

l e k c i j u   k u r s s



*Andris Rubenis*

# ĒTIKA

Viduslaiku izglītība,  
antropoloģija  
un ētika



ZVAIGZNE ABC

325943

2007-4  
75

L  
1

l e k c i j u   k u r s s

---

*Andris Rubenis*

# ĒTIKA

## **Viduslaiku izglītība, antropoloģija un ētika**

**Abelārs. Akvīnas Toms. Dunss Skots.  
Viljams Okams**

AUTORA REDAKCIJĀ



ZVAIGZNE ABC

17(075.4)

Ru 034

0307017074

Grāmatas tapšanā autoram atbalstu sniegusi  
Hercoga Augusta bibliotēka Volfenbitelē Vācijā

Lekciju kursā "Ētika" vēl ietverti šādi darbi:

KRISTĪGĀS ANTROPOLOĢIJAS UN ĒTIKAS VEIDOŠANĀS  
RIETUMU BAZNĪCĒVU ANTROPOLOĢIJA UN ĒTIKA

Latīņu un sengrieķu tekstu rakstību  
pārbaudījis Harijs Tumans

Lekciju kurss

ĒTIKA

**Andris Rubenis**

**VIDUSLAIKU IZGLĪTĪBA, ANTROPOLOĢIJA UN ĒTIKA**

**Abelārs. Akvīnas Toms. Dunss Skots.**

**Viljams Okams**

Apgāda redaktors *J. Goldmanis*

Apgāds Zvaigzne ABC, SIA, K. Valdemāra ielā 6,  
Rīgā, LV-1010. Red. nr. S-724.

A/s "Poligrāfists", K. Valdemāra ielā 6, Rīgā, LV-1010.

© Andris Rubenis, 2007

© Apgāds Zvaigzne ABC, 2007

ISBN 978-9984-37-796-4

# *1. Viduslaiku izglītības sistēma un audzināšana*

## *1. Viduslaiku skolas*

### *Kristietība kā izglītības pamats*

Viduslaiku filosofiski ētiskās mācības nevar saprast, neņemot vērā konkrēto vēsturisko situāciju un to jautājumu loku, uz kuru tās tiecās sniegt atbildes. Problēmas, kuras izvirzīja sholastiskā teoloģija un ētika, un to risināšanas veids ir stipri svešs mūsdienu domāšanai, kura viduslaiku pieeju droši vien kvalificē kā visai neauglīgu, neproduktīvu, bieži pat idiotisku. Dzijlī iesakņojies ir viedoklis, it kā viduslaiku filosofija sniedz muļķīgas atbildes uz melīgiem jautājumiem. Tēmas, kas satrauca senos domātājus, šķiet visai neskaidras un maz saistītas ar mūsdienu strīdiem un diskusijām. Var nosaukt dažas šādas problēmas. Vai sviedri vairāk izdalās ķermeņa apmatotajās vai citās ķermeņa daļās? Vai Dievs var zināt vairāk par to, ko Viņš zina? Vai muļķi kļūst vēl negudrāki pilnmēness laikā? Vai rētas uz Kristus ķermeņa palika arī pēc Viņa augšāmcelšanās? Vai dūja, kuras veidolā parādījās Svētais Gars, bija īsts putns? Vai tiesa, ka aizmigušai sievietei acu zīlītes ir vērstas uz iekšu? Vai Dievs var pārstāt būt Dievs? Vai Dievs var radīt tādu akmeni, kuru pats nespētu pacelt? Vai Dievs bijušo var padarīt par nebijušu?

Neauglīgi jautājumi, idiotiskas atbildes. Turklāt viduslaiku sholastu tekstiem vairumā gadījumu nepiemīt individualitāte, tiem nav raksturīga arī kaut cik izsmalcināta retorika. Mūsdienu lasītāju visvairāk garlaiko gluži vai hipnotiski fiksētās frāzes un formulas, nemitīgās definīcijas, specifikācijas, klasifikācijas un tamlīdzīgi izklāsta paņēmieni, nemaz jau nerunājot par visvisādām "summām" un Aristoteļa komentāriem. Jautājumu un atbilžu skelets tā sauktajās summās rada iespaidu, ka lasīšana nekad nebeigsies un ka tā ir savdabīga zināšanu sintēze, ko veido bezgalīgi detaļu precizējumi, piezīmes un nemitīgi paskaidrojumi. Pārslogotība, staigāšana šurp un turp, komentāru pārbīvējums ar nejaušiem salīdzinājumiem un tuvinājumiem – tas viss nebūt neizraisa mūsdienu lasītāju entuziasmu un interesi. Šķiet, ka tam visam nav dokumentālas vērtības un nav raksturīga arī noslēpumainība vai jaunatklāsme – tekstos sastopamies tikai ar atkārtojumiem, konvencijām un kodeksiem.

Visa viduslaiku domāšanas veida jēga atklājas tikai noteiktā kultūras situācijā, kuras galvenā dimensija ir kristietība. Jau Augustīns konstatēja, ka pastāv tikai viena visu kristiešu valsts (*omnium enim Christianorum una respublica est*). Šo domu viduslaikos izteica arī ar citu, daudz īsāku formulu – *christianitas* (kristietība). Visi kristieši veido vienu politisko kopību, kas ir tā pati valsts (impērija). Viduslaiku domātāja priekšstats valsts bija tādās pašās attiecībās ar baznīcu, kādā filosofija – ar teoloģiju, daba – ar žēlastību. Ķeizars valda pār ķermeni, pāvests – pār dvēseli.

Kristietība nosaka arī viduslaiku filosofijas specifiku un pamatproblēmu risinājumu. Dieva darbs nav “tīrs akts” (*actus purus*), bet gan eksistenciāls akts, kas “izsauc” pasaules esamību un nosaka tās iekšējo nepieciešamību būt. Visa esamība ārpus Dieva tiek izsaukta Dieva darbības – pasaules radīšanas – procesā.

Tas nozīmē, ka antīkajam lietu būtību meklējošajam (eidētiskajam) prātam viduslaikos tika pretstatīta patiesība kā Dieva atklāsme un Dieva iemiesošanās; rezultātā mainījās izpratne par attiecībām izziņas procesā: nevis cilvēks tiecas pēc patiesības, kā to saprata antīkajā pasaulē, bet – gluži pretēji – patiesība pati cenšas pārņemt cilvēku, iekļūt tajā un to “absorbēt”. Šāda izpratne iekļāva sevī upuri, ko bija uzņēmis krustā sistais Dieva Dēls. Patiesība, kurā cilvēks bija līdzdalībnieks, bija viņam dota un pasludināta. Pašu dievišķās atklāsmes realitāti nevarēja pierādīt, tā palika neizzināma; labākajā gadījumā to varēja izteikt alegoriski. Tāpēc prāts nebija nodalīts no ticības – tas bija ticošs prāts, kas noteiktā veidā bija piesaistīts šai patiesībai.

Viduslaikos prāta darbību noteica šādas kristietības pamatidejas.

1. Kreacionisma ideja, t.i., pāreja no neesamības esamībā (atšķirībā no emanācijas idejas, kas prezumē pāreju no esamības neesamībā un no neesamības esamībā) un ar to saistītā eshatoloģija, jo pasaule, kas radīta kā unikāls darbs (veidojums), ir galīga laikā.

2. Mīlestības un gribas ideja, kas bija veicinājusi šo radīšanu.

3. Pieņēmums par zināšanu modālo (normatīvo) raksturu.

4. Kognitīvo aktu piesātināšana ar tikumisko spriedumu aktiem (kognitīvo aktu mehānisms bija piesātināts ar tikumiskās glābšanas aktiem).

5. Dialektisko zināšanu prioritāte, to izteiksmes veids ir tropi (pārnesta nozīme, piemēram, metafora, analogija u.c.), kas ir tieša reakcija uz pasaules radīšanu Dieva Vārda spēkā.

6. Ekvivokācijas ideja par esamības (neradītās Dieva esamības un radītās cilvēka esamības) divējādo nozīmi.

7. Ar ekvivokācijas ideju saistītais koncepts, kas orientēts uz jebkuras lietas iekšējo intenci, tās “subjektīvo” raksturu.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Viduslaikos “subjektu” un “objektu” saprata citādi nekā mūsdienās (sk. par to un citiem terminiem **vārdnicā** grāmatas beigās).

Kristīgā pasaule ir kopība, ko veido visi kristieši, kas dzīvo dažādās zemēs pāvesta garīgajā virsvadībā. Šajā ziņā tā neatšķiras no baznīcas. Kā baznīcas locekļi kristieši veido reliģisko kopību, kas ir pārdabiska savā būtībā. Tā kā kristieši dzīvo noteiktā laikā un telpā, kristietība veido arī laicisko, zemei piederošo kopību – tautu. Tāda ir pāvesta *populus christianus*, tāda ir *respublica christianorum*, par kuru runāja Augustīns. Kristīgā pasaule ir visu kristiešu – personu, prātu, gribu – kopums, kas stājušies savstarpējās attiecībās, lai īstenotu baznīcas reliģiskos mērķus.

Uz šīm idejām balstījās viduslaikos dibinātās skolas un universitātes, kuru būtību un funkcionēšanas veidu var saprast vienīgi saistībā ar kristīgās pasaules ideju. Tieši šajās skolās tika noformēta un pasniegta “sagrādā mācība” (*doctrina sacra*) jeb “kristīgā gudrība”, kuras vienībai, balstītai uz kristīgās ticības vienību, bija jāklūst par vienotās kristīgās pasaules izpausmi un saistošo posmu.

Sholastiskās teoloģijas augsne un dzimtene ir skola. Teoloģija pati ir skolas disciplīna. Taču teoloģija iegāja skolā ne visur un ne visur vienādā veidā. Tāpēc sākumā ir jāaplūko skolu attīstība laika posmā līdz aptuveni 1200. gadam. Ko nozīmē izglītība viduslaikos, un kāda loma tajā bija baznīcai?

## Skolas

5. gadsimtā barbaru iekarojumu rezultāta beidza pastāvēt Rietumromas impērija. Kaut gan barbari gribēja iekarot impēriju un piesavināties tās mantojumam, viņi neapjēdza, ka nevar izmantot antīkās kultūras sasniegumus, nerūpējoties par tās saknēm – izglītības sistēmu. Tāpēc Rietumeiropā atšķirībā no teokrātiskās kristīgās Bizantijas, kur saglabājās vecā antīkā izglītības sistēma tās pasaulīgajā formā, izglītības iestādes un apmācības metodes pārstāja lietot. Šajā ziņā var konstatēt pilnīgu pārrāvumu starp antīko un viduslaiku skolu sistēmu.

Viduslaiku skolas pamatuzdevums bija garīdznieku sagatavošana. Kādreiz savu skolnieku izglītošanu humānisma garā baznīca bija uzticējusi antīkajai laicīgajai skolai. Šī izglītība bija nepieciešama, lai apgūtu rakstītajos tekstos saglabātās zināšanas. Kristietība atšķirībā no antīkās pagāniskās reliģijas ir rakstītu tekstu – Svēto Rakstu, baznīctēvu sacerējumu, to komentāru u.tml. darbu – reliģija. Sākot ar 5. gadsimtu, baznīca vairs nevarēja izmantot šo tradicionālo sistēmu, tā aizgāja pagātnē kopā ar antīko kultūru un pilnīgi degradējās līdz ar pilsētas dzīves pagrimumu (antīkā skola bija saistīta tikai ar pilsētu, laukos tā neiedzīvojās).

Tomēr, lai kalpotu baznīcā, nepieciešams noteikts zināšanu minimums. Lai noturētu liturģiju un sniegtu sakramentu, jāpārzina Svētie Raksti un liturģiskie teksti, jāprot izskaitļot baznīcas svētku mainīgos

datumus, jāpārvalda baznīcas dziedāšanas māksla. Šādā situācijā pati baznīca – vispirms jau bīskapi un klosteri – sāka rūpēties par jauno klerikāļu izglītošanu. Pretēji antīkajai tradīcijai šī izglītība tika nodrošināta pašas baznīcas ietvaros.

Baznīcas izglītība pēc sava rakstura bija profesionāla un specializēta. Audzēkņi apguva to, kas bija nepieciešams kalpošanai un dziedāšanai: psalmus, kanoniskās lūgšanas un pārējo, turklāt apmācība notika latīņu valodā. Arī Svētos Rakstus un citus reliģiskos tekstus Rietumos lasīja latīniski. Raksturīgi, ka viduslaiku domātāji, pretstatot sevi gan arābiem (*Arabi*) jeb tautām, t.i., pagāniem (*gentes*), gan arī arābu filosofiem (*philosophi*), sauca sevi par *Latīni*.

Sākotnēji apmācība bija mutiska, tā tika orientēta uz skolnieka atmiņu. Audzēkņi korī atkārtoja skolotāja teikto frāzi, līdz to zināja no galvas. Garīdznieki visas dievkalpojumā izmantojamās lūgšanas teica, balstoties uz savu atmiņu. Lasītprasme kā obligātās izglītības instruments vairs nebija nepieciešama, tā kalpoja tikai kā palīglīdzeklis, ja tika aizmirsts teksts vai pieļauta kāda kļūda. Lasītprasme deva iespēju atpazīt un atzīt to, ko jau iepriekš zināja no galvas. Mazinājās valodu zināšanu nozīme, jo tā nebija orientēta uz jaunā atklāšanu.

Bīskapam pakļautie klerikāļi specializēto izglītību sākotnēji saņēma katedrāļu skolās paša bīskapa vadībā. Taču drīzumā pasniegšanu uzticēja bīskapa palīgiem – kapitula kanoniķiem.<sup>1</sup>

Liela pārmaiņas katedrāļu skolās sākās Karolingu laikā, kad tās kļuva par to sēklu, no kuras vēlāk izauga Rietumu izglītības sistēma. Līdzās psalmu zināšanai un dziedāšanas programmai parādījās jaunas disciplīnas – pirmām kārtām t.s. septiņas brīvās mākslas, kā arī teoloģijas un kanonisko tiesību studijas. Pamazām notika sava veida specializācija disciplīnu pasniegšanā, jo vienu šo disciplīnu pasniedzēju – t.s. sholastu – sāka aizvietot vairāki mācītāji. Sākās teoloģijas un tiesību jomas specializācija, proti, tās nodalījās no brīvo mākslu pasniegšanas.

Karolingu skolas tika organizētas ap Svētās Romas impērijas ķeizaru, to raksturīga iezīme bija atgriešanās pie antīkā kultūras mantojuma. Izglītība, vismaz augšslāņiem, tika atzīta par vērtību, jo pavēra ceļu uz valsts vai baznīcas amatiem. Šīs jaunās izglītības nesējs, no vienas puses, bija galms, no otras –, baznīca un klosteri. Tur tika likti pamati daudziem vēlāko skolu tipiem.

Karolingu laikā paaugstinājās dižciltīgo bērnu, kuri mācījās galma skolā, kultūras līmenis. Labu izglītību ieguva arī klerikāļi, kuri studēja

---

<sup>1</sup> Vēlajos viduslaikos jauno baznīcu priesteriem jaunizveidotajos ciemos pašiem nācās rūpēties par savu pēcteču izglītošanu. Eiropā tas nozīmēja jauna fenomena – lauku skolu – sākumu, ko nepazīna antīkā pasaule; tās gan nepretendēja dot neko vairāk kā vien elementāras zināšanas.

ievērojamākajos klosteru un bīskapiju centros.<sup>2</sup> Klerikālā monarhija audzināja un izglītoja ierēdņus un politiķus noslēgtas, mazskaitlīgas elites vajadzībām. Šī laikmeta lielie manuskripti bija greznuma priekšmeti. Laiks, ko prasīja pārrakstīšana, rokraksta pilnveidošana jeb kaligrāfija un grāmatu izdaiļošana galma un magnātu interesēs, liecina par nelielo pieprasījumu pēc grāmatām.

Vēl vairāk, šīs grāmatas daudzos gadījumos nemaz nebija domātas lasīšanai. Tās glabājās bagātu personu un baznīcu dārgumu krātuvēs. Grāmatas galvenokārt bija ekonomiska, nevis garīga vērtība. Tās tika pielīdzinātas dārgiem traukiem. Pats Kārlis Lielais pārdeva daļu no savām lieliskajām grāmatām, lai izdalītu žēlastības dāvanas.

Mūki, kas uzcītīgi pārrakstīja šīs grāmatas sava klostera skriptorijā (*scriptoria*), par to saturu interesējās visai maz. Viņiem svarīgāks bija šim darbam patērētais laiks, piepūle un nogurums – to viņi uztvēra kā grēku izpirkšanu, kas nodrošina svētlaimi debesīs. Atbilstīgi tā laika grēku un nopelnu klasifikācijai mūki pēc lappušu, rindiņu un vārdu skaitu aprēķināja, cik gadus izpirkuši un tādējādi izvairījušies no to izpiršanas šķīstītavā, vai arī sūkstījās, ka kāda kļūda vai izlaidums mazinās izpirkto grēku daudzumu. Zinātne šiem kristiešiem bija dārgums, kas visvisādi jāsargā.

Taču jau 12. gadsimtā skolu vairs nepietika. Baznīca atļāva veidot skolas visur, tika pieļauta arī privātā pasniegšana. Pamazām attīstījās plašs skolu tīkls. Sākotnēji viduslaiku baznīcas skolas bija paredzētas tikai klerikāļiem un mūkiem, taču pamazām tās sāka veidot arī lajiem, un līdz ar to tās kļuva pieejamas plašākam ļaužu lokam. Pastāvēja šāda tipa skolas:

1. Publiskās pils (galma) skolas – t.s. Karolingu skolas. Vēlāk tās pārveidojās par pilsētu publiskām skolām, kurās mācību process atradās klerikāļu izglītības ietekmē. To uzdevums bija nodrošināt plašu sākotnējās izglītības līmeni.

2. Katedrāļu skolas, kuras vadīja sholasts. To uzdevums pirmām kārtām bija sniegt samērā plašu zināšanu apjomu, kas nepieciešams klerikālā, zinātniskā vai valsts dienestā. Tieši te savu mājvietu atrada teoloģija.

3. Skolas, kas bija saistītas ar kādas personības darbību skolotāja statusā. Savu uzplaukumu tās sasniedza tieši 12. gadsimtā. Skolas atradās tur, kur bija skolotājs.

4. Ārējās klosteru skolas. Klosteru skolas arvien vairāk kļuva pieejamas tiem, kas klosterim nepiederēja. Kaut arī pasniegšana parasti

---

<sup>2</sup> Jāsaka gan, ka t.s. Karolingu renesanse sašaurināja sākotnējās izglītības iegūšanas iespējas, jo Merovingu laikos bērniem no tuvējiem ciemiem vēl bija iespēja mācīties benediktiešu klosteru skolās. Karolingu laikos "ārējās" klosteru skolas tika slēgtas.

bija visai augstā līmenī, pamazām šīs skolas zaudēja konkurencē ar pilsētu skolām un universitātēm.

5. Iekšējās klosteru skolas. To uzdevums bija literāri, teoloģiski un praktiski izglītēt mūkus, lai nodrošinātu reliģisko ordeņu turpmāko pastāvēšanu. Tajās teoloģija tika tieši saistīta ar ordeņa vajadzībām.

6. Speciālo disciplīnu skolas, piemēram, Boloņas Juridiskā skola vai Salerno Medicīnas skola. Tajās teoloģijai bija visai neliela vieta. Taču speciālo disciplīnu studiju gaitā tika attīstīta tā saucamā sholastiskā metode, kas vēlāk ietekmēja arī teoloģiju.

## *Mācību gaita un metodes*

Zinātnes un skolu attīstība viduslaikos bija savstarpēji cieši saistītas. Skola tajos laikos bija vienīgais ceļš uz augstāko izglītību. Sholastiskā literatūra kopumā lielā mērā ir mutisko nodarbību trīvijā vai teoloģijā rakstītā fiksācija. Liels skaits sholastu darbu ir radušies tieši pēc skolnieku lūguma.

Skolās mācību gaita sākās ar kāda par autoritatīvu atzīta teksta – Svēto Rakstu, baznīctēvu vai kāda antīkā autora sacerējuma – *lectio*, t.i., komentāru par katru nākamo rindkopu. 12. gadsimtā šis paņēmieni sasniedza visai augstu līmeni, lasīšana tika pakārtota izteikti racionālai shēmai. *Lectio* visnotaļ veicināja *auctoritas* (autoritātes) un *ratio* (prāta) satikšanos un savstarpējo mijiedarbi. *Lectio* pamatforma ietvēra piecas fāzes:

1) *accessus ad auctores*: ievadjautājumi par grāmatu – tās autors, izdošanas laiks, iedalījums u.tml.; tika pamatots arī tas, kāpēc šī grāmata ir vajadzīga lasītājam;

2) *littera*: autentiskā teksta sadalīšana noteiktās daļās;

3) *divisio textus*: atbilstīgo teksta daļu sadalīšana sīkākās daļiņās līdz pat atsevišķam teikumam;

4) *expositio*: atsevišķo daļu (rindkopas, teikuma) satura tematiska izskaidrošana, polemika ar iepriekšējo laiku autoru vai laikabiedru interpretācijām, kā arī vārdu nozīmes noskaidrošana;

5) *dubia*: aplūkojamo jautājumu (tiešo vai saistīto) atrisināšana teksta izskaidrošanas nobeigumā; tas deva pamatu otra literārā skaidrojuma veida sholastikā – *quaestio* – attīstībai.

Tādējādi *lectio* noslēgums bija *quaestio* – patiesības jautājums. Tā risinājuma gaitā – *conclusio* un *sententia* – maģistrs izšķīrās par tās vai citas teoloģiskās tēzes patiesumu. Sākotnēji runa bija par dažādu autoritāšu viedokļu harmonizāciju. Taču pamazām to aizvietoja tieksme pateikt patiesību, kuru varētu izsecināt no dažādiem viedokļiem. Radās optimistiska cerība atrast patiesību viedokļu dažādībā. Tāpēc sholastiskie jautājumi nav skeptiski: jautāts tiek par visu, īpaši to, kas atklājas

teksta lasīšanas un izjautāšanas gaitā. Ne vienmēr maģistrs bija spējīgs sniegt atbildi tajā pašā dienā, dažkārt atbilde tika pārcelta uz nākamo dienu. Vienkāršākās atbildes bija tiešs norādījums uz kādu autoritāti. Izjautāšanas sasniegums bija jautājumu apkopojumi, kas bieži ietvēra sevī materiālu no daudziem anonīmiem autoriem.

Diskutējamo jautājumu vienkāršāko formu demonstrē Akvīnas Toma "*Summa Theologiae*" ("Teoloģijas summa", kas domāta iesācējiem). Viņš vispirms atsevišķos jautājumus sadala posmos jeb artikulos (*articuli*), kuru uzbūve atbilst vispārējai jautājumu shēmai.

1. Jautājuma nostādne: *Quaeritur, utrum* .. – te tiek runāts par reālu jautājumu, nevis par vienu tēzi, kas turpmāk būtu jāpierāda. Pareiza jautājuma izvirzīšana veicina arī pareizu atbildi. Taču jautājums paliek atklāts, to nevar atrisināt, tikai precīzi noformulējot pašu jautājumu.

2. Argumenti:

a) *videtur quod sic / quod non*: tiek piedāvāti argumenti iespējamai atbildei – atsaukšanās uz Svētajiem Rakstiem, baznīctēviem (*auctoritas*), prāta argumentiem (*rationes*);

b) *sed contra*: tiek piedāvāti argumenti pretējai atbildei.

3. Atbilde: *Respondeo dicendum .. conclusio* – bieži sentenču veidā dažos teikumos izteikts secinājums, kas izsaka paša maģistra mācību, jo te viņa autoritāte sasniedz savu augstāko izpausmi.

4. Argumentācijas (sk. otro punktu) izteikšana *conclusio* formā: *ad primum dicendum. Solutio* kā svarīgu papildinājumu *conclusio* tika konfrontēts ar argumentiem, kas attiecās uz atsevišķiem aspektiem.

Teoloģija līdz 13. gadsimtam lielā mērā bija Bībeles tekstu skaidrošana. *Theologia* un *sacra pagina* jeb *divina pagina* bija sinonīmi. Skolas *lectio* priekšmets pamatos bija Bībeles teksti. Sākumā to skaidrošana notika mutiski, tad – *glossa* formā rakstiski.

Izplatītākās un svarīgākās glosas, uz kurām savā darbībā balstījās maģistrs, saucās *glossa ordinata*. Tās bija apkopjošs teksts, kurā ietilpa daudzu autoru materiāls.

Šī metode netika izmantota Bībeles skaidrošanai vien. Glosas ieman-toja īpašu nozīmi tur, kur tiešais (burtiskais) teksts bija grūti saprotams. Glosēt nozīmēja tekstu padarīt "maigāku", adaptēt to, izskaidrot un vēlreiz no jauna skaidrot.

Bībeles tekstu skaidrošana *sententia* (teksta atrašanas) un *quaestio* (izjautāšanas) formā pārauga literārā komentārā, kas atbilda vispārējai *lectio* vai *disputatio* formai.

Skolās teksta skaidrošanas augstākā pakāpe līdzās tiešajai vēsturiskajai un analogiskajai (mistiskajai) tā izpratnei bija kristīgās dzīves un tās morāles alegoriska un tikumiska interpretācija (tropoloģija). Piemēram, tika skaidrots, ka "Jeruzāleme" burtiski apzīmē pilsētu, alegoriski – baznīcu,

tropoloģiski – cilvēka dvēseli, analogiski – debesu Jeruzālemi. Vai arī “gulta” alegoriski varēja nozīmēt Svētos Rakstus, tropoloģiski – kon-templāciju (vērojošo dzīvi), sirdsapziņu un miesiskās baudas, analogiski – mūžīgo sodu un mūžīgo svētlaimi. Šāda alegoriski simboliska izskaidrošana slēpa sevī bīstamu momentu, jo novārtā varēja tikt atstāta teksta literārā nozīme.

Līdzās bibliskajai teoloģijai, kas bija saistīta ar Svēto Rakstu interpretāciju, 12. gadsimtā attīstījās sistemātiskā teoloģija, kas savu atspoguļojumu guva sentenču kopojumos un t.s. summās.

Bibliskajā teoloģijā *sententiae* nozīmē mācību satura vai rakstu daļas jēgas dziļāku noskaidrošanu. Tas tika atklāts *lectio* un *quaestio* gaitā un tad fiksēts tekstā. Nozīmīgākās sentenču grāmatas autoru Petru Lombardieti laikabiedri dēvēja nevis par autoru, bet *Collector Sententiarum* (“Sentenču krājēju”).

Sistemātiskus sentenču kopojumus, īpaši ievada rakstura darbus, apzīmēja arī ar vārdu *summa* (mazākus – *summulae*). 12. gadsimtā par summām sauca ievadus un rokasgrāmatas teoloģijā. Ap 1200. gadu *summa* nozīmēja kāda mācību materiāla metodisku kopsavilkumu, nevis tikai nelielu ievadu vai sentenču savienošanas tehniku. Vēlāk Akvīnas Toms par *summa* atkal nosauca mācību grāmatu iesācējiem.

Minētos darbus papildināja brīvie traktāti (daļēji dialoga formā) un atklātās vēstules. Svarīga vieta apmācības procesā tika ierādīta arī sholastiskajiem sprediķiem un tā trim paveidiem: *lectio* nozīmēja pamatu, *disputatio* – mūri, *praedicatio* – jumtu. Tos saturēt kopā bija maģistra uzdevums, tāpēc formāli un saturiski sprediķis bija svarīgs teoloģijas attīstības un izplatības elements. Tam bija stingra forma: 1) *auctoritas* – kādas Svēto Rakstu vietas citēšana; 2) tās galvenā satura atklāšana (*capitatio benevolentiae*); 3) teksta skaidrošana, piesaistot citas teksta daļas un autoritātes; 4) eksemplifikācija (piemēru piesaukšana). Sprediķa teikšanas tehnika balstījās uz antīko retoriku, kas 13. gadsimtā bija jāpiemēro jaunai auditorijai (piemēram, studentiem).

Īpaši jāpiemin Petra Lombardieša (*Petrus Lombardus*, ap 1100–1160) darbs “*Sententiae in IV libros distinctae*” (1155–1158), kas kļuva par visas teoloģiskās apmācības pamatu un faktiski aizvietoja citas grāmatas (pat nodarbības ar Bībeli). Jau ievadā autors saka, ka tas ir sakārtots *ex testimoniis veritatis in aeternum fundatis* un satur *maiorum exempla doctrinamque*, t.i., ka tas nav tik daudz viņa darbs kā baznīc-tēvu jeb autoritāšu veikums. Šis darbs bija kristīgās vēstures izpratnes un jēdzieniskās interpretācijas mistrojums. Visvairāk tajā tika citēts Augustīns – kopumā 950 vietās.

Petra Lombardieša darbs atbilstīgi kristīgās vēstures hronoloģiskajai kārtībai ir dalīts četrās grāmatās: 1) mācība par Dievu; 2) mācība par radību; 3) mācība par pestīšanu; 4) mācība par sakramentiem un

eshatoloģija. Līdz pat 16. gadsimtam tam, kurš gribēja kļūt par teoloģijas maģistru, divus gadus vajadzēja lasīt lekcijas par šīm sentencēm, proti, teoloģijas bakalauram tās bija jākomentē. Tāpēc sentenču komentāri parasti kļuva par kāda teologa pirmo lielo zinātnisko darbu.

Petra Lombardieša teoloģiskā metode bija nepārprotama un saprātīga baznīcas mācības skaidrošana, kas paredz divus soļus: 1) vērsanos pie svēto tekstu autoritātes (*auctoritas sanctorum Scripturarum*), no kā izejot ir jāpierāda (*demonstrandum*) ticības pamattēzes; 2) *ratio* iesaistīšanu, attīstot polemiskās tendences.

## 2. Universitātes

### *Universitāšu veidošanās*

Kristīgo Rietumu zinātnes specifiku noteica tas, ka pēc savas izcelsmes un satura tā visupirms ir klerikāla zinātne. Izteikumam “klerikālā zinātne” mūsdienās ir citas asociācijas, nekā tās bija viduslaikos. Tas attiecās uz visiem, kas studēja. Viduslaikos zinātnē klerikāļiem bija produktīva loma, jo viņi stimulēja garīgo attīstību un spēja radīt un īstenot dzīve dažādas inovācijas. Viduslaiku izglītība bija klerikāļu izglītība, tā atradās varas sistēmas kalpībā un visnotaļ centās stiprināt pāvesta baznīcas un feodālās sabiedrības pamatus.

13. gadsimtā radās universitātes, kuras apzīmēja ar vārdu *studium*. Docētāja goda tituls šajās *scholae* bija *magister*, tas tika lietots kopā ar personas vārdu arī tad, kad tā ieguvējs vairs universitātē nepasniezda. Jau 12. gadsimtā vārds *scholasticus* tika lietots divējādā nozīmē, apzīmējot gan skolotāju, gan skolnieku.

13. gadsimts kļuva par universitāšu laiku, proti, tās tika institucionālizētas. Sākotnēji universitāšu pasniedzēji bija klerikāļi, un vietējais bīskaps uzskatīja tos par sev pakļautiem cilvēkiem. Taču jau 13. gs. pirmajā pusē universitātes atbrīvojās no tiešas bīskapu jurisdikcijas un pārgāja pāvesta jurisdikcijā. 1231. gadā Gregors IX nosodīja Parīzes bīskapu un ar savu bullu *Parens scientiarum*, ko dēvē par Parīzes Universitātes Lielo hartu, dāvāja universitātei jaunus statūtus.

Oksfordā universitātes neatkarības sākumu nodrošināja Innocenta III legāts kardināls Nikolajs. Innocents IV vērsās pret Henriju III un pārņēma universitāti sv. Pētera un pāvesta aizsardzībā. Boloņā Honorijs III par universitātes galvu nozīmēja arhidiakonu, kuram uzdeva sargāt to no pilsētas komūnas patvaļas. 1278. gadā, kad pilsēta atzina pāvestu par Boloņas senjoru, universitāte bija izcīnījusi pilnīgu brīvību.

Pāvestu atbalsts, protams, nebija nesavtīgs. Atbrīvojot universitātes no laicīgās jurisdikcijas, pāvesti tās pakļāva baznīcai. Par brīvības no laicīgās varas iemantošanu bija jāmaksā dārga cena. Universitātei pie-derošās personas zināmā mērā kļuva par Svētā Krēsla aģentiem.

Universitātes tiecās iemantot savu autonomiju arī attiecībā pret lai- cīgo varu. Sākotnēji valsts vara samērā viegli piešķīra universitātēm tiesī- bas uz juridisko neatkarību: jau 1158. gadā Frīdrihs I Barbarosa ar aktu "*Authentica Habita*" Boloņas Universitātei nodrošināja "visu akadēmisko brīvību avotu"; 1200. gadā – jau pirms pāvesta – Parīzes Universitātes juridisko neatkarību atzina Filips Augusts.

Taču reālu autonomiju Parīzes Universitāte ieguva tikai pēc stu- dentu asiņainajām sadursmēm ar karaļa policiju 1229. gadā. Vienā no sadursmēm daži studenti tika nogalināti. Lielākā docētāju un studentu daļa pasludināja streiku un devās uz Orleānu. Divus gadus Parīzē fak- tiski nenotika nodarbības. Tikai 1231. gadā Luijs Svētais svinīgi atzina universitātes neatkarību, kā arī atjaunoja un paplašināja tās privilēģijas.<sup>1</sup>

Oksfordā pirmie soļi uz neatkarību tika sperti 1214. gadā – pēc tam kad 1209. gadā pilsētnieki bez tiesas lēmuma bija pakāruši divus studentus, kurus turēja aizdomās par kādas sievietes nogalināšanu. Boloņā konflikts starp universitāti un pilsētu bija vēl skaudrāks, jo ko- mūna līdz pat 1278. gadam bija vienīgā vara pilsētā. Komūna uzspieda profesoriem mūža līgumu, padarot tos par saviem ierēdņiem; tā iejaucās arī zinātnisko grādu piešķiršanā. Vēlākajos laikos komūna vairs neie- jaucās universitātes lietās.

Kā universitātēm izdevās uzvarēt šajos konfliktos? Galvenokārt pa- teicoties vienotībai un izlēmīgumam. Tās lika lietā ietekmīgu ieroci – streiku un draudus aiziet no pilsētas. Laicīgā vara un baznīcas vara bija cieši saistīta ar universitātēm. Tur tika izaudzināti padomnieki un ierēdņi, bez kuriem nebija iedomājama pilsētas un baznīcas dzīve. Valdnieki un pilsētas varas orgāni atzina, ka universitāte ir korporācija, kas īsteno kontroli pār mācību procesu. Tādēļ universitāšu mācībspēki iemantoja noteiktas privilēģijas (piemēram, tika atbrīvoti no patrolēšanas naktī, militārā dienesta u.c.).

---

<sup>1</sup> 1281. gadā Parīzē bija šāds gadījums: medicīnas profesors Hugo no Parmas uz sava loga palodzes aprūpēja bazilika stādus; viņš nebija uzvilcis profesora cepuri; garām gāja policists, un viņam nejauši uz galvas uzpilēja ūdens; policista gods bija aizskarts, un viņš pieprasīja, lai tiktu ielaists mājā. Profesors, kas nu jau bija uzvilcis amata tērpu, to neielaida. Policists ielauzās ar varu, iesita profesoram ar atslēgu pa galvu un izmeta to uz ielas. Kaimiņi protestēja: arests, miesiskie bojājumi – tas viss bija pret profesora privilēģijām. Universitāte, kas pakļāvās tikai baznīcas tiesai, pieprasīja kompensēt nodarītos zaudējumus. Tā kā laicīgās varas iestādes atteicās to darīt, visa universitāte sāka streikot. Šis atgadījums liecina, ka universitāšu pa- sniedzēji jau bija konstituējušies kā profesionāli un privileģētas personas.

Taču universitāte bija savdabīga korporācija. Citu korporāciju (cunfšu) meistari bija ekonomiski neatkarīgi no varas orgāniem, jo pārtika no sava amata ienākumiem, turpretim universitātes metriem, kaut arī ar likumu bija noteikts, ka viņu darbs jāapmaksā studentiem, no iegūtās summas izdzīvot neizdevās. Galveno viņu ienākumu daļu veidoja alga, ko tiem maksāja pilsētas varas orgāni vai valdnieki. Šī aizbildniecība neļāva pilnā mērā īstenot vienu no galvenajām korporācijas privilēģijām – papildināt savas rindas vienīgi pēc saviem ieskatiem.

Metri gan deva priekšroku dzīvot no tās naudas, ko tiem maksāja studenti, kuri savukārt saņēma stipendijas no kāda mecenāta vai sabiedriska iestādījuma vai arī kurus finansēja ģimene. Šādā gadījumā viņi bija relatīvi brīvi no laicīgās varas. Metri pārdeva savas zināšanas līdzīgi amatniekiem, kas tirgojas ar sava darba produktiem. Tāpēc universitātes bargi vērsās pret tiem studentiem, kas maksāja neregulāri.

Universitātei piederošo cilvēku (studentu un pasniedzēju, t.s. universitāriju) darbību iedvesmoja gan tiekšanās pēc zināšanām, gan sekmiņas karjeras iespējas. Universitāte nodrošināja intelektuālu prestižu gan saviem locekļiem, gan atbalstītājiem. Tas fakts, ka karjera, ko tiecās īstenot mācībspēki un studenti, vienlaikus lielā mērā bija arī baznīcas karjera, varas orgānu acīs nebija negatīvs faktors. Amatpersonas pašas galvenokārt nāca no klerikāļu vidus. Valdīja uzskats, ka tas, kas labs baznīcai, labs arī valstij un pilsētai.

Universitāte viduslaiku pilsētā bija neražojoša grupa – patērētāji, kuru skaitu nedrīkst nenovērtēt (Oksfordā 1381. gadā aptuveni no 5500 iedzīvotājiem 1500 bija universitāriji). No vienas puses, tādai klientūrai vajadzēja priecēt pilsētas varas orgānus, jo tā veicināja komercijas attīstību. Taču, no otras puses, tas apgrūtināja apgādi, turklāt lielākā daļa studentu bija nabadzīgi, līdz ar to viņu pirktspēja bija zema. Taču pats galvenais bija tas, ka universitātēm bija ekonomiskas privilēģijas: tās bija atbrīvotas no nodokļiem, nodevām, muitas u.tml.; bija noteikti īpaši tarifi īres maksai un pārtikai (ja Oksfordā kāds bija izīrējis dzīvojamo telpu universitārijam, tas turpmāk nedrīkstēja nedz mainīt īres cenu, nedz arī izīrēt telpas citu sociālo grupu pārstāvjiem). Universitāšu pilsētās dzīve bija lētāka. Vienīgā joma, kurā universitāriji darbojās kā ražotāji, bija rokkrakstu tirgus.

Turklāt universitāšu locekļi galvenokārt bija jauni un neprecējušies vīrieši. Viņu dzīvesveids nebija klerikāls, daudzi pārkāpa tikumiskās normas, nodevās dzeršanai un uzdzīvei. Vēl vairāk –, apzinoties juridisko privilēģiju spēku (universitāriji pakļāvās tikai universitātes, proti, baznīcas tiesai), kas tiem nodrošināja ja ne pilnīgu nesodāmību, tad vismaz maigākus sodus, lielākā daļa studentu bieži iesaistījās nekārtībās, uz kurām tos pavināja jaunība, atrašanās svešumā, piederība neapvaldāmajiem sociālajiem slāņiem – aristokrātijai un zemniecībai.

Taču tas nemazināja universitāšu prestižu: Zinātniskums bija nostādīts līdzās Svētumam un Varai. Universitāriji tiecās pēc pašnoteikšanās, proti, uzskatīja sevi par intelektuālo aristokrātiju, kurai ir sava morāle un vērtību sistēma. Varas acīs universitāte bija sabiedriskā koplabuma rota.

Kopā ar intelektuālo prestižu universitātes centās panākt arī ārējo spožumu, kam kalpoja kostīmi, tērpi, ceremonijas un citi atribūti. Universitāšu greznība kļuva par pilsētu un valstu bagātības un cieņas ārējo simbolu. Vara un baznīca to atzina, izrādot uzmanības zīmes vai nu individuāli (*inceptio* – iesvētīšana metros), vai kolektīvi (korporatīvās dzīres Aristoteļa svētkos, mielasti u.tml.).

Universitāšu dzīvē viss bija noregulēts līdz pat sīkākajām detaļām (piemēram, tērpu valkāšana). Svarīgs bija arī šāds aspekts: ja nomira kāds students, tad pusei no maģistriem vajadzēja iet uz bērēm un bija obligāti jāpaliek līdz sēru ceremonijas beigām. Taču pirmām kārtām tika regulēta amatu ieņemšanas secība. Tika izveidota reprezentatīvās demokrātijas forma ar vēlēšanām, nosakot visnotaļ īsu amatu ieņemšanas laiku.

### *Universitātes korporatīvā organizācija*

Tipiska bija Parīzes Universitātes korporācija, kas 13. gadsimtā izveidojās par administratīvu un profesionālu organizāciju. Universitātē bija četras fakultātes: Brīvo mākslu<sup>1</sup>, Tiesību, Medicīnas un Teoloģijas. Tās pašas veidoja atbilstīgas korporācijas universitātes ietvaros. Trīs augstākās fakultātes – Tiesību, Medicīnas un Teoloģijas – vadīja titulēti metri jeb reģenti ar dekānu priekšgalā. Savukārt Brīvo mākslu fakultāte sadalījās “nācijās” (*natio* – dzimšana, izcelsme). Pasniedzēji un studenti apvienojās pēc savas dzimšanas vietas – franči, normandieši, pikardieši, angļi u.c. (šis sadalījums iemantoja tiesisku formu – ikdienas dzīvē tam bija pat svarīgāka nozīme nekā piederībai universitātei). Universitātē tātad bija gan “nācijas”, gan fakultātes. Katras nācijas priekšgalā bija reģentu ievēlēts prokurators. Četri prokuratori bija rektora – Brīvo mākslu fakultātes vadītāja – palīgi.

Universitātē bija arī visām fakultātēm kopīgi dienesti, taču tie bija visai vāji. Tiem nebija ne savu ēku, ne zemes īpašumu, izņemot spēļu laukumu ārpus pilsētas mūriem.

13. gadsimtā tika izveidots visas universitātes galvas amats. Parīzē šos pienākumus veica Brīvo mākslu fakultātes vadītājs, kas pārvaldīja universitātes finanses un bija Ģenerālās asamblejas priekšsēdētājs.

---

<sup>1</sup> Brīvo mākslu fakultāti literatūrā sauc arī par Artistu fakultāti.

Oksfordā vispār nebija rektora. Universitātes galva bija koleģiāli ievēlēts kanclers. 1274. gadā tur tika likvidēta nāciju sistēma, līdz ar to vairs nepastāvēja dalījums skotos, gallos, īros u.tml.

Boloņā pats oriģinālākais bija tas, ka sākotnēji par universitātes daļu tika uzskatīti vienīgi studenti.<sup>1</sup> Metri veidoja doktoru kolēģiju un pēc sava statusa bija pilsētas birģeri. Tāpēc Boloņas akadēmiskā pašpārvalde atradās studentu rokās. Īstenībā Boloņā bija vairākas universitātes, jo katra fakultāte veidoja savu korporāciju. Īpaši prestižas bija civiltiesību un kanonisko tiesību studijas. Universitāti parasti vadīja rektors, kuru ievēlēja "nācijas". Nācijas sadalījās divās federācijās (citramontānos un ultramontānos), kas savukārt sadalījās sekcijās, kuras pārstāvēja padomnieki (*consilarii*).

Studiju specifiku Boloņā noteica tas, ka tur studentu sastāvu veidoja gados vecāki un nobriedušāki cilvēki, kuri bija ieradusies studēt romiešu tiesības un tiesisko sistēmu. Tas nenotika tikai zinātkāres vai antikvāru interešu dēļ: īpašuma attiecības Itālijas komūnās zināmā mērā bija analogas Romas impērijas laikam. Tāpēc vajadzēja zināt romiešu juristu izstrādātās privāttiesības. Taču tiesības vajadzēja studēt pirmām kārtām tāpēc, ka laicīgie valdnieki nevarēja atrast nekādu citu politisko un juridisko attaisnojumu savas varas neatkarībai no pāvesta. Boloņas Juridiskajā skolā laji mācīja arī politisko zinātņi un praksi.

Universitātes korporācijas spēks balstījās uz trim galvenajām akadēmiskajām privilēģijām: autonomu jurisdikciju, tiesībām uz streiku un studiju vietas pamešanu, kā arī uz monopolu piešķirt zinātniskos grādus. Turklāt universitātes bija atbrīvotas no nodokļiem.

## Studiju gaita

Jaunieši sāka studijas lielākoties visai agri: jau 14–15 gadu vecumā. Līdz tam viņi klostera vai pilsētas skolā parasti bija apguvuši latīņu valodu un iemācījušies skaitīt un dziedāt.<sup>1</sup> Viduslaikos vispār maz atšķīra izglītības līmeņus, tāpēc universitātes nebija tikai augstākās izglītības iestādes. Daļēji tajās tika apgūta arī sākotnējā un vidējā izglītība (vai arī šīs izglītības nodrošināšana atradās universitātes kontrolē). Koledžu sistēma tikai veicināja neskaidrību, jo tajās varēja mācīties jau no astoņu gadu vecuma.

Brīvo mākslu fakultātē studēja sešus gadus. Sākumā divu gadu laikā bija jāapgūst Aristoteļa loģika un fizika, kā arī disputa māksla. Pēc eksāmena studentam piešķīra bakalaura grādu (*baccalaureus artium*) un pielaida publiskām diskusijām (*determinatio*). Tad divus gadus sekoja

<sup>1</sup> Kad 1796. gadā Napoleons iekaroja Boloņu, viņš likvidēja "nācijas" un to pārstāvēniecību. 1798. gadā – vairāk nekā 600 gadus pēc dibināšanas – par universitātes rektoru pirmo reizi kļuva profesors.

lekcijas metafizikā, ētikā un politikā (pēc Aristoteļa), kā arī nodarbības matemātikā un kosmoloģijā. Pēc tam bakalaura sāka docēt, viņam bija jāskaidro teksti. Kā maģistra palīgs viņš vadīja disputus un atbildēja uz jautājumiem. Tad sekoja pārbaudījums licenciāta grādam. Pēc pirmās lekcijas šajā statusā tika iegūts mākslu maģistra grāds (*magister artium*). Turpmākos divus gadus maģistrs mācīja studentus un mācījās arī pats.

Parasti Brīvo mākslu fakultātes beidzējs varēja studēt kādā citā augstākā fakultātē. Teoloģijas studijas ilga astoņus gadus. Divus gadus students veltīja Svētajiem Rakstiem, kļūstot par Bībeles bakalauru (*baccalaureus biblicus*). Tad divus gadus bija jālasa un jākomentē Petra Lombardieša "Sentences" (ikviens teologs Parīzē tām izstrādāja savus komentārus), rezultātā students kļuva par sentenču bakalauru (*baccalaureus sententiarius*), proti, īstu bakalauru (*baccalaureus formatus*). Vēl četrus gadus bija jāvada diskusijas. Pēc pirmās patstāvīgi vadītās publiskās diskusijas (*principium*) ar vecākiem maģistriem pretendents kļuva par teoloģijas maģistru (*magister theologiae*). Parīzes bīskapa aulā viņš saņēma teoloģijas maģistra galvassegu un pirmo reizi patstāvīgi vadīja disputu. Teoloģijas maģistra titulam (tajos laikos tas bija augstākais) bija augsts prestižs, un pēc tā tīkoja daudzi. Maģistru, kurš reāli darbojās kā pasniedzējs, sauca par "īsteno maģistru" (*magister actu regens*).

Kopumā teoloģiju studēja 15 vai 16 gadus.

Mācību programmas galvenais saturs bija tekstu komentēšana. Brīvo mākslu fakultātē Parīzē tika komentēti gandrīz visi Aristoteļa darbi. Boloņā juridisko studiju gaitā studēja tikai darbu fragmentus, vairāk uzmanības pievēršot retorikai (piemēram, Cicerona "*De Inventione*"), matemātikai un astronomijai (pēc Eiklīda un Ptolemaja). Tiesību studiju gaitā galvenie darbi bija Justiniāna "*Codex*" un "*Decretum Gratiani*".

<sup>1</sup> Tika praktizēta neoficiāla iesvētīšana studentu kārtā – tā saucamais ragu noņemšanas rituāls. 14. gadsimtā tā scenārijs bija šāds: jauneklis līdz universitātei tika pielīdzināts brīvam un mežonīgam zvēram ar ragiem. Viņš no tiem ir jāatbrīvo, iesaistot studentu dzīvē. Jauniņo sauc par Beanu (*beanus*) – mazu putnēnu –, kura filoloģiskais atšifrējums ir šāds: "*Beanus est animal nesciens vitam studiosorum*" – "Beans ir dzīvnieks, kas nezina studentu dzīvi". Šī dzīve ir jāiemāca: divi bakalauri ielaužas jauniņā istabā un saoz smirdošo un netīro būtni Beanu; sākas tā attīrīšana un skološanas process. Jauniņo piespiež izskalot muti ar urīnu, apēst dažas piciņas mēslu; tiek imitēta zoba izraušana (pirms tam tiek ielikta mutē tā koka imitācija). Tad sākas sholastiskās attapības pārbaude (dažādi āķīgi jautājumi: "Vai tev bija māte?" – "Jā." – "Melo, nevis viņa bija tev, bet tu – viņai" u.tml.); pēc neprecīzām atbildēm sekoja sitieni pa seju). Ar to "attīrīšana" ir pabeigta un ragi noņemti. Jauniņais skūpst roku bakalauram. Studentu loks atveras, bet tikai pēc iedzeršanas un uzkošanas uz jauniņā rēķina. Vēl viņam zināmu laiku ir jākalpo kādam vecākam studentam par izsūtāmo un tas jāsauc par patronu. Pēc gada seko dzīres un students kļūst par "veco".

Studijas Medicīnas fakultātē balstījās uz "Ars Medicinae", kas ietvēra sevī Hipokrata un Galēna tekstus, kurus papildināja Avicennas "Canon" un Averoesa "Correctorium". Teologi Bībeli papildināja ar Petra Lombardieša "Sentencēm" un Petra Edoka "Historia Scholastica".

Studiju pamats bija teksta komentēšana (*lectio*), tā dziļa un pamatīga analīze: tā sākās ar gramatikas analīzi, kas deva izpratni par "burtiem" (*littera*), turpinājās ar loģisko analīzi, kas sniedza jēgu (*sensus*), un noslēdzās ar ekseģēzi, kas atklāja domas zinātnisko un idejisko saturu (*sententia*). *Lectio* bija maģistra galvenais uzdevums, tas pirmām kārtām bija kādas Bībeles grāmatas (*sacra pagina*) skaidrojums.

Komentēšana izraisīja diskusiju. Dialektika deva iespēju no teksta pāriet pie tajā esošo problēmu analīzes, proti, faktu analīze atbrīvoja ceļu patiesības meklēšanai: *lectio* pārauga *quaestio* – jautājumu apspriešanā regulārajos mācību disputos (*quaestio disputata*). Šajā gadījumā teksts bija tikai atspēriena punkts, kad no pasīvas tā uztveres īstenojās pāreja pie aktīvas attieksmes pret to. Metrs pats deva problēmu risinājumu. *Quaestio* rezultāts bija *determinatio* – viņa paša sacerēts traktāts.

13. gadsimtā *quaestio* attālinājās no teksta, kļūstot par relatīvi patstāvīgu izziņas veidu. Pasniedzēju un studentu aktīva līdzdalība nodrošināja pāreju no jautājumu izvirzīšanas uz priekšmetisku diskusiju (*disputatio*, *quaestio disputata*). Maģistrs izvēlējās disputa tēzi, un vai nu pats, vai arī studenti to atspēkoja. Bakalaura argumentēti atbalstīja tēzi un atbildēja uz jautājumiem. Maģistrs jebkurā brīdī varēja disputu pārtraukt. Viņš varēja arī atspēkot pats savu tēzi. Parasti izrunātos jautājumus pierakstīja atskaites formā (*reportatio*).

## Melnās un baltās garīdzniecības strīds

13.–14. gs. mijā universitātes skāra dziļa krīze. Tā bija saistīta ar mūku un klerikāļu strīdu, t.s. baltās garīdzniecības opozīciju metriem, kas piederēja pie ubagotājmūku ordeņiem.

Universitātēs arvien vairāk centās iespieties dominikāņi, jo viņu pamatmisija – sprediķošana un cīņa ar ķecerībām – prasīja pietiekami augstu zināšanu līmeni. Drīz pēc tam universitātēs parādījās arī franciskāņi. 1220. gadā pāvests Honorijs III izteica pateicību Parīzes Universitātei par dominikāņu labvēlīgo pieņemšanu, taču drīz sākās asas sadursmes (1252–1290); līdzīgi konflikti notika arī Oksfordā (1303–1320, 1350–1360).

Klerikāļi apvainoja ubagotājmūku ordeņus par to, ka tie neievēro universitātes statūtus, iegūst teoloģijas grādu, nebūdami mākslu maģistri, grauj universitātes solidaritāti, lasa lekcijas streiku laikā u.tml. Mūkus nevarot atzīt par universitātes locekļiem, jo viņi neizrāda lojalitāti pret šo institūciju, cenšas ievilk savos tīkos studentus un pārvērst tos par

mūkiem, dzīvo no žēlastības dāvanām un tāpēc neprasa samaksu par savu kursu nolasīšanu.

Drīz cīņa kļuva vēl asāka un aptvēra ne tikai korporatīvos jautājumus, bet arī dogmatikas problēmas. Konflikti izraisījās arī starp dominikāņiem un franciskāņiem.

Centrālā problēma, kas šķēla universitātes un jauno ordeņu mūkus, bija attieksme pret nabadzību. Nabadzības ideāla avots bija askētiska atteikšanās no laicīgās pasaules un pesimisms jautājumā par cilvēka dabu. Lielākā daļa universitāšu metru pauda naturālistisku optimismu. Viņuprāt, franciskāņu un dominikāņu nabadzību noteica ubagošana un dzīve no žēlastības dāvanām, bet cilvēkam esot jādzīvo no sava darba. Jebkurš darba cilvēks cenšoties izvairīties un nabadzības, ko nevarot atzīt par ideālu, jo arī Kristus neesot lūdzis žēlastības dāvanas un apustulis Pāvils aicinājis strādāt.

1384. gadā izraisījās strīds par Jaunavas Marijas nevainīgo ieņemšanu. Bernarda no Klervo iedibinātais un franciskāņu pārņemtais uzskats bija, ka arī pati Jaunava Marija esot ieņemta nevainīgā ceļā. Dominikāņi, vērstoties pret franciskāņiem, pasludināja, ka viņa esot ieņemta grēkā. Parīzes Universitāte šo tēzi nosodīja kā kļūdīgu un skandalozu. Tā sākās cīņa starp Parīzes Universitāti un dominikāņiem. Dominikānis Žans de Morons 1387. gadā kļuva par teoloģijas doktoru un savās tēzēs turpināja apstiprināt dumpīgo domu par Marijas ieņemšanu grēkā. Viņu atbalstīja ordeņa vadība, un Morons ar to ļoti lepojās. Teoloģijas fakultātē izraisījās skandāls. Tā mēģināja nosodīt šo mācību, nenosaucot autoru vārdā. Sprediķa lasīšanas brīdī Morons atradās zālē un paziņoja, ka šo tēžu autors ir viņš, ka viņu atbalsta ordenis un viņš aizstāvēs šo tēzi līdz nāvei. Tad fakultāte pieprasīja šo tēžu rakstisku izklāstu un nozīmēja divpadsmit cilvēku lielu komisiju to izvērtēšanai. Komisija tēzes vienbalsīgi nosodīja. Turklāt Morona tēzes tika izdalītas visiem maģistriem un bakalauriem, un atkal tās vienprātīgi tika nosodītas. Morons solīja no tām atteikties, taču solījumu nepildīja. Teoloģijas fakultāte pieprasīja, lai Morona tēzes nosoda visas fakultātes. 1387. gada jūnijā Parīzes Universitāte lūdza atbalstu Parīzes bīskapam. Tas četras reizes nesekmīgi aicināja autoru uz pārrunām. 1387. gada 23. augustā tēzes tika nosodītas un aizliegtas, nepaklausīgajiem piedraudot ar izraidīšanu. Tika pieprasīta inkvizitora iejaukšanās, taču tas nenotika, jo nepaklausīgais teologs bija dominikānis. Pats Morons noslēpās un vērsās pēc palīdzības pāvesta galmā Aviņonā, kur dominikāņiem bija liela ietekme. Komisija ar trim kardināliem priekšgalā izsauca universitātes pārstāvjus uz Aviņonu, kur tie varēja izklāstīt savus argumentus. 1388. gadā pāvesta kūrīja Morona tēzes nosodīja. Dominikāņi bija piedzīvojuši pilnīgu sagrāvi, Morona atbalstītājus izslēdza no Parīzes Universitātes. Strīds bija ildzis 17 gadus.

### 3. Arābu pasaules ietekme un tulkojumi

#### Arābu izaicinājums

Viduslaikos jaunas teoloģiskas diskusijas parasti izraisīja tulkotāju aktivitātes, piemēram, Joana Erigenas darbība 9. gadsimtā.

Filosofijas attīstība Rietumos kopš 13. gadsimta nav iedomājama bez arābu ietekmes, jo viņu rīcībā bija daudzi nozīmīgi teksti. Savas ekonomiskās, militārās un intelektuālās ekspansijas gaitā Rietumi nonāca saskarsmē ar arābu civilizāciju.

11. gs. otrajā pusē Sicīliju, kas līdz tam bija islāma varā, iekaroja normaņi. Arī Ibērijas pussalā notika rekonkista (atkarošana). Apvienotās Leonas un Kastīlijas karaliste nemitīgi paplašināja savas robežas uz Kordova halifāta rēķina: 1085. gadā tika iekarota Toledo, 1236. gadā – Kordova, 1248. gadā – Sevilja, 1492. gadā – Granada.

Šo militāro konfrontāciju pavadīja kultūru mijiedarbība. Islāma pasaule joprojām bija fanātiska reliģiskā naida objekts, taču iekarotājiem nācās pārliecināties par acīmredzamo arābu kultūras pārkūmu. Kristiešiem kļuva pieejamas daudzas arābu grāmatas, viņi sastapa cilvēkus, kas varēja tās iztulkot: jūdus, kas zināja valodas, arī kristiešus, kas bija piemērojušies arābu dzīvesveidam. Radās interese iepazīt iekaroto intelektuālo pasauli un tai pietuvoties.

Arābu zinātnei nebija arābu avotu. Līdz Muhameda (632) laikiem arābiem faktiski nebija savas rakstītās kultūras. 7. gadsimtā iekarojuši Persiju un Ēģipti, viņi sastapās ar augsti attīstītu zinātnes un grāmatu kultūru. Jau 6. gadsimtā Persijā bija notikusi sava veida kultūras renesanse, tur zinātnieki nodarbojās ar grieķu filosofijas un dabaszinātņu recepciju (par grieķu literatūru un retoriku bija maza interese). Kā starpnieks te figurēja Sīrija. Antīkie teksti tika iztulkoti Antiohijas un Edesas skolās. Sīrieši bija kristieši nestorieši, proti, kristoloģijā tie novērsās no ortodoksijas. Kad Austrumromas impērija gribēja panākt savas valsts reliģisko unifikāciju, nestoriešus sāka vajāt. 487. gadā Bizantijas imperators slēdza skolas Edesā un citur, bet vajātie zinātnieki un skolotāji devās uz Persijas kultūras centru Nisibi. Kad 529. gadā imperators Justiniāns slēdza Platona akadēmiju, zinātnieki pārcēlās uz persiešu valdnieka galmu.

Arābi iekaroja Persiju 641. gadā un līdzās persiešu literatūrai sastapa arī grieķu zinātni. Sākumā viņi izturējās kā mācekļi un iztulkoja to, ko bija uzgājuši. Bagdāde bija vieta, kur kopš 8. gadsimta sāka intensīvi tulkot un interpretēt tekstus no sešām tajā laikā zināmajām literatūrām – ebreju, sīriešu, persiešu, indiešu, latīņu un grieķu. Lai iegūtu grāmatas, tika organizētas ekspedīcijas uz Persiju, Indiju, Konstantinopoli. Tulkots

tika viss: dabaszinātniskie, medicīniskie (Hipokrāts, Galēns), alkīmiskie un citi teksti, kā arī filosofiskie traktāti – 10. gs. vidū visi Aristoteļa darbi jau bija iztulkoti arābiski. Pastāvēja apokrifiskā aristoteliskā literatūra, kā arī neoplatoniskie (Porfīrijs, Temistijs, Amonijs u.c.) komentāri (Aristoteli bieži lasīja ar “neoplatoniskām brillēm”). No paša Platona darbiem tika iztulkoti tikai “Tīmajs”, “Valsts” un “Likumi”. Pie Aristoteļa darbiem pieskaitīja “Aristoteļa teoloģiju”, kas bija izvilkumi no Plotīna “Eneādu” ceturtās un sestās grāmatas, ka arī ekscerptu (izrakstu) no Prokla darba “*Stoicheiosis theologike*” (1268. gadā tika tulkots latīniski ar nosaukumu “*Libri causis*”) – neoplatonisma un Aristoteļa recepcija gāja roku rokā.

Sākumā šos tekstus lasīja un komentēja. Tad, balstoties uz izlasīto, tika radīti jauni traktāti. Ne visi tulki bija musulmaņi, starp tiem bija arī kristieši. Laikā, kad Rietumos izjuta zināšanu trūkumu, vairāki kristiešu zinātnieki musulmaņu halīfu uzdevumā tulkoja un komentēja antīko autoru darbus.

Arābu zinātnes attīstība nebija iespējama bez bibliotēkām. Tikai Bagdādē vien bija 36 bibliotēkas, vienā no tām bija pat 10 tūkstoši grāmatu – fantastisks daudzums tālaika Rietumiem. Arī Persijas austrumos bija daudz bibliotēku (Buhāra, Šira). Kordovā halīfa bibliotēkā bija 40–60 tūkst. sējumu (šajā pilsētā bija 20 tūkstoši māju, 600 mošeju, 900 publisko pirtu).

13. gadsimtā no arābu valodas latīņu valodā sāka tulkot Aristoteļa darbus, un tas radikāli izmainīja viduslaiku filosofiju.

Jāpiebilst, ka no arābu pasaules tika pārņemtas arī šādas inovācijas: apelsīni, apūdeņošanas sistēma, papīrs, algebra, optika, poēzija, protams, arī medicīna un filosofija.

## *Tulkojumi. Aristotelis*

Pirmie mēģinājumi tuvoties arābu zinātnei notika jau 10. gadsimtā, kad ķeizars Otons III 953. gadā ar politisku misiju uz Kordovu sūtīja mūku Joānu no Gorcas. Tur viņš palika trīs gadus un iepazinās ar jūdu zinātni. 956. gadā mūks atgriezās un uz zirga atveda veselu lādi ar arābu grāmatām. Pirmais tulks klosterī *Monte Casio* bija mūks Konstantīns ar iesauku Afrikānis, jo pēc daudziem ceļojumiem uz Āfriku bija iztulkojis vairākas medicīnas grāmatas, kuras izmantoja ārsti Salerno.

Var teikt, ka viduslaiku Rietumi dzima Austrumos. Sākumi meklējami pirmajā tulkošanas centrā – no neticīgajiem 1085. gadā atkarotajā Toledo, kur jūdi un kristieši arhibīskapa Raimonda (1125–1151) vadībā sāka nodarboties ar tulkošanu. 12. gadsimtā Toledo latīņu valodā tika iztulkoti Avicennas (Ibn Sinas, 980–1037) darbi. Tulkojumu veica jūds, kas prata arābu valodu un nodrošināja satura pārlikumu kastīliešu

valodā, un kristietis, kas tulkoja latīņu valodā. Šis tulkojums bija ļoti nozīmīgs divu apstākļu dēļ: 1) jūds un kristietis sadarbojās, lai tulkotu persieša arābu valodā rakstītu tekstu; 2) Avicennas teksts bija pirmais filosofiskais darbs, kas sasniedza Rietumus. Tieši Avicenna, nevis Aristotelis piesaistīja Rietumus filosofijai. Jāpiezīmē, ka islāmu, jūdaismu un kristietību vieno strīdi par ticības jautājumiem. Tas noveda pie nemitīgas konkurences starp teoloģiju un filosofiju. Taču pastāvēja arī atšķirības: islāmā un jūdaismā zinātniskās intereses demonstrēja galvenokārt ārsti, kristietībā – klerikāļi.

12. gadsimtā Toledo bija galvenais tulkošanas centrs, tur varēja iepazīties ar zinātni, kas bija neatkarīga no kristīgās teoloģijas. Toledo darbojās arī tulkotājs Platons no Tivoles, kurš kāda tulkojuma priekšvārdā skaidroja: "Latīņiem .. nav neviena autora astronomijas jomā. Tas, kas ir viņu grāmatās, ir muļķības, sapņi un vecu sievu stāsti." Ap 1200. gadu Rietumos kļuva pieejamas grieķu un arābu grāmatas optikā, medicīnā, fizikā un filosofijā.

13. gs. pirmajā pusē – ķeizara Frīdriha II laikā – tulkošanas iniciatīvu no Toledo pārņēma Neapole. 1210. gadā kronētais Štaufenu dinastijas pārstāvis Frīdrihs vairāk interesējās par saviem īpašumiem Itālijā nekā vācu zemēm. Viņa galmā lietoja trīs valodas – grieķu, latīņu un arābu. Par atteikšanos piedalīties krusta karā pāvests Gregors IX šo arābu zinātnes un musulmaņu kultūras pielūdzēju izslēdza no baznīcas. Vēlāk ķeizars piedalījās 5. krusta karā un, uz laiku noslēdzot līgumu ar Ēģiptes sultānu, ieguva Jeruzālemi, Bētlemi un Nācareti.

Frīdrihs II ir arī Neapoles Universitātes dibinātājs – 1224. gadā tur tika uzsāktas *studium generale*. Viņš veicināja tulkošanu un grāmatu iegādi, uzskatot musulmaņu pasauli par cilvēces kultūras atmiņas glabātāju. Pats Frīdrihs sarakstīja grāmatu par medībām ar piekūniem, kas ir pirmais darbs Rietumos, kurā dzīvnieku "uzvedība" bija aprakstīta, balstoties uz tiešiem novērojumiem un ar mērķi "izzināt to, kas ir, tādu, kāds tas ir".<sup>1</sup>

Frīdrihs II pieaicināja darboties savā galmā izcilo tulkotāju Mihaelu Skotu (*Michael Scottus*) no Toledo, kas pirms tam bija studējis Frank-

---

<sup>1</sup> Hroniku autori apraksta Frīdriha II ekstravagantos "eksperimentus": reiz ķeizars esot pavēlējis cilvēku ielikt mucā un ar darvu aizdarīt visas spraugas, lai pārbaudītu, vai "kaut kas iznāks no mucas", kad nelaimīgais izlaidīs pēdējo garu, – ja ne, tad varētu secināt, ka dvēseles vai nu vispār nav, vai arī tā mirst līdz ar miesu; citu reizi viņš esot labi paēdinājis divus cilvēkus, tad sūtījis vienu gulēt, otru – medīt, bet vēlāk pavēlējis abiem uzšķērst vēderus, lai noskaidrotu, kas labāk veicina gremošanu – atpūta vai kustība; viņš esot atņēmis mātēm veselu duci jaundzimušo un nodevis to uzraudzību saviem cilvēkiem, aizliedzot sarunāties ar bērniem, – mērķis esot bijis uzzināt, kādā valodā bērni, kad pienāks laiks to darīt, sāks runāt, proti, ebreju, grieķu, latīņu vai vecāku valodā (šis lingvistiskais "eksperiments" izgāzās, jo bērni esot nomiruši, pirms sākuši runāt).

furtē un orientējās gan astronomijā (astroloģijā) un medicīnā, gan zināja valodas. Palermo viņš iztulkoja arābu medicīniskos sacerējumus un arī filosofiskos tekstus, piemēram, Averoesa (Ibn Rušda, 1126–1198) darbus. Te no arābu valodas tika iztulkoti arī Aristoteļa sacerējumi.

Pēc tam Aristoteļa darbi tika tulkoti jau tieši no grieķu valodas; vēlme iegūt precīzu teksta izdevumu bija galvenais motīvs, lai tulkojumus veiktu no oriģinālvalodas. Pirmie tulkojumi no grieķu valodas tika veikti Sicīlijā, kur Henriks Aristips (*Henricus Aristippus*, miris 1162) bez citiem darbiem iztulkoja arī Platona dialogus “Menons” un “Faidons”.

Līdz 13. gadsimtam viduslaiku domātāji nezināja lielāko daļu no Aristoteļa darbiem un praktiski ignorēja Platonu. Šis trūkums tika pārvarēts īsā laika periodā, kad Rietumos tika iztulkoti faktiski visi Aristoteļa darbi. Pāvesta galmā Romā ar Aristoteļa darbu tulkošanu nodarbojās Vilhelms no Moerbekes (*Wilhelm von Moerbecke*, 1260–1285), kurš iztulkoja “Politiku” un “Poētiku”, kā arī labu daļu no antīkajiem komentāriem. Roberts Grossetēsts (*Grosseteste*, ap 1175–1253) iztulkoja “Nīkomaha ētiku”. Filosofija kristīgajā pasaulē ienāca no ārpuses, no islāma zemēm. Jau 1240. gadā visi zināmie Aristoteļa sacerējumi bija pieejami latīņu valodā. Ap 1200. gadu Parīzē Brīvo mākslu fakultātē jau bija sākušies priekšlasījumi par Aristoteļa dabaszinātņi un metafiziku. Viduslaikos Aristoteli lasīja kopā ar iztulkotajiem arābu komentāriem. Kaut arī 13. gadsimtā sākās strīds par Aristoteli un viņa darbus “Fizika” un “Par dvēseli” vairākkārt (1210. gadā, 1215., 1231. un 1245. gadā) aizliedza, taču attīstību nevarēja apstādināt. Aristoteļa darbu fascinējošais raksturs izrādījās pārāk spēcīgs. Par spīti baznīcas protestiem, 1255. gadā Parīzē Brīvo mākslu fakultātē Aristoteļa darbi bija galvenais studiju saturs. Attīstījās t.s. radikālais aristotelisms (averoisms).

Problēmu radīja Augustīna filosofijas un Aristoteļa ideju nesamērojamība. Līdz tam teoloģija Rietumos orientējās uz Augustīnu un Boēciju, bet tagad par galveno kļuva Aristoteļa zinātnes jēdziens. Līdz ar “Otrās analītikas” recepciju teoloģija sāka sevi konfrontēt ar zinātņi, kas šķita nesavienojama ar Svēto Rakstu izpratņi. Šis Aristoteļa sacerējums lika pamatu zinātnes izpratņei un zinātniskajai domāšanai Rietumos. Tajā runāts par to, ka izziņa (*epistēmē*, *scientia*) sniedz drošas un pierādāmas zināšanas, kas pamatojas pieredzē un pieļauj tikai loģiski korektu (tīru) pierādījuma gaitu ar siloģismu palīdzību. Stingri ņemot, zināšanas ir nevis lietu stāvokļa konstatācija (“ka” notika “tas un tas”), bet cēloņu izziņa (atbilde uz jautājumu “kāpēc?”): *scientia ex causis*. Zināšanas ir saistītas ar esamību, nevis tapšanu vai izgatavošanu, tām ir teorētisks, nevis poiētisks (*technē*, *ars*) raksturs.

Filosofijai un teoloģijai 13.–14. gadsimtā izšķirīga nozīme bija šādiem Aristoteļa zinātnes jēdziena aspektiem.

1. Zinātnes priekšmeta (*subjectum scientiae*) izpratne. Katra zinātne nodarbojas ar kādu lietu veidu vai savu priekšmetu; zinātniska pieeja prezumē priekšmeta eksistenci, tā definēšanu un jautājuma par tā īpašībām noskaidrošanu.
2. Pierādījumu kā loģikas līdzekļa izmantošana. Pierādījums ir "silogisms, kas dod zināšanas" (Aristotelis). Teoloģiju kā zinātni, kas balstīta uz pierādījumiem, var pakļaut loģiskai pārbaudei.
3. Principu pamatošana. Principu problēma teoloģijā ir tikpat svarīga kā priekšmeta problēma. Pierādījuma principiem ir jābūt evidentiem un jāiet pa priekšu no tiem atvasinātām konstatācijām. Tā kā Aristotelim principu izpratne pakārtojās citai izziņas spējai, proti, prātam (*noūs, intellectus*), zināšanu objektivitāte galu galā ir pierādāma.
4. Pierādījuma principu nepieciešamības prasība. Slēdzieniem ir jābals-tās uz nepieciešamām premisām. Teoloģija līdz tam nepazīna šādu stingru nepieciešamību, un tā sāka pat apdraudēt Dieva brīvību.
5. Principu vispārnozīmības prasība. Ja zinātne vispār izvērza pretenzijas uz šādu statusu, tās priekšmets un principi tai ir jāatklāj no vispārnozīmīguma aspekta.
6. Atšķirību starp teorētisko un praktisko zinātni noteikšana.
7. Teoloģisko izteikumu drošība. Zināšanas ir pierādītas tad, kad tiek izslēgti visi turpmākie jautājumi par izziņas priekšmetu.

Tajā pašā laikā vairākas Aristoteļa filosofijas tēzes bija nesavienojamas ar kristietību: 1) pasaules mūžības atzīšana; 2) īpašas ideju pasaules pastāvēšanas noliegšana; 3) neskaidrības par gara (dvēseles) individuālo raksturu.

Savukārt radikālos aristoteliešus 13. gadsimtā ietekmēja šādas la-tīņu averoistu idejas (daudzos gadījumos Avicenna un Averoes izrādījās lielākas autoritātes par pašu Aristoteli).

1. Cilvēka prāta vienība. Katram cilvēkam ir individuāla dvēsele, bet tai piemīt tikai veģetatīvās un sajūtu spējas, tā ir ķermeniska un iet bojā līdz ar miesas bojāeju. Saprātīgā dvēsele ir nemateriāla un tāpēc neiznīcināma, taču tā ir vienota un neindividuāla, tā pastāv ārpus ķermeņa un savienojas ar to tikai uz noteiktu laiku. Tāpēc ir jānoliedz individuālā nemirstība.
2. Dievs radīja pasauli nevis pats, bet ar pastarpinātu substanču starpniecību. Tā kā Dievs nav tiešs pasaules cēlonis, Viņš nevar ietekmēt tās likteni. Tāpēc ir jānoliedz dievišķā providence. Averoisti saprata radīšanas procesu kā ārpuslaicisku notikumu, proti, radīšana, tāpat kā pats Dievs, ir mūžīga; turklāt radīšanas process ir nepieciešams notikums, nevis Dieva brīvās gribas akts.
3. Pilnīgs determinisms. Zvaigznes nosaka notikumus uz Zemes. Cēloņi nosaka ne tikai dabas parādības, bet arī cilvēka rīcību – tātad izslēdz viņa atbildību.

4. Divu patiesību teorija. Averoisti apgalvoja, ka filosofiskās patiesības var būt maldi – no baznīcas viedokļa –, un arī otrādi.

Averoistu uzskati sāka izplatīties arī ārpus universitātes. Piemēram, ļaudis, vadoties pēc domas, ka cilvēkam nav nemirstīgas individuālas dvēseles, secināja, ka tā nevar tikt nedz sodīta, nedz atalgota. Ir zināms, ka kāds karavīrs Parīzē apgalvojis, ka nesūdzēs savus grēkus tāpēc, ka sv. Pētera dvēsele esot glābta; arī karavīra dvēsele būšot glābta tāpēc, ka viņam ir līdzīga dvēsele.

Reakcija nebija ilgi jāgaida. 1270. gada 10. decembrī uz franciskāņu Bonaventūras ierosinājuma pamata tika nosodītas trīspadsmit aristoteliešu tēzes (arī par dvēseles saistību ar ķermeni), proti, Parīzes bīskaps Etjēns Tempjē oficiāli nosodīja 15 tēzes, no kurām 13 bija averoistiskas. Galvenais trieciens tika dots 1277. gada 7. martā, kad Etjēns Tempjē izdeva dekrētu, kurā nosodīja 219 tēzes, piemēram, par pasaules mūžību un brīvās gribas noliegšanu. Visiem, kas tās aizstāvēja, tika draudēts ar nāvessodu un ekshumāciju. Apdraudēts bija arī Akvīnas Toms. Pret viņu tika ierosināts process, bet tas netika novests līdz galam (viņš mira 1274. gadā – trīs gadus pirms aristoteliešu vajāšanas sākuma). Par to, kādu līmeni bija sasnieguši garīgie strīdi, liecina šādu principu uzskaitījums, kas izrietot no aristoteliskās domāšanas: kristīgā reliģija traucējot apmācību; ja cilvēks zina teoloģiju, tad viņš nezinot neko citu; teologu teiktais balstoties uz pasakām u.tml.

Jānorāda uz galvenajiem nosodījuma punktiem un to sekām. Nosodījuma tēzes nav homogēnas, tās nepauž nekādu konsekventu filosofiski teoloģisku pozīciju, taču labi dokumentē laikmeta intelektuālo atmosfēru. Tajās aplūkoti šādi problēmu bloki.

1. Pirmajā tēžu grupā tiek runāts par pretrunu starp metafiziku un teoloģiju. Filosofija, kuru tradicionāli uzskatīja par teoloģijas balstu, aptuveni kopš 1275. gada, ietekmējoties no Aristoteļa un arābiem, sāka vērsties pret teoloģiju. Tā dievišķās pasaules vienkāršības vārdā sāka apstrīdēt Trinitātes dogmu (1. un 2. tēze). Filosofiskā, visaptverošā Dieva vārdā šī metafizika apstrīdēja iespēju, ka Dievs izzina kaut ko atšķirīgu no Viņa paša (3. tēze). Šī metafizika mācīja, ka ir jāizvairās no pasaules norišu dramatisācijas un laiciskošanas; ir jāizvairās no teoloģiskās tēzes, ka Dievs ir kaut kā jauna cēlonis (48. tēze). Tāpēc esot nesaprātīgi atzīt, ka Dievs patvaļīgi dod žēlastību izredzētajiem un nolād pārējos (23. tēze) un ka svētlaime cilvēkā ielejama no ārpusēs (22. tēze), neņemot vērā cilvēka dabu. Tika nosodīta averoistu tēze par pasaules mūžību un intelekta vienību. Galvenais bija tas, ka tēzes vērsās pret jauno metafizikas pašapziņu, kas konsekventi negribēja atzīt nekādu augstāku izziņas formu par pašu filosofiju, kas balstīta uz zināšanu autonomiju.

2. Parīzes bīskaps nosodīja filosofiju, kas cilvēku, pasaulē notiekošos procesus un pašu reliģiju aplūkoja naturālisma garā. Šāda filosofija atzina ekstāzes un vīziju iespējamību, taču skaidroja tās naturālistiski (medicīniski, astroloģiski u.c.). Tā uzskatīja, ka tikai intelekts ir nemirstīgs, bet cilvēks kā dabas daļa ir mirstīgs un ar nāvi viss beidzas (15. tēze). No tā izrietēja doma, ka ticība ir tikai metafizisko pamatatzīņu fiksācija tēlu sistēmā, ka viss ir pakļauts prāta tiesai, jo pār to neesot nekādas augstākas instances. Bīskaps vērsās pret reliģijas kritiku, kas teoloģiju formulēja tikai kā fabulu kopumu (152. tēze) un kristietībā nesaskatīja zinātnisku pamatu (175. tēze).
3. Trešā tēžu grupa attiecās uz atsevišķām filosofiskajām tēzēm. Piemēram, jaunā filosofija atmata domu par patstāvīgi eksistējošām akcīdencēm kā pretrunu sevī, kuras nevar izraisīt pat Dievs, proti, tā vērsās pret Svētā vakarēdiena interpretāciju transsubstanciācijas<sup>1</sup> nozīmē (139.–141. tēze). Tā atmata mācību par saprāta līdzdalību pasaules radīšanā, kas kā konsekvence izrietēja no atziņas, ka no viena pasaules pamata var izrietēt tikai kaut kas viens (44., 64. un 73. tēze). Nosodīta tika arī tēze par laika subjektīvo raksturu (*tempus nihil est in re* – laiks nav lietās) – averoisma tradīcijā laika pamats ir dvēsele (200. tēze). Nosodīta tika arī tēze, atbilstīgi kurai mūsu intelektam ir pieejamas ne tikai akcīdenciālas, bet arī substanciālas zināšanas (85. tēze). Atbilstīgi bīskapa domām tas bija pretrunā ar kristīgās mācības apgalvojumu, ka intelekts ir substanciāla izzināmā un izzinošā vienība.

Šīm tēzēm pievienojās arī Kenterberijas arhibīskaps un attiecināja tās uz Oksfordu. Savukārt Padujā un Ķelnē skaidroja, ka tās attiecas tikai uz lokālo situāciju Parīzē, un atļāva aizliegtās tēmas risināt tālāk. Taču visu acu priekšā bija notikusi baznīcas autoritātes iejaukšanās. Filosofijas autonomijas koncepcija tika izraidīta no galvenajām Rietumu augstskolām. Kopš 1280. gada Brīvo mākslu fakultātē studējošajiem vajadzēja zvērēt, ka viņi nenodarbosies ar Trinitāti un citiem teoloģiskajiem jautājumiem. Ja jautājums skāra filosofiju, tiem bija jānostājas ticības pusē un jāatspēko iebildumi. Līdz ar to tika sankcionēta un institucionalizēta filosofijas un teoloģijas nošķiršana.

Aristoteļa recepcija un satikšanās ar arābu filosofiju un zinātni 13. gadsimtā izmainīja intelektuālo dzīvi kristīgajos Rietumos: ne visi kļuva aristotelieši (no tā Rietumu autori bija pārāk tālu), bet neviens nevarēja klaji ignorēt aristotelisma idejas un domāšanas veidu. Aristoteļa darbu studēšana ne tikai pārvērta akadēmisko vidi, bet aizskāra arī cilvēka dzīves reālos nosacījumus. Daba un sabiedrība vairs ne-

---

<sup>1</sup> Transsubstanciācija ir kristīgās teoloģijas doktrīna, saskaņā ar kuru eiharistijā apsvētīta maize un vīns pārvēršas Jēzus miesā un asinīs.

tika aplūkoti tikai kā Dieva gribas instrumenti, nu tos tiecās saprast kā patstāvīgus un mērķtiecīgus lielumus. Izmainījās arī zinātnes jēdziens. Simboliskie un alegoriskie izskaidrojumi neizzuda, taču tos arvien mazāk uzskatīja par "zinātņi". Cilvēki mācījās vērot Zemi un zvaigznes ar citām acīm.

Jaunā pasaule ar savu racionalitāti šķita savienojama ar morāli reliģiskajām gaidām. Tā atklāja galīgu, pārskatāmu ( kaut arī ne mazu) un sakārtotu pasauli. Grūtības sagādāja tas, ka atsevišķu debesu sfēru kustības izskaidrojumam bija nepieciešami sarežģīti izskaitļojumi, bet tas attiecās tikai uz speciālistiem. Pasaules sadalījumu zemmēness (sublunārajā) un virsmēness (supralunārajā) līmenī neviens neapšaubīja, tas atbilda filosofijai, teoloģijai un ikdienas zināšanām. Visuma kārtībai cilvēku acīs bija lielāks "mirdzums" nekā posta pilnajai un grēcīgajai cilvēka dzīvei. Taču pasaules kārtības stabilitāte un racionalitāte, pēc Aristoteļa recepcijas, šķita tik acīmredzama, ka bija grūti saprast bibliskos priekšstatus par pasauli. Kosmoloģija nonāca konfliktā ar eshatoloģiju.

Nākotni saistīja nevis ar atsaukšanos uz tiešo juteklisko pieredzi, ko bieži apstiprināja Aristoteļa teksti, bet ar antīkās zinātnes augsto metodoloģisko standartu iepazīšanu. Tas nozīmēja, ka zinātne ir jāaplūko kā noslēgtu un "dabisku" atziņu kopums par pasauli, kuru nedrīkst nemitīgi graut ar atsaukšanos uz morālajiem un teoloģiskajiem argumentiem. Aristotelis piedāvāja jaunu dabas ainu, pasaule tika skatīta ar citām acīm.

Antīkā un arābu zinātne atbilda Rietumu sabiedrības iekšējam attīstības procesam. Tā nebija tikai aizmirstu grāmatu atrašana – tulkoja un lika tulkot to, ko meklēja. Sabiedrības attīstība – teokrātiskās varas noārdīšana par labu feodālajai un komunālā autonomija – nesa sev līdzī individuāla atbrīvošanu. Par galvenajiem jēdzieniem kļuva nevis "kristietība", "priesteri" un "karaļi", bet "valsts". Līdz 13. gadsimtam daudz runāja par baznīcu un ķeizaru, taģad valsts un citas kopienas (ģimene, ciemats, pilsēta) tika konceptualizētas kā "dabiskas" valstiskās nepieciešamības formas, kā tās veidojoši komponenti, kā vajadzību apmierināšanas sistēmas ar savu imanentu morāli un kultūru. Aristoteļa "Politika" lika aplūkot valsti kā veidojumu, kas sakņojas cilvēka dabā, tā ieradināja domāt par valsts suverenitāti.

Kopš 13. gadsimta visi Aristoteļa darbi pirmo reizi Rietumos deva iespēju aplūkot reālo zinātņi kā sakārtotu veselumu. Daba kļuva par zinātnisko interešu pamatu. Tika dots stimulš ne tikai dabas izpētei. Tā kā pēc Aristoteļa politikas un ekonomikas recepcijas cilvēka sociālo dzīvi varēja interpretēt kā dabisku izpausmi, pavērās iespēja pārtraukt vērtēt mūku dzīvesveidu kā dzīvi, kas būtu saistīta ar kādām īpašām priekšrocībām. Aristoteļa ētika mācīja pasaulīgo gudrību, proti, kā starp divām

ekstrēmām iespējām izvēlēties optimālo vidusceļu. To bija grūti savienot ar agrīno kristiešu eshatoloģiskajiem noskaņojumiem, kas orientēja uz atsacīšanos no bagātības un pasaulīgajiem labumiem. Sekas tam bija cīņa par jaunu ētikas izpratni.

Pat Augustīna domāšanas pamattēma "Dievs un dvēsele", kas tik dziļi bija iesakņojusies kristietībā, 13. gadsimtā ieguva jaunu nozīmi. Aristoteļa "Metafizikas" 12. grāmatu un "Fizikas" 8. grāmatu varēja interpretēt kā filosofisku mācību par Dievu. Šī mācība bija cieši saistīta ar kosmoloģiju, īpaši – kustības jēdzienu. Abās grāmatās tika pausta doma, ka Dievs ir visu pārmaiņu avots, tīrā aktualitāte, domāšanas domāšana, princips, kas zina visas pasaules kārtību. Savienot šo Dieva jēdzienu ar priekšstatiem par Dievu, kas izvēlas, mīl, atraida, soda un glābj, kļuva par izaicinošu filosofisku tēmu. Līdzīgi bija ar Aristoteļa mācību par dvēseli. Tas, ko Aristotelis darbā "Par dvēseli" (3. grāmatas 5. nodaļā) runāja par saprātīgo dvēseli, īpaši darbīgo intelektu, palika "tumša lieta". Aristoteļa domas apdraudēja atziņu par individuālo nemirstību un līdz ar to arī domu, ka par grēku viņpasaulē būs neizbēgama atmaksa. Briesmās bija ne tikai debesis un elle, bet arī baznīcas varas sistēma. Bija apdraudēta izlīdzinošā taisnīguma shēma, kas ir neatkarīga no pieredzes. Baznīca, balstoties uz Aristoteli, ļoti riskēja.

Maz tulkotais Platons jaunajos apstākļos izskatījās novecojis, kaut arī zinātnieku rīcībā bija daudzas Platonam simpatizējošas Augustīna piezīmes. Savukārt Plotīna darbus viduslaikos praktiski nepazina, kaut arī viņa ietekme bija jūtama visur. Tāpēc aristotelisms palika labākā no filosofijām, ko varēja vēlēties.

## 4. *Kristīgā audzināšana un pedagoģiskā doma*

Izglītības sistēmas un skolu tīkla attīstība neizbēgami radīja jautājumu par kristīgās audzināšanas mērķi, veidiem un metodēm. Ar šo problēmu loku nodarbojās visai plašs domātāju un praktiķu loks. Aplūkosim dažus autorus un to izteiktās atziņas.

### *Petrs Alfonso*

Par Petra Alfonso (*Petrus Alfonso*, ap 1062–?) dzīvi ziņu nav saglabājies daudz. Viņš dzimis Kastīlijas jūdu ģimenē un tika nosaukts par Mozu. Jau brieduma gados, proti, 1106. gadā, viņš nolēma pieņemt kristietību un tika kristīts, turklāt Kastīlijas un Leonas karalis Alfonso VI Kastīlietis bija viņa krusttēvs. Viņam par godu arī Petrs ieguva sev jaunu vārdu.

Galvenais Alfonso darbs ir traktāts, kur risinās dialogs starp jūdu un kristietī, kura gaitā tiek risinātas asās un Pireneju pussalai aktuālās teoloģiskās problēmas. Tās noteica tur eksistējošo triju reliģiju pretstats. Alfonso savā traktātā kritizē jūdu reliģiju, norādot, ka paši jūdaisti nepilda Mozus likumus. Līdzīga argumentācija tiek vērsta arī pret islāmu. Šīm reliģijām viņš pretstata kristietību un skaidro tās dogmas – Trīsvienību, nevainīgo ieņemšanu u.c. Tikai kristieši esot radījuši likumus, kas pēc savas būtības atbilst Dieva baušļiem.

Līdz mums nonākusi arī Alfonso sacerētā “Klerikāļu mācību grāmata”, kas viduslaikos bija ļoti izplatīta, jo bija viegli uztverami un meistarīgi uzrakstīta. Faktiski darbs ir noveļu krājums ar dažādām reminiscencēm, sižetiem un folkloras materiālu. Aizrautīgo stāstījumu uzdevums ir palīdzēt lasītājam atbilstīgi uztvert jebkuru dzīves situāciju (zagšanu, apmānu, sievas vai vīra izdarības u.tml.). Autors aplūko sarežģītas problēmas – labais un ļaunais, dzīve un nāve, laiks un mūžība.

Alfonso apraksta arī septiņas zinātnes – gramatiku, dialektiku, aritmētiku, ģeometriju, fiziku, mūziku un astronomiju, septiņus labos darbus – jāšanu, peldēšanu, loka šaušanu, cīņu ar pletnēm (siksnām), dambretes spēli un dzejoļu sacerēšanu, kā arī septiņus grūtos darbus – nerīt, nedzert, nedzīties ar apģērbu, nedemonstrēt nekaunību, nemit, nebūt skopulim un neaprunāt ar ļaunu nodomu. Skolnieks dialoga beigās gan piebilst: “Domāju, ka tagad nav iespējams sameklēt tādu cilvēku.”

## *Petrus Damiani*

Jaunībā Petrus Damiani (*Petrus Damianus*, 1002–1072) ganīja cūkas pie bagātiem radniekiem. Ar brāļa atbalstu viņš ieguva izglītību Ravenas un citās skolās un kļuva par “brīvo mākslu” pasniedzēju. Trīsdesmit gadu vecumā viņš iestājās klosterī Itālijas ziemeļos. Tas bija organizēts pēc Austrumu principa – mūki bija pakļauti ļoti stingrai disciplīnai un dzīvoja atsevišķās cellēs kā vientuļnieki. Damiani piekopa askēzi un vēlāk darbojās baznīcas interešu aizstāvībā. Pāvests Stefans IX iecēla viņu par Ostijas kardinālu – faktiski otro personu visā katoliskajā baznīcā.

Damiani savos darbos iztīrāja svarīgu viduslaika cilvēka dzīves pozīcijas aspektu, ko dēvē par “pasaules nicināšanu” (*contemptus saeculi*). Dabu un cilvēka ķermeni viņš nicināja, dēvējot miesu par pīšļiem, puvuma kaudzi un pelniem. Par to, kāds ķermenis būs pēc nāves, var spriest pēc tā, kāds viņš ir jau dzīves laikā, – “strutas, gļotas, smirdoņa un riebiģi sadalīšanās netīrumi” (*sanies, virus, fetor et obscoena corruptionis illuvies*).

Vienģigais svarģigais jautģjums ir cilvēka glģbģšana un tģs panģkģšanas nosacģjumi. Vislabģkģkais veids, kģ to izdarģt, ir kģģt par mģku. Mģkiem nav

jānodarbojas ar filosofiju, jo viss, kas cilvēkam ir jāzina par glābšanas ceļiem, ir atrodams Svētajos Rakstos. Darbā "Dievs ar jums" ("*Dominus vobiscum*") Damiani raksta: "Platons pēta neizprotamās dabas noslēpumus, nosaka planētu orbītas un izskaitļo zvaigžņu kustību – es ar nicinājumu to visu noraidu. Pitagors iezīmē paralēles un zemes sfēras – tā priekšā es neizjūtu nekādu godbijību. Eiklīds mēģina atrisināt savu samudžināto ģeometrisko figūru uzdevumus – es arī viņu noliedzu." Ja filosofija būtu vajadzīga cilvēku glābšanai, tad Dievs būtu pievērsis viņus ar filosofu palīdzību, taču Viņš sūtīja zvejniekus un citus vienkāršus ļaudis. Glābšanos sasniedz ar samierināšanos, nevis ar zinātnes palīdzību. Filosofiju ir izgudrojis velns, tā ir sabojāta, jau sākot ar gramatiku. Velns bija pirmais gramatikas pasniedzējs. "Gribi mācīties gramatiku?" jautā Damiani, un pats atbild: "Iemācies locīt vārdu *Deus* (Dievs) daudzskaitlī!"

Traktāts "Par dievišķo visvarenību" ("*De divina omnipotentia*") adresēts *Monte Casio* klostera abatam Dezidērijam (vēlākajam pāvestam Viktoram III). Kāds sarunu biedrs citē Hieronīma teikto: "Dievs var izdarīt visu, ko vien vēlas, taču nevar padarīt notikušo par nenotikušu." Damiani uzstājās pret Hieronīmu un apgalvoja, ka Dieva griba ir vienīgais visa eksistējošā cēlonis. Kad viņam iebilda, ka Dievs var nopostīt Romu, bet nevar izdarīt tā, ka Roma nekad nebūtu eksistējusi, Damiani atbildēja: ja tas ir spēkā attiecībā pret tagadni un nākotni, tad tas ir spēkā arī attiecībā pret pagātni. Ja ir neiespējami, ka tas, kas ir noticis, nebūtu noticis, tad ir arī neiespējami, ka notiek tas, kas notiek, un nenotiek tas, kam jānotiek. Nedrīkst uz Dievu attiecināt dialektikas likumus, jo Dieva visvarenība nav pakļauta mūsu prāta loģikai. Mūsu spriedumu loģiskā nepieciešamība nav attiecināma uz Dievu, jo Viņš atrodas mūžīgās tagadnes stāvoklī.

