojumos izpaužoties. Visumā tomēr jāsaprot, ka tajā tomēr vēl maz atrod dziļākus ceļus latviešu oriģināldzejas iespaidošanai un arvien vēl paliek ārpus tās, tikai reti veidojot dzejnieku domu gaitu, kā tas ir, piem., Veidenbaumam. Ne viens, ne otrs no diviem valdošiem virzieniem latviešu astoņdesmito un deviņdesmito g. dzejā nav tai tik tuvu piegājis, jo pirmā, tautiskā laikmeta dzejā, dominē nacionālais, bet jaunstrāvnīkiem internacionālais elements, pie kam arī formu nosaka vai nu latviešu tautas

⁸³ 422. lpp.

⁸⁴ 536. lpp.

⁸⁵ *Odiseja maldu ceļi: Grieķu epus latviešu pantos*. Bērniem dāvāts // *Kop. raksti*, X, 529-531. lpp.

⁸⁶ X, 595-456. lpp.

⁸⁷ 'Klusā grāmata' // *Kop. raksti*, II, 94., 95. lpp.

⁸⁸ Sal.: 'Senatne' // *Kop. raksti*, I, 266. lpp.

⁸⁹ *Kop. raksti*, I, 263. lpp.

⁹⁰ Dzejoļos *No ilgām slāpēm atkal un atkal dzer, Dīgsts, Nenīcība*.

⁹¹ *Debesu nelga*.

⁹² Jelgava, 1890. un turpm.

dziesmu pantmērs vai arī neitrālie jambi un trochaji. Tikai XX gs. kontakts top arvien jo lielāks, starp citu arī antīkās pasaules mitoloģija un tās simboli jo bieži parādās jau vērtīgā oriģinālā iztulkojumā, kā pašu latviešu dzejnieku domu gaitas ietērs un izteicējs. No šiem dzejniekiem jāmin pirmā vietā divi:

- Poruks un

Fallijs. Poruks ir pirmais, kas iet klāt šiem simboliem, un sevišķi viņa *Hēraklesa iesvētīšana Eleusijas noslēpumos* ir ievēribas cienīga īsa interpretācija Hērakla psiholoģiski sarežģītajam mītam. Šis motīvs vairākas reizes pārstrādāts Poruka darbos, ievests arī *Pērļu zvejniekā*; no pārējiem motīviem Poruks ņem Amfionu, Teiresiju, kā arī raksta garākas dziesmas *Diānas medības* un *Vestaliene*, kur tāpat krustojas tēlojums resp. stāstījums ar autora risināmām problēmām. Īpatnēji apdāvinātais dzejnieks

- Fallijs,

kas ar formas neievērošanu saista savus nenosvērtās un impulsīvās dabas savdabīgos izpaudumus, turpina Poruka Hērakla motīvu veidošanu, to ietērpjot 5 cēlienu traģēdijā *Hērakless*. Šī traģēdija ir Fallija nopietnākais darbs, pamatots uz Sofokla un Eurīpida studijām, bet izveidots pilnīgi īpatnēji kā uztverē, tā kompozīcijā. Fallijs dod atsevišķu skatu vīrkni – pirmā cēliena piecos skatos Hērakla bērnību mājās, Delfos uzlikto kalpošanu Eurysthejam, pēdējā izbailes Mykēnās no Nemejas lauvas, sadusmoto varoni Erymantha kalnos un Eurystheja raksturojumu. Otrais cēliens – atsvabināšanās no sievas Megaras un gājiens pie Ioles, satikšanās ar to un Hērakla padzišana no viņas tēva pils. Trešais cēliens veltīts Dēianeirai, ceturtais ir ilgas pēc Ioles, tās iegūšana un Dēianeiras atriebība, pēdējā – Hērakla nāve. Hērakla raksturojumā ir varonība un vīrišķība, ar neapmierināmu nemiera trauksmi un konfliktiem, kādos tā sanāk varmācīgi ielauzdamās parastā dzīves gaitā un iekārtā. Symbolistu veidojumā Fallijs attēlo arī veselu rindu citu seno tēlu – krājumā *Promētejs un Dioniss* līdzās abiem šiem ir vēl Fauns un Nymfa, Pāns, Satyrs, Tritons, Hymenaijs, Kentauris, pie kam šajos tēlojumos gan mākslinieka savaldīšanās trūkst, Fallijam nonākot līdz galējībām falliskā simbolikā. Skaidri, turpretim, ir viņa *Olimpieši*,⁹⁰ sevišķi Zevs un Hēra, kuru tēlojums stingri izturēts un izdomāts; tapat atveidoti arī Hēfaists, Afrodīte un Mārss. XX gs. sākumā viena daļa rakstnieku krasi nodalās no sociālās dzejas valdošā materiālisma un šķiru cīņās, nākot ar savu dzejas manifestu un izveidojot plašu jauno dzejnieku skolu, kuru raksturo arvien jo vairāk plaša vispusīga erudīcija un ceļš caur dekadenci uz klasicismu. No šīs skolas jāpieved trīs dzejnieki:

- V. Eglītis,

Dambergis un Virza. Viktors Eglītis, jaunos ceļus meklējot, ir tuvu Fallijam tajā ziņā, ka arī viņa darbos jauca kopā seno mītu simbolika ar paša dzejnieka subjektīvo tulkojumu, un viņam nav gandrīz neviena lielāka darba un arī neviena krāju-

⁹⁰ MVM, 1 (1905).

ma, kur grieķu mīti nebūtu ar savām cilvēku un dievu paralēlēm jaunai pasaulei. Tā tas ir viņa stāstos un tāpat arī dzejā. Vēlākos darbos, kur viņš ir vairāk reālists, arī tomēr vērtējumos ir atgriešanās pie antīkās pasaules simboliem. Dzeju krājumiem ir raksturīgi to nosaukumi: *Hipokrēna*, *Kastaļavots*. Bez tam atsevišķās dzejās ir tendence rakstīt senajos pantmēros. Asklēpiadi viņam ir piem. *Kastaļavotā*,⁹⁴ kur *Mūza, jaunava mīlīgā*⁹⁵ ir sakarā ar Horātija C. IV, 3 motīvu. Alkaija pantmērs ir turpat 184., 185., 186. lpp.; pēdējā dzeja tāpat ar Horātija ieskaņām, bet Sapfo strofa 187., 191., 202., 212., 237., 238. lpp. Šie dzejas darbi tomēr nav sevišķi izdevušies formas ziņā, jo Eglītis tajos nav pietiekoši uzmanīgs. Tā piem., asklēpiadu apzīmējums ar pirmo, otro utt., nesaskan ar to apzīmējumu metrikā, un satopamas ir arī ritmikas kļūdas. Tā 135. lpp., Alkaija strofā 185. un 186. lpp., kur trūkst visur beigu balsiena 3. rindas beigās, bet Sapfo strofās nepareiza cēzūra, ar daudzbalsienu vārda pēdējo zilbi veidota, noved pie rindu ritmiskā pārveidojuma, arī *versus Sapphicus maior*⁹⁶ ritmiski nav bez trūkumiem. Viktoram Eglītim tomēr, kā jau sacīts, ir lieli nopelni klasiskās pasaules tuvināšanai mūsu sapratnei. Arī

- V. Dambergs,

tāpat kā Eglītis ir studējis klasisko filoloģiju un viņa darbos tāpat ir daudz senās pasaules ieskaņu un mītu atskaņu. Vistuvāk viņam ir Romas elēģija (Tibulls, Propertijs), kuru iespaids redzams krājumā *Dvēseles ritmi*, kur ir arī tieša motīvu atdzejošana. Tā viņa *Kļūmīgā tikšanās* ir tematiski tuvu Propertija *Nescio quid*,⁹⁷ *Dzejniekam*, (krāj. *Klusais karnevāls*) – Horātija *«Quem tu Melpomene...»*⁹⁸; tāpat ar Horātija ieskaņām dzejolis *M. E. kundzei* (krāj. *Dvēseles ritmi*) utt. Romāna *Gaitniecības ceļi* pirmais ierosinājums ir *Longa Dafnids un Chloja*, vēlāk Āpulējs ar stila un uzbūves problēmu risinājumiem. Simbolisma nodeva ir piem. *Dvēseles rapsodijas* ar Dionīsu un grieķu pasaules paralēlēm, tāpat kā *Tiesas diena Olimpā* rāda Apollōnu ar Mūzām, kas spriež tiesu par jaunajiem latviešu dzejniekiem. Arī Damberga turpmākos darbos ir saskatāma klasiskā laikmeta uzvere. Trešais šīs grupas dzejnieks,

- E. Virza,

antīkai pasaulei piegājis vistuvāk, lai gan viņa ceļi nav tik tieši, kā abiem iepriekš minētiem dzejniekiem. Viņš šo pasauli saskatīja caur Feta un Žukovska tulkojumiem un Puškina epigrammu ritumu, pēc tam tās uzvere veidojas XVIII gs. franču dzejas apgaismojumā (Šenjē u.c.), ko padziļina tās pašas tautas XVI gs. dzejnieku studijas, līdz beidzot viņš nonāk līdz Vergilijam, kas turpmāk viņa dzejā atstāj paliekošu iespaidu. Jau *Dievišķīgās rotaļās* viņš, līdzīgi Eglītim un Damber-

⁹⁴ 135., 183., 192., 193. lpp.

⁹⁵ 183. lpp.

⁹⁶ 202. lpp.

⁹⁷ Propertija darbos šāds sākumrindas vārdus atrast neizdevās; iespējams tie meklējami kādos mazāk pazīstamos un pieejamos fragmentos.

⁹⁸ Pirmie vārdi no C. IV, 3.

gam, skata antīko pasauli tās simbolos⁹⁹ un šie simboli ir gandrīz arī visos citos viņa krājumos. Bualo un Horātijs iedvesmo viņu *Dzejas mākslai*; Vergilija iespaidu sastopam jau krājumā *Skaidrība*, kur, piem., dzejolis *Pavasars* ir līdzīgs eklogai ar Vergilija atskaņām. Vergilija iespaidam ir liela nozīme Virzas episkās dzejas tapšanā, jo, mācījies Vergilija metodes, viņš tās pārnes latviešu dzejā, tāpat viņa pantmēru un dabas dzejas raksturu. Episkās mākslas kompozīcijas izpratnei pievienojas arī apzinīga rīkošanās ar Vergilijam raksturīgiem izteiksmes līdzekļiem (epitēti, salīdzinājumi utt.). No poēmām visraksturīgākā šajā ziņā ir *Lauku darbi*, kuras ideja ir dot latviešu *Geōrgikas*. Vēl jāpiemin 12 himnas Olympa dieviem, kur jūt antīko, un prozā rakstītie *Straumēni* ar labas skolas periodu uzbūves mākslu. Arī šeit ir tendence uz episko, Lautenbacha un Pumpura mitoloģisko pamatu vietā liekot vēsturisko senatnes varoņu un tagadnes darbu poēmas koncepciju. Šo dzejnieku darbi mūs ievada Latvijas patstāvības laikā un šeit nevar nepievest to, kas liecina par labiem sasniegumiem antīkās pasaules saprašanā šajā jaunākajā laikā. Docents

- L. Bērziņš,

kas jau savos agrākajos darbos rāda šīs pasaules dziļu izpratni, lietojot arī oriģināldzejā labprāt heksametrus un pentametrus,¹⁰⁰ ir liels Horātija sapratējs un iztulkotājs; viņa tulkojumi ir gan oriģinālrītmā,¹⁰¹ gan brīvi atveidoti, un Horātija idejas un gleznas šeit ietērptas krāšņā latviešu valodas bagātībā skanīgās rindās ar lielu domu precizitāti; viņa tulkojumi ir noteikti labākie. No tiem jāpiemin *Ep. I, 2*,¹⁰² *C. I, 9*; *IV, 7*; *II, 14*;¹⁰³ *C. III, 30*; *IV, 5*; *II, 3*; *I, 34*; *Epod. 2*;¹⁰⁴ *C. III, 2*; *III, 1*; *II, 6*; *I, 11*.¹⁰⁵ Atsevišķus tulkojumus devis arī

- prof. L. Adamovičs,
- prof. E. Blese (Katullis),
- N. Viksniņš

u.c., bet noslēgumam jāpiemin vesela rinda lielāku tulkotu darbu, kas publicēti pēdējos gados.

- F. Garais

devis Thūkūdida vēsturi un Platōna dialogus¹⁰⁶ un

- Roman

⁹⁹ Sal. Fauna motīvus.

¹⁰⁰ Krājumā *Ceļi un tekas*.

¹⁰¹ *Ep. 2*.

¹⁰² *Austrums*, 1891.

¹⁰³ *Jaunā Latvija*, 1918.

¹⁰⁴ *Ritums*.

¹⁰⁵ *Brīvā Zeme*.

¹⁰⁶ *Prōtagors, Sōkrata aizstāvēšanās runa, Kritōns, Faidōns*.

Vergīlija *Ainēidas* divas pirmās dziesmas. Homēra *Iliadi* gandrīz jau pabeidzis tulkot

- A. Ģiezēns;

šī darba atsevišķas dziesmas ir jau publicētas; šo darbu sācis savā laikā arī

- E. Gulbis (Ardenss),

kas devis arī pirmo latviešu romānu no romiešu dzīves *Ap liesmu auļojošie* ar Kaligulu kā galveno personu. Ģiezēns tulkojis arī Sofokla *Antigoni* un Āpulēja *Amōru un Psychē*; Sofokla *Ķēniņu Oidipu* tulkojis

- J. Grīns,

Longa *Dafnīdu un Chloju* –

- P. Rozīts;

Horātija satīras un epodus, Aischyla *Saistīto Promētheju* un Plauta *Dvīņus* –

- K. Straubergs,

kas kopā ar Ģiezēnu un

- R. Rudzīti

sastādījis plašu grieķu lirikas antoloģijas izdevumu;¹⁰⁷ R. Rudzītim ir arī atsevišķs grieķu epigrammu krājums.¹⁰⁸ Arī daudz atsevišķu grieķu un romiešu dzejnieku darbu tulkojumos sastopam dažādos žurnālos un dienas presē – uzskaitīt tos šeit būs lieki. Vēl šeit jāpiemin tikai īpatnējs grieķu vēstures atveidojums dzejā, ko pēdējā laikā devis

- Zvārguļu Edvards,¹⁰⁹

raksturojot Miltiādu, Lykūrgu, Kodru, Drakonu, Aristodēmu, Aristomenu, Leōnīdu un vēl 12 citus ievērojamus grieķu darbiniekus. Visjaunākais novirziens latviešu dzejā vēl nav atbrīvojies no modernisma sirēnu vilinājumiem.

Specifiskās grūtības, kas ir ar šo speciālo tematu saistītas, ir tā plašums un avotu kritikas noderīgu priekšdarbu pārāk mazais daudzums. Tomēr arī isais pārskats var rādīt dažus mūsu literatūras posmus to atšķirībā, raksturojot tās sākuma un XIX gs. atmodas laikmeta sasniegumus tā pēdējā pusē, kas devuši jaunu vērienu jaunajai tautai un tās garīgām interesēm.

¹⁰⁷ *Grieķu lirika*. – R.: Izgl. min. izd., 1922.

¹⁰⁸ *Bišu melodijas*. – R.: Leta, 1927.

¹⁰⁹ 'Raksturu galerija' // *Senatne*, I daļa, 1930.

K. KĀRKLIŅŠ

PLATŌNA FILOZOFIJAS IETEKME F. BĀRDAS DZEJĀ

Fricis Bārda ir filozofiskā romantisma pārstāvis latviešu literatūrā. Viņš savā dzejā aizskar dažādas filozofiskas problēmas: pasaules būtības jautājumu, lietu atziņas jautājumu, mīlestības jautājumu u.c. F. Bārdas filozofijai ir stingri ideālistisks raksturs. Viņš cildina gara dzīvi.

F. Bārdas filozofiskais romantisms ir attīstījies kristīgās ticības un Vakareuropas filozofijas ietekmē. Kristīgā ticība ir likusi pamatu dzejnieka pasaules uzskata izveidošanā. Tā modinājusi dzejniekā tieksmi pēc gara dzīves, stiprinājusi viņā ilgas pēc transcendentās pasaules, veidojusi uzskatus par dievību utt.

Bez tam F. Bārdas romantisms radies Vakareuropas filozofijas ietekmē. No Vakareuropas filozofiem F. Bārdu visvairāk nodarbinājuši Platons, Kants un Bergsons. Platons un Kants modinājuši F. Bārdas dvēselē ilgas pēc transcendentās pasaules, pēc dievības. Bergsons mācījis dziedāt dziesmas un skaitīt lūgšanas dzīvības kokam. Šajā rakstā uzkavēsimies pie Platona ietekmes F. Bārdas dzejā.

Platons nodarbina F. Bārdas domas jau no studiju laikiem. 1906. g. dzejnieks Vīnes universitātē klausās F. Jodla priekšlasījumus par Hēgeli, Šopenhaueru un Feiebachu. Šīs lekcijas bez šaubām modināja viņa interesi arī par Platonu. Tomēr literārās darbības sākumā šī interese nav visai liela. Tā maz atspoguļojas arī pirmajā dzejoļu krājumā *Zemes dēls*. Vēlākajos laikos tā manāmi pieaug. F. Bārda nopietni nodziļinās Platona filozofijā. Nogremdēšanās Platona filozofijā skaidri izpaužas pēdējā F. Bārdas dzejoļu krājumā *Dziesmas un lūgšanas dzīvības kokam*.

Platona filozofiskajai darbībai ir teorētisks raksturs. Lielu nozīmi viņš savā filozofijā piešķir jēdzienam. Uz jēdzienu pamatojas viņa mācība par idejām. Platons domā, ka cilvēks uzņem sajūtas ar jutekļu orgāniem, bet jēdzienus – garīgā skatīšanā. Garīgās skatīšanas priekšmets ir idejas. Idejas ir jēdzienu saturs. Tās Platons hipostazē par īpašām būtībām. Idejas ir garīgas un bezgalīgas. Tajās slēpjas nemainīgā būtība, kas izpaužas mainīgajās jutekliskās pasaules lietās. Cilvēka dvēsele pirmseksistencē tās skatījusi. Ietērpjoties miesā, tās aizmirsusi. Redzot līdzīgas jutekliskās pasaules lietas, dvēsele atceras aizmirstās idejas. Skatot līdzīgus priekšmetus, tā iedomājas līdzības ideju. Tādā kārtā jēdzieniskā atziņa ir tikai atminēšanās. Jo vairāk dvēsele atsvabinās no miesas, jo pilnīgāka top tās atziņa. Reliģiskās ilgās pēc pilnības Platons pārvērš idejas par ideāliem, kuru pilnības atmirdza ir zemes lietas. Reliģiski metafiziska dziņa izpaužas arī Platona Erōtā, kurā parādās ilgas pēc neredzamās pasaules.

Platona mācība par idejām F. Bārdas dzejā izpaužas visai skaidri. Sevišķi raksturīgs šajā ziņā ir dzejolis *Atgriešanās*:

*Un beigās tak viss nemiers meklēšanās manās
ir skumju tik un sāpju atgriešanās
pie dzīvības un gaismas pirmavota,*

no kura man šī dvēseles uguntiņa dota.

Tik atcerēšanās – šī atzišana visa!

Lūk, skumju cēlonis: reiz bija gaišs, tad – dzīsa,

Un pilnība – šī ilga visusvētā –

ir tumša atmiņa no vienreiz pazaudētā.¹¹⁰

Šajā dzejolī Platōna ideju mācība atspoguļojas visā pilnībā. Cilvēka atzišana ir atcerēšanās. Redzot jutekliskās pasaules priekšmetus, cilvēks uz līdzības pamata atceras to idejas. Vissvētākās cilvēka ilgas ir pilnības slāpes. Bet pilnība ir tumša atmiņa no reiz pazaudētā. Grūti saņemt Platōna mācību īsāk kopā, kā to izdarījis F. Bārda šajā dzejolī.

Platōna ideju mācība izpaužas arī F. Bārdas dzejolī *Bērnība*. Sevišķi nozīmīgs ir dzejoļa beidzamais pantiņš:

Reti kādreiz bezgalīgā tumsā

pazīb viņos stars pie senās mirdzas –

senā atmiņa no senās paradīzes.¹¹¹

Bērnība dzejniekam liekas zelta ābols pie paradīzas koka zara. Ābolu glāsta varavīksnes, satīnušās septiņjūdžu dvieļos, apkārušās septiņjūdžu pērlēm. Vējš notrieca ābolu melnā upē, kur nav varavīksņu un pērļu. Melnā upe ir dzīve. Reti dzīves bezgalīgajā tumsā pazib viņos stars no senās mirdzas. Šis stars ir senā atmiņa no senās paradīzes. Šajā dzejolī izpaužas Platōna ideju mācība, kas apgalvo, ka cilvēka atzišana ir atmiņa.

Lielākā vai mazākā mērā Platōna ideju mācības pēdas sastopam vēl šādos F. Bārdas dzejoļos: *Tunelī, Zvaigžņota nakts, Spārnotais dziedonītis* u.c.

Platōna mācība par dvēseles neiznīcību izpaužas vairākos F. Bārdas dzejoļos. Mācība par dvēseles nemirstību atspoguļojas dialogā *Faidōns*, kas pieder pie Platōna ievērojamākajiem darbiem. Dialogā Platōns notēlo Sōkrata sarunu priekš nāves ar saviem draugiem. Aiziedams no dzīves, Sōkrats izsaka savas domas par dvēseles nemirstību. Dzīvē cilvēks atrodies it kā cietumā, no kura tomēr nevienam nevajagot raisīties un bēgt. Neviens nedrīkstot labprātīgi doties nāvē. Tomēr īsts filozofs vienmēr domā par nāvi, jo tā esot dvēseles šķiršanās no miesas. Sōkrats saka:

«Laudis, rādās, nezina, ka īstie filozofi tikai uz miršanu un nāvi vien gatavojas. Ja nu tā ir, tad jau tiešām būtu divaini, visu savu mūžu pēc tās vien censties, bet kad tā pienākusi, tad ļaunoties par to, pēc kā jau sen esi centies un uz ko gatavojies.»¹¹²

Pēc nāves īsts filozofs nonākot neredzamo valstī pie gudriem dieviem un labiem cilvēkiem.

¹¹⁰ Bārda F. *Dziesmas un lūgšanas dzīvības kokam: Dzejas no 1911.-1919.* – R.: A. Gulbja apg., 25. lpp.

¹¹¹ *Ibid.* 35. lpp.

¹¹² Platōns. *Sōkrates aizstāvēšanās runa. Kritōns. Faidōns* / No gr. v. tulk. F. Garais – R.: A. Gulbja apg. [b.g.], 98. lpp.

Platōna domas par dzīves cietumu atspoguļojas F. Bārdas dzejolī *Cietumnieks*. Dzejnieks arvien dzirdot kļušus balsi, kas viņu dēvējot par cietumnieku. Šis balss viņu dziļi sāpinot. Tomēr arī cietumniekam esot dārgas mantas: ūdens biķeris un cietas cisas. Ūdens biķeris esot zilā debess, cietās cisas – vēsā zeme, kurā reiz varēšot saldi atpūsties.

Platōna ilgas pēc nāves izpaužas F. Bārdas dzejolī *Nāvīte*:

*Ak – nāve, nāve, nāvīte
pa draugam būsīm mēs:
tāpat tavs dvašas uzpūtiens
reiz mani uzvarēs!
Tu nenāc ļauna, dusmīga
bez likās izkaps nāc!
Vai man uz tevi ar' kādreiz
ir dusmīgs bijis prāts?
Tu nenāc tumšā pusnaktī,
kad vēji baigi vaid –
ak, kas tik vēlā stundā vairs
tik mīļu viesi gaid!
Nāc tad, kad siltā saulītē
dīgst pirmās puķītes!*

*Tad zaļā klušā pļaviņā
ar tevi tikšos es.
Es plūkšu cirulactiņas,
tu visi vainagā.
Mēs skatīsimies pūpolos
un debess dzidrumā.
Un vainadziņš kad gatavs būs,
Tu uzliec galvā man.
Es pasmiešos un izsaukšos:
"cik saldi gaisā san!"
Un tad jau vari aiziet tu –
gan mani atradis.
Un ļauna vārda it neviens
uz tevi nesacīs...¹¹³*

Dzejnieks uzskata nāvi par mīļu draugu, uz kuru viņam nekad neesot bijis dusmīgs prāts. Viņš ilgojoties pēc tās kā dārga viesi, kuru vismīļāk gaidot pava-sarī, kad dīgst pirmās puķītes. Nāve apbalvošot dzejnieku ar cirulactiņu vainagu. Un viņš jūtīšoties laimīgs.

Platōna domas par dvēseles nemirstību izskan F. Bārdas dzejolī *Līdz galam*. Dzejnieks vaicā, kad būšot mīļajiem cilvēkiem gals: mūža beigās, nāves stundā vai krustiņiem sairstot kapsētā. Dzejnieka pārliecība ir tā, ka tiem nekad nebūšot gala. Beigās zils debess stūrītis atšķiršoties, un divas zvaigznes pie debesīm iegēšoties, un tām nekad nebūšot gala.

F. Bārdas dzeju ietekmējis arī Platōna uzskats par Erōtu. Savas domas par Erōtu Platōns visskaidrāk izsaka dialogā *Dzīres*, vienā no saviem pilnīgākajiem darbiem. Agathōna dzīrēs tur runas par godu Erōtam. Runas ir interesantas tajā ziņā, ka katra no tām raksturo kādu īpatnību Erōta dabā. Faidrs aizrāda, ka Erōts esot visu cēlo darbu ierosinātājs. Pausanijs izšķir debešķīgo un vulgāro Erōtu. Vulgārais Erōts interesējoties par mūzu un pieķeroties galvenā kārtā sievietēm. Debešķīgais Erōts piegriežoties visvairāk vīriešiem. Eryksimachs runā par slimīgo un veselīgo Erōtu. Slimīgais Erōts iznīdējams un tā vietā liekams veselīgais Erōts. Veselīgais Erōts nosakot cilvēku laimi, radot saskaņu un taisnību. Aristofans stāsta, ka Zevs pirmatnējo cilvēku pārgriezis vidū pušu, bet Apollōns pārgriezumus sadziedējis. Pārgrieztie cilvēki meklējot zaudēto otru pusi. Erōts vadot viņus zaudētās puses meklējumos. Viņš sagādājis tiem lielu laimi. Agathōns slavē pašu Erōtu, kas esot maigs, jauns, skaists, mērens un drošsirdīgs. Sōkrats apstrīd Agathōna domas, jo Erōts esot tikai ilgošanās pēc tā, kā viņam pašam neesot. Viņš atstāsta savu sarunu ar pareģi Diotīmu no Mantineijas. Pareģe viņam aizrā-

¹¹³ Bārda F. *Dziesmas...*, 214. lpp.

dijusi, ka Erōts liekot cilvēkiem tiekties pēc skaistā un sasniegt nemirstību. Erōts esot tieksme radīt skaistumā. Dvēseles skaistums esot vērtīgāks par miesas skaistumu. Lielākais skaistums esot mūžīgi pats sev līdzīgs un vienveidīgs. Kas redzot pašu skaistumu, tas sasniedzot visaugstāko. Beigās Alkibiads sniedz erōtīķa notēlojumu Platōna garā.

F. Bārdas uzskats par mīlestību stāv tuvu Platōna mīlestības izpratnei. Līdz ar Faidru viņš atzīst mīlestību par cēlo darbu ierosinātāju. Pausanija garā rakstnieks iedala mīlestību seksuālā un erōtiskā. Viņš pieņem Aristofana mītu par pirmatnējā cilvēka sadalīšanu divos cilvēkos. Līdzīgi Sōkratam F. Bārda atzīst Erōtu par nebeidzamu ilgošanos pēc mūžīgā skaistuma.

Platōna uzskatu par mīlestību kā cēlo varoņdarbu ierosinātāju atrodam F. Bārdas dzejolī *Mūžīgais vergs*, kura pēdējie divi panti skan šādi:

*Vergs dzīvē šai maigajā esmu ir es –
vergs dievišķai mīlestībai.
Vergs palikšu viņai, kad dzīvību šo
reiz izdzēst tiks Augstākai gribai.*

*Un drupās kad grimusi dzīve būs šī,
šais sirdsmīlās dziesmiņās dažās
uz mūžību saistīts lai paliek mans gars
kā nepārraujamās važās.¹¹⁴*

Šajos vārdos dzejnieks apgalvo, ka viņš bijis dzīvē Erōta vergs, ko tas pamudinājis uz sirdsmīlām dziesmiņām, kurās uz mūžību saistīts dzejnieka gars.

To pašu domu F. Bārda izsaka dzejolī *Tunelī*, kurā mīlestība ir vienīgais gaismas avots dzīvē.

Dzejolī *Rozes* F. Bārda runā par divējādu mīlestību, kuru simbolizē ar baltām un sarkanām rozēm. Baltās rozes apzīmē mūžam balto debess skaidrību, sarkanās – zemes sarkano liesmu. Kādā savā apcerējumā *Dzimtenes Vēstnesī*, 1913. g.¹¹⁵ ar nosaukumu *Mīlestība un nāve* F. Bārda pirmo nosauc par erōtisko mīlestību, otru par seksuālo mīlestību. Šis dzejnieka mīlestības šķirojums atgādina Pausanija mīlestības iedalījumu debešķīgā un vulgārā mīlestībā.

Platōna domu par mīlestību kā nebeidzamu ilgošanos pēc mūžīgā skaistuma sastopam F. Bārdas dzejolī *Gaisma*:

*Es tavā svētā mīlā
kā sēkla zemē krituse
un dīgstu pretim gaismai
ar katru jaunu rītu.
Tai gaismai, kuras mirdzu
nakts melnā nemazina.*

*Tai gaismai, kas ne ēnu,
gala kādreiz zina.
Tai gaismai, kas kā brīnumu
iz dvēseles kāpj un ceļas.
Tai gaismai, no kā spēkus
pat saule un zvaigznes smeļas.¹¹⁶*

¹¹⁴ Ibid. 168. lpp.

¹¹⁵ Nr. 289. un 295.

¹¹⁶ Ibid. 105. lpp.

Mīla ir nebeidzama dīgšana pretī gaismai. Šī gaisma nepazīst ne nakts, ne ēnas, ne gala. Kā brīnums tā ceļas no dvēseles. No tās smeļas spēkus pat saule un zvaigznes.

Tādā pašā garā sacerēts dzejolis *Dievmamā*. Dzejnieks ziedo savu sirdi svētajai gaismai, kuras bezgalībā viņš nokļūš tad, kad viņa dieva nams reiz satumsīs.

Platōna ietekmē veidojas arī F. Bārdas uzskats par dzejnieka radītāju garu. Dzejiskās radīšanas problēmu Platōns aplūko dialogā *Iōns*. Dzejnieks Platōnam ir dieva sūtnis, kas pauž tā noslēpumu. Skaistās dziesmas nav cilvēka, bet dieva darbs.

«Un redzi,» saka Sōkrats Iōnam, «viņi [dzejnieki] runā te patiesību, un to neizmirsti nekad, Iōn: tāda būte, bez sava paša smaguma, ir dzejnieks, spārnots kā putni un bites, gluži svēts viņš ir, un neder nekam, iekams viņa darbs to nav pacēlis, kamēr viņš pats nav atsacījies no visas apzinības un prāta, kas viņā vienā.. Viņi runā, es saku vēlreiz, ne kā mākslinieki, bet ar savas dievības mūžīgo brīnumspēku.»¹¹⁷

Platōna domu par dzejisko radīšanu atrodam F. Bārdas dzejolī *Spārnotais dziedonīts*:

*Mazs sniegā nomaldījies dziedonīts,
kam sirds vietā pukst saules pasaciņa,
ar spodru dziesmiņu uz balta zara tric
un zib un vizuļo kā džintaruguntiņa.
Kur divaini tas ir šai baltā klusumā!
Kā brīnumam tam tuvojos es, pārslas sēdams:
Mans mazais draugs... Te spurks! Un nava vairs nekā –
tik zars vēl ligojas, to klusi pieminēdams,
un sniegā pūkainā siksikās pēdiņas...
Kur nāca viņš? Kur palika? Kā teikt? Ak, dievs –
tik rūpulgaita mums ir droši izpētāma.
Gars spārnotais kā sapnis nāk un aizlaižas,
un kam viņš pamirdz, var tam tikai – pateikties.¹¹⁸*

Cilvēkam droši izpētāma ir tikai dzīves rūpulīgā gaita. Spārnotais gars atgādina dziedonīti, kas ziemas laikā isu brīdi dzied uz zara spodru dziesmiņu un tad piepeši pazūd. Cilvēka spārnotais gars kā sapnis nāk un aizlaižas. Un tam tikai jāpateicas, kam viņš pamirdz.

Dzejolī *Robežas* F. Bārda izsaka līdzīgas domas. Dzejnieks alkst nezināmā atziņas. Viņa gars aizlido pāri robežai, līdz kurai gudrais noklībo tikai tūkstoš gados. Bet ir arī tādas tāles, kas klibajam nekad nebūs sasniedzamas. Klusi mirdzēdamas, tās atveras dziļā drosmē spārnotajiem. Dzejnieks kā bite skrien pāri robežai saldus ziedos. Šajā dzejolī ieskanas Kanta domas par fainomenu un nūmenu pasauli. Tomēr spārnotā gara cildināšana un tāļu meklēšana atgādina vairāk Platōna gleznainos dialogus nekā Kanta filozofiskos sacerējumus. Bez tam minē-

¹¹⁷ Platōns, 'Iōns' // *Zalktis* 4 (1908) 164. lpp.

¹¹⁸ Bārda F. *Dziesmas...*, 20. lpp.

tajos dzejoļos sastopam tēlus, kas atrodami Platona dialogos: putnu un biti kā dzejnieka simbolus.

F. Bārda arī savos teorētiskajos rakstos ir pieskāries Platona mācībai. Apcerējumā *Jaunākā lirika II* viņš pārrunā V. Eglīša dzejoļu krājumu *Hipokrēna*. Viņš aizrāda uz divām galvenajām idejām V. Eglīša grāmatā: varu un mīlestību. Varas ideja aptver gudrību un brīvību. Varas ideju senatnē aizstāvēja jau Platons. Tomēr F. Bārda Platona domu atzīst par skaistu utopiju un dievišķīgu naivitāti. Mīlestības izpratnē V. Eglītis tuvojas F. Nicšem, uzskatīdams to galvenā kārtā par kaislību.

