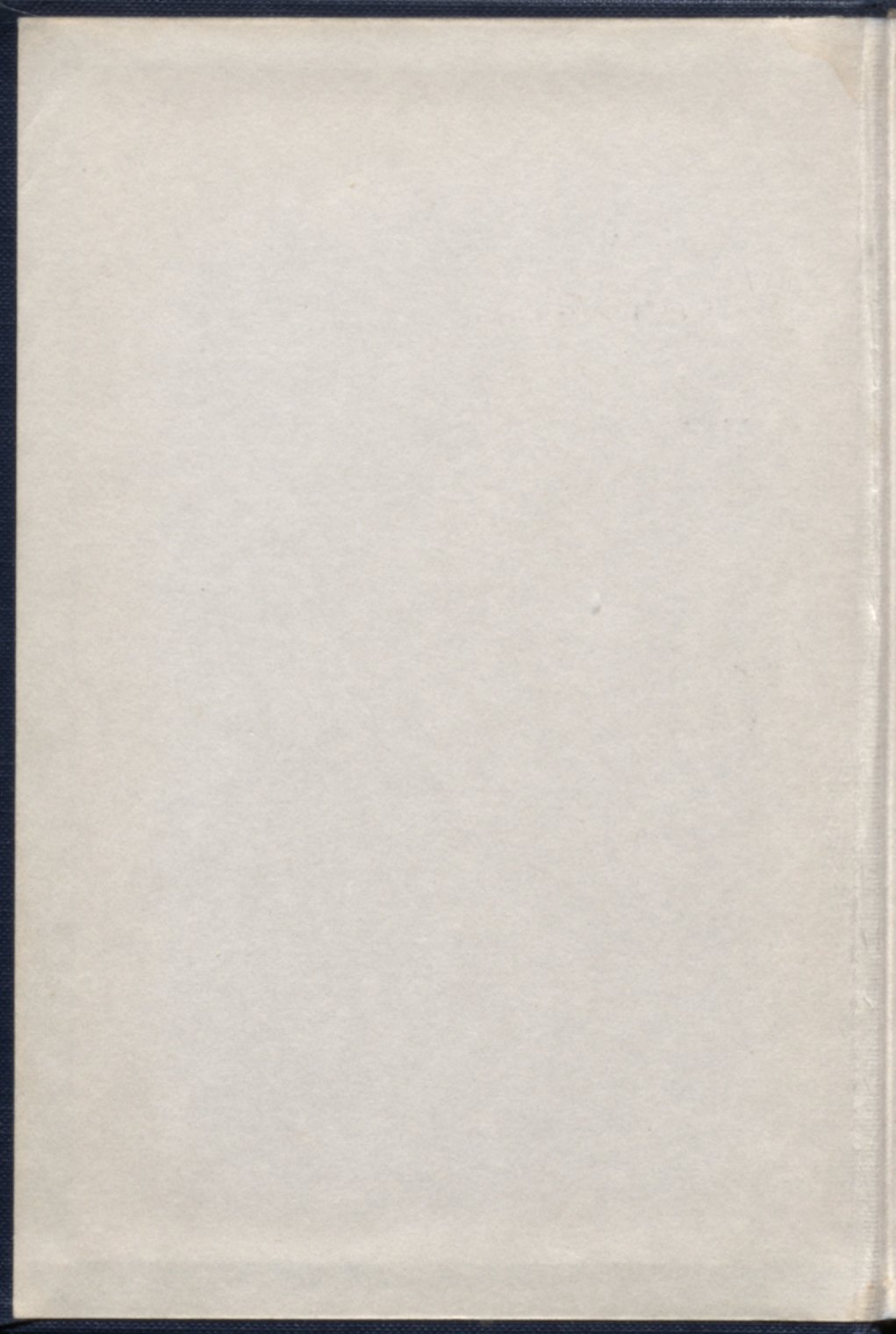


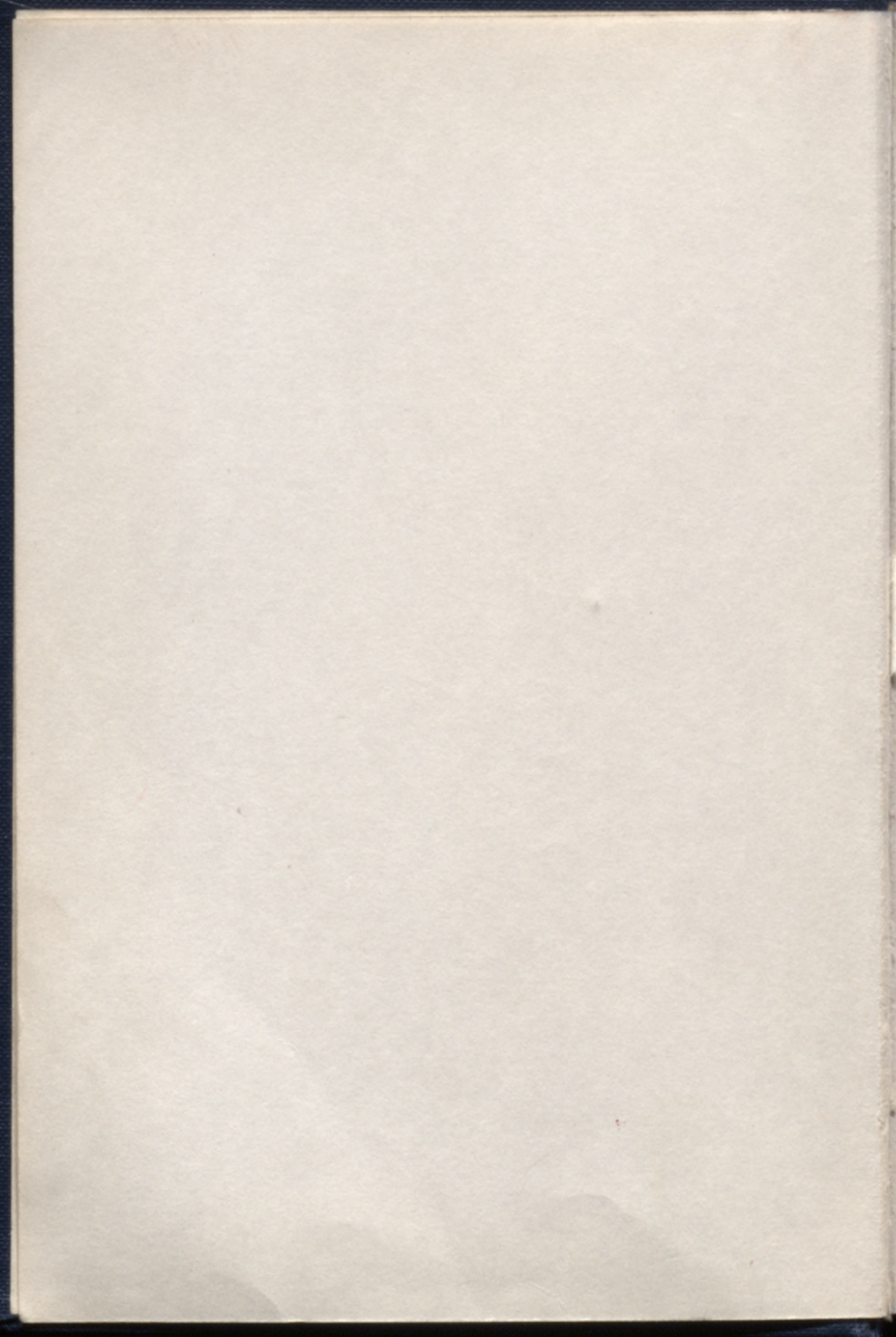
90-3

697

卅



893



Prof. Dr. Pauls Jurevičs

KULTŪRAS SEJAS

L

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

LIBRARY

90-3

697

L
37

PROF. DR. PAULS JUREVIČS

Kultūras sejas

ESEJAS

DAUGAVA

1960

893

156

Vāku un sējuma metu darinājis

NORMUNDS HARTMANIS

LATVIJAS VALSTIS
BIBLIOTEKA

~~90~~ 20.456
030611882

Printed in Sweden

APPELBERGS BOKTRYCKERI AB
UPPSALA 1960

S A T U R S

- 7 Priekšvārdi
- ✓ 9 Augstkultūras ideāls
- 27 Angliskā vide
- 51 Austrālijas impresijas
- 73 Amerikānisms eiropiešu skatījumā
- ✓ 100 Kultūras oriģinālitate ✕
- 127 Mūsu pagātnes aktualitate
- 157 Cīņa par likteni
- 187 Ievads eksistences filozofijā ✕
- 209 Abstraktā māksla un sirreālisms
- 229 Literātūras sabiedriskās problēmas Francijā
- 251 Literārizētais cilvēks
- 291 Kāda jauna pasaules apgarotības mācība
- 321 Statiskā un dinamiskā reliģija
- 356 Platons

CONTENTS

THE HISTORY OF THE

1. THE HISTORY OF THE

2. THE HISTORY OF THE

3. THE HISTORY OF THE

4. THE HISTORY OF THE

5. THE HISTORY OF THE

6. THE HISTORY OF THE

7. THE HISTORY OF THE

8. THE HISTORY OF THE

9. THE HISTORY OF THE

10. THE HISTORY OF THE

11. THE HISTORY OF THE

12. THE HISTORY OF THE

13. THE HISTORY OF THE

14. THE HISTORY OF THE

15. THE HISTORY OF THE

16. THE HISTORY OF THE

PRIEKŠVĀRDI

Mēs bieži runājam par kultūru kā par vienu noteiktu lietu. Ir jau arī iespējams ļoti vispārīgi aprakstīt šo vienu lietu. Bet tad ir pareizāk saukt to par kultūras ideju. Konkrēti tā vienmēr sastopama tikai atsevišķos iemiesojumos, katrreiz ar visai individuālu seju. Viens šāds kultūras individuālo seju izpaušums ir tas, ko rāda tautu dzīves veidi, kas vienmēr ir ne tikai iedzimtā temperamenta, bet arī kultūras produkti, un vienmēr ir interesanti vērot, kādi apstākļi tos veidojuši tādus un ne citādus. Tāpat visas, šķiet, svarīgākās un visai cilvēcei kopējās problēmas katrs domātājs un rakstnieks redz citā aspektā un dod savu individuālizētu atbildi, ko atkal palaižam vismaz pa daļai noteikuši kādi īpatnēji laika un vietas apstākļi, — un tā atkal parāda kādu īpatnēju kultūras seju. Mums, dzīvojot svešumā, ir labi, ja apzināmies to zīmogu, ko apkārtējai dzīvei un cilvēku spriedumiem ir uzspiedusi attiecīgā vieta un laikmets, lai mēs tā nezaudētu paši savu īpatnējo spriedumu, kurā nepieciešami jāietērējas arī visdrošākām vispārējām patiesībām, jo tikai tā mēs varam tās pilnīgi aptvert un padarīt par savām, paši nezaudējot sevi. Būs dabiski, ja šādā uzdevuma izpratnē tiek ierādīta plašāka vieta tieši pašu īpatnējo kultūru liecinieku izteikumiem.

No šai krājumā iespiestiem apcerējumiem pirmiespiedumi ir Mūsu pagātnes aktuālitate, Cīņa par likteni, Kultūras oriģinālitate (izņemot pirmo nodaļu), Angliskā vide (arī iz-

ņemot pirmo nodaļu). Raksts Austrālijas impresijas ir pilnīgi pārstrādāts un ļoti paplašināts. Vēlreiz tiek iespiesti apcerējumi Statiskā un dinamiskā reliģija (kas interpretē Bergsona uzskatus) un Platons, jo gandrīz visos citos apcerējumos ir atsaucies uz šiem divi filozofiem, un tie ir it kā dziļākā idejiskā aizmugure, kas var palīdzēt labāk saprast dažu citu rakstu domu gājienus.

P. J.

AUGSTKULTŪRAS IDEĀLS

Ja mūsu dienās būtu jāmeklē autori, kas bezbailīgi un līdz galam aizstāv kādu ne gluži parastu tezi, neizvairīdamies ne no kādām tās konsekvencēm, tad visbiežāk tādus varētu atrast Anglijā — tā līdz šim bijusi izcilākā spēcīgu oriģinālu, savādnieku un dumpinieku audzinātāja, kas tad palaikam nostājas opozīcijā pret pašu sabiedrības milzīgo majoritāti. Pie šādiem bezbailīgiem autoriem, blakus B. Šovam, B. Raselam, O. Hakslijam u. c., pieder arī Klaivs Bells (Clive Bell, dz. 1881.), kas anglosakšu zemēs plaši pazīstams kā liela autoritāte mākslas jautājumos. Viņa grāmata par mākslu (*Art*) savā laikā bija stipri revolūcionāra un uzrakstīta Van Goga, Sezanna un Matisa mākslas ietekmē, un, kaut gan tanī paustie uzskati ir diezgan ekstravaganti, tā tomēr pieņemta kā viena no rokas grāmatām mākslā angļu universitātēs.

Klaivs Bells ir rakstījis arī vēl par Sezannu, par franču glezniecību, par 19. g. s. glezniecību. Viņa uzskatu atreferējums par kultūru, ko es te sniegšu, pieturēsies galvenā kārtā pie viņa grāmatas *Civilization* (*Civilizācija*, izd. arī Pelikana grāmatu sērijā), kas sarakstīta starp abiem pasaules kariem, bet nav vēl nekā zaudējusi no savas aktuālītātes.

Kā palaikam šiem radikāliem angļu autoriem viņam būs spīdošs stils un daudz asprātību, bet tas būs arī, bez šau-

bām, drusku vienpusīgs. Tāpēc, ja arī gandrīz visam tam, kas no viņa uzskatiem šeit atreferēts, varētu piekrist, vēlāk tomēr būs jāceļ pret viņu iebildumi par to, ko viņš nepasaka.

Viedoklis, no kuŗa Bells pieiet kultūras problēmai, kā allaž angļiem, ir empirisks, t. i. balstīts pieredzē, kas nozīmē, ka tas reizē arī vēsturisks, jo kultūras jau ir kaut kas, kas ir dots vēsturē, tās veidojas ilgā laikā, un to elementi, vismaz galvenie, doti jau kopš senas pagātnes. Kas kultūra ir vispār, tas Bellu īsti neinteresē. Mēs viņa vietā īsumā teiktu, ka kultūra visplašākā nozīmē ir viss tas, ko cilvēks rada savas dzīves un sevis paša uzlabošanas resp. izkopšanas dēļ. No šī viedokļa nekur nebūtu tādas cilvēku grupas, kas būtu pilnīgi bez kultūras, kas nebūtu jau kaut cik attālinājusies no dabas, nebūtu jau kaut cik pārveidojusi to resp. savu situāciju tanī. Jau primitīvais akmens cirvis un šķēps un loks, pirmie piejaucētie dzīvnieki un stādi iezīmē kultūru, un tāpat visi pirmatnējie reliģiskie ticējumi, kas ietver arī morāli, dzeju un pasaules izskaidrojumus, ir jau tāli soļi uz priekšu kultūrā.

Bet Bellu šī „kultūra vispār” neinteresē. Uzdevums, ko viņš nolīcis sev, ir: noskaidrot, kas ir *a u g s t k u l t ū r a* — *high civilization*. Un te viņš tad paradoksāli teic, ka tie kultūras elementi, kas piemīt jau primitīvām vai barbariskām kultūrām, nav zīmīgi augstkulturāi un tās definīcijā nedrīkst ietilpt. Viņš meklē tieši to specifisko, kas atšķir augstkultūru no kultūras vispār, un tāpēc saka, ka tas nav ne reliģija, ne morāle, ne patriotisms, ne daudzas citas labas lietas, kas allaž tiek uzlūkotas par augstām vērtībām. Tās atrodamas jau primitīvās tautās, bet viņu interesē noskaidrot, kas ir zīmīgs vienīgi augstkulturāi.

Ja viņš negrib būt pilnīgi patvaļīgs, tad vienīgais ceļš šī uzdevuma veikšanai ir: aplūkot tos periodus dažu tautu vēsturē, ko vairāk vai mazāk vienbalsīgi mēdz atzīt par šādiem augstkultūras periodiem. Kā tādus palaikam min vismaz trīs: sengrieķu Atēnās piekto un ceturto gadsimteni

pr. Kr., renesanses laikmetu Itālijā 15. g. s. un 16. g. s. sākumā un tad laikmetu Francijā no apm. 1650. g. līdz franču revolūcijai 1799. g. Šo laikmetu aplūkojums, Bells domā, dod viņam tiesības izvirzīt vismaz divas raksturīgas augstskultūras iezīmes: pirmkārt, tanī ir dzīva vērtību izjūta (*sense of values*), otrkārt, tanī „valda prāts”.

Ja pievēršamies teizei, ka augstskultūras cilvēku raksturo „vērtību izjūta”, tad jāsaprot, ka tā nav gluži pareiza. Bellam īsti būtu vajadzējis teikt: „pareiza (pēc viņa domām) vērtību izjūta” — jo bez kaut kādu vērtību izjūtas jau nav neviena laikmeta, nedz cilvēka: visa cilvēku dzīve jau nav nekas cits, kā tikai tiekšanās pēc vērtībām un to realizēšanas. Vēl precīzāk būtu izlietot Nikolaja Hartmaņa schēmu, kas izšķir nepieciešamās un augstākās vērtības. Par nepieciešamām vērtībām var saukt tās, kas nepieciešamas dzīves uzturēšanai, piem., ēdienu, dzērienu, drēbes, mājas u. tml., pie kam gandrīz visām tām materiāls raksturs. Kaut gan šīs vērtības ir nepieciešamas, tomēr maz būs tādu, kas tās uzlūkotu arī par sevišķi augstām. Par augstām vērtībām, turpretim, uzlūkos tādas kā reliģijas, mākslas, zinātnes, ētikas un tml. vērtības. Cilvēks, kā tīri animāla būtne, varētu īsti bez tām iztikt — tās nav „nepieciešamas”, bet īsti cilvēcīgu dzīvi tas gan arī nevarētu dzīvot. Ļoti bieži šo divējādo vērtību dažādo raksturu labi neizšķir, kas tad ir par cēloni neauglīgām diskusijām. Pati par sevi tomēr šī izšķirība nav mākslīga, kāda zināšana par to ir visiem, jo vairums cilvēku, piem., uzlūko par kauna lietu pārdoties par naudu, un no šejienes tad nāk tādas lietas kā nicināšana pret nodevību, pret prostitūciju, pret lišķību — godu vairums tomēr vērtē augstāk par naudu. Visumā neviens negrib dzīvot tīri animālu dzīvi, un, ja būtu jāizšķir par alternatīvu — vai nu dzīvot laimīgu „cūkas dzīvi”, vai cilvēcīgu dzīvi, kas saistīta ar ciešanām, vairums laikam izšķirtos par pēdējo.

Kad Bells saka, ka augstskultūra ir saistīta ar „vērtību izjūtu”, tad viņa doma īsti ir, ka augstskultūra pastāv aug-

stāko vērtību atzīšanā un prioritātes piešķiršanā tām. Tikai viņš šo augstāko vērtību skalu stipri ierobežo — īsti reducē to gandrīz vienīgi uz aistētiskām, intelektuālām un dažu cilvēcisko attiecību vērtībām (apgarotu dzimumu mīlestību, laipnību, toleranci, labām manierēm, asprātīgu un dziļu konversāciju u. c.). Nav tā, ka viņš neatzītu citas vērtības, ko parasti atzīst par augstām, piem., reliģiju, ētiku, patriotismu, bet viņš neuzlūko tās par zīmīgām laikmetiem, kas ir vispār atzīti par augstskultūras izpaudējiem. Viņa grāmatas nolūks īsti ir izcelt un rādīt viņa izvēlēto augstāko vērtību preeminenci — un viņš neapgurst savos mēģinājumos jo spilgti rādīt to, lietojot bieži ļoti asprātīgu stilu un nereti izvēlēdamies drastiskus piemērus.

Pakavēsimies drusku pie šīs viņa argumentācijas. Viņš to sāk ar savu pamatjēdzienu paskaidrošanu: „Vērtību izjūta, kā es šo terminu saprotu, ir tikai tiem, kas ir spējīgi upurēt acīm redzamos un tiešos labumus tālāk esošiem un smalkākiem. Cilvēkus, kas upurē komfortu skaistumam — nepamudināti uz to ne ar kādu māņticību vai praktisku apņēmību — es uzlūkotu par apbalvotiem ar vērtību izjūtu. Tāpat dot priekšroku ne tehniskai, bet liberālai audzināšanai — audzināšanai, kas māca vairāk kā jādzīvo, nekā kā pelnīt naudu, ir atkal cita izpausme augsti kultūrālai vērtību izjūtai. Prāts, pēc manām domām, ir padarīts par valdnieku, ja ir nodibinājies uzskats, ka ikviena lieta prasa un tai galu galā arī jāpieļauj racionāls izskaidrojums un atbilstošums.” Tas nenozīmē, ka viņš skatītos viegli uz vērtībām, ko mēs nosaucām par nepieciešamām. Viņš pilnīgi atzīst, ka būtu gan neiespējams ieskaidrot kādam eskimosam, ka pēdējā instancē kādam sonetam ir lielāka vērtība nekā ceptai olai, jo ceptās olas vērtība tam uzņēmās daudz spiedīgāk un tiešāk. Un tāpat cilvēkus, kas dzīvo bada vai nosaltšanas briesmās, būtu veltīgi pārliecināt par liberālās audzināšanas pārākumu par tīri praktisko. Pirms kāds spēj novērtēt tos garīgos pārdzīvojumus, ko dod garīgās vērtības,

tā eksistencei jābūt nodrošinātai — tas ir par daudz evidenti, un par to nevar būt daudz diskusiju. Vēlāk viņš izvirza pat tezi, ka, lai augsta kultūra varētu pastāvēt un plaukt, vajadzīgi cilvēki, kas būtu materiāli tik labi nodrošināti, ka tiem nevajadzētu strādāt nekādu „maizes darbu”. Ar to gan viņš nedomā, ka tagad pastāvošās turīgās šķiras būtu tādas, kas pelnītu savu izcilo stāvokli, jo veicinātu kultūras augstumu; viņš, šķiet, aizstāv diezgan radikālu turības pārdalīšanu par labu augstas kultūras cilvēkiem, kaut gan citā ziņā par kādu sociālistisku programmu viņš ir dzirdēt negrib.

Šis pašreizējās turīgās šķiras (it sevišķi Anglijā, kā Bells domā) jau tāpēc vien nevar augsti vērtēt, ka tās ir pavisam tāli no tā, lai garīgās vērtības liktu augstāk par praktiskām resp. derīgām. „Tā ir”, saka Bells, „barbara — filistieša — iezīme, ka, būdams bez vērtības izjūtas, nespēdams izšķirt starp mērķiem un līdzekļiem, un tiešiem līdzekļiem un tālāk stāvošiem, tas grib zināt, kādam nolūkam ir derīga māksla, filozofija un tīrā zinātne. Atbilde, ka tie ir tieši vai gandrīz tieši līdzekļi augstvērtīgiem un visintensīvākiem emocionāliem pārdzīvojumiem, aiz pašsaprotamiem iemesliem neatstāj uz viņu nekādu iespaidu. Ir veltīgi teikt viņam, ka tās ir atslēgas, ar kuņām var atslēgt vārtus paradīzei, — ja jūs nespējat iedvest viņam apetīti pēc šīs paradīzes. Bet kā jūs varētu to panākt? Vienīgi, es domāju, ļaujot viņam kaut kā ieskatīties šai paradīzē. Bet kā ļaut viņam ieskatīties, to es nezinu, bet es domāju, ka audzināšanai vajadzētu to panākt. Ja skolotāji varētu kaut kā likt parastiem zēniem un meitenēm apjaust, ka, kaut gan tiem pasaule, šķiet, nesola neko vairāk kā maz naudas un daudz darba, ka par spīti tam ikviens no tiem var, ja grib, dzīvot dzīvi pilnu īstu un brīnišķīgu baudu, — ja skolotāji spētu likt tiem aptvert, ka prieks, ko pārdzīvo, sēžot viens pats savā istabiņā ar dzīvu, labi vingrinātu un labi ar zināšanām apgādātu prātu un ar grāmatu rokā, ir lielāks nekā prieks, ko rada jachtu un sacīkšu zirgu iegūšana, un ka sajūsma, ko rada laba glezna

vai Mocarta koncerts, ir lielāka nekā tā, ko dod pirmais šampanieša malks, — ja skolotāji spētu to izdarīt, tad, es domāju, cilvēces centrālā problēma būtu atrisināta.”

Katrā ziņā cilvēks ar „vērtību izjūtu”, nevar būt filistietis — tas vērtēs mākslu, domu un atziņu to pašu dēļ un nevis to derīguma dēļ, un tas nozīmēs, ka tie viņam ir līdzekļi augstvērtīgiem garīgiem pārdzīvojumiem (*good states of mind*), kas vienīgi var būt pēdējie mērķi. Tā kā mākslas darbi ir tieši līdzekļi aistētiskai ekstazei, tad tie ir arī tieši līdzekļi labajam. Bet tā kā praktiski neieinteresēta tiekšanās pēc zinātniskām un filozofiskām patiesībām rada līdzīgus pārdzīvojumus, tad arī šie pārdzīvojumi pieder šo pēdējo resp. augstāko mērķu šķirai.

Tāpēc tad arī visaugstāk vērtējama tā izglītība, ko sauc par liberālo, t. i. apmēram tā, ko sniedz ģimnazija pretstatā tehniskām skolām. „Kultūralais cilvēks”, saka Bells, „tiecas pēc izglītības, kas būtu pēc iespējas tiešākais līdzeklis kādam īstam pēdējam labumam. Viņš izkopj savas domāšanas un jušanas spējas, tiecas pēc patiesības un iegūst zināšanas ne to praktisko vērtību dēļ, kādas tām varētu piemist, bet to pašu dēļ, vai — lai ar to atšķirtu viņu no faktu kolekcionāra un no sacensību mīklu uzvarētāja — to spējas dēļ atklāt bagātās un kompleksās dzīves iespējamības. Filistietis, būdams bez vērtību izjūtas, sagaida, ka audzināšana tam parādīs ceļu uz bagātību un varu, kas, patiesībā, ir vērtīgas tikai par tik, par cik tās ir vairāk vai mazāk attāli līdzekļi tam, uz ko liberālā audzināšana ved tieši. Liberālā audzināšana māca mūs priecāties par dzīvi, — praktiskā audzināšana māca iegūt lietas, kas tad netieši var padarīt mūs vai citus spējīgus baudīt to.”

Speciālists tāpēc nekad nebūs pilnīgi kultūrāls. Lai kāds kļūtu kultūrāls — nepieciešama izglītība. Apdāvināts cilvēks, bet bez izglītības, nespēs savus personīgos pārdzīvojumus vest sakarā ne ar pagātni, ne ar nākotni, nevarēs arī pētīt paša ideju un jūtu cēloņus un konsekvences vai rota-

ļāties ar to analogijām, viņš būs kā cilvēks, kas visu mūžu ir dzēris smalku vīnu, bet nekad nav kavējis pie tā garšas, baudījis tā smaržu, smaidījis par tā krāsu. Bez izglītības, lai cik tas būtu apdāvināts, tam jāpaliek šo pieredžu priekš-telpā, tam nav atslēgas, lai tiktu iekšā īsto prieku valstībā. Katrai domai un katrai jūtai ir savi virstoņi, kas nav dzir-dami neievērinātai ausij. Spēlējies ar ikvienu no tiem, tik-līdz tas rodas, atklāt visnegaidītākās implikācijas visnegai-dītākās vietās, redzēt ikvienu jautājumu no desmit dažādiem viedokļiem, redzēt un just sevi citādos apstākļos, — tie ir tie prieki, ko dod izglītība un vienīgi izglītība, — un šie prieki ir pielīdzināmi garīgās dzīves šampanietim un kaviāram, un ir pārāki par to materiāliem veidiem.

Tāpēc Bells tehnisko izglītību neuzlūko par īstu izglītī-bu. Bez šaubām, tā ir nozīmīga. „Ir labi”, saka viņš, „ja māca zēnus, kā iegūt iespējami vairāk piena no sešām govīm, un meitenes, kā vest grāmatas.” Šāda zināšana ir līdzeklis uz labu un tātad līdzeklis kultūrai, — bet tikai attāls lī-dzeklis. Viņš domā, ka izglītība īsti ir „glītošana” un vilk-šana uz augšu, un tas nav tas pats kā mācīšana, kā „tikt uz priekšu”, kas precīzā angļu valodā nozīmējot, kā „taisīt naudu” (*make money*). Izglītības mērķis ir cits, proti — „mācīt saprast dzīvi un pricāties par tās smalkākām bau-dām.”

Ja nu kāds audzināšanas rezultātā ir ieguvis galvenos kultūras priekšnoteikums — vērtību izjūtu un sapratību, tad no tām izriet vesela rinda citu sekundāru kultūras cilvēka vērtīgu īpatnību: tam patiks patiesais un skaistais, tas būs tolerants, tam piemītis intelektuāls godīgums, iz-vēlība, humors, labas manieres, zināšanas kāre, nepatika pret vulgāro, brutālo un neapvaldību, tas būs tālu no māņ-ticības, liekulīgas kautrības, tam būs nicināšana pret utilitā-rismu un filistrismu, — vārdu sakot, tam būs visas īpašības, kas dara paša un citu dzīvi saldu un gaišu. Kultūrālais cil-vēks tāpēc cīnīsies pret saviem instinktiem, ja tie kavēs to

klūt pilnīgi kultūrālam. Viņš nepadosies barbariskām kaislībām, jo tās nedod ilgstošu prieku, — tās tāpat traucē laimi, kā samaitājies zobš. Neatteikdamies principā ne no vienas baudas, viņš tomēr bieži apvaidīs sevi, proti — tad, kad redzēs, ka, sekodams dabiskai tieksmei, tas upurē augstāko zemākam. Tieksmi uz zemākām baudām tas apspiedīs vai vismaz ierobežos, viņš nekad nepieņems visur bez ierunām dabu, kāda tā ir. Viņa mērķis ir just dzīves prieku (*enjoy life*) — gan dzīvē visumā, gan it sevišķi tās smalkākās un apslēptākās detaļās, — un galvenais līdzeklis te ir domāšanas un jūšanas intensīva kultivēšana. Sevišķi tas tad tomēr akcentēs aistētiskās vērtības, jo bez biežām un satraucošām aistētiskām emocijām kultūrālā dzīve riskē kļūt tukša. Visumā, kā redzam, Bella cildinātā smalki kultūrālā dzīve pienāk visai tuvu jau senatnē slavinātai „kontemplatīvai dzīvei”, un, ja arī aistētiskie pārdzīvojumi nav vienīgie, kas konstituē šo augsti kultūrālo dzīvi (personīgo attiecību — piem., mīlestības — pārdzīvojumi parasti būs vēl intensīvāki), tie tomēr ir tanī visdrošākie un ilgstošākie.

Tiesā atkarībā no šīs ievirzes tad arī būs augstkultūras cilvēka nepatika pret „aktīvo” dzīvi — tas piedalīsies tanī tikai par tik, cik absolūti nepieciešams tā eksistencei. Aktīvitāti — un Bells, šķiet, te it sevišķi domā sabiedrisku, bet vēl vairāk politisku aktīvitāti — tas vispār necienīs, jo, ja arī tā dažreiz ir vērtīga ar saviem rezultātiem, pati par sevi tā ir nevērtīga un, palaikam, sliktu garīgu stāvokļu avots. Bells domā, ka aktīvitātes cilvēki ir cilvēces nelaime: tie nespēj atrast apmierinājumu ne mīlestībā, ne draudzībā, ne radišanā, ne skaistuma kontemplācijā, ne patiesībā, ne atziņā, — tie tiecas pēc varas, tie grib uzspiest savu gribu, tie grib jaukties citu dzīvē. Vērsdams skatu, šķiet, uz tādiem cilvēkiem kā Musolini un Hitlers, Bells saka, ka šie aktīvitātes cilvēki ir imperiju radītāji, ir cilvēces glābēji no tā, kas tanī ir labākais, — un tā tie ir īstie barbarisma pīlāri. Paši nespējīgi uz kultūrālām baudām, tie necieš, ka citiem,

vairāk apdāvinātiem, būtu tādas. No tiem tad nāk darba evaņģelijs — it kā darbs pats par sevi būtu kas labs, — no tiem nāk kaņi, vajāšanas, inkvizīcijas, policejiskie rīkojumi un visa uniformēšana. Tie organizē naidu pret visu, kas ir neparasts, t. i. pret visu, kas ir izcils un rets. Tādu nav daudz, bet, tā kā masas ir aprobežotas, tad tie palaikam tomēr iegūst varu.

Bells tātad ir pret saistīšanos ar masām: kultūrālais cilvēks nav ganāmpulka cilvēks, viņš visumā ir individuālists, — izņemot tomēr tai ziņā, ka viņš labprāt biedrosies ar citiem kultūrāliem cilvēkiem, jo kultūras kodols vienmēr ir cilvēku grupa, ne atsevišķais īpatnis. Šādu augsti kultūrālu cilvēku grupas tad arī ir kultūras sējējas.

Bet kas īsti būs šie augstās kultūras cilvēki? Vai to grupa sakrītīs ar augsto vērtību radītāju grupu? Bells tā nedomā. Radošo cilvēku, piem., mākslinieku, nav tik daudz, lai radītu veselu sabiedrību. Tāpēc kultūrālais cilvēks viņam nav nepieciešami kultūras vērtību radītājs, bet galvenā kārtā smalks šo vērtību novērtētājs. Barbariskas sabiedrības tāpēc neizslēdz, ka atsevišķi cilvēki rada tanīs augstas kultūrālas vērtības, un, no otras puses, kultūrālie laikmeti ne vienmēr būs izcili arī tieši radišanas darbā: zīmīga tiem būs tikai izcilā augsto kultūras veidojumu novērtēšana, cienīšana un spēja dzīvot tanīs, baudīt tos un likt arī citiem cienīt un iemīlēt tos.

No šī viedokļa tad arī kļūst skaidrs, kāpēc Bells, līdzīgi vairumam angļu literātu, tik ļoti cienī frančus un tik bargi izteicas par angļiem, kaut pats būdams anglis. Franču tautai kultūras ziņā tās lielais gadsimts bija laikmets no 17. g. s. vidus līdz apm. lielajai revolūcijai. Šai laikā franču augstākā sabiedrība lielā mērā dzīvoja it sevišķi garīgās interesēs: te uzplauka saloni, kuņģos galvenie sarunu temati bija filozofija, zinātne, dzeja, māksla un sasniegumi šinīs nozarēs. Filozofi un zinātnieki allaž tika uzņemti visaugstākā sabiedrībā un bija visu intereses degpunktā, — atcerēsimies kaut vai tikai

angļu filozofa Hjūma triumfu Parīzē šai laikā un tāpat tad dzīvojošos enciklopēdistus un Voltēru un Ruso, kas, vismaz zināmos brīžos, tika kā uz rokām nesti un aptecēti, un viņu vārdi tverti kā orākulu izteicieni. Un no šī laikmeta franči nekad nav zaudējuši savu interesi par garīgām lietām, un lielle domātāji un mākslinieki tur vienmēr ir cienīti un sumināti. Tāpēc jau arī visi radošie gari allaž no visām pasaules malām ir braukuši uz Parīzi meklēt tur atsaucību saviem darbiem un gandrīz arī vienmēr atraduši to.

Gluzi citi apstākļi ir Anglijā. Garīgu vērtību radītāji tur nav nekādā cieņā: cienīti tiek tikai praktiski sasniegumi, bagātība, augsts sabiedrisks stāvoklis. Pāri vidusmēram stāvošam anglim, saka Bells, nav savā zemē uz kā balstīties. Tam jāatrod pašam savs ceļš, jo visi iebrauktie ceļi ved tikai caur tuksnešiem uz intelektuāliem zaņķiem. Pirmās šķiras angļa vai anglietes dzīve ir nepārtraukta cīņa pret nesimpatizējošo un pat tieši naidīgo sabiedrību tiem apkārt. Angļu zēns ar smalku jūtīgumu, ar tieksmēm uz mākslu, ar pirmās šķiras inteliģenci būs vienmēr opozīcijā pret pasauli, kuŗā tam jādzīvo, jo viņam ir neiespējami pieņemt šeit valdošās nacionālās konvencijas, kas izteic tieši to, kas ir vizzemākais bezgaumīgajā sabiedrībā. „Viņš,” saka Bells, „kā var paredzēt, tiks audzināts atmosfairā, kur ikviena doma, kas neved ne pie kāda praktiska mērķa, tiks nicināta, vai, labākā gadījumā, iegūs paviršu komplimentu, ja kāds liels vīrs, par spīti savējo opozīcijai, iegūs eiropisku slavu un tad tiks pienācīgi apbalvots ar kādu titulu vai nekrologu *Times* slejās. Kas attiecas uz māksliniekiem, tad, ja tie neiegūst vai nu komerciālus panākumus vai kanonizāciju kādā publiskā galerijā, ir droši, ka tie būs tikai zobgalību priekšmeti ģimenē. Tā viņa delikātākās jūtas tiks nemitīgi aizskartas un aizvainotas, viņš dzīvos kā meža zvērs, kā ar kauna traipu iezīmēts izdzimums, kamēr audzināšana kādā slavenā, bet brutālā koledžā vai nu salauzīs tā garu, vai padarīs to par dumpinieku uz visu mūžu.”

Šī Bella attiecība pret angļu sabiedrību dod mums — pārējot uz viņa uzskatu novērtējumu — atslēgu dažu viņa uzskatu labākai izpratnei. Viņa garīgo vērtību pārākuma raksturojumu, vispārīgi ņemot, var uzlūkot par gluži izcilu, spēka pilnu un spilgtu, un tāpat viņš ir sevišķi labi pratis — ne bez sarkasma — nesaudzīgi atklāt moderno „barbaru” vērtību izjūtas aprobežotību, seklumu un tukšību. Tomēr pat ne sevišķi uzmanīgam lasītājam, šķiet, dursies acīs, ka arī viņš, kā jau atzīmēts, sirgst ar kādu šaurību augstāko vērtību izpratnē. Viņš atklāti atzīst īsti tikai aistētiskās un intelektuālās vērtības, bet negrib neko dzirdēt par ētiskajām. Tās pēc viņa domām piemīt jau barbariem un tāpēc nevarot būt raksturīgas augstai kultūrai. Augsti kultūralais cilvēks nepavisam nesakrīt ar to, ko saucot par „labo cilvēku”, tas varot būt arī „nemorāls” un „ļauns”, un te viņam prātā, šķiet, tādi cilvēki kā Alkibiads senatnē, kā Čezare Bordža renesansē, un vēl daudzus citus piemērus te, šķiet, varētu atrast. Šķiet, ka šo ievirzi izprast augsti kultūrālo cilvēku kā vienaldzīgu un pat opozicionāru pret morāli, viņam lielā mērā sugestējušas viņa attiecības pret angļu sabiedrību. Šinī sabiedrībā valdošais, pēc viņa domām, liekulīgais svētulības gars, kas saistās ar daudzu aistētisku un intelektuālu vērtību nesaprašanu un neatzīšanu (ev. pat ar vajāšanu), liek viņam uzlūkot to, ko šinī sabiedrībā sauc par morāli, par nesavienojamu ar augstu kultūru. Bet ar to tas loģiski kļūdās: slēdzienu, kas attiecināms tikai uz morāli šai minētā specifiskā izpratnē, tas attiecina uz morāli vispār un tad saka, ka morāle vispār nepieder pie tām augstām garīgām vērtībām, kuŗu respektēšana konstituē augsto kultūru. Ar to viņa augstkultūras izpratne kļūst par šauru un ir kritizējama, jo nāk konfliktā ar viņa paša kritērijiem un secinājumiem.

Tiešām, kas Bellam ir augstākais kritērijs, ka kāda lieta ir cienīga tikt, tā sacīt, uzņemta „augstkultūras inventārā”? Nekas cits, kā tās spēja radīt cilvēkā „labus gara stāvokļus”.

Bet ja tā, — vai tad tieši morāliski vērtīgie akti nav tie, kas vislielākā mērā ir spējīgi radīt tos? Vai nav jau simt reizes teikts un rādīts, ka tieši tas, ko sauc par „labiem darbiem”, visvairāk pacilā un apskaidro cilvēku un dod tam vislielāko apmierinājumu? Ja cilvēks, kaut ar lieliem upuriem, palīdz izmisušiem, remdina ciešanas nelaimē esošiem, piedod ienaidniekiem un varbūt pat glābj tos, ja tas upurējas kādam augstam mērķim, kas cilvēcei nāk par labu — vai tieši šādi darbi nerada gan pašā darītājā, gan palaikam vēl arī viņa darbības objektos un lieciniekos „vislabākos garīgos stāvokļus”? Un vai šādiem darbiem tāpēc (un vēl citu iemeslu dēļ) nevajadzētu visvairāk piederēt pie augstkultūras, tā sacīt, „dzelzs inventāra”, sekojot jau tieši paša Bella kritērijam?

Bells varbūt atbildētu, ka šādi ētiski augstvērtīgi akti nekonstituē augstkultūru un nav zīmīgi tai, jo morāle vispār pastāv jau primitīvās tautās. Te būtu jāsaka, ka varbūt tiešām augsta morāle vien pati par sevi nekonstituē to, ko esam paraduši saukt par augstkultūru. Bet jautājums ir, vai b e z tās, ja mēs to izlaižam, var būt kāda īsta augstkultūra? Arguments, ka nekas, kas atrodams arī zemākās kultūras pakāpēs, nevar būt zīmīgs augstkultūrai, neiztur kritiku. Visi augstkultūras elementi atrodami jau arī zemākās kultūras pakāpēs. Tā gandrīz visās primitīvās kultūrās atrodami jau mākslinieciskās aktivitātes produkti, un bieži tik pilnīgā veidā, ka daži mākslas kritiķi noliek tos augstāk par moderno mākslu.

Tāpat nevarēs noliegt arī intelektuālās kultūras elementus jau primitīvā pakāpē. Mēs te atrodam jau daudz eksaktu novērojumu par parādībām dabā un dzīvnieku dzīvē, daudz vispārinātu atzinumu par cilvēka dzīves nosacījumiem (dzīves gudrību), atrodam asprātīgas mīklas, redzam jau uzkrātus astronomiskus novērojumus (Chaldejā), pat dziļas spekulācijas par dzīves dziļāko būtību (Indijā), ir atrodami pat jau kritiski un skeptiski spriedumi par dau-

dzām lietām, piem., gan Indijā, gan arī Grieķijā pie Herakleita, t. i. sestā gadsimtā pr. Kr., tātad vēl archaiskās kultūras pakāpē. Bet ja šīs aistētiskās un intelektuālās kultūras prezenze jau archaiskos apstākļos nediskvalificē to būt par augstkultūras reprezentanti, tad kāpēc lai ētiskās kultūras prezenze tādos pašos apstākļos diskvalificētu to ietverties augstkultūrā? Teiks varbūt, ka starp maz attīstītiem aistētiskiem un intelektuāliem elementiem primitīvās kultūrās un to uzplaukumu vēlāk ir milzīga starpība un ka tieši tikai šis uzplaukums atļauj iekļaut šos pēdējos izpaudumus augstkultūrā.

Bet vai tāpat nevajag tad spriest arī par morāli? Ir zināms zemākas morāles veids, ko, sekojot Bergsonam, varam saukt par „slēgto morāli”, kas ir zīmīga primitīvām sabiedrībām un īsti ir tikai cilts egoisma izpausme. Cilvēkam te ir pienākums tikai pret paša cilti un tās locekļiem: viņam jādara un jāpacies viss, kas cilti sarga un stiprina. Pret cilvēkiem ārpus paša cilts tam nav nekādu ētisku pienākumu: tos var vajāt, aplaupīt, iznīcināt, — un viss tas ir labi, ja tas nāk par labu ciltij, vai pat, vienkārši, nekaitē tai. Bells, šķiet, izprot morāli vienīgi šai aspektā, kuŗā ietilpst arī dažādi „tabu” dzimumu attiecībās, un ļoti iespējams, ka šo izpratni tam sugestējuši novērojumi viņa paša tuvākā apkārtnē. Bet ir skaidrs, ka tas nav vienīgais morāles veids. Blakus šai „slēgtai morālei” pastāv arī vēl „atvērtā morāle”, kas vairs nav ierobežota ar cilti, bet attiecas uz visu cilvēci un pat dzīvo dabu. Šī ir tā universālās simpatijas un mīlestības morāle, kas mūsu kultūras aplokā saistās ar Kristus mācību, bet citās vietās arī ar citiem vārdiem, piem., Budu. Šī morāle prasa cieņu pret ikvienu cilvēcīgu būti un vispār pret dzīvību, tā prasa darīt labu, cīnīties pret netaisnību, kur arī tā notiktu, aizstāvēt vājos, nebaidīties, ja vajadzīgs, upurēt sevi citiem. Pilnībā tā, bez šaubām, nekur nav realizēta, bet tās elementi tomēr ir dzīvi mūsu kultūrā, un īsti tie arī galvenā kārtā rada tās izcilību, jo ir jau iemiesojušies

veselā rindā mūsu institūtu, un tā starp citu arī visā jaunlaiku vēstures tieksmē uz demokratismu. Vai šī augstā „atvērtā morāle” arī būtu pretīga augstkultūrai, jeb vai drīzāk nav tā, ka nav iespējams runāt par kādu īstu augstkultūru, ja tai ir sveša šī augstākā veida morāle un tā pazīst vienīgi zemāko cilts egoisma morāli? Katrā ziņā mums šķiet, ka augstkultūra bez tās būtu nepilnīga, būtu, īsti, pseudoaugstkultūra, jo ar augstkultūru ir jāsaprot stāvoklis, kur cilvēki būtu iespējami augsti attīstījuši visās savas labākās spējas — ir intelektuālās, ir aistētiskās, bet it sevišķi arī ētiskās.

Ir skaidrs, ka arī pats Bells nevar iztikt bez morāles. Galu galā arī viņam atklājas, ka, ja kādai sabiedrībai un cilvēcei vispār jāpastāv, tad nepietiek vienīgi spējas baudīt, spējas pārdzīvot „labus garīgus stāvokļus”, kas starp citu ir augstākā mērā nenoteikts jēdziens. Tā vispirms Bells jau atzīst, ka nepietiek baudīt tīkamus mirkļus, bet jāskatās arī, par kādu cenu tie pirkti: viņš prasa, lai novērsas no zemākām baudām, ja šīs baudas varētu būt par cēloni, ka to dēļ nākotnē jāatsakās no citām augstāka veida baudām, vai pat jāpanes ciešanas. Bet arī šīs praktiskās dzīves gudrības, kas bija zīmīgas jau senajam epikurismam, vēl nepietiek. Bells tālāk spiests atzīt, ka, lai augstkultūra pastāvētu, vēl esot jāprasa tolerance, atturēšanās no brutālītes resp. no varmācīgiem aktiem un taml.

Var jautāt, uz kā šīs viņa prasības dibinās un kādā tās sakarā ar viņa priekšpieņēmumiem. Vai tie būtu tikai prāta atrastie patīkamās dzīves nosacījumi, tātad īsti tikai praktisks, utilitārs aprēķins? Ja tā, tad viņš neiziet ārā no zemākas morāles, ko viņš īsti nicina, it sevišķi nozākādams utilitārisumu, kas visu pamato tikai derīguma aprēķinā. Tiešām, ir skaidrs, ka utilitārisms Bellam ir pilnīgi nepieņemams, jo, ja izturēšanās veidiem, tad arī mākslas darbiem būtu jāpiemēro šis pats derīguma kritērijs, un tad izšķirējs būtu tas, nevis „ekstazes”, „labie gara stāvokļi” u. t. t. — un

tad „barbariem un filistiešiem” būtu taisnība. Un tāpat jau citi daudz reizes agrāk ir rādījuši, ka utilitārās morāles nepietiek. Tā jau Platons uzsver, ka „spēka vīrs” tikai tik ilgi rēķinās ar to, kas ir vispār derīgs, kamēr tas nav pietiekami spēcīgs. Kad tas kļūst visspēcīgs, tad tas sarauj visas konvencijas vai, kā tagad saka, visas „papīra lupatas” un dara to, kas viņam izdevīgi.

Tāpat, no cita viedokļa, ja prāta diktētais derīguma aprēķins ir augstākais, tad kļūst attaisnojami arī visi briesmu darbi kā pret tautām, tā pret tiem atsevišķiem individiem, ko var uzlūkot par nederīgiem, vai kuŗu iznīcināšana ir kaut kādā ziņā izdevīga varas turētājiem. Tad taisnība ir Hitleram, kas lika šaut nost žīdus, indēja slimos, iznīcināja vājprātīgos, spīdzināja kacetos visus pretiniekus vai citādi domājošos, jo viņš to uzlūkoja par derīgu saviem mērķiem resp. par derīgu vācu tautas interesēm. Utilitārisms tā vienmēr izrādās līdz galam neizdomāta teorija. Bells tātad nevar cerēt uzcelt uz tā īstu augstkultūru.

Ja tas to grib, tad viņa minētiem tikumiem — tolerancei, laipnībai, godīgumam u. t. t. jābūt citam pamatam, un tāds var būt tikai mūsu raksturotā „atvērtā morāle”. Īsta tolerance iespējama tikai, ja ir respekts pret citu cilvēku personām, bet brutālitate un cietsirdība netiks lietota pret vājākiem tikai tad, ja būs līdzcietība pret tiem. Viss tas nav nekas cits, kā „atvērtās” morāles elementi, ja arī, varbūt, pavājinātā veidā. Katrā ziņā te Bellam jāiziet ārā no aistētiscisma, jo, piem., tolerance nekādi nav atvedināma no tā: netolerance, t. i. neiecietība, kuŗas konsekvence ir cīņa, var tieši savā visspilgtākā izpausmē, proti, kaŗā, būt aistētiski ļoti pievilcīga, kā tas redzams daudzu lielu mākslinieku kaŗa scēnu gleznojumos. Viņa prasības pēc tolerances, laipnības, cilvēcības tātad nekādi nevar tikt atvedinātas no viņa paša principiem, jo tiešām no pārdzīvojuma par kādas darbības aistētiskās formas izcilību neizriet nekāds slēdziens par tās morālisko izcilību. Lai spriestu par šo morālisko

izcilību, jābūt atkal kādam īpatnējam primāram pārdzīvojumam, kas būs gan analogisks aistētiskajam, bet nekādā ziņā ar to nesakritīs.

Līdz ar to tad sabrūk arī Bella nievi pret katru sabiedrību un politisku aktivitāti. Ja tolerance ir laba, ja nebrutālas attiecības ir labas, un tas nozīmē — ja neiecietība ir ļauna, jo rada ciešanas cilvēku dzīvē, ja ļauna ir arī nežēlība, necilvēcība u. t. t., tad — un te mums par to ir skaidri dots iekšējs pārdzīvojums — pret šiem ļaunumiem ir jācīnās, lai iestātos labāks stāvoklis, — jācīnās tāpat, kā māksliniekam jācīnās pret viņam doto neglīto vai indiferento vielu, lai to pārvērstu skaistos priekšmetos. Bez šīs aktivitātes par labu zināmiem ētiskiem ideāliem (kas pilnīgi analogiski mākslinieka aistētiskiem ideāliem) augstkultūras cilvēks nāktu iekšējā pretrunā pats ar sevi, līdzīgi kā mākslinieks, kas atturētos no tā radīšanas, ko tas atzīst par skaistu, bet veidotu vai vismaz ciestu sev apkārt to, ko tas uzlūko par aistētiski pretīgu.

Pašīvās kontemplatīvās attiecības vien pret labo nepietiek. Ja Bells konstatē, ka rupjās baudas ātri apnīk, tad ir tikpat droši, ka arī pārsmalcinātās aistētiskās baudas apnīk, it sevišķi, ja mākslu izprot tīri formāli, ja tai nav nekādas „metafiziskas aizmugures”, t. i. ja tā nepretendē dot neko vairāk kā tikai formu rotaļu, atsakoties atklāt un izteikt kaut ko par to, ko varētu saukt par dzīves vai pasaules dziļāko būtību, — kā nu to arī izprastu katrs atsevišķais mākslinieks. Kontemplatīvās resp. aistētizējošās dzīves neapmierinātību atklāja jau lielais un galvenais kontemplatīvās dzīves cildinātājs un īstais tās atklājējs, proti, Platons. Ja arī viņš atzīst skaistuma idejas kontemplāciju par cilvēka dzīves laimes kalngalu, viņš tomēr saredz, ka tās vien vēl nepietiek, un prasa, lai tie, kas tikuši aplaimoti šai skatījumā, atkal nokāptu no saviem kalngaliem tumšajā lejā un mēģinātu veidot to saskaņā ar saskatīto. Līdzīgi arī Gēte savā *Faustā* rāda, ka Fausts iet cauri visām gan zemām, gan augstām

baudām, bet ka tās tomēr viņu neapmierina: vienīgi darbība, ko vada kāda augsta ideja, un proti — ētiska ideja, vienīgi tā beidzot sola apmierinājumu.

Viszīmīgāks šajā ziņā tomēr ir Hermana Heses romāns *Stikla ziļu rotaļa* (*Glasperlenspiel*). Hese, izlietodams savu rakstnieka talantu un tēlošanas spēju, uzbūvē te šķietami augstākā mērā pievilcīgu utopiju, proti — dzīvi augstākā mērā intelektuāli un artistiski izcilā sabiedrībā, kas veido it kā slēgtu ordeni un dzīvo vienīgi visaugstākās garīgās resp. aistētiskās un intelektuālās interesēs resp. baudās, pilnīgā šķirtībā no visas aktīvās dzīves un tās problēmām. Stikla ziļu rotaļa simbolizē it kā visu cilvēces augstāko intelektuālo un māksliniecisko tieksmju sintezi un izpaudumu: cilvēka sevis veltīšana šai rotaļai būtu it kā augstākais garīgās dzīves papildījums — un Bells varētu to uzlūkot par savu ideālu realizāciju. Tiek rādīts, kā romāna varonis, ģeniālais Jozefs Knechts, sākot no bērnības, veidojas un briest šai reibinoši augstai garīgai dzīvei un beidzot arī sasniedz tās kalngalus, kā visu apbrīnots un cildināts meistars. Bet brīdī, kad vajadzētu iestāties ilgstošai laimei un apmierinātībai, notiek kas cits: Knechtu sāk neapmierināt dzīve šinī ārkārtīgi paretinātā garīgo virsotņu gaisā, viņš sāk just kā nepatīkamu tās nedabīgumu, sāk just pienākumu veikt kaut ko arī par labu tai dzīvei, kuŗā viss ordenis balstās un no kuŗas tas ir tikai krāšņākais zieds. Viņš grib vismaz veidot cilvēkus, kas darbosies šai praktiskajā pasaulē, — un tā tas atstāj, par lielu satraukumu visai izcilai sabiedrībai, savu virsotni un nokāpj lejā, lai būtu skolotājs kāda sava bijušā drauga sevišķi apdāvinātam, bet grūti audzināmam pusaudžu dēlam.

Tā atklājas, ka garīgās dzīves attaisnojums tās pašas un it sevišķi pasaules priekšā prasa, lai tā izpaustos arī dzīvē. Tāpēc liekas pilnīgi nepieņemami, ka augstkultūras cilvēks varētu neinteresēties par to, kas notiek tam apkārt, un tā it sevišķi, ja tur notiek netaisnības un cilvēki cieš. Bet Bells

nostājas tieši šai paradoksālā pozīcijā. Viņam, tāpat kā vairumam angļu — kaut arī citu teorētisku motīvu dēļ, ne prātā nenāktu cīnīties par kādu apspiestu tautu vai šķiru atbrīvošanu. Viņš ar uzsvaru noraida domu, ka cilvēkiem būtu kādas „dabiskas tiesības” uz kaut ko. Nav šaubu, ka te viņu ietekmē angļu praktiskā (ja arī ne vienmēr teorētiskā) tradīcija, kas ir izpausme viņu insulārajam egoismam. Bells šo tradīciju pārņem, padarīdams gan formālā ziņā to it kā atkarīgu no savas aistētiskās teorijas. Viss pasaulē ir tā, kā tas ir, un viņš nekur neredz nedz iemeslus, nedz pienākumu, kāpēc te vajadzētu iejaukties. Iznāk, ka smalkais aistēts varētu ieslēgties savā ziloņkaula tornī un tīksmināties visdelikātākās jutoņās, kaut arī pasaule tam apkārt sliktu asarās un asinīs. Ne mūsu izjūtas, ne prāta priekšā cilvēks, kas būtu uz to spējīgs, nevarētu pretendēt būt par augstkultūras pārstāvi, — mums drīzāk būtu tieksme raksturot to kā barbarisku. Un šādai attiecībai būtu arī smagas praktiskas sekas. Ja tie, kas skaita sevi par vislabākiem, grib būt ētiski indiferenti, tad neizbēgami jānotiek tam, kas tagad lielā mērā ir jau noticis, — proti, ka tumšie spēki gūst pārsvaru. Visas kultūras, kas ir sabrukušas, ir sabrukušas tieši šī iemesla dēļ. Un ja mūsu ēras kultūra sabruks, tad tas pēdējā instancē arī būs šī paša iemesla dēļ.

ANGLISKĀ VIDE

I

Vide, kuŗā atrodas vairums latvieŗu trimdinieku, ir anglosakŗu kultūras vide. Rodas jautājums, kāds ir ŗīs kultūras raksturs un cik tālu tās piesavināŗšanās var mums dot to, ko mēs gribētu — dziļu, garīgi bagātu un tādu dzīvi, kas mūs pilnīgi apmierinātu? Raksturot visu, tik daudz izpausmēm bagāto angļu kultūru prasītu pārāk lielu kompetenci un būtu liela pārgalvība, ja mēs mēģinātu to ŗeit darīt. Bet mums pietiks izcelt daŗus tās aspektus, kas mums izŗķirīgi.

Nav ŗaubu, ka angļu tautas kultūra visumā ir apmēram tikpat augsta kā citu lielo nāciju kultūra. Gandrīz visās nozarēs tā ir devusi augstākos sniegumus un daŗās varbūt pat augstākus nekā citas tautas, piem., literātūrā ar ŗekspīru, fizikā ar ŗutonu un citiem, bet tad it seviŗki teknikā, ģeografijā u. c. Tomēr mums, trimdiniekiem, viss tas ir tikai it kā teorija un „glorioza” pagātne. Mums ir nozīmīga gandrīz vienīgi tā pelēkā masa, kas mūs apņem, kad iebraucam jaunās zemēs, tas sveŗais pūlis, kuŗā grib, lai mēs izkūŗtam. Var arī tā teikt, ka mums vissvarīgākais ir tas vispārējais gars, kas valda ŗinīs zemēs, cik tas mums radniecisks vai sveŗs, cik tas dod mums izredzes nesāpīgi iekļauties tanī, nezaudējot tās savas īpaŗības, ko uzlūkojam par visvērtīgākām un bez kuŗām mēs neturam par iespējamu sa-

glabāt savu cilvēcīgo cieņu un dzīvot dzīvi, kas mūs apmierinātu.

Milzīgais un galvenais pozitīvais moments anglosakšu zemēs ir tas, ka tās ir zemes, kuŗām svešs policejiskis režīms un terrōrs un ka tanīs pat jauniebraucējam, kas nokalpojis savus līguma gadus, ir liela brīvība un personīgas neaizkārāmības garantijas. Salīdzinot ar ķēmīgo austrumu despotisma režīmu aiz dzelzs priekškara, tam ir ne ar ko neizdeldējama priekšrocība, — un to neaizmirsīsim nekad. Bet tas tomēr ir vēl tikai, tā sacīt, pats ārējais dzīves ieloks. Kas raksturīgs tam, kas ietveŗas šinī ielokā?

Te tad jāņem vērā divi allaž atzītas angļu kultūras īpatnības: tā ir insulāra, t. i. salas kultūra, un tā ir kungu šķiras kultūra. Lielbritānijas insulārisms, t. i. tās atrašanās uz salas, ir dziļi ietekmējis kā tās ārējo, tā iekšējo politiku. Vispirms atrašanās uz salas, visvarenākās flotes aizsardzībā, gadusimteņiem ilgi — līdz pat pēdējam pasaules kaŗam — uzturēja tanī lielu drošības sajūtu. Sekas tam bija tās, ka tā nejuta vajadzību biedroties un draudzēties ar citām nācijām. Tādā gadījumā tai būtu bijis vajadzīgs, kā jau allaž, kad slēdz līgumus, šur tur piekāpties un ievērot arī citu intereseš. Jūtot un zinot, ka citi, kā saka, tai „nekā nevar padarīt”, tā varēja bez kautrēšanās sekot vienīgi savām interesēm, t. i. attīstīt radikāli egoistisku politiku — un to tad arī lielā mērā izmantoja un tā ieguva arī attiecīgu reputāciju starp tautām. Ja nu visu tautu ārpolitika lielā mērā ir egoistiska (varbūt vienīgi ASV pašā pēdējā laikā vienā otrā gadījumā, zināmos apstākļos, mēģina iet jaunus ceļus), tad angļu politika allaž ir bijusi sevišķi spilgta egoisma iezīmēta, un šī tradīcija tai, šķiet, palikusi līdz pat pēdējam laikam.

Zīmīgā kārtā angļu insulārismam visai analogiskas sekas ir bijušas arī iekšpolitikā. Būdami uz salas un juzdamies droši, angļi nejuta nekādas vajadzības ierobežot individuālās brīvības, kā tas vajadzīgs, ja stingri jāturas kopā un jāpanāk liela vienība, lai varētu turēties pretī kādam spēcīgam

ienaidniekam. Šai ziņā ir visai zīmīgi, ka angļiem nebija obligātās kara klausības. Individiem bija dota vaļa brīvi rīkoties pašiem uz savu roku, rēķinoties ar citiem tikai par tik, lai izvairītos tieši no krimināllikumos paredzētiem smagākiem noziegumiem. Ne par velti visas klasiskās brīvās konkurences mācības politiskā ekonomijā ir nākušas no Lielbritānijas, un šo brīvo konkurenci darvinisms padarīja pat par bioloģiskas izlases principu. Izvairoties no cīņas ar zobeniem, angļi atļāva visus citus individu savstarpējās cīņas veidus — bieži ne mazāk nežēlīgus un ne mazāk iznīcinošus (atcerēsimies tikai nežēlīgo strādnieku ekspluatāciju pirmā industriālisma posmā). Šī savstarpējās cīņas un konkurences atmosfāra (kas raksturīgā kārtā pārgājusi it sevišķi uz ASV, tāpat arī uz Lielbritānijas dominijām) tad nu nekādā ziņā nevarēja būt sevišķas cilvēcīgas tuvības resp. tuvākmīlestības skola, un Dikensa angļu dzīves tēlojumi zināmā laikmetā to lielā mērā apliecina: insulārie apstākļi veicināja egoismu kā visas nācijas apjomos, tā arī atsevišķu individu starpā. Nav brīnums tāpēc, ka visas sociālās aprūpes idejas Anglijā ieviešas visai gausi un bieži sastop pretestību. Attiecībām cilvēku starpā te tāpēc allaž tieksme kļūt formālām un vēsām, — tipisks piemērs te ir rokas nesniegšana, kas stipri veicina svešību, kamēr rokas sniegšana gribot negribot caur pieskārienu dara cilvēku kaut kā tuvāku, atklāj kaut ko no viņa un vieglāk atļauj ievadīt intimākas attiecības. Nostādīts galvenā kārtā cīņas un konkurences attiecībās ar pasauli, cilvēks ieslēdzas sevī, tam zūd tā dzīvā komunikācija ar citiem, kas tik izšķirīga arī mūsu pašu „es” padziļināšanā un paplašināšanā, tas kļūst sauss un tukšs, iekšējā garīgā dzīve paseklinās, tai sāk trūkt spilgtu un dziļu pārdzīvojumu, — un no šejienes tad nāk zīmīgā anglosakšu tieksme meklēt šo saturu ārējos iespaidos, kas tad it sevišķi izpaužas, piem., vispārpazīstamā angļu tieksmē ceļot, t. i. meklēt jaunus iespaidus svešās zemēs, bet jaunākā laikā it sevišķi tieksmē aizrauties ar primitī-

viem, bet spēcīgiem sporta sacīkšu pārdzīvojumiem. Bet arī tas nevar piepildīt tukšumu, un tā tieši bagātās šķirās radās, jau kopš Bairona laikiem it sevišķi atzīmētais angļu „splīns” — īgnā lielmaņu melancholija, kas meklēja izklaidēšanos un apmierinājumu visādās ekstravagancēs. Turpretim mazos cilvēkos — bet reizēm arī lielos — tas radīja kluso, vientuļo dzērāja tipu, kas nedzēr jautrā kompanijā, lai balamutētu un lielītos un varbūt pat kautos, bet vienkārši tādēļ, lai viņa asinis riņķotu straujāk un viņš nonāktu kādā transam līdzīgā stāvoklī, tā iegūstot it kā surrogātu garīgai dzīvei. Bet viss tas būtu sekas zināmam asam individuālistam, kas meklē izpaudumu konkurencē un cīņas attiecībā, un tieksmei uzturēt ar citiem cilvēkiem galvenā kārtā formālas, distancētas attiecības, atsakoties no sirsnības un draudzības un līdz ar to no komunikācijas ar tiem.

Insulārisms veicināja šādu dispozīciju vēl arī ar to, ka Lielbritānija kā sala, kurp nokļūšana svešiniekiem apgrūtināta ar jūras ceļojumu, bija izolēta arī no daudzām idejām, garīgām strāvām, reformām un jauniem paradumiem, kas dzīvā tautu satiksmē kontinentā izšķīlās kā jaunas uguns dzirksteles. Lielbritānija palika konservātisma un tradicionālisma zeme, un daudzas mums jau sen parastas idejas tur bieži vēl tagad ir stipri svešas. Tas viss tad arī neveicināja anglosakšu domāšanā nedz ideju bagātību, nedz arī jūtu un domu dziļumu. Tie vienmēr vairāk ir bijuši darbības, aktivitātes un civīlās cīņas cienītāji, nekā iecerē, domu un sapņu cilvēki.

Daudzas šīs insulārisma radītās garīgās struktūras īpatnības veicināja vēl britu raksturīgā galvenā nodarbošanās, proti, tirdzniecība. Tā jau tieši bija tas lauks, kuŗā un kuŗa dēļ notika galvenās gan ārpolitiskās, gan arī iekšpolitiskās cīņas. Pirmās brīvības, par kuŗām cīnījās iekšpolitikā, bija brīvās tirdzniecības un konkurences tiesības; ārpolitikā turpretim galvenais mērķis bija monopoltiesību iegūšana dažādās nozarēs vai zemēs. Viss tas, saprotams, tad tikai vēl

veicināja jau insulārisma attīstīto egoismu visos virzienos un piešķīra tam spēcīgu materiālistisku ievirzi. Mūžīgi ierauta un nodarbināta tirdznieciskās akcijās, spekulācijās un pat avantūrās, nācija šai gadsimteņu ilgā komerciālisma skolā mācījās atzīt naudu un bagātību par galveno pasaules vērtību, kuŗai subordinējamas visas citas. Citas tautas savās bargajās kritikās to tad arī allaž britiem ir pārmetušas.

Bet nu katrā ziņā ir tā, ka, pateicoties šim uz bagātību ievirzītam garam, kas atrada arī vēl sev labvēlīgus politiskus un saimnieciskus nosacījumus visas pasaules mērogā atkarībā no vēsturiskiem apstākļiem, briti tiešām kļuva par pasaules bagātāko nāciju un vismaz veselu gadsimteni ilgi par īstiem pasaules kungiem. Vācieši labprāt sevi ir saukuši par *Herrenvolk* — par „kungu tautu”, bet tam pretī jau daži no viņu pašu vidus ir aizrādījuši, ka īstā „kungu tauta” nav vis viņi, bet briti. No šejienes tad arī vācu asais naidš pret saviem asinsradiniekiem, kas bijuši sekmīgāki kopējā ideāla sasniegšanā. Vācietis nekad nespēj būt tik pilnā mērā „kungs” kā anglis: vācietis ir vēl par daudz sentimentāls, jūtīgs, — viņš gribot negribot iejūtas, vismaz reizēm, arī savā kalpā un runā un pat diskutē ar to. Anglis mēdz būt ledaini auksts, spēj skatīties uz otru kā uz tukšu vietu, kā uz gaisu, — spēj pilnīgi izolēt sevi no katras iekšējas līdzdalības viņā, redzot tanī ne cilvēku, bet vienīgi līdzekli saviem nolūkiem. Vienmēr vienaldzīgs jau vispār pret citiem cilvēkiem, tas ir absolūti vienaldzīgs pret kalpu, pret sulaini, pret zemāk stāvošo, nemaz jau nerunājot par attiecībām pret „zemākām rasēm”. Tas, ko mēs zinām par kalpotāju etiķeti augsti aristokratiskās mājās, kur tiek prasīts, lai tie kļūtu pilnīgi it kā par nedzīviem automātiem, kas nedrīkst ne ar mazāko vaibstu vai žestu izrādīt, ka tie ir dzīvi cilvēki, kas jūt un domā, viss tas to tad arī apstiprina. Bet visumā šī „īstā kunga” attiecība nav nekas cits, kā visu to tendenču galējā konsekvence, kuŗu ierosinājums atrodams insulārismā, nācijas un individa izolācijā, cīņas un konku-

rences ievirzē un materiālisma mācības pieņemšanā. Visas šīs tendences atrod savu augstāko piepildījumu bagātību sasniegušā cilvēkā, jo psihologi jau allaž ir aizrādījuši, ka pilnīgs un radikāls egoisms īsti spēj attīstīties tikai mantīgās šķirās, kur cilvēks pierod asi apzināties to, kas ir viņa manta, pēc kuņas citi tiko un kas tāpēc no tiem jāsarga. Vienīgi šādos apstākļos indivīds tad arī sāk skaidri apjaust sevi kā izolētu no citiem, jo šo citu intereses ir diametrāli pretējas viņa interesēm. Tā kā arī visa tauta tādā pašā kārtā jau agrāk iemācījusies atšķirt savas intereses no citu tautu interesēm, tad angļi visumā ir tipiski t. s. „slēgtās morāles cilvēki”, — morāla izturēšanās īsti ir pienākums tikai pret pašu tautas locekļiem, ne pret citiem. Tāpat tad tālāk tautā attīstās šķiras un grupas, kuņām atkal ir iekšēja slēgta morāle, — tiem ir zināmi pienākumi vienīgi pret pašu grupas locekļiem, ne pret citiem.

Bet kā viss tas savienojams ar kristietību un baznīcas kultu, kas taču arī tieši britu zemēs ir vēl tik stipri attīstīts? Te tad izšķirīga loma ir bijusi britu protestantismam un tā īpatnējai praktiskajai izpratnei. Tiešām, centrālā protestantisma teze — arī angliskā — jau bija, ka galvenais kristietībā nav vis labi darbi, kā to pieņem katolicisms un kas varēja novest pie tā, ka dažs samaksāja jau iepriekš par saviem nākamajiem grēkiem, bet gan „ticība”, — pie kam šī ticība vulgārā izpratnē — paši reformatori, bez šaubām, tik vienkārši to nebija domājuši — tika pielīdzināta vārdiskiem aplicinājumiem, kuņus kāds izteica. No tā tad praktiski secināja, ka darbi nav svarīgi, ka tiem maza nozīme dvēseles pēcnāves labvēlīgā likteņa nodrošināšanai. Te galvenā nozīme ir ticībai, un praktiski tas nozīmēja, ka pietiek ar kārtīgu baznīcas apmeklēšanu. Ar to tad nu protestantisms lielā mērā deva cilvēkam brīvas rokas praktiskā dzīvē, — tas jau ir allaž konstatēts, un lielā mērā ar to izskaidrojams, piem., rūpniecības uzplaukums protestantiskās zemēs. Te tad nu arī starp angļu protestantiem mēs redzam, piem., vergu tir-

gotājus resp. meditājus, kuŗus visi uzskata par cienījamām personām, jo, lūk, viņi kārtīgi katru svētdienu skāļi apliecina savu ticību, bet pirmdienas rītos atkal pilnā sirds mierā uzsāk savu „business”. Anglī viss tas viegli savienojams. Pēc iekšējas sakarības tie tiecas vismazāk un nepavisam nav stingras loģikas cilvēki. Franči par to allaž ir uztraukušies un izteikušies, ka angļiem galvās un arī sirdīs ir it kā vairākas pilnīgi šķirtas atvilknes, un, kas notiek vienā, nekādā veidā neietekmē to, kas notiek otrā. Būdami paši asas loģikas cilvēki, franči tiem pārmet viņu darbībā loģisku nesakarību, — bet angļi par to vismazāk uztraucas. Anglis nekad neuzticas loģiskiem secinājumiem un nekad nedarīs neko atkarībā no teorētiska prātojuma un lai būtu konsekvents. Būt konsekventam tam rūp vismazāk. Tā arī savā kristietības izpratnē tie reizēm nonāk pie situācijām, kas šķiet nepieņemamas, bet tie tās sagremo, acis nepamirkšķinājuši. Kristietības izpratne te nedibinās Kalna sprediķī, nepieņem mīlestību par mācības kodolu, bet vairāk, it sevišķi puritānismā, balstās Vecās Derības greizsirdīgajā bardzības Dievā un soda un elles bailēs. Vēl biežāk kristīgā ticība ir kļuvusi vienaldzīga, pie tās turas vienīgi aiz tradīcijas, — baznīcā iešanu prasa pieklājība, tā ir pagaidām vismaz vēl pieņākums, kas jāpilda kārtīgam pilsonim, ja tas respektē sevi. Tas nozīmē, ka šai sabiedrībā ir arī daudz liekulības un svētulības, kas reizēm aizklāj pavisam neglītas lietas.

Ar to raksturotas tikai dažas zīmīgas ievirzes angļu kultūrā un nepavisam nav izsmelts viss tās saturs. Tanī būtu, bez šaubām, konstatējamas daudzas pozitīvas īpašības — vīrišķība, patstāvība, uzņēmība, neatlaidība, it sevišķi godīgums privātā dzīvē (te dotais vārds bieži ir drošāks nekā rakstīts līgums), un tad lieliskā tautas disciplīna, kas to dara spējīgu panest vislielākās grūtības, zem kuŗām citas tautas jau sen būtu saļimušas.

II

Lai papildinātu doto raksturojumu, es pievērsīšos vēl dažu citu liecībām, un te vispirms slavenā tautu psihologa, Igaunijas grāfa Hermaņa Keizerlinga (Keyserling) liecībai, kas savā grāmatā *Eiropas spektrs (Das Spektrum Europas)* pirmā vietā dod arī angļu raksturojumu. Kā vienu no to pamatiezīmēm viņš izceļ to pašu, kurai arī mēs nupat piegājām visai tuvu, proti, ka angļus vada nevis analizētājs prāts, bet instinkts vai, labākā gadījumā, intuícija. Viņš atrod, ka visai britu nācijai ir nepārvarams aizspriedums pret domāšanu un kavēšanos pie garīgām problēmām. Garu tie uzlūkojot par neveselīgu vācu importu. Tiklīdz kāds sākot uztvert domāšanu nopietni, tam pārmetot humora trūkumu, — un Keizerlings citē angļu kritiķus, kas viņam to pārmetuši. Neesot tāpēc brīnums, ja vidusmērā anglis nekad nereflektē. Tipiskais angļu koloniālierēdnis nedomā ne par ko citu kā par ēšanu, dzeršanu, sportu un, ja viņš vēl jaunāks gados, par flirtu. Angļi normāli dara visu bez kāda iepriekšēja izstrādāta plāna: tā arī visa viņu imperija savā laikā radusies bez tā, ka kādreiz būtu bijusi sprausta kā skaidri apzināts mērķis. Angļi darbojas tikai no gadījuma uz gadījumu, pieņem lēmumus un spēļo tikai tad, kad apstākļi tieši to prasa, bet viņi vienmēr ir spējīgi, sekojot savai instinktīvai akcijas gatavībai, pacelties līdz līmenim, ko situācijas prasa (*rise to emergency*). Te viņus vada to instinkts — un bieži daudz sekmīgāk, nekā to darītu prāta aprēķins. Pilnīgi ar Keizerlingu te sakrīt ar nožēlu izteiktais angļu filozofes Suzannas Stebingas līdzīgais atzinums, citējot ievērojamus angļu valstsvīrus, kas tieši slavē savu angļisko irracionālo metodi, teikdami, ka angļi allaž guvuši savus lielos panākumus tieši ar „gloriozu putrošanu” (*glorious muddling*).

Kā šādas praktiskā instinktā centrētas būtnes Keizerlings pielīdzina angļus „dabas būtņēm” un tieši saka, ka tie ir

cilvēki-dzīvnieki, ar ko viņš gan negrib angļus aizskart vai pazemot, bet tikai drastiski izcelt to „tuvību lietām”. Angļi no psihiskā viedokļa ir ekstravertēti cilvēki, t. i. pievērsti ārpusaulei, taču viņi tai pievērsti nevis ar prātu, bet ar sajūtām un instinktiem. Tie ir darbības cilvēki, nevis domātāji vai sapņotāji. Tie dzīvo, ļaujot sevi vadīt spontānai zem-apziņai, gluži tāpat, kā tas notiek dzīvniekos, un visu, ko tie sasniedz, tie sasniedz ar šādi vadīto praktisko fantaziju, bet ne ar plānošanu un precīzu analitisku spriešanu. Tiem nav arī nekādu ilgu pēc absolūtām vērtībām. Bet tas neizslēdz, ka arī garīgā sfairā tie bieži var spriest drošāk un dziļāk nekā kontinenta cilvēki, proti, kad problēmas iekšēji skar tos, t. i., kad skarti to instinkti. Šo savu domu gaitu noslēdzot, Keizerlings atrod, ka visumā angļi kā domātāji ir mazvērtīgāki nekā kontinenta tautas, un, tā kā viņš nav vienīgais, kas to izceļ, tad jādomā, ka tam ir kāds pamats. Diemžēl viņš nemēģina izskaidrot, no kā tas varētu atkarāties. Grūti būtu pieņemt, ka angļiem jau pati daba būtu darījusi pāri un piešķīrusi tiem mazvērtīgākas smadzenes: pret to varētu minēt neskaitāmas pretinstances. Man šķiet, ka šo bieži konstatējamo angļu nevērību pret loģiskumu un intelektuālu korektību, ko arī viņi paši allaž atzīst, vajadzētu mēģināt izskaidrot, pirmkārt, ar to, ka tiem, laikam, ir nojauta, ka arī vissubtīlākās prāta analīzes tomēr nekad pilnīgi neizsmel reālītātes komplikāciju un dziļumu un tāpēc nav drošas, un, otrkārt, ar to, ka tiem, kā ārkārtīgi praktiskiem, uz darbību un konkrētiem panākumiem ievirzītiem cilvēkiem, konsekventa un dziļa refleksija būtu reizēm neizdevīga un varētu tos kavēt sekmīgā darbībā. Ja ņem augstāk minēto piemēru, ka angļis var būt reizē dievbijīgs un centīgs baznīcas apmeklētājs svētdienā, bet citās dienās var praktizēt tik bezdievīgu lietu kā vergu medīšanu, tad ir droši, ka viņam šī medīšana neveiktos un tam, varbūt, nāktos to atnest, ja tas mēģinātu savus abus rīcības veidus saskaņot. Te, šķiet, viņa spēcīgā zemapziņa tieši aizkavē vienas priekš-

statu kategorijas sastapšanos ar otru — tā, lai tie nekad nebūtu kopā un nesanāktu konfliktā. Psihologija labi pazīst šādus izslēgšanas mechanismus. Katrā ziņā Keizerlings uzsver, ka angļi īsti nekad apzinīgi nekrāpj citus, un te viņam noder viņa dzīvnieka metafora: dzīvniekiem arī nevar pārmet perfidiju, jo tie jau nekā nedomā, bet darbojas, sekojami impulsiem. Tas pats tīģeris, kas jums tagad glaužas klāt, var pēc brītiņa jūs saplosīt, bet te nevarēs runāt par perfidiju, — pirmās simpatijas jūtas tam vienkārši nav vairs apziņā, tās izzudušas. Tāpat arī angļis to, ko viņš reiz teicis, ja tas viņam neizdevīgi, vienkārši un patiesi aizmirst.

No šīs runas par angļu perfidiju, kas dažās Eiropas zemēs ir pastāvīgs angļu epitets (pat jau Puškins runā par „perfidio Albionu”), var saprast, ka Keizerlings šai sakarā skaļ galvenā kārtā angļu *politiku*. Tas redzams arī no tam, ka vēlāk viņš precīzāk angļus sauc par politiskiem dzīvniekiem (un tā īsti ir Aristoteļa cilvēka definīcija), bet politikā jau gandrīz visas tautas allaž aizmirsušas morāles principus un vairāk sekojušas instinktam; angļiem varbūt tikai šis instinkts ir sevišķi spēcīgs. Te tad viņu domāšana bieži kļūst par izdevīgu „putrošanu”, bet tas nekādā ziņā nenozīmē, ka angļu domāšana arī ārpus politikas vispār ir neskaidra. Tā ir ļoti skaidra, piem., kad tie pievēršas fizikai, ķīmijai, matematikai, loģikai un vispār „eksaktām”, bet dažreiz arī „neeksaktām” zinātnēm. Bet, bez šaubām, par cik viņu īpatnējā politiskā domāšana neizbēgami atstāj iespaidu uz visu viņu garīgo struktūru, arī citās nozarēs šad tad izlaužas viņu īpatnējie, pie praktiskiem un materiāliem objektiem veidotie domāšanas paradumi — piem., psiholoģijā, un te tā var vest pie paseklas un neadekvātas psihiskās dzīves izpratnes, kā tas jau izpaudies, piem., t. s. asociacionisma mācībā.

Sakarā ar visu to, Keizerlings saka, ka angļiem nevarot pārmet morālu zemumu (un te viņam prātā atkal politika), kamēr frančiem un it sevišķi vāciešiem to varot, jo vācietis

vienmēr apzinās, ko tas dara, arī kad tas rīkojas pretī tam, ko solījis un ko atzīst par labu, — un tas rada viņā sliktu sirdsapziņu un pašpārmetumus, bet angļi tādu nav, jo viņš nesaved sevī kopā pretrunā esošos momentus.

Tālāk šādu, var teikt, patoloģisku (tā to uzlūkotu psihologi) iekšēju nesakarību, šķiet, varēja veicināt speciālie angļu dzīves apstākļi, proti, valdošā šķirā. Mazais cilvēks šauros apstākļos nevar atļauties būt domāšanā nesakarīgs. Spēcīgs, ienaidniekiem savā salā nepieejams varasvīrs var atļauties būt nesakarīgs, jo vairāk, kad tas viņam izdevīgi, proti, kad šī īpatnība pasarga to no sirdsapziņas pārmetumiem (dzīvniekam arī nav sirdsapziņas) un atļauj ar to iegūt reizēm milzīgus materiālus labumus.

Ar šo sekošanu refleksijas netraucētiem instinktiem Keizerlings izskaidro arī dažreiz angļu rīcībā konstatējamo cietirdību un citu cilvēku interešu neievērošanu (*Rücksichtslosigkeit*): lauvas vai vilki arī sveši cilvēcības apsvērumiem.

Bet, no otras puses, tā kā angļi nav refleksijas sagrauzti un instinktiem ir dota vaļa, tad tie ir tuvāki radošiem pamatiem nekā citi eiropieši. Tāpēc viņiem ir allaž dziļa īstenības izpratne un bieži rodas arī laimīgas idejas (*Einfälle*). Angļiem raksturīgi arī, ka tie ir iekšēji brīvi, tie izturas un ir tādi, kādi tie ir (*unbefangen*), — vairāk nekā citi cilvēki. Ar to varbūt izskaidrojams, ka ievērojamais franču filozofs Bergsons, kas bērnībā audzis Anglijā, izteicas, ka no visām tautām viņam vislabāk patīkot angļi un italieši, — divi tautas, kas tuvas vienīgi ar savu Bergsona acīs vērtīgo „anti-intellektuālismu” un spontāno instinktīvītāti. Ar to tie droši vien pienāk arī tuvu Bergsona cildinātai intuīcijai, kas ir asā opozīcijā intelektuālītai un tomēr var, vai tieši tāpēc var, ievest dziļāk dzīves izpratnē. Tā var teikt, ka angļu „veselīgais prāts” (*common sense*) bieži sakņojas dziļākā gudrībā.

Ar to, laikam, būtu saistāms tas, ko Keizerlings saka tā-

lāk, proti, ka — par spīti zemei tuvam pozitīvismam, bagātības cieņai un naidam pret problēmām — nekur tik bieži kā Anglijā nav sastopamas ļoti dziļas un skaistas dvēseles, jo anglī var notikt, ka viņā sniedz roku dzīvnieks un eņģelis, un tie, kad apstākļi prasa, var pārvarēt katru oportūnismu.

Katrā ziņā angļos morālās vērtības (viņu kopdzīvē, ne politikā!) tiek liktas augsti pāri intelektuālajām, un vispār galvenais ir rakstura augstvērtība. Tāpēc tad arī, saka Keizerlings, angļu džentlemens tiek audzināts un dresēts kā augstas sugas dzīvnieks: no dziļākām refleksijām viņu attur, jo nodarbošanās ar sevi, sevis analīze angļiem ir kaut kas dziļi piedauzīgs, kas tiem iedves šausmas. Zīmīgā kārtā arī skautisms radās ar principu, ka jauni cilvēki, līdzīgi kā mežoni, saistāmi sabiedrībā tikai ar paradumu un tikumu iekalšanu viņos, un te, laikam, izpaužas dziļa gudrība. Angļi zīmīgā kārtā vienmēr tiecas apvienot spilgtu individuālismu ar pakļaušanos sabiedrībai. Atsevišķam cilvēkam būs pilnīgi atļauts būt dīvainam, neparastam un ekstravagantam savā pilnīgi privātā sfairā — savā apģērbā, privātos paradumos. Bet, no otras puses, tiek gaidīts, ka viņš pakļausies visiem par fundamentāliem atzītiem morāles principiem, kas valda sabiedrībā. Polītiskā sfairā, pret ārpasauli, angļiem nav nekādu aizliegumu, tur valda izdevīguma (*expediency*) princips, šo darbības sfairu neietekmē nekādi augsti ideāli, te tie seko savai parunai, ka mīlestībā un kaņā viss ir atļauts. Kāds angļu ģenerālis, kad kaņā pret Napoleonu Spānijā nonācis kritiskā stāvoklī un lūdzis palīdzību kādam spāniešu ģenerālim, tas par to prasījis, lai anglis viņa priekšā nokrīt ceļos, un „saprotams, zemē es kritu” (*down I went, of course*), stāsta anglis. Ārpus pašu zemes viss ir atļauts, — pašu zemē stingri jāievēro zināmas morālas prasības, — ar to angļu morāli varētu raksturot Bergsona terminoloģijā kā tipisku „slēgto morāli” (sk. ievadu apcerējumam *Statiskā un dinamiskā reliģija*).

Viss teiktais met gaismu arī uz to, kas ir angļu „džentle-

mens" (ko Keizerlings, diemžēl neprecīzē): tas ir vīrs, kam angļiskās iekšējās morāles kodekss pārgājis jau asinīs; kas tāpēc būs vienmēr korrekts, turēs vārdu, būs drošsirdīgs un ar vislielāko pašsavaldīšanos, kas nekad nemelos, būs cēls pret (vismaz savas tautas un šķiras) sievietēm un bērniem un vispār nekad nespers nevienu soli, ko varētu kvalificēt kā zemu vai pat kā piedauzīgu, kas nevienam neuzbāzīsies ar savām personīgām lietām, vismazāk ar saviem intimiem pārdzīvojumiem un nesagaidīs tādu atklāšanos arī no citiem.

Šis pēdējās īpašības tad arī lielā mērā ietelp vispārējā angļu nacionālā raksturojumā, kuŗā vispār džentlemana tips, kas izveidots augstākās un bagātākās šķirās, ir ideāls, kas vairāk vai mazāk ietekmējis visas šķiras — pat strādniekus un pat komunistus: un proti, tas izpaudīsies starp citu kā distances ieturēšana pret otru cilvēku. Tam atkal būs diezgan plašas sekas. No vienas puses tas veicinās to, ko angļi uzlūkos par ideālu, proti, labu attiecību uzturēšanu ar saviem cilvēkiem, bet, no otras puses, tas vedīs pie iekšēja tukšuma un nabadzības. Distancējoties gan pašiem no sevis, gan no citiem, tiem trūks galvenā nosacījuma garīgai augšanai: dziļākās cilvēcīgās problēmas tiem paliks svešas, to pasaules uzskats kļūs bērnišķīgi vienkāršs. Pat glītākām angļu „miss” palaikam nav jutekliskā šarma, jo tām trūkst iekšējās garīgās dzīves, un vēlāk, Keizerlings saka, kad atklājas angļiskā tuvība dzīvnieciskai pasaulei, to sejas top līdzīgas zirgu sejām. Katrā ziņā angļiskais pasaules uzskats normāli ir pilnīgi netragisks, jo dziļi iekšēji konflikti tiem varētu būt tikai izņēmums, un tāpat konflikts ar citiem cilvēkiem notiek tikai dvēseles virsmā.

Par spīti šai distances ieturēšanai un tāpat par spīti savai intelektuālai mazvērtībai (vai arī tieši tāpēc), kā Keizerlings saka, tie ir ļoti apdāvināti psiholoģiskā ziņā. Tie instinktīvi saprot cilvēkus, un viņiem ir ārkārtīgas spējas apieties ar tiem. Angļi kā kolonizētāji ir bijuši sekmīgāki par visiem citiem, tā ka ir noticis gluži negaidītais: koloniju

stāvokli turētās zemes un tautas, kad angļi īstā instinkta diktētā brīdī atbrīvo tās, vēlāk atrod par iespējamu draudzīgi sadzīvot ar tiem un palikt to kopvalstī; frančiem un vāciešiem būtu grūti panākt to. Un tas viss, kā jau allaž atzīmēts, atkarājas no tā, ka angļi atļauj citiem cilvēkiem un tautām dzīvot, kā tiem patīk: tie netiecas uzspiest tiem savu dzīves veidu un iejaucas tikai, ja šo tautu tikumi izpaužas kādās izdarībās, kas pārāk pretīgas rietumnieciskai morālei (piem., atraitņu sadedzināšana Indijā). Viņu princips ir: dzīvot un ļaut dzīvot. Viņi tiecas respektēt citu brīvo gribu un tāpēc izvairās no strupām pavēlēm nevien attiecībās ar pašu cilvēkiem, kur tas pilnīgi izslēgts, bet pat ar padotām tautām. Tie visur — gan sportā, gan politikā — atzīst arī pretinieku tiesības pastāvēt un dzīvot. Tāpēc arī viņiem vispilnīgāk ir pielāgots parlamentārisms, un te ir raksturīga nozīme, kādu piešķir opozīcijai. Viņu visiecienītākais sadzīves instruments ir kompromiss, — pat nesaprašanās tie tiecas ietvert saprašanās formulā: *let us agree to differ* (vienosimies, ka nevaram saprasties!).

Noslēdzot savu raksturojumu, Keizerlings izteic interesantu piezīmi, ka tas, ko viņš ir aprakstījis (viņš raksta 10 gadus pēc pirmā pasaules kara), īsti ir jau pagātne: tas ir angļu cilvēks, kāds tas bijis priekš pirmā pasaules kara. Privāti daudz kas no tā vēl turpinās pastāvēt, bet agrākās angļiskās eksistences pamati ir sagrauti, un jaunie apstākļi neizbēgami tad arī grozīs visu viņu dzīvi un zināmā mērā raksturu. Viņš domā, ka galvenais, kas šo raksturu grozīs, būs it sevišķi vispārējās karaķaklausības ieviešana. Agrāk Anglijā karaļa tikai valsts, ne tauta, — tai nenācās ciest kara bailes un just savu dzīvību un mantu apdraudētu. Tā viņa varēja gadusimteņiem ilgi saglabāt respektu pret priekšniecību, aristokrātiju, monarchiju. Pasaules kara tai nācās redzēt, ka tās liktenis lielā mērā atkarājas no to vīru, kas to vada, morālām un intelektuālām spējām. Oduši pulveri, turējusi rokās destrūkcijas ieročus, tauta sāk izjust patiku

uz revolūcionāru darbību, t. i. uz varmācību, un tas, viņš domā, darīs galu angļu kundziskumam. Tālāk, krāsaino tautu uznākšana vēstures skatuvē liks zust baltā cilvēka prestižam un darīs galu arī britu tirdznieciskam monopolam. Angļiem, pie kuņu īpatnībām Keizerlings pieskaita arī slinkumu, nāksies grūti sacensties ar citām tautām, un tas liks izgaist viņu pašpeticīgam humoram un radīs to drūmumu un niknumu, uz ko angļi arī ir spējīgi, kad tiem jāredz, ka līdz šim ierastajā dzīvnieciskajā ceļā tie nevar atrast to mieru, pēc kā tie, tāpat kā visas tautas, ilgojas, — un šai sakarā tad, viņš domā, neizbēgami dzims tieksme uz cinismu, negātīvismu un radikālu politisku rīcību.

Šodien mēs redzam, ka viņš ir pareizi nojautis ceļu, pa kādu attīstība ies, kaut arī tā vēl nav nonākusi līdz savām pēdējām konsekvencēm. Par spīti zināmam vāciskam resentmentam, kas šur tur, varbūt, viņa raksturojumā manāms, un tāpat par spīti savam vispārējam atzinumam, ka „visas tautas ir briesmīgas” (*Alle Völker sind scheusslich*), noslēdzot viņš tomēr domā, ka šis angļiskais dzīves veids — kas savā laikā zināmām aprindām daudzās zemēs likās tik vērtīgs, ka bieži radīja īstu anglomaniju, kaut arī tam bija kļūdas, pieder pie skaistākām lietām, ko Eiropa ir radījusi. Bet viņš paredz, ka, kaut gan kā garīga sēkla angļiskums cilvēces ķermenī vēl ilgi dzīvos tālāk, šī sēkla tomēr vairs nekad neuzziedēs tādā pilnībā, kā tas notika vecā Anglijā.

III

Kā šī apcerējuma pirmā, tā otrā nodaļā sniegtie angļu cilvēku un dzīves raksturojumi ir zināmā mērā fragmentāri jau tai ziņā, ka abi tie netēlo angļu tautu visumā, bet īsti tikai zināmas tās aprindas tai aspektā, kā tās atklājas ārzemniekiem. Ir tāpēc interesanti konfrontēt šos spriedumus ar kādu angļu pašu spriedumu.

Šai ziņā visai parocīgu materiālu sniedz Džefrija Gorera (*Goefrey Gorer*) nesen iznākušā grāmata *Exploring English Character*. Kad viņa iepriekšējā grāmata par amerikāņiem bija guvusi lielus panākumus, populārās angļu svētdienas avīzes *People* (tās lasītāju skaits sniedzas miljonos) izdevēji uzaicināja viņu sarakstīt līdzīgu grāmatu arī par angļiem. Kamēr par amerikāņiem viņš bija rakstījis, balstoties savos ceļojuma novērojumos, intervijās un iepriekšējā bagātīgā literātūrā, par pašu tautu viņam dažādu iemeslu dēļ likās labāk veikt uzdevumu ar anketas metodi. Avīzes lasītājiem, kas bija izteikuši gatavību atbildēt, tika izsūtīts ap 14 000 anketu, no kuŗām saņēma atpakaļ pāri par 10 000, pie tam no visām sabiedrības šķirām (izņemot pašu augstāko) un arī no visiem Britu salu angļu apdzīvotiem apgabaliem (vienīgi angļiem anketas bija adresētas, bet ne skotiem, īriem vai velsiešiem).

Savā anketā Gorers vadās ar zināmiem priekšpieņēmumiem un grib dabūt atbildi uz zināmām noteiktām problēmām, kas to sevišķi interesē. Par svarīgāko problēmu angļu rakstura pētīšanā Gorers izvirza angļu agresivitāti līdz vēl nesenai pagātnei, un tad tās pilnīgo izžušanu vai pārveidošanos visjaunākos laikos. Kā ceļotāju apraksti, tā attiecīgo laikmetu romāni rāda, ka agrākos laikos angļi ir bijuši ārkārtīgi brutāla tauta. Gorers saka, ka viņš nezina nevienu citu sabiedrību pasaulē, kuŗas izpriecas būtu pastāvīgi bijušas tik neželīgas un mežonīgas kā, piem., Elizabetes laikmeta Anglijā: vēršu mocīšana, laču kaitināšana, gaiļu kaujas, publiski nāves sodi, spīdzināšanas un pēršanas, vājprātīgo vajāšana, pastāvīgas divkaujas un kaušanās, — tie bija tautai galvenie tiksmināšanās līdzekļi. Pēc visiem datiem spriežot, neesot šaubu, ka vēl septinpadsmitā un astoņpadsmitā gadsimtenī angļi un it sevišķi londonieši ir bijuši ļoti kauslīgi, vardarbīgi un nejūtīgi pret citu ciešanām. Vīrieši gāja apbruņojušies, ja ne ar zobenu, tad vismaz ar rungu, jo ikvienam kājāmgājējam vajadzēja ik brīdi būt

gatavam uz kaušanos. Vēl 1831. gadā sievietēm dažreiz tika noplēstas visas drēbes un viņas pašas piesietas pie staba. Kad Kazanova iebrauca Londonā, laupīšanas tur bija tik biežas, ka draugi tam tūliņ deva padomu turēt savu naudu divi makos, — vienā nedaudz gineju, otru pilnāku, rūpīgi noslēptu tuvāk pie miesas. Angļu tautas psihologam te tad ir uzdevums noskaidrot, kā tas ir noticis, ka šī vēl priekš simts gadiem visdumpīgākā un nesavaldīgākā tauta pasaulē pēkšņi, sākot ar astoņpadsmitā gadsimtena otru pusi, pamazām ir kļuvusi par vislielāko likumu cienītāju un par vismiermīlīgākiem, pieklājīgākiem un kārtīgākiem pilsoņiem, kādus modernā kultūra spējusi producēt.

Lai tuvotos šīs problēmas atrisinājumam, Gorers savā anketā jautā, kādus trīs netikumus atbildētāji uzlūko par savām ļaunākām īpašībām. Zīmīgā kārtā izrādās, ka gandrīz divi trešdaļas no atbildētājiem par savu ļaunāko netikumu uzlūko „dusmīgumu” (*bad temper*), ieskaitot te arī tādus netikumus, ko it sevišķi sievietes bieži piedēvē sev kā „ēšanos” (*nagging*), vai vīrieši sev — kā lādēšanos. Otrs netikums, ko vismaz ceturtā daļa sev pārmet, ir slinkums, ieskaitot te arī tieksmi „atlikt uz rītdienu” (*procrastination*). Trešā vietā nāk „baidīšanās no cilvēkiem” (*shyness*), liela tieksme pēc noslēgtības (*privacy*). Pēdējā īpatnība atklājos jau tuvumā esošās franču un angļu kolonijās. Franči savas nedaudzās mājas ceļ tā, lai tās veidotu it kā mazu sādžu, kamēr angļi savējās iekārto tā, lai neviens nevarētu ieskatīties tanīs. Citiem no septiņiem nāves grēkiem angļi šķiet mazāk padoti. Neviens no jautātiem sev nepārmetot rijību (*gluttony*), un tas saskan ar to, kas zināms par angļu virtuvi un ēšanas paradumiem. Tāpat angļi nepārmet sev sīkstulību: sīkstulība ir zīmīga zemniekiem, kamēr angļi vairumā ir pilsētnieki, un tiem tad arī zīmīgāka ir izšķērdība. Tāpat tikai nedaudzi pārmet sev „miesas kārību”. Tas saskan arī ar atbildēm uz anketas citiem punktiem — par mīlestību, par laulības dzīvi u. c. Visur te jākonstatē, ka seksuālitāte

angļus nodarbina samērā maz, tie visumā ir „auksti”, — tā ka ne pārmērīga seksuālitāte, bet maza interese šai virzienā tagad ir galvenās briesmas angļu laulībām. Agrāk bijis citādi: par lielu seksuālu aktivitāti un izlaidību liecina gan ceļotāji Londonā, gan arī nostāsti par angļu izturēšanos citās vietās, piem., Parīzē. Gorers brīnās, ka starp saviem netikumiem gandrīz neviens nemin skaudību, par spīti tam, ka angļu politiskā aģitācija pēdējos gados būtu varējusi stipri stimulēt šo dispozīciju. Pēc Gorera domām, to var izskaidrot tā, ka tieši tāpēc, ka tai piešķirta tik liela nozīme politiskā un saimnieciskā dzīvē, skaudība ir it kā rehabilitēta un ļaudis to vairs neuzlūko par grēku, bet kā prasību pēc taisnības, — līdzīgi, viņš saka, kā amerikāņu pilsētu jaunatne vairs neuzlūko brīvu seksuālo tieksmju apmierināšanu par grēku, bet par veselības un labas sociālas pielāgošanās izpausmi.

Pievēršoties tikumiem, jākonstatē, ka apmēram trīs ceturtdaļas no atbildētājiem piedēvē sev īpašības, ko var apvienot, nosaucot tās par „citu cilvēku saprašānu un respektu pret tiem”, un šādu attiecību tagad jau, tā sacīt, oficiāli veicina modernās „labdarības valsts” iekārtojums. Kāds cits autors to nosauc par angļu „delikātu attiecību pret citu jūtām, par izvairīšanos aizskart tās”. Ja ņem tradicionālos kristīgos tikumus, tad šī īpatnība vistuvāk pienāk kristīgai tuvāk-mīlestībai (*charity*), bet, saprotams, tikai pa daļai. Citi tradicionālie kristīgie tikumi ir mazāk populāri: ticības prestīžs vairs nav liels, augstākais viena sestā daļa no iedzīvotājiem vēl turas pie tās; tāpat nevar teikt, ka cerība būtu angļu tikums, jo optimistiski noskaņoto nav daudz. Indirekti no daudziem norādījumiem var secināt, ka angļiem piemīt drošsirdība, ko bagātīgi apstiprina arī notikumi jaunākos laikos. Bet anketā tā netiek daudz tieši izcelta, jo tā, acīm redzot, šķiet kaut kas pats par sevi saprotams katrā vīrietī. Tomēr galvenais tikums, ko, kā Goreram liekas, varētu piedēvēt angļiem, ir taisnīgums (*justice*), kas izpaužas gan attiecībās pret policiju, pret priekšlaulības sek-

suālo satiksmi (vairums to nosoda, jo sievietei varētu viegli tikt nodarīta netaisnība), dažādos nekonvencionālos uzskatos par dzīvi pēc nāves u. c.

Aplūkojis šos un vēl dažus citus sīkākus angļu cilvēka un tā dzīves aspektus, Gorers ir gatavs riskēt un secināt, ka fundamentālais angļu raksturs maz grozījies pēdējos 150 gados. Viņš domā, ka par spīti ārējam šķitumam, agrākais dumpīgais un agresīvais pūlis, kas nicināja likumus, un tagadējā sabiedrība, kas visumā pedantiski ievēro likumus, ir darināti no viena un tā paša materiāla. Bez šaubām, kamēr agrāk agresīva izturēšanās un nevērība pret citu ciešanām bija vispārēja parādība, tagad katra agresivitātes izpausme tiek stingri nosodīta, un tāpat nav šaubu, ka gandrīz visas agrāko paaudžu izpriecas, ja tās atjaunotu, radītu vislielāko sašutumu. Par spīti tam Gorers nedomā, ka agresivitāte būtu izzudusi vai pat potenciāli ievērojami samazinājusies.

Sekojot, acīm redzot, modernām dziļumpsīhologijas skolām, viņš domā, ka šīs agresivitātes tieksmes ir tikai apspiestas, ka apzinīgā persona savalda tās, un tāpēc tās reti parādās ārējā darbībā. Reizēm tās tomēr izlaužas, piem., patoloģiski metodiskās slepkavībās vai pārmērīgā nežēlībā pret bērniem, — un tad šo notikumu atreferējums ir, zīmīgā kārtā, iemīļotākā svētdienas lasāmviela pusei no angļu tautas. Bet šī agresīvo tieksmju pastāvīgā apspiešana maksā angļu tautai diezgan dārgi, jo tā prasa ļoti daudz enerģijas, tā ka paliek mazāk pāri citiem uzdevumiem. Tāpēc angļi tagad patērē milzīgu daudzumu patentlīdzekļu „enerģijas uzturēšanai”, — viņš domā, ka vairāk nekā Rietumeiropā un pat Ziemeļamerikā. Erotisko dziņu relatīvo vājumu — pat pēc to uzmodinātājām zālēm pieprasījums ir niecīgs — viņš arī izskaidro līdzīgi — cīņā ar sevi pašu tām paliek pāri maz enerģijas.

Tālāk, nav šaubu, ka šīs agresijas tieksmes atrod dažādos citus indirektus izpausmes veidus. Tāda, piem., varētu būt angļu masu patika uz jokiem, kas zīmīgā kārtā visbiežāk

pastāv aizskārumos un pazemojumos, ko viena persona vērs pret otru vai pati pret sevi. Tālāk atslogojums, acīm redzot, tiek meklēts valodā, kas citus aizvaino, aprunāšanā, sarkasmos, nerrošanā, kurnēšanā, lāstos, — un no šīm valodām tad angļi visvairāk baidās un labā sabiedrībā stingri no tām izvairās, bet intimākos apstākļos nereti dod tām vaļu. Tā kā, beidzot, tas tomēr kaut kā nāk gaismā, tad tas — pēc anketas — ir viens no galveniem iemesliem nesaticībai ar kaimiņiem, un tas arī noteic angļu „baidīšanos” (*shyness*) no cilvēkiem un sevis distancēšanu no tiem, jo, *spriežot pēc sevis*, pazīst citu agresivitāti šai virzienā. Par kādu citu šo aplāpēto tieksmju izpausmes veidu angļu avīzes ziņo gan drīz ik dienas, proti, par to, kas pastāv bezjēdzīgā valsts un privātā īpašuma bojāšanā, visāda veida sabotāžā un vandalismā un pat pilnīgi nemotivētos brutālos uzbrukumos cilvēkiem (šo darbu autori parasti Anglijā ir t. s. *teddy boys*, Austrālijā *bodgies* un *widgies*). Vispilnīgāko izpausmi šī potenciālā agresivitāte gūst tad, kad tā kļūst vispār atzīta un pat slavēta, — un tas notiek kaņā. „Džons Pilsonis tad”, saka Gorers, „tik pilnīgi pārvēršas Džonā Bullā, ka apmulsina mūsu ienaidniekus un pārsteidz mūsu draugus. Tad stingrā morālā apziņa nevis kavē agresivitāti, bet sabiedrojas ar to un pārveido pasauli.” Dažos vecākos un skolotājos šis apspiestās tieksmes atrod kompensāciju stingrībā pret bērniem, — vairums vecāku prasa bērniem stingrāku disciplīnu un labprāt pieļauj un pat prasa, lai pārkāpumu gadījumos zēnus pārmācītu ar spieķi. Tāpēc tad arī vecās angļu kolledžās ir ļoti robusta audzināšana. Kad, kā stāsta rakstnieks Evelins Vo (Waugh), kāds labāko aprindu jauns cilvēks reiz nokļuvis cietumā, tā bargais režīms neesot radījis viņam nekādu grūtību, jo viņš pie tām esot jau bijis pieradis kolledžā. Šī tieksme uz stingrību tad bieži var iet pāri robežām, un tā notiek, ka visai bieži jāiejaucas oficiālām iestādēm, lai novērstu nežēlīgu apiešanos ar bērniem un arī ar dzīvniekiem. Gorers domā, ka rotaļu dzīvnieku turēšanas para-

dums starp angļiem tik plaši izplatīts esot arī tāpēc, ka tas dodot iespēju izpausties tieksmei, kas visai radnieciska agresīvītai, proti, valdīšanas, kundziskuma tieksmei, kas gan nekādā ziņā nenozīmē, ka ar dzīvniekiem apietos slikti. Tomēr, laikam, diezgan bieži notiek arī tas, jo citādi nebūtu iemesla pastāvēt tik daudzām dzīvnieku aizsardzības biedrībām. Interesantā kārtā Gorers domā, ka pat vispār pazīstamo angļu ārkārtīgo kaislību uz dārzniecību var izskaidrot atkarībā no kundziskuma un valdīšanas tieksmes: jau Kiplings ieteicot rakšanu dārzā kā līdzekli pret dusmām un neveiksmi. Autors atzīstas, ka arī viņam pašam līdzīgu apmierinājumu dodot nezāļu iznīcināšana un koku apgriešana.

Lai izskaidrotu, kā varējusi notikt angļu rakstura pārveidošanās, Gorers dod dažus norādījumus, ko gan viņš uzlūko tikai par izmēģinājuma hipotēzēm. Tā viņš domā, ka sava loma te varētu būt bijusi jau minētajai stingrajai audzināšanai (bet vai tāda ir ieviesusies tikai jaunākos laikos?). Sekodami gan paši savām valdīšanas tieksmēm, gan arī apzinīgi gribēdami, lai bērnos tiktu izskausta tieksme uz pretlikumīgu rīcību, angļu vecāki (un arī angļu mācības iestādes) allaž lieto, kā jau teikts, visai stingras metodes. Bērna dabiskās tieksmes tiek apspiestas, un tā notiek, ka angļu bērni ir tālu no tā, lai būtu laimīgas brīvības un visa atļautības paradīze. Tālāk var pieņemt, ka reliģiskā kustība, ko izraisīja metodisma apustulis Džons Veslijs (Wesley) var būt ievērojami sekmējusi angļu rakstura morālīzēšanu, — mēdz jau teikt, ka tieši viņš aizkavēja franču revolūcijas pārsviešanos uz Angliju. Es domāju, ka te būtu bijis vietā minēt arī it sevišķi vispārējo dzīves standarta celšanos, kas — kā to var vērot visās nācijās, kas kļuvušas turīgākas — dara ļaudis apmierinātākus un līdz ar to mazāk agresīvus, un tā ir viens no visietekmīgākajiem tautu morālīzēšanas un „derevolūcionizēšanas” faktoriem. Bez tam, es

domāju, varētu minēt arī sportu, kas dod lielisku legālu izeju kareiviskiem resp. agresīviem instinktiem un bez tam māca disciplīnu un pašsavaldīšanos.

Gorers pats turpretim domā esam atradis sevišķi ietekmīgu faktoru angļu rakstura civilizēšanā jaunlaiku angļu policijas morālā prestīžā. Angļu policija tika plašāk iekārtota arī uz laukiem tikai ap pagājušā gadsimteņa vidu, un tieši kopš tā laika arī konstatējama strauja noziedzību skaita samazināšanās. To mēdz saistīt ar angļu policijas uzbūvi un raksturu. Par policistiem pēc rūpīgas izlases izvēl tikai vīrus (un reizēm arī sievietes) ar tiešām, augstu morālu un psiholoģisku standartu. No tiem pirmā kārtā prasīta spēja visos iespējamajos apstākļos pilnīgi valdīt par sevi, būt taisnīgiem, būt sabiedrotiem tiem, kas cieš no noziedzniekiem. Viņiem jābūt arī neapbruņotiem. Šis eksperiments ar policiju esot izdevies lieliski. Gandrīz visas anketas — pretēji tam, ko varēja gaidīt — esot pilnas entuziasma par policiju. Angļu policists ar savu taisnīgumu, pašsavaldīšanos un vīrišķīgumu esot lielā mērā kļuvis par plašo masu džentlemana ideālu, kam tad citi mēģina tuvojties, un tas esot lielā mērā ietekmējis visu tautas raksturu. Beidzot, loma varēja būt arī apstāklim, ka liela daļa no tiem, kuŗos bija visvairāk sociālas agresivitātes un lielākas tieksmes uz kundziskumu, devās uz kolonijām (resp. dibināja tās), atstādami mājās cilvēkus, kam bija vairāk iekšēju konfliktu un mazāk brīvas enerģijas, lai tie dzīvotu „šai mūsu zemē, kuŗā neviens nejutās labi.” Tā varbūt notika, ka mājās palika relatīvi miermīlīgākie, kas tad kļuva disciplinēti un moralizēti. Katrā ziņā, lai kā tas būtu noticis, tagad rezultāts ir tāds, ka — kā Gorers pastāsta — lasot anketas, viņam esot vairākkārt nācies pie sevis izsaukties: „Kādi lādzīgi ļaudis” un tad atkal: „Kas par pelēku (*dull*) dzīvi!”

Salīdzinot šo rūpīgi izdarīto angļu pašu sevis raksturojumu ar iepriekšējiem spriedumiem par tiem, varētu likties, ka

vietām būtu pretrunas. Varētu, varbūt, piemēram, aizrādīt, ka pirmā nodaļā nav nekas minēts par angļu agresivitāti pagātnē un šķietamo miermīlību tagadnē, kā to kā galveno momentu izceļ Gorers. Uz to varētu aizrādīt, ka arī pirmā raksturojumā tas arī ir izcelts un, proti, kā raksturīgais angļu imperiālisms, kas bija zīmīgs vadošām angļu aprindām un tur turējās vēl ilgāki nekā agresivitāte plašās tautas masās. Tāpat arī ja šķiet, ka ir pretruna starp Keizerlinga uzskatu, angļi ir instinkta cilvēki, un Gorera interpretāciju, ka moderniem angļiem ir raksturīga instinktu apspiešana, būtu jāņem vērā, ka abi autori runā par dažādiem instinktiem. Keizerlingam nav prātā Gorera izceltie agresijas instinkti (viņš tuvojas tiem, kad uzveļ angļu kundziskumu), bet vairāk bezpersonīgie informātīvie instinkti, kas ir sakarā ar viņa uzskatu, ka angļi tuvi dabai. Te tāpēc, varbūt, būtu labāk instinkta vietā lietot vārdu „nojauta”, — uz ko norāda jau arī paša Keizerlinga mēģinājums tuvināt to intuicijai, kas jau tieši ir informātīvs instinkts. Bez tam jāņem vērā, ka, kamēr pēdējā nodaļā aplūkoti tikai, kā jau teikts, tīri angļi mūsu dienās — un galvenā kārtā no vidējās un zemākās šķiras, tikmēr pirmos divi aplūkojumos raksturojums visvairāk attiecas uz augstāko šķiru (pēc kuŗas gan modelējas arī zemākās), un dažreiz tas, varbūt, attiecas arī ne tik daudz tieši uz mūsu dienām, cik uz neseno pagātņi, kā to Keizerlings arī pasaka. Bez tam nevajag aizmirst, ka Gorers savā anketā nav pievērsies tām pašām angļu rakstura un dzīves pusēm, kas skartas pirmos aplūkojumos. Viņš jau vēŗas pie plašām aprindām un tāpēc nejautā nedz par politiskām, nedz intelektuālajām interesēm, kas skartas pirmos aplūkojumos.

Var teikt, ka Keizerlinga paredzējums, ka Anglijā stipri attīstīsies radikālas tendences, ir piepildījies, — un zīmīgā kārtā šīs tendences ir it sevišķi attīstījušās augstākās šķirās. Angļu augstākā intelligence, atklājusi angļu tradicionālās dzīves iekārtas trūkumus, ir pilna asa kriticisma pret to

(sk. K. Bella attiecību apcerējumā *Augstkultūras ideāls*) un bieži nonāk pie pilnīga negatīvisma un nihilisma. Var tāpēc paredzēt, ka nākotnē angļu tautas seja iegūs vēl kādus jaunus vaibstus.*)

*) Papildinājumus angļu raksturojumam var vēl atrast apcerējumos: *Augstkultūras ideāls, Oriģinālitate kultūrā, Cīņa par likteni*. Sk. arī *Modernā angļu filozofija, ALHZA Rakstu krājums, I, 1957.*

AUSTRĀLIJAS IMPRESIJAS

Ja tā saucamie ģeografijas filozofi, kas māca, ka tautu un cilvēku raksturu galvenā kārtā noteic zemes virsmas un dabas īpatnības, kuŗā tie dzīvo, meklētu savai teorijai kādu papildpierādījumu, tad Austrālija tiem varētu to sniegt gluži izcilā veidā. Ja austrālieši paši bieži sauc savu zemi par dīvainu (*strange*), tad mēs varam papildināt viņu izteicienu un sacīt, ka arī viņu pašu allaž atzīmētā savādība un dīvainība, droši vien, ir atkarīga no viņu zemes dīvainības. Tā ietekmē tos divējādi: vispirms ar pašu savu ārējo iespaidu, un tad it sevišķi ar to dzīves un darbības veidu, ko tā prasa no viņiem.

Austrālijā, kas ir ļoti plaša zeme (gandrīz tikpat liela kā Eiropa), saprotams, var atrast ļoti dažādas vietas, gan ar ļoti krāšņiem dabas skatiem, gan arī tādas, kas atgādina mūsu dzimteni. Tā dažreiz, stāvot Austrālijas līdzenuma lielā kļusumā baltu lielceļu krustojumā, kas aizšaujās tālumā starp kviešu laukiem un plašām ganībām ar aitām un govīm, bet drusku tālāk redzami mežiņi un starp tiem māju jumti ar kūpošiem skursteņiem, pēkšņi šķiet it kā kāds brīnums būtu mūs pārnesis atpakaļ Zemgales klajumos, un siltums jau pārņem sirdi, bet tad pietiek ieraudzīt kādu lidojošu sarkanzaļo papagailīšu bariņu vai izdzirdēt kaut kur kokabura kladzinašanu, un tūlīņ iecērtas apziņa, ka esam tūkstošiem jūdžu

tālu, illūzija strauji izgaist, un mūs atkal apņem svešības aukstums. Bet lielā gadījumu vairumā Austrālijas dabu raksturo pilnīgs „peizāža” trūkums, apkārtne te vietām tik vientuļa, tik neizteiksmīga un nabadzīga, ka sirds sažņaudzas.

Tiešām visumā Austrālija ir erozijas, t. i. sadrupšanas procesa visvairāk ietekmētais resp. nolietotais kontinents, un sakarā ar to tad arī vismaz 5/6 no tā ir lidzena vai vieglā pauguraina stepe. Vietām, kur pietiekami daudz ūdens, tā var būt visai auglīga; bet gandrīz puse no tās ir neauglīga vai pat tukšnesis. Šai stepē bieži izkaisīti vientuļi eukalipti ar zilpelēkām lapām, mezglaini un ķeburaini, ar dīvainiem, it kā mocībās izliektiem zariem — līdzīgi mūsu vientuļajām priedēm jūras kāpās. Sevišķi spokaini ir daudzie nokaltušie koki, kas dažreiz izskatās kā ārā palikušas delnas vai pirksti no kādiem dziļi zemē apraktiem ķēmīgiem milžiem. Pamalē bieži kalni, dažkārt apauguši kokiem, tikai diezgan lielās atstarpēs, it kā zemei būtu pietrūcis spēka izaudzēt biezu mežu, — bet pāri tiem, it sevišķi vakaros, savādi kompakti torņveida mākoņi, un viss ietīts kādā īpatnējā, citur neredzētā violetā gaismā. Un tad vēl ietekmē tas, ka maz māju un ka neredz cilvēkus: tukša un vientuļīga zeme. Mūsu nepieradušām acīm ainava šķiet it kā nereāla, fantastiska un ar baiguma piejaukumu: pielāgots mitekļis ķēmīgiem iedzimto gariem, bet nespējīgs, tā šķiet, uzņemt sevī, piem., gaišos grieķu dievus.

Vēl baigāka te var būt nakts. Lielmeistars D. H. Lorens (Lawrence), kas īsu laiku bija arī Austrālijā, savā romānā — *Ķengurs (Kangaroo)* tā apraksta trešā personā kādu savu piedzīvojumu: „Kādu nakti, kad bija pilns mēness, viņš izgāja viens pats mežā (*bush*). Milzīgs elektrisks mēness, milzīgs, un koku stumbri līdzīgi palsiem kailiem iezemiešiem starp lapotnēm, kas piesūkušās ar tumsu, mēnesnīcā. Un ne mazākās dzīvības zīmes, pat ne mazākās tās pēdas.

Tomēr kaut kas. Kaut kas liels un modrs un apslēpts!

Viņš gāja tālāk, bija jau nogājis varbūt kādu jūdzi mežā un nonācis pie lielu, kailu, nokaltušu koku pudura, kuŗu kvēlošana mēness gaismā likās kā fosforiscēšana, kad viņu pārņēma meža šausmas. Viņš bija tik ilgi skatījies spilgtajā mēnesī, nedomādams nekā. Un tagad, tagad tur bija kaut kas starp kokiem, un mati uz galvas tam sāka slieties šausmās. Kaut kas bija klāt. Viņš skatījās spokainajos, baltos, mirušos kokos un tukšajos meža caurumos. It nekas, pilnīgi it nekas. Viņš pagriezās, lai ietu mājās. Bet tad tūliņ pēkšņi mati tam saslējās stāvu un galvas āda kļuva ledaini auksta šausmās. No kā? Viņš labi zināja, ka tur nebija nekā. Viņš to zināja ļoti labi . . .