Damiani risināja arī jautājumu: vai Dievs var atjaunot jaunavību? Svētais Hieronīms apgalvoja: "Lai arī Dievs var visu, jaunavību pēc krišanas Viņš atjaunot nevar." Šai tēzei Damiani negribēja piekrist, jo tā piedēvējot visvarenajam Dievam nespēku. Ja tautā izplatītos tēze, ka Dievs kādā jomā ir bezspēcīgs, tad tā varētu samulsināt neizglītoto masu un iedragāt kristīgo ticību. Dievam nepiemīt ļaunums, kas būtu saistīts ar Viņa nezināšanu un bezspēcību, jo Viņa mūžīgā griba ir nemainīga. Dievs ļaunu negrib, Viņš to arī nevar nodarīt.

Dieva griba ir cēlonis visam eksistējošajam, kas pirms tam ir eksistējis Radītāja gribā. Tas viss, kas ieguvis ārējo esamību radībā, jau iepriekš ir dzīvojis Radītāja nodomā. Kas traucē Dievam, jautā Damiani, atjaunot jaunavību pēc krišanas? Tikai tas, ka Viņš to negrib, jo vēlas saglabāt taisnīgās gribas nolēmumu. Tāpēc Dievam nav jāpieraksta nespēja. Dievs nespēj nodarīt ļaunu, jo nevar to pat vēlēties. Tā nav bezspēcība, bet dabiskais labums, kas piemīt Viņa žēlastībai.

Damiani uzskatīja, ka nevainības atjaunošanu var saprast divējādi – vai nu pēc nopelniem, vai arī pēc miesas tīrības. Dievs var atjaunot nevainību abos gadījumos. Vai Dievs, retoriski jautāja Damiani, kurš izdziedina visus slimos, nevarētu atjaunot arī jaunavības plēvi? Vai Tas, kurš radījis ikvienu līdz tam neeksistējošu radību, nevarētu atveseļot sabojāto? Visspēcīgais Dievs spēj atdot jaunavību.

Ļauno tikai redz pastāvam (grēks, nelikumība u.c.), patiesībā tas neeksistē, jo tas nav no Dieva un tāpēc ir “nekas”. Dievs taču ļauno nav radījis. Dievs rada tikai labo, un labais nevar zaudēt savu esamību. Viss labais ir no Dieva. Ļaunā nemaz nav, kaut arī tas šķietami eksistē. Ļauno var nošķirt no tā, kas patiesā nozīmē ir. Labais ir tas, kas nevar vienlaikus būt un nebūt, jo to lietu dabā, kuru esamību noteicis Dievs, nevar būt šī mainīguma.

Dievs var visu, jautājums ir tikai par to, vai Viņš to dara vai nedara. Visu, ko Dievs ir varējis, Viņš arī var, jo Viņā tagadne nepārvēršas par pagātni. Viņā tagadne nepāriet līdz ar laika plūsmu. Dievs vienmēr ir: “varēja” attiecas uz mums, “var” – uz Dievu. Tāpēc Viņš var padarīt bijušo par nebijušu. Dievs vienmēr ir viens un tas pats. Dievs tagad ir tāds pats, kāds bija. Tāpēc arī Dievs var padarīt bijušo par nebijušu. Dievs, secina Damiani, var visu – gan to, kas ir bijis, gan to, kas nav bijis.

## *Hugo no Senviktoras*

Par Hugo no Senviktoras (*Hugo de Sancto Victore*, 1097–1141) dzīvi zināms visai maz, jo tā noritēja klostera klusumā. 1118. gadā viņš iestājās Senviktoras abatijā, kur nodarbojās ar traktātu sacerēšanu un pedagoģisko darbu (1120. gadā viņš ieguva maģistra grādu), iemantojot izcila skolotāja slavu.

Hugo dzimis Flandrijā vai Vācijā bagātu vecāku ģimenē. Pēc sākotnējās izglītības iegūšanas Hammerslēbenes klosterī viņš devās uz Parīzi, proti, uz Senviktoras abatiju, kas bija izveidojusies par filosofiski teoloģiskās izglītības centru. Abatija bija saistīta ar ievērojamā Parīzes zinātnieka un pasniedzēja Gijoma de Šampo vārdu. Noguris no filosofiskajiem strīdiem (tostarp ar Abelāru), Gijoms iestājās pussabrukusā klosterī Sēnas labajā krastā, kas bija dibināts par godu sv. Viktoram. Viņam sekoja uzticīgie skolnieki. Gijoms ienesa abatijā jaunu dzīvību, papildinot augustīniešu regulu ar benediktiešu regulas punktiem. Tika izveidots t.s. kanonikāts, kur kanoniķi, līdzīgi mūkiem, deva nabadzības, šķīstības un paklausību zvērestu, bet atšķirībā no citiem klosteriem nenorobežojās no pasaules, gluži pretēji – aktīvi tai pievērsās, saistot savas dzīves mērķus ar apustulisko misiju. Tur valdīja stingra disciplīna: fiziskais darbs, gaļas ēšanas aizliegums, nakts lūgšanas u.tml. normas.

Lai kanoniķi neaizmigtu, kāds no viņiem regulāri staigāja starp lūdzējiem, virs galvas pacēlis grāmatu, kuras priekšā bija jānoliecas. Tam, kas nenoliecās, proti, kas gulēja, vēlāk pašam bija jāstaigā, turot virs galvas paceltu grāmatu.

Hugo bija pats pazīstamākais šīs skolas pārstāvis. 1133. gadā viņš kļuva par abatu un izveidoja abatiju par vienu no nozīmīgākajiem intelektuālajiem centriem Eiropā. Kā teologs Hugo centās atrast saskaņu starp ticības mistisko interpretāciju un Platona filosofiju.

Viņš sacerēja daudzus darbus – “Par kristīgās ticības noslēpumiem” (“*De sacramentis Christianae fidei*”), “Par pasaules nīcību” (“*De vanitate mundi*”) u.c. –, no kuriem pazīstamākais ir “Didaskalions” (“*Eruditionis didascalicae libri septem*”), kas sarakstīts 12. gadsimta 20. gados (par grāmatas popularitāti liecina tas, ka līdz mūsdienām ir saglabājušies vairāk nekā 1300 rokrakstu varianti latīņu valodā, kā arī liels skaits tulkojumu nacionālajās valodās, kas veikti 14.–15. gadsimtā). Šī darba pirmā daļa, ko Hugo izdeva ar nosaukumu “Par kristīgās ticības noslēpumiem”, bija viena no pirmajām teoloģijas summām viduslaikos.

**Zinātnes.** “Didaskalions” ir filosofiski didaktisks sacerējums, kura uzdevums ir ne tikai formulēt patiesību, bet arī nodot to citiem. Darbs apvieno tīru didaktiku – Hugo pamāca, ko lasīt, kādā secībā u.tml., un filosofiju – viņš runā arī par apmācības sistēmu vispār, kuras dēļ nepieciešams apjēgt dzīves un dabas jēgu. Stāstījums par zinātnēm, mākslu un zināšanu veidiem nav iespējams bez Visuma ainas, kas izskaidrotu šo daudzveidīgo zināšanu avotu, kā arī virsmēness (supralunārās) un zemmēness (sublunārās) pasaules būtību. Zināšanu iegūšana ir saistīta ar cilvēka eksistenci, bet pats izziņas process ir labākais no visiem dzīvesveidiem. Hugo raksta: “Augstākais mierinājums dzīvē ir gudrības sasniegšana; tas, kas to izbaudījis, kļūst laimīgs, kas to apguvis, – sasniedz svētlaimi.” Vienlaikus filosofija ir pārdomas par nāvi un sagatavošanās nākamajai dzīvei.

Hugo piedāvā šādu zināšanu un zinātņu – filosofijas (*philosophia*) – klasifikāciju:

teorētiskā filosofija ( <i>theoretica</i> )	teoloģija ( <i>theologia</i> ) matemātika ( <i>mathesis</i> ) (skaitļu teorija) astronomija ģeometrija aritmētika fizika ( <i>physica</i> ) (dabaszinātnes)
--	--

praktiskā filosofija ( <i>practica</i> )	ētika ( <i>ethica</i> ) ekonomika ( <i>oeconomica</i> ) (mājsaimniecības mācība) politika ( <i>politica</i> ) (valsts mācība)
mehānika ( <i>mechanica</i> )	vilnas apstrāde ( <i>lanificium</i> ) instrumentu un ieroču izgatavošana ( <i>armatura</i> ) navigācija ( <i>navigatio</i> ) agrikultūra ( <i>agricultura</i> ) medības ( <i>venatio</i> ) medicīna ( <i>medicina</i> ) teātra māksla ( <i>theatrica scientia</i> )
loģika ( <i>logica</i> )	gramatika ( <i>grammatica</i> ) retorika ( <i>rhetorica</i> ) dialektika ( <i>dialectica</i> ) valodas loģika ( <i>logica sermocinalis</i> ) saprātnes loģika ( <i>logica rationalis</i> )

Hugo uzskata, ka svarīgākā ir teorētiskā filosofija un loģika, kas ir nepieciešams teorētiskās izziņas līdzeklis. Viņa sacerējums liela nozīme tiek piešķirta arī mehānikai, ko antīkajā pasaulē vērtēja visai zemu un pieskaitīja pie mehāniskajām mākslām. Visnotaļ unikāls ir tirdzniecības slavinājums – tā tiek pielīdzināta navigācijai, jo “ļaudis apgūst pasaules noslēpumus, apmeklē nezināmas piekrastes, atklāj karstos tuksnešus un nodibina attiecības ar barbaru tautām, uzzinot vēl nezināmas valodas. Nodarbības ar to samierina tautas, slāpē karus, iedibina mieru un privātajam labumam liek kalpot kopīgajai lietai.”

Skolotājam ir jāiemāca mācīties. Zināšanu apguvē liela loma ir kristīgām prasībām atbilstošai tikumiskai dzīvei. Tāpēc galvenā nozīme ir samierināšanās tikumam, kas izpaužas šādos aspektos: 1) neizrādīt riebumu ne pret vienu no zinātnēm vai grāmatām; 2) nekaunēties iegūt zināšanas no ikviena, kas var tās dot; 3) neizrādīt augstprātību zināšanu apgūšanas laikā. Svarīgi saprast, ka izziņas ceļš ir atteikšanās no sevis. Ir jāatsakās no dzimtajām mājām un jāpārvar nostalgija. Balva par to būs dvēseles “līdzināšanās Dievam un tīrajam prātam”, kā arī “dievišķā cēluma” iemantošana.

Hugo norāda, ka zināšanu iegūšanā ir divi galvenie ceļi – lasīšana un pārdomas. Lasīšanā jāievēro trīs galvenie nosacījumi: 1) jāzina, ko

lasīt; 2) jāzina, kādā kārtībā lasīt – ko sākumā un ko vēlāk; 3) jāzina, kā lasīt.

Cilvēkam jātiecas pēc gudrības. Ar prātu var apjēgt lietu neredzamos cēloņus, bet ar juteklisko uztveri – īstenības redzamās formas. Patiesa apmācība spēj uzlabot un izlabot cilvēka dvēseli. Laikā, kad cilvēks izzina savu dabu, viņš saprot, ka patiesība meklējama nevis ārpusē, bet sevī pašā. Patiesība neatklājas, kamēr prāts neiekvēlo mīlestībā pret to. Filosofijas uzdevums ir atklāt lietu sākotnējo dabu.

Dvēselei ir trīs daļas: pirmā nodrošina dzīvību, otrā – juteklību, trešā – saprātīgumu. Dzīvnieki, kaut arī viņiem ir jutekliskas spējas, proti, tie spēj sajūst lietu formas un saglabāt tos tēlus, kurus fiksējuši sajūtu orgāni, tie tomēr nespēj šos tēlus vispārināt un atcerēties. Dzīvnieki visu aizmirst, tie nespēj arī iztēloties nākotni, radīt kādu jēdzienisku priekšstatu par gaidāmo.

Dvēseles trešā spēja – saprāts – vada pirmās divas. Saprāts izpaužas patiesos (nemainīgos) spriedumos par klātesošām lietām, pārdomās par promesošajām lietām un nezināmu (vēl neizzinātu) lietu meklējumos. Prāts piemīt tikai cilvēkam, tas izzina priekšmetu kvalitātes. Cilvēks spēj saprast lietas un domāt par tām, atklājot nezināmo. Līdz pat savai nāves stundai viņam jātiecas izzināt lietu dabu un apgūt zināšanas. Visa cilvēka rīcības jēga ir saistīta ar filosofiju, kas kā gudrība ir vērsta uz visa kopīgās jēgas un lietu pirmavotu meklējumiem.

Cilvēka rīcības mērķis un jēga, norāda Hugo, ir vai nu restaurēt savu dabisko nevainību, vai arī mazināt dzīves netikumus. Tas tāpēc, ka cilvēkā ir divi sākumi – labais un ļaunais, daba un grēks. Cilvēkam ir jāizlabo sava daba un jānovērš netikumība. Savu dzīvi cilvēks uzlabo divējādi – ar izziņu un ar tikumisku rīcību; abus veidus nosaka cilvēka līdzība dievišķajai substancei.

Lietām, kā skaidroja Hugo, ir trīs veidi:

- ◆ pastāv tādas lietas, kurām nav gala un sākuma, – tās ir mūžīgās lietas;
- ◆ pastāv tādas lietas, kurām ir sākums, bet nav gala, – tās ir bezgalīgās lietas;
- ◆ pastāv tādas lietas, kurām ir sākums un gals, – tās ir laiciskās (pārejošās, laikam pakļautās) lietas.

Matemātiķi, norāda Hugo, sadala pasauli divos līmeņos – tajā, kas ir virs Mēness, un tajā, kas ir zem tā. Arī virsmēness pasauli sauc par dabu, tikai tā ir pārāka par zemmēness pasauli. Visas dzīvās būtnes zemmēness pasaulē no augšējās pasaules iegūst savu dzīvinošo garu – tas notiek ne tikai piedzimšanas brīdī, bet arī turpmākās dzīves laikā. Abas pasaules ir pakļautas laikam: zemākajā kustas ķermeņi, augstākajā – zvaigznes.

Cilvēkam ir divi līdzekļi dievišķās līdzības atjaunošanai sevī – patiesības meklēšana un vingrināšanās tikumībā. Cilvēks atšķiras no Dieva ar to, ka Dievam šīs īpašības piemīt nemītīgi, turpretim cilvēkam – nepastāvīgi. Cilvēkam palīdz trīs rīcības veidi: 1) rīcība, kas vada viņa dabiskās īpašības; 2) rīcība, kas pretojas kaitīgām ārējām ietekmēm; 3) rīcība, kas iznīdē viņā jau iemājojušo netikumību. Ja mēs cenšamies izlabot mūsu dabu, uzsver Hugo, tad rīkojamies dievišķi; ja vienkārši atzīstam, ka ir nepieciešama mūsu uzlabošana, tad rīkojamies cilvēciski, jo ikviena rīcība ir vai nu dievišķa, vai cilvēciska.

Radīt var Dievs, daba un meistars. No šiem trim veidiem cilvēkam raksturīgā radīšana atšķiras ar to, ka tā ir mehāniska un imitē dabu; tāpēc to sauc par atdarināšanu, un tā ir ilga un mokoša. Cilvēks ar savu prātu spēj realizēt visu nepieciešamo no tām iespējām, ko tam piedāvā daba. Cilvēka prāta spēja izgudrot izraisa sajūsmu.

Visu mākslu spēks ir dievišķais prāts, tas ir visu lietu pirmamats. Mākslām ir savs avots, jo to jēga ir palīdzēt mums atgūt dievišķo līdzību. Par mākslu dēvē izziņu, kas izpaužas noteikumos un priekšrakstos; par mākslu var saukt arī to, kas ir eventuāls un iespējams. Zinātne turpretim, nodarbojoties ar tām pašām lietām, izmanto patiesos spriedumus. Māksla ir arī tas, kas iemiesojas matērijā vai arī izzina to ar cilvēka darbības starpniecību. Pretēji tam zinātne izpaužas domāšanā un izzina, balstoties tikai uz domāšanas darbību (piemēram, loģika).

Filosofija nozīmē arī pārdomas par nāvi. Tas visvairāk attiecas uz kristiešiem, kuri, vairoties no laicīgās ķņadas, dzīvo komunikācijā ar zinātnēm un gaida savu nākamo dzīvi. Vēl par filosofiju dēvē zinātni, kas sasniedz patieso visa dievišķā un cilvēciskā jēgu.

Runājot par mehāniku, Hugo īpašu uzmanību pievērš mūzikai. Ir trīs mūzikas veidi: pasaules, cilvēka un instrumentālā mūzika.

#### Pasaules mūzika

pirmo elementu (skaitļu, mēra un svara) harmonija.

planētu (to stāvokļa, kustības un dabas) harmonija.

laika (dienas, nakts un diennakts maiņas, mēnešu nomaiņas, Mēness fāžu, gadalaiku un gadu nomaiņas) harmonija.

Cilvēka mūziku savukārt var iedalīt ķermeņa, dvēseles un to attiecību mūzikā.

#### Ķermeņa mūzika

augšanas harmonija.

ķermeni veidojošo šķidrumu harmonija.

darbības harmonija

## Dvēseles mūzika

tikumu (taisnīguma, dievbijības un mērenības) harmonija.  
potenču (prāta, naida un vēlmju) harmonija.

Ķermeņa un dvēseles draudzība rada harmoniju, tādējādi to savienība notiek nevis uz miesiska, bet gan garīga pamata: dvēselei ir tieksme apgarot ķermeni.

## Instrumentālā mūzika

sitamo instrumentu mūzika.  
pūšamo instrumentu mūzika.  
stīgu instrumentu mūzika.

**Izziņa.** Hugo Iozungs bija: “Mācies visu, un tad pārliecināsies, ka nekas nav lieks.” Viņš uzskatīja, ka visām zinātnēm ir empīrisks pamats. Zināšanām ir jābalstās uz pieredzi, un, kā to pamatojis Aristotelis, tās ir jāattīsta ar abstrakciju palīdzību. Matemātika nav izņēmums: arī skaitļi un līnijas ar abstrakciju palīdzību tiek iegūtas no pieredzes. Taču zinātne neaprobežojas tikai ar pieredzi: fizika, piemēram, cenšas fiksēt un definēt to, kas dabā ir mainīgs.

Zināšanām ir divējāds uzdevums: vai nu tās kalpo zemes dzīvei (zinātne), vai arī tiecas pēc līdzināšanās Dievam (prāts). Lai aptvertu esošo tā veselumā, ir jābūt trejādai redzei – ķermeniskai, prāta un vērojuma. Pirmā dod iespēju redzēt ārpusauli, otrā – sevi, trešā – Dievu. Citiem vārdiem, ir trīs esamības aplūkojuma veidi: domāšana, kuras objekts ir ārpusaules priekšmeti (tā ir jutekliska un tēlaina izziņa); prātījumi, kas notiek ar jēdzienu palīdzību; un vērojums kā augstākais izziņas veids, kas nozīmē visaptverošu intuīciju.

Vērojumam ir seši līmeņi, no kuriem zemākie aptver tikai radīto pasauli, bet augstākie sasniedz Dievu, tāpēc ka paceļas pāri prātam un atrodas ārpus tā robežām. Vērojuma gaitā sākumā notiek “prāta paplašināšana”, tad – tā “paaugstināšana”, visbeidzot – tā “izmaiņa”, kad prāts pamet savus ietvarus un saplūst ar Dievu.

Pilnīgas zināšanas par Dieva darbiem nav iespējamas, jo cilvēka atziņas balstās uz klātesošo lietu izpratni. Mūsu rīcībā nav tādu līdzekļu, kas dotu iespēju pilnībā izprast Dieva rīcību. Īsteni darbojas tikai mūsu ķermeniskā redze, turpretim saprāta acis ir tumšas, vērojuma acis – vēl tumšākas. Tā kā mēs dievišķo patiesību nevaram redzēt, mums tai ir jātic. Ticība ir zināšana par nākamajiem, vēl neīstenotajiem Dieva darbiem. Tā ir mazāk patiesa par zināšanām, bet vairāk patiesa par izdomājumiem. Ticības objektam ir cita daba, kaut arī tā ir savienojama ar zināšanām; ticība neizpaužas racionālā ceļā, bet gan ar gribas piepūles palīdzību. Ticība ir nepieciešama tur, kur nav iespējamas zināšanas. Tas notiek ne

tikai mūsu prāta spēju trūkuma dēļ, bet arī tāpēc, ka dažas patiesības jau pēc savas dabas ir prātam nepieejasamas un nevar kļūt par zināšanu objektu. Patiesības pēc savas dabas var būt dažādas: patiesības, kas izriet no prāta, patiesības, kas atbilst prātam, patiesības, kas pārsniedz prātu, un patiesības, kas pretojas prātam. Patiesības, kas tiek atvasinātas no prāta, ir zināšanu objekts, un ticība te nav nepieciešama. Par ticības objektu nevar būt arī patiesības, kuras ir vērstas pret prātu un kuras prāts atmet. Par ticības objektu var būt patiesības, kas atbilst prātam un kas pārsniedz prātu. Pirmajā gadījumā ticību var aizvietot zināšanas.

Ne visu var izskaidrot un saprast. Pirmām kārtām neizskaidrojama paliek Dieva griba: "Dieva griba ir patiesa nevis tāpēc, ka tiecas uz patiesām lietām, bet tāpēc, ka Dievs grib, lai tās ir patiesas." Uz jautājumu, kāpēc tas, kas ir patiess, tāds arī ir, ir jāatbild: "Tāpēc, ka viss, kas ir patiess, atbilst Dieva gribai." Uz jautājumu, kāpēc patiesa ir Dieva griba, jāatbild: "Pirmcēlonim, kas pats par sevi ir tas, kas ir, nav cēloņa."

Tāpēc Dievu var izzināt divējādi: gan ar prātu, gan ar ticību, kas balstās uz atklāsmi. Savukārt arī pats prāts divējādi izzina Dievu: balstoties uz to, ko tas atrod sevī, vai arī balstoties uz to, ko tas atrod ārpusē. Tāpēc arī dievišķā atklāsme ir divējāda: to izzina vai nu ar iekšējās gaismas palīdzību, vai arī ar pamācībām, kas nāk no ārpusē un ir brīnumu cauraustas. Tādējādi Dievu var izzināt dažādi: ar prātu un ar mistiskiem stāvokļiem, ar iekšējo vai ārējo palīdzību, kā arī ar dabas un žēlastības palīdzību.

**Mistika.** Hugo mēģināja panākt fundamentālu visu zināšanu teoloģisku sintēzi. Viņa mistiskās teoloģijas pamats ir tēze, ka, par spīti iedzimtajam grēkam, cilvēks saglabā atmiņu par Dievu. Šī atmiņa ir viņa glābšanas – atgriešanās pie Dieva – pamats. Šī glābjošā atminēšanās paredz divus aspektus – teorētisko un praktisko, proti, zināšanas un tikumību. Atcerēšanās mērķis ir tiešās vienošanās pieredze ar Dievu un dievišķā vērojuma iemantošana. Kaut arī teorētiskais un praktiskais aspekts nav savstarpēji nodalāmi, tiem ir sava specifika. Garīgās dzīves teorētiski spekulatīvo līmeni veido trīs pakāpes: pirmā – simboliskās zināšanas, otrā – sapratniskās zināšanas, trešā – mistiskās zināšanas. Savukārt praktiskais līmenis ietver lasīšanu, pārdomas un, galvenais, lūgšanu, kas galu galā noved pie mistiskas vērošanas mīlestībā (*scientia amorosa*). Hugo saprot šo vērojumu kā cilvēka prāta pārveidošanu ar Dieva mīlestības gaismas palīdzību, tādējādi rodot iespēju skaidrā un priecīgā redzējumā ieskatīties esamības dziļākajā vienībā. Šāds vērojums ir Dieva bezgalīgās mīlestības dāvana – tas ir pats augstākais, uz ko cilvēks var tiekties; taču mazāk pilnīgs vērojums ir pieejams arī ar zinātņu un filosofijas patiesību palīdzību.

Hugo aprakstīja četrus vērojuma veidus: pārdomas, monologu, "uzmanību" un pacelšanos. Pacelšanās notiek prakses, emocionālās dzi-

ves un izpratnes jomās, turklāt intelektuālo pacelšanos vainago pacelšanās pie Dieva un Viņa izziņa.

Hugo domāja, ka vēstures gaita, kas sākusies Austrumos, drīz atradīs savu noslēgumu Rietumos; līdz ar to notiek Visuma centra pārņemšana.

### *Bernards no Klervo*

12. gs. pirmajā pusē kristīgās pasaules nekronētais garīgais vadītājs bija mūks un rakstnieks Bernards no Klervo (*Bernardus abbas Clarae Vallis*, 1090–1153). Saskaņā ar leģendu kāds dievbijīgs cilvēks viņam jau šūpulī paredzējis veiksmīgu likteni. Bernards (jeb Bernārs) piedzima bruņinieka ģimenē Fontānā pie Dižonas. 1113. gadā viņš kopā ar trīsdesmit citiem dižciltīgiem jauniešiem iestājās Sito cisterciešu klosterī, kura dzīvi regulēja īpaši stingra regula un kurā aktīvi tika īstenota pāvesta politika. 1115. gadā Bernards kopā ar divpadsmit citiem cisterciešiem abata uzdevumā devās uz kādu nemīlīgu vietu, ko dēvēja par Bēdu ieleju. 25. jūnijā Bernards to pārdēvēja par Gaismas ieleju jeb Klervo un nodibināja jaunu klosteri, kuru vadīja līdz pat savai nāvei.

1118.–1119. gadā Klervo mūku kopiena paplašinājās un dibināja vairākus jaunus klosterus. Bernards ar saviem līdzgaitniekiem vērojošajai dzīvei piesaistīja tūkstošiem cilvēku, izveidoja 68 klosterus un tieši ietekmēja 164 mūku kopienas visā Eiropā. Laikabiedri Bernardu no Klervo dēvēja par Eiropas sirdsapziņu. Viņš pildīja dažādus pāvestu, bīskapu un koncilu uzdevumus, bija kaismīgs 2. krusta kara propagandētājs, pilnīgi nodevās teoloģiskajiem strīdiem un baznīcas politikas īstenošanai.

Garīgā eksaltācija, sevis mocīšana un strikta mūku dzīves regulas pildīšana ļāva Bernardam ātri sasniegt augstu stāvokli ordenī, kļūt par mūku reformu kustības vadītāju un ievērojamu personību Rietumu baznīcā. Abats no Klervo valdonīgi reglamentēja klēra dzīvi, prasot regulas bezierunu pildīšanu, atgriešanos pie nabadzības, šķīstības un taisnīguma ideāliem. Viņā pamācīja pāvestus, iejaucās bīskapu vēlēšanās u.tml., taču pats netiecās ieņemt augstus amatus un palika vienkāršs abats Klervo klosterī. Savu dzīvi Bernards veltīja reliģijai un baznīcai, viņš bija nepiekāpīgs ķecerību iznīdētājs.

Bernards aizstāvēja teokrātisma koncepciju un bija konsekvents baznīcas un pāvesta interešu aizstāvis. Viņš uzskatīja, ka pāvesta misija ir būt par “vīnogu ķekaru varenajiem, veseri – tirāniem, tēvu – laicīgajiem valdniekiem”. Viņš bija veikls intrigants, daudzkārt panāca karaļa varas piekāpšanos baznīcai un pat iejaucās monarha ģimenes lietās.

Bernards bija nesamierināms pret tiem, kas atkāpās no ortodoksālās baznīcas doktrīnas. Viņš viens no pirmajiem saskatīja draudus

Abelāra racionālistiskajā filosofijā un panāca tās nosodījumu Suasonas koncilā 1121. gadā un Suasē koncilā 1140. gadā. Abats apvainoja Abelāru par dievišķās Trīsvienības koncepcijas graušānu. Viņš aktīvi cīnījās arī pret ķeceriem (valdiešiem).

Bernards iestājās par nepieciešamību dibināt bruņinieku ordeni, kura ideoloģiskos pamatus viņš pamatoja darbā "Par jaunās bruņniecības slavinājumu" ("*De laude nova militiae*"). 1128. gadā viņš izstrādāja daļu no Templešu ordeņa statūtiem.

Bernarda pēdējie dzīves gadi nebija saulaini. Viņš smagi pārdzīvoja krusta kara neveiksmi, jo kā tā iedvesmotājs apzinājās lielu morālu atbildību. Bernards mira sešdesmit trīs gadu vecumā pēc klosterī pavadītiem četrdesmit gadiem.

Pēc Bernarda nāves katoļu baznīca viņu iecēla svēto kārtā (1174). Bernards kļuva par pirmo cisterciešu svēto, kurš tika iekļauts svēto kalendārā. Pāvests Pijs VIII piešķīra viņam Baznīcas Doktora (*Doctor Ecclesiasticus*) titulu.

Bernardu dažkārt dēvē par "pēdējo baznīctēvu", viņš licis pamatus mistiskajam virzienam kristīgajā teoloģijā. Īpaši spilgti Bernarda no Klervo uzskati atspoguļojas darbos "Par mīlestību uz Dievu" ("*De Diligendo Dei*"), "Par žēlastību un brīvo izvēli" ("*De gratia et libero arbitrio*"), "Par Jaunavas slavināšanu" ("*De laudibus Virginis*") un "Par spriešanu" ("*De consideratione*"), kā arī Zālamana "Augstās Dziesmas" interpretācijā.

Bernards bija zinātnes pretinieks, jo, viņaprāt, tā tiecas 1) būt stingri racionāla; 2) būt autonoma; 3) definēt savas problēmas par pašmērķi. Viņš uzskatīja, ka zināšanas zināšanu dēļ ir kaitīga ziņkāre. Filosofi sevi dēvējot par "gudrības mīlētājiem", taču pareizāk būtu tos saukt par ziņkārīgiem un haotiskiem ļaudīm. Turklāt daži no viņiem savas iegūtās zināšanas cenšas pārdot par naudu, un tā esot necienīga rīcība. Zināšanas zināšanu dēļ kavē kristietim pildīt savu galveno dzīves uzdevumu. "Visas zināšanas ir labas, ja tās balstītas uz patiesību. Taču cilvēkam atvēlētais laiks ir pārāk īss, tāpēc vairāk jā rūpējas par tām zināšanām, kas tuvākas glābšanai. Ja ļaudis vēlas zināt, lai mācītu citus, tā ir mīlestība. Ja viņi vēlas zināt, lai mācītos paši, tā ir gudrība. Tikai šādi ļaudis zināšanas neizmanto ļaunprātīgi."

Bernards bija mūks, kas praktizēja mistiķu pieredzi. Viņš centās pamatot misticismu kā teoriju, kas apgalvoja, ka komunikācija ar Dievu ir labākais un vienīgais patiesības izziņas veids. Viņš konceptualizēja izziņas mistisko traktējumu.

Lai izzinātu, nav nepieciešams pastiprināt prāta spējas, ir jānopelna Dieva palīdzība. Tā kā cilvēka spēki ir necili, viņam var palīdzēt mīlestība uz Dievu. Tā iegūstama ar pazemību un žēlsirdību, kas izzinošajam ir nepieciešamāka par domāšanu. Patiesība atklājas tikai tad, ja gars atrodas padziļinātā pacēluma stāvoklī.

Tas ir ilgs ceļš. Bernards izdala četras mīlestības pakāpes un divpadsmit samierināšanās līmeņus (līdzīgi sv. Benediktam). Samierināšanās augstākais līmenis ir izziņas pirmais līmenis – savu vajadzību apzināšanās. Otrais līmenis ir tuvāko cilvēku vajadzību līdzcietīga izpratne. Tad iestājas trešais līmenis: saprotot savus un citu trūkumus, mēs attīrām sirdi un padarām to spējīgu uztvert dievišķo providenci. Pirmo līmeni sasniedz pazemība, otro – līdzcietība, trešo – vērojums. Vērojuma augstākais punkts ir ekstāze, kad prāts redz Dievu un, pārņemts no Viņa lieluma pārdzīvojuma, aizmirst par sevi. Atbilstīgi Bernarda salīdzinājumam dvēsele ir kā ūdens piliens, kas, iepilējis lielā vīna daudzumā, iemanto vīna īpašības. Dvēsele ir kā saules sasildīta vēsma, tā šķietami izstaro gaismu. Dvēsele iemanto savas labākās īpašības un sāk līdzināties Dievam.

Cilvēka un Dieva vienības pamats ir mīlestība, kas sākas ar mīlestību uz Kristu. Šī mīlestība savā attīstībā iziet divpadsmit pakāpes un beidzas ar ekstātisku dvēseles saplūšanu ar Dievu mistiskā vērojuma procesā, kad notiek “dvēseles laulība ar Vārdu”. Bernardam raksturīga ir garīgo tieksmju koncentrēšana uz Trīsvienības otro locekli Kristu, ko viņš saprot kā iemiesotu pilnību: Viņš ir jāatdarina līdz pat “krusta nāvei”, jo Viņš māca lielo mīlestību, kas valda pasaulē un visu tajā pārveido. Bernards absolutizēja otro Dieva hipostāzi, uzsverot, ka dievišķā gudrība ir Kristus. Cilvēks paradīzē esot radīts atbilstīgi dubultlīdzībai – ne tikai dievišķajai varenībai, bet arī gudrībai.

Bernards nevarēja apiet gribas brīvības un izvēles jautājumu. Viena no kristietības pamatproblēmām bija tā, ka, no vienas puses, lai tiktu glābts, cilvēkam ir jāizvēlas pareizais ceļš uz Dievu un jāspēj īstenot to, ko pats ir izvēlējis, bet, no otras puses, glābšanu nodrošina ne tik daudz cilvēka pamudinājumi (iekšējie impulsi), cik Dieva žēlastība, jo Dievs radījis visas dvēseles vienlaicīgi, taču vienas nolēmis mūžīgai dzīvībai, bet citas – mūžīgai nāvei. Cilvēks par savu predestināciju<sup>1</sup> mūžīgai dzīvībai vai mūžīgai nāvei uzzinās tikai Pastarās tiesas brīdī.

---

<sup>1</sup> Jautājums par predestināciju bija viena no asākajām strīdus tēmām agrajā sholastikā. Daudzi autori piekrita Augustīna mācībai par dubulto Dieva predestināciju (*gemina praedestinatione*): vieni cilvēki lemti žēlastībai un glābšanai, citi – grēkam un iznīcībai (*ad peccatum et ad peritum*). Citi autori (piemēram, Hinkmars no Reimsas) runāja tikai par vienkāršo predestināciju: saskaņā ar Dieva gribu cilvēkiem lemta tikai žēlastība un glābšana, nevis grēks un nosodījums, jo pretējā gadījumā Dievs, no vienas puses, pats būtu grēka autors, bet, no otras puses, cilvēks tiktu atbrīvots no atbildības par savu rīcību. Tomēr Dievs pieļauj ļauno, un Viņš var nolemt cilvēku sodam par grēku. Savukārt Erigena norādīja, ka Dievs nelemj cilvēku ļaunajam un nāvei, jo tie ir tikai labā un dzīvības trūkums (*defectum essentiae*), bet predestinācija ir iespējama tikai attiecībā pret esošo labumu (to, kas ir, bet nevis to, kā nav). Vēl vairāk – saskaņā ar Erigenas viedokli – tā kā Dievs ir mūžīgs (Viņam nav nedz pagātnes – nedz nākotnes), pat attiecībā uz labo nevar teikt, ka tas ir predestinēts precīzā vārda nozīmē; tas, ka cilvēks nepareizi izmantojis brīvo lēmumu, ir vienīgais ļaunā avots.

Par paraugu izvēles brīvības tēmas iztirzāšanā Bernards uzskatīja Augustīna sacerējumus. Ņemot par pamatu darbu "Par žēlastību un brīvo izvēli", Bernards centās filosofiski pierādīt gribas brīvības pastāvēšanu: "Griba, ja tā nespēj nepaklausīt sev, nevar būt brīva." Griba padara cilvēkus par "Dievam piederošām" būtnēm. Radītajā pasaulē vienīgi cilvēkam piemīt brīvā griba. Cilvēks, kam Dieva žēlastība noņēmusi iedzimtā grēka smagumu, var apzināti izvēlēties tikumības un slavas ceļu, jo ir "garā pilnīga" būtne.

Bernards kopā ar Augustīnu šķīra gribas brīvību (*libera voluntas*) un brīvo izvēli (*liberum arbitrium*). Brīvā izvēle ir sākotnējā gribas kvalitāte, kas tai piemīt kopš radīšanas un izpaužas kā kaut kā vēlēšanās vai nevēlēšanās. Tā vienmēr ir saistīta ar prātu.

Bernards rakstīja, ka brīvās izvēles pamatā ir trīs rīcības veidi: 1) dabas [dotā] brīvība (*libertas naturae*) jeb brīvība no nepieciešamības (*libertas a necessitate*), tā paaugstina ar nemirstīgo dvēseli un prātu apveltītā cilvēka statusu, paceļot viņu pāri citām dzīvajām radībām; 2) žēlastības brīvība (*libertas gratiae*) jeb brīvība no grēka (*libertas a peccato*), kas atbilstīgi Dieva gribai cilvēkā restaurē sākotnējo nevainību; 3) dzīvības jeb slavas brīvība (*libertas vitae vel gloriae*) jeb brīvība no ciešanām (*libertas a miseria*), kas ļauj cilvēkam pārvarēt miesas grēcīgumu un vingrināties tikumībā. Tas viss nostiprina cilvēka iespējas demonstrēt brīvo gribu.

Bernarda galvenā tēze ir: "Neviens nevar tikt glābts bez savas gribas." Tajā pašā laikā šo "savu gribu" viņš nosodīja kā visa ļaunā avotu.

Kāds cilvēks, raksta Bernards, esot jautājis: "Kāpēc tu to dari, uz kādu algu (*merces*) vai balvu (*praemium*) tu ceri, ja visu dara Dievs? Vai nepietiek ar to, ka jāslavē Dievs un pienācīgi jādzīvo, parādot savu pateicību par saņemto žēlastību?" Bernards tam atbild ar pretjautājumu: "Bet kā sekot Dievam?" Cilvēka dzīvē taču nesakrīt skaidras zināšanas par to, kas ir jādara, un pati darīšana – viena lieta ir norādīt aklajam ceļu, bet cita – piedāvāt ratus nogurušajam. Ne katrs, kas parāda ceļu, palīdz to noiet. Viena lieta ir norādīt, kā nenovirzīties no ceļa, cita – dot līdzekļus attāluma pārvarēšanai. No Bernarda viedokļa svarīgi ir gan saņemt palīdzību, gan iemācīties to izmantot.

Uz jautājumu, kam domāta brīvā izvēle, Bernards atbild, ka tā ir dota glābšanai. Atņemiet brīvo izvēli, retoriski izsaucas Bernards, un nebūs tā, ar kā palīdzību mēs glābjam sevi; atņemiet žēlastību, un nebūs tā, kas ir mūsu glābšanas cēlonis. Glābšanai vajadzīgi abi: 1) tas, ar kā palīdzību tā notiek; 2) tas, kurā tā notiek. Dievs ir glābšanas radītājs (*auctor*), brīvā izvēle ir tikai spēja; glābšanu spēj dot tikai Dievs, brīvā izvēle – pieņemt. Tā kā glābšanu dod tikai Dievs un tikai ar brīvās izvēles starpniecību, tad tā nevar notikt nedz bez pieņemošā piekrišanas, nedz arī bez dodošā žēlastības. Brīvā izvēle veicina žēlastību, kas īs-

teno glābšanu; glābšanai ir jābūt saskaņā ar to, kas glābjas. Atrasties saskaņā nozīmē glābties. Dzīvnieku dvēseles nav glābjamas, jo tās nevar dot labprātīgu piekrišanu (*voluntatis consensus*), kas nesakrīt ar darbības tieksmi (*naturalis appetitus*): pēdējā vieno mūs ar dzīvniekiem, pirmā – atšķir.

Brīvā izvēle ir dvēseles spēja būt brīvai, proti, nepakļauties vardarbībai un apspiešanai, jo tā ir griba, nevis nepieciešamība. Ja kādu cilvēku piespiež darboties pret savu gribu, tad viņš darbojas piespiedu kārtā, nevis labprātīgi. Tur, kur ir griba, ir brīvība.

Piekrišana, akcentē Bernards, ir gribas (*voluntas*) brīvprātīgs akts vai pat dvēseles īpašība, kas pati ir brīva sevī (*habitus animi, liber sui*). Tās pavadoņi ir prāts (*ratio*). Prāts ir dots gribai, kas seko tai pa pēdām. Tas nenozīmē to, ka griba darbojas, tikai prāta mudināta, bet tikai to, ka tā nekad nedarbojas bez prāta. Prāts ir dots gribai, lai tas pamāca, nevis sarūgtina. Ja prāta aizlieguma dēļ griba kaut ko nevar izdarīt, tad tā nevar būt griba. Tur, kur ir nepieciešamība, nav brīvības. Cilvēks ir brīvs gribas dēļ (*liber sui propter voluntatem*). Nevienam nevar negribēt to, ko grib. Griba nav iedomājama bez brīvības. Tikai griba nevar būt nedz pretrunā ar sevi, nedz arī piekrist kaut kam, kas tai būtu pretējs, proti, piekrist sev pretējai tieksmei. Brīvprātīgu un brīvu piekrišanu sauc par brīvu izvēli: brīvu – jo ir saistīta ar gribu, izvēli – jo ir saistīta ar prātu.

Šī brīvība ir 1) brīvība no grēka, ko atjauno žēlastība; tā ir brīvība saskaņā ar dabu (*natura*), jo cilvēks pirmām kārtām balstās uz brīvo gribu; tā pauž cilvēka godu un cieņu, jo viņu paceļ pāri dzīvniekiem; 2) brīvība no ciešanām kā brīvība “no Dieva žēlastības”, kurā tiek atjaunota nevainība, pateicoties jaunai radīšanai Kristū; tā pauž tikumību un uzvaru pār miesu; 3) brīvība no nepieciešamības kā dzīves vai slavas (*vitae vel gloriae*) brīvība; tā izsaka laimes virsotni, ar to mēs novēršam nāvi.

Ja mēs vēlamies labo, norāda Bernards, mūsu griba ir laba, ja ļauno, – mūsu griba ir ļauna. Abos gadījumos tā ir griba, kura vienmēr ir brīva. Izvēle ir lēmums (*iudicium*). Lēmums atšķir atļauto no neatļautā, spriedums – derīgo no nederīgā, vēlme – tīkamo no netīkamā.

Vislielākās ciešanas sagādā melīgi prieki. Daudz kas tīkams ir miesiskajos priekos, bet visas šīs baudas galu galā ir saistītas ar ciešanām.

Līdz ar brīvo gribu mēs piederam paši sev; griba uz labo nosaka to, ka mēs kļūstam piederīgi paši sev. Gribu padara par labu Tas, kas to rada kā brīvu gribu. Viņš padara to labu, lai mēs būtu Viņa radība: labāk vispār neeksistēt nekā piederēt tikai sev. Tie, kas grib piederēt tikai sev, pieder arī velnam. Tādējādi brīvā griba padara mūs par piejerošiem sev: sliktā – velnam, labā – Dievam.

Lai mūsu vēlmes būtu pilnīgas, norāda Bernards, mums ir nepieciešama divu veidu žēlastība: gudrība (*sapientia*), kas virza gribu uz labo, un spēks (*vis*), kas apstiprina gribu labajā. Pilnīga virzība uz labo nozīmē to, ka cilvēkam patīk tikai tas, kas ir jāzina un ko ir atļauts zināt. Tikai tad griba būs pilnīga, ja tā būs laba un piepildīta ar labo. Gribai piemīt labums, 1) kas kopīgs visai radībai; 2) kas nāk no brīvās izvēles (griba ir radīta pēc Viņa līdzības, jo Viņš to ir radījis); 3) kas vēršas pie Radītāja. Ja šie trīs labumi ir spēkā, tad griba ir pilnīgi laba.

Cilvēkam bija dotas trīs brīvības: izvēles, spriedumu un vēlmju. Otrajai un trešajai no tām ir gan zemākā, gan augstākā pakāpe. Cilvēks savā esamībā pieņem abu pēdējo brīvību zemākās pakāpes, kas savienojas ar pilnīgu izvēles brīvību. Abas pēdējās cilvēks zaudē pēc grēkā krišanas.

1. Izvēles brīvība, paskaidro Bernards, ir brīvība no nepieciešamības. Tā saglabājas neskarta gan līdz grēkā krišanai, gan arī pēc tās. Izvēles brīvība palikusi, lai cilvēks varētu apzināties savu vainu, kuras dēļ viņš zaudēja abas brīvības. Izvēles brīvību cilvēks zaudēt nevarēja.

2. Spriedumu brīvība ir brīvība no grēka; augstākā – neiespējamība grēkot (*non posse peccare*), zemākā – iespēja negrēkot (*posse non peccare*). Cilvēks zaudēja iespēju negrēkot, kas transformējās par neiespējamību negrēkot. Tas nozīmēja pilnīgu spriedumu brīvības zaudēšanu. Kļuvis par grēka vergu pēc savas gribas, viņš zaudēja spriedumu brīvību.

3. Vēlmju brīvība ir brīvība no ciešanām; augstākā – neiespējamība satraukties (*turbari*), zemākā – iespējamība nesatraukties. Cilvēks atkrita no iespējamības būt nesatrauktam uz neiespējamību būt nesatrauktam. Tas nozīmēja pilnīgu vēlmju brīvības zaudēšanu. Grēka dēļ kļuvis par nāves parādnieku, viņš nespēja saglabāt vēlmju brīvību.

Tādējādi no trim brīvībām cilvēks ir zaudējis divas. Cilvēks grēko tāpēc, ka savas brīvās izvēles dēļ bija brīvs grēkam. Cilvēks iekrita grēka bedrē savu vēlmju dēļ, taču ar vēlmēm vēl nepietiek, lai no tās izrāptos. Kaut arī cilvēks vēlas (grib), viņš vairs nespēj negrēkot.

Cilvēks ir zaudējis sprieduma un vēlmju brīvību, taču ne izvēles brīvību. Tā saglabājas pēc grēkā krišanas. Cilvēkam pašam nav pietiekami daudz spēka, lai nomestu no sevis grēku un ciešanas, bet tas vēl nenozīmē, ka ir iznīcināta izvēles brīvība. Tur, kur nav gribas, nav arī izvēles brīvības. Brīvā izvēle ir gan labajā, gan ļaunajā.

Cilvēkam tiek dāvāta Dieva tikumība un Dieva gudrība – Kristus, kas dod iespēju cilvēkam būt gudram un atjauno viņā spēku. Šī pilnība īstenosies gan tikai nākamajā dzīvē. Mirstīgajam ķermenim jau pietiek ar to, ka tas ar sprieduma brīvības palīdzību nepakļaujas pavedinošajam grēkam un savukārt ar vēlēšanās brīvības palīdzību nebaidās par taisnīgumu.



Ir zināms, ka Vincents bijis cisterciešu mūks un netālajā karaļa rezidencē lasījis lekcijas, kuru pamatā bija antīkie un kristīgie avoti. Nereti tās klausījies arī karaļpāris. Atsaucoties karalienes lūgumam palīdzēt ar padomu prinču audzināšanā, Vincents sacerēja darbu "Par dižciltīgo bērnu mācīšanu" ("De eruditione filiorum nobilium", 1247–1249). Tajā viņš izklāstīja gan savas atziņas un vērojumus, gan izmantoja citu autoru domas. Darbā ir 335 citāti no antīkajiem avotiem, 347 – no agrīno kristiešu, 170 – no citiem viduslaiku sacerējumiem. Traktāta 51 nodaļā tiek risināti tādi jautājumi kā laba skolotāja atrašana, traucēkļi apmācībā, apmācības veidi, meiteņu apmācība u.tml.

Lai sasniegtu augstāko slavu, pēc Vincenta domām, apmācība ir jāsāk no bērnības. Iedzimtā grēka dēļ bērna dvēsele jau atrodas tumšībā un neziņā, tā ir sapinusies arī alkatības tīmekļos. Dvēsele ir jāaudzina, lai tā būtu spējīga uz sapratni un labiem darbiem. Nepieciešama dubulta izglītošana (*eruditio*) – jāapgūst zinātnes (*doctrina*), kas apgaismo intelektu, un disciplīna (*disciplina*), kas virza jūtas. Tāpēc zēni ir jāmaca ne tikai ar vārdiem, bet, ja tas nepieciešams, jāķeras arī pie žagariem. Tā kā neizglītotiem un slinkiem bērniem ir nosliece uz ļauno, tie ir jāpakļauj ar disciplīnas palīdzību, jo jaunība ir pakļāvīga kā vasks un jauns koks.

Savukārt skolotājam, skaidro Vincents, ir jābūt zinošam un tikumiskam. Nepieciešams, lai skolotājam būtu piecas īpašības: talantīgs prāts, godīga dzīve, godbijīgas zināšanas, dabiska daiļrunība un pārsniegšanas pieredze. Daiļrunību palīdz attīstīt piecas kvalitātes: daba, sirdsapziņa, vingrināšanās (prakse), žestikulācija un sirdsprieks. Runasveidam arī ir jāpiemīt piecām kvalitātēm: pieejamībai (skaidrībai), īsumam, derīgumam, briedumam un patikai.

Tomēr gan pati dzīve, gan citi apstākļi var kavēt apmācību. Dzīvē to traucē septiņi netikumi: lepņība (tā "piepūš" dvēseli un padara to aklū), skaudība, naudaskāre, nospiestība, skopums, iekāre un baudkāre; pirmie pieci attiecas uz dvēseli, pēdējie divi – uz ķermeni. Citi kavēkļi ir nevīžība, neizpratne par apmācības kārtību un metodēm, kā arī liktenis (nabadzība, slimības, grāmatu un skolotāju trūkums).

Lai mācītos, ir nepieciešami dabas dotumi, vingrināšanās un disciplīna. Skolniekam uzmanīgi jāklausa, jāapdomā uztvertais un jāspēj atcerēties. Uzmanību nodrošina trīs lietas: klusēšana, samierināšanās un spēja atšķirt.

Jaunībā apmācība ir jāsāk šādu apsvērumu dēļ: 1) cilvēkā spēcīgāk nostiprinās labais; 2) cilvēks ilgāk atrodas labā iespaidā; 3) cilvēks drošāk virzās uz priekšu, lai panāktu to, ka tiek ielaists mūžīgajā dzīvē. Jānorāda arī tas, ka apmācīts zēns kalpo Dievam labāk nekā pieaugušais, kuru nospiež grēku nasta. Dievam vairāk patīk ne tikai

jauno kalpošana, bet arī veltes un upurēšana. Jauno upuris ir vesels un stiprs, vecu cilvēku – vājš un pusdzīvs.

Slavēt Dievu vairāk ir spējīgi zēni. Zēni, norāda Vincents, labāk par citiem ir piemēroti Dieva valsts sasniegšanai galvenokārt tikumiskās tīrības un samierināšanās spēju dēļ.

Maģistriem un vecākiem pašu zēnu interesēs ir jāizmanto arī sodi, un vaininiekiem tie ir pacietīgi jāpacieš. To nosaka septiņi cēloņi: Dieva gribas labums, tēva mīlestība, paciešanas labums, Kristus un svēto piemērs, paša soda derīgums, tā īsums un sekojošais prieks. Sods ir derīgs, jo 1) māca īsto gudrību un labu uzvedību; 2) pieradina paciest; 3) māca samierināšanos, lai apspiestu sirds augstprātību; 4) veicina atvесеlоjošās piedošanas sasniegšanu.

## *Novāras Filips*

Novāras Filips (*Philippe de Novare*, 1195–ap 1264) bija pazīstams barons un bruņinieks, jurists, diplomāts un vēsturnieks, kā arī talantīgs dzejnieks. Ziņu par viņu saglabājies visai maz. Viņš dzimis Novāras Lombardijā. Pildot jaunībā doto zvērestu, Filips piedalījās 5. un 6. krusta karā, arī Damjetas aplenkšanā 1218. gadā. Pēc tam viņš apmetās uz dzīvi latīņu Jeruzālemes karalistē, taču tur nonāca konfliktā ar Frīdrihu II un bija spiests meklēt patvērumu Kiprā. Līdzās dzejoļiem un vēstulēm Filips sarakstījis sava laika hroniku un sastādījis feodālo tiesību kodeksu latīņu Austrumos.

Pazīstamākais Filipa sacerējums ir vecfranču valodā sarakstītais traktāts “Četri cilvēka vecumi” (*“Des quatre tenz d’age d’ome”*), kurā izklāstīts bruņinieka viedoklis par audzināšanu. Pedagoģiju viņš saista ar vecumposmu attīstības un dzimuma īpatnībām, kā arī kārtu dzīvesveida specifiku. Cilvēka dzīvi var sadalīt divdesmit gadu posmos, katru no tiem – divos apakšposmos pa desmit gadiem. Filips dod padomus, kā audzināt bērnus, kā uzvesties katrā vecumposmā, uz kādām tikumiskajām normām orientēties.

Īpašu uzmanību Filips pievērš bērnībai un jaunībai – “bīstamākajiem” un nozīmīgākajiem vecumposmiem cilvēka dzīvē.

Filips iesaka bērnus audzināt stingri, neizrādot pārāk lielu mīlestību, cītīgi nodarboties ar to izglītošanu un amatu apmācību. Jaunību viņš pielīdzina pavasarim, briedumu – vasarai, vecumu – ziemei. Bruņinieku bērniem pirmām kārtām ir jāapgūst kara māksla, labas manieres un pareiza runa. Savukārt vienkāršo ļaužu bērniem ir jāiemāca “labi amati”, kas nodrošinātu viņu eksistenci. Zēnu audzināšanai salīdzinājumā ar meiteņu audzināšanu Filips izvirza stingrākas prasības, jo sabiedrībā vīrieši ieņem augstāku stāvokli.

Jaunas sievietes ir pakļautas lielām briesmām, jo tām salīdzinājumā ar vīriešiem nav tik daudz prāta. Meitenēm ir stingri jāklausa savam audzinātājam, bet pēc apprecēšanās – savam vīram un kungam; ja meitene iestājas klosterī, jāpakļaujas klostera vadītājam. Kaunīgums vairāk pietāv sievietei nekā vīrietim. Nav arī labi, ja sieva pārāk bieži tuvojas savam vīram, jo “kad tie tuvinās, uzliesmo uguns”. Sievietei nav jābūt arī devīgai, jo tai nekas nepieder. Ja vīrs un sieva abi būs devīgi, tad tie izputēs, bet, ja tikai sieva, tad tā darīs kaunu vīram. Ar vīra atļauju sieva drīkst pasniegt tikai žēlastības dāvanas. Nabadzīgajām meitenēm ir jāmacās strādāt, bagātājam – mācīt. Šīs prasības nav jānīcina, jo pati Dievmāte esot strādājusi, piemēram, šuvusi.

Meitenes nav jāmaca lasīt un rakstīt, izņemot tās, kas gatavojas kļūt par mūķenēm. Lasīšanas un rakstīšanas dēļ sieviete var nonākt nepatīkšanās, jo velns var uzrakstīt tai vēstuli un piespiest grēkot: čūskai nevajag dot indi, jo indes tai ir pietiekami.

Sievietēm ir viena priekšrocība: viņas, ja vien vēlas būt labas, viegli var saglabāt savu godu. Vīrietim vajag būt drošsirdīgam, galantam, vīrišķīgam u.tml., bet sieviete izpērk savus trūkumus tikai ar to, ka saglabā nevainību. Tas dod iespēju sievietei staigāt ar augsti paceltu galvu, tāpēc arī meitenei nav tik daudz jāmacās kā zēniem.

Runājot par bērniību, Filips norāda, ka bērns, kuram Dievs devis prātu, kopš desmit gadu vecuma spēj atšķirt labo no ļaunā. Mīlestība pret bērniem ir jāizrāda ar mēru un prātu, pretējā gadījumā tā nodara ļaunu. Labi rīkojas tas, kurš savus bērnus soda, jo tos žēlot nav nepieciešams. Bērnam nāk par labu, ja dažkārt viņš lies asaras. Par pārkāpumu vispirms ir jānobar, bet, ja tas nelīdz, tad jāizmanto pletne; ja bērns arī tad vēl neklausa, tad to var ieslodzīt. Nedrīkst pieļaut, ka bērns zaimotu Dievu un Dievmāti, – to nedrīkst paciest nekādā gadījumā, jo tad bērns var kļūt neticīgs un ņemt ļaunu galu.

Vecāki nedrīkst izdabāt bērna vēlmēm. Ļoti svarīgi ir jau agrā bērniībā iemācīt divus galvenos baušļus: pirmo – mīlēt Dievu ar visu savu sirdi, otro – mīlēt tuvāko kā sevi pašu.

Līdzīgi salmiem, kas, iemesti ugunī, kūp, līdz uzliesmo, arī cilvēks pāriet no bērniības uz jaunību. Bērniībā cilvēka daba “kūp”, bet jaunībā tā “iedegas”. Saldkaisles un citu grēku dēļ liesmas dažkārt nonāk līdz pašam Dievam, tāpēc jaunība ir pats bīstamākais vecums.

Taču jaunības grēki paredz lielāku piedošanu. Jaunībā cilvēkam nevajag krist izmisumā, jo nav tāda grēcinieka, kam Dievs nepiedotu. Tāpēc jaunība ir arī pats priecīgākais periods cilvēka dzīvē, bet tā iespējas gan jāizmanto saprātīgi. Jaunam cilvēkam ir jābūt devīgam, galantam un dzīvespriecīgam. Viņam ir jābūt patīkamam un jādzīvo priecīgi, darot labu saviem mājiniekiem un arī citiem cilvēkiem. Nekādā gadījumā

nevajadzētu būt nomāktam, domīgam un pārgudram, dodot liekus padomus līdzcilvēkiem.

Nebūtu labi izprecināt jaunekļus, kas vēl nav sasnieguši divdesmit gadu vecumu, turpretim meitenes jāizdod pie vīra, tiklīdz tās sasniegušas četrpadsmit gadu vecumu. Apprecoties atbilstošā vecumā, cilvēki iemanto atbilstīgo dzīves gudrību un arī viņu bērni ir veselāki un spēcīgāki.

Labākais dzīves posms ir no 40 līdz 50 gadu vecumam, jo tad iespējams pilnveidoties visos labajos darbos. Brieduma gados cilvēks ir savu spēku plaukumā, turpretim vecums ir pats nelabvēlīgākais dzīves periods. Vecums ir sliktāks par visaukstāko ziemu. Vēca cilvēka dzīve ir vienas vienīgas "mocības un sāpes"; tomēr arī mūža nogalē ir jāievēro noteiktas uzvedības normas un priekšraksti. Vecums ir pēdējais dzīves periods, tāpēc arī tas ir bīstams un riska pilns, jo cilvēkam ir vajadzīga Dieva žēlastība.

Liels kauns vecam vīram ir precēt jaunu sievu, jo tad pastāv bīstamība, ka to pavedinās kāds jaunāks. Īpaši apgrūtināša dzīve ir no 70 līdz 80 gadu vecumam. Ja kādam izdevies nodzīvot ilgāk, tad labāk ir izvēlēties nāvi, lūdzot no Dieva labas dzīves beigas.

## Romas Egīdijs

Parīzes Universitātes maģistrs, teologs un filozofs Romas Egīdijs (*Aegidius Romanus*, 1247–1316) bija pazīstams arī kā baznīcas politiskais darbinieks, kas iestājās par garīgās varas pārākumu pār laicīgo varu un atbalstīja pāvesta Bonifācija VIII teokrātiskās pretenzijas. 1295. gadā viņš kļuva par Buržas arhibīskapu. Egīdija darbs "Par pāvestu varu" (*De Summa Pontificis potestate*) kļuva par pamatu slavenajai Bonifācija VIII bullai "*Unam sanctam*".

Vislielāko slavu Egīdijam atnesa traktāts "Par valdnieku valdīšanu" (*De regimine principum*), kas bija veltīts nākamajam karalim Filipam IV Skaistajam. Lai darītu labo, valdniekam jāmacās valdīt pār sevi, vadīt saimi un valsti. Atbilstīgi tam traktāts tiek sadalīts trīs grāmatās: pirmajā ir runa par valdniekam nepieciešamajām tikumiskajām īpašībām (par valdnieka kaislībām, jaunekļu, vīru un vecu ļaužu tikumiem), otrajā – par mājas pārvaldīšanu, laulības dzīvi un bērnu audzināšanu, trešajā – par valsts vadīšanu miera un kara laikā. Valdnieka un dižciltīgo bērnu audzināšanai veltīta Egīdija traktāta 2. nodaļas 4. daļas I grāmata un 21. nodaļas 2. daļas II grāmata.

Pamācībās liela loma ierādīta prātam un ētiskajam intelektuālismam. Traktāts ir tipisks sholastisks sacerējums ar stingru struktūru un izvērstu loģisko pierādījumu sistēmu, kas balstīta uz aristotelisko siloģistiku un distinkciju.

Ja valdnieki vēlas – māca Egīdijs –, lai viņu bērni būtu pilnīgi dvēselē un ķermenī, tiem ir jā rūpējas ne tikai par mantu un mantojumu. Daudz lielāka uzmanība ir jāpievērš bērnu dvēselēm, tikumiem un labām paražām. Jau kopš bērnības audzināšanā jāpievērš uzmanība tam, lai pretotos 1) iedzimtajai tieksmei pēc baudām (jau sākot ar krūts zīšanu); tikumi ir jā māca tāpēc, ka bērniem ir iedzimta tieksme uz baudām; 2) prāta vājumam, kas jaunībā izpaužas prāta kaislībās un noved pie izlaidības; vecākiem ir jāpalīdz tāpēc, ka tas, kas novirzās no prāta, visvairāk tiek pakļauts kaislībām; 3) noslieci uz ļauno – jāizkopj pretējas iemaņas; līdzīgi tam, kā iztaisno salīkušo koku, arī cilvēks ir krietni tālu jā noliec pretējā virzienā, lai tas iztaisnotos; 4) netikumiskajam veidolam; jaunieši ir maigi un pakļāvīgi, bet, ja tiem nav uzlikti groži, tie sliecas uz izlaidību. Tāpēc audzināšana ir jāsāk jau agrā bērnībā.

Bērniem no mazotnes – turpina Egīdijs –, ir jā māca arī zinātnes (*liberales disciplinae*). Lai arī ne visiem tās ir pieejamas, tomēr bagātājiem un dižciltīgājiem tās noteikti vajag apgūt – nosodāmi ir tie vecāki, kas to nesekmē. Nodarbību nepieciešamību bērnībā pierāda trīs apsvērumi.

Pirmais ir atvasināms no izsmalcinātas retorikas. Visās dzīves sfērās, – arī laicīgajā dzīvē – ir tā, ka labāk runā tie, kas runas mākslas pamatus apguvuši jau bērnībā. Vēl jo vairāk teiktais attiecas uz rakstu un zinātnes valodu, ar kuras palīdzību tiek aprakstīta daba. Redzot, ka neviena tautas valoda nav pilnīga, filosofi izgudrojuši valodu paši sev – latīņu jeb rakstu valodu.<sup>1</sup> Vislabāk apgūt pareizu rakstību var, mācoties to no bērnības.

Otrais apsvēruma ir atvasināms no uzmanības veidošanas nepieciešamības. Mums vairāk patīk tie darbi, pie kuriem esam pieradināti no bērnības. Uzmanību, kas nepieciešama dedzīgām studijām, var attīstīt tikai bērnībā.

Trešais apsvēruma ir atvasināms no prasības pēc pilnības. Reti kurš sasniedz pilnību zinātnēs, ja ar tām nenodarbojas kopš agras bērnības. Cilvēki vispār ir labi piemēroti izziņai, jo tā sākas ar sajūsmu un pieredzes uzkrāšanu. Izziņas procesu apgrūtina tas, ka mūsu dzīve ir īsa, bet mākslas un zinātnes – grūtas. Lai sasniegtu pilnību šajā sfērā, nodarbības ar zinātnei ir jāsāk jau agrā bērnībā. Nevienam nevar būt kungs pār dabu, ja viņa neuzzied saprāts un intelekts. Valdnieks, kam trūkst intelekta, var pārvērsties tirānā.

Vispirms ir jāapgūst septiņas disciplīnas, kuras sauc par brīvajām zinātnēm. Dižciltīgo bērni vēl papildus apgūst dažas citas disciplīnas: ētiku – kā zinātni par to, kā valdīt pār sevi; ekonomiku – kā prasmi vadīt saimi; politiku – kā iemaņas pārvaldīt sabiedrību un valsti. Noderīgas

<sup>1</sup> Viduslaiku autori vēl nezināja latīņu valodas vēsturi, tāpēc uzskatīja to par mākslīgu rakstu valodu.

ir arī tādas zinātnes kā, piemēram, medicīna un perspektīva (zinātne par spēju redzēt).

Līdz septiņu gadu vecumam ir jā rūpējas par sešām lietām: 1) bērni ir jābaro ar vieglu pārtiku, īpaši – pienu, jo tas ir visderīgākais ķermeni; 2) nav pieļaujama vīna lietošana, jo pretējā gadījumā bērni viegli saslimst un neatīstās miesās; 3) zēni ir jāpieradina pie aukstuma, šāds rūdījums vajadzīgs veselības dēļ un noderēs kara laikā; 4) bērniem ir jāapgūst atbilstīgas un mērenas kustības, kas dod četrus labumus: padara tos veselīgus, veido izveicīgu ķermeni, veicina augšanu un nostiprina locekļus; 5) atpūtā jāizmanto pasakas un spēles; 6) bērni ir jāattur no raudāšanas, liekot aizmurt elpu, – tādējādi tiek nostiprināts ķermenis.

Bērna vecumposmā no septiņiem līdz četrpadsmit gadiem īpaša uzmanība ir jāpievērš tam, kā veidojas ķermenis, kā attīstās griba un intelekts.

Pēc četrpadsmit gadu vecuma sasniegšanas jaunieši slepeni grēko, nododoties t.s. nesakārtotajām vēlmēm, kas izpaužas augstprātībā un mīlestības kaislībās. Tāpēc tiem ir 1) jāiemāca paklausīt sava labuma dēļ; 2) jāiemāca valdīt pār sevi, pirms tiem nāksies valdīt pār citiem; 3) tie jāorientē uz labiem piemēriem.

Tā kā laulībā dzimst ne tikai vīriešu, bet arī sieviešu dzimuma bērni, tad galvenais ir atturēt meitenes no bezmērķīgas klīšanas un skriešanas (*a circuītu et discursu*): 1) meitenēm ir jāatņem iespēja slikti rīkoties, neradot tam labvēlīgus apstākļus; sievietēm ir daudz lielāka nosliece uz slikto nekā vīriešiem, jo tās neprot likt lietā prātu; 2) lai meitenes nebūtu nekautrīgas, tās jāpieradina pie kautrības; kļūstot pa pagalmu, viņas var pierast pie vīriešu skatieniem un zaudēt biklumu; 3) meitenēm ir jāizrāda pieticība un nav jākoķetē; iedzimtā mežonība ir labākais līdzeklis nevainības saglabāšanai; ja tām atņem iespēju kontaktēties ar cilvēkiem, tās kļūst bailīgas kā meža zvēri. Tas, ko var novērot pie dzīvniekiem, attiecas arī uz sievietēm.

Sievietēm galvenokārt ir 1) jāklusē un jāmācās klausīties, jo klusējošas sievietes ir skaistākas un pieklājīgākas, tās vairāk novērtē vīrieši; tādas sievietes ir nepieejamākas; 2) jāizvairās no nemitīgas plāpāšanas, jo ir vājas spriedumos; neviens vārds nav jāizrunā bez iepriekšējas rūpīgas apdomāšanas; 3) sevi jāapslāpē nosliece uz strīdiem.

## Žans Žersons

Viena no lielākajām autoritātēm pedagoģijā vēlajos viduslaikos bija Žans Žersons (*Jean Jerson*, 1364–1429). Viņš bija Parīzes Universitātes kanclers, teoloģijas spīdeklis un lika pamatus baznīcas kustībai, kas

izvirzīja uzdevumu panākt plašu klerikāļu pārstāvniecību gan laicīgajos, gan baznīcas amatos.

Žans Žersons dzimis 1363. gada 14. decembrī zemnieku ģimenē Žersonā Reimsas diecēzē un bija vecākais no divpadsmit bērniem. Četrpadsmit gadu vecumā kā Šampaņas provinces pārstāvis viņš nonāca Navarras koledžā Parīzē, kur pēc pieciem gadiem kļuva par mākslu licenciātu. Tajā laikā viņš pieņēma vārdu Žans Žersons. Zinātniskais grāds pavēra ceļu uz Teoloģijas fakultāti, kur par viņa skolotāju un draugu kļuva Pjērs d'Ailī; viņa vadībā Žersons ieguva bakalaura grādu teoloģijā. Žersons kļuva par Teoloģijas fakultātes mācībspēku un 1389./1390. gadā lasīja lekcijas (proti, komentārus) par Petra Lombardieša "Sentencēm".

Tā kā Parīzes Universitāte bija franču monarhijas ideoloģiskais balsts, Žersons iesaistījās politiskajā dzīvē, kuras galvenais notikums tolaik bija baznīcas shizma. Universitāte pielika visas pūles, lai to pārtrauktu. 1391. gadā Žersons pirmoreiz uzstājās Šarla VI priekšā. No šī brīža viņš ieguva karaļa sprediķotāja un pamācītāja slavu (zemnieka dēls pamācīja pašu valdnieku!). Viņa personā savienojās izcilas prāta spējas un prasmes saprātīgi komentēt likumus. Izņēmuma kārtā jau 29 gadu vecumā Žersons ieguva teoloģijas doktora grādu, kaut gan parasti to piešķīra tikai pēc 35 gadu vecuma sliekšņa pārkāpšanas, jo valdīja uzskats, ka tikai šajā vecumā kļūst skaidras cilvēka noslieces un tieksmes. 1395. gadā Žersons nomainīja Pjēru d'Ailī universitātes kanclera amatā un līdz ar to ieguva tiesības reformēt izglītības sistēmu.

Turpmākajos gados Žersons piedzīvoja gan uzvaras, gan zaudējumus. Viņš bija karaļa audzinātājs, teoloģiskās izglītības sistēmas reformators, Rietumu reliģiskās dzīves vadītājs un sabiedrības audzinātājs. Žersons nebija parasts skolotājs, viņš mācīja varas nesējus un intelektuāļus, jo bija pārliecināts, ka tie var sekmēt gan sabiedrības uzplaukumu, gan tās sabrukumu.

Vislielāko popularitāti Žersonam nodrošināja regulārie sprediķi, kurus klausījās karalis un galms. Viņš bija autoritāte, taču palika nesaņests. Viņš neattaisnoja pilsoņu karu Francijā un neatbalstīja burgundiešus, kaut arī bija Burgundijas hercoga Filipa Drošsirdīgā (*Philippe le Hardi*) garīdznieks. Kad 1407. gada novembrī Žans Bez bailīgais (*Jean sans Peur*) nogalināja Orleānas hercogu Luiju un Žans Pitī teica savu slaveno runu, kurā pirmo reizi tika uzteikta tirāna nogalināšana, Žersons izmantoja visu savu autoritāti, lai apkarotu šo graujošo ideju. Viņš teica runu pie nogalinātā kapa un nosodīja slepkavu. Ar to Žersons sadusmoja parīziešus, kuri bija izmisumā par Orleānas hercoga izdarībām. Izmantojot savu ietekmi pāvesta kūrījā, viņš 1413. gadā panāca Pitī runas nosodījumu (1415.–1418. gadā to apstiprināja arī Konstantinopoles koncils). Taču frančiem vajadzēja piedzīvot vēl divus pilsoņu karus,

daudzus politiskās vardarbības gadus un galu galā Francijas karaļa Anrī IV nogalināšanu, lai saprastu, ka viens no visu šo nelaimju cēloņiem bijusi Pitī runa. Katoļu fanātiķa Ravaljaka – Anrī IV slepkavas – nāvesoda dienā 1610. gadā parlaments lika Parīzes Universitātes Teoloģijas fakultātei uz mūžīgiem laikiem nosodīt Pitī “velnišķīgo runu”.

Žersonam bija jādodas izsūtījumā, jo Konstantinopoles koncils beidzās laikā, kad Parīze bija Burgundijas hercoga rokās. Atgriezies Parīzē viņš nevarēja. Bavārijas hercogs Albrehts aicināja viņu atpūsties Ratenburgas pilī. No turienes, Austrijas hercoga Frīdriha aicināts, viņš devās uz Vīni, jo hercogs gribēja Žersonu piesaistīt savai universitātei. Burgundijas hercoga nāve deva Žersonam iespēju atgriezties dzimtenē. Viņš devās uz Lionu pie sava brāļa, kurš bija klostera abats. Nevarēdams vairs ietekmēt politiku, Žersons centās aptvert notiekošā jēgu un rast līdzekļus Francijas atdzimšanai. Viņš pirmais no laikmeta autoritātēm noticeja Žannas d'Arkas misijai un to svētīja. Žersons mira 1429. gada jūlijā – laikā, kad Žanna d'Arka un Šarls Valuā, svinīgas procesijas padāīti, devās uz kronēšanas ceremoniju Reimsas katedrālē.

Kā kanclers<sup>1</sup> Žersons bija sholastikas pretinieks un iestājās par reformām, kas atdzīvīnātu mācību procesu. Sholastika esot “izkaltējusi” pasniedzēju un studentu dvēseles, un tie vairs nespējot atšķirt nozīmīgo no otršķirīgā, avotus – no komentāriem un vairāk par visu vērtējot tukšas metafiziskas konstrukcijas.

Žersona reformas bija vērstas ne tikai uz studentu tikumu nostiprināšanu (rupjo dzīru atcelšana, atteikšanās no privilēģijām u. tml.), bet arī uz pasniedzēju dzīvesveida maiņu, jo Parīzes Universitātes slavu bija saindējusi netikumība. Sholastiskās domāšanas dēļ mācību process bija piesātināts ar nevajadzīgiem priekšmetiem. Izglītības daudzveidība ne-deva iespēju orientēties uz galveno, būtisko un patieso. Žersons spēra drosmīgu soli, universitātes izglītības sistēmā kā patstāvīgu priekšmetu atjaunojot mistiku, kura, pēc viņa domām, vēl bija saglabājusies Senviktoras abatijā. Viņš pasludināja principu: “Labāk mīlēt nekā zināt.” Žersons vēlējās ieviest mistiku kā intīmas pieredzes zināšanas, kas dotu iespēju savienoties ar Dievu mīlestības ceļā.

Žersons bija pārliecināts par audzinātāja personiskā piemēra spēka absolūto raksturu. Tas būtībā bija mēģinājums atjaunot evaņģēlisko pedagoģiju, kur skolotāja persona bija visas sistēmas pamatā. Apmācības procesa panākumi ir atkarīgi no pedagoga tikumiskajām un garīgajām kvalitātēm. Tāpēc Žersonam bija nepieņemama Dominikāņu ordeņa izraidīšana un universitātes šķelšana. Naidis un nežēlība neveicina rūpes par patiesību, bet gan to sagandē.

<sup>1</sup> No šī amata Žersons pats brīvprātīgi atteicās 1399. gadā. Tas bija unikāls notikums, jo viņš atstāja prestižo un godājamo amatu, lai turpmāk darbotos kā vienkāršs garīdznieks Burgundijas hercoga īpašumos.

Savu dzīvi Žerons beidza kā skolotājs – audzināja bērnus Lionas klosterī un visas savas cerības saistīja ar šiem audzēkņiem.

Pārdomājot Francijas traģisko likteni, Žerons nonāca pie pārlicēbas, ka nākamie valdnieki laikus jā sagatavo viņu vēsturiskajai misijai. Neilgi pirms nāves viņš rakstīja vēstuli “Žans Žerons – Žanam Maiori, dofina Luija XI audzinātājam” (Liona, 1429. gada aprīlis–jūlijs), kur formulēja skaidras un vienkāršas rekomendācijas. Vispirms ir jāizpilda trīs galvenie novēlējumi: 1) jāieaudzina īsta kristieša kvalitātes (labestīgums, taisnīgums u.c.); 2) jāstimulē dabiskās noslieces uz labo un taisnīgo; 2) jāpiesaista pagātnes garīgais mantojums, lai monarhs varētu novērtēt un izmantot jaunās, humanistiskās kultūras sasniegumus.

Visu, akcentē Žerons, galu galā iemācis Dievs kā galvenais skolotājs, taču daudz kas ir atkarīgs arī no cilvēka uztveres, kura var būt pasīva vai aktīva.

Dofina audzinātājam Žerons deva šādus padomus: 1) vispirms pašam skolotājam ir jāattīra savi nodomi, lai kalpotu Dievam; 2) skolotājam jāvadās pēc apziņas, ka Dieva izziņai var tuvoties tikai ar samierināšanos un ilgām lūgšanām; 3) pedagoga zināšanu līmenis ir jātuvina garīdznieka līmenim; 4) jāakceptē izglītības procesa noteikumi un jāizveido labvēlīga attieksme pret audzināmā ģimeni; 5) jātiecas franču valodā rakstītu grāmatu gudrības;<sup>1</sup> 6) audzinātājs nedrīkst izdarīt neko tādu, kā dēļ dofins varētu sākt neieredzēt izglītību; 7) skolotājs nedrīkst izskatīties norūpējies un naidīgs, tas nedrīkst vainot savu audzināmo; 8) audzinātājs nedrīkst pārāk asi un nežēlīgi sodīt bērnus par viņu trūkumiem; 9) atpūtas brīžos pedagogam atbilstīgi audzināmā vecumam ir jāstāsta tikumiska satura notikumi; 10) ar svēto dzīves aprakstu un leģendu palīdzību dofīnam ir jā māca pazīt svēto vārdus un svētbildes; 11) ir jāpanāk, lai audzināmais sāktu domāt par nāves neizbēgamību, par paradīzes skaistumu un elles briesmām; 12) dofīnā ir jāizraisa īpaša godbijība pret kādu no svētajiem un sargeņģeli.

Savukārt “Piezīmēs par teoloģiskās izglītības reformu” Žerons izsaka šādus padomus: 1) nemācīties nederīgas, neauglīgas un nepamatotas zinātnes; 2) nepiešķirt sev pārāk lielu nozīmi – īpaši tas attiecas uz tiem, kas apguvuši neauglīgās zinātnes, kuras nav saistītas ar Bībeli; 3) nemainīt baznīctēvu lietoto svēto terminu nozīmi; 4) neizrauties ar fantāzijām, orientēties uz nemainīgām patiesībām (gan ētiskām, gan bibliskām); 5) izvairīties no jēdzieniem, kas radīti pašu ērtībai un līdz ar to izraisa daudzas kļūdas; 6) izvairīties no šādiem terminiem arī tāpēc,

---

<sup>1</sup> Franču humanisma tradīcija atšķirībā no itāliešu humanisma akcentu lika uz franču valodu. Šajā laikā franču valodā sāka tulkot labākos antīkās pasaules un viduslaiku sacerējumus, līdz ar to antīkās kultūras sasniegumi kļuva pieejami augšslāņiem.

ka tie kavē baznīcas un ticības iekšējo un ārējo pilnveidi; 7) šajā sakarā nepieļaut, ka teorētiski atklāti vai slēpti aizskar cits citu, attīsta dīvainas fantāzijas un sauc cits citu par muļķiem.

Pie tukšiem un nevajadzīgiem izdomājumiem Žersons pieskaita šādus: ka Dievā esot tāda absolūta varenība, kas nav Svētajam Garam; ka Svētais Gars pats esot radīts un tikai tad iemantojis pilnību; ka Dievs Tēvs un Svētais Gars ir neizzināmi; ka Dievs Tēvs un Svētais Gars neiemieso mīlestību; ka Dievs Dēls pats var radīt savu dēlu, jo tas ir tikpat varens kā Dievs Tēvs, u.tml. Viņš iesaka izstrādāt nelielu traktātu par kristīgās reliģijas galvenajām tēzēm. Tas noderētu vienkāršiem cilvēkiem, kuri ikdienā tam reti pievērš uzmanību un bez vajadzīgās intensitātes nododas lūgšanām (par paraugu te varētu kalpot īsas pamācības medicīnas jautājumos, kādas bija izstrādātas mēra laikā). Turklāt inkvizitoriem vajadzētu arī sekot tam, par ko tiek runāts dzīrēs, pie pusdienu galda un citās ikdienas situācijās.

### *Džovanni Dominiči*

Florences dominikāņu klostera apriors un vēlākais kardināls Džovanni Dominiči (*Giovanni Dominici*, 14. gs. b.–15. gs. sāk.) 1405. gadā pabeidza traktātu “Pamācības ģimenes lietās” (*Regola del governo di cura familiari*). Darbs sarakstīts pēc bagātās un dižciltīgās atraitnes Bartolomejas della Alberti, humānista Leona Batistas Alberti radnieces, lūguma. Pēc vīra nāves viņa bija palikusi ar maziem bērniem un vēlējās tos audzināt patstāvīgi. Situācija bija netradicionāla, jo parasti sieva pēc vīra nāves pameta viņa saimi un atgriezās savā dzimtā, lai apprecētos otrreiz. Bērni palika vīra ģimenē, un saites faktiski tika pārtrauktas. Taču Bartolomeja della Alberti pati mēģināja uzņemties bērnu audzināšanu un pārvaldīt mirušā vīra īpašumus, tādēļ viņa lūdza padomu populārajam sprediķotājam Dominiči.

Traktāts sastāv no prologa un četrām daļām. Prologā risināta saruna ar donnu Bartolomeju par garīgajiem jautājumiem; prelāts dod ne tikai padomus, bet arī svēti viņu rūpēties gan par bērnu attīstību, gan arī viņu dvēseles glābšanu. Katra no sacerējuma daļām atklāj noteiktu cilvēka dzīves šķērsgrizumu un tās galveno mērķi – reliģisko pilnveidošanos.

Pirmā daļa “Kā vajag audzināt dvēseli” (daļu nosaukumus devis pirmais traktāta pārrakstītājs mūks Dini) veltīta reliģiskajai ētikai un kristīgajam dzīves ideālam personiskā šķērsgrizumā. Otrajā daļā “Kā jāaudzina ķermeņi” atklājas aplēpta polemika ar humānistiem un tiek konstatēts, ka ir mazinājusies ticība Dievam un providences neizbēgamībai, atbilstīgi kurai būtu jāveido visa materiālās dzīves sfēra, lai ķermeņi

“kļūtu par dvēseles vairogu, nevis tās graušanas instrumentu”. Trešajā daļā “Kā jāizmanto laicīgie labumi” tiek runāts par saimnieciskajiem jautājumiem (tā liecina, ka dominikāņi jau rēķinājās ar bagāto interesēm). Ceturtās daļas “Kā jāaudzina bērni” nosaukums runā pats par sevi.

Dievs, norāda Dominiči, katram cilvēkam ir nolīcis savu mērķi, neatņemot tam brīvo lēmumu (*libero arbitrio*). Tāpēc bērnus ir nepieciešams jau no pašas mazotnes virzīt uz to, lai tie kļūtu saprātīgi un nobrieduši cilvēki. Tas paredz piecus priekšnoteikumus: 1) audzināšanu cieņā un mīlestībā uz Dievu; 2) tēva un mātes mīlestību; 3) sevis mīlestību; 4) republikas mīlestību; 5) Fortūnas mīlestību.

Pirmais priekšnoteikums nosaka visus pārējos. Mīlestībai ir tieši jātiecas uz Dievu, te nedrīkst pieļaut kļūdas, jo tikai šādu mīlestību var ieaudzināt mazotnē. Kā paraugs jāņem Kristus, Jaunava Marija un Jānis Kristītājs. Jaunas meitenes jāaudzina ar 1100 jaunavu piemēru, pie kurām pieder sv. Agnese, sv. Cecīlija, sv. Elizabete, sv. Katrīna un citas katoļu svētās. Audzināšanā jāizmanto arī svētās grāmatas, īpaši – Svētos Rakstus, kas virza cilvēku uz augstāko labumu.

Dominiči uzsver, ka ir jāapmeklē baznīca. Ja audzināšanas nolūkos svētbildes izvietojam mājās, tad ir jāsargās tās izgreznot pārāk grezni – ar zeltu un sudrabu, lai bērni nekļūtu par elku pielūdzējiem un lai aiz zelta un sudraba spozmes saskaņā pašus tēlus. Bīstami ir 1) sūtīt bērnus mācīties pie klerikāļiem, jo tie daudz neiemācīs; senatnē tie esot labi audzinājuši bērnus, bet tagad viņu domas aizņemtas galvenokārt ar zemes apstrādi, lopu barošanu u.tml. darbiem; 2) arī sūtīt bērnus uz komunālajām (pilsētas) skolām, jo tajās mācās daudzi bērni, kas ir nesavaldīgi, ar noslieci uz ļauno.

Dominiči brīdina, ka vienmēr ir jābūt modrībā par bērnu uzvedību un nav jāatsakās pat no visbargākajiem sodiem. Bērnus uz pārkāpumiem virza viņu grēcīgā daba un sliktie ieradumi. Jebkura vecuma bērni, ja tie zaimo Dievu, ir jāsoda pietiekami bargi. Bet viņus arī vajag atalgot par labiem darbiem, jo priekam par jauniem zābakiem, tintnīcām u.c. vajag viņus mudināt darīt labo. Katram labam darbam ir jābūt atalgotam. Ir jāmāca seno autoru atziņas, jo tie ir zinājuši patiesību; jaunie autori turpretim esot aklī un stāvēt tālu no ticības.

Vispirms esot jāapgūst psalmi un svētās dogmas. Pēc tam jāapgūst Katona morāle, Ēzopa fabulas, Boēcija doktrīnas, Augustīna atziņas un citi teksti – tas viss, kas nemāca ļauno. Jāizvairās no Vergilija un tamlīdzīgu autoru darbiem, jo tie māca mīlēt miesu, bet Kristu aizvietojot ar Amoru un Jupiteru. Ja cilvēks studē šādus autorus, tas var novest pie ticības sabrukuma un grēka nostiprināšanās. Pagānisko filosofu plāpīgajā valodā nav Svēto Rakstu patiesības un gudrības. Vai gadījumā, ja bērni, jautā Dominiči, satiksies ar kādu jūdu, turku vai saracēni, tie

spēs pretimstāvēt viņu viltībām, ja nebūs apguvuši pamatzināšanas, ko dod grāmatas par Kristus dzīvi?

Visa neticība, turpina Dominiči, nāk no senās čūskas ļaunajiem ticējumiem. Tā nevēlas zaudēt nevienu no jūdiem vai pagāniem, tā grib, novirzot daudzus kristiešus no ticības ceļa, iegūt sev jaunus piekritējus. Bērni ir jācenšas padarīt par patiesi ticošiem kristiešiem. Tāpēc tiem pēc iespējams agrāk ir jāsāk lasīt Svētos Rakstus.

Tādā vecumā, kad bērni ir kā vasks audzinātāja rokās, tie no pašiem autiņiem un šūpuļa ir jāmāca arī pareizi ģērbties. Nevajag likt galvā dārgakmeņu kroņus. Apģērbs kristiešus atšķir no citu tautu ģērbšanās manieres, tas arī apstiprina katolisko ticību. Kristiešu apģērbam ir jābūt no tumša un rupja auduma, jo tas izsaka pazemību un dzesē augstprātību. Krāsām nav jāizraisa prieks, apģērbam nav jābūt arī raibam.

Kristot bērnus, pašiem vecākiem ir jābūt ticības pilniem un attīrītiem no grēkiem, tiem jālūdz Dievs un jātiecas pēc Viņa. Nedrīkst kristīt bērnus pārsteidzīgi. Ir jānovērš viss liekais – samts, izrakstīti dvieļi, autiņu komplekti un citas nevajadzīgas lietas. Vīriešiem un sievietēm, kas piedalās kristībās, ir jābūt apģērbtiem vienkārši, bet par krusttēviem un krustmātēm ir jāņem patiesi ticīgi cilvēki. Ir daudzi bērni, kas tikai saņēmuši kristietības formu, bet ne sakramenta būtību, jo tikuši kristīti ārpus Dieva. Dieva žēlastība atceļ mazuļiem iedzimto grēku. Brīnums ir tas, ka nav nekādas starpības starp kristiešu un pagānu bērniem, izņemot to, ka pār vieniem nāk žēlastība, bet citi to nesaņem. Kristības, kas notikušas ikdienas kaosā, bērnu nevis glābj, bet attālina no glābšanas. Tāpēc jā rūpējas, lai kristības notiktu pēc visiem noteikumiem, ko paredz žēlastības nodošana.

Bērniem ir jāiemāca valdīt pār savu gribu, lai tā nebūtu balstīta uz kaislībām, bet gan uz labām paražām. Ir saprātīgi jāietekmē bērna labie ieradumi. Ja bērnos būs ielikts labais sākums, tad viņa daba izdarīs visu pārējo. Jāseko arī bērna darbības videi: būtu brīnums, ja skorpionu midzenī viņu nesakostu; līlijas ērkšķu vidū nevar palikt neieskrambātas. Jāņem vērā sentence, ka tas, kas pieskarsies darvai, arī notraipīsies. Dāvids, kam bija zināma Dieva griba, teica: "Ar svēto tu kļūsi par svēto, ar nevainīgo – par nevainīgo, ar izredzēto – par izredzēto, bet ar grēcinieku – par grēcinieku." Nevar izsijāt graudus bez putekļiem, nevar tos iesēt, nenodalot no pelavām, jo tad nebūs ražas. Ja bērns no dabas ir ļauns, tad slikts piemērs padarīs to vēl ļaunāku.

Svarīgi, lai bērnam jau mazotnē būtu godīga zīdītāja vidējos gados. Līdz triju gadu vecumam bērni nav jānodala no meitenēm ne pēc apģērba, ne galvassegām. Nedrīkst pieļaut to, ka zīdītājas nemitīgi bērnus apņemt, skūpstīt un izklaidēt; arī vecāki to nedrīkst darīt, ja nevēlas, lai viņu lolojums jau divdesmit piecu gadu vecumā būtu izvirts.

Stingri jāseko, lai līdz piecu gadu vecumam bērņā nerastos tādas domas un vēlmes, kuru avots būtu dabiskās tieksmes; jāaudzina ir kaunīgums un vienkāršība. Nedrīkst bērņu divu gadu vecumā joprojām stingri ietīt autiņos, tam ir jāguļ garā naktskreklā. Tēvam nav jārāda priecīga seja augošajām meitenēm, lai tādējādi lieku reizi neizraisītu viņās melīgu apmierinātības sajūtu. Pēc triju gadu vecuma sasniegšanas māsas nedrīkst gulēt vienā gultā. Zēni un meitenes ir jāaudzina atsevišķi, tad tie izaugs tikumiski. Mazi bērņi nedrīkst redzēt tēvu un māti kailus.

Audzinašanas gaitā nav jāattīsta bērņu miesiskā daba, tad tiem šķitīs, ka viņi ir dzimuši debesīs, nevis dzīves smirdoņā un muklājā. Bērņiem jāpaver acis uz lietām tā, lai viņu prāts būtu stingrs un spētu pretoties sliktām kaislībām. Nav jāatļauj bērņiem nakšņot pie svešiem.

Mediķi māca, ka bērņus vajag norūdit, nevis izlutināt pārmērīgā komfortā, jo tas vājina viņu veselību un var iestāties pēkšņa nāve. Bērņa asinis prasa kustību – lēkšanu, skriešanu, dažādas spēles, taču tam jānotiek savienībā ar Dievu, nevis nodaloties no Viņa. Zēņiem ir jānododas bumbas spēlei, jo tie ir dzimuši par karavīriem.

Dominiči norāda, ka mājās ir jāiekārto viens liels un divi mazi altāri ar krustā sistu Kristu. Mājās jābūt arī trim vai četrām svētbildēm un mazam zvanu tornim; kanoniskajās stundās bērņam ir jāiemāca zvanīt zvanu. Ir jāveido mīlestība uz dievkalpojumu un jāiemāca zemu klanīties, nekad par to nesmejoties. Svētnīcā nedrīkst spēlēties. Ja bērņš saņēmis pērienu, tad tam uzreiz bez kādas kavēšanās ir jādodas pie altāra un jālūdz no Dieva piedošana. Tas pieradinās viņu orientēties uz Dieva žēlastību.

Ja kāds no bērņiem ir aizskāris citu, tad tas ir atturīgi jāsooda. Bērņi ir jāiemāca paciest brāļu apsmieklus, kaut arī daži apgalvo, ka tas ir bezjēdzīgi, jo katrs no viņiem dzimst ar savu dabu: Kainam un Ābelam bija vieni vecāki; Īzāks un Ismaīls uzauga vienā mājā – viens kļuva lēnprātīgs un maīgs, otrs – nežēlīgs un ļauns.

Labu darbu avots ir tikai Dievs, no cilvēka paša gribas var nākt tikai slikti darbi, kas laupa mūžīgās dzīvības cerību. Par bērņiem ir jāpateicas Dievam. Kalpošana Dievam nozīmē tos izaudzināt par labiem cilvēkiem. Ir jāaudzina visi bērņi, kurus devis Dievs, – jo to ir vairāk, jo labāk, jo katra pilnīga būtne nevar būt viena. Dievs ir labvēlīgāks pret bērņa nekā pieaugušo veselību. Bērņi ir jāmāca gērbties, pareizi runāt un rīkoties ar naudu.

Tikai tie rīkojas labi, kas tiecas pēc mūžīgas dzīvības. Neesiet maīgi un pārāk labi pret bērņiem, aicina Dominiči, cītīgi tos māciet, un jūsu bērņi būs pateicīgi jums, kā arī izrādīs pienācīgu cieņu. To veicina trīs noteikumi: 1) pateicības izteikšana vecākiem, kas notiek atbilstīgi no-

liktajai kārtībai; 2) klusēšana vecāku klātbūtnē; 3) cieņas izrādīšana vecākiem sarunu laikā.

Bērns pieder tēvam un mātei, kuri var to pazaudēt, ja tas netiek sodīts tad, kad ir pelnījis. Sods atjauno taisnīgumu, tas bērnos ieaudzina pacietību un samierināšanos; par ļaunu nenāk arī viegls pēriens meitenēm. Krustā sistais Kristus bija pilnīgi pakļauts Tēva gribai.

Pirmais grēka verdzības veids ir graužoša un netikumiska kaislība uz pasaules labumiem, otrais – atkarība no likteņa, kas cilvēku sagūsta dažādos ceļos, trešais – pienākuma nepildīšana pret sevi un sabiedrību, ceturtais – laulības jūgs.

No Dominiči viedokļa, pasaulē valda stingra kārtība. Pāvests ir augstāks par ķeizaru, tam savukārt kalpo karaļi, bet tiem – grāfi, bruņinieki, pilsētnieki un palīgstrādnieki stallī. Tikai velna viltība var panākt to, ka zirgu puisis kļūst par pāvesta kungu. Vēl zemāk sociālajā hierarhijā atrodas cilvēki, kuri nododas vienīgi pasaulīgo prieku baudīšanai.

Cilvēks bieži ir pakļauts Fortūnas ritenim – laimes nenoturības simbolam. Nejaušības grauļ viņa dvēseli. Pret to ir tikai vienas zāles – visu darīt atbilstīgi Dieva gribai, un tad lai notiek, kas notikdams. Labie darbi dos cilvēkam veselību un neļaus nomirt nīcīgā nāvē, kas nenes nekādu pozitīvu rezultātu.

Tie cilvēki, kuriem ir parādu nasta, zaudē brīvību. Ir triju veidu parādi: 1) parāds sātānam – nāves grēks; 2) parāds dabiskajām bailēm, kuru avots ir tuvāko aizskaršana un atmaksas gaidas; 3) laicīgo labumu parādi. Tāpēc ir jāēd sava maize un jādzer savs ūdens. Verdzība ir pieļaujama, lai cik rūgti arī tas būtu, tikai sievai, kas seko savam vīram.