Uz F. Bārdas kritiku V. Eglītis atsaucās ar rakstu *Varas un mīlestības ideja*, kurā tas pārmet viņam neliterāru viedokli literatūras aplūkošanā. Tad V. Eglītis aizrāda, ka F. Bārda tuvinot viņa mīlestības izpratni F. Nicšes kaislībai, kas Platona esot sveša. Beigās V. Eglītis mēģina noskaidrot Platona uzskatu par mīlestību, kas visgaišāk izpaužoties dialogā *Dzīres*.

Uz V. Eglīša rakstu F. Bārda savukārt atbildēja ar apcerējumu *Varas un mīlestības ideju lietā*. Šajā rakstā F. Bārda formulē V. Eglīša pārmetumus divos apgalvojumos:

1. viņa recenzija esot metodiskā ziņā nevērtīga un
2. viņš esot nepareizi apgājies ar varas un mīlestības ideju.

Pirmajā jautājumā F. Bārda aizstāv aistētisko formas kritiku un idejisko satūra kritiku. Pārrunājot V. Eglīša pārmetumu par neiedzīvošanos Platona un F. Nicšes darbos, F. Bārda atkārtoti uzsver Platona morālismu un F. Nicšes amorālismu.

V. Eglītis piegriežas F. Bārdas atbildei rakstā *Kritikas un morāles pamati*. Šeit viņš domu starpību ar F. Bārdi formulē trijos apgalvojumos:

1. par vienīgi pareizās kritikas pamatiem,
2. par Platona uzskatiem *Dzīrēs*,
3. par tikumības principu vispār.

Pirmajā jautājumā V. Eglītis aizstāv vēsturisko literatūras kritiku, kas aptver darba formālo un idejisko pusi. Otrajā jautājumā V. Eglītis parāda diezgan vāju *Dzīru* izpratni. Viņš apgalvo, ka Sōkrata pretinieka domām esot negatīva nozīme, jo tās Platons apstrīdot ar Sōkrata muti. Aristofans esot raksturots kā ciniķis, Pausanijs kā paderasts. Platons esot nopietni aizstāvējis sievu kopības ideju *Ideālajā republikā*.¹¹⁹ *Likumi* sarakstīti kompromisa dēļ ar sava laika sabiedrību. Trešajā jautājumā V. Eglītis formulē savus uzskatus apgalvojumā:

- absolūtā brīvībā absolūta pilnība,

kas nostādīts pretī F. Bārdas apgalvojumam:

- cilvēks cilvēkam nav līdzeklis, bet mērķis.

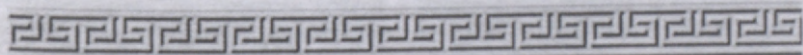
¹¹⁹ Domāts Platona dialogs *Valsts*.

Recenzenta piezīmē F. Bārda aizrāda V. Eglītim, ka zinātnē patiesība neesot viena, bet gan vairākas. Tad viņš pārmet tam, ka nesaprotot Platōnu. Platōns katrā *Dzīru* personā raksturojot kādu Erōta īpašību. F. Bārda neatzīst Aristofanu par ciniķi, Pausaniju par paiderastu. Tālāk viņš aizrāda, ka Platōns *Likumos* sievu kopības ideju vairs nepieminot. Beigās F. Bārda formulē savas morāles pamatus apgalvojumā: cilvēks cilvēkam nav līdzeklis, bet mērķis.

Novērtējot strīdu starp F. Bārdi un V. Eglīti par Platōna mācību, jāatzīst, ka katrs nō viņiem ienes Platōna izpratnē zināmu daļu subjektīvisma. Tomēr F. Bārdas domas stāv daudz tuvāk Platōna mācībai nekā V. Eglīša uzskats. F. Bārda Platōnu ir diezgan pareizi izpratis, V. Eglītis lielā mērā pārpratis. F. Bārda piegājis Platōnam kā stingrs romantiķis, V. Eglītis kā brīvs dekadents.

Būtu aplamī izskaidrot F. Bārdas uzskatus par pasaules atzīšanu, dvēseles neiznīcību, mīlestību un radīšanas procesu vienīgi ar Platōna ietekmi. Tāds uzskats būtu vienpusīgs. Bez šaubām, ir bijuši arī citi faktori, kas veidojuši dzejnieka domas par minētajiem jautājumiem. Lai minam filozofu Kantu, kura uzskati par nūmenu pasauli stāv tuvu Platōna ideju mācībai. Bez tam liela nozīme arī romantisma dzejniekiem, piem., Novalisam u.c. Tomēr galvenā nozīme F. Bārdas filozofisko uzskatu izveidošanā piešķirama Platōnam. Platōns ir devis dzejnieka īpatnējām nojausmām skaidru un noteiktu formulējumu. Kristīgās ticības nostiprināto romantisko dzīves izjūtu Platōns ir filozofiski noskaidrojis un padziļinājis. Platōna mācība, ka aizsaule ir vienīgi patiesā un vērtīgā pasaule, ļoti spilgti izpaužas F. Bārdas dzejā.

INDICES



INDEX AUCTORUM

Frīdrichs Karls Freitāgs

Freytag Friedrich Karl; dz. Naumburgā (pils. Saksijā pie Zāles {*Saale*}) 7. IX 1765. g., m. 18. XII 1805. g.; sieva – Anna Karoline Luīze (*Anna Karoline Louise*), dzim. Zaidlica (*Seidlitz*); F. K. Freitāgs no 1777. g. mācās *Thomasa skolā* Leipcigā un no 1778. g. vidusskolā ar internātu (*Schulppforta*); saskaņā ar citu vārda skaidrojumu: firstskola); no 1784. g. studē tiesību zinības Leipcigas Universitātē; 1787. g. kā mājskolotājs nonāk Livonijā, tag. Madonas apr. Tīrzā (*Tirschen*) pie Karla fon Ceimerna (*Carl von Ceumern*); E. Dunsdorfs atzīmē, ka K. fon Ceimernam pieder Tīrzas (*Tirschenhoff, Tirschen*) muiža no 1784.-1820. g.; sk.: Dunsdorfs E. *Lielvidzemes kartes {17. un 18. gadsimtenī}*. – Melburna, 1986, 164. lpp.); 1789. g. viņš kļūst par Vendenes apgabaltiesas sekretāru; 1792. g. F. K. Freitāgs aiziet no darba un dodas uz Kēnigsbergu, kur studē teoloģiju; 1794. g. viņš atgriežas Livonijā un, spriežot pēc tulkojuma priekšvārda datējuma, apmetas Vendenē; 1796. g. kļūst par garīdznieku (ordinēts 2. VIII) Džērbenē (*Serben*) un, iespējams, ka tur pat arī miris (sk.: *Allgemeines Schriftsteller- und Gelehrten-Lexikon der Provinzen Livland, Estland un Kurland* / Bearbeitet von J. F. v. Recke und K. E. Napiersky. Erster Band. – Mitau: Johann Friedrich Steffenhagen und Sohn, 1827, S. 605). Jādoms, ka Boēthija darba *De consolatione philosophiae* tulkojumam vācu v. ir vistiešākais sakars ar F. K. Freitāga teoloģijas studijām Kēnigsbergā. Jāatzīmē arī piebilde pie vārda *Freytag Friedrich Karl* jau minētā darba papildinošajā sējumā (*Allgemeines Schriftsteller- und Gelehrten-Lexikon der Provinzen Livland, Estland un Kurland* von J. F. v. Recke und C. E. Napiersky *Nachträge und Fortsetzungen* unter Mitwirkung von Dr. C. E. Napiersky, bearbeitet von Dr. TH. Beise. Erster Band. – Mitau: Johann Friedrich Steffenhagen und Sohn, 1859), proti: viņš ir bijis Valkas (*Walkschen*) apriņķa skolu inspektors (201. lpp.).

Gustavs Jurevičs

G. Jurevičs dz. 1902. g. 17. III Rīgā. Mācījies LU *Filoloģijas un filozofijas fakultātes Filozofijas nodaļā*. Strādājis Rīgas un Daugavpils ģimnāzijās kā skolotājs. Publicējis *Izglītības Ministrijas Mēnešrakstā, Sējējā* u.c. Darbojies kā nedēļas laikraksta *Rūjienas Balss* (1929-1932) līdzredaktors no 1931. g. XII, kā arī – nedēļas laikraksta *Latgales Vēstnesis* (1934-1939) nodaļas 'Dzīve un kultūra' vadītājs no 1938. g. III. Grāmatas *Lielas persōnības* 3 sēj. ievietots 21 G. Jureviča raksts; no gr. v. tulkojis Theofrastu un Epiktētu; rakstījis virkni recenziju (piem., mēnešrakstā *Daugava*, 6 [1936] 563.-564. lpp.; 6 [1937] 564.-567. lpp.; 8, 752.-753. lpp.). 1944. g. palicis Latvijā; turpmākais liktenis mums nav zināms.

Pauls Jurevičs

P. Jurevičs dz. 1891. g. 19. XI Rīgā. 1902. g. pabeidz elementārskolu un tā paša g. rudenī iestājas *Rīgas pils. reālskolā*, kuru nobeidz 1909. g. 1911. g. tiek uzņemts Jurjevas (Tērbatas) Imperatoriskajā Universitātē; mācības uzsāk 1912. g. *Vēstures un filoloģijas fakultātes Klasiskajā nodaļā*. Sākoties Pasaules karam, mācības Jurjevā ir jāpārtrauc; gala eksāmeni tiek kārtoti Maskavā 1917. g. Kādu laiku P. Jurevičs uzturas Ziemeļkaukāzā, bet 1921. g. atgriežas

Latvijā. Izmantodams E. Felsberga piedāvājumu, viņš dodas komandējumā uz Franciju, kur iesāk disertāciju par A. Bergsona atziņas mācību. 1924. g. atgriezies no Francijas, P. Jurevičs strādā kā seno valodu skolotājs *I. Valsts klasiskajā ģimnāzijā*. 1925. g. viņu ievēl par LU privātdocentu filozofijā. 1930. g. tiek aizstāvēta Francijā iesāktā disertācija. 1940. g. P. Jureviču atbrīvo no *Vēstures filoloģijas fakultātes* dekāna amata un atlaiž no darba Universitātē sakarā ar *Filozofijas nodaļas* likvidēšanu. 1944. g. P. Jurevičs kopā ar ģimeni dodas trimdā un apmetas Freiburgā, kuras Universitātē šajā laikā strādā arī M. Heideggers (savus iespaidus tiekoties ar M. Heideggeru P. Jurevičs apraksta arī kādā rakstā). Sākoties izceļošanai no Vācijas, P. Jurevičs dodas uz Austrāliju; viņš m. 1981. g. 6. XI Melburnā.

P. Jurevičs sarakstījis virkni rakstu, kas publicēti *Izglītības Mēnešrakstā*, *Daugavā*, *Burniekā*, *Sējējā*, *Latvju Mēnešrakstā* u.c. Daļa no 20.-40. g. darbiem pārpublicēti arī trimdā iznākušajās grāmatās, piem.: *Dzīve un liktenis* (Kopenhāgena, 1955), *Kultūras sejas* (b.v., 1960), *Iejas un istenība* (b.v., 1965), *Pretstatu pasaule* (b.v., 1973) u.c.

Par P. Jureviču sk.: 'Pauls Jurevičs' // *Pašportreti*: Autōri stāsta par sevi / Sak. un red. T. Zeltiņš. – [B.v.]: Grāmatu Draugs, 1965. – 141.-148. lpp.

Kārlis Kārklis

K. Kārklis dz. 1888. g. 9. V Kauguru pagastā. 1910. g. pabeidzis *Valmieras skolotāju semināra* 14. kārtas kursu (no 1906-1910), kurā mācījās kopā ar Vili Knoriņu, Leonu Paegli, Jāni Ezeriņu u.c. No 1912. līdz 1918. g. darbojas kā *Valmieras turzniecības skolas* inspektors, bet no 1919.-1920. g. – tā direktors. Strādājis arī kā latv. v. skolotājs dažās Rīgas skolās. 1926. g. beidza LU *Baltu filoloģijas nodaļu*. No 1932.-1940. g. pilda LU privātdocenta, bet no 1940.-1943. g. docenta pienākumus. 1940. g. iegūst Dr. philol. grādu; no 1943.-1944. g. ir prof. latv. literatūras vēsturē. 1944. g. dodas trimdas gaitās uz Vāciju un

strādā kā ģimnāzijas skolotājs. Vēlāk izceļo uz ASV. M. 1961. g. 17. XII ASV.

K. Kārklis publicējis *Druvā* (piem., par krievu lit. XIX gs. otrajā p.), *Lidumā* (piem., par Blaumaņa reliģiskajiem uzskatiem), *Jaunā Latvijā*, *Ritumā* (piem., par Austriņu, par mīlestību Plūdoņa dzejā), *Izglītības Ministrijas Mēnešrakstā* (piem., par Blaumaņa novelēm, par gleznotāju T. Ūderu), *Latvijas Vēstnesi* (piem., par F. Bārdu) u.c.; sarakstījis virkni mācību grāmatu: *Cittautu literatūra: Vidussk. kurss*. 1.-3. d. – Fišbaha, 1948-1949; *Latviešu literatūras vēsture*. 1.-4. d. – Fišbaha, 1946-1947; *Tiri toniskais pantmērs latviešu dzejā*. – Fišbaha, 1948; *Rakstniecības teorija: Pamatskolas kurss*. – Valmiera: Dūnis, 1921, ²1923, ³1925, ⁴1926, ⁵1928, ⁶1932 u.c. Gan pats, gan kā līdzautors ņēmis daļību monogrāfiju izveidē par latv. rakstniekiem un kultūras darbiniekiem, piem: Kārklis K. *Rūdolfs Blaumanis*. – R.: Literatūra, 1936; Kārklis K., Goba A. *Kronvalda Atis dzīvē un darbā: Monogrāfija*. – R.: Raņķis, [1936]; Kārklis K., Kraujiņš K. *Fricis Bārda dzīvē un darbā: Monogrāfija*, [1935]; u.c.

Par K. Kārkliņu sk.: 'Miris Ņujorkas štatā 1961. g. 17. dec. prof. literatūrzinātnieks K. Kārklis' // *Laiks*, 3. janv. (1962); 'Miris 1961. g. 17. dec. ASV prof. Kārlis Kārklis' // *Londonas Avize*, 12. janv. (1962).

Kārlis Krauliņš

K. Krauliņš dz. 1904. g. 19. III Valmieras apr. Kocēnu pag. Leimaņos (pazīstams arī ar pseid. Kārlis Rijnieks, piem. darbos: *Sengrieķu dzīves gudriba*. – R.: Valtera un Rapas akc. sab. apg., 1939; R.: Zvaigzne, ²1992, kā arī *Mūsdienu cilvēks: Psiholoģiskas studijas*. – R., 1939). Beidzis *Valmieras ģimnāziju*, iestājas LU *Filoloģijas un filozofijas fakultātē*. Pēc augstskolas beigšanas (1928. g.) strādā Rīgas ģimnāzijās, *Jelgavas skolotāju institūtā*, kā arī Rīgas K. *Barona Tautas augstskolā*. 1936. g. K. Krauliņš uzsāk darbību nelegālā strādnieku kustībā, tiek apcietināts un ievietots Rīgas

centrālcietaimā. Pēc drīzas atbrīvošanas, viņu izsūta no Rīgas. 1940. g. VII K. Krauliņš atrodas LKP propagandistu rindās un augustā kļūst par VAPP Jaunatnes rakstu apgādniecības vadītāju. Sākoties karam, viņš evakuējas uz KPFSR un brīvprātīgi iestājas *Latviešu strēlnieku divīzijā*. 1942. g. K. Krauliņš kļūst par VK(b)P biedru. No 1944. g. XI viņš ir *Latvijas Padomju Rakstnieku savienības* atbildīgais sekretārs (līdz 1948. g.); lasa lekcijas LU; no 1948. līdz 1951. g. – veic LPSR ZA *Valodas un literatūras institūta* direktora vietnieka pienākumus; no 1964. līdz 1967. g. – žurnāla *Karogs* atbildīgais redaktors. 1952. g. K. Krauliņš aizstāv filol. kand. disertāciju, bet 1965. g. – iegūst filol. dokora grādu. 1956. g. viņam piešķirts docenta, bet 1966. g. – profesora nosaukums. M. 1981. g. 5. XII. Rīgā.

K. Krauliņš pazīstams kā daudzu rakstu un grāmatu autors, piem.: *Viļa Lāča daiļrade* (R., 1954), *Andrejs Upiņš: Dzīve un darbs* (R., 1963), *Mūsdienu padomju romāns: Dažas problēmas* (R., 1969), *Laiks un rakstnieks: Literatūras kritika un teorija* (R., 1971), *Ceļi un gājāji: Rakstnieki par literatūru* (R., 1975), *PSRS tautu literatūra* (R., 1975) u.c.

Par K. Krauliņa darbību sk.: *Professors Kārlis Krauliņš: Personālais bibliografiskais rādītājs*. – R.: P. Stučkas Latv. Valsts univ., 1979; Skrābāns R. 'Kārļa Rijnieka Mūsdienu cilvēks' // *Ceļš*, 1 (1940) 57.-58. lpp.

Publicēto K. Krauliņa rakstu par Platōnu autors pats atzīst par patapinājumu.

Kārlis Kundziņš

K. Kundziņš dz. 1883. g. 12. IV Smiltēnē. Pamatskolas izglītību iegūst mājas apstākļos. 1897. g. V K. Kundziņš iztur iestājpārbaudījumus *Jurjevas (Tērbatas) Aleksandra klasiskajā ģimnāzijā*; 1902. g. vasarā viņš nobeidz mācību iestādi ar zelta medaļu. T.p. g. K. Kundziņš kļūst par mājskolotāju. 1903. g. viņš iestājas *Jurjevas Imperatoriskajā Universitātē Teoloģijas fakultātē* (matr. nr. 18991). 1905. g. revolūcijas laikā Uni-

versitāte darbu pārtrauc, un K. Kundziņš dodas uz Berlīnes Universitāti, kur klausās tā laika ievērojamu zinātnieku lekcijas (piem., Ā. Harnaku, H. Gunkeli, G. Zimmeli u.c.). 1907. g. XII pieteicies uz gala pārbaudījumiem *Jurjevas Universitātē*, K. Kundziņš saņem augstskolas diplomu 1908. g. I. Tālākās gaitas viņu aizved uz Valmieru; viņš strādā *Valmieras skolotāju seminārā* (1908-1916), *Valmieras tirdzniecības skolā* (1909-1916) un *Valmieras sieviešu ģimnāzijā* (1910-1916). No 1917. g. K. Kundziņš uzsāk savu darbību Rīgas skolās (*Latviešu izglītības biedrības vidusskolā* un *Rīgas pilsetas 2. vidējā skolā*), bet 1919. g. viņu ieceļ par LU *Valodnieciski filozofiskās fakultātes* dekānu. 1920. g. viņš pāriet uz LU *Teoloģijas fakultāti* kā docents tirdzniecības reliģijas vēsturē. No 1921. g. viņš ir profesors; 1925. g. aizstāv teoloģijas doktora disertāciju *Topoloģiskā tradīcijas viela Jāņa evaņģēlijā*. 1940. g. VIII K. Kundziņa atbrīvo no darba sakarā ar *Teoloģijas fakultātes* slēgšanu. Kara gados aizsākās trimdas gaitas Vācijā un ASV. Pēc T. Grīnberga nāves K. Kundziņš tiek pasludināts par Latvijas ev. lut. Baznīcas galvu. K. Kundziņš m. 84 gadu vecumā 1967. g. 9. VIII Sietlā, ASV.

K. Kundziņa daudzie raksti publicēti *Reliģiski Filozofiskajos Rakstos, Svēdienas Ritā, Ceļā, Latvijas Universitātes Rakstos, Izglītības Ministrijas Mēnešrakstā, Juventus, Students* u.c.; daži no tiem ietverti rakstu krājumā *Ap lielo dzīves miklu* (R.: Valters un Rapa, 1936; ²1938; [b.v.:] Auseklis ³1955). Sarakstījis vairākas grāmatas, piem.: *Reliģijas mācība un ētika jaunatnes audzināšanā: Metodisks vadonis reliģijas skolotājiem* (R.: Valtera un Rapas akc. sab. izd., 1927); *Kristus: Persōnība, dzīve un mācība* (R.: A. Raņķis, 1931; Valters un Rapa, ²1939; Gūnzburg: Apg. Latvija, ³1948); *Laiki un likteņi: Atmiņas un apceres* (Ņujorka: Grāmatu Draugs, 1952; [b.v.:] Sējējs, ²1955); *Atmiņas: Mani tapšanas gadi* ([b.v.:] LELDAA'S Apg., b.g. [1968]); *Mūsu ticība: Pasaule un cilvēka dzīve kristīgā skatījumā* ([b.v.:] Sējējs, 1954) u.c.

Par K. Kundziņu sk.: Dāle P. 'Professors Dr. theol. Kārlis Kundziņš' // *Latvju Mēneš-*

raksts, 4 (1943) 225.-229. lpp.; Kundziņš K. 'Cilvēkam jāaug no saknes' // *Pašportreti: Autōri stāsta par sevi / Sak. un red. T. Zeltiņš.* – [B.v.:] Grāmatu Draugs, 1965. – 211.-215. lpp.; Vecvagars M. 'K. Krūzas piezīmes par Kārli Kundziņu junioru' // *Reliģija. Vēsture. Dzīve: Reliģiskā dzīve Latvijā.* – R.: LZA Filoz. un soc. instit., 1993. – 61.-77. lpp.; Krūza K. 'Dzīvās dziņas: Piezīmes par Kārli Kundziņu' // *Turpat, 77.-90. lpp.*; K. Kundziņa bibliografiju sastādījis A. Veinbergs, sk.: *Spiritus et veritas.* – [B.v.:] Auseklis, 1953. – 187.-196. lpp.

Publicētais K. Kundziņa raksts jāatzīst par patapinātas idejas izklāstu (sal.: Nygren A. *Eros und Agape: Gestaltwandlungen der christlichen Liebe.* – Gütersloh: Carl Bertelsmann Verlag [1930]).

Pēteris Ķīķauka

P. Ķīķauka dz. 1886. g. 16. XI Minskas gub. Michanovičos. Skolas gaitas viņš uzsāk Latvijā Jēkabmiestā (tag. Jēkabpils) sešgadīgajā pilsētas skolā, tālāk tās turpina Rīgā *Telegrafa skolā*. 1913. g. nokārto ģimnāzijas beigu eksāmenus un t.p. g. iestājas Jurjevas Imperatoriskās Universitātes *Senklasiskās filoloģijas* nodaļā, kuru nobeidz 1917. g. 1921. g. P. Ķīķauku ievēl par LU docentu sengrieķu filoloģijā; kopš 1931. g. viņš ir LU profesors. Emigrācijā uzturas Rietumvācijā un Kanādā (darbojas Makmāstera Universitātē Hamiltonā); m. 1967. g. 6. VIII Burlingtonā pie Hamiltonas.

P. Ķīķaukas raksti publicēti mēnešrakstos *Burtnieks, Daugava, Latvju Grāmatnieks, Latvju Grāmata, Sējēs, Izglītības Ministrijas Mēnešraksts, Latvijas Universitātes Raksti, Latvijas Jaunatne, Jaunā Gaita* u.c. Pievērsies arī latv. filoloģijas jautājumiem, piem. grāmatā: *Piezīmes par dažiem latviešu valodas labojumiem* (R.: *Zemnieka Doma* izd., 1937). P. Ķīķaukas kapitālais apcerējums *Grieķu literatūras vēsture* (R.: Universitātes apg., 1944) jāatzīst par visu laiku vērtīgāko un pilnīgāko šāda rakstura darbu Latvijā.

Par P. Ķīķauku sk.: Ķīķauka P. 'Kā es kļuju par profesoru' // *Jaunā Gaita* 5 (1986) 29.-31. lpp.; 1 (1987) 30.-32. lpp.; Ķīķauka T. 'Mans tēvs' // *Jaunā Gaita* 5 (1986) 28.-29. lpp.

Zenta Mauriņa

Z. Mauriņa dz. 1897. g. 15. XII Lejasciemā; 1913. g. iestājas *Liepājas krievu ģimnāzijas* 6. klasē; 1921. g. iestājas LU *Filoloģijas filozofijas fakultātē*; 1938. g. 4. II aizstāv disertāciju par F. Bārdu un iegūst Dr. philol. grādu; 1944. g. emigrē uz Vāciju, tad Zviedriju; 1965. g. V pārceļas uz Vāciju; m. 1978. g. 25. IV Bad-Krocingenā Vācijā.

Z. Mauriņa sarakstījusi lielu skaitu esjiska rakstura darbu par literatūru (piem.: *Baltais ceļš: Studija par Annu Brigaderi.* – R.: Valters un Rapa, 1935), kultūras problēmām (piem.: *Kultūras saknes.* – R.: K. Rasiņa apg., 1944) un dažus autobiogrāfisku noskaņu piesātinātus romānus (piem.: *Frančeska.* – Bruklina: Grāmatu Draugs, 1952); pazīstama arī kā lektore.

Par Z. Mauriņu sk.: Mauriņa Z. 'Manas sirds saknes latviešu zemē' // *Pašportreti: Autōri stāsta par sevi / Sak. un red. T. Zeltiņš.* – [B.v.:] Grāmatu Draugs, 1965. – 250.-252. lpp.; Sokolova I. 'Ievadvārdi' // *Mauriņa Z. Uzdrīkstēšanās: Izlase 1929-1944.* – R.: Liesma, 1990. – 3.-17. lpp.; Sokolova I. *Zenta Mauriņa: Dzīves un daiļrades lappuses.* – R.: Liesma, 1991. Z. Mauriņas darbu bibliografiju sk.: 'Zentas Mauriņas darbu saraksts (saīsināts)' // Sokolova I. *Zenta Mauriņa: Dzīves un daiļrades lappuses.* – R.: Liesma, 1991. – 198.-204. lpp.

Visvaldis Sanders

V. Sanders dz. 1885. g. 15. XI Pēterburgā; mācījies Jurjevas Imperatoriskajā Universitātē (1904-1908) teoloģiju (matr. nr.: 19668). Tālākās studijas teologs V. Sanders turpina Leipcigā un Minhenē, kur 1910. g. iegūst Dr. philos. grādu, uzrakstīdams disertāciju par Parmenīdu. Jau 1911. g. viņš at-

griežas Latvijā un kļūst par mācītāju Liepājas sv. Annas draudzē, kurā nostrādā 30 gadus. No 1919. g. V. Sanders pilda arī Liepājas garnizona mācītāja pienākumus un no 1936. g. – Grobiņas iecirkņa prāvests. Kopā ar tēvu V. Sanders 1917. g. panāk no Krievijas pagaidu valdības atļauju Latviešu pagaidu konsistorijas nodibināšanai; par tās prezidentu ar ģenerālsuperintendanta tiesībām iecēla vēlāko Latvijas bīskapu Kārli Irbi. V. Sanders darbojies arī kā *Liepājas Avīzes* (1921-1924) un *Tautas Druvas* (1925) izdevniecības pārstāvis; 1. Saecimas deputāts, arī 3. Saecimas deputāts (no *Nacionālā bloka*) un 4. Saecimas deputāts (no *Kristīgā darba bloka*). V. Sanders darbojies arī kā mūziķis, ņēmis dalību Liepājas operas izveidošanā, rakstījis recenzijas laikrakstos, komponējis t.s. garīgās un laicīgās dziesmas. Viņš strādā arī kā skolotājs *Liepājas ģimnāzijā* un ir bijis *Komerczinātņu institūta* direktors Rīgā. 1940. g. V. Sanders emigrē uz Vāciju, bet jau 1941. g. atgriežas Latvijā un ieņem atbildīgus amatus Latvijas civilpārvaldē. No 1944. g. V. Sanders dzīvo Vācijā un darbojas kā Latvijas ev. lut. bazn. virsvaldes loceklis un Bavārijas apgabala latviešu pārstāvis. 1973. g. apt. no 21.-29. VII V. Sanders viesojas Latvijā, Rīgā apmeklē PSRS nodibināšanas 50. gadadienu un Dziesmu svētku simtgadei veltītos Padomju Latvijas 1973. g. *Dziesmu svētku* koncertus, 29. VII ņem dalību arhibīskapa katedrāles Jāņa draudzes dievkalpojumā un nolasa sprediķi (iespējams, ka lasījis sprediķus arī Liepājas pils. baznīcās), savukārt Rīgas radio, šķiet, pat atskaņo V. Sandera mūziku. Kopš 70. g. s. V. Sanders vairs nepiedalījās trimdas draudžu un sabiedriskajā dzīvē; 1978. g. viņš pārceļas uz Kanādu.

Sava mūža pēdējo gadu V. Sanders pavada meitas Līgitas Zoldmeres aprūpē un ver kādreiz arī Parmeniņu skatījušās acis 1979. g. I. VIII Otavā (Kanādā).

V. Sandera spalvai pieder dažādveidīgi darbi; *Der Idealismus des Parmenides* / Inaug.-Diss. der Hohen Philosoph. Fakultät zu München zur Erlang. des Philosoph. Doktorgrades. – München: Akademische Buchdruckerei von F. Straub, 1910; *Kas ir reliģija?* Priekšlasījums.. – Liepāja: Aut.

izd., 1936 (Rel. rakstu virkne. 3. burtn.); *Jāņa atklāsmes grāmata*. – [B.v.:] Aut. izd., 1971 (Rel. rakstu virkne. 2. burtn. 2. iesp.); *Jāņa parādīšanas grāmata: Priekšlasījums..* – Liepāja: Aut. izd., 1935 (Rel. rakstu virkne. 2. burtn.); *Jaunā gaismā: 6 sprediķi, turēti Liepājas Annas baznīcā*. – Liepāja: Aut. izd., 1936-1938 (burtn. nr. 1-5: 1936; nr. 6-7: 1937; nr. 8: 1938); *Jēzus augšāmcēlšanās: Priekšlasījums..* – Liepāja: Štamera spiest., 1935 (Rel. rakstu virkne. 1. burtn.); *Jēzus personas problēma: Priekšlasījums..* – Liepāja: Aut. izd., 1938 (Rel. rakstu virkne. 4. burtn.); 'Par liturģijas reformēšanas jautājumu' // *Ceļš*, 5 (1935) 312-317; 6, 383-394; *Par nacionālo reliģiju: Priekšlasījums..* – Liepāja: Aut. izd., 1939 (Rel. rakstu virkne. 5. burtn.); 'Vēstneši' // *Vērotājs*, 8 (1904) 1007-1011. lpp. [dziesma vienai balsij un klav. pavad. ar Pavasaru Jāņa vārdiem] u.c.

Par V. Sanderu sk.: 'A. Niedras vēstule V. Sanderam' (Alstadt'ē 1942. g. 7. II) // *Andrievs Niedra* / J. Ezerģaiļa sak. un red. – [B.v.:] Latvju Grāmata, 1960. – 109.-114. lpp.; *Latviešu literatūras vēsture*. 6. sēj. / Virsred. L. Bērziņš. – R.: Literatūra, 1937. – 387. lpp.; *Latvijas ev. lut. baznīcas kalendārs 1974. gadam*. – [B.v. un g.], 140., 144. lpp.; *Latvju enciklopēdija: Papildinājumi* / Red. L. Švābe – Stokholma: Tris Zvaigznes, 1962. – 184. lpp.; *Latvju enciklopēdija*. 4. sēj. / Galv. red. E. Andersons. – Rockville, 1990. – 217. -218. lpp. (ar attēlu); 'Liepājas Avīzes aizkulises' // *Brīvā Zeme*, 232 (1921) 2. lpp.; 'Mācītājs un sabiedrisks darbinieks aizsaulē' // *Laiks*, 73 (1979) 6. lpp. (ar attēlu) [nekrologs bez norādes uz autōru].

Kārlis Straubergs

K. Straubergs dz. 1890. g. 14. VI Džūkstes pagasta Liel-Straģos; izglītību uzsāk 1897. g. *Lancenieku pagasta skolā* un no 1901. g. apmeklē *Jelgavas Aleksandra pilsetas skolu*; 1903. g. iestājas *Jelgavas ģimnāzijā*; 1909. g. sāk mācības Maskavas Universitātes Vēstures un filoloģijas fakultātes Klasiskās filoloģijas nodaļā un *Maskavas Archeoloģijas institūtā*; abas mācību iestā-

des beidz 1916. g.; 1919. g. K. Straubergs kļūst par mācībspēku LU, no 1920. g. 24. I – par štata docentu klasiskā filoloģijā; 1929. g. 23. III ievēlēts par profesoru klasiskajā filoloģijā; kara gados emigrē uz Zviedriju; m. 1962. g. 10. VIII Stokholmā, Zviedrijā.

K. Strauberga radošās aktivitātes ir bijušas ļoti daudzpusīgas, piem.: *Antikā pasaule: Rakstu krāj.* – R.: Latvju Kultūra, 1924; *Vispārējās literatūras vēsture. I. d. Grieķu epos, lirika un drāma.* – R.: A. Gulbja apg., 1925; T. M. Plauts. *Dviņi: Komēdija* / Tulk. K. Straubergs. – R.: Valtera un Rapas akc. sab izd., 1928; *Horaz: Studien zur Entwicklungsgeschichte der römischen Dichtkunst der Augustäischen Zeit.* – R.: 1931; *Romiešu literatūra.* – R.: Valtera un Rapas a/s apg., 1936; Aischils. *Agamemnon* / Tulk. K. Straubergs. – R.: Grām apg. A. Gulbis, 1943 u.c.

K. Straubergs ir rakstījis arī dzeju, kas lielumis, kā liekas, publicēta krājumā *Dienvidu skans* (R.: Gr. apg. A. Gulbis, 1938).

Par K. Straubergu sk.: Kursīte J. 'Kārlis Straubergs – zinātnieks, tulkotājs, dzejnieks' // *Varavīksne 1990: Literārā mantojuma gadagrāmata.* – R.: Liesma, 1990. – 38.-51. lpp.; Gāters A. 'Kārlis Straubergs' // *Orbis IX 2* (1960) (*Bulletin international de Documentation linguistique.* – Louvain: Centre international de Dialectologie générale); Vētra M. *Karaļa viesi: Bēgļa atmiņas.* – R.: Liesma, 1992. – 67.-68. lpp.; Dils E. 'K. Strauberga Horaz: Studien zur Entwicklungsgeschichte der römischen Dichtkunst der Augustäischen Zeit' // *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*, 7/8 (1931) 120.-121. lpp.