Bet baigais kaut kas mežā! Kas tas varētu būt? Tam vajadzētu būt šīs vietas garam. Kaut kam, kas šonakt bija pilnīgi pamodies, varbūt tieši šī nedabīgā Austrālijas mēness izaicināts. Mēness provocēts, pamodies meža gars. Viņš jūta, ka tas vēroja un gaidīja. Tas nemaldīgi sekoja viņam, sekoja tieši aiz muguras . . . Sveši cilvēki — viņa upuŗi. Viņš gaidīja savu laiku ar briesmīgu, mūžam nerimstošu modrību, gaidīja tālo nākotni, vērodams iebrucēju — balto cilvēku miriādus.”

Un tad viņš raksturo savu vispārējo attiecību pret Austrāliju, kurp tas bija nācis kā uz visjaunāko zemi, pēc tam, kad bija nospriedis, ka Eiropas loma izspēlēta. „Bet plašā neapdzīvotā zeme viņu baidīja. Tā šķita tik mīklaina, tik pazudusi, tik nepieejama. Debesis bija skaidras, skaidras kā kristalls un zilas ar jauku bālu zilgmi. Gaisis bija brīnišķīgs, jauns un nepieelpots, un te bija lielas distances. Bet mežs, pelēkais it kā pārogletais mežs! Tas baidīja viņu. Tas bija tik rēgains, tik spokains ar saviem augstiem palsiem kokiem un daudziem nokaltušiem stumbriem, kas bija līdzīgi miroņiem un pa daļai pārogleti meža ugunsgrēkos. Un tad tanī bija tāds nāves klusums. Pat nedaudzie putni šķita aplāpēti šinī klusumā.”

Nav šaubu, ka Austrālijas daba mums šķiet vismaz ļoti

sveša, cieta, sausa, nelaipna. Mūsu dzimtenē daba tika izjusta kā kaut kas tuvs, dzīvs, simpatisks, pie kā var meklēt apmierinājumu, kas jūt līdzī cilvēkam un arī pati it kā dzīvo kādu dziļu, sapņainu garīgu dzīvi. Ar to tā izraisīja cilvēkos līdzīgas jūtas, vairoja un stiprināja tās, — un tā cilvēki kļuva gluži citādi: mīlīgāka daba rada arī mīlīgākus cilvēkus. Kur daba auksta, vienaldzīga, vai pat draudīga te ar pārmērīgu karstumu, te ar aukstumu, vai tukšumu un sausumu, — te ar uguni (Austrālijā gandrīz ik vasaras briesmīgos meža ugunsgrēkos nodeg dažreiz veselās sādžas), te ar ūdeni (ik gadus milzīgos plūdos tiek appludinātas daudzas pilsētas un noslikst simtiem cilvēku), — tur arī cilvēks neizbēgami kļūst citāds: ciets, nedisponēts uz atklātību, uz jūtu izpausmi, uz dzejas pārdzīvošanu, uz dvēseliskumu, uz dziļāku simpatiju. Tas, kas Austrālijā, starp citu, it sevišķi nospiež daudzus eiropiešus, ir tās dabas proziskums, un līdz ar to šķiet, ka savā vairumā proziski, gaļaicīgi un bezdvēseliski ir tās cilvēki. Dabā te trūkst poēzijas — un tās tad trūkst arī cilvēkiem, jo apkārtņē nekas neierosina un neliek uzdīgt cilvēkā snaudošām augstākās garīgās dzīves iespējām.

It sevišķi baigs iestādījums Austrālijā ir saule: lielāko gada tiesu tā svilina nežēlīgi. Dīvainā kārtā izrādās, kā to apraksta kāds angļu pionieris, ka šo sauli labi nepanes pat zemes iedzīvotāji: tie parasti dzīvo zem kokiem ēnā, bet, ja tiem jāstrādā saulē, tie „nolūzt” vēl ātrāk nekā eiropieši. Saule rada arī īpatnējās, jau pieminētās Austrālijas briesmas. Ārkārtīgi izkaltušā sausā zālē pārvērš stepi it kā pulvera mucā: pietiek vienas neuzmanīgi nokritušas dzirksteles, lai tā eksplozīvi iedegtos un radītu briesmīgus ugunsgrēkus, kas reizēm apdraud milzīgus apgabalus un prasa daudz cilvēku upuri. Vispār, kā jau atzīmēts, cilvēks te no dabas puses pakļauts dažādām nejaušībām. Lielā apgabalu daļā, kur lietus nav regulārs, kviešu kultūra saistīta ar lielu risku: vairāki secīgi sausuma gadi reizēm galīgi izposta farmerus.

Bet tur, kur ražas drošākas, to ienesīgumu atkal noteic svārstīgās pasaules biržas cenas, kas bieži ir spekulantu varā.

Nebūs tāpēc brīnums, ja austrāliešu lauku cilvēks, kā to atzīst pašu austrāliešu psihologi, būs pasmags, padrūms, mazrunīgs, maz sabiedrīks, bez joviālītes un humora. Ekstenciālisma filozofijai, kas māca cilvēka „iemestību” resp. pamestību pasaulē, tā nolemtību nejausībai un nāvei, varētu būt it sevišķi šeit dabisks pamats, — bet tā te pilnīgi nepazīstama. Katrā ziņā arī daudzi austrāliešu cilvēki paši nemīl savus „laukus”, nemīl vismaz ar to jūtisko tuvību, kāda palaikam bija sastopama pie mums: skarbā, sausā, cietā, maz individuālizētā, ar atmiņām nepiesātinātā zeme, šķiet, maz ierosina niānsētāku un delikātāku jūtu attīstību. Tā viņam ir galvenā kārtā ienākumu avots: ja zeme jau līdz galam izmantota vai viņš jau pietiekami ieguvis kāroto naudu, viņš nekavējas pamest, t. i. pārdot savas mājas, — līdzīgi, kā tas notiekot arī Amerikā. Liekas, ka instinktīva nepatika pret saviem laukiem ir arī viens no galveniem iemesliem tam, ka lielākā daļa Austrālijas iedzīvotāju ir koncentrējusies pilsētās, — bieži milzu pilsētās, kas ir nesamērīgas ar vispārējo iedzīvotāju skaitu zemē.

Bet vairumam latviešu arī Austrālijas pilsētas šķiet svešas un neparastas. Izņemot samērā nelielās centra daļas, kas, starp citu, tagad izmirstot (jo veikalnieciskā dzīve decentralizējas uz priekšpilsētām), tās ar savām simts un vairāk priekšpilsētām, nav nekas cits, kā neaptvefama un neizbraucama mājiņu masa, — kaut gan dažas ēkas tanī var būt arī ļoti glītas un ar koptiem dārziņiem. Atšķirtas un atdalītas, tās, šķiet, cilvēkus vairāk šķīf nekā vieno un ar to liek pilsētām zaudēt savu galveno kultūras ierosinātāju nozīmi. Bez tam tām piemīt kāds plikums — šķiet, tādēļ, ka tanīs nav saskatāmi nekādi pagātnes raksti, kas dzīvinātu kailos akmeņus, tām trūkst pagātnes patinas šarma. To pārdzīvo arī Lorens un izteic mūsu citētā grāmatā. „Viņš gāja pa Sidnejas ielām un jutās spiests atzīt, ka te bija smal-

kas ielas, ka parki un Botāniskais dārzs bija skaisti un labi kopti, ka osta bija ārkārtīgi iespaidīga vieta. Bet ko tas viss līdz! Te viss bija Londona un tomēr reizē nebija Londona. Bez tā pagātnes mirdzuma, kas klājas pār Londonu. Šī dienvidpuslodes Londona bija visa it kā uzcelta piecās minūtēs, it kā kādas īstenas lietas aizstājēja. Jā, tieši aizstājēja — kā margarīns ir sviesta aizstājējs. Viņš juta, ka viņš dotu visu uz pasaules, lai būtu atkal Eiropā. Ak Dievs, būt atkal Eiropā, mīlā, mīlā Eiropā, ko viņš bija tik ļoti ienīdis un tik neapvaldīgi nolamājis, saukdams to par mirēju, par sapelējušu, par savu mūžu nodzīvojušu. Bet viņš bija tikai pats piemulķojis sevi.”

Austrālietis pats tomēr mīl savas pilsētas vairāk nekā laukus, ir lepns uz tām un ieklūst tanīs. Te tad viņa raksturs iegūst citu veidojumu, palikdams tomēr atkarīgs no lauku dzīves: viņš jau bēdzis no tās pilsētā, lai varētu baudīt vieglāku dzīvi, — un to viņš bieži arī dara pilniem malkiem. Viņš tad spēj kļūt jautrāks, laipnāks, joviālāks, — bet materiālists viņš paliek arī šeit. Tas arī saprotams: vērtību skalu jau veido zeme visumā un dzīves nosacījumi tanī. Un te nu ir neapšaubāms fakts, ka Austrālijā vēl daudz jācīnās ar materiālu un uz šo cīņu jāvērs kā domas, tā rokas. Milzīgā zeme vēl tukša un neiztaisīta un prasa radītājus, veidotājus, izkopējus, kas to uzlabotu, pārvērstu, varbūt, tukšnešus dārzos, laimīgu cilvēku pilnos. (Zinātnieki gan ir skeptiski un saka, ka vairāk par 20 milj. iedzīvotāju Austrālija nekad nevarēsot uzņemt).

Austrālieši ir jauna nācija. Viņu domas visvairāk pievērstas nākotnei un tās uzbūvei: vispirms ar lāpstu, cirvi un veseri, resp. ar šo instrumentu modernizējumiem jaunlaiku rūpniecībā. Tas, ka viņi reizē grib baudīt dzīvi, bez šaubām, ir zināms kavēklis šinī darbā, bet negroza pamatsituāciju: viņiem vispirms jārada savas dzīves materiālie nosacījumi, palaikam sūrā un grūtā darbā un bieži savu lauku lielajā vientulībā. Sakarā ar to tad veidojas cilvēku raksturs, un

iebraucēji bieži pārmet tiem ieslēgtību sevī, aukstumumu, sa-
stingumu novecojušos paradumos, šaursirdību un pat rāvību.
Teic, ka pat kristīgā reliģija te dabūjusi izpratni, kas mums
šķiet sveša. Baznīcu gan vēl apmeklē laba daļa (ap 30%),
tomēr gars, kas tanī valda, varētu valdīt arī primitīvā da-
bas tautā: reliģija tiek tā interpretēta, lai tā atļautu sekot
dažādiem primitīviem instinktiem. Par cik Vecā Derība ir
primitīvāka par Jauno, var teikt, ka te vairāk valda šīs
Vecās Derības gars un nevis evaņģeliju mīlestības mācība.

Tomēr nekādā ziņā nevar teikt, ka austrālieši būtu „slik-
tāki” cilvēki nekā citu zemju iedzīvotāji. Tikko minētie viņu
trūkumi var būt arī ir tikai otra puse kādām pozitīvām īpa-
šībām un gadu simteņos izveidotai dzīves gudrībai: tiesis-
kuma apziņai, brīvības un patstāvības cienīšanai, otras per-
sonas respektēšanai, neuzbāžoties tai, prāta skaidrībai, ne-
sentimentālītai, — vispār vīrišķīgai attiecībai pret dzīvi,
izturībai un sīkstumam cīnīties ar grūtībām. No otras pu-
ses, ja iebraucēji no citām zemēm, kā jau atzīmēts, pārmet
tiem skopumu un mantkārību, vai to pašu nevar teikt arī
par daudziem citiem? Vai daudzi zemgalieši un kurzemnieki
nesenajās tragiskajās bēgļu dienās neizturējās pret pašu tau-
tas bēgļiem sliktāk nekā tagad austrālieši? Un ko teikt par
vācu zemniekiem, kas Austrumvācijas bēgļus, pašu tautas
locekļus, ar dzišanu dzina prom, kad tie lūdza pajumti vai
atbalstu, — un vēl tagad šie bēgļi ir Rietumvācijā neiere-
dzēti. Latvieši, kas iebraukuši Austrālijā no Anglijas, domā,
ka šejienes cilvēki esot labu tiesu simpatiskāki nekā britu
salu iedzīvotāji. Jāņem vēl vērā, ka austrālieši, tāpat kā šo
salu ļaudis, no kuņiem tie savā vairumā cēlušies, pieder pie
dažādām tautām un rasēm. Vissmagākais raksturs, šķiet, ir
skotiem un to pēcnācējiem. Angļi ir lokanāki, nekonsekven-
tāki, gatavi uz kompromisiem un izlīgšanu. Īri un to pēc-
nācēji ir vistemperamentīgākie, ar fantaziju bagātākie un
visvairāk gatavi arī uz jūtu izpausmi. Bet bez tam Austrā-
lijā jau kopš senākiem laikiem ir arī vācieši, italieši u. c.,

un tie visi vēl saglabājuši kaut ko no sava pirmatnējā rakstura, tā ka grūti palikt visus zem vienas cepures: mums te jāstājas ar ļoti dažādiem cilvēku tipiemi, un katram no tiem ir savas iezīmes.

No otras puses, tomēr līdzīgi dabas un dzīves apstākļi visos viņos izveidojuši arī kaut ko kopēju. Šķiet, ka arī dažas no jauniebraucēju kritizētām īpašībām ir šo dabas un dzīves apstākļu ja ne tieši radītas, tad kāpinātas. Vai cilvēks, kas gadiem ilgi dzīvojis karstā saules svelmē cīņā ar dabu, desmitiem jūdžu prom no cilvēkiem lielā vientulībā, var būt citāds kā tikai ieslēgts sevī? Grūti un sūri (it sevišķi agrākos laikos) pelnot šiliņu pie šiliņa, vai tas var būt citādāks kā sīkst? — Tādi jau ir visi grūti strādājoši zemnieki visās zemēs. Un tad neaizmirsīsim, ka šis pats sīktais zemnieks, kad vajadzīgs, dos tūkstošiem mārciņu kāda hospitāļa (vai baznīcas) celšanai vai uzturēšanai, kas visi tā tiek uzturēti ar brīvprātīgiem ziedojumiem. Ne visās zemēs tas būtu iespējams.

Un tad vēl jāņem vērā, ka Austrālija ir province pašā „pasaules malā”, kas, savas metropoles — Anglijas radīta, vienmēr ir tikai pieslējusies tās kultūrai un kopējusi to, bet patstāvīgi maz ko radījusi. Insulārā dzīvē iegūtās fundamentālās ievirzes, šķiet, palikušas, bet 150 gados daudz kas grozījies, pielāgojoties apstākļiem. Galvenais — individu noshķiršanās, centrēšanās sevī, galvenā kārtā savu privāto interešu sekmēšana, — tas viss ir palicis un pat kāpināts. Tāpat kāpināta, šķiet, nepatika pret jaunām idejām, pret svešo, un tas arī saprotams, jo Austrālija jau šķirta no pārējās pasaules ar nesalīdzināmi lielākām distancēm nekā Lielbritānija. Pavājināts un atšķaidīts te ir kļuvis angļu kundziskums. Te jau atnāca ne lordi, bet mazie ļaudis, pārsvaru līdz ar to ir guvušas demokratisma tendences. Austrālieši uz to ir lepnī, un savā laikā viņu zemes iekārta ir bijusi paraugs citām zemēm. Bet kāda ēna tomēr arī tai ir gājusi līdz, un mūsu jau citētais Lorens to zīmīgi izceļ. Austrālijā, viņš

saka, klašu izšķirība jau zudusi. „Te vairs ir tikai izšķirība, ko rada nauda un ‚elegance‘. Nevienš nejutās labāks kā kāds cits vai augstāks, bet tikai labākā materiālā stāvoklī. Bet vesela pasaule šķir situāciju, kur kāds jūtas *labāks* nekā kāds cits, un to, kur tas ir tikai labākā materiālā stāvoklī.” Tālāk Lorens izceļ, ka, būdams anglis pēc asinīm un pēc audzināšanas, kaut gan tikai ogļrača dēls, tas jūtas esam *atbildīgs* sabiedrības loceklis pretstatā neskaitāmiem *neatbildīgiem* locekļiem. „Vecā, kultūrālā, ētiskā Anglijā izšķirība starp atbildīgajiem sabiedrības locekļiem un neatbildīgajiem bija radikāla. Tā ir izšķirība, kas veido cilvēku kategorijas. Tā ir kastu izšķirība, izšķirība, kas skaņ būtību. Tā ir izšķirība starp proletāriātu un valdošām šķirām. Bet Austrālijā netiek pieņemts, ka kāds valdītu, un neviens arī nevalda, — un tā šī izšķirība atkrīt. Proletāriāts nozīmē kādus vīrus ar uzdevumu, lai tie piepilda (administrē) likumus, bet nevis lai valdītu. Šie ministri patiesībā nav atbildīgi, tāpat kā kalpone nav atbildīga. Atbildīgs visu laiku ir proletāriāts, kas ir vienīgais visas varas avots. Tautas griba. Ministri ir tikai tīri instrumenti.”

Viņš jutās pirmo reizi savā mūžā iegremdēts īstā demokrātijā, kas neievēroja izšķirības bagātībā. Vietas instinkts bija absolūti un strupi demokratisks, elementāri demokratisks. Demoss bija te pats sev kungs, pilnīgi neapstrīdēts un tāpēc pilnīgi mierīgs šinī punktā: tas bija izlemts Austrālijas eksistences nosacījums, ka demoss te ir pats kungs.” Un citā vietā viņš tad raksturo Austrālijas publisko dzīvi šādiem vārdiem: „Visas lietas te ritēja ļoti viegli, un nebija nekāda trokšņa. Te bija apbrīnojami maz trokšņa un uztraukšanās par kaut ko — visumā. Likās, ka neviens te ne par ko nebēdāja, likās, ka te nav nekādas policijas, nekādas autoritātes, viss uzņēmums darbojās it kā pats no sevis, vaļīgi un viegli, bez kāda kunga rīkošanas. Nekādas īstas autoritātes, nekādu augstāko šķiru, gandrīz neviena priekšnieka.”

Visu to Lorens saka ar ironiju, mums turpretim šī šķiet viena no labākām lietām Austrālijā — šī brīvība, šis vaļīgums, šis, vismaz šķietamais, kungu trūkums. Jā, austrālietis necieš kundziskumu un strupu izrikošanu (viņš gan šai ziņā nav vienīgais). Ja jums mašīnai pietrūcis benzīna un jūs piestājaties šīs degvielas pārdošanas vietā un redzat, ka tanka apkalpotājs omulīgi stāsta kādam vai klausās par sensācijām vakardienas sporta sacīkstē, tad, kaut arī zeme jums degtu zem kājām, nemēģiniet viņu kaut kā pamudināt uz pasteigšanos, — jums tad nāksies gaidīt vēl trīs reizes ilgāk, — sevišķi, ja tas manīs, ka jūs esat ārzemnieks. Vienīgā vieta, šķiet, kur kundziskums ir saglabājies iespējami vispilnīgākos apmēros un kur visa nācija it kā kompensējas par tā izzušanu citās vietās, ir medicīnas nozare. Kad jūs aizejat pie ārsta, tad pēc pirmā jūsu norādījuma, kur jums kaut kas kaiš, jums parasti vairāk nekas netiek jautāts, — nedz eventuālā slimības agrākā vēsture, nedz kādas detaļas par to, — jums pat neļauj stāstīt par to. Jūs esat kā auto, kas ievests garažā: mehaniķis izārda jūs, apskata daļas, ja tam šķiet vajadzīgs, apmaina tās, saelļo, — tad izstumj mašīnu no garažas. Tā arī ārsts jūs mēmi izmeklē (imigranti saka: it kā viņš būtu veterinārs un jūs slims dzīvnieks), tad iedod jums simts baltas tabletes un simts rozā (nekad ne mazāk), pasaka, ka pirmās jālieto rītos, otras vakaros, un ejat mājās. Nekad netiek pateikts, kas tās par zālēm, nedz jautāts, vai jūs tās neesat jau lietojis, vai jums nav jau liels to krājums mājās, — tam nav nozīmes. Dažreiz jums iedod zīmi, lai jūs ietu pie cita speciālista vai uz slimnīcu operēties, bet jūs velti mēģināsīt dabūt kādus paskaidrojumus. Kad slimnīcā izdarīta operācija, jums dažreiz nemaz nepasaka, kā tā izdevusies. Tā dažreiz ir noticis, ka, kaut gan ārējais griezumš izdarīts, aklā zarna kaut kādu iemeslu dēļ (tos neviens nekad nedabū zināt) nav izņemta, bet pacientam tas nav ticis pateikts. Nākamo reizi, ka viņam atkal ir sāpes vēdera dobumā, citi ārsti citā vietā, spriežot pēc rētas, pieņem, ka aklā zarna

jau izņemta, mēģina kādu citu operāciju, un pacients visu šo izdarību rezultātā nomirst, jo tā tomēr bija aklā zarna, kas iekaisusi. Tad gan arī vietējās avīzes tā pabailīgi iedrošinās pateikt lielajiem medicīnas „bosiem”, ka būtu tomēr labi, ja slimniekam pateiktu, kas īsti viņam izoperēts. Saprotais, ne gluži visos gadījumos lietas norisinās tik krasi. Parasti ir tā, ka, jo lielākus honorārus kāds ārsts ņem, jo mazāk tas runā un paskaidro kaut ko. Vietējie pie tā jau pieraduši un pieņem to kā Dieva rīksti, bet ieobraucēji par to jūtas ārkārtīgi nelaimīgi. Tāpēc, tiklīdz kāds no Eiropas ieobraucis ārsts dabū te praktizēšanas tiesības, tad pacienti tieši „šturme” viņa māju, un prakse tam nodrošināta, kamēr apkārtnes iespaidā arī tas nepieņem austrāliešu ārstu paradumus. Šādi novērojumi drusku atstāj iespaidu arī uz austrāliešu ārstiem, un tie „palēnām, pamazām” it kā mainās virzienā uz lielāku „eiropiskumu.” Bet visumā ir skaidrs, ka šīs ārstu manieres, kas mums iedvēš šausmas, nav Austrālijā izgudrotas, bet atvestas šurp pilnīgi svaigas no Anglijas, kur arī tās vēl pastāvot līdz mūsu dienām. Liekas, ka viss tas ir vēl atlikums no viduslaikiem, kad ārsti konkurences un pa daļai arī mistifikācijas dēļ turēja savu mākslu un zāles lielā noslēpumā.

Un tā te daudzās dzīves nozarēs var novērot, ka cilvēki turpina turēties pie paradumiem, kas nāk vēl no Anglijas. Un tas arī saprotams, jo Austrālija jau īsti ir Anglijas province. Viss tas, kas kādreiz pie mums daudzās diskusijās tika noskaidrots par provinciālisma raksturu, ir pilnā mērā attiecināms arī uz šejieni. Province ir zeme, kas pati nerada kultūras vērtības, bet pārņem tās no citurienes, it sevišķi no savas metropoles. Bet tas netiek dots par velti: metropole atkal vienmēr it kā izsūc un iztukšo provinci, — un to mēs redzam arī šeit. Tiklīdz te rodas kaut kas pilnīgāks, — vai tas būtu mākslās vai zinātnēs, vai pat sportā, tad metropole (vai Amerika) to aizvilina pie sevis. Province tā paliek par viduvējības zemi un nespēj uzrādīt īsti augstus sasniegumus. To apzinās arī daudzi austrālieši paši, un tas rada viņos

zināmu depresiju un mazvērtības kompleksu. Nāk vēl klāt, ka dzīve ar ierosmēm nabadzīgā apkārtnē un (pēc angļiskā paraduma) distancētās attiecības ar citiem cilvēkiem pazemina garīgu rosni resp. rada garīgu tukšumu. Ar ko aizpildīt šo tukšumu, kā izvairīties no mazvērtības izjūtas un depresijas dzeloņa? Te ir iespējami dažādi līdzekļi. Vispirms sports: futbols, teniss, krikets, it sevišķi zirgu skriešanās. Austrāliešiem tad arī izcili panākumi šinīs sporta veidos, allaž tie ir bijuši pat pirmā vietā, viņiem, piem., esot vislielākais tenisa stadions pasaulē. Sports te cilvēkus tā aizrauj, ka tie aizmirst visu. Kad 1940. g. notika anġļu karaspēka katastrofālā evakuācija no Dinkerkas un visas britu imperijas — tātad arī Austrālijas — liktenis karājās, tā sacīt, diega galā, austrālieši par to neesot likušie ne zinis, bet trīcējuši tikai par to, vai zirgs, par ko tie derējuši, uzvarēs vai nē. Sports te, liekas, vedis pat pie sociālām reformām. Ja sestdienā te kļuvusi brīvdiena, tad, šķiet, visvairāk tāpēc, lai dotu cilvēkiem iespēju piedalīties sporta sacīkstēs, kas koncentrētas galvenokārt šinī dienā. Pēc sacīkstēm par tām runā trīs dienas. Nākošajās trijās var atkal runāt un zilēt par gaidāmo sacīksti, — un tā iznāk gandrīz „garīgs saturs” dzīvei!

Katrā ziņā sports te ir viena no centrālajām dzīves vērtībām, un tas pacelts pāri lietām, ko esam paraduši uzlūkot par svarīgākām. Tā, piem., kad notiek lielās zirgu skriešanās Melburnas kausa dēļ, tad visa Austrālija ir pie radio uztvērējiem, un uz brīdi apimst darbs gan skolās, gan iestādēs, gan pat parlamenta sēdē. Tiešām, sports jau rada satraukumu, dod intensīvu pārdzīvojumu, — un vai tas nav kaut kas?

Izrādās, ka visiem tomēr ar to nepietiek. Sporta satraukums gan var būt liels, bet tas maz variēts, āriģs, sekls. Cilvēks grib, lai arī viņa dziļumi kādreiz vibrētu, lai visa personība tiktu izkustināta visos savos pamatos tā, lai tas justu, ka savās saknēs saistīts ar kādu plašāku dzīvi. Bet kas lai

dod šo dziļuma pārdzīvojumu? Mūzika, māksla, literatūra, varbūt vēl kas cits to varētu dot, bet šie līdzekļi vienmēr prasa iepriekšēju sagatavošanos, sevis izkopšanu un zināmus ārējus nosacījumus. Bet viss tas ir piepildīts tikai nedaudzos, ne ļaužu vairumā. Tādā gadījumā, izrādās, var ķerties pie lētāka līdzekļa: par dziļuma pārdzīvojuma ierosinātāju var kļūt alkohols. Daudzu austrāliešu (arī tādu, kas cēlušies no latviešiem) dzīvē tam liela loma. Personas, kam rūp nācījas likteņi, pastāvīgi brīdina gan radiofonā, gan avīzēs, ka Austrālijā dzeļ pāri par mēru. To apstiprina arī policijas statistika par auto satiksmes nelaimju gadījumiem: galvenais cēlonis te vienmēr ir alkohols. Tā kā krogus te slēdz agri, tad cilvēki dzeļ steidzīgi, daudz un ļoti stipras lietas (arī vīnam te parasti pielietis spirts, un tas tad ir ļoti stiprs), lai apreibuma efekts iestātos drīz un būtu pilnīgs. Bet ļaudis te parasti nekļūst jautri, nelielās, neālējas, bet klusi un saduguši streipuļo (kājām vai automašīnā) uz mājām — ja tie bijuši ārpus tām, — bet mājās kā transā sastingst savos krēslos vai gultās. Alkohola reibums tā kļūst par garīgās dzīves, par dziļuma pārdzīvojuma surogātu.

Vai viss tas būtu jau kultūras dekadences zīme? Mēs tā nedomājam, bet gan drīzāk, ka tas norāda uz vēl pietiekami neattīstītu kultūru, kad dzīve vēl nav tik pilnīgi izveidota, ka ikviens viegli varētu tanī atrast vietu, kur izlietot savas spējas un entuziasmu ar izredzēm uz labiem panākumiem. Daži no pašiem austrāliešiem ir pesimistiskāk noskaņoti. Tā, piem., Austrālijas Nacionālās Universitātes Kanberā profesors V. E. H. Stanners mēnešrakstā *Walkabout* (sept. 1951.), mēģinot noskaidrot, ko īsti nozīmē biežā runāšana par austrālisko dzīves veidu (*Australian way of life*), konstatē, ka austrālieši tiešām savā laikā saņēmuši noteiktu mantojumu no britu tradīcijas. Tanī ietilpa, pirmkārt, zināmas „ideju sistēmas”, — piem., par likumību, par parlamentāro demokrātiju, par sportiskumu, par labu dzeju u. t. t.; otrkārt, zināmi sociālās kopdzīves veidoli — ģimenes, baznīcas, parla-

menta; treškārt — zināmi individuālās un sociālās aktivitātes paraugi un mērķi. Tas esot kā mētelis, ar ko austrālieši līdz šim segušies, bet grūti pateikt, kas tanī būtu specifiski austrāliešs, — vienīgi varbūt tikai tā stiprais novalkājums un sadilums: vecie standarti ir atmesti, bet jauni to vietā nav atrasti. Tā viņš šaubās, vai austrālieši vairs var saukt sevi, izprotot šo vārdu kaut cik dziļāk, par kristiešiem. Istā nozīmē varbūt, viņš saka, tie nekad tādi nav bijuši, bet tagad jau pārlietu daudzi ir tikai nomināli kristieši, un daudz jau ir tādu, kas pilnīgi atklāti atzīst sevi par neticīgiem. Sekas tam tad ir tās, ka sekulārisms, materiālisms, hēdonisms rada vispārīgu cinisku dzīves attiecību un nemieru, kas noārda katru sociālu stabilitāti. Var šaubīties arī, viņš saka tālāk, vai austrālieši vairs ir demokratiska nācija, jo daudzi jau ilgojas pēc kāda reglamentēta valdīšanas veida, kas izbeigtu jukas, citi atkal tieši aktīvi sagatavo jau ceļu šādai pārmaiņai, bet trešie truli žāvājas par visu to, kas šai virzienā notiek. Ka kaut kas nav labi, uz to norāda, saka viņš, augošais nemiers rūpniecībā, cinisma pieaugums un tuvākmīlestības trūkums daudzās austrāliešās politikas nozarēs, necieņa pret goda standartiem sabiedriskā dzīvē, seksuālās izlaidības pieaugums, laulību nestabilitāte, ekonomisko grupu nekautrīgā ieraušanas kāre. Lai padarītu savu kritiku it kā objektīvu un mazāk personīgu, viņš attēlo, kā pēc viņa domām pazīstamais vācu kultūras filozofs Špenglers (kas, kā zināms, sarakstīja lielu ievēribu radījušo grāmatu par Rietumu bojāeju) spriestu par austrāliešiem. Viņš domā, ka tas teiktu: „Jūsu pašreizējā dzīve nav vis jūsu jaunība, kā jūs domājat, bet jūsu atvasara, t. i. rudens sākums — jūs ejat taisnā ceļā un savu garīgo ziemu un nevis uz kādu „utopisku zelta laikmetu”, kā jūs iedomājaties. Palūkojieties tikai uz sevi: jūs esat zaudējuši savu garīgo intuīciju, jūs pazīstat tikai zinātnes nereligiozitāti; jūs esat piezīdušies ar materiālismu; jūsu kultūra ir kļuvusi eklektiska un kosmopolītiska; jums nav reālas sajūtas par tradīciju; jūs esat pārbūvēti, t. i. iesli-

guši lielpilsētu dzīvē; jūsu mazās pilsētas ir kā tuksnesis, un vismazāk tur rūpējas par ceļotājiem; jūsu jaunā architektūra ir gaļlaicīgi praktiska vai taustās eksperimentos; jūsu vecā architektūra ir tieši pliekana; jūsu māksla pastāv atdarināšanā, tā ir vai nu nemierīga vai nenoteikti meklējoša, bet bezveidīga; jūsu baudas ir galvenā kārtā jutekliskas — saule, jūrmala, iedzeršana, zirgi, suņi.” — Nav šaubu, ka viss tas izteic arī paša autora domas, un tāpat viņa doma ir tā, ko viņš tālāk ieliek de Tokevilla (Tocqueville) mutē, likdams tam teikt, ka austrāliešu kultūra nerada neko jaunu un īpatnēju, — kas saskan ar to, ko mēs teicām par provinciālismu. Tālāk tad viņš atzīmē, ka Austrālija ir visnelabvēlīgākā zeme talantiem un ģenijiem. Sekas tad arī esot tās, ka ne austrāliešu literatūrā, ne mākslā, ne mūzikā, ne zinātnē, ne filozofijā nav neviena darba, kas varētu stāties blakus kaut cik augstākiem pēdējā gadsimteņa sasniegumiem citur. Lielais Austrālijas tuksnesis neesot vis „mirusajā centrālā daļā”, bet tieši tās kultūras centros. Bet galvenais ir, ka austrālieši neesot kultūras laukā radītāji. (Ir vēl citi autori, austrālieši, kas spriež vēl bargāk, tā, piemēram, A. J. Maršals [Marshall] grāmatā *Australia Limited*).

Ir skaidrs tomēr, ka viss tas, ko te saka prof. Stanners, nav ņemams par gluži tīru zeltu un neizteic visu viņa domu. Austrāliju kritizēt ir ļoti viegla lieta (tāpat, kā bija viegli savā laikā mūsu nelabvēļiem vai snobiem kritizēt Latviju), jo te jau viss nevar būt kā zemē, kur viss ir jau celts un kopts kopš tūkstoš gadiem. Arī pret Austrāliju ir vērsts daudz snobisma, sevišķi no tās agrāko kungu un vislielāko snobu — angļu puses. No angļu imigrantiem tad arī samērā vislielākais procents atgriežas atpakaļ uz mājām, jo nevar te pierast resp. panest dažreiz relatīvi primitīvākus dzīves apstākļus. Austrāliešu romānists Ričardsons kādā savā romānā tēlo angļu ārstu, kas vairākas reizes atstāj Austrāliju, bet vienmēr atkal atgriežas, jo, kas dzīvojis Austrālijā, vairs nevar pierast pie Eiropas šauruma, un to velk atkal atpakaļ

— pat jau romānā tēlotā agrīnā laikmetā, kad dzīves apstākļi bija pavisam primitīvi un tik sveši, ka, likās, pie tiem nekad nevarēs pierast un jau nu pavisam ne tos iemīlēt. Šādu domu Lorensis liek izteikt vienai sava jau pieminētā romāna personai, anglietei: „Jūsu brīnišķīgā Austrālija!” viņa sacīja. „Es nevaru jums pateikt, kā tā aizkustina mani. Tā izskatās tāda, it kā neviens nekad nebūtu to mīlējis. Vai jūs saprotat, ko es domāju? Anglija un Vācija, un Itālija, un Ēģipte, un Indija — visas tās ir tikušas tik kaislīgi mīlētas. Bet Austrālija izskatās tāda, it kā tā nekad nebūtu mīlēta un parādījusies ļaudīs. It kā neviens cilvēks to nekad nebūtu mīlējis un padarījis par laimīgu zemi, par zemi-līgavu, par zemi-māti.” Austrālietis, kam viņa to saka, piekrīt tai. Un tad viņa turpina: „Bet tie mīlēs to?” viņa jautāja. „Tie, noteikti, mīlēs to; es jūtu, ka, ja es būtu austrāliete, es mīlētu pašu tās zemi, pat tās smilti un tās sausumu — vairāk nekā visu citu.”

Tagad tas arī tiešām ir noticis, lielais vairums austrāliešu, cik var spriest, mīl savu zemi. Daudzi farmeru dēli, kas beiguši vidusskolu, spētu un varētu iet tālāk, tomēr paliek mājās pie savas zemes, vienkārši tāpēc, ka tiem dara prieku būt tuvu tai un dzīvot līdz tās īpatnējās dabas dzīvei. Austrāliešu studenti, kas pēc ilgākas prombūtnes atgriežas savā zemē, kad atkal parādās Austrālijas krasti ar savu eukaliptu mežu zilpelēko mirdzumu, kļūst aizkustināti, un asaras pazib to acīs: šāds mirdzums, tie saka, nav citur nekur vairs sastopams, tas iezīmē tiem *viņu* Austrāliju un ir tiem bezgala mīļš. Un tā varētu minēt vēl daudzus citus gadījumus.

Tā arī, atgriežoties pie prof. Stannera kritiskā austrāliešu novērtējuma, nekādā ziņā nedrīkstētu spriest, ka viņš nemīl savu zemi. Viņš īsti ir tikai patriots, kas ir nobažījies par dažām negatīvām parādībām savā zemē un gribētu mudināt uz augstākiem standartiem. Viņš jau, tāpat kā mēs, atzīst austrāliešos veselu rindu augsti vērtīgu īpašību un nav

akls arī pret milzīgajiem sasniegumiem. Jau pats fakts, ka šāda tik stingra austrāliešu kritika var brīvi parādīties populārā mēnešrakstā un autors neriskē tikt nolīnčots, ir liels kompliments austrāliešu augstai sabiedriskai kultūrai un briedumam. Daudzās citās zemēs (un ne tikai aiz dzelzs priekškara) kaut kas līdzīgs būtu pilnīgi neiespējams.

Vispirms var teikt, ka, ja arī viss būtu tā, kā prof. Stanners raksta, proti (un tā būtu viņa raksta kvintesence), ka austrālieši par daudz aizraujas ar zemākām vērtībām, bet nesaredz un pietiekami nekopj augstākās, tad šo viņu trūkumu var viegli saprast un līdz ar to arī atvainot. Cilvēki, kas šurp tika vesti vai paši brauca, bija lielā vairumā vienkārši un palaikam trūcīgi ļaudis — laimes meklētāji, kam savā zemē bija klājies grūti un kas maz bija uzņēmuši sevī no tās augstākās kultūras. Te nonākuši, tie arī nevarēja redzēt nekādus augstāku vērtību paraugus, — un cilvēku, kas būtu varējuši norādīt vai vadīt uz tām, vai pat radīt vai iemiesot tās, tikpat kā nebija; tie jau nebrauca te līdz, vienīgi varbūt nedaudzi starp pirmiem šurp nosūtītiem politiskiem noziedzniekiem būtu varējuši piederēt pie tādiem, — bet to bija pārāk maz. Kādām citām vērtībām tie tad gan būtu varējuši pievērsties kā tikai zemākām, t. i. materiālajām, jo vairāk tādēļ, ka tās tiem bija arī visnepieciešamākās?

Pametis savu tēvu zemi, kas bija tas kultūras radītājs centrs, no kā viņš garīgi dzīvoja, kļuvis te bezgala tāls provinciālis, atbraucējs drīz sāka instinktīvi just, ka savas jaunās dzīves primitīvajos apstākļos viņš neizbēgami atpaliek no citas pasaules. Šī apziņa radīja situāciju, kur tas, kā jau atzīmēts, varēja krist un bieži arī krita par upuri mazvērtības izjūtai, palaikam gan skaidri to neapzinoties, un kas tad nereti varēja viņu padarīt gan neuzticīgu un neiecietīgu pret citiem, gan arī, opozīcijas dēļ, lielīgu un augstprātīgu, — lai tā ar bravūru apslēptu sev un citiem savu iekšējo nedrošību un bažas par savu iespējamo mazvērtību.

Kultūras ziņā tad arī vājākais punkts te ir tas, ka te nav,

vai ir vēl pārāk maz, vietēju vēsturiski izveidotu un saglabātu kultūras tradīciju, it sevišķi, piem., tautas dzejas un tautas tradīciju veidā; tas tad visvairāk padara zemi it kā bezgarīgu un bez iekšējas vienības. Kultūras elementi te tika atvesti no Anglijas, bet, tā kā te sapulcinātie ļaudis, kā jau nejausi kolonisti, bija no visām pasaules malām un pilnīgi bez kādām iekšējām saitēm, tad apstākļi bija pārāk nelabvēlīgi, lai te rastos garīgi spēki, kas šos elementus varētu patstāvīgi veidot tālāk. Toties tad jo cītīgāk un pedantiskāk ļaudis turējās pie šiem reiz atvestiem kultūras elementiem, un vienā otrā gadījumā tie tos ir saglabājuši, varbūt, tīrākā veidā nekā pašā Anglijā.

Nepavisam tātad nevar teikt, ka kultūrālo tradīciju ziņā te būtu tumsa, — nē, Austrālija šai ziņā, patiesībā, ir gaiša un spīd, kaut arī tikai kā mēness — ar atstarotu gaismu. Austrālijas universitātēm un vidusskolām ir augsts standarts. Tās pilnīgi veidotas pēc angļu skolu parauga un var sacensties ar kaut kuņām līdzīgām iestādēm Eiropā. Vidusskolās programmas daudzos priekšmetos (piem., vēsturē, vecās un jaunās valodās, ģeografijā u. c.) ir stipri plašākas un dziļākas nekā daudzās Eiropas skolās. Eksāmeni (visi rakstveida, un darbus labo un vērtē tikai skolu departaments) ir pat daudz stingrāki. Mākslas dzīve ir ļoti moša un ar katru gadu kļūst mošāka. Katru gadu visās lielās pilsētās notiek veselas serijas pirmklasīgu koncertu, un pasaules slavenības te ir regulāri viesi. Regulāri notiek arī daudzas gleznu izstādes, kuņās, kaut mazākumā, ir reprezentēti arī vismodernākie virzieni. Lielos valsts raidītājos programmas ir teicami sastādītas, un laba mūzika, gan klasiskā, gan modernā, nekad nezūd no programmām, un arī citās nozarēs programmas ir teicamas, interesantas un ļoti informātivas. Un tā te varētu minēt vēl daudzas lietas (piem., brīnišķīgās bagātās bibliotēkas, kas izsūta grāmatas, kad pieprasa, arī uz laukiem), kas liecinātu, ka gara dzīve te ir spīrgta.

Ja jauniebraucēji bieži kritizē austrālistiskās tradīcijas un

vienā otrā gadījumā atrod, ka tās ir sliktas, tad tā ir tikai tā labi pazīstamā parādība, ka vārdu „slikts” bieži lieto tur, kur īsti vajadzētu teikt tikai „citāds”, — ļaudīm ir tieksme nopelt visu, kas nav tā, kā tie paraduši. Patiesībā Austrālijas kultūras tradīcijās ir laba tiesa tādu elementu, kuŗu uzņemšana nāktu par labu arī daudziem iebraucējiem, proti, it sevišķi tiesiskuma, sabiedriskuma, sadzīves un politiskās kultūras ziņā: tanī allaž izpaužas angļu kultūrālās dzīves gadusimteņu ilgā pieredzē izkristalizētās atziņas.

Bet tieši šais kultūras nozarēs Austrālija ir bijusi arī patstāvīga un radījusi zīmīgus jaunievedumus, kuŗus visus ierosinājuši tās īpatnējie dzīves nosacījumi. Ja austrālieši arī ir, varbūt, drusku pastīvi palīdzēt jums sīkākos dzīves sarežģījumos, jūs varat būt droši, ka tie nepametīs jūs liktenim nopietnas kļūmes gadījumā, un tas ir pat izteicies dažu īpatnēju, šķiet, tikai šeit atrodamu institūtu izveidošanā. Lielie okeani, kas apskalo Austrāliju, ir tai ziņā, kā pie mums teiktu, „viltīgi”, ka tie ar saviem lielajiem viļņiem vai piekrastes straumēm ļoti bieži ierauj dzelmē neuzmanīgus peldētājus vai arī negaidīti noskalo no zemākām klintīm makšķerētājus, kas uz tām uzmetušies, nemaz nerunājot par vienmēr iespējamiem rijīgo haizivju uzbrukumiem. Lai cīnītos pret šai sakarā pārāk bieži konstatējamiem nelaimes gadījumiem, te ir nodibināta īpatnēja brīvprātīgo „dzīvības glābēju” (*life savers*) organizācija. Spēcīgi jauni cilvēki, labi peldētāji, apbruņoti ar visādām ierīcēm, nedēļas nogalēs vasarā dežūrē savās stacijās, rūpīgi vērodami jūru un peldētājus, lai steigtos palīgā apdraudētiem vai ziņotu par kādas haizivs tuvošanos. Tādā kārtā tad ik gadus izglābj simtiem cilvēku, pie kam glābēji nereti riskē paši ar savu dzīvību, it sevišķi glābjot no haizivju uzbrukuma. Otrs zīmīgs iestādījums te ir „lidojošais ārsts” (*flying doctor*). Lai neatstātu savam liktenim smagos saslimšanas gadījumos vientuļo farmu iemītniekus simtiem jūdžu tālu no citām apdzīvotām vietām, ir iekārtoti medicīniski punkti, kuŗos dežūrē

valdības uzturēti ārsti, kas, saņemot pa bezdrāts telefonu ziņu par kādu smagu saslimšanu vai nelaimes gadījumu, steidzas ar lidmašīnu uz attiecīgo vietu, lai sniegtu palīdzību turpat vai arī novestu slimnieku ar lidmašīnu uz slimnīcu. Liela gatavība glābt cilvēkus un īpašumus tiek parādīta briesmīgajos mežu un stepju ugunsgrēkos un tāpat dažos apgabalos gandrīz regulārajās plūdu katastrofās. Arī kad ceļā jums samaitājas jūsu automašīna un jums, varbūt, trūkst kāda izlabošanai vajadzīga instrumenta, vienmēr atradīsies kāds gaŗābraucējs, kas jums to aizdos un arī pats, nometis svārkus, strādās melnos sviedros, lai jums palīdzētu. Tāpat daudzos gadījumos, kad cilvēki noklist kalnos vai mežos, vienmēr atrodas liels pulks meklētāju, kas gatavi dienām zaudēt laiku un uzņemties risku noklist pašiem, lai sameklētu pazudušos. Visur, kur dzīve to prasa un ierosina, mēs redzam, ka austrālieši ļoti labi spēj radīt gan jaunus paradumus, gan pat institūtus.

Ka austrālieši pēc savām dabiskām dotībām nav zemas kvalitātes cilvēki, to apstiprina jau viņu vairuma āriene: iebraucēji te ir vairākkārt izteikušies, ka Austrālijas pilsētās (sevišķi dienvidu pilsētās) neparasti daudz cilvēku ar pareiziem un pat glītiem sejas pantiem. Sejas neliecina gan, varbūt, par izcilu gara dzīvumu, bet liecina par iekšēju harmoniju un rakstura labdabību. Šai ziņā te būtu zīmīga atšķirība no Ziemeļamerikas. Kā avīze *Montreal Star* raksta, Arizonas Universitātes mākslu fakultātes dekāns Dr. H.Vūds (Wood) Omehā 7. III. 57. izteicies „Amerikā ir visneglītākās sejas pasaulē. Tās pauž piepūli, saspīlējumu un iekšēju konfliktu tādā mērā kā nekur citur. Un viss tas ir neglītuma (*ugliness*) veidi. Vissliktāk ir lielās pilsētās, un Ņujorkā izpaužas vislielākais neglītums rasiskā ziņā.”

Nav tomēr šaubu, ka lielāko daļu ierosinājumu dzīves pārveidošanai, tāpat kā vairums citu tautu, austrālieši saņem no ārienes, — un tagad nevien no Anglijas, bet arī no Amerikas, kuŗai tā tagad zināmā mērā ir kļuvusi it kā par tā-

lākajiem „mežonīgiem rietumiem”. Tam tad ir īpatnējas sekas. Dzīvi Anglijā zināmā mērā tagad jau iezīmē pa daļai pārtehnizēta un pārsmalcināta, uz leju slidoša kultūra. Austrālija ir vēl jauna un lielā savā daļā vēl pavisam primitīva zeme. Un nu ir savāds skats, kad jāredz, ka šinī jaunā zemē, kur vajadzētu vēl valdīt kultūras svaigumam un kur tādā lielā mērā arī vēl ir, tomēr piejaucas klāt tiešām arī it kā jau zināmas kultūras dekadences iezīmes, kas pārņemtas no vecās pasaules. Te atrodami jau daudzi šīs vecās pasaules netikumi: gara un dzīves paradumu mechanizēšanās, jūtu notrulināšanās, dzīves tukšības izjūta un apnikums, un tā sekas — pieķeršanās alkoholam, gan citādi mākslīgai sevis kairināšanai, — kam visam īsti te nebūtu vēl vietas, jo zemē vēl bezgala daudz iespēju radošam veidošanas darbam, kas varētu būt saistīts ar pacilātību, optimismu un svaigu attiecību pret dzīvi.

No dažādiem viedokļiem tāpēc var pieņemt, ka vērtīgāko un veselīgāko garu Austrālijā varētu meklēt laukos, bet ne pilsētās, kas visvairāk padotas dekadentās kultūras ietekmē. Te dzīve vēl reizēm visai tuva dabai, bet taisni tāpēc te tā relatīvi vairāk pasargāta no dekadences, un, ja tā varētu dabiski augt, tā varbūt varētu dot īpatnējus kultūras augļus. Katrā ziņā šīs pirmatnējās un vēl dziļi primitīvās dzīves saglabāšanās relatīvi tuvā lielpilsētu aizmugurē zināmā mērā atsvaidzina visu Austrālijas dzīvi, — un te, varbūt, arī ir nozīmīga Austrālijas priekšrocība no mūsu viedokļa. Šķiet, ka te mums ir vairāk cerību netikt īsā laikā samaltiem briesmīgos bezdvēseliskās tehnikas dzirnakmeņos un tā arī vairāk izredzes saglabāt dzīvu savu garu nekā citās jau pilnīgi tehnizētās zemēs.

Vispār tieši šī vēl relatīvā Austrālijas tuvība dabai, tās milzīgās vēl neatslēgtās platības un džungļi, tās primitīvisms resp. tās „atpalcība”, par ko daudzi no mums tā bažas un apskauž citur nokļuvušos, kur šis stāvoklis jau pārdzīvots, — ir vēl tas labākais tanī no dažādiem viedokļiem.

Austrālija vienmēr vēl, vismaz pa daļai, ir pionieņu zeme, tanī vēl dveš pretī milzīgs plašums, un cilvēka dzīvais gars tanī līdz ar to, kā jau teikts, ir mazāk apdraudēts. Te vēl vienmēr ir iespējas arī fundamentāliem jaunradīšanas un dzīves celtniecības uzdevumiem. Bet tiklīdz dota šāda iespēja, proti, iespēja izpausties radītājiem dzīves impulsiem, tad tūliņ dzīve kļūst mazāk bezjēdzīga un līdz ar to arī mazāk nogurdina, mazāk deldē spēkus, mazāk „žāvē asinis”. Ko līdz dažādu tehnisko labierīcību baudišana kādās „tālāk progresējušās zemēs”, ja par to jāsamaksā ar strādāšanu gandrīz bez elpas un ar sevis pārvēršanu par nedzīvu skrituli bezjēdzīgā darbā.

Arī darba temps Austrālijā, tā to allaž uzsver, ne tālu nav tik straujš kā Amerikā; cilvēks te vēl nav gluži pārvērsts darba mašīnā un var justies normālāk. Strādnieku stāvoklis te arī drošāks, jo zemes izbūvē darba vēl daudz: Austrālijas rūpniecība maz atkarīga no eksporta. Tāpēc arī chroniska bezdarba draudi te daudz mazāki nekā Amerikā, nemaz nerunājot par Angliju. Līdz ar to arī strādnieku stāvoklis, salīdzinot ar „mācītu ļaužu” profesijām, te ir labs. Galvenais tomēr ir lielā brīvība, kas te valda, — ne tikai no administratīvā viedokļa, bet visas dzīves izjūtas ziņā, tā ka nevis vergu zemē, kur dziesmiņa uz pavēli sataisīta, bet gan te varētu teikt: „Es nezinu nevienu citu zemi, kur var tik brīvi elpot krūts.”

AMERIKĀNISMS EIROPIEŠU SKATĪJUMĀ

1. Amerikānisma vispārīgās iezīmes

Lai mūsu dienās runātu vai rakstītu par amerikānismu, nav nepieciešami jābūt, kā dažs varbūt iedomājas, ilgus gadus dzīvojušam Amerikā un bijušam ilgstošā satiksmē tieši ar amerikāņiem. „Amerikānisms”, tāpat kā „franču manieres” un „angļu audzināšana”, ir kļuvis internacionāla parādība. To var studēt arī Austrālijā, Anglijā un pat Vācijā, no kurienes allaž nākas lasīt gan avīzēs, gan privātās vēstulēs, ka „amerikānisms iet pie mums uz priekšu milzu soļiem.” To jo vairāk var darīt tāpēc, ka amerikānisms īsti nav — kā mums nāksies drīz atzīmēt — pilnīgi izgudrots Amerikā, bet savā dīglī ievests jau no Eiropas. Katrā ziņā jēdziens „amerikāniski” bija itin populārs jau pie mums Latvijā pat priekš kādiem 50 gadiem. Allaž nācās dzirdēt par vienu otru uzņēmēju vai veikalnieku, ka tas rīkojoties īsti „amerikāniskā veidā”, — un vēl biežāk šādu valodu dzirdēja Latvijas patstāvības laikā. Ko ar to domāja, visi saprata ļoti labi. Terminu „amerikāniski” pie mums lietoja gadījumos, kad kāds uzņēmējs rīkojās sevišķi plašā vērienā, pēc labi pārdomāta plāna un organizācijas, kuŗā izcilu vietu, starp citu, ieņēma skaļa reklāma un kuŗas rezultātā, tā vismaz pieņēma, bija arī laba peļņa.

Kā no šīs populārās amerikānisma izpratnes pāriet uz precīzāku, sīkāk izstrādātu un pielāgotu tieši vismodernā-

kiem apstākļiem? Metode, acīm redzot, būs jālieto visparastākā: vispirms, jāizlieto personīgie novērojumi, otrkārt, jākonsultē daži no nopietnākiem autoriem, kas jau veltījuši pētījumus šim jautājumam, — pie kam mūsu gadījumā mēs izvēlēsimies eiropiešus. Te tad gan jāsaka, ka vairums no milzīgās literatūras par šo tematu ir veltīts galvenā kārtā konkrētiem apstākļiem Ziemeļu Amerikas Savienotās Valstīs. Mūsu nodoms turpretim ir nevis raksturot šos apstākļus, bet „amerikānismu” vispārējā nozīmē, kā tas varētu izpausties visās nācijās, kas izgājušas uz industriālizācijas ceļa. Tomēr, tā kā Amerika šai virzienā aizgājusi vistālāk uz priekšu, tad dabiski, ka spilgtākās šī virziena iezīmes un tāpat gan pozitīvās, gan negatīvās sekas visvieglāk un visizdevīgāk mūsu autoriem būs vērot Amerikā. Sakarā ar to tad radīsies uzdevums nesajaukt specifiskās lokālās parādības Amerikas dzīvē ar „amerikānismu” vispār. Te vienmēr jāpatur vērā, ka pat Amerika nav pilnīgi „amerikāniska” (kā mēs šo terminu izprotam): tanī ir vēl arī daudz kas cits, piem., lielais, no kopvalsts dibinātājiem mantotais ideālisms un optimisms, tāpat stipra reliģiska ievirze, nemaz nerunājot par dažādām idiosinkresijām un par to, ka daudzi, it sevišķi no latīņu un slavu zemēm nākuši imigranti nav vēl nemaz pilnīgi asimilēti un ir paturējuši daudz ko no savām nacionālām iezīmēm. Tāpat jāņem vērā, ka „amerikānisms” visā tā pilnībā būs svešs provincei un tad visumā dienvidu štatiem. Tas izpaudīsies galvenā kārtā lielās industriālās pilsētās, bet arī te tas vairāk norādīs uz attīstības virzienu nekā uz kādu galīgu rezultātu.

Pēc šiem prelimināriem paskaidrojumiem nav grūti pāriet no mūsu augstāk dotās populārās amerikānisma izpratnes uz precīzāku modernā amerikānisma raksturojumu. Nenoteiktais izteiciens par „plašo vērienu” te kļūst par „masu produkciju”, kas ir raksturīgākā amerikānisma pazīme industrijas laukā visās zemēs, kas izgājušas uz amerikānisma ceļa. Amerikāņiem jaunākos laikos bija viegli būt par celmlau-

žiem šai ziņā — masu produkciju te tieši provocēja milzīgais zemes plašums, pa kuŗu preces varēja kustēties visos virzienos, nekavētas ne ar kādiem maitu tarifiem, tālāk lielais iedzīvotāju skaits ar neierobežotu pirktpēju un viscaur ar līdzīgām vai pat vienādām prasībām un gaumi.

Bet masu produkcijai ir vēl arī citi nosacījumi, un pirmā kārtā — ka precēm jābūt labām un lētām. Pēdējo nosacījumu gan palīdz piepildīt jau pati masu ražošanas organizācija: jo lielākā skaitā kāda prece tiek ražota, ar tām pašām mašīnām, no tā paša materiāla, ar tiem pašiem strādniekiem, jo preces tiek ražotas ātrāk un līdz ar to lētāk. Bez tam, lai produktus vēl vairāk palētinātu, tiek praktizēts standartizācijas princips: viss tiek ražots ierobežotā modeļu skaitā.

Tālāk izšķirīgs moments modernā amerikānismā ir darba organizēšana arī detaļās. Ikviens darba uzdevums tiek rūpīgi pētīts, tiek „atomizēts”, tiek noskaidroti tā elementi un tāpat, ar kādiem paņēmieniem tas visracionālāk veicams. Atsevišķo elementu izstrādāšana tad tiek uzdots atsevišķiem strādniekiem, lai katrs veiktu to ar nedaudziem identiskiem, vienmēr atkārtotiem paņēmieniem, — strādnieks tā tiek pārvērst par mašīnas daļu. Eventuāli, kur tas iespējams, darbs tiek izpildīts pie slīdošās lentas, kas tad atļauj ārkārtīgi intensīvi izmantot strādnieku laiku un darba spēju, tā sakot, līdz pēdējai pilītei. Viss, kas saistās ar Forda, Teilora u. c. vārdiem, pieder pie šī paragrafa. Viss tas atkal produktus palētina.

Bet tad rodas atkal jaunas problēmas. Ar visu šo mašīnizēto, ārkārtīgi racionālizēto produkciju preču birums tiek tā paātrināts un pavairots, ka pirmatnēji dotās tirgus iespējas tiek ātri izsmeltas. Jārūpējas par jaunām iespējām. Te tad radās jauns oriģināls paņēmiens: maksāt strādniekiem augstas algas. Labi atalgotie strādnieki ārkārtīgi pavairo ražoto preču pircēju skaitu, — un tā nauda drīz atgriežas rūpniecībā, kas var turpināt strādāt ar pilnu jaudu. Šis „jaunizgudrojums” attaisnojas jo vairāk tādēļ, ka pēc rūpnieku pašu

novērojumiem viens labi atalgots strādnieks, strādādams rūpīgāk un cītīgāk, pastrādājot tikpat, cik divi vai pat trīs slikti atalgoti.

Tomēr milzīgā rūpniecība, strādādama ar tik izdarīgiem strādniekiem, attīsta tik lielu jaudu un dod tik masīvu produkciju, ka tās prasības pēc noņēmējiem arī ar minētiem līdzekļiem vien nevar tikt apmierinātas. Noņēmēji ir tieši jāierosina un jāsaģatavo ar psiholoģiskos pētījumus pamototu reklāmu, kas tad arī tiek izvēsta grandiozos apmēros un esot viena no tām lietām, kuŗas visnepatīkamāk aizskarot ikvienu, kas pirmo reizi nāk saskarē ar stiprā amerikānisma ietekmē esošām zemēm un pirmā kārtā it sevišķi ar Sav. Valstīm. Franču rakstnieks Diamels (Duhamel) savās *Nākotnes dzīves scēnās* stāsta par izmisumu, kādā tas novests ar šīs reklāmas uzbāzību, kas nemitīgi uzbrūk jums no visām pusēm katrā laikā gan ar gaismas, gan skaņas līdzekļiem. Nebūtu arī brīnums, ja tās uzbrukums tik ļoti satriektu, ja taisnība franču akadēmiķim profesoram A. Zīgfrīdam (Siegfried), kas ziņo, ka kādas Tobacco Co. budžetā zināmā gadā 85% no visiem izdevumiem bijuši paredzēti reklāmai. Katrā ziņā panākumi šai reklāmai, acīm redzot, ir labi, jo tā tiek neatlaidīgi turpināta un izplešas vienmēr tālāk, piem., arī radiofona un televīzijas programmās. Tā galu galā panāk savu: ļaudis tiek tik nemitīgi bombardēti ar zināmu preču ieteikumiem, ka tie kļūst „kondicionēti”, kļūst gandrīz kā hipnotizēti un beidzot jūtas spiesti sekot aicinājumam. Sekas te ir vēl plašākas: ar reklāmu tiek radītas tieši jaunas vajadzības, bieži pat kaitīgas, un tā gala rezultātā pārveido visu cilvēcisko psihisko struktūru nelabvēlīgā virzienā. (Vairāk par to esmu izteicies grāmatā *Variācijas par moderno cilvēku*, it sevišķi pirmā esejā.)

Bet cilvēks ir racionāla būte, un tam nepatīk sekot savā darbībā vienīgi tumšām dziņām un nepamatotiem pamudinājumiem, tas palaiķam meklē savai darbībai arī racionālu attaisnojumu. Tādu tad meklē arī tai kompleksai parādībai,

ko mēs nosaucām par „amerikānismu” — ar tā masu produkciju, darba organizāciju, intensīvo strādāšanu, preču lētumu un skaļo reklāmu. Šāds racionāls attaisnojums tad, saprotams, tiek atrasts: visu šo drudžaino aktivitāti izskaidro un attaisno ar tiekšanos pēc maksimālās labklājības (*welfare*) maksimālam cilvēku daudzumam. Šis vispārējās labklājības filozofija tad arī kļūst, var teikt, par amerikānisma ideoloģiju. Šai ideoloģijai jo vieglāk gūt panākumus tāpēc, ka tā dabiski saistās ar demokratisma principiem: rūpēties un strādāt par labu maksimālā cilvēku daudzuma dzīves standarta celšanai nozīmē strādāt par labu plašajām cilvēku masām, nozīmē tāpat demokrātijas principu realizēšanu.

2. Amerikānisma saknes

Ar visu teikto var pieņemt, ka fundamentālās amerikānisma iezīmes ir uzrādītas. Turpmāk, bez šaubām, mums nāksies atzīmēt vēl veselu rindu dažādu konsekvencu, kas izrietēs no šīs pamatā esošās pozīcijas, — un kas tad būs sekundāri raksturojumi. Pirms pievērsties šim uzdevumam, man šķiet, ka tomēr ir nepieciešami palūkoties arī uz dažiem vēsturiskiem šī amerikānisma avotiem, bez kuŗu zināšanas dažas parādības amerikānismā — it sevišķi pašā Amerikā — nav labi saprotamas. Šai ziņā tad ir it sevišķi jāatzīmē viens svarīgs fakts, par kuŗa izšķirīgo nozīmi, cik man zināms, visi amerikāniskās dzīves pētitāji ir vienprātīgi, proti, ka pirmie anglosakšu rases emigranti Amerikā bija angļu puritāņi resp. kalvinisti, kas tēvzemē savas reliģiskās pārliecības dēļ jutās vajāti un tāpēc emigrēja uz vēlāko Sav. Valstu Atlantijas piekrastes ziemeļu daļu, kas pazīstama kā Jaunanglija un kuŗa ietilpst sešas pavalstis (Mena, Ņūhemsaira, Vermonta, Masačūzeta, Rodailenda, Konektikata). Šiem puritāņiem, bez vispārīgā reliģiskā un morālā fanātisma, bija zīmīgi, ka, atraudamies no visām izpriečām un dzīves baudas, tie gribēja sagādāt sev drošību viņā pasaulē piederēt

pie izredzēto un nevis pazudināmo pulka ar to, ka tie pievēr-
sās ar sevišķu dedzību, neatlaidību un askētismu tam dar-
bam, kuŗā Dievs ikvienu no tiem bija nolīcis, lai gūtu tanī
sekmes Dievam par godu. Ja sekmes arī tiešām bija, tad pie-
ņēma, ka viņu darbs un panākumi ir Dievam patīkami, —
un turpināja to jo cītīgāk. Bet šo panākumu konkrētākā iz-
pausme bija bagātība resp. dolari, un tāpēc bagātība, vai
vismaz turība, tika uzlūkota par sevišķu Dieva labvēlību
un augsti cienīta un respektēta. Šai pirmā pakāpē pēc ba-
gātības centās īsti ne tik daudz mantkārības dēļ, bet lai
izpelnītos atzinību un cienījamu stāvokli. Un ja šis religis-
kais pamatojums būtu tagad arī lielāko tiesu sabrucis, tad
kaut kāda reminiscence, šķiet, varētu būt arī vēl palikusi,
un tas varētu būt viens no iemesliem, kāpēc *efficiency* —
izdarība, panākumi — tiek tik augsti cienīta, tā ka ameri-
kāniskais cilvēks reizēm ir vairāk lepns uz to, nekā tieši uz
pašiem dolariem. Un līdzīgi novērojumi ir arī citās anglo-
sakšu zemēs, arī Austrālijā. Visās šinīs zemēs puritāņu ie-
spaidis ir stipri manāms, jo tiem pieskaitāmas vairākas ie-
spaidīgas konfesijas: presbiterieši, metodisti, un pilnīgi lī-
dzīga mentālitate ir arī baptistiem, kas šinīs zemēs spēcīgi
reprezentēti.

Par cik nu šī sākotnēji reliģijā dibinātā darba un tā panā-
kumu resp. naudas cieņa ir sastopama it sevišķi arī Amerikā,
tad tas atklāj, ka „amerikānisms” šai nozīmē ievests īsti jau
no Eiropas. Katrā ziņā ceļotāji apgalvo, ka Jaunanglijā —
šai pirmatnējā puritānisma citadelē — joprojām valdot kāds
īpatnējs sevišķi rigorozs veikalniecisks gars, — tradīcija no
laikmeta, kad intensīva un racionāla naudas pelnīšana bija
tiešs morāls resp. reliģisks pienākums. Katrā ziņā bagātību
te uzlūko par sevišķu Dieva labvēlības zīmi, un tā kāds
modernais Bebits (ko Sinklērs Ljuiss padarījis par zīmīgu
tipu) ir pārliecināts, ka tas izdara Dievam patīkamu darbu,
kad pēc laba veikala noslēgšanas iebāž kabatā žūksni nopel-
nīto dolaru. Pilnīgi līdzīgu attiecību pret bagātību daudz

gadījumos var vērot arī Austrālijā, pat starp luterāņiem, kas šo luterānismam pirmatnēji svešo attiecību, šķiet, pārņēmuši no puritāniskās angļiskās apkārtnes. Katrā ziņā tas atļauj korigēt uzskatu par Amerikas veikalnieku, it kā tā galvenais dzenulis būtu mantkārība, kas tad, populārā teicienā, izpaužas kā „skriešana pēc dolariem”. Šī skriešana pēc dolariem laikam jau būs fakts, — to atzīmē visi, kam ir konkrēts sakars ar amerikānisko dzīvi, bet ļoti iespējams, ka tās pamatos vismaz ne vienmēr ir vienīgi mantkārība, bet vēl kaut kas cits komplikētāks, proti — tieksme pēc panākumiem, kas vērš uzmanību un sagādā sekmīgam veikalniekam respektu un labāku stāvokli sabiedrībā, — tā vismaz domā angļu antropologs un sociologs Džefrijs Gorers (Geoffrey Gorer) savā grāmatā par amerikāņiem. Viena no zīmīgākām amerikāniskā cilvēka (vismaz pašā Amerikā) pazīmēm tad būtu ne tik daudz mantkārība, cik godkārība, citu atzinības iegūšana, — un tas labi saskanētu ar bieži atzīmēto novērojumu, ka amerikāņi alkst pēc atzinības un apbrīnošanas un ņem ļaunā, ja to tiem neizteic. Saprotams, jaunākos laikos šī alkšana pēc atzinības nav vairs saistīta ar reliģiska rakstura nopelniem, tomēr ar morāla rakstura nopelniem tā paliek saistīta, — tā vismaz pieņem pašas ieinteresētās personas. Tiešām, kā jau atzīmēts, amerikāniskās ideoloģijas centrālais punkts ir teze, ka masu ražošana, drudžainais darbs sakarā ar to un beidzot arī labā peļņa ir morāli augsti vērtējamas lietas, jo tās izteicot kā veikalnieka, tā strādnieka „kalpošanu” sabiedrībai. Šī kalpošanas (*service*) ideja tagad tiekot tik ļoti bieži daudzīnāta, ka pēc dažu novērotāju domām ausis jau sāpot, dzirdot to un reizē redzot, cik gluži personīgas intereses ar to tiek segtas.

3. Mašīnu taisīšanas prieks

Bet nav šaubu, ka ir vismaz viena lieta, uz ko amerikāņi un to imitētāji var būt lepni un arī tiešām ir, — uz

to, ko sauc par dzīves standarta paaugstināšanu. Visi, kas stāsta vai raksta par Sav. Valstīm, ir šai ziņā pilnīgi vienprātīgi. Pat vienkāršais strādnieks tur ir ne tikai teicami pāēdis un apģērbies, bet tam pieejamas visas tās dzīves ērtības un izpriecas, kas agrāk bija tikai visai turīgu ļaužu privilēģija. (Tam, ja tas nav baudījis attiecīgo izglītību, nav pieejami vienīgi tie prieki, kas par dolariem nav pārkami, piem., spēja lasīt dziļu grāmatu vai dzeju, saprast nopietnu glezniecību, mūziku, u. t. t.) Kamēr vistālāk progresējušā Dienvidamerikas valstī, Argentīnā, automašīna nav labi pieejama pat turīgiem pilsoņiem, Sav. Valstīs tāda ir gandrīz katrai strādnieku ģimenei. Par to jau ir tik daudz rakstīts un runāts, ka ilgāk kavēties pie tā nozīmētu lauzties vaļējās durvīs. Tāpat līdzīgu dzīves standarta augšanu var novērot arī visās citās zemēs, kas atvērušās tam, ko mēs nosaucām par amerikānismu, — ir Anglijā, ir Kanadā, ir Austrālijā un pat Vācijā (ko daži uzlūko blakus amerikāņiem par visspējīgāko nāciju amerikānisma uzņemšanai un reālizēšanai).

Nav šaubu, ka visa šī dzīves standarta celšanās, panākta ar amerikāniskām ražošanas metodēm. Tomēr to var formulēt arī īsāk. Ievērojamais italiešu literāts L. Barzini savas grāmatas *Amerikāņi ir vieni paši pasaulē* (Americans are alone in the world, 1956.) ceturto nodaļu sāk ar deklarāciju, ka tāpat kā romieši uzvarēja pasauli ar saviem ceļiem, saviem administrātoriem un kaņavīriem, kā mongoļi uzvarēja ar savu māku izšaut bultas no aulekšjošiem zirgiem, un kā briti ieguva varu pār pasauli ar savu floti, tā Amerika panākusi šo varu ar savu spēju ātri ražot labas un lētas mašīnas. Ja amerikāņiem ir kāds speciāls talants, tad tas ir šis, — un bez tam tiem ir īpatnēji, ka viņiem šī lieta — ražot mašīnas — sevišķi labi patīk. Ne visām tautām ir tāds pats talants un tāda pati garša. Tikko minētais Barzini, pats būdams italielis, pastāsta, ka kādam viņa pazīstamam amerikānim ir līdzīgas fabrikas Itālijā un Sav. Valstīs. Viņš izlieto

visās fabrikās tās pašas kopēji iepirktās izejvielas un strādā abās vietās pēc tām pašām metodēm. Saviem Amerikas strādniekiem tas maksā vairākkārt lielākas algas, un tomēr rezultāts ir tas, ka Itālijas produkti tam izmaksā piecas reizes tik daudz kā amerikāniskie. Arī citi autori uzsvē, ka amerikāņiem ir sevišķs talants ātri ražot labas mašīnas. Jau minētais Dž. Gorers vēl paplašina šo tezi un saka, ka tiem vispār ir talants izdarībām ar nedzīvo materiju. Nostādīts tās problēmu priekšā, amerikānis jūtas kā mājās un teicami tiek galā ar tām, mācēdams izmantot savu vielu visizdevīgākā veidā. Turpretim rīcībā ar organisko dabu, ar cilvēkiem, ar citām tautām viņš nav drošs, tam nav arī patikas un labu panākumu. Kā to atzīmē A. Zigfrīds savā grāmatā *Amerika kļūst pieaugusi* (*America come of age*), dārkopība, sakņkopība, vīnkopība, vispār nozares, kas prasa rūpīgu dzīvās dabas pazīšanu un piekļaušanos tai, Amerikā gandrīz viscauri esot ieceļotāju itāliešu un slavu rokās. Amerikāņim nepatīk lēns darbs, vai tāds, kur bieži arī vairāk fiziski jāpiepūlas, vai kur ilgāk jāgaida briedums un panākumi. Viņam patīk darbs pie mašīnām un tas, ko var ātri izdarīt ar mašīnām, — tikai tur viņš ir savā elementā.

Man nav zināms, vai tikko minētie autori pazīst Bergsona filozofiju un ir iedziļinājušies tanī, bet viņu amerikāniskā cilvēka raksturojums ir pilnīga ilustrācija tam, ko Bergsons sauc par cilvēku amatnieku (*homo faber*). Pēc Bergsona domām cilvēka sugas pirmatnējam raksturojumam vajadzīgāks būtu tieši šis nosaukums un nevis parasti lietotais *homo sapiens* (ar saprašanu apbalvotais cilvēks). Cilvēku ir daba tā radījusi, lai tas dzīvotu materiālajā pasaulē, darinātu sev ieročus un visādus rīkus, ar kuriem tas it kā paplašina savu ķermeni. Bet par cik tas kļuvis bagātāks ar visādiem rīkiem, par tik vienmēr svešāka tam kļuvusi organiskā pasaule un tāpat arī psīchiskā, — abas tās viņš tiecas izprast pēc materiālās parauga. Sekas tam tad ir rupjas kļūdas kā organisks, tā psīchisks pasaules izprašanās un traktējumā. Un uz

to arī visi mūsu autori norāda kā uz amerikāniskā cilvēka vājību. Tā ir maksa par visas enerģijas novadišanu vienā praktiskā virzienā, un šī maksa reizēm izvēršas visai smaga.

4. Amerikānisma dumpinieki

Tā šķiet, ka cietēja te vispirms jau varētu būt sieviete, kas vienmēr ir tuvāka organiskai dabai un kam vīrišķīgā cieto ķermeņu pasaule nekad nebūs tas īstais elements, kuŗā tā pilnīgi varētu justies kā mājās. No šī viedokļa ir interesanti palasīt pazīstamā angļu rakstnieka Dž. B. Prīstleja (Priestley) kopā ar sievu Žaketi Hoksū (Jacquetta Hawkes) uzrakstīto nesenā Amerikas ceļojuma iespaidu grāmatu *Ceļojums lejup pa vaŗavīksni* (Journey down a rainbow). Viņš lielāko daļu laika Amerikā pavadījis strauji augošā Teksasas galvaspilsētā Dallasā un tur uzņēmts visbagātākajās mājās. Viņu starp citu tur nodarbinājis jautājums, kādēļ sievietes šinīs aprindās reizē tik spraigas un reizē norūpējušās. „Pavirši sakot, likās, ka viss ar viņām bija spīdošā kārtībā. Bet pat šinīs aprindās, kur miljonāri, acīm redzot, padevās visām viņu iegribām un lutināja tās, dodot tām bez jautāšanas un ierobežojumiem visu, pēc kā citas sievietes vienmēr tikai ilgojas, tās tomēr vajāja kāda mazvērtības sajūta, kas viņas kaitināja, bet netika īsti pārbaudīta un noskaidrota. Viņas dzīvoja pasaulē, kas bija tik nevērīga un destruktīva pret istām sievišķīgām vērtībām, ka tām vajadzēja tikt smagi piekukuļotām, lai tās paliktu tanī. Tās tur jūtas kā meitas ogļraktuvēs. Viņām te tiek glaimots, un atsevišķām sievietēm te ir lielāka ekonomiska vara nekā jebkur citur. Daudzus vīriešus sievietes te tiranizē visu mūžu. Te sieviete ir kungs (*boss*). Tās tad bieži ir tik agresīvas, tik diktatoriskas, ka daudzi vīrieši ir laimīgi, kad var izbēgt no tām.” Bet viss tas pāiet gaŗām svarīgākam punktam. „Dzīvi Amerikā”, saka Prīstlejs, „pārvalda

vīrišķīgais, ne sievišķīgais princips. Šīs sabiedrības vērtības ir vīrišķīgās, ne sievišķīgās. To vada Logoss — aprēķins, nevis Erots. Ja sievietes kļūst agresīvas, prasīgas, diktatoriskas, tad tāpēc, ka tām, lai apmierinātu sevi, jācīnās pasaulē, kas nav viņu pasaule. Tās ir kā okupētas zemes iedzīvotāji. Tās ir piespiestas pieņemt vērtības un standartus, kas ir pretīgi viņu dziļākai dabai. Sieviete grib laist saknes, — bet šai sabiedrībai visas saknes ir izrautas. Viņa ir dziļi konservatīva, — šī sabiedrība ir kaili progresīva. Viņa vēlas lēnu, bet drošu augšanu, — šī sabiedrība turpretim ir nemiera pilna un vienmēr mainīga. Viņa vēlas personīgas erotiskas attiecības, Erotas dzīvi. To vietā viņa iegūst sajukušas seksuālas attiecības, sociālu partnerību un legālitāšu mudžekli, kas viss ir logosa veidojumi. Viņa ilgojas pēc droši iesakņojušās ģimenes koka, bet to kļūst vienmēr mazāk šinī sabiedrībā. Tā tic savas sirds senajai gudrībai, ka vienīgais, kam ir nozīme, ir personīgo pārdzīvojumu kvalitāte, tas, ko ikviens atsevišķais vīrietis, sieviete un bērns jūt par dzīvi; bet šī sabiedrība interesējas par visu ko, tikai ne par to, un tā vietā piedāvā tai tehniku, mašīnēriju, grafikus un statistikas. Viņa ilgojas pēc praviešiem, gaišregiem, varoņiem, māksliniekiem, maģiskiem vīriešiem, ko varētu dievināt. To vietā tā iegūst pompozus bankas direktorus, tirgotājus ar kuņģa jēlumiem, gludus, pieklājīgus zvērinātus grāmatvežus, sevis reklāmētājus krāpniekus un ārprātīgus atombumbu projektētājus. Viņas dziļākā daba brēc pēc uzticama mīlētāja, veselīgiem bērniem, pēc laimīgas mājas dzīves, ko piepilda viegla intima tērzešana, smiekli, absurdas vai šarmantas ceremonijas, un kur nav nekā no kibernetikas vai zinātniskās fikcijas, nav nekādu divi tūkstoš pēdu augstu ēku, nekādu ceļojumu ar 500 jūdžu stundā ātrumu, nekādu apkalpotāju-robotu no nerūsoša tērauda, vai pusdienu, kas pienāk gatavas, ieslēgtas kapsulās. Viņa ir vistradicionālākā, vecmodīgākā būte pasaulē, ieslēgta šinī sabiedrībā, kas atteikusies no katras tradīcijas, kuņģā viss ir pēc visjaunākās mo-

des. Tāpēc viņa atriebjas . . . un ir asa pret vīriešiem, jo tie, — vai princips, ko tie reprezentē — ir atbildīgi par tās dziļo nelabsajūtu, par vilšanos, par nedrošības izjūtu.” Amerikas vīrieši turpretim nepavisam nesaprot šīs sievietes, rausta plecus par šīm prātā jukušām būtnēm, kas pašas nezinot, ko tās grib.

Bet ne tikai sievietes, arī daudzi vīrieši nejūtas labi amerikānisma raganu katlā. Mūsu jau minētais L. Barzini jautājis reiz Henrijam Fordam, kad tas jau bija atsacījies no savu uzņēmumu vadīšanas un pavadījis laiku, niekodamies savā privātā laboratorijā, proti — mēģinādams būvēt no vecajām mašīnu daļām kaut ko jaunu: Vai viņa produkcijas metodes nepazemot cilvēkus? Fords lepni atbildējis, ka viņa strādnieki esot laimīgi; ka, ja tie gribētu rakstīt simfonijas vai dzejoļus, tie nestrādātu viņa fabrikā; ka viduslaicīgā Eiropā tie būtu nabadzīgi, badā dzīvojoši spaidu darbu strādnieki un ka Eiropas zemnieki tiekot savā smagā darbā vairāk nivelēti nekā viņa strādnieki. Var tikai jautāt, vai ironiskais izteiciens: „Ja tie gribētu rakstīt simfonijas vai dzejoļus”, nav tikai „bilzaināks” un labskanīgāks apsegs vienkāršai domai: „Ja tie gribētu dzīvot garīgu dzīvi.” Katrā ziņā paradokss sācies, kad Barzini konstatējis, ka Fordam, kas visu laiku bijis kā nedzīvs, pēkšņi iemirdzējušās acis, kad tas ticis lūgts parādīt savu mūzeju, ievietotu kādā plašā fabrikas telpā. Tas bijis dīvaina 50—60 gadus vecu krāmu kolekcija, kādi bija modē Forda jaunībā: rokas ūdenspumpji, vecas kājminamas šujammašīnas ar raibām puķēm un amoretēm, sarkani ugunsdzēsēju rati, resnvēderīgas krāsnis, vienjūga rati un brīnišķīgs dzelzceļa vilciens ar dzelteniem vagoniem, uz kuņiem ar roku gleznoti romantiski dabas skati ar ūdenskritumiem, mežiem un ličiem. Turpat tieši tai brīdī atradies mazs orķestrītis, un Fords licis tam spēlēt un pats ar iejūsmu diriģējis un dudinājis līdz melodiju, — proti, kādu pavisam aizmirstu, bet viņam vismīļāko italiešu dziesmiņu „Čiribiribin” — gluži vecmodīgu, romantisku un šķelmīgu,

kas labi piederējās mūzeja ar ogli karsināmiem gludekļiem un vaļa gultas sildītājiem. „Tad,” saka Barzini, „es sapratu, ka mūzejs ir veltīts visam tam, ko viņš mīlēja un ko viņš bija sagrāvis pats savām rokām. Viņam nepatika šī laika pasaule, kā ‚fordisms’ to bija pārveidojis; viņš to bija atstājis, un mūzejs bija viņa kaps, kuņā viņš kā senie faraoni savāca ap sevi visas lietas, ko viņš dzīvē bija mīlējis, — un tās nepavisam nebija moderno fabriku ražojumi. Fords, tāpat kā daudzi amerikāņi, nejutās labi tai paradizē, pie kuņas uzcelšanas viņš dedzīgi bija strādājis visu savu mūžu.”

Bet Forda paša piemērs, lai gan vispārsteidzošākais, ne tuvu nav vienīgais. Džaketa Hoksa, līdzautore jau minētai Prīstleja grāmatai, raksta, ka Sav. Valstu dienvidrietumu štati (piem. Arizona), kur vēl ir mežonīgi kalnāji un indiāņu rezervāti, esot pilni bēgļiem no *American way of life*. Un vispār visas šīs divautoru grāmatas „sāls” ir pastāvīgais parallēli ejošais kontrasts starp drudžaino, bet jau iekšējo jēgu zaudējušo, griezīgu disonanču pilno moderno dzīvi un tūkstošgadīgo rāmo, iekšēja miera un apmierinātības pilno, primitīvo indiāņu dzīvi, kas izteic sevi, īsti artistiskos lietojamo priekšmetu veidojumos. Vispār daudziem amerikāņiem, kuņiem apņikusi viņu pašu no dabas pārāk tālu aizgājušā dzīve, ir zīmīga šī tieksme atgriezties pie primitīvā. Tas starp citu izteicas amerikāņu kārē, kad tie Eiropā, redzēt vēršu cīņas Spānijā: tie te tad it kā nokrata to nomāktību, ko viņos radījusi pārāk pliekanā technizētā dzīve, — jo vēršu cīņās tie atkal vismaz pārdzīvo līdz pilnīgi primitīvās dzīves situācijas, kur cilvēks allaž ir nāves briesmu ēnā. Par to pašu liecina arī miljoniem lielā makšķernieku un mednieku armija, kuņu lielākā laime ir pavadīt pāris dienas un naktis teltī, pavisam neērtos un primitīvos apstākļos. Tā mēs redzam, ka amerikānizētā cilvēkā viņa gars tomēr palaikam vēl nav tik tālu apspiests, ka tas nespētu vairs pats izdarīt arī kādas defensīvas reakcijas, kas viņu atkal atsvaidzina. Bet ka visumā šai industriālā paradizē dzīvojošie cilvēki nav

tomēr īsti laimīgi, rāda starp citu, ka tiek ļoti pieprasītas un pārdotas miljonos eksemplāru grāmatas, kas sola atbildēt uz jautājumu, kā kļūt laimīgam.

5. Kurlums pret dvēseli un dzīvo dabu

Varbūt tāpēc spilgtāk nekā personīgā dzīvē šī *homo faber* — cilvēka amatnieka — ievirze prom no organiskā un psihiskā saprašanas amerikānizētā cilvēkā izpaužas, kad tam jāstopas ar mazāk tveramiem dzīviem objektiem nekā tieši citi cilvēki vai viņš pats. Tā tas ir it sevišķi attiecībā ar citām tautām. Amerikāņi, šai gadījumā kā īsti „amerikānisma” reprezentanti, nesaprot citas tautas. „Amerikāņi,” saka A. Zīgfrīds, „ir lādzīga tauta, bet tā nevar saprast, kāpēc citi nepieņem ar entuziasmu un pateicību viņu domāšanas un darbības veidu. Viņu civilizācijas pārākums tiem šķiet tik acīm redzams, ka šaubīšanās par to liekas tikpat absurda kā saules eksistences noliegšana.” Viss tas izriet no tām ārkārtīgi augstām domām par sevi, ko *American Journal of Sociology* (1925) formulē ar ironiju, bet kas, droši vien, cilvēkam uz ielas šķiet svēta patiesība: „Mēs esam lielākā tauta pasaulē. Mūsu valdība ir vislabākā. Reliģiskā ticība un praktikā mēs (protestanti) esam atraduši patiesību, un mēs esam arī labākie kaņotāji pasaulē. Kā tauta mēs esam visgudrākā, politiski visbrīvākā un sociālā ziņā visattīstītākā. Citas tautas var maldīties un krist, mēs esam droši. Mūsu vēsture ir stāstījums par taisnības uzvaru tautā. Mēs redzam šos spēkus darbojamies cauri visām paudzēm mūsu slavenajā pagātnē. Mūsu pieaugšana un panākumi nākotnē ir tikpat droši kā matemātikas likumi. Providence vienmēr ir mūsu pusē. Vienīgais kaņš, ko mēs zaudējam, bija kaņš, kuņā vienu trešdaļu no mums uzvarēja pārējās divi trešdaļas. Mēs esam bijuši Dieva izredzēti, lai glābtu un šķīstītu pasauli ar savu piemēru. Ja tikai citas tautas pieņem mūsu reliģiskos un po-

lītiskos principus un mūsu vispārējo attiecību pret dzīvi, tās, bez šaubām, drīz būs tikpat laimīgas un turīgas kā mēs.” (Citēts pēc tikko minētā autora).

Saprotams, te var jautāt, vai mēs ar pēdējiem piemēriem neesam jau par daudz nosvērušies no „amerikānisma vispār” uz specifiskiem Sav. Valstu apstākļiem. Bez šaubām, cēloņi nacionālai iedomībai var būt dažādi, un nekādi nav iespējams pierādīt, ka tā būtu atkarīga tikai no kāda atsevišķa faktora, kas arī nebūtu patīkami. Bet mēs domājam, ka amerikānisms ar dažiem saviem rezultātiem, proti — lieliem tehniskiem sasniegumiem un bagātību, varētu būt vismaz viens no šiem faktoriem. Katrā ziņā iedomība, kas pamatojas bagātībā un tehniskos sasniegumos, ir viens no visbiežāk sastopamiem gadījumiem, un tāpēc mēs arī izvēlējamies tieši Sav. Valstis kā konkrētu illūstrāciju. Kā katrai konkrētai illūstrācijai, tai būs piejaukušās arī dažas tīri lokālas īpatnības, bet tas būtiski ainu negroza. Katrā ziņā amerikānisma attiecība arī pret citām tautām liecinās par psihiskās realitātes labu nesaprašanu, jo visam dzīvam, visam tam, kas, kā Paskals teiktu, prasa *esprit de finesse* (smalkuma prātu), tipiskais amerikānisms paies gažām, jo tanī valdīs *esprit géométrique* (ģeometriskais prāts). Amerikānisms, saskaņā ar savu būtību, konsekventi tiecas izprast dzīvi kā mašīnu un ir nepatīkami pārsteigts, ja tā, resp. ļaudis un tautas, nav tādi. Tā pārstāvji iedomājas, ka tie paši līdzekļi līdzīgos apstākļos vienmēr dos tos pašus rezultātus. Tomēr tas tā ir tikai fizikālajā lietu pasaulē, bet ne vairs organiskajā un psihiskajā. Bet *homo faber* šī izšķirība nav pazīstama. Tāpēc, tāpat kā viņš spārdās dūsmās, kad automats, kuņģa tas iemetis penniju, neizmet tam nedz sagaidīto kožlājamo gumiju, nedz atdod penniju, tāpat tas ir sašutis, kad nācijās, kuņģā tiek iemesti miljoni dolaru, neizmet tūliņ ārā sagaidīto ideālo labklājību vai apbruņojumu un nedod atpakaļ arī iemesto naudu. Atcerēsimies, ka arī Hitleram, kas bija tipisks *homo faber* ar brutālu ģeometrisko prātu, bija līdzīgs

uzskats par dzīvi un vēsturi, kuŗā viss noteicams ar „matematisku precizitāti”. Tāpat Prīstlejs konstatē, ka viņa draugi Dallasā runā par cilvēcīgām attiecībām, it kā tās būtu nodaļa no inženierzinātnēm, un runā par „valdības mašīneriju”, it kā cilvēki tur nemaz neietvertos, bet tikai riteņi, virzuļi, vārstuļi u. t. t.

Mēs varbūt varam piekrist Barzini, kas esot pateicis prezidentam Trūmenam — aizkustinādams veco vīru līdz asarām — ka tas pēdējos pāris gados esot četras reizes izglābis rietumu kultūru, proti, ar t. s. Trūmena doktrīnu, ar Maršala plānu, ar Atlantika paktu un ar Korejas aizstāvēšanu. Bet tikpat droši ir, ka Sav. Valstis ir izdarījušas un vēl izdara daudzas ārkārtīgi smagas kļūdas tieši aiz citu tautu psiholoģijas nepazīšanas un to pielīdzināšanas sev. Nemaz nerunājot par senām lietām, piem., ka varbūt viss otrais pasaules kaŗš būtu palicis cilvēcei aiztaupīts, ja Sav. Valstis nebūtu atkāvušās no Tautu savienības, pietiek tikai aizrādīt uz stupido „uncle Joe” doktrīnu, uz Jaltas līgumu, uz Austrumvācijas atdošanu komunistiem, u. t. t. Netaktiska arrogance — dibināta augstāk raksturotā iedomībā — bija arī mēģinājums ģenerāļa Mekartura laikā gandrīz ar varu nojaukt Japānā tās tūkstošgadīgās tradīcijas un to vietā potēt seklo amerikānismu, nemaz nejaudājot, vai tas japāņiem pieņemams un vai tad tauta nepaliktu bez kādiem morāliem balstiem. Pieredze ar laiku te gan liek attapties, bet tad palaikam ir jau par vēlu, un eksperiments visiem maksā ārkārtīgi dārgi. Gala rezultāts ir tas, ka tagad neviena tauta vairs labi neuzticas Amerikai un neiedrošinās dibināt savu politiku uz tās atbalsta solījuma, jo tas var tikpat mistiski tikt atrauts, kā tas ticis piešķirts. Līdz ar to tad arī paši amerikāņi sāk justies vientuļi un vīlušies gan savās attiecībās ar citām tautām, gan pašu starpā, jo arī te samazinātā psiholoģiskās iejušanās spēja padara savstarpējus kontaktus vienmēr vājākus un seklākus: uz to norāda tas fakts, ka, cik man zināms, vismaz divas grāmatas šo vientuļību atzīmē jau savos

virsrakstos: L. Barzini, *The Americans are Alone on the World* un D. Rīsmans (Riesman), *The lonely Crowd*. Vispēdējā laikā novērotāji gan atzīst, ka amerikāņiem pamazām tomēr sākot uzaust gaisma, ka taisīt vēsturi tomēr esot gluži kas cits nekā taisīt automobiļus vai reģistrācijas kases, — tas esot uzdevums, kas vairāk līdzinoties dārzniecības uzdevumam, kur jāpielāgojas dabiskajām dotībām un pacietīgi jāgaida augļi, nekā kādas mehāniskas darbnīcas darbības vadīšanas vai vispār fabricēšanas uzdevumam.

Dziļākais cēlonis visam atkal īsti ir *homo faber* ticēšana vienīgi rupjai, rokām taustāmai *aktuālai* pieredzei un pilnīga „grāmatu gudrības” nicināšana, t. i. visu to teorētisko apsvērumu ignorēšana, kas dibinās pagātnes novērojumos. Vēl mazāk cieņas tad, saprotams, būs nopietnām daiļliteratūras grāmatām, jo vairāk tāpēc, ka tās tagad var dabūt saīsinātas līdz visām vēlamām pakāpēm, un kino un televīzija masas cilvēka vajadzībām visu var sniegt vēl daudz vieglākā veidā. Tā tad arī Prīstlejs konstatē, ka bagātajā Dallāsas pilsētā ir visnabadzīgākā bibliotēka, kādu tas redzējis tik lielā pilsētā, un viņš paredz, ka vēl modernākās pilsētās to nebūs nemaz. „Literatūra”, saka viņš, „pieder laikmetam, kas izmirst; lai baudītu dzejniekus, esejistus, nopietnus romānistus, ir vajadzīgs miers, klusums un bezrūpīgs prāts; tā jau tagad no augstiem torņiem pāri cementa laukumiem literatūras bojā eja (*doom of letters*) tiek pasludināta”. Un līdzīgi ir arī ar citām vērtībām. Amerikāņi dažreiz aizrāda, ka par spīti visam reliģija tomēr pie viņiem plaukstot. Bet kas tā bieži par reliģiju, to reizēm atklāj turienes visslavenāko pašreizējo sludinātāju mācību atreferējumi. Viens, piem., bez liekas stostīšanās pielīdzina Dievu modernam banķierim, kas sēž savā birojā un izdara — atkarībā no ienākošiem rēķiniem — ierakstus vai nu debitā vai kreditā, kas viss tad beigās tiks savilkts pozitīvā vai negatīvā bilancē, kuņai tad sekos vai nu uzaicinājums samaksāt iztrūkumu resp. bankrota deklarācija ar sekojošu cietumu, — vai arī no interesēm pieau-

gušās prēmijas izsniegšana, kas nodrošina bezbēdīgu dzīvošanu labos apstākļos! Cits atkal ieteic reliģiju, jo tā garantē, jo panākumus visos virzienos, it sevišķi veikalos; būt reliģiskam ir skaidrs veikalnecisks aprēķins, — un kā tad lai baznīcas nebūtu pilnas! Nav tomēr šaubu, ka arī Amerikā lielais vairums reliģijas pārstāvju šāda veida reliģiozitāti neatzīst un gadījumā paironizē par to. Kad L. Barzini reiz ar kādu vecāku mācītāju aplūkojis viņa draudzei tikko uzcelto jauno dievnamu, mācītājs ironiski pasmaidījis un teicis: „Jā, jā, tā ir mūsu divdesmit miljonu dolaru atbilde mūsdienu materiālismam!” Lai pilnīgi saprastu šīs atbildes sāli, jāievēro, ka amerikāniskos cilvēkos ir plaši izplatīta tieksme veikalneciskot visas lietas un attiecības, novedot visas citas vērtības uz dolaru vērtību. Tādi izteicieni kā „šis cilvēks ir tūkstoš vai desmit tūkstoš dolaru vērts” ir ļoti parasti; bet tad tikpat labi var teikt — šī doma, šī pārlicība, šī mīlestība, šī ticība ir tik un tik daudz dolaru vērtā; bet var iet pat tik tālu, ka pat kādu gājieni pret šo visa veikalneciskošanu resp. pret šo grotesko materiālismu var izteikt veikalneciskā tvērumā un teikt: „Šī pretveikalneciskā rīcība ir divdesmit miljonu vērtā!”

6. Masu produkcijas nevēlamie produkti

Jā mēs līdz šim aplūkojam galvenā kārtā visu, kas implicēts dzīves augstā standarta jēdzienā, tad tālāk, varbūt, ir pamats tuvāk aplūkot dažas masu produkcijas konsekvences. Dažas no šīm konsekvencēm ir tādas, ka vērsas pret pašu principu, kas to ierosinājis. Vispirms, par cik masu produkcija palaiķam implicē arī lielu izejvielu izšķērsānu (it sevišķi forsētas reklāmas, tad modes varas dēļ, kas liek aizmest vēl pilnīgi derīgas lietas, un vispār atkarībā no principa, ka nevis produkcijai jāpielāgojas patēriņam, bet patēriņam jāiet solī ar vienmēr pieaugošo gigantisko produkciju),

viss tas tuvina šo izejvielu izsīkšanas brīdi. Sakarā ar masveidīgo iekšdedzes motoru ražošanu daži statistiķi paredz, piem., ka pat milzīgo Sav. Valstu eļļas krājumu pietiekšot vēl tikai 30 gadiem, un līdzīgi ir arī ar citām masu produktu izejvielām. Otrkārt, milzīgā producēto priekšmetu masa tieši ar savu pārmērīgo skaitu dažos gadījumos anulē savu jēgu resp. to mērķi, kādēļ tā tiek producēta. Raksta, ka Ņujorkā milzīgās automobiļu masas daudzos gadījumos ir novedušas pie tā, ka ir izdevīgāk iet kājām, un līdzīgi ir arī citās lielpilsētās. Tāpat avīzes bieži ir tā pieaugušas apjomos, ka tanīs nav pat iespējams orientēties, tā ka īstenībā tās kļuvušas liekas, bet mežus tās tomēr aprij vairāk par ugunsgrēkiem. Ļauni ir arī, ka bieži ne tikai skaits, bet, tāpat kā avīzēm, arī citām mantām tiek nesamērīgi palielināts apjoms. Ar kādām kļūmīgām sekām tas draud nākotnei, piem., automašīnu gadījumā, kas ar katru gadu tiek ražotas lielākas, tēlo Prīstlejs: „Vairāk un vairāk miljonu vajadzēs izdot jauniem lielceļiem un novietnēm. Municipālie satiksmes eksperti, kas jau tagad saņem milzīgas algas dažās pilsētās, kļūs patvarīgi diktatori. Vienmēr vairāk satiksmes zīmju un signālu vajadzēs saprast vienā acu uzmetienā. Nervu sabrukumi un kuņģa brūces kļūs biežākas nekā iesnas. Un vienīgi līdzekļu trūkums un nevis kāds brīdinošs veselīgs prāts kavē britus, vāciešus, holandiešus, dāņus un pat frančus, kam vajadzētu būt gudrākiem, sekot viņu piemēram.”

Ja tādā kārtā masu produkcija jau kā tāda ar laiku pati rada sev šķēršļus, tad arī par tanī ietilpstošo standartizācijas momentu var teikt, ka tas uzliek zināmus ierobežojumus visai sistēmai. Tā ir pielāgota vidus kvalitātei, un tanī tad arī amerikāņi ir stipri, bet complicētākus instrumentus, smalkākas mašīnas un tāpat luksa priekšmetus, kas prasa artistisku pieeju un ilgstošu darbu, — tos tie palaikam iaved no Eiropas zemēm. Amerikānizētais cilvēks, kā aizrāda A. Zīgfrīds, nicina vienkāršu amatnieku, kas koncentrējas dienām un pat nedēļām uz vienu darbu, kas tad ir pilnīgs viņa

radījums. Amerikāņi ir tā aizrāvušies ar kvantitāti un tehniku resp. ar mašīnām, ka ir zaudējuši interesi par visu, ko nevar ražot masu produkcijā. Bet nu mašīnērijas vien visur nepietiek, dažās vietās tomēr nepieciešams arī roku darbs, un tā viss rokām darinātais ārkārtīgi pieaug cenā. Tāpat nāk brīdis, kad vajadzīga arī intelligence. Bet tā nu amerikānizētam strādniekam, kas, piem., pieradis strādāt pie slīdošās lentas un it kā pārvērsts skritulī, ir jau, pēc A. Zīgfrīda domām, kļuvusi, mīksti sakot, mazāk spraiga. (To laikam labi zināja Fordš, teikdams, ka pie viņa nenāks tie, kas grib rakstīt simfonijas un dzejas, — bet robustāki cilvēki to izsaka, teicot, ka darbam pie slīdošās lentas vislabāk esot pielāgoti pusidioti, un, kas nav tādi, tie par tādiem kļūstot.) Vismaz kāds amerikāņu fabrikants esot A. Zīgfrīdam izteicies, ka Amerika varētu dažos komplicētāku modeļu gadījumos tikai tad konkurēt ar Eiropu, ja varētu izgudrot mašīnas, kas samazinātu attiecīgā darbā nepieciešamo uzmanību. Tiek tātad atzīts, ka tieši tā vissvarīgākā intelligences spēja (cik tālu te vispār var runāt par spējām), ko sauc par uzmanību, amerikānizētos strādniekos ir kļuvusi vājāka. (Augstāk minētais Dž. Gorers domā, ka to varētu izskaidrot arī strādnieku iekšējā nesaistīšanās ar savu darbu resp. interešu trūkumu tanī, kas kavē tos koncentrēt uzmanību.)

Liekas, ka arī paši amerikāņu strādnieki mazāk vai vairāk skaidri apzinās, ka viņu standartizētais, teilorizētais masu produkcijas darbs, par spīti savam šķietamam „vieglumam”, tos tomēr pilnīgi neapmierina ne subjektīvi, ne objektīvi, un ar to, šķiet, izskaidrojama daudzos miljonos pieaugušā hobijistu un „paštaisītāju” armija, tā ka novērotāji runā tieši par „paštaisīšanas” (*do it yourself*) epidēmiju. Šī epidēmija, tāpat kā jau senāk pastāvējušais hobijisms, acīm redzot, nav nekas cits kā instinktīva sevis aizstāvēšanas reakcija pret monotono un bezjēdzīgo ikdienas „maizes darbu”, vispirms, no subjektīvās puses: par cik šis maizes darbs nedod apmierinājumu paša iniciatīvai, izdomai un radīšanas prie-

kam, — tieši par tik šī „paštaisīšana” šķiet sevišķi pievilcīga, jo dod lielu apmierinājumu visos trijos virzienos. Bet tāpat arī no objektīvā viedokļa: paša darinātā priekšmetā var ielikt savu personīgo garšu, oriģinālītāti, var izteikt sevi, — un viss tas atkal sagādā lielu apmierinājumu un ir spirdzinājums pēc bezpersonīgām, visur identiskos miljonu eksemplāros redzamām tirgus precēm. Tā kļūst arī saprotams, kāpēc mūsu maz industriālizētā Latvijā maz bija hobiju un nebija arī nekādas „paštaisīšanas” epidēmijas: pie mums pat fabrikās darbs vēl nebija tā monotonizēts, amatniecība vēl plauka, un bez tam arī mājās un dzīvoklī ikvienam bija iespēja un bieži arī vajadzība pašam „pielikt roku”, jo pie mums nekas vēl nebija tā prefabricēts kā amerikānisma pārvarētās zemēs. Kļūst saprotams, kāpēc Anglija ir vecākā hobiju zeme, jo tā jau ir arī vecākā industrijas un turības zeme. Pie mums toties bija gan izplatīta cita veida kompensēšanās par apspiestību un gaļlaicību darbā, — tā bija apdullināšanās krogos. Ir jau vispār zināms, ka šīs kompensēšanās veids pastāv un pat pieaug arī amerikānizētās zemēs, tikai ar krogiem resp. ar alkoholu te konkurē tagad dažādas citas indes un bez tam kino, televīzija un citas standartizētās izpriecas.

Galvenais galu galā ir, ka visa šī masu produkcijas sistēma, par cik netiek atrasti kādi efektīvi līdzekļi pret to, smagi apdraud individa garīgo vērtību: cilvēks tiek novērstis no dzīvā, no organiskā, no garīgām vērtībām un tā zaudē pats sevi: īpatnēju patstāvīgu domāšanu, izdomas spēju, garīgu rosību, — un kļūst garīgi neauglīgs.

Saprotams tāpēc, ka Prīstlejs, būdams rakstnieks, šo masu produkciju un visu, kas ar to saistīts, redz pavisam tumšās krāsās. Lai neradītu iespaidu, it kā viņš kritizētu vienīgi Ameriku, bet gan rietumu sabiedrību visumā, viņš izgudrojis īpašu vārdu — *admasas*, t. i. ar reklāmu (*advertising*) radītā masa, kuņai komunistu zemēs atbilst *propmasa* — ar propagandu veidotā masa. „Admasa”, saka Prīstlejs, „ir

mans vārds visai pieaugošai produkcijas sistēmai, pieskaitot vēl inflāciju, augošu materiālās dzīves standartu, augstsprieguma reklāmu un tirdzniecību, masu komunikācijas, kultūrālo demokrātiju un masu dvēseles, masu cilvēka radīšanu. Vairums amerikāņu, kaut gan ne visi, jo ir daži lieliski dumpinieki, bijuši admasieši kopš pēdējiem 30 gadiem; angļi un laikam vairums rietumeiropiešu tikai kopš pēdējā kara. Ir, bez šaubām, labāk dzīvot admasā nekā būt bez darba un pat bez izredzes uz to, un redzēt, kā jūsu sieva un bērni kļūst vienmēr vairāk izsalkuši. Bet tas arī ir viss, ko var teikt tam par labu, — viss cits ir krāpšana (*swindle*). Jums šķiet, ka viss ap jums paplašinās, kamēr faktiski viss sašaurinās un noslēdzas pāri jums. Beidzot jums jābūt pusdiodtam vai vienmēr puspiedzērušam, lai izturētu to." Lai saprastu Prīstleja vārdus par krāpšanu, jāņem vērā, ka visa admasas sistēma ir mākslīga, ir kondicionēta resp. preparēta ar reklāmu. Šī reklāma veic visbaigāko visas admasas dzīves deformāciju. Ievada vārdos kādam sporta sacīkstes aprakstam Prīstlejs saka: „Admasas fantasmagoriskā atmosfērā nekas nesaglabā savu īsto dabu, viss zaudē savu reālo raksturu. Tas, kam vajadzētu būt solidam un nopietnam, kļūst frivols un tukšs. No otras puses, triviālītātes tiek palielinātas, uzpūstas, pārkrāsotas, tām tiek piedēvēta izšķirīga nozīme, līdz nevainīgas, apmulsušas dvēseles iedomājas, ka tās iemieso visapbrīnojamākās idejas, cilvēku dzīves lielās realitātes." Zīmīgi, ka tādu pašu sistematisku vērtību sajaukšanu modernai dzīvei piedēvē arī jau mūsu minētais Dž. Gorers, un tās mehanismu viņš saredz starp citu zināmos radio un televīzijas reklāmas raidījumu paradumos, proti — pastāvīgā to lēkšanā, piem., no aizrādījuma par kādas politiskas programmas priekšrocībām uz kāda caurejas līdzekļa priekšrocībām, no kādas cīnītājas armijas panākumiem uz kādas zobu pastas panākumiem, no Apvienoto Nāciju debatēm uz izpārdošanām kādā veikalā, u. t. t., pie kam triviālā veikalnieciskā reklāma tiek bieži izteikta ar lielāku uzsvāru, tā ka rezultātā klausītāju gal-

vās neizbēgami rodas apjukums, un pilnīgi nesalīdzināmi notikumi iegūst vienādu vērtību. Naivi cilvēki tā bieži tiek pamudināti sekot gluži tukšiem mērķiem, un rūgta vilšanās tiem beidzot neizbēgama. Bet tas, bez šaubām, ir tikai viens no veidiem, kas admasā ved individu uz posta ceļa.

Starp citu, tā kā admasas sistēma dibināta reklāmā, tad tā cīnās ar visu, kas var konkurēt. Tā kā viņa ir visjaunākā, tad vispirms jau vajag noslaucīt prom visu pagājušo: labs un derīgs var būt tikai visjaunākais un tikai tas, — viss, kas vecāks par šodienu, sevišķi, ja tas var radīt šaubas par šīs dienas pārākumu, neder vairs nekam un ir metams lūžņu kaudzē. Šo tendenci amerikānizētā dzīvē (tātad ne tikai Sav. Valstīs), proti, veco uzskatu, veco mācību un arī veco ļaužu nonicināšanu ir sīki analizējis Davids Rīsmans savā grāmatā *The Lonely Crowd*, un es esmu to jau sīkāk pārrunājis savās *Variācijās par moderno cilvēku*. Tāpat Dž. Gorrers veltī tai veselu nodaļu, formulēdams to kā sacelšanos pret autoritāti, bet pie tā mēs te nekavēsimies, jo zināšana par šo tendenci ir visai izplatīta.

7. Jauni vēji

Mazāk izplatīta, šķiet, ir zināšana, ka šī tendence pašreiz kļūstot vājāka un, eventuāli, varot grozīties. L. Barzini domā, ka daudzās smagās vilšanās un neveiksmes pēdējos gados, it sevišķi ārējā politikā, mācījušas amerikāņus kļūt atkal apdomīgākiem, un te tad daudziem viņiem pašiem par brīnumu nākoties atklāt, ka problēmas, kas tos nodarbina pašreiz, ir nodarbinājušas cilvēci jau priekš 2000 gadiem. Tā tagad esot pamodusies interese par seniem autoriem. Sv. Augustīns, saka Barzini, tagad netiek citēts kā viens no baznīcas tēviem ar kādu skaistu vietu no savas baznīcas mācības, bet kā gudrais, kas dzīvoja kritiskā Romas valsts laikmetā un diagnosticēja sava laikmeta ļaunumus, un kuŗa padoms

varētu būt mums derīgs arī vēl šodien. Visus šos meklējumus inspirē kādas lielas rūpes. Amerikāņi (un tikpat labi te varētu teikt vācieši vai franči) šķiet jautājam sev: „Kas tā ir par valsti, kas dzīvo nepārtrauktā trauksmes stāvoklī, kam tikai liela iekšēja uztraukuma un pānikas brīžos izdodas pildīt savu pienākumu un kuņas vienīgais mērķis ir uzturēt materiālo labklājību un robežu starp savu zemi un barbariem, un kas gatava maksāt katru summu, lai tā nepaliktu viena ar savām bailēm? Amerikāņi, šķiet, jūt, ka tie kaut kur savā attīstības gaitā ir izdarījuši nodevību paši pret savas pagātnes garu, un tie grib atrast, kur ir tā kļūda.” Acīm redzot, tie pieļauj, ka viena no šādām kļūdām varētu būt, ka tās jaunā paaudze ir par maz ievadīta humānītārās idejās resp. garīgos principos, un sakarā ar to sāk koledžās eksperimentēt ar speciāliem humānītāriem kursiem (*humanities*), — kas, starp citu, notiek arī Austrālijā, kur šo rindīņu rakstītājs arī ir viens no šādiem eksperimentētājiem. Tāpat ir radušies izdevēji, kas ar amerikāniskām metodēm izdod un populārizē nesaīsinātā veidā visas lielākās, idejām bagātākās pasaules literatūras grāmatas, kā arī tieši visu svarīgāko ideju sinoptikus, — un šis pasākums atrodot labu atbalsi. Klasiku studijas Amerikā īsti gan nekad nav tikušas pilnīgi aizmirstas, bet tām nepiedēvēja nekādu pozitīvu praktisku nozīmi, — klasikus lasīja galvenā kārtā kā maldu un mānticību apliecinātājus, kas ar to reiz aizkavējuši cilvēces uzvaras gājienu. Tiem pretī amerikāņu avīzes ik dienas ziņoja saviem lasītājiem, kā, pasaulei pakāpeniski kļūstot par industriālu paradīzi, senā barbarisma paliekas visur iet bojā un pamazām izzūd: te vienā vietā no senas ķēniņvalsts ir radusies republika ar divām kamerām, citā — kāda sena amatniecības nozare ir mašīnu izskausta, trešā vietā kāds dinamisks vadonis ir likvidējis senos krāsām bagātos zemnieku tērpus un kādu senu krāšņu pilsētu nolīdzinājis ar zemi, lai tās vietā uzceltu jaunu, — un par visu to priecājās. Ka modernam cilvēkam un viņa problēmām varētu arī būt kāds sakars ar to, kas

notika senos laikos vai ko mācīja senie filozofi vai baznīcas tēvi, tas ir tas jaunatradums, kas, pēc Barzini domām, Sav. Valstīs pašreiz tiek celts gaismā. Tiek atzīts, ka pārmērīga specializācija ir bīstama, jo speciālisti ārpus sava šaurā novada ir kā bērni. Senā nicināšana pret veco tādā kārtā, domā Barzini, ir pārvērtusies uzmanīgā respektā. Varbūt bailes ir daudzus mācījušas, ka tie nevar atļauties iztikt bez mirušo un bez ārzemnieku padoma. Tas tad, noslēdz Barzini, varētu iezīmēt beigas diviem izolācionismiem: izolācionismam telpā un izolācionismam laikā.

Katrā ziņā ir droši, ka arī visstiprākam amerikānisma uzbrukumam padotās zemēs dziļākais cilvēcīgais kodols ir palicis dzīvs, un par garīgu pasaules bojā eju vēl pāragri runāt. Bez šaubām, te būs izšķirība dažādās ļaužu grupās: vadoņi allaž varēs būt ideālistiski noskaņoti (Sav. Valstīs tā ir vēl no sākumiem nākoša tradīcija), bet masas būs materiālistiskas. Vēl ļaunāk, ka tās, dzenoties vienīgi pēc materiālās labklājības, ir visos citos virzienos kļuvušas apatiskas un politiskā ziņā vienaldzīgas, tā ka eventuāli viegli var zaudēt arī pastāvošo, kaut vai nominālo brīvību. Tomēr, no otras puses, ieskats, ka visu nevar panākt ar naudu un pārpilnību, sāk iegūt vienmēr vairāk piekritēju, jo pat amerikāņu militārie vīri — tā domā Barzini — sāk ieskatīt, ka nav tādu mašīnu un tāda viņu daudzuma, kas pats par sevi jau garantētu uzvaru, — mašīnas īsti ir tik stipras, cik stipri ir vīri, kas tās vada. Tāpat miers nevar dibināties tikai uz naudas un tērauda, — pārpilnības vien nepietiek. Jābūt arī mērķiem un idejām, kādēļ visa šī pārpilnība pastāv. Ja visa mērķis ir tikai ērtību un komforta saglabāšana, rodas jautājums, vai tad vērts uzņemties visas tās nastas un grūtības, kas ar to saistītas. Francūzis A. Zīgfrīds domā, ka, ja dzīve ir tikai līdzeklis produkcijai, tad noteikti nav vērts šīs dzīves iekārtas uzturēšanai upurēt visu to, ko vecā pasaulē uzlūko par svētu, proti, indivīda tiesības nebūt tikai par skrituli un līdzekli kaut kam citam. Viņš domā arī, ka Eiropas cil-

vēka salīdzinājums ar amerikānizēto cilvēku rādot, ka pirmais vēl neesot tik dziļi ierauts materiālismā kā pēdējais, — bet varbūt viņš tā spriež tāpēc, ka tad, kad viņš rakstīja savu grāmatu, tā pēdējās stundas attīstība, par ko runā Barzini, vēl nebija saskatāma.

Savelkot kopā iepriekšējo iztīrījumu, kas gan nebūt vēl nav izcēlis visus momentus, var teikt, ka eiropieši skatās uz amerikānismu ar dalītām jūtām. No vienas puses, tie nevar neatzīt tā panākumus, tā lielās sekmes tehnikas un produkcijas problēmu pārvarēšanā. Augsts dzīves standarts arī vienkāršiem strādniekiem šķiet esam sasniegums, kam vajadzētu būt paliekošam. Bet tieši par tā ilgstošu pastāvēšanu rodas, no otras puses, šaubas, kad jāvēro, ka amerikānisms tur, kur tas neierobežoti valda, pārveido resp. kropļo dziļāko cilvēka būtību, tā ka viņš vairs nevar tikt uzlūkots par pilnvērtīgu cilvēcīgu būti, uz kuņas stājas varētu balstīties droša cerība par labvēlīgu nākotni. Šinī punktā visus eiropiskos vērotājus māc šaubas un bažas. Tāpēc tie tik neatlaidīgi un paliekam savā starpā saskanīgi izceļ dažus punktus, kas tiem visvairāk rada rūpes. Uzrādot neveselīgus simptomus, tie jautā, vai te nevarētu ko darīt. Ja atbildētu, ka vajadzētu pūlēties saglabāt arī negatīvā amerikānisma ietekmē esošiem cilvēkiem viņu augstākās cilvēcīgās spējas nesamazinātas, tad šāda atbilde būtu pārmērīga triviālitate. Viss jautājums ir, kā to panākt. Mēs jau redzējām, ka tiek jau atzīmētas dažas veselīgas reakcijas no pašu apdraudēto puses, varbūt te varētu kaut ko darīt arī vispārējas likumdošanas ceļā, ja likumdevēji būtu pārliecināti, ka briesmas ir reālas un ka ir kas jā dara. Tas, var pieņemt, ir arī visu šo amerikānisma kritizētāju implicētais apzinīgais vai neapzinīgais nolūks: likt pamosties, pamudināt gan pašus apdraudētos, gan eventuāli arī likumdevējus, darīt te kaut ko, — vismaz skaidri apzināties draudošās briesmas, kas jau nozīmētu būt pa pusei izglābtiem.

Mūs te var vēl tikai interesēt jautājums, kāds šais modernās

pasauls industriālisma žņaugos ir mūsu latviešu trimdinieku stāvoklis. Dažreiz ir vērojama tieksme domāt, ka mēs pret aplūkotām briesmām esam immūni, jo nākam no maz-industriālizētas lauksaimnieciskas zemes, un mūsu stāju it kā nekas nevarētu grozīt. Tā tas tomēr ir tikai pa daļai, jo, no otras puses, mēs esam arī vēl stipri naivi un bez lielākas gudrības modernās pasaules apstākļos. Mūs spiež arī vajadzība likt savai trimdas dzīvei drošākus materiālus pamatus, un tā mēs redzam, ka daudzi no mums ir metušies visapdraudētākās industriālās dzīves situācijās un bieži uzlikuši sev pat divkāršu slodzi. Tas ar laiku nelabvēlīgi ietekmē nevien fizisko, bet arī garīgo cilvēku, un to mēs jau bieži varam konstatēt. Vēl bīstamākā situācijā ir jaunatne, kas vēl ir stipri neaizsargāta pret apkārtnes iespaidu. Par cik tomēr šī jaunatne ir inteliģenta jaunatne, tās rīcībā ir ļoti spēcīgs sevis aizsargāšanas līdzeklis, proti, refleksijas un studijas par šo jautājumu. Par cik tā izietu uz šī ceļa, par tik pārāk lielām bažām tādēļ nebūtu jānododas.

KULTŪRAS ORĪGINĀLĪTĀTE

I

Orīģinālītātes problēmas iztīrājumu varam ievadīt, minot viegli konstatējamu faktu, ka vismaz mākslinieciskā radīšanā un vispār zināmās kultūras nozarēs orīģinālītāte tiek ļoti cienīta un uzlūkota par lielu vērtību. Nevien indivīdi, bet arī tautas ir lepnas, ja tās savā kultūrā var uzrādīt kaut ko īpatnēju resp. orīģinālu, jo ar to tās top ne tikai par ņēmējām, bet arī par devējām un tā iegūst sevišķu cieņu. Tā kā ikvienā tautā ir dzīva šāda veida godkāriība, tad arī pie mums savā laikā šī problēma ir diezgan daudz diskutēta, it sevišķi sakarā ar kādreiz diezgan augsti lidojušām runām par mūsu īpatnējo kultūrālo misiju pasaulē. Visbiežāk tomēr tā ir minēta dažādos kritiskos aplūkojumos, bet lietota palaikam gluži instinktīvi, atstājot pašu orīģinālītātes jēdzienu neartikulētu un neizraisītu tā dažādās variācijās un nozīmēs. No filozofiskā viedokļa vissvarīgāk un interesantāk būtu noskaidrot šī jēdziena cieņas avotu un to, uz kā īsti dibinās šīs cieņas pretenzijas.

Šim jautājumam mēs tomēr pieskarsimies tikai beigās, bet iepriekš mēģināsim dot vairāk deskriptīvu un psiholoģisku iztīrājumu, kas varētu sniegt reizē arī materiālu vēlākam padziļinājuma mēģinājumam.