Ir jācenšas pēc tā, lai meitenes saglabātu savu nevainību. Nevainība padara cilvēku par eņģeli uz zemes – nevainīgie ir zemes eņģeļi. Nav pieļaujamas arī laulības mantas dēļ, jo tas noved sievieti divkārtā verdzībā.

Labi audzināti zēni pieauguši kļūs par republikas pilsoņiem un kalpos tās labumam, jo komūnai ir vajadzīgi daudzi kalpi – vadītāji, aizstāvji, kā arī vienkāršie strādnieki. Taču bērni ir jātur tālāk no partiju konfliktiem. Neviens no partiju biedriem neiekļūs paradīzē, kas nozīmē vienību Dievā, un Dievs neuzņems tur nevienu, kas nepiederēs vienībai un to nemīlēs.

## II. Sholastiskās domāšanas specifika

### *Sholastika, panteisms un mistika*

Pastāvēja būtiskas atšķirības starp misticismu, no vienas puses, un antīko panteismu (Plotīns) un kristīgo panteismu (Origēns), no otras puses.

- ◆ Saskaņā ar misticisma mācību dvēsele ekstāzē sāk līdzināties Dievam, taču nekad ar to nesaplūst, paliekot par atsevišķu substanci. Kristīgajam misticismam bija svešs panteisms, jo tas aizstāvēja Dieva un radītās pasaules duālismu.
- ◆ Panteismā mistiskā izziņa ir dabisks faktors: cilvēks var identificēties ar Dievu, jo abu daba ir vienāda. Kristietība turpretim mācīja, ka Dievam ir cita daba nekā cilvēkam, tāpēc Dieva dabiska izziņa ir neiespējama. Mistiskajai izziņai ir vajadzīga pārdabiska palīdzība, īpaša Dieva žēlastība.
- ◆ Panteismā mistiskā izziņa ir visai saprātīga rīcība, turpretim kristīgajā misticismā savienošānās ar Dievu notiek ar jūtu un gribas palīdzību, ko panākt ļauj samierināšanās un žēlsirdība.

Savu izziņas ceļa traktējumu mistiķi pretstatīja arī sholastikai.

- ◆ Sholastikas metode ir izpratne, mistikas instruments – intuīcija un vērojums. Vērojumā prāts sastopas ar savu objektu; šī nepastarpinātība salīdzinājumā ar dialektiku, kas operē ar abstrakcijām, tuvināja mistiku cilvēka iekšējās garīgās dzīves dziļumiem. Izziņas un esamības dabu mistiķi iztēlojās, balstoties uz savu iekšējo pieredzi.
- ◆ Mistiķi mācīja, ka patiesību sasniedz ne tikai bezkaislīgais prāts, bet arī jūtas un pārdzīvojumi: samierināšanās, mīlestība, līdzcietība, svētums.
- ◆ Mistiķi norādīja, ka cilvēks sasniedz patiesību, ne tikai balstoties uz loģikas likumiem, kurus ir formulējis sholastika, bet daudz individuālākā un personiskākā veidā, jo katram ir jāmeklē savs ceļš pie Dieva.
- ◆ Sholastika centās atklāsmes patiesības saprast ar dabiskā prāta spēju palīdzību, turpretim mistiķi balstījās uz pārdabisku izziņu: viņi uzskatīja, ka ticība un vērojums ir pārdabiska velte. Mistiskajā vērojumā

cilvēks it kā iziet ārpus saviem ietvariem, pārkāpjot sava prāta spēju robežas.

## *Ticības un prāta harmonija*

Viduslaikos daudzi uzskatīja, ka racionālā izziņa ir ne tikai nevajadzīga, bet pat kaitīga, jo veicinājusi grēkā křišanu un ļaunā ienākšanu pasaulē. Velns, kas cenšas pasaulē iedabūt visu netikumu leģionus, to priekšgalā novietojis izziņas alkas, kas veicinājušas visas nelikumības. Tāpēc dzīšanās pēc tukšām zināšanām ir nosodāma.

Tomēr kristīgā baznīca ņēma savā aizbildniecībā zinātni un rūpējās par zināšanu izplatību. Racionālās pasaules izziņas attīstību viduslaikos veicināja vairāki faktori.

Pirmkārt, bibliskais vēstījums par pasaules radīšanu atcēla viedokli par dabu kā ļaunuma iemiesojumu. Tā kā pasauli ir radījis labais Dievs, pati pasaule ir laba; tajā atspoguļojas un cilvēkam atklājas dievišķā visvarenība, labums un skaistums. Neredzamais, jutekliskajiem tēliem un prāta jēdzieniem nepieejamais Dievs atklājas radītajās un cilvēkam redzamajās lietās, kas ir pieejamas tiešam vērojumam un racionālai izziņai. Tāpēc pasaules izziņa nevis attālina mūs no Dieva, bet tuvina Radītāja kā visa esošā pirmamatā izziņai.

Otrkārt, vēšanos pie racionālās izziņas veicināja kristīgās baznīcas reliģiski praktiskās vajadzības. Zināšanas kā gudrība nozīmē ne tikai cilvēka vēšanos pie Dieva. Zināšanas ir nepieciešamas arī tam, lai pamācītu tuvāko, proti, tās nepieciešamas sprediķa teikšanas praksei. Lai izplatītu kristīgo ticību, tā bija jāietver tādā formā, kas būtu pieejama tiem cilvēkiem, kuriem nav atbilstīgas garīgas pieredzes, proti, kā tēlu un jēdzienu sistēma, kas balstās uz parastu ikdienas (juteklisko) pieredzi un tiek fiksēta ar valodas palīdzību.

Treškārt, bez praktiskām zināšanām nevarēja iztikt ikdienas dzīvē – valsts vadīšanā un pārvaldē, ekonomikā, ražošanā, kur praktiski vajadzēja izmantot dabas spēkus, u.tml. Baznīca centās kontrolēt visas laicīgās dzīves sfēras, arī filosofiskās un zinātniskās nodarbības.

Lielākā daļa no viduslaiku teologiem un filosofiem saskatīja prātā spēju ne tikai gūt zināšanas, kas derīgas zemes rūpēm un darbiem, bet arī sasniegt tādas atziņas, kas veicinātu dvēseles glābšanu. Tas atspoguļojas tēzē par “filosofiju kā teoloģijas kalponi”.<sup>1</sup>Tas nozīmē augstu

<sup>1</sup> Viens no pirmajiem šo domu pamatoja Petrs Damiani: “Filosofijai ir jākalpo Svētajiem Rakstiem līdzīgi tam, kā kalpone kalpo savai kundzei.” Akvīnas Toms šo atziņu formulēja šādi: “Šī zinātne [teoloģija – A.R.] var kaut ko paņemt no filosofiskām disciplīnām, taču ne tāpēc, ka tas tai ir nepieciešams, bet tāpēc, lai labāk tiktu saprastas tās paustās atziņas. Jo savas galvenās atziņas tā gūst nevis no citām zinātnēm, bet ar atklāsmes palīdzību tieši no Dieva. Turklāt tā neseko citām zinātnēm, kas stāvētu augstāk par viņu, bet izmanto tās kā pakļautas kalpones.”

cilvēka prāta vērtējumu, tā spēju atšķirt patiesību no maldiem, labo no ļaunā. Prāts spēj apjēgt to, kas ir Augstākais Labums visam esošajam, arī cilvēkam, un noteikt līdzekļus, kas ved pie tā sasniegšanas. Prāts un uz tā balstītās filosofiskās atziņas var veicināt dvēseles glābšanu.<sup>2</sup>

Visas cilvēka spējas ir Dieva dāvana, viss Dieva radītais ir labs. Dievs ir radījis cilvēku pēc sava tēla un līdzības, apveltījis to ar prātu un brīvo gribu, kuras augstākā izpausme ir mīlestība uz Dievu. Pēc grēkā krišanas cilvēkam vairs nav tās tīrības un pilnības, kas pirmajam cilvēku pārīm deva iespēju nepastarpināti vērot Dievu. Cilvēks, kas dzīvo grēcīgu dzīvi, padara prātu arvien bezpalīdzīgāku un vājāku. Tāpēc ticība – pārliecība par “neredzamajām lietām” – ir aicināta vadīt cilvēku Dieva izziņas ceļos un labot grēka deformēto prātu. Turklāt ticība un prāts atrodas harmoniskā saskaņā: prāts, ko apgaismo atklāsmes patiesības, ved uz to pašu mērķi, uz kuru ved ticība, – dzīvi vienībā ar Dievu.

Tāpēc viens no galvenajiem sholastiskās filosofijas postulātiem skan šādi: ticības un prāta patiesības ir savstarpējā pretrunā.

Līdz ar kristietības rašanos sāka veidoties personiskā pašapziņa, kuru Augustīns nosauca par “iekšējo cilvēku”. Ļaudis sāka apzināties, ka dzīve dabiskajā un sociālajā kosmosā nav vienīgi iespējamais eksistences veids. Kristīgais Dievs ir pasaulei transcendentis; vērsšanās pie šī Dieva, kas atrodas ārpus šīs pasaules, lūgšanā dod iespēju cilvēkam pārkāpt laicīgās dzīves robežas. Vēl svarīgāka ir tieša Dieva klātbūtnes sajūta cilvēka dzīvē, kas tiek apjausta tajā žēlastības brīdī, kad Svētais Gars nolaižas pār cilvēku. Svētā Gara līdzdalības iemantošana ir kristīgās dzīves saturs un mērķis. Dzīve, kas veltīta dievišķās žēlastības līdzdalības nopelnīšanai, veidojas pēc citiem likumiem nekā sociālo pānākumu gūšana vai dabas izziņa. “Iekšējais” un “ārējais” cilvēks dzīvo atšķirīgās atskaites sistēmās, un tās var nesakrist. Kristīgā cilvēka nemitīgā tiekšanās “uz augšu”, pie Dieva, veido viņa garīgās dzīves kodolu ar tās vērtību sistēmu, kas var būt visai atšķirīga no laicīgo vērtējumu un prioritāšu skalas.

Kristietim galvenais ir garīgā dzīve; ticīgais cilvēks atrod savas dzīves mērķi šīs esamības ietvaros. Bez garīgo meklējumu sprieguma dzīve ir bezjēdzīga. Taču līdzās garīgajai pasaulei pastāv arī ārpassaule, kas pieejama jutekliskai uztverei un saprātīgai izziņai. Tai ir sava struktūra un likumi, kas var tikt izzināti vērojumu un jēdzieniskās apceres gaitā. Racionālās izziņas mērķis ir objektīvās patiesības noskaidrošana.

Viduslaiku sholastisko domāšanu raksturo pārliecība, ka nevar būt nekādu traģisku kolīziju starp patiesības konstatāciju un kristīgā cilvēka vērtību sistēmas apstiprinājumu. Viduslaiku domātāji pauda optimistisku

<sup>2</sup> Akvīnas Toms rakstīja: “Lai izzinātu tās patiesības par Dievu, kuras var gūt prāts, vispirms jāapgūst daudzas zināšanas, jo gandrīz visi filosofijas izteikumi ir pakļauti Dieva izziņai.”

viedokli par iespēju pasaules izziņu harmoniski savienot ar cilvēka vērtējošo darbību.

Sholastu viedokli par iespēju rast saskaņu starp prātu un sirdi, zināšanām un ticību pamato tas, ka specifiski tika traktēta pati racionālā izziņa un tās uzdevumi. Viduslaiku filosofijā pastāvēja divi racionālo zināšanu tipi: pirmkārt, filosofiski zinātniskais, kura uzdevums ir aprakstīt noteiktu parādību loku vai pasauli kopumā; otrkārt, simboliskais, kas ļāva zināšanām par ārpasauli pārtapt vienā no "iekšējā cilvēka" garīgās pilnveidošanas procesa pakāpieniem.

Tādējādi teoloģijā *auctoritas* un *ratio* viduslaikos ieguva pilnīgi jaunu nozīmi un kļuva par īpašu problēmu. *Auctoritas* teoloģijā, kas orientējas pirmām kārtām uz Svētajiem Rakstiem, nozīmē paša Dieva autoritāti. Tāpēc radās jauns jautājumu loks: kā cilvēka galīgais prāts stājas attiecībā ar paša Dieva gudrību? Jēdzieniskajā domāšanā dotais augstais *ratio* vērtējums sholastiskajā zinātnē stājās pretrunā ar neoplatoniski ievirzīto augustīnisko tradīciju. *Fides* un *intellectus* attiecību jautājums kļuva par tēmu, kas caurauza visu laikmetu.

Sholastika kā metode konkretizējās trijās viduslaiku izziņas ievirzēs. Pirmkārt, augstais tradīcijas un autoritātes novērtējums nozīmēja to, ka tam, kurš nopietni gribēja nodarboties ar zinātni, bija jānododas pagātnes tekstu studijām; teksti saistīja ar pagātni, *auctoritas* pamatojās to īpašās cieņas (*dignitas*) atzīšanā. Otrkārt, šo orientāciju papildināja viduslaikiem raksturīgā jaunā atziņa, ka patiesa tieksme uz zināšanām var tikt īstenota tikai racionālā polemikā; prāts kā kritiska, polemiska un lēmumus pieņemoša instance ieguva arvien lielāku nozīmi. Treškārt, to papildināja centieni sistemātiski izstrādāt zināšanas un nodot tās tālāk mācību procesā.

## *Viduslaiku simbolisms*

Visu, ko viduslaiku cilvēks redzēja un pārdzīvoja gan dabā, gan paša dzīvē, viņš tiecās uztvert vienlaikus divos aspektos: dabiskajā – kā visu šajā pasaulē notiekošo parādību un notikumu kopumu – un simboliskajā – kā Dieva klātbūtnes zīmi, Radītāja gudrības atspulgu visās parādībās un notikumos, kad, Viņa ne vienmēr izdibināmās gribas vadīti, šie procesi pa dažādiem ceļiem tiek virzīti uz labo. Simbolu un alegoriju izmantošana ir raksturīga visām viduslaiku kultūras jomām, arī filosofijai un teoloģijai (simbolisko zināšanu tradīcija tika iedibināta jau patristikas laikā).

Kristīgais simbolisms sākotnēji attīstījās eksegētiskās darbības kontekstā. Svēto Rakstu nesaprotamāko vietu izskaidrošanas gaitā, kad neapmierināja burtiska kādas vietas – epizodes vai sižeta – uztvere, tā tika interpretēta alegoriski. Svēto Rakstu interpretācijas uzdevums bija

ne tikai kāda svētā teksta izskaidrošana; tā izskaidrošanas procesā lasītājam vai klausītājam aplūkojamo jautājumu kontekstā bija jāizdara secinājumi arī par savu dzīvi un tās garīgās pilnveidošanas iespējām. Bībeles zināšana nereducējās uz vienkāršu teksta apgūšanu un rakstītā iemācīšanos. Šīm zināšanām bija jāveicina Dieva izziņas ceļš.

Tāpēc bija jāmacās sasaistīt notikumus, par kuriem tiek runāts Vecajā Derībā un Jaunajā Derībā un kuriem šķietami nebūtu nekādas tiešas saistības ar dzīvi, ar cilvēka dvēselē notiekošajiem procesiem. Alegoriska teksta lasīšana apelē pie cilvēka iekšējiem garīgajiem procesiem un stāvokļiem. Tās uzdevums ir gūt kādu mācību pašam sev, izprast tekstos esošos priekšrakstus un atbilstīgi tiem veidot savu dzīvi. Piemēram, Pirmās Mozus grāmatas tekstā „..un tumsa bija pār dziļumiem, un Dieva Gars lidinājās pār ūdeņiem” (1. Moz. 1:2) Augustīns ar “tumsu” saprata kaislību spēka nomākto cilvēka dvēseli. Paralēli pasaules radīšanai notiekot ciņa cilvēka dvēseles iekšienē: dvēsele, kuru nomāc ikdienas rūpes un saista šīs zemes simpātijas, vienlaikus cenšas atbrīvoties no tām un tiekties uz Dievu, saņemot Svētā Gara atbalstu. No stāstījuma par pasaules tapšanu uzmanība tika pārnesta uz notiekošo pašā cilvēka dvēselē. Cilvēks mācījās skatīties uz pasauli no savas dvēseles, iekšējās dzīves pozīcijas.

Zināšanas par ārējo pasauli nenovirza no galvenās rūpes – dvēseles glābšanas, kas paredz iekšēju paškontrolu, uzmanības koncentrēšanos uz prāta, gribas un iztēles darbību, kā arī atbilstīgajiem emocionālajiem stāvokļiem. Šāda uzmanības pārslēgšana īstenojas ne tikai Svēto Rakstu lasīšanas procesā, bet arī jebkurā dzīves momentā. Tas dod iespēju, neatsakoties no ikdienas rūpēm, vienlaikus atrasties citā esamības dimensijā, nodarboties ar garīgo pilnveidi. Zināšanas par pasauli translējas garīgās pamācībās, jo visām lietām un notikumiem ir garīga jēga.

Tā nav vienkārša uzmanības pārslēgšana no ārējiem notikumiem uz iekšējiem; iekšējās dzīves fakti tiek interpretēti kristīgo baušļu garā, kuri nosaka to, kā cilvēkam būtu jādzīvo, kā arī piedāvā šīs uzvedības paraugu. Tie tiek aplūkoti arī kā svētās vēstures notikumu simboli (piemēram, Kristus dzīves epizodes tiek salīdzinātas ar notikumiem pasaulīgajā dzīvē u.tml.). Kristieša dvēsele šajā procesā ne tikai atgriežas pie sevis, bet arī nemitīgi atceras par savu aicinājumu: nesaistīt sevi ar šīs pasaules lietām un darbiem, bet atrasties vienībā ar Dievu. Zemes dzīves notikumi simboliskās interpretācijas rezultātā zaudē savu patstāvīgo nozīmi; tie paši par sevi vairs nav bēdu avots, jo viss, kas notiek, piesaista cilvēku Dievam. Komunikācija ar Viņu ir kristieša dzīves jēga un mērķis. Ja cilvēks atbilstīgā veidā iemācās uztvert, interpretēt un pārdzīvot ārējās un iekšējās dzīves notikumus, tad dvēselē iestājas miers, tā iemanto savu stabilitāti.

Katrs Bībeles stāsts, katrs vēstures notikums ir vēstījums un pamācība. Šādu alegorisku ārējās un iekšējās dzīves notikumu interpretāciju var nosaukt par morālo simbolismu. Viduslaiku filosofiski teoloģiskajai literatūrai raksturīgs arī priekšmetiskais simbolisms. Tas pārvērš jebkuras lietas uztveri par reliģiski nozīmīgu aktu. Tā avots ir sarežģītā un daudznozīmīgā simbolika, kas caurauž visu baznīcas dzīvi: arhitektūras elementus, liturģiskos priekšmetus, garīdznieku rīcību, rituālus u.c. Liturģiskais simbolisms ir viens no priekšmetiskā simbolisma paveidiem. Cits apziņas priekšmetiski simboliskās virzības izpausmes veids ir tieksme katru pasaulē esošu lietu uztvert kā radīšanas procesa rezultātu – katra lieta ir dievišķas pilnības atspulgs. Pasaule pati ir caurspīdīgu simbolu sistēma, kas dod iespēju dvēselei tās virzībā uz Dievu atklāt Radītāja nodomu.

Priekšmetiskais simbolisms balstās uz dogmatiku, katafātisko teoloģiju un baznīcas dievkalpojuma praksi. Reliģiskais akts savā augstākajā punktā – mistiskās vienības ar Dievu sasniegšanas brīdī – iznes cilvēku ārpus visām juteklisko tēlu un domāšanas formām, taču tās sasniegšanai tieksmē uz vienotu mērķi viņam jākoncentrē visas savas spējas – gan jutekliskais vērojums, gan domāšana. Atrast pareizu to funkcionēšanas veidu nozīmē nenovirzīties no grūtā ceļa, izvairīties no visa pavedinošā un nekrist izmisumā. Cilvēkam vienam pašam tas ne vienmēr ir pa spēkam. Palīdzēt var baznīca ar tajā uzkrāto pieredzi. Kristīgā dogmatika un teoloģija sniedz prātam saprotamu Debesu valsts tēlu, lūgšanu tekstu kopojumos tiek piedāvāti mērķa vārdiski formulējumi, svētbildes atklāj pārdabiskās pasaules jutekliski uztveramo tēlu. Simbolisms caurauž kristīgo ticības mācību un baznīcas rituālus ne tikai tāpēc, ka viss redzamais un dzirdamais, katrs teksts, kas skaidro ticības patiesības, tā vai citādi saista cilvēku ar viņpasauli, bet pirmām kārtām tāpēc, ka šīs viņējās pasaules tēls, kura pamatā ir jutekliski tverami simboli, neizsaka Dieva esamības būtību.

Apofātiskā teoloģija norāda, ka ar cilvēka rīcībā esošajiem līdzekļiem dievišķā esamība ir neizsakāma. Tāpēc tēli, kurus izmanto, lai izteiktu Dieva pilnību, paši ir simboli, kas norāda uz realitāti, kas atrodas ārpus tēlaini racionālās izziņas iespējām. Reliģiskajā simbolā vienmēr ir klātesošs neizsakāms noslēpums – simbols nevis atklāj šo noslēpumu, bet atgādina par tā pastāvēšanu. Simboliskās zināšanas nepretendē uz pilnīgu un galīgu patiesības izklāstu. Tās ir tikai viens no starpposmiem ceļā uz mistiskajām zināšanām, kuras kristietis iegūst garīgajā ekstāzē.

Viduslaiku simboliskā domāšana spilgti atklājas Franciskāņu ordeņa dibinātāja sv. Asīzes Franciska un franciskāņa Bonaventūras darbos, tāpēc ir jāpaskatās pie viņu paustajām atziņām.

## Asīzes Francisks

Svētais Asīzes Francisks (arī Francisks Asīzietis, *Franciscus Assisiensis*, 1181–1226) dzimis Asīzē Itālijā. Māte viņam bija devusi vārdu Joans (itāļiski Džovanni). Tēvs – bagātais tirgotājs Pjetro Bernardone – dēla dzimšanas laikā kārtojās darījumus Francijā un, atgriezies mājās, esot bijis nepatīkami pārsteigts par sava pirmdzimtā vārdu. Viņš mīlējās Franciju, arī sieva bija cēlusies no Provansas, tāpēc ģimenes galva izsauca: “Nevis kamieļādā tēpies Joans Kristītājs, bet elegantais un mīļlais Francisks [it. *Francese* – francūzis]!”

Pēc neilgas apmācības skolā četrpadsmit gadu vecumā Francisks sāka palīdzēt savam tēvam tirdzniecības lietās un apgūt tirgotāja profesiju, bezbēdīgi pavadot brīvo laiku. No tēva viņš bija mantojis romantiskas tieksmes, arī māte viņu audzināja bruņinieku un Provansas trubadūru literatūras garā. Francisks sapņoja par varoņdarbiem un bruņinieka slavu. Tēvs neliedza naudu dēla izklaidēm jautrā draugu kompānijā.

1197. gadā mira Svētās Romas impērijas valdnieks Heinrihs VI. Ķeizara nāve bija signāls tiem, kuri vēlējās mainīt politisko iekārtu. Visā Itālijā sākās sacelšanās pret ķeizaru un impēriju. 1199. gadā arī Asīze nolēma izmantot situāciju un gāza Heinriha VI vasaļa Spoleto hercoga varu. Cīņa pret ķeizara varu izvērtās par sacelšanos pret dižciltīgajiem; tie vērsās pēc palīdzības pie Perudžas. Izcēlās karš starp pilsētām. Asīzes karaspēku sakāva, un Francisks nokļuva gūstā. Pirmā neveiksme viņa dedzību nebija mazinājusi. Atgriezies mājās pēc gūstā pavadītā gada, viņš uzreiz pieņēma lēmumu pievienoties bruņiniekiem, kas devās uz Apūliju. Taču ceļā Franciska dvēselē notika pēkšņš lūzums. Bez kāda ārēja redzama iemesla viņš atgriezās dzimtenē un uzsāka pavisam jaunu – mūka dzīvi.

Francisks nolēma pamest laicīgo dzīvi un veltīt savu mūžu nabadzīgajiem un slimajiem. Pēc svētceļojuma uz Romu viņa idejas ieguva skaidru formu. Divdesmit piecu gadu vecumā (1207) Francisks, atsacījies no īpašuma un saimnieciskās darbības, nodibināja kopienu, kura ignorēja benediktiešu regulas *stabilitas loci* (atrašanās vietas stabilitātes) principu. Sākumā nelielās kopienas locekļi palīdzēja spītīgajiem, atjaunoja pa pusei nopostītos dievnamus, cenšoties piekopt vērojošo un vienlaikus aktīvo dzīvesveidu, kas līdzinātos Kristus dzīvei.

Francisks sāka propagandēt radikālas nabadzības ideju. Tēvs nesekmīgi centās atgriezt dēlu laicīgajā pasaulē un reiz pat apvainoja viņu naudas zādzībā. Nostājoties Asīzes bīskapa Gvido tiesas priekšā, Francisks esot salicis kaudzītē visas savas drēbes un naudu un teicis: “Līdz šim brīdim par savu tēvu es saucu Pjetro Bernardoni. Atdodu visu no viņa saņemto naudu un drēbes un saku: mūsu Tēvs debesīs!”

Francisks aicināja uz universālu apustuliskumu un evaņģēlisku nabadzību, viņa sekotāji atsacījās no jebkāda īpašuma un pameta klosteru sienas. Franciskāņi izveidoja kopienu, kas nenodarbojās ar saimniecisku darbību un pārtika no labprātīgiem ziedojumiem. Tās locekļiem nebija pastāvīgas dzīvesvietas, un viņi nodarbojās ar misionārismu, pretstatot sevi mūku bruņinieku ordeņiem, kas kristietību izplatīja galvenokārt ar zobena palīdzību. Kaut arī mūku mērķis bija atteikšanās no pasaulīgajiem labumiem, tas nenoveda pie laicīgās pasaules nicinājuma. Francisks uzskatīja, ka cilvēkus vajag vest pie Dieva ar nesavtīgu kalpošanu un līdzcietību, izjutot prieku par visu, ko Dievs ir radījis. Tāpēc dzīvnieki tika uzskatīti par brāļiem, cilvēkiem nebija liegts apmierināt miesiskās tieksmes, bet tuvākā mīlestības prasība nepalika tikai vārdu līmenī. Miesas apoloģija visciešākā mērā bija saistīta ar nesavtīgumu un labvēlību. Ir saglabājusies stāsts par to, ka viens no brāļiem franciskāņiem (minorītiem – mazākajiem brāļiem) sācis just lielas ciešanas pārliedzaskāzes dēļ. To uzzinājis, Francisks ne tikai piespiedis viņu paēst, bet, kaut arī bija gavēnis, pievienojies maltītei un aicinājis to darīt arī citus brāļus, lai slimajam nebūtu jāēd vienatnē.

Pēc desmit gadiem franciskāņu kopienā jau bija vairāk nekā pieci tūkstoši cilvēku. Izveidojās arī sieviešu kopiena, kā arī īpaša kopiena, kas apvienoja lajus.

Franciska izstrādātā vienkāršā apvienības regula saņēma mutisku atzinību no pāvesta Innocenta III. Draudze sastāvēja no trim mācekļu grupām. Tāpēc tos, uzsverot viņu pazemību, dēvēja par mazajiem brāļiem (*fratres minores*). 1217. gadā kopiena tika atzīta par ordeni un līdz ar to franciskāņi guva iespēju sprediķot baznīcās, kaut arī daudzi klerikāļi baidījās pieļaut Dieva vārda sludināšanai nemācītos mūkus, kas turklāt piekopa priesteru statusam neatbilstīgu ubagotāju dzīvesveidu. Pats Francisks vēlējās beigt savu dzīvi kā moceklis.

1219. gadā Francisks sprediķoja Ēģiptē, aicinot kristiešus uz "spirituālu krusta karu", lai pievērstu kristietībai musulmaņus. Kaut arī Ēģiptes sultāns bija iedibinājis balvu par katru nogalināto kristietu, Francisks kāda mūka pavadībā kā kristiešu Dieva sūtnis stājās musulmaņu valdnieka priekšā. Pēc sarunas ar Francisku sultāns esot piedāvājis viņam kā dāvanu zemi un aicinājis palikt savā galmā. Savukārt Francisks esot paudis gatavību iziet cauri sārtam, un, ja pēc šīs pārbaudes paliktu neskarts, tad sultānam būtu jāpieņem kristietība. Sultāns neesot riskējis un atlaidis abus mūkus.

Sapnis par mocekļa ciešanām īstenojās 1224. gadā Krusta Uzcelšanas svētku laikā, kad Francisks uzkāpa Alvernija kalnā, lai ieturētu četrdesmit dienu gavēni. Tur viņš ieraudzījis Dievu sešspārnu eņģeļa serafima veidolā un notikusi Franciska mistiskā krustā sišana: uz viņa

ķermeņa parādījās stigmatas – krustā sistā Kristus brūces, ko bija radījušas naglas un šķēps.

Lai arī pēdējos dzīves gados Francisks vairs tieši nevadīja ordeni, tomēr formāli bija franciskāņu galva līdz pat savai nāvei 1226. gadā. Ļaudis Francisku jau viņa dzīves laikā uzskatīja par svēto. Divus gadus pēc viņa nāves to oficiāli atzina pāvests Gregors IX.

Franciskāņu mūki, iemantojuši mobilitāti, pilnīgi veltīja savu dzīvi baznīcas misijas labā.<sup>1</sup> Jāpiebilst, ka pāvests izmantoja baznīcā integrētos ubagotājmūku (dominikāņu un franciskāņu) ordeņus kā savas varas nostiprināšanas instrumentu, vērsdamies pret lokālo aristokrātu rokās esošajām bīskapijām.

Tauta nosauca Francisku par *Poverello* (no it. *povero* – nabadzīgais). Viņš mācīja, ka dzīve ir celtne, kas top no dzīva celtniecības materiāla, tā ir atvērta grāmata, kuras lappuses veido tikumi un Dievam tikamie darbi. Viena prasība dominē visos Franciska darbos – patikt Kristum un līdzināties Viņam.

Katrs tikums ir jāaplūko no šīs pozīcijas. Francisks pats pievērsās Jēzum, Viņa aicināts: Jēzus kā dzīvs viņu uzrunājis ceļā uz Salerno tāpat kā kādreiz Pāvilu ceļā uz Damasku.

Franciskānis vispirms ir cilvēks, kas nemitīgi lūkojas uz Kristu un ieklausās Viņā, organizējot savu dzīvi saskaņā ar Viņa dzīvi un vārdiem. Šai ziņā 1223. gada regula ir nepārprotama: “Šo brāļu dzīvē likums nu ir šis: proti, dzīvot bez īpašuma, paklausībā un šķīstībā un sekot mūsu Kunga Jēzus Kristus mācībai, un iet Viņa pēdās.” Dedzība sekot Jēzum soli pa solim nav nekāda pārdrošība vai pašpārliecinātība un iedomība. Francisks pats brīnumainā kārtā dzīvoja šo dzīvi, kas atbilda ideālam. To noteica ne tikai viņa personiskie centieni – Dievs pats apstiprināja viņa tieksmi, pirmo reizi mistikas vēsturē kā žēlastību dodot viņam zīmes (rētas – stigmatas, kas atbilda Kristus rētām uz Viņa ķermeņa).

Francisks nevarēja samierināties tikai ar vēsturisko Kristu. Viņa uzticība Pestītājam balstās uz divām tagadnes patiesībām: Evaņģēliju un

---

<sup>1</sup> Jānorāda, ka drīz pēc ordeņa dibinātāja nāves sākās tā pakāpeniska degradācija. Jau viņa pēctecis Ilja ieslīga greznībā un atļāvās pilnīgi aizmirst nabadzības ideālu. Franciskāņi nodarbojās ar karotāju vervēšanu gvelfu un gibellīnu savstarpējiem asiņainajiem kariem. Inkvizīcija, kura tika nodibināta septiņus gadus pēc Franciska nāves, daudzās zemēs bija uzticēta franciskāņiem. Nedaudzos Asīzes Franciska mācības konsekventos piekritējus dēvēja par spirituālistiem; inkvizīcija tos kā bīstamus ķecerus dedzināja uz sārta. Franciskāņu atziņu, ka Kristum un apustuļiem nav piederējis nekāds īpašums (pat apģērbs, kuru viņi valkāja), 1323. gadā pāvests Jānis XXII atzina par ķecerību. Franciska dzīves faktiskais rezultāts bija vēl viena bagāta un izvirtuša ordeņa dibināšana (bagātības avots bija naudas izspiešana no bagātajiem ziedojumu veidā ubagotājmūku ordenim), baznīcas hierarhiskās varas nostiprināšana un to kristiešu vajāšana, kuri izvirzīja pretenzijas uz tikumisko tīrību un domas brīvību.

eiharistiju. Evaņģēlijs Franciskam bija vienīgais likuma sludinātājs un vienīgā autoritāte (līdzās pāvestam), ko viņš piesauca. Viņš visus ordeņa regulas principus atvasināja tikai no Dieva Vārda. Tā kā Evaņģēlijs ir maigs, arī viņš bija maigs. Evaņģēlijā viņš atrada atbildi uz visiem jautājumiem, kas saistīti ar pasaules uzlabošanu un pilnības meklēšanu, un uzskatīja, ka nekādi papildinājumi tam nav vajadzīgi.

Ar bezprecedenta dedzību Francisks mēģināja pielīdzināt savu dzīvi Kristus dzīvei. Viņa dievbijība bija kristocentriska. Nevienu tikumīgu darbu viņš neveica, vienlaikus nesekojot diviem mērķiem – būt līdzīgam Pestītājam un sekot Viņa priekšrakstiem. Nekas nav mazāk filosofisks kā viņa teoloģija, nekas nav mazāk izdomāts kā Franciska askētisms, nekas nav mazāk stoisks kā viņa nabadzība.

Franciskāņu ordenis, līdzīgi visai kristietībai, pauda mīlestību. Tā tika pacelta līdz garīgās dzīves augstākajam principam kā spontāna, brīva un kvēlojoša enerģija. Līdzīgi Jēzus mīlestībai, tā ir nepārdomāta un nesaprātīga. Arī Franciska mīlestība nepazīst robežu, un Jēzus mīlestība ir tās vienīgais attaisnojums.

Francisks nebaidījās, ka mīlestība var būt pārmērīga, un mēģināja to pārvērst darbībā. Šī mīlestība ir spontāna, brīva kā bērnam, taču nav infantila, bet ir ceļš uz piepildījumu. Šī tīrā un svētā vientiesība, kā Francisks pats to dēvēja, ir cēls un stiprs tikums, un viņš nebaidījās tai kā māsu pievienot klāt gudrību. Tā ir dūjas mīlestība, kas neparedz kā pretmetu čūskas gudrību un noraida kompromisus.

Pašatsacīšanās gars prasa pazemību un nabadzību. Nabadzība – Franciska sapņu Dāma (*Donna poverta*); viņš ir tās bruņinieks un aizstāvs to tik dedzīgi kā iemīļējis. Patiesa nabadzība ir nevis atteikšanās no taustāmiem labumiem, bet no mīlestības uz sevi. Tāpēc tā nevar izpausties bez cita reliģiska tikuma – paklausības. Gara paklausība ir atteikšanās no sevis.

Padevība Dievam nozīmē smagu pienākumu pildīšanu. Pašatteikšanās nevar būt bez askēzes. Savas dzīves beigās Francisks tiecās atstāt mierā "savu brāli ēzeli", kā viņš dēvēja savu ķermeni.

## *Sv. Bonaventūra*

Viena no viduslaiku filosofiskā simbolisma virsotnēm ir 13. gadsimta katoļu baznīcas teologa un filosofa Svētā Bonaventūras (*Sanctus Bonaventura*, ap 1217–1274) mācība un sacerējumi. Viņam izdevās uz Aristoteļa metafiziku balstītās, lielā mērā abstraktās filosofiskās koncepcijas savienot ar praktiskiem ieteikumiem, kurus nepieciešams ievērot tieksmē uz mistiska vērojuma sasniegšanu. Pēc Bonaventūras domām, filosofija un zinātne varētu kalpot daudz augstākam mērķim, nekā tās sev izvērzijušas. Visi ārējās un iekšējās pasaules notikumi ir sava veida

simboliska valoda, kurā tiek sarakstīta Visuma grāmata: "Radība ir grāmata, kurā var nolasīt radošo Trīsvienību." Šīs grāmatas lasīšana, līdzīgi lūgšanai, spēj izraisīt cilvēka dvēselē uzticīgu godbijību un sajūsmu par Radītāja veikumu.

Bonaventūra, īstajā vārdā Džovanni Fidanca, dzimis Banoredžio pilsētiņā Toskānā, kas ietilpa Pāvesta valstī. Viņa tēvs bija cēlies no ievērojamas dižciltīgo dzimtas un kļuvis par ārstu. Kad bērns, kuram kristības tika dots vārds Džovanni (Joans), smagi saslima un ārsti bija zaudējuši cerības uz izveseļošanos, māte lūgšanā vērsās pēc palīdzības pie sv. Franciska. Pēc dedzīgās lūgšanas bērns atveseļojās. Pēc atveseļošanās mazais Džovanni ieguva otru vārdu – *Buona Ventura* (laimes bērns).

No 1225. gada līdz 1235. gadam Bonaventūra mācījās franciskāņu klosterī, bet 1236. gadā devās uz Parīzi, kur iestājās Brīvo mākslu fakultātē; viņš pabeidza to 1242. gadā. Pēc tam viņš iestājās Franciskāņu ordenī un turpināja izglītību Teoloģijas fakultātē. 1248. gadā Bonaventūra pabeidza apmācības kursu, ieguva Bībeles bakalaura grādu un pats sāka pasniedzēja darbību. 1254. gadā viņš ieguva *licentia docenti* un teoloģijas doktora grādu un sāka pasniegt franciskāņu skolā Parīzē.

Bonaventūra bija otrās paaudzes franciskānis. Pirmie Franciska sekotāji nestudēja, jo bija izvēlējušies radikālu nabadzību un uzskatīja, ka atsacīšanās no varas un bagātības nozīmē atsacīšanos arī no grāmatām. Francisks redzēja, ka ar siloģismu spēku var kļūt par bagātu un ietekmīgu cilvēku (advokātu, baznīcas juristu u.tml.), tāpēc viņš ar saviem brāļiem turējās tālāk no akadēmiskās pasaules.

Tad, kad Bonaventūra pievienojās franciskāņiem, ordenim jau pieredēja īpašumi gandrīz vai katrā kristīgās pasaules pilsētā. Tas bija nodibinājis kontaktus arī ar universitāšu pasauli. Tie profesori, kuri piešķlējās franciskāņiem, drīkstēja paturēt savu katedru un izveidot skolu. Ordeni papildināja daudzi filosofiju un teoloģiju studējušie zinātnieki, kas ienesa tajā savu dzīves uztveri, zinātniskās koncepcijas un arī dārgās grāmatas. Franciskāņiem izvirzījās jaunas problēmas. Vai studjošajiem franciskāņiem ir jāubago? Vai pieļaujams izmantot pagānu sacerētās grāmatas? Vai laicīgo zinātni var savienot ar radikālu reformu programmas izvirzīšanu?

Spriegumu palielināja eshatoloģiskās gaidas, kas agrīnajiem franciskāņiem bija būtisks dzinējspēks. Gatavojoties nenovēršamajam pasaules galam, vismaz vienai kristiešu grupai vajadzēja dzīvot apustuliski, t.i., atteikties ne tikai no kopīpašuma, bet arī no privātā īpašuma. Taču uzturēt studiju vietu Parīzē bez īpašuma un bibliotēkas nebija iespējams.

Franciskānis Joahims no Fjores (ap 1130–1202) pravietoja, ka ir iestājies Svētā Gara laiks, kas ordenim nozīmēja atziņu, ka kristietībā līdz ar Francisku sācies pasaules vēstures trešais periods. Savā darbā

“Par Vecās un Jaunās Derības saskaņu” viņš rosināja tradicionālo kristīgās eksegēzes jautājumu un nonāca pie negaidīta secinājuma. Balsoties uz atziņu, ka Vecajā Derībā ir precīzi paredzēts tas viss, ko apraksta Jaunā Derība, viņš nolēma, ka Bībeles sarakstīšanas laikā nākotne jau bija zināma un to var atšifrēt Svēto Rakstu simbolikā. Par atslēgu noslēpuma iztulkošanai tika pieņemta Trīsvienības dogma, kas deva Joahimam pamatu visu vēsturi sadalīt trīs periodos: Tēva laikmetā – no pasaules radīšanas līdz Kristus iemiesošanās laikam; Dēla laikmetā – no iemiesošanās līdz 1260. gadam (šo gadskaitli Joahims izvēlējās, iztulkojot Vecās Derības stāstu par Judīti, kura bija atraitne trīs gadus un sešus mēnešus, t.i., 42 mēnešus jeb 1260 dienas), kas atbilst baltās celibāta garīdzniecības valdīšanas laikam un Evaņģēlija burtiskajai iztulkošanai; Svētā Gara laikmetā – tas sāksies 1260. gadā un turpināsies līdz pasaules galam, šajā laikmetā valdīs mūki un garīgi tiks iztulkoti Svētie Raksti. Franciskāņus un viņu ordeņa ģenerāli Joanu no Parmas iedvesmoja viņiem uzliktā misija. Joans pauda Joahima domu, ka pats ordenis ir vēstnesis trešajam Svētā Gara tieši vadītajam laikmetam baznīcas vēsturē.

Šī koncepcija paredzēja īstenot radikālas reformas (tas vienoja to ar ķeceriem). Kad 1252. gadā Bonaventūra Parīzē beidza lasīt savu sentenču kursu, konflikts starp mendikantiem un laicīgajiem klerikāļiem bija sasniedzis kulmināciju – garīdznieki apstrīdēja franciskāņu tiesības mācīt universitātē, tos apvainoja arī ķecerībā.

1254. gadā pāvests atsauc mendikantiem dāvātās privilēģijas, taču 1256. gadā tās atkal apstiprināja. Ubagotājmūku ordenis bija kļuvis par neaizstājamu un ideālu pāvesta cīņā ar vietējiem bīskapiem, kā arī līdzeklis kristīgās ietekmes pastiprināšanai pilsētu iedzīvotāju vidū, jo jaunās dievbijības formas atbilda ļaužu tieksmei pēc vienkāršības un mācības uzskatāma skaidrojuma. Baznīca domesticēja Franciskāņu ordeni un atsavināja to no eshatoloģiskā radikālisma. Pāvests, pārņemot savā aizsardzībā ubagotājmūku ordeni, mudināja tā locekļus atbrīvoties no līdzšinējā ģenerāļa Joana, jo viņš pieņēma lielus naudas ziedojumus un par šiem līdzekļiem cēla klosterus. Kad Joanu piespieda atkāpties, par savu pēcteci viņš nosauca Bonaventūru.

1257. gadā Bonaventūra pārtrauca savu mācībspēka darbību Parīzē, lai pilnībā veltītu sevi ordenim. 1258. gada 2. februārī viņu ievēlēja par Franciskāņu ordeņa ģenerāli. Bonaventūra bija pēc skaita septītais Franciska pēctecis; viņu ar pilnām tiesībām uzskata par otro ordeņa dibinātāju, jo viņam izdevās atrisināt daudzus brāļu dzīves organizācijas jautājumus (arī problēmas, kas bija saistītas ar attieksmi pret nabadzību).

Bonaventūra centās ideoloģiski attīrīt franciskāņu kustību. Lai novērstu no ordeņa aizdomas par ķecerību, viņš panāca aizliegumu mā-

cīt diviem pazīstamiem franciskāņu sludinātājiem un lika tos ieslodzīt. Iepriekšējam ordeņa ģenerālim Joanam tika uzlikts mājas arests. Ģenerālajā sapulcē Narbonā (1260) ordenis krasi vērsās pret t.s. spirituālistiem, kuri sv. Franciska mācību izprata burtiski. Lai atņemtu radikāļiem iespēju atsaukties uz Francisku, Bonaventūra sarakstīja dzīves lielo un mazo leģendu par sv. Francisku (*“Legenda major S. Francisci”* un *“Legenda minor”*), kā arī lika iznīcināt senākas biogrāfijas. 1263. gadā otrajā garīgajā kapitulā, kuru vadīja Bonaventūra, tika apstiprināta viņa sarakstītā leģenda.

Pāvests Gregors X pateicās Bonaventūram par darbību baznīcas labā un iecēla viņu par kardinālu. Bonaventūra mira 1274. gada 15. jūlijā. Viņa bērēs piedalījās pāvests, visa kardinālu kolēģija, kā arī daudzi bīskapi un abati. Par Bonaventūras nāvi teica: *“Cecidit columna christianitatis”* – “Ir kritis kristietības balsts”. 1482. gada 14. aprīlī notika sv. Bonaventūras kanonizācija, bet 1587. gadā viņš tika atzīts par Baznīcas Skolotāju.

**Filosofiskā sintēze.** Savā filosofijā Bonaventūra mēģināja teorētiski sakārtot otrās paaudzes franciskāņu pasaules izpratni. Viņš nav radījis nevienu darbu, kas būtu veltīts kādiem tīri filosofiskiem jautājumiem. Visu Bonaventūras izteikumu par filosofiju konteksts ir teoloģija. Viņš labi pārzināja Aristoteli, taču arī asi to kritizēja, vairāk orientējoties uz Augustīnu, norādot uz pieaugošo pretrunu starp Aristoteli un kristietību – gan attiecībā uz ētiku, gan metafiziku. Sava laika radikālajos aristotelisma piekritējos Bonaventūra saskatīja velnišķīgu tumsību, kas aptumšo sauli. Teiktais gan nemazina viņa pārdomu filosofisko saturu. Bonaventūra norādīja uz racionālisma robežām, prasot Aristoteļa loģiku aizvietot ar Logosa loģiku. Pareizā atbilde Aristoteļa filosofiskajiem maldiem būtu nevis akla paklausība ticībā, bet patiesas loģikas attīstība un jauns metafizikas pamatojums.

Savās apokalipses gaidās Bonaventūra norādīja, ka cilvēks ir jāsaprot kā būtne, kas domā un ilgojas pēc Dieva. “Ilgu cilvēks” (*vir desideriorum*) savu Dievu atrod nevis kosmoloģiskajās detaļās, bet pats sevī. Tādējādi filosofiskā valodā tika formulēta franciskāņu garīgo meklējumu pieredze, kas bija saistīta ar dabas garīgā aspekta pārdzīvojumu, Dieva apjaušanu pašā cilvēkā un sevis kā radības apziņu. Daba ir grāmata, kurā mēs izzinām Dieva klātbūtni; daba norāda saviem vērotājiem, ka tā ir līdzdalībniece Dieva domās. Ticības pieredze saka, ka patiesā esamība ir mūsos. Dievs ir patiesība, ko katrs ņem vērā tad, kad izsaka spriedumu par pasauli. Ir neiedomājami, ka Dievs, par kuru domā cilvēks, neeksistētu.

Dvēsele ir kā spogulis: ja dvēsele novēršas no neadekvātās saistības ar redzamo, tā atrod dievišķo gaismu sevī. Tā apgaismo katru cilvēku. Līdzās gribas nozīmes akcentēšanai franciskāņu mācībai rak-

sturīga arī gaismas metafizika. Viņu kristocentrisms apstrīdēja radikālo aristotelīķu domu par laicīgo zināšanu autonomiju.

Bonaventūras domāšanu nosaka glābšanas perspektīvas. Visa īstēnība ir Dieva radīta un norāda uz Radītāju. Cilvēks sākotnēji spēja lasīt dabu kā grāmatu, lai izzinātu tajā Dieva tēlu un Viņa pēdas un ar to iemantotu Viņa mīlestību kā savu galveno mērķi. Līdz ar cilvēka grēkā krišanu daba zaudēja savu "lasāmību", cilvēks – spēju to lasīt. Tāpēc Dievam bija nepieciešams no jauna atklāt cilvēkam sākotnējo dabu. Tas darīts Svētajos Rakstos, kas ir komentārs dabas grāmatai. Ticībā Kristum kā Dieva Tēlam un Pirmtēlam tiek atjaunota cilvēka sākotnējā spēja izzināt visu lietu dziļākās dimensijas. Tas ved cilvēku uz Dieva mīlestību un glābiņu. Vienīgās zināšanas, kas var interesēt cilvēku, ir tās, kas veicina pestīšanu. Tāpēc visām zināšanām ir teoloģiskas pretenzijas. Tas arī nosaka filosofijas avotu un vērtību – tas ir iedzimtais grēks. Krišu cilvēka domāšana ir koncentrēta uz sevi un tāpēc neveicina glābšanos. Tas arī nosaka filosofijas robežas: "Filosofiskās zināšanas neved pie grēka piedošanas."

Tā kā filosofija neveicina glābšanos, tās vērtība mazinās. Cilvēks ir zaudējis pareizību, bet nevis orientāciju uz pareizību; viņš ir zaudējis spēju, bet ne alkas. Tā kā alkas paliek arī tad, kad tās nevar piepildīt, cilvēks, uzdodot jautājumus, atkal izrāda nemieru; viņš nemitīgi jautā, nespēdams atklāt pēdējo jēgu. Ja cilvēks nesaprot situāciju, kurā viņš atrodas, ja tieksmi pēc patiesības viņš identificē ar spēju to iegūt saviem spēkiem, tad viņa alkas pēc zināšanām kļūst par bezjēdzīgu kuriozu (*curiositas*) un noraidāmu ziņkāri. Šādi saprasta profāno zināšanu autonomija bez to orientācijas uz glābšanos ir viena vienīgi lepnība (*superbia*), proti, tā ir iedzimtā grēka sekas. Šādu sevis lielīšanu ar pretenzijām uz patiesību par pasauli Bonaventūra noraida.

Tikai ticības gaisma dod cilvēkam pēdējo visa pastāvošā jēgas izpratni. Ticības gaismā filosofija kļūst par instrumentu, lai galu galā nonāktu pie mistiskā vērojuma (*ad suavitatem contemplationis*). Izziņas sākums ir mīlestība, kas ar teoloģisko spekulāciju palīdzību paceļas pie ekstatiskas vienības ar Dievu.

Šajā kontekstā Bonaventūra sadala filosofisko zinātņi (*scientia philosophica*) trīs daļās: 1) racionālā filosofija (*philosophia rationalis*), kuras priekšmets ir saruna par patiesību (*veritas sermonum*) un kura ietver gramatiku, retoriku un loģiku; 2) dabas filosofija (*philosophia naturalis*), kuras priekšmets ir lietu patiesība (*veritas rerum*) un kura ietver fiziku, matemātiku un metafiziku; 3) morālā filosofija (*philosophia moralis*), kuras priekšmets ir tikumu patiesība (*veritas morum*) un kura ietver individuālo morāli (*monastica*), mājsaimniecības morāli (*oeconomica*) un politisko morāli (*politica*). Šis iedalījums faktiski atkārtoti aristoteliskās filosofijas sadalījumu, bet Bonaventūra šīs daļas tālāk neizstrādā.

Bonaventūra atšķir jutekliskās pieredzes pasaules izziņu un garīgās pasaules izziņu. Pasaules izziņas izpratnē viņš orientējās uz Aristoteli. No ārējās pieredzes ar intelekta abstrahējošo spēku cilvēks paceļas pie vispārējiem jēdzieniem. Apriorā izziņa attiecas uz loģiskajiem likumiem un pirmajiem principiem, tajā līdzdarbojas arī jutekliskā izziņa. Taču tīri garīgo principu izziņā šāda jutekliskās izziņas momenta vairs nav. Tas izraisa galveno jautājumu: kā kontingenta (ne-nepieciešamais) gars savienojas ar absolūto, nepieciešamo un mūžīgo patiesību, proti, ar to, ko nevis gars pakļauj, bet kam gars pats tiek pakļauts? Tas ir priekšnoteikums, lai cilvēks varētu ieskatīties lietu būtībā.

Uz šo jautājumu Bonaventūra atbild, izmantojot Augustīna iluminācijas teoriju. Ar to Bonaventūra saprot ne tikai Dieva iedarbību; arī radītajam intelektam saglabājas dabiska un paliekama saistība ar absolūto patiesību. Tas arī nosaka cilvēka patiesās izziņas spēju.

Paralēli izziņas teorijai Bonaventūra risina Dieva filosofiskās izziņas jautājumus. Aposteriorais izziņas ceļš ved cilvēku no jutekliskās uztveres pie pirmcēloņiem (*causae efficiens*). Taču šim ceļam netiek piešķirta liela nozīme. Svarīgāka loma ir citam aspektam. Iekšējā pieredzē Dievs tiek izziņāts kā iedzimta ideja. Tā kā cilvēkam piemīt mīlestība uz augstāko gudrību, viņam jābūt arī iedzimtām zināšanām par augstāko labumu. Ceļš uz Dieva izziņu ved pie pašizziņas.

Cilvēks sastāv no miesas un dvēseles kā no matērijas un formas, tās atrodas savstarpējās attiecībās. Saprātīgā dvēsele (*anima rationalis*) ir cilvēka miesas forma un kustības princips. Miesas un dvēseles saistība sakņojas dvēseles būtiskākajā īpašībā, proti, spējā apvienoties ar miesu (*unibilitas*). Šī *unibilitas* pieder dvēseles definīcijai. Tā nosaka arī cilvēka atšķirību no eņģeļiem: tie atšķiras pēc eksistences veida. *Unibilitas* atšķir arī cilvēka ķermeni no nedzīva ķermeņa, kas nevar savienoties ar dvēseli. Dvēsele ir nevis kuras katras matērijas, bet tikai cilvēka ķermeņa substancionāla forma (*forma substantialis*), kam raksturīga īpaša dabas organizācijas forma. Dvēsele kā princips nodrošina cilvēka kā subjekta vienību.

**Ceļš pie Dieva.** Savā slavenajā darbā "Prāta ceļvedis uz Dievu" (*"Itinerarium mentis ad Deum"*, 1259)<sup>1</sup> Bonaventūra norāda uz sešām pakāpēm prāta ceļā uz Dieva izziņu, uz sešiem simbolisko zināšanu veidiem par Viņu.

Kristīgā mistika Bonaventūram nozīmē dievišķās atklāsmes patiesību, ko saprot nevis prāts, bet ticības un gribas akts, jo cilvēka prāts ir grēka sabojāts. Taču prāts, ja to apspīd ticības gaisma, palīdz tiem, kas

<sup>1</sup> Bonaventūra šo sacerējumu esot uzrakstījis 1259. gadā Alvernija kalnā, kura nogāzē Francisks bija piedzīvojis serafīma vīziju. 1260. gadā viņš uzrakstīja sv. Franciska biogrāfiju (*legenda*). Tā tika atzīta par vienīgo pareizo, bet visi citi varianti tika aizliegti.

iemīlējuši Dieva gudrību, savienot savu galīgo garu ar bezgalīgo izziņas objektu Dievu intelektuālā redzējuma aktā, kur ticība un prāts sakrīt. Patiesajā izziņas aktā ticības gaisma sakrīt ar prāta gaismu. Teoloģija ir žēlastības darbības rezultāts, bet filosofija sadarbībā ar ticību var būt starpposms ilgajā dvēseles ceļā uz Dievu.

Ceļā uz Dievu un pilnīgu gudrību ir trīs etapi: pirmais – jutekliskās pasaules, proti, dabas kā Dieva atspulga (pēdu), uztvere; otrais – cilvēka dvēseles, kas radīta pēc Dieva tēla, apgūšana; trešais – garīgais vērojums, kas paceļas pāri visam miesiskajam un dvēseliskajam, Dieva mistiskais izziņas prieks un kalpošana Viņam. Katrs no šiem etapiem dubultojas: „..var aplūkot Dievu kā alfu un omegu, var redzēt Dievu ..gan cauri garīgajam spogulim, gan arī garīgajā spogulī.” Izveidojas kāpnēs ar sešiem pakāpieniem, kas atbilst sešām radīšanas dienām, sešiem Zālamana troņa pakāpieniem un sešiem serafima spārnēm. Domās esošās patiesības nodrošina nepastarpināta dievišķās gaismas (mūžīgo patiesību) iedarbība uz mūsu prātu.

Nemainīgā un inteligiblā gaisma apgaismo cilvēka prāta priekšmetu izziņā. Šī gaisma ir neredzama, jo tā ir pats Dievs, kura vērojums radītājā pasaulē mums nav pieejams; tā iedarbojas uz cilvēka prātu tiešā pieskārienā, līdz ar to mums ir iespēja redzēt ne tikai to, kas ir, bet arī to, kam jābūt; šādā ceļā mūsu prāts iemanto spriestspēju. Visu garīgās sfēras izziņu cilvēka prāts saņem no mūsos esošās dievišķās gaismas klātbūtnes, kas ir vājināta, jo mūžīgās patiesības nav mums dotas tā, kā tās ir Dievā, bet tikai kā neskaidri to atspulgi, kurus radība var redzēt ar sava radītā prāta palīdzību. Šajā pasaulē mums ir tikai skaidras zināšanas par radītās pasaules cēloņiem, kuras Dievs ir iespiedis mūsu prātā. Šīs skaidrās zināšanas nav pilnīgas. Mūsu glābšanas patiesību var izprast tikai ar Svēto Rakstu gaismas palīdzību. Ieraudzīt Dievu var tikai dvēsele, kuru pārveidojusi žēlastība un kura ir ieguvusi ekstātiskā vērojuma spēju. Žēlastība ir iegūta dvēseles spēja līdzināties Dievam un iziet ārpus filosofijas robežām: spalvaskāts un papīrs, norāda Bonaventūra, mums maz var palīdzēt tur, kur darbojas tikai žēlastība un Svētais Gars.

Pirmajā pakāpē prātam Dievs ir jāsaskata aiz tieši uztveramās pasaules ainas. Dieva pēdas pasaulē ir tās lielums, skaistums un nemainīgie iekārtojuma principi. Lietas liecina par Dieva visvarenību, to skaidrās aprises – par Dieva gudrību, pilnību un harmonija – par Dieva labumu. Tirai sirdij un skaidram prātam katrs Visuma aspekts uzrāda tā radītāja noslēpumu. Katra lieta pasaulē aicina pievērsties Dievam. Pasaule ir iekārtota atbilstīgi “svaram, skaitlim un mēram”, tajā pastāv sava struktūra un tās sastāvdaļu “pilnību” hierarhija.

Otrajā pakāpē prāts saskata Dieva gribas pēdas pašas izziņas spējas darbībā. Ir jāaplūko jautājums, kā jutekliski tveramā pasaule ienāk

cilvēka dvēselē. Procesā vērojums, kura rezultātā cilvēka dvēselē rodas ārējās pasaules tēli un baudas pārdzīvojums par šo lietu skaistumu, ved cilvēku pie augstākā skaistuma un augstākās baudas – Dieva vērojuma. Līdzība starp radību un Radītāju liek cilvēkam vērst savu skatu uz Dievu. Šī līdzība nenozīmē lietu līdzdalību Dieva būtībā, jo lietām un Dievam nav nekā kopīga; tā nenozīmē arī atdarināšanu, jo galīgais nevar atdarināt bezgalīgo. Lietas attiecas pret Dievu, kā zīme attiecas pret nozīmi, kuru tās izsaka. Lietas ir sava veida valoda, bet Visums – grāmata, kuras katrā lappusē rakstīts “Trīsvienība”.

Trešajā pakāpē prāts (gars) savā dabiskajā stāvoklī gremdējas sevī. Cilvēks, aplūkojot savus stāvokļus – atmiņu, izvēles spējas un spriestspēju –, atklāj Dievu savā dvēselē. Atmiņa, kas aktuāli satur sevī pagātni, tagadni un nākotni, līdzinās mūžībai. Tā uztver arī galvenos loģikas principus, kas ienāk cilvēkā ar piecu sajūtu orgānu starpniecību. Tas viss cilvēkam atgādina, ka viņš ir Dieva tēls. Prāts nekļūdīgi atšķir patiesību no maldiem tāpēc, ka tā darbību apgaismo dievišķās patiesības gaisma. Izvēles spēja, kuru vada vēlmes, no kurām augstākā ir svētlaime, ved dvēseli pie augstākā labuma, līdzīgi tam kā atmiņa piesaista mūžībai, bet spriestspēja – patiesībai.

Ceturtajā pakāpē ir runa par minētajām dvēseles spējām, kas pārveidotas žēlastības ietekmē. Dvēsele, kuru deformējis iedzimtais grēks, savu pilnību var atgūt, tikai vērstoties pie Kristus. Tāpēc tai ir jāietērpjas teoloģiskajos tikumos. Dvēselei šajā etapā nav jānodarbojas ar filosofiskām pārdomām, bet gan jānododas Svēto Rakstu garīgai interpretācijai. Šajā procesā notiek hierarhijas iedibināšana cilvēka dvēselē, proti, notiek trīs mistiskas darbības – attīrīšanās, atskārsme un pilnveidošanās. Rezultātā dvēsele atgūst zaudēto garīguma sajūtu: dzirde kalpo, lai uztvertu Kristus vārdus, redze –, lai vērotu Viņa slavas starojumu. Dvēsele sāk līdzināties debesu Jeruzālemei, tajā iedibinās hierarhiska kārtība, kas atbilst eņģeļu rangu hierarhijai debesīs.

Piektajā pakāpē dvēsele paceļas pāri sev un vēro Dievu kā esamību līdzīgi Mozum, kuram Dievs pavēstīja, ka Viņš ir “esošais”. Cilvēks paceļas pāri ikdienas pieredzei un nonāk līdz tīrās esamības jēdzienam.

Sestā pakāpē ir Dieva vērojums no tā aspekta, kā Jēzū Kristū visaugstākā un vispilnīgākā veidā savienojas Dievs un cilvēks, dievišķā esamība un zemes pīšļi. Tas nozīmē Radītāja un radības vienību. Šajā pakāpē prāts aplūst un runā tikai sirds. Tas ir stāvoklis, kurā sv. Francisks iemantoja Kristus ciešanu stigmas. Filosofija un teoloģija ir tikai starpposmi galvenā mērķa – nepastarpinātā Dieva vērojuma – sasniegšanā. Te notiek pāreja augstākajā pasaulē, kad dvēsele iemanto mieru Dievā. Cilvēks ar Dieva palīdzību un sasniedzis pilnīgu izgaismošanos.

Cilvēks, sasniedzis prāta klusēšanas stāvokli, zaudē savu partikulāro raksturu. Viņš it kā identificē sevi ar Jēzu Kristu Dieva Dēla zemes

dzīvē. Cilvēkam, kas sasniedzis šo pakāpi, vairs nav vajadzīgi iepriekšējie pakāpieni, tos var atmetēt; nav nepieciešams pat vērojums: cilvēks savā mīlestības pilnībā pārveidojas Dievā.

Simboliskajā izziņā prāts nav nodalāms no ticības, tam nav savas autonomas jomas un izpētes priekšmeta. Izziņas akta pamatā vienmēr ir ticības akts. Bez atklāsmes prāts nav spējīgs nonākt pie patiesības.

## *Sholastiskās filosofijas racionālisms*

Aristoteļa apgūšana 13. gadsimtā noveda pie sholastiskās filosofijas sadalīšanās divos savstarpēji konkurējošos virzienos: kristīgajā platonismā jeb augustinismā un kristīgajā aristotelismā.

Augustīnisms piedāvāja nepastarpināta Dieva vērojuma iespējas. Pat situācijā, ko aptumšojusi grēkā krišana, cilvēka dvēsele ir spējīga visā esošajā atpazīt Dieva klātbūtni. Dvēselei piemīt it kā divējāda redzējuma spēja: jutekliskā vērojuma procesā tā vienlaikus var redzēt lietas ķermenisko pusi un tās ar intelektu vērojamo pirmtēlu. Bez dievišķās gaismas (iluminācijas) nav iespējamās zināšanas par lietām. Jutekliskā uztvere pati par sevi sniedz tikai neskaidru lietas tēlu un nav patiesu zināšanu avots, tās iespējamās tikai tad, ja izzinošais pievērš savu skatu mūžīgajiem un nemainīgajiem pirmtēliem. Tiešais kontakts ar Dievu dod iespēju ne tikai iegūt racionālas zināšanas par radītajām lietām, bet arī tieši vērot dievišķo dzīvi, kas izpaužas un darbojas katrā lietā, proti, kalpo par pamatu simboliskajām zināšanām par Dievu.

Viduslaiku aristotelisms turpretī saskatīja visu zināšanu sākumu un avotu tieši jutekliskajā uztverē. Intelekti nenodrošina nepastarpinātu intelektuālu ideju izziņu. Dvēsele, savienojusies ar ķermeni, kļūst par tā formu. Tāpēc iegūt zināšanas par esošo var, tikai balstoties uz sajūtu orgānu darbību. Jutekliskās uztveres gaitā dvēsele saskaras ne tikai ar lietas matēriju, bet arī ar tās formu<sup>1</sup>, kurā atspoguļojas tās idejas tēls, atbilstīgi kurai lieta ir radīta. Līdzās lietas materiālajai ietekmei uz sajūtu orgāniem notiek arī tās struktūras atspoguļojums. Galu galā cilvēks sasniedz dievišķo ideju zināšanu – to tēli ienāk cilvēka prātā ar piecu sajūtu orgānu palīdzību. Tas nenozīmē, ka racionālās zināšanas ir jutekliski tveramo īpašību kombinācija; pašu par sevi sajūtu orgānu darbības rezultāts nav jēdzieni. Ar intelektu sasniedzamie pirmparaugi, kas ir jēdzienu veidošanās pamats, no objekta tiek nodoti, balstoties uz juteklisko uztveri. Tā ir savdabīgs kanāls, pa kuru informācija par lietas struktūru nonāk līdz izziņas subjektam.

<sup>1</sup> Forma nosaka lietas "kas" jeb "kasiskumu" (*quidditas*), tās būtību, un tas dod iespēju lietu saistīt ar jēdzieniem; atsevišķas lietas var tikt apzīmētas ar vienu un to pašu jēdzienu, tāpēc ka tajās ir kaut kas radniecisks, proti, forma.

Prāta pacelšanās pie Pirmprincipa nenozīmē iziešanu ārpus racionālās domāšanas ietvariem (piemēram, pārvēršot jēdzienus par transcendentās realitātes simboliem). Ir nepieciešams izmantot tos loģiskos līdzekļus, kas piemīt pašai racionālajai domāšanai. Pasaules struktūra savos pamatos ir racionāla. Pasaule tiek radīta atbilstīgi dievišķajam nodomam, kas atspoguļojas Viņa idejās. Idejas nosaka gan lietu formu, gan to adekvātas izziņas iespējas. Dieva prāts radīšanas brīdī nosaka pasaules racionalitāti, piešķirot katrai lietai ar prātu izzināmu būtību. Izzinot šo būtību, mēs izzinām arī to cēloni, kāpēc šī būtība tāda ir. Šis cēlonis nepieder pašai lietai, tas attiecas uz citu esamības līmeni. Redzamo lietu racionālā izziņa ved pie neredzamo lietu – nemateriālo substanču – izziņas.

Abi viduslaiku filosofijas virzieni – platonisms un aristotelisms – augsti vērtēja cilvēka prāta spējas, pauda pārliecību par lietu būtības un daļēji arī par to eksistences Pirmcēloņa izziņas iespējām. Neviens, protams, neapgalvoja, ka racionālā domāšana var izzināt visus dievišķās esamības noslēpumus. Filosofi tikai apgalvoja, ka dažas reliģiskās patiesības – “Dievs eksistē”, “eksistē tikai viens Dievs”, “Dievs ir neķermenisks” u.tml. – ir gūstamas ne tikai atklāsmes ceļā un ticības aktā, bet var arī kļūt acīmredzamas, ja tās pētītu ar dabiskās prāta gaismas palīdzību.

Sholastiskās filosofijas pamatmērķis bija visaptverošas racionālas zināšanu sistēmas izveidošana, kas iekļautu sevī zināšanas par Dievu, cilvēku un pasauli. Tas balstījās uz trim teoloģiskiem priekšnoteikumiem.

Pirmkārt, tika pieņemts, ka Dievs kā pasaules Radītājs satur sevī visu lietu pirmtēlus. Katra radītā lieta atspoguļo paraugu, kas mūžīgi pastāv Dieva prātā un nes sevī dievišķās pilnības atspulgu. Radošā Pirmprincipa un radīto lietu attiecības var tikt raksturotas kā līdzdalības attiecības: lieta, iegūstot atbilstīgo formu, ir līdzdalībasniece gan savam pirmtēlam, gan visai dievišķajai sfērai. Lietas atšķiras tāpēc, ka tās ir dažādu pirmparaugu līdzdalībasnieces. Noteikt pazīmi, kas dotu iespēju attiecināt lietu uz kādu veidu (*genus*) un saistīt to ar kādu jēdzienu, ir galvenā domāšanas operācija, racionālās izziņas sākums un pamats. Lietu līdzdalība ir to izziņas iespējas pamats. Lietas var apzīmēt ar dažādiem jēdzieniem, proti, tās konceptuāli atšķirt. Tas vienlaikus nozīmē, ka visas tās ir līdzdalīgas dievišķajā esamībā kopumā.

Lietas atšķiras arī pēc to pilnības, jo ir atšķirīgas to līdzdalības pakāpes. Tas iespējams tāpēc, ka pastāv absolūta, maksimāla pilnība – pilnība kā tāda. Lietu relatīvo nepilnību nosaka nepilnīga, daļēja to līdzdalība absolūtajā pilnībā Dievā.

Otrkārt, parauga un lietas līdzība, iespēja salīdzināt galīgās lietas pilnību ar bezgalīgās esamības pilnību nosaka to, ka cilvēka prāts ar jēdzieniski racionālas izziņas līdzekļiem var izzināt lietas būtību visā tās

pilnībā. Tas nozīmē, ka Dieva zināšanas par lietu pēc savas struktūras sakrīt ar zināšanām par lietu cilvēku galvās, zināšanām, kas tiek fiksētas ar jēdzienu palīdzību. Atšķirība tikai tā, ka Dievs zina lietu “no iekšienes”: Viņa zināšanas vienlaikus ir lietas radīšana (savā ziņā radīšana ir nepārtraukta, jo Dievs uztur lietas eksistenci). Cilvēka izziņa atspoguļo radīšanas akta rezultātu, pats radīšanas akts nav izzināms.

Jēdzieni atspoguļo lietu būtību, tās kļūst pilnīgi izgaismotas domai. Racionālā izziņa dod iespēju izprast pasaules dziļākās struktūras, sasniegt galīgo, pēdējo patiesību, jo nav nekā, kas nostātos starp reālās lietas struktūru un tās jēdzienisko tēlu. Savā ziņā tas ir ceļš arī uz Dieva bezgalīgo esamību.

Treškārt, Dievs rada ne tikai visas lietas, bet arī pasaules racionālo struktūru. Dievs rada esamību un tās loģiku. Dievs nevar radīt, ja nerēķinās ar loģikas likumiem, ja radīšanas brīdī neapstiprina racionālās domāšanas likumus. Dievs ir nolemts būt par loģiķi. Dievs ir visas racionālās sfēras – esamības un domāšanas – likumdevējs.

Kristīgā radīšanas dogma pieļauj vairākas iztulkošanas iespējas. Tās sholastiskā interpretācija apgalvo: pirmkārt, Dievs rada pasauli, kas no pašiem saviem sākumiem ir apveltīta ar racionālu struktūru, kura pilnībā sakrīt ar lietas jēdzienisko tēlu cilvēku prātā; otrkārt, lietas racionālā struktūra ir tā, kas padara to par līdzdalībnieci dievišķajā pilnībā (gan tieši, gan pastarpināti).

Tāpēc loģika dod iespēju ne tikai izzināt pasauli, tā veicina arī dvēseles glābšanu. Šī atziņa bija avots ilūzijām par reliģisko un loģisko zināšanu tuvību, kaut arī priekšroka tika dota reliģiskajai autoritātei. Tas nozīmē, ka nebija stingri noteiktu priekšstatu par robežu, kas apziņā nodalītu reliģiskos un racionālos elementus. Šī neskaidrība radīja dogmatiskos strīdus un nesaskaņas, polemiku ar “ķeceriem” u.tml. Racionāli formulētās patiesības bieži tika paceltas dogmatiskos augstumos, bet atkāpes no tām saprastas kā ceļš uz dvēseles iznīcību un mūžīgām mokām.

## *Filosofisko problēmu sholastiskā analīze*

**Loģika kā ontoloģijas pamats.** Sholastika radās un attīstījās kā reliģiskā filosofija, kas tiecas racionāli apjēgt kristīgās pieredzes un mācības reālijas. Galvenais analīzes priekšmets sholastikā ir filosofiski teoloģiskās problēmas, kuras tiek iztirzātas ar sholastiskās metodes palīdzību. Tas nozīmē, ka teoloģiskās, ontoloģiskās un ētiskās problēmas netiek iztirzātas pēc būtības, bet tiek analizēti tie valodas līdzekļi, ar kuru palīdzību šīs tēzes tiek formulētas. Sākotnējais darba materiāls ir valoda; realitāte ārpus valodas kļūst par izpētes priekšmetu tikai kā atbilstīgās valodas nozīmes korelāts.

Parasti spriedumos par realitāti vārdi ir starpnieki, noteiktu nozīmju nesēji, pašiem par sevi tiem netiek pievērsta uzmanība: mēs spriežam ar to palīdzību, redzam to, kas stāv aiz viņiem, taču pašus vārdus neredzam. Sholastikā turpretim nozīme tiek aplūkota ne tikai no tās satura puses, bet ciešā vienībā ar vārdisko formu. Uzmanība vienlaikus tiek pievērsta gan nozīmei, gan vārdam; turklāt bieži paši svarīgākie nozīmes aspekti tiek sasaistīti ar tām īpašībām, kas piemīt pašam vārdam.

Domas struktūrai ir precīzi jāreproducē esamības struktūra. Zināšanas ne tikai apraksta realitāti, bet arī reproducē tās iedalījuma veidu. Tā kā doma tiek noformēta ar valodas palīdzību, tad domāšanas un esamības atbilstība tiek izteikta kā vārda (valodas iedalījuma) un esamības atbilstība. Līdzīgi tam, kā teikumus veido vārdi, kas attiecas uz dažādām gramatikas kategorijām (lietvārdi, īpašības vārdi utt.), tā arī pasauli veido dažādas būtības, kuras saista tādas pašas analogiskas attiecības, kādas izveidojas starp teikuma locekļiem (vispirms starp teikuma priekšmetu un izteicēju).

Zināt objektu nozīmē noskaidrot jautājumu, no kādām daļām tas sastāv un kādas ir šo daļu savstarpējās attiecības. Attiecībās galvenais ir elementu izvietojums; lai to uzzinātu, ir nepastarpināti jāierauga to izvietojums. Valoda precīzi reproducē pirmtēla struktūru. Tāpēc filosofijas pamats ir loģika.

Jau Platona un Aristoteļa mācība par esamību tika veidota tā, lai pamatotu atbilstību starp valodas vienībām un esamības "vienībām" (būtībām, no kurām sastāv pasaule). Tika izdalītas sākotnējās esamības vienības, kas atbilst noteiktām valodas vienībām. Piemēram, Platonam šādas ontoloģiskās struktūras elementi ir idejas. Nemainīgo ideju pasaule ir primāra attiecībā pret mainīgo lietu pasauli un to nosaka. Taču idejas ir tādi esamības pirmelementi, kas atbilst abstraktam jēdzienam: idejas pastāv kā abstraktu jēdzienu nozīmes. Idejas nevar aprakstīt, ignorējot to sākotnējo saistību ar vārdu.

Idejai un vārdam ir vienādas strukturālas īpašības. Katram vārdam ar stingri noteiktu nozīmi atbilst nemainīgā ideja, kas vienmēr ir identa sev. Gan ideja, gan vārds katrs pats par sevi pastāv neatkarīgi no citām idejām un vārdiem, to jēgu var noteikt neatkarīgi no konteksta. Galvenā idejas īpašība – nemainība, vienība, nedalāmība – tiek izskaidrota ar to, ka tā ir jēdziena un vārda, kas to izsaka, esamības analogs.

Lai vārdiem, kuri tiek izmantoti valodā, atbilstu kaut kas īstenībā, pašiem vārdiem ir jābūt precīzai un noteiktai nozīmei. Šai jēgai ir jābūt nemainīgai. Nozīmes nemainīgums ir zināšanu precizitātes pamats (ja nozīme ir neskaidra, tā nav racionāli izsakāma). Vārdi atbilst būtībām, kas veido pasauli, tāpēc pasaule ir racionāli izzināma.

Ja pasaule sastāv no ontoloģiskām vienībām, kas atbilst atsevišķiem vārdiem, tad tā sastāv no atomārām būtībām nevis fiziskā, bet loģiskā

ziņā. Katrai būtībai ir sava (viena) nedalāma noteiktība. Lai vārds būtu skaidrs, tam ir jāfiksē kaut kas viens. Ideālā objektā nav daudzveidības. Racionālās zināšanas veido jēdzieni, kuriem ir precīza un noteikta nozīme. Ideālā variantā vārdam ir jābūt vienas nozīmes nesējam.

Savukārt aristoteliskās sistēmas ontoloģiskās vienības ir primārās un sekundārās būtības – realitātes, kuras apzīmē atsevišķi termini un kopīgi jēdzieni. Esamības elementi ir nevis atsevišķu vārdu nozīmes, bet atbilst loģiskā izteikuma subjektam un predikātam. Aristoteļa ontoloģijas pamatvienība ir lieta, kurai piemīt īpašības, kas ir loģiskā izteikuma projekcija, ko raksturo subjekta un predikāta struktūra.

Gan Platona, gan Aristoteļa ontoloģija ir racionāla ontoloģija – tā māca par pasauli, kas ieraudzīta caur valodas struktūras prizmu. Tā kā valoda adekvāti izsaka realitāti, tad, analizējot valodas struktūru, var iegūt zināšanas par pasauli. Šādas izziņas ievirzes – no izteikuma analīzes par esošo uz pašu realitāti – konsekventa realizācija veido sholastiskās metodes būtību.

Sholastiskās filosofijas pasaule ir pasaule, kas ieraudzīta caur valodas prizmu. Līdzīgi tam kā lietas aprakstu veido atsevišķi jēdzieni, no kuriem katrs fiksē kādu noteiktu īpašību, tā arī pašu lietu veido elementi – formas un elementi – akcidence, kas ir nejaušu īpašību ontoloģiskie analogi. Nemainīgā un nedalāmā īpašība, ko fiksē jēdziens, ir precīza reāli pastāvošās būtiskās (dabas jeb formas) un nejaušās (akcidence) īpašības kopija.

Sholasti bija pārliecināti, ka jēdzieni sakņojas ne tikai cilvēka prātā, bet arī pašā esamībā – Dieva domāšanā un lietās. Tad, kad sholasts raugās uz kādu lietu caur kāda jēdziena prizmu, viņš cenšas atklāt pašu šo jēdzienu, kas aplēpts aiz ķermeniskās čaulas.

Viduslaiku sholastikā tās būtības, kuras uzskatīja par patstāvīgi eksistējošām, dēvēja par substancēm. Pie tām pieskaitīja 1) individuālās substances, kas atbilst Aristoteļa primārajām būtībām; 2) universālās substances (sugas un veidi), kurām ir garīga daba (pie tām pieskaitīja arī eņģeļus).

Substancēm ir dažādas īpašības jeb pazīmes – būtiskas un nebūtiskas. Būtiskās īpašības ietilpst substancionālās formas sastāvā, kas nosaka to, kas substance ir *quidditas*. Nebūtiskās pazīmes tiek apzīmētas ar terminu "akcidence". Akcidence ir sugas un veidi, kas pastāv nevis paši par sevi, bet kā substances īpašības (pazīmes).

Sholastiskajā ontoloģijā tiek runāts ne tikai par individuālajām, bet arī kopīgajām būtībām jeb universālījām, ko apzīmē vispārēji jēdzieni. Tas radīja daudz problēmu, no kurām galvenās bija: kas ir sugas un veidi, kad tos aplūko nevis kā loģiskus jēdzienus, bet kā ontoloģijas struktūrvienības? Kā tās atšķiras no indivīdiem un ir ar tiem saistītas?

Viduslaiku domātāji, kas turpināja universāliju interpretācijas plato-nisko tradīciju, parasti uzsvēra tās nedalāmību, pārvēršot universālijas par patstāvīgām būtībām, kas atbilst abstraktiem jēdzieniem, kuri paši par sevi nav saistīti nedz savā starpā, nedz ar matēriju. Savukārt tie sholasti, kas turpināja sugu un veidu izpratnes aristotelisko tradīciju, noliedza universāliju patstāvīgu eksistenci, uzsverot to sākotnējo saistību ar izteicēju – materiālo substrātu.

**Universāliju problēma.** Lai arī kādas problēmas tiktu apspriestas sholastikā, tās lielākā vai mazākā mērā ir saistītas ar jautājumu par universāliju vietu un lomu esamībā un izziņā. Strīdi par universāliju (vispārējo jēdzienu) dabu notika visas viduslaiku filosofijas attīstības procesā. Galvenos diskusiju jautājumus bija noformulējis jau Porfirījs savā “Ievadā” Aristoteļa darbam “Kategorijas”: 1) vai sugas un veidi pastāv patstāvīgi vai tikai domāšanā; 2) ja tie pastāv patstāvīgi, vai tie ir ķermeņi vai neķermeniskas lietas; 3) vai atbilstīgi pēdējam gadījumam tiem ir atsevišķa esamība vai arī tie pastāv ķermeniskajās lietās?

Atbilstīgi Akvīnas Toma formulējumam universālijām ir trīs eksistences iespējas: *ante rem* (pirms lietām, t.i., Dieva intelektā), *in re* (lietās) un *post rem* (pēc lietām, t.i., cilvēka galvā). Universāliju dabas apspriešanas gaitā kristalizējās trīs problēmas risinājuma varianti: 1) reālisms, kas atzīst universāliju patstāvīgu eksistenci (Kenterberijas Anselms, Akvīnas Toms, Bonaventūra); 2) konceptuālisms, kas apgalvo, ka vispārējie jēdzieni pastāv cilvēku galvās, bet tiem atbilst kaut kas pašās lietās (Abelārs, Dunss Skots); 3) nominālisms, kas uzskata, ka vispārējie jēdzieni izveidojas izziņas procesā un ārpus cilvēka galvas, t.i., reāli neeksistē (Viljams Okams). Galvenais nesaskaņu avots bija jautājums par universāliju ontoloģisko statusu.

Reālisma pamatdoma ir šāda. Visas zināšanas tiek formulētas ar vispārēju jēdzienu palīdzību, un tie attiecas uz daudzām lietām. Piemēram, tādi spriedumi kā “Sokrāts ir cilvēks” jeb “zirgs ir dzīvnieks”, kas formulēti ar cilvēka un zirga jēdziena palīdzību, būs atbilstīgi realitātei tikai tādā gadījumā, ja Sokratā ir cilvēciskuma, bet zirgā – dzīvnieciskuma īpašība. Ja realitātē nav nekā, izņemot atsevišķas lietas, tad visi spriedumi būs maldīgi, jo tie apgalvo, ka lietās šādas kopīgas īpašības pastāv. Tāpēc ir jāpieņem, ka vispārējais (universālais) eksistē līdzās atsevišķajam, vēl vairāk – tas ir pirms atsevišķām lietām, nosakot tajās identu īpašību klātbūtni.

Taču šāda pozīcija rada veselu virkni jautājumu. Ja universālijas ir ontoloģijas pamatelementi, tad kāpēc pasauli veido atsevišķas lietas? Kā universālijas var būt individuālo substanču eksistences cēlonis? Kā suga un veids pārtop par atsevišķas lietas pazīmēm? Arī izziņas līmenī rodas vesels problēmu kopums, piemēram: ja katram vārdam realitātē atbilst īpaša būtība, tad viss eksistējošais ir nevis atsevišķs, bet salikts,

jo jebkurā eksistējošā lietā var fiksēt tādus raksturojumus, ko apzīmē ar dažādiem vārdiem.

Problēmu radīja arī neķermenisko substanču – piemēram, cilvēka dvēseles – atribūtu jautājums. Visi atzina, ka dvēselei ir divas atšķirīgas spējas – intelekts un griba. Kā saprast šīs atšķirības? Par reālu atšķirību sholastikā dēvē lietu atšķirības pretēji atšķirībām, kas pastāv prātā un tiek fiksētas domāšanas rezultātā. Apgalvojums par intelekta un gribas reālām atšķirībām nozīmētu atzīt to, ka dvēsele nav vienota neķermeniska substance, bet sastāv no atsevišķām substancēm. Tas bija pretrunā ar vienu no teoloģijas pamatdomām – atziņu par cilvēka dvēseles vienību.

Lai atrastu izeju no situācijas, vajadzēja atteikties no vienas reālisma pamatdomas, proti, ka katram jēdzienam prātā atbilst atsevišķa lieta – norobežota substance, kas pastāv ārpus prāta, vienlaikus saglabājot otru pamatdomu, proti, ka pastāv atbilstība starp sprieduma terminiem un lietu.

Konceptuālisms atšķiras no reālisma ar to, ka atzīst ne tikai lietu reālo atšķirību, bet arī formālo atšķirību iespēju vienas lietas ietvaros. Divas būtības ir formāli atšķirīgas, ja 1) tās atbilst atšķirīgiem (neidentiskiem) jēdzieniem; 2) šīs atšķirības ir radījusi pati lieta. Formālā atšķirība ir vājāka nekā reālā, jo neparedz formāli atšķirīgu būtību eksistenci norobežotu substanču veidā. Taču tā ir stiprāka par atšķirībām tīrajā domāšanā, jo tās pamats ir pašā lietā.

Dunss Skots ieviesa formālo atšķirību jēdzienu, nošķirot divus aktu tipus: esamības aktus un formas aktus. Jau Akvīnas Toms, izdalot esamību un formu kā divus realitātes aspektus, bija atbrīvojis esamības jēdzienu no nepieciešamības vienmēr būt pierakstītam (piesaistītam) kādai formai. Dunss Skots gāja tālāk, apgalvojot, ka lietas formālā pilnība nesakrīt ar tās esamības pilnību. Akti, kas rada atšķirīgas formas, nepiešķir tām eksistenci. Lai tās kļūtu par reāli eksistējošām formām, ir nepieciešams īpašs akts – esamības akts. Turklāt divas formāli atšķirīgas būtības, ja tām ir viens un tas pats esamības akts, kā reāli eksistējošas savstarpēji neatšķirsies un veidos vienu substanci, kurā nav daļu reālu atšķirību. Starp intelektu un gribu dvēselē ir atšķirības, bet tikai formālas, kas negrauj garīgās substances vienību.

Līdz ar to konceptuālisms atsakās salīdzināt katru vārdu spriedumā ar atsevišķu būtību esamībā – ar individuālu jeb vispārēju substanci. Tas atsakās arī no pilnīgas atbilstības starp jēdzieniem un tajos atspoguļoto realitāti. Vispārējiem jēdzieniem īstenībā atbilst nevis universālijas (sugas un veidi), bet vispārējā daba, kura nav nedz vispārēja, nedz atsevišķa (ja zirga daba būtu atsevišķa, tad eksistētu tikai viens zirgs, ja universāla, – neeksistētu atsevišķi zirgi, jo no vispārējā nevar atvasināt atsevišķo, un otrādi). Vispārējai dabai ir vienalga, vai tā eksistē

daudzos indivīdos vai tikai vienā. Vispārējā daba ir indiferenta attiecībā pret atsevišķo un vispārējo: tā kļūst atsevišķa konkrētās lietās un vispārēja – intelektā.

Dunss Skots risināja individualizācijas problēmu, vispārējo dabu “saspiežot” atsevišķajā momentā, kad tā iegūst reālu eksistenci: tai tiek pievienots individualizācijas princips “tas” (*haecceitas*), kas piešķir tai nepieciešamo pilnību, proti, spēju iegūt reālu eksistenci. Vispārējā daba kļūst universāla tad, kad to izzina intelekts.

Kaut arī vispārējā daba nav universāla un ar to atšķirta no jēdziena, tomēr vispārējā jēdziena saturs sakrīt ar tā antoloģisko pirmparaugu. Konceptuālisms, līdzīgi reālismam, pauda pārliecību, ka prāta jēdzieniem atbilst kaut kas pašās lietās, ka lietu struktūra atbilst spriedumu loģiskajai struktūrai.

Nominālisms šo tēzi noraida. Tas noliedz, ka pasaule sastāv no “jēgas atomiem” (vispārējo jēdzienu analogiem), izvirzot alternatīvu apgalvojumu: realitāte ir tikai indivīdi. Okams noliedza universāliju jeb dabu eksistenci Dievā un uzskatīja, ka to nav arī lietās. Tā saucamās idejas nav nekas cits kā pašas lietas, kuras radījis Dievs. Nav veidu ideju, ir tikai indivīdu idejas. Indivīdi ir vienīgā realitāte, kas pastāv ārpus prāta – gan dievišķā, gan cilvēciskā. Visa izziņa ir zināšanu par indivīdiem iegūšana. Galu galā indivīdu reālā, taču tīri numeriskā vienība tiek pretstatīta būtību pasaulei, kurām ir jēga, bet kuras pastāv tikai cilvēka prātā.

Šis indivīds ir iracionāla esamības vienība, kas “izslīd” no prāta iespējām to definēt. Nominālisms noliedz galveno sholastiskās filosofijas principu – pārliecību par pasaules racionālo raksturu, domu, ka ir kāda sākotnēja vārda un esamības harmonija. Esamības struktūras tiek pretstatītas konceptuālajām struktūrām: esamība piemīt tikai atsevišķajam, racionāli neizsakāmajam “šim”, savukārt jēga, ko fiksē vispārējie jēdzieni, ārpus prāta nepastāv. Tā kā esamība vairs nav saistīta ar vārdu jēgu, sholastiskā esamības izpēte, kas balstīta uz vārdu un to nozīmju izpēti, kļūst bezpriekšmetiska. Okama atziņa iezīmēja viduslaiku sholastikas galu.

No teiktā var secināt, ka konceptuālisms bija viduslaiku filosofiskās domas galvenais virziens. Konceptuālisms vislabāk izsaka viduslaiku domāšanas raksturu, kas cieši saistīts ar Vārda iemiesošanās ideju, kura nodrošina lietu un to sakarību izpratni. Tika pieņemts, ka runā ir nedefinējami elementi, kurus var vai nu satvert intuitīvi, vai arī izziņāt runas procesā. Akcents tika likts nevis uz lietu, kurai ir objektīvs, vispārējs un viennozīmīgs raksturs, bet uz vienas un tās pašas lietas daudznozīmības noskaidrošanu, kas ļāva uzskatīt konceptu par pašas lietas runu. Šī noskaidrošana notiek nevis vienā, bet daudzos aktos, tā ir procesuāla. Apstākļi, ka lietas pamatā ir nenoteiktas pazīmes,

noteica definīciju īpašo statusu: tās kļuva ekvivokatīvas.<sup>1</sup> Universāliju problēmas nozīmi viduslaikos noteica tas, ka šī ekvivokācija veicināja zemes pasaules iekļaušanos Kalna sprediķa pasaulē.

Ekvivokācijas (divapdomības) idejas pieņemšana nenozīmēja divnozīmības pieņemšanu, jo pēdējā ir loģisko kļūdu avots un tāpēc izskaužama. Tas nozīmē, ka pasaulē, kura tiek apdomāta no dažādām pusēm, ir jāparedz tāda pārnese sistēma (translācija), kas dotu iespēju pareizi funkcionēt vienām un tām pašām lietām dažādos izziņas līmeņos, jo pārnese mehānisms dotu iespēju novērtēt kā pareizus un nepareizus tādus spriedumus kā "Dievs ir", "cilvēks ir" u.c. atkarībā no tā, kādā līmenī mēs tos aplūkojam. No tā izriet jēga sadalīt filosofiju teoloģijā, matemātikā un fizikā. No teoloģijas viedokļa, piemēram, "ir" nozīmē esamības pilnību, kas sakrīt ar Dievu, izteikums "cilvēks ir" nav pareizs, turpretim tas ir pareizs, ja to aplūko no fizikas viedokļa.

---

<sup>1</sup> Ekvivokācija – lietas divējāda apjēgšana, ko nedrīkst sajaukt ar divnozīmību.

### III. Kenterberijas Anselms

#### *Dzīve un darbība*

Par Kenterberijas Anselma (*Anselmus Cantuariensis*, arī *Anselm of Canterbury*, ap 1033–1109) dzīvi un darbību saglabājušies droši avoti – vispirms jau viņa skolnieka, sekretāra un biogrāfa Edmera (*Eadmer*, ap 1060–ap 1124) darbs “Kenterberijas arhibīskapa svētā Anselma dzīve” (“*Vita sancti Anselmi archiepiscopi Cantuariensis*”), ko papildina paša Anselma daudzās vēstules.

Anselms dzimis pie Burgundijas karalistes dienvidu robežas Aostā (Itālijas ziemeļi, mūsdienų Pjemontas reģions). Viņa vecāki bija dižciltīgie: māte Ermenberga – īsta burgundiete, tēvs Gundulfs – lombardietis. Rūpes par mājsaimniecību gūlās uz sievas pleciem, un pēc viņas nāves Gundulfs ātri visu notērēja, tādēļ mūža nogalē iestājās klosterī, lai nezaudētu cieņu un tiktu ar godu apglabāts. Anselmam ar tēvu bija izveidojušās visai saspringtas attiecības. Jau piecpadsmit gadu vecumā viņš bija mēģinājis kļūt par mūku, taču tēvs tam pretojās. Pēc mātes nāves divdesmit trīs gadu vecumā viņš kopā ar saimes klēriķi pameta tēva mājas.

Anselma studiju ceļš caur Burgundiju un Franciju veda uz Normandiju, kur viņa tautietis Lanfranks (*Lanfranc*, 1010–1089) Bekā (*Le Bec*), kas tajos laikos piederēja Normandijai, vadīja benediktiešu klostera skolu. 1031. gadā dibinātais Sv. Marijas Dievmātes klosteris bija pirmais nacionālais klosteris Normandijā. Kopš 1045. gada klostera priors bija Lanfranks, kura “atklātā” (lajiem pieejamā) skola bija iemantojusi lielu popularitāti. 1059. gadā Anselms iestājās ordenī, kļuva par mūku un četrus gadus vēlāk – prioru. Kad Lanfranks pameta klosteri, Anselms pārņēma skolas vadību. Klosterī valdīja stingra disciplīna. Anselms pasniedza skolā trīvjū un citas disciplīnas, uzturēja kārtībā bibliotēku un laboja rokrakstus. Pēc klostera abata nāves Anselmam 1078. gadā uzticēja klostera vadību. Jau kā priors un, jo sevišķi, kā abats Anselms uzņēmās daudzveidīgus uzdevumus ārpus klostera. Viņa laikā nostiprinājās klostera saites ar Angliju.

Šajā laikā Anglijā risinājās nozīmīgi vēsturiski notikumi. 1066. gadā mira angļu karalis Edvards Grēksūdzētājs. Par karali ievēlēja Eseksas grāfa Godvina dēlu Haroldu. Taču Normandijas hercogs Vilhelms (*William*, 1028–1087), pāvesta Aleksandra II svētīts, ar 60 tūkst. karavīriem

pārcēlās pāri Lamanšam un 1066. gada 14. oktobrī kaujā pie Heistingsas (*Hastings*) uzvarēja Harolda karaspēku. Vilhelms ieguva vārdu lekarotājs (*the Conqueror*) un kļuva par Anglijas karali. Tas deva iespēju Lanfrankam (un vēlāk arī Anselmam) savā baznīcas karjerā sasniegt Anglijas pirmā bīskapa amatu.