Pēteris Strods

P. Strods dz. 1892. g. 1. V Varakļānu pag. Liel-Strodu ciemā; izglītību gūst *Varakļānu pagasta skolā, Rēzeknes pilsētas skolā*, kursos Gatčinā, Pēterburgas garīgā seminārā (1911-1916); 1924. g. Insbrukā iegūst lic. grādu filozofijā; 1926. g. Vinē iegūst Dr. philos. grādu, 1926. g. 17. XII P. Strodu ieceļ par Rīgas garīgā semināra profesoru; 1938. g. viņš LU Romas katoļu teo-

loģijas fakultātē vada *Kristīgās filozofijas katedru*, bet no 1946. g. – ir Rīgas metropolijas *Garīgā semināra* rektors. P. Strods m. 1960. g. 5. VIII.

Rakstniecībā P. Strods pazīstams kā latgaliešu dialekta kopējs un veidotājs (piem.: *Latvišu volūdas gramatika latgališim*, 1922), kā arī reliģiska rakstura darbu autors.

Par P. Strodu sk.: Broks J. 'Stadijas titulārbiskaps prof. Dr. phil. Pēteris Strods' // *Svētais Akvīnas Toms.* – R.: Filozofijas un socioloģijas institūts, 1993. – 179.-192. lpp.

Jūlijs Aleksandrs Students

J. A. Students dz. 1898. g. Lubānas pag. Aizsilniekos; mācās Lubānas pag. *Rupsalas skolā* (1907-1909), Lubānas pag. *Ministrijas skolā* (1910-1912), vitējā augstākā tautskolā (1913-1917), *Madonas reālskolā* (1918-1919); studē filozofiju LU (1920-1924), iztur doktora pārbaudījumus LU (1927-1928), studē Jēnā (1929-1931); strādā par armijas štāba archīva pārziņi un atbrīvošanās čīgu materiālu kārtotāju, par psiholoģijas un ētikas skolotāju *Klaustiņas* (1923-1925) un *Beķeres* (1926-1929) sieviešu *ģimnāzijās*, no 1923. g. ir lektors LTU, no 1926. g. – Latvijas *Mājturības institūtā*, 1927.-1933. g. – *Feldmaņa teātra kursos*, 1934.-1938. g. – *Zeltmata dramatiskajos kursos*, no 1933. līdz 1939. g. ir vecākais docents *Komerciznātņu institūtā*, no 1939. g. V – docents LK, no 1939. g. lasa lekcijas arī K. Barona TĀ; bijis ilustrētā laikraksta *Jaunatnes Dzīve Skolā* un *Sētā* redakcijas loceklis (1923-1924); 1944. g. paliek Latvijā, Rīgā; apcietināts 1945. g. 8. I un izsūtīts uz Nižņijtagilu; pēc apcietinājuma atgriežas Latvijā un apmetas Dobelē, strādādamis remontu un celtniecības kantora galdniecībā; m. 1964. g. 24. III.

J. A. Students sarakstījis virkni rakstu, kas publicēti dažādos mēnešrakstos, piem.: *Kadets* ('Tikumības jautājumi grieķu kristiešu ētikā' // *Kadets*, 12 [1936] 12.-18. lpp.; 1 [1937] 7.-14. lpp.); sarakstījis arī vairākas kompilatīva rakstura monografijas, piem.: *Bērna, pusaudža un jaunieša psiholoģija: Cilvēka psihiskā attīstība no*

dzimšanas līdz garīgā nobrieduma posmam. – R.: Aut. izd., 1935; *Ētika: Ģimnazijām, skolotāju instit. un pašmācībai.* – R.: A. Gulbja izd., 1930; *Ievads filozofijā: Filozofijas būtība. Atziņas mācība. Pasaules uzskati. Filozofija kultūras dzīvē.* – R.: Armijas spiest., 1931; *Loģika: Ievads formālajā loģikā un metodoloģijā.* – R.: A. Gulbja izd., 1931; *Vispārējā pedagogija: Zinātne un māksla sevīs un citu audzināšanā.* – R.: Baumaņa izd., 1933 u.c.

Par J. A. Studentu sk.: Birkmanis G. 'Jūlijs Students: Post scriptum' // *Skolotāju Avīze*, 36 (1989) 8. lpp.; Zālīte P. 'Atziņas teorija grieķu filozofijā' // *Latvijas Universitātes Raksti*, 18 (pielikums) (1928) 1.-62. lpp.; Dāle P. 'Jūlija Aleksandra Studenta Ievads filozofijā' // *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*, 7/8 (1931) 116.-120. lpp.

Publicētie J. A. Studenta grāmatas fragmenti jāatzīst par kompilāciju, kurā iekļautas dažu tā laika vērā ņemamu Rietumu domātāju atziņas.

Edmunds Šmits

E. T. Šmits dz. 1902. g. 11. VIII Mazsalacā. Pārceļas uz Rīgu un uzsāk mācīties konservatorijā klavierspēli. 1927. g. beidz LK ar brīvmākslinieka grādu, 1931. g. beidz LU ar mag. philos. grādu un 1939. g. – ar lic. theol. grādu. Atstāts pie LU, lai gatavotos zinātniskam darbam. 1942. g. aizstāv Dr. disertāciju par dieva meklējumiem Augustīna filozofijā un iegūst Dr. theol. grādu;

ievēlēts par privātdocentu; lasījis lekcijas patristikā. 1944. g. dodas trimdā uz Vāciju, kur no 1948. līdz 1950. g. pildīja Pasaules lut. federācijas studentu centra direktora pienākumus Imbshauzenā. No 1946. līdz 1948. g. bija docents Baltijas Universitātē. Vēlāk pārceļas uz ASV un no 1950.-1962. g. strādā Lutera teoloģiskajā seminārā Seintpolā (Mineapolē). E. Šmits m. 1984. g. 7. II Seintpolā, Minesotā, ASV.

E. Šmits publicējis *Reliģiski Filozofiskos Rakstos* (piem.: 'Tikumisko vērtību filozofija un reliģija' // 5 {1936}), *Ceļā u.c.* Trimdā publicēts viņa raksts 'Evangēliskās ticības pamatmācības' krājumā *Tālā ceļā: Kristīgs vadonis izceļotājiem* / Sak. E. Ķiploks – [B.v.]: The Lutherans World Fed. Service to Refugees, b.g. [1949]. – 13.-33. lpp. Sarakstījis arī grāmatu *Mūsu ticība* (1966). Sniedzis Lūkas ev. jaunu tulkojumu.

Par E. Šmitu sk.: Eglītis A. 'Dzīvots zinātnei, mākslai un Dievam' // *Laiks*, 17 (1984) 6. lpp.; 'Jaunatnes mācītājs un filozofs: E. Šmitam 40 gadu garīdznieka darbā' // *Laiks*, 91 (1979) 5. lpp.; Kiperts H. 'Reliģisko zinātņu kopējs' // *Laiks*, 72 (1982) 3. lpp.; Ozoloņš L. K. 'Edmunds Šmits' // *Akadēmiskā Dzīve*, 27 (1985) 116. lpp.; Vētra M. *Karaļa viesi: Bēgļa atmiņas.* – R.: Liesma, 1992. – 14.-15. lpp.; Zariņš R. 'Iespaidi un atmiņas par prof. dr. Edmundu Šmitu' // *Latvijas ev. lut. baznīcas gada grāmata un kalendārs 1985. gadam.* – ASV: Latv. ev. lut. bazn. virsvaldes izd., [1984], 114.-118. lpp.

INDEX ORIGINUM

JUREVIČS P. 'Antikais pasaules uzskats' // **JUREVIČS P.** *Idejas un Istenība: Esejas*. 2. izdevums, pap. un vietām pārstrd. – [B.v.]: Daugava, 1965. – 33.-60. lpp. Pirmo reizi publ. mēnešrakstā *Daugava* 7 (1931) 836-854.

ĶIĶKAUKA P. 'Autoritāte un patriotisms senās Grieķijas vēsturē' // *Vēstures atziņas un ielojumi* / Vēstures skolotājiem 1936. g. lasīto lekciju sakopojums prof. F. Baloža red. – [B.v.]: Izgl. min. izd., 1937. – 216-237.

SANDERS V. *Der Idealismus des Parmenides* / Inaug.-Diss. der Hohen Philosoph. Fakultät zu München zur Erlang. des Philosoph. Doktorgrades. – München: Akademische Buchdruckerei von F. Straub, 1910. – 10-32. No vācu v. tulk. A. Redovičs.

JUREVIČS G. 'Sōkrats' // *Lielas personības*. 2. sēj.: *Dzīves filozofi*. 2. iesp. / Prof. A. Dauges red. – R.: Valtera un Rapas akc. sab. izd., 1938. – 13-41.

JUREVIČS P. 'Sōkrats' // **JUREVIČS P.** *Idejas un Istenība: Esejas*. 2. izd. pap. un vietām pārstrd. – [B.v.]: Daugava, 1965. – 61-92. Pirmo reizi publ. *Latvju Mēnešrakstā* 2 (1943) 93-107.

JUREVIČS P. 'Platōns' // **JUREVIČS P.** *Kultūras sejas: Esejas*. – [B.v.]: Daugava, 1960. – 356-397.

KRAULIŅŠ K. 'Platōns' // *Lielas personības*. 2. sēj.: *Dzīves filozofi*. 2. iesp. / Prof. A. Dauges red. – R.: Valtera un Rapas

akc. sab. izd., 1938. – 42-74.

STUDENTIS J. A. ['Platōns'] // **STUDENTIS J. A.** *Atziņas teorija grieķu filozofijā* / Disertācija filozofijas doktora grāda iegūšanai. – R.: Valstspap. spiest., 1927. – 120-138.

KUNDZIŅŠ K. 'Erōts un agapē: mīlestība Platōna un Jaunās Derības izpratnē' // **KUNDZIŅŠ K.** *Ap lielo dzīves mīklu: Problēmu risinājumi*. 3. pap. iesp. – [B.v.]: Auseklis, 1955. – 106-127. Pirmo reizi publ. mēnešrakstā *Ceļš* 1 (1935) 6-13; 2, 73-82.

STUDENTIS J. A. ['Aristotelis'] // **STUDENTIS J. A.** *Atziņas teorija grieķu filozofijā* / Disertācija filozofijas doktora grāda iegūšanai. – R.: Valstspap. spiest., 1927. – 120-138.

JUREVIČS G. 'Marks Aurēlijs' // *Lielas personības*. 2. sēj.: *Dzīves filozofi*. 2. iesp. / Prof. A. Dauges red. – R.: Valtera un Rapas akc. sab. izd., 1938. – 75-98.

MAURIŅA Z. 'Marks Aurēlijs' // **MAURIŅA Z.** *Prometeja gaismā: Esejas 1939-1942*. – [B.v.]: K. Rasiņa apg., 1943. – 189-203.

STRODS P. 'Sv. Augustīna dzīve un mācība' // *Lielas personības*. 2. sēj.: *Dzīves filozofi*. 2. iesp. / Prof. A. Dauges red. – R.: Valtera un Rapas akc. sab. izd., 1938. – 99-127.

ŠMITS E. 'Augustīna atgriešanās problēma' // *Reliģiski Filozofiski Raksti* 3 (1930)

106-185.

FREITĀGS F. K. ['Boēthijs'] // *Trost der Philosophy / Aus dem Lateinischen des BOETHIUS, mit Anmerkungen und Nachrichten, die Geschichte des Originals und das Leben des Verfassers betreffend von FRIEDRICH KARL FREYTAG.* – R.: Johann Friedrich Hartknoch, 1794. – vii-xvi un 1-54. No vācu v. tulk. I. Cera.

STRAUBERGS K. 'Antikās pasaules iespaids latviešu literātūrā' // *Latvieši.* 2. sēj./ Rakstu krāj. prof. F. Baloža, P. Šmita un A. Tenteja red. – R.: Valtera un Rapas a. s. izd., 1932. – 311-326.

KĀRKLINŠ K. 'Platōna filozofijas ietekme F. Bārdas dzejā' // *Filoloģijas materiāli: Prof. J. Endzelinam 60. dz. d. veltīts rakstu krāj.* – R.: Ramave, 1933. – 192-197.

INDEX NOMINUM

- Abrāhāms 169
 Acheliss V. 297
 Achillejs 15
Acta disputationis Archelai et Manetis 268
Acta Pauli et Theclae 171
 Adamovičs L. 374
 Ādams 248, 311
Ad Antonium Lanfredinum Florentinum civem illustrem 336
Ad categoricos syllogismos introductionis lib. I 332
 Adeimants 123
 Adeodats 254, 257, 258, 271
Ad Isagogen Porphyrii libri II 332
 Adlers 318
Ad Romanos 283, 305, 308
 Āfrika 99, 249, 254, 273, 276, 281; Ziemeļ-
 āfrika 131, 249, 250, 258, 259
 Afrodiite 172, 372
 Agariste 26
 Agathōns 61, 163, 378
 Agrago A. de 353
 Agrippa 219
 Aigaijas jūra 32, 33, 36
 Aigīna 132, 133; A. sala 100
 Aigypte 21, 28, 99, 131, 224; Lejasaigypte
 99
 Ailijs Vērs 217; A. 222
Ainēda 280, 366, 375, 344
 Ainējs 266
 Aipeija 21
 Aischīns 37, 38
 Aischyls 16, 79, 368, 370, 375
 Akadēmija 100, 102, 114, 132-133, 133,
 139, 140, 141, 144
 Akadēmija (franču) 346
 Akadēms 100, 133
 Akarnānija 28
 Akropole 30, 31, 32, 36, 123, 133, 137
 Aksiocha dēls 91
 Akvilēja 221, 222
 Alans 334
 Alberts Lielais 333; A. sv. 249
 Albīns 330
 Aleksandreija 171, 224, 243, 244, 246
 Aleksandrs 225
 Aleksandrs (filozofs) 218
 Aleksandrs (gramatiķis) 218
 Aleksandrs Lielais 32; Aleksandrs 38
 Alfariks 264, 287
 Alfreds Lielais 351
Aliquod Scriptorum eiusdem aetatis ac recentiorum de Boetio Testimonia 338
 Alkaijs 361, 363, 370, 371, 373
 Alkēstida 15
 Alkibiads 58, 59, 81, 82, 88, 334, 379
Alkibiads 87
 Alpi 225, 257
 Alunāns J. 361, 362, 363, 364, 365, 366,
 368, 370, 371
 Alypijs 253, 256, 257, 258, 275, 276, 281,
 283, 284, 299
 Ambrosijs 249, 254, 257, 273, 274, 283,
 301
 Amelēte 120
 Amerika 146
 Amfions 372
 Amfipole 33, 34
Amores 370
Amōrs un Psycle 375
 Amsterdama 354
 Anakreonts 369
 Anaksagors 26, 27, 52, 78, 201
 Anaksimandrs 43, 46, 49
 Anaksimens 43
Analytica priora et posteriora 332
 Andronīks 354
 Angelicus 334
 Angeluss Silesiuss 173
 Anglicus 334
 Anglija 333, 334, 352
Annalibus 351
Annicii Manlii Severini Boetii. V. C. et inl. excons. ord. exmag. off. atque Patricii

- Consolationis Philosophiae Libros quinque Interpretatione et Notis illustravit Petrus Callyus Regius Eloquentiae et Philosophiae Professor in Academia Cadomensis, iussu Christianissimi Regis, in usum Delphini. Lutetiae Parisiorum, apud Lambertum Roulland, Reginae Christianissimae Typographum et Bibliopolam, via Jacobaea sub scuto Reginae. M.DC.LXXX. Cum Privilegio Regis 338*
- Annicii Manlii Severini Boetii V. I. et. Inl. Excons. ord. Ex Mag. off. atque Patricii *Consolationis Philosophiae Libros Quinque Interpretatione et Notis illustravit Petrus Callyus, Regius Eloquentiae Professor in Academia Cadomensis, iussu Christianissimi Regis in usum Serenissimi Delphini. Lutetiae Parisiorum apud Fredericum Leonard, Regis et serenissimi Delphini Architypographum. M.DC.XCV. Cum privilegio Regis 338*
- Anio upe 220
- Ankīliju svētki 216
- Annalibus typographicis 343*
- Annījs (M. Aurēlija dēls) 222
- Annījs Vērs (M. Aurēlija tēvs) 215, 216
- Annīju dzimta 215
- Annikerīds 132
- Anselms 42
- Antifōnts 60, 61, 78
- Antigone 15
- Antigone 368, 375*
- Antiocheija 224
- Antisthens 154
- Antōņijs 256, 281, 283, 308
- Antōņina templis 223
- Antōņīns 217, 219, 225
- Antōņīns Hadriāns (M. Aurēlika dēls) 220; H. 221
- Antverpene 337
- Anūbīds 280
- Anyts 68, 69, 82, 143
- Ap liesmu auļojošie 375*
- Apollodōrs 76, 85
- Apollōņijs 218
- Apollōns 71, 137, 172, 373, 378
- Āpulējs 373, 375
- Archelājs 268
- Archilochs 363
- Archyts 100, 101, 141
- Ardenss 375
- Arginūsas 81; A. salas 61
- Ariadne 124
- Aristeīds (apoloģēts) 248
- Aristeīds (orātors) 27, 35, 36
- Aristeīds (orātors M. Aurēlija laikā) 219
- Aristipps 59, 60, 141, 154
- Aristodēms 375
- Aristofans 27, 61, 78, 81, 113, 123, 378, 379, 381, 382
- Aristomens 375
- Aristōns 123
- Aristotelis 15, 26, 42, 45, 46, 48, 50, 51, 52, 66, 94, 122, 133, 144, 147, 156, 157, 158, 162, 164, 165, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 194-195, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 241, 242, 244, 245, 270, 271, 296, 324, 327, 329, 332, 361, 368, 370
- Ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή 332
- Armenija 220
- Artemīsija rags 23
- Asklēpijs 76, 85, 125
- Aspazija 370
- Aspazija 370*
- Assene 336
- Assērijs 333
- Atgriešanās 376*
- Athanasījs 249
- Athēna 16, 19, 31, 77, 123; A. Promachos 77
- Athēnas 4, 15, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 57, 58, 59, 68, 69, 71, 77, 79, 80, 81, 83, 88, 90, 91, 97, 99, 100, 101, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 139, 141, 142, 223, 224
- Atmiņas 59, 62, 66, 67*
- Attika 19, 30, 31, 33, 123, 223
- Atziņas 249*
- Atzišanās 172*
- Augustīna ordenis 258
- Augustīns 134, 144, 172, 173, 239, 241, 244, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278,

- 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286,
287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294,
295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302,
303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310,
311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318,
319, 320
- Aurēlijs Marks – sk.: Marks Aurēlijs
Auseklis 364, 368
Ave Marija 173
Aventīna [kalns] 220
Avidijs Kassijs 220, 233; K. 233
Āzija 22, 219, 223
Bābele 284
Babylōna 268
Bādījs Askenzījs (Jodoks) 336
Bagdāde 268
Bakchijs 216
Balizolsta 353
Balla 349
Ballini 325
Ballins R. 334, 338, 354
Baltiešiem 370
Baltijas Vēstnesis 368
Banšats Z. Ben 354
Barči B. 353
Bārda F. 174, 376, 377, 378, 379, 380, 381,
382
Bardenēvers 265, 287, 301, 312
Basileijs 330
Basileijs Lielais 249
Basilids 224
Battifols 264
Beatriče 171, 173
Beils 324
Bekers H. 284, 286, 287, 288, 298, 315,
317, 318
Bekers K.F. 366
Belochs 32
Bēmers 265
Berdjē A. di 343, 344, 345
Bergsons A. 376
Bēringers F. 268
Bernarts J. 338
Bernheims 317
Bērnība 377
Bērs Š. de 348
Bertijs P. 337, 338
Bērtulis un Maija 361
Bērziņš L. 374
Betānija 167
Betlēme 166, 170
Bibl. de France 343, 345
Bibl. des. liv. dif. à trouv. 347
Bibliotheca latina 333, 337
*Bibliothèque historiq. et crit. des livres difi-
cil. à trouver* 338
Bibl. Orient 354
Bibl. Rabbin 354
Bibl. selectissima 344
Biezbārdis K. 368
Birgers 362
Bitōns 5
Bīze 179
Blese E. 374
Boece de Consolation en vers françois 344
Boēthijs A.M.T.S. 321, 323, 324, 325, 326,
327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334,
336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 344,
349, 350, 351
Boēthijs (A.M.T.S. Boēthija dēls) 327
*Boethius's Consolation of Philosophy.
Translated from the latin, with Notes
and Illustrations, By the Rev. Mr. Philip
Ridpath, Minister of Hutton, Berwich-
shire, London: Printed for C. Dilly, in
the Poultry. M.DCC.LXXXV* 352
*Boethius "De consolatione philosophiae" et
de disciplina scholarium cum commen-
tariis ab infinitis fere erroribus emen-
datis. Additum est carmen iuvenile Sul-
pitii de moribus in mensa servandis et
Quinctiliani praeceptum de officio
scholasticorum erga praeceptores* 336
*Boetii viri celeberrimi "De consolatione
philosophie" cum optimo commento
beati Thome* 336
*Boetii viri celeberrimi "De consolatione
philosophie" liber cum optimo com-
mento beati Thome Colonie* 335
Boetius "De philosophiae consolatione"
336
Borels Ž. 348
Branderburga 340
Brands 174
Brands 162
Breša 332
Breuers 317
Brigadere A. 162, 174
Brisele 336
Britannija 217
Britanniks 219
Brivkalnietis J. 365

- Brundisija 224
 Bruno sv. 333
 Bualo 374
 Buasjērs G. 285, 286, 287, 318
 Buda 168
 Bulvers 370
 Burgundija 328, 344
Catal. libr. rar. 340
Cat. Libr. imp. Bibl. Bodlej. 351
 Ceiss 371
 Cellers E. 41, 44, 46, 48, 49, 52, 53, 178, 182, 307
 Cēsis 326
 Chairefōnts 58, 85
 Chairejs 216
 Chairōneija 37
 Chalkida 218
Charmids 99, 129, 151, 152, 205
 Christofors 124, 143
 Cicerōns 251, 267, 268, 283, 284, 301, 332, 359
Cietumnieks 378
Ciņa 370
Coelum terrestre poeticum 358
Comment. de Bibl. Vindobonensi 354
Commentarium de inerti ac decrepita linguae latinae senectute 337
Commentarium in Boethium "De consolatione philosophiae" 334
Confessiones 172, 249, 250, 259, 264, 265, 266, 269, 272, 273, 275, 277, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 317, 318, 319
Consolatio philosophiae 341
Consolation de la philosophie, traduite en Vers et en Prose du Latin de Boece 348
Contra Academicos 259, 286, 288, 289, 302
Contra Galilaeos 168
Credo 257
 Čeleno J.B. de 354
 Čosers Dž. 351
Dafnids un Chloja 373, 375
 Daidals 65
 Dēaineira 372
 Dāle P. 264
 Dalmatija 221
 Damaska 224
 Dambergs V. 372, 373, 373-374
 Dandess H. 352
 Dante 162, 171, 173, 324, 367
Das allgemeine Gelehrten Lexicon 345
De arithmetica libri II 332
De arte poetica 359
De beata vita 286
De civitate dei 244, 259, 292, 293, 294
De consolatione philosophiae 339, 341, 343, 344, 346, 347, 351, 353, 354
De consolatione theologie 335
De definitione 332
De definitionibus 332
De differentiis topicis libri IV 332
De disciplina scholarium 333, 334
De divisione 332
De doctrina scholarium 334
De duabus in Christo naturis 333
De fide 333
De fide catholica 333
De hebdomadibus 333
De immortalitate animae 259
 Dekarts R. 42, 194
 Dēla 72; D. savienība 28; D. sala 71, 77
De la Consolation de Philosophie de Severin Boece, traduite partie en Vers, et partie en Prose 348
 Delfi 11, 58, 64, 372; D. orākuls 58, 85, 131, 134
De libero arbitrio 259
 Dēlija 58; D. kauja 80
De locis rhetoricis lib. I 333
 Dēmāds 37
De magistro 259
 Dēmētrijs Falēru 224
Dēmi 27
 Dēmokrits 51, 52, 131
 Dēmōnaks 224, 225
De moribus Manichaeorum 269
 Dēmōsthena dēls 37
 Dēmōsthens 33, 34, 35, 36, 37, 38
De musica 259, 333
De ordine 286
De parenaeticis veteribus 351
De persona et duabus naturis 333
De planctu naturae et scientiae 334
De praedicatione potestatis 332
De pulchro et apto 252, 271
De quantitate animae 259
 Dērriess H. 314, 316
Der in seinem Gefrängnitz philosophirende Boetius, d. i. Boetii fünf Bücher "De consolatione philosophiae", oder Trös-

- tung aus der Weltweisheit; aus dem lateinischen ins Deutsche, so wohl was die meisten ungebundenen, als gebundenen Reden betrifft, mit einiger Freiheit übersetzt, durch Joh. Just. Fachsium, schol. Clausthal. h. t. Rector 341
 Der undeutsche Opitz, oder kurze Anleitung zur lettischen Dichtkunst 359
 De sancta trinitate 333
 Des Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius Fünf Bücher vom philosophischen Troste, aus dem lateinischen von neuem übersetzt, Leipzig 1753 in 8 bei Joh. Michel Teubner 341-342
 Des fürtreflichen hochweisen Herrn Sever. Boetii, weil. Bürgermeisters zu Rom Vernunftgemässer Trost und Unterricht, die Widerwertigkeit und Bestürzung über den vermeinten Wohl oder Übelstand der Bösen und Frommen, in fünf Büchern, verdeutscht und mit beigeetzten kurzen Anmerkungen über etliche dunkle Ort desselben; samt eigentlicher Lebensschreibung des seel. Boetii. Gedruckt in der Fürstl. Pfalzgrüfl. Resid. Stadt Sulzbach, durch Abraham Lichtenaler 340
 Des fürtreflichen hochweisen Severini Boetii, weil. Bürgermeisters zu Rom, Consolatio philosophiae, oder Christlich Vernunft gemässer Trost und Unterricht in Widerwertigkeit und Bestürzung über den vermeinten Wohl oder Übelstand der Bösen und Frommen, verdeutscht und mit beigefügten kurzen Anmerkungen über etliche dunkle Ort desselben zum andern Mal ausgelegt 1697, in Lüneburg bei Joh. Georg Lippert zu finden 340-341
 Dēsiderijs 349
 De syllogismo categorico 332
 De syllogismo hypothetico 332
 De terrae motu 358
 De trinitate 333
 De unitate et uno 332
 De unitate trinitatis 333
 Deuteroisaias 169
 De utilitate credendi ad Honoratum 270
 Deventera 337
 Devonšira 351
 De vera religione 295, 314, 316, 320
 Diānas mēdibas 372
 Dictionaire historique 339, 346
 Dictionnaire typographique 338
 Didōna 266
 Dies irae 364
 Diess 109
 Dieviškā komēdija 162, 173, 367
 Dievišķigās rotaļas 373
 Dievnamā 380
 Dievs 363
 Dīlss 41
 Dinsbergs E. 365, 366, 367
 Diogens Lāertietis 141
 Diognēts 216, 217, 221
 Diōns 100, 101, 132, 140, 141, 142
 Dionysijs (jaunākais) 100, 101, 140, 141, 142
 Dionysijs, Lēvenas no Reikelas 333, 334
 Dionysijs (vecākais) 100, 132, 140
 Dionys 137, 373; D. templis 31; D. teātris 77
 Diotima 122, 378
 Domitija Kalvilla 215; D. 221; D. Lūkilla 215
 Dortrechta 354
 Drakons 375
 Drēzdene 347; D. Ņazariskā bibliotēka 339
 Dunkers M. 32
 Dvēseles rapsodijas 373
 Dvēseles ritmi 373
 Dviņi 375
 Dzejas māksla 374
 Dzejniekam 373
 Dziesmas 368
 Dziesmas un lūgšanas dzīvības kokam 376
 Dziesmiņas 362
 Dzimentenes Vēstnesis 379
 Dzintara zeme 368
 Dzires 58, 61, 80, 81, 100, 121, 134, 137, 378, 381, 382
 Džemss V. 319
 Echekrats 72, 76, 84, 85
 Eclaircissement nécessaire 349
 Ēdene 172
 Editionis secundae libri VI 332
 Editionis secundae libri I 332
 Efesa 225
 Efialts 24, 28
 Egle R. 369
 Eglītis V. 372, 373, 381, 382
 Einhorn 358

- Eirēnaijs 248
 Eiss Ž. de 344
 Elateija 37
Elenchi sophistici 332
 Eleusina 128
 Elferfelds 361, 362, 363, 367
 Elizabete 162, 351; sv. E. 171
 Elpida 327
 Empedokls 201
 Engelss Z. 344
Enneades 17
 Ennodijs 349
 Epiktēts 233, 234
 Epikūrs 254
Epilogatio 335
 Erōts 121, 133, 134, 136, 137, 139, 162,
 163, 376, 378, 379, 382
 Ērs 120
 Eryksimachs 378
 Erymantha kalni 372
 Eslinga 339
 Ešārs Ž. 345
 Euboija 37
 Eubūls 37
 Euergesija 225
 Eufrāta 220
 Eukleids 327, 329
 Eukleids (Sōkrata skolnieks) 99, 128
 Eupolids 27
 Euripids 15, 16, 57, 78, 79, 123, 141, 372
 Europa 22, 78, 123, 162, 173, 358; Dienvid-
 europa 259; Vakareuropa 376
 Eurysthejs 372
 Euthydēms 62, 63, 64, 65, 66
Euthydēms 87, 91
Euthyfrons 129
 Fabija 222, 223
 Fabrics J.A. 333, 336, 337, 353
 Faidōns 72, 74, 76
Faidōns 100, 125, 134, 137, 374, 377
 Faidrs 139, 378, 379
Faidrs 100, 104, 134, 139
 Fainarete 57, 86
 Faksijs J.J. 341
 Fallijs 372
 Fauns 372, 374
 Faustīna 219, 220, 222, 223, 233, 235
 Faustīnople 223
 Fausts 174
Fausts 367
 Fausts (manichejietis) 252, 253, 273, 274,
 301
 Feidijs 31, 57, 77, 123
 Feierbachs 376
Felix qui potuit 369
 Fēsts 327
 Fets 373
 Fichte 51
Fihrist el Ulumi 268
Filebs 14, 110, 122, 143, 148
Filēmōns un Baukida 362
 Filips 224
 Filleborns 52
 Filippi 34
 Filips Skaistais 343
 Filipps 33, 34, 35, 36, 37, 38
 Filokrats 37; F. miers 36, 37
 Filokyprs 21
 Firekers K. 357, 358, 360
 Firmīns 277
Fizika 51, 177, 180, 182
 Flāminija cirks 220
 Florence 336, 353
 Foigts J. 340
 Fōkida 37
 Foko H. 346, 347
 Foppens J.F. 334
 Fortūna Reduks 224
 Fossijs M. 358
 Francija 343
 Francisks sv. 173
 Freiberga 342
 Freids Z. 282, 304, 309, 310, 317, 319
 Freitagš F.G. 334
 Freitagš F.K. 323, 343
 Frencels S. 357
 Fresnē Š. di 347
 Fresnē Ž. di 349
 Frīze J. 334
 Frontōns 225, 235
 Fulvija 217
 Funke J.N. 337
Φυσική ἀκρόασις 177
Gaisma 379
Gaitniecibas ceļi 373
 Gallāns A. 346, 347
Gals un sākums 371
 Garais F. 374
 Gargo M. 354
 Garve 325

- Gaudeamus* 364
 Gaudentijs 331
 Gellerts 361
Genesis 283
 Gente 353
 Gentbrada A. de 353
Geörgikas 367, 374
Germānija 368
 Gervēze 326
 Gesners K. 334
 Gēte 137, 162, 362, 365, 367
 Getifis Ž. 345
 Gijoms no Lorrissas 343
 Gilberts 364
 Girgensons K. 278, 282, 308, 317
 Glaukōns 114
 Glaukōns (Platōna brālis) 123
 Glauks 120
 Glazgova 339; G. Universitāte 339
 Gliks E. 357, 358
Glossario mediae et infimae latinitatis 347
 Goldasts M. 351
 Golgāta 172
 Gompercs 41, 52, 53
 Gorgijs 78
Gorgijs 8, 13, 14, 88, 90, 91, 99, 129, 130, 131
 Goslāra 341
 Grēgorijs no Nyssas 249, 294
Grēksūdze 172
 Grenoble 333
 Greuems R. 352
 Griekija 8, 17, 18, 19, 22, 23, 26, 28, 29, 37, 38, 57, 58, 77, 78, 108, 129, 164, 172, 233, 243, 329, 368, 370; Vidusgriekija 37
Grieķu Persu karš 367
 Grīns J. 375
 Grotijs 332
 Gulbis E. 375
 Gundebalds 328
 Gundissalīns 332
 Gustavs Ādolfs 358
 Gužē (abats) 344
 Ģiezēns A. 25, 375
 Hadriāns 216, 217, 219
 Haidis Th. 351
 Haka grāmatu apgāds 338
 Halala 223
 Halls A. 333
 Hammerlings 370
 Hanava 337
 Harnaks A. 273, 285, 292, 295, 306, 308, 313
 Hartknochs J.F. 323
 Hartmanis N. 145, 146
 Hēfaists 372
 Hēgelis 105, 162, 376
 Heine 361, 365
 Hēliopole 224
 Hellada 78, 132, 133
 Helmstates Universitāte 339
 Henrijs IV 351
 Hēns Th. 351
 Hēra 5, 163, 372
 Hēraiija cietoksnis 35
 Hērakleits 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 53, 103, 108, 123, 130, 153, 154, 157, 160, 161, 191
Hēraklesa iesvētīšana Eleusijas noslēpumos 372
Hērakless 372
 Hērāklijs 259
 Hērākls 16, 372
Hermanis un Dārta 365
 Hermanns D. 357
 Herminija 216
 Hērodots 4, 5, 7, 16, 22, 57, 78, 368
 Hērōds (Attikas pārvaldnieks) 223
 Hertlings 264, 287, 301
 Hervegs 362
 Hēsiods 108, 156, 163, 234
 Hierijs 252, 271
 Hierōnyms 313
 Hilarijs 249
 Hilchens D. 357
Hipokrēna 373, 381
Hippijs 124
 Hippolyts 248
 Hippōna Rēģija 249, 258, 259
 Hispānija 259
Historia poetar. et poemat. medii aevi 339
 Holls K. 287, 298, 308, 316
 Homērs 4, 16, 18, 26, 70, 78, 108, 109, 167, 234, 351, 365, 367, 371, 375
 Horātijs 359, 360, 362, 363, 364, 368, 369, 370, 373, 374, 375
Hortensius 251, 267
 Hottingers J.H. 354
 Hozeja 169
 Hūgenbergers 361, 362, 363, 364, 366
 Huserls E. 145, 146