Kā jau aizrādīts, zīmīgākais fakts te ir, ka orīģinālītāte tiek cienīta un mākslinieki cenšas pēc tās, — vismaz kritiķi

allaž uzaicina tos censties šai virzienā. Rodas jautājums, par cik oriģinālitate var būt apzinīgas cenšanās priekšmets. Vai oriģinālitatei var apzinīgi radīt, vai to var mākslīgi izgudrot? Šāds uzskats būtu grūti pieņemams. Vispirms jau tāpēc, ka miljoniem cilvēku, kādos 4—5 tūkstošos gadu ir jau izteikuši gandrīz visas iespējamās domas, un izteikt kaut ko pilnīgi nedzirdētu ir tiešām tikpat kā neiespējami, izņemot varbūt vienīgi kādu sevišķi lielu aplamību. Nav tāpēc brīnums, ka romānu rakstnieki žēlojas, ka ārkārtīgi grūti uzrakstīt kādu „nedzirdētu” romānu (un pesimisti tāpēc jau pareģo šim žanram galu), jo visas iespējamās cilvēcīgās situācijas, visas intrigas šķiet izsmeltas, un tieši tāpēc tad daži modernie rakstnieki iet zvejojot sižetus vispretīgākās patoloģiskās sfairās. Arī uzgleznot tagad būs grūti kaut ko, kas jau nebūtu ticis mēģināts, pat šķiet — pilnīgā absurda sfaira tagad jau ir izsmelta. Galvenais tomēr, kāpēc, šķiet, nevar labi runāt par apzinīgu oriģinālitates kultivēšanu, ir tas, ka oriģinālitatei vispār nevar „izgudrot”! Prāta mākslīgiem izdomājumiem vienmēr piemīt kaut kas nedabisks, kas atņem šādā veidā panāktai „oriģinālitatei” katru vērtību: mēs nespējam dzīvot tai līdzī, dabīgais dzīves ritms neiekļaujas tanī. Tāpēc tad arī ir mazvērtīgi mākslas darbi, kas darināti, lai piepildītu kādu iepriekš izgudrotu teoriju. Tā paša iemesla dēļ arī — kā pie mums, tā citur — jaunākos laikos izgudrotās nacionālās reliģijas, filozofijas u. t. t. ir nedzīvi dzimuši bērni.

Tas tomēr nenozīmē, ka nav iespējams pilnīgi neko aktīvi darīt vērtīgas oriģinālitates iegūšanai. Ir viens ceļš, uz kuŗa var apzinīgi iziet un, apzinīgi lietojot prāta kontroli un gribas spēku, staigāt, un tas ir: *būt pilnīgi pašam sev*, runāt un darīt tikai to, ko tiešām *pats* jūt un domā. Ikviens cilvēks, ja viņš ir pilnīgi tas, kas viņš ir — ir līdz ar to arī oriģināls, tā sakot, neizbēgami. Kā nav divi vienādu lapu, tā vēl mazāk divi vienādu cilvēku. Bez tam ikviens ir īpatnējs jau tāpēc vien, ka tas ieņem savu, tikai viņam vien pie-

derošu vietu kā telpā, tā laikā. Pasaule tāpēc neizbēgami atspoguļojas viņā citādi nekā ikvienā citā: Viss uzdevums tā tad ir — spēt saskatīt sevi un savu īpatnējo pasaules atspoguļojumu un spriest un domāt saskaņā ar to. Oriģinālitate tādā kārtā sakrīt ar patiesīgumu, ar īstenumu, kas, protams, nav jāsaprot tādā nozīmē, ka oriģinālitate nebūtu savienojama ar brīvu jaunrades fantaziju. Tieši fantazija visvairāk ietilpst oriģinālitate, tikai arī tai jābūt „patiesīgai”, t. i. tā nedrīkst izpausties mākslotu kombināciju „gudrošanā”, bet tai jāveidojas organiski, pēc pašas radošās personības iekšējās likumības. Oriģinālitate tā tad var meklēt tikai tā, ka to nemeklē. Bet kas meklē patiesīgumu, tam tā nāk pati no sevis.

Ar to tā tad īstas oriģinālitates iespēja būtu atzīta. Bet vai te tad nav pretruna ar nupat izteikto pesimistisko uzskatu par grūtībām resp. neiespēju izteikt tagad, kad cilvēces kultūrālajai dzīvei jau tik gaļa pagātne, vēl kādu pilnīgi oriģinālu resp. jaunu domu, vai uzrakstīt pilnīgi vēl neredzētu romānu u. t. t.? Bet te jāšķir divi lietas: kādas domas resp. kāda romāna vispārējā schēma un tās subjektīvais papildījums. Schēmatismi vienmēr izsmēlas samērā ātri, jo tie ir padoti reālitatešu internai loģikai, un tanī pozitīvās iespējas vienmēr ir ierobežotas. Subjektīvais schēmu papildījums turpretim var variēties līdz bezgalībai — un, proti, ja jaunradījuma veidotājs tiešām ļauj resp. spēj un māk ļaut izpausties tam brīvi visās niansēs, neliekot sekot nekādiem izdomātiem iepriekšējiem pieņēmumiem.

Vispār, iepriekš pieņemtas teorijas vai praktiski nolūki ir divi galvainie kavēkļi oriģinālitates izpaušmei, un mūsu dienās, kad arī jaundarbu radītājus iesaista politiskā darbā un partijās ar gatavām teorijām par visu, šī ir viena no visparastākām parādībām. Bet tad lielais sods par katru šādu „pārdošanos”, t. i. par savu īsto domu viltošanu — vai tas būtu par labu partijai, vai naudai, vai publikas garšai, ir sevis zaudēšana, patiesīguma trūkums un līdz ar to mākslotība un neoriģinālitate: radīšanu tad nevada vairs tiešais pārdzī-

vojums, kas vienmēr ir īpatnējs, bet prāta refleksija, kas var dabu tikai imitēt, nevis dot pašu oriģinālu. Vislabākais paraugs šim atzinumam ir tas, kas notiek ar rakstniecību un citu mākslu Padomju Savienībā. Visam, kas tur tiek ražots, ir uzspiests neīstenuma zīmogs, viss ir nevērtīgs un garlaicīgs, tā ka ļaudis bēg no „aktuālajiem” mākslas darbiem un literatūras, un meklē glābiņu pagātnes darbos, kad māksla un rakstniecība nebija šādās spīlēs un žņaugos. Kaut kas līdzīgs vērojams arī angļu un Amerikas zemju populāros ražojumos, it sevišķi t. s. magazīnās, kur rakstītājs ir pilnīgi padots plašās publikas vulgārās gaumes diktatūrai un drīkst ražot tikai „kičus”, lai tam nezustu iespēja publicēties lielajā presē vai pat iespēja publicēties vispār.

Būt īstam paliek nenokaulējams nosacījums kā oriģinālitātei, tā vispār vērtīgu mākslas un rakstniecības darbu radīšanai. Bet tas nenozīmē, kā jau aizrādīts, ka oriģinālitāte ir jāgaida pilnīgi pasīvi kā Dieva dāvana no augšas un ka prātam un sapratīgai gribai te nekā nav ko darīt. Patiesīgums, ar ko ir saistīta oriģinālitāte, reti kad ir Dieva dāvana, kas nāk pati no sevis, bet parasti ir tikai nopietnas sevis veidošanas un izkopšanas auglis. Ne par velti saka Nīče, ka cilvēkā ir iedzimta nevis griba uz patiesību, bet uz illūziju, uz sevis apmānīšanu. Un tāpat jau allaž ir atzīmēts, ka dabiskums nav vis iesācēju, bet pilnīgu meistarū privilēģija. Tas arī saprotams: brīdī, kad cilvēks sāk domāt par sevis izpausmi, pasaules atspoguļojumu viņā pa laikam vairs pilnīgi nenoteic viņa paša personība, bet aptumšo un sagroza dažādi tā labai sveši elementi. Tāpēc ir labi iemācīties atšķirt savas īstās domas no suģestētām, no ārēji pieņemtām un atkārtotām. Vajag mācēt atšķirt to, kas mums tikai pielīpis, kas nav vēl ar mums organiski saudzis, no īstā, no dziļā. Mūsu apziņas virspusē jau vienmēr ir daudz nedzīvu, atmirušu elementu, kas peld tajā, kā to saka kāds mūsliķu filozofs, kā kritušas lapas uz diķa ūdeņiem. Tie ir svešie, neasimilētie, nedzīvie elementi, kas bieži aizsedz mūs mums

pašiem, aizsedz mums mūsu īstās domas un jūtas, tā ka mēs savos izteikumos kļūstam nepatiesi un līdz ar to arī neoriģināli. Cīņa par īpatnību, par oriģinālītāti tātad sakrītis pirmā kārtā ar cīņu pret katru neapzinīgu un, saprotams, arī apzinīgu nepatiesīgumu, un te prāta refleksijai daudz darba — kaut arī gluži negātīva: vajag attīrīt sevi no tā, kas nav saaudzis ar dvēseli, kas tajā svešs un nedzīvs. Nekas cits kā cīņa par šo sevis patiesīgumu ir, piem., cīņa pret visu skaļo, pret frazi, ko, piem., prasa Verlēns. Cīņa par patiesīgumu tādā kārtā kļūs arī cīņa par vienkāršību, jo viss dabiskais ir vienkāršs, un komplikācija rodas tikai tad, kad to, kas no dabas ir bezgala vienkāršs, mēģinām mākslīgi rekonstruēt.

Ja tādā kārtā pirmais apzinīgais darbs patiesīguma un oriģinālītātes virzienā pastāv sava personīgā satura noskaidrošanā, tad, no otras puses, pilnīgi nepieciešamas ir arī rūpes par izteiksmes formu un darbs ar to. Nepietiek, ka cilvēks atradis sevi: vajag vēl spēt arī izteikt sevi. Dažreiz nepilnīgi izteiksmes līdzekļi, piem., nolietota klišeja, var viltot būtībā oriģinālu domu un novirzīt to pašu no sevis. Izteiksmei ir sava fatāla dinamika, sava loģika un savs spēks, kas bieži gūst virsroku par saturu un bieži noved autoru tur, kurp tas nemaz nav gribējis. Nepilnīga tehnika var aizkavēt izpausties oriģinālītai. Lai tas nenotiktu, teknikai ir jābūt spējīgai padevīgi piekļauties katrai gara kustībai un tās brīvā plūduma liču loču linijai.

Bet, ja kultūras vērtību radītājs cilvēks būtu beidzot atradis pats sevi un ieguvis arī pilnīgu tehniku, — vai ar to būtu jau garantēts augstvērtīgs sasniegums? Nav gan grūti ieraudzīt, ka arī tad vēl nē, jo viss līdz šim minētais ir tikai nepieciešamais, bet vēl nav pietiekamais priekšnoteikums. Oriģināls viņš jau tad, varbūt, būs, — jautājums tikai, vai šī oriģinālītāte tūlīn jau būs vērtīga. Izšķirīga loma te, vispirms un galvenā kārtā, tai irracionālajai dotībai, ko sauc par apdāvinātību. Ir jau, runājot Leibnica vārdiem, tukšas

un neskaidras dvēseles, kuŗu atspoguļojumi tad arī ir trūcīgi. Ir arī nespēcīgas dvēseles, kas nespēj konstruktīvi koordinēt uzņemto vielu, u. t. t., un vēl vesela rinda citu nosacījumu — dažādi dažādās kultūras nozarēs — kam vajag būt izpildītiem, lai oriģinālitate būtu vērtīga.

Jāņem vērā arī, ka dažos gadījumos oriģinālitates reālizācija kultūras darbos varētu izraisīt konfliktus ar dažādām normām, kas regulē cilvēku dzīvi vai pat vispār dara to iespējamu, un ka tādā kārtā te var rasties vesela rinda visai sarežģītu problēmu. Pie tām mēs tomēr šeit neuzkavēsimies, bet mēģināsim noskaidrot vienīgi dažus oriģinālitates, kā dzīves izpausmes, pilnības nosacījumus.

Te tad vispirms jāņem vērā viens visai izplatīts oriģinālitates veids, kas tieši dibinās defektā. Daudzi apdāvināti cilvēki ir neauglīgi tieši savas vispusīgās apdāvinātības dēļ: tiem ir pieejami par daudz dažādi pretēji viedokļi, tie, kā saka Nicše, skatās uz pasauli ar simts acīm, tie katram argumentam redz tā pretargumentu, un tas paralizē viņu aktivitāti, — tie kļūst neražīgi pārāk kritiska prāta dēļ. Bet var iedomāties, ka šādi cilvēki varētu kļūt visai ražīgi, ja tiem viņu spējas samazinātu, ja tiem varētu it kā operatīvi izgriezt dažus viņu struktūras elementus, atņemot antagonistus dažām tendencēm un izvedot tādā kārtā dvēseli no līdzsvara. Šāds apcirpts cilvēks, kļūdams spējīgs sekot kādām vienpusīgām tendencēm, kuŗas vairs nekavē nekāda kritiska refleksija, varētu kļūt tādā kārtā visai ražīgs un pie tam arī visai „oriģināls”. Šādu ražīgu cilvēku, kuŗu oriģinālitate īsti dibinās deficiencē, ir vairāk, nekā iedomājas.

Analogiska šai oriģinālitatei aiz deficiences, bet jau ar noteiktu, bieži visai augstu pozitīvu raksturu, ir tā oriģinālitate, kas izpaužas tā saucamos vienpusīgos talantos. Te arī oriģinālitate dibinās uz līdzsvara izjukšanu starp dažādām personības pusēm, tikai te šo zaudējumu rada nevis atsevišķo spēju samazināšanās vai iztrūkums, bet to pieaugums pāri par normālu. Šie vienpusīgie talanti bieži visai

dzīli atklāj kādu vienu cilvēka dabas vai pasaules pusi, piešķirot tai sevišķi lielu apjomu un nozīmi. Šādu atklājumu nozīme tādā kārtā tad ir analogiska patoloģiskās psiholoģijas faktu nozīmei cilvēka dvēseles pētīšanā: ne par velti arī Lombrozo ir tuvinājis ģeniālītāti un ārprātu — abas parādības raksturo zināma līdzsvara zaudējums. Pareizāk varbūt tomēr šādas vienpusīgas apdāvinātības gadījumā runāt — kā jau arī darīts — ne par ģeniālītāti, bet par talantu. Par ģenijiem varbūt labāk būtu saukt tādas pavisam retas, gluži pilnskanīgas personības kā Homērs, Platons, Šekspīrs, Gēte, Puškins u. c., kuŗu oriģinālītāti nosaka nevis zināma līdzsvara izjukums, bet harmoniska visu pretrunīgo un kāpināto tendenču īpatnēja vitāla, loģiski neformulējama sinteze. Tādu personu darbiem tad arī piemītīs visaugstākā un visvērtīgākā oriģinālītāte.

Bet var iet vēl tālāk un jautāt, vai — ja kāds kultūras radītājs un pilnvērtīgs cilvēks ir atradis sevi un ieguvis arī attiecīgo speciālo tehniku — vai tā jau pietiek, lai vēstures procesa zināmā momentā tā oriģinālītāte iegūtu viņa laika biedriem un (praktiski) arī viņam pašam nozīmīgu vērtību? (Par speciālas apdāvinātības nosacījumiem mēs te nerunājam, bet pienemam tos kā piepildītus.) Ir viegli redzēt, ka tā nebūs. Kultūras vērtības radītājs cilvēks jau rada ne tik daudz sev, cik citiem: katrā garīgās kultūras produktā ir implicēts arī paziņojuma moments, pretenzijas pateikt kaut ko citiem, tikt to saprastam un, vismaz principā, arī to atzītam. Nepietiek, ja cilvēks vienkārši tikai izteic sevi un katrā gadījumā grib, lai arī citi par to interesējas. Citī par viņa izteikumiem interesēsies tikai tad, ja tie spēj tiem ko pateikt, ja tie runā par to, kas viņus interesē, ja tie neizteic kaut ko, kam tie (vai nu pamatoti vai arī nepamatoti un vienkārši aiz nespējas ilgāk pie kā kavēties un izdomāt kaut ko līdz galam) pagājuši jau garām un, kā saka, nodevuši archīvā, vai arī izteic kaut ko, līdz kam viņa laika biedri vēl nav nonākuši. Šis pēdējais gadījums reizēm iegūst

diezgan traģisku raksturu: tas ir stāsts par ģeniāliem cilvēkiem, kuŗus to laikmets dažreiz nav sapratis, un to skaits ir diezgan liels visās kultūras nozarēs, — paliek tomēr vismaz, ka gadījumu vairumā to radītās vērtības tiek saprastas vēlāk un tad kļūst nozīmīgas.

Bet, lai kā tas būtu, ir skaidrs, ka no visa teiktā izriet, ka arī jaunradīšanai pievērstais cilvēks nevar izolēties no vispārējās kultūras dzīves, tam jādzīvo ciešā saskarē ar to, tam jāpazīst cilvēces gara veidojumi, — līdz pat savam laikmetam ieskaitot, un, ja tas arī visu nepieņems, daudz kas no tā tomēr tiks arī uzņemts un integrēts tanī, un tam arī nepieciešami tā jābūt.

Ar to mēs būtu nonākuši it kā pie mūsu pirmās prasības antitezes: mēs teicām, ka oriģinālam kultūras vērtību radītājam jābūt pilnīgi pašam sev, bet tagad iznāk, ka tam jāuzņem sevī arī sveši elementi. Kaut gan te šķiet pretruna, patiesībā šī antiteze tomēr ir diezgan mākslota. Īstenībā nekur nekad nav bijis cilvēka, kas pilnīgi būtu tikai viņš pats: šāds cilvēks būtu fikcija. Cilvēks savā garā vienmēr ir vairāk vai mazāk citu cilvēku veidojums, un šī viņa veidošana no citu puses sākas ar pirmām viņa dzīves dienām un turpinās līdz tās pēdējām stundām. Būt pilnīgi pašam sev tātad nevar nozīmēt izolēties no citiem cilvēkiem, jo tas nozīmētu izolēties no garīgās dzīves priekšnosacījuma. Individuāla īpatnības nosacījumam tāpēc jāaprobežojas ar prasību organiski saistīt sevī visu uzņemto, t. i. ar prasību, lai uzņemtais, pirmkārt, tiktu pārkausēts saskaņā ar paša individa primārām dotībām un tad, lai tas ietekmētu visas citas apziņas daļas, pārveidotu tās un, beidzot, arī pats pārveidotos atkarībā no tām, — vārdu sakot, lai tas nāktu dzīvā kopsakarā ar visu dvēseli. Šāds uzdevums nav tik viegls, un tas, bez šaubām, satur sevī risku: pilnīgi organiski pārveidot un tad integrēt sevī kaut ko nav viegli, sevišķi mūsu drudžainajā steigas laikmetā, — un tā var notikt un pa laikam arī notiek, ka cilvēks, uzņemot vielu no citiem, zaudē pats sevi.

Tā jau ir tieši modernā cilvēka traģēdija, jo pārmērīgi māsīvo un uzbāzīgo vielu, kas tam nepārtraukti uz mācās no visām pusēm, tas vairs nespēj asimilēt un kļūst iekšēji sa-
raustīts un nesakarīgs, t. i. pārstāj būt personība. Bet viņš pats nekā nezina par šo savu traģēdiju, jo ir pilnīgi pievērsies vienīgi ārējiem iespaidiem. Bet bez riska nav panākumu. Pats no sevis vien indivīds (un tāpat arī tauta) nevar radīt to, pie kā miljoniem cilvēku nonākuši tūkstošos gadu. Bez mācīšanās, bez citu cilvēku sasniegumu uzņemšanas sevī cilvēks nevar iztikt. Oriģinālītātes vārdā gribēt izvairīties no tā nozīmētu apliecināt vienīgi savu glēvulību un neuzticību sev. Ja jau oriģinālitate tik neizturīga, vai tad vispār vērts to tā mākslīgi sargāt?

Būs, varbūt, cilvēki, kas šādu slēdzienu labprāt atzīs un metīsies uz pretējo pusi. Viņi teiks, ka svarīgākais ir taisni šī „stāvēšana sava laikmeta augstumā”, bet pati oriģinālitate ir blakus lieta. To mēs tomēr laikam nevarēsim pieņemt, jo oriģinālitate tās istā nozīmē sakrīt ar patiesīgumu, ar atraisīšanos no „izgudrotās” mākslotības, ar pieskaršanos dzīves dziļākiem slāņiem. Un tā jau ir tikai šī pieskaršanās, kas izskaidro un attaisno kā mākslas, tā literatūras, tā filozofijas pastāvēšanu. Tāpēc jau arī „publika” prasa oriģināliti, ka ar tās palīdzību tā grib uz brīdi atraisīties no dzīves mākslotības un konvencionālisma un just kaut ko no pašiem dzīves veidotājiem spēkiem. Kas nav oriģināls (iepriekš izskaidrotā nozīmē, kaut arī tas būtu uzņēmis vielu no citiem), tas atkārtoto, ko teicis kāds cits, un, tā kā viņš atkārtoto bez attiecīgā pilnīgā iekšējā pārdzīvojuma, bez tā, ka teiktais būtu izaudzis no viņa paša dvēseles, tad viņš to saka sliktāk. Ja turpretim kāds saka „to pašu” kā kaut ko pilnīgi iekšēji pārdzīvotu, tad viņš ir oriģināls, bet tad arī teiktais nekad nebūs gluži „tas pats”.

Viss šeit sacītais par atsevišķā cilvēka oriģinālītātes nosacījumiem, sakāms arī par tautu, jo tiešais nacionālās kultūras veidotājs jau arī ir tikai atsevišķais cilvēks. Ja mēs kā

tauta gribam būt īpatnēji, — tad mums jābūt tam, kas mēs esam, šinī vietā un šinī brīdī. Lai to panāktu, mums jāatkra-
tās no visa svešā, t. i. no visa, kas nav pārgājis mūsu miesā
un asinīs, no visa, ko mēs vai nu aiz paraduma, vai nezi-
nāšanas vai glēvulības darām citiem pakaļ. Aplami tomēr
izprast šo uzdevumu kā atgriešanos atpakaļ pie kāda senāka
primitīvāka stāvokļa, par kuŗu iedomājas, ka tauta tad ir
bijusi pilnīgi neiespaidota no ārienes, pilnīgi „tas, kas viņa
ir”. Tāda pilnīgi neiespaidota stāvokļa nekad nevienai tautai
nav bijis un arī nevar būt bijis, tā ir tikai šķietamība, atka-
rīga vienīgi no vēsturiskā tāluma un trūcīgas senās dzīves
un tās apstākļu pazīšanas. Otrkārt, ja šāds stāvoklis arī būtu
kādreiz bijis, tad tagad tas vairs mums nav dabisks, un mē-
ģinājums atgriezties pie tā būtu tāda pati mākslotība, sevis
kropļošana un nepatiesīgums, kā kuŗa katra cita kādas iz-
gudrotas racionālas konstrukcijas likšana konkrētās reālītā-
tes vietā. Ja mūsu garīgā dzīvē tagad ir elementi, kas, bez
šaubām, nākuši no svešām tautām, bet tagad jau pilnīgi asi-
milēti un pārgājuši mums miesā un asinīs, tad tie vairs nav
vienkārši izmetami pa logu, jo mēs līdz ar tiem izmestu
daļu paši no sevis, un tas, ko mēs liktu nocirstā vietā, būtu
tikai proteze. Mēģinādami būt tie, kas mēs kādreiz, varbūt,
esam bijuši, mēs nebūtu vairs tie, kas mēs esam, un tā zau-
dētu patiesīgumu un līdz ar to oriģinālītāti. Ja mēs noietu
uz šī ceļa, tad mēs nevis tuvinātu savu nacionālo renesansi,
bet pavisam attālinātu to. Atgriešanās pagātnē tātad būtu
aplama, un tā nav iespējama. Bet tikpat aplami būtu aiz-
mirst šo pagātni. Īstais ceļš ir vienīgi: koncentrēt sevi ar visu
savu pagātni tagadnē un izteikt to. Bet mūsu tagadne nav
atraisāma no citu tautu un no visas pasaules tagadnes. Mums
tātad jāuzņem sevī un jāasimilē visas pasaules problēmas,
bet tās jāpārdzīvo un jāveido tālāk tā, kā tikai latvietis tās
var pārdzīvot. Ar to tad arī izzustu mākslīgā antiteze starp
nacionālo un vispārcilvēcīgo.

No šī viedokļa ikvienas tautas kultūras attīstībā var iz-

X šķirt trīs pakāpes, kas var sekot gan vēsturiski, gan var būt dotas arī visas reizē. Pirmā būtu sevī ieslēgtās tautas kultūra: te tauta dzīvo tikai sevī un naivi vēro sevi un savu dzīvi, kas vēl sveša katrai sarežģītākai problēmatikai. Šo pakāpi reprezentē pie mums mūsu tautas gara mantas un lielais vairums mūsu rakstnieku un dzejnieku, kas tēlo tautu šaurākā nozīmē un tās attiecību pret dzīvi. Šī pakāpe vienmēr ir oriģināla, un tā ir ļoti svarīga. Ikvienam, kas kā radītājs spēks grib kļūt par savas tautas reprezentantu, ir jāiziet tai cauri, jo te šinī pakāpē ir jāveidojas tam personības kodolam, kas vēlāk varēs sev asimilēt plašās pasaules bagātības. Var teikt, ka šī pakāpe ir neatsvefama vispār kā cilvēka personības veidotāja, jo tieši šīs kultūras plāksnē cilvēkam, no mazām dienām sākot, tiek organizēti viņa uzskati, tiek iemācītas zināmas pamatattiecības pret dzīvi un tā radīts viņā vienmēr tautiski īpatnēji iezīmēts personības kodols. Neejot cauri šai tautas dzīves uzskatu un tradīciju skolai, cilvēks paliek saraustīts un svārstīgs starp neskaitāmi daudzām un dažādām iespējamām dzīves attiecībām. Tāpēc tad arī ir skaidrs, kāpēc ikviens īsti liels kultūras darbs vienmēr būs nacionāli iezīmēts, — jo to var radīt tikai cilvēks (vai cilvēki) ar noteikti organizētu psihi, kuņas saknes sniedzas dziļi dzīves pamatos, — un šādu psihi cilvēks var iegūt tikai ejot tautas elementārās kultūras skolā. Otrā pakāpe ir tā, ko varētu saukt par provinciālismu. Šeit tauta sāk uzņemt sevī svešus iespaidus, bet nespēj vēl tos radoši pārstrādāt un tāpēc atkārto to, ko saka citi. Te trūkst īstas jaunradīšanas momenta, trūkst oriģinālitātes, jo nav vēl kļuvis patstāvīgs tas radītājs centrs, kas spēj visu svešo izkausēt sevī un pats neizkust tanī. Šai pakāpei mēs vēl, laikam, gluži gaŗām neesam tikuši. Trešā pakāpe būtu pilnīgās oriģinālās kultūras pakāpe, kur jau uzņemtas vispārcilvēcīgās kultūras problēmas, kas tiek oriģināli patstāvīgi pārstrādātas un virzītas tālāk. Virzienā uz šo pakāpi mēs jau esam spēruši dažus soļus, bet pilnīgi sasniegt to ir vēl mūsu

nākotnes uzdevums. Tas jau ir mērķis, pēc kā tiecas visas tautas, un tiecas tāpēc, kā jau mēs atzīmējām, ka šī mērķa sasniegšana, pēc vispār pieņemta uzskata piešķir tautai lielāku cieņu.

II

Izteicot uzskatu, ka visas tautas apzinīgi vai neapzinīgi tiecas pēc oriģinālas kultūras, mēs atkal esam nonākuši pie jau agrāk izvirzītā jautājuma, kāpēc īsti oriģinālitate tiek cienīta. Lai atbildētu uz šo jautājumu, jānostājas uz kāda plašāka viedokļa un jājautā, pēc kā vispār cilvēki tiecas un kas palaikam, pēc vispārēja izteikta vai neizteikta uzskata, ir tas, kas dzīvi padara tiem vērtīgu un attaisno to. Nav šaubu, ka gandrīz visi cilvēki, tā sakot, „principā” atzīst dzīvi par kaut ko labu: to jau pierāda tas, ka tie dzīvo un, palaikam, vairāk par visu baidās no nāves. Jau no tā varētu secināt, ka jo dzīve ir „vairāk dzīve”, jo tā tiks augstāk vērtēta, pie kam šī augstākā novērtējuma priekšmets, proti — „dzīve, kas ir vairāk dzīve”, nozīmētu tikai to, ka vairums cilvēku nevēlas vienkārši vienmuļīgi eksistēt vai, kā saka, „veģētēt”, bet grib, lai viņu dzīve būtu pēc iespējas „bagātāka”. Tas atkal parasti nozīmē, ka tie vēlas izbaudīt pēc iespējas daudzas un zīmīgas dzīves puses un pie tam tā, lai sakarā ar šo „izbaudīšanu” tie pārdzīvotu dziļas emocijas, un pēc iespējas tādas, kas pacilā un, eventuāli, aplaimo.

Ja pieiet mūsu jautājumam no šīs puses, tad oriģinālitate kultūras vērtību radītājos ir viens no tiem līdzekļiem, kas vispārējo dzīvi var padarīt bagātāku. Oriģināls rakstnieks vai gleznotājs u. t. t. atklāj, dara visiem pieejamas tādas dzīves vai dabas puses un aspektus, kas līdz tam palikuši neievēroti un kuļu aptveršana, pēc tam, kad tās oriģinālā pieejā atklātas, cilvēkus vai nu aplaimo, vai vismaz dod tiem pārdzīvojumus, kas ierosina viņos kādus dziļākus ieskatus,

dziļāku patiesības nojautu, u. t. t.. — katrā ziņā dod tiem kaut ko tādu, ko tie uzlūko par vērtīgu. Piemēram, Ruso ir vispār atzīts par lielu oriģinālu domātāju un rakstnieku, un tas atkarājas tieši no tā, ka savas īpatnējās oriģinālās subjektivitātes dēļ viņš saskatīja jaunas puses lietās, kas gan bija visu priekšā, bet ko citi nebija pamanījuši. Tā, piem., ir vispār atzīts, ka viņš ar saviem romāniem, kuņos figurē arī Šveices daba, atklāja mežonīgo kalnāju skaistumu. Priekš viņa, kopš antīkās senatnes, cilvēki visumā mēdza pricāties tikai par harmonisko, rāmo, kopto, idillisko dabas skaistumu. Viņš parādīja, ka arī mežonīgā daba var būt skaista un var būt avots īpatnējam priekam, ko daži sauks par aistētisku, bet kas patiesībā ir komplicētāks, — un ar to viņš dzīvi padarīja bagātāku. (Tas nenozīmē, ka līdz tam šāda veida skaistumu neviens nebija pamanījis, bet tas nebija vispār atzīts, nebija populārs, — Ruso bija pirmais, kas to padarīja tādu). Tālākie viņa oriģinālie atklājumi ir būtiski vēl svarīgāki nekā tikko minētais. Viņš ir arī pirmais, kas atrada vai vismaz ar lielu pārliecību sāka sludināt, ka vienkāršai dabiskai dzīvei piemīt liela vērtība, varbūt lielāka nekā mākslotai kultūras dzīvei. Ar šo „oriģinālo domu” daudziem atklājās citāds, jauns skats uz pasauli, un tie kļuva bagātāki un laimīgāki. Tālākā viņa oriģinālitate, pret kuņu stingrie morālisti ir allaž izturējušies kritiski, bija tā, ka viņš savā romānā *Jaunā Heloize* atklāja arī tā saucamās brīvās mīlestības un vispār emociāli dibinātās mīlestības vērtību, kas tā laika mākslīgu konvenciju sastindzinātā sabiedrībā radīja veselu morālu apvērsumu un atkal daudziem padarīja dzīvi vērtīgāku, — vismaz zināmā brīdī un apstākļos. Visi šie piemēri rāda, ka oriģinālitate visur atklāj kādu jaunu vērtību, vērš uzmanību uz to, liek uzņemt to kā jaunu iespēju cilvēcīgās dzīves bagātību sarakstā.

Vēl viens moments te it sevišķi jāatzīmē, proti, ka īstas oriģinālitates atklājums palaikam ir tāds, kas spēj iesildīt daudzas sirdis un rast atbalsi tanīs. Tas nozīmē, ka tas, ko

oriģinālitate atklāj, nekad nebūs kaut kas konvencionāls vai mākslīgs, bet tas atbildīs kādai dziļākai dispozīcijai cilvēku dabā. Tas jau ir implicēts pašā oriģinālitates vārdā, — tā ir kaut kas, kas nāk no sākumiem (latīniski *origo*), vai — šai gadījumā varētu arī teikt — no dziļumiem. Oriģinālitates jēdzienā vienmēr ietveŗas šis moments: oriģināls, tāpat kā naivs (starp abiem jēdzieniem ir ciešs sakars) vienmēr ir opozīcijā mākslotībai, rutīnai, snobismam, abos izteicas un tiek restaurēts savās tiesībās kāds neviltotās dabas izpaudums. Nav šaubu tomēr, ka, iekļuvis plašākā lietošanā, oriģinālitates jēdziens pat mākslās un literātūrā ir ticis pavājināts, un to lieto plašākā nozīmē, apzīmējot par oriģinālu arī kādu intelekta izgudrojumu, ja tas ir kaut kas neparastāks. Beidzot oriģinālitate var izpausties jau pat kā perversitāšu producētāja. Robežu te norādīs atbilde uz jautājumu, vai tas, kas saucas par oriģinālītāti, ir vienmēr vēl kādas jaunas pozitīvas vērtības atklājējs, proti — tādas, kas saistās ar kādu prieka pārdzīvojumu, vai nav vairs. Pēdējā gadījumā būtu jau pareizāk, es domāju, runāt par oriģinālitates deģenerāciju.

Savā pavājinājumā un paplašinājumā oriģinālitate pienāk tuvu modernitātei. Modernitāte ir kā „oriģinālitates” masu produkcija, — tā ir oriģinālitate, kas kļuvusi vulgārizēta. Kad Ruso „atklāja” mežonīgo kalnu skaistumu vai brīvās mīlestības aizrautīgo raksturu, tad šīs lietas kļuva „modernas”. Un tiešām, aplūkojot modernitāti pat tās triviālākās izpausmēs (piem., tērpu modeļos, auto apdarē u. tml.), var redzēt, ka, tiecoties pēc jaunām variācijām apkārtņē, tā ar to īsti izteic alkas pēc jauniem ierosinājumiem resp. pēc jaunām, ja ne vērtībām, tad vismaz vērtībām, vai vismaz pēc viņu šķituma, un līdz ar to pēc jaunu prieku vai prieciņu iespējas. Tiešām, modernitāte arī īsti iezīmē it kā jaunu vērtību ievēšanu, pie tam plašākā lietošanā, — tikai te mēs jau tālu no primitīvās jaunu dziļumu atklāšanas, no skatīšanās kādās pašas dabas jaunās pusēs, bet esam jau pilnīgi

cilvēcīgās vulgāritātes un snobisma vai, kā Heidegers teiktu, neīstenības un pļāpāšanas (*Gerede*) sfairā, un te var pievienoties vēl viss kas — dziņa pēc nozīmības (*Geltungsdrang*), griba imponēt, gūt varu, respektu, skaudību, liecību u. t. t. Tomēr arī te vēl labākos un īstākos gadījumos, vismaz izejas momentos — kad modi pilnīgi peļņas un sensācijas nolūkos neizgudro kāds Diors vai līdzīgs modes diktators — tai mēdz vēl būt arī kāds sakars ar vairāk vai mazāk īsto paša cilvēka dabu: arī modes maiņu vismaz principā noteic kādas reālas cilvēcīgas prasības: vecās formas nogurdinājušas vismaz juteklību, sensibilitāti, cilvēkam spontāni gribas redzēt sevi un pasauli kaut kādā citādā veidā, kaut vai tikai citos tērpos, citādi apdarītos automobiļos, — dzīve ar to kļūst *quasi* interesantāka, — ir jauna viela, ja arī ne nozīmīgiem pārdzīvojumiem, tad vismaz tērzēšanai, tenkām, intridziņām.

Nozīmīgākā oriģinālītes izpaušanās vieta, bez šaubām, paliek māksla un vispār kultūras veidojumi. Te arī oriģinālītāti visdedzīgāk meklē un novērtē. Un tam ir arī pamats. Ir iespējams uzskats, ka bez oriģinālītes vērtīga māksla vispār nemaz nav iespējama: māksla un rakstniecība īsti „stāv un krīt” ar oriģinālītāti. Tiešām, oriģinālītāte īsti nozīmē sekošanu iedvesmai, konvenciju noārdīšanu, tuvošanos pašai īstenībai, tās aptveršanu un izteikšanu. Būs, kas ies vēl tālāk un teiks, ka māksla (resp. dzeja) nozīmē tieši kādas jaunas reālītes radīšanu atkarībā no spēcīgās oriģinālās mākslinieka vai dzejnieka personības, kuŗai visas konkrētās dotības ir tikai kā piesaistīšanās vieta pasaulei un īsti tikai kā bezveidīgs materiāls tālākveidošanai un pat pilnīgai jaunradīšanai, ar ko tad reālītāte visīstākā nozīmē tiek plašināta un cilvēki apdāvināti ar kaut ko jaunu, kas to dzīvi dara bagātāku. Katrā ziņā arī gadījumos, kad mākslinieks pretendē tikai tēlot resp. atklāt no viņa neatkarīgi pastāvošo reālītāti, pat kad tas domā, ka ar intuīciju tas atklāj pašu visdziļāko reālītāti, arī tad gluži neizbēgami viņa paša perso-

nība piedalīsies šīs reālītātes konstituēšanā, resp. izpaudīsies vismaz vienīgi tikai viņam (ja tas ir oriģināla, spēcīga resp. ģeniāla personība) īpatnējā tās interpretācijā. Šai ziņā tad ikviens īsts mākslas vai dzejas darbs nesīs oriģinālītātes zīmogus.

Te vēl tad, saprotams, var jautāt, vai oriģinālītātes jau pietiek, vai tā ir jau viss mākslas vai dzejas darbā? Uz to laikam gan būs jāatbild ar noliegumu. Bezveidīga oriģinālītāte, lai cik tā būtu spēcīga, viena pati vēl nespēj radīt pilnīgu mākslas darbu: vēl vajadzīga arī māka veidot oriģinālo materiālu, vēl vajadzīgs tas, ko sauc par „formu”. Saprotams, te varētu vēl diskutēt jautājumu, vai līdz ar oriģinālo resp. oriģināro skatījumu reizē nav dota jau arī forma. Liekas, ka te būs dažādi gadījumi: dažreiz, šķiet, forma būs jau dota līdz ar oriģināro intuīciju, tā būs implicēta tanī, un tad, varbūt, varēs runāt par māksliniecisko intuīciju vispilnīgākā nozīmē. Bet vienmēr, šķiet, tā nebūs. Ir jau teikts, ka ģeniālītātes formula esot: mazliet inspirācijas, bet tad, galvenā kārtā, milzīgi daudz sūra darba un sviedru. Bet, lai kā būtu ar šo sūro darbu un sviedriem, inspirāciju, oriģinālu tvērumu prasa tomēr arī šī formula. Tam, kas grib būt mākslinieks — dzejā, vai krāsās, vai akmenī — tam jābūt kādai oriģinārai pasaules vizijai, tam vienmēr jāpiemīt arī kaut kādā virzienā oriģinālītei, bez tās tas būtu tikai vulgārs amatnieks. Mākas un sūra darba vien nepietiek. Ir jau iespējams, ka ar perfektu garšu, lielu rutīnu un veiklību var arī radīt darbus, kas modina ievēribu un tiek slavēti. Tā Anatols Franss esot ražojis savus slavenos romānus, un vēl noteiktāk tā producē noveles un romānus kā fabrikā daudzi rakstnieki Amerikā. Tas ir tāpat, kā ar lielu veiklību var, varbūt, tik pilnīgi atdarināt īstu naudu, ka pat pazinējam to grūti atšķirt. Bet tas tā notiek tikai pavisam retos gadījumos, — un arī tad ar laiku īsti lietpratēji tomēr atradīs kādas pazīmes, kas atklās, ka notikusi falsifikācija.

Katrā ziņā nav grūti atšķirt kā falsifikācijas tos modernās mākslas un literatūras ražojumus, kas darināti ne pēc paša pārdzīvojuma un atklāsmes, bet sekojot kādai autoritātīvi izvirzītai teorijai vai programmai — vai tā būtu kāda sociālā reālisma doktrīna komunistiskās zemēs, kas prasa, pēc nodrāztās tirgus formulas, lai māksla būtu „sociāla pēc satura un nacionāla pēc formas”, vai arī kāda abstraktās mākslas teorija, vai sirreālisma filozofija, vai arī kāda divpadsmitoņu mūzikas teorija. Visur te māksliniekiem tiek uzdots sekot nevis savam pasaules skatījumam un pārdzīvojumam, bet teorētiski sastādītai programmai, un tāpēc te būs gan grūti runāt par kādu vērtīgu oriģinālītāti, kas atklātu jaunas puses īstenībā un tad spētu sugestēt jaunas vērtības arī mākslas vai literatūras darba uzņēmējiem. Šai sakarā tad arī kāds mūsdienu mākslas kritiķis izsaka savu izbrīnu par to, kā daži mākslinieki tagad atļāvuši sevi degradēt: daži mākslas teorētiķi un kritiķi vairs rūpīgi nevēro un nepētī, kā to darija līdz šim, kā strādā un rada mākslinieki un kā viņu darbi ietekmē to uzņēmējus, — un tad atkarībā no tā veido savus atzinumus un teorijas, bet veido pa priekšu savos kabinetos teorijas un tad raksta priekšā māksliniekiem, kā tiem jārada, un pēdējie — un tas esot vislielākais brīnums — bijīgi arī tanīs klausoties un pūloties sekot šiem priekšrakstiem! Rezultāts visam tam tad ir tas, ka zemēs un vietās, kur notiek šāda veida literāra vai artistiska ražošana pēc priekšrakstiem, literatūru ražo galvenā kārtā makulatūrai, ko — kā to rāda pat attiecīgo zemju bibliotēku statistika — tauta negrib lasīt, labāk pievērsdamās atkal agrāko laiku klasiķiem, un tāpat glezniecību māj garlaicība un caurspīdīgais nodoms, vai atkal kāda viegli atdarināma maniere pēc vairāk vai mazāk jau gatavas formulas, bet moderno mūziku nereti atsakās diriģēt pat diriģenti, kas paši ražo to, jo jūt, ka tā neatrod nekādu īstu un neviltotu atbalsi klausītājos.

Bet vai par oriģinālītāti nerunā arī, piemēram, zinātnēs un filozofijā? Vai tur tā būtu jāizprot tāpat kā mākslās un

literātūrā? Liekas, ka te būs citādi. Filozofijā gan vēl oriģinālītātes jēga zināmā mērā stāvēs tuvāk tās jēgai mākslās un literātūrā. Tiešām, filozofijā arī dažos gadījumos jāmeģina atklāt kādas reālītātes puses, kas vulgārā pieredzē palikušas neievērotas, jo parastā cilvēcīgā subjektīvītāte nav bijusi attiecīgi ievirzīta un izkopta, pie kam nereti tiks pieņemts, ka šī subjektīvītāte pat tieši piedalās reālītātes veidošanā; tomēr uzskats, ka šī subjektīvītāte konstituē visu reālītāti, būs samērā rets. Filozofi tāpēc dažreiz netaupīs pūles, lai ierosinātu visas subjektīvītātes — arī jūtiskās — pārorientēšanos, lai tā, piemēram, atklātu kādas jaunas vērtības, vai arī lai nojauktu kādas vecās kā nepatiesas (tā, piemēram, Nīčše izpaua oriģinālītāti abos virzienos, — viņš jau tieši mēģināja sniegt jaunu „vērtību tabulu”), vai mēģinās uzrādīt kādas jaunas, līdz tam — arī atkarībā no subjektīvītātes neizkoptības — vērā neņemtas reālītātes. Tā, piemēram, Platons savā laikā mēģināja rādīt ideju reālītāti, nekādā ziņā tomēr nepieļaudams, ka tās varētu būt kaut kādā ziņā subjektīvītātes veidojumi. Līdzīgi arī viens no ievērojamākiem jauno laiku filozofiem Anri Bergsons prasa dziļu subjektīvītātes pārveidošanu, lai atklātu gan mūsu dziļāko „es”, gan arī garīgo spēku prezenci dabā un kosmā. Taču arī viņš uzlūko šos atklājumus nevis kā subjektīvītātes veidojumus, bet kā īstenībā esošus: subjektīvītātes izkopšana un izsmalcināšana, kas ved pie intuicijas, bija vajadzīga tikai, lai darītu subjektu spējīgu gūt oriģināru skatījumu īstenībā. Līdzīgi konstatējumi būtu iespējami arī par S. Freudu un pat par eksistencialistiem, kas mēģina atklāt un eventuāli likt tieši pārdzīvot kā reālītāti jaunus, līdz tam neievērotus vai neakcentētus īstenības aspektus.

Ja tā jau filozofi, kas apellē pie subjektīvītātes, uzsvērs, ka viņu atklājumi tomēr ir objektīvi, tad vēl vairāk to uzsvērs racionālās filozofijas un it sevišķi zinātnes pārstāvji, kas pūlēsies izslēgt katru subjektīvītāti un gribēs būt pilnīgi

objektīvi, darbojoties vienīgi ar prātu un ņemot vērā vienīgi faktus, kas reģistrēti pēc visiem empiriskās metodes priekšrakstiem. Te tāpēc tad nevarēs būt runas par kādu jaunu vērtību, tā sacīt, „uzburšanu”, kaut vai iztēlē, kā tas notiek dzejā, bet mērķis būs stingra pakļaušanās realitātei un tās dotībām. Zinātnē tāpēc oriģinālitate nevarēs izpausties kādu jaunu subjektīvu stāvokļu radīšanā (kaut arī tie īsti būtu sava veida realitāte), kas tad tiktu pārdzīvoti kā augsti vērtīgi, līdzīgi kā uzņēmējs ir pateicīgs dzejniekam kā apdāvinātājam. Zinātnieka lepnums pastāvēs pretenzijā, ka viņš nav nekā izdomājis, bet tikai rūpīgi reģistrējis un aprakstījis vai pat eventuāli ietvēris formulās to, kas ir, un viņš būs apvainots, ja teiks, ka tas kaut ko „izdomājis”, kas varētu ļaudīm būt patīkams. Zinātnēs tāpēc arī zinātniekus viņu specifiskajā darbā mazāk cildinās kā „oriģinālus” (izņemot vienīgi varbūt sakarā ar kādām neparastākām metodēm vai ierīcēm, ko tie izgudrojuši, lai veiktu savus objektīvos pētījumus, gluži līdzīgi, kā tas kādreiz notiek arī filozofijā) un necildinās arī kā jaunradītājus, bet cildinās kā jaunu, palaikam tieši vai netieši jutekliski pieejamu faktu vai atziņu atrādējus. Zinātnieka lepnums būs, ka viņš atklājis ko jaunu, kas ir pilnīgi neatkarīgs no viņa subjektivitātes un tās stāvokļiem. Zināma racionāla filozofija pretendēs uz to pašu, bet tās stāvoklis te būs grūtāks nekā zinātnē, jo, kā Šopenhauers saka, filozofijai palaikam esot jānodarbojas ar lietām resp. ar problēmām, kas, būdamas visas esmes pamatā, ir līdz ar to arī pieejamas visiem un par kuņām tad arī visiem ir sava pieredze un dažreiz pat uzskati, un tāpēc te esot ārkārtīgi grūti pateikt gluži ko jaunu. Zinātnēs turpretim ir nozāres, kuņās var nokļūt tikai, tā sacīt, izēdoties cauri bieziem erudīcijas putras kalniem. Tiem cauri tiek tikai samērā nedaudzi, bet tie tad arī var sniegt daudz ko jaunu vienkārši, tā sakot, aprakstot to, ko tie ierauga sava grūtā ceļojuma gala punktā. Visdrastiskākais gadījums te būtu ģeografija, jo te, lai gūtu vārdu, pietiek jau, ja spēj, vienkārši gluži fiziski

nokļūt vietās, kur līdz tam neviens nav bijis, un tad aprakstīt šīs vietas.

Bet galu galā arī filozofijā, kā jau atzīmēts, pat tie filozofi, kas, kā Platons un Bergsons, prasa subjektivitātes (t. i. jušanas un domāšanas) pārorientēšanos, pretendēs, ka tas, ko viņi atklāj, ir īsta reālitate. Daži filozofijas virzieni grib pat vērtību spriedumiem piedēvēt kaut ko līdzīgu absolūtai reālitatei, lai arī cik grūti tas būtu saprotams un pieņemams. Katrā ziņā Platons ir pilns nolieguma un pat sarkasma pret tāda veida rakstnieku oriģinālitatei, kas izpaužas daudzu un dažādu jūtiski patīkamu un interesantu vai, kā viņš saka, raibu lietu „uzburšanā” un apdāvināšanā ar tām. Tie viņam šķiet tikai nepatiesību paudēji, sajukuma radītāji un degenerācijas ierosinātāji cilvēku sabiedrībā, un savā ideālajā valstī viņš tos nekādā ziņā negribētu ielaist. Cilvēka dzīvei, pēc viņa uzskata, jānorit nevis mētājoties no viena tīksminājuma vai (kā bieži modernos laikos) no viena šausminājuma uztveršanas un pārdzīvošanas otrā, bet tai jābūt tik augsti noskaņotai un izkoptai, ka tā savu laimi atrod mūžīgās un nemainīgās patiesības un esmes (vai nu to sauktu par skaisuma vai labuma ideju) kontemplācijā. Katra maiņa, ikviens raibums un daudzība ir tikai šīs augstākās reālitates degradācija un novirzīšanās no absolūti patiesā un labā. Platona doma — kas vēlāk stipri ietekmēja kristīgo domu — kļūst saprotamāka, ja ņem kāda reliģiska ģenija vai svētā vīra garīgo ievirzi: vai tas, kas guvis spēju atzīt Dievu, tuvoties tam un just to, vai tas vairs var aizrauties ar pasaules raibumiem un vīlinājumiem, un vai apdāvināšana ar tiem, kur mēs sākumā mēģinājām saskatīt mākslinieciskās un literārās oriģinālitates vērtību, spēj to padarīt bagātāku, ja tas jau ticis pie visu lielāko garīgo bagātību augstākā avota?

Bet pasaules bērniem Platons un tā sekotāji liksies par smagu un par bargu. Tie grib garīgās dzīves dziļāko pamatu trūkumu aizstāt ar daudzām raibām lietām un sajūsmu par tām. Bet, tā kā tiem tas tomēr neizdodas, tad tie pastāvīgi

jūt izsalkumu un slāpes, un tie tad arī augsti cienī it sevišķi tos savu slāpju remdināšanai pasniegtos surrogātus, — ja mēs tā pieejam lietai no platoniskā viedokļa — ko tiem pasniedz tie, kas dabūjuši to dižciltības tituli, ka tie ir „oriģināli” vai „moderni” resp. atzīti par tādiem, kas sniedz pēdējo jaunumu šai slāpju dzesēšanas nozarē, kad visi iepriekšējie izgudrojumi jau apnikuši un vairs nedod remdinājumu.

III

Tā kā mēs arī, laikam, esam šādi pasaules bērni, tad arī mūs, noslēdzot, var interesēt jautājums, kā ir pie mums ar šo oriģinālītātes problēmu mūsu garīgajā dzīvē trimdas apstākļos. Praktiski šī problēma centrēsies ap jautājumu, cik tālu mēs spējam izbēgt svešās kultūras ietekmei, tā lai mēs paliktu mēs paši, kas mēs esam, un līdz ar to būtu oriģināli savos darbos, domājot paši savas un ne svešās domas.

Tagad mūsu situācija šeit trimdā, kā jau tas pats par sevi saprotams, visādā ziņā ir daudz grūtāka šai ziņā nekā mājās. Tur mēs dzīvojam starp divi svešām kultūrām, starp vācu un krievu, un tās, būdamas daudzējādā ziņā pretstati, savā ietekmē uz mums it kā neitrālizējās, un mēs palikām zināmā mērā savos dziļumos neaizkarti, tā sakot, kā *tertius gaudens* (kā trešais, kas priecājas par divu sāncenšu neveiksmi). Šai sakarā tad arī tai laikā radās karsti strīdi starp citu par to, kuŗa no abu kaimiņu kultūrām ir vērtīgāka: jauno laiku latviešu simpatijas svērās vairāk uz krievu pusi — krievu intelligence likās cilvēcīgāka, brīvāka, artistiskāka nekā vācu, kas šķita par daudz mietpilsoniska. Tāpat šai sakarā tad notika arī augsti lidojošās diskusijas, kuŗās tika dedzīgi runāts par mūsu latviskās kultūras misiju: mēs savā ziņā uzlūkojam sevi kā suverēni stāvošus pāri abām kultūrām, jo redzējam abu to trūkumus, izspēlējām tās vienu pret otru un nepavedāmies nevienai no tām. Mēs gājam pat tālāk: uzlūkodami

vācu un krievu kultūras par tezi un antitezi, mēs, pēc Hēgela metodes, vērojām sevī spējas pārspēt tās abas un radīt kādu augstāku to sintezi, — barvedis šādās runās allaž bija Viktors Eglītis, kas pats gan bija galvenā kārtā familiārs ar krievu kultūru.

Tagad mēs esam daudz neizdevīgākā situācijā: trimdas latviešu vairums tagad atrodas masīvā vienas kultūras, proti — angļu kultūras ietekmē. Liekas, ka šī angļu kultūra ir it sevišķi spējīga ietekmēt mūs, jo latviešu raksturam, šķiet, jau no dabas ir daži saskares punkti ar angļu raksturu: abas tautas (latvieši un angļi) ir ziemeļnieciskas, abās, šķiet, izturēšanos vairāk noteic praktiskais prāts un instinkts nekā straujas kaislības. Abās ir tieksmes uz practicizmu un pat tieši uz materiālismu. Angļi un viņu kultūra, būdama, liekas, viena no visvairāk vīrišķīgi iezīmētām, ir tad arī tuvāka šim vīrišķības polam nekā mēs. Mēs tomēr esam labu tiesu sievišķīgāki, maigāki un jūtīgāki, — bet fundamentālo raksturu līdzību tas tomēr neiznīcina, un tas panāk, ka mūsos ir liels kārdinājums viegli piekļauties šai kultūrai un zaudēt sevi.

Ja aplūko šo angļu kultūru pašu par sevi — bet mēs šeit varam šim uzdevumam tikai tik tikko pieskarties — tad, acīm redzot, kā visām kultūrām, tai būs gan savi nopelni, gan arī savas vājības un negatīvās puses. Galvenā no šīm pēdējām varbūt ir tā, ka, būdama insulāra (uz salas veidota) kultūra, tā ir stipri vienpusīga, jo izveidojusies visai īpatnējos apstākļos, un viss tanī nepavisam nav pielāgots un derīgs ne mūsu raksturam, ne mūsu vēsturiskai situācijai. Kā jau teikts, tā ir stipri materiālistiski ievirzīta — liekas, vairāk nekā pie mums, jo pie mums jūtām arī vēl lielāka loma, kas drusku izlīdzina mūsu materiālistiskumu. Pie angļiem šī pēdējā ievirze noteic visu domāšanu, pat varbūt valodu un tad it sevišķi vērtību skalu. Bet tas mums kā tautai nozīmētu galu, ja mēs atzītu tikai materiālās vērtības, mums jāspēj saglabāt sevī arī vēl citas spējas nekā tikai pielūgt zelta teļu.

Mūs ielenc kultūra, kuŗā ir arī ārkārtīgi daudz snobisma, tanī veltī vērību galvenā kārtā tikai lielam, plašam, bagātam, populāram. Tanī vispār maz simpatijas pret mazākām vai nabadzīgākām tautām, — angļi pieraduši tās dominēt, un, ja tām nav lielas flotes, lielu tirdzniecības apgrozījumu un tml., tad tās nav nekas. Pat mākslinieki un rakstnieki — tā vismaz apgalvo angļu mākslas vēsturnieks Klaivs Bells (Clive Bell) — iegūstot atzinību tikai tad, kad tie ar savu arodu gūst lielu peļņu vai pasaules slavu. Šī attiecība var ļoti viegli ietekmēt arī mūsu jauniešus un likt tiem atsvešināties no savas tautas, iedvešot tiem, kā tagad saka, mazvērtības sajūtu, ja tie turas pie tās, — un te jau reizēm parādās tieši piedauzīgi simptomi. Starp citu angļu tautā, kas, izmantojot izdevīgas konjunktūras, saraususi milzu bagātības, ir ļoti daudz turīgu un pat bagātu ļaužu, kam allaž ir personīgi atlicis daudz brīva laika. Šādos apstākļos tad gan kā aktīvs, gan kā pasīvs laika kavēklis ir plaši attīstījies un uzziedējis sports, pārsviezdamies arī uz visplašākiem tautas slāņiem. Te ir liela analogija ar senatnes visvīrišķīgāko tautu — ar romiešiem. Kad daži smalki izglītoti romieši savā laikā mēģināja Romā populārizēt augstāka veida izpriecas, kas bija bijušas tik populāras un augsti cienītas Grieķijā, tad viņu sarīkojumi tika nežēlīgi izsvilpti, un pūlis prasīja pēc dūņu cīņām un gladiātoru kaujām. Arī angļu domāšanas paradumi ir tādi, kuŗos viss nav bez kritikas pieņemams: tie gan reizēm ir visai „āķīgi” (*subtle*), bet visumā dibinās uz nepierādītā pieņēmuma, ka visu var ietvert jēdzienos, kas atvedināti no jutekliskas pieredzes, no kaut kā, kas ir taustāms vai vismaz redzams; tie ir labi pazīstamie angļiem zīmīgā un viņu domātāju vidū populārā sensualisma *postulāti*, t. i. prasības un nevis fakti vai nediskutējamas aksiomas. Angļu domāšanas veida kritiķi jau sen aizrādījuši (tā to darija jau krievu filozofs Vl. Solovjevs), ka pati angļu valoda izpauž un tad dara pat arī it kā nepieciešamu materiālistisku attiecību pret visu; piem., vārdiņš

„nekas”, kam filozofijā allaž ir bijusi svarīga loma, tiek izteikts kā *no-thing* un ar to implicē, ka tas, kas eksistē, vienmēr ir lieta, dodams ar to gandrīz atslēgu visas modernās angļu filozofijas vienpusībai, tās ļoti zemam lidojumam un nespējai aptvert un saprast kaut ko, kas nebūtu tieši rokām tverams. Nāk vēl klāt, ka uzskata par iespējamu visu diskutēt, lietojot cietas un gatavas loģiskas schēmas, cerot tā panākt kādus definitīvus galīgus secinājumus (modernā loģistika te neiezīmē nekādu reālu progresu, tanīs loģiskās schēmas ir tikai sīkāk un precīzāk izstrādātas). Tos, kas pirmo reizi ar to saduŗas, ņķiet, manāmi iespaido angļu skolās praktizētais paradums publiski diskutēt visus iespējamus un neiespējamus jautājumus, palaikam vēl tā, ka notiek vingrināšanās arī divi kontradiktorisku teŗu aizstāvēšanā. ņīs paņēmiens nav angļu izgudrojums, bet nāk no grieķu sofistu laikiem: vēl līdz mūsu dienām ir saglabājusies kāda grieķu sofista skolēna burtnīca ar „divkāršām runām” (*dissoi logoi*), un tas tiešām arī ir pilnīgi sofistisks paņēmiens, kas vairāk domāts virtuozitātes parādei, nekā patiesības noskaidrošanai. ņīs paņēmiens tad arī, varbūt, ir labs, lai attīstītu advokāta vai politiķa karjērā derīgo spēju ņonglēt ar vārdiem, bet ne nopietniem pētīšanas uzdevumiem, lai atrastu ko jaunu un oriģinālu, jo publiskā diskusijā vairāk tiecas pēc efektiem, pēc tā, kas atstāj lielāku iespaidu un kas vieglāk saprotams. Patiesības meklēšana ir daudz diskrētāka lieta un vairās no šādiem cirkjiem. Bez tam rezultāts šādai pieejai problēmām vienmēr ir bijis un ir arī vēl tagad tas, ka tas ved pie visu pārlicību izļodzīšanās, viss kļūst par nesaistoŗu spēli, kuŗā var pieslieties gan vienai pusei, gan arī pretējai, skatoties pēc vajadzības. To varēja vērot jau Platona laikmetā pie seniem sofistu skolēniem, un to tāpat var vērot modernā angļu intelligencē, kur vēl bez tam izšķirīga loma piekrīt mūsu jau minētajam sensuālistmam (tam bija loma gan arī jau mūsu minētā seno sofistu „drillēšanā”). ņīai intelligenci, kā to attēlo, piem., Oldass Hakslijs (kas arī pats ir lielā

mērā tās pārstāvis), vai kā mēs to ik dienas vērojam gan politiskās runās un rakstos un arī aktos, ir zīmīgi, ka tā ir lielā mērā skeptiska, ka tā netic īsti nekam un vismazāk visas savas dzīves tradicionālās iekārtas vērtībai. Angļu dzīve ir bijusi ļoti bagāta tradīcijām (un pa daļai ir zināmās aprindās vēl tagad), bet, kad gan skolas vingrinājumos un rotaļās, gan atkarībā no dažādiem piedzīvojumiem un arī no propagandas, atklājas, ka starp tām dažas ir savu laiku pārdzīvojušas un nederīgas, tad tiek grautas un nolādētas visas tradīcijas, tiek prasīta visa nojaukšana, — un viss tas ir mums ļoti pazīstamais daudzu modernās angļu intelligen-ces pārstāvju galīgais radikālisms, kam tad allaž ir tieksme pāriet pilnīgā nihilismā. Šāda nihilisma atmosfāira ir ļoti nelabvēlīga vērtīgai oriģinālitātei.

Mūsu jaunatnei, par cik tā tiek audzināta šai virzienā, vai vismaz izbauda tā ietekmi, nav laba prognoze gūt kādus vērtīgus oriģinālus sasniegumus. Te būtu nepieciešami mācīties redzēt pasauli arī no kāda cita, pretēja viedokļa, kā tas bija iespējams vecākai paaudzei, kas auga pretēju ietekmju konfliktā un tā varēja vieglāk saglabāt sevi. Būtu tāpēc ļoti, cik iespējams, zināmā mērā, vismaz mākslīgi restaurēt līdzīgu situāciju, un to var sasniegt, nepakļaujoties nevarīgi kādai atsevišķai vienpusīgai ietekmei, bet patstāvīgi un ar nodomu papildinot to vēl ar kādām citām. Pirmā kārtā te, bez šaubām, ir nepieciešami uzņemt un iemiesot sevī mūsu latvisko kultūru un pasaules attiecību, bet sīkāk diskutēt to šeit, — par to nevar būt runas. Bet bez tam bez angļu kultūras ir nepieciešami ļoti iepazīties vēl ar kādu citu lielu kultūru, kas varētu palīdzēt līdzsvarot pārāk vienpusīgo angļu ietekmi. Es domāju, ka šim uzdevumam ļoti būtu piemērota, piem., vācu kultūras laba pazīšana, jo franču kultūra ir angļu kultūrai diezgan tuva (vismaz tikko diskutētos aspektos), kaut vai tāpēc, ka angļu intelligenca jau lielā mērā uzņēmusi sevī šo franču kultūru.

Vācieši, lai gan rases ziņā angļiem tuvi, uzrāda dažas īpat-

nības, kas ir zīmīgā opozīcijā angliskām. Vācieši, var teikt, ir daudz „tuvāki dabai” nekā angļi. Tie ir emocionāli bagātāki un arī neapvaldītāki, pilni dažādu zemapažņas spēku, instinktu un ar spēju aptvert un ņemt vērā arī irracionālo pasaules pusi. Vācieši pārdzīvo dzīves situācijas spilgtāk un varbūt arī dziļāk, nekā parasti angļi. Viņi dzīvi interesējas arī par citiem un vispār par visām dzīvās dabas norisēm; piem., nākas kādreiz novērot vāciešu sajūsmu par dabas skatiem: nevienā citā tautā to nevar novērot tik spilgti: tie pārdzīvo to tieši kā fizisku baudu, priecājas, skatot kādu skaistu skatu, gluži it kā ēstu kādu brīnišķu gardu torti. Arī analizējot cilvēka dvēseli, vai tas būtu filozofijā un psiholoģijā, daiļliterātūrā, tie šai dabā redz kaut ko vairāk nekā tikai virspusi. Problēmas tāpēc vācu filozofijā, piem., visumā tvertas dziļāk nekā angļu filozofijā. Viss tas tad varētu dod taisni to, kas vajadzīgs, lai neiekapselētos angļu vienpusīgā ārišķībā.

No otras puses, tiem, kas atrastos pārāk spēcīgā un vienpusīgā vācu ietekmē, nekas nevar būt derīgāks, kā apgūt angļu ietekmes „kursu”. Jo nav jau šaubu, ka arī vāciešiem ir savas negatīvās puses, un tās var jo spilgtāk aptvert, ja tās skata angliskā fonā. Vācieši tad atklājas kā ārkārtīgi subjektīvi. Tie neskata pasauli skaidrām acīm, bet ieprojičē tanī milzīgi daudz no sevis pašiem, dažreiz tieši līdz, var teikt, „spoku redzēšanai”, un līdz ar to tie arī tad var būt ļoti partejiski, netaisnīgi un agresīvi. Vispār viņi nekur netiek vaļā paši no savas personības, apziņa par to viņos ir vienmēr prezenta, un tie gaida, ka to arī citi vienmēr ievēros un respektēs. Negatīvā puse tad te allaž ir uzpūtība, briesmīga pašapziņa un tas, ko viņi paši nosaukuši par *Wichtigtuerei* (pārspīlēti svarīgu vārdu, žestu u. t. t. lietošana). Lai to aptvertu, pietiek tikai salīdzināt vācu un angļu profesorus: tipisks vācu profesors runā un rikojas kā augstais priesteris, katru savu vārdu tas pasniedz jums kā zelta gabalu, angļu profesors (un tāpat franču) ir pati nepreten-

ciozā vienkāršība. Bet šī vācu profesora respektam pret sevi pašu no otras puses atbilst tautas respekta pilnā attiecība pret viņu, un tāpat vispār pret skolotājiem, dzejniekiem un gara darba veicējiem (pat studenti ietveras šai respektētā kategorijā), kamēr Anglijā visas šīs personas ir mazi ļaudis, ja tie nav bagāti. Varētu varbūt pat pieņemt, ka šī vācu garīgo darbinieku pašcieņa īsti atspoguļo tikai to cieņu, ko citi jūt pret tiem, jo ir jau teikts, ka ikviens ir vai kļūst tāds, par kādu citi to uzlūko. Katrā ziņā respektēšanas spēja, godbijība (*Ehrfurcht*), ir viens no kardināliem vācu tikumiem, kas tos vedis gan uz augstiem ceļiem, gan neceļiem. Vācieši respektē citos lielas spējas, lielas zināšanas, augstu dzimumu, lielu varu. Daudz mazāk tie apdāvināti ar spēju just citiem līdz, t. i. ar līdzcietības spēju, tie var būt, kā mēs to labi zinām, baigi cieti un nežēlīgi, un var pat dižāties ar to. Līdzcietības spēja vairāk pieaug, virzoties no Vācijas uz mūsu pusi, uz austrumiem. Vāciešiem vairāk patīk būt kungiem, un tie spēj to reizēm izpaust visai netaktiski.

Vērojot tā angļu kultūru no vācu viedokļa un vācisko no angļu viedokļa, mēs spētu daudz vieglāk izvairīties no aklas pakļaušanās vienai no tām, bet spētu varbūt dominēt tās un eventuāli sintetizēt, un tā palikt paši, kas mēs esam. Katrā ziņā akla nepadošanās ielencējas kultūras ietekmei ir viens no svarīgākiem, kaut arī tikai prelimināriem nosacījumiem oriģinālai radīšanai trimdas apstākļos, lai kādā nozarē tas būtu.

MŪSU PAGĀTNES AKTUĀLITĀTE

Pagātnei mūsu dienās ir visai zems kurss. Sauklis tagad ir — būt aktuālam, būt sava laikmeta līmenī, sekot laika garam. Visiem šiem uzdevumiem pagātne, šķiet, ir tikai lieka bagāža, kas kavē mūsu lidojumu „nākotnei pretim”, — dara to lēnāku un neļauj pacelties tik augsti, kā būtu iespējams bez tās. Bet šī lidojuma pretim nākotnei ātrumu un augstumu prasa atkal, acīm redzot, tāpēc, ka grib pēc iespējas ātrāk tikt iekšā šai nākotnē, kur paredz kaut ko pilnīgi jaunu, kādas pilnīgi vēl nepiedzīvotas baudas un dzīves iespējas, pieņemot, ka tur „viss būs pavisam citādi.” Un nav šaubu, ka pagātne, sevišķi dažos savos veidos, tiešām var stipri kavēt šādu lidojumu, — proti, kad šīs pagātnes bagāža nāk līdz izglītības un zināšanu veidā. Cilvēkam ar šādu pagātnes bagāžu ļoti drīz atklājas, ka visa šī bezbagāžas traukšanās nākotnē ir stipri ģeķīgs projekts, kaut vai tāpēc, ka cilvēks no savas ādas tomēr nevar iztikt ārā — un tā notiek, ka, piem., kāds Oldass Hakslijs (Huxley), kas pēc sava temperamenta būtu pirmais šāds ātrlidotājs nākotnē, ir nežēlīgi aizkavēts ar smagu bagāžu, jo ir ieguvis lieliskas zināšanas un bez tam vēl apbalvots ar asu prātu, un tā tam nākas melanholiski konstatēt, ka cilvēce kopš faraonu laikiem (vai vēl agrāk) īsti nav izgudrojusi nevienu jaunu baudu, tā kā arī visbagātākam cilvēkam vismodernākā zemē šai nozarē nav iegūstams nekas jauns (izņemot, varbūt, vie-

nīgi visai problēmatisko ātruma baudu), kas nebūtu bijis cilvēcei pazīstams jau kopš vissirmākiem laikiem, — vienīgi, tā sacīt, iesaiņojums var būt citāds, bet saturs paliek tas pats.*)

Bet cilvēku ar Old. Hakslija intelligenci un izglītību ir maz, un tā notiek, ka lielais vairums arī tiešām tiecas, cik vien spēj, atkratīties no pagātnes bagāžas vai pat atteicas to uzņemt, lai būtu brīvi neredzētā, nedzirdētā, jaunā uzņemšanai. Tā darīdami, tie realizē to, ko monotoni konstatē visi, kam nākas analizēt modernā cilvēka situāciju un dvēseli, proti — nepārsniedzamo daudzu jaunlaiku cilvēku tukšību un pilnīgu garīgās dzīves pamirumu. Tiešām, ja jautā, kas mēs, cilvēki, esam, tad gluži vispārīgi var teikt: mēs esam tas, kas mēs bijām: ko esam jutuši, domājuši, izzinājuši, darījuši. Pagātne un garīgā dzīve ir gandrīz identiski jēdzieni. Ja nav pirmās, tad nav arī otras. Tā ir specifiskā dvēseles iezīme: nebūt izsmeltai ar šo acumirkliġo momentu, — kā var iedomāties materiālā atoma dzīvi, kas izsmēlas visa ikvienā atsevišķā vibrācijā un nav nekas ārpus tās. Gara dzīve sākas tad, kad pagājušais tiek paturēts un uzglabāts apziņā, kur tas akumulējas, un akumulējas, lai ietekmētu turpmāko darbu, lai darītu to atkarīgu no šīs akumulācijas, no pagātnes. Pat ja pieņemtu, ka cilvēka uzdevums pasaulē ir tikai darboties, būt aktīvam, arī tad, un tieši tad, visvairāk tam vajadzīga pagātne, lai tās gaismā tas aptvertu ceļu, kas tam jāiet. Jo kādam bagātāka pagātne, jo vairāk tam zināšanu un pieredzes, jo labāk tas saredzēs un atšķirs savu ceļu uz nākotni. Jau pat vientiesīgākais autobraucējs nedrīkst atsācīties no pagātnes, tam tā stingri jāpatur prātā — vismaz braukšanas nosacījumu veidā, citādi katastrofa neizbēgama. Vēl vairāk šī pagātnes zināšana vajadzīga tik komplicēta uzdevuma veikšanai, kā dzīves ceļa noiešanai, vai, kā moderni, laikam, būtu jāsaka — nobraukšanai, vai

*) Sk. Ald. Huxley, *Music at night*, Sect. IV, Wanted, a new pleasure.

vēl modernāk — nolidošanai. Ir jau teikts, ka mūsu iespēšanās nākotnē ies jo tālāk un sekmīgāk, jo smagāka būs pagātnes masa, kas lidos līdz un ar savas inerces sparu liks tagadnes smailajam galam jo dziļāk urbties iekšā šai nākotnē. No pagātnes tātad nepavisam nav ieteicams atsacīties, un vismazāk tam, kas joņo uz nākotni.

Te, bez šaubām, vēl daudz kas būtu ko teikt, bet šoreiz mūsu uzdevums ir šaurāks. Mēs te gribam pakavēties pie mūsu latviskās pagātnes, jo, ja jau lielo nāciju cilvēki — it sevišķi jaunie cilvēki — būdami paši savā zemē, tiecas atrauties no savas pagātnes, tad nav brīnums, ka šī problēma arī nostājas arī mūsu, it sevišķi mūsu jauniešu priekšā. Vai tiem šī pagātne kaut kādi jāņem vērā, vai jāmēģina uzņemt tā sevī vai vismaz respektēt to, piem., piedaloties mūsu svarīgākās sanāksmēs? Acīm redzot, te priekš pašas diskusijas jāfiksē tie priekšpieņēmumi, kādi būs tās pamatā. Vispirms, kā pats par sevi saprotams tiek pieņemts, ka mums darīšana ar latviešiem, t. i. ar cilvēkiem, kas vismaz savas dzīves pirmo gadu desmitu, kad veidojās viņu personības pamatstruktūra, ir auguši latviskā ģimenē un ir iemācījušies arī latviešu valodu. Otrkārt, atbildot uz minētiem jautājumiem, mēs kā kritēriju ņemsim ne vienīgi tikai cilvēka praktiskās izredzes, bet arī viņa izredzes uz garīgo uzplaukumu un dziļāka apmierinājuma sasniegšanu.

1. Praktiskā pozīcija

Diskutējot šo problēmu, nākas allaž dzirdēt, ka interesēšanās par latvisko nav vairs nekādi saistīta ar mūsu aktuālo dzīvi, un tāpēc neesot vairs arī nekāda iemesla par to interesēties. Pievērsīsimies tāpēc vēlreiz šim aktuālā jēdzienam. Kas īsti ir aktuāls un kas nav aktuāls?

Viena no visparastākām nozīmēm varētu būt tā, kur šis jēdziens tiek izprasts gluži praktiski. Aktuāla interese šai

izpratnē ir tam, kas palīdz atrisināt kādus šinī brīdī praktiski nozīmīgus dzīves uzdevumus, pie kam šie uzdevumi tiek izprasti visai konkrēti, piem., visai aktuāla lieta no šī viedokļa varētu būt interesēties par visu, kas vai nu sniedz informāciju vai sagatavo, vai citādi palīdz, kā, piem., iegūt labi algotu darbu, vai vispār lielākus ienākumus, vai labu stāvokli sabiedrībā, vai bagātu sievu resp. vīru, vai automašīnu, vai māju u. t. t. No šī viedokļa interese par Latviju varētu kļūt aktuāla, ja tā palīdzētu atrisināt kādu no tikko minētiem uzdevumiem un pie tam tieši šinī brīdī, jo aktualitātes jēdziens ietver sevi šo attiecību uz tiešo tagadni. Ja jautājumu nostāda šādā veidā, tad, acīm redzot, atbilde nevar būt diez cik pozitīva, jo ir jau puslīdz skaidrs, ka šinī brīdī interesēšanās par Latviju nevar gan daudz palīdzēt minēto uzdevumu atrisināšanai — varbūt tikai sīkāko, — par cik latviešu draugi un paziņas sniedz kādu palīdzību, izsniedz rekomendācijas, sagādā kreditu un tml. Bet tā kā milzīgais vairums latviešu svešajās zemēs ir mazi cilvēciņi ar visai ierobežotu turību un to ietekme vietējā sabiedrībā ir nenozīmīga, tad daudzi, varbūt, atradīs, ka tiem izdevīgāk ir meklēt iespaidīgākus un bagātākus draugus, un tos nu var atrast vienīgi vietējā iezemiešu sabiedrībā. Kāds Himmelmanis Adolfa Allunāna *Sešos bundziniekos* ieņem vienmēr visos gadījumos šādu praktisku pozīciju, un, ja tam jautātu, vai viņš interesējas par Latviju, tas droši vien atbildētu ar savu slaveno pretjautājumu: „Un kas man par to būs?” Diemžēl neviens gan šai brīdī nevarētu dot viņam solījumus, ko tas gaida. Katrā ziņā arī daudzi praktiski cilvēki citās tautās, it sevišķi tanīs, kas mums apkārt, domā gluži līdzīgi par daudzām dzīves lietām. Man nācās dzirdēt, kā kāds Austrālijas farmeris sodījās, ka viņa dēlam kolledžā esot jāmacās tāds priekšmets kā vēsture. Tas patētiski jautāja skolas direktoram: vai ar zināšanām, ko dēls iegūst, mācoties šo priekšmetu, viņš varēsot nopelnīt kaut vai vienu peniju?

Tomēr kādreiz var notikt, ka interesēšanās par Latviju varētu pēkšņi iegūt arī aktuālu nozīmi un pie tam ar visai praktisku raksturu. Tā notika, piemēram, ar labu daļu latviešu emigrantu Krievijā, starp kuņiem atradās tādi, kas emigrācijas sākumā pirms lielinieku revolūcijas arī pārstāja interesēties par Latviju, jo saredzēja tā laika Krievijā daudz lielākas izredzes, kā saka, „tikšanai uz priekšu”, — it sevišķi mantas iegūšanai. Viss tas tomēr pēkšņi mainījās, kad sakarā ar lielinieku revolūciju šīs cerības vajadzēja atmet. Tad interese par Latviju atkal visos kļuva liela, un visi centās tikt atpakaļ uz turieni. Lai gan sevišķu pazīmju par to nav, tomēr der paturēt vērā, ka strauja situācijas mainīšanās uz ļauno pusi nav absolūti izslēgta nevienā zemē, kur tagad atrodas latvieši — ne Austrālijā, ne pat Amerikā. Pustukšai Austrālijai blakām jau ir ļaužu pieblīvētās Āzijas zemes — Japāna, Ķīna u. c. Mēs nezinām, kas var notikt, piem., pat jau 10—20 gados, zinām tikai, ka var notikt daudz kas. Ja Austrālija (vai pat Amerika) tiktu piespiesta kaut vai tikai atmet immigrācijas likumus, kas diskriminē Āzijas tautas, tad tā pietiktu, lai šī zeme (un eventuāli arī citas) tiktu pārpludināta ar svešām rasēm, — un tad baltajiem nekādas dzīves vairs nebūtu. Tad, var teikt droši, daudzi sāktu domāt par braukšanu atpakaļ uz zemēm, no kuņiem tie nākuši.

2. *Jēdzīgas darbības iespēja*

Bet aplūkotā „aktuālitātes” nozīme ir tikai viena un „visrobustākā” starp vairākām citām nozīmēm. Vistuvākā tikko aplūkotai būs tā, kur par aktuālu sauks visu, kas atļauj šai brīdī kaut kādā veidā jēgturīgi darboties par labu kādiem mērķiem, kam nemaz nav jābūt tieši saistītiem ar kādu materiālu vai vispār konkrētu labumu iegūšanu personīgi sev. Jautājums ir, vai Latvija, vai latviešu cilvēki, vai

vispār latviskais var šeit, šinī vietā un šinī brīdī būt šādi izprastas „aktuālas” darbības mērķi? Šķiet, nevar būt šaubu, ka tas ir pilnīgi iespējams. Mums, latviešiem trimdā, svešās zemēs ir vesela rinda visai konkrētu darbības iespēju norādītā virzienā, un uz to jau allaž ir ticis norādīts. Visur svešās zemēs, kur tagad dzīvo latvieši, starp tiem ir laba tiesa tādu, kam vajadzīga materiāla palīdzība, bet vēl daudz vairāk tādu — gandrīz visi, kam ir vajadzīga morāla palīdzība. Draudzīgas attiecības, dažreiz pat viens draudzīgs vārds te kādreiz var glābt cilvēku, jo tas, kas dažus vissmagāk nospiež, ir lielā garīgā vientulība un tuvāku dvēselisku sakaru trūkums ar citiem cilvēkiem. Tieši tas dažiem padara dzīvi par tuksnesi, kuŗa izbrišanai tiem pietrūkst spēka un kuŗā neredz arī jēgu. Un vai tā nebūtu aktuāla lieta — pasargāt cilvēkus no krišanas izmisuma bezdibenā? Jau vienkārši iešana latviešu sabiedrībā, draudzīgu sakaru un, ja tā gadās, pat draudzīgu pulciņu nodibināšana un uzturēšana tā varētu jau būt liels pozitīvs darbs.

Bet tad jau ir daži vēl noteiktāki uzdevumi, — un te pirmā vietā būtu minami latviešu bērni, kuŗiem būtu jāpalīdz palikt latviešiem. Jeb vai tas nebūtu pietiekami aizrautīgs aktuāls darbs — mācīt latviešu valodas un latviešu dzīves pazīšanu latviešu bērniem? Bet nevien bērniem, arī pieaugušiem nepieciešams stiprinājums viņu latvietībā, — un te atveŗas plašs un auglīgs darbs dažādu latvisku sarīkojumu organizēšanā. Pirmā vietā te būtu minamas kultūras dienas, resp. dziesmu svētki, kas allaž var sagādāt neaizmirstamus latviskās dvēseles izpausmes brīžus, kas var daudzus atkal stiprināt un uzturēt viņos ilgu laiku dzīvu un mošu latvisku garu. Bet to pašu veic arī latviešu teātris, it sevišķi ar latviskām lugām, latviešu koncerti ar latviskām dziesmām, latviskie dievkalpojumi, svētku sarīkojumi, dažādi priekšlasījumi un regulāras sanāksmes gan vispār latviešu biedrībās, gan it sevišķi studentu un jaunatnes biedrībās, — pat kaut vai latvisku rotaļu vai deju vakari ir jau

no šī viedokļa kaut kas apsveicams, jo visļauņākā lieta te ir izolēšanās, iziešana no tā šarma, ko var atstāt un atstāj at-
rašanās sev tautiski homogēnā sabiedrībā, kad var sarunā-
ties latviski, — vai kaut tikai klausīties citus ap sevi runājam
latviski un just prieku par to. Šādu dažāda veida latvisku
sanāksmju organizēšana, šķiet, varētu būt viens no vispie-
vilcīgākiem darbiem tieši tiem, kas, kā daži paši no tiem
saka, alkst pēc tā, lai varētu izpaust savu latvietību darbos
un kam nepietiek būt tikai pasīviem uzņēmējiem.

Bet tālāk, kā jau bieži aizrādīts, ir iespējams darbs arī vēl
plašākā mērogā, un tas ir — informācijas darbs par Latviju:
ikvienam latvietim ir iespējams izplatīt patiesas ziņas par
tās kultūru, tās sasniegumiem dažādos laukos un tad it se-
višķi par tās varmācīgo okupāciju. Bet pirmā vietā, loģiski
ņemot, stāv tomēr latviešu saglabāšana: ārpus Latvijas ar to,
ka palīdz tiem — un it sevišķi bērniem — palikt latvie-
šiem, un Latvijā ar to, ka palīdz tiem fiziski neiznīkt, da-
rot te visu iespējamo — kaut vai ar daudz pārrunāto dāvanu
sainīšu sūtīšanu tiem, kam tas nepieciešams. Šķiet, ka viss
tikko minētais dod pietiekami daudz iespēju pārvērst savu
latvisko noskaņu un pārliecību auglīgā aktivitātē, t. i. pa-
darīt to par aktuālītāti.

3. Latviskās pagātnes intelektuālā pievilcība

Bet aizrādīs, varbūt, ka visam tikko minētam ir viens
noteikts priekšnoteikums. Tiek pieņemts, ka tiem, kas ak-
tīvi darbojas tikko aizrādītos virzienos, ir liela interese
par visu latvisko, un tie meklē tikai iespēju izpaust savu
dedzību. Daži teiks, ka daudzus gados Latvija kļuvusi tiem
sveša, daži jaunieši teiks pat, varbūt, ka viņi to īsti nemaz
nepazīst, — kāpēc lai tie interesējas par to, kāpēc lai pūlas

tās labā un pievēršas latviskās kultūras uzņemšanai un kopšanai?

Viegli saskatāms, ka arī šai runāšanai, kur tāda sastopama, ir atkal savs tālāks priekšpieņēmums: tiek pieņemts, ka var interesēties tikai par to, kas ir tieši acu priekšā, vai ko citādi labi pazīst. Ir tomēr skaidrs, ka šāds pieņēmums neiztur kritikas. Ja arī kādreiz kādi jaunieši tā izteiktos, var droši teikt, ka tie tā izsakās pārsteigdamies, labi nepārdomādami, ko tie īsti saka, un ka faktiski tas, ko viņi saka, daudzos gadījumos nemaz īsti neatbilst viņu patiesai dispozīcijai, jo viņu intereses nemaz nav tik šauri ievirzītas vienīgi uz to, kas acu priekšā. Tas jau tad būtu par daudz bēdīgi. Var droši teikt, ka tie interesējas arī par daudz ko citu, kas nav aktuāls visrupjākā nozīmē, būdams tieši vistuvākās pieredzes joslā. Tāpēc tā gan nebūs labi pieņemama atvainošanās, ja kāds teiks, ka tas nelasa latviešu grāmatas resp. latviešu literatūru tāpēc, ka tas nepazīstot agrāko latvisko dzīvi un daudzi jēdzieni un pat vārdi tam esot pilnīgi sveši. Tādam jauniešim tad varētu jautāt, vai tas tiešām lasa romānus, stāstus un „komikus” tikai par savu tuvāko apkaimi, piem., tikai par tām pilsētām Amerikā, Austrālijā vai Vācijā, kurās tas dzīvojis resp. uzaudzis? Ir skaidrs, ka viņš lasa ir romānus, ir drāmas, ir stāstus un noveles gan par angļu ķēniņiem un aristokrātiem, gan par eskimosiem, gan ķīniešiem un nēģeriem, kuŗu dzīvi tas nepavisam nepazīst un no kuŗas visai daudziem jēdzieniem un nosaukumiem tam vajaga būt galīgi svešiem. Par spīti tam, tas tomēr bieži aizrautīgi kavējas pie šīs lasāmās vielas, — svešums, apstākļu nepazīšana tā tad nevar būt iemesls kāda literāra darba nelasīšanai — drīzāk otrādi. Tiem tāpat jā mācās vēsture par gluži svešām zemēm un bieži par laikmetiem, no kuŗiem mūs atdala nevis kādi 20 vai 50 gadi, bet vairāki tūkstoši gadu, un par spīti tam tie bieži studē to ar interesi. Un to pašu varētu teikt par ģeografiju un vēl dažām citām disciplīnām. Tāpat ir ar mākslām, — tie klausās Mocarta, Bēthovena un vēl vecāku komponistu mūziku, dažreiz pat tādu, kas nāk no pavi-

šam eksotiskām zemēm un, par spīti tam, ka tā nāk no citiem laikmetiem un citām vietām, bieži atrod to par ļoti interesantu, dažreiz pat par tādu, kas aizrauj un pacilā. Aktuālajam resp. mūs interesējošam, tātad nebūt nav jābūt tikai šinī brīdī un vietā dotam.

Ja to ņem vērā, tad liekas, ka Latvijas vēsturei, ģeografijai un sevišķi literatūrai, kas gleznaini tēlo gan Latvijas dabu, gan dzīvi, gan cilvēkus, vajadzētu — vispirms jau gluži intelektuāli — interesēt ikvienu latviešu jaunieci, it sevišķi, kad tas zin, ka viņa dzīslās rit latviešu asinis, ka viņa tēvs un māte un tāpat vēl tālākie priekšteči ir dzīvojuši Latvijā un ka arī visas viņa pirmās audzināšanas dēļ ģimenē viņā neizbēgami ir arī kaut kas no latviskās dvēseles. Interese par Latviju un tās dzīvi un kultūru tātad lielā mērā varētu būt interese par sevi pašu, un, par cik ikvienam pirmā kārtā tieši sevi pašu nepieciešami uzlūkot par visai aktuālu parādību, šāda interese par latvisko vienmēr varētu būt visai aktuāla lieta, — vismaz jau no tīri intelektuālā viedokļa.

Varbūt daži no tiem, kas negrib labprāt interesēties, piem., par latviešu literatūru, teiks, ka tā neesot pietiekami „interesanta”. Te nu būtu jāizšķir divi gadījumi. Ja to saka „gudrie un pārgudrie”, tad tie ar to domā — kā viņi paši allaž paskaidro — ka tā neesot pietiekami dziļa un „gudra”, ka tanī netiekot izvirzītas lielas idejas, arī ne lieli, dziļi un komplicēti raksturi, neesot arī dziļas viņu analīzes un tml. Otri, kas gan jau mazāk pieskaitāmi „gudriem un pārgudriem” — tādi, kas vairāk baņojušies no kriminālromāniem un komikiem, arī atradīs, ka latviešu literatūra nav pietiekami interesanta, un proti tāpēc, ka tā nav pietiekami, mēs teiktu, „burlacīga”. Abos spriedumos būs sava daļa patiesības. Ar lielām vispārcilvēcīgām idejām mūsu literatūra, tā sakot, masīvā veidā tiešām līdz šim nodarbojusies mazāk (kaut gan nebūt nav palikusi sveša tām), jo mēs īsti vēl paši nebijām noskaidrojuši sevi, — mūs vairāk vēl interesēja mūsu pašu problēmas, mūsu pašu cilvēki un norises

viņu dvēselēs, un šai ziņā mūsu literātūra allaž ir devusi smalkas mūsu cilvēku dvēseles analizes, bet, tā sakot, bez liela trokšņa un smagas aparātūras. Ja mūsu „gudrie un pārgudrie” būtu savā ziņā pielīdzināmi lielo simfoniju cienītājiem, tad mūsu literātūra zināmā mērā visumā ir it kā kamermūzikas stilā, ir diskrētāka, intīmāka un prasa rāmu simpātisku iedzīlināšanos. To jau starp citu izteic tas, ka žanrs, kuŗā mēs līdz šim esam guvuši vislielākos panākumus, būs gan laikam lirika, — te daudzi mūsu dzejnieku darbi var stāties blakus arī lielākiem pasaules literātūras paraugiem, kamēr par episko žanru to pašu gluži nevar teikt. Bet toties arī tanī allaž tiek dota intima latviskās dvēseles atsegšanās, un tā mūs īsti var vairāk interesēt, nekā, piem., kādi daudz slavētā Dostojevska sniegtie murgainās un tumšu spēku apsēstās slavu dvēseles tēlojumi. Katrā ziņā tiem, kas spēj cienīt lielās simfonijas, vajadzētu atrast sevī spējas pieiet arī delikātākiem kamermūzikas darbiem, — un tā, man šķiet, ir lielā mērā arī labas gribas un sevis noskaņošanas lieta. Un stāvoklis te nav bezcerīgs, — ir visas pazīmes, ka tie, kas spēj cienīt lielo pasaules literātūru, var nonākt arī pie latviešu literātūras cienīšanas, kas, ja arī nedod to, ko dod lielā pasaules literātūra, toties dod tiem kaut ko, ko tikko minētā literātūra nekādā ziņā nespēj dot. Sliktākā stāvoklī ir tie, kas pieraduši pie zemākas šķiras literāriem ražojumiem. Tiem parasti garša jau ir tā samaitāta, ka te grūti sagaidīt kādu uzlabošanos, — tiem tad gan būs taisnība, ja tie teiks, ka latviešu literātūra, kas allaž nodarbināta ar cilvēka dvēseles noskaņu un delikāto jūtoņu tēlojumiem, tiem būs neinteresanta. Ja aktuālitate tiem ir tas, kas lasāms bulvāru avīžu komiskos „stripes”, tad tas, ko sniedz latviešu literātūra, tiem nebūs aktuālitate. Uz visiem tas tomēr nevarētu attiekties, — jo, ja kādi izjūt kā aktuālu kādu Šekspīru vai Gēti, vai — ņemot tuvāku laikmetu — kādu Eliotu, Židu vai Hesi, un par cik tie jūt brīdī, kad tie lasa tos, sevī atbalsis savām domām un dvēseles pārdzīvojumiem — tad grūti iedomāties, ka viņi nevarētu atrast sevī atbalsis

arī latviešu rakstnieku domām un tēlojumiem un tā izjust tos kā aktuālus, — jo aktuāls jau patiesībā ir viss, par ko mēs jūtam, ka tas šai brīdī skaņ un veido mūs.

4. Organiskā saistība tautā

Ja pirmo viedokli, no kuŗa mēs mēģinājām noskaidrot aktuālā nozīmi, var saukt par materiāli praktisko, bet otru, ko nupat nobeidzām, par intelektuālo interešu viedokli, tad tagad mums jāpievēršas viedoklim, kas šo aktuālitātes jautājumu tveķ, varbūt, vēl dziļāk un ko varētu saukt par morālās aktuālitātes viedokli. Tiešām, atsevišķā individa attiecības ar tautu nav izsmeltas ar praktiski materiālām vai intelektuāli ierosinošām interesēm, — pēdējās, vēsturiski skatot, vienmēr ir bijušas sekundāras. Pirmatnējo cilti veido, pirmkārt, tās locekļu pa daļai īsta, pa daļai iedomāta asinsradniecība (un visi tie reliģiskie ticējumi, kas saistās ar to), un tad — ārkārtīgi imperatīvā pašuzturēšanās prasība, jo ārpus cilts atsevišķam individam pilnīgi neiespējami pastāvēt. Jau šie faktori, nemaz nerunājot vēl par ciltiem, saliedē pirmatnējo cilti pilnīgi organiskā vienībā. Tāpat, kā kāds organisms izjūt, kas notiek ikvienā šūniņā, un ikviena šūniņa „izjūt”, kas notiek visā organismā, tāpat ikviens pirmatnējās cilts loceklis izjūt katru kopēju visas cilts ieguvumu vai zaudējumu kā savu, un tāpat, no otras puses, visa cilts pārdzīvo ikviena tās locekļa likteni. Ikviens cilts loceklis te gluži instinktīvi un bez kādas refleksijas un gudrošanas dara visu, lai aizkavētu ciltij kādu zaudējumu, bet, ja tāds noticis, lai labotu to. Reliģiskie ticējumi, kas šai pakāpē pilnīgi sakrīt ar morāles prasībām, šo attiecību tad tālāk nostiprina ar cilts pielūgto pārdabisko spēku sankcijām. Bez šaubām, modernās tautās te viss tas ir pārveidojies un ir citādi, bet tomēr, par cik kāda ļaužu grupa tiešām ir *tauta*, kaut kas no šīs organiskās attiecības paliek, un tam arī jāpaliek. Ja šīs attiecības, uzlūkojot tās par „māņticību”

vai, vienkārši, par „nemodernām”, mēģina likvidēt, kā tas gluži automatiski notiek amerikānizētā sabiedrībā, vai arī ja to dara pilnīgi apzinīgi un ar nodomu, kā to dara komūnistiski, substituējot organiskām saitēm gluži praktiski materiālistiskas attiecības, tad tam, kā mēs drīz mēģināsim rādīt, ir neizbēgami visai kļūmīgas sekas kā tautas, tā indivīda *garīgai* labklājībai un kultūras radīšanas spējām. Bet aizrādījums uz šo organisko attiecību panīkšanu starp tautu un tās locekļiem ir tikai pa daļai pareizs, un par spīti visam kaut kas no tām ir palicis vēl gandrīz visur. Ir pat vietas, kur tās pastāv savā gandrīz pirmatnējā spēkā un izpausmē, piem., Korsikā (arī vēl Sardinijā, Albānijā un vēl dažās citās vietās) vēl līdz šai dienai — par spīti franču valdības pretsoļiem — pastāv vendetas likums: pienākums atriebt pārestību, izdarītu kādam cilts loceklim, it sevišķi tā nogalināšanu. Šis paradums gan, bez šaubām, tagad tiešām jāuzlūko par tādu, kas savu laiku pārdzīvojis, jo kultūrālās tautās tas izzudis resp. ar likumu izdeldēts. Tomēr emocionālā dispozīcija, kas bija šī paraduma pamatā, nav atstājusi tā vietā tukšumu, bet tikai daudz komplicētāku parādību, proti — to, ko sauc par moderno patriotismu (kas stipri atšķiras no patriotisma senatnē). Tas, varbūt var teikt, ir jau darināts no labākā, kas var mājot cilvēku dvēselēs: no iespaidiem, kas palikuši no mātes šūpuļa dziesmām un pirmām valodām un pamācībām, no senām teikām, no senču kapiem, no dzimtenes ainavām, no tās puķu un zemes smaržas, tās kalnu ziluma un pļavu zaļuma, strautu čalošanas un upju lēnās plūsmas, no tautas mērķiem un ilgām, no tās panākumiem un zaudējumiem, laimēm un nelaimēm, no kopējām ciešanām un kopējām gavilēm, no tautas un no dzejnieku dziesmām un stāstiem — un ko visu te vēl nevarētu minēt. Bet lai cik liela būtu izšķirība starp pirmatnējo asins atriebību un šo krāšņo jaunlaiku dvēseles ziedu, kāds ir šis patriotisms, tā emocionālais pamats tomēr palicis tas pats vecais, proti, apziņa, ka indivīds un tauta ir cieši saistīti un ka viena zaudējums ir arī otra zaudējums. Un tā mēs

nesen varējām konstatēt, ka, kad jūfā vētrā gāja bojā vācu buķu kuģis ar 80 cilvēkiem, visa vācu tauta to visai emoci-
onāli uzņēma kā savu, kā visas tautas zaudējumu un izpau-
da to publiskās sērās pa visu Vāciju. Un mēs paši jau arī rīko-
jamies tāpat: 14. jūnijs mums ir sēru diena to daudzo tūk-
stošu latviešu pieminēšanai, kas krita šai un vēlākās naktīs
par upuri komunistu mežonībai. Emocionāla saistība starp
individu un tautu tād ir nenoliedzams fakts, — vismaz vēl
daudz maz homogēnajās Eiropas tautās, — un šai saistībai
piemīt vēl arī tieši morāla sankcija. Mēs izjūtam kā morālu
pienākumu — just līdz tautas locekļiem, kas krituši nelaime.
Katrā ziņā es vēl neesmu saticis latvieti, kas būtu deklarējis,
ka viņam pilnīgi vienalga, ka komunisti iznīcinājuši tūksto-
šiem mūsu tautas locekļi, — un, ja arī kāds nejustu tiem
līdz, tas vismaz kaunas publiski to izteikt, un tas nozīmē,
ka viņš jūt, ka te ir kāds morāls pienākums, un viņš negri-
bētu atzīties, ka viņš nepilda to un tād stāv zem paredzētā
morālā līmeņa.

5. Brīvības gribas izpausme

Ar to mēs atkal esam atgriezušies pie mūsu galvenā te-
mata — pie jautājuma, vai interese par Latviju ir vai nav
vairs aktuāla, vai nav labāk novērsties no tās un pievērsties
kādiem citiem mums tuvākiem — palaikam praktiskiem
mērķiem. Tikko izdarīto iztirzājumu gaismā būs gan jāsaka,
ka vairums no mums izjustu šādu novēršanos no intereses par
mūsu nelaime kritušo lielāko tautas daļu kā kaut ko tādu,
kas apkauno. Mēs tomēr jūtam, ka arī mūsos vēl dzīva pra-
sība sagādāt gandarījumu tiem daudziem tūkstošiem, kas
gājuši bojā mūsu tautas ienaidnieku izdarītajos noziegumos.
Mēs jūtam, kā mūsu dziļākās morālās dabas prasību — ne-
ciest netaisnību, darīt visu iespējamo, lai tā tiktu kaut kā
kompensēta, lai tā nepanāktu vismaz to savu galīgo mērķi,

kas to iedvesmojis, proti — latvju tautas brīvības iznīcināšanu uz visiem laikiem.

Bet teiks: Ko mēs varam darīt, — mums nav nekādas reālas iespējas iesākt te kaut ko. Nav tomēr pareizi teikt, ka te nekā nevar darīt, — kaut ko tomēr var darīt, lai mūsu ienaidnieki nepanāktu savu tikko minēto mērķi — latvju tautas iznīcināšanu. Te ir iespējami daži praktiski soļi, par kuriem jau runāts (morāla un materiāla palīdzība gan trimdā, gan Latvijā esošiem latviešiem). Un tad te ir vismaz viena lieta, ko katrs var darīt un kas tam jādara, — tas ir, vispirms, neļaut izzust pašai netaisnības novēršanas idejai, neļaut izdzist domai par Latvijas atjaunošanu, — un tad — neļaut izzust ļaudīm, kas par to domā un kas to liek sev par mērķi. Kā teikts, tas ir galvenais, ko īsti grib mūsu ienaidnieki, jo, kamēr mūsos pašos nav izdzisusi šī ideja par Latvijas atjaunošanu, kamēr ir vēl cilvēki, kas to grib par visu vairāk, — tik ilgi mūsu lieta nav zaudēta. Vēstures gaitā allaž, un pat samērā drīz, var iestāties tādas pārgrozības, kas atļauj soļus arī konkrētai darbībai. Pirmais morālais uzdevums latvju tautas priekšā te tad ir saglabāt sevī gribu būt brīvam, saglabāt gribu atkal atgūt nolaupīto ķēniņa kroni un nēsāt to. Un te tad intereses apsīkšana būtu nepiedodama lieta, tā būtu pirmais solis uz morālu kapitulāciju, un to ar vislielāko prieku apsveiktu mūsu ienaidnieki. Te tad būtu īstā vieta lietot un parādīt to latvisko spītu, par ko allaž ir runāts: mēs nedrīkstētu pieļaut, ka mūsu ienaidnieki varētu nīrgāties un teikt, ka te nu bija viņu lielais patriotisms un Latvijas brīvības mīlestība: tie tomēr neuzlūko to pat par tik vērtīgu, lai zaudētu, piem., kaut vai pāri stundu laika, piedaloties sanāksmēs, kur tā tiek pieminēta, saucot to par pārāk lielu orientēšanos uz pagātni un sakot, ka viss tas vairs nav „aktuāls”.

Bet pakavēsimies tad vēl mazliet pie šī aktuālītātes jēdziena. Aktuāls īsti ir viss, kas mūs interesē, kas izraisa mūsu jūtas, it sevišķi mūsu vērtības izjūtas, viss, ko mēs šai brīdī pārdzīvojam kā kaut ko labu vai augstu, vai arī, no otras

pusēs, kā kaut ko ļaunu, kā kaut ko, kas jānovērš. Nav šaubu, ka no šī viedokļa laikam gandrīz visi atzīs, ka kāda ledusskapja iegādāšana vai auto sadragāšana tiem ir augstākā mērā aktuālas lietas, bet vai arī Latvijas likteņi ir kaut kas aktuāls, tas dažam labam nebūs skaidrs un paliks zem jautājuma zīmes. Viss tas, acīm redzot, nozīmēs to, ka notikumi ar ledusskapi vai auto saistās ar emocionālo dzīvi, Latvijas likteņi turpretim dažos neatrod vairs emocionālas rezonances un tāpēc būs „neaktuāli.” Un te nebūtu ļābi pieņemams, ja kāds teiktu, ka pacilājošie vai traģiskie notikumi, kas savā laikā norisinājās Latvijā, nevar vairs, kā jau pagātne, izraisīt tik spilgtus pārdzīvojumus kā tas, kas notiek šeit šinī brīdī. Tam pretim jāsaprot, ka daudziem pagātnes notikumi var būt spilgta reālitate, kas noteic visu viņu mūžu, — viss atkarājas no personu kvalitātes un, saprotams, no iniciālā pārdzīvojuma intensitātes. Šijonas gūsteknim Bairona poēmā zaudētā brīvība ir mūžam aktuāla reālitate, populārā Dimā romāna varonim grāfam Monte Kristo jaunībā pārciestā netaisnība paliek vienmēr aktuāla un noteic visus viņa vēlākos soļus. Tāpat Šekspīra Hamletam viņa tēva nodevīgā nogalināšana kādreiz pagātnē ir visspilgtākā aktuālitate, daudz spilgtāka par to, kas norisinās ik dienas viņa priekšā, un tā noteic viņa dzīvi un nāvi. Pat pāvesta ēzelis, Dodē stāstīnā, vēl pēc septiņiem gadiem pazīst savu kādreizējo mocītāju un dod tam iznīcinošu spērienu. Daudziem vecākiem bērnu zaudēšana nāves gadījumos paliek mūžam aktuāls notikums, un tāpat daudziem mūsu lauku cilvēkiem, kam atņemtas mājas, ar kuņām tie bija saauguši, šis notikums ir pilnīgi neaizmirstama mūžam dzīva reālitate. Savas zemes un brīvības zaudēšana tikai tad ir neaktuāla, ja pēc tām neilgojas, citādi šis zaudējums ir kā dzelonis sirdī, kas nekad neļauj aizmirst sevi.

Bet te, varbūt, kāds teiks, ka mēs jau tagad esam brīvi, esam demokrātiskās valstīs, — ko vairāk, kādu citu brīvību mums vajag? Bet ir taču skaidrs, ka kā *latvieši* mēs neesam brīvi, mēs nevaram dzīvot, kā *mēs* gribam, nevaram pat

visās vietās gluži brīvi runāt un rakstīt, nevaram paši kārtot savu dzīvi, tikai izņēmuma gadījumos varam būt paši savā sabiedrībā, — mēs te esam svešās mājās, mums jādzīvo, kā mūsu saimniekiem tas šķiet labi, jādzīvo viņu dzīves veids, ne mūsu, — te īsti nav principiālas (kaut gan ir liela faktiska) izšķirības starp mūsu dzīvi svešās zemēs un komūnistu okupācijā.

6. *Garīgas labklājības solījums*

Bet turēšanās saistībā ar savu zemi un tās tautu nav tikai mūsu morālās pilnvērtības, bet arī mūsu cilvēcīgās dzīves pilnības un garīgās labklājības nosacījums. Paturēsim te vienmēr vērā, ka dzīve īsti nav tikai nepārtraukta „šiverēšanās” un mētāšanās no viena iespaida pie otra un ļaušana slidēt gaŗām saviem jutekļiem iespējami lielākam lietu skaitam. Nepavisam nav tā, ka visvērtīgāko dzīvi dzīvo tas, kas visvairāk kustas un, kā saka, ārdās ar putām uz lūpām: šādiem mutuļojošas aktivitātes cilvēkiem ne vienu reiz vien, kad tie nejauši kādreiz šinī aktivitātē aizturēti (piem., slimībā u.c.), jau nācies ar baigsmi konstatēt, ka tie visu laiku īsti ir dzīvojuši ārpus sevis un tā paši ir kļuvuši kā nekopts, nezālēm pieaudzis dārzs, kuŗā kavēties nepatīk ne pašiem, ne citiem. Ir pat groteski jautāt, kas ir dzīvojis pilnīgāku un ar dziļāku apmierinājumu saistītu dzīvi, — vai kāds nemitīgi „šiverīgs” māklers Ņujorkā, kam nav ne minūtes vaļas (*time is money*), vai arī kāds nepārtrauktās jutekliskās izpriecās dzīvojošs Donžuans, — jeb, no otras puses, kurlais, no sabiedrības izolētais Bēthovens (kas tad vēl saraksta devīto simfoniju) vai arī Alberts Šveicers, kas dzīvo Afrikas džungļos un tur naktīs pats sev spēlē harmoniju? Par pirmajiem jau baznīcas tēvs Augustīns ir izteicies, ka tie dzīvo un nezina, ka tie dzīvo. Dzīve, ko vērts saukt par dzīvi, ir dzīve dziļās jūtās un domās, un tā prasa, lai būtu dota arī kāda iespēja pašam „atliekties

uz sevi” un vērot arī to, kas notiek paša dvēselē. Pirmā prasība tad te ir refleksijas, domāšanas un jušanas, t. i. garīgās dzīves un tās vērtību aptveres spējas attīstīšana sevī.

Bet nu garīgas dzīves attīstīšana īsti ir organisks process, tā ir dabīga augšana, tā nevar tikt strauji iegūta, un to nespēj panākt pilnīgi izolētais cilvēks. Tā dzīve par īsu, tā pieredze par šauru, lai tas spētu saskatīt un aptvert visas svarīgākās vērtības un spētu arī aptvert, kas ir īsts un kas ir tikai šķitums. Tam ir nepieciešami balstīties pēc iespējas ilgākā, dziļākā un bagātākā pieredzē (un) piesavināties fundamentālās atziņas lēnām, augot kā stādam. Bet nu ir tā, ka šādu tūkstošgadīgu dzīves pieredžu un gudrību glabātuve ir tauta, kuņā cilvēks iedzimst, — saistīts pie tās ar ģimenes starpniecību. Ja cilvēku izolē no tautas, tas līdz ar to tiek izolēts no tās fundamentālās cilvēces kultūras un gudrības, kas ir veidojusies un uzkrājusies gadu tūkstošos un kas ir uzkrāta gan, piem., tautas dziesmās, gan vienkārši pat ne tik daudz izteiktos, cik tautā praktizētos tikumos. Skola te nevar šo trūkumu aizpildīt, jo tanī bērns nonāk, kad viņa pamatstruktūra jau izveidojusies. Īsti modernos apstākļos, kur tēvs un māte strādā, kur vectēvi un vecmātes tiek turēti nevis mājās, bet veco ļaužu mājās un mazbērniem atņemta iespēja mācīties kaut ko no tiem, kur bērns tāpēc vismaz dienu tiek turēts mazbērnu patversmē vai, drusku vēlāk, bērnu dārzā — tur šī jaunākā paaudze izaug, neuzsūkdama sevī dabīgā kārtā ilgi kopto seno gudrību, aug bez īstās tūkstošgadīgā pieredzē pārbaudītās fundamentālās kultūras un tā kļūst, par spīti šķietamai modernitātei, iekšēji par „mežoniem”, šī vārda sliktākā nozīmē. Galvenais, kā viņiem trūks, būs fundamentālie vērtību spriedumi, zināšana par to, kas ir labs un kas ir ļauns, kas jāciena un jāmīl, kas jāpacieš, kas jāiztur, un viss tas vēlāk arī spilgti izpaužas, un avīzes ir pilnas ar žēlošanos par kriminālītātes pieaugšanu pusaudžu vidē.

Dažiem, varbūt, tomēr liksies, ka šādas runas ir par daudz lielā nesaskaņā ar mūsu laiku garu. Kur tagad vairs dzirdēts,

ka jāņem vērā agrāko laiku un agrāko cilvēku pieredzes un atzinumi? Tas ir taisni tas, par ko ir dzirdēt negrib. Kad ļaudis kādreiz nonāk pacilātā garastāvoklī, nākas dzirdēt tādu aforismu kā: „Tagad vairs nekas nav kā agrāk” vai ko līdzvērtīgu, un tas tad vēl vairāk pacilā pašsajūtu, jo šķiet attaisnojams visas aplamības un ačgārnības. Par turēšanos pie kā pagājuša nemaz nedrīkst runāt, — tas ir tieši reakcionāri! Kur tad paliktu jauno laiku progress, iešana uz priekšu un tādi sasniegumi, par kādiem senie laiki nevarēja ir sapņot: auto ar 100 jūdzēm stundā, lidmašīna ar 1000 jūdzēm, mākslīgi satelīti, komūnisms, atombumbas — un kādas visādas labierīcības te vēl varētu minēt! Tie, kas tā jūsmo, tomēr te aizmirst, ka visa šī „grandiozā” iešana uz priekšu par spīti visam negroza cilvēcīgo situāciju ne par 1%; tā dzīves *fundamentālie* nosacījumi paliek vienmēr pavisam nemoderni. Cilvēks, kamēr viņš ir cilvēks, pastāv diemžēl tāpat kā priekš simtstūkstoš gadiem nevis no kādas laboratorijā gatavotas vulkanizētas gumijas vai nerūsoša tērauda (liekas, ka pat visjūsmīgākais jauno laiku pielūdzējs robotu vēl tomēr gluži par cilvēku neuzskatīs), bet gluži nemodernā veidā — no miesas, kauliem, asinīm u. t. t. Līdz ar to viss „milzīgais progress” pavisam maz skaņ tieši to, kas ir vissvarīgākais — cilvēks tāpat paliek padots visnemodernākām savas dabas vajadzībām: tam jāēd, tam jādzeļ, tam jāmeklē partners mīlestībā, tam jāiznēsā un jādzemdē tik nepatīkamā veidā bērni, tas tāpat padots rūpēm, bailēm, kaislībām, prāta aprobežotībai, tas padots slimībām, novecošanai un, galvenais, tas padots nāvei, kuņai tas ar visām savām 1000 jūdzēm stundā nekādi nevar izbēgt, bet gan tikai jo drīzāk krist tanī, un tā jau agri met savu tumšo gafo ēnu viņa dzīvē. Bez šaubām, cilvēku dzīvē dažas lietas mainās: tāpat kā kokā tanī nokalst daži zari un citi pieaug klāt, nobirst vecās lapas un uzaug jaunas, bet koks tomēr paliek tas pats koks, tikai, varbūt, vecāks un vairāk izkurtējis. Tā arī cilvēces dzīvē kaut kas nobirst, kaut kas nāk klāt, bet cilvēcīgā dzīve visumā vienmēr patu-

rēs savas raksturīgākās iezīmes, ko cilvēki vērojuši jau gadu tūkstošiem, dažreiz stipri izdevīgākos apstākļos nekā tagad, un tāpēc viņu spriedumi gadījumu vairumā ir augstākā mērā pilnvērtīgi arī vēl tagad.

7. Cilvēcīgās intimitātes svētība

Tāpēc nenicināsim no vecākām paaudzēm nākošos vērtību spriedumus: tieši tikai tie pasarga, lai cilvēks nekļūtu par „mežoni”. Bet tas ir tikai viens moments. Tauta ir nozīmīga atsevišķam cilvēkam ne tikai kā pirmo pamatvērtību atklājēja un zināmu jūtu ierosinātāja, bet arī viņa vēlākā dzīvē, kad tas jau pieaudzis, tās videi ir kāda grūti ar ko citu aizstājama nozīme. Ieskatot tikko minētās dzīves fundamentālās vērtības, kas ir apmēram līdzīgas visiem vienas tautas locekļiem, un atkarībā no līdzīgas veidošanās tālākās pakāpēs — skolā, darbā, ikdienas satiksmē ar radiem un biedriem, uzņemot tos pašus vienas tautas kultūras produktus — tās dzeju, rakstniecību u. t. t., tiek veidoti cilvēki ar vairāk vai mazāk līdzīgām dvēselēm, kas vismaz principiāli var kļūt tuvāki cits citam, var kļūt intimāki savā starpā, spēj dziļāk atklāt sevi un tā dzīvot vērtīgāku dzīvi, jo šinīs apstākļos viņos var uzplaukt arī daži krāšņāki dvēseles dzīves ziedi, kas citos apstākļos, starp svešiem, kļūtu apspiesti vai paliktu tikai dīglī. Te tiem ir ierosme būt atklātākiem, nedzīvot vienīgi izliekoties, t. i. nepatiesībā un melos, kas saēd cilvēku un apslāpē viņa dvēseles radošos spēkus. Te dzīve un dvēseles izpausme var noritēt spontānāk, t. i. bez apzinīgas vadišanas, bet ļaujot tai brīvu vaļu, un tā te rodas īpatnējā izjūta būt „savās mājās” un nevis starp svešiem, kur vienmēr jābūt uzmanīgam un it kā trauksmes stāvoklī. Tam ir ārkārtīgi svarīga nozīme zemapziņas psihiskās dzīves (kas veido nesalīdzināmi plašāko mūsu psihes daļu) veselības un pilnvērtības uzturēšanā. „Starp savejiem” šie zemapziņas spēki var brīvi izpausties, un tiem

nav jābūt mākslīgi aizturētiem, kas dažreiz ved pie tā, ko sauc par „kompleksiem” un smagiem iekšējiem „sastrēgumiem”, kas ļoti bieži iezīmē sākumu psihiskiem traucējumiem. Šī dzīve tuvākā un intimākā resp. draudzīgākā vidē atļauj dvēselei neizšķiest un nevājināt sevi neauglīgos konfliktos ar apkārtni, palikt pilnai spēku (kas nāk galvenā kārtā no zemapziņas) un tā līdz ar to kļūst arī eventuāli par vērtīgu kultūras veidojumu radītāju. Smagie sastrēgumi tanī turpretim ir viens no galveniem iemesliem tam nesamērīgi lielam garīgi slimo skaitam, kas tagad kā smaga sērga piemeklē visu moderno kultūru, un, kā statistikas rāda, ieceļotāji svešās zemēs te ir vairāk piemeklēti nekā vietējie iedzīvotāji.

Bet arī gadījumos, kas nav tik smagi, ieceļotājs svešā zemē nekad nemēdz justies pilnīgi labi — „kā mājās”, jo satiksmē ar tautiski svešiem cilvēkiem tas nekad nejūtas pilnīgi brīvs, tas nevar dzīvot, sekot saviem iekšējiem impulsiem, bet tam vairāk jāspēlē tā loma, kādu no viņa gaida. Nāk vēl klāt, ka tai pašā virzienā iedarbojas arī dzīve lielpilsētu modernā industriālīzētā sabiedrībā, jo tā vēl it sevišķi izolē atsevišķo cilvēku no citiem. Tā tas notiek iekšējās nepieciešamības dēļ jau kapitālistiskās zemēs, atkarībā no industriālīzētās dzīves loģisko konsekvencu izraisīšanās, proti — atkarībā no mākslīgiem dzīves un darba nosacījumiem un no intereses novirzīšanās no dabiskām vērtībām uz industrijas produktiem, kas viss pievērš cilvēku ārienei, novēršot viņu no paša dziļākās iekšējās dzīves, kas tā paliek neizkopta un neapmierināta un kļūst konfliktu pilna. Ka tas tiešām tā ir, ka cilvēki šādos apstākļos paliek sveši cits citam, ir skaidrs katram, kas ir vērojis dzīvi lielās modernās pilsētās. Cilvēki te gan it kā pastāvīgi trinas cits gar citu, bet tikai ārpusīgi, iekšēji tie paliek pilnīgi sveši, tiem nekas nepienāk no otra dziļākās dvēseles, jo tā te neatklājas, un līdz ar to nekas neierosina viņu gara dzīves dziļākos slāņus. Tiešām angļu „how do you do?” un franču „ça va?”, kas it kā izteiktu interesi par otru, patiesībā nemaz negaida

vairs atbildes, un sarunas pēc šīm saturu zaudējušām apsveicināšanās formulām parasti pāriet uz laiku, un tālāk par to īsti arī nemaz netiek; katrā ziņā tās tikpat kā nekad nekļūst „sirsnīgas”, jo šinīs zemēs jau kļuvis par likumu — nepieskarties sarunā ne savai, ne otra dvēseles dzīvei: jūtu izpausme te ir slikts tonis.

Komunistu zemēs apstākļi ir vēl ļaunāki, jo tur darbojas, vispirms, tie paši industriālizētās dzīves apstākļi, un, otrkārt, komunistisko valstu vadība bez tam apzinīgi pūlas saraut visas dabiskās saites starp cilvēkiem, tiecas tieši radīt ar savu policijas un spiegošanas sistēmu tādus apstākļus, lai atsevišķie cilvēki baidītos atklāt savas domas un jūtas pat saviem ģimenes locekļiem, nemaz nerunājot par tālāk stāvošiem. Vēl vienu pakāpi ļaunāki ir apstākļi komunistu okupētās zemēs, piem., Latvijā, kur bez vispārīgās komunistiskās apspiešanas notiek vēl nacionāla apspiešana, tā radot cilvēkiem mūsu zemē vispretdabiskākos un visnieciesamākos dvēseles dzīves apstākļus, kas draud tieši ar garīgu nāvi.

Bet lai kā tas būtu, apzinīgi un gribēti, vai arī negribēti, — abos gadījumos indivīda organiskā saistība ar tautu tiek iznīcināta. Bet tas tad smagi atriebjas un izpaužas moderno zemju garīgā, kultūrālā sterilitātē: kā Austrālija, kuŗas iedzīvotāji īsti ir tikai raiba kolonistu masa, kas neveido tautu, tā Ziemeļamerika, tā Krievija tagad, kā zināms, ir zemes, kuŗās, ar nedaudziem izņēmumiem, tikpat kā apsikusi vērtīgu un oriģinālu garīgu kultūras vērtību radīšana kā literātūrā, tā mākslā, tā arī vēl citās nozarēs. Vēl ļaunāk tad vēl ir vienīgi ar varu okupētās zemēs, kur visa garīgā spon-tānitāte ir pilnīgi aplāpēta, un viss, kas tiek ražots ar garīgās kultūras vērtību etiķeti, īsti ir tikai izsmiekls: sevī iedzītiem, nobaidītiem, šantažētiem, no dzīva sakara ar savu tautu izolētiem un izpausmē aizkavētiem indivīdiem nav kultūras vērtību radīšanai nepieciešamās iedvesmes un tās dziļās lietu tveršanas, kas iespējama tikai, ja ir, vai vismaz kādreiz ir bijis, dziļāks saaugums ar kādu plašāku un dzi-

ļāku garīgu vidi un ir bijušas īsti intimas un patiesīguma iezīmētas attiecības ar citiem sev pēc dabas tuviem cilvēkiem.