Vilhelms īstenoja investitūru, t.i., pats iecēla garīdzniekus bīskapa vai abata amatā. Viņiem bija jādod zvērests savam kungam – “zemes saimniekam”. Pret to asi vērsās pāvests Gregors VII. Tas bija smags jautājums – ne tik daudz ideoloģisks, cik saistīts ar īpašuma tiesībām, – “teokrātiem”, jo garīdznieks, dodot šādu zvērestu un saņemot investitūru no laicīgā valdnieka rokām, atzina, ka ir kļuvis par “viņa cilvēku”, un izgāja no baznīcas varas.

1070. gadā Lanfranks kļuva par Kenterberijas arhibīskapu. Pēc viņa aicinājuma Anselms dibināja divus klosterus (priorātus) Anglijā. Kārtējā braucienā pa klosteriem viņš iepazinās ar mūku Edmeru un pieņēma viņu par savu sekretāru.

1087. gadā nomira karalis Vilhelms I lekarotājs, bet 1089. gadā – Lanfranks. Anglijā valdīja Viljams II Rudais (*Rufus*). 1093. gada 6. martā Lielā gavēņa pirmdienā Anselms visai neskaidros apstākļos tika nozīmēts par Kenterberijas arhibīskapu un kļuva par piecpadsmit diecēzēs sadalītās Anglijas baznīcas galvu. No šī brīža sākās Anselma un Viljama Rudā konflikti, kas bija saistīti ar baznīcas varas autonomiju un baznīcas īpašumiem. Strīdā par investitūru Anselms aizstāvēja pāvesta prioritāti un iestājās par baznīcas neatkarību no karaļa. Tāpēc viņam divas reizes (1097–1100, 1103–1106) nācās doties bēgļa gaitās uz kontinentu. 1098. gadā Anselms aktīvi piedalījās Bari koncilā, kas bija veltīts “precīzas ticības iztulkošanas” jautājumam. Tur viņš teica runu, kas līdz mums nonākusi ar nosaukumu “Par Svētā Gara izrietēšanu jeb Grāmata pret grieķiem”, kurā atbalstīja *filioque* koncepciju (par Svētā Gara izrietēšanu no Tēva un Dēla) un kritizēja Roscelīna (*Roscellinus*, ap 1050–ap 1122) nominālismu. 1099. gadā Laterāna koncilā pēc Anselma iniciatīvas tika apstiprinātas stingras prasības par klerikāļu disciplīnu un dzīvesveidu. Dzīves pēdējos gados Anselms sacerēja traktātu “Par Dieva providences un predestinācijas, un ne bez Dieva žēlastības, saskaņu ar brīvo lēmumu” (“*De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio*”). Neilgi pirms nāves viņš nožēloja, ka nav izpētījis dvēseles izcelsmes jautājumu.

Kenterberijas arhibīskaps Anselms nomira 1109. gada 21. aprīlī (pēc citas versijas – 28. aprīlī) 76 gadu vecumā un tika apglabāts savā katedrālē līdzās priekštecim Lanfrankam. Laikabiedri nosauca viņu par *Doctor Magnus* (Brīnumaino Doktoru). Tas attiecās uz Anselma dvēseliskajām īpašībām, jo šajā raupajā un nežēlīgajā laikā viņš šķita kaut kas “brīnišķīgs”, “brīnumains”.

Jau nākamais Kenterberijas arhibīskaps Tomass Bekets pieprasīja Anselma kanonizāciju. 1163. gadā pāvests to apstiprināja, taču vēlāk kanonizācija tika anulēta un tikai 19. gadsimtā notika pēc visiem likumiem.

Laikā, kad Anselms pārstāvēja Bekas klosteri un skolu, viņš izvērta intensīvu zinātnisku un garīgu darbību. Viņa literārais mantojums nav apjomā liels un ir viegli pārskatāms, metodiski konsekvents un palicis neskarts. Tas saglabājies, kaut arī autors daudz ceļoja.

Anselms iestājās par domāšanu, kuru vadītu prāts, un vienlaikus pauda gatavību prātu un dialektiku pakļaut ticības dogmām (vadlīnijām). Anselma gadījumā var runāt par relatīvu teoloģijas racionalizāciju. Tas ir mēģinājums panākt līdzsvaru starp ticības pārliecību un prāta atziņām. Anselma rakstos, izņemot dažas piezīmes, nav pausta attieksme pret laikabiedru strīdiem. Savas programmas *sola ratio* ietvaros (ticības meklējumi ar prāta atziņu palīdzību: *fides quaerens intellectum* – “ticība, kas alkst izpratni”) viņš sludināja, ka visu, ko ir vērts zināt, var izskaidrot ar prāta nepieciešamību (*rationes necessariae*): “Es nemeklēju sapratni, lai ticētu, bet ticu, lai saprastu. Jo es zinu: iekams es nenoticēšu, es arī nesapratīšu.” Anselms ir persona, kas meklē un grib apjēgt to, kam tic (*persona.. quaerens intelligere quod credit*). Anselms radīja teoloģisku racionālismu, uzskatot, ka viņa pienākums ir saprast maksimāli daudz no tā, kam viņš tic. Tas paaugstināja zināšanu vērtību, kā arī apstiprināja kristīgās ticības un filosofisko prātojumu vienību. Anselms mēģināja apvienot loģiku ar sakramentu.

Kāpēc Anselmu dēvē par sholastikas tēvu? Kāpēc tā ciena? Viņa teoloģiskās spekulācijas par ticības patiesībām pat negarantētu viņam vietu filosofijas vēsturē (līdz 13. gadsimtam nebija iespējams nodalīt teoloģiju no filosofijas). Bet, izvirzot moto *credo ut intelligam* (ticu, lai saprastu), Anselms akcentē svarīgu metodisku elementu: priekšroka ir iepriekš dotam mācības saturam, kas jāsasaista ar racionālu pierādījumu struktūrām. Ticība patiesībām un autoritātēm kā pagaidu “zināšanu avotam” kalpo uz prātu balstītam ticības saturam. Tāpēc Anselma konstruētie argumenti ir loģiski stipri un pārliecinoši, tie akceptē premisas. Viņa pierādījumi kalpo mērķim visos gadījumos panākt jau iepriekš vēlamu slēdzienu.

Diviem galvenajiem Anselma darbiem sākumā nebija nosaukumu. Pēc tam savam pirmajam darbam viņš deva nosaukumu “Paraugš pārdomām par ticības jēgu” (*Exemplum meditando de ratione fidei*”, 1076), otrajam – “Ticība, kas alkst izpratni” (*Fides quaerens intellectum*”, 1078). Taču viņa draugs Hugo no Lionas uzstāja, ka darbi jāsauc “kā pienākas”, un Anselms deva šādus virsrakstus: *Monologium de ratione fidei*” (“Pašam sev par ticības jēgu”) un *Alloquium de ratione fidei*” (“Pie tā, kas alkst ticības jēgu”). Vēlāk katrs no darbiem tika nosaukts arī grieķiski

(grieķu valodu Anselms nezināja) – “*Monologion*” un “*Proslogion*”. Abi darbi rakstīti pēc Bekas klostera mūku lūguma, jo viņi vēlējās iegūt paraugu pārdomām par Dieva eksistenci un būtību, kuru gaitā visas ticības tēzes varētu pamatot ar prāta, nevis ar autoritātes palīdzību.

Pārējie darbi sacerēti nodarbību vajadzībām: “Par gramatiku” (“*De grammatico*”), “Par brīvo lēmumu” (“*De libertate arbitrii*”), “Par velna krišanu” (“*De casu diaboli*”), “Par patiesību” (“*De veritate*”). Pret Roscelīnu vērsts sacerējums – “Vēstule par Vārda iemiesošanos” (“*Epistola de incarnatione Verbi*”). Šai pašai tematikai veltīts darbs “Kāpēc Dievs kļuva cilvēks” (“*Cur Deus homo*”). Atpestīšanas tematikai veltīts apcerējums “Par nevainīgo ieņemšanu un iedzimto grēku” (“*De Conceptu Virginali et de originali peccato*”). Vēl Anselms rakstījis par Svēto Garu (“*De processione spiritus sancti*”) un par Dieva iepriekšējo zināšanu savienojumu ar cilvēka brīvo gribu. Jāmin arī daudzās “*Orationes sive Meditationes*” (“Runas jeb meditācijas”), kā arī vēstules. Par literāro formu Anselms visbiežāk izvēlējās dialogu.

### Zinātniskā metode

Anselms savās pārdomās apzināti orientējas uz Augustīnu, proti, tā teoloģisko programmu *credo ut intelligam*, savu metodoloģisko ievirzi vienlaikus pamatojot ar Svētajiem Rakstiem.<sup>1</sup> Teoloģiju viņš saprata kā *intellectus fidei* – intelektu, kas tic. Salīdzinājumā ar Augustīnu, kura teoloģiju lielā mērā noteica meditācijas vajadzības, Anselmam raksturīga šīs programmas konsekventāka realizācija un stiprāka *ratio* lomas uzsvēršana. Viņš tiecās pēc tā, lai domas forma atbilstu tās saturiskajai jēgai. Runa nav tikai par atsevišķām ticības tēzēm, bet par sistemātisku visas ticības izgaismošanu. Anselmam ticība ir šaubām nepakļauts domāšanas priekšnoteikums, izejas punkts un izziņas norma.

Anselms ir pārliecināts par to, ka augstākais noslēpums ir netverams un neapjēdzams. Neviena prāta spekulācija līdz galam nevar atklāt inkarnācijas noslēpumu. Taču tā nav tēze pret neticību. Anselms vēršas pie mūkiem, kuri jau ir kristieši un vēlas dziļāk ieskatīties savas ticības saturā.

Ir jāņem vērā arī šī intelekta daba. *Intellectus* nav tas, kas adekvāti izzina pats sevi, tā nav tāda prāta darbība, kas pamatojas pats uz saviem cēloņiem. Šis *intellectus fidei*, šī *intelligere* tikai tiktāl nozīmē atklāsmes satura izziņu, ciktāl tā ir sasniedzama šīs zemes ietvaros. Tās nav zināšanas, kas grautu atklāsmes mācības noslēpumu. Ticošais prāts negrib atrasties ārpus ticības patiesībām, uztverot tās tikai distancētā redzējumā. Prāts vēlas iespējami dziļi ieskatīties šo patiesību

<sup>1</sup> “Bet, ja jūs neticēsīt, jūs nepastāvēsīt” (Jes. 7:9).

iekšienē: ticība nosaka pārdabisko patiesību "tas", intelekts savukārt vēlas pacelties pie "kas" un "kā" noskaidrošanas. Šo *intellectus fidei* izziņu nevar panākt ar dabisku līdzekļu palīdzību, tā ir iespējama tikai ar pārdabiskās žēlastības palīdzību. Prāts nebalstās uz savu dabisko spēku – žēlastība un ticība paceļ prātu pāri tā dabiskām spējām. Ticība dod iespēju garam uzlidot, lai tas vērotu debesu noslēpumu.

Turklāt ir nepieciešama arī noteikta ētiska ievirze. Lai izdibinātu Dieva noslēpumu, vispirms, diskutējot par ticības jautājumiem, ir jāatsakās no prāta augstprātības, lepnības un frivolas vieglprātības. Sākumā ar ticības palīdzību ir jāattīra sirds. Gara acis ir jāapgaismo ar Dieva Likumam uzticīgu vērojumu. Lai uztvertu Dieva sūtītās zīmes, ar pazemības palīdzību ir jākļūst līdzīgam bērniem, kuru uztvere ir adekvāta patiesībai. Lai izzinātu un pamatotu ticības dziļumu, pirmām kārtām ir jāpārtrauc dzīvot miesiski, ir jāsāk dzīvot atbilstīgi garam.<sup>1</sup> Jo uzticīgāk sekojam Svēto Rakstu tikumiskajiem priekšrakstiem, jo lielākas cerības ir gūt tuvākas atziņas par tiem. Kas netic, tas nevar gūt ieskatu atklāsmes patiesībā. Kas netic, tas nevar tās pārdzīvot. Kas nepārdzīvo atklāsmes patiesības, tās nevar arī saprast.

Tikai Dievā, norāda Anselms, sakrīt būtība un esamība. Pasaule kopumā un visas lietas tajā saņem savu esamību no Dieva. Līdz radīšanas aktam tas, kas tika radīts, preeksistēja Dievā ideju formā. Idejas Dievs nerada, tās ir Viņa domas, kas mūžīgi eksistē Viņa domāšanā. Viss radītais iegūst savu eksistenci ar Vārda palīdzību: Dievs "teica", un viss, kas preeksistēja ideju formā, ieguva savu reālo eksistenci kā radība. Radošais Vārds atšķiras no cilvēka vārdiem, un to var pielīdzināt iekšējam vārdam (priekšstatiem par lietām), kas kopīgs visiem cilvēkiem neatkarīgi no tā, kādā valodā tie runā.

Cilvēkam ir divi izziņas avoti: ticība un prāts. Kristietim izziņa sākas ar ticības aktu: faktus, kurus viņš cenšas saprast, sniedz atklāsmē. Kristietim ir nevis jāsaprot, lai ticētu, bet jātic, lai saprastu. Starp aklu ticību un Dieva nepastarpinātu redzējumu ir vidusposms – ticības izpratne, kas tiek sasniegta ar prāta palīdzību. Prāts ne vienmēr ir spējīgs apjēgt to, kas ir ticības priekšmets, bet tas var pamatot nepieciešamību ticēt atklāsmes patiesībām. Anselms mēģināja pierādīt saprātīgos pamatus ticībai Dievam.

Sākumā cilvēkam ir jānostiprina sava ticība. Ticība ir izejas punkts. Fakti, kuri viņam ir jāsaprot, un realitāte, kura viņam ir jāiztulko, sniedz atklāsmi. Izpratne paredz ticību: "Es cenšos saprast, nevis lai ticētu, bet ticu, lai saprastu (*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*)". Tam, kas nostiprinājis savu ticību, nav nekā nosodāma

<sup>1</sup> "Miesīgais cilvēks nesatver to, kas nāk no Dieva gara; jo tas viņam ir ģeķība, viņš to nevar saprast, jo tas ir garīgi apspriežams. Garīgais cilvēks izdibina visas lietas, bet viņu pašu neviens neizdibina" (1. Kor. 2:14–15).

tieksmē racionāli pamatot to, kam tas tic. Patiesība ir pārāk liela un varena, lai mirstīgie varētu to izsmelt. Saprast savu ticību nozīmē pie-tuvoties paša Dieva redzējumam. Anselms ticēja prāta spējai iztulkot ticības saturu.

Jēdzienu "ticība" (*fides*) un "ticēt" (*credo*) lauks aptver divas dimen-sijas – subjektīvo un objektīvo, ticības aktu (*fides qua*) un ticības saturu (*fides quae*). Teoloģija kā *intellectus fidei* ir ticības ieskatīšanās pašā ticībā. Ticība ir izziņas priekšnoteikums divējādā nozīmē. Teoloģija savu secinājumu priekšmetu, saturu un izziņas spēju saņem no ticības. Tāpēc nepietiek ar to, ka ticības saturs tiktu pieņemts kā kādas aksiomas, at-tiecībā pret kurām izziņošais varētu ieturēt neitrālu distanci, lai vēlāk tās satvertu ar domāšanas likumu palīdzību. Domāšanai no pašiem saviem sākumiem ir jāsatur teoloģiskas kvalitātes.

Cilvēks nav teoloģiski neitrāls; stājoties savās attiecībās ar Dievu, viņš ir grēka sabojāts. Tāpēc Anselms savu pašu teorētiskāko darbu "*Proslogion*" sāk ar grēksūdzi par cilvēka esību konkrētajā vēsturiskajā situācijā. Ievainoti ir ne tikai kritušā cilvēka tikumiskie spēki, bet arī viņa racionālās spējas – arī Dieva izziņas iespējas. Pirms grēkā krišanas cilvēks nebija spiests izziņāt savu ticību Dievam. Pēc grēkā krišanas no cilvēka tiek prasīta spēja noskaidrot sev jautājumu par Dievu, cik nu tas viņam ir īstenojams. Šī spēja īstenojas ticības aktā. Ar ticību attīrītais, izgaismotais un savā spēkā atjaunotais intelekts ir teoloģijas subjekts.

Ticības atziņas ir Dieva žēlastība, kas dod iespēju intelektam tās saprast. Tāpēc izpratne kļūst par cilvēka pienākumu. Cilvēks būtu no-laidīgs un nevīžīgs, ja izvairītos no pienākuma saprast ticību ar jēdzienu un pierādījumu palīdzību. Viņa aicinājums ir virzīties no ticības pieņem-šanas uz ticības izziņu. Ticības izziņa atrodas starp vienkāršo, pozitīvo ticību un Dieva vērojumu, kurā cilvēks tikai viņpasaulē būs līdzdalīb-nieks. Ticība savā subjektīvajā dimensijā ir konstitutīva attiecībā pret domāšanu, kas īsteno *intellectus fidei*. Ticībai ir jāiet pa priekšu *sola ratione* (tikai prātam).

Tomēr konflikta situācijā prāts ir jāpakļauj Svēto Rakstu autoritātei. Tikai jautājumos, kad no Svētajiem Rakstiem nevar izsecināt viennozī-mīgas atbildes, prātam ir viedokļa brīvība un tiesības izšķirties par labu tam vai citam iztulkojumam.

Arī *ratio* jēdzienam ir divas savstarpēji iekšēji saistītas dimensijas. Subjektīvajā aspektā tas apzīmē cilvēka spējas. Objektīvajā aspektā tam atbilst *ratio rei* – lietas objektīvais pamats, tās iekšējā racionalitāte. Pierādījumu nepieciešamība, to loģiskā secība saduras ar pašu lietu nepieciešamību, ar *ratio necessaria* (saprātīgo nepieciešamību) pašā objektā.

Ja katra atsevišķa ticības tēze saturiski nes sevī iekšējo loģiku, tad šādai racionalitātei ir jāpiemīt visai ticībai tās veselumā. Deducējot visu ticību, nepieciešami jānonāk pie Dieva – Viņa metafiziskās būtības un vēsturiskās darbības pasaulē. Ir jāpierāda, ka kristīgā vēsture tāda ir ne tikai faktiski, bet arī nepieciešami. Ir neiespējami nodalīt filosofijas un teoloģijas priekšmetu. Filosofiskā domāšana izvērsi sevi un apstiprina savu patiesumu piepūlē saprast kristietības atklāsmes patiesības. Filosofija īsteno sevi ticības izpratnes procesā.

### *Patiesība kā pareizums*

Jautāt par domāšanas nepieciešamajiem pamatiem nozīmē jautāt par patiesību. Izzināt patiesību ir prāta uzdevums. Dialogā “Par patiesību” Anselms cenšas dot patiesības filosofisku interpretāciju.

Anselms sāk ar to, ka neviena līdz tam iepazītā patiesības definīcija viņu neapmierina. Izejas punkts ir pārliecība, ka patiesība ir Dievs. Līdzās tam tiek konstatēts, ka patiesība ir arī daudzajās lietās. Rodas jautājums: vai ikreiz, kad runā par patiesību, ir jāsaka, ka tā ir Dievs? Tāpēc patiesības definīcija ir jānoskaidro. Lai nonāktu pie patiesības jēdziena noskaidrošanas un lai saprastu, ko nozīmē ticība Dievam kā patiesībai, Anselms izvēlas induktīvo ceļu. Viņš pēta dažādas lietas, par kurām apgalvo, ka tajās ir patiesība, lai uz tā pamata uzstādītu jautājumu par patiesības būtību (*quid sit veritas*).

Dialogā ir runa par apzīmētā (*significatio*) un izteiktā (*enuntiatio*) patiesumu, par domāšanas (*opinio*), gribas (*voluntas*), rīcības (*actio*), sajūtu (*sensus*) un lietu būtības (*essentiae rerum*) patiesumu. Anselms secina, ka visu patiesības formu – loģisko, ētisko un ontoloģisko – kritērijs ir pareizums (*rectitudo*). Kaut kas ir tā, kā tam ir jābūt, turklāt šī jābūtība ir iepriekš dota radības kārtībā un tāpēc galā pamatojas Dievā.

Gan izziņā, gan rīcībā pareizums ir norma, kas kā kopīgs jēdziens ietver sevī patiesību un taisnīgumu. Lietu patiesība, to izzināmība un patiesums pamatojas absolūtajā un augstākajā patiesībā (*summa veritas*), kurai nav sākuma un gala un kura sakrīt ar domāšanas un valodas patiesību. Pati valoda nav domāšanas un patiesības cēlonis. Lietas ir patiesas tāpēc, ka tās jau iepriekš ir bijušas Dieva intelektā. Lietas ir Dieva domu attēli. Attiecībā pret šo patiesību, kas ir visas darbības mērķis, spēkā ir tēze, ka tā var būt tikai viena (*una igitur in omnibus illis est veritas*). Pareizuma formālā struktūra vienmēr ir viena un tā pati. Tā ir patiesības būtiskākā iezīme: patiesība it tikai ar garu tverama pareizība (*veritas est restitudo mente sola perceptibilis*). Šī definīcija attiecas gan uz absolūto patiesību, gan uz tās atsevišķajām formām.

Tādējādi izziņas patiesīgums ir atkarīgs no pareizības: vai kaut kas ir tas, par ko tam jābūt – tā korektai “satveršanai”, kas ir izziņas objekts. Tā ir tikai patiesības viena izpausmes forma. Izzinošajam objektam, līdzīgi izziņai, kas “satver” to, ir sava patiesība – tā ir vēl viena pareizība: katra lieta ir patiesa tādā mērā, kādā tā atbilst idejai Dieva prātā. Griba un rīcība ir patiesa, ja tā ir taisnīga. Patiesība ir tā, kas ir, atbilstība likumam, kas nosaka to, kā tam, kas ir, ir jābūt. Vienīgā patiesība, kas nosaka to, kam jābūt, ir Dievs.

## *Dieva pierādījumi*

**Dieva pierādījumi darbā “*Monologion*”.** Prāta galvenais uzdevums ir pierādīt Dieva eksistenci. Sākumā prāts pierāda Dieva eksistenci, balstoties uz radības aplūkojumu. Šie pierādījumi balstās uz diviem pieņēmumiem: 1) visas radības atšķiras savā starpā ar kādas savas pilnības pakāpi; 2) ar kādu pilnību apveltītās lietas iegūst savas relatīvās pilnības no pilnības kā tādas, no pilnības augstākā mērā.

Darbs “*Monologion*” satur divus aposteriorus, proti, uz pieredzes balstītus Dieva pierādījumus.

Pirmo pierādījumu, kas tiek atvasināts no tā, ka visi tiecas pēc labuma, Anselms piedāvā trīs variantos: 1) cilvēks tiecas pēc labuma – tas nozīmē, ka ir kaut kas, kas vienmēr ir labs; 2) tas pats attiecas uz lietu lielumu (cieņu) – tas, kas ir labs pats par sevi, ir arī liels; 3) visbeidzot tas tiek attiecināts uz esošo kopumā – tas, kas ir vienmēr, atklājas caur to, kas ir. Galu galā ir jābūt kaut kam Vienam vienīgajam, caur ko viss ir. Ir Viens, caur ko viss, kas ir, ir.

Otrais pierādījums tiek atvasināts no lietu pilnības analīzes. Šis arguments nāk no platoniski augustiāniskās tradīcijas, saskaņā ar kuru visa daudzveidība pamatojas Viena pilnībā dēļ līdzdalības (*participatio*) tajā. Katra lieta ir labums. Mēs vēlamies kādas lietas tāpēc, ka tās ir labas. Taču lietas nav vienādi labas, nevienai no tām nav labuma pilnības. Tās ir labas tāpēc, ka lielākā vai mazākā mērā ir līdzdalībnieces Labumā pašā par sevi, kas ir visu atsevišķo labumu cēlonis. Labums pats par sevi ir sākotnējā Esamība, kas pārsniedz savā Labumā visu, kas pastāv, un šo Esamību mēs saucam par Dievu. Labums, dēļ kā eksistē viss labais, var būt tikai Augstākais Labums. Augstākais Labums pārsniedz visus citus, jo nav cita labuma, kas būtu augstāks par to.

Ja nevar noliegt, ka viena dabiska lieta pārsniedz citu, tad ir jāpieļauj vai nu bezgalīga lietu skaita eksistence, turklāt to vidū nav tik pilnīgas lietas, lai neatrastos vēl pilnīgākas, vai arī galīga lietu skaita eksistence un līdz ar to vispilnīgākās būtnes eksistence. Neviens nevar pieļaut bezgalīgu lietu skaita eksistenci, tas ir absurds – tā domāt var tikai vājprātīgais. Tāpēc obligāti pastāv tāda daba, kas ir augstāka par citām.

**“Viens arguments” (*unum argumentum*) darbā “Proslogion”.** Mīnētie pierādījumi ir pārāk sarežģīti, kaut arī uzskatāmi. Anselmam ir vajadzīgs viens arguments, kas būtu pietiekams Dieva pierādīšanai. Šis pierādījums balstīts uz Dieva ideju<sup>1</sup>, ko mums dod ticība. Šim vienam meklētajam argumentam ir jābūt pilnīgi patstāvīgam, proti, tam jāpierāda Dieva eksistence tikai no sevis (*solum ad astruendum*), tas, ka Dievs eksistē, ka tas ir Augstākais Labums u.tml. (šis arguments darbā tiek atkārtots divdesmit sešas reizes).

Esamības jēdzienu faktiski, kaut arī no pirmā acu uzmetiena neskaidri, satur jēdziens “Dievs”. Jēdzieniskā līmenī priekšstatus par Dievu var izteikt ar formulu: “Mēs ticam, ka Tu esi tas, par ko neko lielāku nevar domāt (*Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit*)”. Šis kvazidefinīcijas mērķis ir izteikt atklāsmes patiesību par Dieva absolūto transcendenci. Katrs cilvēks, pat vājprātīgais, saprot šo izteikumu – tas ir viņa izpratnē. Ja tas ir izpratnē, tad to var iedomāties arī īstenībā, kas ir kas vairāk nekā tikai izpratnē. Pēdējās gadījumā “tas, par ko lielāku nevar domāt”, būtu tas, par ko var domāt kaut ko lielāku. Taču tas noved pie pretrunas. Tātad “tas, par ko lielāku nevar domāt”, eksistē gan izpratnē, gan domāšanā.

Šis pierādījums paredz: 1) cilvēks spēj nepastarpināti, nepaceļoties pa radīto lietu pilnības pakāpēm, sastapties ar Pirmo Esamību; 2) šāda saskaršanās var notikt domas sfērā (Anselms, līdzīgi citiem kristiešu domātājiem, uzskatīja, ka Dieva izziņas ceļš ir reliģiskās pieredzes, nevis tīras intelektuālas darbības ceļš).

Jānorāda, ka šī definīcija nav saistīta ar ticību. Tās formulējums nav Anselma jaunievedums. Gandrīz identiskos vārdos to var sastapt daudzu seno autoru, piemēram, Senekas, Cicerona, Augustīna, Boēcija darbos. Līdzeklis pats par sevi nav jauns, jauna ir tā racionāla eksplikācija.

Ticībai pašai par sevi šī definīcija nav nedz reidentā, nedz saprātīga, tā būtībā nenosaka neko. Tāpēc ticības vietā ir jānāk domāšanai, kas ir spējīga izteikt tās iekšējo racionalitāti un nozīmīgumu, to satvert un izgaismot. Ja neticīgais dzird šo tēzi, tad viņa sapratnē, ja viņš vēl joprojām nesaprot, ir doma, ka tas, ko viņš šai gadījumā domā, arī eksistē. Tas, par ko nekas lielāks nevar tikt domāts, eksistē (*existit*) gan prātā, gan īstenībā.

Sperot otro soli, Anselms mēģina pierādīt, ka Dievs eksistē ne tikai faktiski, bet arī nepieciešami. Viņš argumentē, ka par to, par ko neko lielāku nevar domāt, nevar arī domāt, ka tas neeksistē, jo tādā gadījumā tas, par ko lielāku neko nevar domāt, nebūtu tas, par ko neko lielāku nevar domāt. Tā būtu pretruna. Anselms secina: “Tādā veidā patiesi

<sup>1</sup> I. Kants šo pierādījumu nosauca par ontoloģisko argumentu.

eksistē tas, par ko lielāku nevar domāt, ka to nevar domāt kā neeksistējošu.” Dievs eksistē tādā veidā, kādā mēs ticam, ka Viņš eksistē.

Mēs varam iedomāties, ka kaut kādas lietas neeksistē (piemēram, augošs koks kādreiz neeksistēja un kādreiz arī neeksistēs). Šādu lietu eksistence ir nejauša, nevis nepieciešama. Taču eksistēt nepieciešami, eksistēt tā, ka neeksistence ir izslēgta, ir kas vairāk (pilnīgāk) nekā eksistēt nejauši. Tādējādi tas, par ko lielāku nevar domāt, ir jādombā kā nepieciešami eksistējošs. Dievs nevar būt iespējama esamība. Ja Dievs eksistē, tad Viņš eksistē nepieciešami.

No šāda Dieva jēdziena Anselms atvasina arī Viņa visvarenību un bezgalību, jo šīs pilnības ietver sevī absolūtās pilnības ideja.

Kāds Anselma laikabiedrs, benediktiešu mūks, vārdā Gaunilo, nebija apmierināts ar šo argumentāciju un savā darbā “Nezinošā labumam” (*“Liber pro insipientia”*) nostājās neticīgā pusē. Viņš apgalvoja, ka viens jēdziens neparedz savu objektu. Mēs varam, piemēram, iedomāties pasakainu salu, kas būtu skaistāka un lieliskāka par jebkuru zināmo salu, taču no tā neizriet, ka šī sala eksistē. Anselms neesot parādījis, ka Dievs pastāv pasaulē citādi nekā idejas, kuru objektu eksistenci mēs varam apšaubīt. Nav pamatota pāreja no domāšanas kārtības uz esamības kārtību.

Uz to Anselms atbildēja, ka pāreja no eksistences domāšanā uz eksistenci īstenībā ir iespējama un nepieciešama tikai tad, kad runa ir par visvarenāko būtni no visām, kādu tikai varam iedomāties. Jēdzienā “pasakaina sala” nav nekā tāda, kas liktu domāt, ka tā eksistē. Tikai par Dievu nevar domāt, ka Viņš neeksistē.

**Pierādījums darbā “Kāpēc Dievs kļuva cilvēks” (*“Cur Deus homo”*).** Darbā *“Cur deus homo”* Anselms izvirza mērķi “ar nepieciešamo cēloņu palīdzību” un “tikai ar prātu” neatkarīgi no atklāsmes pamatot to, ka Dieva Dēla upurēšana bija vienīgais līdzeklis izpirkt cilvēku grēkus. Darbā *“Monologion”* viņš liek malā Svēto Rakstu autoritāti, tikai ar prāta palīdzību noskaidrojot to, kas ir Dievs, arī darbā *“Proslogion”* viņš pierāda Dieva esamību, deducējot Viņa esamību no Dieva jēdziena, bet darbā “Kāpēc Dievs kļuva cilvēks” viņš jau pierāda Dieva iemiesošanās loģisko nepieciešamību, uzskatot, ka glābt cilvēku Dievs varējis tikai tādā veidā un līdz ar to Viņam it kā nemaz nav bijusi cita izvēle.

Anselma argumenti ir šādi: Dievs radīja cilvēku mūžīgai svētlaimei. Tas presumē, ka cilvēkam labprātīgi jāpakļauj sava griba Dievam. Taču cilvēks izvēlējās nepaklausības ceļu. Viņa nepaklausības grēks tiek nodots citiem cilvēkiem no paaudzes paaudzē. Taisnība prasa, lai cilvēks vai nu tiktu sodīts atbilstīgi savam grēkam, vai arī dotu kompensāciju par Dieva goda aizskaršanu. Kas attiecas uz sodu, tad nekādi sodi nav pietiekami: cilvēkam būtu vismaz jāatņem svētlaimes stāvoklis, kam

viņš tika radīts, taču tas Dieva pūliņus padarītu tikai veltīgus. Kas attiecas uz kompensāciju, cilvēks nav spējīgs dot Dievam neko tādu, kas būtu pietiekami vērtīgs, lai restaurētu Dieva godu. Tādējādi cilvēks nav spējīgs, kaut arī tas viņam būtu jādara, izpirkt savu grēku. Dievs to var (jo Viņš var visu), bet Viņam tas nav jādara. Tā kā var tikai Dievs un tikai cilvēkam ir jāpiedāvā kaut kas kompensācijai, tad tas ir jāizdara Dievcilvēkam. Tātad ir nepieciešams Dievcilvēks – Jēzus Kristus –, kurš sevi upurē, tādējādi nomaksājot cenu par grēku, samierinot cilvēku ar Dievu un restaurējot sākotnējo radīšanas mērķi.

Kāpēc tiek prasīta vai nu kompensācija, vai sods, un kāpēc Dievs savā bezgalīgajā žēlastībā nevar piedot grēkus bez kādiem nosacījumiem? Ja Dievs tā rīkotos, tad nekārtība, ko grēks ienes Visumā, būvē, nebūtu novērsta un līdz ar to nebūtu ievērots taisnīgums. Visuma kārtības taisnīgums (*iusitia*) prasa, lai cena būtu samaksāta. Žēlastība ir taisnīguma meita, pirmā dodas pie otrās un nevar bez tās eksistēt.

### *Dievs, cilvēks, brīvais lēmums*

Viss, kas nav Dieva būtība, ir Dieva radīts. Dievs ne tikai devis visām lietām esamību, Viņš tās arī uztur un saglabā, dodot iespējamību tām būt. Dievs ir visur – tur, kur Viņa nav, nav nekā. Ja mēs gribam kaut ko pateikt par Dievu, kas ir pilnīgi transcendentis savai radībai, mums ir jāatrod vārdi, kas apzīmētu pozitīvās pilnības. Šāda atribūtu piešķiršana balstās uz diviem priekšnoteikumiem: 1) šie vārdi ir jāpiešķir absolūtā, nevis relatīvā nozīmē; 2) Dievam ir jāpiešķir nevis jebkuras pozitīvas īpašības, bet tikai tās, kuras var izteikt absolūtos terminos (piemēram, Dievu nevar saukt par miesu, jo par to augstāks ir gars; tā kā par garu nekas augstāks nevar būt, tad var teikt, ka Dievs ir gars).

Var secināt, ka Dievs ir un Viņš ir nedalāmi dzīvs, gudrs, visspēcīgs, visvarens, patiess, taisnīgs, svētlaimīgs un mūžīgs. Visas šīs pilnības apvienojas Dievā, nepārkāpjot Viņa absolūto vienkāršību. Dievam ir esamība pašam sevī; Viņam nav sākuma un beigas; Viņā savienojas būtība un eksistence; Viņš atrodas jebkurā vietā un laikā, nebūdamas piesaistīts nevienai lietai un laika momentam; Viņš ir nemainīgs, viņa būtība ir identa pati sev, tai nav akcidence; Viņu nevar attiecināt uz substances kategoriju, kas atbilst tikai radītām būtnēm. Tikai Dievs ir pilnā vārda nozīmē, citu būtnu samērojumā ar Viņu nav.

Cilvēks ir būtne, kurā visdabiskāk atklājas Dieva tēls, ko Radītājs atspoguļojis savā radībā. Tad, kad cilvēks sāk pētīt sevi, viņš atklāj sevī Radītāja pēdas. Dvēsele, kas no visām radībām dota vienīgi cilvēkam, atceras, izzina un mīl sevi, veidojot atmiņas, prāta un mīlestības trīsvienību.

Vadoties pēc savas patiesības izpratnes (patiesi ir tas, kas atbilst idejai Dieva prātā), Anselms traktē arī gribas brīvību. Katrai saprātīgai būtnei piemīt tieksme (*appetitus* – arī tīkošana, dziņa, kāre) vai nu pēc derīgā, vai pēc taisnīgā. Pirmo tieksmi nevar nodalīt no gribas (*voluntas*): viss derīgais ir tas, ko vēlamies; otro tieksmi var nodalīt no gribas. Taisnīgums ir pareiza (patiesa, t.i., tā, kas atbilst tam, kam jābūt) gribas virzība, kas jā saglabā tās pašas dēļ (nevis, piemēram, derīguma dēļ). Pareiza gribas virzība nozīmē vēlēties tikai to, ko vēlas Dievs. Kamēr cilvēks saglabā pareizu gribas virzību, viņš ir brīvs: brīvība ir brīvība no grēka. Cilvēkam kā saprātīgai būtnei piemīt izvēles iespēja. Grēka izvēle nozīmē brīvības zaudēšanu, ko var restaurēt tikai ar žēlastības palīdzību.

Anselms nesaista brīvo lēmumu (*liberum arbitrium*) ar spēju grēkot vai negrēkot: Dievs un eņģeļi var negrēkot, bet tas nenozīmē, ka tiem nebūtu brīvā lēmuma spējas. Brīvais lēmums nav spēja izvēlēties starp labo un ļauno. Brīvais lēmums sākotnēji ietver sevī viennozīmīgi pozitīvu saturu. "Tā griba ir brīvāka, kas nevar novirzīties no negrēkošanas taisnuma." Anselms brīvo lēmumu definē tādiem vārdiem: "Brīvā izvēle ir spēja saglabāt gribas pareizību pašas pareizības dēļ." Spēja grēkot tikai mazina brīvību.

Anselms aplūko divus brīvības realizācijas līmeņus – pirms grēkā krišanas un pēc tās. Grēkā krišana ir notikusi nevis nepieciešamības un piespiešanas dēļ, bet pēc eņģeļu un cilvēku gribas. Cilvēks grēkoja ne tādēļ, ka viņam bija dota spēja negrēkot, bet gan tādēļ, ka viņam piemita spēja grēkot. Tā nevirzīja viņu negrēkošanas brīvības virzienā, bet arī nespieda kalpot grēkam. Cilvēka lēmums bija brīvprātīgs.

Vai cilvēka gribai ir saglabājusies spēja paturēt pareizību arī pēc grēkā krišanas? Pašu pareizību tā ir pazaudējusi, taču kā spēja tā saglabājas, pateicoties prātam, kas to var izzināt, un gribai, ar kuru mēs to varam noturēt. Šī spēja cilvēkam saglabājas vienmēr, pat grēka verdzībā, kad viņš vairs nevar negrēkot.

Svarīgs brīvās darbības elements ir vēlēšanās, gribas gribēšana. Ja kāds grib saglabāt savu dzīvību, nevis bezgrēcību, viņš to dara atbilstīgi savai vēlmei. Tas cilvēks, kas māna citus, vēlas pašu apmānu. Pati griba dod piekrišanu, bet nevis tās daba vai nepieciešamība. Anselms norāda, ka gribas nespēja saglabāt pareizumu izceļas no grūtībām (*difficultas*) pašas gribas iekšienē, taču tās neiznīcina gribas spēju noturēties pareizībā. Griba satur vēlēšanās spēju kā realitāti, kas saglabājas dvēselē vienmēr, taču šīs vēlmes var būt dažādas – griba pati nosaka, ko tā vairāk grib. Turklāt cilvēkam vienmēr saglabājas spēja uz pareizumu, tāpēc viņš vienmēr ir brīvs. No pareizības cilvēks var novirzīties tikai pēc savas gribas, bet tikt vaļā no grēka un verdzības – tikai ar cita palīdzību.

Šie apstākļi nosaka arī Dieva attieksmi pret cilvēku. Dievs ir žēlsirdīgs un augstākā mērā labs. Dievs ir žēlsirdīgs tāpēc, ka ir labs, un labs tāpēc, ka ir augstākā mērā taisnīgs. Kad Dievs soda ļaunos, tas ir taisnīgi, jo atbilst nopelniem. Kad Dievs piedod ļaunajiem, tad tas ir taisnīgi tāpēc, ka ir savienojams nevis ar viņu nopelniem, bet Dieva labumu. Kad Dievs glābj cilvēkus, kurus pēc taisnības varētu pamest, tad Dievs ir žēlsirdīgs nevis tāpēc, ka izjūt tieksmi (*affectus* – arī kaislība, uzbudinājums, patika, garastāvoklis), bet tāpēc, ka mēs izjūtam darbību (*effectus*). Dievs ir taisnīgs nevis tāpēc, ka dod cilvēkam to, kas tam pienākas, bet tāpēc, ka Dievs dara to, kas atbilst viņu labumam. Tas, ka Dievs taisnīgi soda un taisnīgi piedod, nav pretruna. Tikai tas ir taisnīgi, ko Dievs grib, un netaisnīgi ir tas, ko Dievs negrib.

Brīvā izvēle nav spēja grēkot vai negrēkot, jo spēja grēkot neattiecas uz izvēles definīciju. Spēja grēkot nav brīvības daļa. Brīva ir tikai tā griba, kas nevar novirzīties no taisnās negrēkošanas. Spēja (*potestas*) grēkot mazina gribas brīvību.

Kritušais eņģelis un pirmais cilvēks grēkoja nevis nepieciešamības, bet savas brīvās izvēles dēļ, jo nekas cits to grēkot nemudināja. Cilvēks grēkoja, jo neizvēlējās brīvību negrēkot. Grēks nozīmē zaudēt gribas pareizību; brīva izvēle ir pareiza izvēle. Sākotnēji šī pareizība tika dota, lai cilvēks to nekad nezaudētu. Saprātīgai dabai tika dota izvēles brīvība, lai saglabātu gribas pareizību. Gribas pareizība nozīmē tās pareizības saglabāšanu. Brīva izvēle nozīmē spēju saglabāt gribas pareizību pašas pareizības dēļ, un tā vienmēr piemīt saprātīgai dabai. Šī spēja ir brīva cilvēkā, kuram nevarētu atņemt gribas pareizību bez viņa vēlmes. Nevar gribēt tas, kas negrib gribēt: kas māna, grib mānīšanu; kad vēlas apmānīt, grib pašu vēlēšanos. Kamēr cilvēka griba ir pareiza, tā nevar novirzīties no pareizības ne ar kāda spēka palīdzību. Pavedinājums nespēj uzvarēt pareizu gribu.

Taču gribā ir kāds nespēks (*impotentia*), kuru mēs izjūtam, kad mūs pārņem pavedināšanas spēks (*vis tentationis*). Šīs grūtības neiznīcina brīvo gribu, jo gribu var apdraudēt bez tā, ka griba to vēlas, bet nevar to uzvarēt. Pavedināšanai vajadzīgs grūdiens (*impetus*).

Saglabāt gribas pareizību nozīmē gribēt to, ko grib Dievs. Ir neiespējami, ka Dievs atņemtu gribas pareizību. Nav nekā brīvāka par pareizu gribu. Griba pati izvēlas to, ko vairāk grib, – tas notiek pats par sevi (*sponte*), nevis piespiedu kārtā.

Kalpot grēkam nozīmē nespēju atjaunot šo pareizību saviem spēkiem. Lielākais brīnums ir tas, ka Dievs atdod cilvēkam šo pareizību, – tas salīdzināms ar zaudētās dzīvības atdošanu mirušajiem. Tas, kas zaudē gribas pareizību, alkst tā, ko tā pienākums bija saglabāt.

Ļaunais ir tas, kam nav jābūt; ļaunais ir gribas novirzīšanās uz to, kam nav jābūt. Ļaunajam nav taisnīguma un būtības. Pareizums (*rec-*

*titudo*) ir patiesība, ļaunais – labā trūkums. Kad mēs dzirdam vārdu “ļaunais”, norāda Anselms, mēs baidāmies nevis no tā ļaunā, kas ir “nekas”, bet no tā, kas ir “kaut kas”, – ļaunā, kas seko pa pēdām labā prombūtnei; no tā, kas ir ļauns un kaut kas.

Velns, gribot to, kam nav jābūt, atraidīja labo. Ne jau tāpēc viņš nesaglabāja stingru labo gribu, ka Dievs nedeva šādu iespēju: Dievs to nedeva tāpēc, ka velns pats, gribot to, kas tam nebija jāvēlas, atteicās no tās. Velns sāka gribēt to, kas tam nebija jāgrib. Viņš ar savu gribēšanu pārkāpa taisnīguma robežas: Dievs negribēja, lai velns kļūtu līdzīgs Dievam. Tikai Dievs var gribēt savu gribu, jo par Viņa gribu nav augstākas gribas. Turpretim velns ne tikai gribēja kļūt līdzīgs Dievam, nolēmis, ka tam ir jābūt savai gribai, bet gribēja būt arī lielāks par Viņu, vēloties to, ko Dievs nevēlējās, lai viņš vēlētos. Velns savu gribu nostādīja virs Dieva gribas. Tāpēc velns taisnīgi zaudēja to, kas tam piederēja.

## IV. Pjērs Abelārs

### *Dzīve un darbība*

Daudzus gadsimtus Augustīna autoritāte teoloģijas un ētikas jautājumos Rietumos netika apšaubīta. Pirmais domātājs, kas sacēlās pret to, bija Pjērs Abelārs (*Piérre Abélard*, lat. *Petrus Abaelardus*, 1079–1142). Laikabiedri viņu gan sumināja kā Francijas Sokratu, Rietumu Platonu un sava laika Aristoteli, gan apkaroja viņa uzskatus un panāca, ka tie tika nosodīti divos koncilos.

Abelāra dzīves laikā Rietumeiropā iezīmējās ekonomiskais un intelektuālais pacēlums, to veicināja tehniskās inovācijas un naudas saimniecības ieviešana. Intensīvāka kļuva tirdzniecība, auga pilsētas, tās kļuva bagātākas, ekonomiski un politiski nozīmīgākas, bet līdz ar to radās arī nepieciešamība pēc izglītības. Uz vispārējā pacēluma viņa plauka un zēla arī katoļu baznīca, kas visiem spēkiem tiecās pēc varas pār pasauli. Pieņēmas spēkā ķeceru vajāšana, tos meklēja un arī atrada. Gaisā virmoja un galu galā tika arī īstenota krusta kara ideja.

Šajā dinamiskajā vēstures periodā, uzņemot sevī laikmeta impulsus, auga un attīstījās Abelārs, paužot cilvēka ticību saviem spēkiem.

Abelārs dzimis 1079. gadā Palē (*Le Pallet* – tāpēc viņa iesauka bija “Palatīns”) Nantes tuvumā. Viņš bija bruņinieka Berengara un viņa laulātās draudzenes Lūcijas vecākais dēls. Šajā laikā, attīstoties naudas ekonomikai, sīko muižnieku dzīve kļuva arvien grūtāka. Abelārs atsacījās no savām mantošanas tiesībām, atstājot bruņinieka karjeru saviem brāļiem, un piecpadsmit gadu vecumā uzsāka savu ceļu zinātnē, ar laiku kļūstot par “dialektikas bruņinieku” (arī “filosofijas trubadūru”).

Sākumā Abelārs mācījās pie nominālista Roscelīna no Kompjeņas (*Roscellinus Compeniensis*, ap 1050–ap 1124), kura koncepciju vēlāk nosauca par “vājprātīgu”. Ap 1100. gadu viņš devās uz Parīzi, lai studētu loģiku pie ekstrēmā reālista Gijoma no Šampo (*Guglielmus de Campellis*, ap 1070–1121), kas darbojās Parīzes Dievmātes katedrāles domskolā. Arī sākotnēji labvēlīgo Abelāra attieksmi pret Gijomu vēlāk nomainīja kritiska pozīcija pret skolotāja mācību.<sup>1</sup> Ap 1102. gadu Abe-

<sup>1</sup> T.s. strīdā par universālijām runa bija par vispārējo jēdzienu ontoloģisko statusu. Reālisti uzskatīja, ka universālijas var atrast tikai lietās (*universalia in re*), nominālisti turpretim domāja, ka universālijas ir tikai vārdi, kas kalpo lietu klasifikācijai un neapzīmē neko eksistējošu (*universalia post rem*); Abelārs piedāvāja viduspozīciju: universālijām ir sava īstenība neatkarīgi no lietām, kuras savukārt tikai caur līdzdalību universālijās kļūst īstenas (*universalia ante rem*).

lārs pats sāka pasniegt dialektiku – sākumā Melunā, vēlāk Korbeilā. 1108. gadā viņš atkal devās uz Parīzi, lai turpinātu studijas pie Gijoma, taču konflikts atjaunojās. Abelārs atgriezās Melunā, taču tad, kad Gijoms uz laiku atstāja Parīzi, Abelārs Parīzes tuvumā Ženevjēvas pakalnā nodibināja savu skolu. Gijoms atgriezās Parīzē, un strīds atjaunojās; tas apsīka tikai tad, kad Abelārs devās uz mājām Bretaņā, jo saslimušie vecāki vēlējās iestāties klosterī.

Šajā laikā Abelārs nolēma studēt teoloģiju pie Anselma no Laonas, taču arī šo slaveno skolotāju neapmierināja skolnieka pretenzijas. Anselms atteica Abelāram iespēju noturēt pašam savas lekcijas teoloģijā ar argumentu, ka tam neesot pietiekamas iepriekšējās sagatavotības. Parīzē Abelāram uzticēja Dievmātes katedrāles skolas vadīšanu.

Trīsdesmit deviņu gadu vecumā Abelārs iemīlējās savā skolniecē Eloīzē, kurai bija septiņpadsmit gadu. Kā samaksu par skolotāja darbu skolnieces tēvocis kanoniķis Filbērs bija piedāvājis Abelāram iespēju dzīvot viņu mājā. Tur arī uzplauka skolotāja un skolnieces mīla, kas drīz atklājās arī saimniekam. Šajā laikā Abelārs sacerēja virkni lirisku dzejoļu (līdz mūsdienām tie nav saglabājušies), kuru dēļ Eloīzes vārds kļuva pazīstams visā Francijā. Abelāram mājoklis bija jāpamet, bet mīlnieki satikās citā vietā. Eloīze kļuva grūta. Izmantojot Filbēra prombūtni, Abelārs, pārgērbis mīļoto, par mūķeni, slepus aizveda no mājām, lai noslēptu pie savas māsas Bretaņā. Lai izpirktu grēku, Abelārs slepus salaulājās ar Eloīzi (laulībām bija jābūt slepenām, jo pretējā gadījumā būtu apdraudēta Abelāra pasniedzēja darbība un teologa reputācija – sholāri par viņu smietos, jo tajos laikos pasniedzēja statuss nebija savienojams ar laulību). Viņiem piedzima dēls Astrolabijs. Filbērs, kurš domāja, ka Abelārs cenšas iedabūt Eloīzi klosterī un saraut laulības saites, uzstāja uz publiskām laulībām, lai izplatītos vēsts par saņemto satisfakciju. Abelārs tam nepiekrita. Apvainotais audzūtēvs deva pavēli sagūstīt Abelāru un vardarbīgi kastrēt (uz skandālu esot sapulcējies vesels ļaužu pūlis). Galu galā Eloīze iestājās Aržantejas (*Argenteuil*) klosterī, bet Abelārs kļuva par mūku Sendenī (*St. Denis*) klosterī. Visu atlikušo mūžu viņi sarakstījās; saglabājušās arī Abelāra atbildes uz Eloīzes jautājumiem "*Problemata*".<sup>1</sup>

Vēlāk ar abata atļauju Abelārs apmetās kādā vientuļnieku klosterī, kur sarakstīja sacerējumu par Dieva vienību un Trīsvienību "*Theologia summi boni*", kas iemantoja lielu popularitāti, bet radīja arī jaunas grūtības. Pretinieki Abelāru apsūdzēja ķecerībā un Suasonas sinodē (1121) panāca viņa sacerējuma nosodījumu (darbs bija vērstš pret Roscelīna nominālismu un Gijoma reālismu, taču paradoksālā kārtā viņu apsūdzēja nominālismā). Abelāram pašam savu sacerējumu vajadzēja

<sup>1</sup> Savu mīlas stāstu Abelārs pats aprakstījis darbā "Manu likstu vēsture" ("*Historia Calamitatum*", 1132–1136).

iemest ugunī. Saspringtajā atmosfērā ienaidnieki sapulcināja pūli, kas bija gatavs izrēķināties ar Abelāru. Viņš tika nosodīts arī mūža ieslodzījumam klosterī, taču pāvesta legāti Abelāru apžēloja.

Pēc atgriešanās Sendenī klosterī radās jauns strīds, jo Abelārs apšaubīja klostera patrona Parīzes Dionīsijs identitāti ar Dionīsiju Areopagītu. Viņš pierādīja, ka abata Hilduina sarakstītās lappuses, kas veltītas abatijas dibinātājam, ir muļķīgas pasakas – pirmajam Parīzes bīskapam nav nekā kopīga ar cilvēku, kuru pievērsis ticībai pats apustulis Pāvils. Viņam atkal nācās bēgt. Abelārs gan saņēma atļauju doties “uz kādu nomaļu vietu”. Nožānā pie Sēnas viņš ierīkoja Svētās Trīsvienības lūgšanu namu. Šo savu daudzo skolnieku vajadzībām pārbūvēto celtni viņš veltīja Paraklētam, proti, Svētajam Garam kā Mierinātājam. Kaut arī Abelāru joprojām vajāja pretinieki, Senžildas (*Saint-Gildas-en-Rhus*) klostera mūki Bretaņā ievēlēja viņu par savu abatu. Taču Abelārs drīz atskārta, ka nokļuvis starp barbariem; mūki zināja tikai Lejasbretaņas dialektu, bija laiski un rupji. Abata mēģinājumi piespiest mūkus dzīvot atbilstīgi ordeņa regulai radīja jaunus ienaidniekus un briesmas – mūki vairākkārt mēģināja viņu nogalināt. Abelāram klosteris bija jāpamet. 1129. gadā viņš nosūtīja Aržantejas mūķenēm slavinājumu Paraklētam (*“Oratorium”*) un pārņēma klostera, par kura priori bija kļuvusi Eloīze, garīgo vadību.

1135.–1136. gadā Abelārs atkal mācīja teoloģiju un filosofiju Parīzē. Šajā laikā sarakstīti viņa galvenie darbi teoloģijā un ētikā. Viņš atkal nonāca asā konfliktā ar saviem oponentiem, īpaši – Bernardu no Klervo. Abelārs pat esot domājis bēgt uz Austrumiem. Ceļā uz Romu, kur Abelārs cerēja sevi aizstāvēt, viņš saslima un palika Klinī abatijā. Tikmēr Sansas sinodē 1141. gadā Abelāra uzskati tik nosodīti. Sešas nedēļas pēc sinodes Romas kūrīja izteica savu spriedumu: Abelārs tika apsūdzēts asinsgrēkā, viņam tika inkriminētas 19 tēzes<sup>1</sup>, viņš pats pasludināts par pelagiānisko un nestorisko ķecerī, kā arī notiesāts mūžīgai klusēšanai. Viņa traktāts tika sadedzināts pie Sv. Pētera katedrāles.

<sup>1</sup> Šīs tēzes ir šādas: “1. [Dievs] Tēvs ir pilna varenība, [Dievs] Dēls – noteikta varenība, [Dievs] Svētais Gars nav nekāda varenība. 2. Svētais Gars neizriet no tās pašas substances kā Tēvs un Dēls. 3. Svētais Gars ir Pasaules Dvēsele. 4. Kristus nav iemiesojies, lai atbrīvotu mūs no dēmonu tiesas. 5. Nedz Kristus kā Dievcilvēks, nedz cilvēks, kas nosaukts par Kristu, nav viena no Sv. Trīsvienības hipostāzēm. 6. Ar brīvo gribu, kas balstās uz paša [cilvēka] spēkiem, pietiek, lai radītu kādu labumu. 7. Dievs var kaut ko radīt vai neņemt to vērā, [bet Viņš varēja] radīt un neņemt vērā [radību] tikai tādā veidā un tajā laikā, kādā Viņš to radīja, un ne citādi. 8. Dievs nevar traucēt jaunajam, un tas Viņam nav jādara. 9. Ādams ir nodevis mums nevis savu grēku, bet tikai sodu par to. 10. Tie, kas sita Kristu krustā, negrēkoja, jo Viņu nezināja; par to, kas darīts nezinot, nevar arī pārmest. 11. Kristus zaudēja gara spēku Dieva priekšā. (..) 13. Ārējā rīcība nepadara cilvēku nedz labāku, nedz ļaunāku. (..) 19. Ārējais rīcības akts, vēlme to veikt, iekāre vai bauda, ko tas rada, nav grēks, ja mums nebija radusies apziņa to apspiest.”

Klinī klostera abats Abelāru uzņēma savā klosterī, samierināja beidzot ar Bernardu un panāca pāvesta nosodījuma atcelšanu. 1142. gada 21. aprīlī Abelārs nomira Sv. Marsela klosterī Šalonas pie Šonas tuvumā. Viņa mirstīgās atliekas pēc Eloīzes lūguma nogādāja Paraklēta klosterī. Eloīze nomira 1162. gadā (tādā pašā vecumā kā Abelārs) un tika apglabāta līdzās savam mīļotajam (leģenda vēstī – vienā kapā). Mūsdienās viņu mirstīgās atliekas atrodas Parīzē Perlašēzas kapsētā.

Abelārs savus darbus laika gaitā pārstrādāja – pat piecas reizes – un papildināja ar visai plašām un apjomīgām piezīmēm. Savu "Teoloģiju", vēloties pamatot to kā deduktīvu zinātnei un izskaidrot ticības neatkarību no Svētajiem Rakstiem, viņš faktiski rakstīja visu mūžu. Par teoloģiju un loģiku Abelārs rakstīja vienlaicīgi, pārvēršot pārdomas par Dieva vārdu "teo-loģijā", kas liecina par Dievu. Viņa izpratnē teoloģija bija pilnīgi teorētiska disciplīna, kas aizvieto tradicionālo "svēto doktrīnu". Viņa domāšanu raksturo pāreja no *credo, ut intelligam* (ticu, lai saprastu) uz *intelligo, ut credam* (saprotu, lai ticētu). Divām teoloģijas tendencēm – apoloģētiskai (mērķis – pievērst ticībai) un pozitīvai (mērķis – saprast to, kas dots ticībā) – Abelārs pievienoja vēl divas – loģisko (to saistību noteikšana, kas saista ticību ar atklāsmi, ticību ar prātu u.c.) un kritisko (argumenti pret ticību un to atspēkojums). Līdz ar to viņš veicināja termina "teoloģija" ieviešanu un netieši arī Teoloģijas fakultātes atklāšanu Sorbonnā 13. gadsimtā.

Abelārs pirmām kārtām bija loģiķis. Viņa darbi "Loģikas mācību grāmata iesācējiem" ("*Logica ingredientibus*") un "Jā un Nē" ("*Sic et Non*", 1122) faktiski ir pirmās pārdomas par metodi Rietumos. Cilvēkam ir jāizmanto sava personiskā spriestspēja, jo baznīctēvi nevienā jautājumā savās domās nav vienoti (otrajā no minētajiem darbiem Abelārs uzskaita 156 pretrunu piemērus baznīctēvu sacerējumos). Runa ir par *auctoritas* un *ratio* attiecībām: aporiskajā situācijā, kad autoritātes cīnās savā starpā, cilvēka prāts parādās kā pēdējā instance arī ticības lietās. Tāpēc ir nepieciešama zinātne par valodu. Vārdi kaut ko apzīmē, tie atbilst realitātei, proti, apzīmētajām lietām. Tāpēc loģikas uzdevums ir nodibināt atbilstību starp valodu un ar to apzīmēto realitāti. Valoda nevis slēpj realitāti, bet izsaka to.

Darbam "Jā un Nē" bija liela loma sholastiskās metodes attīstībā. Abelārs pretrunīgos viedokļus pats necentās harmoniski apvienot, taču šis darbs deva studentiem materiālu pārdomām un nodarbībām dialektiskās meistarības pilnveidošanā.

Ētikā Abelāra pārdomas bija koncentrētas uz brīvās piekrišanas analīzi. No tās ir atkarīga izšķiršanās, vai mēs pieņemam vai noraidām grēku. Grēkot nozīmē nicināt Dievu, nedarīt Viņa vārdā to, kas ir mūsu pienākums sava Radītāja priekšā. Grēks nav nekāda substance. Ar to Abelārs būtībā grāva vienu no galvenajiem kristiešu sakramentiem –

grēku nožēlošanu. Tāpēc nav nozīmes visādiem grēku katalogiem, to klasifikācijai, uzskaitījumam u.tml. Pats svarīgākais ir pats grēcinieks un viņa nodoms. Tikai sirsnīga nožēla iznīcina grēku kā Dieva nicināšanu jeb piekrišanu ļaunajam.

## *Universālības un valodas loģika*

Abelāra interešu centrā sākumā bija loģikas problēmas. Jēdzienus “dialektika” un “loģika” viņš lietoja kā sinonīmus. Pretēji tradicionālajai siloģistikai Abelārs koncentrēja uzmanību uz valodas loģiku.

Šajā kontekstā Abelārs traktēja arī universāliju problēmu, par kuru tika diskutēts kopš 11. gs. beigām. Savos komentāros par Porfirija darbiem līdzās trim tradicionālajiem jautājumiem – “1. Vai universālības eksistē reāli (*verum esse*) vai tikai subjekta domāšanā (*tantum in opinione*)?”, “2. Ja tās eksistē reāli, vai tās ir ķermeniskas vai neķermeniskas?”, “3. Vai tās ir nodalītas no jutekliskajām lietām vai atrodas tajās?” – Abelārs izvirzīja ceturto jautājumu – “4. Vai veidi un sugas, ciktāl tie ir, ir nosaukumi lietām, kas ir to pamatā?” Citiem vārdiem: vai universālības kā jēdzieniski apzīmējumi pastāvētu arī tad, ja nosauktās lietas tiktu iznīcinātas? Tādējādi tradicionālajai problēmai tiek iezīmēts jauns aspekts.

Tas nozīmē, ka universāliju problēmu Abelārs traktē ne tik daudz kā ontoloģisku, bet kā valodas loģikas jautājumu. Līdzīgā veidā viņš saprot arī Aristoteļa kategorijas, proti, nevis kā esamības veidus (*secundum natura rerum*), bet kā izteikumus (*secundum significationem vocum*).

Ekstrēmāis reālisms ar universālijām saprata priekšmetus (*res universales*), kas izsaka atsevišķi esošu reālu substanci; atšķirības nosaka forma, proti, savā būtībā identisko universāliju akcidenčiālās izpausmes formās. Gijoms no Šampo, piemēram, apgalvoja, ka visiem cilvēkiem ir viena kopīga būtība, kas nedalāmi klātesoša ir katrā individā. Izteikumā “cilvēks ir mirstīgs” šo kopējo būtību apzīmē vārds “cilvēks”. Abelārs iebilda, ka šis domāšanas modelis nepietiekami izskaidro atsevišķu lietu pastāvēšanu, jo tad iznāk, ka viena un tā pati būtība pastāv dažādās esošajās lietās. Reālistu teorijai būtu absurdas sekas. Ja, piemēram, Joanam un Petram būtu numeriski viena un tā pati būtība, tad tie būtu viens cilvēks; viens un tas pats cilvēks varētu atrasties divās vietās vienlaicīgi. Tā kā mēs varam runāt par Dieva būtību jeb substanci, galu galā iznāktu, ka visas būtības jeb substances sakrīt ar Dieva būtību jeb substanci.

Arī t.s. *collectio* mācība (nominālisms) Abelāram ir nepieņemama. Tā apgalvo, ka reāli eksistējošās universālības tiek konstruētas kā ar vienu jēdzienu apzīmējamu priekšmetu summa; piemēram, visus cil-

vēkus apvieno universālīja "cilvēks". Abelārs iebilda, ka tādā gadījumā universālījai kā veselumam būtu jābūt katrā atsevišķā lietā.

Abelāru neapmierina arī t.s. indiferences mācība, kas apgalvo, ka vienādas lietas esot vienlaikus universālas un individuālas. Singularitāti nosaka vienas lietas atšķirības no citām (*discretio*); universalitāti nosaka neatšķiramība (*indifferentia*) un līdzīgā saskaņa (*convenientia similitudinis*). Abelārs iebilst, ka šādā gadījumā universalitāti un individualitāti var saprast tīri akcidenčiāli, līdz ar to individualitāte ir jādēfinē pašu caur sevi – tā ir pretruna.

Abelārs nonāk pie secinājuma, ka universalitāti var pierakstīt tikai ar vārdiem. Vispārējais ir valodas lieta, nevis esamības lieta. Ar *vox* Abelārs saprot vārdu kā valodas psiholoģisku norisi. No tā ir jāatšķir *sermo* un *vocabulum*, kur runa ir par nozīmi. Nedz *voces*, nedz *res* nevar būt universāli, tā ir tikai valodas (*sermo*) funkcija, kas balstās uz cilvēka konstatēto. Valoda ir cilvēka konstatāciju forma, kur *vox* caur *vox significativa* kļūst par *sermo*. Šo *institutio* jeb *inventio* nevar saprast tikai subjektīvi; cilvēks atrod tās drīzāk kā kaut ko vienmēr notiekošo.

Universālajiem vārdiem ir divējāda nozīme. Universālā vārda attiecināšanu uz nepastarpināti jutekliski tveramu lietu Abelārs dēvē par *appellatio*; šajā gadījumā nav domāta universalitāte stingrā nozīmē. Ja universalitāte neattiecas uz jutekliski uztveramo, tad Abelārs runā par *significatio*; cilvēks kā sugas jēdziens nav *res*, proti, nav jutekliski tverama lieta.

Abelāra pozīcijas būtība ir apgalvojumā, ka nav universālu būtību jeb lietu. Pastāv, piemēram, tikai individuāli cilvēki. Šie indivīdi ir līdzīgi cits citam daudzās attiecībās, kuras var dēfinēt. Prāts var vērsties pie šīm līdzībām, abstrahējoties no visām atšķirībām. Universalitāte pieder nevis lietām, bet vārdiem jeb terminiem, kurus aplūko no to loģisko funkciju viedokļa.

Izziņas gaitā darbojas gan juteklība (*sensus*), gan intelekts (*intellectus*), kas viens otru ietekmē. Tie atšķiras ar to, ka jutekliskā uztvere ir saistīta ar miesiskajiem orgāniem un ir vērsta uz ķermeņiem un jutekliski tveramām kvalitātēm. Intelektam tas nav vajadzīgs, tas apmierinās ar lietu līdzību (*similitudo*), ko gars (*animus*) producē sevī un uz ko ir virzīta prāta darbība. Līdzīgi tam, kā uztvere nesakrīt ar uztveramajām lietām, arī jēdziens nav lietas forma, ko tas uztver. Apjēgšana kā dvēseles darbība ir virzīta uz īstenības tēlu, uz lietām, ko var priekšstatīties. Jēdzieni netiek iegūti no lietām, tie attiecas uz lietām. Cilvēka izveidots (konceptualizēts) jēdziens atrodas starp subjektu un objektu. Vispārējiem jēdzieniem nav konkrētas atbilstības īstenībā, tie drīzāk apvieno kopējo lietās. Tas notiek ar abstrakciju palīdzību. Prāts (*ratio*) spēj nošķirti aplūkot spēku, materiālu un formu, kas reāli eksistē kopā. Ar abstrakciju

palīdzību iegūtie jēdzieni tāpēc var tikt aplūkoti kā patiesi vai maldīgi, jo tie tver lietas citādi, nekā tās eksistē.

Vispārējais kā tāds nedz eksistē, nedz ir arī vox kā tīri psihiska norise. Vispārējā objekts ir *forma communis*; tas nav atsevišķs priekšmets, bet to aplūko kā atsevišķu priekšmetu. Šajā vispārējā formā ar abstrakciju palīdzību iegūtā līdzība satver lietas. Šī *forma communis* ir domāšanas veidojums, uzmetums. Ar tā palīdzību vispārējie jēdzieni nodibina attiecības ar lietām.

Vispārējais neeksistē reāli, to konceptualizē prāts. Arī vārds (vox) kā kaut kas fizikāli dots nav vispārējs. Turpretim valoda kā *sermo, conceptus, intellectus* un *significatio* ir vispārēja; tā nav patvaļīgs veidojums, bet abstrakciju rezultāts.

Tāpēc filosofijas vēsturē Abelāra teorija tiek saukta par konceptuālismu.

### *Reliģiski ētiskais racionālisms*

Abelārs izvirzīja pretenzijas uz kristīgās ticības saprātīgumu un saprotamību. Viņš nešaubījās par kristīgo dogmu patiesīgumu un bija pārliecināts, ka tās var saprast. Izpratne nav vienkārši ticības papildinājums, jo ticībai bez izpratnes nav vērtības, to vispār nevar saukt par ticību. Lai ticētu, cilvēkam ir jāzina, kam viņš tic. Ticēt kaut kam, kas ir pilnīgi neskaidrs, nozīmē neticēt. Abelāra uzdevums nav atņemt ticībai pamatu. Viņš rūpējās par to, lai Dieva atklāsme un cilvēka prāts nenonāktu konfliktā. Kristīgajai ticībai nav jābūt pretrunā ar prātu, tai ir iespējams piešķirt skaidrāku jēgu. Vēl jo labāk, ja ticība parādās kā varbūtība. Varbūtība nevis nelabvēlīgi ietekmē ticību, bet aklo un tumšo ticību pārveido pamatotā ticībā.

Kristietība balstās uz Dieva Vārdu, bet tas netiek saprasts nepastarpināti, jo prasa interpretāciju. Ticības saturs ir paradoksāls. Piemēram, Trīsvienība kā centrāla dogma saka, ka vienotais Dievs sastāv no trim Personām. Kā vienlaikus viens var būt trīs? No šādu jautājumu racionālas izskaidrošanas nav jāvairās. Dievs cer atrast uzmanīgu klausītāju un saprotošu lasītāju. Cilvēks nav ēzēlis, Dievs cilvēkam ir devis garu un prātu, lai tie tiktu izmantoti. Bez izpratnes vārds ir tikai mirušu burtu kopums. Cilvēks ir aicināts apliecināt savu prātu un vairot savas zināšanas.

Abelārs ir pārliecināts, ka bez atklāsmes var izziņāt ne tikai Dieva eksistenci, bet arī dievišķās Personas, kas atšķiras savā starpā ar varenību (*potentia*), gudrību (*sapientia*) un labumu (*benignitas*). Visiem cilvēkiem pieejamajā racionālajā izziņā Abelārs saskata Dieva žēlastības izpausmi. Taču nepietiek ar Trinitātes zināšanu. Obligāta ir ticība inkarnācijai, proti, mistērijai, ka Dievs kļuva cilvēks. Sava loma ir arī subjektīvajai pusei.

Abelārs ir pārliecināts, ka Dievs katram, kas to nopietni meklē, dod iespēju tuvoties glābšanai.

Tradicionāli inkarnāciju saprata tā, ka Dievs ir atbrīvojis cilvēku no velna varas vai panācis ar to gandarījumu. Abelārs šajā jautājumā distancējas no Augustīna un Anselma pozīcijas. Šajā mistērijā centrālais moments esot mīlestība, proti, personiska kategorija. Kristus vēlas ar personisku piemēru pamodināt cilvēkā mīlestību uz tuvāko.

Zināšanas dažkārt saistītas ar pārspilējumiem, bet tas nenozīmē, ka zināšanas ir kas slikts. Lepnības avots nav zināšanas pašas par sevi, bet pieņēmums, ka cilvēka zināšanas ir paša nopelns. Cilvēks taču zināšanas saņem no Dieva kā žēlastību. Lepnība ir patiesības nezināšana, proti, savas nezināšanas nezināšana. Tā kā visas zināšanas – ne tikai par labo, bet arī par ļauno – nāk no Dieva, tās visas ir labas. Nevienš nevar dzīvot atbilstīgu dzīvi, ja nenošķir labo no ļaunā.

Tā vietā, lai kaunētos no domas, ka cilvēkam nav saprotams ticības saturs, uzsver Abelārs, daudzi kristieši zināšanu trūkumu uzskata par kaut ko cienījamu. Viņi glaimo sev, ka praktizē tik bezgalīgi dziļu un cēlu reliģiju, ka to neviens nevar saprast. Nesaprotamība tiem šķiet kā īpaša zīme. Drošībā par to, ka viņiem nav iespējams uzbrukt racionāliem līdzekļiem, tie iemūk lepnībā. Taču, tā kā viņi nemeklē ticības pamatu prātā, tiem par vienīgo ticības pamatu kļūst apstākļu nejaušība. Šādi kristieši tikai akli atkārto to, kas ir teikts. Reliģija, kuru neatbalsta prāts, kļūst par viņu dzimšanas vietas nejaušu produktu: noteiktos apstākļos viņi varētu būt arī jūdaisma, islāma vai citas reliģijas piekritēji. Ticība bez prāta nav nekas cits kā tīrs ieradums bez pretenzijām uz patiesību.

Ticības jautājumos, turpina Abelārs, nepalīdz arī atsaukšanās uz autoritāti, jo katrai autoritātei ir jābalstās uz prātu un citām izziņas spējām. Neviena autoritāte nevar izšķirties par ticības pastāvēšanu. Šo problēmu varētu viegli atrisināt, ja būtu viena autoritāte, taču ticības jautājumos to ir daudz. Strīdi notiek par to, kuru no autoritātēm atzīt. Ja ir dažādas autoritātes, tad kā izšķirties, kurai ticēt? Katram ir jāizšķiras, vai ticēt akli vai ar prāta palīdzību. Par Dieva Vārda patiesību nav jāšaubās, bet tas nav dots nepastarpinātā formā – vieni ir uzrakstījuši, citi norakstījuši, un vēl citi tā saturu interpretējuši. Tāpēc viennozīmīgas autoritātes nav nedz starp Vecās Derības praviešiem, nedz Jaunās Derības evaņģēlistiem.

Katrs cilvēks var maldīties. Šaubas ir svarīgas, jo tikai tas, kas šaubās, arī meklē, un tikai tas, kas meklē, var cerēt atrast patiesību. Cilvēks nevar būt pārliecināts, ka viņa lietu izpratne atbilst patiesībai. Tikai Dievs zina, kas ir patiesība. Cilvēka valodai un diskursīvajai izziņai laiciski radītajā pasaulē ir jāizzina tas, kas ir mūžīgs un dievišķs. Cilvēku valodā nav neviena vārda, ar ko būtu samērojama mūžīgā patiesība, kuru tver ticība. Viss ir tuvošanās neizsakāmajam. Tāpēc tad, kad runa

ir par ticības saturu, nevar izvairīties no noteiktas neskaidrības pakāpes. Tas gan nenozīmē, ka tumsību nevar izgaismot. Patiesība ticīgajiem paliek brīva dažādām interpretācijām. Plaša starp vārdu un patiesību ir neizbēgama. Norādījums uz tradīciju neatbrīvo ticīgo no atbildības par savu ticību.

Prāts sākumā slēpjas sarunā. Cilvēkam ir jāmācās ne tikai runāt, bet arī klausīties. Šo iespēju var iegūt tikai caur izziņu. Ticības saturs racionala pamatojuma gaitā pastāv iespēja arī kļūdīties. Tāpēc mēs saskaramies ar paštaisības draudiem, kas ved pie fanātisma, naida un vardarbības. Strīdā ar citādi ticošajiem viņos vispirms ir jāsaskata cilvēki, kas arī tiecas pēc augstākā labuma. Visi ir cilvēki.

### *Jaunais Dieva tēls*

Abelāra pārliecība par iespēju sastapties ar Dievu balstās uz diviem pieņēmumiem: 1) prāts līdz galam nespēj saprast ticības patiesības; 2) prāts cilvēkiem ir kopīgs labums. Prāta spējas dēļ cilvēks ir vistuvāk Dievam. Katrs cilvēks – vienalga, kur tas būtu dzimis un audzis un vai viņš būtu kristietis, musulmanis vai jūds, – spēj pietiekami labi izzināt Dieva dabu. Dieva žēlastība attiecas uz visiem, tā nav selektīva, nav noteikta, ka vieni var izzināt un citi nevar. Dievs nevienam neliedz savu pestīšanu, Viņš visiem sniedz savu žēlastības roku; tikai cilvēka ziņā ir to pieņemt vai nepieņemt.

Abelārs nesaka, ka uz cilvēku neattiecas Dieva žēlastība, bet apšaubā, ka viņš bez tās vispār neko nevarētu izdarīt. Ja patiesi būtu tā, ka viss, kas ar cilvēku noticis, ir noticis caur Dievu, tad cilvēka atteikšanos nevarētu viņam pārnest. Bez brīvas izšķiršanās uz ļauno nav vainas un nav arī soda par grēku. Ādama grēkā krišana ir slikts paraugs, bet to nevar pārnest uz visiem tiem cilvēkiem, kuru nemaz nebija, kad notika grēkā krišana. Skaidrs prāts (*manifesta ratio*) māca, ka katrs cilvēks pasaulē ienāk bez grēka un arī paliek bez grēka tik ilgi, kamēr viņš nespēj atšķirt labo no ļaunā. Tikai tad, kad attīstās gars, kas izzina, kas no cilvēka tiek gaidīts un kas tam pareizi ir jādara, viņš kļūst spējīgs uz grēku.

Dievs nav tikai visu zinošs un visu varošs, bet arī absolūti labs, jo Viņa mīlestība izplatās uz visiem cilvēkiem bez kādām atšķirībām. Abelāra Dievam nav nekā kopīga ar valdnieka tēlu, kas no cilvēka prasītu tikai beznosacījuma un bezierunu pakļaušanos. Cilvēks nav pilnīgi atkarīga radība, Dieva kalps vai vergs, kas par savu eksistenci un mantu pateiktos Dievam un kalpotu Viņam ar bezgalīgu paklausību. Cilvēks drīzāk ir brīvs pilsonis, kas nevienam nav neko parādā un pats ir spējīgs izšķirties par savu dzīvi. Šis Dievs neko neprasa, tikai piedāvā. Viņš saskaras ar cilvēku nevis kā būtne, kas sīkmanīgi reģistrē uzskaites

grāmatā visu, kas cilvēkam dāvāts, un kādu dienu par to pieprasa atdot parādu, bet drīzāk kā civilizēts tirgonis, kurš bez kādas piespiešanas cilvēkam dod iespēju iegūt savā īpašumā ko nedzirdēti labu. Tas piedāvā savu preci par cenu, kas salīdzinājumā ar iegūto labumu ir visai neliela. Kaut arī tas, ko Dievs saņem pretī, ir daudz kas mazāks nekā dotais, Viņš neskopojas ar savām precēm. Viņš dara visu, kas ir Viņa spēkos, lai šīs preces tiktu nopirkta nevis tāpēc, ka cerētu uz lielāku ieguvumu (Dievam nav vajadzīgs cilvēks), bet tāpēc, ka Viņš mīl cilvēku un vēl tam visu labāko.

Lai arī kā Dievs mīlētu cilvēku, Viņš nespiež tam būt laimīgam. Dievs var rūpēties tikai par to, lai katrs redzētu, kas viņam tiek solīts, un brīvi izšķirtos, vai piedāvātais atbilst cenai. Ja arī kāds izšķiras nepirkt un noniecina Dieva žēlastību, tas Dievu nekādā veidā nesadusmo – tas tikai nozīmē, ka pat Dieva lielā mīlestība to nespēj glābt. Tāds cilvēks pazaudē debesu valstību un mūžīgo svētlaimi, bet tas nav Dieva sods par šādu rīcību, bet gan tiešs viņa paša izšķiršanās rezultāts.

Dieva mīlestība ir spēkā arī attiecībā pret tiem, kas tai ir noslēgušies, jo tā atšķirībā no cilvēka mīlestības nav nejauša, proti, tikpat labi varētu attiekties uz to vai neattiekties. Tās avots nav kaislība. Ir neiespējami, ka Dievam šīs mīlestības kādā brīdī nebūtu, jo Viņš ir mīlestība. Tas nozīmē, ka Dieva mīlestība atbilst Viņa būtībai. Atšķirībā no cilvēka, kas var dzīvot un nemīlēt, Dievs nevar būt bez mīlestības, jo tad tas vairs nebūtu Dievs. Tas, ka Dievs mīl cilvēku, ir analītisks spriedums: līdzīgi varenībai un gudrībai mīlestība nav nodalāma no Dieva eksistences un būtības.

Šī Dieva izpratne atspoguļojas Abelāra dotajā Trīsvienības izpratnē, proti, ka Dievs sastāv no trim personām, apvienojot sevī varenību, gudrību un labo. Dievs šīs īpašības apvieno sevī nepieciešami un būtiski. Dievs ir augstākais un piepildītais labums (*toti boni perfectio*). Nav nekā labāka par Dievu, tāpēc Viņš ir arī augstākais labums. Līdz ar to Abelārs reducē dogmu par Trīsvienību, kas sākumā šķiet iracionāla, uz Dieva jēdzienu.

Trinitātes dogmas atvasināšana no absolūti labā jēdziena ne tikai apmierina prātu, bet arī nes sev līdzī jaunu trīs personu rangū interpretāciju. Trīsvienība neved pie kādas augstākas vienības, bet pie labā vienības, tāpēc Tēva prerogatīva, kas kristīgajā tradīcijā ieņēma augstāku pozīciju par pārējām divām, tiek aizstāta ar Svētā Gara prerogatīvu. Citiem vārdiem, svara kauss Dieva aplūkojumā tiek pārnestis no varas aspekta uz labumu, jo Svētais Gars nav nekas cits kā Dieva labuma un mīlestības vārds (*benignitatis et caritatis*). Vienlaikus labumam ir lielāks saistošais spēks attiecībā pret labo nekā varai un gudrībai. Tikai labums no paša sākuma ir tendēts uz labo un vienīgi uz labo, bet varenībai un gudrībai atbilstīgi savai būtībai ir vienāda nosliece gan uz labu, gan uz

Jaunu. Varenība un gudrība realizē mērķi, ko izvirza labais. Tā kā labais (jeb mīlestība) īpaši uzskatāmi raksturo Dieva gribu, tas ir arī atslēga Dieva rīcības izpratnei. Labajam ir loģiski primārs raksturs Dieva būtisko īpašību vidū. Dievs grib labo, jo tas ir labs; gudrība nosaka ceļu tā realizācijai, varenība – pašu realizācijas faktu.

Dievā primāra ir mīlestība, tāpēc no Dieva nav jābaidās. Cilvēka bailēm ir zināms pamats Dieva varenībā un viszinībā, bet, tā kā tie ir pakļauti mīlestībai, tad bailes neattiecas uz Dieva būtību. Dievam nav grūti šo mīlestību izrādīt, jo Viņš neprasa sevi mīlēt. Dievs dod cilvēkam zināšanas par mīlestību, kā arī savas mīlestības un labuma pierādījumus, tāpēc cilvēkam nav cita ceļa kā izrādīt pretmīlestību.

Augstākā Dieva mīlestības izpausme ir nīkulīgās miesiskās dabas pieņemšana. Jēzus Kristus ir Dievs, kas kļuvis cilvēks, taču nevis lai atbrīvotu cilvēku no velna varas, iedzimtā grēka smaguma (tāda vispār nav) vai atjaunotu aizvainoto godu, bet lai izgaismotu pasauli ar savas gudrības gaismu un parādītu cilvēkam, ko nozīmē mīlēt. Gatavībā dalīties ar cilvēku ciešanās un daļēji arī izciešot nāves bailes, Viņš dod iespēju izzināt savas mīlestības lielumu. Arī cilvēks, šādas mīlestības iekustināts, kļūst spējīgs mīlēt. Pasaules objektīvajā stāvoklī līdz ar Dieva kļūšanu par cilvēku nekas nemainās. Dievs dod cilvēkam nevis atpestīšanu, bet paraugu.

Dieva kļūšana par cilvēku ir mīlestības pierādījums, kam jāpamodina mīlestība pašā cilvēkā. Te nav runa par to, ka Dievs kļūst par to, ko mīl, bet par to, ka cilvēks mīl. Atbildes mīlestība kalpo nevis Dievam, bet tam, kurš atbild Viņa mīlestībai: cilvēka mīlestība ir atbilde Dieva mīlestībai. Dievs mīl nevis tāpēc, lai tiktu mīlēts, un nevis cerībā uz atbildes rīcību, bet par velti (*gratis*). Dieva mīlestība ir žēlastība (*gratia*), kuru Viņš mums izrāda.

Mīlēt kādu – Dievu vai cilvēku – nozīmē mīlēt par pašu eksistences faktu (mīlestība veido tā būtību), nevis rīcību (nekādā gadījumā arī ne varas dēļ). Dieva mīlestība ir cilvēka mīlestības pamats. Mīlēt Dievu nozīmē pildīt Viņa baušļus ar gatavību (mīlestību), nevis bailu vai mūžīgā prieka cerību dēļ. Cilvēki jāmīl tā, kā viņus mīl Dievs.

Cilvēka attiecības ar Dievu raksturo nevis pavalstnieka un Kunga, bet drīzāk gan skolnieka un Skolotāja attiecības. Dievs grib būt nevis valdnieks, bet gan paraugs, turklāt nevis savas varas, bet mīlestības dēļ. Svarīga ir nevis paklausība Dievam, bet Viņa atdarināšana (*imitatio Dei*): jo vairāk mēs esam kā Dievs, jo labāk tam kalpojam. Cilvēka ētiskā tieksme ir pēc iespējas būt līdzīgam Dievam. Augustīns šajā apstākļi saskatīja cilvēka lepnību; taču viņš runāja par cilvēku, kas cenšas būt tikpat varens kā Dievs, turpretim Abelārs runā par cilvēku, kas cenšas būt tikpat labs, cik Dievs (Augustīnam Dievs nozīmē varu, Abelāram – mīlestību). Dievam nav varas nemīlēt, jo mīlestība ir tā būtība. Dievs

nepieņem lēmumu būt labs, jo ir labs. Dievs nevar izrīkoties ar savu labumu, jo labums izrīkojas ar Viņu. Ētiski pareizā rīcība ir Dieva imitācija: paraugs ir nevis vara un gudrība, bet mīlestība (labais).

## Tikums un grēks

Kristiešu kopienu uzdevums ir atdarināt Dieva labumu, tāpēc baznīca kā ticīgo savienība kļūst par mīlestības kopienu, kur dominē savstarpēja palīdzība. Tādas savienības ideja nav kristiešu atradums – katra ētika savā kodolā ietver mīlestības bausli. Tas ir dabiskā likuma (*lex naturalis*) izpausmes veids un attiecas uz visiem ticīgajiem un saprātīgajiem cilvēkiem, proti, mīlestība uz Dievu un tuvāko (*dilectio Dei et promixi*).

Tikums ir “labākais dvēseles stāvoklis” (*habitus animi optimus*), kas nemainās pēkšņi (kā karstais uz silto vai veselais uz slimo); tas veidojas pietiekami ilgā pretestībā iekārēm. Jo lielākas bailes un spēcīgākas iekāres, jo lielāki gūtie nopelni. Jo grūtāka cīņa, jo lielāka tikumība; jo lielāka nosliece uz ļauno, jo lielāka labā iespēja.

Gribai nav izšķirīgās nozīmes. No ētikas viedokļa ir pilnīgi vienalga, ko cilvēks grib. Viss ir saistīts ar to, kā cilvēks apietas ar to, ko viņš grib, t.i., kā viņš izšķiras darboties. Ja gribai nav izšķirīgā loma personas tikumiskajā vērtējumā, tad arī tikums zaudē savu centrālo nozīmi (Aristoteļa izpratnē tikums bija stingra gribas ievirze).

Vēlīnajā un nepabeigtajā Abelāra darbā “Izzini pats sevi” (“*Scito te ipsum*”), kuram autors dažkārt deva nosaukumu “Ētika” (“*Ethica*”; kopā: “*Ethica seu liber dictus Scito te ipsum*”; saglabājusies pirmā grāmata un otrās grāmatas sākums), tradicionālā tikumu ētika tiek “izmesta pār bortu”.

Dialoga sākumā liekas, ka tradicionālais tikumu kanons bez izmaiņām tiek iekļauts kristīgajā ētikā. Taču pirmais iespaids ir mānīgs. Abelārs cenšas dot tikumu – gudrības (*prudentia*), taisnīguma (*iustitia*), drosmīguma (*fortitudo*) un mērenības (*temperantia*) – saturisku interpretāciju, taču tikumu skaits drīz sarūk līdz trim, jo gudrība neesot tikums, bet visu tikumu (un arī netikumu) avots un māte; tā nenozīmē neko citu kā spēju atšķirt labo no ļaunā – bez tās nebūtu citu tikumu. Nevar dēvēt par tikumu īpašību, ko var izmantot gan labajam, gan ļaunajam. Turklāt šī ētiskā neitralitāte attiecas arī uz ticību un cerību (tradicionālajiem teoloģiskajiem tikumiem!), jo arī slikti cilvēki tic un cer, bet mīl tikai labais!

Taisnīgums Abelāra izpratnē ir tas, ka katrs cilvēks saņem to, ko pelnījis. Drosmīgums ir apdomīga, saprātīga piekrišana un pretošanās bailēm, mērenība – stingra prāta vara pār iekārēm. Abelāram tikums tikai tad ir ko vērts, ja tajā ir mīlestība uz Dievu un cilvēku. Drosmīgumam un mērenībai gar to nav daļas; taisnīgums ir labā griba (*bona voluntas*),

mērenība (arī mērs, pazemība, šķīstība u.c.) sargā šo gribu no iekārēm, drosmīgums – no bailēm. Tie ir nepieciešamie līdzekļi taisnīguma īstenošanai atbilstīgi Trinitātes modelim, kur Dieva vara un zināšanas vada Viņa mīlestību. Cilvēks ir labs (*bonus*) tad, ja grib labo, pat ja tas nespēj pārvērst gribu rīcībā.

Abelārs tikumību reducē uz taisnīgumu, t.i., taisnu rīcību. Tikai taisnīgumu var nosaukt par tikumu. Tas nenozīmē, ka taisnīgums ir ētiskais ideāls, pēc kā cilvēkam jātiecas. Cilvēks var būt tikumisks, bet tam var trūkt mīlestības uz Dievu, kas nozīmē ceļu uz augstāko labumu. Dievs pats nav taisnīgums, bet gan mīlestība un žēlastība. Dieva žēlsirdīgo mīlestību nekas neierobežo, turpretim Viņa taisnīgumam ir ierobežojumi: katram dot pēc nopelniem – gan labo, gan sliktu (lai nebūtu sliktums kristiešu kopienai). Mīlošais Dievs ir žēlsirdīgs. Abelārs uz bauslību orientēto Vecās Derības ētiku aizstāj ar jaunu – “patiesu ētiku” (*vera ethica*).

Klasiskajā ētikā centrālā vieta tika ierādīta tikumam (*virtus*) un netikums tika uzlūkots par tikuma trūkumu (*vitium*), turpretī Abelāra ētikā – nopelnam (*meritum*) un grēkam (*peccatum*).

Tikumū viņš saprot kā stiprumu, netikumū – kā vājumu ķermeņa un gara attiecībās. Līdzīgi tam, kā ķermenis var būt slikti apgādāts (spēka trūkums, aklums), tikpat slikti apgādāta var būt arī dvēsele (vāja uztvere, sliktā atmiņa, arī sliktas rakstura īpašības – iekāres, ātras dusmas). Šādas dvēseles noslieces ir rakstura trūkums, bet vēl nav grēks. Ja cilvēks ir ātrs dusmās, tad tāds viņš ir gan miegā, gan nomodā. Neatkarīgi no tā, kā šī īpašība cilvēkā attīstījusies, tā paliek vienmēr – arī nedusmojoties. Cilvēks pār to nevalda, tā paliek nemainīga nosliece. Pretrunīga ir doma, ka var grēkot bez brīvības negrēkot. Tāpēc šī nosliece nav grēks.

## *Griba un piekrišana*

Cilvēkam ir tā vai citādi jāizturas pret dvēselisko materiālu, un viņš spēj to izdarīt. Cilvēka varā ir tas, ko viņš dara. Noslieces uz labo vai ļauno, tikumisko vai netikumisko nav galvenais: pirmās nenodrošina debesu valstību, otrās – lāstu. Runa nav par nosliecēm, bet gan par to, kādām nosliecēm cilvēks ļauj noteikt savu rīcību.

Grēka avots ir tikai piekrišana (*consensus*) – gatavība noteiktā veidā darboties un īstenot gribu rīcībā. Tikuma trūkums nav nedz pietiekams, nedz nepieciešams grēka nosacījums: cilvēks var negrēkot arī bez tikumiem, jo no viņa paša ir atkarīgs – sekot vai nesekot tiem. Arī sliktā griba nav priekšraksts grēkam: nav nekāds nopelns darīt to, ko cilvēks grib. Bez spējas uz grēku, ko satur sliktā griba, arī atturēšanās būtu bezjēdzīga. Jo lielāka ir pretestība, kas jāpārvar, jo lielāks ir nopelns, ja tas izdodas.

Ir iespējams arī pretējais – grēkot bez sliktām nosliecēm un būt apveltītam ar tikumiem. Tikums – “labākā dvēseles ievirze” jeb ilga gribas dispozīcija – nav sargs pret grēku. Piemēram, kungs vajā kalpu un vēlas to nogalināt, bet kalps nogalina viņu pašu; kalps negribēja nogalināt savu kungu, bet tikai glābt savu dzīvību, taču viņam nebija citas iespējas, kā atņemt dzīvību citam.

Varētu iebilst, ka tas, kurš grib mērķi, grib arī līdzekļus. Abelārs atbild, ka tas nav nepieciešams: cilvēks var vēlēties vienu, bet nevēlēties citu. Tas, vai cilvēks darbībai nododas ar gribu (labprātīgi) vai bez gribas (nelabprātīgi), ir atkarīgs no tā, ko viņš šajā rīcībā jūt. Ja viņam nepatīk slepkavība, tad viņš darbojas pret savu gribu; ja cilvēks no slepkavības gūst baudu vai viņam vienaldzīga cita dzīvība, tad tā ir viņa gribas izpausme. Viss, kas tiek darīts ar labpatiku, atbilst gribai; neatbilst tai tas, ko dara bez patikas (ķermeniskie vingrinājumi u.tml.). Kaut arī rīcība notikusi pret darbojošās personas gribu, tā notikusi ar piekrišanu, jo neviens cits neņēma zobenu un nenogalināja. Tā kā neviens viņu nespieda tā darboties, viņš varēja atturēties; tāpēc cilvēks nes pilnu atbildību par šo rīcību.

Vienā ziņā piekrišanas akts tomēr notiek saskaņā ar gribu. Tas ir atkarīgs no tā, cik plaši tiek traktēts gribas jēdziens. Tā kā Abelāra interpretācijā griba un piekrišana ir jēdzieniski savstarpēji atkarīgas, tad to diferenciacija labi atklāj gribas būtību. Ja cilvēks, lai sasniegtu to, ko viņš grib, piekrīt darīt to, ko viņš negrib, tad piekrišana ir brīvprātīga (*voluntarium*), jo, stingri ņemot, viņu neviens nespiež to dot. Brīvprātīgums nenozīmē nepiespiešanas trūkumu, tas tiek definēts tīri negatīvi. Teiktais ir spēkā arī tad, ja cilvēks piekrīt darīt to, ko negrib. Šajā gadījumā šī piekrišana ir brīvprātīga nevis tāpēc, ka cilvēks darbojas atbilstīgi gribas prasībām, bet tikai tāpēc, ka viņš varētu izvairīties dot gribai savu piekrišanu. Ja cilvēks darbojas pret savu gribu, viņš to dara brīvprātīgi. Piekrišanas brīvprātīgumam nav nekāda sakara ar rīcību, ko nosaka griba. Paradoksālā kārtā piekrišana var izrādīties kā nebrīvprātīga, jo tā arī tiek noteikta līdzīgi gribai. Cilvēks var justies piespiests darboties noteiktā veidā, ja viņa griba ar visu savu varu to piespiež. Vēlāk cilvēks varētu pat kaunēties par savu rīcību, t.i., apzināties tās nebrīvprātīgumu. Cilvēka griba varētu izrādīties spēcīgāka nekā viņš pats – viņš varētu gribēt, lai būtu gribējis citādi. No šīs gribas kundzības indivīds var izvairīties.