- Hydarns 24
 Hymenaijs 372
 Hýpereids 37
 Iamblichs 292
 Ibsens 162, 172
Ideāla republika 381
 Ieremia 169
Ieremias 169
 Ieva 248
 Iktīns 31, 77
Iliada 365, 367, 375
 Ilissa 139
 Inarōjs 28
In Categorias Aristotelis libri II 332
Indice seu Nomenclatore Scriptorum mediae et infimae latinitatis 347
 Indija 163, 168
In eiusdem librum περί ἐρμηνείας lib. I 332
In Geometriam Euclidis libri III 333
In Topica Ciceronis libri VI 332
Iōanna [evangēlijs] 277
 Iōanns 330, 331
 Iole 372
 Iōns 380
Iōns 124, 380
 Isaija 292
Isaias 169
 Isidas templis 224
 Isokrāts 37
 Israēla tauta 168
 Israēls 169
 Isthma kongress 23
 Itālija 101, 327, 329; Dienvidītalija 29, 30, 99, 131
 Iūliāns 172; I. Atkritējs 168
 Iūlijs 216
 Iūpiters 217, 224
 Iūstiniāns 100, 133
 Iūstīns 329, 330
 Iūstīns Martyrs 248
 Jachve 168, 169
 Jānis 362
Jau ziedoņa vēsmas no dienvidiem plūst 369
Jaunākā lirika II 381
Jaunie dunduri 370
 Jāzepts 170
 Jēzus Kristus 245, 246, 255, 256, 269, 277, 283; J. 170, 171, 173, 245, 247, 255
 J.H.Dr. 340
 Jodls F. 376
Journal des Savans 347
 Jurevičs G. 57, 215
 Jurevičs P. 3, 77, 97, 164
Kā balti gulbji padebeši iet 370
Kaijs Grakhs 371
 Kaisijs 222
 Kaizers A. van 353
 Kalabrija 224
 Kaligula 375
 Kalli P. 334, 338
 Kallidroms 23
 Kallikls 8, 9, 10, 14, 68, 89, 90
 Kallikrats 31
 Kamisals Ž. 348
 Kamoenss 367
 Kampānija 224, 329
 Kants I. 105, 116, 134, 145, 177, 194, 210, 318, 376, 380, 382
 Kapito (Roberts Grossetests) 333
 Kappadokija 220
Karaliene Jāna 162
 Kārklīšs K. 376
 Karnunta 221
 Karthāga 225, 251, 252, 253, 257, 267, 273, 275
 Kassijs 215, 223, 224, 225
Kastaļavots 373
 Kasurga 226
Kategorijas 193
 Katōns 215, 216
 Katulls 370, 374
 Kebēts 73
 Kēfīsas upe 133
 Kelss 167
 Kentaurs 372
 Kerners 362
 Kessleris 268
 Kimōns 27, 28, 31
 Kinkels 41, 54
 Klaudijs Maksims 217; K. 217
 Klausthāle 341
 Kleinijs 91
 Kleins J. 336
 Klēments Aleksandreijas 244, 248
 Klēments D. 338, 344, 347
 Kleōns 5
 Klodvīgs 328
 Klopīnells 343
 Klopštoks 365
Klusais karnevāls 373
Kļūmīgā tikšanās 373

- Knolls 264
 Knorrs K.R. fon 340, 341
 Koburgers A. 335, 339
 Kodrs 123, 375
 Kolberga bibliotēka 345
 Kolumbs 123, 131, 134, 144
 Kommodi (M. Aurēlija dēls) 220, 222, 225, 226, 227, 233
 Konigasts 329
 Kōnstantinopole 329, 330, 354
 Koperniks 145
 Korintha 23, 28
 Koroibs 31
 Kosmuss I 353
 Koškins 364
 Kratyls 103, 123
 Krauliņš K. 123
 Krescijs N. 336, 337
 Krētas sala 65
 Krilovs 361
 Krimas pussala 32
 Kripina 226
 Kristus 3, 16, 17, 68, 136, 165, 166, 167, 171, 172, 173, 244, 246, 247, 249, 250, 255, 256, 257, 260, 261, 268, 269, 279, 292, 294, 332
 Kritijs 82, 126, 151
Kritijs 101
Kritikas un morāles pamati 381
 Kritōns 72, 74, 75, 76, 83, 84, 85
Kritōns 128, 374
 Kroiss 4, 5
 Krons 361
 Kruā de la no Mēnas 344
 Ksanthippa 59, 72
 Ksanthipps 26
 Ksenofans 41, 42, 43, 46, 48, 108
 Ksenofōnts 59, 60, 62, 66, 67, 129
Kserkses 367
 Kserkss 8, 24, 25, 31
 Kubriks 268
 Kundziņš K. 162
Kurp eji 168
 Kurzeme 358
 Kypra 21, 22
 Kypriāna svētnīca 253
 Kyprida 21
 Kyrēne 99, 131
Ķēniņš Oidips 375
 Ķīļauka P. 18
 Labā ideja 115, 116, 117, 122, 135, 136, 159
 Labbe P. 333
 Lācars 167
 Lachēts 58, 81
Lachēts 99, 129
 Lachmans 303
La Consolation philosophique de Boece, nouvelle Traduction, avec la vie de l'Auteur, des Remarques historiques, et une Dedicace Massonique, par un Frere Masson, Membre de l'Academie Royale des Sciences de Berlin. A la Haie, chez Pierre de Hondt 349
La Consolation de la philosophie de Boece. Traduction nouvelle par M. C. dédiée aux Malheureux. A Paris chez Gogné, quai des Augustins, près le Pont S. Michel. M.DCC.LXXI. Avec Approbation, et Privilège du Roi 350
La Consolation de la philosophie, traduite du Latin de Boece 349
Laika grāmata 365
 Laizers P. 324, 339
 Lambeks P. 354
 Langbeins 362
 Langlets no Frenuā 338
 Langrē Ž. de 347
Lapsas kūmiņš 365, 367
 Lasks E. 158
Latviešu Draugs 364
 Latvija 374
 Laube I. 368
Lauku darbi 374
 Lautenbachs 374
Leanders un Hero 367
Leanders un Ismene 367
 Leidene 336, 337
 Leimaņa Bernhards 365
 Leipīga 338, 342; L. Universitāte 335
Leipziger Beiträge zur kritischen Historie der deutschen Sprache 341
 Lelands J. 333
 Lembdens V. 351
Leonides 367
 Leōnids 22, 23, 24, 25, 375
 Leonts 62
Le Roman de Fortune et de Felicité, sur Boece de Consolation par Frere Regnault de Louens des Freres Prescheurs

- 346
 Leukipps 51
 Leukonoja 363
 Levēks 194
 Lēvena 333
Librairie de la Bastie en Forest 345
 Lichtentälers Ā. 340
Lids: galam 378
 Lieldienas 167
 Lietuva 362
 Likentījs 288
Likumi 101, 102, 110, 122, 142, 143, 381, 382
 Linkolna 333
 Lipperts J.G. 341
 Livonija 326
 Lježa 333
 Lofs 286
 Lombardija 332
 Londona 334, 352
 Longs 373, 375
 Lopess A. 353
 Luāra 343
 Luēns R. de 346
 Luitprands 332
Lūkas [evangēlijs] 171
 Lūkiāns 167, 365, 370
 Lūkijs (romiešu karavadonis) 222
 Lūkijs Vērs 217, 219, 220, 222; L. 221
 Lukrētījs 44
 Lūkulls 216
Luziade 367
 Lykeijs 61
 Lykids 362
 Lykōns 68, 82
 Lykūrgs 37, 375
Lysids 99, 129
 Lysijs 78
 Madaura 250
Madža 363
 Magister officiorum 329
 Maija 362
Maijas Roze 367
 Maķedonija 33, 34, 36, 37, 38, 351
 Malejas jūras līcis 23
 Māmertīns 223
 Mancelis G. 357, 358
 Manēts 268
 Manī 247, 268
 Mantineija 378
 Marathōna 22, 78
 Mārčands P. 339, 346, 347, 348
 Marija 166, 167, 170, 171, 173, 279; M. Magdalēna 167
 Marijs Viktorīns 222, 255, 277, 332; V. 280
 Markiāns 216
 Marks Annījs Vērs (M. Aurēlija vectēvs) 215
 Marks Aurēlijs 16, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238; A. 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 227; M. 215, 216, 217
 Mārss 372
 Marsyjs 82
 Marta 167
 Mārtiāls 370
 Mārtījs Vērs 220
 Māsēns J. 367
 Mauriņa Z. 232
 Mausebachs 264, 287
 Mazāzija 22, 23
 M.C. 349
M.E. kundzei 373
 Mēdeija 270
 Mediōlāna 254, 257, 274, 275, 300, 312, 331
 Medoslanija 226
 Megaras 28, 99, 128
 Meinhards 324
 Melēts 68, 69, 70, 71, 82, 143
 Meliore 217
 Meliss 45, 46, 47, 48, 50, 52, 53
 Melnā jūra 32
 Mēna 343
 Menōns 4, 80
Menōns 99, 104, 133
 Merchmanns F. 303
 Mērenība 12
 Merezkovskis 172, 234
 Merkurs F.H. fon 340
Mesija 365
Metafizika 197, 203, 204, 209
 Metells 215
 Metērs M. 343
Metrika 367
Mierināšanās filozofijā 341
 Mikkale 22
 Milēnbachs K. 371
Milestiba un nāve 379
 Milēta 22
 Miltiads 36, 375

- Miltons 365, 367
 Minerva 280
 Minōss 65
 Minturns 359
 Miņs 264
 Minukijš Fēlikss 248
Mironu saruna Nr. 22 370
 Mischs G. 265
 Misiņš J. 323
 Mnēsikls 31, 77
 Moiras 120, 121
 Mollers J. 341
 Monika 250, 252, 257, 258, 264
 Monso 264
 Montāns 357
 Mozus 237
 Murmels J. 337
 Mursija 221
Mūsu tēvs 170
Mūza, jaunava miligā 373
 Mūzas 133, 140, 237, 238, 373; M. vadonis 238
Mūžigais vergs 379
 Mykēnas 372
 Naisa 221
Nākt Olimpā mums aizliedz dieva spēks 369
 Napoleons 32
 Natorps P. 49, 50, 145
 Nauziķs 365
 Nāvite 378
 Nebriņijs 275
 Neiheizers J. 192
 Nemejas lauva 372
Nemierīgā sirds 370
 Nēpieciešamība 121
 Neptūns 280
 Nerōns 219, 343
Nescio quid 373
 Nicše F. 9, 170, 381
 Nīkaijas sinode 246, 265
 Nīkijs 35; N. miers 59
 Nikolajs no Trivetas 334
 Nikomachs 329
 Nikomachs no Gerasas 332
 Nikomēdeija 225
 Niobe 368
 Nirnberga 334, 339, 340
 Nōrbāns 217
 Norfolkā 352
 Nōrika 226
 Novaliss 382
 NT 246
 Numīdija 220
 Nurissons 314
 Nymfa 372
 Odoakrs 327
Odyseija 18, 365, 366, 367, 371
 Odysejs 3
 Ōideions 31
 Oites kalni, grēda 23
 Oksforda 339, 351
Olimpieši 372
Olimpus 366
 Olymps 21, 224; O. dievi 374
 Olynthā 33, 34, 36
Operibus posthumis 351
 Opics M. 359, 360
 Ōpiliōns 331
Opuscula sacra 338
Orfejs un Euridike 367
 Ōrigens 171, 172, 248, 294
 Orleāna 343
Osee 169
 Osmonts J.B.L. 338
 Ōstija 257
Otrā analitika 197
 Otto R. 278, 318
 Ovidijs 362, 365, 370
 Pāgas 28
 Paiānijas dēms 37
 Palermo 353
 Palestīna 224
 Pallada 19
 Pangaija kalns 34
Pandora 367
 Pannonija 222, 226; Lejas P. 221
 Pāns 372
 Papīni Dž. 249, 250, 251, 257
Par zelta vainagu 38
 Parīze 326, 336, 337, 345, 346, 348, 348, 349
 Parmenids 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 131, 160
Parmenids 50, 101, 104, 105, 143
Par mierināšanos filozofijā 333
 Parthenōns 31, 77, 123
Par zemestrīci 358
 Paskāls 234
Pašapceres 228, 229
 [Πατρώτων] 221
 Patīns 43, 45, 46, 48, 49, 51, 53
 Patrikijs 249, 250

- Paulīns 329
 Pauls 166, 246, 255, 256, 279, 280, 283,
 284, 302, 305, 306
 Pausanijs 378, 379, 381, 382
Pavasars 374
Pazaudētā paradīze 365, 367
 Pedījs 217
 Peiraija 30, 98
 Peisistrats 224
 Peithoja 27
 Pelagijs 299, 317
 Peloponnēsa 22, 26, 28; P. karš 31, 32, 33,
 79, 82, 97, 123
 Pēlūsija 224
 Penteles marmors 31
 Perikls 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35,
 38, 57, 77, 78, 79, 82, 97, 123, 370
 Periktione 123
 Pērkons 362
Pērļu zvejnieks 372
 Persejs 351
 Pērsietis 370
 Persija 22, 28, 29, 36
Pēterburgas Avīze 370
 Petoviōna 221
 Petrōnijs 168
 Pfalcgrāfa 340
Pieminekļis 362
 Pierija 23
Piramus un Tisbe 367
 Plantīns K. 337
 Platūds M. 354
 Plataijas 22
 Platon 131
 Platōns 4, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17,
 50, 51, 58, 59, 61, 67, 71, 80, 81, 84,
 85, 87, 88, 91, 92, 94, 95, 97, 99, 100,
 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109,
 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118,
 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126,
 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134,
 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142,
 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150,
 151, 151-152, 152, 153, 154, 155, 156,
 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164,
 165, 166, 191, 192, 194, 196, 198, 199,
 200, 201, 205, 206, 207, 210, 230, 234,
 241, 243, 244, 273, 277, 280, 292, 324,
 327, 329, 374, 376, 377, 378, 379, 380,
 381, 382
Platōns dzīvē un darbā 164
 Plauts 375
 Plīnijs B. 357
 Plōtīns 17, 144, 165, 292
 Plūtarchs 26, 27
 Polijī 344, 345, 346
Politiķis 101, 102, 110
 Polygnots 77
 Polykrats 129
 Pompēiāns 226
 Pompēija 224
 Pompēijs 224
Pompēju pēdējās dienas 370
 Pontikiāns 256, 281, 300, 308, 313
 Porfyrijs 167, 292, 332
 Poruks J. 174, 372
 Poseidēija 33-34
 Poseidōns 22
 Possevīns A. 334
Postille 358
 Potidaija 81
 Potōne 123
Pour la Consolation d'une Dame affligée
 344
 Prainesta 222
 Prantls 200
Priekšvārds 351
Proemium 335
Prohemium 335
Promētejs un Dioniss 372
 Promēthejs 238
Promēthejs 368, 370
 Propertījs 373
 Propylaiji 31, 77
 Prōtagors 153, 154, 155, 157, 161, 202
Prōtagors 99, 124, 374
 Prūsija 349
 Pti P. le 349
 Ptolemaijs 121, 243, 327, 329
 Ptolemaiju templis 224
 Pulmans Th. 337
 Pumpurs 374
 Puškins 373
 P.W. 365
 Pydna 33
Pýrams un Thisbe 365
 Pýrilamps 123
 Pýthagors 243, 292, 329
Quem tu Melpomene.. 373
Quo vadis 168, 370
 Rainis 364, 367, 368, 370, 371
 Ravenna 328

- Recenzenta piezīme 382
 Reikela 333
 Renjē F.S.M. de 349
 Renjē N. 349
Retractationes 259, 288, 305
 Reuters 292
 Ribo 317
 Richters M.J.G. 342
 Ridpāts F. 352
 Rietumu kultūra 97, 100; R. zemes 327
 Rīga 264, 357, 358
 Rikerts 362
 Rikerts H. 145, 146
 Rīls A. 212
Rimes 367
 Rīvijs B. 358
 Rīvijs J. 357, 358
 Roberts Grossetests (Kapito) 333
Robežas 380
 Rolinsons K. 351
 Roma 22, 215, 216, 217, 218, 219, 220,
 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229,
 232, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 255,
 257, 258, 271, 273, 274, 298, 301, 324,
 326, 327, 328, 329, 330, 332, 339, 341,
 359, 369, 370, 373
 Roman 374
Roman de la Rose 343
 Rōmāniāns 251, 252, 276, 288, 292
 Rozes 379
 Rozīts P. 375
 Rudzītis R. 375
 Rūfins 226
 Rūstikiāna 327
 Rute 169
Rutes [grāmata] 169
 Sabarija 221
Saistītais Promēthejs 375
Salamana augstā dziesma 168
 Salamanka 337
 Salamīna 22, 25, 62
 Salomōns 295, 296
 Sama 30
 Sanders V. 41
 Sapfo 363, 370, 373
 Sardas 4
 Satyrs 372
 Saule 115, 159
 Sedeca 337
 Seirēne 121
 Seksts 218
 Seneka 233, 234
 Senkevičs H. 168, 370
Septuaginta 168, 313
 Serāpida mistērijas 224
 Serizjērs R. de 348
 Sessols Ž. de 347
 Sevēriāns 220
*Severini Boecii Christlich vernünftiges Be-
 denken, wie man sich bei vordringender
 Gewalt und Wohlergehen der Gottlosen
 auch unrechtmässig Leiden und Übel-
 gehen der Frommen zu verhalten habe;
 in fünf Büchern verfasst, dem Lieb-
 haber der deutschen Sprache zu Nutzen
 aus dem Latein übersetzt, nebst rich-
 tiger Beschreibung des Boecii Lebens-
 laufes* 340
*Severini Boethii "De consolatione philoso-
 phiae" Liber cum Comment. Jo. Mur-
 melii. Insunt in hoc opere Graeca qua
 in permulgatis hactenus exemplaribus
 desiderantur, insunt et haec, Nicolai
 Crescii Florentini epistola, Jacobi Bo-
 noniensis in Boethium Praelectio, Th.
 Goth. Regis ad Boethium Epistola ex
 Cassiodori variis, Augusti Dathi Epis-
 tola quoddam Boethii carmen enarrans.
 Rodolphi Agricolae Phrisii in Boethii
 partem luculentae enarrationes, et alia
 quaedam minime poenitenda. Daven-
 triae apud Alb. Pafraet* 337
 Sevērs 216
 Sevilja 352
 Sicilija – sk.: Sikelija
 Sikanija (arī kā Sikelijas daļa) 88, 100, 101,
 102, 132, 140, 143, 220
 Sikelija 29
 Sikyōna 28
 Silēns 125
 Siliņš M. 366, 367
 Simmijs 73, 74
 Simōnids 25
 Simplikiāns 255, 280
 Simplikijs 50, 51, 179
Skaidriba 374
 Skaistais 12
 Skaistuma ideja 122
 Skaligers J. 324, 359
 Smyrna 225
 Sodoma 169
 Sofija 340

- Sofists* 101, 143, 160, 161, 201
Sofokls 16, 57, 78, 79, 123, 133, 368, 372, 375
Sõfronisks 57, 68
Sõkrata aizstāvēšanās runa 374
Sõkrata apoloģija 99, 102, 128
Sõkrats 4, 8, 9, 10, 14, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 98, 99, 103, 104, 106, 107, 114, 115, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 143, 144, 146, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 163, 199, 241, 292, 377, 378, 379, 380, 381
Solatio ludi Scachorum 347
Soliji 21
Soliloquia 259, 261, 286, 288, 289, 290, 298, 310, 314
Solõns 4, 5, 6, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 97
Solovjovs V. 126, 144
Spānija 352
Spārnotais dziedonis 377, 380
Sparta 15, 22, 23, 24, 25, 28, 29, 33, 77, 79, 97, 99, 118, 132
Spercheijs 23
Spinoza 162
Statijs Prisks 220
Stenders (jaunais) 361, 364; *S. Vecais* 360, 361; *S. skola* 362
Stratõns 370
Straubergs K. 20, 357, 375
Straumēni 374
Strods P. 241
Strūmpels 303
Strýmona 33
Students J.A. 146, 177
Svēbija 368
Symmachs (Boēthija dēls) 327
Symmachs A.M. 327, 331
Συμπόσιον 136, 163
Syrākūsas 100, 101, 132, 133, 140, 141, 142
Syrija 221, 224, 233
Šeflers 173
Šēls 285
Šenjē 373
Šillers 361
Šillings 183
Šilters 351
Šmids R. 286, 288
Šmits 154
Šmits E. 264
Šopenhauers 369, 376
Špechts N. 358
Šrēks 325, 326
Šrevsberija 333
Štefenhāgens 365
Šulcs L.O.C. 365
Šummels J.G. 341
Švarcs J. 32
Tablettes chronologiques 338
Tacits 368
[τὰ εἰς ἑαυτὸν] 228, 233
Tagasta 250, 251, 252, 258
Taisniba 12, 20
Tamburins Th. 353
Tandasids 216
Taranta 99-100, 101, 141
Tarenta – sk.: Taranta
Taruntēns Paterns 226; *P.* 226
Tartars 120, 163
Tatiāns 248
Tauchniks 264
Tauera 352
Teichmillers 41, 52, 105, 116, 158
Teiresijs 372
Tells 4, 5, 16
Temistokles 367
Tempes ieļēja 23
Tērbata 358
Tertullians 248
Teseus un Ariadne 367
Tevistoka 351
Thalēss 43, 45, 46
Theaitēts 154, 156
Theaitēts 101, 105, 148, 152, 153, 155, 156, 157, 160
Thēbas 38
The Life of Boethius 352
Themistijs 179, 191
Themistokles 22, 27
Theodori Pulmanni Craneburgii de Metris Boethianis libellus 338
Theodorichs 327, 328, 329, 330, 331
Theodõrs 156; *T. (matemātikis)* 99, 131
Theofils 248
Thēseions 77
Thessalija 23
Thermopylas 22, 23, 24, 25, 34, 38
Thimme V. 286, 288, 289, 293, 298, 299, 300, 312, 314, 317
Thōmāsa [evanģēlijs] 171

- Thomass 334
 Thomass Akvīnas 144-145, 246, 249, 334, 335, 336, 338, 339
 Thrākija 33, 35
 Thrasymachs 106
 Thūkūyīdīs (vēsturnieks) 31, 32, 33, 57, 78, 374; Th. no Alōpekas 31, 32
 Thrasymachs 10
Thrasymachs 129
 Thūriji 30
 Tiberas upe 220, 232
 Tiberijs 219
 Tibulls 373
 Tidemans 325
Tie, kas neaizmirst 371
Tiesas diena Olimpā 373
 Tkīna 331, 332
Timaijs 101, 105, 110, 116, 121, 128, 144
Tišenam 363
 Titijs R. 353
 Toibners J.M. 342
Topica 332
Translatzionen oder Tütschungen 339
 Trendelenburgs A. 177, 178, 181, 183, 200
 Trigvilla 329
Trimpula 364
 Trimpus 362
 Trīdesmit viru vara 98
 Tritenheims J. fon 334
 Tritōns 372
Tuneli 377, 379
Übersetzer Bibliothek 341
 Öbervēgs 48, 49
 Upagupta 168
Upaņišādas 163
 Ūrans 163
 Usiū G. de 344, 345, 346
Uzzīmējums pa vaļas brīžiem 368
 Vāgners R. 162
 Vaile N. fon. 339
Valsts 10, 11, 100, 102, 106, 120, 129, 132, 134, 381
 Valentīniāns 327
Varas un milestības ideja 381
Varas un milestības ideju lietā 381
Vārdi 371
 Vasavadeta 168
 Vatikāna bibliotēka 354
 Vēbers 368
Vecie grieķi 366
 Veidenbaums 364, 368, 369, 370, 371
Vēja nestas lapas 371
 Velsa 334
 Vendene 326
 Venera 280
 Vensku Edvarts 364, 368
 Vergīlijs 280, 366, 367, 369, 373, 374, 375, 344
 Vērōna 330
 Vērters 287
Vestaliene 372
 Vibija 223
 Vidzeme 358
 Viksniņš N. 374
 Vilamovičs-Moellendorfs 131, 139, 166
 Vindobona 226
 Vinkentijs 284
 Vīne 226; V. universitāte 376
 Virza E. 372, 373, 374
 Višmanis 358, 359, 360, 363, 364
Vita Vergīlii 366
 Volpeuls M. 352
 Vorters 264
VT 243, 246, 269, 274, 295
 Vunts M. 265, 288, 301
Wecca Greeķu zinģe 365
 Zaratustra 269
 Zariņš K. 368
 Zeibots E. 368
 Zeiferts T. 366
 Zeme 21
Zemes dēls 376
 Zemgale 360
Zemnieka dzīve katrā mēnesī cauru gadu 367
Zemnieks 371
 Zēnōns 49, 182, 186, 227
 Zevors 185
 Zevs 8, 18, 19, 20, 26, 60, 371, 372, 378
 Zicmans Th. 336, 337, 338
 Zimlers J. 334
 Zinātne 12
 Zulcbacha 340; Z.-Pfalcgrāfa 340
Zvaigžnota nakts 377
 Zvārguļu Edvards 375
 Žanets 317
 Žans no Mēnas 343, 344
 Žans no Žersonas 335
 Ženēva 29
 Ženevjēva 349
 Жизненная драма Платона 126
 Žukovskis 366, 373

PHILOSOPHIAE LIBRARIUM

VITA MARCI ANTONII

PHILOSOPHIAE

CAPITULA

SCRIPTORUM
CLASSICORUM
BIBLIOTHECA
RIGENSIS

LIBRARIUM

PHILOSOPHIAE LIBRARIUM

PHILOSOPHIAE LIBRARIUM

FILOZOFIJAS UN SOCIOLOĢIJAS INSTITŪTS

**VITA MARCI ANTONINI
PHILOSOPHI IULI
CAPITOLINI**

TEKSTS LATĪŅU VALODĀ



RĪGA

FILOZOFIJAS UN SOCIOLOĢIJAS INSTITŪTS

INSTITUTUS SOCIOLÓGICUS ET PHILOSÓPHICUS

SCRIPTORUM CLASSICORUM
BIBLIOTHECA RIGENSIS

III

VITA MARCI ANTONINI

PHILOSOPHI IULI

CAPITOLINI

VITA MARCI ANTONINI

PHILOSOPHI IULI

CAPITOLINI

INSTITUTUS SOCIOLÓGICUS ET PHILOSÓPHICUS



ADRI

© Filozofijas un socioloģijas institūts, 1998

Ievadvārdi: M. Vecvagars

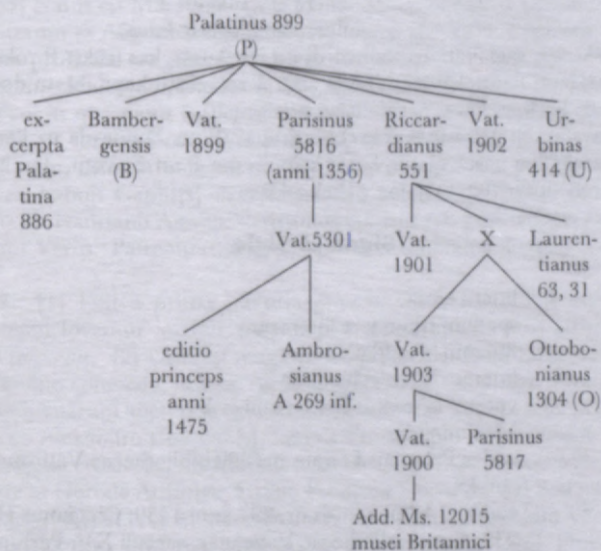
Redakcija: I. Ķemere, M. Vecvagars

Datorsalikums: M. Vecvagars

IEVADVĀRDI

Nezināmu autoru Romas imperātoru biogrāfiju sakopojum¹ ir iekļauta arī Marka Aurēlija biogrāfija. Tekstam esam izmantojuši atzīmēto krājumu,² tomēr, sakarā ar vietas trūkumu, publicējam to bez kritiskā aparāta.

Tekstu sakopojuma izdevējs E. Hols galvenokārt ir izmantojis Palatīnas rokrakstu 899, vietumis to labojot pēc IX gs. beigu Bambergas rokraksta. Palatīnas rokraksts 899 ir uzrakstīts karolingu minuskuļos IX gs. un ir vecākais zināmais minētā sakopojuma rokraksts. Visi pirmajā tabulā minētie rokraksti ir atvasināti no Palatīnas rokraksta un ir mazāk nozīmīgi. Zīmīgi, ka Palatīnas rokraksta pārrakstītāji tekstu, acīmredzot, ir tikai mehāniski pārrakstījuši, to nelasot un nesaprotot. Tādēļ tekstā ir ieviestas kļūdas.



¹ Krājumā: *Scriptores historiae Augustae*, ed. E. Hohl, vol. I. – Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, MCMLV.

² Teksts, lai gan nedaudz atšķirīgā redakcijā, ir pieejams arī internetā – <http://www.gmu.edu/departments/fld/CLASSICS/sha.marcant.html>.

VITA MARCI ANTONINI PHILOSOPHI IULI CAPITOLINI

1. [1] Marco Antonino, in omni vita philosophanti viro et qui sanctitate vitae omnibus principibus antecellit, [2] pater Annius Verus, qui in praetura decessit, avus Annius Verus, iterum consul et praefectus urbi, adscitus in patricios a principibus [a] Vespasiano et Tito censoribus, [3] patruus Annius Libo consul, amita Galeria Faustina Augusta, mater Domitia Calpurnia, Calvisii Tulli bis consulis filia, [4] proavus paternus Annius Verus praetorius ex [s]Uccubitano municipio ex <H>ispania factus senator, proavus maternus Catilius Severus bis consul et praefectus urbi, avia pater<na> Rupilia Faustina, Rupili Boni consularis filia, fuere.
- 10 [5] Natus est Marcus Romae VI. kl.¹ Maias in monte Caelio in hortis avo suo iterum et Augure consulibus. [6] Cuius familia in originem recurrens a Numa probatur sanguinem trahere, ut Marius Maximus docet; item a rege Sallentino Malemnio, Dasummi filio, qui Lopias condidit. [7] Educatus est in eo loco, in quo natus est, et in domo avi sui Veri iuxta aedes Laterani. [8]
- 15 Habuit et sororem natu minorem Anniam Cornificiam, uxorem Anniam Faustinam, consobrinam suam. [9] Marcus Antoninus principio a <e>vi sui nomen habuit Catilii[s] Severi, materni proavi. [10] Post excessum vero patris ab Hadriano Annius Verissimus vocatus est, post virilem autem togam Annius Verus. Patre mortuo ab avo paterno adoptatus et educatus est.
- 20 2. [1] Fuit a prima infantia gravis. At ubi egressus est annos, qui nutricum fovetur auxilio, magnis praeceptoribus traditus ad philosophiae scita pervenit. [2] Usus est magistris ad prima elementa Euforione litteratore et Gemino comoedo, musico Androne eodemque geometra. Quibus omnibus ut disciplinarum auctoribus plurimum detulit. [3] Usus praeterea grammaticis
- 25 Graeco Alexandro Cotiaensi[s], Latinis Trosio Apro et Pol<id>one et Eutychio Proculo Siccensi. [4] Oratoribus usus est Graeci<s> Aninio Macro, Caninio Celere et Herode Atti[o]co, Latino Frontone Cornelio. [5] Sed multum ex his Frontoni detulit, cui et statuam in senatu petit. Proculum vero usque ad proconsulatum provexit [h]oneribus in se receptis. [6] Philosophi<a>e
- 30 operam vehementer dedit et quidem adhuc puer. Nam duodecimum annum ingressus habitum philosophi sumpsit et deinceps tolerantiam, cum studeret in pallio et humi cubaret, vix autem matre agente instrato pellibus lectulo

¹ ante diem sextum kalendas Maias (sestajā dienā pirms maija kalendām, t.i., pirms 1. maija, proti: 26. aprīlī).

accubaret. [7] Usus est etiam Commodo magistro, cuius ei adfinitas fuerat destinata, usus est et Apollonio Chalcedonio stoico philosopho.

35 **3.** [1] Tantum autem studium in eo philosophiae fuit, ut adscitus iam
 {in} imperatoriam tamen ad domum Apollonii discendi caus<a> veniret. [2]
 Audivit et Sextum Ch<a>eronensem Plutarchi nepotem, Iunium Rusticum,
 Claudium Maximum et Cinnam Catulum stoicos, [3] peripateticae vero
 40 quem et reveritus est et sectatus, qui domi militiaeque pollebat, stoicae
 disciplinae peritissimum; [4] cum quo omnia communicavit publica
 privataque consilia, cui etiam ante praefectos praetorio semper osculum dedit,
 quem et consullem iterum designavit, cui post obitum a senatu statuas
 postulavit. [5] Tantum autem honoris magistris suis detulit, ut imagines
 45 eorum aureas in larario haberet ac sepulchra eorum aditu, hostiis, floribus
 semper honoraret. [6] Studuit et iuri audiens Lucium Volusium
 M<a>ecianum. [7] Tantumque operis et laboris studiis impendit, ut corpus
 adficeret, atque in hoc solo pueritia eius reprehenderetur. [8] Frequentavit et
 declamatorum scholas publicas amavitque <ex> condiscipulis praecipuos
 50 senatorii ordinis Seium Fuscianum et Aufidium Victorinum, ex equestri
 B<a>ebium Longum et Cal[]enum. [9] In quos maxime liberalis fuit, et ita
 quidem ut, quos non posset ob qualitatem vitae rei p.² praeponere,
 locupletatos teneret.

4. [1] Educatus es[se] in Hadriani gremio, qui illum, ut supra diximus,
 55 Verissimum nominabat et qui ei honorem equi publici sexenni detulit, [2]
 octavo aetatis anno in saliorum collegium rettulit. [3] In saliatu omen accepit
 imperii: coronas omnibus in pulvinar ex more iac<i>entibus aliae aliis locis
 haeserunt, huius velut manu capiti Martis aptata est. [4] Fuit in eo sacerdotio
 et praesul et vates et magister et multos inauguravit atque exauguravit nemine
 60 praeunte, quod ipse carmina cuncta didicisset. [5] Virilem togam sumpsit
 quinto decimo aetatis anno, statimque ei Lucii Ceionii Commodi filia
 desponsata est ex Hadriani voluntate. [6] Nec multo post praefectus feriarum
 Latinarum fuit. In quo honore praeclarissime se pro <ma>gistratibus
 agentem et in conviviis Hadriani principis ostendit. [7] Post hoc patrimonium
 65 paternum sorori totum concessit, cum eum ad divisionem mater vocaret,
 responditque avi bonis se esse contentum, addens, ut et mater, si vellet, in
 sororem suum patrimonium conferret, ne inferior esset soror marito. [8] Fuit
 autem vitae indulgentia, ut cogeretur nonnumquam vel in venationes pergere
 vel in theatrum descendere vel spectaculis interesse. [9] Operam praeterea
 70 pingendo sub magistro Diogeneto dedit. Amavit pugilatum <et> luctamina et
 cursum et aucupatus et pila lusit adprime et venatus est. [10] Sed ab omnibus
 his intentioni <bu>s studium eum philosophiae abduxit seriumque et gravem
 reddidit, non tamen prorsus abolita in eo comitate, quam praecipue suis, mox

² publicae.

amicis atque etiam minus notis exhibebat, cum frugi esset sine contumacia,
75 verecundus sine ignavia, sine tristitia gravis.