Kopdzīve ar savas tautas locekļiem, kas normāli dod visdabiskāko iespēju saistīties ar plašāku un dziļāku dvēseles dzīvi un gūt no tās ierosinājumus, tātad ir, izrādās, neizbēgams priekšnosacījums īsti pilnvērtīgai un arī laimīgai cilvēcīgai dzīvei un it sevišķi auglīgai garīgai kultūras dzīvei. Instinktīva turēšanās pie savas tautas, ko tomēr vēl vērojam ļaužu vairumā vismaz visās nacionāli viengabalainās zemēs, nav tātad pārdzīvots vecmodīgs aizspriedums, bet ir arī vēl tagad visaktuālākā lieta. Visai raksturīgu gadījumu te nupat min Šveices avīze *Weltwoche* ziņojumā no Londonas: angļu strādnieki negrib atstāt savas vecmodīgās kopmājas, kas ir zem standarta (*slums*), lai pārietu uz moderni izbūvētām viengimenes mājiņām, ko tiem nodod pašvaldība ar izdevīgiem nosacījumiem. Viņi negrib to darīt, jo tad tiem jāatsakās no tās tuvākās kopdzīves ar kaimiņiem, kur tie savstarpēji palīdzēja cits citam vajadzības gadījumā ir materiāli, ir morāli un kas deva pilnskanību visai viņu dzīvei. Šo tuvo kopdzīvi viņi tātad vērtē augstāk par modernām labiercībām. Par šo pašu parādību jau priekš daudziem gadiem rakstīja arī krievu anarchists kņazs Kropotkins.

8. Dialogs ar skeptiķiem

Pret visu nupat teikto daži, varbūt, gribēs iebilst, ka viss tas esot tikai abstrakta prātošana, — teorijā jau tā varot spriest, ka latvieši mums ir tuvākie un labākie cilvēki, praksē turpretim bieži esot citādi: vienam otram sveštautiēši bieži ir bijuši tuvāki un labāki draugi nekā latvieši. Latvieši bieži savā starpā varot būt pilnīgi sveši, auksti, noraidīgi cits pret citu. Bez šaubām, kaut kas tāds atgadās, bet vajadzētu sargāties to pārspīlēt, kā to dara dažreiz gluži personīgos nolūkos, lai izvairītos no kādām nastām, kas

palaiķam tiek prasītas, ja piedalās latviešu sabiedrībā. Gluži lielā gadījumu vairumā latvietis latvietim tomēr būs tuvāks un būs tam simpatiskāks nekā citi, sevišķi svešumā. Daudzināto latviešu nesaticību nevajag pārspīlēt, patiesībā tā nekādā ziņā nav lielāka nekā citu tautu locekļu starpā, — bieži tā ir mazāka, tā ka citas tautas pat apskauž latviešus. Bet arī gadījumos, kur attiecības kādu atsevišķu latviešu starpā nebūtu labas, bet būtu noraidīgas, nelaipnas, skaudīgas, naidīgas, — pat tad tās tomēr ir kaut kas cits nekā pilnīgi aukstā vienaldzība, kas ir normāla no svešo puses. Pat sliktas attiecības starp latviešiem tomēr nekad nav tas pats kā, piem., attiecības starp vietējiem iedzīvotājiem un ieceļotājiem, „maigrantiem”. Latviskās attiecībās, lai arī kādas tās būtu, ir savs īpatnējs spriegums: otram tanīs tuvojas kā latvietim, zināmā mērā viņu saprot, rēķinās ar to kā ar latvieti — kaut arī negatīvi: pat nesaticībā un strīdū viens latvietis ir tuvāks otram nekā kādam savam draugam anglim vai amerikānim.

Te būtu jāņem vērā tas, ko pazīstamais franču rakstnieks un eksistenciālisma filozofs Ž. P. Sartrs vienā no sava galvenā darba oriģinālākām nodaļām saka par otra skatu, proti, ka starp citu tas ir it sevišķi arī „otra skats”, kas veido mūs par to, kas mēs esam. Kad otrs uz mums skatās, mēs kļūstam citādi, un tieši atkarībā no tā, kā viņš uz mums skatās.

Mēs, latvieši, savā starpā, vai tas būtu draudzībā vai naidā, skatāmies cits uz citu kā uz latviešiem, — un tas stiprina mūs mūsu latvietībā, kas vēl apstiprina, cik svarīgi latviešiem būt kopā savā vidē. Citu attiecība pret mums, ko mēs vienmēr intuitīvi apjaužam, integrējas mūsos, kļūst par daļu no mūsu personības. Svešās zemēs vietējie iedzīvotāji skatās uz mums kā uz „maigrantiem”, — un tas it sevišķi tad arī mums liek justies kā tādiem.

Bez tam jāņem vērā tas, ko vācu eksistenciālists K. Jaspers saka par „komunikāciju”, t. i. par to pilnīgo saskarsmi starp dvēselēm, kur tās visā dziļumā atveŗas viena otrai — bieži

cīņā un konfliktā, — un kur vienīgi cilvēks tad īsti pilnīgi arī pats aptveņ sevi un apzinās daudzas savas līdz tam nepazītās iespējas un tā jo pilnīgāk kļūst par to, kas viņš īsti ir, un piepilda sevi. Saprotams, ne jau katra satiksme tautiskā vidē būs šāda komunikācija. Bet tautiskā kopība, man šķiet, ir normālais priekšnoteikums tai, kaut arī, bez šaubām, te var būt izņēmumi. Lai cik intimi draugi mēs kļūtu ar kādu citas tautas locekli, mūsu kopība tomēr nespēj iet līdz iespējami vislielākam dziļumam, — ir kāda siena, pret kuŗu mūsu augošās tuvības prasība atduŗas, un tālāk par to, mēs jūtam, vairs nevaram tikt; ir robeŗas, aiz kuŗām mēs netiekam vairs saprasti, un tad, sprieŗdami pēc analogijas, zinām, ka arī mūs vairs nesaprot. Nemaz nerunājot par eventuālo rases izšķirības nozīmi, šo nepārejamu sienu rada it sevišķi no visagrākās bērņības nākošie un mūsu dvēseles dziļākos pamatos ieslēgtie augšanas iespaidi šai laikā: pirmās vecāku iemācītās attiecības pret apkārtni, pret citiem cilvēkiem, pret fundamentāliem cilvēka dzīves notikumiem, pamācība par labo un ļauno u.t.t., pirmie paraugi, kā jājūt, kā jādomā un kā jāizturas, kas viss izteic kādas vienas, īpatnējos ģeografiskos un vēsturiskos apstākļos auguŗas tautas tūkstoŗgadīgo garīgo mantojumu. Ikvienā tautā zināmi pamatjēdzieni tiek izprasti ne gluŗi tā kā otrā, un arī pamatattiecība pret pasauli ir citāda. Ikvienas tautas garīgā pasaulē valda, var teikt, cita atmosfaira. Tā arī latviskā dvēselē, var teikt, ir citāds gaiss un citāda gaisma nekā citās tautās. Par to mums jau ir uzkrājuŗies neskaitāmi piemēri, un daŗi no tiem jau kļuvuŗi anekdotiski. Bet viss tas, abstrakti izsakoties, atkarājas no fundamentālo juŗanas un vērtēŗanas kategoriju citādības. Var jautāt, piemēram, kādas citas tautas locekļi varētu saprast tādu latvieŗu tautas dziesmu kā:

*Skaista mana brāļa sēta
Par visām sētiņām.
Kupls auga ozoliņis
Pie bāliņa namdurvīm.*

*Strazdiņš dzieda galotnē,
Lakstīgala pazarē.
Retam tādi tīrumiņi
Kā manam bāliņam.*

*Kalnā ievas daiļi zieda,
Lejā strauja upe tek.
Kalnā teku pušķoties,
Lejā balti mazgāties.*

Ir skaidrs, ka tāda attiecība pret pasauli ir sveša industriālīzētas zemes farmeram, kam „skaista sēta” resp. „skaista farma” ir ikviena lauksaimniecība, kas tam ienes skaistu naudas summu.

Kļūmīgākais te ir tas, ka šis fundamentāli atšķirīgais pasaules skatījums dažādās tautās pilnīgi atklājas tikai pamazām, pēc daudziem novērojumiem un pieredzējumiem, bet pirmā brīdī to var arī nepamanīt, jo vārdi, ko lieto lietu un vērtību apzīmēšanai, skan līdzīgi, un tikai stipri vēlāk atklājas, ka tiem ir cits saturs. Sevišķi viegli šo dažādo izpratni nepamana, kad attiecībās ir iejauktas kādas fundamentālas dziņas vai emocijas, kā, piem., mīlestībā. Sekas tam starp citu ir tās, ka, piem., laulības starp dažādu tautu piederīgiem ir biežāk nelaimīgas nekā starp tās pašas tautas locekļiem, — katrā ziņā risks te vienmēr pastāv. Ja kāds tomēr saka, ka ir kādas citas tautas locekļi, kas tam ir tikpat labi draugi, vai pat vēl labāki par tiem, kas nāk no pašu vidus, tad tas palaikam nozīmēs, ka tas, kas tā runā, laikam tomēr attiecībās ar citiem cilvēkiem (un droši vien arī pats ar sevi) piedalās tikai ar savas dvēseles banālāko virspusi, un tā arī draudzībā un mīlestībā viņš laikam tomēr neiegūs visu, ko te var iegūt. Pregnanti rezimējot to, kas nupat tika iztīrīts, var teikt, ka ikvienai tautai kādas citas tautas (un vēl vairāk citas rases) cilvēki — ja neaprobežojas ar gluži paviršām praktiskām un fiziskām attiecībām — ir patiesībā tikpat kā cilvēki no citas pasaules. Psihologi saka,

ka katra dzīvo būtņu suga dzīvo savā īpatnējā vitālā apkārtnē, kaut arī tās atrastos tai pašā mežā vai laukā. Tāpat var teikt, ka arī dažādu tautu locekļi, kad tiem gadās atrasties tai pašā vietā, patiesībā tomēr dzīvo (dažādu elementu izlases un citādas to akcentuācijas dēļ) citā apkārtnē: tie redz, dzird un jūt ko citu.

Praktiskais secinājums no mūsu iztirzājuma varētu būt tas, ka mums jāapzinās savs liktenis: mēs esam iedzimuši latviskā pasaulē, un mums jāpaliek tanī, vai gribam vai negribam. Pat kad mums liksies, ka mēs no tās izgājuši, mēs tomēr vēl būsīm tanī. Katrā ziņā mēs nekad pilnīgi neieiesim kādas svešas tautas pasaulē. Pat ja gribēsim to izdarīt, mēs vienmēr atdursimies pret šķēršļiem, kam netiksim pāri, un šie svešie mums arī vienmēr paliks sveši, vienīgi virspusē mums varēs būt daži saskares punkti, cik tas vajadzīgs praktiskai dzīvei. Bet, ja mēs ar to samierināties, tad drīz mēs viscauri kļūstam virspuses cilvēki, bez dziļuma un tad arī bez dvēseles.

Te varbūt dažs iebildīs, ka viņam tā arī pietiek, ka viņš nemaz nejūt vajadzību būt pārāk tuvu cilvēkiem, bet jo tālāk no tiem, jo labāk, — un kā atbalstu šādam savam mizantropiskam uzskatam tas varētu ņemt kaut vai vācu filozofu Šopenhaueru, līdzīgu uzskatu paudēju, kas labi iederējās viņa vispārīgā pesimistiskā pasaules skatījumā un cilvēku lielā vairuma ļoti zemā vērtējumā. Par cik šāds uzskats dibinās patiesi pārdzīvotā vērtību izjūtā, pret to ar argumentāciju gan neko nevar panākt. Viens redz un izjūt viena veida vērtības, citas mazāk, otrs atkal izjūt tās gluži pretēji. Tā mēs te atdušamies pret kādu fundamentālu faktu resp. dotību, šai gadījumā pret cilvēku vērtības izjūtu daļādību un pretišķību. Pavulgārā valodā jau allaž dzird sakām: vienam patīk viena lieta, citam atkal cita, — lai katrs dzīvo, kā tam patīk. Šādā valodā mūsu atzīmētais fakts tiktu vienkārši atzīts kā tāds, un ar to arī samierinātos. Bet par cik vērtību izjūtas ir fakti, tos var analizēt, diskutēt un atkal pašus vērtēt no kāda augstāka viedokļa. Te vis-

pirms jāsaka, ka šāds vērtību izjūtas fakts nav pielīdzināms tādām faktam, kā, teiksim, kādas granīta klints stabilitātei, tā sakot, no mūžu laikiem. Vērtību izjūtas arī vienā un tanī pašā cilvēkā ir mainīgas, — kas vienā brīdī ir paticis, vēlāk var arī nepatikt, un otrādi. Tās lielā mērā atkarīgas gan no cilvēku vērtību skata paasināšanās, gan notrulināšanās, un te iespējama zināmā mērā arī „audzināšana” (it sevišķi pašaudzināšana), attīstība un progress. Ir cilvēki, kam sākumā nepatīk, piem., vai nu mūzika vai glezniecība, vai dzeja u.t.t. Vēlāk viņu attiecība var radikāli grozīties, un var izrādīties, ka viņu pirmā attiecība atkarījusies no tā, ka viņi sākumā nav zinājuši, kā tuvoties šīm vērtībām, ko ar tām iesākt. Bet vēlāk, vai nu atkarībā no ļabiem skolotājiem vai citiem apstākļiem, šīs vērtības tiem var atklāties, un tie kļūst spējīgi tās saprast un cienīt.

9. Sava likteņa kalšana

Tas lai nu būtu pirmais konstatējums. Nākošais varētu būt jautājums, vai — ja pieņem, ka vērtību atklāsmē, atkarībā no vērtību izjūtas izkopšanas, var paplašināties, — vai tomēr ir kāda nozīme mēģināt sevī un citos attīstīt tautiskās tuvības vērtības izjūtu? No dažādiem iespējamiem augstākiem viedokļiem, no kuņiem var aplūkot šo jautājumu, kā samērā viszīmīgāko un visvieglāk pieejamo varētu izvirzīt cilvēka dzīves pilnības resp. laimes un apmierinātības viedokli. Iepriekšējos iztirzājumos, patiesībā, ir jau mēģināts rādīt, ka nacionālās tuvības vērtība cilvēkam ir tiešām ļoti nozīmīga, — tā var darīt viņa dzīvi dziļāku un pilnīgāku. Atsacīšanās no šīs vērtības saprašanas tātad patiesībā nozīmē, ka ar to cilvēku dzīve tiek padarīta nabadzīgāka. Sevī ieslēgtais cilvēks, kas domā vienīgi par sevi, nekad nav bijis vislaimīgākais cilvēks: tā, laikam, par spīti visiem skeptiķiem un mizantropiem, ir viena no visdrošākām patiesībām jau kopš gadu tūkstošiem — sākot ar Upanišādām un taois-

mu, un Zaratustru, un platonismu, un stoicismu un pat epikurismu, nemaz nerunājot par Kristus mācību. Cilvēks, kas paliek svešs tuvu cilvēcīgu attiecību vērtību izjūtai, atņem sev daudzus iespējamus pārdzīvojumus, kas to varētu pacilāt un darīt tā dzīvi saturīgāku un jēgas pilnāku. Šīs vērtības izjūtas attīstīšana tātad no dzīves pilnības viedokļa varētu būt ikvienam izšķirīgs ieguvums. Tas, kam tās nav, nevar teikt, ka viņš labprāt no tās atsakās. To var pateikt tikai tas, kas zin gan mūsu skeptiķa vai ciniķa vērtības (tās visiem labi pazīstamas) un bez tam vēl citas, ko pirmais nemaz nepazīst. Šo ar plašāku vērtību izjūtu apbalvoto cilvēku spriedums tad arī ir izšķirīgs.

Saprotams, vispārīgu tuvu cilvēcīgu attiecību vērtības atzīmēšana vēl nenozīmē to pašu, ko tautiskās cilvēcīgās tuvības vērtības atzīmēšana. Bet te mēs varam pieņemt, ka tautiskās tuvības vērtības atzišana īsti nozīmē tikai vispārīgās cilvēcīgās tuvības vērtības izkopšanu visizdevīgākos un visapsološākos nosacījumos. Ka tautisko resp. nacionālo attiecību kopšana nepieciešami nozīmē opozīciju un pat naidīgu nostāju pret vispārcilvēcīgo attiecību vērtību, īsti ir tikai pārsteidzīgu vispārinājumu rezultāts daudzos rietumu cilvēkos, kas reiz cietuši imperiālistiska nacionālisma trakošanā. Uz tādu mazu tautu kā latvieši šādu aizspriedumu jau nu nepavisam nevar attiecināt: ir taču skaidrs, ka latvieši nekad nemēģinās uzspiest savu varu visai pasaulei. Bet pie visu šeit iespējamo pārpratumu iztīrīšanas es te nekavēšos, jo tas ir jau darīts citā vietā. Mēs tātad šeit tikai secināsim: ņemot vērā, ka tautiskā tuvība ir tikai vispārcilvēcīgās tuvības veids, tās noliegšana dara cilvēku nabadzīgāku, sašaurina viņa dzīvi un līdz ar to lielā mērā ierobežo visu viņa iespēju un dzīves pilnības realizēšanos. To īsti neviens apzinīgi nevar vēlēties, tas ir kādu ārēju vai iekšēju defektu rezultāts, un varētu būt tikai dabiski, ja tādā gadījumā tiektos to novērst.

Bet var jautāt, kāda nozīme visai šai runāšanai? Vai var cerēt ar to pievērst kādu latvietībai, kas raujas no tās prom?

Ir skaidrs, ka nav tādu argumentu, ar ko kādu varētu pārlicināt, ka tam jāpaliek latvietim, jo tā jau nav prāta lieta. Labākā gadījumā varētu varbūt vienīgi panākt, ka kāds ar prātu, tā sakot, teorētiski, ieskata, ka tā varbūt tomēr būtu laba lieta — palikt savas tautas loceklim. Ja, sekojot šim teorētiskam atzinumam, kaut arī tā iekšējo vērtību vēl neizjustu, viņš tomēr mēģinātu turēties kopā ar latviešiem, piedalīties to sanāksmēs, lasīt latviskas grāmatas un avīzes, tad tas arī būtu augstākais, ko var cerēt pirmā pakāpē. Un tas jau būtu daudz, un ar to arī varbūt pietiktu. Ir jau vairākkārt teikts, ka, ja mēs darbojamies kādas lietas labā, mēs iemīlam to, un, jo vairāk darbojamies un ieliekam sevi, jo vairāk iemīlam: visdrošākais līdzeklis saglabāt latvietību ir iziet uz šī ceļa un darboties tās labā. Tad var notikt, ka zināmā brīdī, bieži atkarībā no kāda īpatnēja momenta, situācijas, jūtas vai domas, tam pēkšņi arī sirds it kā atveŗas, un tas tad ne tikai teorētiski ieskata, bet arī tieši pārdzīvo tautiskās tuvības vērtību, — un tas nebūtu bez analogijas ar to, kas notika apustulim Pāvilam ceļā uz Damasku.

Cik tādu būs, un vai vispārīgi kāds būs, kas izies uz šī „Damaskas ceļa”, to, saprotams, neviens nevar pateikt. Ir jau daudz šķēršļu, kas kavē šo iziešanu. Tā jau prasa kaut ko līdzīgu iekšējam apvērsumam, kaut ko tādu kā vulgāro vērtību tabulu sadauzīšana un jaunu pieņemšana. Un tad, — viss tas ir tik „nemoderns”, tik pretējs visam tam, ko raksta lielās avīzes un ko ļaudis runā ar pilnu muti. Tam pretī ir cilvēka dabas vājība, viņa tieksme iet vieglākos un patīkamākos ceļus un sekot visiem dzīves baudas aicinājumiem. Tam pretī ir arī, kā to atzīmē franču filozofs Gabriēls Marsels, cilvēkā iedzimtā tieksme uz nodevību, uz tā nodošanu, ko tas mīl un atzīst par vērtīgāko un dārgāko. Un tik viegli atrast visādus visai „prātīgus” argumentus tam pretī, — tas šķiet kaut kas pārmērīgi fantastisks, nereāls, — pat ideālistisks, un šī pēdējā kvalifikācija īsti „kārtīgu pilsoņu” sabiedrībā diskvalificē jau gandrīz tikpat kā padomju zemēs.

Bet tomēr ir bijušas un ir tautas, kas pie šādiem „fantastiskiem” uzskatiem turējušas — un tad arī pastāvējušas. Tā principiāli arī latviešiem ir pilnīgi iespējams — arī to drumstalai trimdā — pastāvēt un dzīvot vēl jo ilgi, — ja tie to gribētu vairāk par visu citu. Patiesībā kā atsevišķam cilvēkam, tā palaikam arī tautām visumā gandrīz vienmēr ir tāds liktenis, kādu tie paši sev sagatavojuši, — kas atbilst to raksturam, to dzīves mērķiem un dzīves veidam. Tā jau ir teikts, ka patiesībā neesot tik grūti kļūt bagātam: vajagot tikai pastāvīgi, tā sakot, dienu un nakti par to vien domāt un attiecīgi arī vienmēr darboties. Tā tiešām liktenis ikvienam palaikam ir tāds, kādu tas pelnījis, — tas izpauž viņa garīgo saturu, — un tā tas ir arī tautām. Likteni kā kādu neatkarīgu varu nav ko pelt, — pat tā saucamās negaidītās un nepelnītās nelaimes pārvar un galu galā pakļauj saviem mērķiem tas, kas ir spēcīgs un izturīgs reiz pasāktā ievirzē. Vai mums arī tā būs? Viss galu galā atkarāsies no tās „dzīves filozofijas”, pie kuŗas turēsimies un kuŗa, kaut arī nebūdama vārdos formulēta, atklāj rīcībā, kas ir tas, ko vairāk par visu cienī un mīl.

CĪŅA PAR LIKTENI

1. Stoiskā metode

Rietumu pasaules vēsturē ir bijuši neskaitāmi periodi, kad cilvēki ir daudz cietuši un jutušies nelaimīgi. Tādi periodi ir sevišķi bieži bijuši arī tai antīkā pasaulē, no kuņas atvasināta visa mūsu kultūra un dzīves veids, proti, senā grieķu un romiešu vēsturē. Likdami pamatus visai vēlākai rietumpasaules garīgai dzīvei, grieķi lika arī pamatus metodēm, ar kuņām garīgā plāksnē būtu veicama cīņa pret nelaimēm, kas regulāri piemeklē cilvēci. Īsti visi lielie grieķu filozofi ir vairāk vai mazāk pievērsušies šim uzdevumam, tā it sevišķi Sokrats un Platons. Tomēr pilnīgi noteikti kā savu centrālo uzdevumu to ir izvirzījuši stoīķi, — un pie tiem mēs tad arī gribam šeit vispirms pakavēties. Pirmais viņu pārstāvis Zenons no Kitijas (Kipras salā) radās atkarībā no laikmeta, kad Maķedonijas pasaules imperijai veidojoties, zem tās spiediena viena pēc otras gruva kopā mazās, kopējai politikai nespējīgās grieķu republikas. Jau Aleksandra Lielā tēvs Filips, īstais Maķedonijas varas nodibinātājs, nopostīja veselu rindu grieķu pilsētu un iedzīvotājus nokāva vai pārdeva verdzībā. Aleksandrs iznīcināja pašā Grieķijas centrā lielo Tebu pilsētu ar visiem tās iedzīvotājiem — un vēl daudzas pilsētas Mazāzijā. Viņa pēcteči, rupji kaņavīri, kam nebija vairs Aleksandra respekta pret grieķu kultūru, rīkojas vēl nesaudzīgāk, un pat Atēnas izjuta Maķedonijas

smago roku, tā ka Atēnu brīvības partijas vadītājam Demostenam, lai nepiedzīvotu ko vēl ļaunāku, nācas izdarīt pašnāvību. Tādā kārtā konvulsijas, kas raustīja grieķu pasauli, Maķedonijas imperijai veidojoties un tad atkal arī tūlīnirstot un sadaloties, darīja gan pilsētu, gan atsevišķo cilvēku dzīvi nedrošu, un katru brīdi vajadzēja rēķināties ar nejausībām, kas varēja iznīcināt visu, ko kāds bija uzsācis. Dzīve grieķiem kļuva arī mazāk jēdzīga, jo tiem bija atņemts tas centrs, ar ko bija saistīta visu agrāko grieķu paaudžu dzīve un tās jēga — proti, viņu *polis* — pilsētasvalsts — kas tagad bija zaudējusi patstāvību. Prasība pēc kādiem aizsarglīdzekļiem, pēc kādiem principiem, kuņģos balstīt dzīvi un pasargāt sevi no vienmēr iespējamiem triecieniem un ciešanām, bija liela, un viens no mēģinājumiem apmierināt šo prasību, vismaz intelektuāli attīstītākā tautas daļā, bija stoiķu filozofija. Savu vārdu tā dabūja no tā, ka tās dibinātājs — pusgrieķis, pusfoinīķietis Zenons no Kitijas — savus skolēnus pulcināja Atēnās kādā segtā galerijā, un šādu galeriju grieķi sauca *stoa*. Kopā ar divi saviem tuvākiem pēctečiem, kas darbojās līdzīgos apstākļos trešā gadsimtā priekš Kristus, viņš radīja tā saucamā senā stoicisma mācību. Jaunu ierosmi stoicisms guva, kad apstākļi atkal strauji pasliktinājās, veļoties pāri Grieķijai romiešu iekarojumu otrā gadsimtā pr. Kr. Tad uzplauka jauns stoicisma virziens, t. s. vidējais stoicisms ar Panaitiju un Poseidoniju priekšgalā. Līdzīgos kritiskos apstākļos izveidojas jaunākais stoicisms, proti, kad bruka Romas republika un smagos pilsoņu kaņķos un varmācībās dzima Romas ķeizarsvalsts. Šī jaunākā stoicisma pārstāvji pieder jau mūsu ērai, un vispazīstamākie no tiem, kuņģu grāmatas saglabājušās arī līdz mūsu laikmetam, ir Seneka (Nerona skolotājs, kam vēlāk vajadzēja mirt pašnāvībā pēc sava bijušā skolēna pavēles), Epiktets (romiešu verdzībā nokļuvis grieķis) un ķeizars Marks Aurēlijs, otrā gs. pēc Kr.

Stoiskā filozofija, atkarībā no savas ilgās pastāvēšanas un neskaitāmām polemikām, ir izveidojusies ļoti plaša (senā

stoicisma pārstāvis Chrisips viens pats sarakstījis vairāk par tūkstoš rakstu), tā aptver gan fiziku (īsti kosmoloģiju), gan loģiku, gan ētiku, — bet galvenais, kā dēļ viss ir, ir tomēr ētika (paši stoiķi mēdza teikt, ka loģika ir kā olas čaumala, fizika — kā tās baltums, bet tās dzeltenums ir ētika). Mēs tāpēc šo čaumalu nemaz nepieminēsim, baltumam tik tikko pieskarsimies, bet pievērsīsimies tikai „dzeltenumam”, gan arī to atstādami neizsmeltu visā tā plašumā, bet atzīmējot tikai galveno. Ir katrā ziņā iemesli pakavēties pie šīs filozofijas, jo senatnē izglītotās šķirās tā aizstāja reliģiju, stipri ietekmēja gan vēlākos romiešu likumus, humanizēdama tos, gan visu dzīvi. Tai bija arī ārkārtīgi ilgs mūžs: no senatnes cauri viduslaikiem līdz pat jaunākiem laikiem, — un pat mūsdienās tā nav mirusi, jo vairāk tādēļ, ka daudz kas no tās ir pārgājis arī kristietībā, un (dzīves apstākļi allaž arī vēl tagad attaisno tās pastāvēšanu. Tiešām, tās nodoms īsti jau ir bijis būt cilvēkiem grūtos dzīves apstākļos it kā par cietiem gliemeža vākiem, ar ko tas varētu pasargāt sevi pret ārpusaules uzbrukumiem, — un daudzos gadījumos tā, šķiet, arī panākusi cilvēka pasargāšanu no ievainojumiem. Aplūkosim, kā tā šo uzdevumu veikusi.

Kā atvase no sokratiskā celma stoiskā filozofija gribēja dibināties prātā un tad arī pieredzē. Prāts un pieredze pēc visas senatnes domām atklāj, ka pasaulē, ja to aplūko visumā, un tā it sevišķi no kosmografiskā viedokļa, valda nevis chaoss, bet kārtība, jo tā ir *kosmos*, t. i. krāšņs sakārtojums. Bet šāds krāšņs sakārtojums neatvairāmi norāda, ka pasaulē valda prāts, ko var saukt arī par Dievu. Par cik pasaule ir lielāka par cilvēku, par tik arī pasaules prātam resp. Dievam jābūt varenākam un pilnīgākam par cilvēku. To vajag izprast kā pilnīgu garu (ko stoiķi gan iedomājas kā tādu, kas sastāv no sevišķi smalkiem atomiem, līdzīgiem ugunij), un mūsu minētie jaunākie stoiķi pienāk pavisam tuvu kristietībai, slavēdami Dieva vizināšanu, varenību un labvēlību pret pasauli. Pasaulē valda „providence” (dievišķīgā paredzēšana), viss tanī ir Dieva iekārtots un noteikts, un viss

tāpēc ir labs, — vismaz, par cik cilvēks seko Dieva noliktai kārtībai un nesaceļas pret to. Pirmais stoiķu priekšraksts tāpēc ir „dzīvot saskaņā ar dabu”, t. i. ar dabā saskatāmo un Dieva nolikto kārtību tanī, nekādā ziņā nesaceļoties pret to. Atzīt šo kārtību pasaulē mēs spējam ar mūsu prātu, jo tas, būdams atvase no Dieva prāta, ir radniecisks tam. (No šejienes, starp citu, tad nāk stoiķu mācība, ka visi cilvēki ir būtiski līdzīgi un tāpēc arī pret visiem jāizturas humāni).

Bet vai prāts nerāda arī visādus trūkumus pasaulē — slimības, kroplības, netaisnības, morālas un fiziskas ciešanas? Par šīm lietām mums tomēr nav tiesības izteikt galīgu spriedumu: mums jāatzīst mūsu prāta aprobežotība, — un tas nozīmē, ka mēs nedrīkstam kaut ko galīgi apzīmēt kā ļaunu, jo, lai to drīkstētu, būtu jāspēj aptvert pasauli kā visumu gan telpā, gan laikā: mēs nevaram zināt, vai tas, kas mums šķiet ļaunums, galu galā kādam augstākam un tālākam skatam neatklājas kā līdzeklis kaut kam pilnīgākam un labākam; piem., ja mēs gaužamies par kādas iekārtas netaisnību, var izrādīties, ka tā dod ierosinājumu tautai sacelties pret to un nodibināt labāku kārtību, — vai ja kāds želojas par kādu sava ķermeņa vājību vai kroplību, tas varbūt vēlāk glābj viņu no līdzdalības kaņā un no nāves, un tmldz.

Bet galvenais gudrā cilvēka uzdevums ir mācēt pareizi novērtēt lietas, mācēt šķirt istās vērtības no neīstām. Īsta vērtība būs lietām, kas vērtīgas jau no dabas, ir tātad Dieva noteiktas; neīsta tām, kam vērtību šķitumu rada vai nu vulgārie pūļa uzskati vai iekāres un kaislības, kas aptumšo prātu. Sekojot šķietamām vērtībām, notiek novēršanās no dabas, tas nozīmē — līdz ar to no Dieva prāta, no Dieva nolikuma, — un tad nav brīnums, ka kā sods tam seko, vai vismaz katru brīdi var sekot, ciešanas, tiklīdz mums šīs neīstās, bet aplami iekārotās vērtības tiek atņemtas. Galvenais ir — dzīvot saskaņā ar dabu, tas ir laimes un apmierinātības nosacījums. Tā arī tad Seneka nerimstas atkārtot: „Laimīgs ir, kam ir pareizs spriedums; laimīgs ir, kas ir apmierināts ar apstākļiem, lai kādi tie būtu, — laimīgs

tas, kam prāts atzīst viņa stāvokli par labu.” Vārdu sakot, viņam „dzīvot laimīgi un dzīvot saskaņā ar dabu ir tas pats.” (*Par laimīgo dzīvi*; 6, 7.) Tāpat arī vēstulēs Lucilijam viņš raksta: „Neuzlūko nekad par laimīgu nevienu, kuŗa laime atkarīga no ārējiem apstākļiem. Tas balstās uz drūpošām lietām, kuŗš dibina savu laimi uz kaut ko, kas nāk no ārienes; ikviens prieks, kas ienācis no turienes, arī aizies turp atpakaļ.”

Bet spilgtāk un pregnantāk nekā sausais romietis šīs domas izteic inspirētais grieķis Epiktets. Savu slaveno *Rokas grāmatu*, kas gadsimteņiem ilgi ir bijusi „pagalvja grāmata” daudziem ievērojamiem vīriem un pat ķēniņiem, viņš iesāk ar šādu rindkopu: „Dažas no lietām ir mūsu varā, citas nav. Mūsu varā ir mūsu domas, mūsu cenšanās, mūsu iekāres, mūsu naidi, — vārdu sakot, viss, par ko nosakām mēs paši. Nav mūsu varā mūsu ķermenis, mūsu īpašums, mūsu labā slava, mūsu sabiedriskais stāvoklis, vārdu sakot — viss tas, par ko mēs nenosakām. Lietas, kas mūsu varā, ir pēc dabas brīvas, neierobežotas, neaizkavētas. Tās, kas nav mūsu varā, ir nedrošas, verdziskas, ierobežotas un pieder kam citam. Apzinies tāpēc, ja tu iedomājies kā brīvu to, kas nav brīvs, un kā piederošu tev to, kas tev nepieder, ka tad tu būsi aizkavēts, būsi samulsināts un vaimanāsi; tu būsi nemierā kā ar dieviem, tā ar cilvēkiem. Ja, turpretim, tu atzīsi par savu vienīgi to, kas tiešām ir tavš, bet par piederošu citiem to, kas arī tiešām pieder tiem, — tad neviens tevi nekad nepiespiedīs, neviens tevi neierobežos, tu nebūsi nemierā ne ar vienu un tu nevienu nevainosi, tu nedarīsi neko pret savu gribu, neviens tev nedarīs sāpes, tev nebūs neviena ienaidnieka, jo neviens tev nevarēs nodarīt nekāda ļaunuma... Pūlies tāpēc, lai tu spētu ikviena skaudra šķituma priekšā teikt: ‘Tu esi tikai šķitums un nepavisam ne tas, kas tu šķieti esam.’ Un tad pārbaudi to pēc tikko izteiktiem priekšrakstiem, un galvenā kārtā pēc šī: vai tas pieder pie lietām, kas ir tavā varā, vai nē; un, ja nē, tad saki, ka tas tev nav nekas.” Visām lietām, ar ko mēs saskaramies, jāno-

skaidro to īstā daba. „Ja tev patīk māla krūze, tad saki sev, ka tā ir māla krūze, kas tev patīk, — un tad, kad tā saplīsis, tu tāpēc nesamulsīsi. Ja tu skūpsti savu sievu vai bērnu, tad apzinies, ka tu skūpsti būti, ar ko var notikt visas cilvēciskās nelaimes, un tad tu nebūsi satriekts, ja viens vai otrs no tiem nomirst.” Un tāpat nevienu no lietām, kas nav mūsu varā, nevajag uzlūkot par pretīgu, jo „ja tu uzlūkosi kā pretīgu slimību, vai nāvi, vai nabadzību, tu būsi nelaimīgs”. Galu galā cilvēkus uztrauc ne tik daudz pašas lietas kā uzskati par tām. „Nāve, piemēram, pati par sevi nav briesmīga, — citādi tā būtu likusies tāda arī Sokratam. Bet bailes rada uzskats, ka tā ir briesmīga.” Tāpēc: „Kad esam aizkavēti vai satraukti, vai ciešam, nevainosim nekad citus, bet sevi pašus, t. i. mūsu uzskatus. Tā ir neizglīto-ta cilvēka pazīme — vainot par savām nelaimēm citus. Cilvēks, kas jau sācis izglītoties, vainos sevi pašu; cilvēks, kas pilnīgi izglītoties, nevainos ne citus, ne sevi.” Cilvēkam vienmēr jābūt gatavam uz visu. Tam jāizturas kā ceļotā-jam kuģī, kas piestāties malā. Tas var iziet krastā, lai dabūtu ūdeni vai pakavētu laiku, palasot kādu gliemežvāku vai sīpolu, bet tā domām vienmēr jābūt pievērstām kuģim un tam jāvēro, vai kapteinis to nesauc, — un, ja sauc, tad tam jāatstāj visas šīs lietas, lai tas netiktu iemests kuģī, saistīts kā aita. Tāpat dzīvē, ja cilvēkam sīpoliņa vai gliemežvāciņa vietā piešķirta sieva vai bērns, tad pret to nav iebildumu; bet, kad kapteinis sauc, tad viss tas jāatstāj, neskatoties at-pakaļ. Cilvēkam vienmēr jāatceras, ka viņš ir aktieris tādā drāmā, kāda tās autoram patikusi. Ja īsa, tad īsā, ja garā, tad garā. Ja tam patīcis, lai tas spēlētu nabagu, vai kropli, vai ministru, vai vienkāršu cilvēku, — tad lai tas pūlas no-spēlēt savu lomu dabiski. Jo viņa uzdevums ir labi nospēlēt piešķirto lomu, — izvēlēt to izvēl cits. Tāpēc lai nāve un trimda, un visas citas lietas, kas šķiet briesmīgas, ir pastāvīgi viņa acu priekšā, it sevišķi nāve, — un tad tas nekad ne-pievērsīsies nekrietnām domām un arī pārāk karsti neilgo-sies ne pēc kā. Bet pāri visam Epiktets nepagurst mācīt, ka

jāšķir mūsu īstais es un tas, kas tam pieder, no tā, kas nav viņš un gar ko tam nav nekādas daļas. „Slimība”, saka viņš, „ir traucēklis ķermenim, bet ne mūsu izšķiršanās spējai. Klibums ir traucējums kājai, ne tev pašam, — un tā saki par ikvienu nepatīkamu lietu, kas atgadās, — un tu atrādīsi, ka tā, varbūt, ir traucējums kaut kam citam, bet ne tev pašam.” Beidzot minēsim vēl vienu izšķirīgu viņa pamācību. „Ja tu redzi kādu raudam bēdās, vai nu tāpēc, ka viņa dēls ir aizceļojis vai nomiris, vai tāpēc, ka viņa veikals izputināts, piesargies, ka tevi neaizrauj šķitums, bet padomā savā prātā un saki: „Tas nav gadījums pats par sevi, kas dara nelaimīgu šo cilvēku, jo citu tas nedara tādu, bet uzskats par to. Tāpēc, cik tālu te noder vārdi, nekavējis darīt tam patīkšanu un, ja vajadzīgs, vaimanā pat līdz ar viņu, bet tikai sargies vaimanāt arī savā sirdī’.”

Ar to, kas teikts, stoiskā pozīcija cīņā pret nelaimi, šķiet, varētu būt pietiekami raksturota. Īsumā to varētu rezimēt, sakot, ka tā izteicas prasībā iznīcināt paša individuālo ego-centrisko gribu un pakļaut to notikumu norisei, pieņemot, ka viss, kas notiek, ir Dieva gribas izpausme. Cilvēki cieš tāpēc, ka notikumi iet pret viņu vēlēšanos un gribu, un tie tad izjūt, it kā liktenis būtu varmācīgs pret tiem. Nelaiemes pārdzīvojums stoiķu izpratnē īsti nav nekas cits kā opozīcija starp to, ko cilvēks grib, un to, ko viņš var. Ja viņš spētu piepildīt visu, ko grib, tad šī opozīcija un nesaskaņa, šķiet, zustu un cilvēks būtu apmierināts, jo notikumi un griba būtu, tā sacīt, pielīdzināti, notikumi būtu pakļauti gribai. Bet, ja nu tas nav vienmēr iespējams — un tieši tā tas ir cilvēka gadījumā, ja ir notikumi, ko, normāli, cilvēks negrib (piem., nāve, slimības u. c.), bet kuņus tas tomēr nevar pakļaut savai gribai un pārveidot? Opozīcija starp gribu un notikumiem tieši vissvarīgākos gadījumos nav iznīcināma, pakļaujot notikumus gribai, citiem vārdiem — visas nelaimes šādā veidā nav pārvaramas. Meklētās laimes nosacījums tomēr paliek, ka starp gribu un notikumiem jābūt saskaņai. Tad loģiski paliek tikai viena izeja: pakļaut

gribu notikumiem, — un tā ir autentiskā stoiskā pozīcija. Viņu priekšrakstus var savilkt kopā vienā: Tev jāsaka „jā” par visu, kas ar tevi notiek. Tu zaudē mantu? Tev jāsaka: Tas ir labi, to tieši es gribēju. Tu saslimesti? — Tam es piekritu. — Tev nomirst bērns? — Arī tam es piekritu. — Teiks, ka tas nav iespējams, ka tas iet pāri cilvēka spēkiem un ka tā būs sevis apmānīšana — teikt „jā” un „es gribu to” arī vissmagākos pārbaudījumos. Stoiķi atzina, ka tas tiešām ir ļoti grūti un ka tāpēc viņu ideāla piepildījums — stoiskais „gudrais” — laikam nekur nebūs pilnīgi realizēts, bet būs gan iespējama tikai tuvošanās šim ideālam. Un šī tuvošanās var notikt tikai pamazām — ar pūlēm, ar sevis disciplinēšanu, ar sevis vingrināšanu grūtību panešanā, ko grieķu vārdā sauks par askezi. Stoiķis cīnīsies, lai sevi neizlutinātu ar ērtībām, lai netīksminātos baudās, lai nekungstētu un nevaidētu ciešanu gadījumos. Mēs zinām par ķeizaru Marku Aurēliju, ka, būdams vēl vārgs zēns, viņš tā aizrāvis ar stoisko filozofiju, ka mēģinājis rūdīt sevi, guļot uz kailas zemes un plāni sedzoties, tā ka māte tikai ar pūlēm varējusi pierunāt viņu ieturēt savam veselības stāvoklim kaut cik vairāk piemērotu dzīves veidu. Katrā ziņā mēs zinām, ka daudzos atsevišķos gadījumos šai stoiskai askezei tomēr ir bijuši ievērojami panākumi, — kritiskos brīžos daudzi no tās pārstāvjiem ir izrādījuši lielu aukstasinību un bezbailību gan nāves, gan spīdzināšanas priekšā. Stoiķu dzīves veids īsti bija visai tuvs spartiskam dzīves veidam, un tā šķiet, arī uz tiem varētu attiecināt zobgaļu izteicienus par spartiešiem: tie esot tik bezbailīgi un vienmēr gatavi mirt kaujā tāpēc, ka dzīve tiem esot sliktāka par nāvi!

Bet, lai kā tas būtu, galvenais iebildums, kas te uzmācas ir, ka šāda filozofija, šķiet, ved pie pilnīga kviētisma, t. i. pie pasīvitātes, pie atrašanās no sabiedriskas un politiskas darbības, — un līdz ar to pie kultūras pagrimšanas, — vismaz ne pie tās uzplaukuma. Stoiķi tam tomēr nepiekrīst. Tie atrada dialektiskus līdzekļus, kā saskaņot savus uzskatus par „dzīvi saskaņā ar dabu” resp. par „piekrišanu visam,

ko Dievs lēmis", ar visai enerģisku un cieši konsekventu sabiedrisku un politisku aktivitāti. Romiešu ķeizarvalsts laikā tieši daudzi ievērojami valstsvīri piederēja pie šīs filozofijas sekotājiem, un tā ne tikai nepadarīja tos par pasīviem visa, kas notiek, pieņēmējiem, bet — gluži otrādi — par aktīviem cīnītājiem un pienākuma izpildītājiem līdz galam gan politiskā, gan tieši militārā laukā. Tā mēs redzam, ka pat Marks Aurelijs — šis maigais un miermīlīgais cilvēks — nevairās atstāt uz daudziem gadiem Romu un tās ērtības, lai dotos ziemeļu mežos un purvos un cīnītos uz dzīvību un nāvi ar nikniem barbariem, kas draudēja pārraut Romas imperijas ziemeļu robežas aizsargvalni, ielauzties Itālijā un iznīcināt tās ziedošo kultūru.

Iespēju saskaņot šādu aktīvu rīcību ar visa pieņemšanas tezi tiem deva atzinums, ka mūsu prāts ir daļa no dievišķīgā prāta un ka tāpēc arī mēs paši, sekojot prātam, varam atzīt, kas īsti ir „saskaņā ar dabu” un kas nav: galu galā ne viss, kas notiek pasaulē, ir saskaņā ar dabu, jo „daba” īsti nozīmē dievišķīgo prātu un to, ko šis prāts ir nolēmis. Cilvēkam ir zināma patstāvība un brīvība, un tas spēj arī spert soļus un rīkoties pretī šai augstākai dabai. Tādā gadījumā tam, kas spēj šo augstāko dabu atzīt, ir pienākums cīnīties pret tās sakropļošanu un realizēt tās īsto būtību: katrā ziņā šī griba cīnīties pret to arī ir iekšēja dotība, un tā jāpieņem un jādara, ko tā prasa. Vai galu galā te tomēr nav jānonāk pretrunā ar kādām citām mācības fundamentālām tezēm, ir īpašs jautājums, kam mēs šeit nepievērsīsimies. Katrā ziņā ir fakts, ka stoicisms romiešu izpratnē bija sevišķi enerģiskas, neatlaidīgas un bezkompromisa aktivitātes filozofija. Sevišķi aktīvi tie bija juridiskā laukā, — un te tie labvēlīgi ietekmēja likumdošanu, jo, kā jau teikts, atzīdami, ka visos ir tā pati Dieva gara dzirksts, tie bija lieli kosmopolīti un tā uzlaboja gan svešnieku, gan it sevišķi vergu juridisko stāvokli.

Bez tam tiem ir vēl viens nozīmīgs nopelns garīgās kultūras laukā. Ja arī jau kiniķi bija gājuši līdzīgā virzienā,

tie tomēr bija stoiķi, kas sevišķi spilgti izcēla cilvēka iekšējā noskaņojuma nozīmi. Vai cilvēks būs laimīgs vai nelaimīgs, vai viņš būs bagāts vai nabags, īsti atkarājas nevis no ārējiem apstākļiem, bet no viņa garīgās attīstības, — no tā, kas viņš būs kā cilvēks. Ārējās mantas, gadījumu vairumā, pašas par sevi nav nekas, — tās kļūst par vērtībām tikai atkarībā no virziena, kādu gūs mūsu iekāres un vēlēšanās. Daudzos gadījumos ārējā manta cilvēkam ir tikai par postu, proti, kad viņš kļūst par tās vergu un zaudē savu iekšējo brīvību. Kā tas notiek, to spilgti rādīja mūsu citējumi no Epikteta: cilvēks var tā saistīties ar ārējām lietām, ka, zaudējot tās, kļūst nelaimīgs; tad viņš vairs nav atkarīgs pats no sevis, bet no kaut kā cita, un tas nozīmē brīvības zaudēšanu. Viss stoicismā īsti ir vērsts uz šīs iekšējās brīvības saglabāšanu, kas viņiem izteic galveno līdzekli visu nelaimju pārvarēšanai. Viņi arī sen pirms Ruso un eksistencialistiem norādīja uz vienu no galveniem cēloņiem, kas noteic aplamu vērtību pielūgšanu: tās viņiem ir it sevišķi „ļaužu valodas”, t. i. maz attīstītās ļaužu masas spriedumi un paraugi.

2. *Kristīgā dziedniecība*

Ar to mēs būtu skicējuši galvenos momentus stoicisma mācībā, kas mūs šeit interesē, bet jautājumu, vai tanī arī mūsu laikos viss mums pieņemams, mēs tūlīņ vēl nediskutēsim, bet atstāsim vairāk uz beigām. Katrā ziņā stoicisms tai veidā, kā to bija prezentējuši Seneka, Epiktets un Marks Aurēlijs, deva, kā mēs to jau atzīmējām, gadu simteņiem ilgi ļoti spēcīgu morālu atbalstu dzīves grūtību panešanā nopietnajām intelligences aprindām līdz pat jauno laiku sākumiem. Citādi bija ar plašajām tautas masām. Tām šī mācība bija par „augstu”, par komplicētu, par abstraktu. Tās tāpēc senajos laikos meklēja veldzējumu savām ciešanām galvenā kārtā daudzajos no austrumiem nākušos misteriju kultos, kas visi palaikam solīja kā kompensāciju par

grūtībām un neveiksmēm šai dzīvē labklājību nākamajā dzīvē pēc nāves, — un pie tam palaikam par „lētu cenu”: pietika būt ievadītam resp. iesvētītam šinīs misterijās, piedalīties to sakrālajās ceremonijās un izpildīt zināmus ārējus priekšrakstus; par kādu iekšēju piedalīšanos tanīs, par „sirds pārveidošanos” nebija runas. Viss tas tad uzspieda tām sek-lības zīmogu, un ļaudis pilnīgi neapmierināja. Kad radās kristīgā mācība, kas bija daudz dziļāka, prasīja vairāk, bet arī deva vairāk, tad tā ar laiku uzvarēja visus agrākos sāncensus un kļuva par galveno patvērumu bēdās it sevišķi arī plašajām tautas masām. Tiešām, ja ņemam to tās pilnīgi izveidotā un konsolidētā veidā viduslaikos, tad tā reprezentēja, šķiet, vislielāko atbalstu, kāds cilvēkiem kādreiz bijis visu nelaimju un ciešanu pārvarēšanai.

Lai to aptvertu, pietiek jau tikai atzīmēt galveno, ko tā sniedza. Vispirms var minēt, ka tanī ietvērās jau centrālā stoicisma teze, kas lika viegli panest visas likstas, proti, ticība, ka viss, kas notiek, notiek pēc Dieva prāta, ka visam tātad ir jēga, ka netaisnība ir tikai šķitums, ka kompensācija ir droša — ja ne šeit, tad nākamā dzīvē pēc nāves. Šie solījumi par kompensāciju, it sevišķi pēc nāves, bija saistīti ar nosacījumiem — dzīvi saskaņā ar reliģijas priekšrakstiem. Bez šaubām, visus tos cilvēkam bija grūti, pat neiespējami izpildīt, to atzina jau pati baznīca ar mācību par iedzimto grēku. Bet te tad glābiņu nesa „labā vēsts” par Kristu kā pestītāju, kas ar savām ciešanām un nāvi izpircis cilvēku grēkus. Viņa vārdā tad baznīca uzņēmās jau šai dzīvē piedot šos grēkus pēc grēksūdzes un grēku nožēlošanas. Par cik šī grēksūdze tika izteikta priesterā priekšā un nāca no sirds, tā veica ārkārtīgi nozīmīgu dvēseles dziedniecību — psihoterapiju, atbrīvojot dvēseli no smagām nastām, saspīlējumiem un sastrēgumiem, un tā darīja dzīvi gaišāku un vieglāku. Par cik cilvēkam līdz ar to bija zināmā mērā atļauts krist grēkos, par tik viņam nevajadzēja dzīvot tai smagajā askezē un saspīlējumā, kāds bija stoiķu liktenis. Nāca vēl klāt, ka bija iespēja zināmā mērā aktīvi izteikt

un realizēt savu ticību labos darbos un kā allaž, kad darbojas ideālu vārdā, ar to padarīt to dziļāku, reālāku un spēcīgāku: viduslaiku atstātie lielie pieminekļi, it sevišķi katedrāles, ir palaikam šādu pēc savas ticības aktīvas apstiprināšanas alkstošu cilvēku darbu augļi. Liela nozīme bija arī ticībai, ka sakramentos notiek pieskaršanās dievībai, kas tā paliek ne tikai transcendentā dzīves jēgas un taisnības garantētāja, bet reizē kļūst arī immanenta pasaulei un dzīvei. Beidzot nevarēja palikt bez iespaida arī pati grandiozā baznīcas uzbūve, tās ārējais spožums, tās hierarchizētās organizācijas diženums, kuŗas augšgalā stāvēja, tā pieņēma, pats Kristus vietnieks šeit zemes virsū. Viss tas ietina dzīvi lielā garīgas drošības atmosfērā; garīgās esmes reālītāti visi, tā sacīt, ieelpoja sevī, tās eksistence bija, šķiet, tik pārliecinoši droša, ka nevienam, likās, nevarēja būt par to šaubu, — tā viduslaiku ziedu laikmetā bija visevidentākā lieta un nevarēja nemaz tikt diskutēta.

3. Reforma un kalvinisma ienesīgais askētisms

Bet visi veidojumi, kuŗu uzbūvei pieliktas arī cilvēku rokas, ar laiku kļūst padoti korrupcijai un pagrimšanai. Un tā notika arī ar viduslaiku vienoto baznīcu. Viens no galveniem iemesliem starp citu bija milzīgais ekonomiskais uzplaukums Itālijā un citās zemēs 15. g. s., sakarā ar jauno zemju atklāšanu un tam sekojošo rūpniecības un tirdzniecības attīstību. Itālijā saplūda lielas bagātības, dzīves greznība sasniedza augstu pakāpi, un viss tas aizrāva sev līdz pasaulīgās dzīves baudas virpulī arī augstus baznīcas kungus. Plašākās tautas masās, kā allaž, šī augstā konjunktūra atbalsojās nelabvēlīgi: zemnieki — lai dotu vairāk līdzekļu muižnieku plašākai dzīves baudas iespējai — tika apspiesti vēl vairāk, un tā mēs redzam, ka visu 15. g. s. visā Vācijā pastāvīgi notika te vienā, te otrā vietā zemnieku

nemieri. Bieži bija arī protesti pret augstākās garīdzniecības dzīvi, un no visdažādākām pusēm izvirzījās dažādi reformu projekti, bet bez panākumiem. Stāvoklis visumā bija analoģisks tām krīzēm, kas antīkā pasaulē lika periodiski atjaunoties stoicismam, lai pielāgotos kādiem jauniem apstākļiem un remdinātu arī tanīs cilvēku ciešanas. Tā arī jaunās ēras cilvēkiem viņu mierinājums un balsts dzīves panešanā bija satrunējis un kļuvis nedrošs, prasīja atjaunošanos. Šo atjaunošanos un reformu plašākos apmēros beidzot izdevās panākt Luteram. Atstājot pie malas jautājumu par reformas teoloģisko nozīmību, var teikt, ka viņa panākto pretinieku „frontes pārrāvumu” noteica it sevišķi četri faktori: Romas garīgā prestiža sarukums, tautas nemiers ar dzīves apstākļiem Vācijā, vācu firstu griba atrauties no Romas aizbildniecības un, beidzot, Lutera paša ārkārtīgā ticība savai lietai, viņa milzīgais temperaments, enerģija, izturība un sprediķotāja spējas.

Jautājums, kas mūs šeit interesē, ir: kādā mērā viņa reforma pastiprināja vai pavājināja cilvēkiem garīgo atbalstu viņu nelaimēs? Var droši pieņemt, ka vismaz sākumā, it sevišķi, kad vēl notika cīņa, kad visas domas un visu dzīvi vajadzēja koncentrēt reliģijas virzienā, cilvēki guva lielāku gandarījumu no reformētās ticības nekā no iepriekšējās viduslaicīgās, kas bija jau lielā mērā mechanizējusies, sastingusi rituālā un ārējā darbībā, kuņai vairs neatbilda iekšējs pārdzīvojums. Luterisms turpretim ar savu tezi, ka vienīgi ar ticību un Dieva žēlastību (*sola fide, sola gratia*) iegūstama pestīšana, prasīja šī iekšējā pārdzīvojuma padziļināšanu un visa koncentrāciju tajā kā ticības izpaudumā. Visumā Lutera bija konservatīvs un mēģināja atiet iespējami maz no agrākā parauga, — viņš vēl ilgu laiku cerēja panākt vienošanos ar Romu, — ārējo atšķirību vēlāk īsti padziļināja tikai viņa pēcteči. Ja no vienas puses reliģijas psihoterapiskā ietekme tika pavājināta ar personīgās grēksūdzes atmešanu, tā tika pastiprināta ar dziedāšanu un mūzikas ieviešanu baznīcā. Tāpat, ja reliģijas ārējā izpausme labos darbos tika pār-

nesta otrā vietā un tā, eventuāli, reliģiskā pārdzīvojuma spēcīnāšana apdraudēta, tad, no otras puses, ieteikums pievērsties tieši Svēto rakstu, sevišķi Jaunās derības lasīšanai varēja atkal spēcīnāt to, padarot iekšķīgāku. Var pieņemt, ka zināmam cilvēku tipam, varbūt it sevišķi ziemeļnieciskajam, šī iekšēji vērstā reliģiozitāte bija vairāk piemērota, — dienvidnieciskajam turpretim atkal vairāk eksteriorizētais veids. Galvenais risks tomēr pastāvēja faktā, ka cilvēks tika vairāk atraisīts no baznīcas nekā agrākos laikos, piecēja ticībai tika individuālizēta un individam dota lielāka brīvība. Tas gan tika darīts, lai viņš visu savu dzīvi (un ne tikai brīžus baznīcā) centrētu reliģijā un tā visu to sanktificētu, bet te nu iznāca tā, ka indivīds šo brīvību gan pieņēma un sākumā, varbūt, arī izlietoja, kā reformatori bija domājuši, bet drīz tomēr atklājās, ka tā tika izmantota galvenā kārtā, lai attālinātos no reliģijas un pakļautu to citiem mērķiem; tā gala rezultāts reformācijai bija tieši pretējs tam, ko gaidīja, proti — jo lielāka dzīves sekulārizēšanās un morālā balsta zaudēšana reliģijā.

Sevišķi zīmīga te ir kalvinisma vēsture un tā ietekme dzīvē. Kalvinisms no zināma viedokļa nebija nekas cits kā Lutera reformu, kuņām tas pārmeta palikšanu pusceļā un vēl tuvu katolicismam, īstenošana līdz galam. Ja luterānisms ir zīmīgs vācu emocionālajam garam un it sevišķi paša Lutera dvēseles vētrām, tad Kalvina mācība bija īsts franciskās racionālītes, loģiskuma un bezbailīgu striktu konsekvencu produkts. No viedokļa, kas te mūs interesē, viszīmīgākais moments kalvinismā ir tā predestinācijas mācība. Var pieņemt, ka no psiholoģiskā viedokļa šī mācība — kuņai deva ierosmi jau apustulis Pāvils un tad it sevišķi baznīcas tēvs Augustīns — ir atbilde tieši uz mūsu jautājumu — kā tikt pāri daudzajām cilvēku dzīvē sastopamām nelaimēm un netaisnībām? Dažādu kristīgo konfesiju mācītāji daudzo bieži satriecošo un šķietami nepelnīto nelaimju gadījumos atbild palaikam ar klasisko teicienu, ka Dieva prāts ir augstāks par cilvēka saprašanu; mēs viņa lēmu-

mus nevaram saprast, bet jāpieņem vienīgi, ka tas, kas noticis, ir noticis ar Dieva ziņu, un tam arī jābūt pēdējam apmierinājumam. Bet, ja šo atbildi konsekventi izdomā līdz galam, tad nevar pieņemt, ka Dieva lēmums ir pieņemts tikai tai brīdī, kad kāds notikums norisinās. Tas atbilstu gan varbūt cilvēku valdnieku paradumam, kas, nespējami lietu norisi paredzēt, pieņem savus lēmumus tikai tad, kad apstākļi to prasa un priekšnoteikumi lēmumam jau realizējušies. Dievam šādas apstākļu nobriešanas nevajag, jo viņš jau, tā sakot, pēc definīcijas visu zin iepriekš un ir arī visvarens, un viņa lēmumi ir tāpēc jāuzlūko par pieņemtiem jau kopš mūžības. Tas nozīmē, ka, ja kāds dzīvē ir nelaimīgs vai noziedzīgs, tad tas ir bijis nolemts. Bet, ja viss ir nolemts viņa laicīgā dzīvē, tad nolemts ir arī viņa liktenis pēc nāves. Tā cilvēka liktenis ir izlemts jau sen priekš viņa piedzimšanas: viņš nāk pasaulē, būdams jau iepriekš apzīmogots vai nu pazudināšanai ellē kopā ar lielāko cilvēku masu, vai piepulcināšanai nelielajam izredzēto svētlaimīgo pulciņam. Un te nekas nav darāms — cilvēka nopelni te nespēj neko grozīt. Ar to mēs pieskaņamies momentam, kas ir svarīgs teoloģiskā skatījumā: no šī viedokļa, acīm redzot, predestinācijas mācība ir tikai ekstrēmā konsekvence luteriskai tezei, ka cilvēka liktenim ir izšķirīgi nevis labie darbi, bet vienīgi ticība un Dieva žēlastība, t. i. *sola fide, sola gratia* mācībai. Bet no filozofiskā viedokļa te var saskatīt arī mēģinājumu atbildēt uz problēmu: kā attaisnot brēcošās nelaimes pasaulē, kā savienot tās ar Dieva eksistenci? Parasto atbildi, ka viss tas ir Dieva lēmums un Dieva prāts mums ir neizdibināms, kalvinisms atkal paasina līdz ekstrēmam, mācot, ka Dievs un viņa prāts ir pilnīgi nepielīdzināms cilvēkiem, ka tanī nav nekā cilvēcīga, tam nedrīkst piedēvēt nekādas cilvēcīgas jūtas vai apsvērumus, — viss tanī ir pilnīga citādība, — un šo tezi tad plaši izmanto kalvinismam tuvu stāvošā Barta teoloģija. No šejienes tad nāk asais kalvinistu naidis pret tēlotājas mākslas izlietošanu baznīcā, tāpat pret kulta krāšņumu un tmldz., jo viņi te visur saskata baigu elkdievību

un Dieva zaimošanu. Aplama tāpat no kalvinisma viedokļa un Dieva necienīga ir mācība par tiešu Dieva prezenci tādā sakramentā kā Svētā vakarēdienā, kā to mācīja Lutērs, sekodams te katolicismam un gribēdams vispār palikt tuvāk tradīcijai. Bet, ja tā, ja — sekojot kalvinismam — nekādi labi darbi, nedz laba dzīve, ne pieskaršanās sakramentiem nespēj nodrošināt cilvēka likteni pēc nāves, ja pasaulē nav instances, kas spēj piedot grēkus, ja viss jau izlemts no mūžības, — vai tad tas neizslēdz katru mierinājumu un vai ar to cilvēka gars nenonāk pārāk lielā nospīestībā?

To, acīm redzot, jūta arī kalvinisma tēvi, un te tad ar laiku izvirzījās tezes, kas mēģināja līdzēt. Kas nolemts svētlaimībai, kas pazudināšanai, to neviens droši nezina. Bet ir dažas iezīmes, kas atļauj paredzēt, kas piederēs pie izredzētiem, kas pie Dieva pamestiem. Tika pieņemts, ka pie pēdējiem piederēs visi, kam Dieva vārds ir svešs, visi, kas dzīvo morāli zemu vai pat noziedzīgu dzīvi. Izredzētie varēs būt tikai starp ticīgiem, starp „labiem” cilvēkiem. Un kāds varēs justies jo drošāks, ka tas pieder pie izredzētiem, jo vairāk tas jutīs sevī gribu un spēju uz ne ar ko nesatricināmu ticību Dievam un Dieva vārdam un tikpat nelokāmu gribu un spēju veidot savu un citu dzīvi pēc Dieva gribas un pavēles, par kuŗu izpaušmes neapšaubāmo avotu un kritēriju tika uzlūkota bībele. Fanātiska ticība un fanātiska dzīves stingrība tā kļuva par drošu izredzētības pazīmi, — ļaudis te sacentās savā starpā, un pie kā te varēja nonākt, rāda tas pusgadsimts 17. gadsimtenī, kad Ženēvā pastāvēja kalvinistiska republika un kad visā pilsētā valdīja tāda teokrātiska diktatūra, kas, varbūt, pārspēja dažu laba klostēra stingrību. Bet kā vārdā tad tika veiktas visas šīs neskaitāmās svētrunas, lūgšanas un dievbijīgās dzīves izpaušmes, ja ar visu to cilvēka likteni īsti nevarēja grozīt? Te paskaidrojā, ka viss tas notiek un tam jānotiek vienīgi „Dievam par godu” (*in gloriam Dei*)! Te nu, bez šaubām, ir nekonsekvence, un ir dīvaini, ka, ja neuzlūko par iespējamu piedēvēt Dievam labākās cilvēcīgās īpašības — žēlsirdību, taisnību,

mīlestību, — tomēr atstāj tam vienu no zemākām — godkāribu! Ja viss Dievā neizzināms un neaptverams, kā tad iespējams zināt, ka viņš kāro pēc mūsu sniegtā goda?

Bet, lai kā tas būtu, ja arī jāpaliek mūžīgam noslēpumam, vai Kalvins un viņa sekotāji tiešām izpelnījās piepulcēšanu izredzēto svētlaimīgo pulkam, vismaz viena lieta ir droša, ka tie paradoksālā kārtā ar savu dzīves veidu nodrošināja sev vismaz izcilu materiālu labklājību šeitpat zemes virsū. Tiešām, tieši balstoties kalvinisma piemērā, ievērojamais vācu ekonomists un filozofs Makss Vēbers savā slavenā esejā par protestantisko ētiku un kapitālisma garu izvirza savu marksismam opozīcijā esošo tezi, ka nekādā ziņā nav tā, it kā ekonomiski apstākļi vienmēr nepieciešami noteiktu reliģiskos ticējumus, bet dažreiz notiek gluži pretēji, proti — reliģiskie ticējumi var būt vismaz viens no faktoriem ekonomisko apstākļu izveidošanā. Ierosinājumu viņa tezei ir devis diezgan populārais novērojums, kas allaž atzīmēts arī pie mums, ka apgabali ar protestantiskiem iedzīvotājiem ekonomiskā ziņā palaikam ir tālāk progresējuši nekā apgabali ar katoliskiem iedzīvotājiem. Analizējot šo faktu, kas sevišķi duŗas acīs kalvinistu apdzīvotos apgabalos, Vēbers atrod, ka tas ir saistāms tieši ar kalvinisma noteikto dzīves veidu. Kalvinisms, no vienas puses, pirmatnēji prasīja stingru asketismu, atturēšanos no jutekliskām baudām un izpriecām, dzīvošanu vispieticīgākos apstākļos; no otras puses, tas uzlūkoja slinkumu un kūtrību par vienu no nāves grēkiem un prasīja pilnīgu sevis veltīšanu arodam, kuŗā kāds reiz atrod sevi noliktu. Un viss tas, vismaz ideālākos gadījumos, nenotika ar nolūku kļūt turīgiem un bagātiem, bet vienīgi, lai ar maksimālo enerģiju darbotos „Dievam par godu” tur, kur Dievs kādu nolīcis. Rūpnieciskos un tirdznieciskos uzņēmumos tad gluži dabiski šāds asketisks un reizē enerģisks dzīves veids veicināja strauju labklājības un bagātības pieaugumu, — un to tad atkal uzlūkoja kā pierādījumu par Dieva svētību un labvēlību, tā ka turībā uz priekšu tikušie drīkstēja vairāk kā citi cerēt, ka tie ir pie-

skaitīti Dieva izredzēto pulkam! Tā atkal dīvainā ceļā arī kristietība, kalvinistiskā izpratnē, veda pie tā, ka gluži tāpat kā laikmetos priekš Kristus bagātos uzlūkoja par labiem, bet nabagos par sliktiem un Dievam nepatīkamiem cilvēkiem. Ja ievērosim, ka puritānisms, kas ir viens no autentiskākiem kalvinisma veidiem, ir lielā mērā ietekmējis angļu dzīves attiecību, tad mums līdz ar to daudz kas kļūst skaidrāks arī angļu raksturā, starp citu allaž konstatējamā vienaldzība pret nabadzībā un nelaimē esošiem, jo to tie palaižam tiecas izprast kā pelnītu Dieva sodu un viņa nepatikas izpausmi. Tas starp citu atkarājas arī no apstākļa, ka kalvinisms, var teikt, vairāk atradās Vecās nekā Jaunās derības ietekmē. Tālāk kalvinisti tad arī nosodīja katru emocionālītāti un brīdināja no pārāk dziļām simpatijām pret citiem cilvēkiem, jo tas varētu vest pie saistīšanās ar pasauli un mazināt ekskluzīvu pievēršanos Dievam. Nav tāpēc brīnums, ka tad arī tāds ekonomijas vēsturnieks kā Tonijs (Tawney) saka ka, pārlūkojot kalvinistiskā laikmeta Ženēvas tiesu aktis, šķiet, ka cilvēkiem, kas tās fiksējuši, nav ne mazākā sakara ar evaņģeliju mācību, bet tie drīzāk ir judaisma vai romiskā gara pārstāvji.

Bet, pievēršoties atkal ciešāk mūsu tematam, var teikt, ka, lai kā tas citādi būtu, kalvinisma — vismaz, kad tas bija savos augstumos — nozīme cilvēku nelaimju pārvarēšanā kļuva visai līdzīga stoicisma nozīmei. Vienkārt, tas, ja iespējams, vēl noteiktāk redzēja visu kā Dieva gribas nosacītu, un jau tas īsti ticīgajam deva mierinājumu; pat ja tas nepiederētu pie izredzētiem, tam vajadzēja nest savu likteni „Dievam par godu”. Otrkārt, Dievs savu labvēlību allaž izteica, piešķirdams turību un bagātību tiem, kas dzīvoja saskaņā ar viņa pavēlēm — puritāniskā izpratnē.

Šim pēdējam apstāklim tomēr galu galā bija negatīvas sekas. Tā, kāds kalvinistu mācītājs žēlojas, ka pirmatnējais kalvinistiskais dzīves veids, tā sakot, gandrīz neizbēgami ved pie līdzekļu uzkrāšanās un tad pie bagātības. Bet, tiklīdz tas noticis, bagātība sāk, kā vienmēr, gandrīz ar fatālu ne-

izbēgamību iedarboties atpakaļ uz puritānisko asketisko dzīves veidu un pamazām sagrauj to. Un tā mēs redzam, ka modernie kalvinistisko konfesiju locekļi, ja arī nav pilnīgi zaudējuši visu no tā zīmoga, ko uzspiež kalvinisms, tomēr ir tālu no pirmā heroiskā laikmeta dzīves attiecības un uzskatiem, un līdz ar to arī šī mācība nespēj vairs dot cilvēkiem to drošību un patvērumu, ko tā deva agrāk. Un līdzīgi ir noticis arī citās konfesijās.

4. *Filozofijas akmeņi un maize*

Ar to mēs esam pienākuši pie viena no svarīgākiem un, varbūt, kļūmīgākiem mūsu modernās dzīves momentiem. Lielam ļaužu daudzumam, varbūt pat vairumam, kristīgā ticība nespēj vairs dot to apmierinājumu, ko tā deva agrāk. Iemesli te ir dažādi (sīkāk par to esmu izteicies savā grāmatā *Variācijas par moderno cilvēku*), bet it sevišķi tiek izvirzīts uzskats, ka leģendas, kuņās kristīgā mācība pamatojas, vēsturiskās kritikas priekšā ir nedrošas, un tad, ka arī tās dogmas satur elementus, kas par daudz atspoguļo sen pagājušus un tagadējai dzīvei svešus, primitīvus apstākļus un uzskatus. Bet, lai kā tas te būtu, paliek fakts, ka novēršanās no kristīgās baznīcas ir ļoti izteikts moments modernā dzīvē, un daudzos gadījumos cilvēks, kaut arī ilgojas pēc reliģiskiem pamatiem savai dzīvei, tomēr, par spīti labai gribai, vairs nespēj tai tādus atrast. Reizē ar to tad notiek meklējumi pēc šādiem pamatiem citos virzienos, proti — tādos, kas būtu spilgtākas racionālītātes iezīmēti, un te tad nu nākamā instance, kuņai pirmā kārtā pievēršas, daudzos gadījumos mēdz būt filozofija.

Šī gadu simteņa pirmā ceturksnī filozofija, kas daudziem deva vislielākās cerības, bija Anri Bergsona filozofija, jo tā, daudziem likās, nedeķa vis, kā daudzas agrākās filozofijas, solītās maizes vietā akmeni, bet tiešām kaut ko, kas likās esam cerētā dvēseles barība. Daudzi to izjuta kā lielu at-

brīvojumu no nastas un sekoja tai ar nepieredzētu entuziasmu.

Viņš arī tiešām beigās atkal pieveda pie Dieva kā pie dziļākā pasaules pamata, taču tas nebija vairs Jehova, bet personīgās mistiskās atklāsmes mīlestības Dievs. Bet nu filozofija nav ticības mācības grāmata, nav arī teoloģija, un tā nekad nevar būt tik konkrēta, lai apmierinātu arī plašas aprindas. Bez tam Bergsons savu filozofiju bija izstrādājis vēl laikā, kad rietumu pasaules dekadence vēl nebija tik tālu progresējusi, ka tradicionālā dzīves iekārtā būtu jau iestājies spilgti izteikts sabrukšanas process. Viņš vēroja laiku kā procesu, kas, ejot uz priekšu, vienmēr rada kaut ko jaunu un pilnīgāku nekā bijušo, — pasaules evolūcija viņam bija „radoša evolūcija”, kā viņš nosauca savu galveno grāmatu. Līdz ar to viņa filozofijas pamattonis bija optimistisks. Bet taisni tāpēc drīz sekojošam katastrofu laikmetam tā sāka likties kā ar svešumu apdvesta, jo nebija it kā pietiekami ņēmusi vērā dzīves traģismu un tātad nebija arī devusi cilvēkam ieročus pret to.

Tagad kā modernās dzīves sabrukumam un traģismam vairāk atbilstoša filozofija ir izvirzījusies tā, kas nosaukta par eksistenciālo, un tās ierosinātājs un zīmīgākais pārstāvis ir Heidegers. Sīkāk esmu pie viņa pakavējies jau minētā grāmatā¹), bet šeit atzīmēšu tikai, ka viņš mēģina noskaidrot cilvēka eksistences pamatnosacījumus — un tos viņš redz visai patsā gaismā: rūpes un nolemtība nāvei viņam ir tās galvenās iezīmes.

Bet vai viņš dod cilvēkiem kādus līdzekļus vieglāk panest šo smago dzīvi un tās galu? Kā jau reiz esmu izteicies, Heidegers pieder pie filozofiem, kas nekad nevienam nav solījis maizi, bet tikai akmeni, — un to tas arī dod. Viss, ko cilvēks var, ir vienīgi — skatīties vaļējām acīm savā liktenī, nekad nepadoties tenkām un neļaut apmiglēt savu skatu

¹) Sal. arī rakstu Sastapšanās ar Heidegeru un viņa filozofija, Daugavas rakstu krājumā 1957.

vai saldināt savu dzīvi ar nepamatotām cerībām. Domai par nāvi jābūt vienmēr prezentai, — tikai tad cilvēks dzīvo īstu, autentisku cilvēcīgu dzīvi, citādi viņš noslid neīstenās seklās ikdienības pakāpē.

Ar savām pēdējām konsekvencēm Heidegera filozofija pienāk atkal tuvu stoicismam. Tanī ir pārņemta stoistiskā attiecība pret pasaules nelaimēm, bet bez tā atbalsta, kādu senie stoiķi atrada ticībā, ka pasaulē viss ir Dieva noteikts un viss tād ir „uz labu”. Heidegeram stoiskā attiecība ir, tā sakot, absolūtizēta — tā pastāv sevis pašas dēļ; varbūt vēl var teikt — arī cilvēka lepnuma dēļ, viņa gribas dēļ netikt maldinātam, būt vaigu vaigā ar patiesību, dzīvot īstu, autentisku (heidegeriskā izpratnē) cilvēcīgu dzīvi, — un var pieņemt, ka šī kompensācija — būt patiesībā un dzīvot tanī — ir moments, kuŗa svaru, vismaz izcilākos cilvēkos, nevar uzskatīt par nenozīmīgu. Bet skaidrs, ka vairumam šī filozofija nedos daudz.

5. Stoicisma diženums un mazums

Tā mēs atkal tiekam atgriezti atpakaļ pie filozofijas, ar ko mēs sākām, proti — pie stoiskās filozofijas, un ko mēs arī gluži līdz galam neizdiskutējām. Viņu mācībai, ka vismaz principā jāšķiro vērtības tādās, ko var uzlūkot par īstenām (kaut arī te varētu būt diskusijas par to, kas jāuzlūko par īstenuma pazīmi), un tādām, kas jāuzlūko par neīstenām, nevarēs gan paiet gaŗām neviens, kas pretendē iegūt dzīves gudrību un dibināt savu dzīvi uz stingriem pamatiem. It sevišķi nozīmīga arī vēl mūsu dienās ir viņu kritika, kas vērsta pret cilvēkos vienmēr dzīvo tieksmi dibināt savas dzīves drošību uz ārējiem līdzekļiem un uz bagātības uzkrāšanas, kaut gan tieši mūsu gadsimts ir jau vairākkārt parādījis, cik nedrošs un katru brīdi gatavs sabrukt ir šis balsts, — un ka turpmāk, iespējams, tas kļūs vienmēr nedrošāks. Tā gan īstenībā ir visai veca patiesība, ko mācījuši jau visi reliģiju dibinātāji un tāpat arī gandrīz

visi filozofi, — bet par spīti tam turīgāko valstu valstsvīri vienmēr vēl naivi domā, ka tie visas problēmas atrisinās ar saviem pilnajiem naudas maisiem. Ne mazāk zīmīgs ir arī stoīķu brīdinājums paļauties uz savu sociālo stāvokli vai uz aplausiem, ko veltī ļaudis. Cik daudzi ķēniņi tieši mūsu dienās nedzīvo trimdā un aizmirstībā, cik daudziem agrākiem „lieliem vīriem” visa viņu godība ir vairs tikai nesasniedzamā pagātnē! Tāpat stoīķu prasības pēc vīrišķīgas visu nelaimju panešanas, lieki nevaimanājot un nežēlojoties, ir priekšraksts, kas bijis derīgs visos laikos un tāpat mūsu laikos, — un mūsdienu psiholoģija un medicīna apstiprina, ka nesavaldība šai ziņā tikai pastiprina negatīvos afektus un to nelabvēlīgo ietekmi uz miesu un dvēseli. Nav šaubu, ka liela nozīme ir arī stoīķu izstrādātam iekšējās brīvības jēdzienam, kas nozīmē stāvokli, kad cilvēks valda pats par sevi, kad viņš netiek akli svaidīts atkarībā no visām ārējām ietekmēm un nav arī pats savas dvēseles neapzinīgo spēku varā, kas, piemēram, var panākt, ka cilvēks kļūst par nevarīgu vergu pats savām irracionālām dvēseles kaislībām. Ja jautā, kā stoīķi šo savu iekšējo brīvību panāk, tad var teikt, ka vienmēr ar vienu visai noteiktu paņēmieni, proti — saraujot dziļākās iekšējās saites ar visām pasaules lietām un arī ar citiem cilvēkiem, pat ar vistuvākiem, — tā ir viņu dvēseles terapijas galvenā kaŗa stratēģija: pēc iespējas nevis paplašināt, bet sašaurināt to savas personības virsmu, kas eventuāli var tikt padota naidīgu spēku un nelaimes uzbrukumam.

Bet tieši šis centrālais punkts viņu dzīves gudrībā var modināt vislielākās šaubas. Vai šī viņu metode ir visur un vienmēr pieņemama? Cik tālu cilvēks vispār var iet šinī virzienā, sevi sašaurinot aizsargāšanās nolūkos? Vai viņš var iet neierobežoti tāli, un jo tālāk, jo labāk, vai te ir kāda robeža, — un, ja tāda ir, var jautāt, vai stoīķi jau nav pārkāpuši to? Anticipējot tālāko domu risinājumu rezultātus, mums jāsaka, ka mums šķiet: te ir zināma robeža, un stoīķi to ir pārkāpuši. Saprotams, var jautāt, kāds ir krite-

rijs, pēc kā varētu novērtēt, cik tālu var iet. Ir skaidrs, ka te nav iespējama nekāda kvantificējama mērīšana, bet zināmus principus un pieturas punktus vērtēšanai tomēr iespējams atrast. Kā šādu ļoti vispārēju mērauklu varētu, šķiet, bez daudziem iebildumiem izvirzīt principu, ka savu interešu sašaurināšanā cilvēks nedrīkstētu iet tik tālu, lai tas kļūtu garīgi nabags. Tas tad nozīmētu, ka viņš nedrīkstētu kļūt svešs vispirms jau tām augstākām vērtībām, pie kuřām cilvēce nonākusi ilgajā kultūras attīstībā: tas nedrīkstētu kļūt neieinteresēts zinātnēs, mākslās, literātūrā un augstākās morāles vērtībās. Interese zinātnēs un mākslās jau arī nevarētu apdraudēt cilvēku ar to, ka, ja tam šīs vērtības atņem, tas tad justos nelaimīgs. Kā jau sen ir atzīmēts, kā zinātniskām, tā aistētiskām vērtībām ir raksturīgi, ka tās nav līdzīgas privātīpašumam, ko tikai viens vai nedaudzi varētu izlietot, bet, ja tās sniegtu daudziem, tad to visiem nepietiktu. Šīs vērtības ir tādas, ka cilvēku attiecības pret tām mēdz saukt par neieinteresētām, proti — cilvēki spēj priecāties, piem., par mākslas (un arī zinātnes) darbiem, neatkarīgi no tā, kam tie pieder un vispār neatkarīgi no kāda praktiska labuma. Šīs vērtības tāpēc spēj baudīt neierobežots daudzums cilvēku, — tās ar to netiek samazinātas un nekā nezaudē. Spēja nonākt pie šādas praktiski neieinteresētas priecāšanās ir tieši viena no zīmīgākām īstas un vērtīgas augstas kultūras iezīmēm, un tieši šī spēja ne tikai neapdraud cilvēku ar nelaimēm, bet gan var kļūt par īstākas, dziļākas, neatņemamas laimes avotu un dzīves jēgas piepildītāju. Par cik gan stoicismā, gan it sevišķi tādā reliģiskā nostājā, kas zīmīga kalvinismam un vēl dažām citām sektēm, šīs vērtības paliek vai nu neievērotas vai pat tiek apkaŗotas (piem., ikonoklastiskos ekscesos, kādi vēsturē vairākkārt reģistrēti), tad ar to cilvēku garīgā dzīve tiek kļūmīgi sašaurināta, padarīta nabadzīgāka un tuvināta tukšībai.

Bet tad stoicismā (un tāpat, piem., kalvinismā) mēs varam vērot kādu vēl kļūmīgāku sašaurinājumu, kas jāuzlūko jau

tieši par smagu kropļojumu un kas apdraud cilvēku ar īstas cilvēcības zaudēšanu. Tas izpaužas visos tanīs gadījumos, kad tiek ieteikmēts vai pat prasīts, lai savas labsajūtas nodrošināšanas dēļ cilvēks izvairītos no dziļākām emocionālām resp. mīlestības saitēm ar citiem cilvēkiem. Nav arī šaubu, ka no praktiskā viedokļa šādam ieteikumam ir visai solidi pamati: dzīvošana un jušana līdz citiem cilvēkiem ir viens no galveniem faktoriem, kas var milzīgi pavairot mūsu „ievainojamības virsmu”, jo mums tad jādzīvo līdz ne tikai viņu priekiem, bet arī it sevišķi viņu nelaimēm, no kuņām dažas ir pilnīgi neizbēgamas. Un mēs zinām, ka dažreiz šī līdzdzīvošana citu nelaimēm rada lielākas ciešanas nekā paša nelaiemes un bēdas: mātēm, piem., palaikam ir vieglāk panest pašu nelaiemes nekā tās, kas piemeklē viņu bērnus, — un tā arī daudzos citos gadījumos. Ar to tad arī izskaidrojams mūsu apcerējuma sākumā minētais stoīķu ieteikums, lai citu nelaimju gadījumā mēs gan nekavētos *izteikt* savu līdzjūtību, bet lai mēs sargātos īstenībā arī *realizēt* to. Kaut gan šī stoīķu rekomendācija šķiet visai sapratīga un praktiska, man tomēr šķiet, ka vairums mūsdienu cilvēku — vismaz Rietumeiropas kultūras joslā — izjutīs to kā morāli piedauzīgu un nepieņemamu. Vispirms, morāli smalkjūtīgiem cilvēkiem šis ieteikums būs pretīgs ar to, ka tas prasa kaut ko, ko tie izjūt kā melošanu un liekulību. Daudzi lieli rakstnieki gadsimteņiem ilgi ir šāda un līdzīga veida melus un nepatiesības cilvēku attiecībās tēlojuši kā kaut ko pretīgu, vai pat tā graizījuši ar satīru, ka mēs vairs nespējam to tā mierīgi pieņemt, kā varbūt tas bija iespējams tai laikā, kad šādi ieteikumi tika mācīti. Un kā vārdā tas tika ieteikts? Vienkārši, lai cilvēks jo pilnīgāk un netraucētāk varētu ieslēgties pats sevī un realizēt jo pilnīgāku egocentrismu. Bez šaubām, arī mūsdienās sastopami vēl līdzīgi ieteikumi, pie kam attaisnojuma veidā tiek jautāts, kāpēc lai nedara tā, — kāds gan labums otram, ja arī mēs patiesi ciešam līdzīgi kā viņš? Vai nepietiek, ka mēs darām visu, kas iespējams, viņa labā, bet no nepatīkamajām emocijām tomēr izsargāties?

6. Mīlestības prieka vara

Lai cik prātīga tāda argumentācija liktos, tā tomēr nezītur kritiku — ne loģiski, ne morāli. Vispirms, ir labi zināms, ka daudzi nelaimīgi cilvēki tomēr ilgojas pēc līdzjūtības vairāk nekā pēc materiāla atbalsta. Tas norāda, ka līdzjūtība tomēr nav otram pilnīgi nevajadzīgs mūsu subjektīvs pārdzīvojums, bet ka tā arī tieši dod kaut ko tiem, uz kuņģiem tā vērsta, — galvenā kārtā, acīm redzot, atņem viņiem to garīgās izolētības un vientulības sajūtu, kas dažu ciešanu gadījumos ir vislielākā nelaime. Ja nebūtu tā, tad būtu nesaprotami, kā vispār varēja notikt, ka līdzjušanu mēdza uzlūkot par kaut ko morāli vērtīgu, ja tā nebūtu tikusi izjusta kā tāda, — un tad arī nekad nebūtu varējis notikt, ka ieteic tās imitāciju. Šai imitācijai jau, ir skaidrs, tikai par tik vērtības, par cik to notur par īstu. Ja nekur nekad nebūtu īstas līdzjūtības, tad tas visiem būtu labi zināms un nevienam nenāktu prātā ieteikt imitēt to, jo neviens tam neticētu. Pozitīvus rezultātus tātad šī imitācija gūst tikai par tik, par cik tā piekrāpj cilvēkus, un tieši tas mums ir pretīgi. Bez tam īstai simpatijai, šķiet, ir arī reāla nozīme: aktivitāte, ko tā iedvesmē, ir citāda nekā tā, ko noteic tikai imitācija. Palīdzības darbs, ko dara bez mīlestības, parasti tomēr nav gluži identisks tam, ko ierosina īstas simpatijas jūtas. Visiem ir zināms fakts, ka, piem., bērnu audzināšana patversmēs nekad nesasniedz tik labvēlīgus rezultātus, kā kad to veic māte, kas mīl savus bērnus. Tāpat mēs lasām, piem., apustuļa Pāvila pārmetumus efesiešiem, ka tiem viņu labajos darbos trūkstot mīlestības resp. līdzjūtības. Vispār var teikt, ka tā ir it sevišķi kristietība, kas cilvēkiem jo spilgti mācīja atzīt mīlestības un līdzjūtības vērtību. No vienas puses, mistiķi mācījuši, ka Dievs ir mīlestība; no otras puses, vienmēr ticis uzsvērts, ka cilvēks sasniedz reliģiski visvērtīgāko pakāpi, kad tas ir Dieva mīlestības pārņemts. Ja arī, bez šaubām, mīlestība pret Dievu nav tas pats, kas simpatija pret cilvēkiem resp. līdzjūtība pret cietējiem, tomēr nav

grūti parādīt, ka te pastāv cieša sakarība un analogija, un katrā ziņā kristīgās mācības valdošā izpratnē šim analogiskam emocionālajam stāvoklim tiek piedēvēta liela dignitāte un visaugstākā vērtība, tā ka atšķirīgā kalvinistiskā izpratnē īsti būtu tikai sektantiska nomaldīšanās. Tālāk, citu cilvēku milēšana resp. līdzjušana tiem tika pamatota tai kristīgās mācības aspektā, ar ko visus cilvēkus uzlūkoja par Dieva bērniem. Tas tad ir arī pamatojums cilvēku brālībai un līdz ar to brālības jūtām un attiecībai: ar to simpatijas attiecības ir tikušas, var teikt, sanktificētas, un tāpēc mēs izjūtam kā zaimus, ja te prasa apmierināties ar imitēšanu resp. ar krāpšanu. Mūsu ētiskā izjūta ir noteikti pretī šādam līdzeklim saglabāt personīgu labsajūtu, mēs to izjūtam kā zemu un nekādā ziņā negribam atsacīties patiesi just līdz mums tuviem cilvēkiem, — un, ja mēs nebūtu uz to spējīgi, mums būtu varbūt tieksme izjust to kā mazvērtības iezīmi: kristīgā ērā cilvēki ir jau vairāk izsmalcinājušies un aizgājuši tālāk kā par judaisko, tā par grieķiski-romisko ētiku.

Visumā tomēr var teikt, ka dabiskais avots vai paraugs šīm jūtām — pat kristīgā mācībā — ir attiecības ģimenes locekļu starpā, kā to jau norāda brālības vārds. Sevišķi konkrētu nozīmi tad šis vārds dabū tautas locekļu attiecībās, starp kuņiem — tā vismaz paši tautas locekļi palaikam to izprot — pastāv tuvāka vai tālāka asinsradniecība. Te nebūt nav nepieciešami, kā nelabvēlīgi kritiķi mēdz teikt, tāpēc tūliņ pārvērst tautu par abstraktu elku, kam bez žēlastības tiek upurēti gan pašu, gan svešu tautu locekļi. Nacionālisma vārds sedz visai dažādas un pat opozīcijā esošas lietas. Tas, ko mēs šeit domājam, ir reālas emocionālas saites ar citiem savas zemes, savas pagātnes ev. radniecībā esošiem cilvēkiem. Tas nav abstrakts izdomājums, bet ir viskonkrētākā realitāte, un to pierāda kaut vai mūsu sanāksmes 14. jūnijā vai 18. novembrī: vēl līdz šim brīdim šo sanāksmju dalībnieku emocionālais savīļņojums ir skaidri saredzams un konkrēti izpaužas — ir tātad dzīva realitāte. Un šī emocionālā savīļņojuma dziļākie cēloņi arī ir labi apjaušami: mēs jūtam līdz

savas tautas locekļiem, kas smagi cieš gan trimdā, gan dzimtenē, un šinī līdzjušanas aktā mēs parādām, ka esam paplašinājuši savu „es”, tā ka tanī ietvešas arī šie mums telpiski tālie cilvēki dzimtenē vai izsūtījumā. Bet līdzjušanas akts ir reizē arī līdzdomāšanas un līdzgribēšanas akts, un, ja ir teikts, ka mēs esam tas, ko esam domājuši, tad vēl vairāk var teikt — tas, ko esam jutuši un gribējuši. Šinī specifiskā saistībā ar citiem cilvēkiem, kas ir tautiskā saistība, mēs tiekam izrauti no sava egocentrisma, no interešu šauruma un sākam domāt arī citu domas un just citu jūtas, un tā, eventuāli, kļūstam spējīgi arī darboties citu labā. Tas savukārt nozīmē, ka te ir iespēja kļūt bagātākiem, varbūt pat labākiem, iegūt lielāku dzīves pilnību, tā realizēt kādu dziļāku dzīves jēgu. Ka ir gadījumi, kur notiek kas cits, tas neanullē šīs iespējas pastāvēšanu un vēl mazāk to faktu, ka tā jau daudzkārt ir realizējusies. Ja profesors Toinbijs nesen kādā priekšlasījumā bez kādas diskriminācijas izteicās — viņš uzlūkojot par kļūdu to, ka priekš kādiem simts gadiem dažās Austrumeiropas zemēs, kā viņš teica, daži vēsturnieki sākuši sludināt „nacionālismu”, tad var teikt, ka tā ir tikai *testimonium pauper-tatis*, nabadzības apliecība, kas apstiprina, ka daudziem pat izcilā stāvoklī esošiem cilvēkiem — it sevišķi angļu sabiedrībā — ir pilnīgi sveša vesela gamma visvērtīgāko un visdziļāko cilvēcisko pārdzīvojumu gan jūtu, gan domu ziņā. Par tādas angļu idiosinkrezijas cēloņiem esmu jau kādreiz agrāk izteicies, bet bez visa tad minētā (insulārisma, drošās dzīves, orientēšanās uz mantas iegūšanu, konkurējošo individuālismu u. c.) te vēl varētu pievienot stipro puritānisma ietekmi angļu sabiedrībā, kas vienmēr ir bijis pret emocionālām saitēm ar citiem cilvēkiem un allaž pat pret palīdzēšanu tiem, jo pēdējo tiecas izprast kā iejaukšanos Dieva kompetencē, kas uzliek nelaiemes!

Bet te, varbūt, kāds gribētu nostāties Toinbija un arī stoiķu pusē un teikt — vai tieši mūsu gadījumā jo skaidri neatklājas, ka cieša saistīšanās ar citiem cilvēkiem un tā it sevišķi ar tautu, ir ļoti neizdevīga lieta, jo tā var ļoti daudzus

vest pie lielām ciešanām? Ar to mēs tad esam nostādīti ļoti svarīga principiāla jautājuma priekšā: vai izvairīšanās no ciešanām ir augstākais un cēlākais, pēc kā cilvēkam jācenšas? Vai tiešām ir pieņemams, ka par to maksā stoicisma prasīto cenu — proti, pārvēršanos nejutīgā akmens statujā ar anullētām jūtām un (neizbēgamā konsekvencē) arī domām un, vispār, ar pazeminātu dzīves jēgu? Mums noteikti šķiet, ka šī cena ir par dārgu. Vienīgi centienos pēc ārējo vērtību iegūšanas ir labi, ja cilvēks ierobežo sevi un ir apdomīgs (to ieteica pat epikurieši), bet, kā norādījām, jau atraisīšanās no augstākām — zinātnes un mākslas vērtībām ir ļoti kļūmīga un dara cilvēku nabadzīgāku. Atraušānās no saitēm ar citiem cilvēkiem jau pilnīgi kropļo garīgo cilvēku: var šaubīties, vai šādā kārtā pret nelaimēm nodrošinātā cilvēcīgā dzīve vairs būtu dzīvošanas vērts. Pēdējai patiesībai jāpaliek, ka pilnīgi cilvēciskā dzīve reiz nu ir tāda, ka jāņem pirkumā arī ciešanas. Jo pilnīgāks, jo labāks cilvēks kļūst, jo augstāk un plašāk tas noliek savus mērķus, jo vairāk tas kļūst ekspanēts ciešanām. Ciešanas ir neatņemama cilvēciskās dzīves daļa, — un tās ir jāpieņem. Tās ir cena par cilvēka augsto stāvokli un tā cieņu, un tiešām dzīvniekam milzīga daļa cilvēcisko ciešanu atkrīt. Bet es domāju, ka mēs labāk griebsim būt cilvēki, kas cieš, nekā dzīvnieki, kam cilvēciskās ciešanas svešas. Jo mums toties ir pieejami arī tādi prieka un pacilājuma stāvokļi, kas izpērk sāpes, kuņas jāpanes. Man prātā kāda latviešu māte, kas bija zaudējusi visus savus četrus bērnus vēl jaunībā dažādās vecuma pakāpēs, bet jau otrā gadu desmitā. Bet viņa milēja pastāvīgi runāt par mirušajiem bērniem un runāt ar gaišu smaidu un laimību. Tie laimes brīži, ko bērni bija tai sagādājuši to īsajā mūžā bija stiprāki par pēdējām pāragrās nāves agonijas radītām sāpēm. Tā bija šo laimīgo pagātņi tā integrējusi savā dvēselē, ka bērni tur vienmēr bija dzīvi, un šī laimīgā pagātne viņā bija reālāka un spilgtāka par tagadni. Zināmi pagātnes momenti tā viņai kļūva tā „mūžīgā tagadne”, par ko runā franču filozofs Lavel. Un lai līdzīgi notiek arī ar mūsu ciešanām!

Var būt, ka starp mums ir cilvēki, kas nožēlo, kāpēc daži fantasti tā gribēja un tad arī realizēja Latviju, kuŗas dēļ vēlāk radās tik daudz ciešanu. Bet es domāju, ka tādu nav daudz. Man šķiet, ka vairums no mums negribēs atsacīties no dzīves Latvijas brīvības gados, lai — ja būtu iespējams (kas īsti izrādījās neiespējami), ar šo atsacīšanos izpirktu sevi no vēlākām ciešanām. Es domāju, ka daudziem no mums, proti — tiem, kas to pārdzīvoja, tie mirkļi, kad tika nomestas svešā jūga važas, ir tādi dzīves izjūtas kulminācijas punkti, ka mums ir žēl ikviena, kas tādus nav pārdzīvojis. Tāpēc mēs arī nevaram gribēt izmainīt — pat ja tas būtu iespējams — šos mirkļus un vēl ilgus gadus entuziasma pilno dzīvi pret elementārās ikdienības bezciešanu, bet arī bezprieka seklo dzīvi. Kā mātei, ko pieminējām, tā mums šie aizgrābtības brīži ir tā integrējušies mūsu dvēselēs un dzīvo tanīs, ka nekas tos nevar izdeldēt, un tie būs mūžam dzīvi mūsos. Katra cenšanās pēc kaut kā augsta un cēla ir saistīta ar ciešanu iespēju, un, jo augstāks un cēlāks šis cenšanās priekšmets, jo vairāk. Bet dzīve bez šādas cenšanās nebūtu īsta cilvēcīga dzīve un nebūtu dzīvošanas vērtā. Tā jau dzejnieki ir teikuši, ka tie grib dzīvot, lai mīlētu un lai ciestu, — bez ciešanām cilvēku dzīve ir sekla un nav pilnīga. Nevairīsimies tāpēc dzīvē no ciešanām. Vairīsimies gan no nelaimes, kas nozīmē jau ciešanu varu par mums un mūsu pārvarēšanu. Lai tas nenotiktu, lai ciešanas nekļūtu par nelaimi, ir jāstiprina lielie pārdzīvojumi un entuziasma brīži, kas visu izpērk. To zināja jau ķīnieši, kad tie radīja parunu, ka viens īsts prieks var izārstēt simts bēdu.

Bet vai tiešām visos gadījumos ar šo balstīšanos kādās pagātnes virsotnēs jau pietiks? Ko tad darīt, ja nepietiek? Atbildi uz šo jautājumu mēs te vairs nevaram sīkāk diskutēt, bet vienīgi norādīt uz tiem visai nedaudzajiem virzieniem, kādos to var meklēt. Reliģiskam cilvēkam te nebūs sevišķas problēmas. Tiem, kas nebūs noenkuroti reliģijā, stāvoklis būs grūtāks. Bez šaubām, ir arī filozofijas, kas spēj rādīt, ka jau prāts un pieredze spiež pieņemt kādu transcendenci, —

un ka tātad cilvēkam vienmēr ir vismaz cerība uz kādu kompensāciju. Bet pat tad — un vēl vairāk gadījumos, kad nekādas transcendences nesaredz — galvenais balsts tomēr būs jāmeklē sevī pašā. Uz šādu iespēju — gan gluži citos nolūkos — norāda jau Paskals, sacīdams, ka, kaut gan cilvēks ir tikai vāja niedrīte, tas tomēr ir pārāks par pasauli, kas to samīn, jo viņš zin, ka tas iet bojā, bet aklā pasaule nekā nezin. Galu galā pēdējais balsts būs savas, kā cilvēka, ekskluzīvās vērtības apziņa un noenkurošanās šinī apziņā, kas nevar ļaut galīgi salūzt. Te būs analogija ar bieži minēto latvisko „spīti”, tikai šo spīti vajadzētu izprast bez naida momenta un bez personīgās vērsšanās pret kaut ko. Katrā ziņā pat pilnīgi bezizejas stāvoklī skaidra un vēsa sava stāvokļa apzināšanās jau varētu būt sava veida izeja. Lai mēs kļūtu uz to spējīgi, mums jāspēcina mūsu garīgā dzīve un jāgremdē un jānorūda tanī arī viss mūsu raksturs. Ja to spēsim, tad par spīti visām ciešanām un katastrofām mēs varbūt tomēr dzīvi nenoliegsim.

IEVADS EKSISTENCES FILOZOFIJĀ

Ievads eksistences filozofijā

*Dès l'enfance je m'étonnais de me sentir exister.
(Kopš bērnības es brīnījos, jūtot sevi eksistējam.)
Maine de Biran*

Priekš nedaudziem gadiem visai bieži gandrīz ikvienā Parīzes laikrakstā vai žurnālā varēja atrast kādu rakstu, piezīmi vai vismaz karikatūru par „eksistenciālismu”. Tā kādā lielā nedēļas laikrakstā bija redzama uzzīmēta ar virsrakstu *Eksistenciālists* kāda iesnigusi ziemas ainava, kuŗas priekšā stāv mākslinieks un norūpējies prāto: „Kā gan es to varētu uzgleznot melnā krāsā?” Eksistenciālisms, var redzēt, bija kļuvis par ērtu apzīmējumu visam, kas šķiet ekstrāvagants vai pat absurds. Tāpēc tad arī Monmartrā dziedāja kuplejas par eksistenciālismu, bet Senžermena bulvāŗa kafejnīcā Flora, kur mēdza uzkavēties galvenais eksistenciālisma pravietis Žans Pols Sartrs (Jean-Paul Sartre), radās tāds publikas pieplūdums no visdaŗādākām šķirām, ka viņš jutās spiests pārnest savu „štābu” uz citu vietu. No visa redzams, ka par eksistenciālismu nosauktais filozofijas novirziens bija kļuvis par modes filozofiju, par kādu pēc pirmā pasaules kaŗa Parīzē bija freudisms, bet īsi pirms tā bergsonisms. Tomēr, kamēr šie pēdējie filozofijas virzieni paši nebija vainojami

apstākļi, ka tie tika iznesti tirgus laukumā, gluži to pašu, liekas, nevar teikt par eksistenciālismu. Katrā ziņā, kā Munjē (Mounier) savā *Ievadā eksistenciālismā* atzīmē, eksistenciālismam gadījies gluži absurds piedzīvojums: par vulgāras pļāpāšanas priekšmetu ir padarīta filozofija, kuŗas visa jēga ir izraut mūs no šīm pļāpām. Šinīs pļāpās to tad palaiķam izprotot kā filozofiju, kas „neko” padarot par esmes vielu. (Uz to laikam tad arī zīmējas tikko pieminētā karikatūra.) Bet šai populāritātei tomēr ir izskaidrojums. Ja eksistenciālisma filozofi būtu publicējuši tikai savus filozofiski zinātniskos darbus, par tiem tad bulvāŗu cilvēks, droši vien, nemaz nebūtu dzirdējis. Šī paša minētā Sartra 722 lpp. biežais un ārkārtīgi kompaktais darbs ir sarakstīts tik tehniskā un ezoteriskā stilā, ka nespeciālists nemaz netiek tālāk par otru lapas pusi. Bet nu izrādās, ka Sartrs nav tikai visrafinētākās dialektikas un fainomenoloģijas ugunīs rūdīts speciālists vien, bet reizē arī talantīgs rakstnieks: viņš sarakstījis vairākus lielus romānus un drāmas, kas tiek izrādītas Parīzes un arī Amerikas teātrīs, un te viņš savus uzskatus un savu dzīves attiecību demonstrē un realizē ar mākslas līdzekļiem. Un, tā kā šī demonstrācija notiek ļoti drastiski — tā, lai „pilsonim mati slietos stāvus”, un tā kā te tiek grauti arī visi „aizspriedumi”, Sorbonna un vispār visas autoritātes, tad te arī ir sensācijas avots. Un tāpat arī otrs galvenais, kaut stipri atšķirīga, pat pretēja novirziena (proti, reliģiskā, kamēr Sartrs ir ateists) eksistenciālisma pārstāvis — Gabriēls Marsels (Gabriel Marcel) nav tikai dziļš filozofs vien, bet ir arī rakstnieks, gan nesalīdzināmi diskretāks.

Bet pēc savas būtības eksistenciālisms ir filozofijas virziens ar visai dziļu un bagātu tradīciju, kas rodas ar zināmu nepieciešamību filozofijas attīstības gaitā.

Tiešām, cilvēks vispirms gluži dabiski ir pievērstis ārpasaulei. Lai pastāvētu, lai dzīvotu, tam ir praktiski jādarbojas. Praktiskā darbība vienmēr ir ārēja darbība — darbība, kas, lai veiktu zināmus dzīves uzdevumus, pievērsās kādiem ārpasaulē dotiem priekšmetiem vai situācijām un tiecas kādā

veidā iedarboties uz tiem. Cilvēka domas, refleksijas, tātad nepieciešami vispirms pievēršas ārpasaulei. No šīm refleksijām tad rodas, kā cilvēka gara darbības produkti, pirmās materiālās pasaules zinātnes, un, saprotams, tās sākumā ļoti trūcīgas. Savos sākumos tās visas saplūst ar filozofiju, kas pirmatnēji ir vienīgā universālā zinātne, un no tā tad var secināt, ka nevien savā praktiskā darbībā, bet arī savās pirmās teorētiskās refleksijās cilvēks ir pilnīgi pievēršies ārpasaulei. Kā mums atklāj grieķu filozofijas vēsture, visi pirmie filozofi ir dabas filozofi, tos interesē pasaules uzbūve un sastāvs. Tie pēti vai nu tieši konkrētās lietas vai, mazliet vēlāk, to atspoguļojumus cilvēka prātā, tā saucamās idejas. Abos gadījumos tie pievērsti objektīvai — ārpus cilvēka dotai realitātei. Pats cilvēks, kā subjekts, kā spuldze, kas met sava prāta gaismu uz pasauli, paliks pats sev visilgāk apslēpts. Paiet ilgs laiks, vajag notikt daudziem nesekmīgiem mēģinājumiem atrisināt gan teorētiskās, gan praktiskās dzīves uzdevumus, nemaz neņemot vērā subjekta — cilvēka paša — lomu šo uzdevumu veikšanā. Beidzot tomēr pienāk brīdis, kad ierauga, ka vismaz jau dzīves laimes meklējumos nevar izslēgt paša cilvēka un viņa iekšējo dispozīciju nozīmi, jo galu galā tieši tās var izrādīties par vissvarīgākām. Tad pirmo reiz cilvēks atklāj pats sevi un pievēršas arī savai iekšējai pasaulei, kas drīz ved pie tā, ka tai piešķir izšķirīgu nozīmi cilvēka likteņa veidošanā.

Rietumeiropas domas lokā tas notika senā Grieķijā piektā g. s. pr. Kr., un šis notikums saistās ar sofistu un Sokrata vārdu. Sofisti bija pirmie, kas apzinīgi formulēja domu, ka galvenais dzīvē nav paši konkrētie fakti, bet tas, ko cilvēks par tiem domā un kā pret tiem izturas. Sokrats polemizēja ar tiem mērķu nostādījumos, bet pieņēma un padziļināja viņu tezi par subjekta un tā iekšējās stājas izšķirīgo nozīmi. Par viņa devīzi kļuva sauklis „pazīsti pats sevi” — no-skaidro sev savu tieksmju dzīvi — ko tu īsti vairāk par visu gribi, mācies pazīt cilvēka dvēseles struktūru un atzīsti it sevišķi īstās zināšanas varu pār dvēseli. Izprotot apzīmē-

jumu visplašākā un ļoti vispārīgā nozīmē, te tad var arī runāt par eksistences filozofijas pirmo parādīšanos. Eksistences filozofija šai nozīmē būs filozofija, kas nepievērsīsies vis lietām vai idejām, bet cilvēkam un tā liktenim. Ne par velti pat jaunākie tās pārstāvji tiecas to pielīdzināt humānismam, t. i. cilvēcības resp. cilvēka filozofijai. Tāpēc no seno laiku filozofiem par eksistenciālistiem šai nozīmē var uzlūkot arī no Sokrata celma radušos stoiķus, kas konsekventi novērsās no ār pasaules pētīšanas, uzlūkodami to par nesvarīgu un nenozīmīgu, bet toties visu savas refleksijas spēku pievērs cilvēkam, tā istās būtības noteikšanai un dzīves gudrības mācību izstrādāšanai atkarībā no šīs būtības.

Labvēlīga eksistenciālisma virzienam bija it sevišķi kristietība, jo cilvēka dvēsele tai bija augstākā vērtība un galvenais rūpu un meditāciju priekšmets. Baznīcas tēvu rakstos, kuŗos bagātīgi atspoguļojas Platona resp. Sokrata gara pasaule, mēs tāpēc atradīsim daudz eksistences filozofijas elementu, un tā it sevišķi pie Augustīna, kuŗa meditāciju dažās nodaļās varētu atrast pāreju uz daudziem modernā eksistenciālisma motīviem.

Tiešām, visciešākā atkarībā no Augustīna jau bija jansenistu draugs Paskals (Blaise Pascal, 1623—1662), ko var uzlūkot jau par tiešo vectēvu modernam eksistenciālismam kā dažu motīvu, tā it sevišķi noskaņojuma ziņā. Ģeniāls matematiķis un fiziķis, pēc dabas dedzīgs un godkārīgs, viņš bija spiests — smagas, mīklainas slimības piemeklēts — nodzīvot gandrīz visu savu īso dzīvi asās fiziskās ciešanās un mokās. Gandrīz pastāvīgs jansenistu klostēŗa viesis, bieži izolēts savā vientuļā istabiņā un slimības gultā, viņš tāpēc jo intensīvāk ar savu aso prātu vērtēja cilvēka dzīvi un visā dziļumā pārdzīvoja tās mīklainību. Viņš jautā sev, kas īsti esmu es, kas ir mans „es”.

„Es nezinu, kas mani ir raidījis pasaulē, nedz kas ir šī pasaule, nedz kas esmu es pats. Es esmu briesmīgā nezināšanā par visām lietām. Es nezinu, kas patiesībā ir mans ķermenis, mani jutekļi, mana dvēsele un pat tā mana daļa, kas

domā to, ko es izsaku, kas domā par visu un par sevi pašu un tomēr nepazīst sevi labāk kā visu pārējo.”

„Es redzu baigu pasaules visuma izplatījumu, kas mani ieslēdz, un es atrodu sevi piesietu vienā šīs pašas telpas malā, nezinādams, kāpēc es esmu tieši šinī vietā un ne citā, un tāpat kāpēc tas laika mazums, kas man ir dots dzīvošanai, man ir nozīmēts tieši šinī brīdī un nevis kādā citā no visas tās mūžības, kas ir bijusi priekš manis, un no visas tās, kas seko aiz manis. Es redzu tikai bezgalības, kas mani ieslēdz kā atomu un kā ēnu, kas ilgst tikai vienu mirkli, bez atgriešanās. Viss, ko es zinu, ir, ka man drīz jāmirst; bet tas, par ko es vismazāk zinu, ir šī nāve, no kuņas es nevaru izbēgt.”

Tiešām, no Dieva atšķirtā cilvēka stāvoklis ir bezgala nožēlojams. „Lai kādai lietai mēs gribētu piesaistīties un tā sevi nostiprināt, tā brūk un pazūd; un, kad mēs skrienam tai pakaļ, tā raujas ārā no mūsu tvērieniem, tā izslīd mums un aizplūst mūžīgā plūdumā. Nekas mums nestāv mierā. Tas mums ir dabisks stāvoklis, bet pilnīgi pretējs mūsu tieksmei, jo mēs degam aiz vēlēšanās atrast stingru balstu un pēdējo drošo pamatu, lai celtu uz tā torni, kas paceltos bezgalībā; bet visi mūsu balsti lūst, un zeme atvežas zem mums līdz pašiem bezdibeņiem.”

Un tāds stāvoklis cilvēkam ir dabīgs, jo tas ir vidū starp divi bezgalībām — starp bezgala lielo un bezgala mazo. Jo — kas cilvēks ir dabā? Nekas attiecībā pret bezgalību, un viss attiecībā pret neko, vidū starp neko un visu. Viņš ir bezgala tālu no spējas saprast galējības, viņam ir nepārvarami apslēpts neizdibināmā noslēpumā kā lietu gals, tā viņu sākums, un tas ir vienādi nespējīgs redzēt kā neesamību, no kuņas tas ir izsaukts, tā to bezgalību, kuņā tas tiek ierauts.

Mūžīgi apdraudētam, uz mirkli tikai iznirušam no neesamības, cilvēkam vajadzētu, domā Paskals, izlietot šo mirkli, lai mēģinātu nodrošināt sevi, lai glābtu sevi no mūžīgas pazušanas un par to domāt dienu un nakti. Par brīnumu sev, viņš redz ko citu.

„Es brīnos”, saka viņš, „ka cilvēki nemaz nav izmisuši par savu nelaimīgo stāvokli.”

„Par spīti savam nožēlojamam stāvoklim, cilvēks grib būt laimīgs un grib būt tikai tāds, un viņš nevar to negribēt; bet kā lai viņš to panāk? Lai to sasniegtu, būtu vajadzīgs, lai viņš kļūtu nemirstīgs; bet, nevarēdams būt tāds, viņš ir izgudrojis neļaut sev domāt par to”.

To cilvēki panāk, meklējami sev visiem līdzekļiem izklaidēšanos.

„Viņiem ir slepens instinkts, kas tiem liek meklēt izklaidēšanos un nodarbinātību uz ārieni, un tas nāk no viņu pastāvīgās nelaimīguma apziņas. Bez tam viņiem ir otrs slepens instinkts, kas ir palicis no mūsu pirmās dabas dižuma, kas viņiem liek atzīt, ka laime ir tikai mierā un nevis burzmā. No šiem divi pretējiem instinktiem viņos veidojas sajaukts stāvoklis, kas slēpjas no tiem viņu dvēseles dziļumā un kas tiem liek tiekties pēc miera cauri nemieram, iestāstot sev, ka apmierinājums, kuŗa tiem nav, radīsies, kad, pārvarējuši dažas gaidāmas grūtības, tie varēs ar to atvērt durvis mieram. Tā paiet visa dzīve. Meklē mieru, cīnoties pret dažiem šķēršļiem, bet, kad tie ir pārvarēti, miers kļūst nepanesams, jo domas kavējas pie nelaimēm, kas patlaban nomāc, vai pie tām, kuŗas draud.”

Bet Paskals netēlo šo cilvēka traģisko stāvokli kā aistētis, lai tiksmīnātos pats ar to un lai rotaļātos ar izmisumu. Viņš grib līdzēt, viņš grib glābt, un tāpēc viņš izlieto visas savas domas uguni, lai sviestu cilvēkos liesmainus vārdus, lai dedzinātu tos un modinātu, — jo viņš zin ceļu. Šis ceļš ir — pilnīga un absolūta pievēršanās Kristus mācībai, līdz pēdējām konsekvencēm, līdz pilnīgai pasaules noliegšanai, līdz sevis šautīšanai, nēsājot smagas ķēdes, ko viņš pats, par spīti savam vājumam, arī darija. Bet tā viņam šķita viegla lieta, jo spēles galdā bija visdārgākais — dvēseles liktenis, dvēseles glābšana no pazušanas neesamības bezdibēnī.

Paskals izteic jau visus galvenos modernā eksistenciālisma motīvus un noskaņas: pievēršanos subjektivītai resp. gara

dzīvei, cilvēka dziļākās būtības meklēšanu, pesimistisku šīs būtības novērtējumu, opozīciju pret vulgāro dzīvi, tiekšanos pēc absolūtā un nespēju aptvert to, bailošanos nāves un neesamības tukšuma priekšā, cilvēka dzīvei pāri klāto smago grūtsirdību, ko gan tad pie viņa, kā arī pie vēlākiem kristīgā novirziena eksistenciālistiem pārvar Dieva valstības transcendentais spožums, kuŗas solījumi bezgalīgi atsveŗ visu.

Nākošā lielā figūra šinī gara dzīves novirzienā bija dāņu Paskals — Kjerkegors (Sören Kierkegard, 1813—1855), kas, atrazdamies kalvinisma un vācu romantisma ietekmē, guva ierosmes arī no sava lielā franču priekšteča.

Tāpat kā Paskals bija opozīcijā laikmeta lielajam filozofam Dekartam, kuŗa skaidrā prāta filozofija tikai izklaidējot cilvēku un nedodot nekā no tā, ko tam visvairāk vajadzētu, tā Kjerkegora domas veidojas opozīcijā pret hēgelismu, kas valdīja viņa laikmetā. Hēgela sistēma viņam tveŗ tikai lietu kontūras, to ārējās schēmas, dvēselei svešās objektivitātes un, kā tīkls ar pārāk lielām acīm, laiŗ cauri cilvēka intimāko reālītāti un nemaz nepieskaŗas tai. Šī intimā un vienīgā īstā cilvēka reālītāte ir viņa subjektivitāte, un tieši tai nav ko iesākt ar sistēmu pretenciozo arhitektoniku, — viņa tanīs neatrod sev vietas. „Sistēmu filozofs”, saka Kjerkegors, „ir līdzīgs cilvēkam, kas ceļ pili, bet pats dzīvo šķūnī blakus tai. Šī fantastiskā būte nedzīvo savu domu pasaulē, kamēr patiesībā cilvēka domai jābūt arī viņa mājas vietai”. Tāpēc svarīgi un nozīmīgi ir nevis spriedelēt par kristietību, bet būt kristietim, — ja nē, tad visa spriedelēšana, kā saka Paskals, „nav vērts vienas stundas pūļu”. Nozīme ir tikai pilnīgi individuāli vienreizīgam, neatkārtojamam, tikai pašam subjektam pieejamam dvēseles pārdzīvojumam. Bet tas nav tveŗams nekādos jēdzienos, nav padots nekādai loģikai, bet bieži ir tieši pretī tai.

Bet ne visi subjektīvie pārdzīvojumi vienvērtīgi. Kjerkegors izšķīŗ vairākas attīstības stadijas cilvēku attiecībās pret dzīvi un visumu, un to vērtību var mēŗīt pēc tā, cik lielus

pretstatus cilvēka gars spēj aptvert, un galvenie pretstati te ir — atsevišķais mirklis un dzīves visums, laiks un mūžība, īstenība un ideāls, daba un Dievs. Jo lielāki aptvertie pretstati, jo vajag arī lielākas enerģijas un spēka, lai aptvertu tos un saturētu kopā. Vizzemākā pakāpē stāv aistētiķis, kas dzīvo tikai acumirklim un acumirkļa baudai, jo bauda neprasa vairāk kā to. Ironiķim ir bagātāka iekšēja dzīve, ko vairs nevar ietelpināt kādā vienā acumirkļī un kādā vienā izpausmē. Ētiskais cilvēks jau pozitīvi risina savu iekšējo dzīvi, uzticīgi realizēdams savus ideālus savā apkārtnē. Humorists aplūko visas cilvēcīgās lietas kā bezgala niecīgas attiecībā pret mūžību un dzīvo skumīgā rezignācijā, ko tas visai labprāt izpauž jokodamies. Reliģiskam cilvēkam laicīgā dzīve ir nepārtrauktu pārbaudījumu virkne, jo laicīgā un mūžīgā dzīve un to patiesības nav samērīgas. Kristīgais cilvēks, beidzot, uzlūko šīs laicīgās pasaules ciešanas kā savu grēku sekas, un pretstats starp laiku un mūžību viņam var izlīdzināties tikai ar to, ka mūžīgais pats ierodas laikā un ka tam tic, kaut gan tas prātam ir nepieņemams.