Grēks rodas no brīvas piekrišanas, ko nenosaka nekāda griba. Šī griba nav ļauna griba un nav kaut kā sekas. Cilvēks var būt grēcīgs bez vēlēšanās un rīcības. Grēkam nav nepieciešama rīcība. Svarīgs ir tikai tas, kas atrodas starp gribu un rīcību, proti, izšķiršanās pārvērst gribu rīcībā. Šajā izšķiršanās starplaikā notiek grēks.

Cilvēks nevēlas nogalināt, bet izšķiras to darīt. Vēlāk viņš uzzina, ka tas, ko viņš ir izdarījis, ir grēks – tas viņam nebija jādara. Tāpēc viņa rīcība ir grēks. Abelāram galvenais ir nevis griba, bet zināšanas. Grēka kodols ir Dieva nicināšana (*contemptus Dei*): grēkot ir nevis rīkoties pret Dieva gribu, bet darīt to apzināti. Nevar grēkot, ja nav nekāda priekšstata par to, ko Dievs prasa. Negrēko nedz dzīvnieki, nedz pagāni, kas paliek uzticīgi savai ticībai. Grēkot nozīmē zināt (vai ticēt, ka zina), kas ir jādara, un tomēr to nedarīt vai darīt ko citu. Tāpēc nevar grēkot, ja nezina to, ko Dievs grib, vai arī ja maldās attiecībā pret Dieva gribu. Grēkot nenozīmē faktiski rīkoties pret Dieva gribu, bet gan rīkoties pret to, ko cilvēks uzskata par Dieva gribu.

Tā kā grēks ir Dieva nicināšana, tas paredz grēka apziņu. Tāpēc nevar par grēciniekiem saukt tos, kas ar labāko nodomu dara to, kas faktiski ir vērsti pret Dieva gribu (pagānu praktizētā kristiešu vajāšana; karavīru rīcība, sitot Kristu krustā). Grēkot nenozīmē arī nopelnīt sodu. Tāpēc vispirms ir jānoskaidro, ko nozīmē labi vai slikti rīkoties, pretējā gadījumā Dievs būtu nesaprātīgs – un tas ir neiespējami.

### *Rīcības akta ētiskā relevance*

Cilvēks, kas darbojas atbilstīgi labā zināšanām un pēc sirdsapziņas, nevar būt grēcīgs Dieva priekšā. Ādams un leva grēkoja nevis tāpēc, ka baudīja atziņas koka augļus, bet gan tāpēc, ka neievēroja Dieva aizliegumu to darīt. Viņi zināja, ka rīkojas pret Dieva gribu, tomēr to darīja – tas ir grēks. Ja Dievs nebūtu izteicis aizliegumu, nebūtu arī grēka. Grēks nav ārēja rīcība, bet atzītās kārtības neievērošana. Tieši neievērošana, nevis rīcība ir saistīta ar aizliegumu. Vīrs, kas apprecējis sievieti, nezinot, ka tā ir viņa māsa, nav pārkāpis incesta aizliegumu, jo grēks ir nevis pats incests, bet apzināta izvēle par labu incestam. Arī Oidips ir bez vainas.

Apziņu par aizlieguma pārkāpšanu Abelārs sauc par sirdsapziņu (*conscientia*). Grēkot nozīmē darboties pret paša sirdsapziņu, piekristot noteiktam uzvedības veidam. Grēko tas, kas darbojas pret savu sirdsapziņu, proti, zina, ko Dievs no tā gaida, bet tomēr to dara.

Reliģiski ētiskais pienākums ir vienīgi pienākums attiecībā pret sevi. Tikumisko likumu nevar deklarēt augstākā vara, tā var šo likumu tikai piedāvāt. Likums ir Dieva dāvana cilvēkam, un viņš var to pieņemt vai noraidīt. Likums nav pašmērķis, tas kalpo cilvēkam. Tā kā Dievs ir mīlestība un mīlestība ved pie Dieva, likumam nav cita uzdevuma kā mācīt cilvēkus pareizi mīlēt. Nav jāmīl cilvēks likuma dēļ, bet gan likums – cilvēka dēļ.

Grēks pastāv nevis rīcībā, bet lēmumā rīkoties tā vai citādi. Šāдай izpratnei jēga ir tikai tad, ja rīcību sadala labā un ļaunā. Grēks ir pie-

krišana sliktai rīcībai, nopelni – labai rīcībai (turklāt pati rīcība var arī reāli nesekot). Nabadzīga cilvēka atturēšanās no jaunas rīcības nav vērtējama zemāk par bagātā žēlastības dāvanām. Bagātība nepaliek cilvēka iekšējo vērtību, tie būtu maldi. Nopelnus nosaka nevis ziedojuma lielums, bet mīlestības pakāpe – domāt par citu vairāk nekā par sevi. Nedz nopelni, nedz grēks nav tieši saistīti ar rīcību (var piekrist slepkavībai, taču nejaušu apstākļu dēļ to neizdarīt).

Nodoms (*intentio*) kā noskaņojums vienmēr pavada rīcību. Nodoms ir tas, kas galu galā viens pats izšķiras par rīcības vērtību. Nav sliktas rīcības, ir slikti nodomi. Svarīgākais ir nevis vienkārša piekrišana rīcībai (*actio*), bet nodoms (*intentio*). Kā labu vai sliktu var klasificēt tikai nodomu, nevis rīcību. Rīcība pati par sevi ir tikai ārēja norise.

Taču rīcībai var būt labas vai sliktas sekas. Tikai to, kas ir nepieciešami vajadzīgs un kas tajā pašā laikā nekaitē nekam citam, var saukt par patiesi labu. Turpretim rīcības norisē pašā par sevi nav nekā, kas varētu kavēt sliktas sekas. Dievs var pārvērst visu jauno uz pasaules par labo, cilvēks – visu labo, ko viņš dara, par jauno. Rīcības veids attiecībā pret nākotni ir atklāts. Rīcība ir indifferenta norise.

Cilvēkam ir jārūpējas par savu sirdsapziņu, proti, jāsamēro ar to sava rīcība, lai neviens nevarētu pārmest (ne pats, ne citi). Labs cilvēks ir tas, kas nevis labi rīkojas, bet ir apveltīts ar labu sirdsapziņu. Abelārs konstatē: “Labs cilvēks atšķiras no sliktā nevis ar to, ka dara labo (*quod bonum sit, facit*), bet ar to, ka labi rīkojas (*quod bene facit*).”

Labi rīkoties nozīmē īstenot rīcību ar labu nodomu, proti, piekrist šādai rīcībai. Cilvēku var nogalināt aiz nauda, un arī mīlestībā uz taisnīgumu. Piemēram, Kristus bija jāmirst, lai atpestītu cilvēku. Vai Jūda rīkojās objektīvi labi? Nē, jo viņa rīcība nebija vērsta uz cilvēka glābšanu no lāsta. Jūda rīkojās slikti, jo nodoms bija sliktis.

Faktiski viss notiekošais ir labs tajā nozīmē, ka tas saskan ar Dieva gribu. Pat velns neko nespētu izdarīt, ja Dievs to nepieļautu. Velnam ir slikti nodomi, bet tas dara labo, jo Dievs to izmanto kā savu rīku, proti, pavadināt un sodīt cilvēku. Taču nodomi rīkoties nenāk no Dieva – to avots ir katrs indivīds pats. Ar nodomu cilvēks izšķiras par vai pret Dievu, par vai pret mīlestību.

Pat Dieva rīcības vērtību nosaka nodomi (piemēram, gadījums ar Ābrahāmu, kad tiek pārbaudīta viņa ticība). Svarīgi ir nevis tas, ko Dievs dara, bet kāds nodoms bija saistīts ar šādu rīcību. Dievs vienmēr vēlas labo, jo pretējā gadījumā tas vairs nebūtu Dievs. Dievs savas labās dabas dēļ vienmēr rīkojas labi.

Abelārs izvairās no ētikas pārvēršanās patvaļā, jo par mēru pieņem Dievu, – Viņš nosaka, ka jārīkojas mīlestības vadītām. Dievs ir labs, jo rīkojas aiz mīlestības uz cilvēkiem. Dievam nav iespējams ar nodomu padarīt cilvēku nelaimīgu. Dievam nevar būt nodoma darīt sliktu.

Cilvēks nevar kritizēt Dievu, jo viņa zināšanas ir ierobežotas. Cilvēka uzdevums ir kalpot savam prātam, kas virzīts uz labo, par ko tas zina, ka šim labajam ir jābūt – tas ir jāmeklē un jāatrod.

Laicīgajā tiesā nav nozīmes, vai rīcība ir bijusi grēcīga vai motivēta ar labu nodomu. Tiesiskajās attiecībās nodoms paliek ārpus uzmanības, jo tas paliek neskaidrs: cilvēku rīcība tiek izvērtēta tikai no nodarītā aspekta. Redzēt mēs varam to, kas tiek darīts, nevis to, kāpēc tas tiek darīts. Tiesāšanas pamats ir sekas. Sods šajā gadījumā ir audzināšanas līdzeklis.

No Abelāra mācības par grēku izriet tas, ka 1) grēciniekam nav vajadzīgs starpnieks; 2) grēcinieki nav cilvēki, kas grēkojuši nezināšanas vai evaņģēliskās vēsts nepieņemšanas dēļ (piemēram, Kristus bendes); 3) cilvēks manto nevis iedzimto grēku, bet sodu par šo grēku.

# V. Akvīnas Toms

## 1. Dzīve un darbība

### Dzīve

Svētā Akvīnas Toma (*Thomas Aquinas*, ap 1225–1274) dzīves gājumu neiezīmē ārējs dramatisms. Ar lielu varbūtību tiek pieņemts, ka viņš dzimis Lombardijā 1225. gada sākumā Rokasekas pilī netālu no Akvīno pilsētiņas, kas atrodas starp Neapoli un Romu. Viņš bija jaunākais dēls itāliešu aristokrātu ģimenē. Piecu gadu veco zēnu vecāki nosūtīja uz benediktiešu klosteri Montekasino (*Monte Cassino*), lai viņš iegūtu atbilstošu izglītību un, iespējams, vēlāk kļūtu par abatu. Četrpadsmit vai piecpadsmit gadu vecumā Tomam politisku nesaskaņu dēļ bija jāpamet dzimtā province. Viņš devās uz Neapoli, kur iestājās ķeizara Frīdriha II nesen dibinātajā universitātē un uzsāka *artes liberales* studijas. Atšķirībā no Parīzes Universitātes un par spīti baznīcas aizliegumiem Neapolē varēja studēt Aristoteļa darbus. Līdzīgi daudziem saviem laikabiedriem Akvīnas Toms tiecās pēc garīgas atjaunotnes. Tāpēc 1244. gadā viņš iestājās Dominikāņu ordenī, kas bija dibināts 1215. gadā. Šo lēmumu Toma ģimene neatbalstīja, un kādu laiku viņam faktiski nācās atrasties mājas arestā. Dominikāņi bija ubagotājmūku ordenis, tā locekļiem vajadzēja sevi pilnībā veltīt Jēzum Kristum un atsacīties no jebkura īpašuma (ne tikai no personiskā, bet arī no kopīpašuma).

Akvīnas Toms devās uz Parīzi, kur kļuva par ordeņa brāļa Alberta Lielā (*Albertus Magnus*, ap 1200–1280) skolnieku un klausījās viņa lekciju kursu par Aristoteli (kaut arī dominikāņiem tas bija stingri noliegts). Kad Alberts 1248. gadā pārcēlās uz Ķelni, lai tur izveidotu dominikāņu studiju centru, Toms viņam sekoja. 1251. gadā viņš tika iesvētīts priesterā kārtā. Pēc Alberta rekomendācijas 1252. gadā Dominikāņu ordenis atkal nosūtīja Tomu uz Parīzi, kur dominikāņu studiju centrā viņš kā bakalaura uzsāka savu pasniedzēja darbību. 1256. gadā Toms ieguva maģistra grādu un varēja pretendēt uz vienu no divām katedrām Parīzes Universitātē, ko piešķīra dominikāņiem. Sākumā Toms lasīja lekcijas par Svētajiem Rakstiem (1252–1256), tad – par Petra Lombardieša “Sentencēm” (1254–1256).

1259.–1268. gadā Toms darbojās Itālijā, kur mācīja Orvjeto, Romā un Viterbo. 1268. gadā, kad strīdi par profāno zinātņu nozīmi bija sasnieguši kulmināciju un nonākuši krīzes situācijā, ordenis vēlreiz sūtīja viņu uz Parīzi. Tas bija laiks, kad pāvesta sēdeklis bija vakants trīs gadus. Zīmīgi, ka Toma atkārtotā uzaicināšana bija pretrunā ar Parīzes Universitātes nolikumu, kurā ubagotājmūku ordeņu pārstāvjiem bija paredzēts tikai viens priekšlasījuma periods. Kad 1272. gadā universitātē sākās streiks, Toms atgriezās Itālijā. Neapolē viņš organizēja dominikāņu teoloģisko studiju skolu un arī pats tur mācīja.

Pēc diviem gadiem pāvests Gregors X uzaicināja Akvīnas Tomu piedalīties Lionas koncilā. Ceļā uz to viņš saslima un 1274. gada 7. martā nomira Fosanoval cisterciešu klosterī. Vēlāk Toms tika pasludināts par lielāko autoritāti ticības jautājumos ar titulu Eņģeļu Doktors (*Doctor Angelicus*) un sumināts kā *Magister omnium horarum* (Skolotājs katrā stundā). 1323. gadā Pāvests Jānis XXII viņu iecēla svēto kārtā.

Savā četrdesmit deviņu gadu ilgajā mūžā Toms paveica neparasti daudz. Viņš esot lūdzis Dievu ļaut viņam būt ļautram un neļaut kļūt vieglprātīgam, ļaut būt nobriedušam un neļaut kļūt uzpūtīgam. Toms parasti bija iegrimis dziļās domās, viņš bija izklaidīgs un labsirdīgs. Par spīti lielajai aizņemtībai, viņš regulāri noturēja arī sprediķus. "Sicīlijas vērsis", kā viņu ar cieņu dēvēja ordeņa brāļi, ar mieru un pašāvību iesaistījās sava laika garīgajās cīņās. Tomu raksturo pašsavaldība, saprātīgums, pacietība un spēja ieklausīties pretiniekos. Mūža nogalē 1273. gadā mesas laikā Toms esot piedzīvojis mistisku vīziju. Pēc tam viņš pārtrauca darbu pie sava galvenā sacerējuma "Teoloģijas summa" trešās daļas un savam sekretāram teica, ka vairāk nerakstīs, jo "tā priekšā, ko es redzēju un kas man atklājās, viss, ko esmu rakstījis, ir kā salmi".

Savā mūžā Tomam nācās darboties vairākās jomās. Tradicionālie universitātes teologi un franciskāņi pārmeta viņam interesi par Aristoteļa darbiem un to komentētājiem. 1265.–1270. gadā Parīzē viņam asi uzbruka franciskāņi. 1273. gadā ar savu slaveno runu pret Aristoteli un Tomu vērsās Bonaventūra. Franciskāņi, atsaucoties uz Augustīnu, norādīja, ka intelektuālā lepnība sabojā kristīgo cilvēku. Viņi atgādināja par sv. Franciska cīņu pret sauso, tukšo racionālo zinātni, pārmetot Tomam, ka viņš Kristu un baznīcu nodod neierobežotai intelekta un zinātkāres spēlei.

Savukārt averoisti pārmeta racionālistam un aristotelietim Tomam, ka viņš nav novedis līdz konsekvencei pats savus principus, mēģinot pielāgot Aristoteli un arābu filosofus teoloģijas mērķiem, tādējādi mazinot to patieso nozīmi.

Akvīnas Toms uzskatīja, ka Dievs palīdz cilvēkam ar četru audzināšanas veidu starpniecību – pakļaušanos baznīcai, pakļaušanos sabiedrī-

bas autoritātei, prāta disciplinēšanu un cīņu ar pretiniekiem. Runājot par baznīcas un sabiedrības autoritāti, Toms pievienojās Aristoteļa domai, ka kopīgajam labumam visos gadījumos jādod priekšroka salīdzinājumā ar individuālo labumu. Atsevišķam cilvēkam ir jāpakļaujas sabiedrības kārtībai.

Toms vērsās pret prāta “noslīcināšanu” jūtu un “ticības jūrā”. Šai ziņā viņš oponenta Augustīnam, kas runāja par gribas un sirds izšķirīgo lomu cilvēka dzīvē. Toms akcentēja intelekta prioritāti, norādot, ka Dievs ir “pilnīgi garīga būtne”. Dieva būtība saistīta ar to, ka Viņš domā pats sevi un pats sevi vēro. Tāpēc, jo nopietnāk cilvēks kalpo savam prātam, jo dziļāk viņam atklājas Dievs. Sabiedrības kārtības pamats ir brīvu un saprātīgu cilvēku kopība, kas runā vienā savstarpēji saprotamā valodā. Tā kā Toms redzēja, ka viņa laika cilvēki sāk cits citu nesaprast, viņš izvīrēja uzdevumu panākt šo izpratni.

Toma sholastika ir skaidras domāšanas audzināšana ar skaidru un tīru jēdzienu palīdzību. Tāpēc savā pedagoģiskajā darbībā viņš centās izteikties iespējami īsi, viennozīmīgi un skaidri, vienlaikus attīstot arī polemikas kultūru. Toms padarīja disputu par savu darbu konstruktīvu elementu, t.i., tie visi būtībā ir polemika. Jau savu pasniedzēja gaitu sākumā Parīzes Universitātē viņš ieviesa “brīvo diskusiju” formu, dodot iespēju pašiem klausītājiem izvēlēties tēmu. Toms pats katru nedēļu vadīja divus šādus disputus. Viņš bija pārliecināts, ka garīgā strīda mērķis ir nevis uzvarēt pretinieku, bet kopīgi sasniegt patiesību. Labumu nes arī pretinieka kļūdas, jo maldi kalpo patiesībai. Lielākais darbs, ko cilvēks var veikt sava tuvākā labā, ir vest viņu pie atziņas. Toms apgalvo: “Ir jāmīl abi – gan tie, kuru uzskatiem mēs piekristam, gan arī tie, kuru uzskatus mēs noraidām. Jo abi nopūlas patiesības izpētes labā un abi sniedz mums palīdzību.” Toms pats savu priekšlasījumu gaitā lieliski spēja ieklausīties pretinieku argumentos. Radītā pasaule, daba, sabiedrība, viss var tikt racionāli saprasts, un tam jābūt zinātniski izpētītam. Vienīgi par Dievu teologiem jāklusē: “Tā kā mēs nevaram par Dievu zināt, kas Viņš ir, bet tikai to, kas Viņš nav, tad mēs nevaram izprast, kāds Dievs ir, bet tikai to, kāds Viņš nav.”

Toma domu gaita bija virzīta uz harmonijas sasniegšanu baznīcā un sabiedrībā. Visiem cilvēkiem būtu jābūt saprātīgiem un racionāli noskaņotiem. Viņiem jābūt dziļas ticības pārņemtiem, turklāt savā dvēselē tikpat dabiski un pašsaprotami jāakceptē ticības patiesības kā prāta sfērā – loģikas un dabaszinātniskie likumi. Cilvēkam vienlīdz labi vajadzētu saprast divas tēzes: “Mūsu augšāmcelšanās līdzināsies tam, kā augšāmcelās Kristus”; “Cilvēks ir dabas lieta (*Homo res naturalis est*).”

## Darbi

Kopš Toma darbības Parīzē ar pārsteidzošu regularitāti cits pēc cita parādījās viņa sacerētie darbi: komentāri, summas, *Opuscula*, *Ouestiones disputatae* un citi sacerējumi. Tie liecina ne tikai par izcilām darbaspējām, bet arī par viņa domāšanas visaptverošo raksturu un atklātību. Mūsdienās nepastāv vispāratzītas Toma darbu klasifikācijas sistēmas.

Pirmais zināmais Akvīnas Toma darbs ir “Par esošo un būtību” (*De ente et essentia*”, 1256–1259). Tajā akcentēta nepieciešamība meklēt mūsu izziņas vispārējos principus. Visas domāšanas saturs ir pamatnoteiksmes “esošais” modifikācijas, proti, galvenā visa noteiksme ir “esošais”. Katra lieta ir esoša, bet lietas, kuras mēs zinām, nav esamība. Tām ir esamība, bet tās nav esamība. Ja lietas būtu identas ar esamību, tās to nevarētu zaudēt, tās nevarētu nebūt. Tas, ka tās ir, nebūdamas esamība, nosaka to galīgumu – to, ka tās ir radītas un varētu arī nebūt. Tam, kas tajās ir šķirts, ir jābūt vienotam pirmajā būtībā Dievā. Tikai Dievs ir tīra un neierobežota esamība; savu esamību Dievs zaudēt nevar.

Savos nākamajos darbos Toms šo domu arvien padziļināja un variēja, mēģinot atbildēt uz daudziem jautājumiem. Ko nozīmē tas, ka mēs sakām, ka kaut kam ir (pieder) esamība? Vai šī esamība ir iekšēja forma, ideāls tēls, kam mēģina sekot kaut kas cits? Vai tā ir faktiski eksistējošā vienkāršs fakts? Kāda atšķirība pastāv starp “koku” un tā “esamību”?

No teoloģiskajām sintēzēm ir jāmin pirmais Toma lielākais darbs – sentenču komentāri *“Scripta super libros sententiarum”* (1256). Kad Toms ieradās Parīzē, viņam četrus gadus vajadzēja skaidrot Svēto Rakstu un Petra Lombardieša “Sentences”. Tāpēc viņa garīgie sarunu biedri nebija vis arābu filosofi, bet gan baznīctēvi. Toms ne tikai mācīja, bet arī mēģināja dot savu interpretāciju Lombardieša apkopotajam materiālam. Lombardieša darbs sastāvēja no četrām grāmatām, to materiāla dalījuma principu bija iedibinājis Augustīns: I–III grāmatā bija aplūkotas “lietas” (*res*) – Dievs kā Trinitāte, radīšana un inkarnācija; IV grāmatā bija aplūkotas zīmes (*signa*) – katras lietas darbīgās zīmes, proti, sakramenti. Toms šo materiālu sadalīja citādi: I un II grāmata iztīrāja jautājumu par visu lietu izeju (*exodus*) no Dieva, III un IV grāmata – par visu lietu atgriešanos (*reditus*) Dievā (jānorāda, ka jau Ņelnē Toms bija dzirdējis priekšlasījumus par Dionīsija Areopagīta darbu “Par dievišķajiem vārdiem”).

Parīzē Akvīnas Toms sāka un Orvjeto pabeidza “Summu pret pagāniem” (*Summa contra gentiles*”, 1261–1264; atbilstīgi leģendai tas esot sarakstīts pēc sv. Raimonda lūguma, lai pievērstu kristietībai Spānijas maurus). Nozīmīgākais un ģeniālākais Akvīnas Toma darbs ir “Teoloģijas

summa" trīs daļās ("*Summa theologiae*", sākts Itālijā 1267. gadā; palicis nepabeigts)<sup>1</sup>. Pirmie izdevēji mēģināja darbu pabeigt, ņemot tēzes no sentenču komentāra ceturtnās grāmatas. Toma darbi izvirza pretenzijas uz visaptverošu un sistemātisku kristīgās mācības un ticības pamatu izklāstu, tostarp paredzot noteiktus didaktiskus mērķus. Darbi veltīti arī konkrētām tēmām: "Par patiesību" ("*De veritate*", 1256–1259), "Par varenību" ("*De potentia*", 1265–1266), "Par ļaunumu" ("*De malo*", 1266–1267), "Par dvēseli" ("*De anima*", 1269).

Tomam ir daudzi darbi par Veco un Jauno Derību, no kuriem īpaša nozīme ir komentāriem par Mateja un Jāņa evaņģēliju, kā arī apustuļa Pāvila vēstulēm. Viņš ir komentējis faktiski visus galvenos Aristoteļa, Boēcija, Dionīsija Areopagīta un citu autoru sacerējumus. Toma pēdējais komentārs bija darbs "Par debesīm un zemi" ("*De caelo et mundo*", 1272–1273). Īpašu vietu ieņem polemiskie darbi, piemēram, "Par intelekta vienību pret averoistiem" ("*De unitate intellectus contra Averroistas*", 1270). Visbeidzot jāpiemin vēstules, liturģiskie teksti un sprediķi.

Toms savos darbos nav atstājis bez uzmanības un pārbaudes nevienu svarīgu tēmu, nevienu tēzi nav noraidījis bez argumentācijas. Viņš rakstīja, ka filosofa uzdevums nav zināt, ko domā citi, bet tikai to, kā tas saistās ar patiesību.

## 2. Filosofijas vispārējs raksturojums

### *Prāts un ticība*

Toms ir nešaubīgi pārliecināts par cilvēka prāta lielumu un vienlaikus – par tā ierobežotību. Visu, kas ir uz Zemes, var izzināt, taču cilvēks maz ko var izprast debesu sfērā. Pasaule ir laba, jo to ir radījis Dievs. Cilvēks kā Dieva bērns arī ir radīts labs; grēks vispirms saduļķo garu: "Nešķīstības pirmsdzimtā meita ir gara aklība." Ar Dieva palīdzību cilvēks var izvērst savas gara spējas un kļūt par sava prāta kungu, atbrīvojot gribu labajam, padarot dzīvi saprātīgu, garīgu un pazemības pilnu.

---

<sup>1</sup> Darbam ir trīs daļas, otrajai daļai ir divas apakšnodaļas (*Prima secundae*, *Secunda secundae*); paša Toma teksts beidzas *Tertia Pars*, qu. 90, a. 4. Sacerējums ir domāts iesācējiem kā ievads kristīgajās patiesībās. Pirmā daļa veltīta Dievam, radībai, cilvēka dabai, intelektuālajai dzīvei; otrajā daļā aplūkota cilvēka morālā dzīve – cilvēka pēdējais mērķis un morāles vispārējās problēmas, kā arī tikumi un netikumi; trešā daļa veltīta Kristum un sakramentiem. Katra daļa sadalīta "jautājumos", kas satur vairākus "paragrāfus". Katrā no paragrāfiem Toms sākumā izsaka iebildumus pret tēzi; tam "kodolā" (*corpus*) – galvenajā paragrāfa daļā – seko sava koncepcija vai hipotēze; tad autors atbild uz iebildumiem. Atsauces parasti ir uz "kodolu".

Toms tādējādi strikti norobežo zināšanu un ticības jomu. Viņš ir nesatricināmi pārliecināts, ka prāts var izzināt īstenību, atklāt tās likum-sakarības un kārtību. Toms atzīst objektīvās izziņas iespējamību un noraida tādu filosofiju, kura savās apcerēs ierobežojas vienīgi ar cilvēka gara sfēru.

Teoloģija un filosofija ir "zinātnes" Aristoteļa izpratnes garā, proti, zināšanu sistēmas, kas balstās uz pirmajiem principiem, no kuriem ar siloģismu palīdzību tiek atvasināti secinājumi. Teoloģija un filosofija ir patstāvīgas zinātnes, jo teoloģijas principi (dogmati) un prāta principi ir savstarpēji neatkarīgi.

Taču ar objektīvo un patieso izziņu apmierināties nedrīkst, jo pastāv arī pārdabisko patiesību joma, kurā atšķirībā no dabas nevar ieskatīties ar dabiskā prāta piepūles palīdzību. Filosofiskajiem prātojumiem nav pieejama Trīsvienība, inkarnācija, augšāmcelšanās un citi kristīgās ticības noslēpumi. Šīs pārdabiskās patiesības cilvēks var pieņemt tikai ticībā kā dievišķās atklāsmes saturu.

Starp zinātni un ticību nav pretrunas. Kristīgā patiesība nav virzīta pret prātu, tā paceļas tam pāri. Patiesība var būt tikai viena, jo tās avots ir Dievs. Argumenti, kuri no prāta pozīcijām tiek pretstatīti kristīgajai ticībai, ir pretrunā ar domāšanas augstākajiem principiem, un tāpēc tie jāvērtē no jauna ar paša prāta palīdzību. Atklāsmes un dabiskās zināšanas nevar būt pretrunā, jo abas ir patiesas. Teoloģijas uzdevums ir izklāstīt un iztulkot atklāsmes patiesības, kas nes cilvēkam glābiņu; lai ticības patiesības padarītu saprotamas un pārliecinājošas cilvēka "dabiskajam prātam", teoloģija izmanto filosofijas palīdzību. Filosofija, aplūkota no galvenā kristīgās mācības mērķa – glābšanas – viedokļa, ir "teoloģijas kalpone".

Ir arī tāda patiesība, ko prāts pats var izzināt, proti, ka Dievs ir. Tāpēc dievišķā gudrība padara par atklāsmes saturu arī tās ticības patiesības, kuras var izzināt prāts. Tiktāl, ciktāl reliģiskās patiesības var izzināt prāts, arī filosofija var stāties ticības dienestā, būt par teoloģijas kalponi. Filosofija ir noderīga arī pret ticību vērsto argumentu atspēkošanai. Ar to filosofijas kompetences sfēra ierobežojas, jo pārdabiskas patiesības tā nevar pierādīt.

Atklāsmē pārspēj dabiskās prāta spējas. Tas nav jāsaprot kā pārmetums prātam. Tas nozīmē, ka atklāsmi nevar atvasināt no prāta. Ticības tēzes nav nedz evidentas, nedz pretrunīgas. Prāts nespēj pamatot atklāsmi, bet tas var uz to balstīties un izdarīt savus secinājumus. Tāpēc teoloģija ir jāiekļauj zinātņu vidū: tās atšķirības no pārējām zinātnēm nav tik lielas kā sākumā varētu domāt. Cilvēka prāts ir galīgs, nepilnīgs, tāpēc arī spējīgs kļūdīties, pat tā elementārie pamatprincipi nav pilnīgi droši. Turpretim atklāsmē dod pilnīgas un augstākas zināšanas. Atklāsmes ceļā iegūtās zināšanas pēc savas dabas ir nekļūdīgas.

Tāpēc teoloģija ir augstākā zinātne ne tikai sava satura (tajā runa ir par Dievu) un praktiskās nozīmes ziņā, bet arī tāpēc, ka tā sniedz arvien lielāku drošību.

Atklāsme ir patiesa un droša pat tad, ja tās tēzes nevar pierādīt. Tas nenozīmē, ka filosofiskie pierādījumi teoloģijai būtu nenozīmīgi. Nav tā, ka filosofija kaut ko uzskatītu par patiesu, bet teoloģija to noliegtu, un otrādi. Tā kā atklāsme ir nešaubīga, nevar nedz atspēkot tās tēzes, nedz pierādīt pretējo. Piemēram, mēģinājums pierādīt pasaules mūžību jau tā argumentācijas dēļ vien ir kļūdainš. Ticība un prāts nekādā veidā nav pretmeti, tie papildina viens otru. Pretruna starp tiem ir izslēgta, jo prāts ir Dieva dāvana. Šai spējai kā jebkuram dotumam ir tieksme īstenoties. Ticīgajam nav jāvairās no prāta, bet gan jākalpo tam un jāpaceļ tas līdz teoloģijas līmenim. Atklāsme paver prātam darbības lauku, kas bez tās būtu palicis prātam noslēgts.

Atklāsmei ir arī praktiska nozīme. Saskaņā ar Toma viedokli prāts ir instruments, ko Dievs devis cilvēkam, lai tas izzinātu pasaules būtību un īpašības. Bez prāta pielietojuma nav iespējamās zināšanas. Tomēr ir lietas, kuru izpratnei vajadzīga liela prāta piepūle, un arī lietas, kuras bez dievišķās palīdzības prātam paliktu pilnīgi noslēgtas. Tas nebūtu nekāds trūkums, ja vien Dievs nebūtu pakārtojis cilvēku noteiktam mērķim. Šis mērķis nav ārējs pielikums cilvēkam, tas nav nodalāms no cilvēka dabas. Mērķis ir Viņa mērķis neatkarīgi no tā, vai cilvēks par to zina vai nezina. Cilvēks savā būtībā nav pašpietiekams un patstāvīgs. Šī iekšējā esamības iespēja nosaka to, kas cilvēks var būt un par ko viņam ir jābūt. Šo iespēju īstenot ir viņa mērķis, taču tas neīstenojas automātiski – cilvēkam pašam ir aktīvi jālīdzdarbojas. Šī mērķa sasniegšana ir augstākā laime, novirzīšanās no tā – lielākā nelaime. Augstākā mērķa izziņai nepietiek ar dabisko prātu, tāpēc cilvēkam ir vajadzīga atklāsme.

Toms bija teologs, kurš mēģināja pamatot filosofijas patstāvību Rietumu kristietības ietvaru robežās. Tāpēc filosofijas priekšnoteikums ir nopietna atklāsmes patiesību ievērošana, proti, pirmām kārtām tas attiecas uz atziņu, ka pasaule ir Dieva radīta. Aristotelis Tomam bija pieņemams tāpēc, ka šī antīkā filosofa domāšanas veids bez kādām ierunām bija orientēts uz pasauli. Pasaule, kura jāapjēdz kā Dieva radība, savos pamatos ir raksturojama pozitīvi. Tas, ka pasaule ir Dieva radīta, pamato tās lielumu un cieņu, nosaka tās patstāvību un pašvērtību. Kaut arī Dievs ir pasaules pirmcēlonis, pasaules lietu pilnību raksturo tas, ka tām ir savi cēloņi. Tādējādi tiek iezīmēta antinomija starp Dieva kā *causa prima* (pirmcēloņa) darbību un *causa secundae* (sekundāro cēloņu) eksistenci, konkretizējas attiecības starp Radītāju un radību.

Pasaules patstāvība, pašvērtība un pašdarbība zināmā mērā koncentrējas cilvēkā, viņa prāta autonomijā. Cilvēka prāta (*ratio*) dievišķā

daba atklājas tā spējā izziņāt patiesību pēc paša iniciatīvas, bez kādas īpašas iluminācijas. Cilvēka izziņas spējas būtība ir pakārtoties visai īstenībai, nodibināt attiecības ar visu pasauli. Tas ir priekšnoteikums ne tikai filosofijas, bet arī jebkuras zinātnes patstāvībai un specifikai. Tā kā radībai patiesi piemīt patstāvīga esamība un sava cēlonība, tad arī zinātniskā pasaules izziņa nav tukša nodarbošanās – tā patiesi ir patiesības izziņa arī tad, ja tā nodarbojas tikai ar sekundārajiem cēloņiem.

Ja filosofija būtu pilnīgi atkarīga no teoloģijas, tā pašai teoloģijai būtu nevajadzīga – no teoloģijas viedokļa šādai filosofijai nebūtu vērtības. Teoloģijas ietekme uz filosofiju ierobežojas ar to, ka tā pievērš uzmanību problēmām, kas robežojas ar atklāsmes jomu. Atklāsme nosaka, ka teoloģijas izziņas ceļš iet no Dieva uz radību. Cilvēka dabiskā prāta darbības sākums ir radība, bet viņa izziņas uzdevums ir pacelties pie Dieva. Akvīnas Toma filosofija ir pacelšanās filosofija. Toms, no vienas puses, tic atklāsmei, no otras –, ir pārliecināts, ka arī metafizika spēj sasniegt noteiktas zināšanas.

Tādējādi atšķirības starp filosofiju un teoloģiju nenosaka patiesības saturs, kas bieži ir visai atšķirīgs (filosofiem – par spriedumiem par pasauli, teologiem – par Trīsvienību), bieži tas sakrīt (abas disciplīnas atzīst, ka pasaule savā eksistencē ir atkarīga no Dieva; teologi tā saka tāpēc, ka ir Svētie Raksti, filosofi – tāpēc, ka pie šīs atziņas nonāk racionālas refleksijas rezultātā). Atšķirības starp filosofiju un teoloģiju nosaka patiesības sasniegšanas ceļi, nevis to saturs.

Teologs sāk ar Dievu, filosofa domāšanas gaita ir ievirzīta pretējā virzienā; sākot ar Dievu, filosofs nespēj atvasināt galīgas lietas. Taču filosofijas uzdevums ir aplūkot cilvēku pārdabiskā aicinājuma gaismā, proti, no tās perspektīvas, ka cilvēka mērķis ir redzēt Dievu debesīs. Izziņa aktualizē cilvēka prāta potences. Filosofijas augstākais uzdevums ir iegūt metafizisku zināšanu par Dievu.

Atklāsme apstiprina patiesību par Dievu. Pie šādas patiesības, kaut arī ar lielām grūtībām, var nonākt arī metafiziķis. Taču atklāsme cilvēkam izgaismo arī veidu, kā sasniegt galīgo mērķi. Lūk, to nevar panākt tikai ar filosofijas palīdzību. Žēlastība palīdz gribai ietekmēt intelektu tādējādi, ka dod cilvēkam spēju tieši mīlēt Dievu. Šajā dzīvē Dievu izziņāt var tikai pastarpināti. Cilvēka centieni vērot Dievu sasniegs savu mērķi tikai debesīs. Šis vērojums nozīmē cilvēka augstāko spēju aktualizāciju. Tomēr šajā pasaulē filosofija daļēji spēj noskaidrot cilvēka tieksmi uz patiesību.

### *Pasaule un metafizika*

Visa Toma metafizika ir virzīta uz Dieva izziņu. Piemēram, refleksija par objektu rašanās un izziņāšanas objektīvo jēgu atklāj šo objektu

atkarību no tā, kas pats nedz rodas, nedz iznīkst. Ja cilvēks pievērs uzmanību lietu struktūrai, tad kļūst acīmredzama lietu eksistenciālā atkarība no tā, kas ir aiz lietu jomas. Pats analīzes process prātu noved pie tā, kas ir aiz lietām. Visi, kas nodarbojas ar izziņu, vienlaikus izzina Dievu visā tajā, ko viņi izzina. Filosofiju atšķir tikai tas, ka tā sasniedz apzinātu un skaidru refleksijas līmeni par patiesībām.

Šajā dzīvē cilvēka prāts spēj izzināt garīgo un pārjuteklisko realitāti tikai tādā pakāpē, kādā tā atklājas materiālajā pasaulē, kādā mērā prāta aktīvā refleksija atklāj galīgo objektu saistību ar to, kas pārsniedz cilvēka dabisko un nepastarpināto pieredzi. "Tās lietas, kas neatrodas mūsu darbības sfērā, cilvēka prāts nevar satvert, ja tikai zināšanas par tām nevar atvasināt no jutekliski tveramā." Mums ir zināšanas par Dievu tādā mērā, kādā galīgās lietas skaidri uzrāda tā eksistenci, un kā šīs lietas ir atkarīgas, proti, parāda, ka ir kaut kāda realitāte aiz to robežām. Katrs nepastarpināts Dieva pārdzīvojums ir pārdabisks, to pats Dievs veicina mūsu dvēselē; pie šī pārdzīvojuma nevar nonākt filosofiskās analīzes un refleksijas ceļā. Vēl vairāk – ja šīs zināšanas ir iegūtas, tās nav izmantojamas bez juteklisko "tēlu" (fantasmu) palīdzības, kuri paši ir jutekliskās uztveres rezultāts. Toms domāšanu bez tēlu palīdzības nevar iedomāties. Domāšanā jāizmanto pieredzes apstiprinātā iztēle.

Metafizika dod zināšanas par to, kas Dievs nav, nevis par to, kas Dievs ir. Vienīgi matemātika var sasniegt noteiktā ierobežotā jomā pārliecinošu izziņu. Izziņas aktā prāts apzinās savu spēju sasniegt patiesību.

Toms uzdod jautājumu: vai mūsu dabiskais prāts (*naturalis ratio*) un dabiskā izziņa bez ticības palīdzības caur radību (*per creaturas*), vērojot pasauli, spēj nonākt līdz dievišķo lietu izziņai (*ad cognitionem divinarum*)?

Jānorāda, ka atšķirībā no gnosticisma kristietībā vienmēr dominēja viedoklis, ka katrs cilvēks ir tiesīgs izzināt augstāko metafizisko patiesību. Atklāsme ir dota visiem. Taču patiesais ceļš, kas noved pie dabiskajām zināšanām par Dievu, ir metafizika. Tāpēc Toms konstatē: "Kļūda radības izziņā noved pie nepatiesām zināšanām par Dievu un novērš cilvēka domas no Dieva."

### 3. Mācība par esamību

#### *Būtība un eksistence*

Vispirms ir jānošķir būtība (*essentia*) no eksistences (*esse*). Akvīnas Toms skaidri norāda uz eksistences prioritāti. Katrā lietā eksistence ir daudz svarīgāka par būtību. Pretējā gadījumā var nonākt pie t.s.

esenciālisma kļūdas. Toms uzskata, ka pati pilnīgākā būtība, ja tā neeksistē, līdzinās nekam salīdzinājumā ar visnepilnīgākās lietas eksistenci: zelta kalni iztēlē, ja tie neeksistē īstenībā, ir necīgāki par eksistējošu putekli. Būtības nošķirums no eksistences nav atkarīgs no domāšanas; tas patiesi pastāv lietās.

Katra lieta – gan garīga, gan materiāla – sastāv no diviem sākumiem. Pirmais ir potence (*potentia*) – spēks, kas ielikts katrā lietā (līdzīgi tam kā bērņā ietverts pieaugušais); tā nav tikai loģiska iespējamība. Tāpēc iespējamo potenci nedrīkst sajaukt ar iespējamo varbūtību, reālo un šķietamo iespēju par kaut ko kļūt. Reālā iespējamība pāriet īstenībā. Šie divi sākumi konstruē katru lietu. Īstenība (*actus*) pastāv līdzās iespējamībai.

Tāds nošķirums ir nepieciešams, lai pamatotu daudzo un dažādo lietu patiesu eksistenci. Pretējā gadījumā nevarētu parādīt atšķirību starp īstajām lietām un prāta konstrukciju. Būtībai ir iespējamības loma, eksistence ir tās īstenība. Pilnīgākais lietas stāvoklis ir tās eksistence. Eksistence ir katras īstenības īstenība, visas pilnības pilnība. Eksistence ir iespējamības īstenība, t.i., iespējamība kļūst īstena eksistences dēļ (*esse.. est perfectio omnium perfectionum*). Tas viss, kas ir pilnīgs un īstenots katrā lietā, tāds ir eksistences dēļ.

Eksistence ir tas, kas lietā ir īpaši dziļš un intīms, kas atrodas vis-tuvāk tās pamatam. Katra lieta caur eksistenci pieskaras Dievam. Eksistence ir tas, kas saista vismazāko puteklīti ar Dievu. Eksistence vis-dziļāk darbojas lietās, tā piepilda lietas. Visas pārējās būtības iezīmes salīdzinājumā ar tās dziļāko eksistences sakni ir virspusējas.

Eksistence izsaka lietu vispilnīgākā veidā, tā ir lietas dziļākā satura izpausme. Tas, kas eksistē, vienmēr ir norobežots no citas eksistences (šī aita, šis zirgs). Tāpēc metafizika izsaka pašu lietu. Tās priekšmets ir konkrēta, nevis abstrakta lieta. Metafizika nodarbojas ar to, kas eksistē reāli. Abstrakcijas ir nepieciešamas, bet tās ir tikai līdzekļi; par abstrakcijām neprāto. Metafizikas priekšmets ir konkrētas lietas.<sup>1</sup>

Toma izpratnē vārds “zinātne” (*scientia*) apzīmē drošas zināšanas, kas iegūtas, vadoties pēc evidentām (acīmredzamām) atziņām, vai arī kas tiek atvasinātas no augstākajiem zinātniskajiem principiem. Dogmatiskā teoloģija tāpēc ir augstāka zinātne, ka tās principi ir absolūti droši – tos cilvēkam ir atklājis pats Dievs. Metafizika arī ir zinātne ar saviem evidentiem principiem. “Dabaszinātnes” Toma izpratnē ir drošu zināšanu kopums par dabu (piemēram, fizika aplūko lietas, kas spējīgas kustēties). Teorētiskās zinātnes mērķis ir zināšanas, praktiskās – rīcība.

---

<sup>1</sup> 20. gadsimta domātājs Žaks Maritēns (*J. Maritain*, 1882–1973) nosaucis A. Tomu par pirmo filosofu “eksistenciālistu”.

Toms, līdzīgi Aristotelim, definē metafiziku kā zinātņi par esošo (*esse*) kā tādu: metafizika analizē to, kas eksistē vai var eksistēt, apskatot to tieši kā eksistējošu (lietu “kas” – *quidditas*).

Substance ir tas, par ko mēs runājam vispirms, kad aplūkojam lietu kā eksistējošu (vai spējīgu eksistēt). Par substancēm vispirms apgalvo to, ka tās eksistē. Metafizika iekļauj sevī arī substances cēloņu analīzi. Tās uzdevums ir arī izskaidrot to lietu eksistenci, kas mainās, rodas un izzūd.

Visa metafizika ir virzīta uz Dieva izziņu, taču pats Dievs ir ārpus mūsu pieredzes. Mēs varam Dievu izzināt, aplūkojot objektus un to eksistences cēloņus tikai mums pieejamā pieredzē. Filosofijas uzdevums nav izgudrot patvaļīgu teoriju vai atklāt kaut ko jaunu, tās mērķis ir abstraktos terminos skaidri fiksēt tās atšķirības, kuras cilvēki izsaka savos konkrētajos izteikumos par pasauli. Teocentriskais metafizikas raksturs nosaka arī tās galveno uzdevumu – galīgās eksistences nosacījumu analīzi. Akcentējot lietu eksistenciālo aspektu, Toms atkāpjas no Aristoteļa mācības, kurā nebija izvirzīta galīgo lietu eksistences problēma.

Aristoteļa pasaule ir mūžīgo un neradīto substanču jeb lietu pasaule. No Aristoteļa Toms pārņem lietu substancijiālo analīzi: viņa pasaule veido galīgas substances, kas pilnīgi atkarīgas no Dieva. Pats substances analīzes raksturs nemainās, taču substance Tomam atklājas jaunā aspektā: akcents uz eksistenciālo centru norāda uz to, ka substance savu eksistenci saņem no ārējā cēloņa.

Substance ir tas, par ko mēs vispirms sakām, ka tā eksistē, turpretim akcidence ir substances modifikācija. Substance nav nekāds nezināms substrāts. Substances atšķirības no akcidence nozīmē atšķirības starp to, kas eksistē (ja tas vispār eksistē) kā priekšmets, un to, kas eksistē tikai kā priekšmeta modifikācija. Substance nozīmē “būtību, kurai piemīt eksistence pašai par sevi (*per se*)”. Tas nenozīmē, ka substancei nav cēloņa un tāpēc tā eksistē *per se*; tas nozīmē, ka substance ir pretmets tam, kas eksistē, būdams atkarīgs no cita, t.i., ir kaut kā cita modifikācija.

Apgalvojumam, ka substance eksistē *per se*, ir cita nozīme nekā apgalvojumam, ka Dievs eksistē *per se*. Dievs nav attiecināms uz substances kategoriju, par “substanci” Viņu var nosaukt tikai pēc analogijas. Cilvēks eksistē *per se* tajā nozīmē, kādā Joana naidis neeksistē bez Joana. Izzinot Joana akcidence, mēs izzinām tā substanci tādā mērā, kādā tās ir Joana modifikācijas. Substance pati par sevi nav pieejama jutekliskajai uztverei un introspekcijai. Cilvēki uztver lietu tās modifikācijās. Izzinot lietas mainīgos stāvokļus, mēs izzinām arī tās substanci.

Vārds “substance” sākotnēji nozīmēja “to, kas ir apakšā” (*nomen enim substantiae imponitur a substando*); substance ir tas, kuras akts ir

“stāvēt apakšā” (*substantiae (dicitur) .. actus est substare*). Izmantojot vārdu *substantia*, tiek akcentēts viens no tās aspektiem; ja izmanto vārdu *usia*, šis aspekts nav tik izteikts. Toms, runājot par substanci, runā par teikuma priekšmetu, kas pats par sevi nav citas lietas modifikācija, bet kas tiek izzināts savās noteiktās modifikācijās. Mēs nevaram nepastarpināti izzināt lietas substanci. Arī dvēseli nav iespējams novērot, bet tā nav neizzināms gars, kas noslēpies ķermenī; dvēsele tiek izzināta darbībā.

Pasauli veido daudzas substances, bet pati tā nav substance.

Katrai materiālajai lietai ir divi konstitutīvi principi:

- ◆ substanciālo formu – lietas princips, kas nosaka to, kas lieta ir (ozols ir ozols);
- ◆ substrātu (*materia prima*); koks iet bojā, taču pirmmatērija neizzūd; taču tā neeksistē pati par sevi (tas nav iespējams), bet uzreiz iegūst jaunu formu. Pirmmatērija ir nepārtrauktības nesēja. “Nevar teikt, ka matērija eksistē, eksistē tikai pati substance.” Tā neeksistē pati par sevi, bet tikai kā metafiziskais klātesošais materiālais substrāts.

Matērija ir individualizācijas sākums, tādēļ viena un tā paša veida materiālās lietas atšķiras cita no citas (tas neattiecas uz eņģeļiem, jo viens eņģelis ir visu pārstāvis). Tā nosaka, ka ozols ir konkrēts ozols (“ozoliskums” visiem ozoliem ir viens). Arī cilvēki atšķiras cits no cita tādēļ, ka ir saistīti ar dažādiem ķermeņiem. Jo labāk veidots dvēseles ķermenis, jo labāka dvēsele ir ar to saistīta. Labāk veidotie ķermeņi arī izzina labāk. Cilvēki ar maigu ķermenisku uzbūvi ir apveltīti ar dzīvu prātu.

Atšķirības starp formu un matēriju ir vienas no atšķirībām, kādas pastāv starp aktu un potenci.

## *Esamības evidence*

Akvīnas Toma domāšanas vadmotīvs ir doma par esamību. Esošā (*ens*) izpratne attiecas ne tikai uz visu, kas ir, tā ir arī visas izziņas pamats. Refleksijai nepakļautā un pašsaprotamā esamība Toma filosofijā kļūst par apceres tēmu. Tas, kas ir, ir saprotams no paša sākuma, tas ir vispazīstamākais. Esamības izpratne nav diskursīvās domāšanas produkts, esamības jēdzienu neizveido cilvēks. “Esošā” izpratne ir iespējama priekšnoteikums un pamats visai izpratnei un izziņai. Ja nav saprotams, ko nozīmē “esamība”, tad vispār nevar neko saprast.

Tomismā, līdzīgi kā visā iepriekšējā sholastikā, Dievs tiek identificēts ar esamību, taču esamība pati iegūst jaunu interpretāciju. Vārda “esamība” dziļākā jēga ir akts; uz to norāda darbības vārds “ir”. Esamības aktā visas lietas iegūst savu eksistenci, t.i., kļūst par lietām, par kurām var teikt, ka tās ir, veido Dieva būtību. Dievā nav nekādas būtības, kas

atšķirtos no esamības akta, nekāda "kas", kam varētu pierakstīt eksistenci. Šāda esamība cilvēka prātam nav pieejama. Var pārliecināties, ka Dievs ir, bet mēs nevaram zināt, kas Viņš ir, jo Viņā nav nekāda "kas". Cilvēkam pieejama ir tikai izziņa par radītajām lietām, kuras veido būtība un eksistence, proti, tās nav vienkāršas, bet ir saliktas: tajās ir tas, kas saņem eksistenci (būtība), un pati esamība (eksistence), ko piešķir tām Dievs. Esamība, kas raksturīga lietām, ir nevis vienkārša esamība, bet kaut kā esamība, proti, kādas būtības eksistence. Lieta ne tikai ir, tā ir "kaut kas", kam piemīt noteiktība, kuru izsaka tās būtiskās īpašības. Darbības vārds "ir" saistībā ar lietu norāda uz galīgu un noteiktas formas ierobežotu esamību. Turpretim Dieva esamība ir bezgalīga, to neierobežo nekas, tāpēc to nevar nedz priekšstatīt, nedz izteikt.

Kā cilvēks nonāk pie "esamības" izpratnes, ja tā jau ir pamats visai domāšanai un izziņai? *Prima conceptio entis* ir tāda uztvere un izpratne, kas nav saistīta ar aktīvu apjēgšanu. Intelektu esamību tver vienkāršā uztverē (*simplex apprehensio*). Esamība un tās principi tiek uztverti intuitīvi un nepastarpināti. Toms apraksta intelektu kā *habitus principiorum*, kam nekļūdīgi pieder esamība un tās likumi. Šādi aplūkota katra izziņa sakņojas esamībā, tā ir esamības vadīta un atgriežas esamībā. Pretrunu aizliegumu likums kā augstākais likums sākotnēji nav domāšanas likums. Tas pats attiecas arī uz citām pamataksiomām. Tās primāri ir esamības likumi un tikai sekundāri – domāšanas likumi. Šie esamības un domāšanas likumi ir identiski un nav pierādāmi. Visa turpmākā izziņa balstās uz esamības un neesamības nesavienojamību, kas ir šīs situācijas loģiska izpausmes forma. Šo atziņu cilvēks var saprast tāpēc, ka tā ir dota viņam nepastarpināti kopā ar esamības jēdzienu. Kāda izteikuma (sprieduma) pēdējais pamatojums ir saistīts ar redukciju uz šīm pirmajām aksiomām un uz pašsaprotamajiem, evidentajiem principiem. Uz tiem balstās visi turpmākie spriedumi. Pirmo vispārējo principu izziņa ir nekļūdīga.

Līdzīgi notiek arī tad, kad cilvēks analizē savu domāšanas saturu (*conceptiones*). *Resolutio* gaitā tiek sasniegti pirmie un paši vienkāršākie (nesaliktie) jēdzieni, kas principā aptver visu, ko ietver sevī kāds jēdziens. Šis pēdējais, pirmais un zināmākais visā, ko cilvēks saprot ar jēdzienu palīdzību, ir esošais (*ens*).

Šos nepastarpināti evidentos principus cilvēks atrod sevī, jo zināšanas par sevi ir pārliecinātākās un drošākās.

## Esamības analogijas

*Ens* kā *ens commune* atbilstīgi savai "visaptverošajai vispārībai" ir unikāls ar to, ka visā īstenības jomā nav nekā, ko nevarētu nosaukt par neesošu. Jēdzienā "esošais" ietilpst ne tikai no domāšanas neatkarīgā

īstenība un viss, ko darinājis cilvēks, bet arī viss domātais, tīrie domāšanas priekšmeti (*ens rationis*), jēdzieni un vērojuma saturs, kā arī formālās domāšanas operācijas un pat viss iespējamais.

Te atklājas esamības jēdziena specifika. Katram īstenības jēdzienam ir jābūt definētam, tas ir jāierobežo ar precīziem izteikumiem. Atbilstīgi definīciju mācībai tas notiek ar norādi uz tuvāko veidu (*genus promiximum*) un sugu veidojošajām atšķirībām (*differentia specifica*). Turpretim esamības jēdzienu nevar definēt, jo ierobežojumi, kas nepieciešami definīcijai, paši pieder esošā jomai. Nav visaptveroša jēdziena par esamību, jo arī katra iespējamā *differentia* pati ietilpst esamībā. Viss ierobežotais un visas robežas ietilpst esamībā. Definēt esamību, vēlēties to ierobežot ir pretruna sevī; tas nozīmētu savos pamatos neierobežoto saprast ar ierobežošanas palīdzību. Esamības jēdzienam nepienākas kāda specifiska jēdziena viennozīmība. Tomēr "esošais" nav arī vārds, ko varētu izmantot daudznozīmīgi, kas ar vienu un to pašu vārdu apzīmētu pilnīgi atšķirīgas lietas. Visas "esošā" atšķirīgās nozīmes Esamība jau no paša sākuma ietver sevī. Atšķirības starp dažādi esošajiem tāpēc ir atšķirības nevis starp esošo un neesošo, bet atšķirības iespējamībā dažādā veidā būt, proti, nevis tajā, vai kaut kas ir vai kaut kā nav, bet tajā, kā tas ir.

Esošā atšķirīgos veidus izsmeļoši var izprast ar kategoriju palīdzību. Ar kategorijām Toms saprot dažādus izteikuma veidus. Tā kā esošais dažādi attiecas pret esamību, to nevar izteikt viennozīmīgi. Esamības jēdzienu var izteikt daudzveidīgā veidā, taču nevis daudznozīmīgi, bet tikai analogi; var saprast to, kas piemīt visam īstenajam, bet tikai atšķirīgā veidā. Neskatoties uz visām atšķirībām starp dažādām sugām, to identitāti nosaka tas, ka starp tām ir atšķirības. Atšķirīgais sakrīt ar atšķirīgo tajā apstākļi, ka šīs atšķirības vienkārši ir. Transcendentalitāte un analogija ir nepieciešami iekšēji saistītas.

Toms piedāvā dažādus ceļus, kā atrisināt analogijas problēmu un ar *analogia entis* palīdzību pārvarēt atšķirības starp Absolūto un kontingento (ne-nepieciešamo), Radītāju un radību, kā arī parādīt, ka cilvēku vārdi, kas attiecas uz Dievu, nav pilnīgi tukši.

## *Akts un potence*

Tā kā jebkurš esamības veids ietilpst jēdzienā *ens*, ir jāizvirza jaūtājums par konkrēto esošā struktūru un principiem. Tikai par konkrēti esošo (*hoc aliquid*) stingrā nozīmē var teikt, ka tas ir. Šāda lietu konstatācija ir pagrieziena punkts Rietumu domāšanā. Atsevišķā īstenība netiek deducēta no vispārējiem principiem – šie principi tiek atrasti *ens* analīzes gaitā. Šie principi nepastāv pirms ar to palīdzību konstituētājā (izveidotajā) esošajā, bet tikai pašā esošajā; šie esamības principi vēlāk ir izzināmi, tie nav patstāvīgi.

Ar *ens actu* tiek saprasts arī ar to saistītais potencialitātes princips. Atšķirība starp īstenoto (*actus*) un iespējamo (*potentia*) caurauž visu, kas ir. Konkrētās lietas (*hoc aliquid*) nosaka ne tikai īstenība, bet arī iespējamība, tās sevī nes arī potenciālo. Viss, ar ko mēs sastopamies pieredzē, var tikt realizēts ne tikai pilnīgākā vai ierobežotākā veidā; tas var būt un var arī nebūt, tas var tapt un paiet. Toms saka, ka viss esošais ir *ens mobile*. Tāpēc tapšana un kustība (*motus*) tiek definēta gan fizikālā, gan metafiziskā nozīmē kā noteiktas potences īstenošana (*actus entis in potentia*).

Savā mācībā par aktu un potenci Toms atsaucas uz Aristoteli: forma (*morphē*) atbilst aktam, matērija (*hylē*) – potencei. Visas mainīgās substances šajā metafiziskajā nozīmē sastāv no matērijas un formas.

Substanciālā forma ir iekšējās vienības un noteiktības princips, kas piešķir esamību (*actus essendi*) visam esošajam un var būt tikai viena vienīgā. Tā ir pamats esošā “ka”, “kas” un tā “vienībai”. Visas pārējās noteiksmes, kas nemaina būtību, ir t.s. akcidentiālās formas (*forma accidentalis*). Divas substanciālas formas labākajā gadījumā var apvienot tikai ārēji (aditīvi), tās nekad nevar kļūt par vienu būtību.

Kā iespējama nosacījums substanciālai iedarbībai, lai forma būtu noteicošais esamības princips, ir nepieciešams tās pretmets, proti, potence (matērija). T.s. *materia prima* ir tas, kam trūkst pašnoteiksmes, tā ir tīrā iespējamība, potence. Pašu par sevi to nevar uztvert. No tās ir jāatšķir *materia secunda*. Tā ir matērija, kas jau ir noformēta un spējīga uz turpmāko attīstību. Matērija ir vispārējo formu īstenošanas princips un pamats, visa atsevišķā būtība un līdz to arī daudzveidības princips. Šī kvantitatīvi apzīmētā un laikā un telpā tveramā matērija (*materia quantitate signata*) ir individuācijas princips: viena un tā pati forma var atklāties dažādos indivīdos, viena un tā pati suga var īstenoties daudzos eksemplāros.

Tomam ir arī izteikumi, kas norāda, ka individuācijas pamats ir forma (*de ratione formae*). Šie izteikumi nav pretrunīgi – tie tikai izsaka lietas būtības dažādus aspektus: forma vienmēr īstenojas tikai konkrētajā, t.i., individuālajā. Šajā izpratnē matērija un forma nav kāda esošā iekšējo cēloņu patstāvīgie principi (*causa materialis* un *causa formalis*). Ārējie cēloņi, tā kā tie neietilpst esošajā, ir *causa efficiens* un *causa finalis*.

Līdz ar to izvirzās jautājums par būtības (*essentia*) un eksistences (*existentia*) attiecībām. No Toma viedokļa esamība un būtība nav esošie pats par sevi; šajā eksistences nozīmē tie nav nekas. Toms saprot tos kā principus, pateicoties kuriem ir konkrēti esošais. *Actus essendi* padara esošo par *ens*. Esamība ir ne tikai kādas būtības klātesamība, bet arī esošā iekšējais metafiziskais princips. Esamība ir dota esošajā kā kaut kas esošs, savukārt būtība tiek īstenota tikai caur esamību. Būtības, kas būtu neatkarīgas no esošā, nav.

## Dievs kā pirmcēlonis

Akvīnas Toma filosofija ir dziļi teocentriska. Ja kāds paskatītos uz pasauli no lietas struktūras dziļuma, viņš atrastu tās pamatu – būtību un eksistenci (iespējamību un īstenību). Ieskatoties šajā struktūrā, ir jānonāk pie secinājuma, ka pastāv esamība, kuras būtība ir eksistence, kas arī ir visas īstenības avots. Tāds īstenības vērojums neizbēgami ved pie Dieva kā jebkuras eksistences avota. Visu, kas ir labs, caurauž Dievs. Dievs ir daudz tuvāk, nekā mums šķiet. Visbūtiskākais mūsos ir eksistence. Dievam eksistence ir sevī pašā, tāpēc Viņš ir daudz tuvāks mums nekā mēs attiecībā paši pret sevi.

Sentenču komentāros Toms norāda: "*Deus est esse omnium*" – "Dievs ir visa eksistence" – un piebilst: "*...non essentiae, sed causale*" – "...ne pēc būtības, bet kā cēlonis". Dievs ir visa eksistence, taču Viņš ir eksistence nevis kā lietu kopums, bet kā pamudinājums. Dievs ir eksistences cēlonis, bet eksistence mūsos ir daļēja, proti, tā ir eksistence "pēc līdzdalības". Eksistence ir tas, kas ir dziļākais un intīmākais katrā lietā. Dievs ir klātesošs visās lietās visdziļākajā veidā (*et intime*).

Visas lietas caurauž Dievs. Dievs lietās nav būtiskā veidā, bet tikai kā cēlonis – tāpēc Toma filosofija nav panteisms. Dievs ir tas, "ar ko mēs dzīvojam, kustamies un eksistējam". Dieva imanence savienojas ar tā absolūto transcendenci.<sup>1</sup>

Tīrais akts var būt tikai viens. Tīra esamība var būt tikai viena, līdz ar to Dievs ir viens. Dievs ir nemainīgs: pilna īstenība nepieļauj tapšanu kā pāreju no iespējamības īstenībā, jo tad Dievs nebūtu tīrs akts. Dievs ir mūžīgs – to neierobežo laiks – un bezgalīgs – to vispār nekas neierobežo.

Radīšana ir vēl neeksistējošā apveltīšana ar eksistenci. Lietu saglabāšana eksistencē ir radīšanas turpināšana. Radīšana ilgst nemitīgi.<sup>2</sup> Dievs nemitīgi akumulē eksistenci, tā tiek dota visām lietām. Tikai Dievs ir Radītājs, starp Dievu un pasauli nav nekāda starpposma. Cilvēks var daudz ko izdarīt pasaulē, bet ne radīt. Radīšana ir eksistences pieņemšana no šīs eksistences avota Dieva.

Dieva radīšanas akts ir absolūti brīvs. Pasaule ir pilnīgi atkarīga no Dieva brīvības. Dieva darbība uz ārpusi ir absolūti brīva. Tur nav nekādas ārējas nepieciešamības. Dievā noslēpumainā kārtā savienojas nepieciešamība un brīvība, kaut arī cilvēks to saprast nespēj. Mēs varam tikai norādīt uz šo noslēpumu. Pasaule varētu arī neeksistēt. Tas nebūtu nekāds trūkums Radītāja būtiskajai dzīvei.

<sup>1</sup> *Manere* – turpināties, ilgt; *immanere* – atrasties iekšā; *transcendere* – pārkāpt pāri.

<sup>2</sup> Ir muļķīgi saprast radīšanu kā notikumu, kas noticis pirms miljoniem gadu un tad arī beidzies, bet pēc tam pasaules attīstība notikusi pēc saviem likumiem.

Pasaule, kurā mēs dzīvojam, nav vienīgi iespējamā. Tā ir viena no bezgalīgajām pasaulē, kas nav pati labākā. Katra pasaule ir tikai relatīvi pilnīga, jo ikvienā atspoguļojas Dievs. Tikai vienu no iespējamajām pasaulēm Dievs prezumējis eksistencei. Matērijai nav eksistences sevī. Dievs ir pirmcēlonis, kas piešķir eksistenci kaut kam citam.

Vai Dievs ir arī ļaunā cēlonis? Radītājs ir eksistences cēlonis (cilvēks – tikai izgatavotājs), Viņš ir *nomen causa, causa efficiens, nevis causa fiendi*. Ja Dievs radītu būtni, kas varētu eksistēt bez tās būtnes, kas tai piešķir esamību, Viņš būtu “radījis Dievu”, bet tā ir pretruna.

Katra radītā būtne ir darbības cēlonis. Pasaule nav tā iekārtota, ka būtu tikai viens darbības cēlonis, proti, Dievs. Dievs uztur visa mūs aptverošā eksistenci, arī mūs pašus. Visas radītās lietas ir sekundāri cēloņi, tikai Dievs ir pirmcēlonis, visu cēloņu cēlonis.

Vai Dievs ir visu cilvēka ļauno darbu cēlonis? Toms atbild, ka Dievs ir visu cēloņu cēlonis – kā nepieciešamo, tā arī brīvo. Dievs ir arī pirmcēlonis brīvai rīcībai brīvības pasaulē – Dievs ciena cilvēku un eņģeļu brīvību. Noslēpums paliek tas, ka Dievs kā visu cēloņu cēlonis nenovērš nepieciešamību un neiznīcina brīvību. Katrs cilvēks ir sava likteņa cēlonis, Dievs ir visu cēloņu cēlonis. Atņemt lietām spēju pašām īstenot savu rīcību nozīmē pretoties Dieva labumam.

Neviena būtne nevar tiekties uz Dievu, ja neseko labumam, kas paredzēts tieši tai. Katra būtne, tiecoties uz savu pilnību, tiecas līdzināties Dievam.

Kas ir ļaunais? Neviena būtne, izņemot Dievu, nevar būt pilnīga. Pilnīga īstenība var būt tikai viena. Problēmu rada tas, ka radītājā pasaulē vispilnīgākajai radībai ir jābūt visbrīvākajai. Tas nozīmē spēju izvēlēties starp labo un ļauno. Iespējas izvēlēties ļauno ir absolūtas, tās pilnīgai būtnei atņemt nevar. Tas ir pamats eņģeļu un cilvēku pārbaudei, to sacelšanās iespējai. Katrai garīgai būtnei ir jāiziet brīvības pārbaude.

Ļaunā būtība saistīta ar to, ka kaut kam labums piemīt nepilnīgā veidā. Ļaunais ir vai nu trūkums materiālajā pasaulē, vai arī pareizas orientācijas trūkums mūsu izziņas un gribas aktos, kas saistīti ar šo izziņu, – tas ir morālais ļaunums. Nav nekāda substanciāla ļaunuma – nav ļaunu lietu, nav arī absolūti ļaunu personu.

Dievs tikai tādā mērā var tikt atzīts par ļaunā avotu, kādā ir gribējis, ka eksistē ierobežotas un nepilnīgas būtnes. Ja Dievs negribētu, tad vispār nekā nebūtu. Dievs ir netiešs lietu sagrūvuma cēlonis. Kā visa esošā cēlonis Dievs ir netiešs (*per accidens*) ļaunā cēlonis.<sup>1</sup>

Tiecoties atklāt atšķirības starp tīro garu un cilvēku pasauli, Toms daudz rakstīja arī par eņģeļiem. Katra būtne gan ķermeniska, gan garīga,

---

<sup>1</sup> Latīņu valodā svarīgi nošķirt *per se* (pēc savas būtības), un *per accidens* (netieši).

izņemot Dievu, – ir veidota no būtības un eksistences. Garīgajās būtnēs, tīrajos garos – eņģeļos – būtība nav salikta, bet vienkārša. Eņģeļiem nav sarežģītas būtības, kā tas ir ķermeniskām lietām, – eņģeļiem ir vienkārša būtība.

Atziņas par eņģeļiem nenāk no filosofijas, bet no atklāsmes. No filosofijas viedokļa tas tā varētu būt, jo Visums ir hierarhisks un šādām būtnēm ir jāeksistē.

Tīrais gars gan nav tik vienkāršs kā Dievs, jo Dievā būtība un eksistence sakrīt. Kaut arī eņģeļos nav nekā, kas sastāv no formas un matērijas, eņģeļos ir formas un eksistences savienojums (*comparatio*). Eņģeļi ir tīrā forma, tajos nav matērijas. Forma ir eņģeļu būtība, to uzdevums ir būt par tīro formu, noformējumu. Eņģeļos nav izplatības un matērijas, tie ir salikti no formas un eksistences.

Eņģeļi izzina bez jēdzienu palīdzības, tajos visi jēdzieni ir doti uzreiz.

Ir vairāk pilnīgi un mazāk pilnīgi eņģeļi, tāpēc pastāv to hierarhija. To pilnība ir jo lielāka, jo mazāk jēdzienu tiem vajag izziņai. Luciferam esot bijis visvairāk jēdzienu. Dievam vispār nav vajadzīgi jēdzieni, Viņš izzina visu savā Vārdā, kas nav šķirams no paša Dieva. Eņģeļu izzina ir intuitīva. Tādu izziņu slavas gaisma (*lumen gloriae*) cilvēkam dos pēc nāves. Eņģeļiem nav artikulētas valodas, viņi domas nodod tīrā veidā – jēdzieni no viena eņģeļa pārplūst citā.

## 4. Mācība par izziņu

### *Prāts un pieredze*

Viduslaiku metafiziķi bija pārliecināti, ka spēj ne tikai izvirzīt hipotēzes, kuras var empīriski pārbaudīt, bet arī sniegt noteiktas un galīgas zināšanas ar metafiziskās refleksijas palīdzību. Turklāt Toms uzskatīja, ka “autoritātes sniegtais pierādījums, kura pamats ir cilvēka prātā, ir vājākais”. Svarīga ir argumentu iekšējā nozīme, nevis tā cilvēka reputācija, kas reiz izvirzījis to vai citu tēzi.

Prāts pirmām kārtām nozīmē spēju izzināt lietas. Taču mēs nevarētu gūt nekādas aktuālas zināšanas par pasauli, ja lietas mums nebūt dotas pieredzē, proti, jutekliskajā uztverē. Sajūtas pirmās nodibina kontaktu ar materiālajām lietām, savukārt prāts veido šādu kontaktu ar sajūtu starpniecību (izzinošais subjekts nevis vispirms noskaidro cilvēka ideju un pēc tam atklāj pašu cilvēku, bet gluži pretēji – jutekliskā pieredze veido abstrakta cilvēka ideju). Cilvēka prāts ir samērots ar materiālajām lietām. Pirmais, ko cilvēks izzina šajā pasaulē un šajā konkrētajā stāvoklī, ir

materiālo lietu daba. Tas ir pirmais intelekta objekts. Nevar uzzināt vārdu jēgu, ja nenorāda uz konkrēti eksistējošām lietām, kas apgūstamas pieredzes ceļā. Cilvēks arī pats savu eksistenci sāk apzināties tikai ar materiālo lietu uztveres aktiem. Es, piemēram, ne tikai uztveru cilvēku – šo uztveres aktu pavada apziņa, ka tas ir mans akts. “.. dvēsele apzinās savu eksistenci tādēļ, ka tā saprot vai sajūt.” Pirmā refleksija ir savas eksistences apzināšanās, otrā – sava “es” dabas apzināšanās: pirmo refleksiju nevajag sajaukt ar filosofiju, tā ir automātiska.

Toms neuzskatīja, ka filosofija varētu deducēt savas sistēmas saturu no kādām iedzimtām idejām vai principiem, jo tādu nav. Viņš gan pieļāva, ka ir acīmredzami spriedumi, kuri satur noteiktu informāciju par realitāti, t.i., pastāv principi, kas ir gan nepieciešami, gan arī sniedz kādu informāciju par realitāti (*principia per se nota* – principi, kas ir acīmredzami paši sev).

Prāts nav tīri pasīvs veidojums, tas nenodarbojas tikai ar iespaidu uztveršanu. Izziņa paredz aktivitāti, sintētisku aktu īstenošanu. Pieredze dod zināšanas par reālajām lietām, turpretim analīze atklāj to nepieciešamās savstarpējās saistības un attiecības, ko apstiprina atbilstīgs spriedums. Šīs savstarpējās saistības atklāj nevis jutekliski dotais, bet pašu terminu analīze. Analīze ir refleksija par terminu objektīvo nozīmi, kas ar piemēru palīdzību noskaidro to savstarpējo saistību. “Tā kā prāts zina, kas ir veselais un daļa, viņš uzreiz uzzina, ka katrs veselais ir lielāks par jebkuru tā daļu (..); tātad principu zināšanu mēs iegūstam no jutekliskās uztveres.”

Kaut arī Toms pieļauj acīmredzamu principu pastāvēšanu, viņš nedomā, ka no šiem abstraktajiem principiem varētu deducēt visu filosofisko sistēmu. Viņš atzīst tikai vienu acīmredzamu spriedumu, kas apstiprina nepieciešamu eksistenci, proti, “Dievs ir”. Šis spriedums ir acīmredzams “pats par sevi”, tas nav acīmredzams nevienam cilvēkam. Tāpēc Toms secina, ka nevar deducēt realitāti kā sistēmu no noteiktu metafizisko principu kopuma.

Cilvēka dvēsele kā *anima intellectiva* ir saistīta ar pasauli, tai obligāti vajadzīgi jutekliskie impulsi arī savas augstākās darbības – izziņas – īstenošanai. Kā augstākā potence cilvēka intelekts pats par sevi ir *tabula rasa* (burtiski: tīrs, gluds dēlītis, neskarts). Tāpēc visa cilvēka izziņa sākas ar pieredzi, ar konkrēto lietu juteklisku uztveri. Tiktāl šī izziņa ir aposteriora un receptīva. Ar darbīgā intelekta spontanitātes un abstrakcijas starpniecību izziņošais nonāk pie konkrēto pasaules lietu “kas” izziņas. Saprāts jutekliski uztveramajā satver garīgo saturu (*intelligibilis in sensibilis*). Apriorais, no pieredzes neatkarīgais un tās pamatā esošais moments ir t.s. *lumen mentis* jeb *lumen naturale* (dabiskā prāta gaisma). Šis formālais apriori ir tās iespējamības priekšnoteikums, ka esošais būs izprasts tā būtībā, jo esamība vienmēr ir saprotama. *Lumen mentis*

ir *habitus principiorum* – lietu stāvoklis, kas paredz esamības un domāšanas likumu sakritību. Tā saprasts, *lumen mentis* attiecas pret intelektu kā tas, ar kā palīdzību tiek izziņāts, nevis kā tas, kas tiek izziņāts.

Visu izziņas procesu Toms saprot kā izziņošā subjekta izeju pie objekta un kā izziņošo principu atgriešanos pie sevis. Cilvēks ne tikai izziņā, viņš arī reflektē par sevi un savu izziņu. Šajā procesā konstitūcijas patiesība kā intelekta saskaņa ar priekšmetu (*adaequatio rei et intellectus*). Galvenais aspekts jautājumā par patiesību ir domāšanas un transmentālās īstenības attiecības: vai gara spontanitāte attiecas tikai uz izziņas aktu, vai vienlaikus arī uz tā saturu (izziņas objekta “kas”)?

Toms uz to atbild, ka cilvēka izziņa nav patiesa pati no sevis, bet tikai tāpēc un tiktāl, ciktāl tā atrodas saskaņā ar īstenību. Izzinošais gars savu mēru uztver no lietām. Savukārt radītās lietas savu mēru saņem no Dieva izziņošā gara, kas ir mēru dodošs un nevis mēru uztverošs. Viss, kas ir, ir nostādīts starp cilvēka un Dieva intelektu. No Dieva puses tā ir radīšana (*actu*), kas nozīmē visu lietu principiālu izziņāmību. Šī izziņāmība atrodas saskaņā ar cilvēka garīgo dvēseli, kas no paša sākuma atrodas saskaņā ar visu esošo. Šīs spējas dēļ Toms saka par dvēseli, ka tā noteiktā ziņā ir viss (*quodammodo omnia*); tā ir ne tikai tas, kas ir pati, bet zināmā mērā arī kas cits (*non solum est id quod est, sed etiam est quodammodo alia*). Stingrā nozīmē par patiesību var runāt tikai spriedumu līmenī. Patiesība ir dota tikai spriedumā.

### *Dieva pierādījuma nepieciešamība*

Toms apgalvo, ka ir jābūt kaut kam tādām, no kā izriet atsevišķu lietu eksistence. Ir jāeksistē kaut kam tādām, kam ir absolūta eksistence pēc savas dabas, kur nav atšķirību starp būtību un eksistenci. Ir jābūt tādai nepieciešamai eksistencei, kas piešķir eksistenci ne–nepieciešamajam (nejausajam), – tādai eksistencei, kas būtu identa būtībai.

Pirms Toms uzsāk sarunu par “pieciem ceļiem pie Dieva” (*quinque viae*), viņš izvirza jautājumu, vai vispār ir nepieciešami Dieva pierādījumi. Vai nav pats par sevi saprotams (sevī un sev – *per se notum*), ka Dievs ir?

Kaut kas ir zināms sevī un nevis attiecībā pret cilvēku, vai arī sevī un attiecībā pret cilvēku. Kāds izteikums ir zināms sevī, ja predikāta jēdziens ir implicēts subjektā. Bet arī tad, ja šis lietu stāvoklis sevī tiek celts priekšā, tam nav nepieciešami jābūt dotam cilvēkam, proti, tad, ja cilvēkam nav zināms nedz subjekts, nedz predikāts. Izteikums “Dievs ir” ir zināms sevī. Dieva būtība sakrīt ar tā eksistenci. Tas, kurš saprot Dieva jēdzienu, nevar šaubīties par Viņa eksistenci, jo eksistence ir nepieciešami saistīta ar šo jēdzienu. No Dieva būtības izziņas deduktīvi var pierādīt Viņa klātesamību. Toms runā par *demonstratio propter quid* –

pierādījumu, kā dēļ kaut kas ir tā. Tas tiek atvasināts no agrākiem principiem.

Toms noraida Kenterberijas Anselma dieva pierādījumu ar argumentu, ka mēs nezinām, kas ir Dievs, jo mums nav zināma Viņa būtība. No tā izrietošais spriedums par Dieva eksistenci nav izteikums, kas būtu zināms kā pašsaprotams. Mums izteikums "Dievs ir" jāpierāda ar tā palīdzību, ko mēs zinām.

Tāpēc Dieva pierādījums var būt tikai aposteriors. Tas ir cits pierādījuma veids, kas induktīvā ceļā izdara secinājumus no sekām uz cēloņiem, pierādot to, ka kaut kas ir (*demonstratio quia*). Cilvēka izziņa atbilstīgi viņam kā miesas un dvēseles vienībai nepieciešami saistīta ar sajūtām, tāpēc arī jautājumā par Dievu tā norāda uz pasauli.

Kad mēs aplūkojam apkārtējo īstenību, mums nepieciešami ir jānonāk pie apgalvojuma, ka ir jābūt kaut kam "eksistējošam". No Toma viedokļa, pieci īstenības aspekti – pieci ceļi (*quinque viae*) – ved pie Dieva (tie netiek saukti par argumentiem – *rationes*, bet ceļiem). Dieva eksistence nav acīmredzama, jo par acīmredzamu var nosaukt tikai to, par ko varam pārliecināties empīriskā ceļā. Taču cilvēkam ir dots prāts, kas, pētot pasauli, nepieciešami nonāk pie Dieva atklāšanas. Visu ceļu shēma ir viena: Dievs vienmēr ir neabsolūtās eksistences kodols.

Jāpiezīmē, ka Toma ticības pamatā nebija viņa metafiziskie argumenti, viņam pašam bija arī mistiska pieredze. Problēmu radīja tas, ka Dieva eksistence nav acīmredzama. "Neviens nevar domāt pretējo tam, kas ir acīmredzams. (..) Bet pretējo apgalvojumam "Dievs eksistē" domāt var. (..) Tāpēc apgalvojums, ka Dievs eksistē, nav acīmredzams."

Bonaventūra norādīja, ka zināšanas par Dievu ir dotas visiem cilvēkiem, jo visiem pēc dabas ir dota tieksme pēc laimes. Laime ir Dieva sastapšana. Tāpēc visiem cilvēkiem ir dabiska vēlme pēc Dieva. Tāpēc viņiem ir jābūt arī iedzimtām zināšanām par Dievu: lai kaut ko vēlētos, ir jāzina tas, ko vēlas. Toms šajā gadījumā norāda, ka tas vēl nepierāda iedzintas zināšanas par Dievu un sprieduma "Dievs ir" patiesumu. "Zināt, ka kāds tuvojas, vēl nenozīmē zināt, ka tuvojas Petrs, kaut arī viņš patiesi tuvojas." Līdzīgi ir arī tad, ja tiek jautāts par laimi: vieniem laime ir bagātība, citiem – nauda u.tml.

Toms noliedz arī to, ka, līdzko tiek saprasts vārds "Dievs", tā uzreiz kļūst acīmredzams, ka Dievs ir. Tā ir nekorekta pāreja no konceptuālā līmeņa eksistenciālajā. Nevar vadīties no Dieva idejas vai definīcijas, tad secinot, ka Dievs ir. Mums nav intuitīvu zināšanu par Dieva eksistenci.

Toms patiesi uzskatīja, ka pārdomas par pilnīgi ierastajiem pasaules procesiem sniedz pietiekami pārliecinošas liecības par Dieva eksistenci. Refleksija ir grūta, ne katrs uz to ir spējīgs. Tomēr empīriskie fakti, uz kuriem balstās šī refleksija, ir paši vienkāršākie. Mums nav nepiecie-

šams atklāt jaunus faktus. Metafiziķim nav jābūt dabaszinātniekam, kurš tiecas atklāt kādas jaunas sugas pastāvēšanu.

Kādi ir šie fakti?

## *Pieci ceļi pie Dieva*

Toms apraksta piecus ceļus (*quinque viae*), kas ved pie Dieva. Viņš runā arī par *demonstratio quia* (pierādījumiem), proti, mērķi cēloniski pierādīt kaut ko, kas sākas ar apgalvojumu par noteiktiem empīriskiem faktiem (piemēram, no kustības fakta konstatācijas izdarīt secinājumu par transcendentālu cēloni). Ir iespējams konstatēt noteiktu faktu atkarību no transcendentā sākuma. Metafiziķis analizē faktu, ka šajā pasaulē lietas rodas un iet bojā, un galu galā nonāk pie secinājuma, ka šīm lietām ir jābūt atkarīgām no absolūtas un nepieciešamas esamības. Pretējā gadījumā cilvēks nonāktu pretrunās.

Šie pieci argumenti jeb ceļi, kas ved pie Dieva, ir šādi.

1. No kustības – *ex motu*. “Nešaubīgi ir tas, un par to liecina jutekliskā pieredze, ka dažas lietas šajā pasaulē kustas.” Kustība ir lietas pāreja no potenciālā stāvokļa aktuālajā, to var izdarīt tikai tāda darbības aģenta ietekmes rezultātā, kas jau atrodas aktuālā stāvoklī. Visam, kas kustas, ir jābūt iekustinātam no kaut kā cita. Lai izvairītos no regresijas bezgalībā, ir jāpieņem pirmā nekustīgā pirmkustinātāja eksistence. “Visi saprot, ka tas ir Dievs” (jeb: “Visi to sauc par Dievu”) – tā secina Toms pēc katras demonstrācijas.

Īstenība ir *actus*, tāpēc Dievs ir Tīrs Akts (*actus purus*) jeb Esamība, kurā nav nekādas iespējamības, ir tikai īstenība. Dievs ir dzīves un esamības pilnība.

2. No darbīgā cēloņa – *ex ratione causae efficientis*. “Materiālajās lietās mēs atklājam darbīgā cēloņa klātbūtni”, t.i., to, ka vienas lietas ietekmē citas. Sākumā Toms konstatē, ka eksistē darbīgo cēloņu hierarhija, kur atkarīgais cēlonis ir atkarīgs no augstākā; noliedzot regresu bezgalībā, viņš secina, ka ir jābūt pirmajam darbīgajam cēlonim. Dievs ir visu cēloņu cēlonis – *causa omnium causarum*.

Ko nozīmē šī hierarhija? Dēls, piemēram, ir atkarīgs no tēva – ja nebūtu tēva, tad nebūtu arī viņa. Taču tad, kad dēls rīkojas, tas nav atkarīgs no tēva, bet no citiem faktoriem. Te nav cēloņu rindas, bet gan to hierarhija: atkarīgais loceklis izriet no kauzālajās attiecībās augstāk stāvoša locekļa (piemēram, “rakstīšana – rokas kustība – galva”). Toms nenoliedz, ka būtu iespējama bezgalīga cēloņsakarību rinda. Neviens nevar pierādīt, ka nebūtu iespējama atpakaļejoša bezgalīga cēloņu un seku rinda. Mums ir jābūt priekšstatam nevis par rindu, bet vertikālu hierarhiju, kur apakšējais loceklis ir atkarīgs no augšējā locekļa kauzālās aktivitātes. Toms noliedz tieši šādas rindas bezgalību: ja nav pirmā

kustinātāja, nav izskaidrojamas zemāko locekļu kauzālās aktivitātes. Ja nav pirmkustinātāja, nav vispār nekādas cēloniskās sakarības. Tāpēc – nevis laika, bet ontoloģiskā ziņā – pirmkustinātājam ir jābūt.

3. No neabsolūto lietu eksistences – *ex possibilitate et necessario*.<sup>1</sup> Mēs zinām, ka dažas no lietām var eksistēt, dažas – neeksistēt, tās var rasties un iet bojā. No tā jāsecina, ka nevar būt, ka tāds lietu stāvoklis eksistētu vienmēr. “Jo tas, kas spēj neeksistēt, neeksistē.” Ja visas lietas tādas būtu, tad kādreiz neeksistētu nekas. Toms neapgalvo, ka bezgalīgs laiks ir neiespējams; gluži pretēji – ja lietas varētu neeksistēt, tad bezgalīgajā laikā šo lietu potence neizbēgami īstenotos. Tad nekā nebūtu. Ja kādreiz nebūtu, tad jau tagad nebūtu. Neviena lieta nevar rasties pati. Ir skaidrs, ka lietas eksistē. Tāpēc ir neiespējami, ka visas lietas varētu eksistēt un neeksistēt. Tāpēc nepieciešami ir jābūt absolūtai esamībai: *per se necessarium* – absolūti nepieciešamai un pilnīgi neatkarīgai esamībai.

4. No pilnības pakāpes – *ex gradibus perfectionis*. Mēs varam konstatēt, ka dažas lietas salīdzinājumā ar citām ir lielākā vai mazākā mērā labas, cēlas utt. Ja eksistē dažādas labuma pakāpes, ir jābūt augstākam labumam. Cēlonis visiem ierobežotajiem labumiem ir augstākais labums. Augstākais labums ir augstākā esamība un cēlonis visam citam. Tā ir līdzdalības koncepcija.

Dievs ir instance (*et hoc est Deus*), no kā visas esošās lietas iegūst savu eksistenci. Dievs ir vienīgā būtne, kurā izzūd citu būtņu salikums no būtības un eksistences, iespējamības un īstenības. Dievs nav sarežģīts, Viņš ir pati eksistence.

5. No kārtības un harmonijas – *ex gubernatione rerum*. Mēs redzam, ka dažas lietas, kas nav apveltītas ar zināšanām, proti, dabiskie ķermeņi, darbojas atbilstīgi kādam mērķim; tās darbojas vienā virzienā un vienādi, proti, lai sasniegtu labāko. Katras lietas darbību nosaka forma. Materiālajām lietām ir atšķirīgas formas, bet visas lietas darbojas tā, lai uzturētu relatīvu stabilitāti pasaules kārtībā. Tās šo mērķi sasniedz. Tas nenozīmē, ka tās saskaņo savu rīcību analogiski cilvēkam (aitas neaug ar nodomu dot vilnu). Materiālās lietas atrodas neapzinātā saskaņā. Šī saskaņa parāda, ka eksistē saprātīga būtne, kas tās saskaņo. Aristotelis raksta: “Pasaule nav slikti sarakstīta traģēdijā, nesakarīgi fragmenti. Gluži pretēji – tā ir harmonisks veselums.” Pasaules kārtības augstākais cēlonis ir Dievs.

Visu ceļu secinājums ir viens: ir jābūt būtnei, kuras būtība ir eksistence. Te refleksija satiekas ar atklāsmi: Jahve ir “Tas, Kas ir” (*Qui est*). “Ir” norāda uz Dieva dabas būtību. Dievs ir *ipsum esse subsistens*, proti, Viņš ir patstāvīga eksistence. Te tiek sasniegta brīnumaina saskaņa

<sup>1</sup> Šī ceļa pierādījuma trūkst darbā “Summa pret pagāniem”.

starp atklāsmi un metafiziku, kas dod pārsteidzoši augstu Patiesību (*haec sublimis Veritas*).

Pārejot no lietām, kas attiecas uz dabisko pieredzi, pie esamības, no kurām tās ir atkarīgas, Toms izmanto argumentus *a posteriori*. Aplūkojot šīs esamības atribūtus, ir jāiet ceļš *a priori*. Dievu nevar aprakstīt tā, kā apraksta redzamos priekšmetus.

Tā kā Dievu nevar vērot tieši, tad ceļš ir noliegums. Ja mēs nevaram zināt, ka Dievs ir, bet tikai to, ka tas ir, tad metodei savos pamatos ir jābūt negatīvai. Tas arī ir ceļš, kas palielina zināšanas par Dievu (pie t.s. negatīvajiem terminiem ir jāpieskaita arī “vienkāršs”, “bezgalīgs” u.c.).

“Tīrās pilnības” (labums, patiesums, gudrība u.c.) var tikt pierakstītas Dievam, bet tikai pēc analogijas. Dievs nav šo pilnību avots, šīs pilnības ir Dievs. Tas ir iespējams tāpēc, ka radība ir saistīta ar Dievu – tā ir atkarīga no Dieva kā savas relatīvās pilnības avota. Šīs tīrās pilnības Dievā ir pašā absolūtākajā un bezgalīgākajā veidā. Piemēram, mēs varam teikt, ka Dievs ir pilnība, bet tas nenozīmē, ka mēs varam izveidot adekvātus priekšstatus par šo pilnību. Pirmcēlonis pārsniedz cilvēka sapratnes un valodas robežas. Vislabāk izzina Dievu tas, kas atzīst, ka viss, ko viņš domā par Dievu, ir tālu no tā, kas Dievs ir īstenībā. Mēs nevaram redzēt Dievu un parādīt Viņu. Tomēr, ja mums nebūtu nekādu pozitīvu zināšanu par Dievu, tad mēs nevarētu arī nodarboties ar noliegšanu. Ja cilvēka intelekts neko nezinātu par Dievu, tad viņš nevarētu arī noliegt.

Mūsu zināšanas ir nepilnīgas un neadekvātas. Var teikt, ka Dievs prezumē nākotnes notikumus, bet jāapzinās, ka Dievs ir ārpus laika un telpas, tāpēc nākotne Viņam nav nākotne. Ja Dievs to darītu burtiski, tad Viņš būtu iekļauts laika attiecībās, kas nav savienojamas ar Viņa dabu. Dieva dabas bezgalību cilvēks izzina pa daļām, to nevar aptvert ar vienu jēdzienu.

Toms akcentē, ka vislabākais Dieva vārds ir vārds, kas tika atklāts Mozum: “*Qui est* – Tas, Kas ir [Esošais]”<sup>1</sup>: 1) tas nozīmē nevis kādu konkrētu formu, bet pašu esamību; 2) šī esamība ir ņemta visā savā universalitātē; 3) tas nozīmē esamību, kas visā savā pilnībā atrodas tagadnē; 4) tas nozīmē arī to, ka Dievs nezina nedz pagātņi, nedz nākotņi. Dievs nesaņem savu eksistenci. Dievs ir bezgalīga esamība jeb pati esamība.

Arī termini “radīt” un “radība” nav pašsaprotami. Toms patiesi tic, ka lietas ir radītas, proti, pasaulei ir bijis sākums laikā. Viņš tikai nedomā, ka to var pierādīt. Radīšanas ideja ir neatkarīga no tā, vai pasaulei ir bijis sākums laikā. Pat ja pasaule būtu mūžīga, tā arī no mūžības būtu

<sup>1</sup> “Dievs atbildēja Mozum: “Es Esmu, kas Es Esmu!” [Senebr.: “*Ehjē ašer ehjē.*”] Viņš sacīja: tā tev jārunā ar Israēla bērniem: “ES ESMU” – tas mani sūtījis pie jums.”” (2. Moz. 3:14)

radīta brīvi. Lietas atrodas eksistenciālā atkarībā no sava Radītāja katrā savas pastāvēšanas momentā – bez Dieva rūpēm tās uzreiz pārstātu eksistēt. Kā tas ir bijis īstenībā – laikā –, to zināt nevar. “Te mēs stāvam noslēpuma priekšā,” secina Toms.

Savā Dieva esamības demonstrācijā Toms mēģina atrast vidusceļu starp divām galējībām: no vienas puses, tā ir Dieva kļūšana par cilvēku, no otras –, Dieva pārvēršana par kaut ko pilnīgi transcendentu un neizzināmu. Dieva izziņu raksturo trīs momenti: 1) tā ir pastarpināta, jo to pastarpina Dieva darbība dabā; 2) tā ir analoga, jo jēdzienus, kas attiecas uz Dieva radīto pasauli, mēs pārnesam uz pašu Dievu, pamatojoties uz to, ka pastāv līdzība starp Radītāju un radību; 3) tā ir vispārināta, jo Dieva bezgalīgo pilnību mēs varam uztvert tikai pa daļai un no dažādiem aspektiem. Tā nav pilnīga, tomēr tā ir izziņa, kas māca mūs vērot Dievu kā pilnīgu esamību. Atklāsme savukārt māca mūs uztvert Dievu kā Visuma Radītāju. Radīšanas procesā Dievs realizē savu dievišķo ideju.