5. [1] His ita se habentibus cum post obitum Lucii Caesaris Hadrianus
successorem imperii quaereret, nec idoneus, utpote decem et octo annos
agens, Marcus habe<re>tur, amitae Marci virum Antoninum Pium Hadrianus
ea lege in adoptionem legit, ut sibi Marcum Pius adoptaret, ita tamen ut et
80 Marcus sibi Lucium Commodum adoptaret. [2] Sane ea die, qua adoptatus
est, Verus in somnis se umeros eburneos habere vidit sciscitatusque, an apti
essent oneri ferundo, solito repperit fortiores. [3] Ubi autem comperit se ab
Hadriano adoptatum, magis est deterritus quam laetatus iussusque in
Hadriani privatam domum migrare invitus de maternis hortis recessit. [4]
85 Cumque ab eo domestici quaererent, cur tristicis in adoptionem regiam
transiret, disputavit, quae mala in se contineret imperium. [5] Tunc primum
pro Anno Aurelius coepit vocari, quod in Aureliam, hoc est Antonini,
adoptionis iure transisset. [6] Octavo decimo ergo aetatis anno adoptatus in
secundo consulatu Antonini, iam patris sui, Hadriano ferente gratia aetatis
90 facta questor est designatus. [7] Adoptatus in aulicam domum omnibus
parentibus suis tantam reverentiam, quantam privatus exhibuit. [8] Eratque
<h>aut secus rei suae quam in privata domo parcus ac diligens, pro instituto
patris volens agere, dicere, cogitare.

6. [1] Hadriano <apud> Baias assumpto cum Pius ad advehendas eius
95 reliquias esset profectus, relictus Romae avo iusta implevit et gladiatorium
quasi privatus quaestor edidit munus. [2] Post excessum Hadriani statim Pius
per uxorem suam Marcum sciscitatus est et eum dissolutis sponsalibus, quae
cum Lucii Ceionii Commodi³ desponderi voluerat impari adhuc aetate,
habita deliberatione velle se dixit. [3] His ita gestis adhuc quaestorem et
100 consulem secum Pius Marcum designavit et Caesaris appellatione donavit et
sevirum turmis equitum Romanorum iam consulem designatum creavit et
edenti cum collegis ludos seviraes adsedit et in Tiberianam domum transgredi
iussit et aulico fastigio renite<n>tem ornavit et in collegia sacerdotum iubente
senatu recepit. [4] Secundum etiam consulem designavit, cum ipse quartum
105 pariter inierit. [5] Per eadem tempora, cum tantis honoribus occuparetur et
cum formandus ad regendum statum rei publicae patris actibus interesset,
studia cupidissime frequentavit. [6] Post haec Faustina duxit uxorem et
suscepta filia tribunicia potestate donatus est atque imperio extra urbem
proconsulari addito iure quintae relationis. [7] Tantum apud Pium valuit,
110 <ut> numquam quemquam sine eo facile promoverit. [8] Erat autem in
summis obsequiis patris Marcus, quamvis non deessent, qui aliqua adversum
eum insurrarent, [9] et prae ceteris Valerius Homullus, qui, cum Lucillam
matrem Marci in viridiario venerantem simulacrum Apollinis vidisset,
insurravit: "Illa nunc rogat, ut diem tuum claudas, et filius imperet". Quod

³ lacunam statuit Cas.

115 omnino apud Pium nihil valuit: [10] tanta erat Marci probitas et tanta in imperatorio participatu modestia.

7. [1] Existimationis autem tantam curam habuit, ut et procuratores suos puer semper moneret, ne quid arrogantius facerent, et hereditatis delatas reddens proximis aliquando respuerit. [2] Denique per viginti et tres annos in domo patris ita versatus, ut eius cotidie amor cresceret, nec praeter duas
120 noctes per tot annos ab eo mansit diversis vicibus. [3] Ob hoc Antoninus Pius, cum sibi adesse finem vitae videret, vocatis amicis et praefectis ut successorem eum imperii omnibus commendavit atque firmavit statimque signo aequanimitatis tribuno dato Fortunam auream, quae in cubiculo solebat esse,
125 ad Marci cubiculum transire iussit. [4] Bonorum maternorum partem Mummio Quadrato, sororis filio, quia illa iam mortua erat, tradidit. [5] Post excessum divi Pii a senatu coactus regimen publicum capere fratrem sibi participem in imperio designavit, quem Lucium Aurelium Verum Commodum appellavit Caesaremque atque Augustum dixit. [6] Atque ex eo
130 pariter coeperunt rem publicam regere. Tuncque primum Romanum imperium duos Augustos habere coepit, . . .⁴ lictum cum alio participasset. Antonini mox ipse nomen recepit. [7] Et quasi pater Lucii Commodi esset, et Verum eum appellavit addito Antoni<ni> nomine filiamque suam Lucillam fratri despondit. [8] Ob hanc coniunctionem pueros et puellas novorum
135 nominum frumentariae perceptioni adscribi praeceperunt actis igitur, quae agenda fuerant in senatu, [9] pariter castra praetoria petiverunt et vicena milia nummum singulis ob participatum imperium militibus promiserunt et ceteris pro rata. [10] Hadriani autem sepulcro corpus patris intulerunt magnifico exequiarum officio. Mox iustitio secuto publici quoque funeris
140 expeditus est ordo. [11] Et laudavere uterque pro rostris patrem flaminemque ei ex adfinibus et sodales ex amicissimis Aurelianos creavere.

8. [1] Adepti imperium ita civiliter se ambo egerunt, ut lenitatem Pii nemo desideraret, cum eos Marullus, sui temporis mimografus, cavillando inpune perstringeret. [2] Funebre munus patri dederunt. [3] Dabat se
145 Marcus totum et philosophiae, amorem civium adfectans. [4] Sed interpellavit istam felicitatem securitatemque imperatoris prima Tiberis inundatio, quae sub illis gravissima fuit. Quae res et multa urbis aedificia vexavit et plurimum animalium interemit et famem gravissimam peperit. [5] Quae omnia mala Marcus et Verus sua cura et praesentia temperarunt. [6] Fuit eo tempore etiam Parthicum bellum, quod Vologessus paratum sub Pio
150 Marci et Veri tempore indixit fugato Atidio Corneliano, qui Syriam tunc administrabat. [7] Imminebat etiam Britannicum bellum, et Catthi in Germaniam ac Ra<e>tiam inruperant. [8] Et adversus Brittanos quidem Calpurnius Agricola missus est, contra Catthos Aufidius Victorinus. [9] Ad Parthicum vero bellum senatu consentiente Verus frater est missus; ipse
155 <apud> Romam remansit, quod res urbanae imperatoris praesentiam

⁴ <cum imperium sibi re-> *suppl. Momms.*

postularent. [10] Et Verum quidem Marcus Capuam usque prosecutus amicis comitantibus a senatu ornavit additis officiorum omnium principi<bus>. [11] Sed cum Romam redisset Marcus cognovissetque Verum apud Canusium aegrotare, ad eum videndum contendit susceptis in senatu votis; quae, posteaquam Romam redit audita Veri transmissione, statim red<d>idit. [12] Et Verus quidem, posteaquam in Syriam venit, in deliciis apud Antiochiam et Daphnen vixit armisque se gladiatorii et venatibus exercuit, cum per legatos bellum Parthicum gerens imperator appellatus esset, [13] cum Marcus horis om<n>ibus rei publicae actibus incubaret patienterque delicias fratris et prope <non> invitus ac volens ferret. [14] Denique omnia, quae ad bellum erant necessaria, Romae positus et disposuit Marcus et ordinavit.

9. [1] Gestae sunt res in Armenia prospere per Statium Priscum Artaxatis captis, delatumque Armeniacum nomen utrique principum. Quod Marcus per verecundiam primo recusavit, postea tamen recepit. [2] Profligato autem bello uterque Parthicus appellatus est. Sed <id> quoque Marcus delatum nomen repudiavit, quod postea recepit. [3] Patris patriae autem nomen delatum [a] fratre absente in eiusdem praesentiam distulit. [4] Medio belli tempore et Civicam, patrum Veri, et filiam suam nupturam commissam sorori suae eandemque locupletatam Brundisium usque deduxit, ad eum misit Romamque statim rediit, [5] revocatus eorum sermonibus, qui dicebant Marcum velle finiti belli gloriam sibimet vindicare atque idcirco in Syriam proficisci. [6] Ad proconsule<s> scrib<s>it, ne quis filiae suae iter facienti occurreret.

180 [7] Inter haec liberales causas ita munivit, ut primus iuberet apud praefectos aerarii Saturni unumquemque civium natos liberos profiteri intra tricensimum diem nomine imposito. [8] Per provincias tabulariorum publicorum usum instituit, apud quos idem de originibus fieret, quod Romae apud praefectos aerarii, ut, si forte aliquis in provincia natus causam liberalem diceret, testationes inde ferret. [9] Atque hanc totam legem de adsertionibus firmavit aliasque de mensariis et au<c>tionibus tulit.

10. [1] Senatui multis cognitionibus et maxime ad se pertinentibus iudicem dedit. De statu etiam defunctorum intra quinquennium quaeri iussit. [2] Neque qui<s>quam principum amplius senatui detulit. In senatus autem honorificentiam multis praetoriis et consularibus privatis decidenda negotia delegavit, quo magis eorum cum exercitio iuris auctoritas cresceret. [3] Multos ex amicis in senatum adlegit cum aediliciis aut praetoriis dignitatibus. [4] Multis [senatibus vel] pauperibus sine crimine senatoribus dignitates tribunicias aediliciasque concessit. [5] Nec quemquam in ordinem legit, nisi quem ipse bene scisset. [6] Hoc quoque senatoribus detulit, ut, quotiens de quorum capite esset iudicandum, secreto pertractaret atque ita in publicum proderet nec pateretur [a]equites Romanos talibus interesse causis. [7] Semper autem, cum potuit, interfuit senatui, etiamsi nihil esset referendum, si Romae fuit; si vero aliquid referre voluit, etiam de Campania ipse venit. [8] Comitii praeterea etiam usque ad noctem frequenter interfuit neque

umquam recessit de curia, nisi consul dixisset: "Nihil vos moramur, p. c.⁵" [9] Sena[u]tum appellationibus a consule factis iudicem dedit.

[10] Iudicari<a>e rei singularem diligentiam adhibuit. Fastis dies iudic<i>arios addidit, ita ut ducentos triginta dies annuos rebus agendis
205 litibusque disceptandis constitueret. [11] Praetorem tutelarem primus fecit, cum ante tutores a consulibus poscerentur, ut diligentius de tutoribus tractaretur. [12] De curatoribus vero, cum ante non nisi ex lege Laetoria vel propter lasciviam vel propter dementia[m] darentur, ita statuit, ut omnes adulti curatores acciperent non redditis causis.

210 **11.** [1] Cavit et sumptibus publicis et calumniis quadru[m]platorum intercessit adposita falsis delatoribus nota. [2] Delationes, quibus fiscus augetur, contempsit. De alimentis publicis multa prudenter invenit. Curatores multis civitatibus, quo latius senatorias tenderet dignitates, a senatu dedit. [3] Italicis civitatibus famis tempore frumentum ex urbe donavit
215 omnique frumentariae rei consuluit. [4] Gladiatoria spectacula omnifariam temperavit. Temperavit etiam scaenicas donationes iubens, ut quinos aureos scaenici acciperent, ita tamen ut nullus editor decem aureos egrederetur. [5] Vi[ne]as etiam urbis atque itinerum diligentissime curavit. Rei frumentariae graviter providit.

220 [6] Datis iuridicis Italiae consuluit ad id exemplum, quo Hadrianus consulares viros reddere iura praeceperat [7] Hispanis exhausti<s> Italica allectione contra Tra<ia>niq[ue] praecepta verecunde consuluit. [8] Leges etiam addidit de vicensima hereditatum, de tutelis libertorum, de bonis maternis et item de filiorum successionibus pro parte materna, utqu[a]e
225 senatores peregrini quartam partem in Italia possiderent. [9] Dedit praeterea curatoribus regionum ac viarum potestatem, ut vel punirent vel ad praefectum urbi puniendos remitterent eos, qui ultra vectigalia quicquam ab aliquo exegissent. [10] Ius autem magis vetus restituit quam novum fecit. Habuit secum praefectos, quorum et auctoritate et periculo semper iura dictavit.
230 Usus autem est Scaevola praecipue iuris perito.

12. [1] Cum populo autem non aliter egit, quam est actum sub civitate libera. [2] Fuitque per omnia moderantissimus in hominibus deterrendis a malo, invitandis ad bona, remunerandis copia, indulgentia liberandis fecitque
235 petentem moneret, ut se ab opinio<ni>bus populi vindicaret, et ille contra respondisset multos, qui secum in harena pugnassent, se praetores videre, patienter tulit. [4] Ac ne in quenquam facile vindicaret, praetorem, qui quaedam pessime <e>gerat, non abdicare se praetura iussit, sed collegae
240 nu[e]ris dictionem mandavit. [5] Fisco in causis compendii numquam iudicans favit. [6] Sane, quamvis esset constans, erat etiam verecundus.

⁵ patres conscripti.

[7] Posteaquam autem e Syria victor rediit frater, patris patri<a>e nomen ambobus decretum est, cum se Marcus absente Vero erga omnes senatores atque homines moderatissime gessisset. [8] Corona praeterea civica oblata est
 245 ambobus; petitque Lucius, ut secum Marcus triumpharet. Petit praeterea Lucius, ut filii Marci Caesares appellarentur. [9] Sed Marcus tanta fuit moderatione, ut {cum} simul triumphasset, tamen post mortem Lucii[m] tantum Germanicum se vocaret, quod sibi bello prop<r>io pepererat. [10] In triumpho autem lib<e>ros Marci utriusque sexus secum vexerunt, ita tamen
 250 ut et puellas virgines veherent. [11] Ludos etiam ob triumphum decretos spectaverunt habitu triumphali. [12] Inter cetera pietatis eius haec quoque moderatio praedicanda est: funambulis post puerorum lapsum culcitas subici iussit. Unde hodieque re[c]te praetenditur.

[13] Dum Parthicum bellum geritur, natum est Marcomannicum, quod
 255 diu eorum, qui aderant, arte suspensum est, ut finito iam orientali bello Marcomannicum agi posset. [14] Et cum famis tempore populo insinuasset de bello, fratre post quinquennium reverso in senatu egit, ambos necessarios dicens bello Germanico imperatores.

13. [1] Tantus autem timor belli Marcomannici {fuit}, ut undique
 260 sacerdotes Antoninus acciverit, peregrinos ritus impleverit, Romam omni genere lustraverit; [2] retardatusque bellica profectio sic celebravit et Romano ritu lectisternia per septem dies. [3] Tanta autem pestilentia fuit, ut vehicula cadavera sint exportata serracisque. [4] Tunc autem Antonini leges sepeliendi sepulchrorumque asperrima<s> sanxerunt, quando quidem
 265 caverunt, ne quis <ut> velle</> [ab]f<ab>ricaretur sepulchrum, quod hodieque servatur. [5] Et multa quidem milia pestilentia consumpsit multosque ex proceribus, quorum amplissimis Antoninus statuas conlocavit. [6] Tantaque clementia fuit, ut et sumptu publico vulgaria funera iuberet [et] efferri et vano cuidam, qui diripiendae urbis occasionem cum quibusdam
 270 conscis requirens de caprifici arbore in campo Martio contionabundus ignem de caelo lapsurum finemque mundi affore diceret, si ipse lapsus ex arbore in ciconiam verteretur, cum statuto tempore decidisset atque ex sinu ciconiam emi<si>ssset, perducto ad se atque confesso veniam daret.

14. [1] Profecti tamen sunt paludati ambo imperatores et Victualis et
 275 Marcomannis cuncta turbantibus, aliis etiam gentibus, quae pulsae a superioribus barbaris fugerant, nisi reciperentur, bellum inferentibus. [2] Nec parum profuit ista profectio, cum Aquileiam usque venissent. Nam plerique reges et cum populis suis se retraxerunt et tumultus auctores interemerunt. [3] Quadi autem amiss<o> rege suo non prius se confirmaturos eum, qui erat creatus, dicebant, quam id nostris placuisset imperatoribus. [4] Lucius tamen
 280 invitus profectus est, cum plerique ad legatos imperatorum mitterent defectionis veniam postulantes. [5] Et Lucius quidem, quod amissus esset praef.⁶ pr<a>etorio Furius Victorinus, atque pars exercitus interisset,

⁶ praefecto.

redundum esse[t] censebat; Marcus autem fingere barbaros aestimans et
 285 fugam et cetera, quae securitatem bellicam ostenderent, ob hoc ne tanti
 apparatus mole premerentur, instandum esse ducebat. [6] Denique
 transcensis Alpibus longius processerunt composueruntque omnia, quae ad
 munimen Italiae atque Illyrici pertinebant. [7] Placuit autem urgente Lucio,
 290 postquam i[n]ter ingressi sunt, sedens cum fratre in vehiculo Lucius apoplexi
 arreptus perit.

15. [1] Fuit autem consuetudo Marco, ut in circensium spectaculo legeret
 audiretque ac suscriberet, ex quo quidem saepe iocis popularibus dicitur
 295 Agaclytus. [2] Multum sane potuerunt liberti sub Marco et Vero Geminus et

[3] Tantaem autem sanctitatis fuit Marcus, ut Veri vitia et celaverit et
 defenderit, cum ei vehementissime displicere<n>t, mortuumque eum divum
 appellaverit amitasque eius et sorores honoribus et salariis decretis
 300 sublevaverit atque provexerit sacrisque eum plurimis honoraverit. [4]
 Flaminem et Antoninianos sodales et omnes honores, qui divis habentur,
 eidem dedicavit. [5] Nemo est principum, quem non gravis fama perstringat,
 usque adeo ut etiam Marcus in sermonem venerit, quod Verum vel veneno ita
 tulerit, ut parte cultri veneno lita vulvam incidere venenatam partem fratri
 edendam propinans et sibi innoxiam reservans, [6] vel certe per medicum
 305 Posidippum, qui ei sanguinem intempestive dicitur emisisse. Cassius post
 mortem Veri a Marco desc<i>vit.

16. [1] Iam in suos tanta fuit benignitate Marcus, ut cum in omnes
 propin quos cuncta honorum ornamenta contulerit, tum in filium et
 Commodum quidem – scelestum atque impurum – cito nomen Caesaris et
 310 mox sacerdotium statimque nomen imperatoris ac triumphum participationem
 et consulatum. [2] Quo quidem tempore sine imperator filio ad
 triumphalem curram in circo pedes cucurrit.

[3] Post Veri obitum Marcus Antoninus solus rem publicam tenuit, [4]
 multo melior et feracior ad virtutes, quippe qui nullis Veri iam impediretur
 315 aut simulatis callidae severitatis, qua ille ingenito vitio laborabat, erroribus aut
 his, qua<e> praecipue displicebant Marco Antonino iam inde a primo aetatis
 suae tempore, vel institutis mentis pravae vel moribus. [5] Erat enim ipse
 tanta tranquillitatis, ut vultum numquam mutaverit m<a>erore vel gaudio,
 philosophiae deditus stoicae, quam et per optimos quo<s>que magistros
 320 acceperat et undique ipse collegerat. [6] Nam et Hadrianus hunc eundem
 successorem paraverat, nisi ei aetas puerilis obstisset. [7] Quod quidem
 apparet ex eo, quod generum Pio hunc eundem delegit, ut ad eum, dignum
 utpote virum, quandocumque Romanum perveniret imperium.

17. [1] Ergo provincias post h<a>ec ingenti moderatione ac benignitate
 325 tractavit. Contra Germanos res feliciter gessit. [2] Speciale ipse bellum
 Marcomanicum, sed quantu<m> nulla umquam memoria fuit, cum virtute

tum etiam felicitate transegit, et eo quidem tempore, quo pestilentia gravis multa milia et popularium et militum interemerat. [3] Pannonias ergo Marcomannis, Sarmatis, V[u]andalis, simul etiam Quadis extinctis servitio liberavit et Romae cum Commodo, quem iam Caesarem fecerat, filio, ut diximus, suo, triumphavit. [4] Cum autem ad hoc bellum omne aerarium exhausisset suum neque in animum induceret, ut extra ordinem provincialibus aliquid imperaret, in foro divi Traiani auctionem ornamentorum imperialium fecit vendiditque aurea pocula et cristallina et murrina, vasa etiam regia et vestem uxoriam sericam et auratam, gemmas quin etiam, quas multas in reposito sanctiore Hadriani reppererat. [5] Et per duos quidem menses haec venditio celebrata est, tantumque auri redactum, ut reliquias belli Marcomannici ex sententia persecutus postea dederit potestatem emptoribus, ut, si qui vellet empta reddere[t] atque aurum recipere, sciret licere. Nec molestus ulli fuit qui vel non reddidit empta vel reddidit. [6] Tunc viris clarioribus permisit, ut eodem cultu quo et ipse vel ministris similibus convivia exhiberent. [7] In munere autem publico tam magnanimus fuit, ut centum leones una missione[m] simul exhiberet [et] sagittis interfectos.

18. [1] Cum igitur in amore omnium imperasset atque ab aliis modo frater, modo pater, modo filius, ut cuiusque aetas sinebat, et diceretur et amaretur, octavo decimo anno imperii sui, sexagesimo et primo vitae, diem ultimum clausit. [2] Tantusque illius amor <ad>eo die regii funeris claruit, ut nemo illum plangendum censuerit, certis omnibus, quod ab diis commodatus ad deos redisset. [3] Denique, priusquam funus conderetur, ut plerique dicunt, quod numquam antea factum fuerat neque postea, senatus populusque non divis locis sed in una sede propitium deum dixit.

[4] Hic sane vir tantus et talis ac diis vita[e] et morte coniunctus filium Commodum dereliquit: qui si felix fuisset, filium non reliquisset. [5] Et parum sane fuit, quod illi honores divinos omnis aetas, omnis sexus, omnis conditio ac dignitas dedit, nisi quod etiam sacrilegus iudicatus est, qui eius imaginem in sua domo non habuit, qui per fortunam vel potuit habere vel debuit. [6] Denique hodieque in multis domibus Marci Antonini statucae consistunt inter deos penates. [7] Nec defuerunt homines qui somniis eum multa praedixisse augurantes futura et vera concinuerunt. [8] Unde etiam templum ei constitutum, dati sacerdotes Antoniniani et sodales et flamines et omnia, quae de sacrati<s> decrevit antiquitas.

19. [1] Aiunt quidam, quod et verisimile videtur, Commodum Antoninum, successorem illius ac filium, non esse de eo natum sed de adulterio, ac talem fabellam vulgari sermone contexunt. [2] Faustina[m] quondam, Pii filiam, Marci uxorem, cum gladiatores transire vidisset, unius ex his amore succensam, cum longa aegritudine laboraret, viro de amore confessa<m>. [3] Quod cum ad C<i>ald<a>eos Marcus ret<i>ulisset, illorum fuisse consilium, ut occiso gladiatore sanguine illius sese Faustina sublavaret atque ita cum viro concumberet. [4] Quod cum esset factum, solutum quidem amorem, natum vero Commodum gladiatorem esse, non

principem, [5] qui mille prope pugnas publice populo inspectante gladiatorias imperator exhibuit, ut in vita eius docebitur. [6] Quod quidem verisimile ex eo habetur, quod tam sancti principis filius his moribus fuit, quibus nullus lanista, nullus sc<a>enicus, nullus arenarius, nullus postremo ex omnium
 375 <de>decorum ac scelerum conluviae concretus. [7] Multi autem ferunt Commodum omnino ex adultero natum, si quidem Faustinae satis constat apud Caietam condiciones sibi et nauticas et gladiatorias elegisse. [8] De qua cum diceretur Antonino Marco, ut eam repudiaret, si non occideret, dixisse fertur: "Si uxorem dimittimus, reddamus et dotem." [9] Dos autem quid
 380 habebatur <nisi> imperium, quod ille ab socero volente Hadriano adoptatus acceperat? [10] Tantum sane valet boni principis vita, sanctitas, tranquillitas, pietas, ut eius famam nullius proximi decoloraret invidia. [11] Denique Antonino, cum suos mores semper teneret neque alicuius insurrerutione mutaretur, non obfuit gladiator filius, uxor infamis: [12] deusque etiam nunc
 385 habetur, ut vobis ipsi<e>, sacratissime imperator Diocletiane, et semper visum est et videtur, qui cum inter numina vestra non ut ceteros sed specialiter veneramini ac saepe dicitis vos vita et clementia tales esse cupere, qualis fuit Marcus, etiamsi philosophia nec Plato esse possit, si rever<e>atur i<n> vita<m>. Et quidem haec breviter et congeste.

390 20. [1] Sed Marco Antonino haec sunt gesta post fratrem: primum corpus eius Romam devectum est et inlatum maiorum sepulchris. Divini ei honores decreti. [2] Dein cum gratias ageret senatus, quod fratrem consecrasset, oc<e>ulte ostendit omnia bellica consilia sua fuisse, quibus superati sunt Parthi. [3] Addidit pr<a>eterea quaedam, quibus ostendit nunc
 395 demum se quasi a principio acturum esse rem publicam amoto eo, qui remissior videbatur. [4] Nec aliter senatus accepit, quam Marcus dixerat, ut videretur gratias agere, quod Verus excessisset vita. [5] Omnibus deinde sororibus et adfinibus et libertis iuris et honoris et pecuniae plurimum detulit. Erat enim famae suae curiosissimus, requirens ad verum, quid quisque de se
 400 diceret, emendans quae bene reprehensa viderentur.

[6] Proficiens ad bellum Germanicum filiam suam non decurso luctu tempore grand<a>evo equitis Romani filio Claudio Pompeiano dedit genere Antioch<e>nsi nec satis nobili (quem postea bis consulem fecit), cum filia eius Augusta esset et Augustae filia. [7] Sed has nuptias et Faustina et ipsa, quae
 405 dabatur, invitae habuerunt.

21. [1] Cum Mauri Hispanias prope omnes vastarent, res per legatos bene gestae sunt. [2] Et cum per Aegyptum Bucolicis milites gravia multa fecissent, per Av<e>rdium Cassium retunsi sunt, qui postea tyrannidem arripuit. [3] Sub ipsis profectionis diebus in secessu Praenestino agens filium,
 410 nomine Verum Caesarem, execto sub aure tubere septennem amisit. [4] Quem non plus quinque diebus luxit consolatusque etiam medicos <se> actibus publicis reddidit. [5] Et quia ludi Iovis Optimi Maximi erant, interpellari eos publico luctu noluit iussitque, ut statuae tantum modo filio mortuo decernerentur, et imago aurea circensibus per pompam ferenda, et ut

415 sal<i>ari[i] carmini nomen eius insereretur. [6] Instante sane adhuc
 pestilentia et deorum cultum diligentissime restituit et servos, quem ad
 modum bello Punico factum fuerat, ad militiam paravit, quos voluntarios
 exemplo volonum appellavit. [7] Armavit etiam gladiatores, quos
 obsequentes appellavit. Latrones etiam Dalmatiae atque Dardaniae milites
 420 fecit. Armavit et diogmitas. Emit et Germanorum auxilia contra Germanos.
 [8] Omni pra<a>eterea diligentia paravit legiones ad Germanicum et
 Marcomannicum bellum. [9] Et, ne provincialibus esset molestus,
 auctione<m> rerum aulicarum, ut diximus, fecit in foro divi Traiani, in qua
 praeter vestes et pocula et vasa aurea etiam signa cum tabulis magnorum
 425 artificum vendidit. [10] Marcomannos in ipso transitu Danuvii delevit et
 praedam provincialibus reddidit.

22. [1] Gentes omnes ab Illyrici limite usque in Galliam conspiraverant,
 ut Marcomanni, Varistae, Hermunduri et Quadi, Suevi, Sarmat<a>c,
 Lacringes et Burei † hi alique cum Victualis, Sosibes, Sicobotes Roxolani,
 430 Basternae, Halani, Peucini, Costoboci. Imminebat et Parthicum bellum et
 Brittanicum. [2] Magno igitur labore etiam duo gentes asperimas vicit
 militibus sese imitantibus, ducentibus etiam exercitum legatis et praefectis
 praetorio, accepitque in deditionem Marcomannos plurimis in Italiam
 traductis. [3] Semper sane cum optimatibus non solum bellicas res sed etiam
 435 civiles, priusquam faceret aliquid, contulit. [4] Denique sententia illius
 praecipua semper haec fuit: "Aequius est, ut ego tot talium amicorum
 consilium sequar, quam ut tot tales amici meam unius voluntatem sequantur."
 [5] Sane quia durus videbatur ex philosophiae institutione[m] Marcus ad
 militiae labores atque ad omnem vitam, graviter carpebatur, [6] sed male
 440 loquentum vel sermoni vel litteris respondebat. [7] Et multi nobiles bello
 Germanico sive Marcomannico immo plurimarum gentium interierunt
 (quibus omnibus statuas in foro Ulpio colloquavit); [8] quare frequenter amici
 suaserunt, ut a bellis discederet <et> Romam veniret, sed ille contempsit ac
 perstitit nec prius recessit, quam omnia bella finiret. [9] Provincias ex
 445 proconsularibus consulares aut ex consularibus proconsulares aut praetorias
 pro belli necessitate fecit. [10] Res etiam in Sequanis turbatas censura et
 auctoritate repressit. [11] Compositae res et <in> Hispania, quae per
 Lusitaniam turbatae erant. [12] Filio Commodo accessito ad limitem togam
 virilem dedit, quare congiarium populo divisit, et eum ante tempus consullem
 450 designavit

23. [1] Si quis umquam proscriptus est a praefecto urbi, non libenter
 accepit. [2] Ipse in largitionibus pecuniae publicae parcissimus fuit, quod
 laudi potius datur quam reprehensioni, sed tamen et bonis viris pecunias dedit
 et oppidis labentibus auxilium tulit et tributa vel vectigalia, ubi necessitas
 455 cogeat, remisit. [4] Absens populi Romani voluptates curari vehementer
 praecipit per ditissimos editores. [5] Fuit enim populo hic sermo, cum
 sustulisset ad bellum gladiatores, quod populum sublatis voluptati<bu>s vellet
 cogere ad philosophiam. [6] Iusserat enim, ne mercimonia impedirentur,

tardius pantomimos exhiberi, non totis diebus. [7] De amatis pantomimis ab
 460 uxore fuit sermo, ut superius diximus. Sed haec omnia per epistolas suas
 purgavit. [8] Idem Marcus sederi in civitatibus vetuit in equis sive vehiculis.
 Lavacra mixta summovit. Mores matronarum compositus diffuentes et
 iuvenum nobilium. Sacra Serapis a vulgaritate Pelusias<a> summovit. [9]
 465 fama fuit sane, quod sub philosophorum specie quidam rem publicam
 vexarent et privatos, quod ille purgavit.

24. [1] Erat mos iste Antonino, ut omnia crimina minore supplicio, quam
 legibus plecti solent, punirent, quamvis nonnumquam contra manifestos et
 gravium criminum reos inexorabilis permaneret. [2] Capitales causas
 470 hominum honestorum ipse cognovit, et quidem summa aequitate, ita ut
 praetorem reprehenderet, qui cito reorum causas audierat, iuberetque illum
 iterum cognoscere, dignitatis eorum interesse dicens, ut ab eo audirentur, qui
 pro populo iudicaret. [3] Aequitatem autem etiam circa captos hostes
 custodivit. Infinitos ex gentibus in Romano solo collocavit. [4] Fulmen de
 caelo precibus suis contra hostium machinamentum extorsit su<i>s pluvia
 475 impetrata, cum siti laborarent.

[5] Voluit Marcomanniam provinciam, voluit etiam Sarmatiam facere, et
 fecisset, nisi Avidius Cassius rebellasset sub eodem in oriente. [6] Atque
 imperatorem se appellavit, ut quidam dicunt, Faustina volente, quae de mariti
 valetudine desperaret. [7] Alii dicunt, ementita morte Antonini Cassium
 480 imperatorem se appellasse, cum divum Marcum appellasse<t>. [8] Et
 Antoninus quidem non est satis motus defectione Cassii nec <in> eius affectus
 s<a>evi<t>. [9] Sed per senatum hostis est iudicatus bonaque eius proscripta
 per aerarium publicum.

25. [1] Relicto ergo Sarmatico Marcommannicoque bello contra
 485 Cassium profectus est. [2] Romae etiam turbae fuerunt, quasi Cassius absente
 Antonino adventaret. Sed Cassius statim interfectus est, caputque eius
 adlatum est ad Antoninum. [3] Marcus tamen non exultavit interfectione
 Cassii caputque eius humari iussit. [4] Maecianum etiam, [filium Cassii], cui
 Alexandria erat commissa, exercitus occidit; nam et praefectum praet(orio)
 490 sibi fecerat, qui et ipse occisus est. [5] In conscios defectionis vetuit senatum
 graviter vindicare, [6] simul petit, ne qui senator tempore principatus sui
 occideretur, eius pollueretur imperium [7] – eos etiam, qui deportati fuerant,
 revocari iussit, – cum paucissimi centuriones capite essent puniti. [8] Ignovit
 et civitatibus, quae Cassio consenserant, ignovit et Ant[h]ioc<h>ensibus,⁷ qui
 495 multa in Marcum pro Cassio dixerant. [9] Quibus et spectacula et conventus
 publicos tulerat et omnium contionum genus, contra quos edictum
 gravissimum misit. [10] Seditiosos autem eos et oratio Marci indicat indita
 {a} Mari<o> Maximo, qua ille usus est apud amicos. [11] Denique noluit
 Ant[h]ioc<h>iam videre, cum Syriam peteret. [12] Nam nec Cyrrum voluit
 500 videre, ex qua erat Cassius.

⁷ sal.: 8, 12; 20, 6; 26, 1.