Bet prāts, mēs zinām, Kjerkegoram nav īstenības noteicējs. Tam jāzemojas, jāatzīst sava nekompetence. Kjerkegors ir radikāls antiintellektuālists. Sevišķi tais notikumos, kas cilvēkam vissvarīgākie — proti, sadursmē ar absolūto, kad tas ielaužas laicīgās norisēs, cilvēkam jābūt gatavam ik brīdī pieņemt absurdu un sekot ticībai — bez kāda pierādījuma, pat tieši pretī visam. Tā, kad Dievs pavēlēja Ābrāmam upurēt savu vienīgo dēlu Īzaku, tad Ābrams saņēma šo vēsti, šausmās stingdams: tā bija pretēja kā prātam, tā visiem likumiem un cilvēcībai. Bet par spīti tam „ar baiļošanos un trīcēšanu” viņš sekoja pavēlei, un tas glāba viņu. Lai dzīvotu absolūtam, lai dzīvotu īsto dzīvi, cilvēkam jābūt gatavam upurēt visu, arī visdārgāko un pat savas visdziļākās pārliecības. Cilvēks stāv alternatīvas priekšā — viņam jāizvēlas par Dievu vai pret to. Ja pret to, tad viņš stāv „nekā” priekšā, un viņam atvežas tukšuma bezdibenis. Bet izvēle par Dievu bieži saistīta ar absurda pieņemšanu, un tieši te

tad cilvēkam jāparāda sava brīvība, savas subjektivitātes primāts, jo ar to — nevis ar prāta loģiku — viņš pieskaņas transcendentam.

Bet ceļš uz to nav viegls, — varbūt jau te vajadzīga Dieva žēlastība. Cilvēks, kas dzīvo vulgāro ikdienas dzīvi, būdams vergs visādām ārējām nepieciešamībām, dzīvo neautentisko, neīsto dzīvi. Viņš ir ārpus sevis, pats sev svešinieks un svešs arī visam transcendentam. Bet šinī, it kā vēl dzīvnieciskā nevainības pakāpē, kur cilvēks naivi seko bezrefleksijas saviem instinktiem, var nākt brīdis, kad pēkšņi tam uzaust gaisma, ka kaut ko nav brīv darīt. Tomēr viņš jūt arī, ka par spīti aizliegumam viņam ir brīvība rīkoties tam pretī. Šai sakarā tad, kā bezdibeņa priekšā, rodas reibonis un sirdi sažņaudz bailes.

Bet tieši šīs bailes, šis bezdibenis pievelk un kārdina — tikai tāpēc, ka tas ir aizliegums. Kārdinājums arī uzvar, un tā rodas grēks. Bet tikai ar šo grēku cilvēks nāk pie īstas sava stāvokļa apziņas un līdz ar to pamostas autentiskai — īstajai — dzīvei. Cauri grēkam un baiļošanās mokām cilvēks apstiprina sevi esmē, apstiprina kā brīvu subjektivitāti, kas var gribēt arī to, ko nedrīkst gribēt. Šis akts līdz ar to iegūst it kā izaicinājuma nozīmi, kļūst it kā par dumpi, par traukšanos pēc neatkarības. Cilvēks ar to grib pats sevi, viņš noliedz Dievu. Bet tieši tai brīdī, kad viņš to noliedz, Dievs viņam atklājas. Bet šis Dievs, ko viņš zaudē, ko viņam vajadzēja zaudēt, lai tas kļūtu viņš pats, un ko viņš nevar citādi iegūt, kā tikai kļūdams viņš pats, tas iznīcina paradoksus, piedodams pārkāpumus.

Mēs varam saprast, ka šīs dziļās un smagās, racionāli neeksplīcējamās, samocītās dvēseles cilvēka Kjerkegora meditācijas — kas bija ilgu gadus pilnīgi aizmirstas — mūsu traģiskā un nelaimīgā gadsimtā sāka atkal saistīt uzmanību un kļuva par izejas punktu kā Barta dialektiskai teoloģijai, tā arī modernam eksistenciālismam, galvenā kārtā Heidegeram, kuŗa meditāciju centrā stāv šī pati, kā Heidegers tieši pasaka, Kjerkegora izceltā baiļošanās, ko rada iespēja

klūt pašam par sevi. Tikai Heidegers mēģina iztikt bez katras transcendences resp. Dieva.

Ja Kjerkegors tādā kārtā ir galvenais avots, no kuŗa izplūst modernais eksistenciālisms, tad tomēr tanī ietek ūdeņi vēl arī no daudzām citām strāvām. Pie tādām eksistenciālismam tuvām strāvām, no kuŗām vairāk vai mazāk spilgtā veidā tas arī baŗojas, pieder it sevišķi Anri Bergsona (Henri Bergson, 1859—1941) filozofija. Tiešām, tā ar daudzām savām tezēm un atklājumiem dod vielu un pamatu eksistenciālām variācijām. Tā radās laikmetā, kad valdīja mechanistiskais pasaules izskaidrojums, kas savas metodes attiecināja arī uz cilvēka dvēseles dzīvi, un tās svarīgais nopelns bija, ka tā izcēla dvēseles dzīves īpatnību un deva pamatus visai jaunlaiku psiholoģijai. Bergsons te it sevišķi mācīja, ka dvēseles stāvokļi un pārdzīvojumi nav līdzīgi materiālās pasaules lietām ar cietām kontūrām, inerci, stabilitāti, tvirtumu, kas būtu sabērti apziņā kā kādā maisā. No šī viedokļa viņš kritizē psiholoģisko asociācionisma mācību jau savā pirmajā darbā par apziņas tiešiem datiem (1889): „Asociācionisms”, raksta viņš, „padara mūsu *es* par apziņas stāvokļu — sajūtu, jūtu un domu — agregātu. Bet, ja tas redz šinīs dažādos stāvokļos tikai to, ko izteic viņu vārds, ja tas patur tikai viņu bezpersonisko aspektu, tas varēs likt tos citu blakus citam, bet nekad neiegūs neko vairāk kā mūsu *es* rēgu, mūsu *es* ēnu, kas krīt telpā.” Tam pretī Bergsons uzsver mūsu apziņas stāvokļu savstarpējo saaugumu, cauraustību, tā ka nav iespējams vienu atdalīt no otra. Šis saaugums un šī cauraustība gan nav visos dvēseles slāņos vienāda: dvēseles virspusē, t. i. darbībai, aktivitātei tuvā sfairā, dvēseles elementi tiešām it kā sacietē, klūst zināmā mērā inerti un pasīvi, bet, jo vairāk mēs tuvojamies mūsu dziļākam, mūsu tīrākam „*es*”, jo ciešāk tie klūst saorganizēti un pie galīgās robežas it kā pilnīgi saplūst, tā ka visa personība tverama it kā vienā mirklī, līdzīgi kā kāda absolūti oriģināla, ne uz ko neatvedināma kvalitāte.

Bet vēl svarīgāk, ka Bergsons izceļ mūsu apziņu kā laika

radītāju, kā ilgšanu, kā plūsmu. Ikviens brīdis mūsu dzīvē ir absolūti oriģināls un neatkārtojams, un tāpēc vienreizīgs. Ar to ir likts pamats eksistenciālismā tik nozīmīgajai cilvēka dzīves temporālītes analīzei. Šī temporālīte jau arī tiešām var būt dziļākais cilvēka traģisko noskaņojumu avots: dvēsele, kas ilgst, īsti nekad nav pati sevī, tā vienmēr ir it kā ārpus sevis, — tā ir, kā Bergsons uzsvē, vienmēr nosliekta uz priekšu, uz nākotni. Mēs īsti dzīvojam ne tik daudz tagadnē — ko gan Bergsons nepielīdzina mirklim un atzīst tanī zināmu „biezumu” — bet nākotnē, anticipācijās, kamēr pagātne jau ir kaut kas sastindzis un ciets.

Bergsons tomēr šīs temporālītes analīzē, ja grib, atrodamo cilvēka dzīves traģiku izceļ mazāk, bet vairāk pievēršas no tās atkarīgai cilvēka brīvībai. Tiešām, ja cilvēka dvēsele nesastāv it kā no atšķiramiem elementiem, no lietām, kas var cita citu ārēji ietekmēt, tad nav grūti parādīt, ka to nevar arī determinēt līdzīgi kā kādas ārpusaules mehāniskās norises. Ja dvēseles dzīvē ikviens brīdis ir pilnīgi oriģināls, tad tas nozīmē, ka tas zināmā mērā ir jaunradījums, tas ir neparedzēts un neparedzams izstrāvojums — un visa cilvēka dzīve ir, vismaz, principā jaunradošu aktu serijs.

Ar intelektu gan brīvību nevar pierādīt, jo intelekts grib operēt ar cietiem jēdzieniem — lietām, bet ar to tad apziņas struktūra tiek deformēta. Cilvēks sevi, tāpat otru cilvēku un vispār dziļāko pasaules būtību var saprast tikai intuícijā, t. i. tiešā skatījumā — zināmā mērā saplūstot ar pašu izzināmo reālītāti. Bergsons no šī viedokļa ir anti-intellektuālists, un viņa gadījumā tas nozīmē atzinumu, ka īstā reālītāte nav mūsu jēdzienos adekvāti ietveicama. Bet tieši tāpēc viņš domā, ka intuícija nekad nevar, nedrīkst vest pie absurda. Absurdais ir pārpratums, ir nepareizs jēdzienu schēmu izlietojums. Intuícija tieši novērš pretrunas, atklādama jēdzienu kļūdas, un no šī viedokļa tā ir augstākas racionālītes izpausme.

Tāpēc Bergsons, pretstatā mūsdienu eksistenciālistiem, nekādā ziņā nevarētu piekrist „nekā” reālītātei, t. i. neesošai

esmei, un, it kā paredzēdams mūsdienu raganu deju ap to, viņš veltī veselu nodaļu savā galvenā darbā *Radošā evolūcija* tam, lai pierādītu šī jēdziena nereālītāti. Jau vairākkārt kritiķi tagad izteikuši nožēlu par to, ka mūsdienu eksistenciālisti nav šo ievērojamo Bergsona kritiku ņēmuši vērā, — ar to būtu aiztaupīti daudzi maldi un pūles. Tāpat Bergsonam ir sveša dažu eksistenciālistu kapitulācija pasaules absurditātes priekšā. Noliedzot negatīvā reālītāti, viņš esmes pamatā redz pozitīvo dievišķo garu, kas tiecas veidot pasauli, kaut arī daudzkārt tam jācieš neveiksme. Viņš domā, ka, noejot ilgstošu iekšējas sevis pāraudzināšanas gaitu, cilvēks spēj atkal pievienoties šim dievišķajam garam, kuŗa atvase viņš īsti ir. Gara noskaņojums Bergsonam tātad cits nekā eksistenciālistiem.

Līdzīga loma kā Bergsonam Francijā ir Diltejam (Wilhelm Dilthey, 1833—1911) vācu eksistenciālismā. Ja Sartrā bieži atrodama Bergsona ietekme, tad Heidegers atkal, var redzēt, ir uzņēmis dažas Dilteja ierosmes. Abu vecāko filozofu virzieni jau arī ir visai līdzīgi. Tāpat kā Bergsons, Diltejs neapkūst uzsvērt izšķirību starp tāda veida reālītātēm kā „lietas”, no vienas puses un „dzīve” resp. gars vai apziņa no otras puses. Šai izšķirībai eksistences veidā tad jāatbilst arī izšķirībai izziņas veidā un pētīšanas metodēs. Tā, piem., kauzālītātes jēdziens būs gan raksturīgs lietu pētīšanas metodēm, bet nebūs derīgs — vismaz ne tādā pašā veidā — dzīves un apziņas sfairā. Analizējot apziņu, Diltejs atrod, ka apziņa vienmēr ir apziņa par kaut ko un ka nav apziņas bez apziņas priekšmeta, tāpat kā nav priekšmeta bez apziņas. Dzīve tātad ir veselums, kuŗā apziņa un priekšmets ir intimā kārtā struktūrāli saistīti. Reālītāte ir tikai attiecībā pret manu „es”, un tāpat mans „es” ir tikai attiecībā pret kādu reālītāti. Visi pārdzīvojumi sakarā ar kādu priekšmetu veido vienu veselumu, un atsevišķie pārdzīvojumi, kas nāk klāt no jauna, tiek saprasti, balstoties šai veselumā. Tāpēc arī cilvēks īsti ir savas vēstures resp. visu pārdzīvojumu veselums. Tāpēc viņš vienmēr būs nenobeigta

būte, kas dabū noslēgumu tikai līdz ar nāves momentu. No šī viedokļa var teikt, ka jau Diltejam cilvēka dzīve īsti ir — kā Heidegers to vēlāk formulē ar sevišķu uzsvaru — dzīve nāvei (*Sein zum Tode*).

Cilvēku dzīve Diltejam veidojas viņu savstarpējās attiecībās, cits noteic cita dzīvi, un tāpēc var teikt, ka visi cilvēki piedalās it kā vienā kopējā dzīvē. Tā kā līdz ar to ir dota visu dzīvojošo cilvēku kopība, tad tas dod savstarpējas saprašanās iespēju uz analogijas un simpatijas pamata. Tā kā subjektīvā sfairā tomēr — ņemot vērā pārdzīvojumu lielo dažādību un atšķirību — šī saprašanas metode ir diezgan ierobežota, tad Diltejs pāriet uz t. s. objektīvā gara resp. uz kultūras produktiem un to pētīšanu. Filozofijas uzdevums tad kļūst tulkot mākslas un kultūras veidojumus, un par tās pētīšanas veidu kļūst t. s. hermeneutiskā (t. i. tulkošanas) metode, uz kuŗu Heidegers tad arī sevišķi pretendē.

Pie eksistenciālisma priekštečiem palaikam pieskaita arī Nīčši (Friedrich Nietzsche, 1844—1900). Viņš gan nav speciāli nodarbojies ar esmes jēdziena analīzi, bet viņa domas tomēr ir vienmēr griezušās tikai ap cilvēcisko eksistenci, un viņš to allaž ir gribējis nostādīt uz jauniem pamatiem. Sagrāvis visas tradicionālas vērtības, it sevišķi reliģiskās vērtības, pie kuŗām līdz tam cilvēciskā eksistence galvenā kārtā turējās, viņš grib cilvēka eksistenci padarīt pilnīgi patstāvīgu, dibinātu tikai sevī pašā. Viņam tas nenākas viegli. Viņš gan pasludina, ka Dievs ir miris, bet viņš to dara ar traģisku žestu un ar izmisumu. Viņa ateisms ir sāpju un ciešanu pilns un maksā viņam dārgi. Dievu viņš grib aizstāt gan ar pārcilvēku, gan ar gribu pēc varas, gan ar mācību par visa mūžīgo atgriešanos. Bet viss tas galu galā, šķiet, neapmierina viņu pašu. Un kritiķi aizrāda, ka viņa cīņai pret Dievu ir tās sekas, ka viņa filozofija, kaut arī negatīvā veidā, paliek saistīta pie Dieva problēmas.

Ateistiskais eksistenciālisma nozarojums savā irreligiozitātē ir lielā mērā atkarīgs no Nīčšes, tikai tas pilnīgi atsakās polemizēt pret Dieva jēdzienu, pat izvairās to minēt. Bet arī

te cilvēka eksistenci grib izprast kā pilnīgi neatkarīgu un patstāvīgu, — un tas tad bieži rada līdzīgu traģisma un pesimisma noskaņojumu kā Nīčšem.

Minot modernā eksistenciālisma avotus, nevar beidzot neminēt arī Huserlu (Edmund Husserl). Viņš gan ir opozīcijā eksistenciālismam un ir oficiāli to noliedzis, bet tas tomēr negroza faktu, ka pēdējais dažās savās variācijās tiecas pārņemt viņa t. s. fainomenoloģisko metodi. Šī metode savā būtībā gan nav nekas cits kā visai radikāla tīrās faktu aprakstīšanas metode. Šo metodi tad daži eksistenciālisti arī pārņem, — un pārņem līdz ar to Huserla tieksmi katrā izdevīgā gadījumā no tiešas deskripcijas pāriet uz interpretāciju — un pie tam ļoti dialektisku, tehnisku un smalki detalizētu. Šī metode tad arī ir par iemeslu tam, ka eksistenciālistu speciālie darbi bieži iegūst ļoti ezoterisku raksturu. Šī eksistenciālā fainomenoloģija no autentiskās Huserla fainomenoloģijas atšķiras galvenā kārtā ar to, ka nepieņem Huserla mācību par fainomenoloģiskā aplūkojumā nepieciešamām t. s. redukcijām, t. i. par visas vērības pievēršanu vienīgi būtībai (esencei), bet eksistences jautājuma pilnīgo izslēgšanu. Ir jau arī saprotams, ka eksistenciālisms, kas grib pētīt tieši eksistenci, nevar likt to, kā Huserls saka, iekavās, — bet tāpēc tad tam arī bija jāizpelnās Huserla anatema.

Varbūt tā tomēr ir Huserla ietekme, ka viņa skolniekam Heidegeram ir sevišķi stipras sistēmatisks un loģiskas intereses un ka tas tiecas izveidot tieši vispārīgu esmes teoriju. Lai atšķirtu savu virzienu no tiem, kas pievēršas tieši konkrētā cilvēka eksistences situāciju noskaidrošanai, kā, piem., to dara Jaspers, viņš savu filozofiju sauc par „eksistenciālu”, kamēr otrā vietā minētās patur nosaukumu „eksistenciēlas”. Mums tomēr nav sevišķa iemesla sekot šim vācu valodai vairāk pielāgotam mākslīgam šķirojumam. Svarīgāka ir cita izšķirība starp dažādiem eksistenciālisma novirzieniem, proti, kā jau teikts, ka vieni no tiem ir tuvāki, citi tālāki reliģiskai problēmatikai. Pie pēdējiem pieder Heidegers un Sartrs, pie

pirmiem Marsels un Jasperss. Tā ka Heidegera mācību es esmu jau sīkāk aplūkojis citā vietā (*Variācijās par moderno cilvēku*¹), tad te noslēdzot sniegšu kā reliģijai tuvā eksistenciālisma paraugu G. Marsela mācību.

Kad 1948. gadā Gabriels Marsels (Marcel) saņēma Franču Akadēmijas lielo literāro godalgu (viņš to saņēma atkal 1958. g.), kāds žurnālists viņam jautāja, ko viņš pats sakot par to, ka viņa mācība nosaukta par kristīgo eksistenciālismu. Marsels tad spilgti izteica savu satraukumu, ka ar nodrāzto eksistenciālisma vārdu viņš tiekot tuvināts mācībām, kuŗas bieži nemaz nepelnot, ka tās saucot par filozofiskām. Reizē viņš tomēr melancholiski atzinies, ka viņam galu galā esot ar to jāsamierinās: viņa mācība tā nu reiz esot nokristīta internacionālajā filozofu sanāksmē Itālijā, 1946. gadā. Jāatzīst, ka šī nokristīšana nav bez pamata, jo tiešām Gabriela Marsela refleksijas ir pievērstas tām pašām vai līdzīgām problēmām, ar kādām nodarbojas pārējās līdzīgi nosauktās filozofijas. Ar to tad arī izskaidrojams, ka, piemēram, nesen iznākusi bieza grāmata, kuŗā Marsels salīdzināts ar vācu eksistenciālisma filozofu Jaspersu, ar ko tam visvairāk līdzības. Bet ka Marsela pamatdomas ir neatkarīgas no Jaspersa, tas izriet jau no fakta, ka Marsels, kaut gan dzimis 1889. g. 7. decembrī un tātad jaunāks par Jaspersu, savu filozofisko pozīciju izteicis jau 1912.—13. gadā, tātad priekš Jaspersa. Varētu runāt pat par vēl agrāku viņa domu izpaušmi, jo Marsels ir arī ievērojams drāmatīķis, kas sarakstījis pāris desmit drāmu un komēdiju, būdams pievēršies šai rakstniecības nozarei jau kopš bērnības, un visas viņa drāmas jau ir eksistenciālisma apdvestas. Viņš jau pats saka, ka galvenā izšķirība starp viņa drāmām un viņa filozofiju ir tikai tā, ka pēdējā viņš meklē „esmi” kā tādu, bet pirmajās esošās būtes. Šāda tuvība dzejai ir zīmīga arī citiem „eksistenciālistiem”: Ž. P. Sartrs, kā zināms, ir slavens romānu rakstnieks, un

¹) Sk. arī rakstu „Sastapšanās ar Heidegeru un viņa filozofiju” Dau-gavas rakstu krājumā, 1957.

pat Heidegeram ir pastāvīgi dzīva interese par dzeju un dzejniekiem. Marselā šī tieksme iet vēl tālāk, jo viņš ir pastāvīgais teātra kritiķis franču vadošā literārā laikrakstā *Nouvelles Littéraires* un bez tam vispār bieži dod dziļi tvertas dzejas analīzes. Tā mūs it sevišķi varētu interesēt viņa meistarīgais pētījums par pašreiz tik daudz pārrunāto Raineru Mariju Rilki, ko viņš dod savā grāmatā *Homo Viator*. Bet ar to vien nepietiek — Marsels ir arī mūzikas dievinātājs un smalks tās pazinējs, pats improvizētājs un pat komponists.

Ir neizbēgami, ka šī viņa interešu daudzpusība ietekmējusi arī viņa filozofijas uzbūvi. Kad viņš kā jauns profesors, apbruņots ar visu erudīciju un metodes tehniku, ko viņam bija devusi Parīzes *Ecole Normale Supérieure*, no kurienes nākuši gandrīz visi franču gara dzīvē ievērojamie vīri, — sāka veidot un izstrādāt savu patstāvīgo, jau rūgstošo gara pasauli, viņam gluži dabīgi bija nodoms ietvert, saskaņā ar filozofisko tradīciju, šo savu domu pasauli sistematiskā formā. Materiālus šai savai nākamai sistēmai viņš sāka krāt tādā veidā, ka gadiem ilgi ierakstīja savā dienas grāmatā visas viņā spontāni uzplūstošās oriģinālās domas. Bet te nu, gan atkarībā no jauna pagrieziena domu gaitā, gan it sevišķi atkarībā no raksturotā dzīves stila, viss notika citādi. Priekšvārdā savai pēdējai grāmatai viņš drusku melancholiski konstatē, ka pa daļai aiz atzīšanas cienīgiem motīviem, bet pa daļai arī aiz mazāk slavējamiem, viņš laikam gan vairāk nekad netiks pie tā, lai apmierinātu šai ziņā filozofisko tradīciju, sniedzot savu filozofiju sistematizētā veidā. Ar to izskaidrojams, ka viņa līdz šim publicētās filozofiskās grāmatas ir lielāko tiesu vai nu dienas grāmatas, vai apcerējumu un priekšlasījumu kopoļumi, vai vēsturiskas studijas. Bet mēs gan zinām arī — un te pietiek norādīt uz Nīčī — ka sistēmā neapvienotām domām tāpēc nav nepieciešami jābūt mazāk dziļām un patiesām, nedz arī mazāk ietekmīgām, it sevišķi, ja tās nes sevī tik spilgtu īpatnības iezīmi un tik intīmas un vispersonīgākās cīkstēšanās zīmogu

— cīkstēšanās par patiesību ar visu dvēseli, kā mēs to jūtam katrā Marsela lapas pusē.

Tā tad arī ir noticis, ka viņa vārds tagad kļuvis jau pazīstams pāri viņa dzimtās zemes robežām. Viņam ir daudzi draugi Itālijā, Portugālē un Spānijā, viņu lasa Amerikā un augsti ciena Anglijā: Eberdīnas (Aberdeen) universitātes uzaicinājums viņam piedalīties slavenajos Džiforda (Gifford) priekšlasījumos — pēc Bergsona, pēc Viljema Džemsa, Vaitheida (Whitehead) un Kārļa Barta (Barth), to pietiekami apliecina.

Tas ir jo vairāk ievērošanas cienīgi, ka Marsela filozofija vismazāk apzīmējama par populāru, jo tā rada lielas grūtības saprašanai un savas daudzkārtainības un domu vizuālošanas dēļ ir grūti novedama uz tiešām formulām, kas jau arī būtu pretī viņa nodomiem un viņa esmes izpratnei. Tomēr viņa domāšanas galvenās ievirzes ir izsekojamas gluži noteikti.

Vispirms, līdzīgi kā viņa skolotāji, no vienas puses — Bergsons un, no otras puses, angļu jaunhēgelieši, it sevišķi Bredlijs, viņš griezīgi analizē un kritizē pozitīvistisko pasaules izpratni, kas tagad pārgājusi pat jau ielas cilvēka uzskatos un kuņas sugēstijām bieži padoti pat tie, kas pūlas brīvi domāt. Sakarā ar to tad Marsels pārmet mūsdienu filozofijai drosmes trūkumu metafizikā. Šis trūkums it sevišķi izpaužas kā nespēja galīgi izbēgt no daudziem pozitīvistiskiem aizspriedumiem un ideāliem, pie kuņiem pieder „labaudzinātība” domāšanā, pārmērīga iztapšana, ko tas pārmet pat Jaspersam. Ļaunākās sekas šai vulgārai pasaules izpratnei ir tās, ka aplamā kārtā ārkārtīgi tiek paseklināta visa esme: viss kļūst konstatējams, viss inventārizējams, — bet „inventārizējamais ir tas, kas rada izmisumu”. Ja viss ir ārēji tverams un reģistrējams, tad mums zūd vissvarīgākais un mums visintimāk piederošais — mūsu eksistence; tai tad paiet garām. Jo tā nav ārēji tverama, tā nav nekāda dotība, tā nav nekāds objekts. Tā pieder jūtu kategorijai, tā tiek pār-

dzīvota, bet tā nav nekāds predikāts, tā nav nedz uzrādāma, nedz pierādāma, nedz raksturojama. Bet par spīti tam, ka tā tādā kārtā nav nedz ietveicama jēdzienos, nedz izteicama, tā tomēr nes neapšaubāmības zīmogu. Var teikt: „Mēs eksistējam patiesībā tikai par tik, cik mēs paši sev neesam caurspīdīgi, par cik mūsos kaut kas vēl ir tumšs.”

Bet Marsels nepaliek pie eksistences. Viņš urbjas šajā eksistencē un meklē, kas tanī ietverts, un atrod norādījumus, kā uz leju, tā uz augšu. Lejā mēs atrodam ķermeni. Savos pirmos darbos viņš kā fundamentālo mūsu eksistences faktu uzveļ iemiesošanos, t. i., ka mūsu dvēsele ir iemiesota ķermenī. Viņš nebaidās pat uz jautājumu „kas es esmu”, atbildēt vispirms, ka „es esmu mana miesa”, — bet tikai, lai tūlī šo atbildi papildinātu, atklājot, ka, no otras puses, tas tomēr tā nav, jo „es esmu vairāk nekā mana miesa.” Tā viņa doma nonāk pie atzinuma, ka patiesība tiecas izteikties pret-runīgās atziņās.

Nav šaubu, ka mēs visi esam vairāk nekā mēs šķietam — mēs visi slēpjam sevī kādu noslēpumu, kādu „metafizisku Atlantīdi”. Šis noslēpums mums nav izdibināms, bet tomēr tā ir viņa prezence mūsos, kas mūsu iekšējai pieredzei dod tās bagātību, tās vērtību, tās noslēpumaino pilnumu. Un šī mūsu dziļuma apzināšanās ir mūsu glābiņš, jo citādi mūsu eksistence mums būtu nepanesama.

Tā mēs nonākam pie atziņas, ka pāri eksistencei ir vēl esme: šo divu kategoriju izšķiršana ir zīmīga visiem eksistenciālistiem. Šī esme ietvēr mūs no visām pusēm kā tā neizmējamā realitāte, kā tas konkrētais, kas nevar tikt nedz dots kā kaut kas rokām tveģams, nedz izzināts, bet tikai atzīts, jā, vēl mazāk, — kā tas, Marsels saka, kas var „tikai tikt sveicināts”. Esme ir transcendence (t. i. pāri uztveres robežām esošais, — ar to pretstatā eksistencei, kas ir dota mūsu pārdzīvojumos), tā ir transcendentā ne tikai domās, bet vispilnīgākā nozīmē kā tas, kas patiesi ir, bet tomēr nav mums tveģams.

Te tad Marsels izceļ jau slavenu kļuvušo izšķirību starp problēmu un mistēriju. Problēma ir kaut kas, no kā var distancēties, kam var pieiet no ārienes, kam var apstaigāt apkārt no visām pusēm, lai to fiksētu kā objektu un reģistrētu visas tā dotības. Mistērija, turpretim, ir kaut kas, par ko tiek jautāts, bet kam arī mēs paši esam piejaukti klāt, kas pa daļai sakrīt ar mūsu eksistenci un no kā mēs tāpēc nespējam distancēties. Tipisks piemērs te ir jautājums par mūsu gribas brīvību: tas nevar kļūt problēma, jo jau pati tā izteikšana ietveļ to sevī, t. i. bez gribas brīvības mēs ne-
maz nevaram jautāt par gribas brīvību. Tāpat tad arī ne eksistence, ne esme nevar būt problēmas, bet ir mistērijas. Ja tām tuvojas, mēģinot tās saprast, tad tās izplata zināmu gaišumu, tikai šim gaišumam nav atziņas daba, bet tas ir kaut kas, kas veicina atziņu uzdīgšanu, līdzīgi, kā saule veicina koka augšanu vai puķes uzziedēšanu.

Tomēr, lai vispār varētu jēdzīgi runāt par mistēriju, ir viens priekšnosacījums: ir jāatsakās no aizsprieduma, kas ir pretī jau visai elementāriem apsvērumiem, proti, ka šķirti un atdalīti mēs būtu kā cits no cita, tā no pasaules un esmes vispārīgi, ielēgti sevī kā cietoksnī, bez kādiem reāliem sakariem ar to, kas neesam mēs paši. No šīs aplamās, t. s. solipsisma mācības ir jāatsakās, jo tā tiešām ir fantastiski nereāla un nav uzturama spēkā. Mums ir dalība gan pasaulē, gan dziļākā esmē, un tikai tāpēc mēs par to vispār varam runāt.

Par kādu transcendentālās esmes resp. Dieva pierādīšanu nav iespējams jēdzīgi runāt. Patiesībā par Dievu vispār nav iespējams runāt. „Ja sāk runāt par Dievu, tad jau vairs nerunā par Dievu,” saka Marsels, un tāpēc viņam jau katrs mēģinājums, piem., attaisnot Dievu šķiet patiesībā esam jau it kā Dieva zaimošana. Tiešām, spriest par kādu, it sevišķi novērtēt to, nozīmē uzlūkot to kā priekšmetu, kā lietu. Vienīgā pieļaujamā attiecība pret Dievu drīkstētu būt kā pret absolūtu Tu, jo īstā „tu attiecība”, kuŗā mēs — apzinīgi vai neapzinīgi — vienmēr izturamies pret otru kā pret mums būtiski līdzīgu garīgu būti un tieši izjūtam un

pārdzīvojam to kā tādu, ir pretstatā „viņš attiecībai”: „tu attiecība” ir iekšķīgas līdzdalības (participācijas) attiecība, kas vienmēr nozīmē priekšmetības izgaišanu.

Tas viss tomēr nenozīmē, ka nav nekādas intelektuāli attaisnojamas tuvošanās Dievam. Jau visu praktiskā dzīvē un zinātnē lietojamo jēdzienu resp. kategoriju nepietiekamība, t. i. viņu t. s. rokām taustāmā nespēja ietvert sevī visa esošā bagātību, kas ved pie ik uz soļa konstatējamās sapīšanās pretrunās, norāda, ka ir kāda jēdzienos neietverama transcendentā reālitate. Tālāk Marsels domā, ka dziļa, visas sakarības uzrādītāja t. s. fainomenoloģiskā analīze, vērsta uz tādām reālītātēm kā uzticība, cerība, mīlestība, ved pie atzinuma, ka šīs parādības ir saprotamas un izskaidrojamas tikai, ja pieņem, ka tanīs ir ietverta kāda attiecība pret transcendentu esmi. Bet Marsels ir tālu no tā, lai uzlūkotu šīs fainomenoloģiskās analīzes kā „pierādījumus”. Un pat ja tās būtu tādi, tās varbūt vestu virzienā uz Dievu, bet ne pie Dieva. Te ir jānotiek lēcienam. Šis lēcienis sauksies ticība, jo tā nozīmēs tiltu nojaukšanu uz visiem „pierādījumiem” un intelektuālām izskaidrošanām, bet no cita viedokļa tā atkal nebūs tik daudz pārrāvums un lēcienis, cik drīzāk sakaru, kontinuitātes atjaunošana, proti, ar dziļāko reālītāti, ar īsto esmi.

Ir interesanti atzīmēt, ka refleksijas par ticību iegūst jau pirmā Marsela dienas grāmatā reizē kā vislielāko plašumu, tā arī visaugstāko intensitāti. Tas jo vairāk ievērojams tādēļ, ka viņa brīvdomātājs tēvs — diplomāts, vēlāk mūzeja direktors — to bija audzinājis pilnīgi bez reliģijas: viņa interese šai virzienā tātad norāda uz pilnīgi patstāvīgu iekšēju attīstību. Savu kulminācijas punktu šis attīstības process sasniedza 1929. gadā, kad kāds teikums kādā Fransuā Morīka (Mauriac) vēstulē viņu stipri saviļņoja un lika tam ar lielu asumu noskaidrot sev pašam savu attiecību pret kristīgo reliģiju. Intensīvais garīgais darbs un saviļņojums, kas sakarā ar šo uzdevumu viņā norisinājās, beigās noveda pie dziļa — satricinātāja un reizē aplaimotāja pārdzīvojuma, ko

viņš izjuta kā Dieva žēlastības pieskārienu un kas ierosināja viņa iestāšanos katolicismā.

Marselam ticība nav kāda vairāk vai mazāk paticama hipoteze par kādu priekšmetu, ko nevar pierādīt. Jo īstā, patiesā ticībā nemaz nedrīkst būt īpaša ticības priekšmeta: ticības akts resp. pārdzīvojums te sakrīt ar to, ko no kāda cita viedokļa sauks par tā priekšmetu, un tas nes pats sevī savas patiesības garantiju. Ticība ir tāds pats īpaša nešaubīga uztvēruma veids kā jutekliskā apjauta. Vienīgais īpatnējais un īstais veids tuvoties Dievam un līdz ar to vienīgā iespējamā un pareizā ticības izpausme ir piesaukšana (invokācija) un pielūgšana. Ticībā mums ir sajūta, ka esam pienākuši visdziļākam esmes avotam, un to apliecina ne ar ko nesalīdzināmais aplaimotājs prieks, ko tad pārdzīvojam. Ticība ir visciešākā sakarā ar mūsu eksistenci, — patiesībā mēs jau īsti „esam esoši” tikai, par cik mēs esam sakarā ar visaptvērēju esmi, ar Dievu. Ticībā mēs to atskārstam: tā dod mums īsto esmi ar to, ka iznīcina šķirtību starp mums un Dievu, šķirtību, kas līdz tam degradēja mūsu dzīvi skumjā ēnas dzīvē ēnu pasaulē.

Bet vai viss tas nav tikai subjektīva illūzija, ko ierosinājis cilvēka traģiskais stāvoklis pasaulē? Marsels bieži to sev jautā. Par sevi vismaz tad Marsels saka, ka viņa izšķirīgā pievēršanās reliģijai notikusi tieši brīdī, kad viņš juties vislaimīgāks, — tātad tā nav bijusi nelaimīguma izjūta, kas viņam likusi meklēt atbalstu reliģijā. Viņš tad arī pūlas — ne jau lai pierādītu ticības objektīvo pareizību, kas būtu pretī kā ticības, tā dievišķīguma būtībai, bet gan lai rādītu, ka viss mūsu struktūrā norāda uz to kā nepieciešamību.

Galū galā izšķirīgais moments tomēr ir tiešs tā saskatījums resp. pārdzīvojums, par kā esmi ir diskusija. Tāpēc galvenais ir spēt ieņemt pozīciju tanīs kritiskās vietās mūsu dzīvē, pareizāk — mūsu dzīves ceļā (Marselam jau cilvēka pamatiezīme ir, ka cilvēks vienmēr ir ceļā, tam te nav mājas vietas, — tāpēc viņš runā par *homo viator* — cilvēku

ceļinieku), no kuŗām ir saskatāmas šīs esmes augstākās ga-
lotnes.

Marsels, līdzīgi kā Jaspers, runā par dažām cilvēka ek-
sistences zīmīgām situācijām (un viņš min līdzīgas kā Jas-
perss, piem., visa aizplūšanu, nāvi, izmisumu, atsacīšanos
u. c.), kuŗas, ja tās tiek pārdzīvotas visā to dziļumā, var vei-
cināt šo saskatīšanu. Par spīti tam traģiskās situācijas šķiet
varāk izpildām tikai negātīvu uzdevumu: tās palīdz galvenā
kārtā tikai salauzt ikdienišķo vulgāro uzskatu un runu ga-
rozu, kas visu aplkāj. Īsto skatu uz augstienēm tomēr šķiet
atklājam galvenā kārtā jau minētās pozitīvās reālītes: uz-
ticība, cerība, mīlestība: tās tad arī ir īstie priekšvārti tam,
ko Marsels sauc par „ontoloģisko mistēriju”. Tāpēc arī viņa
filozofija ir ieturēta gluži citā toņu kārtā nekā citu „eksis-
tenciālistu” filozofijas: vismaz pagaidām tā noslēdzas ar mo-
tīvu par atrašanos Dieva aizgādībā, kaut arī brīžiem tam
vēl spiežas cauri šaubu, varbūt pat izmisuma tumšie toņi, —
varbūt tikai kā atmiņas par to, kas pārvarēts, bet absolūti
droši tas nav.

ABSTRAKTĀ MĀKSLA UN SIRREĀLISMS

Seši autori spriež par moderno mākslu

- W. Furtwängler, *Der Musiker und sein Publikum*, Atlantis-Verlag.
M. Picard, *Die Atomisierung der modernen Kunst*, Furche-Verlag.
A. Melichar, *Überwindung des Modernismus*, Weinberger-Verlag.
H. Sedlmayr, *Die Revolution der modernen Kunst*, Rohwolt-Verlag.
Y. Duplessis, *Presses Universitaires de France*.
M. Nadeau, *Histoire du surréalisme*, Editions du Seuil.

Visas sešas grāmatiņas aplūko modernās mākslas krīzi. Starp jautājumiem, ko tās var ierosināt lasītājā, ir arī jautājums: Kādām pārmaiņām mūsdienu cilvēkā atbilst pārmaiņas tagadnes mākslā? — jo nav jau šaubu, ka, ja jauno laiku mākslā ir kaut kas mainījies, tad tas, pirmā kārtā, atkarājas no pārmaiņām pašos cilvēkos, kas to rada un uzņem. Mūsdienu māksla tātad ir arī modernā cilvēka garīgās satversmes izpaudēja. Kur vien iespējams, mēs mēģināsim izlobīt no minētām grāmatām norādījumus par šo mums sevišķi interesanto jautājumu.

*

Slavenais, nesen mirušais diriģents un arī komponists Vilhelms *Furtvenglers* (Furtwängler) savā īsi priekš nāves uzrakstītā apcerējumā kā pirmo raksturīgo iezīmi mūsdienu mūzikas dzīvē izvirza faktu, ka tagad daudzi komponisti vairs nerada savus darbus gluži spontāni, bet gan sekodami zināmai mākslas ideoloģijai, programmai, pasaules uzskatam. Tāpat mūzikas kritiķi diskutē ne tik daudz pašu mūziku,

kā tās virzienus. Virziens, ko modernie kritiķi it sevišķi (vai pat vienīgi) atbalsta, esot atonālā jeb divpadsmit toņu mūzika. Plašākām mūzikālām aprindām šī mūzika tomēr nepatīkot, par spīti milzīgai propagandai tās labā. Furtvenglers to izskaidro tā, ka tā īsti vairs netiekot nemaz domāta, kā senāk, kā vēšanās pie otras personas resp. pie publikas, lai radītu kopēju pārdzīvojumu vai, kā Furtvenglers to saka: mīlestības kopību. Komponisti to radot īsti tikai speciālistiem, mūzikas kritiķiem, sekojot savu pārkairināto nervu prasībai pēc vingrinājuma un ražīgas nodarbības. Modernais komponists netiecas aizkustināt klausītāju dvēseles, pielāgojoties tām, bet grib tās pakļaut savam diktātam, bieži pat ar terorizēšanu. Tas nozīmē, ka viņu vairāk interesē tas, kas tiek rakstīts avīzēs, nekā tas, ko cilvēki pārdzīvo. Tomēr par spīti tam, ka jaunais virziens parādījās jau priekš 50 gadiem, publiku tas tomēr nav varējis pārliecināt, un tā ir pret to auksta.

Būtiskais jaunā virzienā ir tas, ka tas atsakās sekot līdz šim pastāvējušiem konsonances un disonances principiem, ar to atbrīvodams komponistu no tonālītātes terora un tā padarīdams, kā atzīstas Šnābels, komponēšanu par vieglu lietu. (Pats Šnābels tomēr kā virtuozs nekad nespēlējot publikas priekšā savus „viegli ražotos” atonālos darbus, bet tikai klasiķus.) Galvenais, ko kritiķi prasa no mūzikas, esot, lai tā būtu „progresīva”, turpretim prasība, lai tā dotu kaut ko cilvēku dvēselēm, tiekot uzlūkota par novecojušu aizspriedumu.

Pievēršoties šo apstākļu izskaidrošanai, Furtvenglers domā, ka no klausītāja viedokļa modernā mūzika nozīmējot atgriešanos pie primitīvā chaosa. Par cik ir šauras grupas („speciālisti”), kam tas patīk, tad tas nozīmē, ka daļa moderno cilvēku izjūt sevī tieksmi uz chaosu un ir opozīcijā racionālītai, kuŗas izpausme bija tonālītai. Furtvenglers domā, ka tās ir sekas tam, ka ārējās pasaules iekārošanā racionālītai (zinātne, tehnika) ir gājusi tik tālu, ka cilvēki sāk justies neapmierināti, tiem šķiet, ka tie ieslēgti pašī savā

racionālītātē, un tāpēc viņos rodas ilgas pēc chaosa, kuņas tiem šķiet apmierinām modernie komponisti, — kas gan paši ar savām radīšanas metodēm strādā pēc gluži racionālām un tehniskām metodēm — lai radītu chaosu! Furtvenglers tomēr domā, ka par šo tieksmi uz chaosu nevarot teikt, ka tā ir zīmīga visiem „moderniem cilvēkiem”, — patiesībā tā ir tikai niecīga daļa no tagadnes kultūrālās cilvēces, kas tiecas pēc tā; nesalīdzināmi lielāka daļa vēlas, lai šis chaoss tiktu pārvarēts, tiktu ietverts formā. Tāpēc publika ir konsekventa savā opozīcijā pret moderno mūziku, — par cik tā drīkst izteikties un nav terorizēta. Ar komponistiem turpretī bieži notiekot paradoksālais fakts, ka tie atļaujot kritiķiem dot tiem priekšrakstus, kā tiem jā-rada! Modernās mūzikas teorētiķi esot gribas cilvēki, un spilgtākais moments viņos, Furtvenglers domā, esot „griba pēc varas”, kā to raksturojis Nīcše. Bet rezultāts tam ir, ka, kamēr agrākā mūzikas dzīve bija bagāta (cik daudz spējīgu komponistu bija vēl gadsimteņa sākumā!), tikmēr tagadējā propagandas mūzika esot nabaga un arī gribot būt tāda. Netiekot pieļauts, ka varētu būt arī vēl cita veida mākslinieki bez tiem, ko atzīst modernais „mūzikas politiķis”: visiem jābūt viena veida: mākslinieciskās taisnības, bruņnieciskuma un lojālītātes principi tiekot apzinīgi noliegti. Tomēr Furtvenglers domā, ka tas ir pārējošs stāvoklis; mūzikas nākotne, kas reizē ir arī modernā cilvēka nākotne, neatkarājas no šiem „politiķiem”, jo pienāks brīdis, kad mūziķi gribēs būt paši, kas tie ir, un no ticīgiem teorētiskajai nākotnei kļūs atkal ticīgi dzīvei.

*

Mūsu otrs autors, Maksis *Pikards* (Picard), aplūko ne vairs mūziku, bet moderno glezniecību. Šinī glezniecībā viņu pārsteidz visa sniegtā sadrupinātais raksturs: tur netiek vairs tēlotas lietas vai cilvēki, bet lietu un cilvēku fragmenti, drumstalas, lūžņi, driskas. Viņš to formulē, teikdams, ka modernā māksla atomizē reālītāti. Modernās mākslas aiz-

stāvji tam piekrītot, bet mēģinot to attaisnot, teikdami, ka tāda nu esot mūsu laikmeta iezīme: viss tanī pastāvot tikai vienu momentu, un lietu formas sabrūkot: māksliniekam tad vajagot palīdzēt šai brūkšanai, veicināt un paātrināt to, tēlojot savos darbos lietas vēl vairāk sadrupuša un sabrūkušā stāvoklī, nekā tās patiesībā ir: ar to mākslinieks parādot, ka tas esot dzīvojis savā laikmetā. Polemizējot pret to, Pikards aizrāda, ka tad Hitlera režīma laikā kādam, kas būtu gribējis rādīt, ka tas dzīvo savā laikmetā, būtu vajadzējis piedalīties visās šī režīma pārmērībās un noziegumos. Ja tālāk aizrāda, ka modernā dvēsele esot daudzplāksņaina un tāpēc arī lietas vairs nevarot atspoguļoties stingrās vienvēidīgās formās, bet vienā laikā vairākos aspektos, un ka mākslai tātad jātēlo arī līdzīgi (kā piemēru autors te varbūt būtu varējis ņemt tās Pikaso gleznas, kas tēlo personas reizē no priekšas un no profila), tad uz to jāsaka, ka mākslai nav tikai pasīvi jāreģistrē īstenība, bet arī jākārto, jāveido, jārestaurē, — katrā ziņā tai jājūt līdz lietu saraustītībai un sakropļotībai. Tagad turpretī mākslas darbi izskatoties kā programmas pasaules sadauzīšanai. Glezna, kuŗā lietas ir salauztas un sacirstas, nav īsti nemaz glezna, bet gabals no atomizētās īstenības. Ja saka, ka gleznai jāizteic savs laikmets, tad jāievēro, ka tā tas bijis vienmēr: bet gleznas to darījušas ne atkarībā no kādas programmas, bet pilnīgi neapzinīgi ar to, ka gleznotājs nesa sevī sava laikmeta *ideju*, kas tad arī izpaudās tā darbos, tāpat kā visās lietās un dzīvē. Šāda sava laikmeta idejas nesta glezna nes sevī arī laiku, tā satur gan pagātņi (kas rezimēta idejā) un reizē vērsta arī uz nākotni un liek tātad gaidīt kaut ko: līdz ar to tanī ir cerība, mierinājums un aplaimojums. Bet no atomizētām gleznām laiks ir padzīts, tanīs nekas nevar notikt, jo dots tikai viens acumirkļis, ko katru brīdi var nomainīt cits: tāpēc atomizēšana padara gleznas tik garlaicīgas, jo — kur trūkst laika, tur trūkst arī mīlestības.

Šos iebildumus nevar noraidīt, teicot, ka tā ir vecākā paaudze, kas nesaprot moderno glezniecību. Tā nevar teikt

jau tāpēc, ka mūsu dienās ikviens saprot visu. Mūsu dienu cilvēks ir gatavs pieņemt un atzīt visu, kas vien tam gadās ceļā, jo tam nav iekšējas kontinuitātes, nekas to nesaista vienībā, un tam nav iekšējas vēstures. Īstenība tāpēc tam sairusi chaosā, — kāda pasaule ir gājusi bojā, un tās gabali un drupas spokojas kā sapnī. Gleznas, kas visu to paasina vēl vairāk, tad arī neizstaro prieku un aplaimojumu, kā tas notika agrāk, — kas, saprotams, nenozīmē, ka agrāk nebija bēdīgu vai traģisku gleznu, bet tad vienmēr tām staroja cauri, ka tās ir organiski saistītas arī ar laimes iespēju. Modernās gleznas izpauž tikai cilvēka izolāciju, — gleznotājs ir atšķirts gan no priekšmetiem resp. no pasaules, gan arī no skatītāja. Modernā glezniecība tomēr bija vajadzīga, lai cilvēks apzinātos sevi kā subjektu, apzinātos savu spēju salikt visu elementos, — bet tam vēl vajadzīga spēja visu atkal apvienot, un līdz tam mēs vēl neesam tikuši. Bet gleznotājam būs reiz jāspēj atraisīt kā lietas, tā sevi no mašīnērijas, kas allaž ir tiekusies pārvaldīt kā lietu, tā gleznu rašanos. Un tam jābūt iespējamam, jo pasaule faktiski tomēr nav pilnīgi atomizēta: tanī tomēr ir lietas un notikumi, kas ir neizjaucamas, kas ir dabiskas vienības un veselumi, piem., dzimšana, nāve, mīlestība, daba. Īstenība nevar arī tāpēc būt tā atomizēta, kā daži to glezno, jo tad cilvēks nemaz nebūtu spējīgs nedz aptvert šo atomizēšanu, nedz gleznā to izteikt. Nekad īsti cilvēkam viņa uzdevums nav bijis tik skaidrs kā mūsu dienās: sevi izveidot un apzināties kā vienību, kā veselumu — pretstatā atomizējumam.

*

A. *Melichara* grāmata ir īpatnēja rakstura. Asi polemiski vērsta pret daudzām lietām mūsdienu mākslas dzīvē, tā tomēr aplūko ne tik daudz pašu mākslu, cik šīs mākslas teorētiskus, ideologus un kritiķus. Arī viņa metode ir īpatnēja: viņš operē galvenā kārtā ar dokumentiem — ar avīžu, grāmatu, vēstuļu izgriezumiem un citējumiem: lielākā tiesa viņa grāmatas pastāv no tiem. Viņš tanī ielicis daudz pūļu

un darba, un tādā kārtā ir cēlis gaismā daudzas līdz tam nepamanītas lietas, tā ka tā ir radījusi sensāciju un isā laikā izdota trešā izdevumā. Kaut gan pretinieki mēģināja to noklusēt un boikotēt, tomēr atsaucība tai bijusi liela, un Melichars izdevis grāmatai pielikumu — divi iespiedloksnes lielu brošūru ar ļoti daudzajām atsauksmēm, nebaidīdamies pielikt arī tādas, kas to mēģina iznīcināt. Viņš grāmatā atklājas kā polemiskā stila virtuozs, apbērdams savus pretiniekus ar nepārspējamu satīru. Par spīti tam viņa grāmata ir ļoti lietīška un, kā daudzi neitrālie atzīst, augstākā mērā pamatota savās prasībās.

Savu diskusiju autors virza tā, ka tiecas uzrādīt vai nu dažu radikālā modernisma pārstāvju rīcības veidu morālo piedauzību, vai viņu spriedumu loģisko vājību un pretrunību vai, vienkārši, uzrādot dažus viņu pilnīgi nepierādāmus un pat groteskus apgalvojumus. Tāpēc V. Furtvenglers apsvēic grāmatu, teikdams, ka tās publicēšana ir kā loga atvēršana par daudz ilgi neizvēdinātā istabā, tāpat tam piekritī Igers Stravinskis un Tomass Manns, Oskars Kokoška, Leo Blechs un daudzas citas modernās mākslas slavenības, kas nav varējušas iet līdz visam, kas nosauc sevi par „vismodernāko”.

No morāli piedauzīgām lietām autors it sevišķi izceļ terorismu, ko kultivē abstraktai mākslai pievērstie kritiķi: ikviens, kas atsakās ražot abstraktās mākslas garā, tiek deklarēts par reakcionāru, un tiek prasīts, lai tam slēgtu visas durvis. Kad kādu no modernisma aizgājušu mākslas vēsturnieku iecēļ par vācu ģenerālkonsulu Parīzē, valsts prezidentam prof. Heusam tiek rakstīta petīcija, lai viņš nepieļauj šo iecelšanu, — un Melichars savā grāmatā iespiež prezidenta eleganto un humora pilno atbildi uz to. Citēdams avotus, M. rāda, kā supermodernisti nikni uzbrūk pat, šķiet, tik moderniem māksliniekiem kā Stravinskim, Prokofjevam, Kokoškam, Menoti u. c. Stravinskis gan arī var aizkaitināt, jo savā *Mūzikālajā poētikā* tas izsakās: „(Modernie snobi) nemeklē mūziku, bet šoku, sensāciju, kas patiesībā traucē sa-

prašanu... Mūsdienu mūzikas kritiķi ieguvuši paradumu mērīt visus jaunus darbus ar modernitātes mērogu, t. i. ar to, kas nav nekas, un tie tūlīt ierindo tos akadēmismā, ja kaut kas tanīs nesaskan ar tām ekstravagancēm, kas viņu acīs rada modernisma kalngalus. Šie kritiķi automatiski deklarē par modernu visu, kas ir nelabskanīgs un konfūzs." Tāpat M. atzīmē niknās, lamu pilnās kritikas, ko modernisti vērs pret apdāvinātā Menoti *Konsulu*. Zīmīgi arī, ka abstrakcionisma pārstāvji sīvi apkaņo pat radikālo ekspresionismu, ja tas neskaita tēvareizi gluži pēc viņu modes.

Pārejot uz sīkāku analīzi pēc būtības, M. mēģina rādīt, ka abstrakcionistu visai iemīļotās runas par nodomu izveidot ar krāsām analogiju skaņu mūzikai dibinās diletantismā un pārpratumā, jo šo divi juteklisko sfairu struktūra ir gluži atšķirīga. Kā viszīmīgāko abstraktās glezniecības īpatnību M., saprotams, izceļ tās novēršanos no dabas un pat tieši vēršanos pret to. Abstraktās mākslas dižvīrs prof. Bau-meisters rakstot: „Ar glezniecības novēršanos no dabas novērošanas daba tagad pilnīgi atstāta zinātnei. Māksla zaudēja sakaru ar dabas novērošanu un atbrīvojās no tās, un ar laiku tā atraisījās arī no citām saistībām. Jo māksla vairāk atraisās no visām saistībām, jo vairāk tā kļūst tīra māksla.” Tā nu arī pēc tam neatliek nekas cits, kā izvirzīt devīzi: Jāglezno, ko domā, ne ko redz! Kā *Laika* feļetonā nesen bija rādīts, tad dažreiz var notikt tā, ka, gleznojot vīru, uz audekla var izveidoties arī viņa sieva, par ko tas domā. Vissensācionālāko iespaidu tomēr atstāj tie abstrakto gleznotāju citējumi, kuŗos tie izteic savu opozīciju portretu glezniecībai un paziņo, ka tagad tā kļuvusi lieka, jo to — lasi un raksti — ar lielākiem panākumiem aizstājot krāsainā fotografija, — un tāpat tas esot arī ar ainavu glezniecību! Kāds aplūkotā virziena glezniecības teorētiķis izskaidro pat lielo holandiešu meistarū gleznu slavu ar to, ka tai laikā nebija vēl krāsu fotografijas!

Pēdējās nodaļās M. vēl sniedz bagātīgus citējumus, kas raksturo moderno teorētiķu un kritiķu pretrunīgumu, pā-

rāk pretenciozo un puķaino stilu un, beidzot, to uzpūtību un arroganci, kas izpaužas, piem., tādos teikumos kā: „Tikai izglītotie ir spējīgi saprast tās izteiksmes formas, kas atskāns no gadu tūkstošu balasta”, vai „Tas ir nemāksliniecisko un līdz ar to banālo laika biedru malds, ja tie gaida, ka mākslas darbs sniegs viņu ierobežotam apvārsnim pielāgotu skais-tumu”, bet pazīstamais „revolūcionārs” arhitekts Korbizjē (Corbusier) skaidri pasaka: „Mākslas būtība ir augstprātība”. No otras puses atkal uzsvē, ka jaunā māksla pieejama visiem, to varot praktizēt katrs bērns, un vispār tagad ikvienam esot iespēja būt mākslinieciski aktīvam. Rezultāts tad esot tas, saka M., ka līdz ar jauno mākslu radušies tieši diletantu plūdi, un daudzas šīs mākslas īpatnības izskaidrojamas vienkārši ar tehnisku nevarību.

Beidzot, jautādams, ko darīt šinī situācijā, M. pats atbild: rūpēties par problēmu noskaidrošanu, par informāciju, neatstāt monopolu savu domu izpratnei tiem, kas terorizē ļaudis, bet, neļaujoties iebaidīties, vērst kritiku pret tiem.

Ja īsumā rezimējam, kādas īpatnības līdz šim aplūkotās grāmatās atklāj jaunlaiku „avangarda” cilvēkā, tad varētu atzīmēt sekojošo. Šis jaunlaiku cilvēks šķiet stipri padots snobismam, proti — par tik, par cik tam pašam nav īstas vērtību izjūtas, bet tas pieņem to, kas visskaļāk tiek reklamēts. Otrkārt, tas ir nesamērīgi attīstījis sevī tieksmi uz analīzi, uz salikšanu daļās (ko veicinājusi zinātne un tehnika) un zaudējis spēju saprast dzīvi un tās organisko vienību. Šai ziņā labi saskan tas, ko Furtvenglers saka par tieksmi uz chaosu, ar to, ko Pikards teic par visa atomizēšanu. Ciešā sakarā ar to, tālāk, stāv tas, ka cilvēkam ir kļuvis svešs viss dabiskais un līdzsvarotais. Tas dzīvo atdvēseliskotā pasaulē, pieķēries nedzīvajam, kurp tas tiecas novest arī visu dzīvo, no kā tas novērsies. Beidzot, atsvešinājies no dabiskā un zaudējis apmierinājumu, ko tas sniedz, viņš tiecas pēc pārspīlējumiem un pēc „šoka”, ko sagādā sensācionālais.

*

Minchenes profesora H. Sedlmaira grāmata par revolūciju modernā mākslā, kas seko viņa lielu ievēribu radījušai grāmatai *Vidus zaudēšana* (*Der Verlust der Mitte*) ir viena no vērtīgākām šai nozarē, jo tā mēģina precīzāk analizēt aplūkojamo fainomenu un atrast tanī ietvertos elementus. Par īsti moderniem vēl arī mūsu dienās Sedlmairs uzlūko tikai trīs virzienus: konstruktīvi-funkcionālistisko celtniecību, abstrakto glezniecību un sirreālismu. Lai raksturotu moderno mākslu, S. mēģina atrast tās „primāros fainomenu”, t. i. tās galvenos vispārīgos principus, ko izvirzījusi gan pati mākslas evolūcija, gan modernā cilvēka psiholoģija, un kuņiem modernie mākslinieki palaikam seko arī tad, kad apzinīgi nespēj tos formulēt.

Kā pirmo šādu „primāro fainomenu” S. izvirza visu mākslu tieksmi kļūt pilnīgi „tīrām” resp. „absolūtām, autarchām”. Celtniecība, lai kļūtu tīra, tiecas atnest visu scēnisko, glezniecisko, plastisko un ornamentālo, tālāk visu simbolisko, allegorisko un reprezentātīvo, tāpat visu antropomorfisko. Beidzot, tai vajadzētu atnest arī visu priekšmetīgo, t. i. necelt nekādas ēkas, ne vispār kaut ko, ko varētu apzīmēt par noteiktu priekšmetu, — bet ar to tā iznīcinātu pati sevi, un tā iznāk, ka tā nekādi nevar kļūt pilnīgi „tīra”. Bet arī par cik tā šim ideālam tiecas tuvoties, tai tomēr labi neveicas, — tā nekļūst autonoma, bet pakļaujas ģeometrijas jurisdikcijai resp. heteronomijai: „modernā arhitektūra” jau kopš franču revolūcijas laikiem tiecas visur realizēt tīri ģeometriskas formas (piramides, kubus u.t.t.).

Tīrā glezniecība (jau kopš 1910. gada) tiecas atnest vispirms visu plastisko un tektonisko, tā ka dažās gleznās vairs nav pat izšķirības starp augšu un apakšu, un tāpēc modernā glezniecība labprāt piegriežas nestabilajai sapņu fantomu pasaulei. Bet tā nepietiek. „Tīrai” glezniecībai jāatsakās arī no visa priekšmetīgā, tai jābūt tikai krāsainu virsmu „kompozīcijai”, pie kam tad dažreiz šai kompozīcijai vēl piedēvēta arī kāda nozīme, piem., „sieviete ar bērnu”, „mēnes-

nīca" u. t. t. (uz ko tad aizrādīs katalogā, un tā paturēs zināmu „literāru” elementu), bet citreiz tiks atmesta katra nozīme, un tikai tad tiks realizēta pilnā mērā glezniecības tīrība. Ar to tad glezna tiks padarīta par ierosmi paša subjektivitātei, un tā visa glezniecība tad ieslīdēs radikālā romantiskā nihilismā, ko raksturojis jau Hēgels un kas izpauž vispārējo modernā gara tieksmi uz subjektīvo, uz labilo un nenoteikto. Par cik tad šāda glezniecība runās arī vēl par tuvošanos mūzikai (tāda iespēja gan dibinās pārpratumā) un operēs vēl ar zināmiem regulāriem ģeometriskiem elementiem, tā tāpat kā architektūra tad pakļausies ģeometrijas heteronomijai un tā tad zaudēs savu tīrību.

Plastika tieksies sasniegt savu tīrību tā, ka atmetīs visu glezniecisko un tektonisko un tad arī priekšmetīgo. Tad izrādīsies, ka šādai plastikai bieži nemaz nevajag skulptora, — to var atrast jau arī dabā, — un tā tiks sajaukts mākslinieciskais (kas vienmēr nozīmē veidošanu) un aistētiskais moments.

Kā tīrās glezniecības, tā arī tīrās mūzikas ideja spokojas jau kopš romantisma laikiem. Par īstu analogiju tīrai glezniecībai S. uzlūko divpadsmit toņu mūziku, jo pēdējā spilgti izteicas tieksme atraisīties no cilvēka visuma, no gribas sniegt ko dvēseliski nozīmīgu un aprobežoties vienīgi ar matemātiski kombinātorisko elementu. Bet šāda veida racionālizācija tad, kā daži domā, beidzot pārsviežoties simboliska veida chaosā.

Arī dzejā ir virzieni, kas grib, lai tā būtu absolūti „tīra” un lai tanī tiktu paturēts vienīgi tīri dzejiskais elements, atbrīvojot to no visa literārā un cilvēcīgā balasta un padarot to par nozīmju mūziku, ko nes vārdu skanīgums. Bet, kā to atzīst Pols Valerī un arī T. S. Eliots, nav iespējams uzbūvēt poēmu, kuŗā nebūtu nekā cita kā tikai poēzija, jo poēzija nav nekāda smalka viela, ko varētu apstrādāt bez attiecības uz kādiem cilvēcīgiem saturiem.

Kā otru principu, kas pārvalda moderno mākslu, S. izvirza to, ka tā kļūst atkarīga no ģeometrijas un tehnikās

konstrukcijas. Kad mākslas atmetušas visu, ko vien varēja, tās kļūst inertas un tiek ievilkta tehnikas gravitācijas laukā, kas tiecas padarīt savu varu totālu. Par arhitektūras tiek-smi — kas sajauc ģeometrisko tīrību ar mākslas tīrību — realizēt vienīgi tīri ģeometriskas figūras jau minēts, bet jā-piemin vēl, ka tā nāk vēl it sevišķi tehniskas konstruk-cijas ietekmē. Tiek prasīts, lai ēkas un lietas izpaustu savu pilnīgo padotību mērķiem, kādiem tās radītas, līdzīgi, kā mašīnas daļa izpauž vienīgi savu specifisko funkciju. Sub-jektīvās jūtās vai kultūrālā tradīcijā dibinātās prasības, kas nav novedamas līdz vienkāršām formulām, uzlūko par ro-mantiskām sentimentālītātēm, un tām nav tiesības pastāvēt. Augstākos cilvēcīgās darbības veidus pielīdzina zemākiem, māju — fabrikai u. t. t., un visam tam pamatā ir mašīnas romantizēšana. Arhitekts tā grib kļūt par dzīves reformē-tāju. Līdzīgā atkarībā no tehnikas nonāk arī plastiskās mākslas un glezniecība, — ne velti vienu virzienu jaunākā glezniecībā sauc par konstruktīvismu. Pat dzejnieks tiek pielīdzināts inženierim, konstruktoram. Pēc tam, kad nobī-dīts pie malas Dievs kā radītājs, jānovāc arī radītājs cil-vēks, kuŗā iedvesma un pakļaušanās, noslēpums un spontā-nitāte veic modernam cilvēkam nepanesamu lomu, — tas jānovāc par labu konstruktoram.

Kā trešo principu modernā mākslā autors izvirza neprātu kā brīvības patvērumu, domādams te sirreālistisko virzienu. Sirreālismu Š. uzlūko kā opozīciju abstraktai mākslai. Tas vienmēr operē ar priekšmetiem, un tie skaidri tveŗami. Kā māksla sirreālisms ir apzinīgi „netīrs”. Sirreālisti nemaz ne-grib dot pirmā vietā mākslu, bet viņi grib permanentu revo-lūciju, chaosu. Sirreālisms glezniecībā grib būt it kā konkrē-tās irracionālītes momentuzņēmums, pie kam te būs domā-ta gan ārējās, gan iekšējās pasaules irracionālīte. Sirreālists gleznotājs Salvadors Dali tad arī saka: „Kas nespēj iedomā-ties aulekšjošu zirgu uz tomāta — ir idiots.” Tie vispār it sevišķi pievērsīsies visam monstruoam un tādā kārtā būs kā otra puse ekstrēmam racionālītam.

Kā ceturto raksturīgo momentu modernā mākslā S. atzīmē tiekšanos pēc pirmsākumiem (*das Ursprüngliche*) un par šī momenta tipisko reprezentantu uzlūko ekspresionismu, kas kā skola gan nav vairs īsti moderns, bet kuŗa ietekme tomēr visur vēl dzīva. Līdzīgi kā absolūtā māksla, arī ekspresionisms tiecas pēc „tīrības”, bet dziļākā nozīmē, jo šī „absolūti tīrā” meklēšana tanī saistās ar meklēšanu pēc pirmsākumā esošā, pēc pirmatnējās vienības, pēc tā, kur gars un dvēsele vēl nav šķirti, kur tātad vēl nav nekādas refleksijas un kur pieņem arī, ja tā gadās, rupjo un brutālo, par cik tas šķiet izteicam pirmsākumus. Tāpēc ekspresionisms īsti savā būtībā ir reliģiska māksla, arī tad, kad tas veido profānas lietas, jo tas grib atjaunot mītu un reliģiju ar mākslas palīdzību, tomēr domā, ka nav iespējams atgriezties pie pirmsākumiem, upurējot prātu un garu.

Pievēršoties modernās mākslas perspektīvām, S. jautā, kādas ir šīs mākslas „augstākās intereses”. Viņš atrod, ka visas tās stāv ārpus mākslas, jo tās ir: „tīrība” (abstraktība), ģeometrija, modernā tehnika, zemapzinīgais. Tā kā tie ir neīsti ideāli mākslai, tad tos var saukt arī par „elkiem”. Pirmā elka pielūgšana ved pie aistēticitisma, pie mākslas kā augstākās vērtības kulta, kā pie kā svēta, kas stājas reliģijas vietā, pie kam mākslinieks kļūst par dievu zemes virsū. Tas beigās ved pie visu ārpus mākslas stāvošo vērtību noliegšanas un tad arī pie pašu māksliniecisكو vērtību upurēšanas par labu absolūti brīvā mākslinieka visvarenībai. Aistēticitisma relatīvā vērtība izpaužas tur, kur tas protestē pret mākslas pakļaušanu zemākām vērtībām (naudai, valstij, zinātnei).

S. domā, ka ģeometrijas pielūgšana, ko praktizēja jau franču revolūcijas laikā, nāk no brīvmūrnieku ložām, kur tā saistījās ar pītagorisko mistiku. Bet jau Paskals aizrādīja, ka ģeometriskais prāts drīkst valdīt tikai zinātnē, ne dzīvē un mākslās, kur tas vienmēr nozīmē degradāciju.

Tāpat mākslas pakļaušana trešajam elkam (technikai) nozīmētu, ka visam cilvēkam jāpadodas vienai no savām

sekundārām projekcijām, un šāda prasība būtu tikpat neprātīga kā prasība, lai viss cilvēks būtu konforms totālajai valstij.

Sakarā ar šo trešo elku stāv arī ceturtais, t. i. zemapziņas kulta, kas īsti nav nekas cits kā protests un sacelšanās pret cilvēka nežēlīgo ieslēgšanu tehnikas „kristallpalastos” un izteic nesamierināšanos ar totālo mechanizēto sabiedrību, kas tiecas pārvērst cilvēku par nedzīvu kloķīti sabiedrības fabrikā, ko paredzēja jau Dostojevskis. No šī viedokļa sirreālisms bija tieši nepieciešams, jo tas izteic ilgas pēc pasaules, kurā cilvēks būtu brīvs un kurā būtu vieta arī vēl brīnumam. Absurds tomēr jāatzīst par sliktu šo ilgu apmierinājumu.

Pievēršoties „modernās mākslas revolūcijas” perspektīvai, S. atrod, ka galvenā šīs revolūcijas pazīme ir, ka māksla tanī ir pakļauta ārpus mākslas stāvošām varām un līdz ar to arī pārstājusi būt māksla, ko daži revolūcionārie virzieni arī tieši prasa. Pasaulē, kur filozofija, kur reliģija tiek uzlūkotas jau par „pārvarētām”, arī mākslai vairs nav vietas. Tiešām, māksla jau vienmēr izteic kaut ko veselu, nespeciālizētu un nesadalāmu, tanī notiek dažādu esmes slāņu un novadu saaušanās, un tas „modernam garam” vienmēr lieks neskaidrs sajaukums. Bet tas, ko sauc par moderno „mākslu”, var tikpat maz aizstāt veco mākslu, cik maz inženieris var aizstāt arhitektu vai musturs ornamentu, vai loģistika filozofiju, vai dabas zinātne reliģiju. Īsta modernā māksla var rasties tikai cīņā pret mākslu, kas negrib vairs būt māksla no senās un mūžīgās mākslas gara un substances.

*

I. Dīpleši ir simpatiski noskaņots pret sirreālismu un pūlas to saprast un izskaidrot. Viņš rāda, ka tas, būdams atvase no romantisma celma, grib būt kaut kas vairāk nekā mākslas virziens. Tas īsti ir īpatnēja mākslas un dzīves filozofija un reizē arī prakse. Kā visi romantisma ievirzieni, tas šķir divi reālītes veidus — vulgāro, ikdienas reālītāti un dziļā-

ko vai īstāko reālītāti, ko nosauc par sirreālītāti. Bet līdz šādam atzinumam tas nekādā ziņā nav nonācis ar kādu abstraktu analīzi, bet to noveduši pie tā iepriekšējie radikālie novirzieni mākslā, proti, it sevišķi dadaisms ar savu galēji revolūcionāro attiecību pret visu agrāko mākslu, tāpat pret morāli un sabiedrisko iekārtu. Tā arī sirreālisms sāk ar šo attiecību un iet, cik tālu vien iespējams resp. neiespējams, bet viss tas domāts kā līdzeklis pozitīvam mērķim — īstās sirreālītātes atzīšanai. Par pirmo nosacījumu pieņem, ka pilnīgi jāsagrauj viss līdzšinējais nevien mākslā, bet visā cilvēcīgā sadzīvē, jo tas viss ir pilns aizspriedumu, melu, netaisnības, cilvēka dabas apspiešanas, tas viss sacietējis cietā garozā, šķīr cilvēku no īstās reālītātes un dara to nelaimīgu. Tīks darīts viss, lai cilvēkus uztrauktu un uzmodinātu, liktu tiem apjaust, kādā melu purvā tie iegrimuši, un te neviens līdzeklis nebūs par stipru. Te sirreālistiem izveidojusies izstrādāta tehnika. Tīks lietots, vispirms, nežēlīgs sarkasms pret visu, ko pilsoņi uzlūko par normālu; iemīļots paņēmiens te radīt „šoku” būs uzgleznot kādas gluži negaidītas kombinācijas, piem., uz liķu disekcijas galda šujammašīnu un lietussargu. Tāpat man kādreiz nācās redzēt sirreālista gleznu, kur ķēmīgas būtes acī bija ielipināta reāla pusnosmēķēta cigarete. Vispār tie labprāt darina gleznas, lipinādami kopā fotografijas vai žurnālu illūstrāciju izgriezumus visabsurdākās kombinācijās. Otrs paņēmiens ir pievērsties fantastikai, kam tā jājaucas ar īstenību, ka prāts sāk just „īstenības neīstenību”. Tāpat līdzīgs iemīļots paņēmiens ir pievērsšanās tieši sapņu pasaulei, sniedzot gleznā vai dzejā nesakarīgus sapņu tēlus, neizvairoties, bet tieši meklējot arī vispiedauzīgāko. Gluži konsekventi tie tad tālāk pievēršas arī ārprāta un ārprāta murgojumu glorifikācijai: pieņem, ka tiem nav mazāk tiesības pretendēt uz īstenību kā vulgāriem vispār atzītiem priekšstatiem. Lai radītu negaidītus priekšstatu savienojumus, izlieto pat sabiedrisku rotaļu: dažādas personas raksta katra pēc kārtas vienu vārdu, nekā nezinot par iepriekšējiem, bet tā, lai iznāktu

it kā viens teikums. Tāds kombinējums kā „garšīgais liķis” te ir kļuvis pat par tehnisku apzīmējumu. Iemīļots paņēmiens ir arī tā saucamā automatiskā rakstīšana — ļaujot transā vai pustransā rokai slīdēt un rakstīt visu, kas gadās, pašam rakstītājam nemaz nezinot, ko tas raksta. Tiek pieņemts, ka tādā kārtā nāk pie vārda cilvēka zemapziņa, kas ir kā ceļš uz dziļāko sirreālītāti. Te tad arī atklāsies ciešais sakars ar freudismu, kuŗa mācību viens no galveniem sirreālisma dibinātājiem un vēlākais galvenais pravietis Andrē Bretons arī pilnīgi pārņēma, tāpat kā vēlākās Junga variācijas, pie kam centās jo spilgti izcelt visu pretīgo, ko uzskata par īstāko patiesību, — lai tā ārdītu „vulgāro pasauli”. Tāpēc tad arī sirreālistiskie rakstnieki pūlas tēlot skandalozī pretīgu irracionālus raksturus un situācijas, vai vismaz sniegt sevišķi nelogiskus vārdu un situāciju savirkņējumus. Ja publika uztrauksies un novērsīsies, to uzskatīs par zīmi, ka „trāpīts naglai uz galvas”; ja turpretim par kāda sirreālista rakstiem publika sāk interesēties un pirkt tos, tad viņu uzlūko par kompromitētu — un tāpēc Bretons izslēdz no savas draudzes, piem., Kokto (Cocteau), Polanu (Paulhan), Žilu Romēnu (Romain), Polu Valeri u. c., jo to grāmatas kļuvušas par daudz populāras.

Tāpat par glezniecību sirreālisti saka, ka tās mērķis nav vis dot „acu prieku”, bet pievest tuvāk mūsu pašu saprašānai. Tāpēc sirreālisti noliedz talanta nozīmi un apgalvo, ka sirreālistiskā gleznošana iespējama katram, kas meklē atklāsmi un ir gatavs atvērties inspirācijai. (Tiešām, gleznu ražošanai no izgriezumiem speciāla gleznieciska tehnika nav vajadzīga, bet gan tikai „inspirācija”). Sirreālistu gleznotājs Salvadors Dali teic, ka viņš nebrīnās, ja ļaudis nesaprot viņa gleznas, jo arī viņš pats tās nesaprotot. Te, acīm redzot, tiek pieņemts, ka īsta sirreālistiska glezna radīta it kā transā un atklāj kaut ko no sirreālītātes. Gleznā tad arī nav vis jāskata ārējā pasaule, bet tai jāskatās cauri. Bieži, inspirējoties ar freudismu, mēdz teikt, ka galvenais ir atklāt cilvēka primitīvo dabu un likt nodrupt audzināšanas nolakojumam.

Sirreālistiskie dzejnieki bieži tuvojas misticismam, tie grib it kā izbēgt miesas cietumam un laiciski-telpiskiem cilvēcīgās dzīves nosacījumiem, lai saplūstu ar absolūto. Vēlākās stadijās tie no šī misticisma vairāk novēršas, bet jo vairāk toties pievēršas freudismam, lai tā, viņi domā, atbrīvotu cilvēku no iekšējām nelaimēm, kas to apspiež, lai palīdzētu tam atrast sevi un lai paši tā kļūtu it kā par cilvēku vadītājiem, jo sirreālisms negrib būt pesimistisks dzīves skatījums.

Ar pēdējiem domu gājieniem sirreālisms ierosināts interesēties arī par sociāliem jautājumiem. Tā kā tas par savu galveno uzdevumu vienmēr ir uzlūkojis visas līdzšinējās sabiedrības noārdīšanu, pārkausēšanu un visas pastāvošās morāles sagraušanu, neatzīstot nekādas izšķirības starp to, ko tagad sauc par skaistu, un to, ko par nejauku, nedz starp patiesību un melienu, vai labu un ļaunu, — tad sirreālisms būs tuvu komūnismam un vienmēr būs gatavs atbalstīt varas lietošanu. Bretons tāpēc nebaidās izteikt savu allaž citēto uztraucošo teicienu: „Viselementārākais sirreālistiskais akts izteicas tā, ka sagrauj abās rokās revolverus, noskrien uz ielas un šauj uz visām pusēm pūlī.” Tāpēc Bretons savā otrā sirreālistu manifestā deklarē savu pievēršanos akcijai — jo runāšanas vien nepietiek — un, proti, radikālai revolūcionārai akcijai, lai, vispirms, tā sacīt, fiziski atbrīvotu cilvēku. Un visam tam atkal ir sakars ar freudismu, kas ir atklājis cilvēka neapmierinātos instinktus: revolūcionārai akcijai tie jāapmierina. Tomēr sociālā revolūcija nav pēdējais mērķis, galvenais paliek cilvēka atjaunošana: revolūcijai tikai jāatbrīvo cilvēks no viņa sabiedriskā stāvokļa žņaugiem. Cilvēka garīgai dzīvei jāattīstās vienmēr tālāk bez kādas kontroles — arī bez marksistiskās, jo galvenās rūpes, saka Bretons, viņam ir atklāt cilvēka likteni mūžībā. Tāpēc sirreālisti sacelsies pret komūnistu, kā viņi saka, nekrietno bausli, ka mērķis attaisno līdzekļus. Tie prasa, lai komūnisms nekādā ziņā neapspiež individuālo brīvību, un domā, ka šai ziņā tiem labi saskan ar Trockī, ko, starp citu, Bretons apmek-

lēja Meksikā. Katrā ziņā komūnisms tādā veidā kā Krievijā tiem neesot pilnīgi pieņemams; tie domā, ka cilvēks nevar samierināties vienīgi ar materiālo dziņu apmierināšanu. Tāpēc, kad Luijs Aragons atgriezās no Čaņkovas kongresa 1930. gadā kā pilnīgs krievu komūnisma piekritējs, to ar lielu troksni izslēdza no grupas. Beidzot tiek izteikta vēl doma, ka vienīgi mīlestība atļaujot samierināt visas konkrētās dzīves pretrunas: pēdējais mērķis esot cilvēka un pasaules harmonija, ar ko sirreālisti nostājas opozīcijā kā „māksla mākslas dēļ” praviēšiem, tā arī krievu komūnistiem.

Visumā sirreālismu var uzlūkot kā cilvēka sacelšanos pret konkrētiem „cilvēka dzīves nosacījumiem” (*condition humaine*); tie gribētu šo dzīvi dibināt uz kādiem absolūtiem mūžības pamatiem. Viss jautājums ir, cik viņu metodes un līdzekļi tam pielāgoti. Noliedzot loģiku un smejojoties par to, tiem vajadzētu apmierināties ar saviem orākuliskiem pasludinājumiem un savām no šā un tā salīpinātām bildēm. Bet tie ar to neapmierinās. Tie grib dot arī mācību resp. filozofiju un tiecas izteikt to teikumus un spriedumus, kas tomēr nav nesakarīgu vārdu savirknējumi, bet atklāj nodomu lietot arī loģiku. Bet līdz ar to tie tad nostājas loģiskās kritikas tribunāla priekšā, un te jau atklājas, ka viņu mācībā ir gan, varbūt, daži atsevišķi dziļāki ieskatījumi un pa retam viena otra pieņemama teze, bet tomēr kā viņu mācība, tā prakse ir neizturamu un neuzturamu loģisku (un arī lietišķu) pretrunu mudžeklis. Līdz ar to arī sirreālisms pats notiesājis sevi kā sakarīgu mācību.

*

Morisa Nado (Nadeau) *Sirreālisma vēsture* visumā pastāsta to pašu, ko iepriekšējā Diplesi grāmata, bet tā bez tam interesantā kārtā ievieto sirreālismu vispārējā Francijas kultūrālā dzīvē un tuvina mūs ciešāk personām, kas šai grupā ietilpa, jo pats Nado, kā viņš saka, stāvējis tai visai tuvu, kaut arī aktīvi piedalījies tanī neesot. Katrā ziņā viņš ir liels sirreālisma cienītājs. Viņš rāda, ka sirreālisms ir izaudzis

pēc pirmā pasaules kara, par spīti franču uzvarai šai karā, no lielās depresijas un neapmierinātības franču intelliģencē ar visu moderno dzīvi un kultūru, kas novedusi pie tādas katastrofas kā karš. Sirreālists tādā kārtā ir pilnīgi paralēla parādība vācu eksistenciālismam, — izteikta tikai spridzīgā un putujošā franču stilā, pretstatā vācu lielajam smagumam heidegerismā. Bet psiholoģiski pamati abiem īsti tie paši: vilšanās dzīvē, negatīva, pesimistiska attiecība pret to. Sartriskais — franciskais eksistenciālisms — arī dziļi cinisks un pesimistisks, aizstāj to pēc otrā pasaules kara.

Nado pastāsta, ka sirreālista d. binātāji bijuši pavisam jauni cilvēki: medicīnas studenti Aragons (tagad plaši populārs radikāls dzejnieks), Bretons u. c., kas reizē apzinājās sevi kā dzejniekus, un tad vēl laba tiesa pilnīgu pusaudžu. Visi tie, kara brutālītes un kultūras katastrofas satriekti, jūt (un pa daļai droši vien spēlē) dziļu izmisumu un grib nojaukt veco pasauli līdz pašiem pamatiem. Vēl vairāk — tie protestē vispār pret cilvēcīgās dzīves nosacījumiem, grib pārvarēt tos, grib, tā sacīt, izlekt paši no savas ādas, pieņemdami, ka tas ar labu gribu nav neiespējami. Savu pasaules noārdīšanu tie sāk ar briesmīgu ālēšanos, bieži tīri puicisku un reizē tīri francisku, aizraujoties tieši paši ar savu „balamutību” un allaž aizrunādamies tālāk, nekā paši īsti domā (piem., ar to pašu pieminēto šaušanu pūlī), rīko trokšņainas deklarācijas, vēl trokšņainākas sapulces, traucē sapulces un teātra izrādes, dauza logus un traukus, kaujas; briesmīgi rupji nozākā visslavenākos franču vīrus (piem., Anatolu Fransu tieši viņa bēņu dienā), nogāna bieži tieši pašu Franciju un tās kultūru u. t. t.

Tomēr tas nav viss. Pamatā tomēr, šķiet, ir kāds īsts izmisums, — jaunie cilvēki zaudējuši visus pamatus zem kājām un nezina, kam ticēt, ko darīt, — tie ienīst un nicina visu līdzšinējo dzīves veidu, kas tos novedis šādā situācijā. Ka viss tas, laikam, tiek pārdzīvots diezgan nopietni, rāda vairākas pašnāvības viņu vidū.

Tālāk autors diezgan sīki rāda kustības iekšējo evolūciju,

nepārtrauktās iekšējās cīņas, cīņas gan ap personām, gan vēl vairāk tieši ap „ģenerāllīniju”, kuņas galvenais uzturētājs kļūst Bretons. Nav arī brīnums. Grupa pastāv īsti no dzejniekiem un gleznotājiem, — bet pirmā posmā māksla un literatūra tiek nolādētas kā nenopietnas, „buržuāzistiskas” lietas. Vajag nopietnas darbības, jo, tiešām, — cik ilgi tā tikai tukši runāt un ālēties? Ir jau zināms, ka arī komunisti grib celt jaunu pasauli. Dabīgi, ka sāk biedroties ar tiem, kaut arī tie sirreālistiem nav pilnīgi „pa zobam”, jo tie grib apspiest individu, kamēr sirreālisti ne par ko negrib upurēt iekšējo brīvību, negrib pieļaut „smadzeņu nacionālizāciju”. Tāpēc viņi dievina Freudu, kas atklāj, ka sabiedriskās konvencijas apspiež dziņu brīvību, kas ir sirreālistu ideāls. Lauības ar komūnismu tā paliek savstarpēji aukstas, „bez mīlestības”, — beidzot tās tiek šķirtas, — daži tomēr paliek partijā un pārstāj būt sirreālisti, bet jauni biedri tiem nāk klāt. Tiešām, sirreālisti grib, lai cilvēkam būtu ne tikai tiesības eksistēt, bet arī it sevišķi tiesības sapņot, mīlēt, baudīt — un tas viss saistās ar dzeju un mākslu, — politikas tiem nepietiek.

Bet visur tos gaida neveiksme. No savas cilvēcīgās ādas tie, izrādās, tomēr nevar izlekt. Īstenība, izrādās, ir tomēr kaut kas cietāks un nepievaramāks nekā paranoisks murgs. Tā tiem beigās atkal no pasaules nojaucējiem vai vismaz lāpītājiem jāklūst tikai par rakstniekiem un māksliniekiem, kas gan tiecas palikt radikāli visos virzienos, bet, kā redzams, vienmēr ir opozīcijā abstrakcionismam. Ārēji panākumi varbūt lielāki: kustība izplatās arī citās zmeēs. Isī priekš pēdējā kaŗa Parīzē notiek liela sirreālistu izstāde no visām pasaules malām (gleznas, skulptūras, grāmatas u. t. t.), kas atkal gandrīz izraisa lielu skandālu.

Grāmata interesanta arī ar to, ka tai pielikumā ir kādas 100 lpp. ar dažādiem autentiskiem sirreālistu tekstiem, bibliografiju un arī ar visu fotografijām. Vispār jāsaka, ka grāmata dod lielisku franču dzīves ainu tās „priekšpostenos”, kas gan īsti ir tikai visai niecīga detaļa visā plašajā pano-

ramā, tāpat kā sirreālisti paši ar saviem pāris desmit grupas locekļiem ir tikai bezgala mazs fragments no visas franču jaunatnes un intelliģences masas. Tomēr tā palīdz daudz ko labāk saprast. Tā, piem., Sartra francisko eksistenciālismu apgaro līdzīgs noskaņojums un līdzīgas tendences. Tāpat, ja ņem vērā sirreālistisko ideālu ietekmi arī plašākos slāņos, tad daudz labāk saprotamas arī tagad daudz pārrunas radījušās Fransuāzes Saganes grāmatas, jo tanīs fantazijas plāksnē (kas savukārt atspoguļo autores dzīvi) īsti tiek piepildīts jau pieminētais, arī sirreālistiem tuvais ideāls: brīva, ne ar kādiem aizliegumiem un „aizspriedumiem” neaizkavēta atdošanās dziņu apmierināšanai.

LITERĀTŪRAS SABIEDRISKĀS PROBLĒMAS FRANCIJĀ

1. Rakstnieka atkarība no sabiedriskās struktūras

Pieejot jautājumam par uzdevumiem, kādus veic literātūra no tīri vēsturiska viedokļa, viegli konstatēt, ka ir pilnīgi neiespējami dot uz to kādu vienu atbildi. Literātūra ir cilvēka gara dzīves izpausme, un viss, ko uzņems sevī šī gara dzīve, atspoguļosies arī literātūrā. Tā mēs redzam, ka literātūra vispirms kalpo reliģijai (visa klasiskā grieķu literātūra ir vēl kulta kalpībā), tad varoņu cildināšanai, jaunatnes audzināšanai, kaņavīru uzmodināšanai, dzīves gudrību izpaušanai, vispār pamācībai, bet bez tam arī laika kavēšanai, fantazijas ierosināšanai un apmierināšanai, tīksmes radīšanai, vēlāk arī ētisko, sociālo un politisko ideālu sludināšanai, sabiedrības trūkumu kritizēšanai, individa mazvērtības kompleksu noreāģēšanai, dzīves alku kompensēšanai fantazijas plāksnē, tīri aistētiskas baudas radīšanai u. t. t., u. t. t.

Kuŗa no šīm daudzajām iespējamām literātūras funkcijām faktiski realizējās, bija atkarīgs no īpatnējās sabiedrības struktūras zināmā brīdī un no tā, ko šī sabiedrība prasīja vai sagaidīja no rakstnieka. Mūsdienu populārākais franču filozofs un reizē arī ievērojamais rakstnieks Žans Pols Sartrs (šīs rindas tiek rakstītas 1947. gadā) mēģina pierādīt šo tezi kādā plašā apcerējumā *Kas ir literātūra*, pieejot tai ar franču literātūras vēstures materiālu.

Vispirms viņš aplūko 17. g. s., šo franču literatūras klasisko laikmetu, kas to apbalvoja ar tādiem vārdiem kā Kornejs, Rasins, Moljērs, Lafontēns, Dekarts. Tas bija pilnīgas sociālas stabilitātes laikmets, kad rakstniekam bija tikai viena lasītāju šķira — galms un tam tuvu esošā aristokratija, garīdzniecība, turīgā pilsonība. Šī sabiedrība visa bija izglītotā, un tai bija jau pilnīgi noteikts priekšstats par to, kas ir literatūra un kas no tās jāgaida. „Šādos apstākļos rakstnieks pieņem bez kritikas smalkās izlases sabiedrības ideoloģiju, padara to arī par savu, un nekad svešs skats”, saka Sartrs, „netraucē te viņa spēli. Tam nav pie katra sava jauna darba jāizšķiras par literatūras jēgu un vērtību, jo šo jēgu un vērtību fiksējusi jau tradīcija. Stingri integrētam hierarchizētā sabiedrībā, tam ir sveša kā vientulības augstprātība, tā viņas ciešanas, vārdu sakot, tas ir klasiķis. Tiešām, klasicisms rodas tad, kad kāda sabiedrība ieguvusi samērā stabilu formu un piesātinājusies ar ticību savam mūžīgumam, t. i., kad tā sajauc tagadni ar mūžīgo un vēsturiskumu ar tradicionālismu, kad šķiru hierarchija ir tāda, ka faktisko lasītāju skaits sakrīt ar visu iespējamo lasītāju skaitu un katrs lasītājs ir rakstniekam kvalificēts kritiķis un cenzors, kad reliģiskās un politiskās ideoloģijas vara ir tik spēcīga un aizliegumi tik stingri, ka nevar būt runas par kādu vēl neizpētītu jaunu teritoriju atklāšanu domai, bet tikai par sabiedriskas izlases vispārāzīto domu ietveršanu formā, tā ka lasīšanas process kļūst par atkalpazīšanas ceremoniju, līdzīgu sveicinājumam, t. i. par ceremonisku apstiprinājumu, ka autors un lasītājs pieder tai pašai pasaulei un ka tiem par visām lietām ir tās pašas domas.”

Glūži citādi jau kļūst sabiedriskie un politiskie apstākļi Francijā 18. g. s. Vecā feodālā ideoloģija jau pamazām irst un brūk. Pretī vecai valdošai šķirai sāk pamazām celties tā, kas nākotnē būs valdošā — jaunā, turībā un iespaidā vienmēr vairāk pieaugošā pilsonība. Līdz ar to arī radikāli grozās rakstnieka stāvoklis: viņam tagad divi dažādas publikas. No vienas puses, augsti izglītotā pusspeciālistu publika no

galma un vispār augstākās sabiedrības aprindām, no otras puses — pilsonība, kas vēl skaidri sevi neapzinās, kuņai vēl nav noteiktu prasību pret literātūru, bet kas pati gaida no tās ierosinājumu kā formas, tā satura ziņā. Saņemdams uz-mudinājumus kā no vienas, tā no otras puses, rakstnieks kļūst it kā par šķirējtiesnesi starp divām naidīgām savas publikas daļām. Viņa apziņa līdz ar to kļūst kā dalīta, it kā saplosīta. Bet viņam tas nerada ciešanas, gluži otrādi, viņš te smēļ savu lepnumu: viņš pieņem, ka tas nav saistīts ne ar vienu, ka tas var izvēlēties kā savus draugus, tā savus pretiniekus, ka viņam pietiek ņemt rokā spalvu, lai tas līdz ar to tiktu izrauts no vides, no nācijas un no šķiras atkarī-bas. Viņš laižas augstu gaisā, viņš lidinās, viņš jūtas kā tīra doma, kā tīrs skats: viņš aplūko lielos no ārienes ar pilsoņa acīm un tāpat no ārienes pilsoni ar aristokrata acīm, bet rei-zē uzglabā pietiekamu saistību ar abām pusēm, lai saprastu tās arī no iekšienes. Līdz ar to tad mainās arī literātūras raksturs: kamēr līdz šim tai bija tikai stingri saliedētās sa-biedrības saglabāšanas un šķīstīšanas funkcija, tagad tā ie-gūst pašapziņu un līdz ar to autonomiju. Nolikta vidū starp pilsonības neskaidrām tieksmēm un veco sabrūkošo ideolo-giju, literātūra sāk pēkšņi apstiprināt savu neatkarību: tā vairs neatkārtos vispāratzītos kolektīvītaes spriedumus, bet pielīdzina sevi Garam, t. i., nerimstošai spējai veidot un kritizēt idejas. Rakstnieki sāk kratīties vaļā no dziļākas so-lidaritātes kā ar to vidi, no kuņas tie nāk, tā arī ar to, kas tos grib uzņemt. Tā notiek, ka literātūra sāk pielīdzinā-ties Negātīvītaei, t. i. šaubām, noliegumam, kritikai, ap-strīdējumam. Literātūra līdz ar to rada jauna veida garī-gumu opozīcijā sastingušam baznīcas garīgumam, un šis jaunais garīgums nesaplūst vairs ne ar kādu ideoloģiju, bet izpaužas kā spēja iet pāri katrai dotībai, lai kāda tā būtu: par literātūras regulātīvo ideju kļūst patiesība, un tā kļūst arī par kritikas pēdējo mērķi. Garīgums, literātūra, patie-sība: visi šie trīs jēdzieni ir cieši saistīti apzinīguma pamo-šanās momentā, un viņu ierocis ir analīze, negātīvā metode

un kritika, kas ik brīdi sabirdina abstraktos jēdzienos visas konkrētās un vēsturiskās dotības. „Jauns cilvēks”, saka Sartrs, „sāk rakstīt, lai izbēgtu apspiešanai, kas tam rada ciešanas, un solidaritātei, kas tam dara kaunu. Tikko uzrakstījušam pirmos vārdus, tam šķiet, ka tas izlaužas no savas vides un savas šķiras, un vispār no visām vidēm un visām šķirām, ka tas saspridzina savu vēsturisko situāciju ar to vien, ka ieņem refleksiņas un kritiskas atziņas pozīciju: pāri šai pilsoņu un aristokrātu cīņai, kuŗus viņu aizspriedumi ieslēdz vienā noteiktā laikmetā, viņš atklāj sevi, tiklīdz tas paņem spalvu, kā apziņu bez datuma un bez vietas, vārdu sakot, kā universālo cilvēku. Un literātūra, kas to atbrīvo, ir abstrakta un apriora cilvēka dabas spēja: tā ir kustība, ar kuŗu cilvēks ik brīdi atbrīvojas no vēstures, — vārdu sakot, tā ir brīvības izpausme . . . Aicinājums, ko rakstnieks raida savai pilsoniskai publikai, kļūst, vai viņš grib vai negrib, par uzmudinājumu uz sacelšanos, bet tas, ko viņš tai pašā laikā raida arī valdošai šķirai, par uzaicinājumu skaidri domāt, kritiski pārbaudīt sevi pašu, atsacīties no savām privilēģijām . . . Un, tā kā rakstniekam šķiet, ka tas sarāvis saites, kas to vienoja ar viņa izcelšanās šķiru, tā kā viņš runā saviem lasītājiem no universāla cilvēka dabas augstumiem, tad viņam šķiet, ka aicinājumu, ko tas viņiem pauž, un ka līdzdalību, ko tas ņem viņu nelaimēs, tam diktē tikai augstsirdība. Rakstīt tāpat nozīmē — dot, dāvēt. Ar to viņš tad izlīdzina un glābj savu grūti pieņemamo darbīgas sabiedrības parazīta situāciju, un ar to viņš iegūst arī apziņu par absolūto brīvību un dāvanas raksturu, kas kļūst par raksturīgām literārā darba iezīmēm. Tādā kārtā”, nobeidz Sartrs, „radikālas pārmaiņas publikā un eiropiskās apziņas krīze radīja rakstniekam jaunu funkciju. Viņš sāk izprast literātūru kā nerimstošu augstsirdības izpausmi . . . viņa grāmatas kļūst par brīvu aicinājumu lasītāju brīvībai.”

2. Asociālais deviņpadsmitais gadu simtenis

Atstājot pie malas pagaidām Sartra analizes, mēs varam teikt, ka 19. g. s. īsti bija tikai 18. g. s. turpinājums un tanī ielikto principu tālākšketinājums — līdz viņa ekstrēmākajām konsekvencēm. Tiešām, 19. g. s. franču sabiedrība ir un drumstalojās vēl vairāk. Ja rakstnieki 18. g. s. galu galā tomēr balstījās galvenā kārtā uz „progresīvo”, uz „jauntopošo” sabiedrības daļu, tad 19. g. s. tas jau bija grūtāk, jo šī progresīvā daļa sadrumstalojās daudzos un dažādos virzienos ar jau visai speciālām programmām. Viss tas stipri veicina „negātivitātes” elementa lomu franču literātūrā. Rakstnieks jūtas vienmēr mazāk saistīts ar nacionālo dzīvi, — jo konkrētā dzīve viņa rakstniecības tematikā viņam galvenā kārtā ir distancēšanas priekšmets, objekts noliegumam, šaubām, kritikai. Viņš kļūst pilnīgi anacionāls „universāls cilvēks”, un, ja tam vēl ir doma par kādu pienākumu pret savu zemi un tautu, tad vienīgais, ko viņš vēl atzīs, būs, ka viņa vienīgais pienākums ir paust patiesību. Bet būs rakstnieki — un to skaits nebūs tik mazs — kuņģiem arī tas liksies jau par daudz iesaistīties, un tā rodas tādi novirzieni kā parnasiskais, simboliskais, kā *l'art pour l'art* — (māksla mākslai), pārreālisms (sirreālisms) un vēl citi līdzīgi. Tāpat tieši lielākie starp moderniem rakstniekiem ir ieņēmuši absolūtas vienaldzības vai pat naidīguma attiecību pret kaut kādu pozitīvu saistīšanos ar sabiedrību. Tā Pols Valeri ir pilns skepses, ironijas un pat nicināšanas pret gandrīz visiem vairāk vai mazāk plaši atzītiem uzskatiem, un tas visvairāk baidās pienākt tiem kaut kā tuvu, kaut vai tikai izteiksmē. Tāpēc tas tieši apzinīgi pūlas izteikties iespējami neparastāk, tumšāk un tieši nesaprotamāk, — lai viņam eventuāli nerastos atzinēji plašākās masās, kuņģis tas, acīm redzot, sirsnīgi nicina. Viņa *Monsieur Teste* — viņa gelvenā romāna varonis, ko laikam var puslīdz droši uzlūkot par paša autora dvīni, ir līdz ar to nepārspējams viskonsekvē-

tākais skeptiskās un negatīvistiskās dzīves ievirzes reprezentants. Intellektuālistisks, t. i. ar asu un vēsu prāta skatu lēnām kaldināts un veidots skaistuma vai pat tieši ne ar ko nesaistītas rotaļas ideāls tad arī kļūst par vienīgo vērtību, ko uzskata par tik augstu, ka cilvēks var piesiet pie tās savu sirdi. Tā kā jaunatne vispār, bet it sevišķi franču jaunatne, kas jau kopš franču revolūcijas ir, tā sakot, sistematiski uz to vien mudināta un audzināta — necienīt un nerespektēt autoritātes, ļoti labprāt sajūsminās par šādu šķietamu prāta plašumu, brīvību un spriedumu nesaistību, tad viegli saprast, ka Valeri kļuva lielai daļai no šīs jaunatnes par īsti pielūgtu un dievinātu meistarū un paraugu.

Otrs šāds ne mazāk cienīts un pielūgts paraugrakstnieks bija Andrē Žids, bet arī tā ietekmes virziens ir pilnīgi līdzvērtīgs Valeri ietekmei. Viņa centrālā pārliecība, kas vada viņa rakstīšanu, ir būt no katras pārliecības brīvam, būt disponiblām, būt vakantam — būt gatavam pieņemt katru pārliecību resp. izmēģināt to. Tāpēc tad nu arī blakus darbiem, kas jau tuvu tradicionālai reliģiskai noskaņai, mēs atradīsim darbus, kuŗos pēc parastās izpratnes notiek tieši amorālisma propaganda. Liekas, nav neviena tāda ne ētiska, ne sociāla, ne politiska principa, kuŗu viņš nebūtu ar mieru katru brīdi izmainīt pret gluži pretējo. Tā tagad viņa pretinieki citē kādu viņa paša publicētās dienasgrāmatas vietu, rakstītu, šķiet, pirms aizbraukšanas uz Alžīru no Viši Francijas, kuŗā viņš izteic šādas domas: „Ja rīt, kā es baidos, mums būs liegta katra brīva doma vai vismaz tās izteikšana, es pūlēšos sevi pārliecināt, ka māksla, ka pat doma no tā zaudēs mazāk nekā pārliecīgā brīvībā. Apspiešana nevar labākos padarīt mazvērtīgākus, — bet, kas attiecas uz citiem, — tam maz nozīmes. Lai dzīvo saspīstā doma! Pasauli var glābt tikai nedaudzi cilvēki. Tieši neliberālos laikmetos brīvais gars dod savus visaugstākos sasniegumus.” Bet šādi „sīkumi”, šķiet, viņa pielūdzējus sevišķi nemulsina. Sevišķi panākumi, it īpaši jaunos rakstniekos, šķiet, ir viņa spārnotam izteicienam, kas izteikts viņa apcerējumā par Dostojevski, ka „ar labām

jūtām netaisa labu literātūru”, — to tagad citē vietā un nevietā un mēģina attaisnot katru „daimonisku” nostāju, neveltījot sevišķu vēribu kāda ievērojama kritiķa aizrādījumam, ka ar „jaunām jūtām arī netaisa labu literātūru”.

Trešais elks, kas stāv priekšā kā paraugs franču jaunatnei, ir Marsels Prusts. Pats smagi slimis, dzīvodams gadiem ilgi dienas gaismai noslēgtā istabā, viņš iedziļinājās it sevišķi bezgala smalkās un sīkās psiholoģiskās analizēs un bagātās un smalkās pasaules dzīves tēlojumā, izceldams it sevišķi tās patoloģiskās un anormālās puses, — un smaga grūtsirdība klāj viņa darbu. Kāds franču literāts saka par viņu: „Pasaulē, kuŗu tas bija pametis, Prusts konstatēja pasaulīgās dzīves tukšību, mīlestības tukšību, iekāres mokas un kā pie lieļiem, tā zemiem sadiskas un mazochistiskas kaislības, Sodomas un Gomoras iedzīvotāju kaislības, kas jau tuvojas ārprātam. Nāve nedod nekādu mierinājumu. Baudas meklēšana ir vispārīgais lielais likums, bet bauda nemaz neeksistē, un dzīšanās pēc tās līdzinās veltīgām okultistu pūļēm atklāt ezoterismu vai filozofisko akmeni. Vai Prusta darbs tā nenoved pie tā kopējā kapa, par kuŗu runā ekleziasts?” Katrā ziņā filozofs Bergsons, kas bija Prusta radinieks, izteicies par viņu, ka viņš nožēlojot, ka viņa darbam neaužoties cauri tās morālās rūpes, bez kuŗām nav īsti neviena liela darba: „Ja grib iedziļināties cilvēka dvēseles dziļumos, tad vajag iepriekš pacelties līdz tās kalngaliem.” Arī Prusta ietekme tātad ētiskā un sabiedriskā ziņā ļabi saskan ar Valeri un Žida ietekmi, kas tiecas nevien uz visu aizspriedumu, bet vispār, šķiet, visu noteiktu vērtības spriedumu izravēšanu.

Bez šaubām, trīs minētie rakstnieki nav vienīgās franču Parnasa augstākās virsotnes. Vajadzētu minēt blakus tiem vismaz vēl divus — Fransua Moriaku un Polu Klodelu, — arī augsti cienītus un atzītus un pie tam iekšēji harmoniski noskaņotus, proti, dziļi apdvēstus ar kristīgo ideālu, kas tad arī neizbēgami atrod izpausmi viņu darbos, lai arī tie netiek rakstīti tā aizstāvēšanai. Bet, kā palaikam viss pozitīvais ma-

zāk pievilcīgs, tā arī viņu ietekmes aploks ir nesalīdzināmi šaurāks nekā iepriekš minēto absolūti „no visa brīvo garu” ietekme.

3. Jaunā iesaistīšanās prasība

Katrā ziņā līdz laikmetam pirms pēdējā kara šo trīs visvairāk cildināto moderno rakstnieku ietekme bija tik pilnīgā saskaņā ar gandrīz 200 gadu veco franču literatūras tradīciju, ka bija gandrīz pilnīgi neiespējami pieiet viņu darbiem vēl citādi nekā no tīri aistētiskā, piem., arī no sociālā viedokļa. Cilvēks, kas to būtu mēģinājis darīt, būtu ticis, kā saka, nomētāts akmeņiem. Bet nu notikumi, kas ir sekojuši kopš 1939. g., ir daudz ko grozījuši. Franču tautā ir atklājusies tāda iekšēja šķelšanās, tāds iekšējs sairums, ka nevilus pat aklie to sāk redzēt un kurlie dzirdēt, un pat tie, kas bija noslēgušies savos zilonkaula torņos, sāk to manīt, jo kara un sabiedrisko kustību viesuļos viņu tornīši gāžas viens pēc otra kā sēnes. Prātam, kas meklē pēc cēloņiem šim iekšējam sabrukumam, lai atrastu arī pretlīdzekļus, sijājot un aplūkojot dažādos iespējamus noteicējus faktus, neizbēgami jāuzdužas arī uz rakstītā vārda ietekmi, uz literatūru¹). Pasākums gan arī vēl līdz šai dienai nepopulārs, jo sastingušās tradīcijas vara vēl milzīga, — un, bez šaubām, ir arī vēl no tās neatkarīgi svarīgi pretargumenti. It sevišķi riskanti diskutēt šo jautājumu tāpēc, ka par to ir ticis, šķiet, diezgan daudz runāts okupācijas un Viši valdības laikā. Lai cik kāda doma būtu pareiza un nepieciešama, — ja tā ir dzirdēta arī ienīsto svešo režīmu laikā, tad katrs, kas to iedrošinās tagad cilāt, riskē tikt pienaglots pie „kauna staba” kā atiecīgo režīmu gara bērns. Te tad nu vajadzīga liela drosmē, gandrīz varonība, lai jautājumu atkal paceltu un pat piekārtu pie „lielā zvana”. Par laimi frančiem drosmīgu un uz izai-

¹) Sk. apcerējumu *Literārizētais cilvēks*.

cinājumiem gatavu cilvēku nekad nav trūcis, — tā jau ir viņu speciālitāte, — un tā arī šinī gadījumā tādi atradusies.

Pie tādiem tad nu vispirms pieskaitāms jau minētais acumirkli vispopulārākais, visizaicinošākais jaunais filozofs Žans Pols Sartrs, franču eksistenciālisma pārstāvis. Viņam šis uzdevums bija vismazāk riskants, jo patiesībā viņš pēc būtības pats ir visradikālākais franču visa „graušanas” tradīcijas turpinātājs. Viņš to vien dara, ka vienmēr izmet nicinošus spriedumus gan par Sorbonnu, gan par iepriekšējiem filozofiem, gan vispār gandrīz par visām autoritātēm. Nebaidīdamies iet revolūcionārisma un radikālismā pat līdz piedauzībai, viņš tātd var riskēt izteikt arī nepopulārus uzskatus, neriskēdams tāpēc tūlīt tikt pieskaitīts reakcionāriem tumsopiem, Viši vīriem u. t. t.; žēlastību viņš neatrod vienīgi komūnistu acīs — acīm redzot, tāpēc, ka tas tomēr pēc būtības — kā jau eksistenciālists — stāv uz individuālisma bāzes.

Sartrs tad nu pret franču rakstnieku jau par tradīciju kļuvušo paradumu uzlūkot sevi par visam pāri stāvošiem un ne ar ko nesaistītiem izvīrta tezi, ka rakstniekam jāiesaistās dzīvē, jāuzņemas uzdevumi un pienākumi, — izvīrta, vārdu sakot, savu slaveno *engagement* — angažēšanās — mācību, ap kuŗu tad nu ir notikusi un vēl notiek dzīva domu izmaiņa. „Rakstniekam”, saka viņš, „jābūt pilnam atbildības sajūtas. Viņš ir atbildīgs par visu — par uzvarētiem un zaudētiem kaŗiem, par revolūcijām un apspiešanām; viņš ir apspiedēju līdzdalībnieks, ja tas nav dabīgais apspiesto sabiedrotais.”

Bet viņš nebūtu filozofs, ja viņš savus uzskatus tikai izteiktu, bet nemēģinātu tos arī pamatot un pierādīt to pareizīgumu. To viņš tad arī mēģina izdarīt jau mūsu minētajā un izmantotajā plašajā apcerējumā *Kas ir literātūra*, ko viņš publicē vairākos sava mēnešraksta *Les Temps modernes* burtnīcās.

Ja jautā pēc rakstīšanas un vispār mākslinieciskas darbības dziļākiem motīviem, tad Sartrs domā, ka viens no galvenajiem šādiem motīviem ir vajadzība just savu nozīmīgumu, savu būtiskumu pasaulē. Vienkāršā apjautā nozīmīgs un būtisks ir priekšmets, jo tas noteic mūs, pavēl mums. Mākslinieciskā radīšanā tas ir mākslinieks, kas veido priekšmetu, tātad tas komandē to, tātad viņš, šis radītājs, ir nozīmīgs un būtisks, priekšmets nenozīmīgs.

Rakstnieka ierocis ir vārds, — prozā nozīme nav vārdam kā skaņai, bet saturam, ko tas izteic, — dzejā ir citādi. Labākā proza jau esot tā, saka Sartrs, kuŗā vārdus kā tādus nemaz nemanot. Vārds tātad ir rakstnieka darbība, — viņš ar to izteic kaut ko, atklāj kaut ko, kas bez viņa, vārda būtu, varbūt, palicis nepamanīts. Bet atklāšana, parādīšana nav gluži nenozīmīgi akti. Ir divi dažādas lietas — vienkārši eksistēt un eksistēt kā redzētam un novērotam. Bērns, kas rotaļājas neviena nenovērots, atrodas gluži citā pasaulē, nekā kad to novēro. Sartrs savā galvenajā darbā veltī veselu plašu nodaļu „skatam”, analizēdams, kā atkarībā no tā, kad slēgtā pasaulē ielaužas svešs skats, tur viss pārgrozās, — jo skats rada tā saukto „situāciju”, zināmā mērā jaunu reālītāti. Vārdi tātad, par cik tie atklāj pasauli, groza kaut ko tanī pārveido to. Tie tātad ir spēcīgi ieroči, pat bīstami ieroči, jo, kā Briss-Parēns (Brice-Parain) saka, vārdi ir — pielādētas pistoles.

Tīra māksla — māksla, kas nebūtu nekādā sakarā ar dzīvi un nedz pati to ietekmētu, nedz tiktu tās ietekmēta, nav labi iespējama. Tai tad vajadzētu būt mākslai, kas absolūti neko neizteiktu, tas ir, tai tad vajadzētu būt absolūti tukšai mākslai — bet tad tā vispār nebūtu gara darbība un tātad arī ne māksla. Par cik rakstniekam tomēr neizbēgami jārunā par kaut ko, viņa darbs tā nekad nebūs gluži „tīra” māksla. Redzēt prozas jēgu tīri aistētiskā baudā būtu aplami, jo aistētiskais prieks prozā ir tikai piedeva, ne būtiskais. Visi lielie rakstnieki ar saviem darbiem gribējuši ko panākt, kaut ko nojaust, kaut ko celt, pierādīt.

Nekādā ziņā nevar teikt, kā to dažreiz dara, ka rakstnieks varētu rakstīt tikai sev. Šo savu noliegumu Sartrs pamato ar ļoti subtilu dialektiku. Ja rakstnieka nolūks ir radīt kādu objektīvu literāru darbu, tad, rakstot vienīgi sev, viņš to nevar realizēt. Viņš nespēj nemaz savu darbu pats objektīvi uztvert, — viņš to redz savu nodomu vai ierosinājumu perspektīvā un nekādi nespēj to tā atdalīt no sevis un savas specifiskās radītāja pieejas, lai redzētu kā kaut ko no sevis neatkarīgu, kā kaut ko objektīvu. To spēj izdarīt tikai otrs cilvēks — lasītājs, jo literārs darbs realizējas tikai tā dvēselē, un tāpēc tas vienmēr ir kopējs autora un lasītāja darbs. Rakstīt, saka tāpēc Sartrs, nozīmē griezties ar aicinājumu pie lasītāja, lai tas liek pārnākt objektīvā eksistencē tam īstenības atsegumam, ko izdarījis rakstnieks ar valodas palīdzību. Literārs darbs ir tikai (es atvainojos valodnieku priekšā) priekš otra un caur otru (*pour autrui et par autrui*).

Tālāk ievērosim, ka rakstnieks lasītāju tikai aicina brīvprātīgi realizēt viņa darbu, bet nepiespiež to. To var izteikt arī tā, kā dara Sartrs: rakstnieks apellē pie lasītāju brīvības. Lasītājam brīvi, tā sakot, no paša iedvesmes jāapgardo autora sniegtā viela: lasītājs tiek aicināts brīvi darboties līdz literāra darba produkcijai. Sartrs tāpēc negrib, ka rakstnieks rada emocijas, — kas esot ļoti viegli panākams. Ar emocijām, ar kaislību pamodināšanu lasītāja brīvība tiek ierobežota. Sartram te prātā droši vien kaut kas līdzīgs Šopenhauera mācībai par aistētisko objektu bezkaislīgo un kontemplatīvo raksturu. Šī bezkaislība tad dara iespējamu, ka uzņēmējs pats pēc savas dziļākās intuīcijas, autora nepiespiests (kamēr, ierosinot kaislības, notiek piespiešana), darbojas līdz autoram un tā gūst lielāku un vērtīgāku apmierinājumu. Bet tam vēl tad ir arī tieši morāla nozīme. Ja lasītāju nevada aklas kaislības viņa līdzdarbībā autoram, ja tas ir pilnīgā iekšējā līdzsvarā, tad ir visi iemesli domāt un pieņemt, ka tas, saņemdam no autora vislabāko, ko tas var dot, dos arī no sevis vislabāko. Atrasis no egoisma, tas dos autoram pretī no saviem sirds augstsirdības krājumiem, kas bieži dzīvē

paliek neizmantoti. Tā izskaidrojams, ka nereti cilvēki, kas dzīvē tiek uzlūkoti par ļoti cietiem, raud, lasīdami literārus darbus. Literārs darbs tātad būs aicinājums nevien lasītāja brīvībai, bet arī viņa augstsirdībai, viņā snaudošām cēlākām tieksmēm un gribējumiem. Konkrēti tas izpaužas tādā veidā, ka, piem., tiešām lasītāju simpatijas vienmēr ir vajāto un vājāko pusē — tā ir šīs augstsirdības, šīs gribas uz labo izpausme, ko modina mākslas darbs.

Ar šīm savām premisēm Sartrs domā, ka tas ir radījis arī iespēju izskaidrot un attaisnot dzīves tumšo un negatīvo pušu tēlošanu literātūrā. „Lai cik ļauni un bezcerīgi būtu cilvēki, ko tēlo kāds literārs darbs,” saka Sartrs, „ir tomēr nepieciešami, lai šim darbam piemistu kāda augstsirdības dvesma. Bez šaubām, šai augstsirdībai nav jāizpaužas pamācīgās runās vai tikumiskās personās; tai pat nevajag būt iepriekš gribētai, un ir ļoti pareizi, ka labas grāmatas netaisa ar labām jūtām. Bet tai jābūt kā visa darba dvēselei, kā vietai, no kuņas ir darināti tanī cilvēki un lietas: lai kāds arī būtu darba saturs, visur tanī tomēr jāizpaužas kādam būtiskam vieglumam, kuņam jāatgādina, ka literārs darbs nekad nav dabas dotība, bet gan prasība un dāvana. Un, ja man sniedz šo pasauli ar viņas netaisnībām, tad ne tāpēc, lai es tās vienaldzīgi vēroju, bet lai piesaistu tām savu sašutumu, lai atsedzu tās kā netaisnības un rādu tām viņu netaisnības dabu, t. i. apzīmogoju tās kā nebūšanas, kam jātop iznīcinātām.” Un Sartrs turpina: „Lai gan, bez šaubām, literātūra ir viena lieta un morāle gluži cita, aistētiskā imperatīva dziļumā mums tomēr šķiet atrodami morālais imperatīvs.” Ka vismaz ikdienas morālei pāri stāvošo Sartru, kas nicina visus pilsoniskos aizspriedumus, viņa paša dialektika spiež pieņemt, ka aistētiskā pārdzīvojuma pamatos atrodas morāla emocija, ir ārkārtīgi zīmīgi un interesanti. Savu domu viņš tad precīzē vēl vairāk: „Būtu nesaprotami,” saka viņš, „ka tas augstsirdības izraisījums, ko rada rakstnieks, tiktu izlietots, lai nostiprinātu kādu netaisnību, un ka lasītājs bauda bez protesta savu brīvību, lasīdams darbu, kas atzīt

par labu, vai pieņem, vai vienkārši atturas nosodīt verdzību, kuŗā viens cilvēks tur otru”.

Ja jautātu, kāpēc šāda amorāla rīcība būtu nesaprotama, tad liekas, ka Sartrs te it kā pievēršas Ruso un pieņem, ka cilvēka daba, ja tā atiet atpakaļ uz savu pirmatnējo skaidrību, ir laba, un, tā kā mākslā resp. literātūrā tieši tiek panākta šāda cilvēka iekšēja noskaidrošanās un atiešana uz dziļākiem slāņiem, tad līdz ar to būtu saprotami, ka tā var darboties augstāku ētisku prasību virzienā. Cik tas saskan ar pārējo Sartra mācību, — būtu cits jautājums. Katrā ziņā viņš tālāk vēl saka: „Rakstīšanas brīvība implicē pilsonisku brīvību. Vergiem neviens neraksta literārus darbus... Literātūra jūs met cīņā — rakstīt ir īpatnējs veids gribēt brīvību.”

Sartra viedokli visīsākos vārdos varētu kopā saņemt šādā veidā. Literāra radīšana — kuŗā piedalās arī lasītājs — ir darbība, kas vērsta uz pasaules pārveidošanu. Darbības pēdējie vadītāji principi var būt tikai ētiskas dabas. Bet ētisku uzdevumu veikšanas pirmais priekšnosacījums — un reizē arī pirmais uzdevums — ir brīvība. Literātūra tād prasīs brīvību un cīnīšanos par to.

Tagad var vairāk vai mazāk arī saprast, ko viņam nozīmē *engagement* prasība, prasība iesaistīties, uzņemties atbildību un pienākumu. Angažēties resp. iesaistīties viņam nozīmē īsti tikai skaidri apzināties, ko visu ietveŗ sevī izšķiršanās būt par rakstnieku. Kā mēs nupat redzējām, viņam tas nozīmē stāvēt par taisnību un citām augstākām ētiskām vērtībām, it sevišķi par brīvību, — viss tas viņam šķiet jau loģiski implicēts pašā rakstniecības funkcijā. Viņš prasa tad, lai rakstnieki to arī skaidri apzinātos, zinātu savu atbildību un nekur nenovērstos uz pretējiem ceļiem, kas reizē nozīmētu tā zara aizzāģēšanu, uz kuŗa tie paši stāv. Gluži konkrēti izsakoties, viņš prasīs, lai tie stāv visur par demokrātisku iekārtu un par elementārām cilvēka tiesībām: tā ir iesaistīšanās, kas ietveŗas pēc viņa domām jau pašā rakstnieciskās aktivitātes iekšējā struktūrā.