### *Dieva būtība un izzināmība. Dieva kvalitātes*

Vai dabiskā refleksijas ceļā mēs varam uzzināt kaut ko par Dieva būtību un pieņemt, ka Viņš eksistē, ka Viņa būtība ir eksistence? Toma teoloģija ir tuvāka t.s. negatīvajai teoloģijai nekā pozitīvajai. Tas tāpēc, ka viņš uzsver ne tikai Dieva, bet arī cilvēka īstenības noslēpumainību. Visu eksistējošo aptver noslēpums, visu noslēpumu noslēpums ir pats Dievs. Pats eksistences fakts ir noslēpums. Dievs tik ļoti pārsniedz cilvēka uztveres un izpratnes iespējas, ka viņš, ieraudzījis Dievu, nomirtu.

Tāpēc cilvēks var izzināt Dievu tikai analogiskā ceļā. Par Dieva eksistenci var spriest pēc analogijas: visa eksistence ir daļēja līdzdalība (*participare*) Dieva eksistencē. Citā ziņā starp Dievu un radību ir atšķirību bezdibenis.

Taču cilvēks bez zināšanu alkām nebūtu cilvēks – katrs intelekts pēc savas dabas cenšas izzināt Dieva (arī cilvēku un eņģeļu) dabu, tā ir intelekta dabiska tieksme. Taču izziņai ir robeža: Dievu nevar definēt; Viņu atšķirībā no lietas nevar ietvert jēdzienos. Mēs zinām tikai to, ka Dievs ir, bet nevaram to definēt – nedz Viņa būtību, nedz eksistenci. Mēs zinām, ka Viņš ir, ka Viņš ir būtība, kas sakrīt ar savu eksistenci, bet, kas ir Dievs, to mēs uzzināsim, kad ieraudzīsim Dievu. “Kas” Dievs ir, tas mums ir pilnīgu nezināms. Dieva daba nav dota cilvēkam tā empīriskajā pieredzē (savukārt mistisko pieredzi nevar nodot citam).

Pareizu ieskatu šajā noslēpumā, piemēram, Trīsvienībā, dod atklāsme. Vienīgi atklāsme var zināt, kā Dievā daudzais savienojas absolūtā vienkāršībā, kā pilnība un nemainība saistās ar dinamikas pilno dzīvību. Viennozīmīgi par Dievu spriest nevar.

Taču savs pamats šiem spriedumiem par Dievu pastāv, jo spriedumi par Viņa kvalitātēm nevar būt nesakarīgi šļupsti. Tikai analogiskā izziņa var pavērt patiesību: noslēpumainais bezdibenis, kura priekšā mēs atrodamies, ir īstenība, nevis tukšums!

Dievs pats ir īstenība un eksistences pilnība. Ja Dievs ir īstenības pilnība, tad tajā nav iespējamības. Dievā nav eksistences iespējamības, Viņa esse ir visa savā īstenībā.

Līdzīgi ir arī ar Dieva kvalitātēm. Dievam ir jābūt absolūtai pilnībai. Kādas būtnes pilnība ir atkarīga no veida, kā šī būtne eksistē. Tā kā Dievs ir tīra eksistence, Viņš ir arī vispilnīgākā būtne.

Tomam nav šaubu, ka eksistence sakrīt ar labumu. Viss, kas ir, bez kāda izņēmuma ir labs. No tā izriet secinājums: Dievs ir maksimāli labs. Dievs eksistē, tāpēc Viņš ir labums (Platonam otrādi!). Dievs ir arī patiesība, jo patiesība vairāk ir saistīta ar lietām, nevis cilvēku domām. Patiesība ir domāšanas atbilstība īstenībai; patiesība ir īstenībā, tās eksistencē. Kristus taču saka: "Es esmu ceļš, patiesība un dzīvība" (Jņ. 14:6). Ceļš ir labais, arī patiesība un dzīvība. Kāpēc ceļš ir labs? Tāpēc, ka labais ir tas, pēc kā visi tiecas.

Tā kā Dieva *actus purus* nevar būt sarežģīts, no tā izriet Viņa absolūtais vienkāršums (sarežģītība ir tur, kur ir gan iespējamība, gan īstenība, kur būtība atšķiras no eksistences). Ja Dievs ir vienkāršs, tas ir gars. Dievs kā garīguma virsotne ir absolūti vienkāršs. Dievs kā garīga būtne ir arī izziņa un mīlestība.

Toms secina, ka Dievam ir trīs galvenās kvalitātes: vēlēšanās (mīlestība), izziņa un dzīvība. Tās ir trīs fundamentālas Dieva kvalitātes.

Jo vairāk garīguma, jo vairāk izzināmības. Dievs kā nematerialitātes summa ir arī izzināmības summa. Pirmais Dieva izziņas priekšmets ir Viņš pats. Izzinot sevi, Viņš pilnībā izzina lietas. Dievam ir jāzina viss, kas eksistē. Visam ir jābūt Dieva izziņas priekšmetam, jo Dievs ir ne tikai mērķis, bet arī darbības cēlonis un esamības avots. Dievs kā Providence rūpējas par visu. Providence ir Dieva pats detalizētākais plāns un sekošana šim plānam.

Dievs izzina visu uzreiz, Viņš visu redz vienlaicīgi. Cilvēks, kas būs līdzdalībnieks mūžībā, Dievā atradīs absolūti visu; nezudīs nekas. Dievs izzina visu uzreiz nekustīgā mūžībā.

Dievs arī mīl sevi, un, mīlot sevi, Viņš mīl visus. Visu, kas eksistē, Dievs mīl, jo ir to radījis. Radītās lietas Dievs mīl nevis tāpēc, ka tās ir labas, bet tās ir labas tāpēc, ka tās mīl Dievs. Ar savu mīlestību un grību Dievs rada lietu labumu, proti, to eksistenci.

Dievs ir patiesība un mīlestība. Pat ļaunais gars neeksistētu, ja Dievs to nemīlētu. Sadumpojies ļaunais gars ir morāls ļaunums. Taču tādā mērā, kādā to mīl Dievs, tas ir labs: tas ir labs, jo to mīl Dievs.

Dievs ir dzīves pilnība, jo tā ir visu Dieva funkciju absolūti pilnīga darbība. Dievs nav stagnācija, Viņš ir maksimālais dinamisms.

Visbeidzot, Dievs pēc savas dabas ir laime, kas nepieder nevienam citam. Nevienš nevar būt laimīgs, netuvojies Dievam, jo Viņš ir pati laime. Dievs ir laime pēc savas būtības (*per essentiam beatus*).

## 5. Mācība par cilvēku

### *Cilvēks kā dvēseles un ķermeņa vienība*

Akvīnas Toma pozīcija dvēseles un ķermeņa problēmas risinājumā ir saistīta ar diviem aspektiem: no vienas puses, viņš negrib atzīt, ka dvēsele ir neatkarīga substance, kas varētu nonākt (krist) jebkurā ķermenī; no otras puses, viņš apgalvo, ka dvēsele ir neatkarīga savā eksistencē un saglabā dzīvību pēc ķermeņa nāves (šajā aspektā atklājas Toma un Aristoteļa pozīcijas atšķirības).

Cilvēkā nemateriālā substance (saprātīgā dvēsele) ir forma attiecībā pret ķermeni. Forma (dvēsele) piešķir eksistenci ķermenim (apgaro to), saņemot to (ķermeni) no esamības akta. Katrai lietai vai būtnei ir viena substanciāla forma, kas nosaka lietas "kasiskumu", t.i., to, kas tā ir. Individuālās idento lietu atšķirības nosaka matērija kā individualizācijas princips.

Ar esamības akta jēdzienu, kas atšķiras no formas jēdziena, Toms norobežojas no pieļāvuma, ka vienai un tai pašai lietai ir daudzas substanciālas formas. Viņa priekšgājēji un laikabiedri (arī Bonaventūra) nevarēja izmantot Aristoteļa mācību par vienas substanciālās formas pastāvēšanu katrai lietai (un tādējādi arī apgalvojumu par dvēseli kā ķermeņa substanciālo formu), jo tad līdz ar ķermeņa nāvi vajadzēja izzust arī dvēselei, tāpēc ka forma nevar eksistēt bez tā veseluma, kā forma tā ir. Lai izvairītos no nevēlamā secinājuma, nācās pieļaut, ka dvēsele pati ir substance, kas sastāv no savas formas un (garīgās) matērijas, kas turpina eksistēt pēc miesas izzušanas. Taču tad izrādījās, ka cilvēks nav viena substance, bet sastāv no vairākām substancēm. Esamības akta, proti, tāda akta, kas rada ne tikai lietu, bet arī formu, pieļāvums dod iespēju šo problēmu atrisināt. Pēc ķermeņa nāves saprātīgā dvēsele paliek substance, taču nevis materiāla – tāda, kas sastāv no formas un garīgās matērijas, – bet imateriāla – tāda, kas sastāv no būtības un eksistences un līdz ar to nepārtrauc savu eksistenci. Saprātīgā dvēsele nav arī bezpersoniska substance, kas kopīga visiem cilvēkiem: katram cilvēkam ir sava personiskā dvēsele.

Arī cilvēka problēmas risinājumā Tomam atskaites punkts ir konkrētā īstenība. Viņš nenodarbojas ar cilvēka jībūtības dedukciju, bet konstatē, kas cilvēks patiesi ir, kā arī uzdod jautājumus par tā esamības principiem. Cilvēks, līdzīgi visai īstenībai, ir Dieva radība. Taču cilvēka būtība ir jāprecizē: cilvēks savā konkrētā esamībā ir ķermeņa un dvēseles vienība, ko radījis Dievs. Dvēsele nav radīta agrāk par ķermeni un neatkarīgi no tā. Dievs ir visa cilvēka – cilvēka kā veseluma – Radītājs.

Toms radikāli noraida duālismu šīs problēmas interpretācijā. Saskaņā ar duālisma mācību ķermenis un dvēsele ir divas neatkarīgas substances. Dvēsele ir saistīta ar ķermeni kā ar pilnīgi citu esošo. Tā attiecas pret ķermeni kā zvejnieks pret savu laivu, kā stūrmanis – pret kuģi, cilvēks – pret savu apģērbu. Dvēsele īsteno cilvēka dabas pilnību. Cilvēks ir dvēsele, kurai kalpo ķermenis. Attiecības starp ķermeni un dvēseli ir nejaušas, akcideniālas. Nāve ir dvēseles nošķiršanās no ķermeņa, tā nenozīmē substances sabojāšanu (*corruptio substantialis*). Dvēsele ir nemirstīga un paškustīga, tā kā patiesais cilvēks pārceļo no viena ķermeņa uz citu (*de corpore ad corpus*).

Šāda pieeja ietekmēja arī izziņas izpratni. No šādas dvēseles pozīcijas sajūtām ir nejauša, nebūtiska nozīme. Labākajā gadījumā jutekliskā pieredze pamudina dvēseli atcerēties, kas tā ir patiesi pēc savas dabas. Savā preeksistencē tā jau ir vērojusi idejas un uzņēmusi sevī visas zināšanas. Saistībā ar ķermeni dvēsele aizmirst, no kurienes tai ir šīs sākotnējās zināšanas. Tāpēc izziņa ir atcerēšanās (anamnēze).

Ja tas tā būtu, norāda Toms, tad nebūtu nekāda saprātīga pamata tam, kāpēc dvēsele ir saistīta tieši ar šo ķermeni. Šī saistība būtu pret dvēseles dabu. Cilvēks kā dvēseles un miesas saistība būtu kaut kas nedabisks un pretrunīgs. Dvēsele un ķermenis nekad nesaistītos “vienotā vienkāršībā” (*unum simpliciter*).

Toms norāda, ka ķermenis un dvēsele veido cilvēku savā būtībā, tāpēc šīs attiecības ir jāsaprot citādi. Priekšnoteikums cilvēka iekšējai vienībai ir dvēseles un ķermeņa kā formas un matērijas vienības izpratne. Dvēsele kā gars, domājošā dvēsele (*anima intellectiva*) ir vienīgā cilvēka substanciālā forma. Domājošā dvēsele ir būtiskā forma visam, kas veido cilvēku, – ķermenim, dzīvībai, jutekļiem un garam. Par visu to, kas veido cilvēku, ir jāpateicas domājošajai dvēselei. Dvēseles būtība ir būt garam un ķermeņa formai (*forma corporis*). Dvēseli var definēt tikai saistībā ar ķermeni.

## Dvēseles spējas

Tādējādi saskaņā ar Akvīnas Toma mācību dvēsele attiecas pret ķermeni kā forma pret matēriju. Dvēsele ir ķermeņa forma tāpēc, ka 1) tieši dvēsele padara konkrētā cilvēka ķermeni par ķermeni; 2) dvēsele

un ķermenis kopā veido vienu substanci. Cilvēks nesastāv no divām substancēm; cilvēks ir viens, tikai to veido divi sastāvelementi. Ķermenis bez dvēseles nav ķermenis. Kaut arī cilvēka dvēsele dzīvo pēc ķermeņa nāves un Toms atzīst dvēseles neiznīcināmību (*incorruptibilitas*), to nedrīkst saprast nedz kā personību mūsdienu nozīmē, nedz arī kā dvēseles nemirstību platoniskajā tradīcijā. To, ko Toms ar to saprot, var apjēgt tikai saistībā ar teoloģisko tēzi par visu mirušo augšāmcelšanos.

Toms uz dvēseli attiecina matērijas kā individuācijas principa koncepciju noteiktas sugas ietvaros. Dvēsele neeksistē kā sava veida universālija, pirms tā nav savienojusies ar ķermeni. Vienlaikus dvēsele savā eksistencē ir neatkarīga no ķermeņa, jo katru cilvēka dvēseli rada Dievs. Dvēsele ir atkarīga no ķermeņa tajā ziņā, ka tā iegūst no tā noteiktas dabiskas iezīmes.

Prāts sākumā ir sava veida *tabula* (rakstāmā plāksnīte, tāfele), kas spēj uzņemt noteiktus iespaidus, bet vēl nav to izdarījusi. "Saskaņā ar dabisko kārtību domājošā dvēsele ieņem viszemāko stāvokli starp domājošajām substancēm. Tā kā tai nav tādu iedzimtu patiesības zināšanu, kādas ir eņģeļiem, tai pa daļiņai ir jāatvasina šīs zināšanas no materiālajām lietām, kuras uztver sajūtas. (..) tāpēc domājošajai dvēselei ir jābūt apveltītai ar spēju ne tikai saprast, bet arī sajūst. Bet sajūtas nemēdz būt bez ķermeniska orgāna. Tāpēc domājošai dvēselei ir jābūt apvienotai ar ķermeni, kas varētu būt atbilstīgo sajūtu orgāns." Dvēselei ir jābūt apvienotai ar ķermeni pašai sava labuma dēļ.

Cilvēka dvēsele ir spējīga veikt noteiktus aktus, kas pārsniedz viņa ķermeņa materiālās iespējas. Tas pierāda, ka dvēsele pati par sevi ir nemateriāla. Nemateriālais atbilstīgi definīcijai ir savā eksistencē neatkarīgs no ķermeņa. Vienlaicīgi dvēsele savas dzimšanas brīdī ir nolemta tam, lai kļūtu par cilvēka ķermeņa formu, tāpēc tai ir dabiski izzīņas procesā būt atkarīgai no sajūtām. Faktiski izzina nevis dvēsele, bet cilvēks, kas sastāv no dvēseles un ķermeņa. Tikmēr, kamēr dvēsele ir apvienota ar ķermeni, tai nav cita ceļa zināšanu iegūšanā kā tikai ar jutēkliskās pieredzes starpniecību. Tas gan nenozīmē, ka tā nespēj realizēt savas augstākās darbības formas bez ķermeņa. Pēc nāves dvēsele vairs nevar iedarbināt savas jutēkliskās spējas, taču var izzināt sevi un garīgos objektus. Arī šajā gadījumā dvēsele pēc savas nāves paliek ķermeņa forma, tāpēc šis stāvoklis nav dabisks (tas ir *praeter naturam* – ārpusdabisks). Dvēsele bez ķermeņa nav pilnā nozīmē cilvēks kā persona.

Tāpēc augšāmcelsies arī ķermenis. "Dvēselei pretdabiski ir eksistēt bez sava ķermeņa. Nekas, kas ir pretdabisks, nevar būt mūžīgs. Tātad dvēsele mūžīgi nebūs bez sava ķermeņa. Tā kā dvēsele ir mūžīga, tai atkal ir jābūt saistītai ar ķermeni, tas nozīmē augšāmcelšanos. Tādējādi

dvēseles nemirstība paredz ķermeņa augšāmcelšanos.” To gan pierādīt nevar, tas ir atklāsmes priekšmets.

Aristotelis mācīja, ka cilvēka ķermeņa forma ir mirstīga, tikai intelekts ir nemirstīgs. Nemirstīgais intelekts cilvēkam “nāk no ārienes”, tas nav dvēseles daļa. Kaut arī Aristoteļa izteikumi par intelekta un dvēseles attiecībām ir visai neskaidri, tomēr var apgalvot, ka viņš strikti nodala cilvēka dvēseli un nemirstīgo prātu.

Turpretim no Toma viedokļa dvēsele visā savā veselumā dzīvos pēc ķermeņa nāves, vienīgi nespēs īstenot visas savas potences. Dvēsele pēc savas dabas ir nemirstīga. Tas nenozīmē, ka Dievs to nevarētu iznīcināt. Tas nozīmē kaut ko citu: iekams Dievs nepārtrauks sargāt dvēseli, nav nekāda pamata gaidīt tās iznīcību. Dvēsele tupina savu eksistenci, nekāds cits brīnums nav vajadzīgs. Cilvēka nemirstības alkas nav tukši māņi.

Īpašs dvēseles aspekts ir griba, kas atšķiras no jutekliskās tieksmes. Katrā izvēlē Toms saskata labā vēlmi vai labā mīlestību. “Gribas pirmā kustība un katras tieksmes kustība ir mīlestība.” Šī gribas tieksme uz labo piemīt tai pēc nepieciešamības. Gribas tieksmi uz labo nosaka pati daba, šī nosliece nepakļaujas brīvai izvēlei. Visi cilvēki daudz ko vēlas, bet visi meklē labo (viņi var arī kļūstīties labā meklējumos). Lai ko cilvēks meklētu, viņš vienmēr meklē labo.

Visi ļaudis nepieciešami vēlas laimi (*beatitudo*). Tas nozīmē savu potenču aktualizēšanu. Savu potenču īstenošana padara cilvēku apmierinātu un laimīgu. Subjektīvi tas nozīmē aktīvu baudas pārdzīvojumu, objektīvi – tāda labuma iemantošanu, kas pilnveido cilvēka potences. Visi ļaudis meklē savas pilnveidošanās iespējas, lai īstenotu cilvēka dabu.

Augstākais labums cilvēkam objektīvi ir Dievs, subjektīvi – Viņa meklēšana un iegūšana. Visi cilvēki meklē Dievu.

Rezumējot teikto, Toma tēzes par cilvēku var reducēt uz šādām atziņām.

1. Cilvēks nav dzīvnieka un eņģeļa savienojums, cilvēks ir vienība – nevis summa, bet veselums.
2. Cilvēks ir relatīvi pilnīga vienība, jo tam ir viena substanciāla forma – dvēsele. Viss cilvēks ir šīs formas darbības rezultāts. Dvēsele nepastāv līdzās ķermenim, tā noformē ķermeni. Intelekts un intelektuālās darbības avots ir cilvēka ķermeņa forma.
3. Ķermeņa un dvēseles saistība nav nejauša, tā ir monolīta. Dvēsele neatrodas ķermenī, tā nedzīvo ķermenī. Dvēsele, radot savu mājvietu, veido savu ķermeni. Dvēsele nav eņģelis.
4. Cilvēks ir vienība, kurā noteicošais moments ir garīgais sākums (ķermenis nosaka garīgā individualizāciju). Dvēsele nav persona. Dvēsele

ir cilvēka pamats, nevis persona. Persona ir tikai pilns cilvēks. Mūžīga ir cilvēka personas mūžība.

5. Mūsu dvēseles kā personības pamata nemirstību nosaka garīgais sākums (metempsihozes nav).

### *Dvēseles struktūra*

Cilvēks, pēc Toma domām, ir līdzīgs Visumam un veido it kā pamazinātu pasauli – mikrokosmu, kuram arī ir nepieciešams pirmkustinātājs. Šo funkciju veic dvēsele, kas ne tikai iekustina cilvēku, bet arī aktualizē viņu. “Ir acīmredzams, ka dvēsele nav jebkurš dzīvesdarbības sākums; (..) tikai dzīves pirmsākumu mēs dēvējam par dvēseli. Un, lūk, ja arī kāds ķermenis var būt savā ziņā dzīvības sākums, kā, piemēram, sirds ir dzīvības sākums dzīvniekiem, tomēr neviens ķermenis nevar būt bez dzīvības pirmsākuma. Jo acīmredzot būt par dzīvības sākumu vai būt dzīvam ķermenim nav iespējams tāpēc, ka tas vispār ir ķermenis; pretējā gadījumā jebkurš ķermenis būtu dzīvs vai dzīvības sākums. Bet ķermenis var būt dzīvs vai pat sākums tāpēc, ka tas ir tieši šis ķermenis. Bet tas, kas aktuāli ir tieši tāds, iegūst to no kāda sākuma, ko sauc par aktu. Tāpēc dvēsele, kura ir dzīvības pirmsākums, ir nevis ķermenis, bet ķermeņa akts..” Ķermenis kā tāds ir tikai iespējamība, bet dvēsele – akts. Dvēsele ir nemateriāla un substanciāla, taču savu realizāciju tā iegūst tikai caur ķermeni. Tāpēc ķermenis nav dvēseles važas un atrasties ķermenī ir labums dvēselei, jo tā ir pielāgota ķermenim. Dvēsele ir vispilnīgākā forma uz zemes, taču tā ir zemāka par tīrajiem gariem. Līdz ar to pats cilvēks kā dvēseles un ķermeņa vienība atrodas starp dzīvām būtnēm un eņģeļiem.

Dvēseles un ķermeņa attiecības ir ne tikai cilvēka iezīme, bet arī visa dzīvā, organiskā pazīme. Ir trīs – augu, dzīvnieku un cilvēku – dvēseles paveidi. Jebkurā gadījumā dvēsele un ķermenis ir nevis divu lietu sajaukums vai to kontakts, bet īpaša matērijas un formas vienība (formas dēļ esamība ir visam, kas pieder pie šīs pasaules). Dvēsele ir iedzīvinātā ķermeņa forma. Dvēseles dēļ ķermenis iemanto dzīvību, tā ir pirmais dzīvības princips. Pateicoties dvēselei, dzīvo, jūt un darbojas visas organiskās būtnes.

Dzīvība vispār un vispirms jau augu dvēsele ir saistīta ar veģetatīvo sistēmu, proti, augiem piemīt tā saucamā veģetatīvā dvēsele. Tās dēļ viss organiskais ir vienots veselums. Tāpēc Toms saka, ka ne jau ķermenis piešķir dvēselei īstenības statusu, bet, gluži otrādi, dvēsele ar to apvelta ķermeni, jo ķermenis kā tāds, pretstatīts dvēselei, ir tikai iespējamība.

Dzīvnieka dvēseles atšķirīgā iezīme ir iekāre, tāpēc tās darbība bez ķermeņa nav iespējama. Arī dzīvnieka darbība realizējas dvēseles un

ķermeņa vienībā. Toms kritizē Platonu, kurš pieņēma, ka dvēseles jutekliskā uztvere noris caur ķermeni. Tas neesot pareizi, un teikt, ka dvēsele uztver, nozīmējot to pašu, ko teikt, ka dvēsele auž vai ceļ. Dzīvnieku dvēseles ir visciešākā mērā saistītas ar ķermeni, tās realizējas šeit un tagad, tām nav nepārtrauktas esības, tāpēc tās nav spējīgas dzīvot mūžīgi. Dzīvnieku dvēseles darbības galamērķis ir fiziskā esamība un ar to saistītās tieksmes: ēst, priedāties, baudīt, t.i., šīs darbības noslēdzas sevī; dzīvnieku dvēselēm nav patiesas esamības. Tā kā dzīvnieku dvēseles darbība nevar norisināties bez ķermeņa, tad no tā nepieciešami izriet, ka dzīvnieku dvēseles iet bojā līdz ar ķermeni.

Cilvēka dvēseles atšķirīgā iezīme ir intelekts, kas viņam dod iespēju izzināt lietu dabu. Tikai intelekts var darboties bez matērijas un sajūtu orgāniem (dvēsele, kas saistīta ar redzi, tausti u.c., to nevar), un tikai tam raksturīga darbība sev, tā nav atkarīga no ķermeņa un nav saistīta ar ķermeni. Gars jeb intelekts ir principā neķermenisks.

Taču cilvēks savā veidošanās procesā iziet it kā “auga” un “dzīvnieka” stadijas, līdz beidzot izveidojas pats cilvēks. Veģetatīvi jutekliskā dvēsele dzīvniekos saistīta ar spermu un ir mirstīga, turpretim cilvēkos tā nav saistīta ar spermu un ir nemirstīga. Sākumā tēva sperma spēj noformēt mātes asinis līdz augu organizācijas pakāpei, tad veģetatīvā dvēsele izveido cilvēku līdz dzīvnieka formai. Vēlāk darbu turpina sensitīvā (jutekliskā) dvēsele, kas organizē cilvēku līdz embrija pakāpei. Tikai tad Dievs ievieto organismā nemirstīgo dvēseli ar veģetatīvām, jutekliskām un intelektuālām spējām.

“Tā tad veģetatīvā dvēsele, kura sākumā bija embrijā, kamēr tā dzīvo augu dzīvi, tiek iznīcināta, un tās vietā nāk pilnīgāka dvēsele, kura vienlaicīgi ir barojoša un jutekliska, un embrijs tad dzīvo jutekliskas būtnes dzīvi; pēc tās iznīcināšanas vietā nāk saprātīga dvēsele.” Šī dvēsele kopā ar ķermeni veido personu, un tai ir dabiski atrasties ķermenī. Cilvēkam mirstot, nemirstīgā dvēsele nošķiras no ķermeņa, taču veģetatīvā un jutekliskā darbība tiek pārtraukta, kaut arī dvēsele saglabā spēju un tieksmi atkal apvienoties ar ķermeni.

Cilvēka dvēsele neiznīkst līdz ar ķermeni. Iznīcība ir matērijas un formas nošķiršanās, bet domājošā substance sastāv no matērijas un formas. Tā pati ir forma, kura nav pakļauta kaislībām (iznīkst tikai tas, kas pakļauts kaislībām). Turklāt, uzsver Toms, nevienu lietu neiznīcina pašas šīs lietas pilnība, bet dvēseles pilnība ir spēja abstrahēties no ķermeņa ar tikumības un zinātnes palīdzību: zinātnē galvenais ir spēja nemateriāli aplūkot lietas, tikumībā – nesekot ķermeņa kaislībām. Tāpēc dvēsele, ja tā atdalās no ķermeņa, nevar iet bojā. Vēl vairāk, cilvēka dvēsele tiecas uz vispārējo un nepārejošo, ko sniedz domāšana, tāpēc arī pati dvēsele ir nepārejoša. Jāņem vērā apstākļi, ka dvēseles darbību nekavē ķermeņa vājums, bet, kaut arī šis vājums var ietekmēt domāša-

nas procesu, tomēr tas nenotiek prāta nespēka dēļ. Cilvēka ķermeņa vājums nevar kavēt domāt par nepārejošām un mūžīgām lietām. “Tātad cilvēka dvēseles esamība, kamēr tā ir saistīta ar ķermeni, ir absolūti no ķermeņa neatkarīga.”

Dvēsele visiem cilvēkiem nav vienāda. Ja tas tā būtu, tad Sokratam un Platonam būtu viens intelekts un tie abi izrādītos viens cilvēks – tie viens no otra ne ar ko neatšķirtos.

Toms secina: “Ja dvēsele būtu savienota ar ķermeni tikai kā kustinātāja, tad nevarētu apgalvot, ka tā atrodas katrā ķermeņa daļā, – tā būtu tikai tajā daļā, caur kuru tā kustina pārējās. Bet, tā kā dvēsele savienojas ar ķermeni kā tā forma, tai nepieciešams atrasties visā ķermenī kopumā un katrā tā daļā atsevišķi. Jo tā taču ir nevis akcidentāla, bet substanciāla ķermeņa forma; savukārt substanciāla forma apveltī ar noteiktu pilnības pakāpi ne tikai veselo, bet arī katru no daļām.”

Cilvēkam specifiskais ir viņa intelektuālās spējas, prāts. Prātam salīdzinājumā ar gribu ir daudz lielākas priekšrocības. Intelekts ir dižciltīgāks, smalkāks par gribu. Toms akcentē izziņas pasīvo raksturu. Izziņa viņam ir izzinošā subjekta pielīdzināšanās izzināmajam objektam, tā atspoguļojums. Patiesā izziņa ir sasniegta, ja garā esošais tēls atbilst īstenībai (*adaequatio rei et intellectus* – lietas un prāta pielīdzināšana).

Ar mācību par dvēseli un izziņu ir saistīta Akvīnas Toma ētika.<sup>1</sup> Viņš norāda: “Lai cilvēks būtu laimīgs, ir nepieciešamas trīs lietas: zināt, kam ticēt, zināt, ko vēlēties, un zināt, kas jādara.” Prāts veido cilvēka cilvēcisko pusi, tas ir viņa labums. Prāts ir cilvēka iedaba. Kas ir pret prātu, tas ir pret cilvēka iedabu. “Ne tas ir labs cilvēks, kam ir labas izziņas spējas, bet tas, kam ir laba griba.”

## 6. Mācība par tikumību

Kāda ir ētikas vieta Akvīnas Toma mācībā? Darbā “Teoloģijas summa” Toms iezīmē savas filosofijas trīs virzienus: pirmkārt, Dievs jeb vispārējā metafizika; otrkārt, “saprātīgo būtņu kustība uz Dievu” jeb morāles mācība; treškārt, Kristus, kurš “kā cilvēks ir ceļš, kas ved mūs pie Dieva”, jeb mācība par glābšanu. Viņa mācība par morāli nav nodalīta no metafizikas. Galvenais ētikas jautājums tiek izvirzīts tīri metafiziskā formā: par ko pārvēršas kustība, kuru Dievs piešķīris savai radībai, kad tā sasniedz cilvēka līmeni?

Arī cilvēka rīcības sfērā var nošķirt patieso no maldīgā. Noteiktos rīcības gadījumos ir iespējams izzināt, kura rīcība ir laba un kura – slikta.

<sup>1</sup> Toma ētikā mācība ir izklāstīta darba “Teoloģijas summa” otrajā daļā un darba “Summa pret pagāniem” trešajā grāmatā.

Zināšanas var attiecināt uz konkrētu pieredzes saturu par iespējamo īstenībā. Tas faktiski ir vienīgais ceļš, kā mēs varam iegūt drošību par pasauli, kurā mēs dzīvojam. Dievs šim mērķim mums ir dāvājis saprāta gaismu (*lumen intellectuale*). “Teologs aplūko grēku kā noziegumu pret Dievu, morālais filosofs aplūko to kā kaut ko pretēju prātam.”

### *Intelekti un griba*

Visas būtnes tiecas pēc labuma: nesaprātīgās – pēc sava labuma, saprātīgās – pēc Labuma kā tāda. Labumu nevar vēlēties, ja tas intelektam ir nezināms. Tāpēc intelekts ir cēlāks par gribu. Cilvēka dzīves mērķis ir svētlaime, kas ir nevis gribas, bet intelekta akts. Intelektuālo substanču mērķis ir zināt Dievu ar intelekta palīdzību; vērot Dieva gaismas slavu visā pilnībā cilvēks spēs tikai nākamajā dzīvē, šajā dzīvē tai tuvinās vērojums un lūgšana. Mūsu prāts nespēj nepastarpināti redzēt Augstāko Labumu; to ierobežo nepieciešamība izvēlēties labāko no partikulāriem labumiem, uz savu risku izvērtējot to, vai šie labumi ir starpmērķi, kas ved uz šo Augstāko Labumu. Ar to ir saistīta cilvēka brīvība.

Toms aplūko divas dvēseles spējas: intelektu un saprātīgu tieksmi jeb gribu. Intelekta pirmais un galvenais mērķis ir esošais kā tāds, saprātīgai dvēselei – vēlamais jeb Labums. Tā sasniegšana nozīmē svētlaimi, jo šis Labums atbilst pašai gribas dabai. Augstākais Labums atšķirībā no atsevišķiem labumiem ir nepieciešams gribas tieksmes priekšmets.

Intelekti kopā ar gribu veido visu tikumiskās dzīves pamatu; šīs divas dvēseles spējas ir virzītas uz vienu objektu (Dievu), uzsverot tajā atšķirīgus aspektus – neviena no tām neaptver Dievu pilnībā. Tās papildina viena otru tieksmē uz Dievu kā esošā, patiesā un labā vienību. Intelekti vada gribu, savukārt griba dod impulsu intelekta darbībai. Tie viens otru pastarpina: intelekts nosaka gribai mērķi (griba atbilstīgi definīcijai ir saprātīga tieksme), taču, lai šis objekts tiktu apjēgts, pašam intelektam ir jābūt iedarbinātam ar gribas starpniecību. Savukārt gribai, lai tā nebūtu akla, par pamudinājumu ir jābūt lēmumam, kas balstīts uz iepriekšējām pārdomām.

Dievs ir tas, kas nosaka gan intelekta, gan gribas darbību. Viņš dod gribai nenoteiktu kustības impulsu, lai tās lēmumi būtu nepiespiesti. Vienīgā nepieciešamība, kas mudina gribu vēlēties savu objektu, ir svētlaime: griba nevar nevēlēties svētlaimi. Taču šī svētlaime, pirmkārt, var variēties atbilstīgi apstākļiem – griba ir spējīga izvēlēties un tāpēc arī kļūdīties; otrkārt, griba var nevēlēties domāt par svētlaimi, līdz ar to atsakoties no tās. Griba saglabā varu pār savu aktu: “Rīcības brīvība piemīt gribai jebkurā dabiskā stāvoklī un attiecībā pret jebkuru objektu.”

Toms atšķir piespiešanu un dabisku nepieciešamību. Griba nevar tikt piespiesta veikt kādu rīcību: brīvprātīga rīcība īstenojas atbilstīgi tieksmei uz savu priekšmetu, tāpēc piespiedu griba nav iespējama pēc definīcijas. Griba ir brīva no nepieciešamības, jo pretējā gadījumā mēs nevarētu runāt par cilvēka nopelniem un atbildību, tā tiktu iznīcināta pati morālā dzīve. Aplūkojot dvēseles (gribas) dabisko tieksmi, var runāt par cilvēka dabas dabisko tieksmi uz Augstāko Labumu. Visām nesaprātīgām būtnēm ir šāda tieksme, taču cilvēkam līdzās dabiskajai tieksmei vēl ir griba un līdz ar to – spēja novirzīties no augstākā mērķa. Cilvēka zināšanas par svētlaimi ir ierobežotas, tāpēc tās var izrādīties maldu avots.

Augstākais Labums ir gribas nepieciešamais tieksmes mērķis, tāpēc te parādās brīvā lēmuma nepieciešamība. Brīvais lēmums paredz pārdomas, kas beidzas ar padomu (*consilium*). Prāts izvērtē vairākus rīcības variantus, bet griba dod piekrišanu (*consensus*), patstāvīgi izvēloties labāko variantu. Izvēle galu galā ir gribas akts (interesants ir vēl viens arguments, kas runā par prāta pārākumu pār gribu, – intelektu nebojā tā objekts: izzinot ļauno, tas nekļūst ļauns, turpretī griba, vēloties ļauno, kļūst par ļaunu gribu).

Toma ētikas intelektuālo raksturu nosaka atziņa, ka tieši Dieva patiesības zināšana ir pietiekams pamats labai gribai. Patiesība un labais ir pievilcīgi: tas, kurš redz patiesību, nevar to neatzīt, tāpēc patiesība dvēselei kļūst par gribas tieksmes objektu – tā kā Labais sāk patikt gribai.

Tāpēc grēks ir saistīts ar maldiem. Brīvā izvēle realizējas svārstīgā situācijā, kad trūkst drošu zināšanu un pastāv kognitīva nenoteiktība, ko nosaka cilvēka grēcīgums. Tādā situācijā cilvēka morālo dzīvi var virzīt nevis intelektuālā interese, bet izveidojusies dvēseles ievirze (*habitus* – Aristoteļa termina *hexis* pārcēlums latīņu valodā), kas kļuvusi par viņa "otro dabu". Augstākais Labums ir vienīgais absolūtais kritērijs, lai atšķirtu un izvērtētu dvēseles ievirzes. Ievirze ir īpašība, atbilstīgi kurai subjekts var tikt virzīts uz labo vai ļauno.

Cilvēkam ir jāvēlas viņa labai atbilstīgs mērķis. Prāts ne tikai atzīst labo, tas cilvēkam arī patīk. Labais kļūst par tikumu, t.i., labu dvēseles ievirzi, ļaunais – netikumu, sliktu tās ievirzi. Tikumība ir dvēseles ievirze, kas noturīgi virza mūs veikt labus darbus. Tikumība ir ievirze uz dabisko labumu, uz visu labumu cēloni Dievu.

### *Augstākais labums*

Visi cilvēki tiecas pēc savu potenču realizācijas, proti, viņi tiecas pēc laimes. Augstāko laimi un galīgo mērķi var sasniegt tikai pārda-biskā Dieva redzējumā, un tas iespējams tikai nākamajā dzīvē. *Beatitudo*

nozīmē vai nu pašu Dievu, ja to saprot kā objektu, kuru iegūstot cilvēks gūst laimi, vai arī savienošanos ar Dievu, ja šis objekts jau viņam pieder. Tieši šī savienošanās ar Dievu vispilnīgākā mērā aktualizē cilvēka potences. Tā nav iespējama bez pārdabiskās žēlastības.

Dieva radītās būtnes var grupēt ar intelektu apveltītās būtnēs un būtnēs bez intelekta. Visu radīto pasauli vada Dievs, taču šī vadība īstenojas atšķirīgā veidā. Būtnes bez intelekta var darboties (kustēties) atbilstīgi savai dabai, realizējot noteiktu iepriekš noliktu mērķi. Savukārt ar intelektu apveltītās būtnes, vismaz cilvēks, brīvi izvēlas savus mērķus; šajā izvēlē izpaužas cilvēka daba, proti, viņa līdzība Dievam. Morāle ir īpašs gadījums, kā Dievs pārvalda pasauli. Lai izprastu tikumības būtību, ir jāatbild uz jautājumu: kā saprātīga un brīva radība spēj organizēt savu kustību pie Dieva, kas tai šajā virzienā ir jāizdara?

Katru dabisko kustību radība realizē atbilstīgi savai gribai. Taču ne katra rīcība, kuru veic cilvēks, automātiski var tikt saprasta kā "cilvēciska". Toms atšķir *actus humani* – cilvēciskos aktus – no *actus nominis* – cilvēka aktiem. Tikai pirmie ir brīvi, tos veic griba, kas tiecas uz mērķi, – tie attiecas uz morāli un var tikt raksturoti kā labi vai ļauni. Cilvēciskie akti ir morālie akti. Taču cilvēks ir spējīgs arī uz "lopisko". Cilvēka rīcība kā tāda balstās uz brīvu lēmumu, tā ir saprātīga darbība. Cilvēka spējas nosaka brīvā griba un prāts. Gribas saprātīgums izpaužas tās mērķtiecībā.

Cilvēka brīva un saprātīga rīcība ir virzīta uz mērķiem, kuri veido sakārtotu kopumu. Eksistē arī augstākais mērķis, uz ko tiecas visas būtnes. Katra cilvēka rīcība ir morāla tikai tiktāl, ciktāl brīvi izvirza sev mērķus. Morāli novērtējamie mērķi ir atkarīgi no to morālā nozīmīguma un augstākā mērķa. Rīcības morālo raksturu nosaka augstākais mērķis, ar kuru tiek saistīti arī zemākie mērķi.

Augstāko mērķi var aplūkot no diviem viedokļiem: vai nu pašu par sevi, vai arī pēc tā sasniegšanas veida. Augstākais mērķis pats par sevi ir Augstākais Labums, proti, Dievs, pēc kā visi tiecas. Katra lieta tiecas uz labo tai mērā, kādā tas šai lietai ir pieejams. Lieta ir laba, ja tā ir pilnīga un pabeigta. Augstākais pilnības mērķis, kas pieejams lietai, ir tās tuvības un līdzības mērs Dievam. Šajā ziņā arī būtnes, kas ir zemākas par cilvēku, tiecoties pēc sava labuma, tiecas pēc Dieva (dzīvniekiem tā ir pašsaglabāšanās un dzimtas saglabāšanas tieksme). Jo pilnīgāka ir būtne, jo visaptverošāks ir tas labais, pēc kā tā tiecas. Dievs kā absolūts pilnības un labuma mērķis ir visa eksistējošā labums. Tāpēc visām būtnēm ir viens mērķis – Dievs.

Šī mērķa sasniegšanas veids atšķir cilvēku no citām būtnēm. Cilvēks sasniedz Dievu ar mīlestības un izziņas palīdzību. Tāpēc citas būtnes, kurām nav apzinātu priekšstatu par Dievu, nevar arī Viņu baudīt. Visām būtnēm ir augstākais mērķis, bet tikai cilvēks var sasniegt svētlaimi.

Kāda ir augstākā labuma daba? Tā nav saistāma ar bagātību, slavu, varu u.tml., jo visu šo labumu trūkums ir tas, ka tos var izmantot arī ļaundari. Svētlaime atbilst trim prasībām: 1) tā ir nesavienojama ar ļauno; 2) tā ir pašpietiekama (tai jāsaturs sevī visi labumi); 3) tā ir nesaistīta ar ārējiem labumiem, jo cilvēks meklē svētlaimi, vadoties pēc savas dabas iekšējiem principiem. Nedz ķermeniskie, nedz dvēseliskie labumi paši par sevi nav pilnīgi (dvēsele var mērķi nerasniegt). Augstākais labums nav nedz mūsos, nedz ārpus mums – tas ir augstāks par mums.

Cilvēka dabiskās tieksmes neapmierina nekas galīgs. Cilvēks ir pret-runīga būtne, un tas izpaužas atšķirībā starp to, kas viņš ir aktuāli, un to, kas viņš ir potenciāli. Viņš nav vienkārši lieta un nav arī viss kā Dievs; cilvēks vienmēr top.

Tāpēc cilvēka svētlaime nav saistīta ar radītām lietām. Līdzīgi tam, kā par izziņas mērķi var būt tikai universāla patiesība, par cilvēka gribas mērķi var kļūt tikai universāls labums – Dievs. Cilvēkam kā radītai būtnei ir jātiecas pēc bezgalīgā Dieva.

Ar kādu no dvēseles spējām – sajūtām, izziņu vai gribu – var sasniegt Dievu? Sajūtas atkrīt. Priekšstatus par svētlaimi apgūst intelekts, griba augstāko labumu (svētlaimi) pārdzīvo pasīvi. Taču intelekts pats sadalās divās spējās – teorētiskā un praktiskā. Darbīgajā sfērā, praktiskā prāta pasaulē mēs ļoti maz saskaramies ar svētlaimi kā savienību ar Dievu. Vērojošai dzīvei jau šīs pasaules ietvaros paveras daudz lielākas iespējas. Teorētiskā dzīve nenožīmē spekulatīvās spējas. Zinātniski teorētiskā doma nerasniedz Dievu, jo tā ir ģenētiski saistīta ar juteklisko sfēru. Tikai vērojums kā apziņas nemitīga virzība uz Dievu dod cilvēkam iespēju sasniegt augstāko svētlaimes pakāpi. Kādā veidā to spēj izdarīt galīgais prāts? Tikai izmantojot pašam sevi. Taču mainīt to spēj tikai pats Dievs, kas cilvēkam ir augstākais mērķis, jebkuras izziņas avots un princips. Pilnveidojot cilvēku, Dievs paver viņam iespēju ieraudzīt sevi. Vērojot dievišķās slavas gaismu, cilvēks apmierina visas savas vēlmes. Visā pilnībā tas būs iespējams tikai nākamajā dzīvē.

Teorētiskā Dieva izziņa, svētlaimīgs Dieva vērojums ir nevis dabisks, bet pārdabisks cilvēka mērķis. Tas nav sasniedzams ar dabiskiem, bet gan pārdabiskiem līdzekļiem. Daba ar pārdabiskas žēlastības palīdzību tiek nevis grauta, bet pilnveidota. Pārdabiskais līdzeklis, kas nepieciešams, lai sasniegtu pārdabisku mērķi, ir paša Dieva dāvana un mīlestība, kas sniedz cilvēkam savu labumu vai žēlastību. Šī žēlastība uz sakramentālās starpniecības pamata ir saistīta ar baznīcu.

Mērķa sasniegšanas svētlaime nav saistīta ar gribas, bet gan ar izziņas aktu. Atbilstīgi tam sasniegtais mērķis ir *visio* jeb *contemplatio Dei*. Lai sasniegtu mērķi, griba un intence ir pareizi uz to jāvirza, un tikai šajā gadījumā no gribas izrietošā cilvēka darbība ir ētiski laba.

## *Mūžīgais, dabiskais un cilvēka likums*

**Likums.** Likums vispār ir cilvēka rīcības mērs vai norma, ko saprot prāts un kas tiek pasludināts kopīgā labuma vārdā. Likums ir “saprātīgs priekšraksts, ko noformulē tas, kam uzliktas rūpes par sabiedrību, un kas ir publicēts”. Vai arī: “Likums ir prāta priekšraksts, tā mērķis ir kopīgs labums, un to pasludina atbilstīgās kopienas pilnvarotie.”

Likumi ir instance, kas regulē cilvēka darbību no ārpuses (tikumība to dara no iekšienes). Likumi ir prāta iedibinājumi, kas reglamentē vai aizliedz cilvēka rīcību. Likuma mērķis ir labums. Praktiskais prāts, kas vada cilvēka darbību no iekšienes, arī virza uz to pašu mērķi, bet šie priekšraksti attiecas tikai uz cilvēka individuālo labklājību. Likumi kā tādi izsaka prāta prasības, pakļaujot indivīda rīcību tās sociālās grupas kopējam labumam, kurai viņš pieder. Šai grupai arī ir tiesības likumus pasludināt.

Likumu analīzi Toms sāk ar mūžīgo Dieva likumu.

**Mūžīgais likums (*lex aeterna*).** Tikumiskais likums ir viens no veidiem, ar kuru palīdzību katra radība tiek virzīta uz mērķi. Morālā dzīve arī izsaka providences valdīšanu pār radību. Morālais likums ir visas pasaules uzbūves atsevišķa izpausme, atbilstīgi kurai visas galīgās būtnes, realizējot savas potences, virzās uz sava mērķa īstenošanu.

Toms runā par Dievu kā par mākslinieku un meistarū, kura gudrība norāda katrai lietai mērķi, uz ko tai jātiecas. Dieva nodoms nosaka, kādai radībai ir jābūt. Mūžīgais likums ir lietas līdzdalība Dieva pilnībā. “Tāpēc mūžīgais likums nav nekas cits kā dievišķās gudrības plāns, kādā mērā tas virza visus aktus un kustību.”

Cilvēka dabas mūžīgā ideja ir dievišķā pilnība, kas noteiktā pakāpē var tikt reproducēta cilvēkā. Mūžīgais likums ir dievišķās gudrības plāns, kas virza visas lietas uz to mērķu sasniegšanu. Tikai cilvēkam piemīt brīvība, kas dod tam iespēju veikt tādu rīcību, kas nav savienojama ar mūžīgo likumu. Tāpēc ir svarīgi zināt, ko mūžīgais likums prasa no cilvēka.

Mūžīgais likums ir pats Dieva prāts. Būtnes bez prāta ir pakļautas mūžīgajiem likumiem atbilstīgi pašas esamības struktūrai, tās to neapzinās. Savukārt cilvēks ir divējādi pakļauts dievišķajai vadībai: 1) kā nesaprātīga, ar ķermeni apveltīta lieta; 2) kā saprātīga būtne, kas Dieva likumus apzinās kā priekšrakstus. Dieva likums kā sods vienmēr sasniedz grēcinieku.

Dieva augstākais likums ir saistošs attiecībā pret dabisko kārtību. Dievs pasaulei kopumā ir devis kārtību, kuras ietvaros katrai radībai ir ierādīta sava vieta, proti, mērķis, kuru izpildīt ir tās augstākais uzdevums. Šos likumus dabiskais prāts viens pats izzināt nespēj, te nepieciešama atklāsme.

**Dabiskais likums (*lex naturalis*).** Dabiskais jeb dabas likums (*lex naturae*) ir Dieva likuma atspoguļojums cilvēkā kā saprātīgā būtnē un līdzdalība tajā (*lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis aeternae in rationali creatura*).<sup>1</sup> Toms raksta: “Visas tiesības tādā mērā, kādā tās ir līdzdalībnieces patiesā tiesību jēdzienā, ietilpst Dieva mūžīgajās tiesībās (*Omnes leges, in quantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna*).”

Dabiskais likums attiecas nevis uz cilvēka dabisko noslieci un dispozīciju, par ko reflektē prāts, bet uz priekšrakstiem, kurus viņa prāts formulē šīs refleksijas rezultātā. Tieši cilvēka prāts vistiešākā veidā priekšraksta dabisko morālo likumu. Šo likumu pasludina prāts, tāpēc var runāt par noteiktu praktiskā prāta autonomiju. Cilvēks nevar mainīt dabisko likumu, kas ir viņā. Cilvēks nesaņem morālo likumu kā dotu no augšas, bet viņš var atzīt tam piemītošo racionalitāti un spēku, priekšrakstot to sev.

Pastāv daži nepastarpināti zināmi pamataizliegumi (baušji), kuriem attiecībā pret praktisko prātu ir tā pati loma, kāda augstākajiem izziņas principiem attiecībā pret teorētisko prātu. Teorētiskais prāts vadās pēc pirmā un paša vispārējākā jēdziena, proti, esamības jēdziena – jēdziena par to, kas ir vienmēr un par ko mēs zinām, ka tas ir. Analógiski ir praktiskajā sfērā, kur augstākais jēdziens ir labā jēdziens.

Jau Aristotelis teica, ka labais ir tas, pēc kā visi tiecas (*bonum est quod omnia appetunt*). Tā ir tikai konstatācija, nevis pamatprincips. Dabiskais likums kā pamatprincips skan: “Labais ir jādara un no ļaunā jāizvairās (*Bonum prosequendum, et malum vitandum*).” Tas nav jāsaprot tā, it kā rīcība tiktu ierobežota no ārienes. Tas mazāk ir bauslis, atbilstīgi kuram ir jādarbojas, bet drīzāk princips, atbilstīgi kuram cilvēks jau darbojas. Tas ir cilvēka gribas iekšējais princips un nozīmē viņa gribas pašu vispārīgāko aprakstu. Tas vienlaikus ir pirmais norādījums uz mērķi, ar ko mūsu eksistenci ir apgādājis Dievs un ko sasniegt ir mūsu augstākais uzdevums. Līdzīgi tam kā mūsu domāšana sakrīt ar esamību, tā arī griba un mērķis pārklājas. Cilvēka esamībai un cilvēka jābūtībai ir jāsakrīt. Cilvēks refleksijā par savu gribu (to, kas viņš ir) iemācās to, kas viņam ir jādara. Tad, kad cilvēks saprot, ko viņš grib, to arī dara. Taču pretēji sākotnējai šķietamībai tas nav skaidrs bez papildu nosacījumu noskaidrošanas. Cilvēks zina, ka grib labo, bet nezina, kas ir labais. Katrs tiecas pēc patiesi labā, bet tas vēl nenozīmē, ka viņš zina labā saturu. Tas tikai nozīmē, ka viss, pēc kā cilvēks tiecas, tiek uzskatīts par labu. Taču cilvēks grib ne tikai sasniegt to, ko viņš uzskata par labu, bet grib arī to, lai tas, ko viņš uzskata par labo, arī faktiski

<sup>1</sup> Toma mācības avots ir stoīķu un Cicerona mācība par dabiskajām tiesībām (*lex naturalis*), kuras ir visu pozitīvo tiesisko normu avots; tās paredz pašsaglabāšanu, sevis turpināšanu un dzīvi sabiedrībā.

būtu labais. Faktiski un patiesi labais ir tas, kā sasniegšana nodrošina augstāko iespējamo laimi, proti, svētlaimi (*beatitudo*).

Dievs mums ir devis ne tikai galamērķi, bet arī nepieciešamo impulsu, lai sasniegtu šo mērķi. Tikai Dievs ir neierobežots labums. Būt kopā ar Viņu ir augstākā laime un rīcības galamērķis. Tāpēc cilvēkam ir nepieciešama atklāsme, jo šo mērķi, balstoties tikai uz zināšanām, atskārst nevar.

Kāds ceļš ir jāiet, lai sasniegtu augstāko labumu? Praksē viena no problēmām ir līdzekļu izvēle. Te arī palīdz paša cilvēka pieredze. Mēs atrodam mūsos ne tikai vienkārši gribu darīt labo un vairīties no ļaunā, bet arī dabiskas noslieces (*inclinationes*), kas dod mums iespēju noteiktus rīcības veidus izvērtēt kā labus. Tas attiecas uz visiem cilvēkiem, ne tikai kristiešiem. Viss, ko mums atklāj šīs dabiskās noslieces, arī faktiski ir labs – tas ir ne tikai leģitīms, bet arī pozitīvi vēlams cilvēka tieksmju mērķis. Tas nav vēl galamērķis, bet nepieciešams solis uz to.

Kas cilvēkam ir dabisks? Pēc kā viņš atbilstīgi savai dabai tiecas? Pirmajā vietā ir tieksme saglabāt savu eksistenci. Tad seko tieksme, kas saistīta ar citu dzimumu, proti, tieksme radīt pēcnācējus. Cilvēks tiecas arī pēc kopības ar citiem, kā arī pēc Dieva izziņas. Ar noslieču palīdzību pamatotie dabiskie likumi ir dabiskās tiesības (*ius naturale*), kas vada ne tikai gudrību, bet arī morāli.

Dabiskais likums Toma izpratnē nav nekāds dabas likums mūsdieniu nozīmē. Tā saistošais raksturs nozīmē, ka cilvēks nevar darboties citādi, kā vien atbilstīgi šim likumam. Likums uzliek pienākumus, bet nepiešpiež. Cilvēks neseko nosliecēm akli kā aita, kas, baiļu dzīta, bēg no vilka, – aitam nav izvēles nebēgt. Aitas gadījumā darbojas stūrgalvīgā dabiskā dziņa (*instinctus*), kas nenovēršami pavēl tai bēgt. Cilvēks turpretim var sekot savām dabiskajām tieksmēm, bet tas nav nepieciešams, jo cilvēkam atšķirībā no aitas ir griba. Griba nav akla, tā ir radoša, tā tad "apzināta tieksme" (*appetitus intellectivus*). Jau Aristotelis norādīja, ka griba ir prātā (*voluntas in ratione est*). Tas nozīmē, ka gribas pamats ir patiesa vai iedomāta izziņa. To, ko cilvēks grib, viņš grib, balstoties uz izziņu. Tāpēc dabiskais likums ir saprātīgās radības līdzdalība (*participatio*) mūžīgajā likumā.

Prāts ir tas, kas cilvēku padara par to, kas viņš ir. Tāpēc cilvēks ne tikai var, bet viņam arī ir jārīkojas saprātīgi. Ja cilvēks to nedara, viņš dzīvo kā dzīvnieks. Piemēram, lai dzīvotu, ir jāēd. Ēšanas mērķis nav pati ēšana, bet dzīvība; tāpēc ir nesaprātīgi graut savu veselību.

Arī pēcnācēju radīšana ir kaut kas labs. To mēs zinām, jo mūsu daba nemitīgi dzen tos radīt. Subjektīvi pārošanās akts sākumā mums šķiet realizējams paša akta dēļ (vai arī baudas dēļ), taču, aplūkojot to objektīvi un saprātīgi, mēs saprotam, ka tas tiek īstenots pēcnācēju radīšanas dēļ. Rīcības subjektīvo mērķi (*finis operantis*) nedrīkst identificēt

ar rīcības objektīvo mērķi (*finis operis*). Ja mēs nododamies iekārēm, no paša sākuma izslēdzot radīšanu, tad mēs darbojamies pret patieso mērķi, proti, mēs izdarām noziegumu attiecībā pret dabisko likumu. Tāpēc ir nosodāmas dzimumattiecības ārpus laulības, pat ja to mērķis ir pēcnācēju radīšana, – tas ir pret dabisko likumu.

Toms uzskata, ka dabiskais likums kā augstākais darbības princips ir identisks ar dekalogu – Desmit baušļiem, kurus Dievs Sīnāja kalnā pavēstīja Mozum. Tas nozīmē, ka arī dekaloga baušļus un aizliegumus raksturo universālisms un nemainīgums, jo Dieva griba kā saprātīga griba pati ir nemainīga. Šī tēze šķiet pretrunā ar tiem gadījumiem, kad Dievs prasa kaut ko, kas nav saskaņā ar dekalogu: Ābrahāmam pavēl nogalināt Īzāku, nozagt ēģiptiešiem piederošo mantu, Hoseam apprecēties ar netikli (tas ir pretrunā ar slepkavības, zagšanas un netiklības aizliegumu). Ja šos aizliegumus aplūko kā vispārējus un nemainīgus, tad Dievs no tiem atbrīvot nespēj.

Tāpēc Toms Dieva dotos norādījumus, saskaņojot darbību ar Dieva baušļiem, interpretē tā, lai tie nebūtu pretrunā ar dabisko likumu. Konkrētajā gadījumā, viņš apgalvo, mainās nevis dievišķais vai dabas likums, bet tikai konkrētais darbības objekts. Dievs ir Kungs pār dzīvību un nāvi, tāpēc Viņš var pavēlēt nogalināt Īzāku. Viņš var glābt izredzēto tautu no ēģiptiešiem un tāpēc pieprasīt, lai tie ņem līdzi viņu īpašumu. Viņš var prostitūtu pasludināt par laulāto draudzeni un piedāvāt ar to salaulāties.

Dabiskais likums vēl maz ko saka par to, kā cilvēkam ir konkrēti jārikojas.

**Synderesis un sirdsapziņa.** Pirmo morālo principu zināšanu Toms apzīmē ar terminu *synderesis* (savukārt *conscientia* – sirdsapziņa – runā par to, kā morālie principi tiek pielietoti konkrētā rīcībā).

Šī sākotnējā ievirze ne vienmēr ir apzināta un ne vienmēr īstenota. Tā ir tikai iespējamība, kas kādreiz aktualizējas. Abi principi – gan dabiskais likums, gan *synderesis* – mūsos ir ielikti *habitus* formā. *Habitus* Toma filosofijā ieņem vidusstāvokli starp tīro potenci (*potentia*) un reālu rīcības aktu (*actus*). *Habitus* nozīmē skaidru tendenci uz kāda rīcības akta iespējamu īstenošanu.

Tas nozīmē, ka neviens cilvēks nav ētiskā ziņā neitrāls vai indiferents. Nav neviena, kas nezinātu, ka slikti ir atņemt kādam cilvēkam dzīvību. Katrs zina, kas ir cilvēka dzīvība, līdzīgi tam kā katrs, tiklīdz ir izpratis veselā un daļas jēdzienu, zina, ka veselais ir lielāks nekā tā daļa. *Synderesis* ir šāda “habituēta” cilvēka līdzdalība dabiskajā likumā.

*Synderesis* ir visiem cilvēkiem, tikai atšķirīgā pakāpē. Tieksmes pakāpe atbilst izziņas pakāpei. Tas nenozīmē, ka vienos cilvēkos ir viss dabiskais likums, citos – tikai daļa. *Synderesis* nav dalāms.

Sliktiem cilvēkiem dabisko noslieci uz tikumību pasliktina netikumi un nepietiekama izziņa. Viņu prātus sabojā kaislības un slikti ieradumi. Taču ne ar kādiem līdzekļiem dabisko likumu nevar izdzēst no cilvēku sirdīm. Kaislības var tikai kavēt šo principu iemiesošanu konkrētā rīcībā (proti, var zināt, ka laupīt ir slikti, zināt, ka tas, ko es daru, ir laupīšana, un tomēr laupīt). Kaislības novirza cilvēku no viņa zināšanām, aizvadot domas citā virzienā.

*Synderesis* kā iedzimta afektu virzība uz morāli labo tādējādi ir noteikta cilvēka pozīcija, izturēšanās (*habitus*) jeb praktiskā prāta dispozīcija. Te runa ir par dabisku dispozīciju uz dabiskā likuma kā augstākā darbības principa īstenošanu, ko neatceļ grēks. Tā ir virzība uz ētiski labo, kas nozīmē arī cilvēka pakārtošanos mūžīgajam likumam. Dabiskais likums ir ierakstīts cilvēku sirdīs.

Toms definē *synderesis* kā *habitus principiorum rationis practicae* (praktiskā prāta principiālu pozīciju). Savā būtībā cilvēka tieksmei ir nosliece uz "pareizu" darbību. *Synderesis* vienmēr ir saistīts ar prātu kā morālās darbības mērķi, proti, prāts ir tas, kas tikumiskajai darbībai norāda šo vispārējo mērķi. Savukārt konkrēto rīcību vada gudrība.

Gudrības priekšnoteikums ir "pareiza" tieksmes virzība un vispārējā mērķa zināšana. Gudrība ir īpašs prāta stāvoklis. Tieksmes virzība uz atsevišķo dod impulsu gudrības diskursam, iekustina praktisko siloģismu un ved uz mērķi.

Gudrība atšķiras no citiem prāta darbības veidiem ar to, ka tā vienmēr tiecas pēc kaut kā. Ja neņemtu vērā šo prāta līdzdalību tieksmē, tad 1) praktiskā zinātne ierobežotos tikai ar prāta jomu; 2) tā nebūtu saistīta ar faktisko rīcību; 3) tā nevarētu ietekmēt faktisko rīcību; 4) to neietekmētu tikumi, kas nosaka spriedumu pareizību, un tā dotu impulsu iedarbināt pašu spriestspēju; 5) tā nebūtu saistīta ar pašu darbīgo cilvēku. Praktiskais prāts būtu ierobežots tikai ar zināšanām. Ja praktiskajam prātam trūkst saistības ar faktisko rīcību, tas attiecas pret to akcidenčiāli, proti, neko nepriekšraksta, paliekot spriedumu līmenī.

*Synderesis* satur sevī cilvēka esamības un varēšanas pamatstruktūru. Morālā filosofija ir principiāli saistīta ar *synderesis*, tāpēc tā nav spekulatīva zinātne. Praktiskajai zinātnei ir jāatklāj cilvēka rīcības "kāpēc?". Te jaunā gaismā atklājas cilvēka būtība morālajā aspektā, proti, te pirmo reizi atklājas cilvēka esamības konkrētība. Morālo zināšanu statusu nosaka tas, ka "prakse" ir sākotnējais cilvēka esamības veids. Spekulatīvo zinātņu uzdevums ir saistīts ar cilvēka spēju no prāta pozīcijām aplūkot visu esošo un tajā valdošo kārtību, bet praktiskās zinātnes uzdevums ir panākt novērotā iemiesošanu darbībā, ciktāl tas prātam ir izpildāms.

Savukārt sirdsapziņa (*coscientia*) ir *synderesis* lietošana konkrētos gadījumos. *Synderesis* maldīties nevar – maldās tikai sirdsapziņa.

Visos gadījumos, kad mēs ar sirdsapziņas starpniecību atvasinām norādījumus, kas attiecas uz konkrētu rīcību, mēs varam kļūdīties. Šajos gadījumos *conscientia* ir augstākā instance cilvēkā, tā saistīta ar viņa izšķiršanos un turklāt ar spēju kļūdīties. Sirdsapziņa kļūdās bez vainas, t.i., ne uz pārdomu pamata, tomēr tā ir augstākā instance cilvēka subjektīvajā izšķiršanās procesā. Cilvēkam ir jāseko sirdsapziņas spriedumam pat tad, ja tā maldās, būdama bez vainas.

Ētiskās darbības pamats ir atsevišķa cilvēka sirdsapziņa, bet tas nenozīmē vispārēju sirdsapziņas brīvības izziņošanu. Toms aizstāv viedokli, ka kristieša sirdsapziņa, kas ticības lietās balstās uz žēlastību, nevar maldīties bez vainas.

**Cilvēku likumi (*lex humana*).** Dabiskais likums dziļi sakņojas cilvēkā, un katrs principā zina, ko viņš dara. Taču ne vienmēr ar šīm zināšanām pietiek, jo cilvēka gars var būt vājš un grēka sabojāts (iedzimtā grēka sekas). Tāpēc dabiskais likums ir jāpapildina ar cilvēku likumiem, kas, draudot ar soda piemērošanu, spiež ievērot rīcības priekšrakstus. Cilvēku likumi iziet ārpus dabiskā likuma, jo tie 1) priekšraksta likumus, kas nepastarpināti neizriet no dabiskā likuma; 2) nosaka to, ko dabiskais likums atstāj atklātu. No tā, ka zagšana ir slikta, izriet, ka zaglis likumīgā kārtā ir jāsoda, bet tas nerunā par to, kādā veidā tas ir jādara. Dabiskais likums te ir relatīvi brīvs. Cilvēkiem savā likumdošanā ir jāorientējas uz dabisko likumu. Tāpēc cilvēku likumi nevar būt pretrunā ar dabisko likumu – netaisnīgs likums nav likums, proti, neatbilst cilvēka dvēseles dziļumos esošajai intuīcijai par to, kas ir taisnīgums. Tas nozīmē, ka cilvēku likumi nedrīkst prasīt to, ko aizliedz dabiskais likums. “Dievs ir jāklausa vairāk nekā cilvēks.” Likums nav pašmērķis.

Cilvēku likumi ir dabiskā likuma specifikācija, kam pēc satura nekas būtiski jauns netiek pielikts klāt. Cilvēku likumi ir dievišķo likumu attiecināšana uz sabiedrību. Toms ir pārliecināts, ka dabiskās tiesības kā dabiskā likuma izpausme visām tautām ir universālas. Taču dedukcijas procesā te var notikt deformācijas, kurām klāt piejauktas kaislības, paražas u.tml.

Likums ir obligāts tādā mērā, kādā tas ir taisnīgs: 1) pēc mērķa – vai tas atbilst vispārējam labumam; 2) pēc autora – vai likumdevējs ievēro savu kompetenci; 3) pēc formas – cik samērīgi ir sadalīts likuma slogs. Visnetaisnīgākie likumi ir tie, kas ir pretrunā Dieva likumam.

Vislielākā netaisnība saskaņā ar dabisko likumu ir dzīvības atņemšana, jo nāve ir ļaunums, ko nevar atcelt. Tomēr ne katra nonāvēšana ir netaisnīga. Dzīvnieku nogalināšana ir attaisnojama, jo dzīvnieki ir radīti cilvēkam. Kas attiecas uz cilvēkiem, tad tie ir radīti dzīvei sabiedrībā. Turklāt vispārējais labums vienmēr ir augstāks par atsevišķā cilvēka labumu. Tāpēc ir taisnīgi nogalināt tādu cilvēku, kas apdraud kopīgo

labumu. Pašnāvību Toms noliedz, jo tā ir ne tikai pret dabiska, bet vērsas arī pret sabiedrību un Dievu.

Cilvēku tiesai pirmām kārtām ir nozīme attiecībā pret cilvēku ārējo darbību. Var ņemt vērā to, vai cilvēks pārkāpis likumu apzināti vai neapzināti, bet tiesai nav būtiski, kāpēc tas darīts. No tiesiskā aspekta mūsu rīcības lielākā daļa ir indierenta, t.i., nedz aizliegta, nedz priekšrakstīta. No tiesiskā viedokļa ir vienalga, kurš iestājas par kopīgo labumu cilvēkmīlestības un kurš – slavas dēļ. Šajā nozīmē labais vai sliktais atrodas ārpus utilitārisma ierobežojumiem attiecībā uz vajadzīgo vai kaitējošo sabiedrībai. Toms to sauc par tikumiski labo (*bonum morale*) un slikto (*malum morale*). Var darboties atbilstīgi likumam un tiesībām un nebūt labs cilvēks. Pret likumu rīkoties ir tikumiski slikti, bet tas nenozīmē, ka rīkoties pretēji ir labi. Patiesi laba rīcība katrā aspektā ir laba.

### *Labais un ļaunais. Griba*

Toms, līdzīgi citiem kristiešu domātājiem, apstiprina pasaules vērtību kritušajā stāvoklī, jo aplūko ļauno kā perversu labo vai labā trūkumu, kam nav patstāvīgas eksistences un kas parazitē uz labā. Ļaunais rodas tur, kur bijis labais.

Toms pakļauj cilvēka aktivitāti vispārējam kustības likumam un domā, ka morālais labums ir vispārējā labuma atsevišķs gadījums. Labums kā tāds ir esamības aspekts. Lieta ir laba vai slikta atkarībā no esamības klātbūtnes tajā: labums un esamība ir ekvivalenti lielumi. Dievs ir absolūta esamības pilnība, un tāpēc Viņš ir arī absolūts labums. Radības pasaulē labums ir relatīvs.

Ne katrs rīcības akts, ko veic cilvēks, ir "cilvēcisks". Cilvēcisko mēru rīcībā nosaka atbilstība formai, ko noteicis Radītājs. Cilvēka darbības mērs spēj pakļauties prātam. Ciktāl cilvēka rīcība ir saprātīga, tā atbilst esamībai un morālei. Prātam ir divējāda loma: tas izsaka konkrētus mērķus un piedāvā gribai dažādus līdzekļus mērķu sasniegšanā. Morālajā rīcībā svarīgi ir abi. Prāts, kas piedāvā gribai izvēlēties, ir praktisks prāts. Sirdsapziņa ir mērķu un līdzekļu izvērtēšana.

No kurienes prāts iegūst šos kopējos principus? Toms velk paralēles starp teorētisko un praktisko prātu. Teorētiskais prāts izejas pozīcijā ir *tabula rasa*. Jutekliskā uztvere piešķir spēju formulēt fundamentālus jēdzienus un principus (esamība, cēlonība u.tml.). Tas tāpēc, ka cilvēka dabiskā prāta avots ir dievišķais prāts. Tas pats vienotais prāts cilvēka rīcības sfērā tiek saukts par praktisko prātu. Līdzīgi teorētiskajam prātam, tas arī noformē vispārējos principus, bet jau attiecībā pret ētiku. Dievišķais likums izsaka paša Dieva gribu. Sirdsapziņa, kas izvēlas mērķus un līdzekļus, seko Dieva gribai. Rīcība ir laba, ja tā seko Dieva gribai.

Labu un sliktu rīcību pirmām kārtām atšķiras pēc priekšmeta (*objectum*). Rīcības priekšmets ir tas, ko kāds dara. Piemēram, izmantot sev piederošo (*uti re sua*) ir labi, citam piederošo (*accipere re aliena*) – slikti. Abos gadījumos priekšmets nav nedz lieta (nauda), nedz rīcība (ņemšana), nedz to salikums (naudas maksājums). Labu un sliktu rīcību šajā gadījumā atšķir apstākļi, ka vienā gadījumā tas ir bijis tavs, otrā – cita naudas maks. Labās rīcības priekšmets ir ņemt sev piederošo, sliktās – citam piederošo. Te ir darīšana ar prātu. Rīcības priekšmets mājā nevis dabiskajā lietu kārtībā (*ordo naturalis*), bet prātā (*ordo rationis*). Atšķirības nosaka prāts. Griba ir saistīta ar prātu, jo katrs grib to, ko tas atzīst par labu.

Problēmu rada novirze starp vispārējo (veidu) un atsevišķo (atsevišķu gadījumu). Konkrēta rīcība ir atkarīga no apstākļu virknes (*circumstantiae*), un ne vienmēr tie vērtējami vienādi. Atšķiras nejauši apstākļi un tādi, kas var mainīt piederību veidam.

Turklāt ir rīcības akti, kas nepamatojas gribā (tīri fizioloģiskie akti). Novērtēt cilvēka rīcību no morālā aspekta var tikai tādā gadījumā, ja ņem vērā tās pamatā esošo gribas aktu. Darboties atbilstīgi gribai nenozīmē tikai kaut ko gribēt; tas nozīmē rīkoties atbilstīgi noteiktam mērķim (*finis*) un ar nodomu (*intentio*). Lai novērtētu gribas aktu, ir jāņem vērā trīs aspekti: 1) ko cilvēks grib (priekšmets); 2) kad un kur grib (apstākļi); 3) uz kāda pamata grib (mērķis, nodoms). Tikai attiecībā pret visiem šiem aspektiem griba var būt laba vai sliktā. Griba tikai tad ir laba, ja tā ir laba visos aspektos: ja ir pareizs priekšmets, pareiza vieta un pareizs nodoms.

Augstākais labums ir Dievs. Cilvēkam augstākais sasniedzamais labums ir Dieva vērošana (*visio divinae essentiae*). Gribas akts un rīcība būs laba tad, ja tā būs gan subjektīvi (no nodoma puses), gan objektīvi (no priekšmeta puses) laba – kalpos Dievam un Viņa izvirzītajiem mērķiem.

Dieva griba ir pasaules mūžīgais likums. Arī starpmērķiem ir jābūt Dieva gribētiem. To ir grūti izvērtēt, jo 1) pa lielākai daļai mēs nezinām Dieva gribu; 2) mums ir jāgrib apstākļos, kas mūs ir pazudinājuši; 3) mums ir jāgrib tādas lietas, kas atklāti ir vērstas pret mūsu pienākumiem attiecībā pret tuvāko (piemēram, vai es varu gribēt sava tēva nāvi tāpēc, ka Dievs to ir nolēmis nāvei? Dievs var gribēt viņa nāvi, bet es kā dēls to nevaru gribēt!). Tas, kas vienā attiecībā ir labs, citā var būt sliktas. Tiesnesis var gribēt tiesājamā nāvi, bet sieva nevar to gribēt; tiesnesim ir jāpanāk taisnīgums, sieva nevēlas zaudēt savu cilvēku. Abos gadījumos ir taisnīgums, jo abu gribas ir virzītas uz labo. Tiesnesis izšķiras citādi nekā sieva, jo rūpējas par lielāku vispārējo labumu (*bonum communitatis*), bet sieva – tikai par privāto ģimenes labumu. Savukārt Dieva vadmotīvs stāv pāri tiesneša apsvērumiem, proti, Dievs rūpējas

ne tikai par sabiedrības, bet par Visuma labumu. Tāpēc var gadīties, ka mēs gribam kaut ko tādu, ko negrib Dievs.

Sieva, kas negrib vīra nāvi, ir attaisnota savā gribā, jo tic, ka dara to, ko Dievs no tās prasa. To viņa zina no prāta. Ir slikti rīkoties pret sirdsapziņu, bet vēl sliktāk ir sekot maldīgai sirdsapziņai. Cilvēka vaina ir pazaudēt spēju pareizi zināt (piemēram, sākt domāt, ka var ņemt visu, kas pieder citiem). Ciktāl pastāv maldi, tiktāl ir slihta arī darbība. Taču maldus var pārvarēt.

### *Cilvēka darbības struktūra. Rīcības brīvprātība*

Toms saprot gribu kā cilvēka spēju tiekties uz mērķi. Tā attiecas uz prāta sfēru un tāpēc ir garīga savā būtībā. Griba ir neorganiska spēja, kas darbojas bez kāda ķermeniska orgāna palīdzības. Kā prāta spēja tā ir cieši saistīta ar izziņu un intelektu kopumā. Toms strikti noliedz jebkādu determinismu, piemēram, apgalvojumu, ka gribas rīcība ir iepriekš noteikta, proti, ka to virzītu kāda instance, kas būtu atšķirīga no pašas gribas. Griba ir jo brīvāka, jo vairāk to vada intelekts. Jo vairāk intelekts izzina mūsu rīcības mērķus un jo vairāk griba atrodas saskaņā ar intelektu un tā vadošo lomu, jo brīvāka tā ir. Gribai ir jāvēlas svētlaime, līdzīgi tam kā cilvēks tiecas pēc labā. Griba nepieciešami tiecas pēc noteiktiem mērķiem; tikai tad, kad runājam par līdzekļu izvēli un konkrētiem lēmumiem, atklājas tās brīvība. Cilvēka rīcība nav pakļauta aklam liktenim (*fatum*). Toms strikti noraida arī astrālo determinismu, kas atceltu cilvēka morālo atbildību par savu rīcību.

Ar gribas būtību ir saistīta uzvedības, lēmuma un rīcības akta izvēles brīvība. Tā kā griba savā būtībā ir brīva, var runāt par cilvēka rīcības aktiem. Par dzīvniekiem nevar teikt, ka tie šādus aktus veiktu. Rīcības aktus veic cilvēks, dzīvnieki tikai rīkojas (darbojas) atbilstoši savām kaislībām un instinktiem. Dzīvniekā viss ir pakļauts instinktu varai.

Cilvēka rīcības aktā Toms saskata noteiktus secīgus etapus.

1. Intence (*intentio*) jeb nodoms ir pirmais, taču ne vienīgais apzinātās rīcības elements. Katra apzināta rīcība ir saistīta ar noteiktu mērķi. Intence pamatojas uz rīcības mērķa izvēli un vada cilvēku uz šo mērķi. Intence iekļauj sevī izziņas un tieksmes momentu.
2. Saprātīgums (*consilium*) ir galvenais rīcības akta elements un attiecas nevis uz mērķi, bet līdzekļiem šī mērķa sasniegšanai. Saprātīgums tuvina mērķi, nosaka tā sasniegšanas ceļus. Te intelekts pāriet praktiskā prāta spriedumā.
3. Piekrišana (*consensus*) ir gribas akts, kas atļauj īstenot kaut ko no tā, ko piedāvājis saprāts.
4. Pirmie trīs etapi noved pie ceturtā – brīvās izvēles (*electio*); tā ir spēja izvēlēties konkrētās rīcības veidu no vairākām iespējām. Cilvēks izvēlas vienu iespēju, vienu ceļu, kuram būtu jānovēd pie izvirzītā mērķa.

Toms izvēli dēvē par tieksmē esošu intelektu jeb intelektuālu tieksmi (*appetitivus intellectus vel appetitus intellectivus*).

No Toma viedokļa cilvēka spēja grēkot nav brīvības elements kā tāds. Ceļš uz kalpošanu grēkam nav brīvības ceļš. Šo problēmu var aplūkot trīs atšķirīgos aspektos: 1) brīvība attiecībā pret darbību (griba var darboties un nedarboties); 2) brīvība attiecībā pret objektu (kāda objekta vēlēšanās vai kāda cita objekta nevēlēšanās); 3) brīvība attiecībā pret mērķi (labā vai ļaunā vēlēšanās). Pirmais aspekts nerada grūtības, jo gribai raksturīga pašdeterminācija un tā vienmēr tiecas pēc tā, ko tā grib. Arī izvēloties līdzekļus mērķa sasniegšanai, tā paliek brīva. Tāpēc, ka cilvēks ir brīvs, viņš spēj maldināt sevi par savu mērķu dabu. Brīvība izpaužas rīcības labprātīgumā, nevis kļūdās.

Tāpēc centrālais jautājums tomismā ir brīvības jeb brīvprātīgas rīcības definīcija. Vadoties pēc Aristoteļa kustības iedalījuma dabiskā un piespiedu kustībā, Toms norāda, ka brīvprātīgai rīcībai ir par maz, ka kustības avots atrodas ķermeņa iekšienē, jo jebkura kustība ir vērsta uz mērķi. Brīvprātīga kustība ir saistīta ar "kādām [noteiktām] zināšanām par šo mērķi". Šajā ziņā tā raksturīga tikai cilvēkam, jo brīvība kā izziņas funkcija piemīt tikai saprātīgām būtnēm.

Saskaņā ar Aristoteļa mācību daba ir visu būtņu iekšējais kustības princips. Brīvība šajā nozīmē ir iekšēja pēc savas dabas. Brīvība nav savienojama ar piespiešanu: to nevar piespiest izvēlēties mērķus, tās spontanitāte nav apspiežama. Cilvēka rīcību var traucēt ārēji, taču viņa iekšējā brīvība nav pakļauta vardarbībai. To nevar izdarīt pat Dievs. Dievs var izmainīt cilvēka gribu, taču dara to tā, ka griba paliek cilvēka griba, proti, tā paliek brīva. Brīvo gribu nevar atņemt nedz kaislības, nedz iekāres.

No rīcības morālā novērtējuma aspekta svarīgi ir noteikt saistību starp brīvību un nezināšanu. Toms aplūko trīs gadījumus: 1) nezināšana pavada gribu (cilvēks nogalina otru cilvēku, taču domājis, ka šauj uz alni); 2) nezināšana seko gribai (cilvēks, lai to neapvainotu grēkā, negrib zināt savas rīcības sekas); 3) nezināšana ir pirms gribas (cilvēks drošības dēļ izšauj un nogalina citu cilvēku). Tikai pēdējā gadījumā rīcība ir nebrīvprātīga, pirmajos divos brīvība un atbildība saglabājas. Brīvas rīcības avots ir iekšējs sākums un mērķa apziņa.

Kas ir pats gribas akts? Griba kā īpašs vēlmes veids grib tikai labo. To var aplūkot no diviem viedokļiem: kā tieksmes mērķa vēlēšanos un kā gribas izpausmi attiecībā pret līdzekļiem. Abi momenti ir saistīti vienotā gribas aktā, ko var nodalīt tikai analīzes gaitā.

Toms noliedz, ka pati griba būtu savas kustības avots. To nosaka ārējs sākums, proti, prāts; gribas iekšējo spontanitāti nosaka ārējs kustinātājs, kas piešķir gribai kustību, saglabājot tās brīvību. Šis kustinātājs

var būt tikai Dievs. Griba, sasniegusi savu mērķi un apmierinājumu, izjūt svētlaimi.

Cilvēka dabiskais un pēdējais mērķis ir laime (*beatitudo*). Cilvēks nav aprobežots tikai ar tuvāko apkārtni, viņš nodibina savu attieksmi ar visu esošo. Tāpēc viņa laime nav saistīta tikai ar kādu konkrētu labumu, tā ir orientēta uz universālo labumu (*bonum universale*). Cilvēks var izzināt labo kā tādu un līdz ar to arī gribēt šo labumu, kas ir Dievs. Šī mērķa determinācija ir gara brīvības pamats, kas dod iespēju cilvēkam neapmierināties ar šīs pasaules labumiem. Šajā lēmuma brīvībā (*liberum arbitrium*) sakņojas cilvēka tikumiskā atbildība. Brīvība paredz prātu, kas izzina mērķi un virza uz to rīcību. Prāts regulē brīvo darbību. Jebkurš likums paredz, ka ir kāds, kas to dod, – šajā nozīmē visas īstenības likumdevējs ir Dievs: Viņa prāts vada visu īstenību.

## Kaislības

Cilvēks kā saprātīgs dzīvnieks var pārdzīvot stāvokļus, kas viņam kopīgi ar dzīvniekiem. Nevienam cilvēkam nav liegta izziņa; katrs labi zina to, kas ir labi un kas ir slikti, un, ja nezina, tad tāpēc, ka negrib zināt. Taču cilvēka reālo rīcību nenosaka tikai prāts un griba, bet arī kaut kas trešais, kas nosaka gadījumus, kad griba neorientējas uz prātu vai arī prātam neizdodas izzināt labo. Šis trešais moments ir gribai nepakļautās kaislības (*passiones animae*), kas pakļaujas jutekliskām tieksmēm (*appetitus sensitivus*), kuras pēc savas dabas ir nebrīvas.

Kaislības ir pasīvs dvēseles stāvoklis, kad tā tiek pakļauta pārbaudei: 1) dvēsele ir pakļauta kaislībām nevis pati par sevi, bet tikai saistībā ar ķermeni; 2) kaislības, kas ir ķermenī notiekošo izmaiņu atbalsis dvēselē, uztiepj dvēselei tādu stāvokļu nomaiņu secību, kas raksturīga ķermenim, bet ir svešs dvēselei; 3) šis likums ir lietu kustības likums, saskaņā ar kuru tas, kas kustas, pamet vienu vietu vai stāvokli un pāriet citā; 4) dvēseles kaislības nozīmē, ka dvēselei ir jāpāriet no viena stāvokļa citā, kas nozīmē tās pārbaudi. Ja dvēsele darbojas atbilstīgi saviem likumiem, tās imanento stāvokļu nomaiņa notiek citādi (piemēram, prāts palielina zināšanu apjomu, neatsakoties no iepriekšējām atziņām). Dvēsele kaislības cieš ķermeņa dēļ.

Kāpēc dvēsele vispār izjūt kaislības? Uz šo jautājumu atbildi sniedz Toma metafizikas hierarhijas koncepcija. Izjust kaislības, ciest nozīmē kaut ko gūt. Dievam, kas neko nesaņem no ārienes, kaislību nav. Turpretim ontoloģiski zemākām būtnēm uzreiz redzama noteikta potencialitāte (arī eņģeļiem). Cilvēkā ir acīmredzams esamības trūkums. Cilvēkam nav iedzimto zināšanu, tam ir jāizmanto sajūtas. Saprātīga vēlmes spēja ir atkarīga no intelekta spējām, tāpēc vēlmes ir pasīvākas par prātu. Vēl pasīvākas ir jutekliskās vēlmes. Saprātīgās vēlmes nosaka labums

prātam, turpretim jutekliskās – labums ķermenim. Tieši šajā personiskās dvēseles daļā mīt kaislības.

Morāla var būt tikai brīva cilvēka rīcība, bet kaislības tādas nav. Tās raksturīgas gan cilvēkiem, gan dzīvniekiem. Pašas par sevi tās ir morāli neitrālas; tās iegūst morālu vērtējumu tikai integrācijā ar saprātīgas būtnes darbību. Cilvēkam ir jāpakļauj sava “bestiālā” daba.

Kaislības var sadalīt dusmās (*passiones irascibiles*) un iekārēs (*passiones concupiscibiles*). Dusmas izraisa tas, ka gaidām labo, bet tas nenāk, vai arī negaidām slikto, taču tas atnāk. Dusmas ietver sevī cēriņas, izmisumu, bailes un drosmi, iekāres – prieku, bēdas, mīlestību un naidu (šīs četras pēdējās kaislības ir galvenās).

Arī no gribas ir atkarīgs tas, kādas kaislības aktualizēsies, piemēram, vai mēs vispār demonstrēsim naidu un kad mēs to darīsim. Gribas pakāpe ir atkarīga no paša cilvēka. Gribai nemitīgi ir jācīnās ar jutekliskajām tieksmēm. Piemēram, žēlastības dāvanu došanai bez patikas nav tikumiskas vērtības, kaut arī pienākums tiek izpildīts. Labai gribai nav jācīnās par sevi. Tā paredz stabilu konstitūciju (*habitus*), kas nenāk no dabas. Šī iemantotā konstitūcija ir tikums.

## Tikumi

Tikums ir labas gribas papildījums. Tas nozīmē ne tikai to, ka griba bez tikuma nav pilnīga, bet arī to, ka tikums vienmēr ir labs. Tikums ir ne tikai nepieciešams, bet arī pietiekams nosacījums labai (piepildītai) gribai un labai rīcībai. Labs un tikumisks ir tas cilvēks, kam ir prieks rīkoties tikumiski. Tikumisks cilvēks ne tikai dara labo, bet dara to ar mīlestību. Mīlestība uz labo piepilda gribu. Labs cilvēks visos aspektos rīkojas, kā cilvēkam pienākas.

Toms dod vairākas tikumu definīcijas. Vispirms tikums nozīmē pilnību, kas pievienojas dvēseles spējai. Cilvēka rīcībai nepietiek tikai ar spējām. Dievs ir pilna aktualitāte, Viņam ir viss nepieciešamais rīcībai. Nesaprātīgām lietām ir viss nepieciešamais, lai kustētos noteiktā virzienā. Savukārt cilvēkam katra spēja ir dota kā iespēja, proti, iespējamības modā. Katrai spējai ir jāizveido tās izmantošanas iemaņas. Lai šīs spējas būtu tikumiskas, tām ir jākalpo labajam. Toms raksta: “Tikumība ir laba dvēseles kvalitāte, kas dzīvo pareizu dzīvi; šo kvalitāti nevar izmantot ļaunajam, ar tās palīdzību Dievs darbojas mūsos neatkarīgi no mums.” Ar tikumību ir saistītas visas trīs dvēseles spējas – prāts, griba un vēlmes.

Ētiski laba darbība paredz noteiktu cilvēka iespēju dispozīciju. Bieži atkārtojoties, ētiski laba darbība pilnveidojas un kļūst par dispozīciju, ko var apzīmēt kā *virtus*. Tikumība ir dispozīcija, kas iegūta ētiski labā

darbībā. Šī dispozīcija ir saistīta ar četrām spējām: saprātu, gribu, vēlēšanos un pretestības spēku.

Intelektam ir divas hipostāzes – teorētiskais un praktiskais intelekts.

**Teorētiskā intelekta tikumi.** Teorētiskajam jeb vērojošajam intelektam ir trīs tikumi: pirmprincipu zināšana (*intellectus principiorum*), zināšanas (*scientia*) un gudrība (*sapientia*).

Uzvedības pirmprincipu zināšana nozīmē cilvēka dabisko tiesību, desmit baušļu un rīcības fundamentālo pamatu zināšanu (*synderesis*). Tā ir spēja zināt cilvēka uzvedības dabisko likumu (*habitus continens praecepta legis naturalis*). Zināšanas šajā gadījumā apzīmē sirdsapziņu, kura ar audzināšanas palīdzību ir jāpārvērš no cilvēka ievirzes viņa spējā, proti, spējā pielietot vispārējos uzvedības likumus konkrētā situācijā. Sirdsapziņa, tāpat kā citi tikumi, ir nemitīgi jānodarbina un jānostiprina. Tās balss izsaka subjektīvo uzvedības normu. Pats galvenais tikums praktiskajā sfērā ir gudrība, kas vada un virza mūsu rīcību visos tās etapos: intencē, spriedumu un brīvā lēmuma pieņemšanas līmenī.

Tas nozīmē, ka attiecībā uz rīcību nav jācenšas formulēt pārāk konkrētas direktīvas, kas draud pāraugt kazuistikā, kur *casus* nozīmē kādu īpašu morālu gadījumu, kas tiek padarīts par uzvedības paraugu. Neviena morālā situācija neatkārtojas. Cilvēkam katrā jaunā situācijā ir jāmekā pareizi rīkoties.

Toms uzskatīja, ka patieso un dziļāko morāles mērķi var dot tikai Evaņģēlijs. Tāpēc tīri dabiskie tikumi nevar kļūt par pilnīgi attīstītiem tikumiem. Tomēr arī cilvēkiem, kas dzīvo ārpus Evaņģēlija gaismas, piemīt patiesi, kaut arī nepilnīgi tikumi: "Tā būs patiesa tikumība, kaut arī nepilnīga (*Erit quidem vera virtus, sed imperfecta*)."

Kāpēc dabiskie tikumi ir nepilnīgi? Tikumi kļūst pilnīgi tad, ja starp tiem ir patiesa un dzija saistība (*connexio virtutum*), ko var nodrošināt tikai pārdabiskā mīlestība. "Bez pārdabiskās mīlestības nevar pastāvēt patiesa tikumība (*Simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest*)."  
Laicīgajā ētikā tikumi var būt patiesi, bet ne pilnīgi.

**Praktiskā intelekta tikumi.** Praktiskā prāta sfērā intelektam ir četri galvenie tikumi (*virtutes principales seu cardinales*): saprātīgums (*prudentia*) kā praktiskā prāta *habitus*, taisnīgums (*iustitia*) kā gribas *habitus*, mērenība (*temperantia*) un vīrišķība jeb drosmīgums (*fortitudo*) kā divi juteklisko tieksmju *habitus* (visi tikumi ir saistīti ar četrām cilvēka spējām). Šos tikumus sauc par kardināliem (*cardo* – durvju eņģe) tāpēc, ka tie ir kā saites, kas savieno mūsu morāles struktūru vienotā veselumā. Tos simbolizē četri savstarpēji saistīti riņķi.

---

<sup>1</sup> 15. gadsimtā māgistrs Ermolao Barbaro (*Barbaro*, 1454–1493), tulkojot Aristotelī no grieķu valodas latīņu valodā, grieķu *theoretikos* iztulkoja kā *contemplativus*.

Cilvēks ir saprātīgs, kad pareizi spriež, paredz un izvērtē visus apstākļus. Tāpēc cilvēkam ir jāattīsta atmiņa. Ar saprātīgumu ir saistīti arī citi tikumi. Īpaša loma ir *docibilitas* – spējai gūt labumu no pieredzējušu cilvēku padomiem. *Eustochia* ir spēja ātri pieņemt pareizu lēmumu. Galvenais šķērslis saprātīgumam ir izlaidība, kas vājina spriestspēju un ķermeņa noturību. Izlaidība saista pagātni ar nākotni, bet atstāj novārtā tagadni, turpretim saprātīgam cilvēkam ir jādzīvo šeit un tagad.

Mērenība un vīrišķība attiecas uz cilvēka personisko dzīvi. To materiāls ir jutekliskā sfēra. Mērenība saistīta ar iekāres kaislībām, vīrišķība – ar dedzību.

Mērenība ir tikums, kas māca ievērot mēru un līdzsvaru visās cilvēka rīcības jomās, kurās ir iesaistītas iekāres kaislības. Mērenība nav jājauc ar atturību, kas ir netieši saistīta ar mērenību un sagatavo cilvēku tīrības tikumam, kas atrodas vidū starp nesavaldību un gausumu. Visā ir jāatrod mērs. Mērenība nenozīmē iekāres izskaušanu, bet tās savaldīšanu un kāda labuma izvilināšanu no tās. Mērenību pavada tādi tikumi kā maigums, pazemība, kā arī akadēmiskajās aprindās populārā māka priecāties (*eutrapelia*).

Vīrišķības tikums atšķiras no drosmīguma. Drosme ir saistīta ar kaislību jomu. Cilvēks vienlaikus var būt gan bailīgs, gan vīrišķīgs, jo vīrišķība uzveic bailes, kas vājina intelektuālās spējas. Vīrišķība arī iegrožo drosmīguma pārmērības. Ar to ir saistīta cēlsirdība kā spēja darboties augstāko mērķu vārdā. Vīrišķības antitēze ir mazdūšība un citu nicināšana. Vīrišķību pavada spēja tiekties uz lielām lietām un pacietība, kas paredz spēju panest bēdas.

Taisnīgums vairs neattiecas uz kaislību un personiskās dzīves jomu, te mēs pārejām sabiedriskās dzīves sfērā. Taisnīgums raksturo visdažādākās cilvēku savstarpējās attiecības, kā arī to attieksmi pret eņģeļiem un Dievu. Tam ir divas izpausmes formas. Maiņas taisnīgums (*iustitia commutativa*) ir vienā rangā esošu cilvēku savstarpēji pienākumi un pakalpojumi, bet sadales taisnīgums (*iustitia distributiva*) ir veids, kā ar varu apveltītie cilvēki risina jautājumu par labumu sadali starp sabiedrības locekļiem. Taisnīguma jomai pieder arī reliģijas tikums, kas izsaka taisnīgumu cilvēka un Dieva attiecībās.