26. [1] Fuit Alexandr<i>ae clementer cum his agens. Postea tamen Antioch<h>iam vidit. Multa egit cum regibus et pacem confirmavit sibi occurrentibus cunctis regibus et legatis Persarum. [2] Omnibus orientalibus provinciis carissimus fuit, apud multas etiam philosophiae vestigia reliquit. [3] Apud Aegyptios civem se egit et philosophum in omnibus studiis, templis, locis. Et cum multa Alexandrini in Cassium dixissent fausta, tamen omnibus ignovit et filiam suam apud eos reliquit. [4] Faustina suam in radicibus montis Tauri in vico Halalae exanimatam vi subiti morbi amisit. [5] Petit a senatu, ut honores Faustinae aedemque decernerent, laudata eadem, cum impudicitiae fama graviter laborasset. [6] Quae Antoninus vel nesciit vel dissimulavit. Novas puellas Faustianas instituit in honorem uxoris mortuae. [7] Divam etiam Faustina a senatu appellatam gratulatus est. [8] Quam secum et in <a>estivis habuerat, ut matrem castrorum appellaret. [9] Fecit et coloniam vicum, in quo obiit Faustina, et aedem illi exstruxit. Sed haec postea aedis Heliogabalo dedicata est. [10] Ipsum Cassium pro clementia occisum passus est, non occidi iussit. [11] Deportatus est Heliodorus, filius Cassi, et alii liberum exilium acceperunt cum bonorum parte[m]. [12] Filii autem Cassii et amplius media parte acceperunt paterni patrimonii, et auro atque argento adiuti, mulieres autem etiam ornamentis: ita ut Alexandria, filia Cassii, et Druncanus gener liberam vagandi potestatem habere <n>t commendati amatae marito. [13] Doluit denique Cassium extinctum, dicens voluisse se sine senatorio sanguine imperium transigere [voluisse se].

27. [1] Orientalibus rebus ordinatis Athenis fuit et in Italia Ceresis adit, ut se innocentem probaret, et sacrarium solus ingressus est. [2] Revertens ad Italiam navigio tempestatem gravissimam passus est. [3] Per Brundisium veniens in Italia togam et ipse sumpsit et milites togatos esse iussit, nec umquam sagati fuerunt sub eo milites. [4] Romam ut venit, triumphavit et inde Lavinium profectus est. [5] Commodum deinde sibi collegam in tribuniciam potestatem iunxit, coniarium populo dedit et spectacula mirifica; dein civilia multa correxerat. [6] Gladiatorum muneris sumptus modum fecit. [7] Sententia[m] Platonis semper in ore illius fuit florere civitates, si aut philosophi imperarent aut imperantes philosopharentur. [8] Filio suo Brutii Praesentis filiam iunxit nuptiis celebratis exemplo privatorum, quare etiam congiarium dedit populo. [9] Dein ad conficiendum bellum conversus in administratione eius belli obit labentibus iam filii moribus ab instituto suo. [10] Triennio bellum postea cum Marcomannis, Hermunduribus, Sarmatis, Quadis etiam egit et, si anno uno superfuisset, provincias ex his fecisset. [11] Ante biduum quam exspiraret, admissis amicis dicitur ostendisse sententiam de filio eandem quam Philippus de Alexandro, cum de male sentiret, addens minime se aegre ferre <quod moreretur, sed quod moreretur talem>⁸ filium superstitem relinquens; [12] nam iam Commodus turpem se et cruentum ostentabat.

⁸ <quod moreretur, sed quod moreretur talem> add. He.

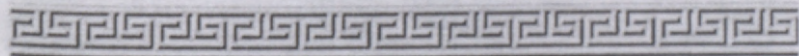
28. [1] Mors autem talis fuit: cum aegrotare coepisset, filium advocavit atque ab eo primum petit, ut belli reliquias non contempneret, ne videretur rem p.⁹ prodere. [2] Et, cum filius ei respondisse <it> cupere se primum sanitatem, ut vellet, permisit, petens tamen, ut expectasset paucos dies, <h>aut simul proficisceretur. [3] Deinde abstinuit vi <ctu> potuque mori cupiens auxitque morbum. [4] Sexta die vocatis amicis et ridens res humanas mortem autem contempnens ad amicos dixit: "Quid <d>e me fletis et non magis de pestilentia et communi morte cogitatis?" [5] Et cum illi vellent recedere, ingemescens ait: "Si iam me dimittitis, vale vobis dico vos praecedens." [6] Et cum ab eo quaeretur, cui filium commendaret, ille respondit: "Vobis, si dignus fuerit, et dis immortalibus." [7] Exercitus cognita mala valetudine vehementissime dolebant, quia illum unice amarunt. [8] Septimo die gravatus est et solum filium admisit, quem statim dimisit, ne in eum morbus transiret. [9] Dimisso filio caput operuit quasi volens dormire, sed nocte animam efflavit. [10] fertur filium mori voluisse, cum eum talem videret futurum, qualis exstitit post eius mortem, ne, ut ipse dicebat, similis Neroni, Caligulae et Domitiano esset.

29. [1] Crimini ei datum est, quod adulteros uxoris promoverit, Tertullum et <7>utilium et Orfitum et Moderatum, ad varios honores, cum Tertullum et prandentem cum uxore deprehenderit. [2] De quo mimus in sc <a>ena praesente Antonino dixit; cum stupidus nomen adulteri uxoris a servo quaereret et ille diceret ter "Tullus," et adhuc stupidus quaereret, respondit ille: "Iam tibi dixi ter, Tullus dicitur." [3] Et de hoc quidem multa populus, multa etiam alii dixerunt patientiam Antonini incusantes. [4] Ante tempus sane mortis, priusquam ad bellum Marcomanicum rediret, in Capitolio iuravit nullum senatorem se sciente occisum, cum etiam rebelliones dixerit se servaturum fuisse, si scisset; [5] nihil enim magis et timuit et deprecatus est quam avaritiae famam, de qua se multis epistulis purgat. [6] Dederunt ei vitio, quod et fictus fuisset nec tam simplex quam videretur aut quam vel Pius vel Verus fuisset. [7] Dederunt etiam crimini, quod aulicam adrogantiam confirmaverit summovendo[s] amicos a societate communi et a conviviis. [8] Parentibus consecrationem decrevit, amicos parentum etiam mortuos status ornavit. [9] Suffragatoribus non cito credidit, sed semper diu quaesivit, quoderat verum. [10] Enisa est Fabia, ut Faustina mortua in eius matrimonium coiret. Sed ille concubinam sibi adscivit procuratoris uxoris suae filiam, ne tot liberis superduceret novercam.

⁹publicam.

INDEX

INDEX



INDEX GENERALIS

a	(23)	4, 11, 12, 20, 43, 127, 158, 202, 206,
		213, 232, 275, 306, 316, 395, 443, 451, 463, 508, 512, 563, 573, 573
{a}	(1)	498
[a]	(2)	4, 173
ab	(17)	18, 19, 71, 82, 85, 121, 227, 236, 344,
		348, 380, 427, 459, 471, 536, 544, 552
abdicare	(1)	239
abduxit	(1)	72
[ab]f<ab>ricaretur	(1)	265
abolita	(1)	73
absens	(1)	455
absente	(3)	173, 243, 485
abstinuit	(1)	547
absumpto	(1)	94
ac	(16)	45, 92, 153, 166, 226, 238, 293, 310,
		324, 352, 355, 363, 364, 375, 387, 443
acceperat	(2)	320, 381
acceperunt	(2)	517, 518
accepit	(3)	56, 396, 452
accepitque	(1)	433
accersito	(1)	448
acciperent	(2)	209, 217
acciverit	(1)	260
accubaret	(1)	33
actibus	(3)	106, 165, 412
actis	(1)	135
actum	(1)	231
acturum	(1)	395
ad	(44)	21, 22, 28, 36, 65, 94, 106, 125, 154,
		160, 166, 175, 178, 187, 200, 220, 226, 233, 273, 281, 287, 289, 311, 314,
		322, 331, 349, 367, 399, 401, 416, 417, 421, 438, 439, 448, 457, 458, 487,
		525, 535, 549, 561, 567
addens	(2)	66, 540
addidit	(3)	204, 223, 394
additis	(1)	158
addito	(2)	109, 133
adeo	(1)	302
<ad>eo	(1)	347
adepti	(1)	142
aderant	(1)	255
adesse	(1)	122
adfectans	(1)	145

adficeret	(1)	48
adfinibus	(2)	141, 398
adfinitas	(1)	33
adhibuit	(1)	203
adhuc	(5)	30, 98, 99, 415, 564
adit	(1)	524
aditu	(1)	45
adiuti	(1)	519
adlatum	(1)	487
adlegit	(1)	192
administrabat	(1)	152
administratione	(1)	535
admisit	(1)	555
admissis	(1)	539
adoptaret	(2)	79, 80
adoptionem	(1)	79
adoptatum	(1)	83
adoptatus	(5)	19, 80, 88, 90, 380
adoptionem	(1)	85
adoptionis	(1)	88
adposita	(1)	211
adprime	(1)	71
adrogantiam	(1)	573
adscitus	(2)	3, 35
adscivit	(1)	580
adscribi	(1)	135
adsedit	(1)	102
adsertionibus	(1)	185
adulteri	(1)	563
adulterio	(1)	364
adultero	(1)	376
adulteros	(1)	560
adulti	(1)	208
advehendas	(1)	94
adventaret	(1)	486
adversum	(1)	111
adversus	(1)	153
advocavit	(1)	543
aedem	(1)	514
aedemque	(1)	509
aedes	(1)	14
aedificia	(1)	147
aediliciasque	(1)	194
aediliciis	(1)	192
aedis	(1)	515
aegre	(1)	540
aegritudine	(1)	366
aegrotare	(2)	160, 543
aegyptios	(1)	505
aegyptum	(1)	407
aequanimitatis	(1)	124

acquitate	(1)	469
aequitatem	(1)	472
[a]equites	(1)	197
aequius	(1)	436
acerarii	(2)	181, 184
acerarium	(2)	331, 483
aestimans	(1)	284
<a>estivis	(1)	513
aetas	(3)	321, 345, 354
aetate	(1)	98
aetatis	(5)	56, 61, 88, 89, 316
a<e>vi	(1)	16
affectus	(1)	481
affore	(1)	271
agaclytus	(1)	295
agenda	(1)	136
agendis	(1)	204
agens	(3)	78, 409, 501
agente	(1)	32
agentem	(1)	64
agere	(2)	93, 397
ageret	(1)	392
agi	(1)	256
agricola	(1)	154
ait	(1)	551
aiunt	(1)	362
alexandria	(2)	489, 519
alexandr<i>ac	(1)	501
alexandrini	(1)	506
alexandro	(2)	25, 540
aliae	(1)	57
aliasque	(1)	186
alicuius	(1)	383
alii	(3)	479, 517, 566
aliique	(1)	429
aliis	(3)	57, 275, 344
alimentis	(1)	212
alio	(1)	131
aliqua	(1)	111
aliquando	(1)	119
aliquid	(3)	199, 333, 435
aliquis	(1)	184
aliquo	(1)	227
aliter	(2)	231, 396
allectione	(1)	222
alpius	(1)	287
amaretur	(1)	346
amarunt	(1)	554
amatis	(1)	459
amavit	(1)	70
amavitque	(1)	49

ambo	(2)	142, 274
ambobus	(2)	243, 245
ambos	(1)	257
amici	(2)	437, 442
amicis	(6)	74, 122, 157, 192, 539, 548
amicissimis	(1)	141
amicorum	(1)	436
amicos	(4)	498, 549, 573, 575
amisit	(2)	410, 508
amiss<o>	(1)	279
amissus	(1)	282
amita	(1)	5
amitae	(2)	78, 521
amitasque	(1)	298
amor	(2)	120, 347
amore	(3)	344, 366, 366
amorem	(2)	145, 370
amoto	(1)	395
amplissimis	(1)	267
amplius	(2)	189, 518
an	(1)	81
androne	(1)	23
animalium	(1)	148
animam	(1)	557
animum	(1)	332
aninio	(1)	26
anniam	(2)	15, 15
annio	(1)	87
annius	(6)	2, 3, 4, 6, 18, 19
anno	(5)	56, 61, 88, 346, 537
annos	(4)	20, 77, 119, 121
annum	(1)	30
annuos	(1)	204
ante	(6)	42, 206, 207, 449, 538, 566
antea	(1)	350
antecellit	(1)	2
ant[h]ioc<h>ensibus	(1)	494
ant[h]ioc<h>iam	(1)	499
antioch<h>ensi	(1)	403
antiochiam	(1)	162
antioch<h>iam	(1)	502
antiquitas	(1)	361
antonini	(7)	87, 89, 132, 263, 357, 479, 566
antoni<ni>	(1)	133
antoniniani	(1)	360
antoninianos	(1)	300
antonino	(8)	1, 316, 378, 383, 390, 466, 486, 563
antoninum	(3)	78, 363, 487
antoninus	(7)	16, 121, 260, 267, 313, 481, 510
apollinis	(1)	113
apollonii	(1)	36

apollonio	(1)	34
apoplexi	(1)	290
apparatus	(1)	286
apparet	(1)	322
appellarentur	(1)	246
appellaret	(1)	513
appellasse	(1)	480
appellasse<t>	(1)	480
appellatam	(1)	512
appellatione	(1)	100
appellationibus	(1)	202
appellatus	(2)	164, 171
appellaverit	(1)	298
appellavit	(5)	129, 133, 418, 419, 478
apro	(1)	25
aptata	(1)	58
apti	(1)	81
apud	(12)	109, 115, 159, 162, 180, 183, 184, 377, 498, 504, 505, 507
<apud>	(2)	94, 156
aquileciam	(1)	277
arbore	(2)	270, 271
arenarius	(1)	374
argento	(1)	519
armavit	(2)	418, 420
armenia	(1)	168
armeniacum	(1)	169
armisque	(1)	163
arreptus	(1)	291
arripuit	(1)	409
arrogantius	(1)	118
artaxatis	(1)	168
arte	(1)	255
artificum	(1)	425
asperimas	(1)	431
asperrima<s>	(1)	264
at	(1)	20
athenis	(1)	523
audio	(1)	151
atque	(26)	48, 59, 74, 108, 123, 129, 129, 177, 185, 196, 218, 244, 272, 273, 283, 288, 299, 309, 339, 344, 369, 419, 439, 477, 519, 544
atti[o]co	(1)	27
auctionem	(1)	333
auctione<m>	(1)	423
au<c>tionibus	(1)	186
auctores	(1)	278
auctoribus	(1)	24
auctoritas	(1)	191
auctoritate	(2)	229, 447
aucupatus	(1)	71

audiens	(1)	46
audierat	(1)	470
audirentur	(1)	471
audiretque	(1)	293
audita	(1)	161
audivit	(2)	37, 39
aufidium	(1)	50
aufidius	(1)	154
augeretur	(1)	212
augurantes	(1)	359
augure	(1)	11
augusta	(2)	5, 404
augustae	(1)	404
augustos	(1)	131
augustum	(1)	129
aulicam	(2)	90, 572
aulicarum	(1)	423
aulico	(1)	103
auratam	(1)	335
aure	(1)	410
aurea	(3)	334, 414, 424
auream	(1)	124
aureas	(1)	45
aureliam	(1)	87
aurelianos	(1)	141
aurelium	(1)	128
aurelius	(1)	87
aureos	(2)	216, 217
auri	(1)	337
auro	(1)	518
aurum	(1)	339
aut	(8)	192, 315, 315, 445, 445, 531, 532, 571
autem	(36)	18, 32, 35, 44, 68, 82, 110, 117, 138, 170, 172, 189, 198, 228, 230, 231, 242, 249, 259, 262, 263, 279, 284, 288, 292, 296, 331, 342, 375, 379, 472, 497, 518, 519, 543, 549
auxilia	(1)	420
auxilio	(1)	21
auxilium	(1)	454
auxitque	(1)	548
avaritiāe	(1)	570
avi	(2)	14, 66
avia	(1)	8
av<i>diūm	(1)	408
avidius	(1)	477
avo	(3)	10, 19, 95
avus	(1)	3
b<a>ebium	(1)	51
baias	(1)	94
barbaris	(1)	276
barbaros	(1)	284
basternae	(1)	430

bella	(1)	444
belli	(7)	173, 177, 259, 337, 446, 535, 544
bellica	(2)	261, 393
bellicam	(1)	285
bellicas	(1)	434
bellis	(1)	443
bello	(8)	171, 248, 255, 257, 258, 417, 440, 484
bellum	(16)	150, 152, 155, 164, 166, 254, 276, 325, 331, 401, 422, 430, 457, 535, 536, 567
bene	(3)	195, 400, 407
benignitate	(2)	307, 324
bid[quoque]	(1)	289
biduum	(1)	538
bis	(3)	6, 8, 403
bona	(1)	233
bonaque	(1)	482
boni	(2)	9, 381
bonis	(4)	66, 223, 234, 453
bonorum	(2)	125, 517
bonos	(1)	234
breviter	(1)	389
britannicum	(2)	152, 431
britannos	(1)	153
brundisium	(2)	175, 526
brutii	(1)	532
bucolici[s]	(1)	407
burei	(1)	429
c	(1)	201
cadavera	(1)	263
caelio	(1)	10
caelo	(2)	271, 474
caesarem	(2)	330, 410
caesaremque	(1)	129
caesares	(1)	246
caesaris	(3)	76, 100, 309
caietam	(1)	377
caligulae	(1)	559
cal[enum]	(1)	51
callidae	(1)	315
calpurnius	(1)	154
calumniis	(1)	210
calvilla	(1)	5
calvisii	(1)	5
campania	(1)	199
campo	(1)	270
caninio	(1)	26
canusium	(1)	159
capere	(1)	127
capitales	(1)	468
capite	(2)	196, 493
capiti	(1)	58

capitolio	(1)	568
caprifici	(1)	270
captis	(1)	169
captos	(1)	472
capuam	(1)	157
caput	(1)	556
caputque	(2)	486, 488
carissimus	(1)	504
carmina	(1)	60
carmini	(1)	415
carpebatur	(1)	439
cassi	(1)	517
cassii	(4)	481, 488, 518, 520
cassii]	(1)	488
cassio	(2)	494, 495
cassium	(6)	408, 479, 485, 506, 515, 521
cassius	(5)	305, 477, 485, 486, 500
castra	(1)	136
castrorum	(1)	513
catilii[s]	(1)	17
catilius	(1)	8
catthi	(1)	152
catthos	(1)	154
catulum	(1)	38
caus<a>	(1)	36
causam	(1)	184
causas	(3)	180, 468, 470
causis	(3)	197, 209, 240
caverunt	(1)	265
cavillando	(1)	143
cavillationes	(1)	234
cavit	(1)	210
ceionii	(2)	61, 98
celaverit	(1)	296
celebrata	(1)	337
celebratis	(1)	533
celebravit	(1)	261
celere	(1)	27
censebat	(1)	284
ensoribus	(1)	4
ensuerit	(1)	348
ensura	(1)	446
centum	(1)	342
centuriones	(1)	493
cereris	(1)	523
certe	(1)	304
certis	(1)	348
cetera	(2)	251, 285
ceteris	(2)	112, 138
ceteros	(1)	386
ch<a>eronensem	(1)	37

chalcedonio	(1)	34
c<h>ald<a>eos	(1)	367
ciconiam	(2)	272, 272
cinnam	(1)	38
circa	(1)	472
circensibus	(1)	414
circensium	(1)	292
circo	(1)	312
cito	(3)	309, 470, 577
civem	(1)	505
civica	(1)	244
civicam	(1)	174
civiles	(1)	435
civilia	(1)	530
civiliter	(1)	142
civitate	(1)	231
civitates	(1)	531
civitatibus	(4)	213, 214, 461, 494
civium	(2)	145, 181
clarioribus	(1)	341
claruit	(1)	347
claudas	(1)	114
claudio	(1)	402
claudium	(2)	38, 39
clausit	(1)	347
clementer	(1)	501
clementia	(3)	268, 387, 515
coactus	(1)	127
coeperunt	(1)	130
coepisset	(1)	543
coepit	(2)	87, 131
cogebat	(1)	455
cogere	(1)	458
cogretur	(1)	68
cogitare	(1)	93
cogitatis	(1)	550
cognita	(1)	553
cognitionibus	(1)	187
cognoscere	(1)	471
cognovissetque	(1)	159
cognovit	(1)	469
coiret	(1)	579
collegae	(1)	239
collegam	(1)	528
collegerat	(1)	320
collegia	(1)	103
collegis	(1)	102
collegium	(1)	56
collocavit	(1)	473
colloquavit	(1)	442
coloniam	(1)	514

comitantibus	(1)	158
comitate	(1)	73
comitiis	(1)	200
commendaret	(1)	552
commendati	(1)	521
commendavit	(1)	123
commissa	(1)	489
commissam	(1)	174
commodatus	(1)	348
commodi	(3)	61, 98, 132
commodo	(3)	33, 330, 448
commodum	(8)	80, 129, 309, 353, 362, 370, 376, 528
commodus	(1)	542
communi	(2)	550, 573
communicavit	(1)	41
comoedo	(1)	23
comperit	(1)	82
compositae	(1)	447
composueruntque	(1)	287
concessit	(2)	65, 194
concinuerunt	(1)	359
concretus	(1)	375
concubinam	(1)	580
conculberet	(1)	369
conderetur	(1)	349
condiciones	(1)	377
condidit	(1)	13
condiscipulis	(1)	49
conditio	(1)	354
conferret	(1)	67
confessa <m>	(1)	367
confesso	(1)	273
conficiendum	(1)	535
confirmaturos	(1)	279
confirmaverit	(1)	573
confirmavit	(1)	502
congeste	(1)	389
congiarium	(2)	449, 534
coniarium	(1)	529
coniunctionem	(1)	134
coniunctus	(1)	352
conlocavit	(1)	267
conluvione	(1)	375
conpendii	(1)	240
conposuit	(1)	462
consciis	(1)	270
conscios	(1)	490
consecrasset	(1)	393
consecrationem	(1)	575
consenserant	(1)	494
consentiente	(1)	155

consilia	(2)	42, 393
consilium	(2)	368, 437
consistunt	(1)	357
consobrinam	(1)	16
consolatusque	(1)	411
conspiraverant	(1)	427
constans	(1)	241
constet	(1)	376
constitueret	(1)	205
constitutum	(1)	360
consuetudo	(1)	292
consul	(4)	3, 5, 8, 201
consulares	(2)	221, 445
consularibus	(2)	190, 445
consularis	(1)	9
consulatu	(1)	89
consulatum	(1)	311
consule	(1)	202
consulem	(6)	43, 100, 101, 104, 403, 449
consulibus	(2)	11, 206
consulis	(1)	6
consuluit	(3)	215, 220, 222
consumpsit	(1)	266
contempnens	(1)	549
contempneret	(1)	544
contempsit	(2)	212, 443
contendit	(1)	160
contentum	(1)	66
contexunt	(1)	364
contineret	(1)	86
contionabundus	(1)	270
contionum	(1)	496
contra	(9)	154, 222, 236, 325, 420, 467, 474, 484, 496
contulerit	(1)	308
contulit	(1)	435
contumacia	(1)	74
conventus	(1)	495
conversus	(1)	535
convivia	(1)	341
conviviis	(2)	64, 574
copia	(1)	233
corneliano	(1)	151
cornelio	(1)	27
cornificiam	(1)	15
corona	(1)	244
coronas	(1)	57
corpus	(3)	47, 138, 391
correxit	(1)	530
costoboci	(1)	430
cotiaensi[s]	(1)	25

cotidie	(1)	120
creatus	(1)	280
creavere	(1)	141
creavit	(1)	101
credidit	(1)	577
cresceret	(2)	120, 191
crimina	(1)	466
crimine	(1)	193
crimini	(2)	560, 572
criminum	(1)	468
crystallina	(1)	334
cruentum	(1)	542
cubaret	(1)	32
cubiculo	(1)	124
cubiculum	(1)	125
cucurrit	(1)	312
cui	(5)	28, 42, 43, 488, 552
cuidam	(1)	269
cuius	(2)	11, 33
cuiusque	(1)	345
culcitas	(1)	252
cultri	(1)	303
cultu	(1)	341
cultum	(1)	416
cum	(74)	31, 41, 65, 74, 76, 94, 98, 102, 104, 105, 106, 112, 122, 131, 143, 159, 163, 164, 191, 192, 198, 206, 207, 231, 235, 243, 256, 269, 272, 277, 278, 281, 290, 297, 307, 326, 330, 331, 344, 365, 366, 367, 369, 369, 378, 383, 392, 403, 406, 407, 424, 429, 434, 456, 475, 480, 493, 499, 501, 502, 506, 509, 517, 537, 540, 543, 545, 550, 552, 557, 561, 562, 563, 568
{cum}	(1)	247
cumque	(1)	85
cuncta	(3)	60, 275, 308
cunctis	(1)	503
cupere	(2)	387, 545
cupidissime	(1)	107
cupiens	(1)	548
cur	(1)	85
cura	(1)	149
curam	(1)	117
curari	(1)	455
curatores	(2)	209, 213
curatoribus	(2)	207, 226
curavit	(1)	218
curia	(1)	201
curiosissimus	(1)	399
currum	(1)	312
cursum	(1)	71
custodivit	(1)	473
cyrrum	(1)	499
dabat	(1)	144

dabatur	(1)	405
dalmatiae	(1)	419
danuvii	(1)	425
daphnen	(1)	163
dardaniae	(1)	419
darentur	(1)	208
daret	(1)	273
dasummi	(1)	13
dati	(1)	360
datis	(1)	220
dato	(1)	124
datum	(1)	560
datur	(1)	453
de	(34)	84, 183, 185, 186, 188, 195, 199, 201, 206, 207, 212, 223, 223, 224, 257, 270, 271, 360, 363, 363, 366, 377, 399, 459, 473, 478, 539, 540, 540, 550, 562, 565, 570
debut	(1)	356
decem	(2)	77, 217
decernerent	(1)	509
decernerentur	(1)	414
decessit	(1)	3
decidenda	(1)	190
decidisset	(1)	272
decimo	(3)	61, 88, 346
declamatorum	(1)	49
decoloret	(1)	382
decreti	(1)	392
decretis	(1)	298
decretos	(1)	250
decretum	(1)	243
decrevit	(2)	361, 575
decurso	(1)	401
<de>decorum	(1)	375
dederit	(1)	338
dederunt	(3)	144, 571, 572
dedicata	(1)	515
dedicavit	(1)	301
dedit	(13)	30, 42, 70, 188, 202, 214, 225, 355, 402, 449, 453, 529, 534
deditionem	(1)	433
deditus	(1)	319
deduxit	(1)	175
deessent	(1)	111
defectione	(1)	481
defectionis	(2)	282, 490
defenderit	(1)	297
defuerunt	(1)	358
defunctorum	(1)	188
dein	(3)	392, 530, 535
deinceps	(1)	31
deinde	(3)	397, 528, 547

delatas	(1)	118
delationes	(1)	211
delatoribus	(1)	211
delatum	(2)	171, 173
delatumque	(1)	169
delegavit	(1)	191
delegit	(1)	322
delevit	(1)	425
deliberatione	(1)	99
delicias	(1)	165
deliciis	(1)	162
dementiam	(1)	208
demum	(1)	395
denique	(9)	119, 166, 286, 349, 357, 382, 435, 498, 521
deorum	(1)	416
deos	(2)	349, 358
deportati	(1)	492
deportatus	(1)	516
deprecatus	(1)	570
deprehenderit	(1)	562
dereliquit	(1)	353
descendere	(1)	69
desc<i>vit	(1)	306
desideraret	(1)	143
designatum	(1)	101
designatus	(1)	90
designavit	(5)	43, 100, 104, 128, 450
desperaret	(1)	479
desponderi	(1)	98
despondit	(1)	134
desponsata	(1)	62
destinata	(1)	34
deterrendis	(1)	232
deterritus	(1)	83
detestand<a>e	(1)	235
detulit	(7)	24, 28, 44, 55, 189, 195, 398
deum	(1)	351
deusque	(1)	384
devectum	(1)	391
dicebant	(2)	176, 280
dicebat	(1)	558
dicens	(3)	258, 471, 521
dicere	(1)	93
diceret	(4)	185, 271, 400, 564
diceretur	(2)	345, 378
dicitis	(1)	387
dicitur	(4)	293, 305, 539, 565
dico	(1)	551
dictavit	(1)	229
dictionem	(1)	240

dicunt	(3)	350, 478, 479
didicisset	(1)	60
die	(4)	80, 347, 548, 555
diebus	(3)	409, 411, 459
diem	(3)	114, 182, 346
dies	(4)	203, 204, 262, 546
diffuentes	(1)	462
dignitas	(1)	355
dignitates	(2)	193, 213
dignitatibus	(1)	192
dignitatis	(1)	471
dignum	(1)	322
dignus	(1)	553
dñs	(2)	348, 352
diligens	(1)	92
diligentia	(1)	421
diligentiam	(1)	203
diligentissime	(2)	218, 416
diligentius	(1)	206
dimisit	(1)	555
dimisso	(1)	556
dimittimus	(1)	379
dimittitis	(1)	551
diocletiane	(1)	385
diogeneto	(1)	70
diogmitas	(1)	420
diripiendae	(1)	269
dis	(1)	553
discederet	(1)	443
discendi	(1)	36
disceptandis	(1)	205
disciplinae	(1)	41
disciplinarum	(1)	24
displicebant	(1)	316
displicere<n>t	(1)	297
disposuit	(1)	167
disputavit	(1)	86
dissimulavit	(1)	511
dissolutis	(1)	97
distulit	(1)	173
ditissimos	(1)	456
diu	(2)	255, 577
divam	(1)	512
diversis	(1)	121
divi	(3)	127, 333, 423
divini	(1)	391
divinos	(1)	354
divis	(1)	300
divisionem	(1)	65
divisis	(1)	351
divisit	(1)	449

divum	(2)	297, 480
dixerant	(1)	495
dixerat	(1)	396
dixerit	(1)	569
dixerunt	(1)	566
dixi	(1)	565
diximus	(4)	54, 331, 423, 460
dixisse	(1)	378
dixissent	(1)	506
dixisset	(1)	201
dixit	(5)	99, 129, 351, 549, 563
docebitur	(1)	372
docet	(1)	12
dolebant	(1)	554
doluit	(1)	521
domestici	(1)	85
domi	(1)	40
domibus	(1)	357
domitia	(1)	5
domitiano	(1)	559
domo	(4)	14, 92, 120, 356
domum	(4)	36, 84, 90, 102
donationes	(1)	216
donatus	(1)	108
donavit	(2)	100, 214
dormire	(1)	556
dos	(1)	379
dotem	(1)	379
druncanus	(1)	520
duas	(1)	120
ducebat	(1)	286
ducentibus	(1)	432
ducentos	(1)	204
dum	(1)	254
duo	(1)	431
duodecimum	(1)	30
duos	(2)	131, 336
durus	(1)	438
duxit	(1)	107
e	(1)	242
ea	(2)	79, 80
eadem	(2)	105, 509
eam	(1)	378
eandem	(1)	539
eandemque	(1)	175
eburneos	(1)	81
ecferri	(1)	269
edendam	(1)	304
edenti	(1)	102
edictum	(1)	496
edidit	(1)	96

editor	(1)	217
editores	(1)	456
educatus	(3)	13, 19, 54
efflavit	(1)	557
<e>gerat	(1)	239
egerunt	(1)	142
egit	(5)	231, 257, 502, 505, 537
ego	(1)	436
egrederetur	(1)	217
egressus	(1)	20
ei	(12)	33, 55, 61, 141, 297, 305, 321, 359, 391, 545, 560, 571
eidem	(1)	301
eius	(19)	48, 94, 120, 251, 298, 355, 372, 382, 391, 403, 415, 481, 482, 486, 488, 492, 535, 558, 579
eiusdem	(1)	173
elegisse	(1)	377
clementa	(1)	22
emendans	(1)	400
ementita	(1)	479
emisisse	(1)	305
emi<si>sset	(1)	273
emit	(1)	420
empta	(2)	339, 340
emptoribus	(1)	338
enim	(5)	317, 399, 456, 458, 569
enisa	(1)	579
eo	(18)	14, 35, 58, 73, 85, 110, 121, 129, 150, 322, 327, 363, 373, 395, 471, 527, 544, 552
eodem	(2)	341, 477
eodemque	(1)	23
eorum	(6)	45, 45, 176, 191, 255, 471
eos	(6)	143, 227, 413, 492, 497, 507
epistolas	(1)	460
epistulis	(1)	570
equestri	(1)	50
equi	(1)	55
equis	(1)	461
equitis	(1)	402
equitum	(1)	101
erant	(3)	166, 412, 448
erat	(10)	110, 115, 126, 241, 279, 317, 399, 466, 489, 500
eratque	(1)	91
erga	(1)	243
ergo	(4)	88, 324, 328, 484
erroribus	(1)	315
esse	(9)	66, 124, 286, 363, 370, 387, 388, 395, 526
essent	(2)	82, 493

asset	(13)	67, 74, 95, 132, 164, 196, 198, 241,
282, 369, 404, 422, 559		
esse[t]	(1)	284
es[se]t	(1)	54
est	(57)	10, 13, 14, 18, 19, 20, 22, 26, 33, 34,
40, 58, 62, 71, 81, 83, 87, 90, 97, 108, 140, 154, 155, 171, 230, 231, 243, 244,		
252, 254, 255, 281, 301, 337, 355, 386, 391, 436, 451, 481, 482, 485, 486,		
487, 490, 498, 512, 515, 516, 516, 524, 525, 528, 555, 560, 570, 579		
et	(239)	1, 3, 4, 8, 11, 14, 15, 19, 23, 25, 25,
27, 28, 30, 31, 32, 34, 37, 38, 40, 40, 43, 46, 47, 48, 50, 51, 51, 55, 59, 59, 59,		
59, 64, 66, 70, 71, 71, 71, 72, 77, 79, 95, 97, 99, 100, 100, 101, 102, 103, 103,		
105, 107, 112, 114, 115, 117, 118, 119, 122, 132, 132, 134, 136, 137, 140,		
141, 145, 147, 148, 148, 149, 149, 151, 152, 153, 157, 162, 162, 163, 165,		
167, 167, 174, 174, 186, 187, 190, 210, 210, 224, 229, 229, 236, 250, 256,		
261, 266, 268, 269, 274, 274, 278, 278, 282, 284, 285, 294, 294, 296, 296,		
298, 298, 300, 300, 304, 308, 309, 311, 314, 319, 320, 320, 327, 328, 328,		
330, 334, 334, 334, 335, 336, 341, 345, 345, 346, 352, 352, 353, 359, 360,		
360, 360, 362, 377, 377, 379, 385, 386, 387, 389, 389, 391, 398, 398, 398,		
398, 404, 404, 404, 407, 412, 414, 414, 416, 416, 420, 420, 421, 422, 424,		
424, 425, 428, 429, 430, 430, 432, 440, 446, 447, 449, 453, 454, 454, 462,		
465, 467, 469, 476, 480, 489, 490, 494, 494, 495, 495, 496, 497, 502, 503,		
505, 506, 507, 513, 513, 514, 517, 518, 518, 520, 523, 524, 526, 526, 528,		
529, 537, 542, 545, 548, 549, 550, 550, 552, 553, 555, 559, 561, 561, 561,		
562, 564, 564, 565, 569, 569, 571, 573		
<et>	(2)	70, 443
[et]	(2)	268, 343
etiam	(46)	33, 42, 74, 104, 150, 152, 188, 199,
200, 216, 218, 223, 234, 241, 250, 275, 302, 327, 329, 334, 335, 355, 359,		
384, 411, 418, 419, 424, 431, 432, 434, 446, 472, 476, 485, 488, 492, 504,		
512, 519, 533, 537, 566, 568, 572, 575		
etiamsi	(2)	198, 388
euforione	(1)	22
eum	(17)	65, 72, 97, 112, 123, 133, 160, 175,
279, 297, 299, 322, 358, 386, 449, 556, 557		
eundem	(2)	320, 322
eutychio	(1)	25
ex	(30)	6, 7, 27, 50, 57, 62, 129, 141, 141,
192, 207, 214, 234, 234, 267, 271, 272, 293, 322, 338, 365, 372, 374, 376,		
438, 444, 445, 473, 500, 538		
<ex>	(1)	49
exanimatam	(1)	508
exauguravit	(1)	59
excessisset	(1)	397
excessum	(3)	17, 96, 127
execto	(1)	410
exegissent	(1)	228
exemplo	(2)	418, 533
exemplum	(1)	220
exequiarum	(1)	139
exercitio	(1)	191
exercitum	(1)	432