Šis Sartra prasības, kuņas tas pirmo reiz izteicis kādā rakstā sava žurnāla *Les Temps modernes* otrā numurā, radīja daudz pārrunu. Vieniem viņš šķita prasām par daudz un ierobežojam rakstnieka brīvību, otriem tas prasīja par maz. Pirmie bija lielā franču rakstnieku daļa, augusi un veidojusies tradicionālos uzskatos par rakstnieka absolūtu brīvību un nesaistību. Tomēr tik daudz viņš panāca, ka daudzi sāka atzīt, ka literātūra veido cilvēkus un vēsturi, — vismaz ir viens no faktoriem, kas to dara, un ka tāpēc rakstnieka atbildība ir liela, — par to es jau kādreiz agrāk esmu izteicies un esmu citējis attiecīgos autorus¹⁾.

Otri, kas ar viņu nav apmierināti, ir stipri kreisie novirzieni. Tie grib, lai „angažēšanos”, saistīšanos saprot pavisam konkrēti, proti, kā iesaistīšanos vienā noteiktā politiskā partijā, lai tad stāvētu un kristu par katru tās programmas punktu un „ģenerāllīniju”. Sartrs ir noteikti pret šādu „angažēšanās” izpratni, jo tā absolūti neizriet no rakstniecības būtības (kamēr viņa prasītā ētiskā saistība pēc viņa domām izriet no tās) un tieši darbojas pretim pirmajam rakstniecības likumam, proti — absolūta patiesīguma prasībai. Šī kreiso partiju prasība par rakstnieku iesaistīšanos tad arī vairumam franču rakstnieku šķiet slēpjam sevī vislielākās briesmas, un pret to ir izteikušies gandrīz visos pilsoniskos periodiskos izdevumos lielais vairums ievērojamāko franču rakstnieku un kritiķu. Tā, piem., Leons-Pols Fargs ievietojis *Le Figaro Littéraire* plašu ievadrakstu ar nosaukumu: „Politika liek rakstniekam darīt nāves lēcienu”, kuņā gan mazāk argumentācijas, bet visai spilgti izpaužas pretīgums, kādu tipisks franču rakstnieks izjūt pret domu, ka kāds varētu ierobežot tā tiesības domāt un rakstīt, ko viņš atzīst par patiesu, un tā vietā tieši uzdot pierādāmos tematus. Laikmets, līdzīgs mūsējam, kas literātūru grib padarīt par biržas vairāksolišanas objektu, pēc viņa domām, norāda jau

¹⁾ Sk. „Mākslas un rakstniecības burvība” grāmatā *Idejas un īstenība*. 1946.

uz drīzu pasaules galu. „Un, kad pasaule,” saka viņš „vairs nedomā brīvi un negrib turpināt dievu darbu, tad tas nozīmē, ka to vajag ar lieliem plūdiem aizskalot un aizstāt ar citu pasauli.” Otrs kritiķis Andrē Rubā laikrakstā *Spectateur* piekrīt Fargam un domā, ka tā būtu galīgi nepieņemama situācija, ja literatūra ietu cīņā pret garu: „No šī viedokļa mūsu lielākās rakstnieku daļas darbi ir ārkārtīgi bīstami. Kopš daļa klēriķu atsacījusies no garīgā darba, lai mestos laicīgās avantūrās, pasaule ir grozījusi savu izskatu. Viņi ir devuši visbīstamākām kaislībām dižciltības apliecības; viņi ir slavinājuši slepkavību, naidu, varu; viņi ir attaisnojuši ļaunākā veida pūļa instinktu izlaušanos un ar savu rīcību ir aktīvi līdzdarbojušies imperiju radišanā. Tādai gan nevajadzētu būt bijušai viņu lomai; ja mēs atceramies, ka Sokrats, šis neieinteresētais klēriķis, uzskatīja par „niekošanos” mūžu, arsenālu un ostu celšanu, tad pēc tā mēs varam mērīt, cik tālu mūsu partiju rakstnieki ir attālinājušies no sava pirmatnējā uzdevuma — aizstāvēt gara prerogātīvas visos tā izpaudumos.”

Arī slavenais angļu rakstnieks Čarlzs Morgans piedalās šīs franču debatēs, ievietodams *Nouvelles Littéraires* rakstu „Par totālītāro literatūru”, vērsdamies gan it sevišķi pret literāro kļūku totālītārisma tieksmēm. „Ja mēs tiešām gribam literatūrai labu, tad mums jālūdz un jārikojas, lai izskaustu prāta šaurumu, sirds cietumu un partiju garu... Māksla kļūst par daudz pavisā un kaut kā līdzīga garīgai krāsu fotografijai, ja tā tikai attēlo mūsu samocītās pasaules chaotiskās nesaskaņas, nepūloties atrast tanī dziļāku harmoniju. Literatūra netiek pāri sensacionālajam žurnālistam, ja tā neiet dziļāk par personīgām pieredzēm un nemēģina atrast to sintezi un interpretāciju.”

Ja nu mēs mēģinām pavilkēt svītru šai iesaistīšanās problēmai, tad jākonstatē, ka visi vadošie literāti ir noteiktā opozīcijā politiskai rakstnieku iesaistīšanai partijās — kaut gan laba daļa, šķiet, jau ir iesaistījusies. Kas attiecas uz iesaistīšanu tai ziņā, kā to prasa Sartrs, proti, kā prasību par

skaidru apzināšanos, kādiem augstākiem ētiskiem ideāliem grib kalpot, tad tā ir dažus padarījusi domīgus un ir izraisījusi vērtīgas refleksijas, kuŗās tiek atzīta rakstnieku lielā atbildība un ietekme.

4. Melnās literātūras problēma

Rakstnieka iesaistīšanās prasību var apzīmēt par pozitīvu tai ziņā, ka tā netiecas — vismaz savā formulējumā nē — kaut ko aizliegt, netiecas sašaurināt rakstnieka aktivitāti, bet gan it kā aicina to dot vēl vairāk. Kas vēlāk no tā iznāk, tā ir cita lieta. Bet ir prasības vērstas pret rakstniekiem, kuŗas jau savos formulējumos ir negatīvas, proti, kas tiecas aizliegt tiem darīt kaut ko. Arī šādas negatīvas prasības mēs atrodam vērstas mūsu dienās pret moderno franču literātūru. Visi ievērojamākie franču literātūras kritiķi ir uztraukušies un sašutuši par lielo „neķītrību” literātūras vilni, kas patlaban veļas pāri franču grāmatniecībai un kas jau dabūjis „melnās literātūras” vārdu. Autori it kā sacensās, lai ar īstu kazarmju stilu un ielas meitu žargonu, lietojot visrupjākos vārdus, tēlojot visriebīgākos skatus, sabiezinot savos darbos gaisu līdz īstam netīrumu bedrū un latrīnu gaisam, pārspētu cits citu. Tā nesen nācās lasīt kādu šāda veida kritikas nobeigumu: „Jāatzīst, ka Raimonds Gērens ar savu romānu *Kad nāk beigas* (*Quand vient la fin*), kuŗā tas tēlo sava tēva fizisko sabrukšanu un izjukšanu vēža slimībā, var iegūt pirmo vietu sacensībā par visriebīgākākiem tēlojumiem, — kas pie milzīgās konkurences nav viegla lieta.” Diskusijas par šo jautājumu ir padarītas sevišķi akūtas ar tā saucamo „Millera afēru”. Amerikānis Henrijs Millers sarakstījis vairākus romānus, tik piesātinātus ar to, ko sauc par neķītrībām, ka amerikāņu iestādes nav atļāvušas viņam izdot grāmatas. Tās ar nosaukumu *Vēža zīme* (*Tropique du Cancer*), *Āža zīme* (*Tropique du Capricorne*), *Melnais pavasaris* (*Le printemps noir*) tad pārtulkotas un izdotas Parīzē. Te tad kāda organizācija iesniegusi tiesā

sūdzību pret šo grāmatu izdevējiem, vainodama ne tik daudz autoru, kas, acīm redzot, esot slims cilvēks, iedzimta alkoholisma upuris, bet laba veikala gribētājus — izdevējus. No otras puses tomēr tad atkal nodibināta uz dažu franču rakstnieku ierosinājumu „Millera aizstāvēšanas komiteja.”

Tē tad nu var atzīmēt, ka lielais vairums nopietno kritiķu — kaut arī piederēdami pie aizstāvēšanas komitejas — nepavisam nav sajūsmināti par Milleru — un vēl mazāk vispār par šo „melno literātūru”. Tā Armands Pjerals (Pierhal) izsakās *Les Nouvelles Littéraires* slejās: „Būtu kļūda domāt, ka, ja daudz manu amata brāļu tagad reaģē pret obscēnitātes vilni, kas veļas pār franču literātūru, ka viņus uz to pamudina aizkartās kauna jūtas. Kauna tēva loma Francijā vienmēr bijusi saistīta ar komismu, ... bet, kas pamudina uz šādu reakciju, ir tas, ka neķītrīgums, šķiet, taisās kļūt par kaut ko līdzīgu reliģijai ar saviem priesteriem, saviem doktoriem un, varbūt, ar saviem mocekļiem (ko mēs gan negribam un kas būtu visai neveikls solis). Problēma vairs neinteresē tikai tikumus, bet kļūst jau par aistētisku un pat garīgu problēmu, un tas jau tieši attiecas uz mums.” Tā esot jau cilvēki, kas, acis nepamirkšķinot, saktot: „Bija Jēzus, tagad ir Henrijs Millers”. Kāds cits atkal atrodot, ka Millera vēstījums rokoties tieši zem mūsu civilizācijas pamatiem, un tāpēc slavē viņa īsto revolūcionāro furoru. Kāds jauns žurnālists Sans slavē Milleru ar naīvu entuziasmu, „ka viņš atklājot un izteicot visas cilvēcīgās iekāres un vajadzības un pie tam piemērotos vārdos.” Nopietnākie kritiķi, kas, kaut arī paši izjūt pretīgumu pret Millera darbiem, mēģina principā tos aizstāvēt, sekojot tezei, ka rakstniekam ir tiesība teikt visu patiesību par dzīvi un tas neko nedrīkst slēpt. Sartrs, kas jau pats tiek minēts kā viens no eminentiem melnās literātūras autoriem, saka: „Tas jau ir rakstnieka uzdevums — panākt, lai neviens nevarētu teikt, ka viņš nepazīst pasauli, un tāpēc nevarētu uzskatīt sevi par nevainīgu.”

Pret šo attaisnojuma mēģinājumu ar patiesīguma ideālu

tiek celti tomēr daudzi iebildumi. Patiesību jau ir ļoti daudz, un milleriskās ir tikai bezgala niecīgs procents no tām. Vai koncentrēšanās vienīgi uz tām, vienīgi uz to izcelšanu, vai tā nav rupja dzīves falsifikācija? Franču akadēmiķis Emils Anrio (Henriot) savā avīzē *Le Monde* raksta: „Nav šaubu, ka šīs ārkārtīgās un briesmīgās lietas ir vismaz vienreiz patiesas, proti, tad, kad tās tiek izteiktas, tāpat kā velns sāk eksistēt tikai tad, kad to piemin vai iedomā; tas tomēr negroza faktu, ka šīs lietas ir izņēmums, pārspīlētas un monstroozas. Un nevar teikt, ka šo anormālo, slimo un visādu maniju vajāto nelaimīgo cilvēku tēlojums pavairotu mūsu cilvēku pazīšanu vispār.” Vēl asāk izsakās *Nouvelles Littéraires* kritiķis Pjerals. „Mēs apšaubām Millera darba objektīvo un revolūcionāro vērtību. Pasaule nav tāda, kādu viņš mums tiecas rādīt... Vispārīgā smirdoņa, ko Millers izplata, nāk no viņa paša. Nav tā, ka te ir tīra acs, kas redz un atklāj, un nosoda perversitāti, bet te pati acs ir perversa. Šī seksualitāte, kuŗu viņš mums rāda kā tādu, kas aptumšo zemi un debesis, līdzīgu kādam monstroozam priapiskam tēlam, tā ir viņa paša ēna.”

Atrodas tomēr arī tādi kritiķi, kas šai melnajā literātūrā pūlas saskatīt dziļāku jēgu un nozīmi. Viņi domā, ka riebiģie vārdi, kas mums tiek mesti sejā, ir tikai izmisuma sagrābto cilvēku ārprātīgo dusmu kliedziņi. Tādas vismaz ir *Figaro* kritiķa Andrē Ruso domas par Milleru, kuŗa darbus tas uzlūko par ārprātīgu protesta izpausmi, gan diezgan neskaidri — pret ko īsti. Kritiķis mēģina to noskaidrot, citējot šādu vietu Millera romānā *Vēža zīme*: „Kopš simts gadiem vai vairāk pasaule, mūsu pasaule mirst. Un šajos simts, vai apmēram, gados nav atradies cilvēks, kuŗam būtu bijis pietiekoši spēcīgs ārprāts, lai ieliktu bumbu pasaules (un te nu kritiķis atduŗas aizstāvētajā autorā uz vārdu, kuŗu tieši minēt tam tomēr nav dūšas un ko tas apraksta ar vārdu — „pamatā”), lai uzspertu to gaisā. Pasaule pūst kopā, tā mirst — gabals pa gabalam. Bet tai vajag žēlastības cirtiena, to vajag saberzt putekļos. Neviens no mums nav ne-

aizkarts... Mēs visu to uzrakstīsim — šīs pasaules evolūciju, kas ir mirusi, bet vēl nav aprakta. Mēs peldam laikam pa virsu, bet viss pārējais ir noslicis vai sliktst, vai sliks. Šī grāmata būs briesmīga, šī grāmata". Viņa darbā tad arī valdot no viena gala līdz otram katastrofas priekšsajūta, kas darišot godu tiem nedaudziem cilvēkiem, kuņi to jau iepriekš pārdzīvo, pretēji masai, kas neko nenojauš. No otras puses tomēr viņš atkal sludinot arī jaunas pasaules celšanu, jaunu *Melno pavasari* (kādas citas viņa grāmatas nosaukums). Katrā ziņā viņa pārdabīgā obscēnitāte esot būtiska nevien viņa lirismam, bet arī viņa misticismam — Millers tanī koncentrējoties kā spilgtāka cilvēka esmes izteiksmē un tanī peldoties ar skurbumu, it kā te būtu kaut kas dievišķs.

Šī kritiķa aizstāvēšanas runas varbūt var tik tālu pieņemt, ka, acīm redzot, šīm obscēnitātes orgijām franču literātūrā ir kāds psiholoģisks pamats — tās nav tikai parastās pornografiskās tieksmes izpausme. Tiešām, varbūt, tā ir asa neapmierinātība ar dzīvi un niknums pret to, kas kā milzīgs sastrēgums izlaužas briesmīgajās rupjībās un riebīgos tēlojumos. Varbūt, ka tā ir laikmetīga parādība, un kaut kas analogisks vērojams arī latviešu literātūrā: tā kāda cītīga jaunākās latviešu literatūras lasītāja stāsta, ka viņai duļoties acīs, ka visos jaunākajos latviešu literatūras ražojumos ļaudis nikni baņoties un bagātīgi tiekot lietoti visai prasti vārdi. Varbūt, ka te izpaužas tie paši psiholoģiskie faktori, — tikai ne franciskā, bet latviskā stilā.

Katrā ziņā Francijā milzīgais vairums visu kompetento kritiķu literātūrā valdošo obscēnitāti vēro ar nepatiku un uzlūko to par kaitīgu no visādiem viedokļiem — no aistētiskā, sociālā u. t. t. Par spīti tam šie paši neapmierinātie tomēr visi ir pretī tam, ka Milleru par to tiesātu. Mūsu tikko citētais Ruso izsakās, ka viņš piekristu tiesas iestāžu akcijai, ja būtu izredzes, ka tam varētu būt panākumi attiecīgās literatūras plūdu apturēšanai; — bet viņš tam netic. Citi atkal aizrāda, ka principiāli esot bīstami atzīt tiesas varas iejaukšanos šais literārās lietās, jo tad nekad nevarot

zināt, cik tālu šīs kompetences pamazām varot izplēsties. Līdzīgi apsvērumi valdījuši laikam arī pašās tiesas iestādēs, jo tās izlēmušas vismaz pagaidām nevirzīt iesniegto sūdzību uz tiesu. Millers un melnā literātūra tātad uzvarējuši, — kaut gan gandrīz visi par šo literātūru sašutuši. Francija atkal vēlreiz izšķīrusies par savu augstāko tradicionālo vērtību — par brīvību, ko tā cienī vairāk par visu — pat, šķiet, vairāk par savas eksistences nodrošinājumu. Tā tas bija daudz diskutētajā pozitīvajā „angažēšanās”, saistīšanās problēmā, tā tas ir šai negatīvajā obscenitātes apturēšanas jautājumā — franči grib palikt sev uzticīgi līdz galam. Vai viņi ar to varbūt glābs visu Eiropu un pasauli no garīgas un miesīgas nakts iestāšanās jeb tikai varbūt vēl paātrinās šo procesu — kā savā laikā Kerenskis ar gluži analogisku stāju paātrināja krievu brīvības sabrukumu — mēs to nezīnām. Ņemsim tikai vērā, ka franči te nerīkojas pēc racionāli pierādāmiem apsvērumiem — tie, liekas, būtu pret viņiem — bet pilnīgi atrodas savu pēdējo divi gadusimteņu tradīciju varā, kuŗās tie jau zināmā mērā sastinguši.

Vai šīs tradīcijas obligātas arī citām tautām un speciāli arī mums? Acīm redzot, nē — katrai tautai ir savas tradīcijas un arī sava vērtību tabula, kuŗā pamatvērtības var būt sakārtotas ne tādā pašā kārtībā kā kādā citā tautā. Tā, piem., amerikāņi, rīkodamies, šķiet, pēc racionāliem apsvērumiem un no ētisko vērtību pīrмата viedokļa, bez kādas sevišķas svārstīšanās ir lieguši Milleram izplatīt darbus savā zemē.

Mēs vienmēr esam bijuši īpatnējā stāvoklī un tādā esam sevišķi tagad. Visā mūsu patstāvības laikā mūsu vērtību skalā augstāko vietu ieņēma mūsu tautas un valsts pastāvēšanas vērtības — vēsturiskie apstākļi kā mazai, apdraudētai tautai neatvairāmi lika mums tā rīkoties, — mums visas vērtības bija jāsubordinē mūsu pastāvēšanai, — mums bija jāatsakās no ikviena soļa, kas kaut kā varēja mūsu stāvokli šai mums vissvarīgākā punktā vājināt, — un, bez šaubām, tas vispīlnākā mērā ir spēkā arī tagad.

Bet tagad mums, te trimdā esošai tautas daļai, ir vēl pavisam speciāls stāvoklis. Vai mūsu rakstnieki, piemēram, varētu uzņemties dzīvot tādu dzīvi, kādu savā laikā Žiljens Benda prasīja no ideāla klēriķa (mēs teiktu intelektuāla darbinieka) savā daudz ievēribas radījušā grāmatā *Trabison des clerics* (Klēriķu nodevība), proti, lai tas dzīvotu vienīgi ideālām vērtībām, lai ieslēgtos savā ziloņkaula tornī un pilnīgi atsacītos kalpot kā pārāk zemiem kādiem konkrētiem uzdevumiem, tā iejaucoties dzīves kņadā. Kā Sartrs jau minētajā darbā aizrāda, šādi klēriķi bija iespējami tikai kā kādas apspiedējas šķiras parazīti. Apspiestiem šādu klēriķu nekad nav bijis un nevar būt. Kā piemēru dažām īpatnējām apspiesto situācijām modernos laikos Sartrs ņem slaveno nēģeru rakstnieku Ričardu Raitu (Wright). „Vai var kaut uz brīdi iedomāties, ka viņš pavada savu dzīvi mūžīgi Patiesā, Skaistā un Labā kontemplācijā, ja 90 procenti no dienvidstatu nēģeriem praktiski nebauda vēlēšanas tiesības? Ja kāds Savienoto valstu nēģeris atrod sevī rakstnieka aicinājumu, tad viņš līdz ar to atrod arī savu darbu tematu viņa tautas situācijā balto vidū.”

Un vai tāpat nav arī mums, ka visas mūsu domas, tieši vai netieši, tālākā vai tuvākā atstatumā var griezties tikai ap vienu centru, — ap vienu smeldzošu vāti — ap mūsu tautas stāvokli? Vai mēs vispār spējam par citu ko domāt? Mums mūsu iesaistīšanās vairs nav problēma, bet tā ir jau mūsu dzīves īstenība, un tā ir notikusi jau tai brīdī, kad protestā pret mūsu tautai draudošo briesmīgo varmācību mēs kļuvām par trimdiniekiem, lai glābtu, ja ne mūsu tautas miesu, tad vismaz tās dvēseli, lai dotu tai iespēju uzglabāt un izteikt sevi, izteikt brīvi un patiesīgi to, ko tā jūt un domā, — tās protestu, tās sāpes, tās izmisumu un tās cerības. Bet tāpat lai vispār uzturētu dzīvu mūsu latvisko domāšanas un jūšanas veidu un priekšstatus par īsto latvisko dzīvi, kāda tā bija vai varēja būt. Ja rakstnieka amatā jau vispār, kā to mēģina rādīt Sartrs, ietilpst pienākums un solījums stāvēt par brīvību un taisnību un cīnīties pret apspiešanu

resp. samierināšanos ar to, tad desmitkārt vairāk tas ietilpst latviešu rakstnieka bezgala atbildīgā un smagā, bet arī svētā sūtībā. Jau ar to, ka esam šeit, kur esam, mēs esam devuši solījumu uzņemties šo sūtību. Mums atliek tikai turpināt to.

LITERĀRIZĒTAIS CILVĒKS

Kad mūsu dienās kādreiz rodas jautājums par to, kas galvenā kārtā mūsu sabiedrībā veido cilvēku, tad palai-
kam mēdz atbildēt, ka tā ir skola, jo tā jau tieši esot iestāde,
kas šādam uzdevumam radīta. Šāds uzskats par skolu ir
visai ērts, jo atbrīvo ļaužu vairākumu no cilvēku veidošanas
rūpēm — sak, tā nav mūsu daļa, lai par to rūpējas skola. Šī
nostāja tomēr ir aplama. Skolai, patiesībā, nav nekādu citu
audzināšanas līdzekļu kā tie, ko sniedz tautas kultūrālā dzī-
ve. Pati no sevis tā nekā jauna nerada un nevar radīt, bet
var izlietāt tikai to, ko tai devuši rokās tautas kultūras sa-
sniegumi. Te tad nu izrādās, ka kopš vissenākajiem laikiem
galvenais audzināšanas līdzeklis skolās vienmēr bijušas tā
saucamās tautas gara mantas resp. tautas rakstniecība. Tā
tas ir bijis senajā Indijā, Ķīnā, Ēģiptē, Grieķijā — līdz pat
brunīnieku un mūku kārtu laikiem un vēl tālāk, un tā pa-
tiesībā tas ir arī vēl mūsu dienās. Rakstniecība, it sevišķi
kā daiļliterātūra, mūsu dienās ir kļuvusi par vissvarīgāko
tautas domāšanas veida un tās dzīves stājas veidotāju. Tie-
šām, ja arī, bez šaubām, rakstītais vārds visos veidos ietekmē,
tad tomēr daiļliterātūra, būdama vispatīkamākais literātūras
veids, ir līdz ar to arī visizplatītākais un vispopulārākais,
kuŗa ietekmei padoti kā kādas tautas vadītāji, tā arī vis-
trūcīgākais strādnieks vai kalpone, kas vaļas brīžos kāri lasa
populārā „grašu romāna” pēdējo izdevumu, bet it sevišķi
tai padota ir jaunatne, kuŗai, no vienas puses, ir jau skolas

uzlikts pienākums iepazīties ar rakstniecību, un no otras — tā arī pēc savas dvēseles struktūras visvieglāk padota ietekmei. Beidzot jāņem vērā, ka literatūras rīcībā atrodas arī teātri un jaunākos laikos it sevišķi arī kino un radiofons, kas visi kopā, ņemot vērā to nepārtraukto iedarbību uz ārkārtīgi plašām masām, kāpina tās ietekmi līdz grūti aptvejamiem apmēriem.¹⁾

Ka lasāmā resp. skatāmā vai klausāmā daiļliteratūra ietekmē lasītāju, to varētu, ja vajadzīgs, secināt, kā saka, a priori, apsverot tikai mazliet daiļliteratūras uzņemšanas dabu. Tiešām, kas gan cits ir šī uzņemšana kā saiešanās vai nu tieši ar rakstnieku vai ar viņa radītiem fantazijas tēliem? Ja vispār atzīst, ka viens cilvēks spēj ietekmēt otru un it sevišķi jaunieci, tad tiešām jau pirms katras pieredzes jāatzīst, ka daiļliteratūrai it sevišķi jāietekmē lasītājs, jo tā jau tieši ir sava aroda meistarū darināta speciāli šādai ietekmēšanai, izlietojot visus līdzekļus, kādus dzejas un rakstniecības teorija atklājusi savā tūkstošiem gadu ilgā pieredzē.

Šo aprioro pieņēmumu par dzejas paredzamo lielo ietekmi tad arī pieredze pilnīgi apstiprina. Te jau pietiek katram vispirms tikai mazliet iedziļināties sevī un mēģināt sev pašam noskaidrot, kāda būtu viņa garīgā pasaule, ja viņš nekā nebūtu lasījis. Šis noskaidrošanas uzdevums nav gluži viegls, jo dažas mūsu domas, jūtas un gribējumi pirmajā brīdī var likties nākam pilnīgi no mums pašiem, tomēr, vairāk iedziļinoties mūsu garīgās dzīves tapšanas vēsturē, pievērsoties it sevišķi tās pirmajiem sākumiem, pirmajām šķietami gluži nenozīmīgām bērnu un skolas lasāmām grāmatām, mēs visai bieži atradīsim, ka daudzas mūsu šķietami visdziļākās pašu domas un jūtas dažreiz nāk vēl no šiem pirmajiem, sen aizmirstiem avotiem. Ja tad vēl ņem vērā it sevišķi iekšķīgo križu un garīgo alku bagātos pusaudžu gadus, kad nereti, tā sakot, tiek „apritas” gandrīz veselas bibliotēkas, tad visai

¹⁾ Tagad nākusi klāt vēl televīzija, kuŗas nebija vēl tad, kad šis rindas tika rakstītas.

bieži varēsim konstatēt, ka tieši daudzas mūsu garīgās struktūras iezīmīgākās līnijas, mūsu domāšanas un jušanas virzieni allaž ir veidojušies kādu spēcīgu literāru ietekmju iedarbībā. Te, bez šaubām, būs izšķirības no cilvēka uz cilvēku, atkarā no tā tieksmēm uz lasīšanu un no tā suģestibilitātes, bet, ja ņem vērā, ka jau skolu oficiālās programmas prasa milzīgas literāras bagāžas uzņemšanu, tad var droši teikt, ka ikvienā jaunlaiku kultūras cilvēkā (vismaz, kas beidzis humānitāra tipa vidusskolu) virs viņa primitīvās dabas, kas veido tikai it kā pamatu, paceļas vairāk vai mazāk daudzstāvaina garīgās pasaules celtne, kuŗā grūti būs uzrādīt kādu svarīgāku daļu, kuŗai nevarētu atrast tās tiešo vai netiešo literāro avotu. Visa mūsu garīgā dzīve ir tā piesātināta literārām ietekmēm — gan dzīves attieksmju un uzdevumu, gan problēmu un to atrisinājumu izpratnē, ka mums grūti pat iedomāties, kas tā būtu bez šīs ietekmes. Ar to, ka mēs, lasot literārus darbus, izdzīvojam līdz simtiem literāri veidotiem dzīves stāstiem un pieredzējumiem, mūsu personīgā dzīves pieredze īsti pazūd šīs literārā ceļā iegūtās pieredzes priekšā: mēs ar literātūras palīdzību tādā kārtā izdzīvojam ne tikai savu, bet reizē daudzas citas dzīves un iegūstam to pieredzes. Tas sevišķi spilgti izjūtams jauniešos. Vairums šo jauniešu dzīvo ģimenes paspārnē, pilnīgā aizvējā no visām skarbām reālās dzīves vēsmām, — bet cik gudri viņi spriež par šo dzīvi! Skolas direktors J. Lapiņš mēdza pusnopietni teikt, ka abiturijas klases skolēni esot visgudrākā zināma brīža un vietas publika, un, ja tie nesaprotot kādu literāru darbu, tad esot drošs, ka pārējā publika to sapratīs vēl mazāk. Katrā ziņā nav šaubu, ka tieši šie jaunieši ir visdedzīgākie spriedēji par visaugstākām un komplicētākām dzīves problēmām, un to viņi dara ne tikai aiz personīgas iedomības vai pārgalvības, bet tieši skola jau viņiem uzdod spriest par to: 16—17 gadus veciem zēniem un meitenēm jāraksta gaŗi un gudri domraksti par vissarežģītākām mīlestības problēmām, par dzīves jēgu, par būt vai nebūt jautājumiem u. t. t., kaut gan viņu personīgā pieredze visās

šajās lietās ir pilnīgi neapraktīta lapa. Ja nu tomēr viņiem uzdod risināt šādas problēmas, tad, acīm redzot, jau pati skola pieņem, ka jauniešu literārā ceļā iegūtā pieredze tālu pārsniedz viņu konkrētos piedzīvojumus, un tā tas arī ir. Tiešām, ar literatūras palīdzību jaunietis it kā izdzīvo daudz citas dzīves un tā it kā desmitkārsšo savu dzīvi, un, jauniņš gados, viņš no šīs pieredzes viedokļa ir reizē arī it kā piedzīvojis un vecs cilvēks. Bez šaubām, šī pieredze palaiķam nekādā ziņā nebūs līdzvērtīga personīgai konkrētai pieredzei, tā parasti būs uz „māla kājām” un turēsies tikai galvā, kāpēc tajā vēlāk daudz kas tiks korrigēts. Tomēr par šīs pieredzes nepilnībām jaunietis dabū zināt tikai vēlāk, kad tas sastopas ar konkrēto pasauli, bet, kamēr tas nav noticis, viņš bieži izdara uz savas literārās pieredzes pamata dzīvē soļus, kas dažreiz ir negrozāmi un neatsaucami — vienalga, vai uz labu vai uz ļaunu. Katrā ziņā pilnīgi šī literārās pieredzes celtne nekad netiek nojaukta, un kas to reiz sev uzcēlis, tam kaut kas no tās paliks pat tad, kad viņš nelasa vairs nekā kā tikai avīžu ziņas un kļūvis, šķiet, visproziskākais praktiķis.

Šī literatūras ietekme dzīvē šķiet tik viegli konstatējama, ka atklāta tās noliegšana sastopama ļoti reti, bet tomēr ir sastopama. Tā, piem., *l'art pour l'art* galvenais ideologs Teofilis Gotjē nebaidās izvirzīt paradoksālo tezi, ka daļliteratūra dzīvi nekādā veidā neietekmē. Šī teze dara godu viņa stingrai loģikai, kas vērsta ne tik daudz uz precīzu faktu konstatēšanu, cik uz tādu težu izvirzīšanu, kas literatūru darītu pilnīgi brīvu un nesaistītu to ne ar kādu atbildību: tādā gadījumā šī teze tiešām ir gluži nepieciešama. Tā tomēr ļoti grūti uzturama spēkā, jo pret to runā visa literatūras un kultūras vēsture.

Tai pretī runā daudzi lieli rakstnieki un viņu darbi. Servantess mums skaidri un gaiši pastāsta, ka viņa varoņa Don Kichota ārkārtīgi neparasto dzīves nostāju ir noteikusi aizrautīga zināma veida literāru ražojumu lasīšana. Pie mums

šo literātūras ietekmi uz jaunatni tieši pēdējos gadu desmitos starp citu apliecina vairāki mūsu pašu jaunākie rakstnieki, piem., E. Ādamsons, A. Eglītis, M. Bendrupe, kas savos darbos dod mums veselu galeriju šai ziņā visai interesantu tipu. Un pasaules literātūrā daudz līdzīgu piemēru, kur rakstnieki paši tēlo varoņus, kas savos pārdzīvojumos vai savā darbībā atspoguļo kādas vairāk vai mazāk stipras literāras ietekmes. Pie šādiem plaši pazīstamiem literāriem varoņiem pieder starp citu Puškina poēmas varonis Jevgeņijs Oņegins un tāpat arī Ļermontova Pečorins un Daimons, kas visi pēc vienbalsīga literātūras vēsturnieku atzinuma ir tipiski baironisma ietekmes reprezentanti, — un nav šaubu, ka abi rakstnieki te literārā tēlojumā izteikuši tikai to, ko viņi novērojuši savā apkārtnē un, starp citu, tieši paši sevī, jo arī viņi paši zināmā savas dzīves periodā atradās stiprā baironisma ietekmē. Ja meklējam paraugus tiešai literātūras ietekmei uz dzīvi, tad kā vienu no spilgtākajiem piemēriem šai ziņā var minēt Ruso romānus *Jauno Heloizi* un *Emīlu*. Šo romānu publicēšana, var teikt, radīja tieši veselu sabiedrisku kustību. Drīz pēc to iznākšanas Ruso saņēma vairāk nekā 3000 vēstuļu, kuŗu autori viņam galvenā kārtā apliecināja lielo iespaidu, kādu radījuši viņa darbi un tajos iemiesotās idejas. Sekojot viņa tēlotiem paraugiem par atgriešanos pie dabas, mātes pašas sākušas zīdīt bērnus, ļaudis pārgājuši dzīvot no pilsētām uz laukiem pie dabas, vecāki pārstājuši dresēt bērnus pēc veciem paraugiem, bet ļāvuši viņiem augt brīvā vaļā, samīlējušies vairs nav baidījušies nodibināt kopēju dzīvi par spīti visām pretestībām un aizspriedumiem, — un tā, starp citu, Ruso romāns *Jaunā Heloīze* kļūst par vienu no pirmajiem „brīvās mīlestības” kulta ierosinātājiem. Starp citu viņa romāniem vispār varam pateikties par cilvēku dzīves kuplināšanu ar kādu jaunu vērtību, proti, ar romantisko dabas mīlestību. Antīkai senatnei šāda veida sajūsma bija pilnīgi sveša: mežonīgās dabas priekšā senais grieķis vai romietis izjuta tikai bailes un nospīstību, jūsmot par šīm lietām ļaudis vajadzēja speciāli iemācīt, un šo uzdevumu

pirmais sekmīgi veica ar saviem literāriem darbiem Šveices kalnu masīvu dēls Ž. Ž. Ruso.

Starp citu te interesanti, ka arī pats Ruso uzlūkoja literātūras ietekmi uz dzīvi par ārkārtīgi spēcīgu, bet tikai viņš to vērtēja ļoti negatīvi. Tāpēc viņš ieteic bērņus līdz divpadsmit gadu vecumam nemaz nemācīt lasīt un, kad tie iemācījušies, tad ierobežot literātūras ietekmi uz viņiem vienīgi ar kāda Robinsona Kruzo piedzīvojumu lasīšanu. Ruso zināmā mērā bija tieši mistiskas bailes no lasāmās vielas maģiskās ietekmes, — varbūt atkarā no personīgiem piedzīvojumiem, jo viņš jau bija jaunībā ar milzīgu aizraušanos „aprijis” neskaitāmu daudzumu avantūras romānu un vēlāk, liekas, apzinājās, ka tas viņam nodarījis daudz ļauna. Katrā ziņā viņa uzskati šai jautājumā labi saskan ar viņa negatīvo nostāju pret kultūru vispār — kultūra pēc viņa domām cilvēcei nodarījusi daudz vairāk ļauna nekā laba. Bet, tā kā nu šis kultūras un tās daudzo aplamību galvenā nesēja ir it sevišķi grāmata, tad viņš savu ideālo cilvēku, ko viņš grib audzināt ciešā saskaņā ar dabu, tiecas turēt, cik iespējams, tālu no katras literāras ietekmes. Tāpēc tad viņš arī ir radikāls teātra pretinieks.

Te interesanti konstatēt, ka viņa lielais laika biedrs, kuŗa literārai aktivitātei bija vislielākā ietekme uz visas Eiropas likteni, proti, Voltērs, ka tas tāpat kā Ruso atzīst, ka literātūrai milzīga ietekme uz tikumiem, bet tikai viņš to vērtē visai pozitīvi, — tāpēc tad arī teātri viņš uzlūko par visai iespaidīgu līdzekli tikumu pacelšanai. Kādā vēstulē viņš par šo jautājumu izsakās: „Mūsu labās tragēdijas un komēdijas nav par velti apbrīnotas, — tās bieži ir labojušas cilvēkus . . . Es redzēju valdnieku, kas piedeva apvainojumu pēc tam, kad bija skatījis *Augusta žēlsirdību*. Kāda princese, kas bija nonicinājusi savu māti, krita pie viņas kājām, kad bija redzējusi scēnu, kuŗā Rūdolfs lūdz piedošanu savai mātei. Kāds pazīstams vīrs izlīga ar savu sievu, redzēdams lugu *Modes aizspriedumi*. Es redzēju kādu ļoti lepnu augstas sabiedrības locekli, kas kļuva pazemīgāks, kad bija redzējis

komēdiju *Lielīgais*. Un es varētu minēt vairāk nekā sešus jaunus cilvēkus, ko padarījusi labākus komēdija *Pazudušais dēls*".

Kā citu klasisku piemēru plašai literatūras ietekmei uz dzīvi var minēt franču „preciozo” sabiedrību 17. gs. Kad itāliskā „marinisma” un spāniskā „gongorisma” (kas bija nevien literāri, bet arī dzīves stila virzieni), ietekmē tā laika franču rakstnieks Honorē d’Irfē (d’Urfé) publicē savu milzīgo piecsējumu pastorālo romānu *Astrēja* (*Astrée*), tad tā panākumi un ietekme bija ārkārtīgi: visu gadsimteni cauri tas bija kaut kas līdzīgs rokas grāmatai manieņu un dzīves stila izkopšanai. Franču sabiedrība, kuņai bija apnikusi un ko nospieda iepriekšējā gadsimtena kaņu un reliģisko cīņu apstākļos ārkārtīgi pieaugušā brutālitate un manieņu rupjība, ieraudzīja romānā paraugu tai maigai un izsmalcinātai dzīvei, pēc kādas tām savā sirdī ilgojās, un izcilākās šīs sabiedrības personas arī nekavējās mēģināt šo paraugu realizēt. Viena no pirmajām šādām personām bija marķīze Rambujē, kas, atstādama galmu, jo nevarēja panest tur valdošo rupjību, noslēdzās privātā dzīvē un, pulcinādama ap sevi izmeklētu sabiedrību, izveidoja pirmo tā saukto salonu, kuņā izkopa izsmalcinātu sabiedrisku sadzīvi, lielā mērā ņemdama par paraugu d’Irfē romānu. Viņas piemēram drīz nekavējās sekot citi, un tā 17. gs. Francijā izveidojās izsmalcinātā „preciozā” sabiedrība. Bet patiesībā, kā saka franču literatūrvēsturnieks Lansons, „ši preciozā sabiedrība realizē to, ko *Astrēja* dod romāna veidā”. To, ka šī preciozā sabiedrība tiešām lielā mērā bija ne dabas, bet literatūras parādība, apstiprina tas, ka tā bieži iekrita nesamērībās un pārspilējumos. Šo momentu šai sabiedrībā ir asi uzsvēris tās ģeniālais laika biedrs Moljērs un savās komēdijās izsmējis pārspilēto preciozitāti kā kaut ko mākslīgu un smieklīgu, ar to lieku reizi apstiprinādams tās literāro dabu. Vispār var teikt, ka tieši komiķi ir visbiežāk tēlojuši literāri stipri ietekmētas personas. Tās viņiem ir visai derīgs materiāls, jo tiešām pārspilēti literāri ietekmētā personā vienmēr ir kaut

kas neīsts un samākslots: viņš neatrod dzīvē ne savu īsto vietu, ne izteiksmi, un viņu pastāvīgi vajā visādi pārpratumi: tipisks piemērs no mūsu pašu literatūras te varētu būt Pietuka Krustiņš, kas, bez šaubām, ir zināmas literatūras stipri ietekmēta persona, un visādas literāras reminiscences viņam tad arī, vietā un nevietā, jauca pa galvu.

Būtu tomēr pilnīgi aplami domāt, ka literatūras ietekme dzīvē, tiklīdz tāda ir dota, vienmēr izpaužas tik drastiski kā kaut kas mākslots vai pat komisks, kā nupat pieminētos piemēros. Šādi gadījumi visumā ir izņēmums, un tie nav vissvarīgākie. Gadījumi, kur literārā ietekme tieši manāma vai pat ir ieguvusi komisku nokrāsu, vienmēr raksturo literārā materiāla nepilnīgu asimilāciju; tas nav vēl pilnīgi iekļāvies cilvēka dabā, bet ir it kā kāds svešķermenis vai kā kāda otra daba, kas tikai uzlikta virsū pirmajai. Daudz svarīgāki ir tie gadījumi, kas sastāda milzīgo vairumu un kuņos literārie materiāli ir uzņemti tik pilnīgi, ka tie zināmā mērā it kā pārgājuši miesās un asinīs un ārēji vairāk nekā sveš nav manāms, bet atklājams tikai ļoti uzmanīgā analizē. Pie šādā kārtā literāri ietekmētām personām pieder gandrīz visi kultūras apstākļos dzīvojoši cilvēki, — pat ja viņi paši nekā nelasa, jo viņus tad neizbēgami, kaut vai ar savu stāju un izturēšanos vien, ietekmē grāmatu lasītāji, kas viņiem garīgi stāv pāri un tos vada.

Ka mēs dzīvojam literatūras radītā atmosfērā, atzīst pat tāds literatūras atbildības noliedzējs kā Andrē Žids (Gide) savā grāmatā par Dostojevski. Sakarā ar kādu O. Vailda piezīmi par glezniecību viņš izsakās, ka „mēs dabu parasti redzam konvencionālā veidā, mēs tanī redzam tikai to, ko glezniecība mūs mācījusi tur redzēt. Tiklīdz kāds gleznotājs mēģina izteikt savā darbā kādu personīgu skatījumu, tad šis jaunais dabas aspekts, ko viņš mums sniedz, šķiet vispirms paradoksāls, nepatiess, gandrīz monstruozs. Mazliet vēlāk mēs pierodam skatīt dabu it kā caur šo mākslas darbu, un mēs ieraugām tanī to, ko gleznotājs mums radījis. Tas, kas te ir teikts par glezniecību, ir patiess arī par romānu un

par psiholoģiskiem iekšējās dzīves tēlojumiem. Mēs dzīvojam pieņēmumos un ātri pierodam redzēt pasauli ne tādu, kāda tā patiesībā ir, bet kā mūs pārliecināja, kā mums teica, kāda tā ir. Cik daudz slimību šķita nemaz neesam, kamēr tās neuzrādīja! Cik daudz dīvainu, patoloģisku, anormālu apziņas stāvokļu mēs atrodam ap sevi un sevī tikai tāpēc, ka mūs ir pamācījuši Dostojevskas darbi.”

Šāda literārā materiāla pilnīga uzsūkšana notiek tad, kad tas vai nu iedarbojas ļoti ilgi un sistēmātiski, piem., sākot jau ar bērnību, kā tas arī parasti ir audzināšanas procesā, vai arī, ja īsāku laiku, bet toties, atkarā no kādiem speciāliem apstākļiem, masveidā un vienā virzienā. Šādos apstākļos cilvēki tā pierod pie literārā ceļā viņiem ieprotētiem domāšanas un jušanas veidiem, ka tie viņiem liekas nevien dabiski, bet pat vienīgie iespējamie. Ka tie tomēr nav gluži paši par sevi saprotami, tas atklājas, kad nejauši nākas satikties ar citu tautu locekļiem, kas auguši un dzīvojuši citos kultūrālos un sabiedriskos apstākļos.

Mums bija izdevība izdarīt šādu eksperimentu 1940. g., kad pie mums ienāca krievi. Daudziem, pat tiem, kas prata krievu valodu, tad nācās pašiem sev par brīnumu konstatēt, ka nav nekādas iespējas sarunāties ar ienācējiem, jo pilnīgi trūkst kopēju jēdzienu pat par šķietami visai elementārām lietām. Kas sevišķi pārsteidza mūs, kas bijām uzņēmuši sevī, it sevišķi arī caur mūsu rakstnieku darbiem, Rietumu cilvēces ētiskos ideālus par patiesīgumu, par taisnīgumu, par brīvību, par cilvēka dzīvības un personas cieņu, par atklātību, uzticību un godu, — bija šo ienācēju pilnīgs svešums šīm idejām, it sevišķi par cilvēka personas cieņu un godu, bet to vietā viņiem bija absolūta neuzticība, neatklātība, gatavība ik brīdī uz varmācībām, uz krāpšanu, uz asinsizliešanu un cilvēku dzīvības nevērtēšana ne par ko. Un te tad zīmīga sakrišana: ja pievērsamies viņu literatūrai un kaut vai tikai viņu populārākajiem romāniem, kādi ir *Pēteris Lielais*, *Maize*, *Sagrāve*, *Klusā Dona*, *Māte* u. c., tad redzam, ka visi tie pilni tieši šīs pašas mentālītātes — varmācību,

spīdzināšanas, slepkavošanas, nodevību u. t. t. Te varbūt aizrādīs, ka tas nozīmē, ka rakstnieki tikai patiesīgi atspoguļojuši dzīvi ap sevi. Tā tomēr būtu tikai puspatiesība: pa daļai viņi gan atspoguļo to, kas ir, bet no otras puses vismaz tikpat daudz viņi rada un veido šo mežonīgo dzīvi, ko viņi tēlo, un tas jau arī tieši bija šīs literatūras uzdevums, jo tā jau pa daļai bija propagandas literatūra. Ja arī kaut kur kādreiz bija notikušas tās neģēlības, varmācības un slepkavības, par ko stāsta minētie un citi romāni un stāsti, tad par visu to zināja tikai nedaudzi, bet tagad, ar literāro propagandu, šis rīcības veids ar attiecīgu prezentējumu un vairāk vai mazāk atklātu glorifikāciju tiek suģestēts plašām masām un it sevišķi jauniešiem, kas citādi par to nekā nezinātu. Bet, iziedami cauri šo un neskaitāmu līdzīgu un vēl daudz sliktāku literāru darbu skolai, viņi tad arī nobriest par savas valsts paraugpilsoņiem ar visu to mentālītāti, kas mūs tā pārsteidza. Un mums arī bija pamats būt pārsteigtiem, jo mēs jau bijām uzauguši un ieauguši gluži citos ideālos: Raiņa un Aspazijas brīvības un personīgās cieņas cildinājumos, dekadentu anarchistiskā liberālisma mācībās, Poruka žēlsirdības un sirds skaidrības ideālos, Virzas nacionālās dzīves vērtību idejās. Tā, liekas, pat ja pieņem, ka tautām ir savi iedzimti raksturi un savi īpatnējas mentālītātes iedīgļi, tomēr grūti būs noliegt, ka galīgā šīs mentālītātes izveidošanā kultūras apstākļos literatūrai ir ārkārtīga liela loma. Populāro parunu: „Saki, ar ko tu saejes, un es tev pateikšu, kas tu esi”, tāpēc, liekas, var arī mazliet pārveidot un teikt: „Saki man, ko tu lasi, un es tev pateikšu, kas tu esi”, — bet tas jau galu galā ir tas pats, jo kas gan cits ir lasīšana, ja ne saiešanās ar autoru resp. ar tā tēlotām personām? Daudz pieredzējušas un piedzīvojušas tautas tad arī visas ir atzinušas literatūras, un speciāli daiļliteratūras, milzīgo ietekmi uz tautas garīgo stāju. Ne par velti angļiem ir paruna: „Dodiet man uzrakstīt kādas zemes balādes, un man vienalga, kas raksta tās likumus”, — ar ko dzejas darbu radītā iekšējā dispozīcija tiek atzīta par iespaidīgāku tautas dzīves regulē-

tāju nekā tieši šim nolūkam radītie likumi, kaut gan aiz tiem stāv milzīgā valsts piespiedu vara. Uz šī paša viedokļa stāv arī katoļu baznīca ar savu vairāk nekā tūkstoš gadu pieredzi tautu vadīšanā un ar savu nesalīdzināmo visu kā tautu, tā cilvēku vajību pazīšanu: tā negrozāmi joprojām uztur spēkā savu seno aizliegto grāmatu indeka paradumu, ierakstot tur visas tās grāmatas, kas varētu mulsināt tai nevēlamā virzienā ļaužu prātus un jūtas.

Ļoti spēcīgi izsakās arī I. Tolstojs: „Visu to, kas mūsu dienās, neatkarīgi no piespiešanas un soda bailēm, dara iespējamu cilvēku kopējo dzīvi (un mūsu dienās milzīga daļa no mūsu dzīves kārtības ir dibināta uz labprātības), visu to ir paveikusi māksla (resp. literatūra, jo tā Tolstojam ir galvenā, bieži vienīgā māksla viņa analizēs). Ja māksla (resp. literatūra) ir veidojusi paradumus, kā apieties ar reliģiskiem priekšmetiem, kā ar vecākiem, ar bērniem, ar sievām, ar radiem, ar svešiem, ar ārzemniekiem, kā izturēties pret gados vecākiem, pret augstāk stāvošiem, kā pret cietējiem, kā pret ienaidniekiem, dzīvniekiem — un ja miljoni cilvēku daudzām paaudzēm cauri ne tikai ievēro to bez kādas piespiešanas, bet ievēro vēl tādā mērā, ka nekas tos pat nevar novērst no tā, izņemot atkal tikai mākslu (resp. literatūru), tad šī pati māksla (resp. literatūra) var radīt arī citus, mūsu laikmeta reliģiskai apziņai vairāk pielāgotus paradumus” (*Kas ir māksla?*, 20. nod.).

Pēc visa tā, kas līdz šim ir aplūkots, mēs tad arī varam teikt, ka, ja vispār psiholoģijā ir kāda kaut cik droša teze, tad par tādu uzlūkojama arī tā, ka literatūra tiešām spēj stipri ietekmēt tautu garīgo nostāju un līdz ar to arī visu viņu dzīvi un likteni. To vēl vairāk nostiprinās aplūkojums par to, kā šī ietekme izskaidrojama un kā tā reālizējas.

2. Literārās ietekmes norise

Ja jautā, kādā veidā īsti norisinās literārā ietekmēšana, tad būtu jāatbild, ka te sava loma, kaut arī dažādos apmēros, visiem tiem pašiem garīgās ietekmes veidiem, kādi vispār iespējami cilvēku savstarpējās attieksmēs, un proti: pierādīšana, pierunāšana, suģestija. Pierādīšana ar intelektuāliem līdzekļiem, kas raksturīga zinātnei, daiļdarbos gan varēs atgādīties tikai nejauši, un tāpēc pie tās sevišķi nebūtu jākavējas. Jau ievērojamāka loma ir pierunāšanai, kas būtu tas pārliecināšanas veids, ko, piem., izlietā politisks runātājs tautas sapulcēs. Te arī tiek lietāta it kā loģiska argumentācija, bet tā, pirmkārt, reti kad ir bez „lēcieniem” un pārtraukumiem resp. bez loģiski neattaisnojamiem domu gājieniem, otrkārt, tā gandrīz nekad neatklāj nedz pēdējo pieņēmumus, uz kā tā balstās, nedz arī atvedina visas konsekvences, bet vēro tikai zināmu noteiktu, jau iepriekš gribētu rezultātu. Tā balstās nevis skaidros prāta atzinumos resp. saskatījumos, bet tieksmju un jūtu savīļņojumu diktētos un prāta nekontrolētos pieņēmumos, — un šis emocionālās dzīves diktāts tad der arī kā cements, lai saistītu loģiski bieži nesaistāmos domu gājienu. Lai nodrošinātu sev vajadzīgo emocionālās dzīves dispozīciju, pierunāšanas tehnika tad vienmēr ietvēr sevī vairāk vai mazāk gleznainu stilu, kuņā palaikam tad ietelp arī vārdi ar stipru afektīvu rezonanci, kas garantē tāda jūtu noskaņojuma iestāšanos, kas labvēlīgs gribēto secinājumu pieņemšanai. Idejas resp. vairāk vai mazāk intelektuālizētas pārliecības, ko izplata rakstniecība, palaikam ir pamatotas ar šādu pierunāšanas tehniku. Šīs idejas bieži var būt visai dziļas un vērtīgas un bieži ir nostiprināmas arī stingrākiem līdzekļiem, bet, acīm redzot, ne vienmēr. Šai pierunāšanas tehnikā palaikam tiek rakstītas arī literāras esejas un bieži arī kritikas: tajās reti kad tiek atklāti pamatpieņēmumi, kuņos autori balstās, un tikpat maz arī konsekvences, pie kā ved viņu uzskati, kas arī saprotams, jo tas parasti arī pašiem rakstītājiem nav skaidrs.

Viss tas tomēr nemazina to ietekmi, bet drīzāk gan stiprina, jo parasto lasītāju piekrišanu noteic nevis skaidrs prāta skatījums, bet dinamika, ko izraisa spēcīgu tieksmju apmierināšanas solījums.

Tikko aplūkoti ietekmes veidi tomēr iedarbojas tikai vairāk vai mazāk intelektuālizētos daiļliteratūras produktos. Vairuma pārējo darbu ietekme balstās elementārākās psihiskās dzīves norisēs, kas visas vairāk vai mazāk tieši noved pie zināmu apziņas saturu — domu un jūtu — sugestijas, t. i., neapzinīgas, ar prātu nekontrolētas uzspiešanas. Cilvēka dvēseli raksturo, ka domāšana tai gadījumu vairumā saistīta ar zināmu aktivitāti. Jau, lai varētu saprast kādu vārdu resp. jēdzienu vai priekšstatu, mums zināmā mērā jāreālizē kustība vai stāvoklis, kas ar to kaut kādā veidā saistīts. Abstraktāku jēdzienu gadījumā tas, varbūt, grūtāk saskatāms un pārbaudāms, bet daudzu konkrētu priekšstatu gadījumos to katrs var pārbaudīt. Nebūs gan iespējams, piem., spilgti iedomāties kaut ko ļoti smagi ceļamu, lai līdz ar to jau zināmā mērā nesavilkto attiecīgie muskuļi. Ļoti jūtīgi cilvēki tāpēc dažreiz pat nosvīst, lasot smagu cīņu resp. piepūļu aprakstus. Attālumā palaikam tiek pārtulkoti kustības priekšstatos, kas savukārt realizējas kustību rudimentos, — un tāpat arī formu domāšana saistās ar skatīšanas vai taustīšanas, vai tveršanas, lai cik vājiem, skicējumiem. Garžīgu ēdienu apraksts mēdz ierosināt attiecīgo dziedzeņu darbību („nāk siekalas”), — un nav šaubu, ka gremošanas dziedzeņi nav vienīgie, ko attiecīgu priekšstatu parādīšanās apziņā spēj ierosināt. Tā izrādās, ka jau pasaules uztveršana un saprašana palaikam saistās ar zināmu darbību atdarināšanu. Tas nostiprina vispārējo tezi par mūsu psihiskās struktūras idejiski motorisko dabu: prāta un iztēles priekšstatiem vispār ir tieksme pāriet darbībā. Ar to tad arī izskaidrojamas jau specifiskās imitācijas parādības, kad tiek atdarinātas zināmas apkārtnes parādības bez kāda atziņas nolūka, bet bieži pat vairāk vai mazāk neapzināti, vienkārši

tāpēc, ka zināma parādība tiek novērota resp. domāta vai priekšā statīta.

Tā, piem., viens no vispazīstamākajiem piemēriem neapzinīgai atdarināšanai ir žāvu „pielipšana”. Tāpat ir zināms, ka smaidi ierosina smaidus, bet ass tonis atkal tādu pašu atbildi un tml. Zīdaiņa pirmie smaidi jau nav nekas cits kā mātes smaidu neapzināta atdarināšana. Taču atdarināšana neattiecas tikai uz šādiem vienkāršiem elementāriem gadījumiem, bet gan arī uz komplikētiem aktiem un aktu serijām. Bērni, kā viegli novērot, imitē visu, kas notiek viņu apkārtnē, piem., dzīvniekus, it sevišķi labprāt dažādus pieaugušo darbus — to atdarināšanā bieži pastāv visas viņu rotaļas. Tāpat var novērot, ka, piem., pusaudži, atnākuši no kino, imitē tikko novērotās pozes un arī aktus. Te, acīm redzot, neapzinīgā imitācijas tieksme dod tikai pirmo ierosmi, bet aktus izpildīt un apzinīgi atdarināt tālāk ierosina jau ziņkārība, piedzīvojumu kāre, vēlēšanās iepazīties ar jaunām nepazīstamām dzīves pusēm un ar emocijām, kas ar tām saistās. Ar šādu atdarināšanu, kas apmierina ziņkārību un piedzīvojumu kāri, izskaidrojams, ka pat Latvijā policijai ik gadus nācās aizturēt lielāku skaitu dēku romānus salasījušos zēnu, kas mēģināja slepeni aizbraukt uz svešām zemēm vai arī rīkoja, pēc lasāmvielā saņemtiem paraugiem, slepenas biedrības un bandas, kuņās izmēģināja roku dažādos nedarbos u. t. t. Kriminālpolicijai ir labi zināms, ka, ja notiek kāds sensācionāls noziegums, kas avīzēs tiek sīki aprakstīts, tad var droši gaidīt tādu gadījumu atkārtošanos, kuņos aprakstītais noziegums tiek sīki imitēts. Vispār nav šaubu, ka arī ar daudziem rafinētiem izvirtības veidiem plašāka publika un it sevišķi jaunatne iepazīstas tikai no daiļrunīgiem aprakstiem, kādus dažreiz sniedz literātūra. No šī viedokļa, kā jau bieži atzīmēts, plaša izrunāšanās atklātībā par dažādām negatīvām parādībām, pat tieši to nosodīšanas nolūkā, bieži panāk gluži pretējo. Negatīvais spriedums un morālā pamācība paliek parasti bez iespaيدا, bet ir panākta tikai ieinteresēšanās par nosodīto pa-

rādību, ko tāpēc neapzinīgi vai apzinīgi tiecas atdarināt. To jau savā laikā novēroja Ruso un tāpēc noraidīja komēdiju, — un to spilgti izsaka viņa piekritējs Šamfors, novērojot komēdijas ietekmi: „Smieklīgo tipu izrādīšana uz skatuves,” saka viņš, „kādu laiku, šķiet, tikai pavairoja viņu skaitu pasaulē un sabiedrībā. Tas tad arī lika Ruso teikt, ka teātris stiprina netikumus, nevis izdeldē tos. Tas ir pareizs un dziļš novērojums par dīvainu parādību, kas īsti var atgadīties tikai pilnīgi samaitātā sabiedrībā, kur visu samaitātība ir tā sajakusi visus jēdzienus, ka netikumu attēlošana tiek uzlūkota par tā uzslavu; beidzot notiek tā, ka tas, kas tiek sniegts kā nicināšanas un sašutuma priekšmets, tiek pieņemts par atdarināšanas paraugu.” Un viņš atstāta anekdotu par kādu kungu, kas, izlasījis Sv. Jeremijas vēstuli par tā kaislību lielo spēku, teicis: „Viņa kārdinājumu stiprums radīja manī lielāku skaudību nekā viņa nožēlošana nepatiku.” Līdzīgi kā Ruso un Šamfors par komēdiju sprieduši jau senatnē. Tā Plutarchs stāsta, ka Solons izteicis kādam aktierim pārmetumus, ka tas tēlojis kādu piedauzīgu un nekrietnu personāžu, un, kad aktieris taisnojis, ka tas bijis tikai „pa jokam”, tad Solons dusmās piesitis ar spieķi pie zemes un izsaucies: „Rīt tirgus laukumā šie joki būs īstenība!” Ka arī tautā ir apziņa par šādiem spilgtiem netikuma attēlojumiem bagātas morālizācijas negatīvo ietekmi, liecina jau arī populārā franču paruna, ka nav iespējams tikls sprediķis par netiklību. To apliecina arī tā paruna, kas saka, ka ir lietas, ko ir slikti darīt, bet vēl sliktāk runāt par tām.

Šais pēdējos gadījumos jāņem vērā vēl viena jauna parādība: te imitācija saistās ne tik daudz ar ziņkārību un vispārēju piedzīvojumu kāri, cik ar kādu elementāru snaudošu instinktu pamodināšanu. Tas jau arī pilnīgi ietvefas dabiskajā atdarināšanas tālākā attīstības līnijā. Ja atdarināšana saistīta ar vairāk vai mazāk neapzinātu vai apzinātu otras būtes vai lietas stāvokļa ieņemšanu, tad šī fiziskā stāvokļa ieņemšana pati atkal gluži nepieciešami saistās ar zināmu jūtu pārdzīvojumiem. Ir jau veca gudrība, ko māca, piem.,

skautiem, ka, ja ir bailes, piem., nakts tumsā ejot pa vientuļu ceļu, tad ir jautri jāsвилpo vai jād dzied, — tad bailes vai nu pāriet vai vismaz mazinās. Tāpat ir zināms, ka ir labi, ja iespējams, sadusmotu cilvēku mierīgi nosēdināt, bet, ja viņam ļauj staigāt un žestikulēt, viņa dusmas var sakāpināties līdz smagiem paroksismiem. Tāpat, no otras puses, smaidīšana tiešām var padarīt arī pašu smaidītāju laipnāku, un līdzīgi ir daudzos citos gadījumos. Tā arī redzētu vai lasītu situāciju neapzinīga vai apzinīga imitācija ar līdzīgu stāvokļu ieņemšanu vai vismaz skicēšanu neizbēgami modina arī tos jūtu pārdzīvojumus, kas ar tiem normāli saistīti. Šais fakts kā savā pēdējā pamatā dibinās jau vesela aistētiskā pārdzīvojuma teorija — t. s. iejušanās teorija. Pēc šīs teorijas visa mākslas baudījuma būtība pastāv faktā, ka mēs, it kā imitēdami mākslas (resp. literātūras) darbā tēloto saturu, iejūtamies tēlojumā un dzīvojam šim saturam līdz, kaut arī, varbūt, ar mākslas burvības līdzdalību, zināmā mērā pārkristalizētā un distancētā veidā. Tāpat Tolstojs raksturo mākslas darbus tieši ar to spēju likt pielipt zināmām jūtām. Tā notiek, ka mākslas resp. literātūras darbu baudīšana nav gluži perifēriskā lieta, bet skaņ cilvēka personu arī visā viņas dziļumā. Ja tā, no vienas puses, var daudz gūt, tad, no otras puses, arī risks ir acīm redzams: pret mūsu pašu gribu mēs varam tikt ierauti arī zemos un netīros pārdzīvojumos, mūsos var tikt modinātas jūtas vai instinkti, kas mūs pazemo un kam mūsu labākā daba ir pretī; mēs varam pat tikt par līdzdalībniekiem noziegumos, katrā ziņā varam tikt vairāk vai mazāk aizskarti vai ievainoti: var šaubīties, vai, piem., meitene, kas būtu aizrautīgi lasījusi zināmus marķīza Sada vai Teofila Gotjē, vai Remi de Gurmona, vai Hijsmana, vai Pšibiševska, vai d'Anuncio romānus, vairs būtu saucama par „nevainīgu”. Ka atkarā no zināmiem literāriem darbiem daudzas lietas tiešām uz visu mūžu var tikt sagandētas un padarītas netīras, to ar nožēlu atzīst jau Puškins, kas saka: „Mums mīlu nevis daba māca, Bet pirmais romāns neķītrais” (*Jevg. Oņegins* 1, 9). Ar to izskaidro-

jams arī, ka dažreiz nākas sastapt cilvēkus, kas tieši ienīst zināmus literārus darbus tāpēc, ka tie, kā viņi atzīstas, jaunībā paveduši viņus.

Beidzot, visu teikto vēl kāpina tas, ka māksla un literatūra ne tikai vien dod, tā sakot, pasīvus paraugus imitācijai, bet tā noliek tieši par savu uzdevumu arī aktīvi panākt zināmu lasītāja apziņas dzīves pārveidošanos. Visi mākslas un dzejas t. s. formālie līdzekļi galu galā nav nekas cits kā insinuācijas paņēmieni, kā līdzekļi, ar kuŗu palīdzību zināmiem saturiem liek spēcīgāk iedarboties uz mums. Ar to palīdzību mums mākslas resp. literatūras darbu autori liek jo spēcīgāk pārdzīvot to, ko viņi mums grib sniegt, un izsit mums no rokām ieročus — proti, it sevišķi kritisko prātu — ar kuŗiem mēs varētu tiem pretoties. Tiešām, tādi dzejas formas elementi kā ritms, atskaņas, asonances, atkārtojumi u. t. t. īsti nav nekas cits kā apziņas sašaurināšanas, iemidzināšanas resp. hipnotizēšanas līdzekļi, ar ko apziņa tiek pagriezta un nostatīta vienā vienīgā virzienā, lai visi citi iespaidi būtu novērsti, lai nekas netraucētu to nonākt pilnīgi viena vienīgā, autora gribētā pārdzīvojuma varā. Dažas dzejas skolas tāpēc tad arī pilnīgi apzinīgi liek visu akcentu tieši uz šiem jūtu noskaņošanas līdzekļiem kā uz galveniem dzejas elementiem, tā, piem., savā laikā jaunromantiķi un simbolisti. Rembo jau šai ziņā, piem., izveidoja veselu mācību par saskaņām un korrespondencēm, bet Verlēns ir devis klasiskus paraugus šādai „hipnotizēšanas” dzejai, piem., savā pazīstamajā dzejolī par rudens vijolēm, kuŗā nazālās skaņas „on” regulāra atkārtošanās jau pirms satura aptveršanas iegremdē lasītāja apziņu rudens vientulības un melancholijas atmosfērā. Līdzīgi iedarbojas arī pazīstamais Ausekļa pants „Kā Daugava vaida, un bangas kā krāc...”, kas jau pašā sākumā ar savu au, ava, ai skaņu sakopojumiem sagatavo lasītāju baiga stāsta uzņemšanai. Ja runā par dzejas noslēpumainību un mistiku, par tās irracionālo raksturu un tās plūšanu it kā no kādiem pārdabiskiem avotiem, tad tas ir lielā mērā sakarā ar šo tās inkantācijām un it kā burvju

formulām līdzīgo spēku, ar ko tā panāk visas dvēseles dzīves pārveidošanos. Tā prātu iemidzina, bet tā vietā pamodina dziļi zemapziņā apslēptās jūtas un jūtoņas, un tā noved dvēseli it kā transa stāvoklī, kur tā jūtas pieskaņamies it kā kādām lielākām un noslēpumainākām varām. Ne par velti jau sirmā senatnē, vērojot dzejas resp. dziesmas spēku, kas satricina un it kā pauž burvību, izveidojās dažādas teikas, tā, piem., par Arionu, kas ar savas liras un dziesmas skaņām apbūris pat meža zvērus, apklusinājis jūpu un licis delfīnam ņemt viņu mugurā un pārvest pāri jūrai. Līdz ar to, sekojot vecai tradīcijai, kuņas saknes atrodamas reizē kā platonismā, tā pitagorismā, dzejniekus arī tiešām sauc par *vates*, t. i., pareģiem, priesteriem, magiem, tieši arī piedēvējot dzējai maģiski dziednieciskas īpašības, kā arī spēju būt par sakaru uzturētāju starp cilvēkiem un dieviem, kāda dzejas izpratne atspoguļojas pat vēl Horātija dzejā, bet vēl daudz vairāk romantiķu un dažu citu jauno laiku dzejas virzienu mācībās. Šai ziņā visai zīmīga ir d'Anuncio romāna *Bauda* varoņa Sperelli slavas dziesma dzejas varai: „... pants spēj visu un ir viss. Tas var dot sajust visniecīgākās jūtu nianšes, var izteikt to, kas neizteicams, aptvert bezgalību, pildīt bezdibeņus, mēroties ar mūžību, tēlot to, kas pārcilvēcisks, pārdabisks, neredzams; tas var apreibināt kā vīns, aizgrābt kā ekstaze, var vienā laikā runāt uz visu mūsu būti, var sašniegt to, kas absolūts.” Katrā ziņā nebūs gan pēc visa aizrādītā iespējams noliegt, ka dzejas (un vispār literatūras, jo arī proza izlietā pa daļai tos pašus, pa daļai savus specifiskus sugēstijas līdzekļus) ietekme spēj būt ļoti liela un ka tā var noteikt nevien tikai cilvēka domāšanu, viņa idejas, bet vēl vairāk viņa jūtu dzīvi un līdz ar to visu viņa dvēseles struktūru, — vājinot vienas spējas, stiprinot citas un pārveidojot visu cilvēka ievirzi pret dzīvi.

3. Rakstnieka vara un atbildība

Bet, ja tādā kārtā nav šaubu, ka rakstniecība ietekmē cilvēka domāšanu un jušanu un līdz ar to arī gribēšanu un visu tā attieksmi pret dzīvi, tad no tā nepieciešami izriet, ka uz dzejniekiem gulstas liela atbildība. Ja tautas gars ir tas, kas noteic tautas likteņus, un ja tautas dzejnieki un rakstnieki ir tie, kas vismaz lielā mērā veido šo garu, tad viņi kļūst arī lielā mērā atbildīgi par tautas likteņiem. Ja aizrādītu, ka stiprākai rakstniecības ietekmei īsti padota tikai samērā neliela tautas daļa — tās intelligēnce, tad te jāsaka, pirmkārt, ka tas ir ļoti nepatīkami, jo, piem., caur kino un radio literatūra iedarbojas uz ļoti plašām masām, un, otrkārt, ka intelligēnce kā vadītāja daļa visvairāk noteic tautas likteņus, un arī pārējie tautas locekļi, kas vienmēr ir saskarē ar intelligēnci un imitē to, neizbēgami piesavinās tās garīgo stāju un domāšanas veidu. Visam tam tālākās sekas ir tās, ka tie, kam ir rūpes par tautas dzīvi, labprāt grib, lai rakstniecības ietekme uz tautas dzīvi būtu labvēlīga, lai tā tautas dzīvi un dzīves spēju nevis gremdētu un vājinātu, bet spēcīnātu, darītu to gan reizē laimīgāku, gan izturīgāku.

Bija laiki, kad tas likās pats par sevi saprotams, un pie šāda uzskata turējās arī tieši paši dzejnieki, kas visas savas pretenzijas uz izcilu stāvokli un godu dibināja tieši apziņā, ka viņi ir vislabākie tautas skolotāji, kas gādā par tautai visvarīgāko un augstāko — par tās locekļu gudrību un krietnību. Vēl Horātijs, lai ar cik viņš jau bija „progresējis” un visādi „brīvs” dzejnieks, tomēr vēl tā izprot savu uzdevumu: „Dzejnieks”, saka viņš, „veido bērna šļupstošo maigo valodu, novērš viņa ausis no piedauzīgām runām; mazliet vēlāk viņš veido arī viņa sirdi ar draudzīgiem padomiem, labo tā nelaiptību, skaudību, dusmas; viņš atstāsta skaistus darbus, apgādā nākamās paaudzes ar slaveniem paraugiem” (*Ep. 2. 1.*).

Nebūtu grūti parādīt, ka arī vēl jaunākos laikos lielais

vairums lielo rakstnieku vismaz teorētiski turas pie līdzīgiem uzskatiem. Katrā ziņā tradicionālā cieņa pret grāmatu agrākos laikos, kad, kā vēl tagad naivākos tautas slāņos, visu, kas „rakstīts grāmatās”, uzlūkoja par pareizu un svētīgu, varēja izveidoties tikai tad, kad rakstītāji paši sev uzlika augstas ētiskas normas un bija vēl tālu no domām, ka viņiem ir tiesības un pat pienākums atspoguļot visu, kas notiek apkārtnē, un, ja tur ir kas nejauks un pretīgs, — tad ar patikšanu izplatīt un populārizēt šo pretīgo arī vēl tālāk tur, kur citādi par to nemaz pat nekā nezinātu. Jaunākos laikos apstākļi ir grozījušies. Grāmata ir kļuvusi par parastu tirgus preci, kas līdzīga katrai citai precei, un galvenā prasība, ko vismaz veikalnieki tai uzstāda, ir — lai tā „noiētu”, lai būtu pieprasījums pēc tās, lai, kā saka, „katls vārītos”. Rakstnieks bieži nav nekas cits kā algādzis šīs preces ražošanai, — par tādu gandrīz neizbēgami kļūst ikviens profesionāls rakstnieks, kam jāpārtiek vienīgi no sava rakstniecības darba. Un pat ja vairums rakstnieku nepievienotos šādai tik vulgārai sava uzdevuma izpratnei, tad pietiek, ja tikai nedaudzi turas pie šādas izpratnes. Tie savu darbu tad padara — samaitā gaumi, un vēlāk arī citi ir vairāk vai mazāk spiesti pielāgoties tai. Un tā rakstniecība, kopumā ņemta, atkarā no šādiem un vēl citiem apstākļiem, pamazām slīd uz leju, un doma, ka rakstniekam būtu jālūkojas arī uz to, lai viņa grāmatas darītu cilvēkus krietnākus, pamazām kļūst pavisam sveša, šķiet naīva un pat groteska, tā ka dažos, kā tie paši izsakās, rada pat „sliktu dūšu”.

Te, varbūt, būtu vietā aplūkot, kādi literāri darbi īsti uzskatāmi par nevēlamiem un kaitīgiem no sabiedrisko interešu viedokļa. Šis jautājums tomēr daudz par plašu, lai šeit to aplūkotu kaut cik sīkāk. Literatūras sociālās mazvērtības veidi īsti ir neskaitāmi, un mēs tos te varam tikai pieminēt, lai zinātu, par ko ir runa. Principā no sabiedrības viedokļa kaitīgi ir visi tādi darbi, kas tiecas attīstīt tās locekļos tādus domāšanas, jušanas un izturēšanās veidus, kas dara neiespējamu tās pastāvēšanu. Te tomēr jāizšķir divi gadījumi. Ja

kāds destruktīvs darbs vēršas tikai pret kādiem laikmetīgi noteiktiem, tikai zināmai sabiedrībai raksturīgiem eksisten-ces pamatiem, tad ir iespējams arī, ka šāda destruktīva literā-tūra ārda varbūt tikai kādus nepamatotus aizspriedumus un īsti ir progresa faktors, — un literātūra tiešām bieži tāda ir bijusi. Cita lieta atkal, ja zināma literātūra ārda vispār katras organizētas sabiedrības priekšnosacījumus. Šos neaiz-kaņamos priekšnosacījumus savā laikā mēģināja jau fiksēt Platons. Te viņš tad akcentēja sevišķi to, ka katrā sabiedrībā nepieciešami vajadzīga zināma valdīšana par sevi un savām zemākām kaislībām, un tāpēc kritizēja sava laika dzejniekos it sevišķi visu, ar ko tie veicināja nesavaldību un kaislību anarchiju, tuvinot ar to cilvēku kustomim. Šī Platona teze uzskatāma par spēkā esošu arī modernos laikos, — un te tad kritiķi it sevišķi uzsver nesavaldību seksuālā dzīvē, vienkārt tāpēc, ka te ir sevišķi vārīgs modernās kultūras punkts, jo seksuālā izlaidība, veicinot ģimenes iziršanu, līdz ar to vai-rāk vai mazāk tieši ved arī pie tautas izmiršanas, un, otrkārt, tāpēc, ka literāra grēkošana šai virzienā jaunākos laikos se-višķi iemīlota, jo, kairinādams šo vienmēr dzīvo instinktu, rakstnieks visvieglāk spēj izraisīt interesi un gūt panāku-mus. Bet tas ir tikai viens no iespējami daudziem maldu ceļiem. No otras puses, tikpat bīstama var būt bālo, maz-asinīgo un vārgulīgo tipu ideālizēšana, un tāpat arī un gan vēl vairāk, ja ceļ uz pjedestāla asociālos, brutālos un egoistis-kos individuālistus, kam dzīvē tikai viens uzdevums — iz-dzīvoties, „piepildīt sevi”, t. i., apmierināt visas savas kaislī-bas, nebēdājot ne par kādu citu interešu aizskaršanu. Jau-nākos laikos atkal kā īpatnējs nevēlams literārās ietekmes veids tiek atzīmēta urbānizētā, t. i. „pārpilsētnieciskotā” cil-vēka tipa attīstības veicināšana ar visu tā iekšējo nesakarību, atrautību no zemes, no dabas, no savas tautas. Bet te nu var jautāt, ko te īsti nozīmē veicināšana? Vai tā jau būtu ikviena pieskaršanās kādai negatīvai parādībai? Tas būtu pārpratums. Pieskaršanās negatīvām parādībām pati par sevi nav bīstama, bet tāda ir gan insīstēšana uz tām un it sevišķi

patikas pilna kavēšanās pie tām, tīksmināšanās, tas, ko franči sauc *complaisance*, nerādot pie tam nekā, kas izlīdzinātu un atsvērtu nejauko un novadītu radīto jūtu satraukumu auglīgā gultnē. Te tātad galvenā noteikšana, vispirms, ir rakstnieka paša gara ievirzei un, otrkārt, viņa talantam, — cik tālu tas spēj tikt galā ar grūto pozitīvo atrisinājumu, kamēr negatīvisms vienmēr ir vieglāks un līdz ar to izdevīgāks.

Tā kā sabiedrība tomēr dziļi ieinteresēta, ko no viņas locekļiem tiecas veidot rakstnieki pāri un pat bieži tieši pretī visu likumdevēju un audzinātāju nolūkiem, tad, kā zināmos brīžos jau senāk, tā arī jaunākos laikos, reakcijas veidā sabiedrības atbildīgie pārstāvji mēģina dažreiz ar dažādiem ārējiem līdzekļiem pamudināt rakstniekus, lai tie rakstītu darbus, kam būtu sociāla vērtība. Rodas jautājums, kādā mērā ar šādiem gluži ārējiem līdzekļiem var sasniegt gribēto mērķi. Pieredze uz šo jautājumu jau ir devusi atbildi: literāro ražojumu skaits ārēja atbalsta gadījumā gan pieaug, bet toties kvalitātīvi, no aistētiskā viedokļa, ražojumu līmenis slīd uz leju. Tas arī saprotams. Lai pie kādas aistētiskas teorijas mēs turētos, paliek tomēr neapstrīdams fakts, ka aistētiskai radīšanai nepietiek vienīgi labas gribas un loģiskas konstrukcijas, bet tā saistīta arī ar to, ko sauc par iedvesmi. Ja dzejnieks vai rakstnieks spēj novest lasītāju, kā jau aizrādīts, zināmā mērā transa stāvoklī, tad tikai par tik, par cik viņš pats šādā stāvoklī ir veidojis savu darbu. Bez šaubām, rutinēts sava amata meistars var daudz ko panākt arī ar skaidru pārdomu, labu gaumi un rūpīgu darbu, bet tomēr nekad ne gluži pirmās šķiras darbu: ja rakstītājs nebūs ielicis tajā savu dvēseli, tad arī darbs paliks bez tādas, un smalkjūtīgs lasītājs to arī manīs un paliks nepārlicināts. Lielam vērtīgam mākslas darbam jābūt ilgi iznēsātam un briedušam ne tik daudz apziņā, cik zemapziņā. Un tā nav tikai iedoma, bet balstās neapšaubāmos modernās psiholoģijas konstatējumos. Mūsu apzinīgā dzīvē ir kultūras pārveidota un padota dažādām konvencionālisma un utilitārisma deformācijām, kas stipri pārveido tās dabiskās norises.

Tāpēc, ja literāru darbu veido tikai ar prātu, ja vārdus un situācijas nediktē tieša iekšēja izjūta, kas sakņojas zemapziņā, bet tikai aprēķins un vienmēr konvencionālā gaume, tad darbs neizbēgami, vismaz ar dažām savām detaļām, nodod, ka tas nav īstens, ka tas ir samākslots un līdz ar to aistētiski vismaz iedragāts. Augstas vērtības daiļliteratūras darbus tāpēc nevar rakstīt kā ievadrakstus par uzdotiem tematiem, ar pienākumu aizstāvēt zināmas tezes. Tiem jāizaug pilnīgi brīvi no paša autora dziļākām pārlicībām, un tā īsti tad ir it kā Dieva žēlastība kādai tautai, ja tai ir lieli dzejnieki, kas reizē ir iekšēji apgaroti patrioti un spēj vienot un stiprināt tautu, — tāpat kā tauta, kuņai ir tikai tādi dzejnieki, kam tās likteņi vienaldzīgi, var uzlūkot sevi par Dieva atstātu un notiesātu. Šai ziņā tad, varbūt, tomēr ir labāk, ja tautai ir kaut arī otras šķiras, bet ētiski vērtīgi rakstnieki, nekā nemaz nav tādu, jo aistētiskās pilnības trūkums galu galā traucē tomēr tikai izsmalcināto lasītāju, bet gan daudz mazākā mērā, vai pat nemaz, naīvo lasītāju masu, jo tā interesējas tikai par saturu, bet visai maz par formu, kā to jau pierāda tas fakts, ka tieši daudzi otras šķiras darbi tiek bieži lasīti nereti milzīgā eksemplāru skaitā. No paradoksu mīļotājiem tāpēc jau šad tad nācies dzirdēt, ka, ja tautās vispār vēl kaut cik turoties krietnība un zināmi ētiski principi, tad pavisam neatkarīgi un īsti pat pretī moderno kritiķu slavētai literatūrai, bet gan pateicoties tikai viņu nicinātiem otrās un pat trešās šķiras grāmatu tirgus produktiem, kuņos, lai arī bieži naīvi un neveikli, tiek tēloti gan nelieši ar piķa melnām dvēselēm, gan kā baltas dūjas nevainīgie krietnie cilvēki, kas cīnās un smagi cieš un izsamist un jau gandrīz iet bojā, lai beidzot pēdējā brīdī tomēr uzvarētu pār nekrietniem un tā taisnība tomēr izrādītos stiprāka par netaisnību. Var būt, ka tiešām šī kritiķu nicinātā literatūra maitā aistētisko gaumi, it sevišķi spēju baudīt dažus tīro aistētiku ražojumus, bet dzīves grūtību nospiesto lasītāju tā tomēr spēcina un dara spējīgāku panest šīs grūtības, kā arī bieži dara to pilnu labu nodomu un apņemšanās.

Bet, lai kā tas būtu, ja nu tādā kārtā par sabiedrības pozitīvo prasību pret rakstniekiem, kas izteikta mēģinājumā ārējiem līdzekļiem atbalstīt ētiski un sociāli vērtīgo literatūru, var būt dažādās domās, jo pilnīgi apmierinošus rezultātus tas nespēj solīt, tad ne mazāk, varbūt pat vēl vairāk, tiek diskutēta sabiedrības negatīvā prasība, kas jau stiprāk var skart rakstītājus, — proti prasība, lai netiktu publicēti tautas dzīvei, tās pastāvēšanai un plaukšanai kaitīgi darbi. Ja pirmā pozitīvā prasība īsti bija tikai vēlēšanās, lai tiktu radīts kaut kas, kā vēl nav, tad šī otra prasība vēršas jau pret kaut ko esošu un noliedz to, tāpēc ka tas tiek uzlūkots par nevērtīgu resp. par kaitīgu un nevēlamu no tautas kopdzīves interešu viedokļa, kaut gan varbūt no tīri tehniska literāra viedokļa tas būtu kaut vai pati pilnība. Daudziem aistētiem tas tad nu ļoti nepatīk, un te tad nereti tiek cilāti vārdi par dzejas suverēnitāti, ko nedrīkstot aizkart un ierobežot ar kādām prasībām, kas tai ir būtiski svešas. It sevišķi iemīļots te ir arī izteiciens, ka mākslu resp. daiļliteratūru nedrīkst mērit ar citiem, tai būtiski svešiem mērogiem, bet ar pašas mākslas mērogu: literāru darbu kā tādu nedrīkst vērtēt pēc tā sabiedriskās labās vai ļaunās ietekmes, bet vienīgi no paša literārā ideāla viedokļa. Šāda runa no zināma viedokļa ir diezgan pamatota, bet tomēr aplūkojamai problēmai tā paiet gažām, jo palaikam šo darbu tīri literāro vērtību neviens arī nenoliedz. Sabiedrība jau parasti neieņem nelabvēlīgu attieksmi pret rakstnieku tāpēc, ka viņš nekalpo viņas dieviem, — tā, varbūt, ir viņas vēlēšanās un, ja kāds to izpilda, tad tai pilnas tiesības izrādīt tam sevišķu ievērību un pateicību, bet galu galā — vismaz Rietumeiropas zemēs — tā samierinās arī ar rakstniekiem, kas to nedara, un tāpēc vien nelietā pret tiem sankcijas. Par tādām rodas runa tikai, ja rakstnieki kļūst agresīvi pret attiecīgās sabiedrības ideāliem, ja tie ievaino svarīgus tautas dzīvības nervus. Te jau nevis sabiedrība iejaucas jautājumos, kuņos kompetenta vienīgi mākslas kritika, bet pati literatūra, degradēdama sabiedriskas vērtības, iejaucas tai svešā vērtību sfairā,

un tikai pret to tad arī var vērsties iebildumi. Sabiedrība te neuzbrūk, bet gan tikai aizsarga sevi, un grūti gan būs atrast argumentus, ar ko varētu pārliecināt to, ka tai nav tiesības to darīt, bet ka tai pacietīgi un pateicīgi jāsaņem viss, ko rakstnieki uzraksta un grāmatizdevēji izdod. Ja iebilstu, ka rakstniekam bieži nav nācis ne prātā apdraudēt sabiedrību, ka viņš ir rakstījis, sekojot vienīgi savai inspi-rācijai, izteikdams vienīgi to, ko viņam liek viņa dievi, tad arī tas neko nelīdz. Papīrfabrika nebūt netiek celta upes malā ar nolūku izdeldēt tajā zivis, bet gan lai ražotu brī-nišķīgu, skaistu, baltu papīru, — bet ja nu tomēr notiek, ka tā iznīcina zivis, — tad pret to vērsas attiecīgo ieinte-resēto grupu protests. Tāpat arī ja dzejnieks, realizēdams savus tīri dzejiskos nolūkus, tomēr gribot vai negribot, dze-noties pakaļ dzejiskām vērtībām, iemaldīsies arī sabiedrisko vērtību puķu dārzā un tur vienu otru sabiedrībai dārgu stādu vai nu samīdīs vai aplauzīs, tad gan viņam nav jā-brīnās, ka šī dārza dārznieki izturēsies pret viņu stipri ne-laipni. Dzeja ir suverēna darīt, ko grib, tikai savā puķu dārzā, bet nevis citos. Ja nu rakstnieks to negrib ievērot, tad ar viņu var notikt tas, ko Platons paredz savā ideālā valstī: par dzejniekiem, kas negrib turēties likumdevēja no-zīmētās robežās, viņš paredz, ka ar tiem apiesies ar lielu godu kā ar pusdieviem, tos svaidīs eļļām un greznos lentām un vainagos vainagiem, bet tomēr pazemīgi lūgs atstāt zemi un iet uz citurieni.

Ar visu to tomēr diskusija nebūt vēl nav izsmelta. Rakst-niecības suverēnitātes advokāti var, piem., aizrādīt, ka ie-priekšējie gleznainie salīdzinājumi nav pareizi: rakstnieks jau neiedarbojas uz dzīvi ar kādu tai svešu ieroci, — viņš jau īsti tikai atspoguļo, divkāršo to. Ja te notiek kas ļauns, tad taču viņš nav vainīgs: nevar prasīt, lai viņš dzīvi falsi-ficētu un sagrozītu pēc kādām tendenciozām prasībām. Tā-pēc nav arī tiesības piedēvēt dzejai kādu ļaunu ietekmi: dzīve taču stiprāka par dzeju — un, ja dzeja ir dzīves at-spulgojums, tad, ja tīktu novērots sakarā ar dzeju kāds ļau-

numa pieaugums, tad ne dzeja, bet dzīve pati maitā sevi. Pret šādu argumentāciju ceļami daudzi iebildumi. Visumā šis izskaidrojums zināmā mērā balstās jau sen par nepilnīgu atzītā Platona un Aristoteļa teorijā par dzeju kā imitāciju. Tā labākā gadījumā attiecas uz rakstniecības naturālistiskiem resp. reālistiskiem novirzieniem, bet arī šajos novirzienos rakstnieks nekad nav tikai dzīves imitētājs un tās divkāršotājs. Ja jau par glezniecību, kas kā portretu un ainavu māksla visdrīzāk, pēc pavirša uzskata, varētu tikt pielīdzināta dzīves dubletei, bieži jau ir aizrādīts, ka tā nekādā ziņā nav pielīdzināma fotografijai, tad vēl vairāk tas sakāms par rakstniecību, pat kad tā šķietami „tēlo dzīvi”. Dzīve jau ir tik plaša un komplicēta un patiesībā neaptverama lieta, ka par tās atspulgošanu īsti nemaz nevar būt runas. Katrs, kas grib ķerties pie tās aprakstīšanas, ir spiests iepriekš izdarīt izvēli starp ļoti daudzām lietām un norisēm, — un šī izvēle pilnīgi atkarāsies no autora interešu ievirzes, no viņa simpatijām un antipatijām, no viņa aistētiskās un ētiskās gaumes, no tā, ko īsti viņš grib sasniegt, kas viņam pēdējā un izšķirēja vērtība u. t. t., vārdu sakot, no paša autora gara struktūras. Katrā ziņā tas, ko autors izvēlēsies savam aprakstam, nebūs gan laikam gandrīz nekad visparastākie gadījumi — jo tie jau maz interesanti — bet gan tādi, kas skaitliskā ziņā pret parastiem attiecas, varbūt, kā viens pret simtu: parastie dzīves notikumi jau visai bezveidīgi, bez sākuma un bez gala, arī bez kādām markantām peripetijām. Bet pat ja dzīvē tiktu atrasts — kā tas kādreiz gadās — kāds jau pašas notikumu nejaušības veidots romāns, arī tad nekādā ziņā, lai veidotu mākslas darbu, nepietiek ķerties tikai pie fonografa un kino lentas. Cik tomēr pat šķietami visliterārākais gadījums dzīvē ļoti daudz jāapstrādā un jāpārstrādā un jālāpa un jāretušē, lai iznāktu kaut kas līdzīgs literāram daiļdarbam! Humoristi jau kādreiz ir ņēmuši sev par interesantu uzdevumu salīdzināt, kā, piem., kādas, pat salona

sarunas (kas jau visdrīzāk varētu tuvoties literātūrai) norisinās romānos un kā ikdienā. Cik spriegas, cik asprātīgas un drāmatiskas tās ir romānā, un cik nesalīdzināmi bezveidīgākas, nesakarīgākas un vairāk izplūstošas tās parasti ir īstenībā! Tāpēc, ja par literātūras daiļdarbiem dažreiz saka, ka tie esot it kā tieši izgriezumi no īstenības, tad tas palaikam būs it sevišķi no tādas īstenības, ko jau iedomājas pēc literāriem paraugiem, — līdzīgi kā bērns Vailda pasakā priedzējas par sniegu, ka tas esot tikpat dabisks kā uz bildēm. Dažreiz, atkarā palaikam no zināmām aistētiskām teorijām, saka, ka literārā patiesība dažreiz esot īstāka par konkrēto reālītāti. Ja pieņemtu, ka tas tā tiešām ir, arī tad tas tikai lieku reizi apstiprinātu, ka starp konkrēto reālītāti un literāro darbu ir liela plaisa, un, pat ja šis darbs būtu „īstāks” par pašu īstenību, tad arī šī augstākā īstenība ir atkarīga no konkrētās reālītātes staru lauzuma dzejnieka dvēseles prizmā, — un tās ir šīs prizmas kvalitātes, kas galu galā vienmēr noteic arī jaunveidojuma kvalitāti.

Galū galā daudzos gadījumos paši rakstnieki apliecina, ka viņi nekādā ziņā negrib būt tikai pasīvi pasaules atspulgotāji, bet gan daudz vairāk: viņi grib to kaut kādā veidā celt, izmest tajā auglīgas idejas, pārveidot to. Kā mēs redzējām, pat Horātijs norāda par galveno dzejnieka uzdevumu veidot jaunatni un būt ar to derīgam Romas tautai. Tāpat Balzaks kādā vēstulē raksta: „Ikvienam rakstniekam jānoliek sev par mērķi ētiski celt savu laikmetu, jo citādi viņš paliek tikai par laika pakavētāju ļaudīm.” Zolā savā laikā skaļi proklamēja naturālismu un gribēja dot tikai neviltotu pašas dzīves attēlojumu, bet ne pie viena, varbūt, arī šis uzdevums pamazām tik spilgti nepārvērtās zināmu autora ideju propagandā un reālītātes attēlošanā saskaņā ar šīm idejām. Daudzus līdzīgus gadījumus varētu atzīmēt arī tieši jaunākos, laikos pat pie vismodernāko virzienu pārstāvjiem.

Nevar tātad būt nekādu šaubu, ka literāri darbi vienmēr izteic arī autoru. Ja tie atspoguļo arī reālītāti, tad gan tikai

kā greizie spoguļi, vienīgi ar to īpatību, ka tie parasti padara to, ko atspoguļo, nevis nesakarīgāku un dezorganizētāku kā parastie greizie spoguļi, bet gan sakarīgāku un, var teikt, „tendenciozāku”, jo sakārtošanas principu attēlotā realitātē ienes pats autors, un līdz ar to var teikt, ka visos daiļdarbos ir sava „tendence”. Kāda rakstura būs šī tendence — vai tā būs cēlēja uz augšu, vai būs destruktīva un tāpēc darīs cilvēkus nelaimīgākus, noteiks autora gara ievirze. Vai šis autora gars, kas tādā kārtā izpaužas viņa darbā, ir viņa ikdienišķais es, vai tas, kā daži domā, līdzīgi kā transā esošos medijos, ir kāda cita personība, viesis no kādas augstākas vai dziļākas pasaules, tas mums šeit nav svarīgi. Svarīgi tikai atzīt, ka tā ir autora radītāja personība, kas ir īstais cēlonis īpatnējam dzīves norišu sakārtojumam darbā un garam, kas tajā izpaužas. Ja šī radītāja personība tiešām ir viesis no augstākas pasaules un ir liela, tad, pat ja tas pieskarsies banālam un zemam, tas cels to, ja turpretim šī persona pati ir neglīta un netīra, tad tāds būs arī tās darbs, un tas vilks uz leju. Par rakstniekiem te būtu sakāms pilnīgi tas pats, ko Mikelandželo vēstulē Viktorijai Kollonai saka par gleznotājiem: „Nepietiek, ka gleznotājs ir liels un veikls meistars. Es domāju, ka viņa dzīvei jābūt tīrai un svētai, cik tas iespējams.” Un tā jau īsti ir viena no visnākām gudrībām, jo arī Kristus par to runā: „Jūs, odžu dzimums, kā jūs varat ko labu runāt, ļauni būdami? Jo no sirds pilnības mute runā. Labs cilvēks no labas sirds mantas izdod labu, un ļauns cilvēks no ļaunas mantas izdod ļaunu.” (Mat. ev. 12, 34—35.)

Bet vai, no otras puses, nav tā, ka autors, ja arī nekopē īstenību, tomēr vismaz izteic tās „garu”, tās attieksmi pret dzīvi, kā, piem., savā laikā Homērs, Dante, Gēte u. c.? Tā pa daļai tiešām arī ir: rakstnieks uzņem zināmas sava laika tendences, bet tās tomēr ir ļoti vispārīgas, un konkrētu formu tās dabū tikai rakstnieka apstrādājumā un atkarā no tā individuālītātes. Ka „laikmeta gars” mūsu dienās nekādā

ziņā mehaniski nenoteic literātūru, to rāda jau tas, ka šī literātūra ir ārkārtīgi raiba, dažāda un pretrunīga, — tātad „laikmeta gars” var izteikties visai dažādi, atkarā no tā, kas ir tā uztvērējs un rezonētājs. Zināmu vienveidību laikmeta gars noteica tikai priekšindividuālistiskā sabiedrībā, un tad šī vienveidība vienmēr bija pozitīva rakstura, jo sakrita ar pašas sabiedrības vienveidību, kas bija tās dzīvotspējas noteicēja un uzturētāja.

4. *Ārējo situāciju vara*

Tomēr, ja arī mūsu modernos laikos rakstnieka gars ir visvarens radīšanas brīdī un spēj radīt it kā jaunu pasauli, kuņā viss padots tiem likumiem, kādus diktē viņa dzejiskā intuícija, tad, tiklīdz radīts un atraisījies no autora, šis darbs kļūst par patstāvīgu reālītāti, un arī tā ietekme uz pasauli nav vairs pilnīgi autora nodomu un tieksmju varā. Mākslas darbs jau vienmēr ir dvēseles runa dvēselei, tas padots „tu-attieksmes” likumiem, un tas, ko viens grib teikt, ir viena lieta, un ko otrs saprot — cita. No šī viedokļa autors nav visvarens: viņa ietekme un veids, kā tā iedarbojas, atkarājas ne tikai no viņa, bet arī no vides, kuņā tā izraisās.

Vispirms jau minama atkarība tieši no lasītāja. Izšķirēja nozīme te ir autora un lasītāja kultūras un dzīves pieredzes līmeņa līdzībai vai izšķirībai. Ja šī līmeņa starpība ir niecīga, tad ir cerības, ka lasītājs, uzņemot sevī daiļdarbu, restaurē sevī pārdzīvojumus aptuveni līdzīgus tiem, kas vadījuši autoru viņa darbā. Ja, turpretim, šī līmeņa izšķirība ir liela, tad var notikt smagi pārpratumi. Izsmalcināta persona ar lielu dzīves un it sevišķi arī mākslas pieredzi, kam, varbūt, vēl arī pazemināta vitālītāte un kaislības un instinkti jau vairāk vai mazāk apdzisuši, bez šaubām varēs tuvoties arī visriskantākam sižetam no tīri aistētiskā viedokļa un spēs izvilkt no tā tīro nesajaukto aistētisko baudu, līdzīgi kā vecs chirurģs viņa priekšā gulošā ķermenī neredz

tā skaistumu vai neglītumu, bet tikai slimību un uzdevumu savai operatora mākslai. Naīvo un primitīvo dvēseļu attieksme pret līdzīgiem sižetiem būs gluži citāda, un tie var radīt viņos smagas perturbācijas un dvēseles ievainojumus. Saprotams, var būt tādi gadījumi, kur naīvitāte un arī morālā tīrība ir tik liela, ka dvēsele paliek arī pilnīgi neskartā, jo tā nemaz neredz un nespēj saprast piedauzīgo, — bet tad var šaubīties arī, vai tā vispār saprot autora problēmatiku. Katrā ziņā tādi gadījumi, it sevišķi pilsētās, būs visai reti, un tos nevar uzlūkot par normu. Visumā ir jāatzīst, ka būs gan tādi cilvēki, vai nu ar ļoti augstu aistētisku un arī morālu kultūru, vai ļoti norūdīti, vai vienkārši pēc savas dabas nepadevīgi ārējām ietekmēm, kas nesaņems nekādu ļaunumu vienāla no kāda mākslas darba, bet gan tikai aistētisku baudu. Bet būs arī cita veida cilvēki — un to ir vairums — ko zināma veida mākslas resp. literatūras darbi varēs arī nevēlami aizkart un pat stipri iedragāt. Te būs pilnīga analogija ar reliģisku rakstu studijām: teoloģijas doktors, piem., varēs lasīt tos bez kāda riska, jo, spēdams atšķirt cilvēcisko saduļķojumu no tīrā avota, viņš gūs tikai dvēseles pacilājumu, kamēr lajos lasīšana bieži ir radījusi lielus pārpratumus, kādēļ arī gudri teologi tiem tos nemaz nedod rokās. Un tāpat kā reliģijas lokā teologu ir maz, bet milzīgais vairums ir laju, tā arī starp literatūras cienītājiem rafinētu un norūdītu lietpratēju ir maz, bet lielais vairums — pusaudži, jaunieši, sievietes — ir maz norūdītas un viegli aizkaņamas resp. viegli ietekmējamās un suģestējamās personas, kas pie tam visas lasa daiļliteratūru nevis tās formas, bet tieši tikai tās satura dēļ. Tāpēc tad arī nelīdzētu nekas, ja būtu taisnība apgalvojumam, ka māksla resp. literatūra vienmēr ir laba, bet tikai publika ir slikta, t. i. nekompetenta. Tikai ārkārtīgi „daimoniski” (kas īsti nozīmē visnegatīvāko antisociālās ievirzes pakāpi) noskaņoti mākslas priesteri, kam māksla resp. literatūra ir tik augsti visam pāri stāvoša pārcilvēciska vērtība, ka viņiem nebūtu žēl upurēt pat veselas cilvēku hekatombas uz tās altāra, varētu teikt, kā

tas pie mums kādreiz ir noticis, ka „te nu nekā nevar darīt”, — lai tiek dragātas vārīgās dvēseles, ja tās nav spējīgas pānest lielās mākslas ietekmi, jo mākslu nedrīkst ierobežot šo nožēlojamo pūļa dvēseļu dēļ. Tā savā laikā, ja var ticēt vēsturniekiem, Nerons, lai sagādātu sev aistētisku baudu, esot licis aizdedzināt Romu un tad priecājies par milzīgo ugunsgrēku, pilnīgi paceldamies pāri pūļa ciešanām un izmisumam. Nav šaubu, ka uz tik asociālu un īsti necilvēcīgu rīcību būs tikai nedaudzi spējīgi: normālā cilvēcīgā sirdsapziņā gan nekad nepievienosies tam, ka aistētiskai baudai upurē cilvēku dzīvības un dvēseles — vienalga, vai nu ņemot tās tieši par vielu aistētiskai baudai (kā Nerons), vai ievainojot dvēseles ar aistētiskai baudai domātiem ražojumiem. Tā mēs, piem., visi esam lieli mūsu tautas dziesmu daiļuma cienītāji, bet Barona daiņu krājuma sesto sējumu tomēr brīvā tirgū nelaidām, jo apzināmies, ka tas var radīt vismaz dažām dvēselēm arī ļaunumu.

Ja nu tadā kārtā literatūra vispār nekur un nekad nevar vienaldzīgi paiet garām jautājumam, kā tā ietekmē lasītājus, tad daži ārēji apstākļi var te pastiprināt, te pavājināt vajadzību rūpīgi vērot šo ietekmi. Vispirms, te svarīga loma jau kādas zemes ģeografiskam stāvoklim un līdz ar to tās fiziskam lielumam un spēkam. Sabiedrības, ko nodrošina pret ārējām briesmām vai nu to īpatais ģeografiskais stāvoklis, piem., atrašanās uz salām, vai ļoti liels plašums un spēcīgu kaimiņu trūkums, var atļaut atsevišķiem individiem un līdz ar to arī rakstniekiem lielāku separātismu un lielāku vienaldzību pret kopējām interesēm ev. pat strādāšanu tām pretī, jo, ja tas arī zināmā mērā vājina tās, tad, aprādītos apstākļos, tomēr nav pārāk bīstami. Mazas apdraudētas tautas var cerēt uz pastāvēšanu tikai par tik, par cik tās reālizē savu locekļu starpā daudz lielāku vienību un solidaritāti, nekā tas prasīts lielās tautās. Un tā kā šāda vienība un solidaritāte saistīta ar stingru turēšanos pie visai noteiktām ētiskām un sabiedriskās kopdzīves normām, kuŗās nedrīkstēs pielaist nekādu izjodzīšanos, tad tās arī prasīs kā no savas

intelligences vispār, tā arī no rakstniekiem, lai tie šīm normām vismaz nestrādātu pretim, nevājinātu tautas uzskatu vienību un tā netuvinātu to bojāejas briesmām.

Ar līdzi šim teikto ir jau skaidri rādīts, ka izšķirīga loma aplūkotā jautājumā arī vēsturiskam momentam. Dziļa miera un lielas iekšējas un ārējas stabilitātes momentos kultūras dzīve dabiski tieksies pēc lielākas vaļības, — un to palai kam tad arī atļaus, kaut gan, varbūt, ne vienādos apmēros visās zemēs, augstāk aprādīto iemeslu dēļ. Vēstures vētru un sevišķi kaŗa laikos, turpretim, pat visliberālākās lielās zemēs ikviens mēģinājums novērsties no kopējiem mērķiem un uzdevumiem vai pat strādāt tiem pretī tiek ierobežots jo ciešāk, jo vairāk visa dzīve tiek ierauta notikumu virpulī un jo vairāk tautas dzīve sāk iegūt kaŗa nometnes dzīves veidu: kad tautas stāvoklis sāk līdzināties kaŗaspēka stāvoklim ienaidnieku vidū, tad tajā neizbēgami sāk valdīt arī militāra disciplīna, kas jau nav brīvas fantazijas izgudrojums, bet cilvēku grupu eksistences nosacījums zināmos apstākļos.

Daudz savā laikā ir runāts un vēl runā par bargo disciplīnu Platona projektētā „ideālā valstī”. Tiek izteikta te izbrīna, te sašutums par to, ka Platons noliek tik ciešas robežas starp citu arī literārai aktīvitātei, un mēģina izskaidrot to ar viņa nesaprašanu vai nejutību pret aistētiskām vērtībām. Šādu izskaidrojumu padara ārkārtīgi nepaticamu jau tas, ka zinām, ka Platons savu karjēru ir sācis kā dzejnieks un ir ar sekmēm sacerējis tragēdijas, un vēl vairāk tas, ko redzam viņa darbos: viņš te atklājas kā pirmās šķiras dramatisks talants un kā smalks dzejas sapratējs. Viņam ir darbi, ko uzlūko par īstiem literāriem šedevriem. Tāpēc ir galīgi nepaticami, ka Platons būtu gribējis ierobežot literātūru aiz dabiskas literāro vērtību nesaprašanas. Iemesls tam jāmeklē gluži kur citur. Tiek aizmirsts, ka viņa „ideālā valsts” ir valsts, kas tiek dibināta un kam jāpastāv pavisam neideālos apstākļos, proti — pastāvīgā iekšējā un ārējā apdraudējumā.

Viņa laikmets bija smagu pārbaudījumu un katastrofu laikmets grieķu valstīm. Tās apkaņoja cita citu, bet visas tās kopā atkal barbari gan no austrumiem, gan arī no ziemeļiem. Reizē ar to tās bija arī iekšēji saskaldītas naidīgās partijās, kas nereti noveda pie pilsoņu kara un savstarpējas iznīcināšanās. Valstsvīriem un pilsoņiem te ik brīdi bija jāpieņem lēmumi un jāspēķ solī, kuŗu sekas bija nevis tikai kādu sekundāru dzīves kārtošanas uzdevumu veiksmē vai neveiksmē, bet gan visas tautas uz naŗa asmens esoŗā likteņa novirzīŗana uz dzīvību vai uz nāvi. Œādos apstākļos Platons nolika sev par uzdevumu noskaidrot grieķu dzīves sairuma un katastrofas cēloņus un atrast, ja iespējams, līdzekļus pret tiem. Par pamatcēloni visiem ļaunumiem viņŗ atrada to raganu deju, ko tajā laikā grieŗa grieķu politiskā dzīvē anarchistiskās individuālās tieksmes un kaislības, kas bija atbrīvojuŗas gan no visiem tradicijas uzliktiem ierobeŗojumiem, gan arī pilnīgi nolieguŗas prāta autoritāti. Vienīgo līdzekli apstākļu laboŗanai viņŗ redzēja tautas pāraudzināŗanā, sākot tieŗi no paŗas bērnības, mēģinot izveidot jaunas prāta atzītas tradicijas un noliekot par normām zinātniski nostiprinātus atzinumus. Œos solus viņŗ izprata kā nepiecieŗamus tieŗi tautas dzīvības glābŗanas vārdā: viņam likās absolūti nepiecieŗami novērst individuālistisko zemo kaislību anarchiju, kas veda dzīvi nelabojamā postā un katastrofā. Tāpēc tad viņŗ arī pievērsa tik lielu vērību literāturai, kas jau senā Grieķijā bija galvenā jaunatnes morālistiskā audzināŗtāja un tās stājas noteicēja. Viņa argumentācija bija ļoti vienkārŗa: ja tautai jādzīvo, tad tajā nedrīkst valdīt kaislību anarchija. Bet, ja Œāda anarchija nedrīkst valdīt, tad arī literātura un mūzika nedrīkst tādu mācīt vai veicināt. Tāpēc viņŗ pārmet Homēram, ka tas mācot iedomāties dievus kā pilnus visādu netikumu, kā netaisnus, nesavaldīgus un baudkārus, bet varoņus te kā bailīgus, te kā neprātīgus un egoistiskus — un tā dodot ikvienam pamudināŗjumu apmierināt un attaisnot savas zemās tieksmes, atsaucoties uz augŗtiem

paraugiem. Platona attieksmes pret literātūru tātad noteic ārkārtīgi smagais visas tautas dzīves apdraudējums apstākļos, kad vēsture met kauliņus par būt vai nebūt un kur valstsvīriem jāizšķirās par tautas dzīvību vai nāvi. Šai ārkārtējā dzīves un dzīvības apdraudējumā, izprazdamis milzīgo dzejas nozīmi tautas gara veidošanā, viņš — izšķirdamies par dzīvību — tad arī prasīja ierobežot dzejnieku brīvību strādāt pretējā virzienā.

5. Aistētiskā un sabiedriskā vērtība

Bet te varbūt tie, ko skaņ šīs platoniskās konsekvences, mēģinās vēlreiz nostāties principiālā opozīcijā tām premisām, kuŗās balstās šīs konsekvences. Viņi izvirzīs tezi, ka īsta dzeja un vispār literātūra, kas tiešām ir pilnvērtīgs mākslinieciskās aktivitātes produkts, pēc būtības nemaz nevar nodarīt kādu ļaunumu, citiem vārdiem, ka aistētiskās un ētiskās resp. sabiedriskās vērtības nekad nevar savā starpā nākt konfliktā. Uz to vispirms jāaizrāda, ka, par cik akcentē īsto vai pilnīgo literātūru, šai deklarācijai maza praktiska nozīme. Kas ir īsta, pilnvērtīga literātūra? Ja tā tiek definēta pēc nespējas nodarīt ļaunumu, tad mēs griežamies aplī: tas, kas nevar nodarīt ļaunu, saprotams, nevar nodarīt ļaunu. Bet mēs te runājam par visiem tiem literārās fantazijas produktiem, par ko mums ziņo grāmatnīcu un bibliotēku katalogi. Grūti gan būs apgalvot, ka starp šiem darbiem nevarētu būt arī tādi, kas lasītājam nāktu par ļaunu. Tādā gadījumā, tā teiks, šie darbi nav saucami par literātūru, bet kaut kā citādi. Diemžēl ar to būtu maz līdzēts, ja mainītu tikai nomenklātūru, un galu galā nebūtu panākts nekas cits kā tikai atzinums, ko parastā terminoloģijā izteic, sakot, ka jāšķir starp vērtīgu un mazvērtīgu literātūru resp. kaitīgu un nekaitīgu.

Bet iespējams, ka šim iebildumam pamatā ir kāda savā būtībā paticama doma, proti, ka aistētiska vērtība savā pil-

nīgi tīrā veidā nevar būt pretēja ētiskai vai sabiedriskai, jo ikviena no tām ir pilnīgi savdabīga un nesamērīga ar otru. Tā, piem., vai kāds skaists ornaments — tīru līniju kopojums vai melodija — skaņu kopojums kādreiz varētu nākt konfliktā ar kādām citām normām? Mēs redzēsim, ka par mūziku var būt dažādās domās, bet par ornamentu var pieņemt, ka šādu konfliktu diezgan grūti iedomāties (kaut gan arī te tas nav absolūti neiespējams). Bet, ja runājam par literātūru, tad tajā tīri aistētiskais moments nekad netiek sniegts tīrā, izolētā veidā, bet vienmēr savienojumā ar kādu vielu, — kādu „saturu” — un te nu gan būs grūti *a priori* pierādīt, ka šis saturs nevarētu ietverties vēl arī kādā citā nekā tikai aistētiskā vērtību sfairā un pie tam kādreiz arī ar negatīvu zīmi. Katrā ziņā atkarā no šī tīri aistētiskā elementa neizbēgamā saauguma ar elementiem no citām vērtību sfairām būs grūti *a priori* aizstāvēt uzskatu, ka aistētiski augstvērtīgs darbs nekādā ziņā nevarētu būt mazvērtīgs no kāda cita viedokļa. Uzskats, ka mākslinieka aistētiskā iedvesme spēj pilnīgi pārvarēt satura vieliskumu, izkausēt to un likt to aizmirst, būs gan patiess, labākā gadījumā, tikai par nedaudziem izsmalcinātiem mākslas resp. dzejas baudītājiem, par ko runa būs vēlāk, bet nekad ne par lielo lasītāju masu, jo šie lasītāji jau tieši meklē tikai šo vielu, bet par formu interesējas vismazāk. Konkrēti realizētās aistētiskās vērtības faktiski tātad nerada nekādu izņēmumu no tā vispārējā konstatējuma, ka dažādu sfairu vērtības var nākt konfliktā cita ar citu. Piem., tīksmes vērtības var nākt konfliktā gan ar vitālām vērtībām (daudzas garšīgas lietas ir kaitīgas veselībai), gan arī ar ētiskām (piem., laulības pārkāpumā), patiesības vērtība var radīt konfliktu ar utilitāro vērtību (patiesības runāšana ne vienmēr derīga), bet utilitārā atkal ar ētisko (piem., kad aiz derīguma aprēķina ekspluatē citus) vai aistētisko (jo daudzas derīgas lietas ir ne-glītas) u. t. t.

Ka literārās vērtības resp. literāri vērtīgi darbi var nākt

konfliktā ar ētiskām un līdz ar to ar sociālām vērtībām, par to viegli pārliecināties, kaut tikai īsi atskatoties garīgās dzīves vēsturē. Mēs jau konstatējam, ka pēc vispārīga, neviena neapstrīdēta atzinuma, dažas mūsu tautas dziesmas, kaut arī varbūt aistētiski vērtīgas, ir konfliktā ar ētiskām resp. sociālām vērtībām un tāpēc netiek brīvi tautā izplatītas. Bet tādu pašu konfliktu var novērot pie daudziem vispārējās literatūras lieliem klasiķiem. Jau pieminējam Homēru, par ko šai ziņā jau ir vesela rinda pilnīgi noteiktu spriedumu kopš vissenākajiem laikiem. Tāpat par romiešu klasiķu Tibulla, Katulla un citu libidinozās dzejas negatīvo ietekmi uz romiešu tikumiem arī jau sen ir izteikti spriedumi. Var pieņemt, ka arī renesanses laikmeta amorālisms zināmās šķirās ieguva atbalstu tieši šo naturālistisko, nekādu aizspriedumu neatzīstošo seno klasiķu studijās, kas raksturoja šo laikmetu. Par Ruso un Bairaona ietekmi mēs jau runājām un redzējām, ka te, bez šaubām, ir momenti, kas jātulko negatīvi, un te varētu, varbūt, vēl pieminēt Gētes Verteru, kas esot vairākkārt ierosinājis pašnāvības, par dažādiem jaunāko laiku klasiķu darbiem nemaz nerunājot. Zīmīgi tālāk, ka atrodamas arī visai spilgtas negatīvas liecības par augstās mūzikas ietekmi, liecības, kas vismaz daudzos gadījumos pilnīgi attiecināmas arī uz dzeju, kas ar to jau pa daļai saaugusi un vismaz ir vistuvākā radniecībā. Tā jau Platons saka par to šādus vārdus: „Ja kāds atļauj mūzikai ar flautas skaņām apburt sevi un caur ausīm it kā pa piltuvi ļauj ieplūst dvēselē tām saldām maigām un žēlabainām harmonijām, par ko mēs runājām, un ja viņš, tā pie sevis dziedādams un dziesmu valdzināts, pavada visu savu dzīvi, tad sākumā, ja tam piemīt kāds sirdīgums, viņš tādā kārtā to kā dzelzi padara mīkstu un pārvērš no nederīga un cieta par derīgu, bet, ja arī tālāk tas turpina tāpat un nerimst tiksmīnāties, tad viņš jau pilnīgi atmiešņķē un izkausē savu vīrišķību, tā ka tā izgaist un dvēsele zaudē katru spēku, un viņš kļūst glēvs cīnītājs.” (*Valsts*, III, 18.) Te Platons tātad noliedz

īsti tikai zināmu pārmērību mūzikas resp. dzejas dziesmas iedarbībā, bet toties kādā citā vietā viņš vismaz pievienojas Perikla skolotāja gudrā Dāmona atzinumam, ka nav iespējams grozīt mūzikas veidu, nesagraujot līdz ar to valsts satversmes pamatlikumus (*Valsts*, 424 c). Tieši it kā lai pamatotu šo Dāmona tezi, Tolstojs liek savas *Kreicera sonātas* varonim, kas kļūva par slepkavu šīs Bēthovena sonātas dēļ, izteikties visai absolūti un asi: „Saka, ka mūzika pacilājos dvēseli un savilņojot to. Tas ir stulbums! Meli! Tā ne pacilā, ne pazemo: tā satrauc... Tīrs satraukums bez mērķa. No tā nāk tad arī mūzikas briesmas un dažreiz briesmīgākās sekas. Ķīnā mūzika ir valdības monopols, un tā tam vajadzētu būt visur. Tiešām, vai vajadzētu būt atļautam, ka viens cilvēks hipnotizē citus un tad panāk no tiem visu, ko viņš grib.” Tāpat atkal, it kā tieši lai illūstrētu un apstiprinātu Tolstoja tezes par mūzikas irracionālo un vismaz zināmos gadījumos kaitīgo ietekmi, mūsu rakstnieks Ēriks Ādamsons — ko taču gan neviens neturēs aizdomās par kādām nacionālpaidagoģiskām tendencēm — dod savu mūzikas ietekmes tēlojumu: „Māsa... piesēdās pie klavierēm un dedzīgi sāka atskaņot de Fallas karstasinīgu deju. Tā bija mūzika, kas visvārgākam slimniekam liek celties no slimības gultas, zivju eļļas vietā dzert tokajieti un ledus pūsli uz galvas apmainīt pret vijolišu vainagu. Ja slimnieku tā pārvērs veselā, veselā un neprātīgā, tad veselu cilvēku tā pārvērs slimniekā, radot viņā nepiepildāmas iegribas” (*Sava ceļa gājējs*, 10. nod.).