**Teoloģiskie tikumi.** Kardinālos tikumus, kas saistīti ar cilvēka dabiskajiem mērķiem, izzina dabiskais prāts. Taču cilvēkam ir arī pārdabiskais mērķis, kas saistīts ar Dieva vērojumu. Atklāsme māca, ka cilvēka pēdējais mērķis ir viņpus dabas, tāpēc dabiskie līdzekļi ir nepietiekami. Svētlaime uz zemes ir tikai vājās pilnīgās svētlaimes atspoguļojums.

Pārdabiskā mērķa sasniegšanai kalpo teoloģiskie tikumi (*virtutes theologicae*), kas orientēti uz pārdabiskiem mērķiem (*finis supernaturalis*). Teoloģiskos tikumus nevar iemantot ar vingrināšanos. Dievs teoloģiskos tikumus – ticību, cerību un mīlestību – ielej (*infundere*) cilvēkā ar

ticības starpniecību. Cerība virza cilvēka gribu, bet mīlestība nodrošina rīcības un mērķa vienību. Tikai pateicoties teoloģisko tikumu infūzijai, ir iespējama ētiski laba rīcība. Rīcība tikai tad ir tikumiska, ja ir saistīta ar mīlestību, kas nāk no Dieva.

Aktīvo dzīvi Toms pakārto kontemplācijai: *vita activa* reprezentē Marta, *vita contemplativa* – Marija. Tāpēc ir divas – laju un mūku – ētiskās pilnības pakāpes. Kontemplatīvā dzīve ir pārāka par aktīvo, kas paredz divpakāpju morāli. Teoloģiskajiem tikumiem ir šādas raksturīgas iezīmes: 1) to pamats ir Dievs, jo tie virza uz Dievu; 2) cilvēkos tos ir ielicis pats Dievs; 3) šos tikumus cilvēki pazīst no Svētajiem Rakstiem.

Ticība (*fides*) ir stingra pārliecība par to, kam tic. Te nevis prāts kustina gribu, bet – otrādi – griba kustina prātu. Ticība pilnveido prātu, paceļot to līdz atklāsmes patiesībai.

Cerība (*spes*) piepilda ticību. Tā pilnveido gribu, pieradinot to attiekties pret pārdabisko mērķi kā sasniedzamu stāvokli.

Mīlestība (*caritas*) ir panāktā garīgā vienība starp cilvēku un Dievu.

Mīlestībai pienākas augstākais rangs, jo 1) tās priekšmets tai ir tuvāks, nekā tas ir ticībai un cerībai; 2) ticībai un cerībai bez mīlestības nav īstas vērtības. Tikai mīlestība tos padara par tikumiem: tikums ir *habitus*, kuru tā nesējs nepieciešami noved pie labā. Kas tic bez mīlestības, tic pareizi, bet viņa mīlestība ir mirusi, proti, viņš netiecas pēc tā, kam tic. Tas, kurš tic un cer, bet nemīl, grib Dievu tikai kā līdzekli savas svētlaimes sasniegšanai. Bez mīlestības derība starp cilvēku un Dievu ir nepilnīga. Mīlestība teoloģisko tikumu jomā spēlē to pašu lomu, ko gudrība dabisko tikumu jomā. Ticība tikai tad ir tikums, ja gudrības bauslis nāk no mīlestības.

Mīlestība ir draudzības paveids starp cilvēku un Dievu. Tā ir augstāka par cerību un ticību, kas sasniedz Dievu tikai patiesā un labā aspektā. Mīlestība turpretim sasniedz pašu Dievu kā cilvēka tieksmju pēdējo robežu. Tā ir attiecināma arī uz visu radību. Līdz ar to izveidojas lietu hierarhija, ko nosaka tuvība Dievam. Galvenais hierarhijas loceklis ir cilvēks, kas vienīgais ir Dieva tēls.

Dabiskā tikumība ir cilvēka darba ar sevi rezultāts, turpretim, lai iegūtu mīlestību, nepietiek ar cilvēka pūliņiem: mīlestība uz Dievu ir žēlastības dāvana. Mīlestība izsaka cilvēka tiešo komunikāciju ar Dievu, tā virza un padara svētas visas kaislības. Mātes mīlestība, pilsoņa mīlestība u.tml. rodas dabiski – tā ir dabisko kaislību paveids, tai nav vajadzīga morāla piespiešana. Tikai pateicoties kristīgajai mīlestībai, šīs kaislības tiek paceltas līdz pārdabiskam tikumības līmenim. Kristīgās mīlestības patiesības skaidrojums ir *experimentum crucis*, kas uzskatāmi parāda dabiskās mīlestības pretstatu žēlastībai. Dabisko kaislību mīlestība žēlastības ietekmē pārvēršas par apzināti kultivētu līdzcietību. Visu tikumu virzošais spēks ir mīlestība uz Dievu.

Cilvēka pēdējais mērķis ir Dievs. Dievs kā galamērķis ir *visio essentiae Dei* – Dieva vērojums dvēselē –, ko kā atalgojums pavada *delectatio* (patīkama vēsts, prieks). Šo mērķi cilvēks var sasniegt tikai ar priekšnoteikumu, ka viņa griba ir virzīta uz Dievu. Tas ir iespējams tikai tad, ja to nosaka mīlestības infūzija, kas nāk no Dieva. Nevis gudrība, bet mīlestība ir visu tikumu – gan dabisko, gan pārdabisko – patiesā forma. Svētais Gars gribu virza uz mīlestību.

**Grēks un žēlastība.** Mācība par tikumiem ir saistīta ar mācību par grēku. Cilvēks kā saprātīga būtne, kā Dieva tēls ir virzīts uz savu pēdējo mērķi – Dieva vērošanu. Pēc grēkā krišanas cilvēks, pazaudējis pārdabisko Dieva žēlastības dāvanu, var sasniegt savu mērķi tikai ar kristību un grēku nožēlošanas sakramentu. Grēks, līdzīgi tikumībai, ir iegūta dispozīcija, netikums, kas formāli nozīmē sākotnējā taisnīguma trūkumu, materiāli – iekāri. Iekāres dēļ arī Dieva radītā dvēsele, būdama saistīta ar ķermeni, kļūst grēcīga, un no šā grēka var atbrīvot tikai sakraments. Sakramentālā žēlastība ir nepieciešama tāpēc, lai cilvēks sasniegtu pārdabisko mērķi.

Toms saprot grēku kā noslieci no jābūtības, kurai ir atšķirīgas pakāpes. Ļaunprātība ir kvalitāte, kas raksturo gribas novirzīšanos no mērķa. Ieradums uz grēku ir netikumība (netikumu sistēma ir analoga tikumu sistēmai). Grēku klasifikācijā Toms vadās pēc atziņas, ka grēks ir Dieva, prāta un sabiedrības noteikto likumu neievērošana. Ir grēki, kas ir vērsti pret prātu, bet neaizskar tuvākā labklājību (bagātība, izšķērdība, baudkārbība u.c.). Ir arī grēki, kas grauj sociālo kārtību (slepkavība, zādzība u.c.).

Grēka smagumu nosaka grēcīgās rīcības mērķis. Tā kā priekšmeti, kas pieder cilvēkam, nav svarīgi paši par sevi, bet tikai saistībā ar to īpašnieku, tad slepkavība salīdzinājumā ar zādzību ir vērtējama kā smagāks grēks. Vēl smagāki ir grēki, kas vērsti pret Dievu. Garīgie grēki ir smagāki par ķermeniskajiem: pēdējie ir vērsti pret ķermeni, pirmie – pret Dievu.

Grēki ir saistīti ar visām cilvēka labprātīgām darbībām. Piemēram, prāta grēks ir nezināšana: grēks ir nezināt to, kas ir jāzina (arī to, kas ir tikumība un tiesiski noteikta likumība).

Grēku var izdarīt arī kaislībās. Toms pievienojas Sokrata tēzei, ka griba izvēlas ļauno tikai tad, ja prāts to novērtē kā labo. Grēka cēlonis ir prāta kļūda. Prātam pareizi spriest traucē kaislības: 1) tās veicina izklaidību; 2) tās uzstājīgi virza uz netaisnību; 3) tās rada noteiktas izmaiņas ķermenī, kuru dēļ prāts nespēj pareizi spriest. Rīcība kaislību dēļ ir attaisnojama tikai tad, ja cilvēks, piemēram, slimības dēļ, nespēj pareizi novērtēt savu rīcību. Turpretī, ja cilvēks bijis piedzēries, t.i., šāda rīcība ir bijusi labprātīga, tad tas ir grēks.

Grēks var būt saistīts ar gribas darbību. Šajā gadījumā nedz neziņa, nedz kaislības nevar traucēt gribai izvēlēties labo – tā ar nodomu izvēlas ļauno. Tas ir pats dziļākais grēks. Parasti tas notiek tad, ja grēks cilvēkā jau ir iesakņojies netikumības veidā. Kad cilvēks brīvi izvēlas ļauno, viņš novēršas no labā. Tā ir nopietna tikumiska slimība.

Neviens teoloģiskais tikums nav sasniedzams, ja palīgā nenāk Dievs. Dieva žēlastību nevar iegūt ar rīcību. Žēlastība atbilstīgi definīcijai ir nenopelnīta, neizskaidrojama Dieva dāvana cilvēkam. Tāpēc vislielākais grēks ir neticība. Te Toms parādās kā inkvizīcijas teorētiķis: tā kā bez pareizas ticības nevar sasniegt mūžīgo dzīvību, tad tie, kas izplata melīgu ticību, ir jāvajā. Keceru grēks ir tik liels, ka tie jāizraida ne tikai no baznīcas, bet arī no sabiedrības.

Ētiski laba darbība ir iespējama tikai ar žēlastības priekšnoteikumu. Žēlastība nozīmē Dieva mīlestību uz kritušo cilvēku, jo Viņš grib, lai cilvēks sasniegtu savu augstāko labumu un pēdējo mērķi. Mīlestība aktivizē žēlastību. Te parādās atšķirība starp *auxilium Divinum* (Dieva palīdzību) un *gratia habitualis*, kas sagatavo *auxilium*. Toms atšķir neradīto Dieva mīlestības žēlastību un radīto cilvēka izturēšanās žēlastību. Radītā žēlastība ir pārdabiska dvēseles dispozīcija kā teoloģisko tikumu sakne.

Toms noliedz, ka žēlastība ir identa Svētajam Garam, pašam Dievam. Cilvēks var saņemt Dieva žēlastību tikai ar priekšnoteikumu, ka notiek pārmaiņas arī pašā cilvēkā. Šo žēlastību var pazaudēt, krītot grēkā. Grēks ir noteikta izturēšanās veida zaudēšana, žēlastība – tā atgūšana. Uz to cilvēku sagatavo *gratia gratis data* (par velti saņemtā žēlastība). Dieva vārds iedarbojas uz cilvēka dvēseli, un kā atbilde tajā rodas ticība un cerība. Šī reakcija sagatavo žēlastības uztveršanu. Vārds ir Evaņģēlijs. Tāpēc sprediķis vienmēr ir likuma sprediķis. Cilvēks ar žēlastības invāzijas palīdzību kļūst taisns.

Reakcija uz *gratia gratis data* sagatavo cilvēku taisnošanai, tā ir reducējama uz Dievu kā visa pirmcēloni, kaut arī saistīta ar brīvo gribu. Brīvā griba ir virzīta uz labo, jo Dievs to virza. Attaisnošana ir atgriešana no netaisnības stāvokļa taisnīguma stāvoklī ar cilvēkam dāvētās grēka piedošanas palīdzību.

## 7. Mācība par valsti un tiesībām

### Valsts

Akvīnas Toms, līdzīgi antikās pasaules domātājiem, aplūko cilvēku visciešākajā saistībā ar viņa vietu sabiedrībā un valstī. "Ir neiespējami, ka cilvēks būtu labs, nestādamies pareizās attiecībās ar kopīgo labumu."

Sabiedriskā dzīve (*vita socialis, vita communitatis*) prasa visu tikumu, īpaši taisnīguma, mobilizāciju. "Jo vairāk kāds tikums ir saistīts ar kopīgo labumu, jo augstāks tas ir." Toms neaplūko valsti pesimistiski kā *civitas diaboli* (velna valsts) iemiesojumu. Valsts ir organisms, kas dots kopā ar cilvēku.

Cilvēks ir "politisks dzīvnieks", sociāla būtne. Tas vien jau padara valsti nepieciešamu. Cilvēkam ir dabiski dzīvot kopā ar citiem cilvēkiem, taču tieši tāpēc attiecības starp viņiem ir jāregulē. Ja nebūs instances, kas rūpēsies par kopīgo labumu, cilvēka egoistisko interešu dēļ sabiedrībā iestāsies sabrukums. Arī ķermenī visu locekļu koordinācija īstenojas no vienota centra visu locekļu labā. Tāpēc sabiedrībā ir nepieciešama autoritāte. Tā kā cilvēka daba, no kuras izriet valsts nepieciešamība, ir Dieva radīta, tad Dievs ir arī visas valsts varas pirmavots.

Toms apgalvo, ka var pastāvēt dažādi sabiedriskās iekārtas taisnīguma tipi. Pastāvēt republikai, valda tauta; pie varas esot aristokrātijai, valdošā ir neliela ļaužu grupa. Taču vislielākās simpātijas Tomam ir pret monarhiju, jo viena cilvēka valdīšana vislabāk nodrošina sabiedrības vienību (arī viena cilvēka tirānija nes mazāku ļaunumu salīdzinājumā ar veselās ļaužu grupas tirāniju). Valdnieks valstij ir tas, kas sirds – ķermenim un Dievs – pasaulei. Valdniekam, lai valdītu labi un taisnīgi, ir jāņem par paraugu tas, kā Dievs valda pār pasauli. Valsts tikumiskais uzdevums ir virzīt cilvēku uz taisnīgu un tikumisku dzīvi. Svarīgākais priekšnoteikums te ir miera saglabāšana, nākamais pēc nozīmes – pārticības nodrošināšana. Taču cilvēka dzīves galīgais mērķis nav mierīga un pārticīga dzīve zemes virsū. Patieso mieru var iegūt tikai Debesu valstī. Cilvēka virzīšana uz to ir nevis Debesu valsts, bet baznīcas, garīdznieku un paša Kristus ieceltā vietnieka zemes virsū – pāvesta – pienākums. Tā kā baznīcas uzdevums ir augstāks par valsts uzdevumu, valdniekiem un laicīgajai varai ir jāpakļaujas garīgajai varai.

Valsts un baznīca līdz ar to tiek nostādīta pakārtotās attiecībās, proti, baznīcai ir jāatrodas pāri valstij. Dievs ir ne tikai dabisko tiesību avots, bet arī evaņģēlija un baznīcas likumu avots. Baznīca pirmā īsteno dabiskās tiesības. Valsts, kas balstās uz dabiskajām tiesībām, ir pakārtota baznīcai, jo tajā īstenojas cilvēka dabiskie, nevis pārdabiskie mērķi.

Cilvēka augstākais mērķis ir svētlaime, kuras iegūšanai baznīca sniedz instrukcijas atsevišķam cilvēkam (*lex evangelica*). Tajā pašā laikā baznīca valsti ar tās likumiem un piespiedu līdzekļiem izmanto kā instrumentu. Pret šo pakļautību valsts nevar celt iebildumus, jo baznīca pakļaujas dievišķām tiesībām un saskaņā ar dabiskajām tiesībām tās pienākums ir sargāt reliģiju.

Cilvēks kā sociāla būtne ir integrēts tādā sabiedrībā, kurā ļaudis ir sadalīti kārtās un pastāv darba dalīšana. Katram cilvēkam atbilstīgi savām spējām ir jākalpo sabiedrībai un jāveic noteikts darbs tās labā.

Valdniekam vajag īstenot saprātīgus likumus un rūpēties par valsts pilsoņu labklājību. Tas nozīmē, ka viņam jānodrošina dzīves uzturēšana, veselība, izglītība, jāsniedz drošība un jārūpējas par reliģiju. Valsts ir baznīcas instruments, tā vienīgā spēj panākt cilvēka laicīgo mērķu realizāciju. Cilvēka daba ir virzīta uz pārdabisko mērķi, bet to sasniegt var tikai baznīcas ietvaros.

Hierarhiski ir veidota ne tikai valsts, bet arī baznīca. Baznīca ir Kristus miesa, ciktāl baznīcu un Kristu vieno Viņa mistiskais ķermenis. Šī Kristus miesa tiek identificēta ar hierarhisko žēlastības institūciju, kurā priesteris darbojas starp Dievu un laikiem kā sakramenta devējs un starpnieks žēlastībā.

Baznīca ir svēto kopība (*communio sanctorum*), proti, tā ir kopība sakramentā. Tāpēc starp Kristu un sakramenta saņēmēju atrodas sakramenta pārvaldnieks. Baznīcas juridiskās hierarhijas virsotnē ir pāvests, kurš, līdzīgi valsts monarham, ir baznīcas monarhs un tiešais kungs pār visām dvēselēm. Tas nozīmē, ka pāvests nav tikai augstākais garīgais, bet arī laicīgais kungs, kas kā Kristus vietnieks ir augstāks par visiem valdniekiem.

## Tiesības

Toms uzskata, ka cilvēkam sava sirdsapziņa ir jāpilnveido visas dzīves laikā. Mēs nekad nevaram apgalvot, ka mūsu sirdsapziņa ir pilnīgi gatava un pietiekami saasināta. Ir nemitīgi jāiedziļinās savā sirdsapziņā, atrodot ceļu starp tās trulumu un pārlieko eksaltāciju. Sirdsapziņa ir praktiskā intelekta spēja, kas attiecas uz rīcību. Tieši sirdsapziņa ir subjektīvās morālās normas pamats. Ja mēs klausām savai sirdsapziņai, tad mūsu rīcība no morāles viedokļa ir laba. Tāpēc cilvēks, kurš nav pārliecināts par kristīgo atziņu patiesīgumu, nedrīkst pieņemt kristības. Pretējā gadījumā tas ir grēks.

Visu cilvēka dzīvi pastāv konflikts starp rīcības subjektīvo normu, ko mums dod sirdsapziņa, un objektīvajām tiesiskajām normām. Tiesības fiksē normas, kas ir neatkarīgas no personiskajām un subjektīvajām morālajām prasībām.

Tiesības ir vispārēji un obligāti uzvedības noteikumi, kuri ir obligāti tikai tad, ja tie atrodas saskaņā ar intelektu. Tiesības nevar būt obligātas tādā gadījumā, ja tās ir nesaprātīgas. Tās nav obligāta norma arī tādā gadījumā, ja tās ir pretrunā ar cilvēka dabas prasībām vai arī objektīvo patiesību.

Šie objektīvie noteikumi vienmēr attiecas uz sabiedrisko dzīvi. "Visas tiesības ir virzītas uz kopējo labumu (*Omnis lex ad bonum commune ordinatur*).” Tās kalpo tam, lai varētu tikt īstenots kopīgais labums.

Likumdevējs, kas iedibina un nodrošina tiesību realizāciju, var būt tikai tas, kas šo konkrēto sabiedrību vada. Tiesības ir praktiskā prāta prasības, kas rodas šī vadītāja (*princeps*) prātā. Tā kā tiesību joma pēc savas dabas ir saistīta ar cilvēku kopienu, tad tiesības visciešāk ir saistītas ar taisnīguma tikumu: taisnīgums raksturo gan cilvēku savstarpējās attiecības, gan arī cilvēka attiecības ar eņģeļiem un Dievu.

Toms norāda, ka pastāv divu veidu taisnīgums: *iustitia humana*, kas regulē konkrētās cilvēku attiecības (starp indivīdiem un grupām), un *iustitia legalis*, kas attiecas uz sabiedrības institūtu funkcionēšanu (to var saukt arī par likumu taisnīgumu).

Taisnīguma funkcionēšanas lielākais trūkums atklājas situācijā, kad galvenā uzmanība tiek veltīta cilvēka funkcijām, nevis viņam pašam. Svētajos Rakstos taču daudzkārt tiek norādīts, ka Dievs vienādi attiecas pret visiem cilvēkiem: arī pret nabadzīgajiem un pazemotajiem.

Nākamais trūkums saistīts ar vienkāršu taisnīguma noliegšanu. Taisnīgums balstās uz principu, ka katram tiek atdots tas, kas tam pieder; tā noliegums ir īpašuma atsavināšana. Cilvēkam var atņemt dažādus labumus, pirmām kārtām dzīvību. Te ir pamats slepkavības un pašnāvības aizliegumam. Pašnāvība ir grēks pret taisnīgumu; šāds grēks ir arī laupīšana un zagšana. Tas nozīmē nerēķināšanos ar dabiskajām tiesībām.

Īpašumu Toms neiekļauj dabiskajās tiesībās, bet tas izriet no dabiskajām tiesībām. Katram cilvēkam ir tiesības uz šīs pasaules labumiem. Taču īpašums ir sekundārs secinājums attiecībā pret dabiskajām tiesībām. Tāpēc ne katra īpašuma atņemšana ir zagšana: svarīgāk par cita īpašuma saglabāšanu ir izsalkuma apmierināšana; Kristus taču ir minējis Dāvida piemēru, kurš apēda svešu maizi.<sup>1</sup>

Ar profesionālo ētiku ir saistīta skandalozā paraža aizdot naudu uz procentiem un dzīvot no procentiem.

---

<sup>1</sup> "Bet viņš uz tiem sacīja: "Vai jūs neesat lasījuši, ko Dāvids darīja, kad viņš bija izsalcis un viņa pavadoņi? Ka viņš gāja Dieva namā un tie ēda skatāmās maizes, ko nebija brīv ēst ne viņam pašam, ne viņa biedriem, bet vienīgi priesteriem."" (Mt. 12:3-4)

# VI. Joans Dunss Skots

## 1. Dzīve un darbība

Joans Dunss Skots (*Johannes Duns Scotus*, ap 1265–1308) ir viens no slavenākajiem t.s. jaunākās franciskāņu skolas pārstāvjiem, kas, par spīti savai augstiāniskajai ievirzei, bija atklāts arī Aristoteļa un Avicennas idejām.

Par Dunsu Skota dzīvi ir zināms visai maz. Viņš dzimis Skotijā nabadzīgā dižciltīgo ģimenē, kurai gan bija savs ģerbonis. Dunss ir viņa dzimtas vārds; vārdu *Scotus* viņš pieņēma, lai atšķirtos no citiem Joaniem – Franciskāņu ordeņa brāļiem. Atbilstīgi vienai versijai viņš dzimis netālu no Makstonas pilsētiņas Roksbrošīrā, citai – Berikšīrā, vēl citai – Dunsas pilsētiņā Berikas grāfistē. Piecpadsmit gadu vecumā Skots iestājās Franciskāņu ordenī un 1291. gadā Sentendrū (*Saint Andrew*) klosterī Northamptonā tika iesvētīts priestera kārtā. Pēc studijām Parīzē un Oksfordā<sup>1</sup> viņš nodarbojās ar sentenču komentēšanu Kembridžā, Oksfordā un pēc tam Parīzē. Kad sākās konflikts starp Francijas karali Filipu IV Skaisto un pāvestu Bonifāciju VIII, Skots nostājās pāvesta pusē un viņam uz laiku bija Parīze jāpamet.<sup>2</sup> 1304. gadā viņš atgriezās Parīzē

<sup>1</sup> Intelektuālā vide atstāja lielu iespaidu uz Skota domāšanas veidu. Pirmkārt, Oksfordā bija izplatīta visai atturīga attieksme pret tomismu. Otrkārt, tieši šajā universitātē kristalizējās Dunsu Skota skolotāja – Viljama no Uēras paustā dogma par pašas Jaunavas Marijas nevainīgo ieņemšanu. Skots aizstāvēja domu, ka Marija ir brīva no jebkāda grēka, tāpēc viņu dēvēja arī par *Doctor Marianis*. Domu par Marijas brīvību no iedzimtā grēka Skots pamatoja ar viņas vienību ar Dēlu iemiesošanās un izpirkšanas noslēpumā. Tā kā Dieva iemiesošanās Dievs bija paredzējis, vēl pirms Viņš paredzēja Ādama krišanu, turklāt neatkarīgi no šīs krišanas un pat neatkarīgi no paša Ādama eksistences, tad skaidrs, ka Marija nav saistīta ar iedzimto grēku pēc nepieciešamības (*ex necessitate*).

<sup>2</sup> 1303. gadā naktī no 6. uz 7. septembri Filipa IV aģenti arestēja Bonifāciju VIII, kas tajā laikā atradās savā vasaras rezidencē Itālijas pilsētā Ananji. Daudzus pāvesta pavadoņus nogalināja, bet viņu pašu piekāva. Pilsētas iedzīvotājiem izdevās atbrīvot Bonifāciju VIII, taču viņš nespēja pārdzīvot triecienu un 11. oktobrī nomira. Konflikta cēlonis bija karaļa pretenzijas uz absolūtu varu, ko precīzi pauda franču aforisms: "Tam, kas patīk karalim, ir likuma spēks." Vienīgais šķērslis šī principa īstenošanā bija Romas pāvesta autoritāte. 1302. gada 18. novembrī Bonifācijs VIII publicēja savu slaveno bullu "*Unam Sanctam*", kas precīzi formulēja koncepciju par teokrātisko varu pār pasauli: laicīgajai varai jāatrodas garīgās varas pakļautībā. Pēc Filipa IV iniciatīvas tika vākti paraksti, lai sasauktu koncilu un atņemtu pāvestam varu. Jūnijā dokuments bija jāparaksta Parīzes Universitātei, taču 87 franciskāņi, arī Skots, atteicās to parakstīt. Skotu pasludināja par nevēlamu personu, un viņam triju dienu laikā Parīze bija jāatstāj. Anglijā viņš kļuva par simbolu uzticībai Romai un ieguva titulu *Hercules Papistarum*.

un vēlāk kļuva par *magister actu regens*, t.i., franciskāņiem pienākošās katedras vadītāju Parīzes Universitātes Teoloģijas fakultātē. 1307. gadā viņš pārcēlās uz Ķelni. 1308. gada 8. novembrī četrdesmit divu gadu vecumā Dunss Skots nomira un tika apglabāts Ķelnes franciskāņu baznīcā, kas atrodas dažus simtus metru no Alberta Lielā (*Albertus Magnus*, ap 1200–1280) kapa.

Skots tika saukts par *Doctor Subtilis* (Smalkais Doktors) un pat par *Doctor Subtilissimus* (Izsmalcinātais Doktors) – tie varētu gan būt goda tituli, gan arī apzīmēt viņa domāšanas savdabību, kam bija raksturīga asa loģika un precīza terminoloģija, kas vienmēr bija koncentrēta uz patiesību (virspusēja polemika viņam bija sveša).

Skota darbu klasifikācija sagādā lielas grūtības<sup>1</sup>, jo liela daļa no viņa darbiem ir saglabājušies tikai kā priekšlasījumu pieraksti (*reportata*), turklāt visai atšķirīgā kvalitātē. Pat viņa galvenais darbs – sentenču komentārs "*Ordinatio*" ir palicis nepabeigts; šis darbs lielā mērā sakrīt ar "*Opus Oxsiense*" ("Oksfordas sacerējumu"), turklāt ir zināmi arī citi sentenču komentāri: "*Reportata Parisiensia*", "*Lectura prima*", "*Reportatio examinata*". Ievērojams ir arī viņa darbs "*Quodlibetum*", kas ietver sevī 21 jautājuma risinājumu. Skots ir nodarbojies arī ar Aristoteļa metafizikas komentēšanu. Skota filosofiskās teoloģijas kompendijs ir "*Tractatus de primo principio*" ("Traktāts par pirmsākumu").

## 2. Filosofija un teoloģija

Savā intelektuālajā darbībā Dunss Skots bija nepieciešami saistīts ar franciskāņu spiritualitāti. Viņa domāšanas orientācija uz Bībeli un svēto vēsturi nonāca visai saspringtās attiecībās ar tās realizāciju. Taču tas nedrīkst maldināt attiecībā uz faktu, ka arī Skotam filosofija pati par sevi ir visai nenozīmīga nodarbošanās un savu nozīmi var iemantot tikai sintēzē ar teoloģiju.

Svētā vēsture ir Skota domāšanas izejas pozīcija. Jautājums, vai pārdabiskā ceļā atklātā patiesība ir nepieciešama kā papildinājums cilvēka dabiskā saprāta gaismai, ir saistīts ar cilvēka stāvokli pēc izraidīšanas no paradīzes. Šī stāvokļa izvērtēšanā Skots saskata izšķirošo disonansi starp filosofiju un teoloģiju; filosofija to uzskata par *perfectio naturae*, teoloģija – *defectus naturae*, kurā grēkā krišanas dēļ cilvēkam ir

---

<sup>1</sup> Pēc Skota nāves viņa skolnieki, izdodot skolotāja sacerējumus, radīja milzīgu jucekli. Viņi vienkārši savāca dažādus lekciju variantus, turklāt iekļaujot pamattekstā visas izsvītrotās un izlabotās vietas, kā arī piezīmes uz malām. Vēlākos laikos Skotam tika pierakstīti vēl vairāki sacerējumi, kuri tika iekļauti Kopotos rakstos, kurus 1639. gadā Lionā izdeva Lūkass Vodings (*Lucas Wading*).

ierobežotas arī izziņas spējas. Tāpēc no teoloģijas pozīcijām ir nepieciešama atklāsme, kas cilvēkam pastarpina skaidru savu mērķu izziņu.

Skots nenoliedz filosofiju, viņš to augsti vērtē un māk izmantot. Akceptējot filosofiju kā patstāvīgu zinātņi, kas balstās uz saviem principiem, Skots tomēr iezīmē stingras robežas dabiskā prāta spējai uz metafizisku izziņu. Filosofijas iespējas daudz labāk var izvērst teoloģijas jomā. Neskatoties uz savu patstāvību, situācijā, ja filosofija nonāk pret-runā ar ticību, tai ir jāpakārtojas teoloģijai. Ticībai attiecībā pret filosofiju ir kritiska funkcija. Tāpēc teoloģija ir pozitīva zinātne. Filosofija nespēj metafiziski nepieciešami deducēt konkrēto ticības saturu.

Tāpēc Skots kā teologs necentās izstrādāt kādu filosofisku sistēmu. Filosofisko jautājumu nostādņi un to risinājumu Skota mācībā determinē teoloģija. Viņš necentās teoloģiju un filosofiju harmonizēt, vēl vairāk, viņš saasināja to pretstatu. Dievs nav nekāds absolūts princips, kas ar nepieciešamību radītu pasauli. Dievs ir trīspersonisks, Viņš ir brīvs radīt kontingento (ne-nepieciešamo) pasauli "no nekā". Arī cilvēks nav tikai savas sugas eksemplārs, kurā domā transsubjektīvais intelekts, bet ir persona, kas kopā ar Dievu ir aicināta veidot paliekošu kopību.

Filosofijas galvenais uzdevums ir esamības kā tādas izziņa. Taču cilvēka intelekts zina par esamību tikai to, ko spēj abstrahēt no jutekliskajiem dotumiem: tam nav pieejama esamības pašas par sevi vērošana bez kādiem papildu nosacījumiem; tas zina tikai noteiktu esamību, kas piemīt radītām un galīgām lietām. Tāpēc filosofija sāk ar abstraktu esamības jēdzienu, kas attiecināms gan uz Radītāju, gan radību, un, vadoties pēc tā, pierāda Dieva kā bezgalīgas esamības eksistenci. Atšķirībā no galīgajām lietām, kuru eksistence ir nejauša (tās var eksistēt vai neeksistēt) un atvasināma, t.i., to eksistenci nosaka kāds cēlonis, kas piešķir lietām esamību, bezgalīgai esamībai piemīt nepieciešama eksistence (tā nevar neeksistēt), tai nav cēloņa, un tā ir visu konkrēto lietu esamības pirmcēlonis.

Filosofijai ir robežas, kas ir jāparāda pašai filosofijai. Skots par filosofiju runāja kā teologs, bet viņš to darīja tā, ka filosofijas kritika izrādījās produktīva pašai filosofijai.

Filosofi apgalvo, teica Skots, ka visu nosaka mērķis; īpaši svarīgi tas ir cilvēka rīcības gadījumā. Taču filosofi paši šo mērķi nezina. Ar dabiskā prāta palīdzību var pierādīt, ka cilvēkam ir vajadzīga skaidrība par savu dzīves mērķi. Ar filosofiskiem līdzekļiem tāpēc var parādīt, ka paši filosofi nezina nevienu atbildi uz jautājumiem, no kuriem tie atbilstīgi savai loģikai nespēj izvairīties.

Tas nozīmē, ka cilvēkam ir nepieciešama teoloģija kā savā būtībā praktiska zinātne. Tā parāda cilvēka gribai mērķi, proti, pasaka, kas un kā viņam ir jāamīl. "Praksi" Skots saprata kā gribas izpaušmi un mīlestību.

Tāpēc viņš ierobežo arī pašas teoloģijas pretenzijas: teoloģija ir patiesa tikai dzīves vadīšanas, nevis aprioras dedukcijas ziņā.

## Metafizikas priekšmets

Teoloģijas priekšmets ir Dievs kā tāds, metafizikas – esamība kā tāda. No tā izriet, ka metafizika nevar pacelties līdz Dievam pašam par sevi, tā spēj aplūkot Dievu tikai kā esamību. Tas ir pirmais metafizikas ierobežojums. Otrais ierobežojums saistīts ar apstākli, ka cilvēkam savas zināšanas ir jāatvasina no jutekliski uztveramā. Tāpēc cilvēka intelekts zina par esamību tikai to, ko viņš spēj abstrahēt no jutekliski dotā. Mums nevar būt nepastarpinātu priekšstatu par to, kas varētu būt tīri nemateriālas substances, piemēram, Dievs vai eņģeļi. Mēs nevaram pat saprast, ko nozīmē attiecināt uz tiem vārdu “būt”. Tādējādi visa metafizika ir zinātne par esošo kā tādu, kas ir mūsu prāta konstrukcija.

Kas ir jāizdara, lai metafizika kļūtu iespējama? Ir jāpieņem kā objekts tāds esamības jēdziens, tik abstrakts un nedeterminēts, lai to varētu attiecināt uz visu, kas ir. Metafizikai esamības jēdziens ir jāaplūko tikai kā augstākā abstrakcijas forma, kur metafizika ir pielietojama attiecībā pret visu, kas ir.

No loģikas pozīcijas “būt” izsaka visu, kas ir; tā ir pati tukšākā forma, no tās nevar atvasināt nekādas reālas zināšanas. Turpretim no metafizikas pozīcijas esamība ir realitāte, kurai ir visai lielas iespējas. Esamībai kā tādai ir īpašības, visupirms jau dabas modi jeb būtības, kuras ir esamības iekšējās iespējamās determinantes.

Metafizikas priekšmets ir esošais kā tāds, bet tas nav lieta. Esošais kā esošais ir visabstraktākais jēdziens, kas ir pirms jebkādas noteiktības. Tā pretstats ir nekas. Skots uzskata, ka mēs varam izpētīt esošā kā tāda atribūtus. Tie ir transcendentāli tajā nozīmē, ka iziet ārpus Aristoteļa kategoriju robežām. Tāpēc metafizika būtībā ir zinātne par transcendentālījām.

Ir divu veidu esošā transcendentālie atribūti (*passiones entis* – esošā īpašības). Viena veida atribūti, proti, t.s. atgriezeniskās īpašības (*passiones convertibiles*), ir saistīti ar esošo kā tādu – visam esošajam piemīt vienības, labuma un patiesīguma īpašības. Otra veida atribūti ir nodalošie (*passiones disiunctae*), tie sadalās pāros, turklāt katrs pāris sakrīt (*convertibile*) ar esošo, kaut arī neviens no pāra locekļiem pats par sevi nesakrīt ar esošo. Esošajam ir jābūt bezgalīgam vai galīgam, nepieciešamam vai nejaušam u.tml. Mēs nevaram atvasināt, piemēram, nepieciešamo vai nejaušo no abstraktas esošā idejas. Apriori var teikt tikai to, ka esošajam ir jābūt vai nu vienam, vai otram.

Cilvēka dabiskajām zināšanām par Dievu ir jābūt atvasināmām. Dievs principā ir izzināms cilvēkam, taču pašreizējā stāvoklī viņa prāts

savā izziņā ir atkarīgs no sajūtām un nespēj intuitīvi izziņāt transcendentālo realitāti. Šajā dzīvē zināšanas par Dievu ir atvasināmas.

Skots dod priekšroku Dieva pierādījumā vadīties pēc domas par kādas konkrētas lietas vispār eksistences iespēju. Viņš grib parādīt, ka Dieva eksistence ir nepieciešams katras nejaušas būtnes iespējamības priekšnoteikums. Dieva eksistence ir arī nepieciešams visu nejaušo patiesību priekšnoteikums. Dievs ir iespējamās esamības pasaulē pamats.

Sarežģītu un visai juceklīgu pierādījumu gaitā Skots nonāk pie secinājuma, ka katras iespējamības galējais noteikums pats nevar būt atvasināms. Tas nevar būt tikai iespējams, tāpēc tas eksistē īsteni un nepieciešami. Īstenībā ir jāeksistē arī mērķa cēlonim un iespējamās pilnības avotam. *Primum effectivum*, *primum finitivum* un *primum eminens* ir viena un tā pati nepieciešami eksistējošā eksistence, katrs iespējamības pamats, kas tiek aplūkots no trim pusēm.

Dievam ir jābūt bezgalīgam, secina Skots. Bezgalība ir galvenais Dieva atribūts. Taču filozofs nevar pierādīt, ka Dievs ir visvarens, – šī tēze ir ticības priekšmets. Kristīgais Dieva jēdziens vispār ir ticības priekšmets. Filozofs nevar pierādīt arī to, ka Dievs ir taisnīgs un žēlsirdīgs.

Metafizikas priekšmets ir visi esamības veidi, arī Dievs kā bezgalīga un absolūta esamība. Tas nozīmē, ka noteiktā ziņā metafizika sakrīt ar teoloģiju, kur Skots atšķir “teoloģiju sevi” (*theologia in se*), kuras objekts ir Dievs (ar to saistīts viss, kas pēc savas dabas ir zināms tikai dievišķajam prātam), un “mūsu teoloģiju” (*theologia nostra*), kuras objekts ir patiesības, ko satur Svētie Raksti, un kuru var atvasināt no tām dedukcijas ceļā (šai otrajai teoloģijai nav acīmredzamības attiecībā pret savu objektu). “Teoloģijas sevi” priekšmets ir nevis eksistence, bet pati Dieva būtība (*essentia*), kas visā pilnībā ir zināma tikai Dievam pašam. Ar noteiktu acīmredzamības pakāpi Dieva “kas” (*quidditas*) zina eņģeli un zinās svētlaimīgo dvēseles pēc augšāmcelšanās. Šīs zināšanas Skots iekļauj īpašas *theologia beatorum* kompetencē. Cilvēks pašreizējā stāvoklī uz zemes, cilvēks kā ceļinieks (*homo viator*) var zināt par Dieva “kas” tikai to, ko Dievs viņam ir atklājis Svētajos Rakstos un ko var atvasināt ar prāta palīdzību. Tā arī ir *theologia nostra*. Kaut ko cilvēks var uzzināt par Dievu arī ar metafizikas palīdzību, taču tās būs zināšanas nevis par Dieva individuālo “kas”, bet tikai par Viņa īpašībām, kas atvasinātas no Viņa kā augstākās būtnes eksistences fakta.

Teoloģija ir pilnīgi neatkarīga un praktiska zinātne. Tas nozīmē, ka visa teoloģijas teorētiskā problemātika atrodas metafizikas kompetencē, kurā ietilpst arī Dieva eksistences pierādījumi. Turklāt metafizika ar loģikas palīdzību atvasina tādas Dieva īpašības kā patiesīgums, vienotība un labums, kā arī citus Viņa atribūtus.

Cilvēks ceļinieks nevar apmierināties tikai ar Dieva eksistences loģisku attaisnojumu, jo viņam nav pieejama nepastarpināta Dieva vērošanas iespēja. Tāpēc viņam ir nepieciešami pierādījumi, kas būtu ņemti no jutekliskās pieredzes. Skota dotie Dieva esamības pierādījumi ir sholastiskās domas smalkuma augstākā izpausmes forma.

Skots sākumā runā par tā priekšmeta jēdzienu, kura eksistenci viņš gatavojas pierādīt. Tas ir “aktuāli bezgalīgas būtnes” jēdziens, ar kuru saistīts jautājums “Vai starp eksistējošo ir kaut kas, kas eksistē kā aktuāla bezgalība (*Utrum in entibus sit aliquid existens in actu infinitum*)?”.

Atgriezeniskās transcendentālās īpašības sholastikā automātiski tika attiecinātas uz Dievu kā augstāko būtņi: Dievs ir esošs, paties un vienots. Savukārt nodalošās īpašības tika sadalītas starp Dievu un radību: Dieva atribūti ir bezgalīgums un nepieciešamība, radības – galīgums un ne-nepieciešamība. Abu veidu īpašības – atgriezeniskās un nodalošās –, savienojoties Dievā, rada jēdzienu par Viņu kā “bezgalīgi labu”, “nepieciešami vienotu” un “nepieciešami patiesu” būtņi.

Tāpēc Skots Dieva eksistences pierādījumā izmanto “aktuālas bezgalīgas būtnes” jēdzienu. Turklāt bezgalību viņš traktē pat ne kā Dieva atribūtu, bet kā Viņa personisko (*proprius*), tikai Viņam piemītošo iekšējo modu (*modus intrinsecus*), jo bezgalība neko nepieliek klāt esošā jēdzienam, izņemot intensitāti.

Ar šī jēdziena palīdzību Skots uzsāk Dieva kā aktuāli bezgalīgas būtnes eksistences pierādīšanu. Pierādījums tiek attīstīts trīs etapos.

Pirmajā etapā tiek pierādīts, ka visa esošā sfēra ir 1) absolūti pirmais atbilstīgi iedarbībai (*simpliciter primum secundum efficientiam*); 2) absolūti pirmais mērķa nozīmē (*simpliciter primum secundum rationem finis*); 3) absolūti pirmais pēc pārkuma (*simpliciter primum secundum eminentiam*). Galvenais arguments – nav iespējama radošo un mērķa cēloņu, kā arī pilnības (pārkuma) bezgalīga hierarhiska pakāpju pastāvēšana.

Otrajā etapā tiek pierādīta galvenā Dieva īpašība – bezgalība. Pierādījums sākas ar apgalvojumu, ka pirmais cēlonis savā darbībā nevar būt atkarīgs no nekā cita, kā tikai no sevis, proti, tas ir brīvs. Brīvā darbība notiek mērķa dēļ, tā vēlas un mīl. Šis mērķis ir jāzina, un ir jātiecas uz to; no tā savukārt izriet, ka Pirmajai Eksistencei jeb Pirmajam Esošajam ir prāts un griba. Tā kā brīvās darbības mērķis ir jebkurš priekšmets, tad Pirmajai Eksistencei no mūžības raksturīga visa inteligīblā zināšana, turklāt šis zināšanas ir pirms pašu lietu eksistences. Pirmās Eksistences bezgalību Skots pierāda, vadoties pēc 1) producējošās cēlonības (Pirmo Esošo nekas neierobežo tā producējošā darbībā, tāpēc tā ir bezgalīga); 2) Viņas izziņas (visu iespējamo lietu aktuālas zināšanas – šādā veidā izziņošanai pašam ir jābūt bezgalīgam); 3) mērķa cēlonības (ir bezgalīgs

labums kā visas tieksmes mērķis, kas sakrīt ar Dievu); 4) pārākuma (var būt kas pārāks attiecībā pret visu galīgo, bet ne attiecībā pret Pirmo Eksistenci, tātad pilnīgākā būtne ir bezgalīga).

Trešajā etapā Skots pierāda, ka aktuāla bezgalīga būtne var būt tikai viena. Skots piedāvā septiņus argumentus, no kuriem galvenais ir šāds: nav iespējamas divas vai vairākas bezgalīgas būtnes, jo tad viena vai nu sakrītu ar citu, un bezgalība galu galā būtu viena, vai arī būtu pārāka par citu, taču nevar būt nekas pārāks par bezgalīgo.

Skots risināja arī matērijas un formas attiecību jautājumu. Originalitāte šīs problēmas traktējumā izpaužas tā, ka Skots atšķirībā no Toma, kurš "pirmo matēriju" uzskatīja par tīro iespējamību bez kādas noteiktības un īstenības, apgalvo, ka matērija tomēr ir kaut kas noteikts, jo atšķiras no formas. Šo noteiktību nevar uzskatīt par tīru potencialitāti, tā savā ziņā ir aktualitāte. Viņš nedomā, ka matērija varētu pastāvēt pati par sevi, bet tikai norāda uz to, ka matērija ienes savu noteiktību matērijas un formas attiecībās.

Sekojojot Aristoteļa mācībai, Toms apgalvoja, ka dzīvo būtnu gadījumā dvēsele kā aktīvais sākums pilda formas lomu, tādēļ matērijas un formas kompozīcija noformējas (*informatur*) vienā dzīvā substancē. Tam piekrīt arī Skots. Taču Toms vēl apgalvoja, ka arī paša ķermeņa, tā struktūras un visu orgānu noformējumam pilnīgi pietiek ar vienu substanciālu formu. Šis apgalvojums slikti saskaņojās ar faktiem, piemēram, ar faktu, ka pēc dzīvnieka nāves, proti, pēc tam, kad dzīvnieks zaudējis dvēseli, ķermenis vēl kādu laiku saglabā savu formu. Turklāt cilvēka substanciālās formas vienību bija grūti savienot ar dogmu par Kristus cilvēcisko nāvi pēc krustā sišanas: Kristus dvēseles nošķiršanās no Viņa ķermeņa nozīmētu, ka bez dvēseles tas vairs nebūtu Viņa ķermenis. Tāpēc Skots kopā ar Bonaventūru pieņem ideju par ķermenisko formu, kas pakļauta dvēselei.

Cilvēka substanciālā forma ir saprātīgā dvēsele (*anima intellectiva*). Skots to izsaka formulā: "Cilvēks izzina formālā un īstā nozīmē; tātad saprātīgā dvēsele ir patiesa cilvēka forma (*Ergo anima intellectiva est propria forma hominis*)." Šī forma neizslēdz citu formu – veģetatīvās, dzīvnieciskās un ķermeņa formas – klātbūtni cilvēkā.

Skots uzskata, ka metafizikas ietvaros nevar pierādīt dvēseles nemirstību.

### *Jauns atsevišķā vērtējums*

Skots uzskata, ka metafizikai ir jāatbild uz diviem galvenajiem jautājumiem: pirmais – *si est* ("vai eksistē?"), otrs – *quid quod est* ("kas ir tas, kas eksistē?"). Atbildi uz pirmo jautājumu dod esošā viennozīmības teorija, otro – individualitātes ("kas" jeb "kasiskuma") teorija.

Patiesa esamība ir tikai atsevišķām, t.i., individuālām substancēm. Tomēr atsevišķajām substancēm ir kopīgas pazīmes un īpašības, tādēļ tās var apvienot sugās un veidos. Šīs kopīgās īpašības ir nepieciešamas pašu atsevišķo substanču esamībai, tās ir atsevišķo lietu būtība (*essentia*). Tādējādi atsevišķo lietu būtība ir universālija, kas gan reāli eksistē tikai atsevišķajā. Prāts var abstrahēt būtību no atsevišķām lietām, tad tā eksistē atrauti no lietām inteligiblā veidā (*species intelligibilis*). Būtības avots ir saistīts ar radīšanu: lietas būtība tiek radīta atbilstīgi ideālajam paraugam (*exemplar*), kas ir klātesošs Dieva prātā. Viena un tā paša veida būtība ir kopīga visām lietām un sakrīt ar to formu kā kopīgu noteiktību.

Kas padara lietu par neatkārtojamu savā atsevišķajā eksistencē? Individualitāte pirmām kārtām nozīmē kvalitatīvu savdabību, matērijas un formas neatkārtojamu vienību. Šo katras individualitātes kvalitatīvo savdabību Skots sauc par "tasiskumu" (*haecceitas*), kas attiecināma uz savu pretmetu "kopīgo dabu" (*natura communis*), kuru šis "tasiskums" individualizē. Modificējot dotā veida kopīgo dabu, *haecceitas* transformē to tieši šajā nedalāmajā (individuālajā) substancē, kas ir neatkārtojama savā eksistencē. Turklāt modificējas gan dotā veida matērija, gan forma. Šī galīgā forma piešķir lietai pabeigtu noteiktību un konkrētās esamības pilnību. Tāpēc individualitāte radības kārtībā ir pēdējā īstenība (*ultimus actus*). Tas nenozīmē, ka nevar būt daudz indivīdu. Ir tikai viena individualitāte, kas ir ne tikai neatkārtojama, bet arī savas bezgalības dēļ nemultiplicējama, proti, Dievs.

Kristīgajā radīšanas dogmā atsevišķajam tiek dota priekšroka pār vispārējo. Skots šo principu attiecināja ne tikai uz cilvēku (kā Akvīnas Toms), bet arī uz visu realitāti. Izšķirīgā problēma ir atsevišķā pamats. Arī Skotam konkrēti esošais ir matērijas un formas metafiziska vienība. Matērijai kā substanciālo pārmaiņu pamatam Skots piešķir noteiktu, no formas atšķirīgu aktualitāti: tā nevar būt nekas, jo ir pamatota kā esamība.

Savā vispārējumā matērija nevar būt individualizācijas princips. Tas pats ir spēkā attiecībā pret formu, kurai tiek dota sugas piešķiršanas funkcija; tā arī nevar būt individualizācijas princips. Šim principam ir jābūt kaut kam pozitīvam, kas pievienojas vispārējai dabai. Šī realitāte nosaka indivīdu līdzīgi tam, kā forma nosaka sugu; tā padara *species* esamību par *individuum* esamību. Kā pēdējā entitāte šī forma pievienojas sugai ne kā viena lieta citai, bet tā ir realitāte, kas pievienojas sugas realitātei. Tā nenosaka būtību, bet nosaka, ka indivīds ir tieši šis indivīds laikā un telpā, nevis cits. Šī entitāte (*illa entitas, quae de se est haec*) ir esošā pēdējā īstenība (*ultima realitas entis*). Indivīds un indivīda būtība īstenībā ir viena lieta, tie atšķiras tikai formāli. Individualizācijas princips ir *haecceitas* ("tasiskums").

Reāli pastāv tikai indivīdi; lietas formas un būtības arī eksistē, taču nevis reāli, bet kā Dieva intelekta objekti. Šīs būtības ir “dabas”, pašas par sevi tās nav nedz vispārējas, nedz atsevišķas, bet ir pirms atsevišķā un vispārējā eksistences. Ja zirga daba būtu atsevišķa, tad būtu tikai viens zirgs; ja zirga daba būtu universāla, nebūtu atsevišķu zirgu, jo no vispārējā nevar atvasināt atsevišķo (un arī otrādi). Individuālo lietu eksistence iespējama, tāpēc ka būtībai (dabai) tiek pievienota individualizācijas pazīme “tasiskums”, kas pārvērš šo lietu par tādu, kas nav līdzīga nevienai citai.

Atziņa par atsevišķā ontoloģisko rangu atstāj ietekmi arī uz izziņas teoriju. To papildina teoloģiskais postulāts, ar ko Skots tuvojas cilvēka intelekta interpretācijai. Tā kā Dievs cilvēku ir aicinājis uz *visio beatifica*, tā intelektam pēc savas dabas ir jābūt spējīgam uz intuitīvu garīgu izziņu. Tā kā cilvēks ir aicināts vērot Dievu vaigu vaigā, tad arī garīgajai izziņai ir jābūt spējīgai uz tiešu (intuitīvu, nevis uz abstrakcijām balstītu) izziņu. Ja Dieva vērojuma pamats ir Viņa brīvā žēlastība, tad arī cilvēkam ir jābūt spējīgam uz garīgo vērojumu. Izziņa ar abstrakciju veidošanas palīdzību pēc-paradīzes situācijā ir grēka sekas. Galvenā cilvēka prāta darbība ir intelektuālais vērojums, nevis abstrahēšana. *Cogitatio intuitiva* dod iespēju cilvēkam satvert atsevišķo: nevis ar intuitīvās abstrahēšanas palīdzību, bet pavisam vienkārši. Cilvēka prāta darbības pilnība ir intelektuālais vērojums, nevis abstrahēšana un abstrakto elementu savienošana spriedumā. Tāpēc garīgās izziņas priekšmets ir atsevišķais un jutekliskais, nevis vispārējais. Tā kā atsevišķais izsaka pilnību, tad arī konkrētā atsevišķā izziņa ir pilnīgā izziņa – tā izzina Dievs.

“Intuitīvo” izziņu Skots definē šādi: tā atšķirībā no abstraktās izziņas uztver priekšmetu savā eksistencē un klātesamībā, neprasot nekādus papildu tēlus (*species*). Pretēji Aristotelim viņš apgalvo, ka garīgā izziņa tver juteklisko tieši. Skots atsakās no Platona un Aristoteļa dogmas, ka atsevišķais un jutekliskais nevar būt izziņas priekšmets un ka uz atsevišķo orientētā izziņa nevarot būt pilnīga. Šīs domas noliegums deva pamatu pārejai uz jaunu, empīrisku filosofiju. Viss reālais ir individuāls pats no sevis. Lai izvairītos no radikāla nominālisma, Skots atrod vidusceļu: vispārējā daba (cilvēce) un atsevišķa lieta (individuāls cilvēks) esot tikai formāli atšķirīgi (*distinctio formalis*).

Formālās atšķirības jēdzienu Skots ievēd, risinot vienu no grūtākajiem sholastiskās filosofijas jautājumiem: kā ar neidentisko Dieva atribūtu (visvarenība, labums, paredzēšanas spēja u.c.) esamība savienojas ar Dieva absolūto pilnību un vienīgumu. Objekti ir formāli atšķirīgi, ja tie atbilst atšķirīgiem (neidentiskiem) jēdzieniem, turklāt tie nav tikai objekti domās, t.i., to atšķirības nosaka pati lieta. Atšķirībā no reāli dažādām lietām, kas eksistē kā cita no citas norobežotas lietas, objektu formāla atšķirība neparedz to reālo eksistenci; tie ir atšķirīgi, nebūdami dažādas

lietas (reāli eksistējošas substances). Formāli atšķirīgie objekti, kaut arī tie eksistē ne tikai prātā, bet arī ārpus prāta, atrodas citā esamības struktūras līmenī nekā reālie objekti. Tāpēc Dieva atribūtu formālā atšķirība nav pretrunā ar reālo Dieva vienību. Formālās atšķirības jēdzienu Skots izmanto, runādams arī par Trīsvienību, kā arī par prātu un gribu kā dvēseles spējām.

Skots attīsta arī savu abstrakcijas teoriju. Viņš pārņem no Avicennas domu par *natura communis* (kopīgo dabu) un padara to par abstrakcijas teorijas pamatu. Kopīgā daba atrodas starp indivīdu un vispārēju jēdzienu. Tā ir būtības vienība un kā tāda ir arī mūsu pieredzes priekšmetu vienības pamats. Konkrētā lieta un kopīgā daba ir tikai formāli atšķirīgas. Abstrakcijas process sākas nevis ar konkrētām lietām, bet jutekliskiem tēliem (*phantasma*). Uz to pamata tiek izveidoti vispārēji jēdzieni (*species intelligibilis*), proti, caur *intellectus agens*. Tas paredz objektu un saprātu kā izziņas cēloni; savukārt aktīvais faktors ir cilvēka gara spontanitāte. Jutekliskā pieredze ir pamudinājums, bet tā neietekmē intelektu kā *causa efficiens*. Saprāts tver pirmos izziņas principus nepastarpināti un nešaubīgi. Par kāda sprieduma patiesumu izšķiras tikai prāts.

Kā intelektuāla spēja cilvēka prāts spēj izziņāt visu, kas vien izziņāms ar prāta palīdzību. Tāpēc izziņas objekts ir esošais kā esošais, jo viss esošais ir izziņāms. Šajā dzīvē cilvēka prāta iespējas ir ierobežotas, taču nākamajā dzīvē viņš varēs izziņāt garīgās realitātes nepastarpināti, kaut arī prāta daba paliks iepriekšējā.

Taču tad, kad runa ir par to, kā konkrēti īstenojas izziņa šajā pasaulē, Skots ir gatavs pieņemt Aristoteļa mācību, atbilstīgi kurai mūsu izziņa sākas ar sajūtām, bet prāts nozīmē tikai izziņas spēju, kam trūkst jebkādas iedzīmtas idejas. Tāpēc Skots noraida iluminācijas teoriju. Kāds mērķis ir dievišķajai iluminācijai? Ja tā tiek postulēta tāpēc, ka fiziskie objekti nemitīgi mainās, vai tā ir aicināta mainīt to dabu? Ja tas tā ir, tad mēs lietu būtību nezinām, un tādā gadījumā nevaram teikt, ka esam ieguvuši drošas zināšanas. Ja tas tā nav, tad iluminācija ir lieka.

Tā saucamās mūžīgās patiesības ir analītiski izteikumi, un prātam nav vajadzīga kāda īpaša iluminācija, lai saprastu to patiesīgumu. Šis patiesīgums ir balstīts uz terminu zināšanu (piemēram, ka veselais ir lielāks par daļu), un nav vajadzīga nekāda cita iluminācija, kā vien tā, kas nodrošina Dieva rūpes par pasauli.

### 3. Dieva un cilvēka brīvība

#### Dieva brīvība

Skots sāk ar to, ka norāda uz milzīgo plaisu starp Dievu un pasauli: "Dievs ir bezgalīgi attālināts no radības." Toma interpretācija viņu nepmierina, jo tajā Dievs neņemanto vajadzīgo cieņu un arī cilvēks ir novietots nepareizā pozīcijā attiecībā pret Dievu. Dievu un cilvēku, ticību un zinātņi, teoloģiju un filosofiju šķir bezdibenis. Dievs ir brīva griba, kurai saistoši ir tikai loģikas likumi un dekaloga pirmie divi baušļi<sup>1</sup>, bet nesaistoša – radīšana, atpestīšana un pasaules tikumiskā kārtība. Dievs varētu pasauli arī neradīt un atstāt cilvēku neatpestītu. Dievam, kas ir "pilnīgi cits", pretī atrodas cilvēks, kas īsteno sevi darbos, kuri vienmēr un nemitīgi no jauna tiek prasīti no viņa, paredzot viņa brīvu izšķiršanos un mīlestību pret Dievu un pasauli.

Īpašu uzmanību Skots pievērš diviem Dieva atribūtiem – gribai un prātam. Dievam ir griba, jo savā radošajā darbībā Viņu nedeterminē nekas cits, izņemot sevi pašu. Pašdeterminācija nozīmē brīvību, bet brīvība ir gribas īpašība. Dievs rada to, ko grib, un grib Viņš to, ko mīl. Dievam ir prāts, jo Viņš nevar nezināt to, ko Viņš grib un mīl; zināšanas ir prāta lieta. Dievs ir absolūti bezgalīgs – tas nozīmē, ka Viņš ir visu zinošs un visu varošs.

Tēze, ka Dieva griba ir brīva, izsaka to, ka tad, kad tā kaut ko grib, vienīgais pamats tam ir pati griba. Brīvā griba ir bez pamata. Dievs grib kaut ko nevis tāpēc, ka tas ir labs, jo šajā gadījumā objektīvais labums būtu tas, kas nosaka, ko Dievs grib. Tas nozīmē, ka Dievs varētu gribēt arī ļauno. Jo tas, ko Dievs grib kā augstāko labumu, ir nepieciešami labs, proti, Dievs grib pats sevi kā augstāko labumu. Dieva *potentia absoluta* nosaka, ka Viņš varētu darboties arī citādi, nekā Viņš faktiski darbojas savas *potentia ordinata* – sakārtotās varas – ietvaros. Arī savas augstākās varas ietvaros Dievs nevar realizēt to, kas būtu pretrunā ar Viņu kā augstāko labumu.

Skots nodala dabisku un brīvu rīcību. Dabiska rīcība ir darbošanās atbilstīgi stingrai nepieciešamībai, viennozīmīgām cēloņu un sekū attiecībām. Turpretim griba pati izvēlas, par kādu sekū cēloni tā kļūš. Pirmo cēloni nedeterminē nekas, tas rīkojas brīvi, bez nepieciešamības spiediena. Kontingents ir tas, kas notiek vai pastāv nevis pēc savas dabiskās nepieciešamības (kā eksistē, piemēram, Dievs), bet kādas

<sup>1</sup> "Tev nebūs citus dievus turēt manā priekšā. Netaisi sev tēlus vai dievekļus nedz pēc tā, kas ir augšā debesīs, nedz pēc tā, kas ir virs zemes, nedz pēc tā, kas ir ūdenī zem zemes" (2. Moz. 20:3-4).

būtnes brīvās gribas dēļ un tāpēc var būt un var arī nebūt. Visa radītā pasaule var būt un var arī nebūt, proti, tā ir kontingenta.

Visa kontingentā cēlonis ir Dieva brīvā griba. Kontingentā sakne meklējama brīvībā. Gribas brīvība pati par sevi ir Dieva būtības īpašība, Dievs nav domājams bez absolūtas gribas brīvības. Dieva brīvība ir vienīgais Viņa rīcības cēlonis. Savukārt izveles iespēju gribai piedāvā prāts, kas ietver sevī visu lietu – iespējamo un reālo – zināšanu.

Dieva gribas formālā atšķirība no Dieva prāta ir tā, ka tā savā darbībā ir brīva, turpretim prāts darbojas atbilstīgi savas dabas nepieciešamībai; prāts izzina iespējamo un īsteno, griba rada tikai eksistējošo. Radāmo lietu izziņa ar prāta palīdzību loģiskā ziņā iet pa priekšu gribas radīšanas aktam. Dieva griba, savā būtībā sakrīdama ar prātu, izvēlas radīšanai no visa saprātam piedāvātā to lietu kombināciju, ko tā uzskata par vislabāko, kaut gan tai nav šķēršļu izvēlēties citu variantu. Tātad Dieva gribas izvēle ir kontingenta, tāpēc arī visas radītās lietas ir kontingentas – tās varētu būt un varētu arī nebūt. Dieva lēmums ir nepieciešams un nemainīgs, jo tā avots ir Dieva griba. Vēl vairāk – Dieva gribas radīšanas akts ir viens vienīgs akts, tas notiek ārpus laika mūžības acumirkļi, kaut arī radītais iegūst savu eksistenci katrs savā laikā. Šis brīvais Dieva gribas akts iepriekš nosaka visu lietu kārtību, visu pasaules vēsturi, atalgojumu taisnajiem un sodu grēcīgajiem. Galvenais, ko nosaka Dieva griba šajā neatkarīgamā un vienīgajā izvēlē, ir Kristus glābšanas misija, kuras dēļ tiek radīta pasaule un vēsture.

Uz jautājumu, kā nākotnes kontingentie notikumi var būt prātā, ja tie vēl nav realizēti, Skots atbild, ka prāts zina, kādi notikumi var realizēties, bet līdz Dieva gribas lēmumam nezina, kādi no tiem realizēsies īstenībā. Piemēram, prāts var piedāvāt “baltā” ideju un “cilvēka” ideju, tās savienībā var izveidot “baltā cilvēka” ideju, taču to apvienošana ir atkarīga nevis no prāta, bet gribas. Vienīgais, ko nevar griba un tāpēc atklāj savu atkarību no prāta, ir nespēja vēlēties pretrunīgo. Visos citos aspektos griba ir brīva. Kad griba ir pieņēmusi lēmumu, īstenotais objekts kļūst īstens, un tajā pašā momentā prāts to izzina.

Radot pasauli, Dievs rada indivīdus. Indivīda radīšanas aktu neno-saka intelekts ar universāliju palīdzību: unikālo “šo” nevar radīt akts, kas balstītos uz kādiem vispārējiem likumiem. Tikai absolūti brīva griba var radīt “šo” konkrēto lietu. Tomēr radīšanas rezultāts nevar atrasties pretrunā ar prātu, jo radītās lietas pirms radīšanas akta pastāv Dieva prātā kā iespējamība (idejas). Radīšanas aktā griba veic savietojamu iespēju kā indivīda īpašību izvēli. Tā kā griba ir brīva, šī izvēle ir ne-jauša. Cilvēkā, līdzīgi kā Dievā, ir nevis vēlēšanās (gribas) cēlonis, bet tās priekšnoteikums. Prāts nodrošina tikai izveles iespēju, izvēlas pati griba.

Dievam piemīt bezgalīgs intelekts un bezgalīga griba, to vienība veido Dieva būtību. Intelekts ir pilnīga un patiesa visa ideāli iespējamā izziņa – gan attiecībā uz tagadni, gan attiecībā uz nākotni; tas ne tikai intuitīvi vēro Dieva būtību, bet arī rada bezgalīgo pasauli Viņa prātā. Intelektu ierobežo vienīgi pretrunu likums – tas nevar domāt un radīt absurdu. Savukārt griba izsaka attieksmi pret radīto, jo Viņš ar savu gribu rada pasauli (paša Dieva eksistence nav atkarīga no Viņa gribas).

No daudzajām esamības versijām, kuras piegādā prāts, griba izvēlas to, kas tai labāk patīk. Kas pamudina gribu izvēlēties konkrēto radīšanas veidu? Kāds ir priekšrokas pamats? Vispirms ir jānorāda, ka Dieva griba brīvi rada, nevis dzemdē (producē) to: pasaule savā būtībā nav identa Dievam, jo pretējā gadījumā radīšanu noteiktu dabiska nepieciešamība. Pasaule tiek radīta ne-nepieciešamā (kontingētā) veidā. Griba ir kontingents cēlonis, proti, tai nav nekāda cita pamata kā tikai pati griba. Nav cita radīšanas cēloņa kā pats Dievs. Skots apgalvo, ka savā izvēlē Dieva griba nav atkarīga pat no prāta. Griba ir absolūti suverēna. Pasaules, līdzīgi kā visas citas radības, eksistence nav nepieciešama. Vienīgais motīvs, kas mudina gribu radīt tieši šo pasauli, ir mīlestība – griba rada to, kas tai patīk un ko tā vēlas, nedodot nevienam atskaiti, pat pati sev ne. Mīlestība izsaka gribas būtību un brīvību. Labais ir tas, ko ir izvēlējusies Dieva griba, bet tas nenozīmē, ka tā izvēlas labo, – ārpus tās labā nav. Dievs konstatē, ka Viņa gribas radītā pasaule ir laba jau pēc radīšanas akta.

Kā ideju generators Dievs zina visu. Idejas eksistē tikai Dieva apziņā, taču tās ir relatīvi mūžīgas, jo sakņojas Dieva mūžībā. Vienā no saviem tekstiem Skots apraksta būtību rašanos Dievā. Pirmajā momentā Dievs zina savu būtību viņā pašā un zina to absolūti. Otrajā momentā Dievs rada akmeni, piešķirot tam inteligiblu esamību, un izzina to (*In secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili, et intelligit lapidem*). Trešajā momentā Dievs salīdzina sevi ar šo inteligiblo lietu, nodibinot ar to attiecības. Ceturtajā momentā Dievs pārdomā šīs attiecības un izzina tās. Šis teksts pauž domu, ka jebkura būtība ir vēlāka par Dieva bezgalīgo būtību. Neviena no lietām nav piesaistīta Dieva brīvībai kaut kādā īpašā veidā. Dievs rada, jo grib radīt, un rada tikai to, ko Viņš vēlas. Jautāt par radīšanas cēloņiem nozīmē jautāt par to, kā nav. Vienīgais cēlonis ir Dieva griba. Vienīgais noteikums, kas ierobežo Dieva brīvību, ir nepieciešamība izvairīties no pretrunām, t.i., izvēlēties tikai tādas būtības, kas būtu savietojamas ar būtībām, kuras Dievs jau radījis, un nemainīt reiz iedibinātos likumus. Dieva griba ir Viņa izvēles kungs. Tā nepakļaujas labā likumam, gluži pretēji – šis likums atrodas Dieva gribas pakļautībā. Ja Dievs vēlēties radīt kādu lietu, tā būs laba. Ja viņš vēlētos citus tikumiskos likumus, tie būtu pareizi un taisnīgi, to pareizums un taisnīgums ir zemāki par Dieva gribu.

Dieva brīvā griba nepieciešami ir labā griba. Dieva griba ir laba, ciktāl tā mīl sevi kā augstāko labumu, un tas, ka Dievs to grib, nozīmē, ka Dievs mīl sevi. Pašmīlestība ir augstākais pamats pasaules radīšanai, jo Dievs grib, lai cilvēks eksistē un mīl Viņu, t.i., ir virzīts uz Viņu kā augstāko labumu. Dieva mīlošā griba ir virzīta nevis uz cilvēku vispār, bet uz individuālo cilvēku; tāpēc radīšana nav individuālā plāna īstenošana, bet entitātes radīšana. Te gribas faktors savienojas ar individuālo faktoru.

Dievs vairs netiek domāts kā nemainīgs prāts, kurā pasaules kārtība būtu dota iepriekš (preeksistētu). Dievs, radot pasauli, nav saistīts ne ar kādu kārtību, kura kā *lex aeterna* būtu pamats *lex naturalis*. Tam saistošs ir tikai pretrunu izslēgšanas princips.

Izvēles realizācijai un svētlaimes sasniegšanai nepieciešamie līdzekļi ir labumi, kas nāk no žēlastības, proti, ticība, labā griba un teoloģiski galvenais tikums – mīlestība. *Caritas* invāzija nosaka to, ka darbībai ir nopelni. Mīlestība primāri ir Dieva mīlestība; visi citi akti ir labi tikai tad, ja tiek veikti mīlestībā – virzībā uz Dievu kā augstāko labumu.

## *Cilvēka brīvība*

Tā kā cilvēks ir Dieva tēls, arī viņa būtību veido griba un prāts: prāts izzina objektus, griba no tiem izvēlas tos, kurus tā grib un vēlas. Taču cilvēka prāts atšķirībā no Dieva prāta pašreizējā stāvoklī ir ierobežots, turpretim gribai jebkurā stāvoklī piemīt Dieva dotā brīvības pilnība. Cilvēka griba gan ir ierobežota no radošā – spēka un varenības aspekta, turpretim Dieva griba ir visvarena. Mēs nevaram visu, bet varam gribēt visu; gribēšana jeb vēlēšanās ir pašas gribas (*voluntas*) būtība.

Cilvēka griba iekļauj sevī divus formāli atšķirīgus, taču nenošķiramus tieksmes momentus. Pirmā ir dabiska un tāpēc arī nepieciešama (*appetitus naturalis*), otra – brīva.

Pirmais izpaužas kā gribas tieksšanās pēc svētlaimes, pēc augstākā labuma, kas ir vēl pirms izziņas akta. Šī tieksme ir it kā neapzināta un instinktīva, tā nav mērķēta uz vispārējo labā ideju, bet gan uz atsevišķiem labumiem un bezgalīgo labumu kā pēdējo mērķi (*finis ultimus*). Visu citu tā grib saistībā ar šo mērķi.

Skota uzmanība ir koncentrēta uz otro momentu, ko viņš raksturo kā saprātīgu un brīvu tieksmi (*appetitus cum ratione libera*). Šajā aspektā griba ir brīva savā būtībā. Te gribas aktivitāte nosaka pati sevi rīcībā. Tā kā griba un prāts formāli sakrīt ar cilvēka būtību, tad tikai pats cilvēks virza savas gribas rīcību un tāpēc ir atbildīgs par to. Gribas gribēšanas avots ir pats cilvēks. Griba nevar vēlēties to, ko nezina. Tāpēc zināmā mērā objektu izziņa iet pa priekšu to gribēšanai.

Gribas specifika ir tā, ka griba pretēji prātam var tajā pašā momentā gribēt un negribēt vienu un to pašu objektu. Taču tā nav spējīga vēlēties un nevēlēties, darboties un nedarboties vienā un tajā pašā laikā. Pat atturēšanās no vēlēšanās ir iespējama tikai kā gribas akts. Gribai neiespējami ir vēlēties ļauno kā tādu un neieredzēt labo kā tādu (griba var vēlēties ļauno tad, ja kļūdaini uzskata to par labo).

Izvēle nav obligāta gribas pazīme. Rīcības nepieciešamība ir savienojama ar gribas brīvību. Pati par sevi brīvība ir pilnība; brīvība izvēlēties (*libertas oppositionis*) ir saistīta ar nepilnību. Runa, protams, ir par cilvēka gribu, jo Dieva griba īsteno savu izvēli ārpus laika un vienā momentā, paliekot šajā izvēlē nemainīga. Lai ilustrētu, kā var sakrist nepieciešamība un brīvība, Skots min piemēru: cilvēks no paaugstinājuma var krist pēc savas gribas, taču krīt viņš atbilstīgi nepieciešamībai, jo smagi priekšmeti pēc savas dabas tiecas uz leju.

Cilvēka brīvības izpratnē Skots ir Toma antipods. Toms apgalvo, ka brīvība savā būtībā ir lēmuma izvēles brīvība: "Griba un brīvais lēmums ir nevis divas potences, bet viena (*Voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una*).” Tomam prāts ir augstāks par gribu, jo prāts zina patiesību. Turpretim Skots apgalvo, ka patiesība ir tikai viens no pirmajiem labumiem; gribai ir darīšana ar labumu kā tādu, tāpēc tai ir priekšroka. Toms cenšas pierādīt, ka prāts tiecas pēc gudrības, kas ir augstākais tieksmes mērķis. Turpretim Skots par tieksmes augstāko mērķi pieņem mīlestību, kas ir galvenā gribas īpašība. Toms uzskata, ka prāts ir augstāks par gribu, jo to nebojā tā objekts (prāts, izzinot grēku, negrēko; griba, vēloties grēku, pati grēko). Skots to atspēko šādi: jo kaut kas ir pilnīgāks, jo nevēlamāka ir tā sabojāšana. Gribai pats ļaunā vēlēšanās akts ir ļaunais, turpretim ļaunā izziņa ar prāta palīdzību to nebojā.

Runājot par cilvēka gribu, Skots tajā izšķir divas spējas.

Pirmā izsaka iekšēju nepieciešamību, ko nosaka gribas dabiskā tieksme (*appetitus naturalis*) uz svētlaimi. Griba nepieciešami un visiem saviem spēkiem tiecas uz svētlaimi. Šajā tieksmē izpaužas gribas pilnība, proti, tā ir labā griba, kuru nav skāris grēks. Šī brīvība ir savienojama ar nepieciešamību, nevis piespiešanu – nekas nespēj piespiest gribu darīt to, ko tā nevēlas, proti, ko nevēlas tās daba.

Otro gribas spēju var raksturot kā ar prātu saistītu brīvu tieksmi – tā ir spēja izdarīt izvēli. Te griba determinē pati sevi, pieder pati sev un nosaka pati sevi. Te griba paceļas pāri prātam. Šajā gribas spējā izvēlēties starp diviem pretmetiem (*libertas oppositionis*) Skots saskata noteiktu nepilnību, kas izpaužas kā gribas pasīva potencialitāte, un tās mainīgumu (Dievam nav vajadzīga izvēle). Griba, kas brīvi izvēlas, var arī grēkot; šīs iespējas nav "absolūti pilnīgai gribai". Skots atšķir arī labu un taisnīgu rīcību no grēcīgas un netaisnas netikumības.

Šī spēja ir gribas atšķirīgā iezīme. Nekas, no kā radīts viss esošais, nav tiešs jaunas rīcības cēlonis. Saprāts ir pakļauts priekšmetiskajai loģikai, neatspēkojamai patiesībai, turpretim griba var visu to noraidīt – tā, būdama nepilnīga, spēj novirzīties pat no labā. Grēks ir gribas formāli jauns akts, kuram viss nākamais – doma, vārds un rīcība – ir tikai matērija; galvenā grēka vaininiece ir gribas intence. Turklāt tikai gribas akts ir darītāja varā. Griba valda pār tieksmēm, prātu un pati pār sevi, tāpēc tikumiskā ievirze (*habitus moralis*) atrodas tikai gribas kompetencē.

Atšķirības starp gribas dabisko tieksmi un brīvo izvēli nosaka arī tikumu (līdzās terminam *virtus* (tikums) Skots izmanto arī terminu *bonitas* – labums) atšķirības: pastāv dabisks labums un tikumisks labums. Tikumiskais labums iekļauj sevī 1) rīcību attiecībā pret atbilstīgo subjektu (žēlastības dāvanu došana); 2) gribas rīcību, ņemot vērā visus apstākļus, ko diktē veselais saprāts (dot žēlastības dāvanu tieši ubagam, kuram ir vajadzība pēc tās); 3) rīcību, kuras avots ir mīlestība uz Dievu, nevis vienkārši dabiska žēlastība; tieši pēdējā ir laba un pelna uzslavu. Tikai teoloģiski motivēta rīcība ir patiesi laba (grēcinieks, kas dod žēlastības dāvanas, dabiskās līdzcietības vadīts, nav labs cilvēks).

Ir trīs gribas aktu veidi: labi, jauni un vienaldzīgi. Absolūti laba ir rīcība, ja tā izriet no mīlestības uz Dievu kā augstāko tikumības kritēriju, absolūti jauna –, ja rīcību vada naids pret Dievu; visi citi rīcības akti ir vienaldzīgi – tie nav saistīti ar atbilstīgu motivāciju. Ļauna rīcība var izpausties kā labā trūkums – rīcība bez atbilstīgas motivācijas – vai arī kā vēršanās pret labo – jauni motivēta rīcība (žēlastības dāvanu došana liekulības dēļ); tikai otrā ir patiesi jauna rīcība.

Interesanti ir Skota prātojumi par dekalogu. Vai Dievs var atcelt paša noteiktos baušļus? Ir jāatšķir baušļi, kas izsaka dabiskā likuma dabu, t.i., baušļi, kas ir spēkā attiecībā pret pašu Dievu (pat Dievs nevar atbrīvot cilvēku no nepieciešamības tiem sekot, piemēram, likt Viņu neieredzēt), un baušļi, kas attiecas uz dievišķajām pozitīvajām tiesībām, kuru neievērošana nerada pretrunas. Uz pirmajiem attiecas tikai pirmie divi baušļi – nepielūgt citus dievus un nevalkāt nelietīgi Dieva vārdu (ar tiem ir arī saistīta tuvākā mīlestības prasība). Visi pārējie nav absolūti nepieciešami praktiski principi, kaut arī tiek atvasināti no pirmajiem diviem; atbilstīgi apstākļiem Dievs tos var atcelt – tie nesatur noteikumus, kas nepieciešami tuvinātu cilvēku Dievam kā augstākajam mērķim (piemēram, nenogalināšanas bausli Dievs atcēla Ābrahāma gadījumā). Ne visi dekaloga baušļi ir vienādi vērtīgi – pirmo divu baušļu apliecinājums nevar atturēt no citu nolieguma. “Man ir iespējams vēlēties, lai tuvākais mīlētu Dievu, vienlaikus nevēloties viņa miesisko dzīvi un laulātās draudzenes uzticību.” No tuvākā mīlestības prasības, apgalvo Skots, neizriet aizliegums to nenogalināt, jo šis aizliegums attiecas tikai uz viņa personisko labumu.

Griba ir nepieciešami saistīta ar mīlestību. Mīlestība ir mīlestība uz labo pašu par sevi. Turklāt jebkuras mīlestības mērs ir paša Dieva mīlestība. Cilvēks, kas mīl Dievu brīvi, jo Dievs ir tas, kas tas ir, proti, absolūti labs, ir kristietis. Dievs ir bezgalīgs labums un augstākais mīlestības priekšmets. Tāpēc Dievs ir jāmīl Viņa paša dēļ un augstāk par visām lietām. Galvenais aizliegums ir tas, ka Dievu nevar nīst un zaimot. Cilvēka darbi nevar būt morāli labi, ja tos nemotivē mīlestība uz Dievu. Šie darbi ir slikti, ja nav savienojami ar mīlestību uz Dievu. Tomēr rīcības akts var būt savienojams ar mīlestību uz Dievu, vienlaicīgi nebūdams attiecināms ar Dievu nedz tieši, nedz pastarpināti (var dot žēlastības dāvanas žēluma dēļ). Šādi rīcības akti nav nedz labi, nedz ļauni, no morālā viedokļa tie ir indiferenti.

Sliktas un netikumiskas darbības pamats ir tikai griba. Tāpēc nav maldīgas sirdsapziņas. Tikumība ir iegūta dispozīcija uz izvēli, ko izdara pareizais prāts. Tikumiski laba darbība ir tikai tad, ja tā atbilst mīlestības likumam. Šo priekšnoteikumu akceptē Dievs. Grēka avots ir gribas defekts. Ar žēlastību apveltīts cilvēks, kas vienīgais var darīt labo, ir cilvēks, kam Dievs ir "ielējis" mīlestības likumu. Līdz ar to Dievam zūd teorētiskais raksturs.

Cilvēka dzīve "šai pasaulē" pasaulē ir bezgalīgi nopietna un grūta, jo viņš vienmēr atrodas izšķiršanās procesā. Cilvēkam jāsavieno četras nošķirtas pasaules: Dievs prasa mīlestību pret Viņu, pazemību un pakļaušanos; metafiziskās pasaules domāšanas principi prasa augstu intelekta piepūli; morālā kārtība uzliek ne mazāk stingrus pienākumus; daba prasa no cilvēka, lai viņš atzītu tās likumus.

Skots skaidri norādīja, ka pilnīgāks salīdzinājumā ar vispārējo ir individuālais, kas arī ir patiesais dabas mērķis. Šī tēze sagatavoja ceļu uz nominālismu un renesanses individuālismu.

## VII. Viljams Okams

### 1. Dzīve un darbība

Teologs un franciskāņu mūks Viljams Okams (*Guillelmus de Occam, Occam*, ap 1280–ap 1349) ilguš gadsimtus tika uzskatīts par domātāju, kas ir atbildīgs par viduslaiku filosofijas un teoloģijas sabrukumu. Mūsdienās viņu uzskata arī par jauno laiku zinātnes un filosofijas uzplaukuma sagatavotāju un vēstnesi. Okams mēģināja ar filosofiskiem argumentiem ierobežot filosofijas pretenzijas. Tas nenozīmē, ka viņš mēģināja to izraidīt no teoloģijas, – viņš nebija fideists. Okams bija pārliecināts par filosofijas devumu teoloģijai, taču nesaskatīja abu disciplīnu harmoniskas sadzīvošanas iespēju. Viņš, balstoties uz jaunu zinātnes jēdzienu, runāja par iepriekšējiem “filosofiskajiem maldiem” un prāta robežām, par filosofijas un teoloģijas kontrastu. Viņa atziņas varēja novest gan pie fideistiskas teoloģijas, gan pie teoloģijas atmešanas prāta vārdā.

Pēc 1300. gada kristīgajā Eiropā nopietnas pārdomas izraisīja jautājumus: kā mēs varam izziņāt Dievu, un kas ir cilvēka izziņa vispār? Objektīvisma laiks bija beidzies, bija sācies izziņas kritikas un zināšanu analīzes laikmets. Okama izziņas kritika vēl negrāva teoloģiju un metafiziku, bet šī iespēja tika pavērta. Viņu interesēja, vai iespējama zinātne un filosofija kā nepieciešamu un patiesu izteikumu sistēma Dieva radītās pasaules radikālas singularitātes un kontingences apstākļos. Filosofiskā refleksija viņam bija atbilde uz jautājumu par Dievu, pasauli un cilvēku. Okams konsekventi meklēja iespēju, kā Aristoteļa zinātnes prasības pēc vispārējiem un nepieciešamiem spriedumiem savienot ar prāta un pasaules radikālas kontingences atzīšanu, konceptualizējot to kā vienīgi iespējamo filosofisko patiesības meklēšanas ceļu. Viņa domāšana bija radikāli singulāra un kontingenta. Okams izvirzīja jautājumu par visu zinātņu iespējamību.

Okams dzimis ap 1280. gadu Okamas (*Ockham, lat. Occam*) ciematā, kas atradās dienvidrietumos no Londonas (Anglijā gan ir vēl vairākas vietas ar šādu nosaukumu). Viņš iestājās Franciskāņu ordenī, tad 1310.–1317. gadā studēja Oksfordā teoloģiju un filosofiju, bet 1317.–1319. gadā tur lasīja priekšlasījumus par Lombardieša sentencēm. Iespējams, ka pēc tam Okams ticis aicināts par mācībspēku Londonas Franciskāņu konventā. Lielākā daļa viņa filosofisko darbu, kas

bija veltīti loģikas un fizikas problemātikai, tika izstrādāti šajā periodā (1320–1324).

Okama karjeru raksturo viņam dotā iesauka *Venerabilis Inspector* (Godājamais iesācējs). Atbilstīgi Oksfordas Universitātes statūtiem par *inspector* sauca to, kas pēc sešu gadu studijām Brīvo mākslu fakultātē un divu gadu studijām Teoloģijas fakultātē bija ieguvis bakalaura grādu un kam pasniedzēja darbība bija jāuzsāk ar sentenču komentāriem (lat. *incipere* – uzsākt, tāpēc *incipector* – iesācējs); vēlāk šādu mācībspēku iesvētīja zinātnieku kārtā ar titulu *magister actu regens*. Okams šo pakāpi nesaņiedza.

Tas notika nevis nepietiekamās teorētiskās kvalifikācijas, bet intrigu dēļ, kuras pina bijušais Oksfordas kanclers (līdz 1322. gadam) un konservatīvs tomists Džons Luterels (*Lutterell*), kurš Okama mācību uzskatīja par maldiem un kavēja viņa darbību. Viņš ne tikai neļāva Okamam iegūt maģistra grādu, bet arī apsūdzēja viņu ķecerībā. 1324. gadā pāvestam Jānim XXII Aviņonā tika iesniegts apsūdzības raksts "*Libellus contra doctrinam Guillelmi Occami*", kas saturēja 56 apsūdzības punktus. Okams tika apsūdzēts par to, ka 1) pielieto loģiku, risinot teoloģijas jautājumus; 2) izstrādājis maldīgu Trinitātes personu attiecību mācību; 3) pamatojis neatbilstīgu attaisnošanas mācību. Centrālais apsūdzības punkts bija saistīts ar jautājumu, vai patiesības mājvieta ir lietas vai izteikumi par lietām.

Okams tika aicināts uz Aviņonu, kur darbojās pāvesta kūrīja un kur viņam vajadzēja gaidīt procesa sākumu. Tur viņš atradās it kā mājas arestā – viņam bija jāpaliek pilsētā, bet bija iespēja brīvi pārvietoties un gatavoties aizstāvēbai. Izmeklēšana ilga divus gadus. Tika izveidota izmeklēšanas komisija, kuras sastāvā bija trīs dominikāņi, divi augustinieši un Luterels. Par spīti tās lēmumam, ka Okama maldi atbilst 51 apsūdzības punktam, nezināmu apstākļu dēļ viņš netika formāli nosodīts. Procesā laikā strīdā par nabadzību viņš nostājās sava ordeņa, nevis pāvesta pusē. Okams bija ne tikai ārpus baznīcas hierarhijas, viņš bija pret to. Tas konfliktu vēl vairāk saasināja.

1328. gadā Okams kopā ar ordeņa ģenerāli un vēl dažiem brāļiem no Aviņonas bēga uz Pizu. Tā paša gada septembrī viņu savā aizstāvēbā ņēma Bavārijas Ludvigs, kuru pāvests neatzina par Svētās Romas impērijas imperatoru. 1328. gadā Okams tika ekskomunicēts. Viņš sekoja Ludvigam uz Minheni, kur pavadīja savas dzīves nogali. Līdz pat savai nāvei, domājams, 1349. gadā (iespējams, no mēra), Okams strādāja pie politiskajiem rakstiem. Viņš tika apglabāts franciskāņu baznīcā Minhenē.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 1802. gadā Okama pišļi tika pārnesti uz citu vietu, kas mūsdienās nav zināma.

Saskaņā ar leģendu (pirmo reizi tā tika stāstīta kādā 15. gadsimta hronikā) Okams esot Ludvigam teicis: "Aizstāvi tu mani ar zobenu, es tevi aizstāvēšu ar spalvu!" Vai tiešām šādus vārdus Okams ir teicis, palicis nezināms. Laikabiedri Okamu viņa asā prāta dēļ sauca arī par *Doctor Invincibilis* (Neuzveicamo Doktoru).

Okama daudzie darbi tiek iedalīti trīs grupās: *Opera Philosophica*, *Opera Theologica*, *Opera Politica*.

## 2. Domāšanas galvenie principi

### *Jauns racionalitātes standarts*

Okams atzīst, ka īstens ir tikai konkrēti atsevišķais, faktiskais. Nepastāv nekādas atšķirības starp būtību un esamību. Tāpēc īpaša loma tiek piešķirta pieredzei (*notitia experimentalis*). Par izšķirīgo problēmu kļūst jautājums, kā izziņā no nejausā un faktiskā var nonākt pie nepieciešamā un vispārnozīmīgā. Pārdomu centrā izvirzās jautājums par zināšanu evidenci un drošību kā zinātnes iespējamo nosacījumu, kur "nepieciešamais seko no nepieciešamiem apgalvojumiem". Risinot šo tēmu, Okams iedibina stingru racionalitātes standartu, kā arī metodiski marķē filosofijas un teoloģijas robežas. Teoloģijai nav prasītās evidences, tāpēc tā stingrā nozīmē nav zinātne. Zinātnes kritērijs ir evidence.

Tā kā teoloģija nav zinātne stingrā nozīmē, jāpārskata viedoklis par teologu pārākumu pār vienkāršajiem ticīgajiem. Dievs pastāv ne tikai klerikāļiem, bet arī lajiem. No Okama viedokļa "ticēt nozīmē piekrist bez evidences, saskaņā ar gribas pavēli".

Okams īpašu uzmanību pievērš fizikai kā empīrisko atsevišķo lietu teorijai (*sensibilia*) un centrālo teoloģisko tēžu pamatošanai (*credibilia*). Tāpēc ir nepieciešams precīzi noskaidrot, kas ir zinātne. Fizika vēl nav zinātne tāpēc, ka tā nodarbojas ar empīrisko pasauli, un arī teoloģija nav zinātne, jo tās principus garantē atklāsme. Kas fiziku un teoloģiju padara par zinātņi?

Okams tematizē zinātniskās izziņas iespējas problēmu, uzdodot jautājumus: vai kādreiz cilvēka intelektam būs iespējams sasniegt evidentu patiesību par teoloģiskajām patiesībām?; vai teoloģija ir zinātne? Okams ne tik daudz runā par teoloģijas zinātnisko raksturu, bet par cilvēka izziņas iespējamiem nosacījumiem. Ko gan līdžētu teoloģija kā zinātne, ja cilvēka izziņa tai netiktu līdzi?

Izziņu Okams orientē uz zinātnes jēdziena stingru izpratni. Izziņā ir nepieciešams balstīties uz trim likumiem.

1. Pirmais likums aizliedz bez nepieciešamības paplašināt izziņas pamatu. Šai sakarībā runā par Okama "bārdas nazi": viss liekais, kas nepieciešami sarežģī izskaidrojumu, ir jāatmet ("jānogriež"). Runā arī par "domāšanas ekonomijas" principu: teorijai ir jānācās būt taupīgai. Nekādā gadījumā nedrīkst neņemt vērā ekonomijas principu, ja uz to nespiež pieredze, prāta pierādījumi un autoritāte.
2. Otro likumu var noformulēt šādā veidā: disputā par kādu lietu vai jēdzienu savam sarunu biedram ir jāprasa, no kurienes viņš to zina? Vispirms ir jāizpēta tā priekšstatu avots (Okams šo likumu precīzi neformulēja). Par katru priekšstatu, lai cik arī evidents tas liktos, ir jānoskaidro, vai tas ir evidents pats no sevis, t.i., uztverams tīra jēdziena analīzes ceļā, vai arī šī evidence ir atvasināta. Ja tas ir atvasināts, tad vai nu no cita jēdziena, kas zināms no sevis, vai arī no pieredzes. Pieredzei ir jābalstās uz tiešu priekšstatu satveršanu (*notitia intuitiva*). Okama pamattēze skan, ka izziņa balstās tikai uz tiešu priekšmetu uztveri (*cognitia intuitiva* tikai ieslēdz sevī *cognitia abstractiva*). Tāpēc dvēseles nemirstību nevar pierādīt nedz ar tīru jēdzienu, nedz ar pieredzes palīdzību; mēs varam tai tikai ticēt.
3. Trešais likums priekšraksta šādu domu gaitu: ja kāds apgalvo, ka starp divām lietām vai īpašībām pastāv saistība, tad jāpārbauda, vai to nodalīšana neietver pretrunu. Okams runā par Dieva visvarenību, kas visu var nošķirt, neizraisot nekādu pretrunu. Mūsdienu literatūrā to sauc par Okama filosofijas "omnipotences principu".

Okama domāšanas galvenie principi ir Dieva visvarenība, brīvība no pretrunām un domāšanas ekonomija. Omnipotences princips, saukts arī par Dieva visvarenības principu, nozīmē, ka Dievs savā būtībā ir neierobežots. Dievs ir absolūti brīvs, Viņa rīcība un darbi nepakļaujas nekādai nepieciešamībai. Ir tikai viens izņēmums: Dievs nevar rīkoties un radīt pretrunīgi. Pretrunu princips saka, ka nevar vienlaikus kaut kas pastāvēt un nepastāvēt. Omnipotences princips attiecas uz Dievu, pretrunu princips – uz Dievu un cilvēku. Ekonomijas princips, atbilstīgi kuram lietu stāvokļa izskaidrošanai nav jāpieņem nekas vairāk par nepieciešamo, attiecas tikai uz cilvēku. Dievam nav pienākuma ievērot ekonomijas principu, tas būtu pret Viņa gribu.

### *Omnipotences princips*

Šis princips skan: "Dievs nav nevienam parādnieks (*Deus nullius est debitor*).” Pasauli un visu, kas tajā atrodas, Viņš radījis brīvi no savas gribas. Viņš varētu pasauli, atsevišķas lietas un arī cilvēku radīt citādus, nekā Viņš to ir izdarījis faktiski. Dievs ir brīvs arī katru mirkli to visu mainīt.

Šis mācības avots ir radikālās atšķirības starp kristīgo ticības mācību un grieķu filosofiju, proti, neatceļamajā pretrunā starp mācību par "radīšanu no nekā" un tēzi par pasaules mūžīgumu, proti, tās izrietēšanu no kāda absolūta principa. Jautājums par esamības pamatu eksistences nozīmē no pašiem saviem sākumiem caurauza domu par radīšanu. Visas īstenības ārpus Dieva kontingences bija neapstrīdamas. Taču saskaņā ar sākotnējo kristīgo domu Dieva radītā lietu būtība nebija radīta brīvi. Mūžīgie un nemainīgie lietu pirmtēli pašā Dievā savā ziņā bija radīšanas akta ontoloģiski apriorais princips, kas determinēja pasauli tādu, kāda tā ir. Kristietība akceptēja atšķirības starp nemainīgajām idejām un konkrēto īstenību. Tikai Toms sarāva saites ar šādu domāšanas modeli. Viņš uzsvēra visa atsevišķā radīšanu bez jebkādas sparppakāpes, taču arī viņa interpretācijā saglabājās doma par pirmtēliem, radīšanu viņš saprata kā Dieva pašatklāsmi. Arī Skota koncepcijā forma bija visu atsevišķo veidojošs princips.