exercitus	(3)	283, 489, 553
exercuit	(1)	163
exhausisset	(1)	332
exhausti<s>	(1)	221
exhibebat	(1)	74
exhiberent	(1)	342
exhiberet	(1)	343
exhiberi	(1)	459
exhibuit	(2)	91, 372
exilium	(1)	517
existimationis	(1)	117
expectasset	(1)	546
expeditus	(1)	140
exportata	(1)	263
exspiraret	(1)	538
exstitit	(1)	558
exstruxit	(1)	514
extinctis	(1)	329
extinctum	(1)	521
extorsit	(1)	474
extra	(2)	108, 332
exultavit	(1)	487
fabellam	(1)	364
fabia	(1)	579
facere	(1)	476
facerent	(1)	118
faceret	(1)	435
facienti	(1)	178
facile	(2)	110, 238
facta	(1)	90
factis	(1)	202
factum	(3)	350, 369, 417
factus	(1)	7
falsis	(1)	211
fama	(3)	301, 464, 510
famae	(2)	235, 399
famam	(2)	382, 570
famem	(1)	148
familia	(1)	11
famis	(2)	214, 256
fastigio	(1)	103
fastis	(1)	203
fausta	(1)	506
faustina	(7)	5, 9, 368, 404, 478, 514, 579
faustinae	(1)	509
faustinam	(6)	16, 107, 364, 376, 507, 512
faustinianas	(1)	511
favit	(1)	241
fecerat	(2)	330, 490
fecissent	(1)	408
fecisset	(2)	477, 538

fecit	(9)	205, 228, 334, 403, 420, 423, 446,
513, 530		
fecitique	(1)	233
felicitate	(1)	327
felicitatem	(1)	146
feliciter	(1)	325
felix	(1)	353
feracior	(1)	314
ferenda	(1)	414
ferens	(1)	235
ferente	(1)	89
feriarum	(1)	62
ferre	(1)	540
ferret	(2)	166, 185
fertur	(2)	379, 557
ferundo	(1)	82
ferunt	(1)	375
fictus	(1)	571
fieret	(1)	183
filia	(7)	6, 9, 61, 108, 403, 404, 519
filiae	(1)	178
filiam	(6)	174, 365, 401, 507, 533, 580
filiamque	(1)	133
fili	(3)	246, 517, 536
filio	(10)	13, 126, 311, 330, 402, 413, 448, 532,
539, 556		
filiorum	(1)	224
filium	(10)	308, 352, 353, 363, 409, 541, 543,
552, 555, 557		
[filium	(1)	488
filius	(6)	114, 345, 373, 384, 516, 545
finem	(1)	122
finemque	(1)	271
ingere	(1)	284
finiret	(1)	444
finiti	(1)	177
finito	(1)	255
firmavit	(2)	123, 186
fisco	(1)	240
fiscus	(1)	211
flaminem	(1)	300
flaminemque	(1)	140
flamines	(1)	360
fletis	(1)	549
florere	(1)	531
floribus	(1)	45
formandus	(1)	106
foro	(3)	333, 423, 442
forte	(1)	184
fortiores	(1)	82
fortunam	(2)	124, 356

foventur	(1)	21
frater	(3)	155, 242, 345
fratre	(3)	173, 257, 290
fratrem	(3)	127, 390, 392
fratri	(2)	134, 303
fratris	(1)	165
frequentavit	(2)	48, 107
frequenter	(2)	200, 442
frontone	(1)	27
frontoni	(1)	28
frugi	(1)	74
frumentariae	(3)	135, 215, 218
frumentum	(1)	214
fuerant	(2)	136, 492
fuerat	(3)	33, 350, 417
fuere	(1)	9
fuerit	(1)	553
fuerunt	(2)	485, 527
fugam	(1)	285
fugato	(1)	151
fugerant	(1)	276
fuisse	(3)	368, 393, 569
fuisset	(3)	353, 571, 572
fuit	(31)	20, 35, 51, 58, 63, 67, 147, 150, 199, 246, 262, 268, 292, 296, 307, 326, 340, 342, 354, 373, 387, 436, 452, 456, 460, 464, 501, 504, 523, 531, 543
{fuit}	(1)	259
fuitque	(1)	232
fulmen	(1)	473
funambulis	(1)	252
funebre	(1)	144
funera	(1)	268
funeris	(2)	139, 347
funus	(1)	349
furius	(1)	283
fuscianum	(1)	50
futura	(1)	359
futurum	(1)	558
galeria	(1)	5
galliam	(1)	427
gaudio	(1)	318
gemino	(1)	23
geminus	(1)	294
gemmas	(1)	335
gener	(1)	520
genere	(2)	261, 402
generum	(1)	322
gentes	(2)	427, 431
gentibus	(2)	275, 473
gentium	(1)	441
genus	(1)	496

geometra	(1)	23
gerens	(1)	164
geritur	(1)	254
germaniam	(1)	153
germanico	(2)	258, 441
germanicum	(3)	248, 401, 421
germanorum	(1)	420
germanos	(2)	325, 420
gessisset	(1)	244
gessit	(1)	325
gesta	(1)	390
gestae	(2)	168, 407
gestis	(1)	99
gladiator	(1)	384
gladiatore	(1)	368
gladiatorem	(1)	370
gladiatores	(3)	365, 418, 457
gladiatoria	(1)	215
gladiatorias	(2)	371, 377
gladiatorii	(1)	530
gladiatoriiis	(1)	163
gladiatorium	(1)	95
gloriam	(1)	177
graeci<s>	(1)	26
graeco	(1)	25
grammaticis	(1)	24
grand<a>evo	(1)	402
gratia	(1)	89
gratias	(2)	392, 397
gratulatus	(1)	512
gravatus	(1)	555
gravem	(1)	72
gravia	(1)	407
gravis	(4)	20, 75, 301, 327
gravissima	(1)	147
gravissimam	(2)	148, 525
gravissimum	(1)	497
graviter	(4)	219, 439, 491, 510
gravium	(1)	468
gremio	(1)	54
habebatur	(1)	380
habentibus	(1)	76
habentur	(1)	300
habere	(3)	81, 131, 356
habere<n>t	(1)	520
haberet	(1)	45
habe<re>tur	(1)	78
habetur	(2)	373, 385
habita	(1)	99
habitu	(1)	251
habitum	(1)	31

habuerat	(1)	513
habuerunt	(1)	405
habuit	(5)	15, 17, 117, 228, 356
hadriani	(7)	54, 62, 64, 84, 96, 138, 336
hadriano	(5)	18, 83, 89, 94, 380
hadrianus	(4)	76, 78, 220, 320
haec	(9)	107, 180, 251, 337, 389, 390, 436,
460, 514		
h<a>ec	(1)	324
haeserunt	(1)	58
halalac	(1)	508
halani	(1)	430
hanc	(2)	134, 185
harena	(1)	237
has	(1)	404
<h>aut	(2)	92, 547
heliodorus	(1)	516
heliogabalo	(1)	515
hereditatis	(1)	118
hereditatum	(1)	223
hermunduri	(1)	428
hermunduris	(1)	537
herode	(1)	27
hi	(1)	429
hic	(2)	352, 456
his	(9)	27, 72, 76, 99, 316, 366, 373, 501, 538
hispania	(1)	447
<h>ispania	(1)	7
hispanias	(1)	406
hispanis	(1)	221
hoc	(8)	48, 64, 87, 121, 195, 285, 331, 565
hodieque	(3)	253, 266, 357
homines	(2)	244, 358
hominibus	(1)	232
hominum	(1)	469
homullus	(1)	112
[h]oneribus	(1)	29
honestorum	(1)	469
honoraret	(1)	46
honoraverit	(1)	299
honore	(1)	63
honorem	(3)	55, 235, 511
honores	(5)	300, 354, 392, 509, 561
honoribus	(2)	105, 298
honorificentiam	(1)	190
honoris	(2)	44, 398
honorum	(1)	308
horis	(1)	164
hortis	(2)	10, 84
hostes	(1)	472
hostiis	(1)	45

hostis	(1)	482
hostium	(1)	474
huius	(1)	58
humanas	(1)	548
humari	(1)	488
humi	(1)	32
hunc	(2)	320, 322
iac<i>entibus	(1)	57
iam	(13)	35, 89, 101, 126, 255, 307, 314, 316, 330, 536, 541, 551, 565
id	(2)	220, 280
<id>	(1)	171
idcirco	(1)	177
idem	(2)	183, 461
idoneus	(1)	77
igitur	(3)	135, 344, 431
ignavia	(1)	75
ignem	(1)	270
ignovit	(3)	493, 494, 506
illa	(2)	114, 126
ille	(10)	236, 315, 380, 443, 465, 498, 552, 564, 565, 580
illi	(3)	354, 514, 550
illis	(1)	147
illius	(5)	347, 363, 368, 435, 531
illorum	(1)	368
illum	(4)	54, 348, 470, 554
illyrici	(2)	288, 427
imaginem	(1)	355
imagines	(1)	44
imago	(1)	414
imitantibus	(1)	432
imminebat	(1)	152
immo	(1)	441
impari	(1)	98
impedirentur	(1)	458
impediretur	(1)	314
imperantes	(1)	532
imperarent	(1)	532
imperaret	(1)	333
imperasset	(1)	344
imperator	(4)	164, 311, 372, 385
imperatorem	(2)	478, 480
imperatores	(2)	258, 274
imperatoriam	(1)	36
imperatoribus	(1)	280
imperatorio	(1)	116
imperatoris	(3)	146, 156, 310
imperatorum	(1)	281
imperet	(1)	114
imperialium	(1)	333

imperii	(4)	57, 77, 123, 346
imperio	(2)	108, 128
imperium	(8)	86, 131, 137, 142, 323, 380, 492, 522
impetrata	(1)	475
impleverit	(1)	260
implevit	(1)	95
imposito	(1)	182
impudicitiae	(1)	510
in	(113)	1, 2, 3, 10, 10, 11, 13, 14, 14, 28, 29, 31, 35, 45, 48, 51, 54, 56, 56, 57, 58, 63, 64, 66, 68, 69, 73, 79, 81, 83, 85, 86, 87, 88, 90, 92, 102, 103, 110, 113, 115, 119, 124, 128, 136, 152, 160, 162, 162, 168, 173, 177, 184, 189, 192, 194, 196, 225, 232, 237, 238, 240, 248, 257, 270, 271, 290, 292, 302, 307, 307, 308, 312, 332, 333, 335, 342, 344, 351, 355, 357, 372, 409, 423, 423, 425, 427, 433, 433, 442, 446, 452, 461, 461, 473, 477, 490, 495, 505, 506, 507, 508, 511, 513, 514, 526, 528, 531, 535, 555, 562, 567, 579
i<n>	(1)	388
{in}	(1)	36
<in>	(2)	447, 481
inauguravit	(1)	59
inciderit	(1)	303
incubaret	(1)	165
incusantes	(1)	566
inde	(3)	185, 316, 528
indicat	(1)	497
indita	(1)	497
indixit	(1)	151
induceret	(1)	332
indulgentia	(2)	68, 233
inexorabilis	(1)	468
infamis	(1)	384
infantia	(1)	20
inferentibus	(1)	276
inferior	(1)	67
infinitos	(1)	473
ingemescens	(1)	551
ingenito	(1)	315
ingenti	(1)	324
ingressi	(1)	290
ingressus	(2)	31, 524
inierit	(1)	105
init<i> alia	(1)	523
inlatum	(1)	391
imminebat	(1)	430
inmortalibus	(1)	553
innocentem	(1)	524
innoxiam	(1)	304
inpendit	(1)	47
inpune	(1)	144
inpurum	(1)	309
inruperant	(1)	153

insereretur	(1)	415
insinuasset	(1)	256
inspectante	(1)	371
instandum	(1)	286
instante	(1)	415
institut	(2)	183, 511
institutione[m]	(1)	438
instituitis	(1)	317
instituto	(2)	92, 536
instrato	(1)	32
insusurrarent	(1)	112
insusurratione	(1)	383
insusurravit	(1)	114
intempesive	(1)	305
intentioni<bu>s	(1)	72
inter	(4)	180, 251, 357, 386
i[n]ter	(1)	290
intercessit	(1)	211
interemerat	(1)	328
interemerunt	(1)	278
interemit	(1)	148
interesse	(3)	69, 197, 471
interesset	(1)	106
interfectione	(1)	487
interfectos	(1)	343
interfectus	(1)	486
interfuit	(2)	198, 200
interierunt	(1)	441
interisset	(1)	283
interpellari	(1)	413
interpellavit	(1)	146
intra	(2)	181, 188
intulerunt	(1)	138
inundatio	(1)	147
invenit	(1)	212
invidia	(1)	382
invitae	(1)	405
invitandis	(1)	233
invitus	(3)	84, 166, 281
iocis	(1)	293
iovis	(1)	412
ipsa	(1)	404
ipse	(16)	60, 104, 132, 155, 195, 199, 271, 317, 320, 325, 341, 452, 469, 490, 526, 558
ipsis	(1)	409
ipsi<s>	(1)	385
ipso	(1)	425
ipsum	(1)	515
ista	(1)	277
istam	(1)	146
iste	(1)	466

ita	(16)	51, 76, 79, 99, 120, 142, 180, 196,
204, 208, 217, 249, 302, 369, 469, 519		
italia	(2)	225, 526
italiac	(2)	220, 288
italiam	(2)	433, 525
italica	(1)	221
italicis	(1)	214
item	(2)	12, 224
iter	(1)	178
iterum	(4)	3, 11, 43, 471
itinerum	(1)	218
iubens	(1)	216
iubente	(1)	103
iuberet	(2)	180, 268
iuberetque	(1)	470
iudicandum	(1)	196
iudicans	(1)	240
iudicaret	(1)	472
iudicari<a>e	(1)	203
iudicatus	(2)	355, 482
iudicem	(2)	188, 202
iudic<i>arios	(1)	204
iu[e]ris	(1)	240
iunium	(2)	37, 39
iunxit	(2)	529, 533
iura	(2)	221, 229
iuravit	(1)	568
iure	(2)	88, 109
iuri	(1)	46
iuridicis	(1)	220
iuris	(3)	191, 230, 398
ius	(1)	228
iusserat	(1)	458
iussit	(9)	103, 125, 188, 239, 253, 488, 493,
516, 526		
iussitque	(1)	413
iussusque	(1)	83
iusta	(1)	95
iustitio	(1)	139
iuvenum	(1)	463
iuxta	(1)	14
kl	(1)	10
labentibus	(2)	454, 536
laborabat	(1)	315
laborarent	(1)	475
laboraret	(1)	366
laborasset	(1)	510
labore	(1)	431
labores	(1)	439
laboris	(1)	47
laccessitus	(1)	294

lacringes	(1)	429
lactatus	(1)	83
lactoria	(1)	207
lanista	(1)	374
lapsum	(1)	252
lapsurum	(1)	271
lapsus	(1)	271
larario	(1)	45
largitionibus	(1)	452
lasciviam	(1)	208
laterani	(1)	14
latinarum	(1)	63
latinis	(1)	25
latino	(1)	27
latius	(1)	213
latrones	(1)	419
laudata	(1)	509
laudavere	(1)	140
laudi	(1)	453
lavacra	(1)	462
lavinium	(1)	528
lectisternia	(1)	262
lectulo	(1)	32
legatis	(2)	432, 503
legatos	(3)	163, 281, 406
lege	(2)	79, 207
legem	(1)	185
legeret	(1)	292
leges	(2)	223, 263
legibus	(1)	467
legiones	(1)	421
legit	(2)	79, 194
lenitatem	(1)	142
leones	(1)	343
libenter	(1)	451
libera	(1)	232
liberalem	(1)	184
liberales	(1)	180
liberalis	(1)	51
liberam	(1)	520
liberandis	(1)	233
liberavit	(1)	330
liberis	(1)	580
liberos	(1)	181
lib<e>ros	(1)	249
liberti	(1)	294
libertis	(1)	398
libertorum	(1)	223
liberum	(1)	517
libo	(1)	5
licere	(1)	339

lictum	(1)	131
limite	(1)	427
limitem	(1)	448
lita	(1)	303
litibusque	(1)	205
litteratore	(1)	22
litteris	(2)	289, 440
locis	(3)	57, 351, 505
loco	(1)	14
locupletatam	(1)	175
locupletatos	(1)	53
longa	(1)	366
longius	(1)	287
longum	(1)	51
lopias	(1)	13
loquentum	(1)	440
lucii	(4)	61, 76, 98, 132
lucii[m]	(1)	247
lucillam	(2)	112, 133
lucio	(1)	288
lucium	(3)	46, 80, 128
lucius	(6)	245, 246, 280, 282, 289, 290
luctamina	(1)	70
luctu	(1)	413
luctus	(1)	401
ludi	(1)	412
ludos	(2)	102, 250
lusit	(1)	71
lusitaniam	(1)	448
lustraverit	(1)	261
luxit	(1)	411
machinamentum	(1)	474
macro	(1)	26
maecianum	(1)	488
m<a>ecianum	(1)	47
m<a>erore	(1)	318
magis	(5)	83, 191, 228, 550, 569
magister	(1)	59
<ma>gistratibus	(1)	63
magistris	(2)	22, 44
magistro	(2)	33, 70
magistros	(1)	319
magnanimus	(1)	342
magnifico	(1)	139
magnis	(1)	21
magno	(1)	431
magnum	(1)	424
maias	(1)	10
maiorum	(1)	391
mala	(3)	86, 149, 554
male	(2)	439, 540

malemnio	(1)	13
malis	(1)	234
malo	(1)	233
mandavit	(1)	240
manifestos	(1)	467
mansit	(1)	121
manu	(1)	58
marci	(10)	78, 113, 115, 125, 151, 246, 249, 357, 365, 497
marco	(7)	1, 292, 294, 306, 316, 378, 390
marcomanni	(1)	428
marcomanniam	(1)	476
marcomannici	(2)	259, 338
marcomannico	(1)	441
marcomannicum	(5)	254, 256, 326, 422, 567
marcomannis	(3)	275, 329, 537
marcomannos	(2)	425, 433
marcommannicoque	(1)	484
marcum	(6)	79, 97, 100, 177, 480, 495
marcus	(27)	10, 16, 78, 80, 111, 145, 149, 157, 159, 164, 167, 169, 171, 243, 245, 246, 284, 296, 302, 307, 313, 367, 388, 396, 438, 461, 487
mari<0>	(1)	498
mariti	(1)	478
marito	(2)	67, 521
marius	(1)	12
martio	(1)	270
martis	(1)	58
marullus	(1)	143
mater	(3)	5, 65, 66
materna	(1)	224
materni	(1)	17
maternis	(2)	84, 224
maternorum	(1)	125
maternus	(1)	7
matre	(1)	32
matrem	(2)	113, 513
matrimonium	(1)	579
matronarum	(1)	462
mauri	(1)	406
maxime	(2)	51, 187
maximi	(1)	412
maximo	(1)	498
maximum	(1)	38
maximus	(1)	12
me	(2)	549, 551
meam	(1)	437
media	(1)	518
medicos	(1)	411
medicum	(1)	304
medio	(1)	173

melior	(1)	314
memoria	(1)	326
mensariis	(1)	186
menses	(1)	336
mentis	(1)	317
mercimonia	(1)	458
migrare	(1)	84
milia	(3)	137, 266, 328
milites	(4)	407, 419, 526, 527
militiae	(1)	439
militiaequae	(1)	40
militiam	(1)	417
militibus	(2)	137, 432
militum	(1)	328
mille	(1)	371
mimografus	(1)	143
mimus	(1)	562
minime	(1)	540
ministris	(1)	341
minore	(1)	466
minorem	(1)	15
minus	(1)	74
mirifica	(1)	529
misit	(2)	175, 497
missione[m]	(1)	343
missus	(2)	154, 155
mitterent	(1)	281
mixta	(1)	462
moderantissimus	(1)	232
moderate	(1)	234
moderatio	(1)	252
moderatione	(2)	247, 324
moderatissime	(1)	244
moderatum	(1)	561
modestia	(1)	116
modo	(4)	344, 345, 345, 413
modum	(2)	417, 530
mole	(1)	286
molestus	(2)	340, 422
moneret	(2)	118, 236
monte	(1)	10
montis	(1)	507
moramur	(1)	201
morbi	(1)	508
morbum	(1)	548
morbus	(1)	556
more	(1)	57
moreretur	(2)	541, 541
mores	(2)	383, 462
mori	(2)	547, 557
moribus	(3)	317, 373, 536

mors	(1)	543
morte	(3)	352, 479, 550
mortem	(4)	247, 306, 549, 558
mortis	(1)	567
mortua	(2)	126, 579
mortuae	(1)	511
mortuo	(2)	19, 414
mortuos	(1)	575
mortuumque	(1)	297
mos	(1)	466
motus	(1)	481
mox	(4)	73, 132, 139, 310
mulieres	(1)	519
multa	(12)	147, 212, 266, 328, 358, 407, 495, 502, 506, 530, 565, 566
multas	(2)	335, 504
multi	(2)	375, 440
multis	(6)	187, 190, 193, 213, 357, 570
multo	(2)	62, 314
multos	(3)	59, 192, 237
multosque	(1)	267
multum	(2)	27, 294
mummio	(1)	126
mundi	(1)	271
munere	(1)	342
muneris	(1)	530
municipio	(1)	7
munimen	(1)	288
munivit	(1)	180
minus	(2)	96, 144
murrina	(1)	334
musico	(1)	23
mutaretur	(1)	384
mutaverit	(1)	318
nam	(7)	30, 235, 277, 320, 489, 499, 541
natos	(1)	181
natu	(1)	15
natum	(4)	254, 363, 370, 376
natus	(3)	10, 14, 184
nauticas	(1)	377
navigio	(1)	525
ne	(13)	67, 118, 178, 238, 265, 285, 422, 458, 491, 544, 555, 558, 580
nec	(16)	62, 77, 120, 194, 197, 276, 339, 358, 388, 396, 403, 444, 481, 499, 527, 571
necessaria	(1)	167
necessarios	(1)	257
necessitas	(1)	454
necessitate	(1)	446
negotia	(1)	190
nemine	(1)	59

nemo	(3)	143, 301, 348
nepotem	(1)	37
neque	(5)	189, 200, 332, 350, 383
neroni	(1)	559
nesciit	(1)	510
nihil	(4)	115, 198, 201, 569
nisi	(7)	194, 201, 207, 276, 321, 355, 477
<nisi>	(1)	380
nobiles	(1)	440
nobili	(1)	403
nobilium	(1)	463
nocte	(1)	557
noctem	(1)	200
noctes	(1)	121
noluit	(2)	413, 498
nomen	(10)	17, 132, 169, 172, 172, 242, 309, 310, 415, 563
nominabat	(1)	55
nomine	(3)	133, 182, 410
nominum	(1)	135
non	(29)	52, 73, 111, 207, 209, 231, 239, 279, 301, 340, 351, 353, 356, 363, 370, 378, 384, 386, 401, 411, 434, 451, 459, 481, 487, 516, 544, 549, 577
<non>	(1)	166
nonnullorum	(1)	234
nonnumquam	(2)	68, 467
nostris	(1)	280
nota	(1)	211
notis	(1)	74
novas	(1)	511
novercam	(1)	581
novorum	(1)	134
novum	(1)	228
nulla	(1)	326
nullis	(1)	314
nullius	(1)	382
nullum	(1)	568
nullus	(5)	217, 373, 374, 374, 374
numa	(1)	12
numina	(1)	386
nummum	(1)	137
numquam	(4)	110, 240, 318, 350
nunc	(3)	114, 384, 394
nuptias	(1)	404
nuptiis	(1)	533
nupturam	(1)	174
nutricum	(1)	21
ob	(6)	52, 121, 134, 137, 250, 285
obfuit	(1)	384
obiit	(1)	514
obit	(1)	536

obitum	(3)	43, 76, 313
oblata	(1)	244
obsequentes	(1)	419
obsequiis	(1)	111
obstitisset	(1)	321
occasionem	(1)	269
occideret	(1)	378
occideretur	(1)	492
occidi	(1)	516
occidit	(1)	489
occiso	(1)	368
occisum	(2)	516, 568
occisus	(1)	490
oc<c>ulte	(1)	393
occuparetur	(1)	105
occurentibus	(1)	503
occurreret	(1)	179
octavo	(3)	56, 88, 346
octo	(1)	77
officio	(1)	139
officiorum	(1)	158
omen	(1)	56
omne	(1)	331
omnem	(1)	439
omnes	(6)	208, 243, 300, 307, 406, 427
omni	(3)	1, 260, 421
omnia	(10)	41, 149, 166, 232, 287, 360, 393, 444,
460, 466		
omnibus	(12)	2, 23, 57, 71, 90, 123, 348, 397, 442,
503, 505, 506		
om<n>ibus	(1)	165
omnifariam	(1)	215
omnino	(2)	115, 376
omnique	(1)	215
omnis	(3)	354, 354, 354
omnium	(4)	158, 344, 374, 496
oncri	(1)	82
operam	(2)	30, 69
operis	(1)	47
operuit	(1)	556
opinio<ni>bus	(1)	236
oppidis	(1)	454
optimatibus	(1)	434
optimi	(1)	412
optimos	(2)	234, 319
oratio	(1)	497
oratoribus	(1)	26
ordinatis	(1)	523
ordinavit	(1)	167
ordinem	(2)	194, 332
ordinis	(1)	50

ordo	(1)	140
ore	(1)	531
orbitum	(1)	561
orientali	(1)	255
orientalibus	(2)	503, 523
oriente	(1)	477
originem	(1)	11
originibus	(1)	183
ornamenta	(1)	308
ornamentis	(1)	519
ornamentorum	(1)	333
ornavit	(3)	103, 158, 576
osculum	(1)	42
ostenderent	(1)	285
ostendisse	(1)	539
ostendit	(3)	64, 393, 394
ostentabat	(1)	542
p	(3)	52, 201, 545
pacem	(1)	502
pallio	(1)	32
paludati	(1)	274
pannonias	(1)	328
pantomimis	(1)	459
pantomimos	(1)	459
paratum	(1)	150
paraverat	(1)	321
paravit	(2)	417, 421
parcissimus	(1)	452
parcus	(1)	92
parentibus	(2)	91, 575
parentum	(1)	575
pariter	(3)	105, 130, 136
pars	(1)	283
parte	(3)	224, 303, 518
partem	(3)	125, 225, 303
parte[m]	(1)	517
parthi	(1)	394
parthicum	(5)	150, 155, 164, 254, 430
parthicus	(1)	171
participasset	(1)	131
participationem	(1)	310
participatu	(1)	116
participatum	(1)	137
participem	(1)	128
parum	(2)	277, 353
passus	(2)	516, 525
pater	(3)	2, 132, 345
pateretur	(1)	197
pater<na>	(1)	8
paterni	(1)	518
paterno	(1)	19

paternum	(1)	65
paternus	(1)	6
patienter	(1)	238
patienterque	(1)	165
patientiam	(1)	566
patre	(1)	19
patrem	(1)	140
patri	(1)	144
patriae	(1)	172
patri<a>e	(1)	242
patricios	(1)	4
patrimonii	(1)	518
patrimonium	(2)	64, 67
patris	(9)	18, 89, 93, 106, 111, 120, 138, 172,
242		
patruum	(1)	174
patruus	(1)	4
paucissimi	(1)	493
paucos	(1)	546
pauperibus	(1)	193
pecuniae	(2)	398, 452
pecunias	(1)	453
pedes	(1)	312
pellibus	(1)	32
pelusiasc<a>	(1)	463
penates	(1)	358
pepererat	(1)	248
peperit	(1)	148
per	(24)	97, 105, 119, 121, 163, 168, 170, 182,
232, 262, 304, 319, 336, 356, 406, 407, 408, 414, 447, 456, 460, 482, 483,		
525		
perceptioni	(1)	135
perducto	(1)	273
peregrini	(1)	225
peregrinos	(1)	260
pergere	(1)	68
periculo	(1)	229
peripateticae	(1)	38
perit	(1)	291
peritissimum	(1)	41
perito	(1)	230
permaneret	(1)	468
permisit	(2)	341, 546
persarum	(1)	503
persecutus	(1)	338
perstitit	(1)	444
perstringat	(1)	301
perstringeret	(1)	144
pertinebant	(1)	288
pertinentibus	(1)	187
pertractaret	(1)	196

perveniret	(1)	323
pervenit	(1)	22
pessime	(1)	239
pestilentia	(5)	262, 266, 327, 416, 550
petens	(1)	546
petentem	(1)	236
peteret	(1)	499
petit	(5)	28, 245, 491, 508, 544
petitque	(1)	245
petiverunt	(1)	136
peucini	(1)	430
philippus	(1)	539
philosophanti	(1)	1
philosopharentur	(1)	532
philosophi	(2)	31, 532
philosophia	(1)	388
philosophiae	(7)	21, 35, 72, 145, 319, 438, 504
philosophi<a>e	(1)	29
philosophiam	(1)	458
philosopho	(1)	34
philosophorum	(1)	464
philosophum	(1)	505
pietas	(1)	382
pietatis	(1)	251
pii	(3)	127, 142, 365
pila	(1)	71
pingendo	(1)	70
pio	(2)	150, 322
pium	(3)	78, 109, 115
pius	(6)	79, 94, 96, 100, 121, 572
placuisset	(1)	280
placuit	(1)	288
plangendum	(1)	348
plato	(1)	388
platonis	(1)	531
plecti	(1)	467
plerique	(3)	277, 281, 349
plurimarum	(1)	441
plurimis	(2)	299, 433
plurimum	(3)	24, 148, 398
plus	(1)	411
plutarchi	(1)	37
pluvia	(1)	474
pocula	(2)	334, 424
pol<i>one	(1)	25
pollebat	(1)	40
pollueretur	(1)	492
pompam	(1)	414
pompeiano	(1)	402
popularibus	(1)	293
popularium	(1)	328

populi	(2)	236, 455
populis	(1)	278
populo	(8)	231, 256, 371, 449, 456, 472, 529, 534
populum	(1)	457
populus	(1)	566
populusque	(1)	350
poscerentur	(1)	206
posidippum	(1)	305
positus	(1)	167
posset	(2)	52, 256
possiderent	(1)	225
possit	(1)	388
post	(17)	17, 18, 43, 62, 64, 76, 96, 107, 126, 247, 252, 257, 305, 313, 324, 390, 558
postea	(9)	170, 172, 338, 350, 403, 408, 501, 515, 536
posteaquam	(3)	161, 162, 242
postquam	(1)	290
postremo	(1)	374
postulantes	(1)	282
postularent	(1)	157
postulavit	(1)	44
potestate	(1)	108
potestatem	(4)	226, 338, 520, 529
potius	(1)	453
potuerunt	(1)	294
potuit	(2)	198, 356
potuque	(1)	547
pra<a>eterea	(1)	421
prae	(1)	112
praecedens	(1)	552
praeceperat	(1)	221
praeceperunt	(1)	135
praecepit	(1)	456
praecepta	(1)	222
praeceptoribus	(1)	21
praecipua	(1)	436
praecipue	(4)	39, 73, 230, 316
praecipuos	(1)	49
praeclarissime	(1)	63
praedam	(1)	426
praedicanda	(1)	252
praedixisse	(1)	358
praeunte	(1)	60
praef	(1)	283
praefectis	(2)	122, 432
praefecto	(1)	451
praefectos	(4)	42, 181, 184, 229
praefectum	(1)	226
praef(ectum)	(1)	489
praefectus	(3)	3, 8, 62

pr<a>emissis	(1)	289
praenestino	(1)	409
praeponere	(1)	52
praesente	(1)	563
praesentia	(1)	149
praesentiam	(1)	173
praesentis	(1)	533
praesul	(1)	59
praetenditur	(1)	253
praeter	(2)	120, 424
praetera	(1)	245
praeterea	(5)	24, 69, 200, 225, 244
pr<a>eterea	(1)	394
praetorem	(3)	205, 238, 470
praetores	(1)	237
praetoria	(1)	136
praetorias	(1)	445
praetoriis	(2)	190, 192
praetorio	(2)	42, 433
pr<a>etorio	(1)	283
praet(orio)	(1)	489
praetorius	(1)	6
praetura	(2)	2, 239
prandentem	(1)	562
pravae	(1)	317
precibus	(1)	474
premerentur	(1)	286
presentiam	(1)	156
prima	(3)	20, 22, 146
primo	(3)	170, 316, 346
primum	(5)	86, 130, 390, 544, 545
primus	(2)	180, 205
principatus	(1)	491
principem	(1)	371
principibus	(2)	2, 4
principi<bus>	(1)	158
principio	(2)	16, 395
principis	(3)	64, 373, 381
principum	(3)	169, 189, 301
priscum	(1)	168
prius	(2)	279, 444
priusquam	(3)	349, 435, 567
privata	(1)	92
privatam	(1)	84
privataque	(1)	42
privatis	(1)	190
privatorum	(1)	533
privatos	(1)	465
privatus	(2)	91, 96
pro	(10)	63, 87, 92, 138, 140, 224, 446, 472,
		495, 515