Vai šie spriedumi par mūzisko veidojumu negatīvo ietekmi būtu uzlūkojami par tādiem, kas jau izsmel visu jautājumu? Acīm redzot, nē. Neviens, arī Platons nenoliedz, ka literātūrai var piemist arī milzīgs pozitīvs spēks dvēseļu veidošanā un visas dzīves vērtības celšanā.* Te un vispār šai apcerējumā ir izceltas it sevišķi literārās ietekmes bista-

* Par to esmu plašāk izteicies apcerējumos *Mākslas un dzejas burvība* (grāmatā *Idejas un īstenība*), *Dzejas sabiedriskā būtība*, *Literātūra un modernais cilvēks* (grāmatā *Variācijas par moderno cilvēku*).

mās puses, jo par citām tās pusēm mēs esam dzirdējuši jau pietiekoši daudz cildinājumu gan grāmatizdevēju rīkotās grāmatu dienās, gan rakstnieku vadītos laikrakstos un žurnālos, turpretim katrs mēģinājums aizrādīt arī uz iespējamām briesmām tiek sīvi apkaņots vai aizkavēts izpausmē. Tas ir visai kļūmīgi tāpēc, ka par šo dievināto un pielūgto dzejisko veidojumu ietekmes iespējamām bīstamām pusēm pie mums valda vislielākā nezināšana un naīvitāte un reizē ar to tik liela pašapmierinātība un paštaisnības apziņa, ka katrs mēģinājums runāt par to, kļūst ļoti nepopulārs, jo tas var ļoti daudzus traucēt. Tam pretim tad nu vienmēr jāizceļ, ka literārā kultūra ir abpusīgi griezīgs zobens, kuŗa izlietāšanā uzmanības nekad nevar būt par daudz, jo citādi var notikt, ka neievērotā zobena puse nemanot sagraiza un sakropļo pašus zobena cilātājus. Iespējams, ka te ir jāizšķiras starp smagu dilemmu — iet vai nu pa nekontrolēto un neapvaldīto literāro iedvesmju realizācijas un populārizācijas tīksmīgo ceļu, kas tad, saplūstot ar analogiskiem citiem mūsdienu kultūras virzieniem, nozīmētu nacionālās nāves ceļu, vai iet gan mazāk tikamo apvaldīšanās, ierobežošanās un zināmas disciplīnas ceļu, bet kas reizē būtu arī dzīvības ceļš. Literātūra, vai tā grib vai negrib, vienmēr ir bijusi un paliek galvenā tautas skolotāja. Tā ir galvenā tautas garīgā inventāra gan nesēja, gan arī tieši veidotāja vai vismaz pārveidotāja. Tā ietekmē dzīvi, par to nav ne mazāko šaubu, bet pārveidotā un ietekmētā dzīve ietekmē atkal literātūru, un tā savstarpējos ietekmējumos var radikāli pārveidoties kā dzīve, tā literātūra. Ja Eiropas kultūra mūsu dienās nonākusi smagas garīgas krīzes un pat sabrukuma stāvoklī, tad nekādā ziņā nav iespējams pilnīgi atbrīvot no atbildības par to arī tās literātūru.* Drīzāk var pieņemt, ka tā ir bijusi viens no tiem dziļiem un klusiem pazemes spēkiem, kas atkarā no pilnīgas nevērības un vienal-

* To pilnīgi noteikti atzīst arī radikālais rakstnieks un filozofs Ž. P. Sartrs (sk. apcerējumu *Literātūras sabiedriskās problēmas Francijā*) un citi rakstnieki (sk. *Idejas un īstenība, 180. lpp. u. t.*)

dzības pret tās iedarbību, varbūt kopā ar citiem faktoriem, tieši visvairāk šo sabrukumu sagatavojusi.*)

Ir arī velti mēģināt izvairīties no atbildības, sakot, ka tā nav literatūra, bet pati „dzīve”, kas noteic zināmas negatīvas parādības. Bet, kas tad īsti ir šī slavenā, par visu atbildīgā „dzīve”? Vai tā būtu tikai tās mehāniskās kustības un pārmaiņas, uz ko to grib novest materiālisti, vai ekonomiskie faktori, kā to grib marksisti? Šie uzskati ir par daudz robusti, lai tos šeit nopietni diskutētu, — un bez tam tie jau arī pietiekami noskaidroti citās vietās. Cilvēcīgā dzīve visa pastāv apziņas pārdzīvojumos, t. i., jūtās, domās, gribējumos, — un tie ir šie pārdzīvojumi, kas noteic visas tās ārējās sabiedriskās dzīves parādības, kas rada sev izpausmi kustībā un rīcībā, kas bieži iegūst grandiozu formu kaņos, revolūcijās, tautu uzplaukumā un bojāejā. Īstais dzīves noteicējs, tātad, kā jau simtreiz teikts, ir cilvēka jušanas un domāšanas veids vai, kā saka, tautas mentalitāte un līdz ar to viss tas, kas ietekmē šo mentalitāti. Ka literatūra ir šāda tautas mentalitātes ietekmētāja, par to gan, pēc visa teiktā, liekas, nevarēs šaubīties, — un tas arī pilnīgi saprotams, jo literatūra jau nav nekas cits, kā visas tautas, no dažādiem šķirtni avotiem plūstošās, garīgās dzīves koncentrācija, fokuss, kuņā visas šīs dzīves parādības krustojas — tātad pilnā mērā visas šīs garīgās dzīves rezumējums. Tikai šis rezumējums nav pasīvs atspoguļojums, bet tam reizē ir milzīgs aktīvs spēks, kas, uzņemdamas dažas visai speciālas parādības, tās fiksē un tad padara par vispārīgām. Ja ņem vērā šo literatūras raksturu, tad nav arī svarīgi precīzi nospraust tās robežas: īsti ir vienalga, vai to izprot tikai kā daļi literatūru vai arī, piem., tik plaši, kā to mēdz izprast

*) Te, varbūt, kāds aizrādītu, ka dažreiz literatūra ir tikusi sīvi apkaņota tāpēc, ka tā cīnījies pret dažādām sabiedriskām un politiskām nebūšanām un aizspriedumiem. Te tā reizēm guvusi panākumus un veicinājusi „progresu”. Tātad, ja literatūras paustās idejas ir tiešām vērtīgas, tās beidzot tomēr uzvarēs, — un tas lai tad arī paliek par to vismaz provizorisko vērtības kritēriju.

grieķu un romiešu literatūras vēsturnieki. Mūsdienu galvenās literārās formas — vispirms romāns, bet tad arī stāsts un drāma, ir žanri, kas tiecas uzņemt sevī pilnīgi visus kāda laikmeta garīgos saturus. Mūsdienu romānisti, meklējot vienmēr jaunu vielu, ir uzņēmuši savos darbos pilnīgi visu, kas spēj interesēt un ietekmēt plašo masu domu, vai tas būtu reliģijā, vai zinātnē (darvinisms, relatīvitātes teorija) vai filozofijā un psiholoģijā (dziļuma psiholoģija) vai tehnikā (Žils Verns, Velss) vai politikā un publicistikā (sociālistiskās, nacionālistiskās u. c. tendences). Nevar arī teikt, ka te būtu iepriekš jāizšķir, kas ir „īsta” literatūra un kas par tādu nav uzskatāma. Šādu uzdevumu, ja grib, kāds speciālists var uzņemties, bet mums te ir tiesības un arī nepieciešami mēģināt noskaidrot, kā visa tā milzīgā iespiesto darbu masa, kas figurē ar literatūras vārdu, ietekmē mūsdienu cilvēku. Es nekādā ziņā nedomāju, ka es te būtu raksturojis literāro ietekmi pilnīgi, — tās milzīgo pozitīvo nozīmi es pieņemu kā pašu par sevi saprotamu un labi zināmu. Par savu uzdevumu es šeit biju nolīcis īsti tikai pamatot trīs tezes: 1. Literatūrai ir milzīga ietekme uz cilvēku dzīvi; 2. Šī ietekme zināmos apstākļos var būt arī negatīva; 3. Sabiedrībai ir tiesības cīnīties pret šo negatīvo ietekmi un izvairīties no tās. Pie pēdējās tezes var piezīmēt, ka tā īsti ir hipotētiska, — ja kāds pieņem, ka aistētiskā vai cita kāda vērtība stāv augstāk par tautas vitālajām interesēm, tad uz to šī teze neattieksies — tas būs „brīvs” cilvēks. Teorētiski formulēts tas gan tiks reti, bet toties praktiski notiks ik uz soļa.

KĀDA JAUNA PASAULES APGAROTĪBAS MĀCĪBA

Kamēr angļu zemēs, kur ārējie dzīves apstākļi ir kļuvuši stipri labi, filozofija, nonākdama lielā mērā sekla pozitīvisma varā, ir līdz ar to ieslīgusi dekadencē, tikmēr Francijā, kur dzīve vēl stipri grūta, tā turpina dot ievērojamus darbus, un tā franči, šķiet, vienmēr vēl grib paturēt hēgemoniju garīgās kultūras laukā. Tā pēdējā laikā te filozofijā ir ieguvis ievērību Raimonds Rijē (Ruyer), Nansi universitātes profesors. Viņš pieder vidējai franču filozofu paaudzei, un tam jau ir vesela virkne darbu, no kuriem kā galvenie būtu minami: *La conscience et le corps* (Apziņa un ķermenis), 1937; *Eléments de psycho-biologie* (Psihobioloģijas elementi), 1942; *Le monde des valeurs* (Vērtību pasaule), 1948; *Philosophie de la valeur* (Vērtību filozofija), 1952; *Neo-finalisme* (Jaunfinalisms), 1952. Orientēts sākumā eksakto zinātņu virzienā, kuŗas tas ir studējis, viņš savos jaunības darbos, piem., *Esquisse d'une philosophie de structure* (Struktūras filozofijas skicējums), 1930, bija vēl tuvs mechanismam un materiālismam. Kopš tā laika, atkarībā it sevišķi no atklājumiem kvantu fizikā, viņš ir sadedzinājis vecos dievus un reizē kļuvis par sevišķi kompetentu visu materiālistiski mechanistisko un tām tuvo bioloģisko teoriju kritiķi un reizē par radikālu pasaules garīguma un līdz ar to finalisma mācības paudēju. Savā stilā viņš netiecas ne pēc kādas elegances un virtuozitātes, bet grib operēt ar faktiem un lietiskiem pierādījumiem. Tāpēc viņa darbu lasīšanu mēdz uzlūkot par pasmagu, kam gan visi,

varbūt, negribēs piekrist, jo šis „smaguma” pārmetums īstenībā ir tikai pie belletristiskas izpausmes veida pieradušo lasītāju kompliments viņa stila lietiskumam un skaidrībai, — kas tad līdz ar to ir gan, varbūt, zināmā mērā drusku pasauss.

1. *Finālisma neatvairāmība*

Spriežot pēc viņa darbu secības, var pieņemt, ka ierosinājumu pagriezt savas materiālistiski-mechanistiskās filozofijas stūri par 180° viņam ir devusi apziņas un ķermeņa attiecību problēma, kas vispār atkal tieši jaunākos laikos ir kļuvusi visai aktuāla sakarā ar vienmēr pieaugošo norādījumu skaitu, ka miesu un dvēseli nevar radikāli šķirt, bet ka tās kaut kādā ziņā ir viens. Šāda tieksme neatzīt duālismu, bet izvirzīt monismu, ir jau gan allaž bijusi spēcīga šinī problēmā. Monismu starp citu vienmēr ir tiekušās panākt visas materiālistiskās (jaunākos laikos pozitivistiskās) doktrīnas, deklarējot par vienīgo īsto reālītāti materiju resp. ķermeni. Arī pats Rijē, kā jau pieminēts, jaunībā pieņēma šādu atrisinājumu.

Padziļināta refleksija viņam (tāpat kā daudziem citiem priekš viņa) tomēr ir likusi atklāt, ka šī veida monismu nevar uzturēt spēkā, jo tas ved pie pilnīgi neciešamām iekšējām pretrunām. Rijē šīs pretrunas sauc par aksioloģiskām (t. i. vērtību) pretrunām, un tās izteicas tādā veidā, ka kāda vērtība vārdos gan tiek noliegta, bet darbībā atzīta. Šāda pretruna ir sevišķi spilgta, kad attiecīgā darbība ir runa, kuņas saturs noliedz to, ko izteic pats runāšanas fakts. Visdrastiskākais piemērs te būtu, ja kāds skaļi deklarētu, ka nespēj runāt, jo esot mēms. Bet kaut kas gluži līdzīgs notiek arī, ja kāds deklarē, ka patiesība dvēseles un miesas attiecībās ir tā, ka nav nekādas dvēseles, bet reāla ir tikai materija, kuņā visas norises notiek it kā ar stūmieniem no mugurpuses. Turpretim ar savas runas faktu, kamēr viņš pasludina savu deklarāciju, tas jau netieši izteic pārliecību,

ka ir kāda patiesība, ko viņš pats meklē, un domā, ka spēj to arī atrast, — kaut gan ar savas runas saturu viņš to noliedz. Tiešām, teikt, ka cilvēks ir tikai materija, kas darbojas pēc mechanikas likumiem, ir teikt, ka cilvēks ir tikai mašīna. Bet mašīna nekad nemeklē un nespēj meklēt patiesību, tā nedarbojas, sekojot kādam pašas aptvertam mērķim vai uzdevumam (šīnī gadījumā — patiesības atrašanai), bet tikai akli paļaujas mechaniskiem spēkiem, kas to dzen. Starp mašīnu un patiesības meklēšanu ir neciešama pretruna, un ikvienam, kas apgalvo, ka cilvēkā nav nekādas apziņas, ka visa cilvēka aktivitāte ir mechaniska, tam vienmēr var atbildēt: tā kā jūs esat mašīna, tad jūsu apgalvojumam nevar būt nekāda sakara ar patiesību, jo mašīna par to nekā nezina. Aforistiskais, bieži citētais iepriekšējās paaudzes franču filozofs Žils Lekvijē (Lequier) šo atzinumu izteica, sacīdams: „Es meklēju pirmo pamatpatiesību, — tātad es esmu brīvs. Brīvība ir pirmā patiesība.” Tātad vismaz vienā punktā mehānisms cieš neveiksmi, proti — cilvēkā, kas meklē patiesību, kaut arī tas domātu, ka šī patiesība ir tā, ka nav patiesības. Tiešām, patiesības gribēšana, tās meklēšana nozīmē, ka vispār ir iespēja gribēt ko, tiek ties pēc kāda mērķa — šai gadījumā pēc patiesības, un tas atkal nozīmē, ka principā vismaz viss nav mehānisms, bet ir arī tiekšanās pēc mērķa, t. i. mērķtiecība un jēga, t. i. finālitate. Var pat teikt, ka cilvēks ne tik daudz, kā saka franču eksistenciālists Sartrs, ir spiests būt brīvs, cik tas ir spiests darboties jēdzīgi, t. i. sekojot finālitatei, kas ietverta ikvienā īsti cilvēcīgā darbībā.

Šis arguments patiesībā ir jau pilnīgi pietiekams, lai apstiprinātu finālitates pastāvēšanu pasaulē: pati šīs tezes apkaņošana jau ir mērķtiecīga darbība un apstiprina finālitatei. Bet bez šī veida argumentiem, kas balstās pretrunā starp apgalvojuma formu un saturu, Rijē uzskata par derīgu norādīt uz gadījumiem, kur finālisma noliedzēji atdužas tieši pret faktiem, kas tiem runā pretī. Kā uz šādu faktu viņš

norāda uz allaž jau diskutēto anaistētisko līdzekļu izgudrojumu. Ja apziņa ir pilnīgi nevarīga, ja viss pasaulē notiek vienīgi stingri pēc klasiskās mechanikas likumiem „ar stūmiem no mugurpuses”, kā tad iespējams, ka būte, kuŗā apziņa ir tikai nespēcīga pavadone, ir izgudrojusi līdzekļus, kas panāk, lai tieši šī nespēcīgā apziņa tiktu iznīcināta vismaz uz kādu laiku? Līdzīgu argumentu varētu atrast vēl vairāk, bet pietiks jau minēto, lai atzītu, ka finālisma absolūto noliedzēju pozīcijas ir pilnīgi bezcerīgas. Tagad tālāk tikai vēl jārāda, kā šī finālitate ir organizēta, ko tā implicē un kādas konsekvences no tās izriet.

Pirmais no finālitates pastāvēšanas nosacījumiem ir, ka jābūt kādiem organiem tās realizācijai. Piemēram, lai rakstītu, vajadzīga roka. Bet tas nav viss: vajadzīga arī spalva un spalvaskāts vai, kā jaunākos laikos, rakstāmmašīna. Par šiem pēdējiem rīkiem visi ir vienprātīgi, ka tie ir mērķtiecīgas darbības resp. finālitates veikumi. Bet, ja tā, ja kāda organa papildinājumi jāatzīst par atkarīgiem no finālitates, vai tad nav absurdi noliegt jēgu un finālītāti tai organiskās dzīves aktivitātē, kas veido pašu organu?

Šai sakarā Rijē tad izšķir iekšējo un ārējo finālo loku. Iekšējais finālais loks ir tas, kam sākums un gals ir pašā organismā un kas izpaužas organu radīšanā. Ārējo finālo loku jau veido dabas radītās būtes ārējā aktivitāte, ar ko tā papildina savus dabīgos organus, veidodama darba rīkus, mašīnas, u. t. t. No šī viedokļa var teikt, ka visa mūsdienu komplicētā rūpniecība, varbūt pat visa t. s. materiālā kultūra, nav nekas cits kā izpausme ārējam finālam lokam, kas savukārt ir tikai iekšējā loka turpinājums un ir pievērsts mūsu dabīgo organu un darba rīku papildināšanai ar mākslīgi un apzinīgi konstruētiem rīkiem.

Ar to tad ir konstatētas divi finālisma pakāpes. Pirmā ir tā, kas izpaužas organu ģenezē, un to var saukt par primāro; otra, sekundārā, izteicas apzinīgā mērķtiecīgā aktivitātē, kādu attīstām, piem., mēs cilvēki. Vidū starp tām būs vēl starppakāpe — instinktīvais finālitates veids, kas

izpaužas mērķtiecīgā dabīgo organu izlietošanā, piem., konstruējot mājokļus (lizdas, termītu un bebru celtnes), dodoties dažādos ceļojumos (gāju putnu, zušu ceļojumi) u.t.t. Bet par to runa būs vēlāk.

No šīm trim finālītātes pakāpēm biologi mēdz atzīt tikai trešo — cilvēka apzinīgo aktivitāti. Pret pārējām divi tiem pastāv liels aizspriedums: tie negrib atzīt, ka te izpaustos kāda finālītāte. Tiem šķiet, ka, ja te tādu atzītu, tad būtu jānonāk pie nezinātniskas resp. gluži antropomorfiskas pasaules izpratnes, proti, jāpieņem dabas būtēs kaut kas līdzīgs cilvēcīgai apziņai, un visam galu galā būtu jānoslēdzas ar Dievu kā ar kādu plānotāju amata meistarū augšgalā. Ja vairums no tiem vēl gatavi atzīt finālītāti cilvēka darbībā, tad galvenā kārtā tāpēc, ka te tie atrod īpašu organu, ar ko, šķiet, to var izskaidrot. Bez galvas smadzenēm, bez nerviem, tie pieņem, nekāda apziņa nav iespējama, un bez apziņas, bez domāšanas nevar būt nekādas finālītātes.

Pret to Rijē aizrāda — līdzīgi, kā jau citi ir agrāk aizrādījuši, ka šāds uzskats dibinās pārpratumā: tāpat kā kādai amēbai nav vajadzīgs kuņģis, lai sagremotu barību, tāpat tai nav arī vajadzīgas smadzenes un nervi, lai tā būtu apbalvota ar kādu primāru apziņu un līdz ar to spētu arī vajadzības gadījumā rīkoties mērķtiecīgi. Smadzenes nav vajadzīgas, lai vispār būtu apziņa un, līdz ar to, mērķtiecība. Tās vajadzīgas tikai, lai iekšējās finālītātes loku papildinātu vēl ar ārējo loku, citiem vārdiem, kā Rijē saka, tās ir tikai komplikācijas instruments, lai darītu iespējamu finālu darbību arī cilvēciskās dzīves ārējos apstākļos. Smadzenes tikai paplašina organiskās finālītātes loku, organisms rada tās, lai ar tām apbalvotā būte varētu patstāvīgi tālāk mērķtiecīgi darboties. Pirmfakts vienmēr ir organisma primārā finālā aktivitāte. Smadzenes ir atbildīgas par tām ķīmiskām fabrikām, ko cēlušī cilvēki, bet nepavisam ne par tām komplicētām ķīmiskām laboratorijām, kādas, piem., ir aknas vai endokrinie dziedzeri, kas, starp citu, ir arī pašu smadzeņu pastāvēšanas nosacījumi. Līdz ar to tas nozīmē,

ka smadzenēm nav nedz atmiņas, nedz izgudrošanas, nedz jēdzīgas darbības noteikšanas privilēģiju, — šīs spējas piemīt jau organiskai materijai kā tādai, it sevišķi dažās tās attīstības pakāpēs.

2. Indeterminācijas zonas organismos

Zīmīga un oriģināla kļūst Rijē argumentācija, kad viņš pievēršas paralēlismam, ko tas atklāj starp kādas dzīvas būtes dīgļa resp. embrija un smadzeņu vielas īpašībām, — paralēlismam, ar ko viņš reizē gan raksturo īpatnējo smadzeņu lomu, gan arī spilgti apgaismo savu finālītātes izpratni. Fakti, kas pamato runu par šo paralēlismu, izteicas novērojumos un eksperimentos, kas biologiēm labi zināmi. Attiecībā uz embrijiem šie fakti saistās ar daudz ievēribas radījušām operācijām jūņas cūciņu un citu dzīvnieku embrijos (it sevišķi pazīstami te ir Hansa Drīša eksperimenti), kad tanīs tiek vai nu izgrieztas daļas, vai tie tiek pārdalīti, vai tanīs tiek pārstatītas daļas, bet par spīti visam tam tie attīstās par normāliem indivīdiem, — ar nosacījumu, ka operācijas izdarītas pietiekami agrīnā stadijā. No šiem eksperimentiem tad secina, ka dzīvnieku dīgļos atsevišķās daļas nav no paša sākuma mechaniski nolemtas kādam atsevišķam uzdevumam, bet, ja apstākļi prasa, var tikt „pielāgotas” dažādiem uzdevumiem. Bet pielāgošana vai pielāgošanās vienmēr nozīmē mērķtiecīgu darbību, kas savukārt prasa kāda veida psihismu resp. apziņu. Bet nu ir zīmīgi, ka kaut ko pilnīgi analogisku mēs novērojam arī galvas smadzenēs: arī tanīs visas daļas nav negrozīgi predestinētas kādam vienam uzdevumam. Gan eksperimentos ar dzīvniekiem, gan nelaimes gadījumos ar cilvēkiem daudzkārtīgi ir noticis, ka tiek izgrieztas lielas daļas no galvas smadzenēm, bet psihiski traucējumi iestājas tikai tad, kad šie izgriezumi pārsniedz kādu visai augstu procentu. Arī par galvas smadzeņu pelēko vielu tātad var teikt, ka tās atsevišķo daļu funkcijas nav absolūti fiksētas, bet spēj pielāgoties arī jauniem uzde-

vumiem. Citā formulējumā var teikt; kā embrijos, tā smadzenēs atsevišķās daļas ir „vienādspējīgas” vai, latīniskā terminā — „ekvipotenciālas”. Smadzenes tād izturas kā embrijs, kas vēl nav nobeidzis savu augšanu, — tās ir it kā embrionāla zona, kas palikusi pieaugušā cilvēkā resp. dzīvniekā. Par šādām embrionālām zonām, lai tās izskaidrotu un saprastu, ir nepieciešami jāpieņem sekojošais. Kamēr tās vēl nav pilnīgi fiksējušās zināmās funkcijās un nav sastingušas kādos noteiktos organos, bet ir vēl spējīgas pielāgoties dažādiem uzdevumiem, citiem vārdiem, kamēr tās vēl ir ekvipotenciālas, tikmēr ir jāpieņem, ka tām piemīt zināms apziņas veids, kas vajadzīgs, lai veiktu pielāgošanos jauniem uzdevumiem. Ekvipotencialitāte tād, Rijē izpratnē, vienmēr būs norādījums uz kādu apziņas novadu. Izšķirība starp embriju un galvas smadzenēm tikai tā, ka embrijs būs kādas primārās apziņas nesējs, kamēr smadzenes kā organs izteiks sekundāro apziņu. Šī sekundārā apziņa būs tas, ko mēs parasti izprotam ar cilvēcīgo apziņu, kas pievērsta orientācijai un uzdevumu veikšanai ārpusaulē. Primārai apziņai, kas piemīt, vismaz zināmos novados, pašiem organisma audiem, būs citādi uzdevumi un citāds raksturs. Tā būs pievērsta nevis ārpusaulei, bet vērsīsies gluži citā virzienā, proti, vienīgi uz veidojamo organu. Tāpēc par ārpusauli šī apziņa neko nezina un arī neziņos: tā būs pilnīgi ieslēgta sevī resp. attiecīgā organā, būs pievērsta vienīgi vai nu tā veidošanai, uzturēšanai vai, eventuāli, atjaunošanai. Tā, pēc Rijē domām, nav jāiedomājas — kā izsakās daži citi, kas arī nonākuši pie līdzīgas atziņas — kā neskaidra un konfūza, kā kāda vājāka un degradēta cilvēcīga apziņa. Gluži pretēji, ir jāpieņem, ka savā novadā tā ir pilnīgi skaidra un precīza. Spriežot pēc aparātu un rīku struktūras, ko tā „uzmontē”, var teikt, ka tā veic smalkuma un precīzijas brīnumus (iedomāsimies tikai, piem., acs uzbūvi!). Kad struktūras uzmontētas, primārā apziņa it kā izzūd tanīs, tā sadalās starp orgāniem. Mūsu „es” ir paraugs šādai distribuētai apziņai, — tas nav saistīts ar visu ķermeni, bet ar nervu sistēmu. Primārai ap-

ziņai nervu nav vajadzīgs, tie nepieciešami tikai sekundārai apziņai, kuņai jāvada darbība konkrētajā ārpusaulē, un te tad vajadzīgi nervi, kas novada ziņojumus kustību vai uztveres organismiem. Katrā ziņā stingri jāšķir smadzenes un apziņa. Smadzenes nav aparāts, ar ko kāda būte iegūst apziņu, inteliģenci, izdomas spēju, atmiņu. Visas šīs spējas piemīt jau pašai organiskai formai.

3. Apziņa un ķermenis

Tuvākais uzdevums tagad ir noskaidrot, kā jādoma ciešais sakars starp organisko formu un apziņu. Vai te vispār iespējams kāds sakars? Ķermeni mēs taču domājam kā trijdimensionālu reālītāti, apziņu turpretim kā kaut ko neizplatītu un telpā nenovietojamu. Kā starp šādiem partneriem iespējama vispār kaut kāda attiecība? Rijē domā, ka šis duālisms ir jāpārvar un ka te ir jāiet ceļš, kādu jau norādījuši daudzi filozofi, sākot ar Leibnicu, proti — jāatzīst, ka ķermeņa un apziņas problēma patiesībā ir aplama, nepareizi formulēta problēma. Ja ņem nopietni to, ko it sevišķi uzsvē fizikā, proti, ka visas jutekliskās īpašības (krāsas, skaņas, garšas, cietums, mīkstums u. t. t.) nav „reālas”, t. i. tās nevar domāt kā pastāvošas pašas par sevi, bet ir tikai šķitumi, kuņu īstais pamats ir atomu vibrācijas, — un ja tad tālāk, sekojot modernai fizikai, atzīst, ka arī paši atomi īsti pastāv, no zināma viedokļa, galvenā kārtā no milzīgiem „tukšumiem”, tad tālāk jāatzīst, ka materijas kā īpatnēja esmes veida īsti nemaz nav. Līdz ar to tad arī apziņas un materijas duālisms sabrūk, — materija īsti nav nekāds īsts partners vai oponents apziņai: tā īsti ir tikai viņas pašas veidojums, „blakus produkts” zināmos apstākļos, proti, kad viena būte „atdužas” pret kādu otru un tad apjauš to kā ceļā stāvošu. Apjaustā būte tātad tiešām ir vārda īstā etimoloģiskā nozīmē „objekts”, t. i. pretmets, kas nav pats uztvērējs, bet stāv tam pretī un kā tāds tiek substancālizēts,

t. i. domāts kā patstāvīga reālitate, un tad dabū vārdu „ķermenis”. Bet tam pašam par sevi, t. i. kā materiālai lietai, nepiemīt īsta reālitate. Īsta reālitate ir tikai tam, kas pats sevi pārdzīvo, kam ir, kā saka angļu filozofs Aleksandrs, *selfenjoyment*, „pašbaude”. Īstā reālitate tādat patiesībā ir „subjektivitāte”. Bet, būdams sociāla būte, uztverdams citus kā objektus, cilvēks sāk arī uz sevi lūkoties kā uz objektu un nevis kā uz subjektivitāti un uz „pašbaudes” instanci. Ja varētu iedomāties, saka Rijē, cilvēku, kas būtu gluži viens, kam galva padarīta nekustīga un tāpat viss ķermenis, tā ka tas nevarētu sevi ne redzēt, ne taustīt, tad būtu nesaprotami, kā tas varētu nākt pie dīvainās iedomas uzlūkot sevi par divkāršu būti, kas salikta no apziņas un no materiālā ķermeņa, jo tas uztvertu sevi tikai kā apziņu. Apziņa tādat ir īstā reālitate. Un nav neviena ķermeņa, t. i. materiāla priekšmeta, kas būtu bez subjektivitātes, kas būtu norobežots vienīgi ar izplatību un ķermeniskumu. Tā, piem., arī kokam, kas aug, jāpiedēvē sava subjektivitāte. Šādu subjektivitāti varētu noliegt tikai tādām lietām, kam nav iekšējas vienības, bet ko tur kopā tikai kādi ārēji iedarbīgi spēki, kā tas, piem., ir ar mākonī, ar smilšu kaudzi, ar mašīnu, — bet par molekulām un atomiem, mēs redzēsim, būs jāspriež citādi.

Katrā ziņā materiija nevar nozīmēt kādu speciālu vielu (*stuff*) pretstatā kādai „garīgai vielai” (*mind stuff*). Fiziskā eksistence nozīmē īpatnēju saistību starp elementiem, nevis būšu kategoriju. Ja interakcijas starp daļām ir sēklas un seko fizikālās kauzalitātes paraugam, tad runāsim par tīri fizisko eksistenci (kas nenozīmē reālītāti), — pat ja katrs atsevišķs elements būtu garīgas dabas resp. intellīģents, kā tas, piem., ir puļa resp. masas gadījumā. Ja turpretim sakarība starp daļām ir pilna jēgas resp. ir mērķtiecīga, t. i. ar iekšējas finālītātes raksturu, tad tas ir norādījums, ka mums jāsatopas ar īstu vienību, kam atbilst kāda „subjektivitāte”, kāda sevis uztveršana no iekšienes, citiem vārdiem — „pašbaude”.

4. Primārā apziņa un absolūtais pārlidojums

Isti reālas būtes tātad raksturo to izpausmes veidu jēdzīgums. Rijē tad arī teiks, ka šāda reāla būte ir ne tik daudz, kā saka Sartrs, spiesta būt brīva, cik spiesta būt jēdzīga, resp. spiesta realizēt kaut kādā veidā finālītāti, t. i. mērķtiecību. Te tad nu svarīgi dot dažus tuvākus norādījumus par finālās aktivitātes struktūru. Rijē saka, ka finālā aktivitāte implicē kādu dotumu lauka pārlidojumu. Šis pārlidojuma jēdziens ir viens no centrāliem Rijē filozofijā, un to iezīmē oriģinālītāte. Tiešām, lai darbotos mērķtiecīgi, ir jāpārredz un jāaptveŗ kādi vairāki dotumi, fakti un tāpēc ir it kā jānostājas ārpus, pāri tiem, un to Rijē izteic vārdos, ka ir jāizdara „pārlidojums” (*survol*), ar to uzsvērdams īpatnējo prāta aktivitātes momentu. Patiesībā šo jēdzienu var izprast kā visai tuvu, formālā ziņā, kantiskās filozofijas sintezes jēdzienam. Tikai, kamēr Kantam sintezi veic abstraktā „vispārīgā apziņā”, tikmēr Rijē gadījumā tā notiek visur, kur ir kāds reāls centrs, resp. visur, kur ir subjektivitāte, — kas gan tad nerada, kā Kantam, kādu jaunu fantomatisku reālītāti, bet tikai, tā sakot, reģistrē dotumus kā vielu tālākai radošai darbībai. Šī, kā Rijē to nosauc, „absolūta pārlidojuma” jēdziens ir, pēc viņa domām, atslēga kā apziņas, tā arī dzīves problēmai. Tā, piem., kā iedomāties kādas ainavas, kas sastāv no daudziem elementiem, redzēšanu? Te ir nepieciešams visu dotumu aptvērums un apvienojums vienā nedalāmā vienībā, vienā momentā. Tas ir uzdevums, ko veic apziņa, paceldamās pāri dotumiem, — tā jau tieši ir tās īpatnējā funkcija, — un tas reizē arī būs tas, ko Rijē sauc par „absolūto pārlidojumu”.

Bet tālāk nāk vēl svarīgāks punkts. Īpatnējais jautājuma nostādījums dod Rijē ierosinājumu risināt jaunu problēmu rindu, kas strauji ved pie svarīgiem rezultātiem. Palielot pie jau minētā konkrētā piemēra, mēs varam teikt, ka ainava, ko redzam, dod vairāk vai mazāk precīzu attēlu acu tīklenē,

no kurienes tā tiek pārvadīta tālāk uz zināmu galvas smadzeņu virsmas daļu, uz t. s. *area striata*. Rodas jautājums, *kas to skata šeit?* Vai kāda mistiska trešā acs? Tad vajadzētu arī vēl citu tikleni, citas smadzenes, un, lai tanīs redzētu attēlu, atkal vēl ceturto aci, un tā līdz bezgalībai. Ja negrib tā atstāt visu, kā saka, karājamies gaisā, tad vienīgā izeja ir pieņemt, ka vismaz kāda organisma daļa, — un te dabīgi domāt, ka tā ir *area striata*, ir spējīga tieši apzināties sevi resp. tieši realizēt sevi — absolūtā pārlidojumā — vizuālo percepciju bez kāda vēl tālāka cita novērotāja palīdzības. Bet ja tā zināmai smadzeņu daļai, ko stimulē redzes kairinājumi, beidzot jābūt spējīgai pašai redzēt sevi, spējīgai „baudīt sevi”, kāpēc tad lai kāds protozons nespētu tieši apjaut sevi tikpat labi, kā mūsu smadzeņu pelēkā masa apjauš sevi? Bez šaubām, protozonam nav ne acu, ne spoguļa, — bet tāpat arī mūsu „kortekam” nav tādu, lai redzētu to, ko acis tam pievadījušas.

Patiesībā ir tikai viens apziņas veids, proti, primārā apziņa, īstā ikviena organisma iekšējā forma, kas saplūst ar pašu dzīves reālītāti. Sekundārā, sensoriālā apziņa nav nekas cits kā smadzeņu virsmas apgabalu primārā apziņa. Bet tas nozīmē, ka jāpieņem, ka vispār visām dzīvām ķermeņa šūniņām piemīt pašpārlidojuma spēja, t. i. apziņa, subjektivitāte, — kas liksies mazāk paradoksāli, ja ievērosim, ka apziņa būtiski nav percipētāja un atzinēja, bet gan aktīva un dinamiska telpisku un laicisku struktūru organizētāja — gan organismā, gan ārpus tā.

Vai ar to būtu jau pateikts viss, kas sakāms par primārās apziņas struktūru? Neaizmirsīsim, ka šī struktūra savā būtiskā daļā sakrīt ar jēdzīgas resp. mērķtiecīgas darbības struktūru. Bet — kas saka mērķtiecība, tas ar to saka arī, ka kaut kur ir kādi mērķi, kādas idejas, kādas temas, uz ko tiekšanās vēršas, — tikai tāpēc jau tā ir mērķtiecība. Kā visi apziņas saturi, tā arī šie mērķi būs pārtelpiski, t. i. nebūs doti telpā, un attiecībā pret šiem mērķiem un temām apziņa, arī visprimārākā, būs gan arī atzinēja, — bet tikai pret

tiem. Kāda protozona primārai apziņai šāds vadītājs temats resp. ideja ir viņa paša organiskais tips, kam jātop realizētam un uzturētam. Augstākā dzīvniekā, bez paša organiskā tipa temas, atrodamas vēl arī zināmu darbību schēmas apkārtņē; sekundārai cilvēka apziņai temati ir esences un vērtību priekšstati, kas vairs nav saistīti ar cilvēka organisko tipu.

Kā pie sevišķi svarīga momenta te vēl drusku jāpakavējas pie Rijē filozofijai zīmīgā „pārlidojuma” jēdziena. Tas ir šis moments, kas rada pasaulē visas saistības, no kuņām neviena, kā to jaunlaiku filozofijā it sevišķi uzsvēris Hjums, nav konstatējama novērojot. Vispopulārākais gadījums, kas jau allaž diskutēts, te būtu saistības starp debesu ķermeņiem, piem., starp zemi un sauli. Te runāts, ka saule pievelk zemi, ka zeme pievelk mēnesi, mēness atkal okeanu ūdeņus, u. t. t. Ir skaidrs, ka daudziem zinātniekiem šādas runas allaž bijušas gaužām nepatīkamas, jo šīs pievilksanas, šīs saistības nav konstatējamās ne ar teleskopiem, ne mikroskopiem. Tāpēc arī pozitīvistu protestē pret runām par šādām tik „mistiskām”, principiāli nekonstatējamām lietām kā par zemes pievilksanu un tml. Tā vietā esot jāapmierinās vienkārši ar dažādu regulāru secību atzīšanu. Bet nu izrādās, ka tas neapmierina pat pašus eksaktos zinātniekus. Vienīgi truli konstatēt kaut ko un pieņemt to bez kādiem tālākiem jautājumiem, būtu tipiski gan dzīvniekam, bet ne cilvēkam, jo tas grib izskaidrojumu. Visa Einšteina mācība, piemēram, īsti nav nekas cits, kā mēģinājums dot kādu jaunu izskaidrojumu atzīmētiem faktiem. Tas arī atrod valodas par „pievilksanas spēku” u. tml. kā „mistiskas” un ieteic runāt par kaut ko citu, proti — par jaunām dimensijām, par telpas izliekumiem u. tml., mēģinot tā izskaidrot dabas ķermeņu kustības ar īpašām geometriskām hipotēzēm, kas tiešām dod iespēju radīt asprātīgus matemātiskus formulējumus novērotām parādībām. Bet vai viss tas tiešām noslēdz debates un dod prātam kaut ko pilnīgi racionālu, kas to definitīvi apmierina? Par to ir vislielākās šaubas. Daudziem šķiet, ka te „tumša lieta

tiek izskaidrota ar vēl tumšāku". Pats reālo attiecību fakts te tād tiek tikai apstiprināts, un notiek tikai mēģinājums ietvert to kādā citā formulējumā. Vienmēr paliek tiesības jautāt, kas ir īstais cēlonis, ka šādi formulējumi vispār iespējami. Šādu jautājumu varētu noraidīt vienīgi tad, ja varētu iztikt bez kādas jau kvalitatīvi iezīmētas reālītes pieņēmuma un varētu visus „dabas likumus” visā pilnībā deducēt no kādas vienīgas iniciālas matematisks aksiomas, kas prātam būtu pati par sevi skaidra. Bet par to pēc Spinozas vairs neviens pat nesapņo. Tā arī tad attiecības starp dažādām reālītātēm, kas reiz pieņemtas kā šķirtas, vienmēr paliks, lai kā tās formulētu, kā kaut kas irracionāls un ar stingri zinātnisku loģiku neizskaidrojams. Pat tik šķietami vienkārša lieta, pie kuņas Rijē pakavējas sīkāk, kā divu koka gabalu salīmēšana īsti nav gluži viegli saprotama. Lai notiktu salīmēšana, nepietiek, ka līme ir vienkārši blakām kokam. Kas to īsti tur pie koka? Šķiet vajadzīga vēl cita līme, starp koku un pirmo līmi, un tā līdz bezgalībai. Salīmēšanu var izskaidrot tikai tā, ka līmējamais un līme kļūst kaut kas viens, kas nav ne pirmais, ne otrs, bet kaut kas cits un jauns. Te visur, domā Rijē, ir jāpieņem jauna esmes veida (absolūtas dominijas) un pārlidojuma rašanās, — saistības tād vienmēr īsti ir psihiska rakstura.

Absolūti pārlidojumi, kas izskaidro tāda veida saistības, būtu jāpieņem arī ķīmiskos savienojumos un elementos. Un, jo šīs saistības elementārākas, jo tās spēcīgākas, jo mazāk iespējas tās kaut kā variēt un novērst no reiz dotā parauga. Tāpēc, kamēr kādas dzīvas būtes vienības izjaukšana resp. tās iznīcināšana ir viegla lieta, tikmēr kāda atoma iznīcināšana, kā mēs zinām, prasa lielu piepūli un veselu fabriku. Un visas šīs spēcīgās saites izteic, pēc Rijē, tikai to, ka te ir kādas „absolūtas dominijas pārlidojums”. Kā paraugs tipiskai saistību dominijai mūsu pašu intīmā pieredzē ir dots apziņas lauks. Pēc tā parauga tad vajag izprast arī tās mikrofiziskās saistības, kas noteic fizisko individuālītāšu vienību, piem., molekulās vai arī atomos; arī te jāpieņem, ka tas, kas

satur kopā šīs individuālītātes, ir „absolūtais pārlidojums”, kā izteiksme kādai primārai apziņai, kas realizē kādu temu. Apziņa jau, kā atzīmēts, nav vis tikai atziņas, bet vēl vairāk — it sevišķi primārās būtēs — saistību spēks. Tā kā šādā kārtā rodas zīmīga analogija starp mikrofiziskām būtēm (atomiem, elektroniem u. c.) un organismiem, tad tāds mikrofizikas pētnieks kā Jordans liek priekšā visus organismus, arī vislielākos, piem. ziloņus, uzlūkot no struktūras viedokļa kā piederīgus mikrofizikas pasaulei. Šādas pielīdzināšanas iespēja spilgti apgaismo kā mikrofiziskās, tā organiskās dominijas. Ja organismu var pielīdzināt mikrofiziskai struktūrai, tad — no otras puses — mikrofiziskās struktūras var pielīdzināt organiskām. Tā jau savā laikā Viljams Šterns (vācu psihologs, kas arī Rīgā lasījis lekcijas) ir atomu nosaucis par personu. Rijē tam principā pilnīgi piekrīt: viņam arī atoms nevar būt nekas cits kā absolūta pārlidojuma dominija, tātad gluži primāra apziņa. Bet par to vēl vēlāk.

Katrā ziņā viņš domā, ka par absolūtu dominiju ir jārunā visur, kur kādai būtei tiek piedēvētas kādas īpašības, vai pat īpašums, jo te arī no daudzības (subjekta un tā, kas tam pieder) rodas jauna vienība, jauna absolūta forma. Ar to varētu saistīt, piem., visiem labi pazīstamo faktu, ka īpašuma iegūšana un turēšana pārveido cilvēku — tas vairs nav tas pats, — un te jau par to allaž ir dotas jo smalkas psiholoģiskas deskripcijas un analīzes. Vispār sajūtu, perceptiju pārdzīvošana šai ziņā nav nenozīmīga, — pārdzīvot, piem., kādu redzes sajūtu resp. ainu nozīmē zināmā mērā arī būt tam, kas tiek pārdzīvots.

5. Finālītātes struktūra un jēgas pasaule

Pievēršoties pēc šiem ekskursiem atkal finālītātes problēmai, kļūst sevišķi skaidrs, ka mērķtiecīgai aktīvitātei ne-

pieciešami, lai būtu apziņas „lauki” (= absolūtu pārlidojumu dominijas), un ka tā iespējama tikai tanīs. Tiešām, šādai aktīvitātei ir vajadzīga gan 1) mērķa-ideāla saredzēšana, gan 2) līdzekļu izvēle tā sasniegšanai. Tādi nosacījumi ir izpildīti tikai tur, kur ir dots kopā 1. materiāls, kuŗā jāizvēlas, un tad 2. mērķis-ideāls, pēc kuŗa jāizvēlas resp. kas jārealizē, — pie kam gan ievērosim, ka tādām mērķim-ideālam nevajag nepieciešami būt kādam gatavam „paraugam”, — tas var arī, piem., būt kāds vispārīgs likums, kas tiek pielāgots atsevišķam gadījumam. Absolūtais pārlidojums jau to vien tikai nozīmē, ka visas dotības tiek aptvertas un apvienotas vienā skatījumā, kas var notikt tikai pārtelpiskā psihiskā plāksnē, — finālisma saistība ar „absolūto pārlidojumu” vienkārši izteic tikai tā nepieciešamo atkarību no apziņas. Bet te tad jāatzīmē vēl viens moments: mērķtiecīgā aktīvitāte ietver sevī arī laiku: mērķis-ideāls jau ir nākotnes uzdevums, tas zināmā mērā nozīmē nākotnes prezenci tagadnē. Klasiskā fizikā šāda veida prezence nav domājama, — un tāpēc tanī nav domājama arī finālītāte. Bet absolūto dominiju (= primāro apziņu) struktūra ir citāda: telpas absolūtais pārlidojums velk sev līdz arī laika pārlidojumu. Tiešām, mēs jau — ciktāl esam apziņas un organismi — nedzīvojam tikai tagadnē, bet arī nākotnē un pagātnē, — mēs jau esam, kā Bergsons saka, paliekušies uz priekšu, mēs projicējam sevi resp. savu pagātni nākotnē, — un tā tas ir visur, kur ir dzīvība: sēkla aug un veido sevi saskaņā ar koku, kam no tās jāizaug nākotnē. Šī finālītātei raksturīgā darbība nākotnes realizācijai iet lielā mērā pret tām norisēm, kas zīmīgas fizikai. Pēdējā par galveno likumu var uzlūkot t. s. enerģijas degradācijas likumu, kas izteic, ka visas complicētākās struktūras dabā, būdamas „nepaticamākas”, tiecas nojaukties un pāriet vienkāršākās un tāpēc paticamākās, piem., visas organiskās vielas, kad dzīvība tās atstājusi, tiecas ar laiku pārvērsties neorganiskās, ar daudz vienkāršākām un elementārākām molekulām. Finālītātes vadītā aktīvitāte, kas saistīta ar „absolūto pārlidojumu” iet pretējā virzienā,

pret entropiju (kā arī sauc enerģijas degradāciju), — un tas arī saprotams, jo šī aktivitāte vienmēr nozīmē kādu jaunu saistību radīšanu, nozīmē „nepaticamu” struktūru veidošanu (nepaticamu no tīri mehāniskas nejaušību rotaļas viedokļa). Tāpēc varam teikt arī otrādi: visur, kur redzam šādu iešanu pret entropiju (piem., bioloģiskā sfairā), visur tur ir jāpieņem apziņas lauks resp. absolūtu dominiju pār-lidojums.

Mērķtiecīgo darbību, vai tas būtu cilvēkā vai dabā, mēs teicām, vada kādi mērķi-ideāli, var teikt arī — idejas, esences (būtiski jēdzieni). Var jautāt, kāds ir šo ideju, šo esenču eksistences veids? Rijē teiks, ka tās ir pārtelpiskas, kas nozīmē, pirmā kārtā vismaz, ka tās nav dotas kaut kur telpā. Viņš domā, ka ir nepieciešami jānonāk pie šāda uzskata, vienkārši sekojot gluži pozitīvām psiholoģiskām deskripcijām. Divu telpiski šķirtu līdzīgu izgudrojumu, divu bezdelīgu vai divu cilvēku līdzība liek nepieciešami meklēt šai līdzībai izskaidrojumu. To nevar panākt ne ar kādu kauzālu sakarību uzrādīšanu, kas ir pietiekama, piem., deltu līdzību izskaidrošanai upju grīvās, bet vienīgi pieņemot, ka bez konkrētām lietām ir vēl kādas „formas”, kādas esences, kas noteic to struktūru, bet šīs formas nav domājamas kā dotas telpā, — un tas pēc Rijē uzskata nozīmē, ka tās jādomā kā dotas kādās apziņās — primārās vai sekundārās. To apstiprina tas, ka atcerēšanās gadījumu vairumā atmiņa ir saistīta ar kādas nozīmes atcerēšanos, tātad ar formām, ar veidoliem. Vēl noteiktāk formu un veidolu pastāvēšana redzama bioloģiskā atmiņā, — vienīgi ar to var izskaidrot formu līdzību un tās saglabāšanos. Vispār, saka, ka viss, kas pārdzīvots, kļūst atmiņā, bet domā, ka tas notiek tikai tad, kad pārdzīvojums ir jēgas caurausts. Tāpat ikviena percepcija, t. i. tiešais reālītes uztvērums. Isti ir vispārēja priekšstata, idejas tvērums, — jo tiešām, mēs jau lietām vispirms redzam to schēmas. Visos šais gadījumos un vēl daudzos citos, lai tos saprastu, ir jāņem palīgā kādas pārtelpiskas temas vai esences.

Tā var teikt, ka visa konkrētā eksistence pārtiek no pārtelpiskā vai, kā Rijē izsakās, „zīž” to. „Ikviena būte”, saka Rijē, „vairāk pārtiek no ‚jēgas’ nekā no tā, ko tā uzņem fizioloģiski vai, vispār, materiāli. Subjektīvitate, kas ir ikvienas būtes īstā reālitate, nav nekas cits kā aptveršanas, kā jēgas realizācija aktu serijā. Bioloģiskā, psiholoģiskā un garīgā attīstība nav nekas cits, kā nepārtraukta mnemisku (t. i. sugas atmiņā doto) materiālu realizācija. Cilvēku var patiesi raksturot, tikai aprakstot viņa idejas, viņa atmiņas, viņa asimilētos piedzīvojumus, viņa ilgas, to, kam tas jūtas aicināts, — īsi sakot, aprakstot visu to pārtelpisko, kas viņu padarījis bagātāku.” Tā kā visi minētie cilvēka raksturojumi izteic jēdzīgus, t. i. fināli strukturētus aktus, tad var teikt, ka šādi fināla rakstura akti nepieciešami prasa redzamās pasaules divkāršošanu ar neredzamo, vai arī var teikt, kā izsakās Vaitheds (Whitehead), ka „redzamā pasaule ir tieši neredzamā pasaule, kas realizēta šeit un šinī brīdī”. Un lai cik paradoksāli tas pirmā brīdī izklausītos, var teikt, ka cilvēki īsti vairāk dzīvo šai neredzamā pasaulē nekā redzamajā, vairāk simbolu pasaulē nekā materiālajā. Un šādi cilvēki nav vis, kā kāds varbūt iedomāsies, tikai filozofi, dzejnieki, mākslinieki, bet visvairāk tieši praktiķi, veikalnieki, politiķi, derīguma cienītāji — un, proti, vienkārši tāpēc, ka nav iespējams spert kaut soli virzienā uz kādu mērķi, vai izteikt kādu jēdzīgu vārdu, vai aplūkot kādu būti telpā, līdz ar to neizejot no telpas, tā ka, ja derīgums un praktiskums ir reālu lietu pazīmes, tad simbolu pasaule (t. i. pasaule, kas nevis pastāv no simboliem, bet ko pēti ar simbolu palīdzību) ir reālāka nekā materiālā pasaule. Tiešām, kā Rijē saka, „kāda vilciena pasažieri nav vienkārši uz soliēm novietoti ķermeņi, bet būtes, ko apsēduši neredzami mērķi un nodomi un kas nerimstas runāt par tiem savā starpā un pašī ar sevi.” Bet nav pareizi teikt, kā to dara nominālisti, ka cilvēcīgās nozīmes ir uzliktas vai pieliktas pasaulei, kas pati ir bez jēgas. Vārdi nespēj radīt nedz jēgu, nedz formas resp. esences, bet tie pašī ir iespējami tikai

par tik, par cik jau pastāv tipi un sugas, gan bioloģiski, gan garīgi.

Bet teiks, varbūt, ka visas šādas šķietami neparastas, pat varbūt pārspilētas teorijas nav vajadzīgas: vai nav patīkamāk izskaidrot idejas vienkārši kā kādus fizioloģiskus procesus smadzenēs? Secinājumi, kas izrietētu no šāda pieņēmuma, būtu tomēr paradoksālāki un grūtāk pieņemami, nekā varbūt šādu pirmā brīdī tik iespaidīgu priekšlikumu izvirzītāji to iedomājas. Tad vajadzētu izskaidrot arī kāda liela valstsvīra darbus, piem., prezidenta Vilsona deklarāciju par tautu pašnoteikšanās tiesībām vienīgi ar mehāniski kauzāliem, t. i. pilnīgi bezjēdzīgi norītošiem procesiem viņa smadzenēs. Vilsons tādā gadījumā būtu rakstījis vai diktējis savu deklarāciju vienīgi aiz nejausā gadījuma, ka smadzenes tā inervēja viņa mēli, ka lika izrunāt vārdus, kas nejausī izveidoja minēto deklarāciju, vai lika viņa pirkstiem tā kustēties, ka tie tādus uzrakstīja. Šāds izskaidrojums tomēr, šķiet, nav pārāk labi sagremojams. Tālāk, tad vajadzētu visos gadījumos, kur cilvēki upurējas, kā saka, kādām idejām, — vai nu zinātniskai patiesībai, vai sociālai taisnībai, vai tautu brīvībai, teikt, ka izteiciens „idejām” te ir aplams, bet patiesībā būtu jāsaka — saviem fizioloģiskiem procesiem smadzenēs. Arī tas, šķiet, nav labi pieņemams. Apziņa jau vispār ir apziņa tikai par tik, par cik tanī ir kaut kas vairāk nekā jutekliskais process: tā arī pati sniedzas tālu iekšā tai neredzamā pasaulē, ko tā pēti.

No otras puses, bez šaubām, apziņa ir ciešā sakarā ar zināmām telpiskām un laiciskām norisēm mūsu smadzenēs, — bet tā nekādā ziņā nav punktuāli lokālizējama. Tāpat ar apziņas un nervu procesu paralēlismu lieta nav tik vienkārša, kā to dažreiz iedomājas. Tas, saka Rijē, nav nedz pilnīgi aplams, nedz pilnīgi patiess. Apziņā jāizšķir vairākas plāksnes, — zemākās (piem., jutekliskā uztverē) paralēlisms ir diezgan ievērojams, bet augstākās tam pilnīgi zūd pamati. Tāpēc nevar arī teikt, ka cilvēks ir divkārša būte (no zemes nākusī miesa un dvēsele no debesīm), kā to mācīja orfisms

un Platons. Pretstatā ir tikai augstākais un zemākais slānis, bet starpā ir daudzi citi, kas veido pāreju, t. i. tanīs ir dažādas attiecības starp materiālo resp. fizioloģisko substrātu un apziņas ieaugumu pārtelpiskajā sfairā. Tāpēc, Rijē domā, nevar teikt, ka dvēsele ir nākusi miesā no debesīm, — un tāpat tā nevar arī atstāt savu miesu ekstazē vai asketismā, lai ceļotu un atgrieztos savā tēvzemē — viņpasaulē. Tomēr ideja vai ideāls, pārvēršot ķermeni vienkāršā pakļautā instrumentā, faktiski realizē platonisko askezi, — un tāpēc nav nekādas vajadzības meklēt palīdzību mītā. Kad cilvēks grib, viņš var kļūt pusdievs, un ķermenis tad tam ir tikai līdzeklis, ko tas augstu nevērtē. Tā cilvēka apziņa, Rijē domā, var izbēgt saviem individuālajiem, bioloģiskiem un pat psihiskiem ierobežojumiem. „Animālai apziņai”, viņš saka, „instinkts izteic tās obligāto misiju. Cilvēcīgā apziņa turpretim var pati izvēlēties ideju, ar ko tā grib aizrauties. Ideja jau netiek kontemplēta. Idejas izvēle ir misijas izvēle, un mūsu darbības līmenis ir reizē arī līmenis, līdz kuņam mūsu dvēsele paceļas pārtelpiskumā.”

6. *Apziņa kā esmes pamats*

Lielāko pretestību finālismam rada uzskats, ka, par spīti visam, redzamā un taustāmā pasaule tomēr ir reālāka nekā jēgas, ideju un vērtību pasaule. Pat tāds moderns filozofs kā Nikolajs Hartmanis aizstāv uzskatu, ka pasaule ir kaut kas līdzīgs daudzstāvu mājai, kuņas apakšējo stāvu veido materiālā pasaule, kas vienīgā ir īsti solida un ir īstais esmes pamats arī augstākiem stāviem. Tāpat zemākā slāņa kategorijas viņam ir „stiprākas” nekā augstāko stāvu. Piem.: kauzālitate valda visos stāvos, kamēr finālitatei — augstāko stāvu kategorijai — nav varas zemākajā stāvā. Zemākais stāvs, t. i. materiālā pasaule, var pastāvēt bez augstākiem, bet ne otrādi.

Šāda uzskata — kuņam līdzīgu aizstāv arī t. s. „emer-

dženses" filozofi — kļūda ir tā, saka Rijē, ka tas nav ņēmis vērā, ka modernā zinātne ierosina mums tagad pavisam citu priekšstatu par pasauli. „Telpiskā un laiciskā materiālā, redzamā un taustāmā pasaule nav vairs tai izejas baze un fundamentālā dotība, bet gan tikai nonākšanas vieta un kaut kas, kā veidošanos var izsekot sākot ar to, kas nav redzams un taustāms, kas nav telpisks un laicisks vai materiāls.” Pasauli vairs nedomā kā uzceltu no atomiem — līdzīgi kā no ķieģeļiem, — jaunatrastās pēdējās elementārās daļiņas — protoni, mezonu, elektroni, fotoni u. t. t. — eksistē drīzāk līdzīgi kā šūniņas vai organi organismā, vai kā vārdi teikumā, un tie kā tādi nav izolējami no kopuma un arī neeksistē tanī kā kaut kas patstāvīgs, — elementiem organismā jau nepieder visa reālitate. Pasauli vairs nevar iedomāties kā pastāvošu no slāņiem, kas atrodas viens pāri otram un kur zemākie ir augstāko pamati. Pasaulē ietvežas arī laiks, un tāpēc tai ir drīzāk šķiedraina struktūra, kur ikviena šķiedra reprezentē kādas individuālas eksistences nepārtrauktu vēsturi, kas var iet līdz pat dzīvības sākumiem, apstājoties vienīgi pie mikrofiziskiem elementiem, kuŗiem nav determinējamā individuālitate.

Ķīmiskie elementi nav fundamentālais slānis, kā to grib N. Hartmanis. Organismi nav taisīti no molekulām kā no ķieģeļiem. Šūniņas un molekulas drīzāk atrodas „no iekšpuses” kādas augstākas individuālitatees „īpašumā”, kuŗai ir izdevies kolonizēt un organizēt veselu masu citu individuālitatešu. Fiziskās būtes nav nekādā ziņā reālākas kā augstākie organismi, un ar tām nav iespējams tos nedz izskaidrot, nedz saprast. Tieši pretējais ir patiesība: ja mikrofiziskās būtes ir apbalvotas ar subjektivitāti un ir individuālitatees, tad mēs varam tuvināties to saprašanai, ja ņemam vērā tos subjektīvos apgabalus, kas mums tieši pieejami. Šādā metodē, bez šaubām, ir liels risks, bet tas ir mazāks, nekā secinot no apjautā dotām materiālajām lietām par to pēdējo sastāvdaļu īpašībām, — kā to savā laikā darīja un smagi „iekrita” Ņutons, secinot no visu taustāmo lietu cietuma, izplatības,

tvirtuma u. t. t. arī atomu cietumu, tvirtumu u. t. t.! Bez šaubām, no otras puses, ja nopietni tvef mikrofizisko indeterminismu un vēlas atrast analogijas ar cilvēciskās dabas dotībām, tad ir viegli zoboties par „atoma brīvību”. Bet pietiek tikai likt brīvības vārda vietā „aktivitāti” (kas nozīmē to pašu), un lieta tūliņ kļūst mazāk paradoksāla, jo atklājas, ka izteiciens par atoma brīvību īsti nozīmē tikai, ka atoms ir „aģents” un nevis kaut kas, kas tikai mechaniski funkcionē. Tas arī labi saprotams, jo tezei par atoma elementu indeterminismu pamatā ir mācība par akcijas kvantumumu. Kā izsakas Debroļi (de Broglie) kāda elementāra korpuskula spēj eventuāli būt klāt (būt „potenciāli prezenta”) visās tanīs telpas vietās, ko ieņem tās vilnis. Te tādā kārtā ir liela analogija ar to interno „visuresamību” („ubikvitāti”), kas zīmīga apziņas laukam: es esmu, piem., klāt visām sava internā redzes lauka daļām. Bet šāda iespēja būt nevien tikai vienā determinētā vietā, bet daudzās „pēc izvēles”, ir brīvības priekšnosacījums un reizē jau arī tās izpausme.

Par brīvību tāvad var runāt visos tanīs gadījumos, kur atklājas kādas potenciālas iespējas, ko var izlietot kā līdzekļus kādas normas realizēšanai, citiem vārdiem, kur ir iespēja radīt pārmaiņas atkarībā no mērķtiecīgas ievirzes un ne tikai ar „stūmieniem no mugurpuses”. Un te nu var teikt, ka ikvienam atomam ir savs noteikts „ideāls” resp. mērķis, proti — tā ķīmiskais tips, pie kā tas vienmēr tiecas atgriezties par spīti visiem ārējiem apstākļiem. Tā, piem., var teikt, ka ūdeņraža atoms ar savām iekšējām kustībām pastāvīgi atjauno sevi resp. taisa sevi, sekojot normai, ko var apzīmēt ar sengrieķu vārdu *physis*, kas nozīmē īpatnējo dabu.

Tālāk var teikt, saka Rijē, ka patiesa akcija, kas ir tas pats kā brīva akcija, prasa, lai nebūtu kādas iepriekš dotas substances, t. i. lai nebūtu jau dots kāds ar visām pamatīpašībām apbalvots statisks, negrozīgs būtes kodols, jo tad — tā viņš, acīm redzot, domā — tās rīcība būtu noteikta jau ar šo kodolu. Fizikas elementā daļiņās tad nu, var teikt,

atbilst šim nosacījumam: tām nav nekādas statiskas struktūras, to esme pastāv nemitīgā kustībā, lai gan īsti nav iespējams noteikti fiksēt, kas un kā īsti kustas. Ja agrāk teica, ka nevar iedomāties kustību bez kaut kā, kas kustas, tad tagad saka, ka nevar iedomāties lietu, nedomājot to kā aktīvu. Atomā nevar šķirt to, kas ir, no tā, ko tas dara. Tāpēc var teikt, ka materiijā ietvežas arī tās akcijas laiks, bet nevis kā kāds tukšs ietvars, bet kā tās esmes daļa, padarot to par kaut ko līdzīgu temporālai melodijai. Vēl precīzāk, Rijē domā, materiijas resp. atoma laiku un līdz ar to visu tā „dzīvi” vajag izprast kā kādu „mnemisku ritmu”. Ņemot palīgā Bergsona domu, kas visai analogiska, to, šķiet, vajag izprast tā, ka atomā nemitīgi un regulāri, bezgala īsos periodos uzliesmo un atkal nodziest it kā kāds atmiņas priekšstats, vienmēr viens un tas pats: Rijē izpratnē tam vajadzētu būt priekšstatam par tām elementārām iekšējām kustībām, kam atomā jānotiek, un tā rastos tas, ko var saukt par atmiņas, t. i. par mnemes ritmu. Tas viss labi iekļaujas Rijē uzskatā, ka atomam ir arī subjektivitāte, ka tas arī īsti ir īpatnēja elementāra apziņa, — arī te tas daudz neattālinās no Bergsona uzskatiem. Organismus, kā redzējam, Rijē arī uzlūko kā apbalvotus ar sava veida atmiņu (un runāt par mnemiskiem momentiem bioloģijā jau vispār ir diezgan izplatīts paradums), bet būs izšķirība starp atomāro un organisko atmiņu. Organiskā atmiņā var būt diezgan liela dažādība, un tā var gan pieaugt, gan zaudēt kaut ko, — vispār var pieņemt, ka evolūcijas gaitā tā var mainīties. Materiijai būtu zīmīgi, ka tās atmiņa, cik par tādu var runāt, nespēj atrauties no dotā elementārā satura un kļūt bagātāka: atoms īsti „mūžīgi domā tikai pats sevi”. Te rodas interesanta analogija — uz ko gan pats Rijē neaizrāda — starp atomisko eksistenci un Dieva eksistenci, kā to izprot Aristotelis, jo tam tā arī pastāv tikai sevis paša domāšanā. Un ja tāpēc Dieva eksistence ir allaž, sekojot Aristotelim, tikusi raksturota kā tīrs akts (*actus purus*), kā vistīrākais garīgums (jo augstākais gars te atkal domā tikai garu, t. i.

pats sevi), tad gluži līdzīgi Rijē saka, ka materiija īsti ir tīrāks gars nekā organiskā un psihiskā pasaule, jo materiija „domā” tikai pati sevi, t. i. savu ideju, savu „formulu”, nekomplīcēdama šo domu ne ar kādu novēršanos uz ko citu, kas piederētu jau izveidotajai materiālai pasaulei. Ar to labi saskanētu tad arī tas, ka atoms savā aktīvitātē nekad nepieķūst, jo ar to, kā ar „tīru aktīvitāti”, nekas līdzīgs nevar notikt, — tas jau bija zīmīgs arī Aristoteļa Dieva aktīvitātes raksturojumam. Tālāk ar to, ka atoms „domā tikai sevi”, saskan arī tas, ka tas nevēršas uz citiem, neorganizē tos, „nekolonizē”, bet pats gan tiek kolonizēts, t. i. pakļauts kādai plašākai organiskai vienībai atkarībā no kādas augstākas apziņas aktīvitātes.

Ar šādu materiijas būtību un tās aktīvitātes interpretāciju, kas ir tuva kā dažu citu interpretācijai, tā it sevišķi Bergsona izpratnei, izšķirdamās no tās galvenā kārtā ar to, ka balsta savu argumentāciju it sevišķi modernās fizikas atklājumos, — Rijē domā, ka ir likvidēta *filozofiskā* (bet ne, teiksim, bioloģiskā) problēma par dzīvības kā kaut kā pilnīgi jauna rašanos pasaulē: viss tas, kas raksturo dzīvību, jau ir dots atomā, — jauna ir tikai lielāka komplikācija, bet ne kaut kas principiāli citāds. Izšķirība starp ķīmisku molekulu un bacili šai interpretācijā nav lielāka par izšķirību starp bacili un mugurkaula dzīvnieku, jo, patiesībā, jau molekulas līdzinās mikroorganismiem. Pieņemt vēl tagad, t. i. pēc izšķirīgiem attīstības soļiem modernā fizikā, neprecīzi definēto molekulārā un elementārā prīmatu būtu jau anachronisms, saka Rijē, — vērsdams šo kritiku (un vēl vairākus citus iebildumus) reizē kā pret N. Hartmani, tā pret dažādiem neomateriālisma mēģinājumiem uzturēt vēl spēkā šo tezi. Tāpat, kā vairs neizvirzās problēma par pēkšņu dzīvības rašanos pasaulē, tāpat vairs nevar būt arī problēmas par t. s. „dzīvības spēka” (*force vitale*) — ko īsti vajadzētu saukt par „mikroorganisko spēku” — rašanos. Dzīvības spēks nav citāda rakstura kā fizisks spēks resp. kā mikrofizisko interno saistību spēks, kamēr „spēks”, par ko runā

klasiskā fizika, ir tikai vidējais statistiskais rezultāts. Pēc tam, kad ir pieņemts, ka atomus tāpat kā citas īstas būtes raksturo reāla forma un subjektivitāte, mūs nepārsteigs Rijē deklarācija, ka ikviens spēks ir garīgas celsmes. Viņš uzlūko par iesakņojušos aizspriedumu uzskatu, ka esot „groteski” domāt, ka kāda ideja spētu reāli iejaukties kādā fiziskā procesā un ietekmēt tā norisi. Nav ne mazāko šaubu, ka idejas ietekmē norises, tikai palaikam ne tieši, bet aplinkus ceļā — izlietojot kādas organiskas vai ārpusorganiskas tehnikas palīdzību. Ideja, doma izlieto dabas radīto organisko tehniku nervu un muskuļu sistēmas veidā, kad tā liek atsevišķam cilvēkam runāt zināmus vārdus vai izpildīt zināmas darbības. Kad idejām jāietekmē materiālās realitātes ārpus cilvēka, tad gribēt panākt to tieši nozīmētu mēģinājumu atgriezties pie maģijas vai spiritisma, un Rijē uzlūko par bērnišķību, ja šīs praktikas attiecina uz makrokosmisko pasauli. Kad Muhameds pavēlēja kalnam nākt pie viņa, tad tam nebija panākumu, un viņam pašam bija jāiet pie tā. Bet modernais inženieris, ņemot palīgā modernās tehniskās ierīces, var, ja vajadzīgs un ja tam ir kapitāla atbalsts, viegli pārvietot kalnus. Turpretim primāro apziņu reģionā, t. i. mikrokosmiskā atomu un subatomisko elementu pasaulē, kaut kas no maģijas kļūst patiesība. Apziņas laukā resp. absolūtā pārlidojuma dominijā notiek iedarbība attālumā — notiek, var teikt, daļu savstarpēja maģiska participācija, realizējas domas visvarenība u. tml dz. Mēs paši tieši pārdzīvojam, ka tā ir mūsu griba, kas kustina mūsu roku, un ka tie ir mūsu nodomi, kas izraisa gan mūsu muskuļu kustības, gan mūsu domu norisi. Problēma, kā vītāls vai psihisks spēks, būdams bez materijas atbalsta, spēj iejaukties fizisko spēku norisē, kas vienmēr saistītas ar materiālo masu un būtiski atšķiras no tā, šī problēma vairs neeksistē, jo materija ir izrādījusies veidota līdzīgi kā absolūto pārlidojumu dominijas resp. kā apziņa, un tāpēc, kā jau teikts, ikvienu spēku var uzlūkot par garīgu savā būtībā. Parasti pieņem, ka psiholoģiskus apzīmējumus varam pielāgot spēka jēdzienam ti-

kaļ tīri metaforiskā nozīmē. Pieņem, ka tā ir metafora, kad runā par kādas autoritātes spēku, kas mūs pārliecina un pievērs mūs savam ideālam. Patiesībā ir gluži pretēji: te īsti atklājas spēka jēdziena pirmatnējā daba.

7. *Finālītātes teoloģija*

Ka visur ir jēga un finālītāte, to, Rijē domā, vajag un var pamatot tīri zinātniski. Bet mūsu interesē arī, kas ir savā būtībā šie finālītātes un jēgas nesēji, tāpat, kādi ir to ideāli, kāda ir pēdējā īstā pasaules struktūra. Šādi jautājumi jau ietveŗas sfairā, ko sauc par metafizisko, t. i. tādā, kas pēc definīcijas nav pieejama jutekļiem, bet tikai domai. Rijē domā, ka šāda metafizika neizbēgami ir mītiska, jo, sprieŗot par šiem jautājumiem, mēs padarām sevi it kā par Dieva nodomu līdzzinātājiem. Tomēr izbēgt vajadzībai veidot to mēs arī nevaram, un tāpēc mums jāriskē, skaidri apzinoties, kur ir robeŗas tam, ko mēs varam izteikt pilnīgi droši, un kur šīs drošības vietā stājas tikai norādījumi uz domas virzienu.

Vispirms Rijē grib fiksēt dažas tezes, ko viņš uzskata par modernās zinātnes atklājumu nodrošinātām un kuŗām ir metafiziska nozīme.

A) Finālītāte ir reālizēta pasaulē divi virzienos. Pirmkārt, atsevišķas būtes spēj darboties, sekojot saviem nolūkiem. Otrkārt, visa pasaule ir tā veidota, ka izpauŗ atsevišķo būšu aktivitātes veidus: 1. minerālo, t. i. fizikā un ķīmijā vērojamo finālītāti, 2. organisko, ar mantoto sugas atmiņu un instinktu, 3. apzinīgo, saistītu ar esenci un vērtību percepciju.

B) Starp šo visas pasaules finālo struktūru un atsevišķo būšu (arī cilvēka) individuālo finālītāti nav loģiskas pretrunas, kā to domā N. Hartmanis, mācīdams, ka, ja pasaulei kā visumam ir kāds „plāns”, tad atsevišķām pasaules būtēm viņu brīvība ir atņemta, un tā īsti tikai ateisms būtu savienojams ar cilvēcīgo brīvību resp. finālu darbību. Tam

pretī jāsaka, ka nav iespējams saprast, kāpēc kāds vispārīgs „dievišķīgs plāns” būtu nesavienojams ar atsevišķo daudzo aģentu misiju, kam būtu atstāta viņu brīvība.

C) Var teikt pat vairāk: atsevišķo individu mērķtiecība ne tikai ir labi savienojama ar pasaules mērķtiecīgu uzbūvi, bet ikviens no šiem finālismiem tieši prasa otru. Proti, dzīvo būšu eksistencei ir tik daudzi un ārkārtīgi komplicēti pastāvēšanas nosacījumi, ka grūti iedomāties, ka tie būtu reālizēti bez kādas finālas vadības pašas pasaules uzbūvē.

D) Pasaule ik brīdī maina seju, bet tāpēc nav jādodomā, ka tanī „iznirst kaut kas būtiski jauns”, kā to māca *emergency* doktrīna. Nav iemesla pieņemt, ka būtu kādi īpaši esmes slāņi viens virs otra, kā to grib N. Hartmanis — piem., dzīvības apziņas, vērtības slāņi. Dažādās esmes pakāpes labāk izskaidrot tā, kā to darīja Leibnīcs, — ar monādēm dažādā augstumā, pieņemot, ka augstāku būšu iespēja ir bijusi paredzēta.

E) No trim galveniem finālo akciju veidiem (minerālās, organiskās, apzinīgās) par fundamentālo ir jāpieņem apzinīgais un racionālais veids, jo tas galu galā ir implicēts arī visos iepriekšējos, kas jāuzlūko par zemākiem finālisma veidiem, jo tiem ir noteiktu līdzekļu raksturs.

Rezīmējot līdz šim aplūkoto, var teikt, ka pasaules norise ir tāda, ka tanī visur valda mērķtiecīga darbība: visur būtes ir aktivitātes dominijas, visi „aģenti” tiecas uz kādu ideālu vai pielāgojas tam vienā vai otrā veidā. Bet te tad rodas jaunas grūtības saprašanai. Pieņemot, ka Dievs iekārto pasauli tā, lai tanī valdītu finālitate, var jautāt, vai viņa aktivitāti arī vada vēl kāda augstāka finālitate, t. i. vai viņam ir kāds mērķis, kad viņš tā rīkojas? Ja atbild ar „nē”, tad pasaules finālitate nav dziļa, pasaulei visumā tad nav jēgas. Ja atbild ar „jā”, tad esam notiesāti uz nebeidzamu jautājumu atkārtošānu, jo tiešām — ja Dievam ir kāds mērķis, tad kāds mērķis ir atkal šim viņa mērķim, un tad atkal, kāds viņa eventuālajam otram mērķim? — u. t. t. bez gala.

No šīm grūtībām, domā Rijē, ir tikai viena izeja, un tā

ir: neuzlūkot Dievu tikai par kādu transcendentu būti vai tikai kādu transcendentu jēgu vai aktivitāti, bet pielīdzināt to reizē abiem poliem visās tanīs mērķtiecīgās aktivitātēs, kuŗu kopums ir pasaule, un teikt, ka Dievs ir reizē pasaule un tomēr atšķirīgs no tās.

Aktivitāte, darbība, kas pēc modernās zinātnes uzskata ir pasaules „substance”, nevar tikt atrauta no saviem divi poliem, kas tai reizē ir intimi iekšēji un transcendentī. Bet vai var runāt par *vienu* Aģentu un *vienu* Ideālu, ja aktivitāšu centru ir miriāds? Rijē domā, ka var. Netveŗamais „x”, kas ir aiz mana „es”, kas ir Aktivitāte, no kuŗas mana „es” aktivitāte nākusi, ir arī netveŗamais „x” kaut kuŗā citā „es” un vispār kaut kuŗā dzīvā aģentā. Ja ņem vērā reālitātes „šķiedraino” struktūru, t. i. būšu kontinuitāti laikā, tad var teikt, ka neaptveŗamā „x” eksistence mūsos tomēr nesākas mūsos, un tas ir tāpēc, ka tas ir Dievs, kas eksistē ikvienā no mums un tāpat visos ideālos. Tāpat kā mēs allaŗ pārdzīvojam (t. i. dzīvojam ilgāk) tos priekšmetu pārveidojumus, ko mēs veicam, un tāpat kā mēs varam pāriet no vienas aktivitātes otrā, tā Dievs pārdzīvo ķermeņu un dvēseļu pārmaiņas. Mūsu dvēsele gan darina sevi, darinot savu miesu un tos mūsu miesas paplašinājumus, kas ir mūsu darba rīki. Bet mūsu dvēseles dvēselei, kā teica mistiķi, nekad nav jādarina sevi, jo tā ir mūžīga — un tā ir viņa, kas darina laiku un visu pārējo. Mūsu dvēsele mirst ar mūsu miesu, bet mūsu dvēseles dvēsele, kā teica mistiķi, maina dvēseli un miesu, līdzīgi, kā mēs varam mainīt savas aktivitātes priekšmetu. Dievs nevar tikt izolēts no pasaules, viņš nav aģentu Aģents, viņu fabrikants, viņš ir Aģents, kas ir visos aģentos. Viņa finalitāte nepievienojas citām finalitātēm, tā ir viņu kopējā Jēga. Pretī daŗiem eksistenciālistiem jāsaka, ka pasaule nav absurda, jo tā ir darināta no mērķtiecīgām, finalām aktivitātēm. Tāpat nevar teikt, kā daŗi to grib, ka mūsu „es” ir Dievs. Dievs aptveŗ arī visus citus „es” un to vispārīgo jēgu. Un tad vēl — ja norāda uz nepilnībām pasaulē — jāievēro, ka filozofija, kas pierāda finalitāti pasaulē, negrib

tāpēc būt teodicēja, t. i. visa tā, kas notiek pasaulē, attaisnotāja. Un vispār jāievēro, ka Dievs nav perfekcijas sinonims. Vai nevarētu būt tā, ka tā pilnība — kā modernā mūzikā — ir darināta nevien no saskaņām, bet arī no disonancēm?

8. Kritiskas piezīmes

Nav iespējams šeit iztīrīt visus jautājumus, kas varētu saistīties ar Rijē mācību, jo tas nozīmētu iztīrīt visas galvenās filozofijas problēmas. Mēs tāpēc te tikai īsi aizrādīsim uz momentiem, kas mums šķiet visnozīmīgākie. Te tad kā pirmais šāds moments būtu minams tas, ka Rijē vēlreiz pārliecinoši parādījis finālītātes realitāti un pierādījis, ka nav iespējama sakarīga doma, ja to noliedz. Īstenībā tas jau gan, bez šaubām, ir sen bijis rādīts un pierādīts, bet aizspriedumi šeit ir tik stipri iesakņojušies, ka vienmēr vēl ir labi, ja pret tiem tiek izvirzīti kādi jauni argumenti un domu gājienu. Sevišķi stipri šie aizspriedumi ir daudzos dabzinātniekos, kas labi neaptvēŗ pašu izlietoto metožu pēdējos priekšnosacījumus un to implikācijas. Tāpēc ir nozīmīgi, ka Rijē balsta savus uzskatus modernās fizikas sasniegumos, it sevišķi Heisenberga izvirzītā t. s. „indeterminācijas principā”. Bet te tad varbūt arī ir viņa argumentācijas nedrošākais punkts, jo šī principa interpretācija nav vēl gluži viennozīmīga. Pats Heisenbergs, kā var spriest pēc kādas no viņa pēdējām publikācijām (sk. *Das Naturbild der heutigen Physik, Universitas, 1954.*) interpretē nespēju noteikt pēdējo atoma sastāvdaļu masu un kustību kā atkarīgu no fundamentāliem novērošanas nosacījumiem: pati novērošana tā iejaucas novērojamos procesos (piem. atkarībā no gaismas, kas vajadzīga, lai redzētu), ka tie kļūst citādi. Šie novērošanas nosacījumi tad arī padarot neiespējamu atrast noteiktu determināciju resp. cēlonību novērojamās norisēs. Bet var jautāt, vai pašas par sevi šīs norises nav tomēr viennozīmīgi

determinētas. Einšteins savā laikā uz to atbildēja, izteikdamies, ka viņš domā, ka determinācija tomēr pastāvot, kaut arī nav novērojama. Bet lai kā tas būtu — reālas indeterminācijas pastāvēšanas iespēju arī nevar noliegt, — un tā arī secinājumi, kādus sniedz Rijē, paliek vismaz iespējami. Katrā ziņā modernie fiziķi tai ziņā ir vienprātīgi, ka fizika, kas grib iztikt ar mechanistiskās determinācijas principu, savu laiku pārdzīvojusi, jo daudziem jauniem faktiem tā vairs nav izmantojama.

Tomēr vissvarīgākais, kā jau teikts, ir tas, ka var gandrīz, tā sakot, rokām taustāmi parādīt, ka ar mechanistisku determināciju nav iespējams izskaidrot arī visas norises nedz makrofiziskā dabā, nedz cilvēku darbībā. Un ar to, patiesībā, pilnīgi pietiek, lai tad formulētu vienīgo iespējamo loģisko secinājumu — un Rijē to arī dara: ja mehanisma nepietiek, ja jāņem palīgā arī vēl finalitāte, — tad pasaulē jābūt arī garīgiem spēkiem ar izšķirīgu nozīmi. Mēģinājumi atrast kādas kompromisa teorijas, piem., holismu un tmlz., visi ir darināti pēc „koka dzelzs” receptes, — visi tie ir iekšēji pretrunīgi un sabrūk tuvākā aplūkojumā.

Bet, ja tā nonāk pie psihisma atzīšanas dabā, tad tālākais jautājums ir, kā to iedomāties un kā to savienot ar materijas esmi. Rijē, balstīdamies te minētā mikrofizikas „indeterminācijas principā”, grib izprast pašu materiju kā psihisku reālītāti. Šāds pieņēmums jau vairākkārt ir izvirzīts arī priekš viņa, un viņš pats, paejot gan garām Bergsonam, norāda uz Leibnicu kā uz savu priekšteci. Rijē pretendē tikai esam atradis šim pieņēmumam atbalstu tieši eksaktajā zinātnē, bet — kā jau teikts — šis atbalsts nav pilnīgi drošs. Tomēr jāatzīst, ka vispār šī materijas reducēšana uz zemākas potences psihismu ir visloģiskākā izeja no citādi neatrisināmās materijas un apziņas attiecību problēmas, — un filozofiskā doma regulāri atgriežas pie šī atrisinājuma. Ja tādā kārtā zināma loģika šinī problēmā ved pie spirituālistiskas koncepcijas, tad tālāk šī pati loģika atkal, šķiet, tiecas orientēt šo spirituālismu metafiziskā ideālisma virzienā. Bet par

šiem jautājumiem Rijē savus uzskatus vēl nav izstrādājis, un par viņa domu te var būt tikai minējumi.

Tāpat arī nav pilnīgi skaidra Rijē doma, kā interpretēt augstākas pakāpes apziņas. Vai tās rastos no zemāko atomāro apziņu summējuma? Tāds atrisinājums radītu lielas loģiskas grūtības un nebūtu gan labi pieņemams. Otra iespēja būtu tā, uz ko jau norādījis Aristotelis, proti, ka augstākā apziņa nāk „no ārienes”. Tādā gadījumā tad būtu tā, ka ikvienai elementārai materijas daļiņai gan atbilstu kāda psihiska reālitate, bet ne ikvienai psihiskai reālitatei atbilstu arī materija. Šķiet, ka Rijē vismaz pienāk tuvu šādam uzskatam, jo viņš jau runā par netveramo „x” mūsos, kas nesākas tikai ar mums, bet nāk, eventuāli, no Dieva, — uzskats, kas pilnīgi atbilst aristoteliskai mācībai. Tad, saprotams, paliek vēl problēma par mūsu konkrēto „es” un tā materiālo substrātu, — jo arī te summēšanās princips būtu grūti pieņemams. Varam cerēt, ka turpmākos darbos Rijē risinās šīs problēmas tālāk, un viņa doma kļūs skaidrāka.*)

*) Līdzīgus uzskatus kā Rijē esmu izteicis apcerējumā Mērķtiecība dabā (grāmatā *Idejas un īstenība*). Sk. arī Modernais cilvēks un dievticība (grāmatā *Variācijas par moderno cilvēku*).

STATISKĀ UN DINAMISKĀ RELIĢIJA

1. Bergsona filozofijas posmi

Mūsu tragiskajā katastrofu laikmetā, kad, šķiet, sagrūst visi mūsu līdzšinējās tūkstošiem gadu vecās kultūras balsti un sasniegumi, cilvēka prāts dabīgi pievēršas jautājumam, uz kā īsti balstās viņa dzīve un kādi ir tās pamati. No šīm refleksijām, no vienas puses, ir radies tas tā saucamās eksistenciālās filozofijas nozarojums, ko reprezentē Heidegers un viņa sekotāji un kas nesaredz nekādu iespēju noenkurot cilvēka dzīvi citur kā vienīgi viņā pašā un, padarot vājību par tikumu, māca palikt pie sava izmisuma, celt to tieši godā un skaidri atzīt, ka cilvēka dzīve ir tikai dzīve nāvei un iznīcībai. No otras puses, šī pati situācija stipri ierosina reliģijas filozofiju pavairot savas pūles, lai noskaidrotu, vai nav tomēr vairāk pamata pieņemt, ka cilvēka esmes saknes tomēr neturas tikai „iekš nekā” (*im Nichts*), kā to grib Heidegers, bet gan, kā cilvēces milzīgais vairums to līdz šim vienmēr izjutis un pieņēmis, kādā transcendentā resp. pāri pasaulei esošā reālītātē. Šinī virzienā iet gan otrs eksistenciālās filozofijas zars, ko reprezentē Vācijā Jaspers, bet Francijā Gabriels Marsels (Marcel), gan arī daudzi eksistenciālai filozofijai tieši nepieskaitāmi filozofi. Starp šiem filozofiem visievērojamāko vietu ieņem franču filozofs Anri Bergsons (Henri Bergson), kuŗu, ar filozofijā līdz tam neparastu slavu apveltītu, rietumu pasaule gandrīz vien-

balsīgi ir atzinusi vismaz par 20. g. s. pirmās trešdaļas izcilāko filozofu un kas tieši 9 gadus pirms nāves (viņš mira 1941. gada sākumā) publicēja savu pēdējo lielo darbu, veltītu tieši reliģijas filozofijai. Šis darbs, kas jau savā virsrakstā *Divi morāles un reliģijas avoti* (*Deux sources de la morale et de la religion*, 1932) norāda uz viedokli, no kāda tas pieiet problēmai, ir rietumu reliģijas filozofijā atstājis dziļu ietekmi, un tam vienmēr vēl līdz pat šai dienai veltīti daudzi pētījumi un iztirzājumi.

Stājoties šeit pie uzdevuma izstaigāt autoram līdz viņa domu gaitās un apgaismot tās, vispirms jāatzīmē fakts, ka uzskati, kuŗus autors izsaka šinī savā darbā, viņā ir nobrieduši visai pamazām un ir izpausme gandrīz piecdesmit gadus ilgai evolūcijai, kas soli pa solim, iekšējās loģikas dēļ, pamazām autoru ir novedusi pie tezēm, kas sākumā viņam nepavisam nebija prātā, jā, varbūt likās pat esam pretējā virzienā tam kursam, ar kuŗu tas savā jaunībā izbrauca filozofisko meklējumu jūrā. Tiešām, mēs zinām no viņa biogrāfijas, ka jaunībā, studenta gados, viņš aizrāvēis ar mechanistisko, gandrīz materiālistisko Spensera evolūcionismu. Viņš savas darbības sākumā nav īsti gribējis neko citu, kā būt tikai Spensera mācības papildinātājs un precīzētājs. Bet te noticis kaut kas negaidīts. Iedziļinoties Spensera mācībā un pētījot, kā viņš izskaidro pakāpenisku visu dzīves formu rašanos gandrīz gluži mechaniskā veidā, Bergsonu pēkšņi pārsteidzis konstatējums, ka Spenseram laiks patiesībā ir kaut kas gluži nereāls un īsti bez kādas lomas. Izskaidrojot dzīves formu veidošanos, Spensers veic it kā mozaikas darbu, — saliek tās no sīkiem jau gataviem elementiem, kuŗi paliek tie, kas viņi ir, tā ka salikto attēlu principiāli katrā brīdī var izjaukt un salikt atkal no jauna, pie kam laika starpbrīdis paliek pilnīgi bez ietekmes. Bet vai tas atbilst īstenībai? Vai mēs nevērojam, ka dzīvības un pat ķīmijas un fizikas procesi nav atkārtojami, nav padarāmi par nebijušiem, vārdu sakot, ka visam, kas notiek, ir noteikts laika virziens, kas ir neapgriežams un kas iezīmē dziļu substancīālu pārmaiņu

reālītātē? Tas nozīmē, ka laiks nav tikai tukša schēma, bet ir reālītāte un tieši pati galvenā, īsti gandrīz vienīgā reālītāte, kas visu konstituē. Šī laika reālītātes aptveršana tad bija arī izšķirīgā Bergsona jaunības intuīcija, kas noteica tālāk visu viņa filozofijas virzienu un padarīja viņu par to, kas tas ir, — ar visām vēlāk izrietošām konsekvencēm. Viņa pirmais darbs, kas iezīmē jaunu laikmetu filozofijā un psiholoģijā, *Pētījums par tiešām apziņas dotībām (Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889)*, tad arī ir pilnīgi šīs intuīcijas noteikts. Te viņš noliek par savu uzdevumu parādīt psihiskās dzīves īpatnības, lai tad darinātu no tām secinājumus gribas brīvības jautājumā. Kā pirmo šādu tās īpatnību viņš atzīmē, ka tā nav mērījama, nav kvantificējama. Visi skaitliskie dati un vispār kvantitātes apzīmējumi te attiecas ne uz pašu psihisko norisi, bet tikai vai nu uz tās cēloņiem, vai uz ķermeniskām norisēm, kas to pavada, vai vispār uz tās praktiskām konsekvencēm. Tā, piem., stiprāka, „lielāka” sāpe ir īsti kvalitatīvi citāda sāpe nekā tā, ko sauc par mazāku. Bet reizē tā ķermenī izstaro uz lielāku skaitu elementu, ierosina vairāk dažādu pretkustību, un tas dod iemeslu attiecināt uz to arī skaitliskus apzīmējumus. Otra izšķirīgā psihiskās dzīves īpatnība ir, ka tā ir pilnīgi padota laikam, ka laiks īsti ir visa tās būtība un reālītāte. Laiku kā šādu iekšēji pārdzīvotu reālītāti Bergsons sauc par ilgšanu (*la durée*). Šo ilgšanu raksturo visu elementu savstarpējā cauraušanās un nemitīga to plūsuma. No vienas puses, pagājušais te nekad nezudis, bet vienmēr paliks kaut kur, vismaz zemapziņā, — no otras, nāks klāt vienmēr kaut kas jauns, vēl nebijis. Neviens moments te nebūs līdzīgs kādam bijušam jau tāpēc vien, ka tas pievienojas klāt šim bijušam, — tas tāpat būs vienmēr vismaz kaut kas vairāk. Mūsu iekšējo dzīvi no šī viedokļa raksturo nemitīga iekšēja jaunradišana. Izejot no šāda istās iekšējās dzīves raksturojuma, Bergsonam nav grūti rādīt, ka determinismu uz mūsu gribu nav iespējams attiecināt. Determinisms iespējams tikai t. s. asociacionisma mācībā, kas dvēseli izprot it kā

saliktu no kādiem negrozīgiem elementiem, kuŗi tad, dažādi stumjoties vai pievelkoties, var ar savām kombinācijām izskaidrot kā visu pagājušo, tā arī atļauj paredzēt nākotni. Bet šādu psihisku atomu nav, tie ir fantazijas produkti, un tāpēc psiholoģijā nav tā iespējams paredzēt nākošo cilvēka rīcību, kā tas iespējams fizikā. Psiholoģijā nav iespējamās tādas precīzas un nošķiramas dotības kā fizikā vai astronomijā. Psihiskā dzīvē viss ir izaudies cits citam cauri, un viss ir nemitīgā plūsmā, tā ka nav iespējams fiksēt nekādus datus, pēc kuŗiem varētu izdarīt kādus aprēķinus. Droši paredzēt svarīgos momentos kāda otra rīcību varētu tikai pilnīgi ar to saplūstot, pilnīgi pārdzīvojot to pašu, ko pārdzīvo viņš, ar visām tām pašām niansēm, jo bieži tās var būt izšķirīgas. Un arī tad šī paredzēšana varētu notikt tikai pašā izšķiršanās brīdī, jo, kamēr kāds iekšējs lēmums nav pārgājis jau darbībā, arī mēs paši iepriekš nekad absolūti droši nevaram zināt, kāds tas būs. Par cik tātad mūsu darbība pilnīgi izriet no mūsu pašu dziļākā „es”, to var saukt par brīvu, jo tad to varmācīgi nenoteic kādi iekšēji vai ārēji „fakti”.

Nākošais lielais darbs *Materija un atmiņa* (*Matière et mémoire*, 1896), veltīts gara un materijas attiecībām. Tas vērsās pret laikmetam tipisko atmiņas tēlu lokalizācijas mācību, kas savā rupjākā veidā apgalvoja, ka atmiņas tēli līdzīgi kādām bildītēm tieši novietoti smadzenēs. Pēc ilgstošām psihopatoloģiskām studijām, kas viņam atļauj iedziļināties visai speciālos pētījumos, viņš var pievērsties it sevišķi t. s. afazijas gadījumiem un mēģina rādīt, ka runas traucējumi šinī slimībā nav izskaidrojami ar to, ka galvas smadzenēs būtu iznīcināti attiecīgie atmiņu tēli, bet vienīgi ar to, ka traucētas zināmu procesu norises, jo atkarībā no bojājumiem pārtraukti sakari starp sensitīviem un motoriskiem centriem. Viņš atzīst, ka psihikai, lai tā pastāvētu, smadzeņu īsti nemaz nevajag, — tās vajadzīgas tikai, lai psihika varētu izpausties darbībā. Smadzenes ir tikai kas līdzīgs telefona centrālei, kas dod savienojumus, t. i. savieno ierosinājumus

no jutekļu puses ar attiecīgiem motoriskiem centriem. Ne smadzenēs, ne nervos nekur nav nekā garīga, tur noris vienīgi tīri fizioloģiski procesi, — gars no miesas būtiski, principiāli neatkarīgs.

Tālākam solim tad vajadzēja būt — vispār gara nozīmes noskaidrošanai dzīvē un dabā. To uzņemas trešais lielākais Bergsona darbs *Radošā evolūcija* (*Evolution créatrice*, 1907). Te vispirms rādīts, cik nepietiekamas ir kā Darvina, tā visu citu evolūcionistu mācības, kas mēģina dzīves attīstību un it īpaši jaunu sugu vai organu attīstību izskaidrot tīri mechanistiskiem līdzekļiem. Raksturīgāko dzīves norišu mehanika izskaidrošana ir tikpat neiespējama, un aiz tiem pašiem iemesliem, kā cilvēka gribas aktu mehanistiska izskaidrošana. Tiešām, organiskā daba tāpat kā apziņa padota reālā laika ilgšanas ietekmei. Tāpat kā apziņā tanī nav izolējamu organu, nav „sastāvdaļu” kā mašīnai, kas būtu demontējami, pārstrādājami un atkal iemontējami. Ja šo patiesību, kas sevišķi šī Bergsona darba iznākšanas laikā bija maz pazīstama, — grūti ieskatīt, tad tas atkarīgs no mūsu saprāta praktiskās, amatnieciskās ievirzes. Tas paradīs darboties ar cietām, konkrētām materiālām lietām, kas radikāli šķirtas cita no citas, izolējamās un pārvietojamās, kā mums patīk. Ar šādu ievirzi saprāts tad arī pieiet visiem uzdevumiem, arī uzdevumam izprast apziņas dzīvi un dzīvo dabu, un tā, neapzinīgi sekodams saviem paradumiem, sakropļo jau pašus problēmu formulējumus, tā ka rezultātā tas vienmēr nonāk pie pilnīgi nepieņemamiem paradoksiem, piem., pie gribas brīvības noliegšanas, pie uzskata par gara rašanos no miesas, pie mehanistiskas evolūcijas izpratnes. Pirmais uzdevums te tad ir sākt apzināties šo saprāta parasto metožu nepielāgotību dzīves problēmu atrisināšanai un nākt pie atziņas, ka vispirms te vajadzīga kāda cita metode. Kā šādu metodi, kas korrigē saprāta vienpusības un deformācijas, Bergsons izvērta intuīciju. Kamēr saprāts tuvojas atziņas priekšmetam no ārienes, no zināma viedokļa, ar tiešu vai netiešu nolūku to izmantot dzīves vajadzībām, tikmēr intuīcija

grib tuvoties ikvienai parādībai no iekšienes, mēģināt izprast to tā, kā tā pati izprot resp. izjūt sevi, bez kāda cita nolūka, kā tikai simpatiski iedziļināties tanī un izprast to. Pilnīgi piepildāma būtu šī tieksme tikai, ja varētu pilnīgi sakrist, iekšēji savienoties ar parādību, ko aplūko, kas gan būs tikai reti iespējams, — varbūt tikai vienīgi attiecībā pret paša dziļāko „es”, kamēr mēs parasti dzīvojam ārpus tā. Bet zināma tuvināšanās tai vienmēr būs iespējama, un arī tādā gadījumā tā spēs izdarīt daudzus svarīgus atklājumus un korigēt dažādus aplamus problēmu uzstādījumus un atrisinājumus. Lietojot šo metodi, Bergsons tad arī savā *Radošā evolūcijā* kritizē visas mechanistiskās dzīvo būtņu evolūcijas teorijas, rādīdams, ka tās aplami izprot dzīvo dabu pēc mehanisma parauga, kamēr tā patiesībā ir līdzīga psihikai. Tā nav izskaidrojama bez kāda iekšēja garīga principa, kas tanī noteic zināmu mērķtiecīgu ievirzi, lai gan šī mērķtiecība nekādā ziņā nav izprotama pēc kādu skaidru aprēķinu parauga.

Nonācis jau *Radošā evolūcijā* pie atzinuma, ka dabas evolūciju vada kāds garīgs princips. Bergsons savā pēdējā darbā *Divi morāles un reliģijas avoti (Les deux sources de la morale et de la religion, 1942.)* grib noskaidrot, kas sakāms par tiem garīgiem principiem, kas vada cilvēku dzīvi. Te vispirms tad rodas jautājums par morāli. Bergsons izšķir tanī divi veidus, divi pakāpes — slēgto un atklāto morāli. Primitīvā morāle, ko noteikusi jau pati daba, vienmēr būs slēgtā morāle, t. i. morāle, kas izveidojusies vairāk vai mazāk šaurā cilvēku sabiedrībā un kuņas uzdevums ir saglabāt šīs šaurās grupas pastāvēšanu. Tās priekšraksti — piem., neslepkavot, nelaupt, nezagt, nemelot u. tml. tāpēc vienmēr attieksies tikai uz tās grupas locekļiem, pie kuņas cilvēks pieder — ārpus tās šie priekšraksti vairs nav obligāti, — kas jau arī vēl tagad bieži spilgti izpaužas kuņas gadījumā. Otra morāle būs tā, ko Bergsons sauc par atklāto, — tā attiecas uz visu cilvēci, pat uz visu dabu. Tā būs mīlestības morāle pret visām dzīvām būtēm. Pie šīs morāles nevar nonākt, pama-

zām paplašinot pirmo. Te nepieciešama paša principa maiņa, un tas var notikt tikai it kā ar lēcieni, atrodot jaunus pamatus. Pirmā morāle vienmēr dibinās egoismā: grupas labums, pie kuņas cilvēks pieder, vienmēr ir arī viņa paša labums, — ar morālu izturēšanos tas tāpat isti dara labu pats sev. Morāles attiecināšana uz visu dzīvo dabu ar šo egoistisko principu vairs nav labi izskaidrojama, te jau vajadzīgs iemīlēt kādu ideālu viņa paša dēļ. Tas parasti notiek tādā veidā, domā Bergsons, ka mūs aizrauj, tieši vai parasti netieši, zināmu izcilu ārkārtīgu personu paraugs, kas laiku pa laikam parādās vēsturē. Tādus paraugus ir devuši, piem., grieķu gudrie, Izraeļa pravieši, kristīgo svētie, budistu mūki u. c. Kāpēc tie spēj aizraut dvēseles ar savu uz visu pasauli vērsto morāli nav vairs izskaidrojams ar kādiem praktiskiem aprēķiniem, bet vienīgi varbūt ar to, ka cilvēks te jūt, ka viņš ar to iekļaujas kādā dziļākā esmes slānī, un tas tad viņā rada prieku un liek tam attiecīgi darboties. Bet ar to mēs tad esam pienākuši tuvu Bergsona reliģijas filozofijai, kuņai tad arī pievēršamies.

2. *Statiskā reliģija*

Reliģijas problēmai Bergsons tuvojas no psiholoģijas un etnoloģijas puses. Līdzīgi kā bieži citos gadījumos, tā viņš dara arī šeit: viņš vispirms uzrāda kādu paradoksu, kas, pēc viņa domām, varētu kā ierosināt pētīšanu, tā arī orientēt to. Viņam šķiet, ka jāduņas acīs, cik daudz absurdu, nejēdzīgu un prātam pretīgu lietu satur daudzi primitīvo reliģiju ticējumi un praktikas. Bieži tās nav nekas cits kā dažādu aplamību mūklājs, — un dīvainais te ir tas, ka tas notiek tieši cilvēku sabiedrībās, kaut gan cilvēks ir vienīgā saprātīgā būte uz šīs planētas. Kamēr nesaprātīgie dzīvnieki ir brīvi no mānīcībām, tikmēr saprātīgais cilvēks šķiet tanīs gandrīz noslāpstam, — vismaz savas attīstības pirmās pakāpēs. Bergsons šo paradoksu grib atrisināt līdzīgā kārtā, kā viņš to jau darījis dažos citos gadījumos, proti, jautājot,

kādam dzīves uzdevumam un kādai eksistences vajadzībai šīs absurdas lietas būtu varējušas kalpot. Tiklīdz jautājumu izteic šādā veidā, tad tūlīt izrādās, ka tās nav nejaušas, bet ir tiešā sakarā ar saprātību.

Tiešām, daba cilvēku ir apbalvojusi ar savu vērtīgāko dāvanu, ar saprātu, kamēr dzīvnieku sugas tā vietā dabūjušas instinktu. Bet, lai cik vērtīga pati par sevi šī dāvana arī būtu, tai tomēr ir savas ļaunās puses. Ar saprātu apbalvotais cilvēks kļūst aprēķināšanas spējīgs un var sākt nodarbināt savas domas tādā virzienā, ka tās var novest pie soļiem, kas ir pretēji dabas nolūkiem. Par šiem dabas nolūkiem mēs te, saprotams, runājam metaforiskā nozīmē, par cik, atkarībā no viņa dabiskās struktūras, zināms izturēšanās un dzīves veids cilvēkam ir sevišķi pielāgots. Šādā nozīmē izprastos dabas nolūkos ietversies tad arī cilvēku sabiedrību izveidošanās un pastāvēšana, kuŗās atsevišķie cilvēki būs cieši iesaistīti un kur no tiem prasīs visu individuālo interešu pakļaušanu kopējām interesēm. Instinkta vadītos dzīvniekos šī pati interešu pakļaušana grupas interesēm notiek gluži mehāniski un tātād bez sarežģījumiem. Ar aprēķinātāju saprātu apbalvotā cilvēkā, tas vairs nav pats par sevi saprotams, — drīzāk otrādi. Šis saprāts varētu ļoti viegli atrast, ka zināmos gadījumos individam būtu izdevīgāk nevis padoties, bet izvairīties no grupas prasībām. Tas tad gan nenovēršami novestu pie vairāk vai mazāk ātras visas sabiedrības iznīkšanas, kas tad gala iznākumā gan būtu saistīta arī ar viskļūmīgākām sekām pašam individam. Bet, lai to paredzētu, būtu vajadzīgs jau kāda utilitārisma filozofa, piem., Džona Stjuarta Milla prāts, t. i. gadu simteņiem ilga kultūra, turpretim primitīvo cilvēku šāda veida apsvērumi nevarētu ietekmēt ne mazākā mērā.

Bet ko daba būtu varējusi darīt pret šāda veida briesmām, pieņemot, ka tāds līdzeklis kā atiešana atpakaļ uz instinktu, un tātād atsacīšanās no brīvības, netiek izlietots? Kā cits ierocis tad, pēc Bergsona domām, atklājas tā cilvēka īpatnējā psihiskā funkcija, ko viņš nosauc par „fabulācijas” funkci-

ju. Bergsons ar to saprot spēju radīt it kā zināmus pieredzes surrogātus (jo tikai kaut kas pieredzei līdzīgs var būt pārlicenošs), zināmus īstenības šķitumus resp. hallucinācijas, kas tad ietekmē arī izturēšanās veidu. Tiešām, primitīvo tautu tā saucamie reliģiskie priekšstati nav nekas cits kā šādas fabulācijas funkcijas produkti, kas te tad arī izpilda savu īsto primitīvo funkciju, turpretim literārā radīšana ir tikai no šejienes atvedināta. Šie priekšstati tad arī vienmēr būs tāda rakstura, ka tie varēs apvaldīt saprāta tieksmes virzienā uz egoismu un nepadošanos vispārīgām interesēm, jo tieši tādām uzdevumam tie jau arī būs tikuši radīti. „Ja bija vajadzīgs atturēt intelektu, kad tas sāka darboties, lai tas nenokļūtu uz slīpuma, kur tas varēja kļūt bīstams kā atsevišķam individam, tā visai sabiedrībai, tad tas varēja notikt tikai ar šķietamu pieredzējumu, ar faktu fantomu palīdzību: tā kā trūka patiesas pieredzes, tad vajadzēja saukt palīgā pieredzes imitāciju. Fikcija, ja iztēles radītais priekšstats ir spilgts un uzmācīgs, varēs ļoti tuvi atdarināt īstu apjautu un tādā kārtā aizturēt vai grozīt rīcību” (*Deux sources*, 113. lpp.). Lai savu domu illūstrētu, Bergsons ņem kādu piemēru no parapsicholoģijas savāktiem materiāliem. „Kāda dāma, tā tiek ziņots, atradusies kādas mājas augšējā stāvā. Lai nokļūtu zemē, tā devās uz kāpņu platformu. Braucamā krēsla durvis, kuņģam vajadzētu būt aizvērtām, bija vaļā. Tā kā šādā stāvoklī tās normāli ir tikai tad, kad krēsls pienācis, tā spēra soli, lai iekāptu tanī. Pēkšņi viņa juta, ka tā tiek atsviesta atpakaļ: kur bijis, kur nē, bija gadījies braucamā krēslā apkalpotājs, kas to stūma atpakaļ uz platformu. Šai brīdī tā tad arī pamodās no savas izklaidības. Pārsteigta viņa konstatēja, ka nav ne apkalpotāja, ne krēsla. Tā mechanisms bija samaitājies, un durvis bija varējušas atvērties tai stāvā, kur tā atradās, kaut gan krēsls bija palicis apakšā. Viņa tātad gandrīz būtu iemetusies tukšumā: brīnumainā hallucinācija tai bija izglābusi dzīvību” (turp., 124., 125. lpp.). Bergsons tad nu šo hallucināciju izskaidro ar „instinktīvās, somnambuliskās personības iejaukšanos,

kas atrodas zem prātam padotās”, citiem vārdiem — ar zēmpziņu, kas nojautusi briesmas. Primitīvo reliģiju priekšstatī tad nu, pēc Bergsona uzskata, nav nekas cits, kā šāda veida sugas pastāvēšanai nepieciešamās hallucinācijas. Ja cilvēks atrastos vēl instinkta vadībā, tad viņš darbotos par labu sūgai līdzīgi kā bite vai skudra, t. i. pilnīgi automatiski, somnambuliski. Bet, tā kā viņš ir apbalvots ar saprātu un tanī pamodusies aprēķināšanas spēja, tad viņš pievērsīsies pats sev un domās par to, kā viņš varētu patīkamāk dzīvot. Tai brīdī tad nu iejauksies viss, cik nu vēl cilvēkā palicis no instinkta, un „radīs illūzorisku apjautu vai vismaz tai tik tuvu un tik iespaidīgu kāda atmiņas tēla atdarinājumu, ka saprāts tiks ietekmēts. No šī pirmā viedokļa reliģija atklājas kā dabas aizstāvēšanās līdzeklis pret saprāta ārdošo spēku” (turp., 127. lpp.). Praktiski pirmatnējos apstākļos reliģijas iedarbība izpaudīsies tādā kārtā, ka tā mēģinās aizkavēt citāda veida rīcību, nekā to prasa paraža, jo pirmatnēji visa morāle nav nekas cits kā paraža. Cik tālu tātad reliģija aizliegs novērsties no tās, tā sakrītīs ar morāli. Vēlāk radīsies izšķirība: kamēr morāle dos ļoti vispārīgus priekšrakstus, kas nepieciešami ikvienai sabiedrībai, kas grib pastāvēt dotos apstākļos, tikmēr reliģija noteiks it sevišķi tos rīcības veidus, kas vajadzīgi šīs īpatnējās sabiedrības saglabāšanai. Augstāk minētais piemērs no parapsīkholoģijas tomēr nav uztverams gluži burtiski, jo pavēlei resp. aizliegumam primitīvās reliģijās nebūt nav jāiziet no kādas personas resp. no dieva. Dievs, kas aizliedz, radīsies tikai vēlāk, sākumā zināmas darbības, zināmi priekšmeti paši ir apbalvoti ar izplūdušu pus fizisku, pus morālu aizlieguma spēju: kā piemērs te varētu derēt tas, ko apzīmē ar polinēziešu vārdu *tabu*.

Bet primitīvās reliģijas funkcija sabiedrības saglabāšanai neizteicas vienīgi šai tiešā veidā. Tā var veicināt sabiedrības pastāvēšanu, arī ierosinādama un vadīdama individuālo aktivitāti, it sevišķi tādā kārtā, ka tā novāc no ceļa šķēršļus uzņēmībai un darba priekam. Viens no lielākiem šķēršļiem dzīvotpriecīgai darbībai varētu būt domas par nāvi, kas

varētu cilvēkus nospiest. Kamēr dzīvnieks nekā nezina par to, ka tas ir nolemts nāvei, cilvēkam līdz ar saprātu ir dota arī droša zināšana par to. Šī zināšana tad nu darbojas pretī dabas kustībai. Kamēr dzīves kustības spars novērš visas citas dzīvās būtnes no nāves priekšstata, cilvēkā šis priekšstats var palēnināt dzīves aktivitāti, un tas ir pretī dabas nolūkiem. Šo šķērslī daba tad pārvar tādā kārtā, ka tā ar fabulācijas palīdzību rada priekšstatu par dzīvi pēc nāves. Ar to intelekta kremšanās tiek neitrālizēta, un viss atkal kārtībā. „No šī otra viedokļa”, saka Bergsons, „relīģija ir dabas aizstāvēšanās līdzeklis pret saprāta priekšstatu par nāves neizbēgamību” (turp., 137. lpp.).

Kādā veidā šo tālākdzīvošanu pēc nāves iedomājas, kādu neprātību uzplaukumu šīs iedomas bieži ierosina, — to aprakstā mums Bergsonam nav jāseko, jo var pieņemt, ka šīs lietas jau ir vairāk vai mazāk pazīstamas no etnografijas. Piezīmēsim tikai, ka Bergsons nedomā, ka primitīvo tautu spilgti hallucinātoriskie priekšstati par šīm lietām varētu dot kādu pamatu negatīvam spriedumam par pašu pēcnāves dzīves principu vispār, — gluži otrādi, viņš to uzlūko par patīcamāku nekā pretējo tezi.

Bet ar šo svarīgo lomu nāves baiļu pārvarēšanā visas reliģijas funkcijas vēl nav izsmeltas. Ja nāve arī ir vissvarīgākais cilvēka dzīves negadījums, tā tomēr padota arī vēl neskaitāmiem citiem. Un atkal tikai ar saprātu apbalvotais cilvēks zin šo savas dzīves apdraudējumu, turpretim dzīvnieks neko nezina par to un tāpēc ir vienmēr drošs par sevi. Cilvēks, it sevišķi primitīvais, tikai ar nožēlojamiem darba rīkiem un ieročiem cīņā pret dabu apbruņotais cilvēks, zin vai vismaz instinktīvi nojauš, ka ikviena viņa uzņēmuma izdošanās ir padota tūkstoš nejaušībām. Viņš nekad nevar būt drošs, ka viņš sasniegs savu mērķi. Ja viņam nelaimējas iegūt spēcīgus sabiedrotus, viņš varētu zaudēt drosmi darboties. Tas tad atkal dod ierosmi, lai sāktu darboties fabulācijas funkcija un piepildītu pasauli ar pārdabīgām būtnēm, kas paceļas pāri dabīgajiem cēloņiem vai stājas to vietā un

var turpināt mūsu dabiski iesāktās darbības, kā viņas grib, un virzīt tās saskaņā ar mūsu vēlējumiem. Reliģiskos priekšstatus, kas rodas tādā kārtā, var tad arī novērtēt līdzīgi agrākiem: „Tie ir dabas aizstāvēšanās līdzekļi pret saprāta veidoto un drosmes atņēmjēju priekšstatu par lielo, neparedzamu gadījumu pilno atstatumu starp kāda uzņēmuma uzsākšanu un gribēto sasniegumu” (146. lpp.).

Par tipisku aplūkotā veida reliģisko priekšstatu izpausmi Bergsons uzlūko maģiju. Viņš to noliek pretstatā zinātnei, par kuŗas elementārāko formu daži to gribētu uzlūkot. Zinātne pievēršas visam tam, ar ko var rīkoties dabiskā resp. mehāniskā veidā uz dabisko zināšanu pamata, kas celts ar novērojumu palīdzību. Bet nu vienmēr atradīsies arī tāda pieredzes pasaules daļa, par kuŗu *homo faber* (cilvēks amatnieks) vairs nejūt varu. „Šai daļai tad”, saka Bergsons, „mēģinās pielāgot nevis fiziskas, bet garīgas metodes. Tā ka nav iespējams iedarboties uz to, mēs ceram, ka tā pati darbosies mūsu labā. Daba tātad te piesūksies ar cilvēcīgu. Bet tikai tik tālu, cik tālu tas ir nepieciešami. Kur mums nav varas, tur mums vajag uzticības. Lai mēs justos labi, ir vajadzīgs, lai notikums, kas mūsu acīs atdalās no reālītes visuma, liktos apgarots ar kādu nolūku. Tāda tiešām arī būs mūsu dabiskā un pirmatnējā pārlicība” (172. lpp.). Šādā virzienā tad arī Bergsons interpretē tādus jēdzienus kā melānēziešu *mana*, irokēzu *orenda* un siu *vakanda*. Tie apzīmē viņa izpratnē to, kas noteic, ka lietas ir paklausīgas izcelšanās darbībām; tie ir spēki, kas no savas psihiskās izcelšanās ir paglabājuši tikai vienu vienīgu īpašību, proti — to, ka tie nav tīri mehāniski un padodas mūsu vēlējumiem, liecas mūsu gribas priekšā. Maģija tātad ir cilvēkam iedzimta, tā tikai izteic ārējiem līdzekļiem to vēlēšanos, ar kuŗu sirds ir pilna. „Maģija tātad mums šķiet”, saka Bergsons, „novedama uz divi elementiem: uz vēlēšanos iedarboties uz visu, pat uz to, kas nav sasniedzams, un uz ideju, ka lietas ir piesātinātas vai var tikt piesātinātas ar to, ko mēs sauktu par cilvēcīgu fluīdu” (178. lpp.).

Pretstatā Levi-Brīlam (Levy-Bruhl) un citiem pētniekiem Bergsons atmet hipotēzi par primitīvo cilvēku „preloģisko” domāšanas veidu. Viņš atzīst, ka primitīvais cilvēks spriež tikpat loģiski kā mēs, tikai viņa iepriekšējie pieņēmumi, viņa premises, kuŗas tas veidojis uz savu ļoti ierobežoto zināšanu pamata, ir gluži citas. No otras puses, Bergsons konstatē, ka arī pie kultūras cilvēkiem vēl var atrast dažas pirmatnējo cilvēku tieksmes un tā, starp citu, tieksmi piedēvēt notikumiem un lietām zināmu psihiku. Šai sakarā viņš atstāsta bez dažiem saviem personīgiem piedzīvojumiem slavenā amerikāņu psihologa un filozofa Viljema Džemsa pārdzīvojumus kādas lielas zemestrīces gadījumā Kalifornijā. Šo zemestrīci kā Džemss, tā citi, kas to pārdzīvojuši, gluži instinktīvi stādījušies sev priekšā kā kaut ko jau pazīstamu un ar apziņu apbalvotu, kas, piem., „ieņēmusi sev galvā nopostīt” u. tml. Šāds priekšstatīšanas veids uzlūkojams par dabisku un derīgu, jo tas samazina baiļu paralizējošo ietekmi. Tas dod notikumam, kas rada bailes, vienību un individuālītāti, kas varbūt ir ļauna vai naidīga, bet kas tomēr padara notikumu it kā par mums tuvu, vismaz saprotamu būtnei, kuŗai ir kaut kas sabiedrisks un cilvēcisks, kamēr sajūta par nonākšanu pilnīgi mehānisku, necilvēcīgu spēku varā būtu cilvēkam gluži nepanesama un stindzinātu to.

Bet nu, saprotams, šiem priekšstatiem pamatos esošais uzskats, proti, ka dabā viscaur ir klāt kāds cilvēkam līdzīgs iedarbīgs spēks — un tautu ticējumi, īstā nozīmē, pie tā arī gadījumu vairumā palikuši — ir tikai pirmā pakāpe reliģiju attīstībā. Fabulācijas funkcija, izraugoties sev par tematu šos ticējumus, veido tos tālāk un rada vispirms neskaitāmas zemāk stāvošas dievības, piem., dažādus „garus”, lai tad pamazām paceltos līdz vienmēr cēlākiem dieviem. No otras puses, pirmatnējā ticība varēja kļūt arī saturā nabadzīgāka un reizē materiālistiskāka, tā ka no dabā viscauri jūtamiem nolūkiem, no cilvēciskā fluida palika pāri tikai fiziski iedarbīgais, ko gadījumā varēja mēģināt pat ar varu noskaņot vajadzīgā virzienā. Pēc dažu pētnieku domām tas,

ko melanēzieši sauc par *mana*, ir tieši šāda veida priekšstats — pilnīgi pietiekošs nevien maģisko praktiku attīstībai, bet pat lai tās nezāļveidīgi visu pārmaātu. Tomēr nav šaubu, ka reliģijas pakāpeniskā pacelšanās līdz dieviem ar vienmēr noteiktākām personībām, ar vienmēr noteiktāk izveidotām savstarpējām attiecībām un ar tendenci saplūst vienā dievībā, ir viens no izšķirīgākiem cilvēces soļiem kultūras virzienā. Tiešām, no fabulācijas spējas, kas no ticības gariem izveidoja ticību dieviem, atkarībā no ierosmēm, kas nāca vēl arī no citiem avotiem, radās mītoloģija, no kuņas savukārt izauga atkal literatūra, māksla un dažādi institūti, vārdu sakot, visas antīkās civilizācijas būtiskākās sastāvdaļas. Turpretim tieši reliģiskā satura ziņā antīkais politeisms neiezīmē nekā principiāli jauna; tas, tāpat kā viss līdz šim aplūkotais, pieder pie statiskās reliģijas formām. Tas nozīmē, ka tas, līdzīgi visām citām šīs reliģijas formām, ir piesaistījies pie zināmiem dzīves attīstības procesa sasniegumiem un grib garantēt tikai šo sasniegumu saglabāšanu, — nostādamies ar to pretstatā dinamiskai reliģijai, kas saistās un iet vienā virzienā ar pašu radošo dzīves evolūciju. Politeisms nav īsti nekas cits, kā variācija par divkāršo elementārā animisma un maģijas tematu, starpforma starp tiešām pirmatnējo zemintellektuālo reliģisko priekšstatu par „iedarbīgo klātieni” (*présence efficace*), kuņam arī ticība gariem stāv visai tuvu, un pārintellektuālo dinamisko reliģiju. Tikai šie divi pretstatā esošie galējie reliģijas veidi ir būtiski un tīri, un starp tiem nav pakāpeniskas pārejas, bet ir jādara lēcieni. Tiešām, pirmais no tiem bija radies, lai novērstu briesmas, ko varētu radīt saprāta darbība. Tas bija pielāgots uzdevumam saglabāt un likt pastāvēt tālāk nepārgrozītā veidā cilvēku sugai, ko bija radījusi dzīves attīstības procesa apstāšanās zināmā brīdī. Otrs, dinamiskās reliģijas veids turpretim nozīmē pūles, ko uzņemas zināmi cilvēki, bet kuņas tie varēja arī neuzņemties, lai atraisītos no mīņšanās uz vietas un lai atkal ieslēgtos attīstības gaitā un turpinātu to.

3. *Dinamiskā reliģija*

Tāpēc, lai cik asprātīgi un nozīmīgi arī būtu iztirzājumi, ko Bergsons veltī politeiskai reliģijai, mēs tomēr pie tiem neapstāsimies, jo tie nesniedz nekā principiāli jauna, bet pievērsīsimies tieši šai dinamiskai reliģijai. Vispirms atzīmēsim, ka tā var veikt to pašu vitālo uzdevumu kā statiskā reliģija, proti, izlīdzināt iespējamo deficītu piesaistībā pie dzīves, kas var rasties ar saprātu apbalvotā būtē, — tikai tā darīs to citādā veidā nekā statiskā reliģija. „Kāpēc gan”, jautā Bergsons, „cilvēks nevarētu atkal iegūt uzticību dzīvei, kuŗas tam trūkst, vai ko refleksija viņam ir satricinājusi, tādā veidā, ka viņš meklē jaunu sparū dzīvei, atejot atpakaļ virzienā, no kuŗa šis spars ir nācis? Ar saprātu viņš gan to nevarētu izdarīt, vismaz ne ar saprātu vienu pašu . . . Bet mēs zinām, ka apkārt ap saprātu ir palikusi intuīcijas apmale, nenoteikta un gaistoša. Vai nebūtu iespējams padarīt šo apmali noteiktāku, spēcīgāku un, it sevišķi, likt tai saistīties ar darbību? . . .