proavi	(1)	17
proavus	(2)	6, 7
probaret	(1)	524
probatur	(1)	12
probitas	(1)	115
proceribus	(1)	267
processerunt	(1)	287
proconsulares	(1)	445
proconsulari	(1)	109
proconsularibus	(1)	445
proconsulatum	(1)	29
proconsule<s>	(1)	178
proculo	(1)	26
proculum	(1)	28
procuratores	(1)	117
procuratoris	(1)	580
prodere	(1)	545
proderet	(1)	197
profecti	(1)	274
profectio	(1)	277
profectione	(1)	261
profectionis	(1)	409
profectus	(4)	95, 281, 485, 528
proficiscens	(1)	401
proficisceretur	(1)	547
proficisci	(1)	178
profiteri	(1)	181
profligato	(1)	170
profuit	(1)	277
promiserunt	(1)	137
promoverit	(2)	110, 560
prope	(3)	165, 371, 406
propin	(1)	308
propinans	(1)	304
propitium	(1)	351
prop<r>io	(1)	248
propter	(2)	208, 208
prorsus	(1)	73
proscripta	(1)	482
proscriptus	(1)	451
prosecutus	(1)	157
prosperere	(1)	168
provexerit	(1)	299
provexit	(1)	29
providit	(1)	219
provincia	(1)	184
provincialibus	(3)	332, 422, 426
provinciam	(1)	476
provincias	(4)	182, 324, 444, 538
provinciis	(1)	504
proximi	(1)	382

proximis	(1)	119
prudentur	(1)	212
publica	(1)	41
publicae	(3)	106, 165, 452
publicam	(4)	130, 313, 395, 464
publicas	(1)	49
publice	(1)	371
publici	(2)	55, 139
publicis	(3)	210, 212, 412
publico	(3)	268, 342, 413
publicorum	(1)	183
publicos	(1)	496
publicum	(3)	127, 196, 483
puellas	(3)	134, 250, 511
puer	(2)	30, 118
puerilis	(1)	321
pueritia	(1)	48
puerorum	(1)	252
pueros	(1)	134
pugilatum	(1)	70
pugnans	(1)	371
pugnassent	(1)	237
pulsae	(1)	275
pulvinar	(1)	57
punico	(1)	417
puniendos	(1)	227
punirent	(2)	226, 467
puniti	(1)	493
purgat	(1)	570
purgavit	(2)	461, 465
qua	(7)	80, 315, 377, 423, 498, 500, 570
quadi	(2)	279, 428
quadis	(2)	329, 537
quadrato	(1)	126
quadru[m]platorum	(1)	210
quae	(19)	86, 97, 124, 135, 147, 147, 149, 160, 166, 275, 285, 287, 360, 400, 404, 447, 478, 494, 510
qua <e>	(1)	316
quaedam	(2)	239, 394
quaerent	(1)	85
quaereret	(3)	77, 564, 564
quaereretur	(1)	552
quaeri	(1)	188
quaesivit	(1)	577
quaestor	(1)	96
quaestorem	(1)	99
qualis	(2)	387, 558
qualitatem	(1)	52
quam	(18)	73, 83, 92, 228, 231, 280, 319, 396, 437, 444, 453, 466, 512, 538, 539, 570, 571, 572
quamvis	(3)	111, 241, 467

quando	(1)	264
quandocumque	(1)	323
quantam	(1)	91
quantu<m>	(1)	326
quare	(3)	442, 449, 533
quartam	(1)	225
quartum	(1)	104
quas	(1)	335
quasi	(5)	96, 132, 395, 485, 556
quem	(10)	40, 43, 128, 195, 301, 330, 403, 411, 416, 555
quemquam	(1)	110
quemquum	(1)	194
quendam	(1)	235
quenquam	(1)	238
questor	(1)	90
qui	(36)	1, 2, 13, 20, 40, 54, 55, 111, 112, 151, 176, 227, 237, 238, 255, 269, 279, 300, 305, 314, 339, 340, 353, 355, 356, 358, 371, 386, 395, 408, 470, 471, 490, 491, 492, 494
quia	(4)	126, 412, 438, 554
quibus	(7)	23, 211, 373, 393, 394, 442, 495
quibusdam	(1)	269
quicquam	(1)	227
quid	(3)	118, 379, 399
quidam	(3)	362, 464, 478
quidem	(21)	30, 52, 153, 157, 162, 264, 266, 282, 293, 309, 311, 321, 327, 336, 370, 372, 376, 389, 469, 481, 565
quid<d>e	(1)	549
quin	(1)	335
quinos	(1)	216
quinque	(1)	411
quinquennium	(2)	188, 257
quintae	(1)	109
quinto	(1)	61
quippe	(1)	314
quis	(3)	178, 265, 451
qui<s>quam	(1)	189
quisque	(1)	399
quo	(12)	14, 41, 63, 191, 213, 220, 293, 311, 327, 341, 514, 562
quod	(35)	60, 87, 114, 150, 156, 169, 172, 183, 248, 254, 265, 282, 302, 321, 322, 348, 350, 354, 355, 362, 367, 369, 372, 373, 380, 392, 397, 452, 457, 464, 465, 541, 560, 571, 572
<quod	(1)	540
quoderat	(1)	577
quondam	(1)	365
quoque	(4)	139, 171, 195, 251
quorum	(3)	196, 229, 267
quos	(7)	51, 52, 183, 308, 417, 418, 496
quo<s>que	(1)	319
quotiens	(1)	195

radicibus	(1)	507
ra<e>tiam	(1)	153
rata	(1)	138
rebellasset	(1)	477
rebelliones	(1)	568
rebus	(2)	204, 523
recedere	(1)	551
recepit	(4)	104, 132, 170, 172
receptis	(1)	29
recessit	(3)	84, 201, 444
recipere	(1)	339
reciperentur	(1)	276
re[c]te	(1)	253
recurrens	(1)	11
recusavit	(1)	170
redactum	(1)	337
reddamus	(1)	379
reddens	(1)	119
reddere	(1)	221
reddere[t]	(1)	339
reddidit	(5)	73, 340, 340, 412, 426
red<d>idit	(1)	161
redditis	(1)	209
redcundum	(1)	284
rediit	(2)	176, 242
redirect	(2)	289, 567
redisset	(2)	159, 349
redit	(1)	161
referendum	(1)	198
referre	(1)	199
rege	(2)	12, 279
regendum	(1)	106
regere	(1)	130
reges	(1)	278
regia	(1)	334
regiam	(1)	85
regibus	(2)	502, 503
regi	(1)	347
regimen	(1)	127
regionum	(1)	226
rei	(7)	52, 92, 106, 165, 203, 215, 218
relationis	(1)	109
relicto	(1)	484
relictus	(1)	95
relinquens	(1)	541
reli[n]quit	(1)	507
reliquias	(3)	95, 337, 544
reliquisset	(1)	353
reliquit	(1)	504
rem	(5)	130, 313, 395, 464, 545
remansit	(1)	156

remisit	(1)	455
remissior	(1)	396
remitterent	(1)	227
remunerandis	(1)	233
renite<n>tem	(1)	103
reorum	(1)	470
reos	(1)	468
repostorio	(1)	336
reppererat	(1)	336
repperit	(1)	82
reprehenderet	(1)	470
reprehenderetur	(1)	48
reprehensa	(1)	400
reprehensionis	(1)	453
repressit	(1)	447
repudiaret	(1)	378
repudiavit	(1)	172
requiens	(2)	270, 399
rerum	(1)	423
res	(9)	147, 156, 168, 325, 406, 434, 446,
447, 548		
reservans	(1)	304
respondebat	(1)	440
respondisset	(1)	237
respondisse<t>	(1)	545
respondit	(2)	553, 565
responditque	(1)	66
respuerit	(1)	119
restituit	(2)	228, 416
retardatusque	(1)	261
retraxerunt	(1)	278
ret<t>ulisset	(1)	367
rettulit	(1)	56
retunsi	(1)	408
reverentiam	(1)	91
reveritus	(1)	40
reverso	(1)	257
rever<t>atur	(1)	388
revertens	(1)	525
revocari	(1)	493
revocatus	(1)	176
ridens	(1)	548
ritu	(1)	262
ritus	(1)	260
rogat	(1)	114
romae	(7)	10, 95, 167, 183, 199, 330, 485
romam	(8)	156, 159, 161, 260, 289, 391, 443, 527
romamque	(1)	176
romani	(2)	402, 455
romano	(2)	262, 473
romanorum	(1)	101

romanos	(1)	197
romanum	(2)	130, 323
rostris	(1)	140
roxolani	(1)	429
rupili	(1)	9
rupilia	(1)	8
rusticum	(2)	37, 39
sacerdotes	(2)	260, 360
sacerdotio	(1)	58
sacerdotium	(1)	310
sacerdotum	(1)	103
sacra	(1)	463
sacrarium	(1)	524
sacrati<s>	(1)	361
sacratissime	(1)	385
sacrilegus	(1)	355
sacrisque	(1)	299
saepe	(2)	293, 387
s<a>evi<t>	(1)	482
sagati	(1)	527
sagittis	(1)	343
salariis	(1)	298
sal<i>ari[j]	(1)	415
saliatu	(1)	56
saliorum	(1)	56
sallentino	(1)	13
sancti	(1)	373
sanctiore	(1)	336
sanctitas	(1)	381
sanctitate	(1)	1
sanctitatis	(1)	296
sane	(11)	80, 241, 294, 352, 354, 381, 415, 434, 438, 464, 567
sanguine	(2)	368, 522
sanguinem	(2)	12, 305
sanitatem	(1)	546
sanxerunt	(1)	264
sarmat<a>e	(1)	428
sarmatiam	(1)	476
sarmatico	(1)	484
sarmatis	(2)	329, 537
satis	(3)	376, 403, 481
saturni	(1)	181
sc<a>ena	(1)	563
scaenicas	(1)	216
scaenici	(1)	217
sc<a>enicus	(1)	374
scaevola	(1)	230
sclerum	(1)	375
scelestum	(1)	309
sciente	(1)	568

sciret	(1)	339
sciscitatus	(1)	97
sciscitatusque	(1)	81
scisset	(2)	195, 569
scita	(1)	22
scolas	(1)	49
scrib<s>it	(1)	178
se	(33)	29, 63, 66, 76, 81, 82, 86, 99, 142, 144, 163, 187, 236, 237, 239, 243, 248, 273, 278, 279, 395, 399, 478, 480, 505, 522, 524, 540, 542, 545, 568, 569, 570
se]	(1)	522
<se>	(1)	411
secessu	(1)	409
secreto	(1)	196
sectatus	(1)	40
secum	(6)	100, 229, 237, 245, 249, 513
secundo	(1)	89
secundum	(1)	104
securitatem	(1)	285
securitatemque	(1)	146
secus	(1)	92
secuto	(1)	139
sed	(25)	27, 71, 145, 159, 171, 239, 246, 326, 351, 363, 386, 390, 404, 434, 439, 443, 453, 460, 482, 486, 514, 541, 557, 577, 579
sede	(1)	351
sedens	(1)	290
sederi	(1)	461
seditionos	(1)	497
seium	(1)	50
semper	(11)	42, 46, 118, 198, 229, 383, 385, 434, 436, 531, 577
[senatibus	(1)	193
senator	(2)	7, 491
senatorem	(1)	568
senatores	(2)	225, 243
senatorias	(1)	213
senatoribus	(2)	193, 195
senatorii	(1)	50
senatorio	(1)	522
senatu	(12)	28, 43, 104, 127, 136, 155, 158, 160, 213, 257, 508, 512
senatui	(3)	189, 198, 392
senatum	(5)	187, 192, 289, 482, 490
sena[u]tum	(1)	202
senatus	(3)	189, 350, 396
sententia	(2)	338, 435
sententiam	(1)	539
sententia[m]	(1)	531
sentiret	(1)	540
sepelegendi	(1)	264

septem	(1)	262
septennem	(1)	410
septimo	(1)	555
sepulchra	(1)	45
sepulchris	(1)	391
sepulchrorumque	(1)	264
sepulchrum	(1)	265
sepulcro	(1)	138
sequanis	(1)	446
sequantur	(1)	437
sequar	(1)	437
serapis	(1)	463
sericam	(1)	335
seriumque	(1)	72
sermo	(2)	456, 460
sermone	(1)	364
sermonem	(1)	302
sermoni	(1)	440
sermonibus	(1)	176
serracisque	(1)	263
servatur	(1)	266
servaturum	(1)	569
servitio	(1)	329
servo	(1)	564
servos	(1)	416
sese	(2)	368, 432
<s>et	(1)	39
severi	(1)	17
severitatis	(1)	315
severum	(1)	39
severus	(1)	8
sevirales	(1)	102
sevirum	(1)	101
sexagesimo	(1)	346
sexenni	(1)	55
sexta	(1)	548
sextum	(1)	37
sexus	(2)	249, 354
si	(17)	66, 184, 198, 199, 271, 339, 353, 376, 378, 379, 388, 451, 531, 537, 551, 553, 569
sibi	(11)	79, 80, 122, 127, 248, 304, 377, 490, 502, 528, 580
sibimet	(1)	177
sic	(1)	261
siccensi	(1)	26
sicobotes	(1)	429
signa	(1)	424
signo	(1)	123
similibus	(1)	341
similis	(1)	558
simplex	(1)	571

simul	(5)	247, 329, 343, 491, 547
simulacrum	(1)	113
simulatis	(1)	315
sine	(7)	74, 75, 75, 110, 193, 311, 522
sinebat	(1)	345
singularem	(1)	203
singulis	(1)	137
sint	(1)	263
sinu	(1)	272
siti	(1)	475
sive	(2)	441, 461
socero	(1)	380
societate	(1)	573
sodales	(3)	141, 300, 360
solebat	(1)	124
solent	(1)	467
solito	(1)	82
solo	(2)	48, 473
solum	(2)	434, 555
solus	(2)	313, 524
solutum	(1)	370
somniis	(1)	358
somnis	(1)	81
soror	(1)	67
sororem	(2)	15, 67
sorores	(1)	298
sorori	(2)	65, 175
sororibus	(1)	398
sororis	(1)	126
sosibes	(1)	429
speciale	(1)	325
specialiter	(1)	386
specie	(1)	464
spectacula	(3)	215, 495, 529
spectaculis	(1)	69
spectaculo	(1)	292
spectaverunt	(1)	251
sponsalibus	(1)	97
statim	(5)	96, 161, 176, 486, 555
statimque	(3)	61, 123, 310
statium	(1)	168
statu	(1)	188
statuae	(2)	357, 413
statuam	(1)	28
status	(3)	43, 267, 442
status	(1)	576
statuit	(1)	208
statum	(1)	106
statuto	(1)	272
stoicae	(2)	40, 319
stoico	(1)	34

stoicos	(1)	38
studeret	(1)	31
studia	(1)	107
studiis	(2)	47, 505
studiosus	(1)	39
studium	(2)	35, 72
studuit	(1)	46
stupidus	(2)	563, 564
sua	(3)	149, 356, 393
suac	(6)	92, 175, 178, 317, 399, 580
suam	(7)	16, 97, 133, 174, 401, 507, 507
suas	(1)	460
suaserunt	(1)	443
sub	(10)	70, 147, 150, 231, 294, 409, 410, 464,
477, 527		
subici	(1)	252
subiti	(1)	508
sublatis	(1)	457
sublavaret	(1)	369
sublevaverit	(1)	299
succensam	(1)	366
successionibus	(1)	224
successorem	(4)	77, 122, 321, 363
[s]uccubitano	(1)	7
suevi	(1)	428
suffragatoribus	(1)	577
sui	(6)	14, 16, 89, 143, 346, 491
suis	(5)	44, 73, 91, 278, 474
su<i>s	(1)	474
summa	(1)	469
summis	(1)	111
summovendo[s]	(1)	573
summovit	(2)	462, 463
sumpsit	(3)	31, 60, 526
sumptibus	(1)	210
sumptu	(1)	268
sumptus	(1)	530
sunt	(7)	168, 274, 290, 390, 394, 407, 408
suo	(5)	11, 279, 331, 532, 536
suos	(3)	117, 307, 383
superati	(1)	394
superduceret	(1)	581
superfuisset	(1)	538
superioribus	(1)	276
superius	(1)	460
superstitem	(1)	541
supplicio	(1)	466
supra	(1)	54
suscepta	(1)	108
susceptis	(1)	160
suscriberet	(1)	293

suspensum	(1)	255
sustulisset	(1)	457
suum	(2)	67, 332
syria	(1)	242
syriam	(4)	151, 162, 177, 499
tabulariorum	(1)	182
tabulis	(1)	424
talem	(2)	364, 557
talem>	(1)	541
tales	(2)	387, 437
talibus	(1)	197
talis	(2)	352, 543
talium	(1)	436
tam	(3)	342, 373, 571
tamen	(14)	36, 73, 79, 170, 217, 247, 249, 274, 280, 453, 487, 501, 506, 546
tanta	(5)	115, 115, 246, 262, 307
taetae	(2)	296, 318
tantam	(2)	91, 117
tantaque	(1)	268
tanti	(1)	285
tantis	(1)	105
tantum	(6)	35, 44, 109, 248, 381, 413
tantumque	(2)	47, 337
tantus	(2)	259, 352
tantusque	(1)	347
tardius	(1)	459
tauri	(1)	508
temperarunt	(1)	149
temperavit	(2)	216, 216
tempestatem	(1)	525
templis	(1)	505
templum	(1)	359
tempora	(1)	105
tempore	(11)	150, 151, 174, 214, 256, 272, 311, 317, 327, 402, 491
temporis	(1)	143
tempus	(2)	449, 567
tenderet	(1)	213
teneret	(2)	53, 383
tenuit	(1)	313
ter	(2)	564, 565
tertullum	(2)	561, 562
testationes	(1)	185
theatrum	(1)	69
tiberianam	(1)	102
tiberis	(1)	146
tibi	(1)	565
timor	(1)	259
timuit	(1)	569
tito	(1)	4

togam	(4)	18, 60, 448, 526
togatos	(1)	526
tolerantiam	(1)	31
tot	(4)	121, 436, 437, 580
totam	(1)	185
totis	(1)	459
totum	(2)	65, 145
tractaretur	(1)	207
tractavit	(1)	325
tradidit	(1)	126
traditus	(1)	21
traductis	(1)	434
trahere	(1)	12
traiani	(2)	333, 423
tra<ia>nique	(1)	222
tranquillitas	(1)	381
tranquillitatis	(1)	318
transcensis	(1)	287
transegit	(1)	327
transgredi	(1)	102
transigere	(1)	522
transire	(2)	125, 365
transiret	(2)	86, 556
transisset	(1)	88
transitu	(1)	425
transmissione	(1)	161
tres	(1)	119
tribunica	(1)	108
tribuniciam	(1)	529
tribunicias	(1)	194
tribuno	(1)	124
tributa	(1)	454
tricensimum	(1)	182
triennio	(1)	536
triginta	(1)	204
tristis	(1)	85
tristitia	(1)	75
triumphalem	(1)	312
triumphali	(1)	251
triumpharet	(1)	245
triumphasset	(1)	247
triumphavit	(2)	331, 527
triumphi	(1)	310
triumpho	(1)	249
triumphum	(1)	250
trosio	(1)	25
tubere	(1)	410
tulerat	(1)	496
tulerit	(1)	303
tulit	(3)	186, 238, 454
tulli	(1)	6

tullus	(2)	564, 565
tum	(2)	308, 327
tumultus	(1)	278
tunc	(4)	86, 151, 263, 340
tuncque	(1)	130
turbac	(1)	485
turbantibus	(1)	275
turbatae	(1)	448
turbatas	(1)	446
turmis	(1)	101
turpem	(1)	542
tutelarem	(1)	205
tutelis	(1)	223
<t>utilium	(1)	561
tutores	(1)	206
tutoribus	(1)	206
tuum	(1)	114
tyrannidem	(1)	408
ubi	(3)	20, 82, 454
ulli	(1)	340
ulpio	(1)	442
ultimum	(1)	347
ultra	(1)	227
umeros	(1)	81
umquam	(4)	201, 326, 451, 527
una	(2)	343, 351
unde	(2)	253, 359
undique	(2)	259, 320
unice	(1)	554
unius	(2)	365, 437
uno	(1)	537
unumquemque	(1)	181
urbanae	(1)	156
urbe	(1)	214
urbem	(1)	108
urbi	(4)	3, 8, 227, 451
urbis	(3)	147, 218, 269
urgente	(1)	288
usque	(7)	28, 157, 175, 200, 277, 302, 427
usum	(1)	183
usus	(7)	22, 24, 26, 33, 34, 230, 498
ut	(80)	12, 24, 35, 44, 47, 52, 54, 66, 68, 79, 79, 114, 117, 120, 122, 142, 180, 184, 195, 204, 206, 208, 216, 217, 226, 236, 245, 246, 247, 250, 255, 259, 262, 268, 289, 292, 296, 302, 303, 307, 318, 322, 330, 332, 337, 339, 341, 342, 345, 347, 349, 368, 372, 378, 382, 385, 386, 397, 413, 414, 423, 428, 436, 437, 443, 460, 466, 469, 471, 478, 509, 513, 519, 524, 527, 544, 546, 546, 558, 579
<ut>	(2)	110, 265
uterque	(2)	140, 171
utpote	(2)	77, 323
utqu[a]e	(1)	224

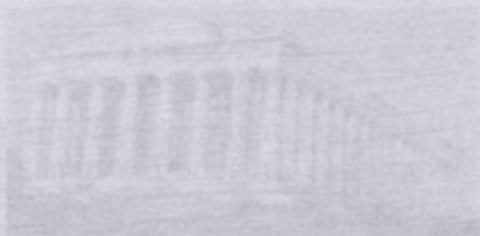
utrique	(1)	169
utriusque	(1)	249
uxor	(1)	384
uxore	(2)	460, 562
uxorem	(5)	15, 97, 107, 365, 379
uxoriam	(1)	335
uxoris	(4)	511, 560, 563, 580
vagandi	(1)	520
vale	(1)	551
valerius	(1)	112
valet	(1)	381
valetudine	(2)	479, 554
valuit	(2)	109, 115
vano	(1)	269
varios	(1)	561
varistae	(1)	428
vasa	(2)	334, 424
vastarent	(1)	406
vates	(1)	59
vectigalia	(2)	227, 454
vehementer	(2)	30, 455
vehementissime	(2)	297, 554
veherent	(1)	250
vehiculis	(2)	263, 461
vehiculo	(1)	290
vel	(24)	68, 69, 69, 207, 208, 226, 226, 302, 304, 317, 317, 318, 340, 340, 341, 356, 356, 440, 440, 454, 510, 510, 572, 572
vel]	(1)	193
velle	(2)	99, 177
vellent	(1)	550
vellet	(4)	66, 339, 457, 546
velle<t>	(1)	265
velut	(1)	58
venatibus	(1)	163
venationes	(1)	68
venatus	(1)	71
vendidit	(1)	425
vendiditque	(1)	334
venditio	(1)	337
venenatam	(1)	303
veneno	(2)	302, 303
veneramini	(1)	387
venerantem	(1)	113
venerit	(1)	302
veniam	(2)	273, 282
veniens	(1)	526
veniret	(2)	36, 443
venissent	(1)	277
venit	(3)	162, 199, 527
vera	(1)	359

verecunde	(1)	222
verecundiam	(1)	170
verecundus	(2)	75, 241
veri	(8)	14, 151, 161, 174, 296, 306, 313, 314
verisimile	(2)	362, 372
verissimum	(1)	55
verissimus	(1)	18
vero	(9)	17, 28, 38, 155, 199, 207, 243, 294,
370		
versatus	(1)	120
verteretur	(1)	272
verum	(8)	128, 133, 157, 159, 302, 399, 410, 578
verus	(10)	2, 3, 6, 19, 81, 149, 155, 162, 397, 572
vespasiano	(1)	4
vestem	(1)	335
vestes	(1)	424
vestigia	(1)	504
vestra	(1)	386
vetrasinum	(1)	235
vetuit	(2)	461, 490
vetus	(1)	228
vexarent	(1)	465
vexavit	(1)	148
vexerunt	(1)	249
vi	(2)	10, 508
viarum	(1)	226
vicena	(1)	136
vicensima	(1)	223
vicibus	(1)	121
vicit	(1)	431
vico	(1)	508
victor	(1)	242
victorinum	(1)	50
victorinus	(2)	154, 283
vi<ctu>	(1)	547
victualis	(2)	274, 429
vicum	(1)	514
videbatur	(2)	396, 438
videndum	(1)	160
videre	(3)	237, 499, 500
viderentur	(1)	400
videret	(2)	122, 558
videretur	(3)	397, 544, 571
videtur	(2)	362, 386
vidisset	(2)	113, 365
vidit	(2)	81, 502
viginti	(1)	119
vindicare	(2)	177, 491
vindicaret	(2)	236, 238
vi[ne]as	(1)	218
vir	(1)	352

viridiario	(1)	113
virgines	(1)	250
virilem	(3)	18, 60, 449
viris	(2)	340, 453
viro	(3)	1, 366, 369
viros	(1)	221
virtute	(1)	326
virtutes	(1)	314
virum	(2)	78, 323
visum	(1)	385
vita	(5)	1, 372, 381, 387, 397
vitae	(5)	2, 52, 68, 122, 346
vita[e]	(1)	352
vitam	(1)	439
vita<m>	(1)	389
vitia	(1)	296
vitio	(2)	315, 571
vix	(1)	32
vixit	(1)	163
vobis	(3)	385, 551, 553
vocaret	(2)	65, 248
vocari	(1)	87
vocatis	(2)	122, 548
vocatus	(1)	18
volens	(3)	93, 166, 556
volente	(2)	380, 478
vologessus	(1)	150
volonum	(1)	418
voluerat	(1)	98
voluisse	(2)	522, 557
[voluisse	(1)	522
voluit	(4)	199, 476, 476, 499
voluntarios	(1)	417
voluntate	(1)	62
voluntatem	(1)	437
voluptates	(1)	455
voluptati<bu>s	(1)	457
volusium	(1)	46
vos	(3)	201, 387, 551
votis	(1)	160
v[u]andalis	(1)	329
vulgari	(1)	364
vulgaria	(1)	268
vulgaritate	(1)	463
vultum	(1)	318
vulvam	(1)	303



Antikā pasaule
Latvijā



ISBN 9984-9152-3-9

Antikā pasaule Latvijā: Rakstu krājums.

Filozofijas un socioloģijas institūts, 1998.

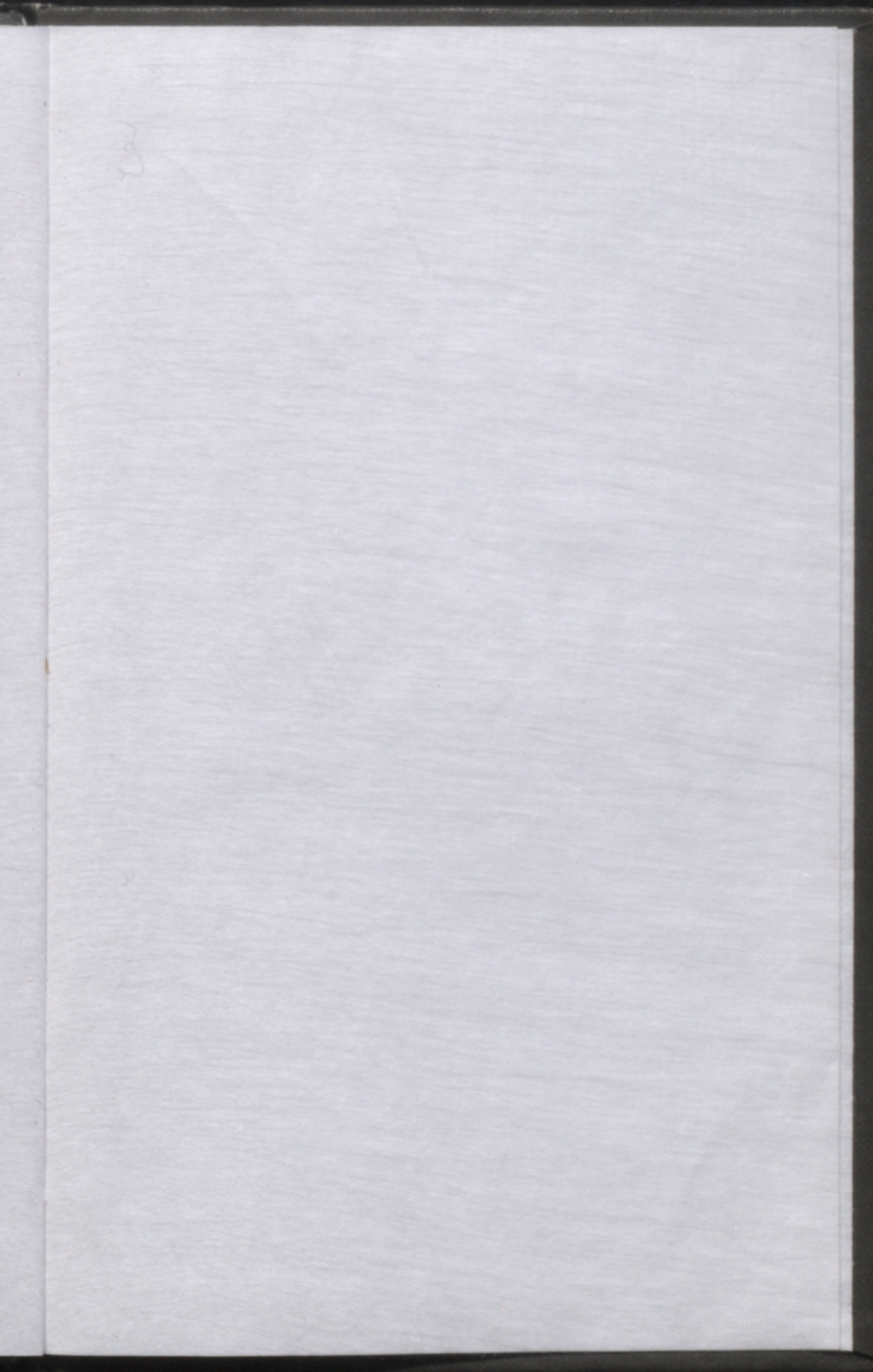
Reģistr. apl. Nr. 2-0521.

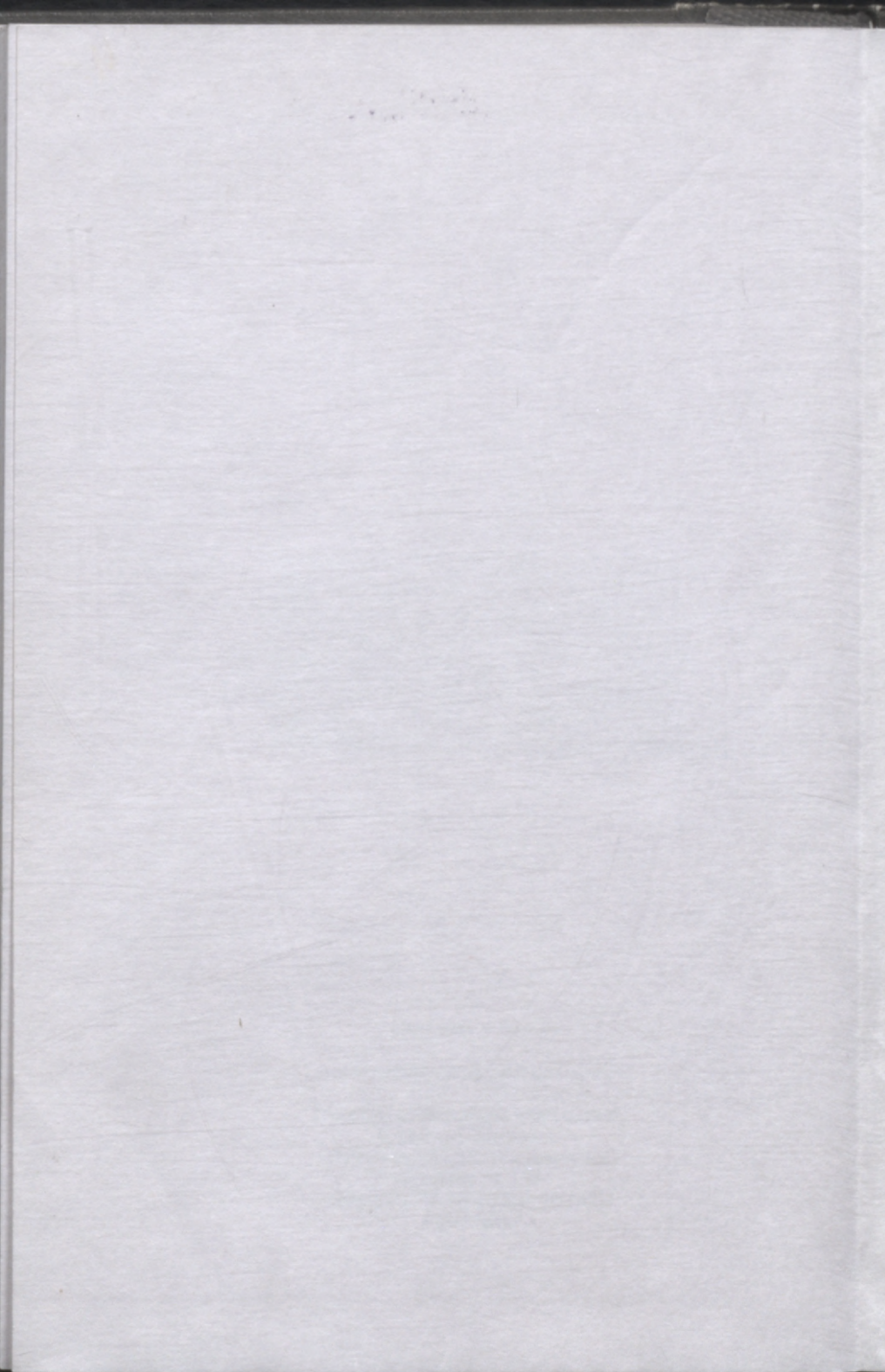
Formāts 60x84 1/16. Ofseta tehnika.

Pasūtījuma Nr. 156.

Iespiesta: SIA tipogrāfija "ROTA".

Līgumcena.





54
4.-
**OBLIGĀTAIS
EKSEMPĻĀRS**

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0304045561

99-3
L 218

- P. Jurevičs
- P. Ķiķauka
- V. Sanders
- G. Jurevičs
- K. Krauliņš
- J. A. Students
- K. Kundziņš
- Z. Mauriņa
- P. Strods
- E. Šmits
- F. K. Freitāgs
- K. Straubergs
- K. Kārkliņš