Dvēsele, kas būtu šādas piepūles spējīga un cienīga, pat nejautātu sev, vai princips, ar kuŗu tā tagad nonāk sakarā, ir visu lietu transcendentālais cēlonis vai tikai tā pilnvarotais zemes virsū. Tai pietiks just, ka viņai, kas nezaudē savu personību, izplūst cauri būte, kas spēj bezgalīgi vairāk nekā viņa, līdzīgi kā dzelzij izplūst cauri uguns un liek tai sarkani kvēlot. Tās saistības pie dzīves tad turpmāk pastāvēs tās neatdalāmībā no šī principa, būs prieks priekā, mīlestība pret to, kas ir tikai mīlestība. Sabiedrībai tā veltīsies vēl bez tam, bet šī sabiedrība tagad būs visa cilvēce, kas tiek mīlēta mīlestībā pret to, kas ir tās princips. Dzīves drosme, ko cilvēkam deva statiskā reliģija, līdz ar to būtu pārveidota un apskaidrota: vairs nekādu rūpju par nākotni, vairs nekādas bažīgas atskatīšanās uz sevi pašu: šis rūpju priekšmets materiālā ziņā to nebūtu vērts, bet garīgā ziņā tam būtu par daudz augsta nozīme. Piesaistīšanos pie dzīves vispār tagad veido atraisīšanās no katras atsevišķas lietas” (224.—255. lpp.).

Šī dinamiskās reliģijas pozīcija, kas dod cilvēkam to pašu, patiesībā daudz lielāku nodrošinājumu pret visām dzīves likstām, jo tā noenkuro to visdziļākā esmes slānī, attaisno, pēc Bergsona domām, ka to kā veidu piesaista tai pašai sugai, pie kuņas pieder arī statiskā reliģija. Šo pozīciju tas sauc par mistiko vai arī vienkārši par mistiku. Ar to, tās vispilnīgākā veidā, viņš saprot saskarsmi un līdz ar to daļveidīgu saplūšanu ar dzīves radošo piepūli. „Šī piepūle ir no Dieva, ja tā nav Dievs pats. Lielais mistiķis tātad būtu individuālitāte, kas iet pāri robežām, ko sugai nozīmējusi tās saistība ar materiju, un kas līdz ar to turpina un virza tālāk dievišķīgo akciju” (233. lpp.). Bet ar to Bergsons tad arī atzīst, ka mistika tās vispilnīgākā veidā ir nesalīdzināmi retāk sastopama nekā iepriekš pārrunātā reliģijas forma. Tas arī sprotams, jo, ja visi cilvēki, ja pat tikai daudzi cilvēki varētu uzkāpt tik augstu kā par izņēmuma cilvēku uzlūkojamais mistiķis, tad daba nebūtu apstājusies pie cilvēka, jo patiesībā mistiķis, saka Bergsons, ir vairāk nekā cilvēks (226. lpp.).

Bet kāds pamats tad uzlūkot mistiku par kādu otru reliģijas formu, kas varētu kļūt nozīmīga cilvēcei visumā? Pamats te vispirms tāds, ka, ja arī vairums cilvēku nespēj pilnīgi līdz tai pacelties, tomēr viņu dvēselēs atrodas kaut kas, kas dod atbalsi tai, — un ar to jau bieži pietiek, lai tās burvība varētu iedarboties. Tie, kas, kaut arī no tālienes, ir liekušies mistiskā vēstījuma priekšā, jo ir jutuši savā dziļumā vāju atbalsi tam, tie nepaliks arī pilnīgi nejūtīgi pret to, ko tā sludina. Lai arī cik nepilnīgi pārdzīvota un saprasta, istā lielā mistika ar savu ietekmi tomēr apskaidro un padziļina arī statisko reliģiju. Mistikas apdvesta, tā izturēsies tā, „it kā tā būtu meklējusi saskarsmi ar dabas dziļāko principu un zināmā mērā arī to atradusi, kas tad izpaudīsies kā gluži cita veida saistīšanās pie dzīves, kā apskaidrota uzticība... Tādā kārtā izveidojusies jauktā reliģija izpaudīsies senās reliģijas jaunā orientācijā, proti, vairāk vai mazāk izteiktā antiķā, fabulācijas spējas radītā dieva tieksmē pārveidoties tādā dievā, kas patiesi atklājas un kas ar savu klātieni apgaismo un

iesilda izcilus garus. Tādā kārtā rodas šķietamas pārejas un it kā vienīgi pakāpes atšķirības starp divi lietām, kas pēc savas dabas ir būtiski dažādas un kuņām, tā likās pirmajā brīdī, nevajadzētu saukties tai pašā vārdā” (227. lpp.).

Šis jauktās formas var atrast reliģijas vēsturē jau kopš seniem laikiem. Grieķu mītoloģija, it sevišķi tā, ko sniedz Homērs, ir bez šaubām gluži statiskas reliģijas izpausme. Arī vairumam tā saucamo misteriju nav pie grieķiem nekā mistiska. Tomēr, ja ievēro uzsvāru, kas dažās t. s. orfiskās misterijās likts uz zināmiem ekstatiskiem stāvokļiem, tad var pieņemt, ka jau šeit zināmos gadījumos ir notikusi iešana pāri statisko mācību aprobežotībai un ir izskanējis aicinājums stāties tiešā saskarē ar kādu irracionālu reālītāti. Te tā tad var jau saskatīt dažus soļus mistikas virzienā. Ka grieķiem šis virziens nebija gluži svešs, to apstiprina arī grieķu filozofija, kas, kaut gan visumā bija racionālistiska, tomēr nebija tikai tāda. Tai bija gan jau pašā sākumā kāds irracionāls avots (orfisms, pitagorisms), gan arī savā noslēgumā ar Plotinu tā ieklūda misticismā. Tomēr Plotina mistika palika nepilnīga. Viņš runā gan par kontemplatīvu ekstazi, tomēr viņš nenonāca līdz tam punktam, kur skatīšana pāriet darbībā un kur cilvēcīga griba saplūst ar dievišķīgo, — viņam skatīšana palika darbības pavājinājums.

Tikpat nepilnīga ir palikusi arī indiešu mistika. Jogas mācība to saturēja tikai skicējuma veidā, un tā bija vēl par daudz pievērsta materiālītātei. Budismā, bez šaubām, svarīgākais bija galīgā atklāsme, kas gāja pāri kā prātam, tā vārdam. Tomēr arī tā nav pilnīga mistika, jo tad tā būtu darbība, radīšana, mīlestība, — budisms turpretim nav ticējis cilvēciskas darbības sekmībai. Dedzīga, darbīga mistika nevarēja Indijā rasties, jo indietis jutās dabas vajāts, pārmērīgi izjuta cilvēka vājību, un ikviens mēģinājums cīnīties pret dabu tam likās veltīgs. Tiešām, ko lai dara, ja ik pa laiku neizbēgamas neražas notiesā miljonus nelaimīgu cilvēku uz bada nāvi? Šis pesimisms tad arī aizkavēja Indiju novest

savu misticismu līdz galam, jo pilnīgais misticisms ir darbība.

Tā jāatzīst, ka pilnīga mistika bija lielo kristīgo mistiķu darbs, jo tie nepalika pie pasīvas kontemplācijas vai pat pie dzīves nolieguma. Koncentrējoties sevī, lai sasprindzinātos gluži jauna veida piepūlei, tie ir ļāvuši milzīgai dzīves strāvai sagrābt sevi, un no viņu kāpinātās vitālītātes izraisījās gluži ārkārtīga enerģija, drosme, projektēšanas un piepildīšanas spēks, — padomāsim tikai par tādām personībām kā apustulis Pāvils, Sv. Terēze, Sv. Katrīna no Sienas, Sv. Francisks, Žanna d'Arka u. c.

Ir gan zināms, ka dažreiz mēģina mistiķus izsludināt par slimiem. Pret to jānorāda, ka lielie mistiķi uzrāda tieši visas garīgās veselības, jā, pat sevišķi stipras garīgas veselības pazīmes: prieku darboties, spēju vienmēr par jaunu pielāgoties apstākļiem, stingrību apvienotu ar lokanību, pravietisku iespējamā un neiespējamā izšķiršanu, vienkāršības garu, kas pārvar visus sarežģījumus, vārdu sakot, pilnā nozīmē īstu augstāka veida veselīgu cilvēka prātu. Ir jau gan iespējams arī mistisks neprāts, bet no tā nedrīkst secināt, ka mistika ir neprāts. Kas attiecas uz anormālajiem ekstazes, viziju un aizgrābtības stāvokļiem, tad tie tiešām reizēm var būt arī hallucinācijas, un tāpēc tad lielie mistiķi brīdināja savus skolniekus no šīm parādībām un piedēvēja arī savām vizijām tikai sekundāru nozīmi. Tām vajadzētu tikt pāri un tāpat arī atstāt aiz sevis aizgrābtības stāvokļus un ekstazes, lai nonāktu pie mērķa, proti, pie cilvēciskās un dievišķās gribas sakušanas. Nav jābrīnās, ja misticismu reizēm pavada nervozi traucējumi, — tos sastop jau arī pie citiem ģenija veidiem. Viss tas ir tikai blakus parādības un izteic tikai, ka dvēselē noticis apvērsums, sistēmatisks pārkārtojums, lai sasniegtu augstāka veida līdzsvaru.

„Satricināta savos dziļumos no straumes, kas to aizraus,” saka Bergsons, „dvēsele pārstāj griezties pati ap sevi un tā izbēgt uz mirkli likumam, kas grib, lai, it kā aplī griežoties, suga un indivīds savstarpēji noteic viens otru. Tā apstājas,

it kā klausītos kādā balsī, kas to sauc. Tad tā ļauj nest sevi taisni uz priekšu. Viņa tieši neapjauž spēku, kas to nes, bet viņa jūt tā nedefinjamo klātieni, vai uzmin to, cauri simboliskai vizijai. Tad nāk prieka bezgalība, ekstaze, kas to ierauj aizgrābtībā, par kuŗu tā nav noteicēja: Dievs ir klāt, un tā ir viņā. Vairs nav mīklu. Problēmas izzūd, neskaidrības izgaist; tā ir apskaidrošanās. Bet uz cik ilgu laiku? Nezināmais nemiers, kas plivinās pāri ekstazei, nolaižas zemāk un piesaistās tai kā ēna. Tā jau pietiktu, pat bez pārdzīvojumiem, kas sekos, lai atšķirtu *īsto*, patieso misticismu no tā, kas priekš tam bija tikai viņa iepriekš aptverta atdarināšana vai sagaidīšana. Tas rāda, ka lielā mistiķa dvēsele neapstājas pie ekstazes kā pie ceļojuma noslēguma. Apstāšanās gan, ja grib, te ir, bet līdzīga kā kādā stacijā, kur mašīna paliek, zem spiediena, kamēr kustība izpaužas iekšējā drebēšanā uz vietas, gaidot jaunu traukšanos uz priekšu. Teiksim precīzāk: vienotība ar Dievu, ja arī tā būtu šaura, var būt galīga tikai, ja tā ir pilnīga. Vairs, bez šaubām, nav nekāda atstatuma starp domu un domas priekšmetu, jo problēmas, kas mērija vai pat radīja šo atstatumu, ir sabrukušas. Vairs nav nekādas asas šķirtības starp to, kas mīl, un kas tiek mīlēts: Dievs ir klāt, un prieks ir bez robežām. Bet, ja dvēsele arī ar savām domām un jūtām iegrīms Dievā, kaut kas no tās tomēr paliek ārpusē; tā ir griba: dvēseles darbība, ja tā darbotos, nāktu vienkārši no šīs gribas. Dvēseles dzīve tātad vēl nav dievišķa. Viņa to zin; tā jūt neskaidru nemieru, un šis nemiers mierā ir raksturīgs tam, ko mēs saucam par pilnīgo misticismu: tas izteic, ka ieskrējiens ir uzsākts, lai ietu tālāk, ka ekstaze ir gan skārusi redzēšanas un jušanas spēju, bet ka ir vēl arī gribēšana un arī tā ir jāievieto Dievā pašā. Kad šī nemiera sajūta pieaug tik tālu, ka pārņem visu, ekstaze atslābst, dvēsele atrod sevi vienu un reizēm izsamist par to. Pieradusi kādu laiku pie žilbinošas gaismas, viņa vairs nekā neizšķīr ēnā. Viņa neapzinās dziļo darbu, kas apslēpti notiek tanī. Viņa jūt, ka tā ir daudz zaudējusi, bet tā nezina vēl, ka tas ir noticis, lai tā iegūtu visu. Šī ir tā, tumšā

nakts', par ko ir runājuši lieli mistiķi un kas, varbūt, ir vizīmīgākā, katrā ziņā atziņām visbagātākā īpatnība kristīgā misticismā. Lielā misticisma galīgā fāze gatavojas. Nav iespējams analizēt šo pēdējo sagatavošanos; paši mistiķi ir tik tikko aptvēruši tās mehanismu... Mistiskā dvēsele izmet no savas substances visu, kas nav pietiekami tīrs, pietiekami stiprs un smalks, lai Dievs to izlietotu. Viņa jūta Dievu jau esam klāt, viņa jau domāja aptvefām to simboliskās vizijās, viņa jau vienojās ar to ekstāzē; bet viss tas nebija nekas ilgstošs, jo bija tikai kontemplācija: darbība veda dvēseli atkal atpakaļ pie viņas pašas un tādā kārtā raisīja to no Dieva. Tagad tas ir Dievs, kas darbojas caur viņu un viņā: vienība ir pilnīga un tātad galīga... Tas tagad dvēselei nozīmē dzīvības pārpilnību. Tā ir milzīga traukšanās uz priekšu. Tas ir neapturams ieskrējienis, kas to sviež vismilzīgākos pasākumos. Rāma visu spēju pacilātība panāk, ka viņa visu redz lieli un, lai cik vāja tā būtu, visu piepilda spēcīgi. It sevišķi, tā redz vienkārši, un tā ir šī vienkāršība, kas pārsteidz kā viņas vārdos, tā rīcībā, un tā to vada cauri visām kontemplācijām, kuņas viņa, šķiet, nemaz nemana. Iedzimta zināšana vai, drīzāk, iegūta nevainība, liek tai uz reizi aptvert vajadzīgo rīcību, izšķirīgo soli, vārdu, kas padara visus klusus. Piepūle tomēr paliek nepieciešama un tāpat izturība un neatlaidība. Bet tās nāk pašas no sevis, tās uzplaukst spontāni dvēselē, kas reizē darbojas pati un ir 'darbināta', kuņas brīvība sakrīt ar dievišķo aktivitāti. Viss tas nozīmē milzīgu enerģijas patēriņu, bet šī enerģija rodas, tiklīdz tā ir vajadzīga, jo vitalitātes pārpilnība, ko tā prasa, plūst no tā paša avota, no kuņa nāk dzīvība pati. Tagad vizijas ir tālu: dzīvība nevar parādīties dvēselei no ārpuses, jo tā jau iekšienē ar to pilna. Nekas vairs, šķiet, būtiski nešķir šādu cilvēku no citiem cilvēkiem, starp kuņiem tas kustas. Viņš viens pats tikai apzinās pārmaiņas, kas to paceļ *adjutores Dei* (Dieva palīgu) pakāpē, saņēmējos attiecībā pret Dievu, devējos attiecībā pret cilvēkiem" (243.—246. lpp.).

Un viņš tad arī būs šāds devējs. „Viņš ir jutis plūstam sevī patiesību no tās avota kā darbīgu spēku. Nekas viņu nevarēs aizkavēt izplatīt to tālāk, līdzīgi saulei, kas lej savu gaismu uz pasauli. Bet viņš nedarīs to tikai ar runām. Jo mīlestība, kas to dedzina, nav vairs vienkārši cilvēka mīlestība pret cilvēku, bet ir Dieva mīlestība pret visiem cilvēkiem. Cauri Dievam viņš mīl visu cilvēci ar dievišķīgu mīlestību . . . Šī mīlestība nav saucama ne par jūtu, ne par prāta izpausmi. Kā jūtas, tā prāts gan ietvežas tanī, bet tā ir daudz kas vairāk, jo tā ir viņa, kas ir kā jūtu, tā prāta, tā visu lietu pamatā. Sakrītot ar Dieva mīlestību uz savu darbu, ar mīlestību, kas visu ir veikusi, tā atklātu tam, kas mācētu to taujāt, radīšanas mīklu. Tās būtība īsti ir vairāk metafiziska nekā morāla rakstura. Tā gribētu ar Dieva palīgu palīdzību novest līdz galam cilvēka sugas radīšanu un veidot cilvēci par to, kas tā būtu bijusi tūlīn, ja tā būtu varējusi galīgi izveidoties bez paša cilvēka līdzdalības” (247.—248. lpp.). Mistiskā mīlestība tāpat norāda uz dzīves radošā spēka traukšanās virzienu; tā īsti ir pats šis radošais spēks un tā spars, un izredzēti cilvēki gribētu likt tam atkal par jaunu iepļūst cilvēcē.

Vai tas ir iespējams? Vai cilvēci visumā var pacelt augstākā pakāpē? Lielais šķērslis ir tas, ka cilvēce ir dzīvnieku suga, kuņas locekļiem, lai tie varētu pastāvēt, ir jācīnās savā starpā. Ir tikai divi metodes, kā pārvarēt šo šķērslī. Viena būtu — intensificēt saprāta darbību, izgudrot vienmēr pilnīgākus darba rīkus resp. mašīnas, — līdz tādā kārtā beidzot cilvēci varētu atbrīvot no verdzības dabai un līdz ar to no vajadzības cīnīties savā starpā. Otra metode būtu — iepludināt mistisko sparu vispirms tikai nelielās izlasītās cilvēku grupās, lai tādā kārtā sagaidītu ārējo dzīves apstākļu pārmaiņu, un tikai tad, kad laiks pienācis, sākt darboties, lai garīgi celtu visu cilvēci.

Šai pēdējai metodei tad arī sekoja lielie kristīgie mistiķi. Lai darītu to, ko vienīgi varēja darīt dotos apstākļos, viņi izlietoja visu savu milzīgo enerģiju galvenā kārtā, lai dībi-

nātu klosterus un reliģiskus ordeņus, kuŗu uzdevums bija, no vienas puses, pēc iespējas tīri saglabāt mistikas patiesības, no otras puses — pamazām darīt to pieejamu arī visai cilvēcei. Šis pēdējais uzdevums mistiķiem tika ar to atvieglots, ka cilvēce ap tiem bija jau zināmā mērā sagatavota parastās reliģijas mācības ietekmē. Tāpēc tad arī pirmā brīdī var likties, ka viņu galvenā loma ir bijusi būt vienkārši ticības padziļinātājiem. Patiesībā tomēr lielais mistiķis tiecas ar savu personīgo piemēru pārveidot cilvēci pašos pamatos.

Viens no līdzekļiem panākt šādu pārveidošanos varētu būt — dot dziļāku noskaidrojumu Dieva eksistencei un dabai. Bet kādas lietas eksistence var tikai tā tikt pierādīta, ka tā kļūst par kādas faktiskas vai vismaz iespējamās pieredzes priekšmetu. Nu, mistika tiešām arī apgalvo, ka tai ir Dieva pieredze, un ar to tā tad arī varētu dot vienīgo pilnīgi izšķirīgo viņa eksistences pierādījumu. Bet ir jau arī zināms, ka pret šo apgalvojumu ir izteikti dažādi iebildumi. Iebildumi, kas katru mistiķi mēģināja padarīt par prātā sajukušu un katru mistiku par patoloģisku stāvokli, — ir jau tikusi noraidīti. Bet ir jau vēl vesela rinda citu iebildumu. Tā, piem., aizrāda, ka t. s. mistiskā pieredze, ja tāda vispār ir, katrā ziņā ir izņēmuma parādība un pilnīgi nekontrolējama. Neviens to nevar pārbaudīt, un tāpēc tā nav pielīdzināma zinātniskai pieredzei un nevar arī nekādas problēmas atrisināt. Tā tomēr gluži nav: ir jau zinātniskas pieredzes, piem., zināmi ģeografiski konstatējumi, kas dažreiz balstās tieši viena paša pētnieka vai ceļotāja ziņojumā. Ja pret to aizrādītu, ka šos zinātniskos konstatējumus vismaz *de jure* var pārbaudīt arī citi, tad to pašu var teikt arī par mistisko ceļu: *de jure* arī citi var mistiķa ceļojumu atkārtot, un to, kas to var arī faktiski, nebūs skaitā mazāk kā to, kam būtu Stenlija drosmē un enerģija, lai ietu meklēt Livingstonu. Un tad vēl jāievēro, ka bez tām dvēselēm, kas ir izgājušas mistisko ceļu līdz galam, ir vēl daudz lielāks skaits to, kas ir nogājušas vai būtu varējušas noiet vismaz vienu daļu no tā, un vēl vairāk to, kuŗās vēstījums par šīm pieredzēm rada

vismaz atbalsi. Bez šaubām, būs arī cilvēki, kas būs pilnīgi noslēgti mistiskai pieredzei, — bet ir jau arī daudzi, kuņiem mūzika ir tikai troksnis.

Ja nu mēs atstājam pie malas šos principiālos iebildumus un apskatāmies pēc argumentiem, kas atļautu apstiprināt vismaz mistiskās pieredzes atklājumu patīcamību, tad vajadzētu aizrādīt uz mistiķu saskaņu savā starpā. Noietā ceļā un sniegtā beigu stāvokļa aprakstā mēs bieži atrodam pie viņiem tos pašus izteicienus un tāpat līdzīgus vai tos pašus tēlainos priekšstatus un salīdzinājumus, kaut gan tie parasti viens otru nav pazinuši. Un, ja arī viena otra līdzība pie kristīgiem mistiķiem būtu izskaidrojama ar tradīcijas un mācības kopību, tad tomēr precīzāks pētījums atklāj dziļāku saskaņu, kas izskaidrojama tikai ar intuícijas identitāti, bet tā atkal visvieglāk ar tās būtes patiesu eksistenci, ko šai intuícijā pārdzīvo. Šāds secinājums būtu vēl vairāk pamatots tādos gadījumos, kur ir saskaņa starp mistiķiem, kas ir pieredējuši dažādām kultūrām un dažādiem laikmetiem.

Bergsons tomēr atzīst, ka mistiskā pieredze, aplūkota tikai pati par sevi, nevar vēl dot filozofam galīgu drošību. Viņam būtu vēl iepriekš kādā citā ceļā jāspēj konstatēt, ka tāda vai līdzīga privilēģēta atziņa kā mistiskā pieredze vispār principiāli iespējama. Te tad nu Bergsons domā, ka viņš ar savu mācību par intuíciju kā par paplašinātu un apzinātības gaismā paceltu instinktu ir devis pierādījumu par šādas pieredzes principiālu iespējamību. Tiešām, cilvēkam jau no dabas doto vājo intuícijas spēju raksturoja tas, „ka tā bija vērsta uz iekšu; un, ja pēc pirmās tās intensifikācijas mums kļuva iespējams aptvert mūsu iekšējās dzīves kontinuitāti un ja arī vairums no mums negāja tālāk, tad vēl stiprāka tās intensifikācija varētu mūs novest pie mūsu esmes saknēm un caur tām līdz pat vispārīgām dzīves principam. Vai mistiskai dvēselei nav tieši šī priekšrocība?” (265. lpp.). Mistiskā pieredze tātad nav nekas cits kā intuitīvā skatījuma augstākā pakāpe un tā vainagojums, un, cik tālu intuícijas pastāvēšanu vispār var uzlūkot par vairāk vai mazāk neapšaubāmu,

tā izstaro atkal kaut ko no savas objektīvitatēs arī uz mistisko pieredzi.

Bet tad šī mistiskā pieredze var atkal no savas puses sniegt filozofijai vislielāko atbalstu tās centienos pēc absolūti pilnīgas atziņas, jo galu galā, saka Bergsons, „nav cita atziņas avota kā pieredze.” Ja vispār no kaut kurienes iegūstams kāds noskaidrojums par Dieva dabu, tad tas var nākt tikai no mistiskās pieredzes puses. Ne mazākais no tās nopelniem būs jau tas, ka tā nobīdīs pie malas dažu labu mākslīgi sagudrotu problēmu. Mistiķis redzēs tikai esošo, nevis neesošo, jo vispār var redzēt tikai to, kas ir, nevis to, kā nav, resp. tukšumu. Tāpēc viņš tad arī vienkārši noraidīs visas problēmas, kas saistās ar „nekā” priekšstatu, ar jautājumu, kāpēc vispār kaut kas ir un kāpēc tā vietā nav „nekas”, jo viņam „nekas” ir absurds, nereālizējams priekšstats, fatamorgāna, zināma iekšēja hallucinācija. Tāpat mistiķis neinteresēsies par Dieva „metafiziskiem” atribūtiem, jo tie patiesībā pastāv no tīrām negācijām, un ar tām mistiķis neko nevar iesākt, jo viņš tiecas aptvert, kas ir Dievs, — tam nav nekādas redzēšanas par to, kas Dievs nav.

Bet ko mums māca mistiķis par to, kas ir Dievs? Ja mistiku gribētu novest uz vienu formulu, tad tas nebūtu sevišķi grūti izdarāms. „Dievs ir mīlestība, un viņš ir mīlestības priekšmets: tas ir viss mistikas sasniegums. Par šo divkāršo mīlestību mistiķis nekad nevar beigt runāt. Viņa apraksts nekad nevar tikt nobeigts, jo aprakstāmais nav izteicams. Bet vienu lietu tas pasaka pavisam skaidri: dievišķīgā mīlestība nav kaut kas, kas piemīt Dievam, bet ir Dievs pats. Pie šī norādījuma tad arī turēsies filozofs, kas uzlūkos Dievu par personu, bet kas tomēr negrib krist rupjā antropomorfismā. Viņš, piemēram, domās par entuziasmu, kas var pārņemt visu dvēseli, sadedzināt visu, kas tanī, un tad ieņemt tā vietu. Persona tad sakļaujas ar šo emociju; tomēr tā nekad tik lielā mērā nav bijusi viņa pati: tā ir pavienkāršota, vienota, intensificēta... Šāda veida emocija,

bez šaubām, līdzinās, kaut arī tikai no tāienes, tai augstai mīlestībai, kas mistiķim izteic Dieva būtību” (268. lpp.).

„Vai šai mīlestībai ir kāds priekšmets? Ievērosim, ka augstāka veida emocijai pietiek ar sevi. Tā, piem., kāds cēls mūzikas darbs izteic, pieņemsim, mīlestību. Cita mūzika būs cita mīlestība. Te būs divi dažādas jūtu atmosfairas, divi dažādas smaržas, un abos gadījumos mīlestību raksturos tās iekšējā būtība, ne tās priekšmets. Tomēr, bez šaubām, ir grūti iedomāties darbīgu mīlestību, kas nebūtu ne uz ko vērsta. Tiešām, visi mistiķi vienprātīgi apliecina, ka mēs esam Dievam vajadzīgi, tāpat kā mums vajadzīgs Dievs. Kāpēc gan mēs būtu viņam vajadzīgi, ja ne tāpēc, lai mūs mīlētu? Tāds tiešām arī būs filozofa slēdziens, kas turas pie mistiskās pieredzes. Radīšana viņam liksies esam Dieva pasākums, lai radītu radītājus, lai sev pievienotu savas mīlestības cienīgas būtes” (270. lpp.).

„Šādā gadījumā nekas nekavē filozofu novest līdz galam ideju, ko viņam suģestē mistiķis, proti — ideju, ka pasaule nav nekas cits, kā redzama un taustāma izpausme mīlestībai un vajadzībai mīlēt, ar visām sekām, ko prasa šāda radoša emocija, proti, ar dzīvo būšu parādīšanos, kuŗās šīs jūtas atrod savu papildinājumu, ar neskaitāmu daudzumu citu dzīvu būšu rašanos, bez kuŗām šīs pirmās nebūtu varējušas parādīties un, beidzot, ar neaptveŗamu materiālitātes masu, bez kuŗas dzīve nebūtu iespējama” (271. lpp.).

Ar šiem saviem secinājumiem Bergsons pienāk visai tuvu savam darbam par radošo evolūciju un pārsniedz to. Radošā enerģija, kas izsēj pasaules, tiek tagad tulkota kā dievišķīgā mīlestība. Tas viņam tad arī atļauj papildināt radīšanas ainu uz augšu, dodot tai noteiktu saturu un jēgu. Augstākais sasniegums, pie kuŗa radošā evolūcija kā tīri dabisks spēks uz mūsu planētas bija nonācis, bija cilvēku suga. Tā katrā ziņā ir šeit eksistences attaisnojums visām pārējām sugām; tomēr, no otras puses, ar viņu — ja tā var teikt — nav vēl viss sasniegts, tā ir tikai daļveidīgs panākums, bet no citas puses arī neveiksme, jo tā tikai pa daļai ir viņa pati, t. i. tikai pa

daļai reālizē visas iespējas, kas tanī ieliktas. Savā pēdējā darbā Bergsons rāda, kādā gadījumā radošā evolūcija var sasniegt savu mērķi un līdz ar to pilnīgu visas savas jēgas piepildīšanos, — proti, ar kādas jaunas būšu sugas radīšanu, sugas, ko varētu saukt par pārcilvēku, — tikai ar pretēju zīmi priekšā nekā Nīčes pārcilvēkam — nevis ar antikristīgā, bet kristīgā, mistiskā cilvēka zīmi. Mistiskais cilvēks, par kuŗa vispilnīgāko izpausmi Bergsons uzlūko Kristu, tātad Dievs Cilvēks, būtu īstais radīšanas vainagojums un būtībā jauna suga, kas tikai ārēji līdzīga cilvēcīgai, iekšēji turpretim netiktu sasniegta dabiskas attīstības ceļā, bet būtu jaunradījums. Gluži kā Hēgelim racionālais pasaules process nāk vairāk vai mazāk adekvāti pie sevis, t. i. kļūst it kā apzinīgs dialektiskajā filozofijā, tā Bergsonam radošā evolūcija nāk pilnīgi pie sevis tikai mistiskā cilvēkā, kas jau ir vairāk nekā cilvēks, bet viss citi, kas ir pasaulē, būtu tikai tā parādīšanās priekšnosacījums.

Šos Bergsona aplūkojumus varētu savilkt kopā, teicot, ka viņam galu galā visai dzīvei iet cauri dievišķa dvesma un ka cilvēkā šī dievišķīgā inspirācija sasniedz savu samērā pilnīgāko, jā, izņēmuma gadījumos, pie mistiķiem, gandrīz pat gluži pilnīgu izpausmi. Bergsons pats paredz, ka atradīsies kritiķi, kas šos viņa uzskatus novērtēs kā par daudz optimistiskus. Viņi jautās, kā iespējams, ja dzīve un it sevišķi cilvēcīgā dzīve ir dievišķīgā radīšanas spēka izpausme, kā iespējams tad, ka tanī ir tik daudz ļaunuma un ciešanu? Bergsons atsakās dot, līdzīgi kā to ir darijis Leibnics, teodiceju, t. i. Dieva attaisnošanas mēģinājumu, kas pasaules ciešanas un ļaunumus izskaidrotu resp. attaisnotu vai deklarētu par nenozīmīgiem. Ciešanas ir briesmīgs fakts, un būtu nepieņemams optimisms, ja definētu ļaunumu — pat pēc tā apjoma stipras sašaurināšanas kritiskā pārbaudē, kā mazāko labumu. „Bet”, saka viņš tālāk, „ir empirisks optimisms, kas izteicas divu faktu konstatējumā: pirmkārt, ka cilvēce visumā uzlūko dzīvi par labu, jo tā turas pie tās; otrkārt, ir nesajaukts prieks, viņpus tīksmei un ciešanām, kas ir misti-

ķa pārdzīvojumu noslēgums" (277. lpp.). Šinī divkāršā nozīmē un no šī divkāršā viedokļa optimisms grūti atvairāms, un filozofam nemaz nav jāizstāv Dieva lieta. Bet, ja nu tomēr pret to izvirzītu iebildumus, aizrādot, ka, kaut arī dzīve vienmēr būtu laba, tomēr bez ciešanām tā būtu labāka, tad jāievēro, ka tas, kas no vienas puses parādās kā lietu daudzība, pie kuņām tad pieder arī ciešanas, no otras puses atklājas kā viens nedalāms akts; izņemot no tā ārā vienu daļu nozīmētu padarīt neiespējamu arī visu veselumu. Bet, ja Dievs ir visvarens, t. i. patiess Dievs, vai viņš nebūtu varējis visu tā iekārtot, ka pasaules visums būtu tāda veida, ka ļaunumam un ciešanām tanī nebūtu vietas? Bet, tā kā ciešanas tomēr ir, tad tas nozīmē, ka, ja ir kāds pirmcēlonis, un šis pirmcēlonis ir mīlestība, ka tas nav visvarens un tātad nav Dievs. Bergsons domā, ka visa šī argumentācija dibinās nepareizā metodē veidot Dieva jēdzienu. „Zināms priekšstats,” saka viņš, „tiek konstruēts *a priori*, un tad vienojas nosaukt to par Dieva ideju. No tās tad atvasina pasaules būtiskās īpašības, kādām tām vajadzētu būt. Ja nu izrādās, ka pasaulei nav paredzēto īpašību, tad no tā tā secina, ka Dieva nav” (278. lpp.). Pēc Bergsona domām metodei vajadzētu būt diametrāli pretējai: filozofijai vajadzētu vispirms iztaujāt pieredzi, „ko tā varētu teikt mums par būti, kas būtu transcendentā, kā jutekliskai reālītai, tā cilvēcīgai apziņai, un tad noteikt Dieva dabu, reflektējot par pieredzē atklāto. Dieva daba tad atklāsies tieši tais pašos faktos, kas liek atzīt tā eksistenci” (278. lpp.). Bet nu, tiešām, Dieva pieredzei ir tāds raksturs, ka tā ļauj runāt par dievišķo visvarenību, — tie ir mistiķi, kas par to stāsta un kas ar to saprot enerģiju bez kādām noteicāmām robežām, spēju radīt un mīlēt, kas iet pāri visam, ko var fantāzijā iedomāt, bet tie, saprotams, nerunā neko par kādu sastingušu visvarenības jēdzienu, kas būtu attiecināms uz Dievu un kuņām, starp citu, pēc Bergsona domām nav jēgas.

Šī pati metode, pēc Bergsona domām, jālieto arī iztīrājot jautājumu par dvēseles dzīvi pēc nāves. Ir neauglīgi

a priori konstruēt dvēseles jēdzienu un tad veidot no tā vienu vai otru secinājumu: arī šeit problēma jāietver pieredzes datos. Viņš domā, ka viņš to jau šādā veidā tvēris savā darbā par materiju un atmiņu: viņš tur gandrīz rokām taustāmā kārtā esot rādījis, ka psihiskā aktivitāte neatrodas nedz ķermenī, nedz tiek tā producēta, un jau no šejienes izrietēja iespēja, jā, pat patīcamība, ka dvēsele turpina dzīvot arī pēc nāves. Bet šai pieredzei no lejas, t. i. no ķermeņa puses, nāk vēl klāt pieredze no augšas, t. i. mistiskā intuīcija, kas nozīmē piedalīšanos dievišķīgā būtībā. Un viņš secina: „Dzīve pēc nāves, kas šķiet visām dvēselēm nodrošināta jau ar to faktu, ka jau šeit zemes virsū liela viņu darbības daļa ir no ķermeņa neatkarīga, vai tā sakrīt ar to dzīvi kādā citā pasaulē, kuŗā izcilas dvēseles iekļaujas jau šeit zemes virsū? To mums varēs pateikt tikai abu pieredžu turpināšana un padziļināšana: problēmai jāpaliek atklātai. Bet tas jau ir kaut kas, ja svarīgākos punktos ir iegūts rezultāts, kuŗa patīcamība var pārvērsties drošībā, bet attiecībā uz dvēseles un tās likteņa izziņu — sasniegta iespēja neierobežoti iet šai izziņā uz priekšu.”

Noslēdzot Bergsons vēl jautā, kādas ir izredzes, ka mūsu laikmets varētu reliģiski atdzimt. Viņš konstatē, ka tas visumā ir tālu no reliģiskās dzīves ideāla. To, gluži otrādi, pārvalda baudas, greznības, varas kāres tieksmes. Daudzi par to uzveļ vainu teknikai, ka tā esot šai ziņā cilvēku samaitājusi, pārmērīgi ražojot baudas un greznības priekšmetus. Bergsons tā nedomā. Tehnika dod to, ko no tās prasa. Baudas tieksme ir jau iepriekš dota, un tehnika tai kalpo tikai tāpēc, ka viņu spiež uz to. Pati par sevi turpretim tehnika ir lielākā cilvēces cerība, un Bergsons to cieši saista ar misticismu: misticisms, saka viņš, prasa tehniku. Tiešām, mēs redzam, ka cilvēks tikai tad var nonākt pie aktīvas reliģiskas dzīves, ja tas nav nospiests galīgi dabas verdzībā: tas, piem., kā jau atzīmēts, bija galvenais šķērslis pilnam misticismam Indijā. Tāpēc tehnika, ja tā visa pievērstos nevis baudas līdzekļu un greznības pavairošanai, bet dzīves atvieglošanai,

varētu kļūt par pilnīgas un auglīgas reliģiskas dzīves priekšnosacījumu. Bet pašreiz mēs vēl esam tālu no tā. Cilvēces ķermenis, t. i. viņas fiziskais spēks, tehnikas iespaidā ir pieaudzis līdz bezgalībai, bet tās gars vēl tikpat mazs kā senos laikos. No šīs disproporcijas arī nāk visas mūsu laikmeta katastrofas. Viss tas varētu grozīties, ja pēkšņi nāktu kāds reliģisks ģenijs, kas atkal ar savu piemēru aizrautu cilvēci. Ja tas nenotiek, tad paliek tikai vēl viens ceļš, proti, vienmēr plašākas un ciešākas reglamentācijas ceļš, t. i. mūsu dienu avīžu valodā: liberālisma izbeigšana un kāda autoritāra režīma pieņemšana. „Bet”, noslēgdams viņš saka, „vai izvēlas starp lieliem vai starp sīkiem līdzekļiem, kāds lēmums ir jāpieņem. Cilvēce vaid, pa pusei nospiesta zem tā progresa nastas, pie kuŗa tā nonākusi. Viņa pietiekami nezin, ka tās liktenis atkarājas no tās pašas. Viņai sev vispirms jānoskaidro, vai tā grib dzīvot. Un tad tai jājautā sev, vai tā grib tikai dzīvot, vai pielikt arī nepieciešamās pūles, lai līdz pat mūsu nepadevīgai planētai piepildītos pasaules visuma būtiskais uzdevums, kas ir — būt mašīnai dievu veidošanai,” — pie kam, acīm redzot, pēdējais riskantais un daudz pārrunu radījušais teikums nozīmē, ka dzīvei uz zemes vajadzētu tikt ar tehnikas līdzekļiem tā pārveidotai, lai tanī varētu rasties pēc iespējas vairāk dvēseļu, kas spētu mistiskā entuziasma ceļā tuvoties Dievam un tādā kārtā tapt viņam līdzīgi.

4. *Atklātie jautājumi*

Jautājumu, kuŗus varētu pārrunāt sakarā ar Bergsona reliģijas filozofiju, ir neskaitāms daudzums, un mēs, saprotams, te varam aizkart tikai dažus. Šie jautājumi, bez šaubām, būs citādi lajam un teologam. Lajs, kas gribētu iegūt lielāku skaidrību, kur sākt ceļu uz Dieva atzišanu, varbūt, varētu būt neapmierināts, ka Bergsons par to šķietami nekā nesaka. Te tad būtu jāatgādina tas, ko viņš vispār saka par sagatavošanos intuīcijai, jo mistiskā skatīšana arī ir tikai

intuitīvā skatījuma visaugstākais sasniegums. Intuīcija, Bergsona izpratnē, nekad nenāk pati no sevis, tā sakot, par velti, vienkārši slinki gaidot to. Tā prasa kā lielu intelektuālas, tā morālas sagatavošanās darbu resp. grieķu vārdā — askezi. Intelektuālā ziņā ir jāmācās pilnīgi pārvaldīt visu attiecīgā jautājuma zinātnisko resp. empirisko un racionālo pusi, morālā — jāatsakās no izlaidīgās tīksmes dzīves, kas dara cilvēku nespējīgu smagai iekšējai piepūlei, kas nepieciešama ierasto domāšanas un jušanas paradumu pārvarēšanai un ir īstās intuīcijas priekšnoteikums. Ja to jau prasa parastā intuīcija, tad, acīm redzot, jo vairāk prasīs mistiskā intuīcija.

Šai sakarā tad var nožēlot, ka Bergsons pilnīgi paiet gaļām visiem racionāliem ceļiem uz Dieva atzīšanu, — acīm redzot, sakarā ar savu vispārējo negatīvo ievirzi pret intelekta kompetencēm. Patiesībā tomēr zināmā mērā, ja arī bez attiecīgi formulēta apzinīga nolūka, viņš vienam no racionāliem Dieva pierādījumiem tomēr lielā mērā ir tuvojies savā *Radošā evolūcijā*, proti — kad, apgāzdam mechanistisko dzīvās dabas evolūcijas interpretāciju, viņš rāda, ka tanī valda finālisms, lai arī ne klasiskā izpratnē. Finālisms, būdams nesaurājami saistīts ar psihismu, ir līdz ar to saistīts arī ar personības jēdzienu. Bergsons tad arī pats tiešām vairākkārt runā „it kā” par kādu būti, kas tiektos realizēt sevi pasaulē. Visa viņa „radošā evolūcija” īsti nav nekas cits kā šāda augstāka būte, kaut arī tikai ar vāji iezīmētu personības momentu. Sprotams, no šejienes vēl diezgan tālu līdz Dievam, līdz kuņam vispār teoloģiskais resp. finālistiskais arguments viens pats nevar vest. Te tad visai svarīga loma var būt daudz kritizētam ontoloģiskam argumentam, — ja arī ne tanī barokā un scholastiskā formā, kādā to savā laikā ietēra Anselms un kā tas uzglabājies tradīcijā, proti, kā mācība, ka Dieva jēdziens nepieciešami saistīts ar eksistenci, jo, ja tam tās trūktu, tad nebūtu pilnīgs, t. i. nebūtu Dievs. Šai formā to nav grūti apgāzt un pat padarīt smieklīgu. Bet patiesībā tam ir dziļš pamats, jo mums tiešām ir grūti domāt zināmu pozitīvu īpašību dīgļus vai iesākumus, nedomājot

līdz ar to, ka tie ir kaut kur doti arī visā pilnībā, gluži tāpat kā mēs nevaram domāt kādu vielu, kas dota tikai sajaukumā, bet neizbēgami esam spiesti domāt to kaut kur dotu arī tīrā veidā. Un, tā kā pasaulē ir dotas dažādas pilnības resp. vērtības „sajauktā” veidā, tad neizbēgami rodas vajadzība domāt tās arī tīrā resp. absolūti pilnīgā veidā — šī vajadzība tad arī ir īstais Platona ideju mācības pamats. Ka būtu tieši loģiska nepieciešamība to secināt, varbūt nevarēs apgalvot, jo var apšaubīt izejas premises — var, proti, teikt, ka „sajaukums” īsti nav nekāds sajaukums, bet ir vienkārši tāda īpatnēja dotība, kāda tā ir. Te tātad būs tieši sīki jāanalizē atsevišķie gadījumi un katrs no tiem jānovērtē īpaši. Vissvarīgākais gadījums varētu būt pats cilvēks ar savām garīgām „pilnībām”. Ja stingri turas pie grūti apšaubāmā atzinuma, ka viņa gars nevar būt materijas radīts, tāpat kā tas nevar būt radies arī no nekā, tad tas nozīmē, ka viņam ir nepieciešams kāds princips, kas to noteic, vai „avots”, no kurienes tas nāk. Ja nu tālāk to apvieno ar teoloģisko argumentu, ka garīgas reālītes izpausme jāatzīst arī visā, vismaz dzīvā dabā un ka šī reālīte nevar būt zemāka par cilvēcīgo, tad secinājums par kādas augstākas un lielākas garīgas perfekcijas pastāvēšanu pāri cilvēkam šķiet gandrīz neizbēgams. Ka šāda argumentācija varētu labi iekļauties Bergsona domu gaitā, to gan nevarēs pilnīgi apgalvot, — vismaz, mēs redzējām, ka autors noliedz katru konstrukciju Dieva jēdzienā, bet grib, lai tā jēdzienam tuvojas pilnīgi empiriski. Tā, mums šķiet, ir liela Bergsona vienpusība, — augstāko metafizisko problēmu atrisināšanā tīrās empirijas gan nekādā ziņā nepietiks, te pilnīgi neizbēgama arī dialektiskā metode, un Bergsons to jau arī pats bieži izteic, aizrādīdams, ka intuīcija īsti dod tikai ierosinājumu, kuŗa konsekvences tālāk jārisina saprātam. Bergsonam taisnība tikai tai ziņā, ka arī pieredze nepieciešama, un tieši Dieva problēmā tā ir izšķirēja, — bez reliģiskā pārdzīvojuma neviens pie reliģijas nevar nākt. Prāta argumenti var dot tikai schēmas, skeletu, — piepildījumam jānāk no pieredzes un tāpat

apstiprinājumam. Bet tieši tāpēc, ka, kā Bergsons atzīst, pilnīga Dieva intuīcija ir ļoti rets gadījums, bet vairumam, saka viņš, būs tikai kaut kas, kas dos atbildi mistiskam vēstījumam, tad stiprinājums un balstījums no citas puses — arī no racionālās — kļūst sevišķi nepieciešams.

Dažiem teologiem tomēr te varbūt pret Bergsonu būs iebildums tai ziņā, ka viņi negribēs atzīt, ka cilvēkam var būt nepilnīga Dieva intuīcija, ka tas varētu palikt pusceļā. Daudzi domās, ka vai nu ir pilnīga intuīcija, vai tās nav nemaz, un tā viņi spriedīs par tik, par cik tie turēsies pie dogmas, ka pilnīgai Dieva atzīšanai vajadzīga it kā pretimnākšana no paša Dieva puses resp. „Dieva žēlastība”¹⁾. Bet filozofu gan šis atzinums mazāk saista.

Svarīgais jautājums, kas teologu (un arī filozofu) var visvairāk interesēt Bergsona reliģijas izpratnē, ir, vai tas, ko viņš sauc par Dievu, nav vēl pārāk iesaistīts dabā, vai tas nav tikai it kā kāds dabas spēks — vārdu sakot, jautājums, vai sniegtā Dieva izpratne tomēr vēl nav palikusi naturālistiska? Ja Bergsona Dieva izpratne būtu palikusi „pie *Radošās evolūcijas*” būtes, kas tiecas iemiesoties dabā, tad nav šaubu, ka uz šo jautājumu vajadzētu dot pozitīvu atbildi, un pret Bergsonu varētu vērst iebildumus, kuŗus angļu kritiķis (P. Leon, *Mind*, 1932.) pa daļai drāmatizētā kritikā liek kādai fantazijas personai izteikt: „Viņš (t. i. Bergsons) aicina mūs griezties ar lūgšanām pie dziņas dīgļa šūniņā un pielūgt nedzimušo dievu, kam jārodas no mūsu klēpja. Vai vēl pareizāk var teikt, ka lūgšana un kalpošana Dievam viņam nav stāšanās satiksmē ar kādu personu, bet cēla tiekšanās. Viņa mistiķis nav Dieva vīrs, bet no dabas spēcīga, apdāvināta, vitāla, magnētiska personība, kāds, kas piedzimst, nevis top (*nascitur, non fit*), kamēr Dieva vīrs top vai izaug par tādu cauri bēdām un kārdinājumiem, cauri lūgšanām un gavēņiem.” Attiecināt turpretim šo kritiku uz dinamisko

1) Sk. J. Chevalier, *L'expérience mystique, vairāku autoru kopdarbībā Henri Bergson, Essais et témoignages, Neuchâtel 1941.*

religiju *Divi avotos* būtu tikai tad pamats, ja arī tur Dievs būtu raksturots kā topošs Dievs, bet te šim momentam Bergsons paiet gařām. Viņš to raksturo vienīgi kā mīlestību — un te pilnīgi balstās lielo mistiķu piezīmēs. Bet intuitīvā pārdzīvojuma ietveršana vienīgi šai terminā tomēr ir, acīm redzot, nepilnīga, — kā jau ikviena intuīcija vairāk vai mazāk aptuveni izklāstāma tikai pielāgojot tai arī dialektiku, bet Bergsons to šai gadījumā nav darījis, un tā šis jautājums paliek atklāts. Katrā ziņā kā jautājuma nostādījumā, tā pa daļai arī atrisinājumā starp *Radošo evolūciju* un *Divi avotiem* paliek zināma izšķirība. Iespējams, ka šai sakarā Bergsons savās pēdējās sarunās arī izteicies, ka viņam īsti vajadzētu savus pirmos darbus pārstrādāt.

Zināmas rūpes teologam var radīt arī mācība, ka reliģiskiem ticējumiem divi avoti. Vai vienmēr būs iespējams labi izšķirt, kas būs dabiskās, instinktīvās fabulācijas spējas un kas mistiskas inspirācijas produkts? Tiesām, arī šai pēdējai, lai izteiktos, neizbēgami būs jālieto dažādi tēlaini priekšstati un jānolaižas konkrētās pasaules apstākļos, pielāgojoties bieži tumšajām dvēselēm. Bez šaubām, te tad varēs mēģināt lietot prāta kritiskās spējas un pieskaitīt īstai mistiskai inspirācijai tikai to, kas izpauž visplašāko mīlestību, bet visu, kas izteic tikai kādu šaurāku interešu aizstāvēšanu, pieskaitīt fabulācijai. Bet vai mēs varam būt droši, ka tumšā pagātnē nav bijušas tik smagas vēsturiskas situācijas, ka bija iespēja izšķirties tikai par mazāko starp divi ļaunumiem un ka šādos apstākļos arī mistiskās inspirācijas suģestijas varēja gūt formas, kas mūs tagad mazāk aizrauj? Piemērs te varētu būt jūdu pravieši, kuŗiem dziļu reliģisku inspirāciju gan būs grūti noliegt, bet kuŗu imperatīvi tomēr nereti bija visai skarbi. Bergsons te tad runās par nepilnīgu inspirāciju, par nepietiekami augstu pacelšanos, — bet vai šādas runas nav diezgan patvaļīgas, jo te īsti nav laba kriterija? Visumā tomēr šis norādījums uz divi mūsu reliģisko ticējumu avotiem (patiesībā varētu runāt, varbūt, par vēl vairākiem) atzīstams par visai svarīgu un auglīgu. Tā kā visas

pozitīvas reliģijas vienmēr ir jauktas, tad ar to ir iespējams eliminēt no tām dažas rokām taustāmi mazvērtīgas daļas, kas palikušas no tumšākiem laikiem, un tā padarīt jo spožāku to augstāko inspirāciju kodolu (šo kodolu Bergsons uzlūko par mistiskās intuīcijas sugestētu), tā atbrūņojot un samierinot ar šīm reliģijām tos, kuŗus tumšākās daļas varētu traucēt.

Varētu rasties jautājums, vai arī neapšaubāmi fabulātoriskās reliģijas vai to elementi galu galā tomēr nebūtu novedami uz kādu vismaz netiešu dziļāku inspirāciju, kas savā izteiksmē būtu pielāgojusies sevišķi smagiem apstākļiem un sevišķi dziļai tumsai primitīvās dvēselēs? Jo, ja arī fabulāciju noteic instinkts, — vai tomēr arī tā galu galā neatiet atpakaļ uz pirmatnējo radošo spēku, tātad uz kaut ko dievišķu? Te tad varētu mēģināt radīt izšķirību, kādu viduslaikos ievēroja starp *natura naturata* (radītā daba) un *natura naturans* (radošā daba), — uzlūkojot fabulācijas ražojumus par *natura naturata* produktiem, kamēr mistiskā inspirācija nozīmētu atiešanu atpakaļ uz tīro pirmavotu — uz *natura naturans*. Šāda ceļa iešana tomēr būtu riskanta, jo tā nozīmētu durvju atvēršanu ļoti šaubīgam panteismam, ar ko tad varētu attaisnot absolūti visu. Bergsons pats katrā ziņā šo ceļu neiet, un tādēļ pārmetumi par panteismu, kuŗus tam dažkārt izteic, nebūtu uzskatāmi par pietiekami pamatotiem.

Beidzot, teologu varbūt vairāk interesēs jautājums: Kā šī filozofija saistāma ar atklāsmes reliģiju? Vai nevarētu notikt tā, ka daži tradīcijas un dogmu konsakrētie atklāsmes reliģijas elementi šīs filozofijas interpretācijā varētu tikt eliminēti? Tiešām, mistiķi jau pretendē nākt tiešā saskarē ar Dievu, un ārējā baznīcas un sacietējušo dogmu armatūra, — kas nepieciešama parastajam ticīgam, tiem šķiet lieka un var tikai traucēt. Atbildi te var dot vēsture. Ir bijuši mistiķi, kas vislielākā pazemībā ir liekušies visu baznīcas institūtu un dogmu priekšā. Ir citi, kas atklāsmes entuziasma pilni ir gribējuši būt reformātori un ir radījuši

baznīcai galvas sāpes. Viennozīmīga atbilde te tātad nav iespējama — risks, bez šaubām, pastāv. Pats Bergsons tomēr domāja, ka viņa uzskati pilnīgi saskaņojami ar (kato-liskās) baznīcas mācību. Ir jau zināms, ka viņš, cēlies no turīgas Polijas žīdu ģimenes, būdams vienmēr stipri indife-rents jūdaismā, savas dzīves pēdējos gados bija tādā mērā tuvojies kristīgai mācībai, ka gribēja arī formāli to pieņemt un likt kristīties. No šī nodoma viņš pēdējā brīdī atteicās tikai tādēļ, ka sakarā ar žīdu vajāšanām, kas jau sākās, ne-gribēja, lai viņa tautas brāļi uzlūkotu viņa pāriešanu kris-tietībā kā dezertēšanu no tiem briesmu brīdī un kļūtu garīgi vēl vairāk nospiesti. Vācieši, pēc Francijas okupēšanas, pie-dāvāja viņam ārieša goda titulu. Viņš tomēr atteicās no tā un, piecēlies no slimības gultas (viņš jau kopš daudziem gadiem gandrīz nemaz nespēja kustēties), tinies segā un balstīdamies pret sulaini, gāja stāvēt rindā pie prefektūras, lai izņemtu savu personas apliecību. Iespējams, ka tikai drīzā nāve pasargāja viņu no vēl smagākām likstām.

Visumā var teikt, ka teologu attiecības pret viņa mācību bijušas dažādas. Savā laikā viņa grāmatu *Radošā evolūcija* Vatikāns ievēda indekā, tātad ja ne tieši aizliegto, tad vis-maz to grāmatu sarakstā, kuņām jātuvojas ar piesardzību un kuņas nav ieteicams dot katram rokā. Par viņa jauno grā-matu uzskati dalās — vieni apsveic to ar entuziasmu, citi izturas rezervēti. Beidzot, citi šķiro darbā dažādas puses un atrod, ka tanī katrā ziņā ir vesela rinda težu un atzinumu, kas kristīgo mācību var tikai stiprināt, un tāpēc ievēd Berg-sonu tieši kristietības apoloģētu skaitā.¹⁾

1) Sk. R. P. Sertillanges, Bergson apoloģiste, jau minētā kopdarbā, sk. arī manu darbu *Henri Bergson Einführung in seine Philosophie*, Freiburg 1. Br., 1949.

PLATONS

1. Dzīve

Platons ir rakstnieks, kuŗa 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 Platons 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 Atēnās 427. gadā pr. Kr., viņš vēl pieredzēja Atēnu lielākās varenības, t. i. Perikla laikmeta spožuma izstarojumus, bet visa viņa jaunība sakrita ar trīsdesmit gadus ilgo Peloponēsas karu starp Atēnām un Spartu, kas lika noasiņot un novājēt abām lielākām grieķu valstīm un līdz ar to iezvanīja kā grieķu politiskās, tā arī kultūrālās

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 katastrofām cīņā ar Spartu. Tā kā šīs neveiksmes bija galvenā kārtā atkarīgas no Atēnu 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 kaņavadoņu rīcībā, nelikumīgā kārtā tiesāja tos pēc savas iegribas, pat, kad tie sekmīgi veica uzdevumus, uzsāka, nekompetentu demagogu pamudināta, pavisam vieglprātīgas militāras operācijas u. t. t. Viss tas padarīja Platona stāvokli visai grūtu. Piederot pie izcilāko Atēnu ģimeņu pārstāvjiem (viņš bija radniecībā ar Atēnu demokrātiskās iekārtas nodibinātāju likumdevēju Solonu), viņa pirmie nodomi un arī pienākums, tāpat kā visiem viņa kārtas jauniešiem ļaudīm, bija aktīvi piedalīties politiskā dzīvē. Bet tas, ko viņš redzēja šai 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 demokrātiskā iekārta tika gāzta uz kādu laiku, tad, likās, viņš būtu ar mazākām grūtībām varējis 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 Peiraiā, bet trīsdesmit bija, kam piederēja augstākā vara. Vairāki starp tiem bija mani radinieki 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, manu miļo, veco draugu Sokratu — par viņu es nebaidos teikt, ka tas bija vistaisnīgākais no sava laika cilvēkiem — tie gribēja sūtīt kopā ar dažiem citiem arestēt un ar varu vest uz nāves sodu kādu pilsoni, lai tādā kārtā arī Sokrats, 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 vīru 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. Arī tad gan, kā juku laikmetā, notika lietas, kas varēja nepatikt, proti, personīgas atriebības akti. Tomēr tie, kas tad pārņēma varu, rikojās visai mēreni. Bet lūk, es nezinu, kādu apstākļu sagādīšanās dēļ, iespaidīgi vīri sauc pie tiesas šo pašu mūsu draugu Sokratu, izvirzīdami pret viņu vissmagāko apvainojumu, kas vismazāk bija attiecināms uz Sokratu: 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. Arī 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 lie-

lām pūlēm. Arī 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 šinī lietā, it sevišķi politikā, 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 viņu likumdošana ir gandrīz neārstējamā stāvoklī, ja neizlieto kādus ārkārtīgus līdzekļus un ja laimīgi apstākļi nepalīdz. Tā es tiku novests pie tā, ka sāku slavēt īsto filozofiju, jo vienīgi no tās viedokļa ir iespējams redzēt taisnību kā valsts, tā privātajās lietās. Cilvēku ciltis tāpēc nemitēsies ciest, kamēr vai nu īsti 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 Sokrata notiesāšana 399. gadā. Tiešām Platons bija pavadījis kopā ar Sokratu, kā viņa uzticamais mācekļis, veselus astoņus gadus, un iespaidi, ko viņš guva šai laikā, noteica visu viņa dzīvi. Šo izšķirīgo Sokrata ietekmi atzīmē jau legenda: tā senie biografi stāsta, ka nakti pirms pirmās Platona satikšanas Sokrats esot sapņojis, ka viņam klēpī ielaidies jauns gulbis un ka še klēpī tam pēkšņi sākuši augt spārni. No otras puses atkal stāsta, ka Platons pirms satikšanās ar Sokratu bijis pievērsies dzejai — tragēdiju rakstīšanai (ka viņam šai virzienā bija talants, to spilgti apliecina viņa dialogi), un tam bijuši jau gatavi darbi. Pēc satikšanās ar Sokratu viņš tos sadedzinājis. Bet ja arī nebūtu šo liecību, Platona darbi paši jau visvairāk apliecina Sokrata 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 Sokrata 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 Sokrata netaisnā notiesāšana Platonu smagi satrieca un lika tam galīgi atteikties no vēlēšanās aktīvi piedalīties politikā. Tā kā Sokrats 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 tūlīņ pēc Sokrata nāves atstāj Atēnas un pāriet uz samērā netālajām Megarām, apmezdamiem pie Eukleida, arī Sokrata skolnieka, kas bija pazīstams kā smalks dialektīķis. Pēc kāda laika, kad noskaidrojās, ka Atēnās tomēr viņam nekādas briesmas nedraud, viņš laikam atgriezās un tad no šejienes (bet varbūt arī tieši no Megarām) devās tālāk ceļojumā uz Afriku: uz Kireni un uz Ēģipti. Kirenē viņš viesojās pie slavenā matemātiķa Teodora, Ēģiptē to saistīja noslēpumainās priesteru gudrības astronomijā, matematika un vispār senā iekārta, tikumi un paradumi. Ap 395. g., kad sākās par jaunu karš starp Spartu un Atēnām, kuņģā arī Lejasēģiptes kēniņš piedalījās Spartas pusē, viņš laikam atgriezās Atēnās un nodzīvoja te līdz 388. gadam. Šai laikā viņš laikam tad arī sarakstīja lielāko tiesu no saviem t. s. jaunības dialogiem, kā *Sokrata apoloģiju*, *Līsidu*, *Charmīdu*, *Lachetu*, *Protagoru*, *Gorgiju*, *Menonu* 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 Sokrata rehabilitācijai.

388. gadā, kad karš bija beidzies, viņš nolemj doties jaunā ceļojumā — šoreiz uz Dienviditaliju. Galvenais, kas viņu tur pievilka, bija pitagoriešu un orfiķu (mistiskas sektes) mācības, kas tur plauka. Sākumā slavenā pitagorieša, Tarentas valdnieka Archita viesis; vēlāk viņu aicināja pie sava greznā galma arī Sicīlijas tiranns Dionīsijs. Te Platonam neveicās. Viņš gan ieguva tiranna svaiņa un znota Diona vislielāko

apbrīnošanu un draudzību uz visu mūžu, bet paša Dionīsija, rupja un varmācīga cilvēka, un viņa galma izlaidīgā un visu netikumumu pilnā dzīve varēja viņā radīt tikai pretīgumu un kritiku, kuŗas dēļ tad tiranns viņu reiz dusmās nodeva Atēnu ienaidniekiem spartiešiem, kas to Egīnas 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 Justiniāns. 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 pitagoriskas un orfiskas noskaņas pilnie dialogi *Faidons*, *Dzīrēs* un *Faidrs* un drusku vēlāk, acīm redzot, ilgus gadus rakstītais Platona lielais centrālais darbs *Valsts (Politeia)*, kuŗā rezumēta visa viņa filozofija un valsts mācība. Katrā ziņā laiks no 380. līdz 367. gadam iezīmēja Platona dzīves kalna galu — dzīves pilnības un sasniegumu ziņā.

368. gadā Sirakūzās, Sicīlijā, nomira Dionīsijš. Par valdnieku nāca viņa dēls Dionīsijš Jaunākais, un Platona draugs Dions 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 Platona sapnis un vēlēšanās, lai valdītu filozofi un tā reiz izbeigtu līdzšinējo nožēlojamo valsts vadišanas veidu. Zinā-

dams, kādos apstākļos uzaudzis Dionīsijs un cik sāmatāta vide ap to, Platons gan neko labu nesagaidīja, bet tomēr tam likās arī it kā nodevība pret paša idejām, ja viņš šo gadījumu palaistu gažām, neizdarīdams pat nekādu mēģinājumu. Tātad viņš 367. gadā arī devās ceļā. Viņa ļaunie paredzējumi arī pilnā mērā piepildījās. Lūk, kā viņš pats apraksta notikumu gaitu septītā vēstulē.

„Aizbraucis pie Dionīsija, es atradu tur tikai ķildas: Dions tika tirannam apmelots. Es to aizstāvēju, cik spēju, bet es spēju maz, un apmēram jau pēc trim mēnešiem Dionīsijs apvainoja Dionu, ka tas rikojojot pret viņu savvērestību, iesēdināja viņu mazā kuģī un ar kaunu padzina no zemes. Mēs visi, Diona draugi, tad ļoti baidījāmies, ka viņš arī kādu no mums neapvaino un nesoda kā Diona līdzstrādnieku. Par mani jau arī Sirakūzās izplatījās baumas, ka Dionīsijs 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 uzmuodināja 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 tiranna lūgumi ir piespiešanai. Viņš arī spēra soļus, lai aizkavētu manu aizbraukšanu: tas mani novietoja akropolē.” Beidzot tikai nejaušības dēļ, ka Dionīsijam bija jādodas kaņā, Platons tika vaļā no sava dīvainā — apcietinātā goda viesā stāvokļa, pie kam tam vajadzēja solīties pēc kaņa vēl reiz atgriezties. Atnācis Atēnās, tas atkal pievērsās savam paidagoģiskam un literāram darbam. Laikā starp 367. un 361. gadu varētu būt publicēti tādi darbi kā *Teaitēts*, *Sofists*, *Politiķis*, *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 jā-

piedzīvo vēl viens smagāks traucējums. Kaņš Sicīlijā beidzies, Dionīsijs atkal neatlaidīgi aicina viņu pie sevis — galvenā kārtā, liekas, lai dižotos ar slaveniem vīriem savā galmā, solīdams, ja tas nāks, izlīgt ar Dionu un atdot tam viņa mantu. Arī Tarentas valdnieks lūdz viņu to darīt. „Tādā kārtā”, saka Platons savā 7. vēstulē, „Sicīlijas un Itālijas draugi mani vilka pie sevis, bet Atēnu draugi burtiski dzina mani prom ar saviem lūgumiem, vienmēr atkārtodami, ka es nedrīkstot nodot Dionu un Tarentas draugus. Arī pats es pārdomādams atzinu iespēju, ka jauns, apdāvināts cilvēks, dzirdēdams runas par augstām lietām, sāk izjust dziņu uz cēlāku dzīves veidu. Vajadzēja tātad 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 zīlēdams nesaņēmu labas zīmes.”

Platona bažas arī tiešām atkal attaisnojās. Uzņemts gan viņš tika tāpat kā pirmo reizi ar lielu godu. Platons uzsāka filozofijas lekcijas Sirakūzās, bet Dionīzijam tās drīz apnika. Tāpat savus solījumus par Dionu tas vienmēr atlika. Platona atgādinājumi un pastāvēšana uz tiem beidzot tirannu 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 kļušu nogādāts pie malas, ja nebūtu iejaucies viņa draugs Archits no Tarentas, kas atsūtīja tam pakaļ kaņa kuģi. Saņēmis šādas ziņas, Dions, pretēji Platona padomiem, uzsāk kaņu pret Dionīsiju, gūst arī lielus panākumus, bet tieši izšķirīgā brīdī tiek nodevīgi nogalināts. Platonam tas bija smags trieciens, jo līdz ar to viņš zaudē pēdējās cerības piepildīt kādreiz kaut ko no saviem politiskiem sapņiem. Pēdējos 13 gadus viņš, liekas, pavada diezgan drūmā noskaņojumā, kaut gan arī skolnieku un laika biedru augsti cienīts un godāts. Viņš saraksta *Timaiju*, kur rezumēta viņa dabas filozofija, kas tik lielā mērā valdīja cauri visiem viduslai-

kiem, tāpat nepabeigto *Kritiju*, un atstāja nepabeigtu savu vislielāko darbu *Likumi*, kuŗos mēģināja atrast praktisku izlietošanu savām sociālpolītiskām idejām. Viņš rāmi nomira, kā stāsta, kādā kāzu mielastā 347. gadā.

2. Ideju pasaule

Ar Platona 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 populārizācijas — Platona intimā doma tur bieži bija tikai apslēptā veidā norādīta. Augstvērtīgais mākslinieciskais ietērps, kas dialogus nereti pārvērs par istām drāmām, vēl vairāk apgrūtina Platona istās domas izlobīšanu, un tāpat arī tas apstākļi, ka Platona darbi sarakstīti 50 gadu ilgā literārā darbībā, tātad *a priori* var pieņemt, ka tanīs atspoguļosies dažādi viedokļi, dažādas intereses, dažādas vienas domas attīstības pakāpes un līdz ar to būs vismaz šķietamas pretrunas. Vispār tomēr jāsaka, ka, kaut gan Platona doma ārkārtīgi bagāta un aizkaŗ 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.

Šīs viņa filozofijas pamattēmas, tāpat kā palaikam visu cilvēcisko nodarbību tematus, noteica viņa dabas un dzīves galvenās tieksmes. Šīs tieksmes mums jau pa daļai zināmas no viņa biogrāfijas. Kā Platona 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 reformātors. To aplicina, kā mēs redzējam, tiešiem vārdiem viņa septītā vēstule, bet arī bez tās to aplicinātu viņa darbu dominējošā tematika: divi politiskie un reformātoriskie dialogi — *Valsts un Likumi* — ir vislielākie, un vieni paši, pat bez dialoga *Politikis* un bez septītās vēstules, aizņem tikpat daudz lapaspušu, cik vienpadsmit citi lielākie dialogi. Politikas prīmāts Platona domā tāpat ir neapšaubāms: ar politiku viņš sāk savu darbību (*Sokrata apoloģija*, kas, bez šaubām, ir viens no viņa pirmiem darbiem, pēc būtības ir stipri politiska: tā izvirzīja visu tā laika ļaužu vadīšanas resp. politisko problematiku), 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 Sicīlijas 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 sokrātiskās resp. platoniskās politiskās hetairijas (= partijas) veids un kuņai, spraužot tālus mērķus, vajadzēja sagatavot valstsvīrus vismaz nākotnei. Akadēmija gribēja dot šiem valstsvīriem resp. reformātoriem ieroci, ko Platons uzskatīja par visstiprāko, proti, zināšanu. Bet kas tā ir par zināšanu, kas vajadzīga valsts un sabiedriskās dzīves reformātoriem? 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 kuņiem visi visvairāk cieta? Šie laikmetīgie ļaunumi patiesībā tomēr nebija laikmetīgie, bet, kā Platons to labi zināja, mūžīgie līdz tam (un mēs piebildīsim — arī pēc tam un līdz šim) pastāvējušās cilvēciskās koptdzīves ļaunumi.

Ārēji aplūkojot, galvenais kultūrālo cilvēciskās kopdzīves formu ļaunums bija to nestabilitāte, to nespēja ilgi noturēties esmē, to tieksme pagrimt, 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 fikšēt to, t. i. reformas konkrētam izpildījumam jāiet pa priekšu teorētiskam pētījumam.

Sistēmatiski 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 Platona un proti Herakleits 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 Herakleits, 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 Platons šo mācību labi pazina, jo pirmais viņa filozofijas skolotājs, vēl pirms Sokrata, bija Herakleita piekritējs Kratils. 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 reālītātes novados spēj sasniegt patiesību. Ja turpretim taisnība herakleitismam, 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 herakleitisti līdz ar to bija ekstrē-

mie 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.

Platons atzīst, ka Herakleitam pa daļai taisnība, bet tikai pa pusei. Konkrētā pasaulē patiesām viss plūst un mainās, tanī it nekas nav stabils, — te tiešām viss ir process, norise, un tanī nekas nav negrozīgs. Bet tā nav visa patiesība. No otras puses, mēs tomēr nevaram neatzīt, ka zināmas atziņas iespējamās 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 Platons aizrāda, mēs vairāk paļaujamies uz ārsta medicīniskām zināšanām nekā uz kādas sievas izteikumiem, un tāpat labāk klausām viņu speciālos novados piedzīvojušiem kaņavadoņiem 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 kuņiem spriedumi attiecas, jo viss, kas tiek izteikts, ir izteikts par kaut ko. Ja ir patiesības, tad ir arī priekšmeti, par kuņiem tās tiek izteiktas. Bet patiesības izteiksme ir negrozība, pastāvība, tātad, ja ir patiesības, tad ir arī negrozīgi, pastāvīgi, stabili priekšmeti, uz kuņiem 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 Platonam pievienosies: tai pat viscietākie materiālie priekšmeti — ja vēro to atomisko struktūru — īsti nav nekas cits kā kaut kas līdzīgs dejojošu 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 Sokrats. Tiešām, kamēr atsevišķās lietas mainās un grozās, rodas un iznīkst, to jēdzieni tomēr negrozās. Patiesības priekšmeti tātad būs līdzīgi jēdzieniem, bet, kā Platons aizrāda savā dziļdomīgā dialogā *Parmenīds*, tie nevar pastāvēt tikai domās, jo tad tiem atkal būtu jāmeklē jauns 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 Platons tos arī tiešām sauks par veidiem, grieķiski „eidē” (vēl senākā grieķu valodā tieši „veidē” = veidi), vai citā izrunā par „idejām”. Šīs idejas tad arī būs īstā realitāte — jo to pazīmes būs īstās realitātes pazīmes — tās būs vienskaitlī, 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 paudzēs 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 dalību sevī, un tikai par tik, cik pasaulei tanīs dalība, tai arī piemītis 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 vienīgi ar prātu un vislabāk izzināmas, ja novēršas no materiālām lietām un aplūko tīros jēdzienus — apmēram tā, kā mūsu dienās māca par matemātiskās pētīšanas 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 atzīšana ne tikai jāmeklē ar prātu, bet tieši prātā. Tiešām, Platons dialogā *Faidrs* izvirzītā anamnēses vai remiscences teorijā māca, ka visa atzīšana īsti nav nekas cits kā atceršanās par to, ko dvēsele kādreiz, pirms iemiesošanās šinī miesā, redzējusi „debesīs”. Tikai par tik, par cik viņa 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 snauz visaugstākās mācības, tās gaida tikai, lai saprātīgi skolotāji vai cēli jūtu savilņojumi (piem., skaistu lietu skatīšana) tās pamodinātu. Tā dialogā *Menons* Platons rāda, ka pilnīgi neizglītots zēns — vergs, jautājumu ierosināts, spēj atrast diezgan sarežģītas matēmatiskas atziņas, piem., ka kvadrāta diagonāle ir mala divkārti lielākam kvadrātam par dotu. Tā Platons domā it kā rokām taustāmi pierādām, ka cilvēkā ir zināmi iedzimtie jēdzieni. Dialogā *Teaitēts* viņš kā tādus min vienības, esmes, līdzības, nelīdzības, skaistā, labā u. t. t. 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 Platona remiscences 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 Platona plaģiātors.

Līdzība ar Kantu Platonam vēl tai apstākļi, ka arī viņš tāpat kā Kants ir stipri orientēts uz matēmatiku. Viņa ideju jēdzieni īsti visai tuvi matēmatiskiem jēdzieniem. Pašu vārdu — „eidos, idea” viņš jau tieši aizņēmis no matēmatiskiem pitagoriešiem, kas tā sauca savus skaitļus, kas izteica lietu struktūru. Arī Platona idejas vislabāk iedomāties kā kaut ko līdzīgu matēmatiskām formulām, kas, izteicot lietu sastāvdaļu attiecības un proporcijas, līdz ar to noteic to pastāvēšanu, piem., ūdens „ideja” varētu būt 1:2 resp. $\frac{1}{2}$, ar ko

tiktu izteikta skābekļa un ūdeņraža atomu attiecība ūdens molekulā. Savas filozofijas pēdējā attīstības pakāpē viņš jau idejas tieši pielīdzināja skaitļiem, tā atkal lielā mērā tuvodamies pitagorismam. Tālāk idejas arī savā starpā atrodas loģiski noteicamās stingrās attiecībās, viena it kā sauc otru kā savu pretstatu, un iekšējas loģikas dēļ prasa, lai būtu arī kaut kas tāds, kas nav ideja, lai būtu kustība, lai būtu dzīvība. Platons tādā kārtā jau pilnīgi anticipēja Hēgeļa dialektiku, un tā viņš dialogā *Parmenīds* it kā rotaļdamies 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 vērsts uz kādu pozitīvu mērķi, uz visa saskaņu, uz harmoniju. Bet idejas kā tādas nav aktīvi spēki. Lai izskaidrotu pasaules veidošanos, Platons dialogā *Tīmais* (kas noteica visu viduslaiku dabas filozofiju) runā par Demiurgu (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 vēršīsies 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 jādara. Idejas tātad dara iespējamu kā zinātņi, tā darbību un tātad arī ētisku darbību. Tiesām, 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 tās stipruma un stabilitātes noteicējam, vispilnīgākā veidā izteik kāda ideja, proti, taisnības ideja, kas savukārt ir sakarā ar daudzām citām idejām. Lūk, šī iemesla dēļ tad arī īstam valstsvīram būs jābūt labam dialektiķim, filozofam, — tam vajadzēs 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 Trasimachs brīdī, kad Sokrats mēģina rādīt, ka taisnība prasa, lai nevienam nedarītu ļauna. Trasimachs tad to strupī pārtrauc ar jautājumu: „Saki man, Sokrat, vai tev ir aukle?” „Ko tas nozīmē?” vaicā Sokrats, „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 Sokrats — „Jo tu domā, ka gani un lopkopji vēro aitu vai govju labumu un ka, bažodami 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 noskaņoti pret pārvaldāmiem nekā pret aitām 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, lai 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 jāpaklausa un jākalpo, tas ir tikai zaudējums. Netais-

nība turpretim valda pār tiešām vientiesīgiem taisnīgiem, kuŗi, būdami pārvaldīti, dara to, kas stiprākam nāk par labu un, kalpojot tam, dara laimīgāku viņu, sevi nekādā ziņā. Bez tam tev, ai vientiesīgo Sokrat, ir jāievēro, ka taisnīgais visās lietās paliek pakaļ netaisnam... Lūkojies tāvad uz šo netaisno, ja tu gribi spriest, cik tas viņam personīgi ir izdevīgāk būt netaisnam nekā taisnam. To tu visvieglāk ieskatīsi, ja tu piegriezīsies tai vispilnīgākai netaisnībai, kas netaisnību darītājus dara par vislaimīgākiem, bet tos, kas pacieš šo netaisnību, par visnelaimīgākiem. Tā ir tiranniņa, kas nevis tikai pamazām piesavina svešu mantu, vienalga, vai tā ir tempļu vai likumu aizsardzībā, vai tā ir privāts vai sabiedrīks īpašums, bet tūliņ, visu uz reizi. Kad kāds rīkojas netaisni atsevišķās šādās lietās un tiek pie tām noķerts, tad viņu soda, un tam ir liels kauns, jo to nosauc par svētuma apgānītāju, vergu medinieku, sienu lauzēju, 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, Trasimachs triumfa pilns atgriežas atkal savā vietā. Viņš tomēr nav manījis, ka bijis mazliet neuzmanīgs: viņš runādams uzsvēra, ka viņš runā par īsto valdnieku. Tas dod Sokratam iespēju pārņest sacīksti apvidū, kur viņš ir visstiprākais, — uz lietu būtības aplūkojumu. Soli pa solim ar veikliem triecieniem viņš spiež savu nikno pretinieku atkāpties, ar neatvairāmu metodisku uzmākšanos 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 mūzikants netieksies

uzvilkt savas liras stīgas vairāk nekā citi, bet tikai līdz no- teiktam 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 Sokrats 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 tradicio- nālā 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 vajā- šanas, — lai viņš pierāda, ka pat tad taisnais laimīgāks par netaisno!

Sokrats atzīst, ka uzdevums grūts un ka tad iepriekš jāno- skaidro taisnības būtība. To vieglāk izdarīt, ja problēmu aplūko it kā palielinātā veidā, un proti — valstī. Te taisnī- bai 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 apvienošanas 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 u. t. t. Valsts kodolu varētu radīt šādu 4—5 savstar- pēji nepieciešamu cilvēku apvienība. Tomēr viņu skaits, dar- bam speciālizējoties, neizbēgami pieaugs lielāks, kas tad prasīs atkal jaunas darbinieku kategorijas — tirgotājus, kuģinie- kus, sīktirgotājus, vienkārša darba strādniekus u. t. t. Tomēr, neejot pāri zināmām robežām, paliekot pie elementāro vaja- dzību 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 apgērbti un apauti. Barībai tie taisīs miltus no miežiem un kviešiem un tad vai nu vārīs putru, vai ceps skaistu maizi un liks to uz tīriem salmiem vai lapām. Paši tie sēdīsies blakus uz miršu cisām un dzīros kopā ar saviem bērniem, piedzērdami klāt vīnu, un ar vainagotām galvām dziedās slavas dziesmas dieviem.”

Sokrata klausītājus šis idilles tēlojums tomēr pārāk nesa-
jūsmina. 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 pār-
kāpšanai un greznības ideālu pieņemšanai būs tās, ka valsts,
no vienas puses, gan pati nevarēs iztikt ar savas zemes ražo-
jumiem un tāpēc būs spiesta mēģināt citiem ko atņemt, un,
no otras puses, arī kaimiņi, redzēdami, ka tanī ir uzkrātas
dažādas bagātības, iekāros tās. Tātad neizbēgami būs jāka-
ņo, un galvenām valsts rūpēm jābūt, lai padarītu sevi iespējami
stiprāku bruņotu konfliktu gadījumiem. Būs vajadzīgi ka-
ņavīri — valsts sargi. Šī valsts sargu institūtu iespējami laba
iekārtošana tad arī būs galvenā ass, ap kuŗu grozīsies Platona
polītiskā doma un kas izskaidros pat visas tās pārdrošības.

Tiesām, ja valstij jābūt militāri stiprai, tad tai nepietiek
pilsoņu milicijas, bet jābūt īpašai šķirai, kuŗai kaņošana ir
galvenais dzīves uzdevums un kuŗas locekļi tāpēc, kā visi
speciālisti, būs nesalīdzināmi pārāki par nespeciālistiem. No
otras puses, tomēr šādas īpašas kaņavīru šķiras pastāvēšana
var radīt arī lielas briesmas valstij, jo, turēdama savās rokās
visu valsts fizisko varu, tā var uzkundzēties pārējiem pilso-
ņiem un padarīt tos par saviem vergiem. Sarežģītais uzde-
vums tātad būtu, no vienas puses: noorganizēt spēcīgu pro-

fesionālu kaŗaspēku, no otras puses, panākt, lai tas būtu disciplinēts un paklausīgs augstākai valsts vadībai. Platons neбайдās 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, kuŗus tas pazīst, jo pazīt viņam nozīmē mīlēt. Kā mēs veidosim viņu dvēseles, lai panāktu tanīs 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.

Ņemsim tikai vērā, ka mūzikas jēdziens grieķiem bija plašāks nekā mums: tas bija viss, kas nāca no mūzām, tātad daiļliterātūra, 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 Herakleits un Ksenofons jau agrāk bija teikuši, ka Homērs un Hesiods ir veidojuši Grieķijas dvēseli, un bija atraduši, ka tie to nav labi darījuši. Bet valstsvīriem tas nebūs vienalga. Platona valstī vajadzēs, lai valsts sargi būtu izauguši veselīgā ietekmē un lai acīs un sirdīs 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 šīm prasībām? Vai tie drīzāk nav darījuši visu, kas viņu spēkos, lai izskaustu grieķu tautā visus tikumus un to avotus? Platons 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 ķildojas 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, kas bez mēra gan raud, gan smejas, kas melo, apreibinās ar visādām baudām, atdožas trakošanai un visām iespējamām mežonībām? Vainagu visam vēl uzliek, ka pastāvīgi tiek atkārtots, ka būt taisnam nozīmē darboties otra labā un savai nelaimei. Platona sašutums tāpēc liels, un viņa spriedums bargs.

Lai to pilnīgi saprastu, jāņem vērā, kā aizrāda Platona pētnieks Dīess, ka Platona laikmetā attiecība pret dzeju bija gluži citāda nekā mūsu diletantiskā (= izpriecu) laikmetā, kas ir kultivējis „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 militārā 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 Platons 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 pakāpēm. Tā, piem., ir tikai viena gultas ideja resp. gultas uzbūves schēma vai likumība, — un šī gultas ideja ir, tā sakot, vienīgā īstā 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 Platons it sevišķi noliedz drāmatiskās mākslas, kas visas it kā dibinās atdarināšanā.

Noliegdams mākslu un dzeju kā illūzionismu, 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 simpatija, ko tas modina uz ļaunām jūtām un darbiem, iemidzinot tā mūsu modrību par zemāko dvēseles daļu. Tā dzeja mūsos modina visas kaislības un veicina jūtu dezorganizāciju, dodot tām spēku un darot tās par valdiniecēm.

Tāpēc tad Platons 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 Platons, 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 tanī 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., cikstoņiem, jo tas dara garu un miesu smagu un nezturīgu, 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. Platona labi iekārtotā valstī nedrīkstēs ilgi slimot: tanī valdīs tādi paši uzskati kā vienkāršā darba tautā: slimība vai nu ātri jāpārvar stipriem līdzekļiem — vai atkal, lai tad slimība pārvar slimo, jo ilga vārģuļošana nedara labumu nedz pašam, nedz citiem. Tādā kārtā, rūpēdamies reizē par garu un par miesu, Platons 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 mīkstčaulības”, 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 deklarātīvi tiek izteikti dialogā *Filebs*, bez tam arī *Timaijā*, *Polītiķī* un *Likumos*.

Tālākais jautājums ir, kam tieši ir jāuztic valdīšana? Platona 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, visaprātīgākie, 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 pūsmūžam, 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 kuŗas tie dzīvo. Bet māte — zeme, veidodama tos, iejaukusi tajos dažādus metallus: vieniem tā dvēselē piejaukusi zeltu, otriem sudrabu, trešiem dzelzi un vaŗu. Valdīt drīkst tikai tie, kuŗu 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 tai šķirā, kuŗā 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 ārēja, tā iekšēja 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 īsti esot tikai nožēlojamu kuŗa kalpu dzīve un pie tam vēl bez tās algas, ko pat pēdējie saņem un ar kuŗu tie var brīvi rīkoties. Bet, lūk, atbilde: vai valsts celšanas mērķis ir sagādāt laimīgu dzīvi kādai vienai šķirai, 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 šķiras dzīve nedrīkst būt

citāda kā tāda, kas atbilst viņas 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 Platons 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: Platona komūnisms 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 pārlicīga nabadzība, tā pārlicīga bagātība, jo tās ir visu pilsoņu ķildu un savstarpējas apkaņošanās 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 kaņošanai? Platons domā, ka tā par spīti tam būs visstiprākā, — tādu to darīs pilnīgā, iekšējā viengabalainība, kā arī viņas nesalīdzināmi labākais profesionālais kaņaspēks. 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 piemīt 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 kaņaspēks, 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 tanī klausīs 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 kaņavīrs, 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 savīļņojumu — drosmes, kauna un sašutuma spēja, ko var saukt par sirdību. Prāta pienākums ir valdīt, un dvēselei, kuņā tam ir vara, piemītis gudrība. Ja sirdība palīdzēs prātam un liks cilvēkam prāta lēmuma dēļ panest visas briesmas un grūtības, tad dvēselei piemītis arī istā 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 pārējām. 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 organi atsakās pildīt savas dabiskās funkcijas un ieņem 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, kaņā, medībās.

Vai tas neveicinās chaotisku dzimumsatiksmi un tad gala rezultātā izvirtību, deģenerāciju un, beidzot, visas mākslīgi celtās ideālās valsts sabrukumu? Platons 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 laikam tiks rīkotas svinīgas 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 vienos 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 Platons labi zina, ka šādi projekti viņa laika biedros radīs vislielāko opozīciju un dos vielu satīrām un komēdijām (Aristofans jau bija izsmējis šādas fantazijas), 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 simpatijas un draudzības attiecības, kādas labās ģimenēs pastāv starp ģimenes lo-

cekļiem. 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 Platons ir citādās domās. Viņš domā, ka būtu iespējams, ka tie kādreiz arī realizējas, bet tikai tam ir viens nosacījums, par kuŗu 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 ķēniņi 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, mīļo Glaukon, visai cilvēku ciltij, nedz arī šis valsts satversme, kuŗu nupat apskatījām, agrāk taps iespējama un ieraudzīs saules gaismu.” Šī Platona teze 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 Sokrats resp. Platons. Tā laika populārā izpratnē filozofs bija sofists — 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. Platons aizrāda, ka šos cilvēkus viņš neuzlūko par filozofiem, bet par tādiem, 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 vajadzīgas 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.

Ists filozofs Platonam ir tas, kas tiešām pilnā mērā ir gudrības mīlotājs, kā to jau apzīmē pats vārds (*filos* — draugs, *sofia* — gudrība). Tikai gudrība, ko viņš meklēs,

nebūs grozīgā un mainīgā praktiskās dzīves gudrība, bet negrozīgie un nemainīgie dzīves un pasaules pamatlūkumi, 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 akli.

Pareizi iekārtotā valstī tāpēc filozofu audzināšanai pievēršama visrūpīgākā vērība. 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 mūzikās un ģimniskās 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, kuŗas tad, liekas, Platons it sevišķi kultivēja savā Akadēmijā, bija aritmētika, ģeometrija, harmonija un astronomija, kas pēc viņa parauga vēl viduslaikos un vēlāk, kā t. s. kvadrivijis, veidoja augstāko skolu augstāko kursu. Bet šīs zinātnes te tika pētītas nevis praktiskos, bet gluži teorētiskos nolūkos un tad arī attiecīgā veidā, aritmētika, piemēram, 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 atsacījusies no nedrošā juteklības atbalsta. Šāda zinātne, kas tad rada nākamo izglītības pakāpi, grib būt dialektika, — tā, kā to saprot Platons un kas ir gluži kas cits, nekā to saprot mūsu

dienās. Dialektika viņam nozīmē, no vienas puses, pacelšanos no atsevišķām hipotezēm 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, tātad nozīmētu pilnīgu domu pasaules organizāciju, visu sakarību un savstarpējo attiecību noteikšanu tanī un tātad pilnīgu pasaules racionālizāciju un pakļaušanu prāta schēmām. Dialektika tāpēc tad arī būs specifiskā prāta (nūs) funkcija, matēmatiskā atziņa *dianoia* stāvēs jau vienu pakāpi zemāk; vēl zemāk būs konkrēto lietu izziņa, empiriskā zinātne — tā īsti būs tikai ticība (*pistis*) un viszemākā pakāpē piederēs iztēlei (*eikasia*) — 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 kuŗa jānonāk, kad jau ilgi ir praktizēta dialektika, ir augstākās idejas, proti, Labā idejas skatīšana.

Kas ir šī Labā ideja? Par to Platona 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, saskanīgs, 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 Labais 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. Platons tāpēc ar Sokrata 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 Platons 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. Gluži 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 ietveicama priekšstatos, jēdzienos resp. idejās, — jo tikai ideju dēļ domai ir stabili objekti ar noteiktu iekšēju vienību un noteiktām īpašībām, uz kuņiem tā var vērsties un kuņus, 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 kuņas izplūst visa pasaules racionālitate 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 Platonu, bet esot tikai pedantiski pārāk schēmatizējis 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. Platons 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 Platons 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 tragisma, 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 stāyokli Platons paskaidro savā slavenā alas līdzībā. Iedomāsimies, šaka viņš, dziļu pazemes alu, kuŗas 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 mūŗa staigā cilvēki, nesdami virs galvas dažādus attēlus un lietas, un savā starpā sarunājas. (Platonam te acu priekšā viņa iemīļotais un bieži pieminētais marionešu teātris.) Tālāk kaut kur aiz mūŗa deg uguns. Šīs 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 vaŗām un pagrieŗ tā seju pret ieeju, tad sākumā tas nekā neredzēs, bet būs apzīlbis. Grūta būs arī uzkāpšana augšā pa stāvo eju. Izejot no pazemes, apzīlbums būs vēl stiprāks. Lai nesamaitātu acis, vajadzēs iepazīšanos ar pasauli sākt naktī — pierast sākumā pie krēslas, pie zvaigŗņu un mēness gaismas. Tad varēs pāriet uz atspīdumiem ūdeņos, 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, kuŗas, skatīšana ir tik grūta, ir īstais visas pasaules dzīvības un krāšņuma avots. Tad viņiem metīsies žel savu brāļu un māsu pazemē, un tie labprāt gribēs viņiem palīdzēt tikt no viņu vaŗām 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 tuvotos, 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 rotaļa. 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 laudis. 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 ģimniskā, 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, kuŗus 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. Platons domā, ka laimīgos apstākļos tā varētu arī tikt realizēta, proti, ja gadītos kāds valdnieks — filozofs. Tas tad varētu,

domā Platons, paņemt iedzīvotājiem bērnus līdz 10 gadu vecumam un tos uzaudzināt aprādītā kārtā. Sentimentāla rēķināšanās ar radnieciskām jūtām tātad nebija sociālā reformatora Platona stiprā puse. Bet tas bija laikmeta garā.

4. *Degenerējošā dzīve un netaisnības sods*

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

Valsts satversmes degenerācijas pamatā Platonam ir zināma veida bioloģiska degenerācija. Atkarā no sarežģītiem matēmatiskiem 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 paaudze mazāk tieksies pēc zināšanām un pēc patiesības atziņas. Disciplīnu, kareivisku stāju, cieņu pret priekšniecību un vecākiem tanī turpinās kultivēt un pat sevišķi izcelt. Tāpēc satversmi, kas te pamazām iestāsies, varēs saukt par timokratisku (*time* = 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 Platonam katrā satversmē ir pilnīgi atbilstošs tai. Timokratiskais cilvēks maz cienīs zinātnes, bet būs kareivisks, ievēros subordināciju, būs bargs pret sev padotiem, nežēlīgs pret kalpiem.

Bet timokratija ir tikai pirmā pakāpe deģenerācijā, kas, reiz sākusies, neapturami iet tālāk. No timokratijas vēlāk nepieciešamā kārtā rodas oligarchija, t. i. nedaudzu valdīšana, kur tiesības noteic mantas cenzs. Tas arī saprotams, jo timokratijā 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 timokratiskā cilvēka sirdības būs pārgājusi uz kārībām, 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 Platona domām stāv tā, ko viņš sauc par demokratisko. Tanī arī valdīs kārību 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 ļoti maz, tad agri vai vēl notiek, ka nabagie pret tiem sacelšas, pārvar tos un vai nu padzen, vai nogalina. Demokratiju raksturo vislielākā vaļība. Tur nevalda kāda viena kārtība, bet visas, — un katrs te dara un runā, kas tam acumirkļi 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 kaņot, kad ir kaņš, 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 kandidata, 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 demokratiskā valdīšana, bet tā liksies pievilcīga ar savu lielo raibumu un brīvību. Tā būs „brīnišķīga satversme, bez valdības, raiba, un tā vienmērīgi sadalīs vienlīdzību kā līdzīgiem, tā nelīdzīgiem". Tai atbilstošs būs arī demokratiskais cilvēks: nekārtīgs, anarchisks, neapvaldīts, padots acumirklīgām iegribām un fantazijām, — un viņa princips būs — baudīt dzīvi un nebēdāt ne par ko citu.

Visļauņākā no visām iekārtām tomēr būs tiranniskā, kas atkal dabiski izaug no demokratiskās, kad tā samaitājusi pilsoņus un padarījusi tos glēvus, bet reizē iedēstījusi tiesmi 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 uzkrājušies. Tā kā tas nevar notikt bez pretestības pārvarēšanas, tad tiem palaikam uzmetas par vadoni kāds uzņēmīgs vīrs. Sākumā tas 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 īstu tirannu un padara pilsoņus par saviem vergiem. Tuvākās sekas tam ir, ka pilsoņi to sāk ienīst, un tam jāsāk ar tiem nesaudzīgs kaņķis, līdz viņš iznīcina visus, kas tam stājas pretī. Arī paša draugi, kas tam, pa laikam, ne vienmēr visur klausīs, tam būs jāznīcina, — un vispār visi krietnākie cilvēki. Kamēr vēl būs tempļu un iznīcināto ienaidnieku manta, no kuņas 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 izaudzīnājusi. Bet, dzīvodams bez draugiem un uzticamiem cilvēkiem, spiests vienmēr vērot, vai tam nerodas kaut kur kāds jauns ienaid-

nieks, tiranns 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. Platons joku pēc mēģina to izteikt pat skaitliski: tiranns ir trešā vietā no demokratiskā cilvēka, bet tas atkal trešā no filozofa. Tiranna vietu tātad izteic $3 \times 3 = 9$. Bet, tā kā reālitate ir stereometriskā 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 tirannu!

Lai vēl pilnīgāk pamatotu savus uzskatus par cilvēkam nepieciešamo dzīves veidu, Platons uzmet cilvēka dvēseles līdzību. Iedomāsimies cilvēka dvēseli kā sastāvošu no trim būtēm: no milzīga zvēra ar daudzām galvām — gan rāmām, gan plēsīgām (kārības 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. Platons 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 tīrā veidā, nav tādu. Tikai saaugumā ar miesu tā deformējas un līdzīgi jūžas dievam Glaukam apaug ar aļģēm un gliemežiem tā, ka tās pirmatnējo veidu vairs nevar pazīt. Kas savu dvēseli tur tīru, 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 Platons 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 pamfiliētis, 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 šinīs dienās pieredzējusi. Šī dvēsele, tiklīdz atstājusi miesu, nonākusi kādā savādā vietā, kur kā zemē, tā debesīs bijuši pa divi caurumi, pa kuņģiem 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 atstāstīt cilvēkiem. No dvēselēm, kas jau izgājušas vai nu cauri zemei (ļaunās), 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 satvepot, 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 satveŗ savas dzīves lozi, tverdami pēc kaut kā šķietami lieliska,

un tikai vēlāk pamana, ka tanī ir piejauktas klāt vēl dažreiz pavisam briesmīgas lietas. Šie vieglprātīgie palaikam ir tie, kas dzīvē aiz paraduma nodzīvojuši godīgi un bijuši debesīs. Tie, kas nāk no elles, ir apdomīgāki. Pēc tam dvēseles tiek vestas pie Amelējas upes, no kuņas ūdeņiem tām ir jādzeļ zināms mērs. Dažs aiz nesapratības iedzeļ par daudz. Bet, cik arī katrs būtu dzēris, tas tūliņ aizmirst visu. Pēc tam pusnaktī, pērkonam dārdot un zemei drebot, sākas jaunās iemiesošānās: 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 Platons ir devis kosmografiju, kuņā viņa dzejnieka fantazija veikli rotaļājas ar visjaunākiem tā laika zinātnes atzinumiem. Pie debesu malām, kuņas satur kopā gaismas stabs, karājas spole, kas nokarājas līdz Nepieciešamības ceļiem un griežas pati ap sevi vienmērīgā kustībā. Šīs spoles gredzenam (stāvzvaigžņu 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 Sirēna, katra izdvesdama savu toni, vienmēr to pašu, bet Moiras ar savām balsīm pavada šo mistisko harmoniju. Šī pitagorisma ietekmē radītā kosma aina jau lielā mērā tuvojas vēlākai Ptolemaja sistēmai ar zemi vidū. Sīkumi te Platonam sevišķi nerūp — par tiem viņš vairāk runā *Timaijā*. 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, spēs arī bīstamā un liktenīgā izvēles stundā atrast sev vislabāko dzīvi.

5. Platonisma pamatiezīmes

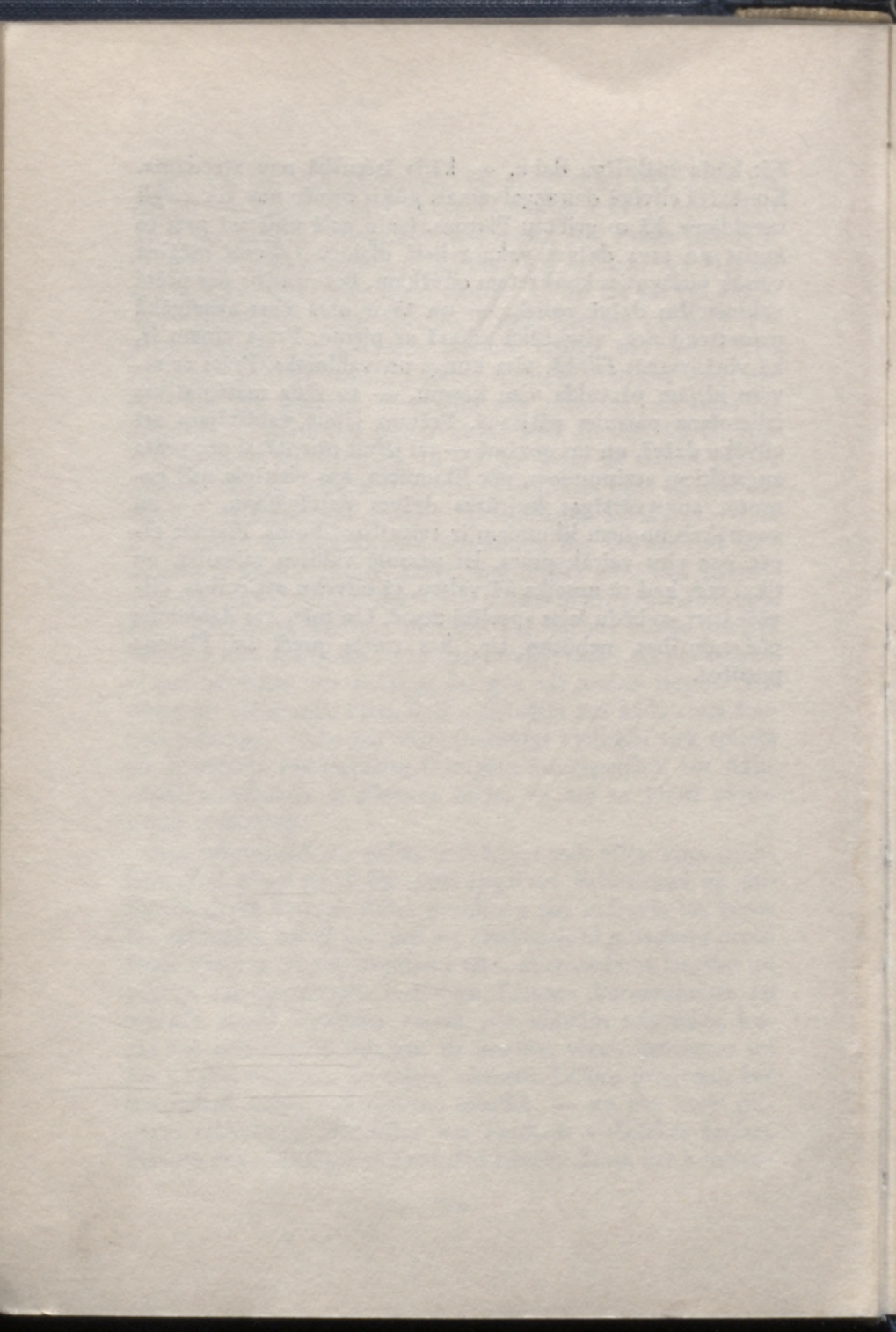
Daudziem Platona pētniekiem patīk uzsvērt viņa mācības atšķirības dažādos posmos. Šādas atšķirības, bez šaubām, ir, bet tās ir nenozīmīgas, salīdzinot ar dažām pamattendencēm. Kā galvenā no šīm pamattendencēm atzīmējama gara prīmata sludināšana, garīgās dzīves prestiža izcelšana, mācība par tās nesalīdzināmo svarīgumu un nozīmīgumu. Šī tendence manāma cauri visiem Platona 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 saturī, kuņus tas paceļ reālītātes 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 svētlaimes mirkļos, ko dod ideju kontemplācija.

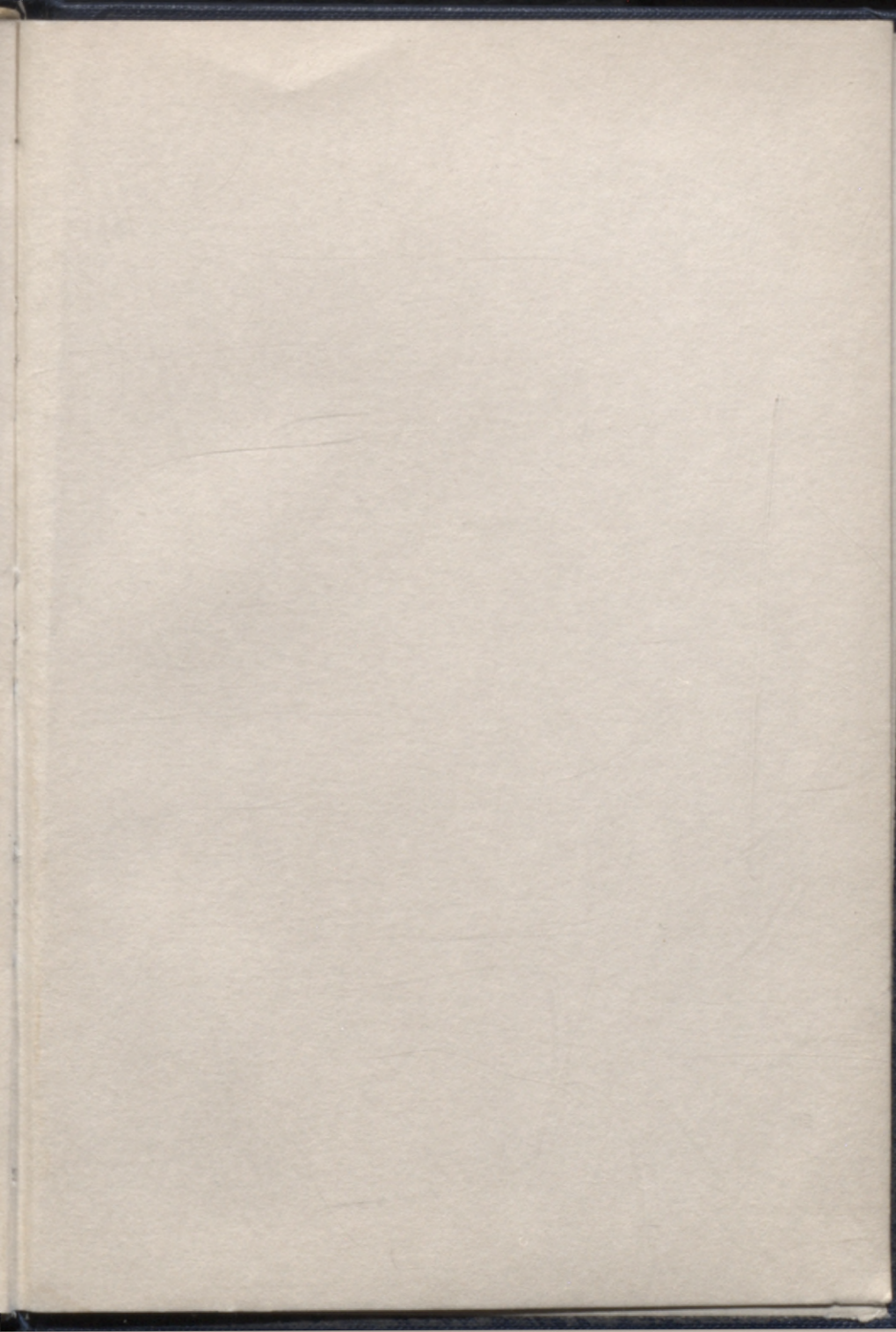
Cilvēks šai pasaulē Platonam īsti ir tikai viesis no kādas augstākas pasaules. Iekalts miesas važās, tas smagi cieš zem to smaguma un no brūcēm, ko tās viņā rada. Viņa dvēseles dziļumā vienmēr smeldz neizdzēšamas ilgas pēc tās pilnības, ko tas kādreiz vērojis viņā saulē. Šī smeldzīgā tieksme pēc pilnības, šis Erots — tā īsti ir platoniskā mīlestība, — nav tas, ko vulgārā izpratnē tā nosauc. Šis 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 svarīgākajiem ceļiem uz ideju atzišanu, kā Platons to tēlo savā skaistajā dialogā *Dzīves*. Erotā vadīts, jauneklis sākumā pieķeras kādam vienam skaistam ķermenim, tad vispār ķermeņa skaistumam, lai pēc tam atzītu, ka garīgais skaistums tomēr pārāks, un tā tas virzās uz likumu, tad zinātņu skaistuma apbrīnošanu, 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 Platona filozofijas nervs īsti ir garīguma apoteoze.

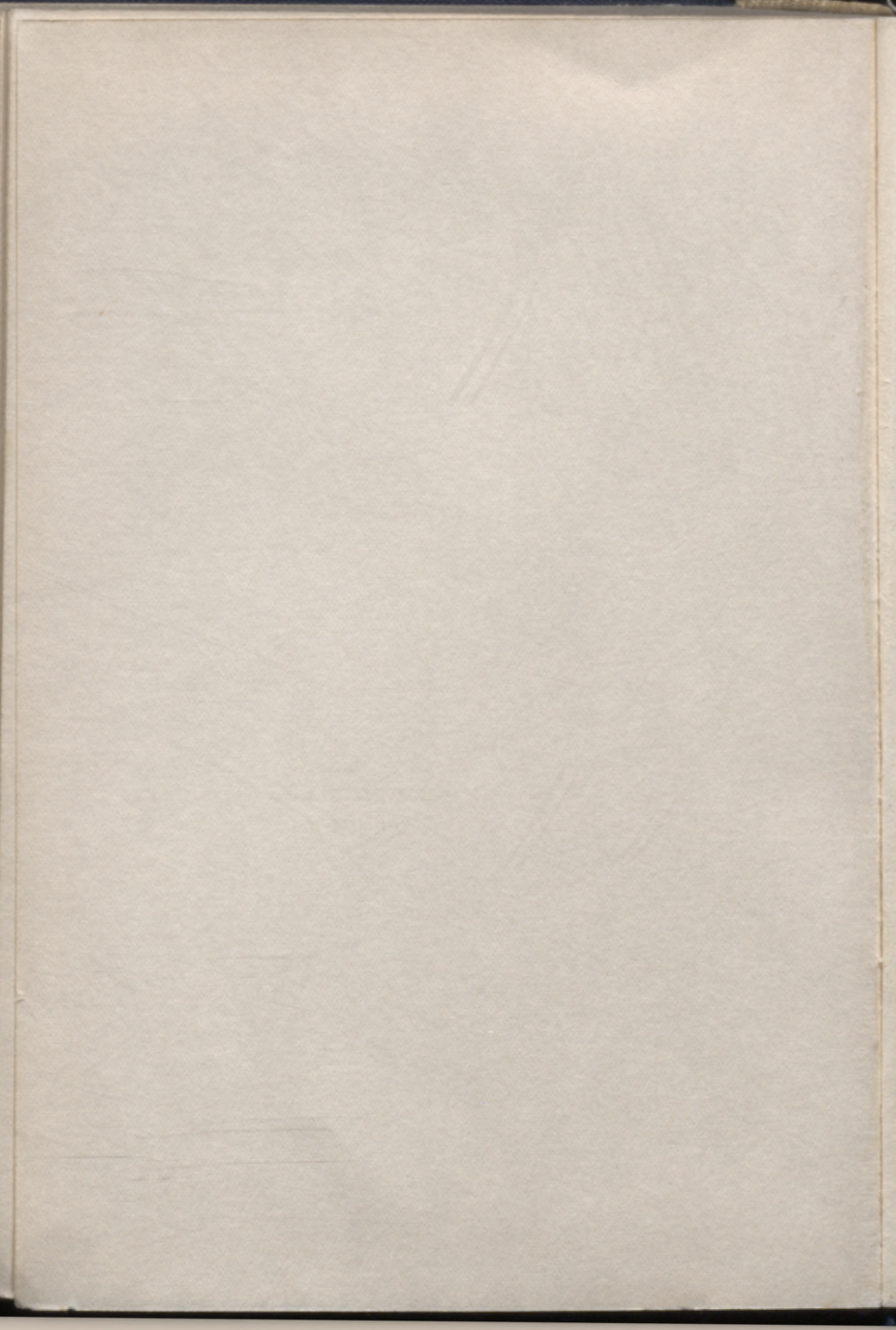
Bet vai šis viņa garīgums, šis viņa idejas nav kaut kas jau pilnīgi pārdzīvots, tā sakot — pilnīgs mūzeja inventārs? Tāds tas būtu tikai paviršā skatījumā. Arī mūsu dienās ir vēl dzīvas visas tās pašas problēmas, kas nodarbināja Platona domu un virzīja to uz ideju teoriju, — un tās arī vēl šodien virza līdzīgā virzienā. Kas īsti noteic kārtību pasaulē? Vai dabas likumi, kas pārvalda pasauli, tiešām nav nekas cits kā tikai vārdi, kā skaitļi, kuņiem reālitātē neatbilst gluži nekas? Vai tad pasaules struktūra nav reālitāte, vai tikai tās saturam — materijai pieder tāda? Bet dīvainā kārtā, tiklīdz pieķeras šai materijai, tā irst kā dūmi un neļauj pielikt pirkstu nekam stabilam: vienīgais stablais tanī izrādās tās struktūras formulas; materija, paradoksālā kārtā, galu galā it kā pastāv no algebriskām formulām. Bet tad aiz šīm formulām ir kāda reālitāte, katrā ziņā īstāka nekā tas, ko vulgāri sauc par materiju. Bet vai ar to mēs atkal nenonākam pie kaut kā līdzīga Platona idejām? Tās jau arī viņam stingrā izpratnē bija skaitļi un formulas. Izrādās tātd, ka platonisms 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 entelechijām līdzīgām koncepcijām, bet Aristoteļa entelechija ir Platona ideja, — arī te tātd platonisms ir aktuāls.

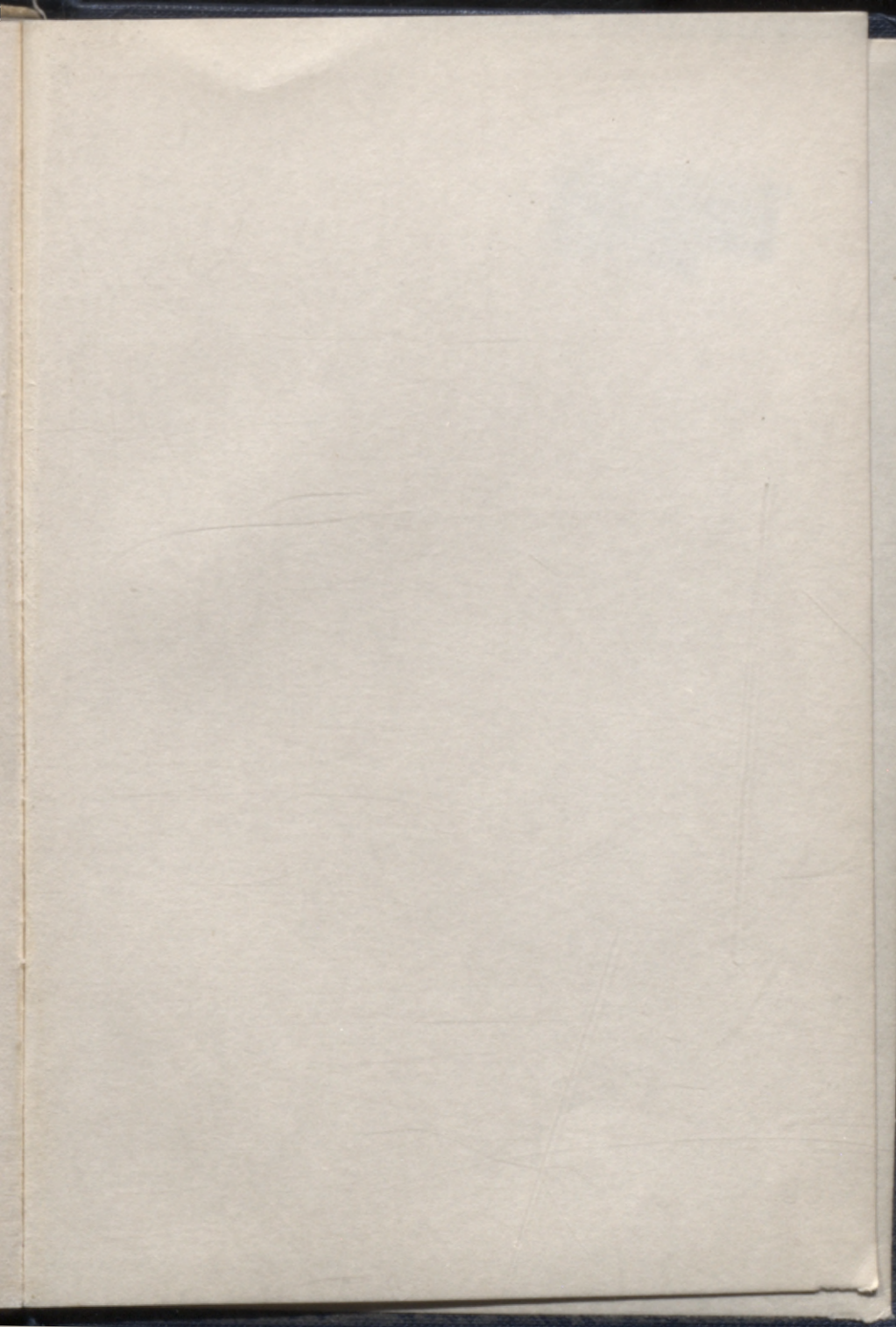
Bet sabiedriskā un valsts dzīvē, vai mēs būtu viņa problēmatikai tikuši pāri? To grūti apgalvot. Sabiedriskā un politiskā dzīvē Platons risina problēmu par individa un kopības attiecību, bet tā jau tieši arī visaktuālākā mūsdienu problēma. Platons iet nepārspējami tālu, akcentēdams kopību un pilnīgi tai upurēdams individu. Platona konstrukcijas šai novadā tomēr jāuzlūko vairāk par ideālām schēmām, kuŗas var uzlūkot kā mērķus, uz kuŗiem virzīt centienus un kas tā dod virzienu un atļauj vienmēr lielāku progresu, bet kas nekad nebūs realizējamas pilnībā, — un par kuŗu pilnīgas realizācijas vēlamību var pastāvēt vislielākās šaubas. Platons nav rēķinājies ar konkrētā cilvēka dabu, bet konstru-

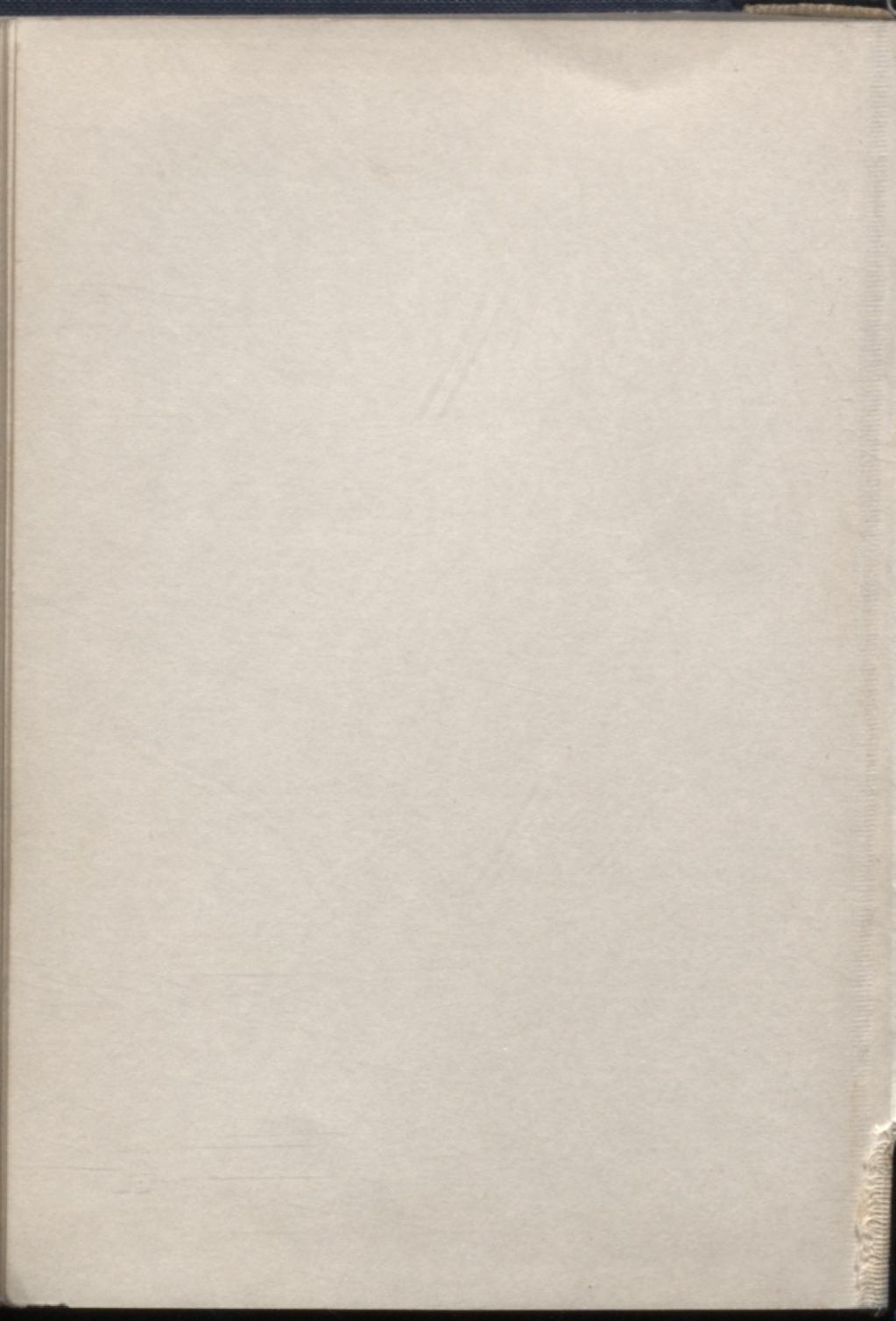
ējis kādu mākslīgu dabu, — kāda īstenībā nav atrodama. Konkrētā cilvēcē daudzgalvainais pūķis tomēr nav tik viegli savaldāms, kā to gribētu Platons. Galu galā viņš arī pats to atzīst un sava dzīves vakara lielā dialogā *Likumi* mēģina vairāk pielāgoties konkrētam cilvēkam. Bet prasība par prāta valdniecību 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 kosmu, — 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. Platons 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 Platona prasībai.











40.-

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



030611882