Okams no domas par radīšanu izdara radikālus secinājumus. Radīšana nozīmē to, ka Dievs rada nevis vispārējos principus, bet daudzas konkrētas atsevišķas lietas. Radīšanas mērķis ir atsevišķa lieta (*res singularis*), kuras būtība sakrīt ar sevi. Tās nav jāsaprot kā kādas vispārējās būtības atspulgs. Atbilstoši teoloģiskajiem pamatiem viss, kas ir, ir individuāls un savā klātesamībā kontingents. Senais, daudz diskutētais jautājums par individualizācijas principu (*principium individuationis*), proti, par to, kā vispārējā forma vai būtība saistās ar atsevišķo, kļūst bezpriekšmetisks.

Dieva absolūtā brīvība nozīmē, ka radīšanas brīdī Viņš nav saistīts ne ar ko, pat ar idejām ne. Dievā nav universāliju, to nav arī lietās. T.s. idejas nav nekas cits kā pašas lietas, kuras radījis Dievs. Nav veidu idejas, ir tikai indivīdi, jo tie ir vienīgā realitāte, kas pastāv ārpus prāta – gan Dieva, gan cilvēka. Izziņas izejas punkts ir zināšanas par indivīdiem.

Ar to Okams rada priekšnoteikumu tēzei par Dieva neierobežoto varu un suverenitāti. Viņš uzsver, ka šī doma sakņojas kristīgajā ticībā. Omnipotences principu nevar atvasināt filosofiski, tas ir ticības saturs. Tas bija arī pamudinājums filosofijas un teoloģijas nošķiršanai.

Vai Dieva visvarenība ir neierobežota? Okama doma no paša sākuma deva iemeslu neizpratnei un kļūdīgai interpretācijai, proti, ka Dievs esot absolūti patvaļīgs visa radītājs. Taču Okams norāda, ka patvaļa nav savienojama ar Dieva būtības pilnību. Doma par patvaļu balstās uz Dieva brīvības un cilvēka novērtējuma sajaukšanu; cilvēkam ir iespēja redzēt tikai vienu brīvības izpausmi un apjēgt to sava prāta robežās.

Paskaidrojot savu domu, Okams norāda, ka ir jāatšķir *potentia Dei absoluta* un *potentia Dei ordinata* – Dieva visvarenība kā nepieciešams priekšnoteikums pasaules eksistencei un Dieva spēks radīt pasauli atbilstīgi noteiktam kārtības konceptam. Dievam nav divas, bet viena

visvarenība, kas tikai manifestējas dažādi. Dieva visvarenības gadījumā ir runa par diviem aspektiem: 1) par to, ko Dievs var vispār, izejot no Viņa absolūtās varas un spējas; 2) par to, ciktāl Dievs, ņemot vērā Viņa neierobežotās iespējas, izšķiras par konkrēto, pastāvošo kārtību. Visvarenības dubultā manifestācija atbilst Viņa brīvās darbības manifestācijai, tas nozīmē brīvi izvēlēties un brīvi izvēli īstenot rīcībā.

Tas rada daudz jautājumu. Ja faktiskā pasaule ir tikai viena no iespējamajām, vai tā nav Dieva tās "neizvaicājošās gribas" rezultāts, kuras izšķiršanās ir "bez pamata"? Vai ir kāds pamats radīšanai (*ratio creandi*), ja pasaule ir tikai viena no iespējamajām, kuru katru brīdi var mainīt? Vai šādā situācijā ir kāda garantija un pamats cilvēka pasaules iztulkojumam? Vai cilvēka prāts nav pilnīgi bezspēcīgs?

Šie jautājumi neņem vērā divus apsvērumus: 1) Okams ar savu omnipotences principu izvērta mērķi galīgi norobežoties no antīkā mantojuma, proti, atziņas par pasaules nepieciešamību (Aristotelis uzsvēra, ka viss esošais tādā mērā, kādā tas eksistē, ir nepieciešams); 2) visvarenības principu no patvaļas pasargā pretrunu princips.

Antīkā "necesiānisma" (determinisma) pārvarēšana bija viens no viduslaiku domas sasniegumiem. Attiecībā pret filosofiju tika izdarīti divi secinājumi: 1) pasaule vairs nebija aplūkojama kā kosmos, kur valda nepieciešamība, – to sāka saprast kā vienu no iespējamajām pasaulēm Visumā; 2) pasaules racionalitāti un izcelšanos cilvēks varētu atklāt tikai tādā gadījumā, ja viņam izdotos ieskatīties Dieva plānā. Situācijā, kad cilvēks pasauli vairs neizprot kā nepieciešamu veselumu, bet domā par to kā vienu no iespējamajām pasaulēm, viņš pats nonāk pie domas par nepieciešamību apzināties savu iespēju robežas. Dabiskais prāts ir galīgs nevis tāpēc, ka saistīts ar cilvēka bioloģisko eksistenci laikā, bet gan tāpēc, ka jebkurā savas eksistences mirklī tas paliek radītais prāts. Prāts ir visa eksistējošā, izņemot Dieva, kontingences sekas. Tikai Dievs ir nepieciešams, ārpus Viņa nav nekādas nepieciešamības, ir tikai kontingentas lietas.

Divu principu vienība nozīmē, ka Dievs var darboties atbilstīgi saviem iedibinātajiem likumiem un kārtībai (*potentia ordinata*). Taču vienlaikus Viņš var arī visu neatkarīgi no tā, vai Viņš to dara faktiski vai nedara (*potentia absoluta*). Dievs var vairāk nekā faktiski dara. Atšķirības starp šīm potencēm ir pašā Dievā. Kādas konkrētas kārtības gribēšana atšķiras no gribētās un rīcībā īstenotās kārtības. Tie ir divi vienas potences aspekti.

Doma par Dieva brīvību un visvarenību, kā arī par pasaules kontingenci un kārtību atstāja lielu ietekmi uz laikabiedru apziņu. Taču līdz ar to bija jāatvadās no domas par mūžīgo kārtību pasaulē. Radās apjauta par to, ka pasaule var transformēties no kosmosa haosā, tādējādi cilvēkam draudēja vietas un orientieru zudums. Tika notušēta robeža starp

Dieva absolūto brīvību un patvaļīgā Dieva karikatūru. Taču šīs negatīvās sekas nebija nepieciešamas, jo pastāvēja arī citi principi.

### *Nepretrunīguma princips*

Okams runā par vēl vienu racionalitātes pamatstruktūru – nepretrunīguma principu (*contradictio*), kas ir būtisks Dieva visvarenībai. Dieva visvarenība nenozīmē patvaļīgu patiku un iracionalitāti, bet spēju darīt visu, kas neieslēdz sevī pretrunu. Turklāt pasaule netiek domāta kā mūžīgās kārtības atspoguļojums; nepastāv nekādas ontiskas nepieciešamības. Dievs varētu radīt arī citu, labāku pasauli. Cilvēkam saglabājas iespēja pasauli interpretēt zinātniski.

Okams šim principam piešķirā īpašu nozīmi. Savulaik to jau bija formulējis Aristotelis, kas uzskatīja par neiespējamu, ka viens un tas pats vienādos apstākļos vienlaikus ir un nav. Šī principa loģiskā interpretācija skanēja: ir izslēgts, ka divi izteikumi pieraksta un vienlaikus noliedz vienam un tam pašam subjektam vienā un tajā pašā acumirkļī vienus un tos pašu predikātus. Šis princips ir spēkā jebkurā filosofiskā koncepcijā. Okams gāja tālāk, uzsverot, ka pretrunīgais nevar būt izziņas priekšmets. Pretrunīgums un izziņāmība izslēdz viens otru – ne tikai loģiski, bet arī epistemoloģiski. No tā izriet, ka visam, kas ir principā izziņāms, ir jābūt arī brīvam no pretrunām. Pretrunu princips attiecas gan uz loģiku, gan izziņu, gan arī visu esošo. Viss esošais no Dieva viedokļa ir singulārs, pretrunu princips ir šīs singularitātes izpausmes garantija.

Pretrunīgo nevarētu nedz izteikt (jebkurš izteikums būtu nepatiess), nedz izziņāt (tas nevarētu būt izziņas objekts), nedz sastapt (tam nebūtu singulāras eksistences). Tāpēc pretrunu princips ir spēkā attiecībā ne tikai pret cilvēku, bet arī Dievu: Dievs nevarētu rīkoties, ja rīcība saturētu sevī pretrunu. Viss, ko dara Dievs, un viss, ko Viņš darītu, ir brīvs no pretrunām. Tas neierobežo Dievu, jo Dievs nespēj darboties nesakārtoti (*quia Deus nil potest facere inordinate*). Visam, ko Dievs dara un ko Viņš var darīt, ir kārtības struktūra. Pretrunas turpretim ir pret kārtību, tām nav vietas Dievā. Dieva visspēcība ir sakārtota, Viņš starp bezgalīgajām iespējām izvēlas nepretrunīgu rīcību. "Dievs izziņa pasauli, pirms to rada ..; tas nozīmē patiesi racionālu darbību (*Deus .. res praecognoscit, quas postea producit..; ideo dicitur ratiabiliter operans*)."

### *Ekonomijas princips*

Ekonomijas princips ir tikai cilvēka domāšanas postulāts. Kā pretmets Dieva visspēcībai ierobežošanas un taupības prasība atbilst cilvēka kontingencei. Maksima atmet ne-nepieciešamas un tāpēc pārmērīgas

daudzveidības pieņemšanu: "Daudzveidību nedrīkst pieņemt bez nepieciešamības (*Pluralitas non est ponenda sine necessitate*)."

Paradokss ir tas, ka gadsimtiem ilgi līdz pat mūsdienām Okama izteikums ir pazīstams tādā formā, kādu viņš pats tai nav devis. Runa ir par Okama "bārdas nazi" (*rasorium*); kopš senatnes to citē šādā formā: "Būtības (paša Okama darbos šāda formula nav sastopama) nedrīkst vairot bez vajadzības (*Entia non sunt multiplicanda sine necessitate*)."  
Atbilstīgi šim principam ir jāvairās no "pārmērīgām entitātēm (būtībām)"; ja tās tomēr tiek pieņemtas, tad liekās ir "jānogriež". Parasti šo principu saprot tā, ka ekonomijas principam ir viennozīmīgi ontoloģiska funkcija. Rodas jautājums, kā iespējams kādu lietu pasludināt par "pārmērīgu" un tāpēc to eliminēt. To apgalvot nozīmē domāt, ka pasaule nav nekas cits kā cilvēka gara projekcija (tas neatbilst nedz Okama mācībai, nedz viduslaiku filosofijai kopumā).

Okamam visa esošā īstenība ir radikāli singulāra. Viss esošais ir kontingents, proti, brīvs no jebkuras ontiskas nepieciešamības. Ekonomijas princips varētu būt ontoloģisks princips tikai tad, ja balstītos uz pieņēmumu, ka pasaule un viss tajā esošais pakļaujas taupības principam, proti, ka īstenība, neņemot vērā ekonomijas principu, būtu pārmērīga un vienīgi ar tā palīdzību īstenību varētu atbilstīgi strukturēt. Tas nozīmētu ienest pasaulē nepieciešamības struktūru, kura tai kontingences dēļ nevar piederēt. Pasaule un viss tajā esošais ir jāsaprot kā Radītāja neierobežotās brīvības rezultāts, kas savā darbībā nav saistīts ne ar kādu ekonomijas principu. Formulēt ekonomijas principu tādā formā, ka esošā būtības (*entia*) ir tas, ko nevar vairot, nozīmē pēc savas dabas metodoloģisko procesu priekšmetiskot, kas pats par sevi ir neierobežotās brīvības izpausme. Tieši tāpēc šis princips neattiecas uz Dievu, jo Viņa visvarenību ekonomija neierobežo, bet attiecas uz cilvēku, kas ar savu dabisko prātu izzina nepretrunīgo, bet kontingento īstenību.

Pats Okams piedāvā divus atšķirīgus formulējumus. Aizstājot prasību, ka tās ir "lietas", kuras nedrīkst pavairot, Okams apgalvo: (A) nav pamata tam, lai izskaidrotu ar daudzu [pieļāvumu palīdzību] to, ko var izskaidrot ar mazāku skaitu [pieļāvumu palīdzību] (*frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora*); (B) daudzveidību bez nepieciešamības nedrīkst pieņemt (*pluralitas non est ponenda sine necessitate*). Abos gadījumos runa ir par "vairāko", "daudzveidīgo", kuru veltīgi (pat nedrīkst) pieņemt.

Kāda tam nozīme Okama koncepcijā? Tas nozīmē, ka veltīgi un pārmērīgi ir apgalvot, ka kāds ir "taisnīgs no taisnīguma" (*iustus ex iustitia*) vai ka "derīgais ir derīgs sava derīguma dēļ" (*aptum est aptum ex aptitudine*), vai ka himera ir nekas "savas nekasības dēļ" (*nihil ex nihilitate*). Tas nenozīmē, ka taisnīguma, derīguma un citi termini ir bezjēdzīgi.

Okamam pārmērīgi liekas tas, ka kādu var nosaukt par taisnīgu tikai tad, ja tiek pieņemta kāda taisnīguma eksistence: taisnīgais nav taisnīgs kāda īpaša taisnīguma dēļ. Tādu taisnīgumu nav nepieciešams pieņemt līdzīgi tam, kā tēvs nav tēvs kāda “tēvišķuma” dēļ un māte nav māte kāda “mātišķuma” dēļ.

Okams cenšas atnest lietu un jēdzienu paralēlismu. Ar “bārdas nazi” tiek nogrieztas nevis “lietas”, bet skaidrojumi, kuru ir pārāk daudz vai kuri ir pat kļūdaini. Okama nazis ir nevis princips, kas būtu saistīts ar lietām, bet izziņas un zinātnes maksima, zinātniskā skaidrojuma pamats. Runa ir nevis par lietu apstrīdēšanu vai noliegšanu, bet par ekonomisku daudzo hipotēžu un teoriju redukciju. Nevis ekonomija nosaka zinātnisko skaidrojumu, bet zinātniskais skaidrojums – ekonomiju. Ekonomija ir līdzeklis, nevis mērķis.

Ekonomijas princips vispirms nozīmē metodoloģisku ievadu, tas attiecas uz visām zinātnēm. Tas saistīts arī ar savu valodas funkciju; šis princips saasina apziņu par to, ka izziņu var paziņot tikai ar valodas palīdzību, un arī apziņu, ka īstenība nav identa valodai.

### 3. Izziņas un zinātnes teorija

#### *Intuitīvā un abstraktīvā izziņa*

Ar evidentām zināšanām, kas ir evidentu spriedumu pamats, Okams saprot to terminu evidenci, no kuriem sastāv apgalvojums (izteikums). Spriedums seko lietu stāvokļa apjēgšanai. Tāpēc vispirms ir jājautā par termina – valodas zīmes – nozīmi. Te ir divas iespējas. Nepieciešama lietu stāvokļa gadījumā, lai pamatotu kāda apgalvojuma (izteikuma) evidenci un patiesību (ja saprot terminus “veselais” un “daļa”, tad bez kāda tālāka pamatojuma ir saprotams apgalvojums, ka “veselais ir lielāks par daļu”), pietiek ar kāda termina nozīmes apjēgšanu. Kontingentu spriedumu gadījumos evidenci nevar panākt tikai ar terminu nozīmes zināšanu, jo lietu stāvoklis nav nepieciešami tāds, kā tiek apgalvots. Sākumā ir jāvērsas pie īstenības, proti, atsevišķa priekšmeta.

Okams atšķir *cognitio intuitiva* (intuitīvā izziņa) un *cognitio abstractiva* (abstraktīvā izziņa). Intuitīvā izziņa (intuīcija te nav pretstats analītiskajai izziņai, bet lietota tās sākotnējā nozīmē kā “izziņai nepastarpināti pieejamais”; tā ir atvasināta no *intueri* – ieskatīties) dod zināšanas par kāda priekšmeta eksistenci vai neeksistenci un veido evidentu spriedumu pamatu attiecībā pret kontingento lietu stāvokli. Kāda priekšmeta tiešo uztveri nedrīkst reducēt uz tīri juteklisko uztveri; jutekliskā uztvere viena pati nevar pamatot evidenci. Tā vienmēr ir *notitia intuitiva intellectualis*.

Intuitīvajai izziņai bez kādas papildu intelekta aktivitātes nepastarpināti seko *notitia abstractiva*. Tas nenozīmē vispārējo jēdzienu veidošanu. Šī izziņa ir abstraktīva, jo abstrahējas no priekšmeta eksistences vai neeksistences. *Cognitio intuitiva* un *cognitio abstractiva* atšķiras nevis ar izziņas priekšmetu, bet ar to, kā izzināmais priekšmets tiek tverts. Kā eksistences satvērēja intuitīvā izziņa ir priekšnoteikums abstraktīvajai izziņai. Turpretim *cognitio abstractiva* abstrahējas no eksistences un attiecas uz terminiem, kas norāda uz eksistenci, tāpēc tā arī nevar pamatot evidenci. Abi izziņas veidi ir savā ziņā vienādu priekšmetu atšķirīga izziņa.

Teiktais attiecas ne tikai uz ārējo izziņu, bet arī pašuztveri.

Svarīgs izziņas priekšnoteikums ir uzticība tajā izmantotajiem jēdzieniem, kas izteikumos ir lietojami kā subjekta un predikāta termini. Jēdzienu sasaistīšana teikumos saucas *complexum*; paši par sevi jēdzieni saucas *incomplexa*. No iepriekš teiktā izriet, ka zināšanas par izteikumos vēl nesaistītajiem jēdzieniem ir iespējamās divos veidos: balstītas uz intuitīvu izziņu un balstītas uz abstraktīvu izziņu. Atsevišķas lietas ir pieejamas gan intuitīvi, gan abstraktīvi; vispārējais un universālais – tikai abstraktīvi. Tādējādi svarīgi ir saprast: 1) atšķirības starp intuitīvo un abstraktīvo izziņu nosaka nevis izziņas objekts, bet pieeja izziņas objektam; 2) viena un tā pati lieta var būt gan intuitīvas, gan abstraktīvas izziņas priekšmets.

Izziņa paredz izmantot jēdzieniskas zināšanas. Okams norāda, ka, piemēram, izteikums “Sokrats ar baltu ādas krāsu” ir tikai tad evidents intuīcijai, ja mēs uzticamies jēdzienam “balta ādas krāsa” un vārdam “Sokrats”. Ar intuitīvi zināmo terminu palīdzību mēs izveidojam jaunu teikumu. Nekomplekso terminu intuitīva zināšana ir priekšnoteikums spriedumam – izteikumam par kaut kā eksistenci vai neeksistenci. Abstraktīvā izziņa savukārt neņem vērā jautājumu par kādas lietas eksistenci vai neeksistenci. Piemēram, nevar saprast, vai taisnīgums ir tikums, ja nezina taisnīguma un tikuma jēdzienu, bet šī izpratne ir neatkarīga no tā, vai šie jēdzieni eksistē.

Okams atšķir izziņas priekšmetu, aktu un saturu. Viens un tas pats izziņas priekšmets var būt par pamatu atšķirīgiem izziņas aktiem – intuīcijai un abstrakcijai: ja izziņa dod iespēju izšķirties par labu eksistencei vai neeksistencei, tad tā ir intuitīva izziņa, ja ne –, tad abstraktīva. No tā izriet, ka tas vai cits priekšmets var būt izzināts intuitīvi un abstraktīvi – secīgi, bet ne vienlaicīgi. Intuitīvā izziņa ir saistīta ar kontingento lietu stāvokli un pieredzi.

Ar *notitia intuitiva* sākas visas eksperimentālās zinātnes (*experimentalis notitia*). Cilvēks iegūst pārliecību, ka kāds noteikts priekšmets eksistē faktiski un ka izteikums par to ir potenciāls zinātnes priekšmets. Ne tikai eksperimentālajām, bet arī teorētiskajām zinātnēm izejas punkts ir

intuitīvā izziņa. Intuīcijā pieejamais atsevišķi esošais ir ne tikai jutekliski tveramais, bet arī domāšanai pieejamais zinātnes atskaites punkts. Tas nozīmē duālu pieeju visa atsevišķā eksistencei, kur intuitīvajai izziņai ir īpaša nozīme.

Atsevišķi esošo raksturo eksistences singularitāte. Cilvēks intelektuāli ir spējīgs abstrahēties gan no atsevišķi esošā eksistences, gan no tā singularitātes. Abstraktīvajai izziņai ir darīšana ar atsevišķi esošo, bet tā aplūko to zem cita redzesleņķa, vadoties pēc zinātniskās izziņas iespējām. Atsevišķais kļūst pieejams zinātnei tādēļ, ka tas tiek aplūkots no noteiktu sakarību puses, kas tad tiek vispārinātas. Precīzāk runājot, lietu vispārīgums ir izteikums par to vispārīgumu, kas ir konstitutīvs zinātnei, bet tā ontoloģiskais statuss paliek strīdīgs.

Intuitīvajās zināšanās Okams konstatē ciešu saistību starp juteklisko un intelektuālo aspektu. Atsevišķi esošais ir definējams laikā un telpā un tiktāl vispirms ir pieejams jutekliskajai uztverei. Jutekliskajām zināšanām ir jāiet pa priekšu intelektuālajām zināšanām (*notitia intuitiva intellectiva*). Sākums ir atsevišķi esošā evidentā izziņa, kam ir obligāta jutekliskā uztveramība. Līdzās jutekliski uztveramajam ir arī objekti, kas pieejami tikai domāšanā (domas, afekti, vēlmes u.c.). Taču, tikko tie tiek apzināti (prezentēti), tiem ir jābūt pieejamiem intuitīvai izziņai. Tomēr saistība ar sajūtām vēl nedod iespēju zinātnei. Tā nodrošina tikai intelektuālo intuitīvo izziņu. Okams konstatē: "Zinātniskā izziņa vispār sākas ar *notitia intuitiva intellectiva*."

Visam, ko var uztvert, vispirms ir jābūt dotam jutekliskajā uztverē. Tas nozīmē, ka visam, kas tiek izzināts, ir jābūt dotam jutekliskajā uztverē.

Ja intuitīvā un abstraktīvā izziņa nav objekta dotības, bet gan izziņas pieejas veidi objektam, rodas jautājums: no kurienes nāk pamudinājums izziņai? Okams saka, ka no atsevišķo lietu (*singularia*) puses. Atsevišķas lietas ir nepastarpināts izziņas cēlonis. Starp *res singularis* un *actus cognoscendi* nav vajadzīgs medijs. Okams norāda: "Atsevišķas lietas kļūst izzināmas nepastarpināti, bez kāda medija pastāvēšanas starp tām un izziņas aktu." Intuitīvās izziņas akts cilvēku nepastarpināti saista ar lietu īstenību.

### *Zināšanas, zinātne un tās priekšmets*

Par to, kas ir zinātne un zināšanas, var jautāt divējādi: 1) kas tās tādas ir; 2) kas tiek ar šiem jēdzieniem domāts. Okams iet abus ceļus: vispirms viņš noskaidro, kas ir zinātne un zināšanas, tad – ko nozīmē termins *scientia*. Sāksim ar vārda nozīmes noskaidrošanu.

Latīņu vārdi *scire* un *scientia* ir daudznozīmīgi. Zināšanas ir 1) zināšanas par kaut ko patiesu, evidentas zināšanas, kas balstītas nevis uz

kādas trešās personas liecību (piemēram, ka Roma ir liela pilsēta), bet uz ieskatu pašā izteikumā; saprāta uzticību trešajam nomaina kontingento lietu stāvokļa vērojums, kas dots nepastarpināti; 2) zināšanas, kas attiecas nevis uz kontingento, bet nepieciešamo lietu stāvokli: priekšmets ir nepieciešams pēc dabas, kā tas ir tad, kad runa ir par principiem un no tiem izrietošiem secinājumiem. Otrajā aspektā tas nozīmē matemātisko sakarību, ētisko normu, loģikas likumu u.tml. zināšanas. No drošām zināšanām šajā gadījumā ar nepieciešamību tiek atvasināti secinājumi. Šo secinājumu secību Aristotelis dēvēja par *apodeixis* (lat. *demonstratio*). Te nav runa par ieskatu faktiskajā, bet par ieskatu nepieciešamajā. Tikai šīs zināšanas patiesā nozīmē ir zināšanas (*scientia*).

Abos gadījumos zināšanām ir pamats. Zināšanas ir pierādītu zināšanu sakārtota vienība, ko formāli veido to jēdzienu un spriedumu savstarpējā saistība, kas apvienoti ar argumentu un spriedumu palīdzību. Tās tiek izteiktas ar izteikumu palīdzību. Neko nevar zināt, ja tam nav izteikuma formas (*Nihil notum nisi complexum*). Izteikumu sauc par *complexum* tāpēc, ka tas atbilstīgi gramatikas un loģikas priekšrakstiem nozīmē jēdzienu saistību, kas paši par sevi ir "nekompleksi"; tikai būdami saistīti izteikumos, tie kļūst kompleksi. Zinātnisko izteikumu saturs ir nepieciešamais lietu stāvoklis (nepieciešamība nozīmē nevis atbilstību patiesībai, bet likumam).

Runājot par zinātnes priekšmetu, jāņem vērā, ka latīņu valodā *subiectum scientiae* neatbilst mūsdienu nozīmei; *subiectum* sākotnējā nozīmē ir "pamats", resp., tas, kas atrodas apakšā (*subicere* – palikt apakšā). Ja tiek apgalvots, ka kaut kas eksistē "subjektīvi" intelektā, tad tas nenozīmē saistību ar kādu noteiktu subjektu (kā tas ir jauno laiku filosofijā), bet gan to, kas ir izziņas un domāšanas pamats. "Subjektīvajai" domāšanai esošais pamats nav tieši saistīts ar atsevišķu subjektu, bet nozīmē pretējo – to, kā šis pamats tiek dots domās; to, kas ir pamatā katram, kas nodarbojas ar domāšanu. *Subiectum scientiae* mūsdienās apzīmē kā zināšanu objektu vai priekšmetu. Turklāt Okams šķir plašāku un šaurāku *subiectum* nozīmi, izšķirot tajā četras nozīmes. Plašākā nozīmē 1) ar subjektu tiek domāts tas, par ko kaut kas tiek teikts (*illud de quo scitur aliquid*) – mūsdienās to saprot kā zinātnes priekšmetu; 2) tas, ko zinātne uzņem sevī (*illud quo recipit scientiam et habet in se subiective*), proti, atsevišķa zinātnieka intelekts. Šīm divām plašākajām nozīmēm pretim stāv divas šaurākas: 3) tas, kas ir pamatā kādai lietai (*illud quod substratus rei*), piemēram, substance; 4) tas, par ko kaut kas tiek teikts (*illud de quo aliquid praedicatur*), proti, izteikuma subjekts.

Tas nozīmē, ka par to, kas ir zinātnes priekšmets, var runāt zinātne, epistemoloģija, ontoloģija un loģika. Zinātniski teorētiskajā nozīmē zinātnes subjekts ir tas, par ko kaut ko zina. Izziņas teorijas nozīmē zinātne ir tas, kur zināšanas atrodas, proti, zinātni praktizējošajā subjektā.

Savukārt predikācija, t.i., attiecību nodibināšana ar īstenību, notiek šaurāk saprastā zinātnes subjekta līmenī: pirmais nodibina attiecības ar īstenību (*ad existentiam*), otrais – attiecības ar predikāciju (*ad praedicationem*).

No četrām zinātnes nozīmēm Okamam svarīga ir pēdējā, proti, loģiskā. Zinātne nodarbojas ar izteikumiem. Izteikuma subjekts veido zinātnes priekšmetu tehniskā nozīmē. No tā izriet, ka zinātnei nav viens, bet gan daudzi priekšmeti – tik, cik ir pielietojamu izteikuma subjektu. Zinātnes vienība nav atvasināma no priekšmeta, to nosaka lietu kārtības mērs. Zinātne ir jāsaprot kā jauniem izteikumiem atklāta izteikumu sistēma.

Atbildot uz jautājumu, ar ko nodarbojas zinātne, Okams saka: “Reālā zinātne nodarbojas nevis ar lietām, bet ar jēdzieniem par lietām.” Viņš neapstrīd zinātnes reālo raksturu, bet apgalvo, ka nepastarpinātais zinātnes priekšmets nav pašas lietas, bet gan par lietām izteikto izteikumu nozīme. Lietas ir no domāšanas neatkarīgas, turpretim izteikumi ir domāšanas produkts. Zinātne nevar lietas asimilēt tieši, tā spēj tematizēt lietas, tikai izmantojot apkārtceļus – argumentus, jēdzienus un izteikumus. Apzinātas tiek nevis lietas, bet izteikumi par lietām.

Okams pārtrauca tradīciju domāt, ka zinātnes raksturu nosaka priekšmeta statuss. Sekas bija izmaiņas metafizikas izpratnē, proti, tā vairs nebija zinātne par lietu stāvokli, jo tās priekšmets nu bija izteikumi. Metafizika pārtapa par izteikumu zinātni.

### *Zīmes un izteikumi. Argumenti un pierādījumi*

Loģikai viduslaikos bija milzīga nozīme, un Okams bija viens no tās ievērojamākajiem pārstāvjiem. Ir jāatšķir viduslaiku loģikas funkcija un priekšmets. Loģikas funkcija ir spēt pareizi apieties ar jēdzieniem un saistīt tos izteikumos, kā arī argumentēt un izdarīt slēdzienus. Loģika ir sava veida māksla (*ars*). Taču tā ir arī sava veida zinātne (*scientia*), jo šajā procesā tiek atklāti arī likumi, kas ir jāievēro spriestspējas gaitā. Tāpēc loģiku apzīmēja kā “zinātņu zinātni” (*scientia scientiarum*), proti, nevis kā kādu visaptverošu superzinātni, bet kā visām zinātnēm nepieciešamu formālu disciplīnu.

Sākumā loģiku dēvēja par “dialektiku”, kas kopš 8. gadsimta bija brīvo mākslu sastāvdaļa. 9. gs. tā pārtapa par argumentācijas teoriju, kuras uzdevums bija stiprināt domāšanas spēju skaidrības un secības virzienā, kā arī izdarīt secinājumus uz argumentu analīzes bāzes (*logica vetus*). 13. gadsimtā līdz ar universitāšu un publisko disputu attīstību loģika sāka attīstīties kā valodas, zīmju un to nozīmes teorija (*logica nova*). Tā iemantoja arī apzīmējumu *logica moderna* un kļuva par zinātniskās valodas formālo nosacījumu un likumu teoriju.

Viduslaiku loģiķi, arī Okams atklāja jaunus šīs zinātnes attīstības ceļus. Okams uzskatīja, ka visa domāšana ir rīcība, kas arī prasa, lai tai norādītu virzienu un pasargātu no maldiem. Pildīt šo direktīvo lomu ir aicināta loģika, kuras uzdevums ir nošķirt patiesos argumentus no maldīgiem ar nolūku droši nodalīt patiesību no maldiem. Loģikas zināšanas ir nepieciešamas visām zinātnēm.

Taču loģika ir līdzīga ceļrādī, kas pats nedodas virzienā, kuru tas norādījis; proti, loģika nav zinātne disciplīnas nozīmē (līdzīgi fizikai, ētikai u.tml.). Loģika ir nevis *scientia realis*, bet gan *scientia rationalis*. Loģikas specifiku nosaka tās formālais un instrumentālais raksturs: tā nav domāšana par domāšanu, bet zinātne par domāšanas formālajiem nosacījumiem un struktūru. Tiktāl loģika ir palīglīdzeklis – no visām zinātnēm vislabāk izmantotais instruments, bez kura neviena cita zinātne sevi pilnībā īstenot nevar. Tas, kas pārvalda loģiku, neiegūst nekādas saturiskas zināšanas reālo zinātņu nozīmē, bet gan pārvalda zinātnes formālās un instrumentālās iespējas. Tāpēc loģika ir “praktiska” disciplīna, jo nodarbojas ar terminiem, izteikumiem, slēdzieniem un to formālo struktūru.

Īpašu nozīmi Okams piešķir argumentu un pierādījumu teorijai, kā arī ar to saistītām sekām un kļūdaino spriedumu teorijai. Viņa uzmanības centrā bija siloģistikas teorija, proti, teorija par to, kā no divām patiesām premisām ar nepieciešamību tiek atvasināts secinājums. Parasti siloģisms sastāv no trim izteikumiem, kas savā starpā atrodas noteiktās attiecībās. Atbilstīgi vidējā termina stāvoklim, siloģismi tiek sadalīti dažādās figūrās.

Okama īpašie nopelni ir saistīti ar pierādījumu jomu (*syllogismus demonstrativus*). Jāņem vērā, ka ne visi argumenti ir siloģistiski un ne visi siloģismi – demonstratīvi. Tikai pēdējie stingrā nozīmē pierāda zināšanas zinātniskajā izziņā. Demonstratīvajā siloģismā pierādījumu norises secība balstās uz evidenti zināmām nepieciešamām premisām. Tikai šis siloģisma veids dod zināšanas tīrā nozīmē (*scientia proprie dicta*). Te premisas ir izteikumi, kuriem ir principu raksturs (t.i., nevienu no tiem nevajag pierādīt), vai arī izteikumi, kas ir jau pierādīti iepriekšējā pierādījumu gaitā. Izšķirīgais ir tas, ka premisām ir jābūt patiesām ar nepieciešamību. Nepieciešamība nenozīmē, ka tiek spriests par nemainīgām un mūžīgām patiesībām; tā nozīmē to, ka nav nekādu saprātīgu šaubu par premisu patiesumu. Okams lielu nozīmi piešķir nošķīrumam “nepieciešama esamība” (*esse necessarium*) un “ar nepieciešamību paties un nespēj būt maldīgs” (*necessario esse verum vel non posse esse falsum*): pirmais ir bez nosacījuma, otrais – ar nosacījumu. Ja secinājums vispār var tikt formulēts, tas var būt tikai nepieciešams.

Tā ir jauna nepieciešamības izpratne, kas atšķiras no aristoteliskās. Izteikums “cilvēks nepieciešami ir dzīva būtne”, pēc Okama domām,

nav jāsaprot tā, ka attiecības starp “cilvēks” un “dzīva būtne” atspoguļo ontisku nepieciešamību, bet tikai tā, ka divi termini tiek saistīti kopā vienā izteikumā un ka šī saistība ir nepieciešama. Te runa nav par ontisku nepieciešamību, jo cilvēks ir nevis nepieciešami dzīva būtne, bet tikai kontingenta būtne. Tā kā izslēgta tiek ontiskā nepieciešamība, kas pēc savas dabas ir absolūta, paliek tīri kognitīvā nepieciešamība. Tā pēc savas dabas nosaka: ja ir vismaz viens cilvēks, tad spriedums “cilvēks ir dzīva būtne” ir ar nepieciešamību patiess. Nepieciešami patiess izteikums ir tad, ja tas nevar būt maldīgs. Tas ir jāpievieno kontingentiem nosacījumiem. Zinātniskajā argumentācija tas skan šādi: mūsu kontingentajā pasaulē, kāda tā ir, saistība starp jēdzieniem “cilvēks” un “dzīva būtne” tiktāl ir nepieciešama, ka šo terminu savienojums izteikumā nevar būt maldīgs.

Izteikums ir patiess ar loģisku nepieciešamību. Šādā veidā ir iespējams formulēt izteikumus par kontingento tā, lai kontingentajam neatņemtu ne-nepieciešamo raksturu. Šī izteikuma formulējums nemaina izteikuma priekšmeta ontoloģisko statusu, bet piešķir nepieciešamu raksturu izteikuma formai. To, ka cilvēks ir ar prātu apveltīta būtne, attēlo izteikums par kontingento lietu stāvokli; pasaule varētu izskatīties arī citādi, bet cilvēks – radīts citādi. Tas, ka abi jēdzieni – “cilvēks” un “ar prātu apveltīta būtne” – tiek saistīti vienā izteikumā, tematizē nepieciešamu sakarību. Nepieciešams te nav esošais “cilvēks”, bet gan izteikums par to.

Okams pārnes nepieciešamību no lietu jomas izteikumu jomā. Tas dod iespēju konstatēt, ka zinātnisko izteikumu sfērā arī pasaulei var būt nepieciešams raksturs. Citiem vārdiem, no ontoloģiski kontingentā var atvasināt loģiski nepieciešamo. Zinātnei ir jānodarbojas ar nepieciešamo.

Ontisko nepieciešamo nevar nodalīt no mūžības, bet vienīgi no tā, kas attiecas uz Dievu. Turpretim zinātnei nepieciešamā ontoloģiskā nepieciešamība ir pakļauta kontingences (laika) nosacījumiem. Nepieciešamajai esamībai kontingentajā pasaulē nav savas vietas; vieta tajā ir “ar nepieciešamību patiesai esamībai” un tam, kas “nespēj būt maldīgs”. Atbilstīgi tam kontingentajā pasaulē nav iespējami izteikumi par nepieciešamību (*propositiones de necessario*), bet ir iespējami nepieciešami izteikumi (*propositiones necessariae*).

Loģika un valoda tādējādi nodarbojas nevis ar priekšmetiem, bet zīmēm, kas ir zīmes priekšmetiem vai citām zīmēm. Loģika nodarbojas ar argumentiem. Tās galvenais uzdevums ir nodrošināt formālu kvalitāti zinātnisko pierādījumu secinājumiem. Loģikas priekšmets ir domāšanas produkts. Loģika nodarbojas ar saprātīgu domāšanu un runu.

Attiecības starp jēdzieniem un lietām, zīmēm un apzīmējamo pēta nevis loģika, bet metafizika.

## Apzīmēšana un terminu "supozīcija"

Atsevišķo nevar izzināt ar vispārējo jēdzienu palīdzību, tas ir tieša vērojuma objekts. Dievam raksturīga ideju intelektuāla intūīcija, kas atbilst indivīdiem, cilvēkam, – atsevišķu lietu intuitīva izziņa jutekliskajā pieredzē. Intuitīvā izziņa iet pa priekšu abstraktīvajai. Pēdējā ir iespējama tāpēc, ka pašās lietās ir konceptuāli izzināmas īpašības un raksturojumi ("kasiskums"). Reāli eksistējoša lieta ir tikai "tas", proti, nedalāma vienība. Jēdzieni veidojas izzinošā subjekta prātā, balstoties uz lietu juteklisko uztveri. Universālijas ir zīmes prātā, pašas par sevi tās ir atsevišķas, nevis vispārējas būtības. To universalitāte nav esamībā, bet gan apzīmējošā funkcijā.

Universālijas kā zīmes var iedalīt dabiskajās un nosacītajās. Dabiskās zīmes (jēdzieni, priekšstati, domāšanas tēli) prātā attiecas uz atsevišķām lietām. Dabiskās zīmes ir pirms to vārdiskas izteiksmes, proti, pirms nosacītām zīmēm. Dabiskā zīme ir noteikts izdomājums (fikcija), citiem vārdiem, kvalitāte, kas pastāv prātā un kam no dabas piemīt spēja apzīmēt.

Dabisko zīmju grupā Okams atšķir prāta pirmās un otrās intences. Pirmā intence ir jēdziens (vārds domās), ko pati daba pielāgojusi tam, lai aizvietotu lietu, kas nav zīme. Otrās intences ir jēdzieni, kas apzīmē pirmās intences.

Konkrētā un kontingentā priekšmeta uztvere ir izziņas sākums; no tās nepastarpināti izrietošā abstraktīvā izziņa, abstrahējoties no izzinošā eksistences, piedāvā terminus priekšmetam. Vārds un jēdziens nav, kā tas būtu reālistiskā izziņas modelī, priekšmeta atspoguļojums vai tā būtības satvērumš, bet zīme, kas norāda uz konkrēto priekšmetu. Termini ir instrumentārijs, ar kuru palīdzību valoda un domāšana saistās ar ekstrēmo īstenību. Tā kā izteikumi sastāv no terminiem un silogismi ir izteikumu saistības veids, tad terminiem ir īpaša nozīme visā valodas un domāšanas sistēmā.

Uz terminiem orientētai loģikai uzdevums ir analizēt valodu, pārbaudīt, kā valodas zīmes ir jāpielieto, lai jēdzieni, kurus saprot kā lietu zīmes (*signa rei*) dvēselē, būtu reproducēti (attēloti) adekvāti.

Termins ir izteikuma daļa, turklāt Okams atšķir triju veidu terminus: uzrakstītos (*scriptus*), izrunātos (*prolatus*) un jēdzieniskos (*conceptus*). Tieši redzams ir tas, kas tiek saprasts ar valodas (*vox*) vai uzrakstītā (*scriptum*) konvencionālo pieņēmumu izpaušmes formām. Vārds "jēdziens" prasa paskaidrojumu. *Conceptus* jeb *intentio animae* ir funkcija būt dvēselē par mentālu zīmi kaut kam, no viņas pašas atšķirīgai, reāli eksistējošai lietai. Valoda, raksts un jēdziens norāda uz vienādām apzīmētām lietām, bet atšķiras ar nepastarpinātību, ar kādu tās sasniedz

*intentio animae*. Ne-divnozīmības dēļ tikai mentālā valoda ir piemērots medijs zinātniskajiem izteikumiem.

Par *significatio* runā tad, kad tiek jautāts par kāda vārda nozīmi neatkarīgi no konteksta. Okams terminus iedala kategoremātiskajos un sinkategoremātiskajos terminos: pirmajiem ir stingra un ierobežota nozīme (vārds “cilvēks” apzīmē visus cilvēkus), otrajiem tādas nav (piemēram, “katrs”, “neviens”, “līdzīgs” u.c.); otrie iegūst savu nozīmi tikai kopā ar pirmajiem.

Supozīciju teorija – *pro alio positio* – paplašina termina apzīmēšanas jautājumu uz tā loģisku funkciju izteikumā; supozīcija ir atkarīga no konteksta. Tā kā nevienai lietai nav kopējas tai pienākošās vispārējās formas, kas tad izteiktu kaut ko vairāk predikāta jēdzienā, subjekts un predikāts izteikti suponē kādai singulārai entitātei. Okams atšķir trīs iespējas, kā kāds termins var būt “priekš kaut kā”: personālo, vienkāršo un materiālo supozīciju. Personālā supozīcija (*suppositio personalis*) ir dota tad, kad termins attiecas uz individuāli esošo, tas suponē signifikatīvi. Piemēram, ja mēs runājam, ka katrs cilvēks ir mirstīgs, termins “cilvēks” attiecas uz to, ko tas apzīmē, proti, uz cilvēkiem. Termins suponē vienkārši (*suppositio simplex*), ja tas izsaka dvēseles intenci – jēdzienu –, bet netiek lietots signifikatīvi kā kaut ko apzīmējošs. Piemēram, izteikumā ““cilvēks” ir jēdziens” termins “cilvēks” apzīmē jēdzienu, bet netiek lietots kā kaut kā apzīmētājs. Par materiālo supozīciju (*suppositio materialis*) runā tad, ja termins ir domāts izrunātai vai uzrakstītai valodas zīmei. Piemēram, ja mēs runājam, ka “cilvēks” ir vārds, termins “cilvēks” kā nosacīta zīme attiecas tikai pats uz sevi, nevis uz to, ko tas apzīmē. Cilvēki nav vārdi.

Supozīciju (aizvietošanas, ņemšanas vērā) teorija skaidro, kā valodā izmantojamie vispārējie termini ir savienojami ar reālu universāliju noliegumu. Tikai personālās supozīcijas gadījumā termins pilda apzīmēšanas funkcijas, aizvietojot (apzīmējot) lietu, t.i., kaut ko atsevišķu. Citos gadījumos termins neko neapzīmē. Materiālās supozīcijas gadījumā viens termins aizvieto citu. Piemēram, izteikumā “cilvēks ir vārds” termins “cilvēks” neapzīmē konkrētu cilvēku, bet apzīmē vārdu “cilvēks”, t.i., norāda uz sevi kā terminu. Vienkāršā supozīcijā termins prātā aizvieto jēdzienu, nevis lietu. Termins “cilvēks” izteikumā ““cilvēks” ir suga” neapzīmē kādu kopīgu cilvēka būtību, kurai būtu reāla eksistence; tas aizvieto sugas jēdzienu “cilvēks”, kas figurē tikai izziņošanā subjekta prātā. Tāpēc kopīgo terminu izmantošana neuzliek par pienākumu atzīt universāliju (būtību) reālu eksistenci.

Atsevišķajās lietās nav vispārējā, tas izslēdz reālu attiecību un likumsakarību, arī cēlonības pastāvēšanu. Tā kā zināšanas par pasauli veidojas uz vispārējo jēdzienu bāzes, par pasauli ir iespējamās tikai varbūtējas, nevis evidentas zināšanas.

## 4. Metafizika un jautājums par Dievu

### *Domāšana un īstenība*

Okams bieži tiek uzskatīts par antimetafizisku domātāju, kas ar “bārdas nazi noskuj” nevajadzīgos metafiziskos pieņēmumus. Šī doma ir maldīga (jau tika runāts par “skūšanas” metodoloģisko raksturu). Okams izvirza sev uzdevumu nevis eliminēt metafiziskos pieņēmumus principā un bez kāda izņēmuma, bet nošķirt pamatoto no nepamatotā. Par nepamatotu tiek uzskatīta metafiziska tēze, ja tā liek pieņemt tādu lietu eksistenci, kurām nav pamata īstenībā.

No iepriekšējām diskusijām Okams atvasina noteiktas saturiskas konsekvences. Metafizika, no viņa viedokļa, vispār nepastarpināti nedarbojas ar priekšmetiem, bet gan ar veidu, kā tiek izdarīti pamatoti izteikumi par to ontoloģisko statusu un kas pretendē uz realitāti vēl tuvāk nosakāmā veidā. Lieta tiek aizvietota ar tās eksistences predikācijas veidu.

Šīs izmaiņas atbilst Okama zinātnes koncepcijai, saskaņā ar kuru katrai disciplīnai ir nevis viens, bet daudzi priekšmeti, proti, tik daudz, cik tajā iekļautās tēzes (izteikumi) izrāda pamatotu pretenziju uz zinātniskumu. Zinātniskās disciplīnas var nemitīgi paplašināt, zinātne ir atklāta sistēma. Tāpēc zinātnes ir grūti definēt pēc priekšmeta; izšķirīgais ir kārtība, kādā dotās disciplīnas tēzes (izteikumi) ir savstarpēji saistītas (atrodas savstarpējās attiecībās). Attiecībā uz metafiziku tas nozīmē, ka tai nav viena priekšmeta – nedz esošais, ciktāl tas ir, nedz Dievs kā Pirmais Esošais jeb Pirmā Eksistence –, tai ir daudzi priekšmeti. Tik daudzi, cik pamatotos izteikumos tiek runāts par kaut kā ontoloģisko statusu. Tāpēc metafizika nevar būt nedz ontoloģija, nedz teoloģija.

Okamam “esošais” ir vispārējs predikāts; tas ir pilnīgi brīvs no jebkādām saturiskām noteiksmēm un paredz vienīgi nepretrunīgas eksistences iespēju. No tā izriet, ka predikāta pielietojums var būt tikai viennozīmīgs (identisks, univoks): to vienādi var izteikt par Dievu un radību. Atšķirība starp neradīto un radīto esošo ir tā, ka pirmajā gadījumā eksistences iespējamība un eksistences īstenība sakrīt – Dieva esamībai ir absolūta nepieciešamība; radītā esošā gadījumā nepretrunīga eksistences iespēja neparedz nepieciešamu eksistences īstenību. Tas nedrīkst būt pretrunā ar atsevišķu eksistenci, bet tas nenozīmē, ka tam ir jāeksistē ar nepieciešamību, tiklīdz tas eksistē. Dieva neeksistence būtu pretruna, savukārt radībai tās neesamības iespējamība nav nekāda pretruna.

Tā kā vārdu “esošais” vienā un tajā pašā nozīmē var attiecināt uz Dievu un radību, tad problēmu nerada tas, ka ar to netiek predicēta

neviena īpašība. Ja Dievam būtu "īpašība" būt, tad rastos jautājums, kā līdzīgā kārtā īpašību "būt" var pierakstīt cilvēkam, vērsim vai akmenim. Citādi ir tad, ja "būt" nav vis īpašība, bet tikai noteikts predikācijas veids. Viennozīmība nav saistīta ar kādu esošā veidu; viennozīmīgs ir jēdziens, nevis lieta. Piemēram, izteikums "Sokrats ir esošais" nav jāsaprot tā, it kā būtu noteikta realitāte "Sokrats" un cita realitāte "esošais", kuras saistītu izteikums. Šāds skats uz lietām būtu vilinājums pieņemt pārmērīgas entitātes. Daudz tuvāks un brīvs no visa liekā ir izteikuma predikātloģisks skaidrojums: šis izteikums tika formulēts starp 469. gadu un 399. gadu pirms Kristus; tas bija patiess izteikums tāpēc, ka tajā laikā subjekta termins "Sokrats" suponēja sev pašam kā predikāterminu "ir esošs". Līdzīga ir arī izteikuma "Sokrats ir esoša būtne" analīze; šeit Sokratam netiek pierakstīta kāda esamība pagātnē, bet tiek teikts, ka šis izteikums kopš 399. g. pr. K. vienmēr ir spēkā: tas ir patiess, jo subjekta un predikāta termini suponē attiecībā viens pret otru.

Analīze rāda, ka izteikums "esošais" neierobežojas tikai ar aktuāli eksistējošo, to var attiecināt gan uz pagātni, gan uz nākotni. Izšķirīgā nav faktiskā eksistence, bet gan fakts, ka ir dota suponētā identitāte. Tā kā "esošais" var būt attiecināms uz visu, kas eksistē, ir eksistējis vai eksistēs bez pretrunām, var runāt par sadalījumu reāli eksistējošā (*entia realia*) un domās eksistējošā (*entia rationalia*), kā arī par izteikuma veidu kategoriālo sadalījumu. "Esošais" ir pārkategoriāls jeb transcendentis izteikums tajā nozīmē, ka tiek pārkāpta kategoriālā kārtība.

Rodas jautājums: kā iespējama metafizika kā zinātne? Centrā izvirzās kategoriju un universāliju problēma.

## Kategorijas

Kopš Aristoteļa laikiem notiek strīdi, vai viņa darbā "Kategorijas" ir runa par esamības vai izteikumu iedalījumu. Terminu "kategorija" Aristotelis pārņēma no tiesu runām un ievada to filosofiskajā terminoloģijā ar nozīmi "izteikums" jeb "izteikuma forma". Turklāt ir jāatšķir substancēs – tādi izteikumi, kas var būt nesēji un neko neizsaka par citu, – un akcidence – tādi, kas nevar funkcionēt kā nesēji un izsaka citu. Tas atklāj Aristoteļa kategoriju dubulto funkciju: no vienas puses, kategorijas ir predikātu formas, no otras –, tematizē principiālu sadalījumu starp substanci kā patstāvīgu un akcidence kā nepatstāvīgu esamības veidu. Jautājums par to, vai starp īstenības struktūrām un īstenības iespējamo klasifikāciju pastāv nepastarpināta afinitāte, šīs kategoriju mācības sekojotājiem kļuva par centrālo ontoloģisko problēmu.

Okamam no paša sākuma nav nekādu šaubu par to, ka kategorijas nav lietu klase. Kategorijas nevar tādās būt, jo atsevišķo lietu noteiksmes realitātē patstāvīgā formā nevar parādīties nekas tāds kā kvantitāte,

attiecība u.c.; reālo lietu pasaulē nevar būt nekas “piecas pēdas augsts” vispār, bet var būt tikai “piecas pēdas augsts krūms”, ko var salīdzināt ar citu konkrētu krūmu. Gan kvantitāte, gan attiecība (relācija) nav reāli šķiramas no lietu substances. Krūms ir piecas pēdas augsts, tas ir liels. Tas nenozīmē, ka bezjēdzīgi ir salīdzināt viena krūma augstumu ar cita krūma augstumu. Taču šī aktivitāte ir saistīta tikai ar prāta aktivitāti, tā neko neizsaka par reāli eksistējošo un reāli atšķirīgo lietu stāvokli.

Okams uzskata, ka būt nozīmē būt atšķirīgam. Tikai tam, kas nošķirts no cita, var būt sava esamība. Kategoriju daudzveidība balstās nevis uz lietu atšķirībām, bet uz atšķirībām, kā pret lietām attiecas jēdzieni. Ir kvantitātes, relācijas un citi jēdzieni, bet nav kvantificējamās un savstarpējās attiecībās esošās lietas, kas dotu bāzi šādām kategorijām.

Turklāt reāli eksistējošās atsevišķās lietas var tikt klasificētas, vienlaikus neatņemot tām identitāti: krūms vienmēr paliek individuāls krūms. Okams neapstrīd kategoriju un ontoloģisko struktūru saistību. Viņš apstrīd to, ka starp tām var nodibināt nepastarpinātu afinitāti vai pat pirmās konstruēt atkarībā no otrajām. Paralēlisms starp izteikumu un esamības struktūru Aristoteļa koncepcijā ir nepamatots.

Okams izvirza jaunu jautājumu, proti, par pētāmā ontoloģisko statusu. Jēdzieni ir valodas sastāvdaļa, ko runātājs saista ar pretenzijām uz realitāti. Šādi jēdzieni neatrodas tikai domāšanā, tiem nav tikai mentāla, bet arī intencionāla jēga. Ar jēdzienu palīdzību cilvēks tulko realitāti. Okams runā par īpašu “iekšējo valodu” (*lingua interior*), kam kalpo intelekts un kas nav identa nevienai dzīvajai valodai. Valoda ir zīmju sistēma. Ja mentālā zīme attiecas uz patstāvīgi eksistējošu atsevišķu priekšmetu, tad Okams to sauc par “pirmo intenci” (*intentio prima*), ja uz citu zīmi – tad par “otro intenci” (*intentio secunda*). Pirmā intence ir lietu zīme, otrā – zīmju zīme, un abas veido domāšanas saturu.

Okamam arī vispārējie jēdzieni ir zīmes, taču tās nav dabiskas, jo nesakņojas atsevišķās lietās. Vispārējie jēdzieni ir prāta darbības rezultāts. Tie ir jēdzieni kā domāšanas intence, ar kuru palīdzību intelekts meklē ceļus pārliecināties par īstenību. Arī tā ir tīri mentāla dimensija, kuru analizēt ir metafizikas galvenais uzdevums.

### *Universāliju problēma*

Universāliju problēma izvirza daudz jautājumu, kur savijas ontoloģijas, izziņas, zinātnes teorijas un semantikas problemātika:

- ◆ ontoloģijas: neindividuālās esamības statuss;
- ◆ izziņas: cik tālu vispārējie jēdzieni ir tīrie domāšanas jeb priekšmetu konstituējošie produkti;

- ◆ zinātnes teorijas: kā pārbaudīt vispārējos izteikumus (likumus);
- ◆ semantikas: ja pieļauj vispārējos apzīmējumus, tad rodas jautājums, kā savstarpēji attiecas apzīmējamā vispārīgums un nozīmes vispārīgums.

Okama darbos universāliju problēma atklājas pilnā mērā. Zinātne nav iespējama bez universālu predikātu izmantošanas. Universālijas ir zīmes, kuras var pielietot gan attiecībā pret atsevišķām lietām, gan pret citām zīmēm. Tā kā izteikumos par īstenību tiek lietoti termini, kas identiskā (univokā) nozīmē var tikt predicēti atsevišķo lietu lielākajai daļai, tad izvirzās jautājums par šādu “kopīgu univoku predicācijas iespēju” (*commune univocum praedicabile*) ontoloģisko nozīmi. Okams noskaidro jautājumu šādā secībā: 1) vai vispārējais pieder no domāšanas neatkarīgajai īstenībai; 2) vai vispārējais ir reāli atšķirīgs no individuālā; 3) vai vispārējais eksistē neatkarīgi no domāšanas, nebūdam reāli atšķirīgs no individuālā; 4) vai vispārējais kaut kādā veidā pieder individuālajam; 5) vai vispārējais ir sava veida realitāte un, ja ir, tad kāda.

Galvenais jautājums ir šāds: vai vispārējam ir no prāta neatkarīgs raksturs? Okams rezumē: universālijas nav substances, tās nepieder pie atsevišķo lietu substances. Ja vispārējais piederētu atsevišķi lietu substancei, tad lietas tiktu multiplicētas. Viss reālais ārpus domāšanas ir singulārs. Mēs redzam nevis kokus, bet priedi, egli u.c.; uz ielas mēs satiekam nevis cilvēkus, bet Joānu, Petru, Marku u.c. Visas šīs “singulārijas” eksistē, ja arī domāšana tās neuztver. Atsevišķo lietu pasaulē nav vietas vispārējam un universālajam.

Okams apzinās, ka cilvēka komunikācija bez vispārējiem jēdzieniem būtu ļoti ierobežota. Taču viņš saka, ka kopā ar šiem jēdzieniem mēs pametam reālā un atsevišķā sfēru un ieejam vienošanās sfērā, kas ir domāšanas produkts. Saprāts nepadara atsevišķas lietas vispārējas, bet subsummē tās ar savu kategoriju palīdzību. Saprāts pielieto kategorijas kā atsevišķo lietu zīmes. Kategorijas apzīmē to, ko var atrast atsevišķajās lietās un apzināties kā kaut ko tām kopīgu.

Universālijas ir zīmes. Universālijas ir tīra domāšanas lieta, kam var būt duāla nozīme: 1) vai nu tās ir tīrie domāšanas priekšmeti, kas pastāv tik ilgi, kamēr cilvēka intelekts domā; 2) vai nu tām ir īpaša mentāla realitāte, kas, vienreiz domāta, saglabājas mentālajā realitātē arī tad, kad tā netiek aktuāli domāta. Pirmo alternatīvu Okams dēvē par *esse obiectivum*, otro – par *esse subiectivum* (mūsdienās būtu otrādi!). Viduslaiku terminoloģija saglabā kaut ko no “objektīvās esamības” nozīmes: “objektīvs” ir viss, kas var būt domāšanas, izziņas, zinātnes priekšmets; “subjektīvs” – tas, kam kā domātajam, izzināmajam, zināmajam ir vieta pašā domāšanā, t.i., prātā. Gluži pretēji: *esse subiectivum*

apzīmē mentālo statusu, kas ir sastopams vairākos – potenciāli visos – subjektos un līdz ar to veido intersubjektīvu realitāti. Universālījas nav tikai aktuālie domāšanas priekšmeti, tās ir kaut kas tāds, kas domāšanā atrodams ilgu laiku, proti, tām ir sava mentāla realitāte. Tās nav tikai fiktīvi priekšstati.

Domāšanā vispārējie jēdzieni ir zīmes reāli eksistējošām atsevišķām lietām. Vispārējie jēdzieni kā zīmes apzīmē kaut ko vispārēju – atsevišķu lietu skaitu –, nevis nosaka kaut ko vispārēju: atsevišķās lietās nav nekā vispārēja. Realitāte ir tikai atsevišķas lietas. Zināšanas, kas mērķētas uz vispārējo, tiek iegūtas nevis lietu struktūras atspoguļošanas ceļā, bet operējot ar vispārējiem jēdzieniem, ko nosaka gramatikas un loģikas likumi.

Arī pasaulē, kurā viss ir singulārs, ir iespējama zinātne, kas pretendē uz vispārējiem izteikumiem ar nepieciešamu nozīmi. Nominālisms nenozīmē vienkāršu vispārējā noliegumu. Okams nekur nav apgalvojis, ka vispārējais ir tikai vārdi; nominālismu tīrā veidā neaizstāvēja neviens nopietns viduslaiku domātājs (izņemot Roscelīnu, kura nominālisms nav īstenojams). Okama teorija, no vienas puses, pauž domu par visa reālā singularitāti, no otras –, pārliecību, ka zinātne nodarbojas ar vispārējo un nepieciešamo. Zinātne nodarbojas ar realitāti tāpēc, ka vispārējam ir mentāls raksturs.

Okama metafizika nav esošā teorija, bet izteikuma “esošais” gramatiska izpēte. Tās īpašā vieta izriet no fakta, ka izteikums “esošais (ir)” ir predikāts. Tradicionālo metafiziku nomaina predikāta “esošais (ir)” izpēte, kas dod iespēju zinātniskai priekšmetu izziņai. Līdz ar to tiek sasniegts jauns problēmas analīzes līmenis: tā kā vispārējais nenozīmē lietu realitāti, bet gan domāšanas aktivitāti, metafizika pārvēršas par savu iespēju nosacījumu refleksiju.

## 5. Ētika

### *Praktiskās filosofijas specifika*

*Praxis* Okamam nenozīmē filosofiskās teorijas pielietojuma sfēru, bet gan rīcību, kas vienmēr ietver sevī pašas darbības iespējā domāto apgalvojumu. “Prakse” attiecas uz darbību kopumu, kas atrodas mūsu varā. Okams atšķir četrus šī termina lietošanas veidus: 1) plašā nozīmē prakse ir kādas rīcības izraisīšana; 2) šaurākā nozīmē tā ir rīcība, pirms kuras notiek pārdoms; 3) vēl precīzāk ar praksi saprot rīcību, kuras tikumiskās kvalitātes ir darbojošās personas varā; 4) stingrā nozīmē ar praksi saprot darbību, kas ir “saisīta ar prāta priekšrakstiem un gribas izšķiršanos”.

Pēdējā prakses jēdziena nozīme ir izšķirīgā, jo ietver abus momentus – prāta darbību un gribas izvēli. Praktiskā filosofija atšķiras no teorētiskās kā tās jomas filosofiska analīze, kur cilvēks parādās kā darbīga būtne, kas atšķiras no tās jomas analīzes, kur saistība ar rīcību nav obligāta. Loģika un fizika runā par likumiem, politika un ētika – par brīvību. Cilvēks arī fizikas un loģikas sfērā var būt darbīga būtne, ja izmanto šo disciplīnu formulētos likumus; taču te viņš darbojas, balstoties uz jau dotajiem likumiem, neienesot neko jaunu. Turpretim praktiskajā filosofijā cilvēks nevadās pēc tā, ko atrod savā priekšā kā dotu, bet darbojas, vadoties pēc brīva lēmuma. Tā kā te domāta rīcība, tad praktiskā filosofija ietver 1) rīcības pamatu un seku analīzi; 2) rīcības principu un normu analīzi.

Loģiskā nepieciešamība māca par domāšanas procesa norisi. Fizika nemāca, kādai pasaulei ir jābūt, tā izskaidro šo pasauli. Turpretim praktiskā filosofija pēta ne tikai jautājumu, ko nozīmē rīkoties, bet arī analizē normas, kuras jāapmierina morāli pieņemamai darbībai.

Okama mācības par cilvēku centrā ir jautājums par brīvību kā tikumības avotu un ētikas pamatu.

## Brīvība

Galvenais priekšnoteikums, lai cilvēka rīcībai pierakstītu morālas kvalitātes, ir gribas brīvība. Kā lai pierāda, jautā Okams, ka cilvēka rīcība patiesi ir brīva? Ir jāatšķir gribas un rīcības brīvība – pēdējā paredz pirmo. Stingrā nozīmē gribas brīvību pierādīt nevar, jo katrs pierādījums ir jāsaista ar pāri stāvošiem principiem, kuru nav. Cilvēks evidenti par savu brīvo gribu pārliecinās pieredzē. Katru reizi, kad cilvēka prāts viņam kaut ko priekšraksta, viņš praksē (pieredzē) atklājas kā būtne, kas ir spējīga pateikt “jā” vai “nē”.

Kad brīvo rīcību akceptē tikumība? Tad, kad 1) rīcības aktu vada mīlestība uz Dievu (teologa atbilde); 2) kad ir droša pārliecība, ka rīcība seko pareizām tikumiskā prāta atziņām (filosofa atbilde).

Morālās rīcības gadījumā ir jāatšķir dažādas pakāpes: 1) rīcība, kas izsargājas no visa, kas ir pretrunā tikumiskajām atziņām; 2) piepūle izdarīt visu, ko priekšraksta tikumiskais prāts; tā ir aktīvas morāles darbības pakāpe. Abas pirmās pakāpes prāta dabiskās racionalitātes dēļ var īstenot arī neticīgie. Turpretim kristieši var īstenot vēl augstāku pakāpi: 3) darbībā īstenot Dieva gribu. Visos gadījumos izšķirīgais moments ir uz prāta atziņām balstītā griba. Tas nozīmē, ka cilvēkam ne tikai ir jābūt pareizam tikumiskajam prātam (*recta ratio*), bet arī jāgrib, lai rīcība būtu tikumiska laba. Ne tikai rīcība un ne tikai atziņa par rīcības pareizību padara to tikumiski pareizu – par tās tikumisko kvalitāti izšķiras nodomi un griba.

Teiktais nav pierādījums tā sauktajam Okama voluntārismam. Atšķirībā no voluntārisma, kur tikai griba izšķiras par rīcības tikumisko raksturu, Okama izpratnē griba balstās uz tikumiskajām atziņām. Bez tām griba būtu akla, tikumiska – labākā gadījumā nejausības dēļ. Ja cilvēka darbība tikumiska būtu tikai nejausības dēļ, tad viņu nevarētu saukt pie atbildības par šo rīcību. Tas ir pretrunā ar brīvās darbības ideju. Lai cilvēks varētu dot atskaiti par savu darbību, tās pamatam ir jābūt racionālam. Tas ir nepieciešams nosacījums. Pietiekams pamats ir tas, ka cilvēks rīcībā piebalso racionāli saprotamajam tikumiskajam likumam ar brīvās gribas izšķiršanos. Tikumiskās kvalitātes nepiemīt vienkārši gribētajai rīcībai, bet tikai tādai rīcībai, kas ir gribēta, balstoties uz tikumiskajām atziņām. Morāles jēdzieni “labs” (*bonus, virtuosus*) un “slikti” (*vitiosus*) ir konotatīvi pēc savas dabas, proti, apzīmē kaut ko vienu un vienlaikus kaut ko citu; šajā gadījumā – morālo kvalitāti un tās gribēšanu. Ja viena no diviem nav, tad jēdzieni zaudē savu nozīmi, tie ir bezjēdzīgi. Tas, ka tikumisko likumu atziņa galu galā balstās uz domu par tās avotu Dievā, nenozīmē, ka tikai ticīgie spēj darboties morāli labi. Arī neticīgajiem ir tikumisko likumu atziņa un spēja uz morālu darbību.

Rīcība, kuras pamats ir melīga atziņa par morālās rīcības kvalitāti, nevar tikt nosaukta par labu. Tomēr tā ir morāli saistoša. Tas, no vienas puses, nozīmē, ka personai ir jāvadās pēc savas sirdsapziņas arī tad, ja tā objektīvi maldās. Ja persona maldās, tās darbība nav jāvērtē morāli negatīvi. No otras puses, spēkā paliek princips: ja Dievs pavēl kaut ko tādu, kas neatbilst cilvēka morāles mērogiem, tad cilvēkam tomēr vajag īstenot šo Dieva likumu (bausli). Piemērs ir Okama diskutētais jautājums par morālo pienākumu nīst un neieredzēt Dievu. Dievs savas neierobežotās brīvības un visvarenības dēļ var cilvēkam pavēlēt Viņu neieredzēt. Šāds bauslis uzliek cilvēkam tikumisku pienākumu. Šī *prima facie* grūti saprotamā tēze bija un ir centrālais pārmetums t.s. patvaļīgajam Dievam. Pat Okamam labvēlīgie autori saskata šajā gadījumā viņa filosofijas “patiesu antinomiju”. Antinomijas saturs ir šāds: cilvēkam mīlestības uz Dievu dēļ ir jāpilda visi Viņa baušļi; ja viņš seko bauslim neieredzēt Dievu, tad viņš to nevar mīlēt; ja viņš seko mīlestības bauslim, viņš nevar Dievu neieredzēt.

Taču šī antinomija ir šķietama; tā rodas tikai tad, ja pieņem, ka Dievs vienā un tajā pašā pasaulē iedibinājis savstarpēji izslēdzošus baušļus. Tas ir neiespējami, jo to nosaka nepretrunīguma princips. Ja Dievs būtu izšķīries par citu pasauli faktiski radītās vietā, tajā Viņš mīlestības baušļa vietā būtu iedibinājis bausli Viņu neieredzēt. Taču arī šajā pasaulē abi baušļi nevarētu būt saistoši. Dievs ir brīvs katru brīdi mainīt radīto pasauli, tomēr arī tajā nevarētu pastāvēt pretrunīgi baušļi; tajā mīlestību varētu tikai aizvietot ar Dieva neieredzēšanu. Dievs nevar darīt

to, kas satur savstarpēji izslēdzošas pretrunas. Dievs spēj izdarīt tikai to, kas izraisa racionālu kārtības sistēmu. Turklāt sākumā nav svarīgi, vai šī kārtības izpratne ir pieejama arī cilvēka dabiskajam prātam. Tas, ka kaut kas cilvēka prātam daļēji vai pat pilnīgi nav pieejams, nenozīmē iracionalitāti. Tad, kad Okams saka, ka cilvēkam būtu jāseko bauslim neieredzēt Dievu, rodas iespaids, ka runa ir par nemorālu bausli; šis iespaids izriet no cilvēka faktiskās pieredzes ierobežotā rakstura.

Kā atrisināt problēmu, ka labais ir jādara nevis tāpēc, ka tas ir labs, bet tāpēc, ka tā vēlas Dievs? Okams atbild: labais faktiski nav jādara tāpēc, ka tas ir labs, bet tāpēc, ka Dievs ir pavēlējis to darīt. Tam pamats nav tas, ka labo kā morālu kvalitāti varētu noteikt patvaļīgi; tā avots ir brīva Dieva visvarenība, ko ierobežo pretrunu brīvība un kārtības princips. Turpretim, ja Dievs būtu tāpēc noteicis labo kā tikumisku normu, ka tas ir labs, tad Viņš līdzās tam *quasi* būtu noteicis arī tālāko – labā realitāti. Vēl vairāk – labā vienīgā realitāte liktu Dievam to priekšrakstīt kā tikumisku normu. Šāds pieņēmums nozīmētu no jauna ienest Dievā t.s. antīko necesiānismu. Tas ierobežotu ne tikai Dieva vienību, bet arī brīvību.

Te parādās Okama konsekventā piepūle nepieciešamības vietā noliekt brīvību. Viņš mēģina pamatot brīvības – gan Dieva, gan cilvēka – ētiku: Dieva brīvību, kas nosaka, ka labais ir jādara, un cilvēka brīvību, kurš nav spiests, bet ir aicināts sekot šim bauslim. Jautājums, vai labais ir jādara tāpēc, ka tas ir labs, vai arī tas ir Dieva gribas izpausme, kļūst šķietams. Labais ir labs, jo tas ir Dieva darbības izpausme. Dievs nevienam nav parādā (*Deus nullius est debitor*), Viņš ir radījis pasauli un līdz ar to arī visas tikumiskās normas – pilnīgā brīvībā, bez kādas nepieciešamības.

Kāpēc Okams min šādu piemēru? Šim ekstrēmajam piemēram ir *experimentum crucis* funkcija. Ar tā palīdzību bija jāpierāda, ka tikumiskais likums ir saistošs nevis sava satura, bet formalitātes dēļ. Nevis tāpēc ir jāseko labajam, ka tas būtu patstāvīgi eksistējoša savā kvalitātē norma, bet tāpēc, ka to ir noteikusi racionāli noteikta Dieva griba.

Labais ir tas, ko nolīcis Dievs, un pēc tā ir jātiecas gribai, kas balsītā uz tikumiskajām atziņām. No tā izriet secinājums: cilvēka rīcība nav tikumiski laba tad, kad tas piespiedu kārtā dara labo, bet tad un tikai tad, kad viņa labā griba, ieskatoties baušļu saprātīgumā, demonstrē paklausību. Tā kā gribai pašai par sevi ir nosliece uz pretrunīgo (labo vai ļauno, rīcību vai atturēšanos no tās u.tml.), tā prasa tikumiskās atziņas. Labā griba kļūst par labu, ja seko likumiem, par ļaunu, ja neseko. Šīs rīcības likuma pamats ir *recta ratio* – tikumiskās atziņas par to, kas morāls ir jādara un par ko darbīgajai personai ir jānes atbildība.

Okama nominālisms noliedz sholastiskās filosofijas premisu – pārliecību par pasaules racionalitāti, tajā pastāvošo vārda un esamības

sākotnējo harmoniju. Esamības un konceptuālās struktūras tiek pretstā-  
tītas viena otrai: esamība piemīt tikai atsevišķajam, racionāli neizsakā-  
majam "tam"; vispārējie jēdzieni pastāv tikai prātā. Esamība vairs nav  
saistīta ar vārdu jēgu, tāpēc sholastiskā esamības izpēte, kas balstās  
uz vārdu un to nozīmes analīzi, kļūst bezpriekšmetiska. Okama doktrīna  
nozīmē sholastiskās filosofijas galu.

## VIII. Vācu mistika<sup>1</sup>

### 1. Meistars Ekharts

Filosofiskās domas attīstībā 13. gs. beigās un 14. gs. sākumā Meistars Ekharts ieņēma īpašu vietu. Atbilstīgi savas darbības pašizpratnei un nodomam viņš bija teologs, taču neaplūkoja filosofiju kā teoloģijas pretstatu, bet interpretēja abas no to iekšējās vienības pozīcijas. Viņš bija pārliecināts, ka to, ko sludina svētā kristīgā ticība un kas ir atrodams Svētajos Rakstos, var izteikt ar filosofisko jēdzienu palīdzību (*exponere per rationes naturales philosophorum*). Šī pozīcija balstās uz domu, ka viss patiesais nāk no Svētā Gara. Viss izceļas no viena patiesības avota. "Tas, kas ir patiess, ir esamībā, izziņā, Rakstos un dabā." Svētie Raksti ir jāinterpretē tā, lai apstiprinātu filosofu rakstīto par lietu būtību un to īpašībām. Mozus, Kristus un Aristotelis atšķiras tikai pēc patiesības satura mēra, būtībā viņi saka vienu un to pašu. Laikā, kad pieauga izziņas metodes nozīmes apziņa un sākās dažādu zinātņu diferencēšanās, Ekharta mācība, kaut arī augstu vērtēja filosofiju, bija solis atpakaļ.

Vēl viens aspekts ir saistīts ar Ekharta īpašo pozīciju. Viņš bija ne tikai zinātnieks teologs tradicionālajā sholastiskajā nozīmē, bet arī sludinātājs, kura sprediķi iemantoja milzīgu atzinību. Viņš gribēja būt ne tikai "lasīšanas meistars", bet arī "dzīves meistars". Viņu neapmierināja tikai akadēmiskā pasniedzēja karjera. Viņš gribēja mācīt arī dzīvot – dzīvot ar Dievu pasaulē. Ekharts nebija nedz pirmais, nedz vienīgais viduslaiku teologs, kas sprediķoja tautas valodā un radīja darbus vāciski. Taču savos sprediķos viņš pārspēja gan priekštečus, gan laikabiedrus, gan pēctečus ar spekulatīvo atziņu rangu, valodas līmeni un izteiksmes iespaidīgumu, proti, viņa sprediķi bija nesaraucjami saistīti ar paša filozofiski teoloģisko koncepciju. Viņa nodoms bija celt priekšā *nova et rara* (jauno un reto, izcilo) – paust atziņas, kuras, pirmo reizi izdzirdētas, tās liekas neparastas, apšaubāmas vai pat pilnīgi maldīgas (*monstruosa, dubia aut falsa*).

<sup>1</sup> Apzīmējums "vācu mistika" ir visai nosacīts un teorētiski maz ko izsaka. To sāka lietot tikai 19. gadsimtā, mūsdienās tas ir apaudzis ar dažādu ideoloģisko spekulāciju uzslāņojumiem. Šeit tas vienkārši izmantots, lai runātu par domātāju loku, kas saistīti ar Meistara Ekharta darbību.

Kopš 19. gs. vidus Meistaru Ekhartu dēvē par mistiķi, taču šis apzīmējums maz ko izsaka, vēl vairāk – nereti sarežģī viņa pieejas izpratni; šis apzīmējums bieži ir tikai retoriska pretenzija un nevēsturiska aktualizācija. No visiem viduslaiku filosofiem viņš ir visstrīdīgākais. Visdažādāko ideoloģisko strāvojumu pārstāvji – tomisti, reformāti, eksistenciālisti, marksisti u.c. – ir izrādījuši pretenzijas būt par Ekharta domas mantiniekiem. G.V.F. Hēgeļa skolnieks K. Rozenkrancs saskatīja viņā “vācu gara sākumu” un pat pasludināja Ekhartu par vācu filosofijas tēvu, sholastikas kritiķi un opozicionāru.

## Dzīve un darbība

Meistars Ekharts (*Meister Eckhart*, arī *Eckhart von Hochheim*, ap 1260–ap 1328) dzimis Tīringenē, Gotas apkaimē. Nav zināms, vai viņš cēlies no dižciltīgajiem vai arī no zemniekiem; tāpat ir dažādas versijas par viņa dzimšanas vietu. Johans Ekharts nāca pasaulē nemierīgā laikā, ko, no vienas puses, iezīmēja dabas kataklizmas, valsts vājināšanās (laiks no 1256. gada līdz 1273. gadam ir nestabilitātes jeb t.s. bezlaiciskuma laiks) un pāvestu Aviņonas gūsts (1309–1376), no otras –, mūku ordeņu rašanās un to uzplaukums, kā arī daudzas sabiedriskās dzīves transformācijas.

Ap 1275. gadu Ekharts Erfurtē iestājās Dominikāņu ordenī. 1277. gadā viņš uzsāka *artes liberales* studijas Parīzē. Jau pirms 1280. gada viņš pārcēlās uz sava ordeņa galveno studiju centru Ķelnē, kur, iespējams, iepazinās ar Albertu Lielo un kļuva par tā skolnieku. Ķelnē viņam bija spīdoša karjera – viņš kļuva par visai ietekmīgu cilvēku ordenī un populāru sludinātāju. 1293.–1294. gadā Ekharts kā bakalaura vadīja nodarbības par sentencēm Parīzē, bet 1294. gadā kļuva par prioru Erfurtē un Tīringenes vikāru. 1302.–1303. gadā viņš kā maģistrs pasniedza Parīzē un kļuva par *magister actu regens*. No 1303. gada līdz 1311. gadam Ekharts bija ordeņa jaunizveidotās Saksijas provinces vadītājs un kopš 1307. gada – arī Bohēmijas ģenerālvikārs. 1311.–1313. gads bija Ekharta otrais maģistra darbības laiks Parīzē (katedras uzticēšana cilvēkam, kurš nav francūzis, bija rets gadījums – atļauja tam tika dota pēc Akvīnas Toma lūguma). Iespējams, ka šajā laikā viņš sāka darbu pie “*Opus tripartium*”, ko tā arī nepabeidza. No 1314. gada līdz 1322. gadam Ekharts bija vikārs galvenajā ordeņa pārstāvēniecībā Strasburgā, viņa uzdevums bija nodrošināt Teitonijas provinces klosteru (īpaši sieviešu) dvēseļu aprūpi (šo uzdevumu ordenim 14. gs. sākumā bija uzticējis pāvests). 1322. gadā Ekharts kļuva par ordeņa galvenā studiju centra vadītāju Ķelnē; turienes arhibīskaps Heinrihs II no Virneburgas 1326. gadā denuncēja viņu par ķecerīgas mācības izplatīšanu. Ekharts noraidīja visus apvainojumus aizstāvības rakstā (vēstulē) un apelēja pie

pāvesta Jāņa XXII Aviņonā. Tika nozīmēta inkvizīcijas tiesa, un Ekharts devās uz procesu. Iespējams, ka šī procesa laikā viņš Aviņonā nomira. Pāvesta Jāņa XXII 1328. gada 27. marta bulla "*In agro Dominico*" nosodīja 28 Ekharta darbu tēzes, atzīstot 15 par ķecerīgām, citas – par "pārāk drosmīgām" un tādām, kas var "tik apvainotas ķecerībā".

Jāņem vērā, ka nosodīts tika nevis Ekharts, bet atsevišķas tēzes. Nosodījums attiecās nevis uz izvirzītajām tēzēm pašām par sevi, bet uz faktu, ka to formulējums ne tikai vienkāršajos cilvēkos, bet arī teologu vidū, kuri bija raduši domāt citās paradigmās, radīja neizpratni un pārpratumus. Citiem vārdiem, nosodījums neattiecās uz to, ko Ekharts patiesi bija teicis. Tāpēc izdarīt secinājumus, ka viņš būtu veidojis kādu opozīciju tālaika baznīcai un tās mācībai, būtu kļūda.

Kas attiecas uz Ekharta darbiem, tad jāsaprot, ka daudzus gadsimtus bija pazīstami tikai viņa vācu valodā sacerētie sprediķi un traktāti. Tikai 1886. gadā tika atklāti viņa latīņu valodā sarakstītie darbi, kuru zinātniski kritiskais izdevums vēl nav pabeigts (sākts 1936. gadā). Parīzē tika sacerēti t.s. "*Quaestiones Parisiensis*", kur tiek formulētas Ekharta galvenās idejas; no šī laika ir saglabāties lūgšanas "Mūsu Tēvs" (*Pater noster*) skaidrojums latīņu valodā. No "*Opus tripatrium*" ir saglabāties tikai fragments, kura plānu var rekonstruēt pēc prologa. Lielākā daļa sprediķu un citi sacerējumi vācu valodā (piemēram, uzrunas ordeņa brāļiem) ir saistīti ar viņa uzturēšanās laiku Strasburgā (kopumā vācu valodā ir sacerēti vairāk nekā 200 darbi).

## *Teoloģijas uzdevums*

Savu kā teologa uzdevumu Ekharts saprata šādi: "To, ko sludina kristīgā ticība un kas rakstīts Svētajos Rakstos, izklāstīt ar filosofisko jēdzienu palīdzību." Ticības patiesību, Svēto Rakstu un personiskās pieredzes apstiprinātu, viņš interpretē ar filosofisko kategoriju palīdzību. Teoloģija un filosofija izskaidro vienu patiesību – Dievu.

Ekharta koncepcijas galvenais princips ir Dieva apgūšana sevī. Atsaucoties uz Jāņa evaņģēliju, kur teikts, ka "Vārds kļuva miesa"<sup>1</sup>, Ekharts apgalvo, ka Dievs Tēvs mūžīgi rada sev visā līdzīgo Dēlu, kura dzimšanas vieta ir cilvēka dvēsele. Tikai kopā ar Dieva dzimšanu dvēsele iemanto pilnību – gaismu un žēlastību. "Viss, ko radījis Dievs, ir vienots, tāpēc Viņš rada arī mani kā savu dēlu – bez kādas atšķirības. Dievs cilvēka dvēseles dziļumos darbojas bez kādiem līdzekļiem, līdzībām un tēliem. Dievs pieskaras cilvēka dvēselei savā absolūtā vienībā un vienkāršībā." Tur nav vieta tēliem, jo tēli saistīti ar ārējo. To, ko Dievs dara cilvēka dvēseles dziļumos, cilvēks nezina. Dvēseles dziļumu, kurā

<sup>1</sup> "Un Vārds tapa miesa.." (Jņ. 1:14).

dzimst Dievs, Ekharts dēvē par “dvēseles dzirkstelīti” (*Seelenfunklein*), cilvēka dvēseles neradīto sākumu, kurā iespīd Dieva gaisma. Dvēseli nosaka trīs dievišķie spēki: patiesās dievišķās gudrības izziņa, tieksme uz augšu un iekšējā griba, kas vienmēr vērsta uz Dieva gribu, smeļot sev mīlestību no Dieva. Atšķirības starp Dievu un dvēseli Ekharts skaidro šādi: “Aplūkosim strautiņu, kurā kā spogulī atspoguļojas saule. Saule, kas atspoguļojas spogulī, paliek saule, spogulis paliek spogulis. Dieva atspulgs dvēsēlē – Dievs, taču dvēsele tomēr paliek tā, kas ir.”

Vislielākais tikums ir atsacīšanās, kas Ekhartam nozīmē būt “tukšam”, brīvam no svešiem tēliem. Tēli ir paša cilvēka pasaule, kas aizņem Dieva vietu. Tāpēc vislabākā ir vientuļnieka dzīve, kurā var tiekties pēc tukšuma, neaizskaramības, atbrīvoties no svešiem tēliem, kas kavē nodibināt vienību ar Dievu. Tikai vienatnē var izprast dievišķā prāta bezgalīgo Neko. Tāpēc svarīga ir pašierobežošanās, gara tukšums (proti, kad tas nav piepildīts ne ar ko citu) un miers, visas daudzveidības atstāšana. Tikai pametot visu un esot klusumā, var uzzināt to, kā no Vārda dzimst Dieva Dēls.

Tikai tā var uzzināt tīro esamību. Ekhartam esamība nozīmē to: “Pati esamība neatnāca visai radībai pēc tās radīšanas, bet bija tajā agrāk par visu citu. Jo pati Esamība gūst savu esamību nevis no kaut kā un nevis no kaut kurienes, bet tikai no Viņa iekšienes un agrāk par visu. Tāpēc visas radītās pasaules esamība nav nodalāma no Pirmcēloņa un visu lietu Sākuma.” Visa radība nav nodalāma no Dieva un savā esamībā atrodas mūžīgā dzīves plūsmā.

Taču Esamība ir tikai priekštelpa, īstais Dieva templis ir Prāts jeb Intelekts. Atšķirībā no Akvīnas Toma koncepcijas Ekhartam Dieva Prāts ir augstāks par Esamību. Prāts nozīmē bezgalīgu atvērtību. Viņš salīdzina to ar Aristoteļa minētajām rakstāmajām plāksnītēm, uz kurām nekas nav uzrakstīts un tieši tāpēc var būt uzrakstīts viss. Dievišķais prāts piemīt tikai Dievam, un tam nav nekā kopīga ar cilvēka prātu. Dieva izziņa nav cilvēka domāšanas spējas rezultāts, bet vienīgi un tikai – Dieva žēlastības velte.

Dievs ir tik pilnīgs, labs, vienots un absolūts, tik transcendentis, ka par to nevar izveidot nekādus priekšstatus. Visam, ko mēs varētu piedēvēt Dievam kā atribūtu, ar to nav nekāda sakara. Tāpēc teoloģija sastāv galvenokārt no t.s. negatīvajiem izteikumiem. Šo pilnīgi viņpasaulīgo Dievu Ekharts sauc par “Dievību” jeb “nedabisko Dabu” (*ungenaturte Natur*), kas atšķiras no Dieva jeb “dabiskotās Dabas” (*genaturte Natur*). Sākotnējā Dievība, uz kuru pat nevar attiecināt predikātu “esamība”, ir kā Bezdzībenis. “Dievība nedarbojas, tajā nav nekādas dabas.” Lai tā atklātos, Dievībai ir “jāatzīstas”, “jāizrunā Vārds”. Līdz ar to no vienas Dievības kristalizējas Dievs kā Trīsvienība. Dievība sadalās subjektā un objektā. Dievs Tēvs ir subjekts, objekts ir Vārds, kurā tas izskan,

proti, Dievs Dēls. Mīlestības vienība, kas saista Tēvu ar Dēlu, ir Svētais Gars. Kristietības Dievs kā Trīsvienība Ekhartam ir sākotnējās Dievības emanācija.

Dvēsele ir radīta pēc Dieva līdzības. Tas nozīmē, ka arī dvēsele ir līdzīga Trīsvienībai. Tā sastāv no trim dvēseles spēkiem – izziņas, “dusmām” un gribas –, kam pakļauti trīs galvenie tikumi – ticība, cerība un mīlestība. Tāpat kā pāri Trīsvienībai ir sākotnējā Dievība, tā arī dvēselē pāri trim tās spējām ir dievišķā “dzirksts”.

Tāpēc ir jāieiet Dievā, atsakoties no sevis. Nosacījums, kas dod iespēju dvēselei savienoties ar Dievu, ir atsacīšanās no grēka, kas mūs šķir no Dieva. Ir jāpanāk miers, iekšējā atbrīvotība, atsacīšanās no visām zemes lietām un beigās – pašam no sevis, jāatceļ sava griba un jāieiet Dievā. Ja dvēsele sasniedz tādu stāvokli, ka viss, kas to šķir no Dieva, ir novērsts, tā kļūst līdzīga Dievam.

Tāpat kā visa viduslaiku doma, arī Ekharts izziņā saskata cilvēka svētību. Ar to viņš līdzinās sholastiem. Tikai Ekharts runā par mistisku izziņu, kura sasniedzama jau šajā dzīvē.

### *Izziņa kā esamības pamats*

Jau darbā “*Quaestiones Parisiensis*” Ekharts izvirza tradicionālu jautājumu: vai Dievā esamība un izziņa ir identī? Paužot vispārēju pārlicību, autors atbild, ka Dievs ir gars, kas savā absolūtā vienkāršībā izslēdz jebkādu saliktību, un ka Viņa domāšana ir Viņa substance. Esamība un izziņa Dievā sakrīt, taču jau savas darbības sākumā Ekharts centās saprast citādi tradicionālo esamības un izziņas identitāti: Dievs izzina nevis tāpēc, ka vislielākajā mērā ir, bet Viņš ir tāpēc, ka izzina. Tas nenozīmē jaunu Dieva izpratni, bet gan jaunu domāšanas un esamības koncepciju, jaunu absolūtā (nenosacītā, bezgalīgā) izvērtējumu attiecībā pret relatīvo (noteikto, galīgo). Savu pozīciju Ekharts ironiski argumentē, atsaucoties uz autoritātēm: evaņģēlists taču saka, ka “sākumā bija Vārds”<sup>1</sup>, bet nesaka, ka “sākumā bija esošais (*ens*) un šis esošais bija Dievs”. Ar to tiek izteikta nesaderība starp Logosa tradīciju un ontoloģisko tomisma teoloģiju. Ja Dievs ir Vārds, tam ir attiecības ar intelektu; Viņš saka: “Es esmu patiesība,” – bet arī patiesība, līdzīgi Vārdam, attiecas uz intelektu. “Esamība” nozīmē ierobežojumu, piederību radītajai pasaulei.

Pretēji tam “zināšanas” un “gudrību” nevar iedomāties kā kaut ko radītu; par domās tverto pamatu ir bezjēdzīgi teikt, ka tas ir radīts. Zināšanas nav radītas, domāšanai ir cita daba nekā esamībai. Domāšana tieši tāpēc ir atslēga visam, ka tā ir esamības negācija. Esamība, par

<sup>1</sup> “Iesākumā bija Vārds, un Vārds bija pie Dieva, un Vārds bija Dievs” (Jņ. 1:1).

kuru runā cilvēks, ir esamība dvēselē. Taču esamība dvēselē nav esošā būtiska noteiksme, tā kustas virzienā uz pretmetu, kas drīzāk ir esošā neesamība. Ekharts savu pozīciju paskaidro ar šādu salīdzinājumu: jo ilgāk tu kādu attēlu uztver kā esošu, jo vairāk tas tevi attālina no attēlotā izziņas. Attēlu saprast kā attēlu nozīmē domāt to kā neesošu. Ontoloģiskā domāšana tīrā veidā pārprot reprezentācijas fenomenu. Domāt par Vārdu kā esošu, Dievu kā eksistējošu patiesību, konceptualizēt attēlus kā dabas lietas Ekhartam nozīmē paiet garām meklējamajam. Tas nozīmē arī nesaprast sevi. Katrs, kas domā un runā, pieder, kaut arī nepilnīgi, "gudrības pusei", kas nav radīta. Ciktāl cilvēks domā par sevi ontoloģiski, tas tver sevi kā lietu starp lietām, tas pakārto un lietisko sevi. Intelekts ir neesošais, tas ir bezcēlonisks.

Esamība un esošais ir lietiskas kategorijas, ko tradīcija saista ar attēlu. Tāpēc tā arī patiesību saprot kā kaut ko radītu, bet zināšanas – kā dabas daļu (kaut arī augstāko). Tradīcija nesaprot negācijas nozīmi, proti, to, ka intelekts nav lietu pasaules raksturojums (Aristotelis teica, ka redzes orgāniem, lai sajustu krāsas, ir jābūt bez krāsas). Cilvēka domāšanu gan nosaka lietu esamība, turpretim Dievā zināšanas ir no-teicošais.

Jaunā Dieva koncepcija Ekharta gadījumā saistīta ar atteikšanos saprast Dievu kā izolētu un varenu esamības klinti, bet Vārdu kā tādu, kas attiecas uz intelektu. Domāšana nav dabas veids. Ekharts veica dabas objektivāciju un intelekta denaturalizāciju. Tas nozīmēja arī Dieva jēdziena dinamizāciju.

### *"Opus tripartitum" sistēma*

Šajā "Trīsdaļīgajā darbā" Ekharts vēlējās savas dzīves galvenās domas apkopot vienotā veselumā, balstoties uz noteiktiem struktūras principiem. Taču realizēt izdevās ļoti maz, "*Prologus generalis*" piedāvā vienīgi iecerēto uzmetumu. Tai bija jāatspoguļo ne tikai visas Ekharta pamatdomas, bet arī jāatklāj viņa domāšanas specifika.

Nosaukums norāda, ka darbs iecerēts trīs daļās (*primum est opus generalium propositionum, secundum opus quaestionum, tertium opus expositionum*): "*Opus propositionum*" atbilstīgi viduslaiku tēžu tradīcijai bija jāietver sevī vairāk nekā tūkstoš tēzes un to pierādījumi. Otrajā daļā "*Opus quaestionum*" bija paredzēts apkopot atsevišķas problēmas un jautājumus. Trešajā daļā "*Opus expositionum*" Ekharts vēlējās savākt savus rakstu komentārus (īpaši par Pirmo Mozus grāmatu, gudrības grāmatām, Jāņa evaņģēliju) un sprediķus. Metafizikai bija jānodod visam sistemātiskā darba vadlīnijas (*rationes naturales philosophorum*).

Jānorāda, ka materiālu, kuram vajadzēja ietilpt "*Opus propositionum*", bija paredzēts apkopot 14 traktātos un sadalīt atbilstīgi galvenajiem

vārdiem (*termini generales*) sīkākās vienībās. Šī sadalījuma nozīmes dēļ ir jāmin visa iecere kopumā:

“Pirmajā traktātā runāts par esamību un esošo (*de esse et ente*) un tā pretmetu: neko (*nihil*). Otrajā – par vienību un vienu (*de unitate uno*) un tā pretmetu: daudzo (*multum*). Trešajā – par patiesību un patieso (*de veritate et vero*) un tā pretmetu: maldīgo (*falsum*). Ceturtajā – par labumu un labo (*de bonitate et bono*) un tā pretmetu: slikto (*malo*). Piektajā – par mīlestību un tuvākā mīlestību (*de amore et caritate*) un tā pretmetu: grēku (*peccato*). Sestajā – par tikumiski labo, tikumu un pareizo (*de honesto, virtute et recto*) un tā pretmetu: tikumiski slikto, grēku un nepareizo (*turpi, vitio, obliquo*). Septītajā – par veselo (*toto*) un tā pretmetu: daļu (*parte*). Astotajā – par kopīgo un nedalāmo (*de communi et indistincto*) un tā pretmetu: savu un sadalīto (*proprio et distincto*). Devītajā – par augstākā dabu (*de natura superioris*) un tā pretmetu: zemāko (*inferioris*). Desmitajā – par pirmo un pēdējo (*de primo et novissimo*). Vienpadsmitajā – par ideju un pamatu (*de idea et ratione*) un tā pretmetu: nenoformēto un trūkumu (*de informi et privatione*). Divpadsmitajā – par to, caur ko viss ir (*de quo est*), un to, kas ir (*quod est*), kā tā pretmetu. Trīspadsmitajā – par Dievu, augstāko esamību (*de ipso Deo, summo esse*), kam nav cita pretmeta, izņemot neesamību (*non esse*). Četrpadsmitajā – par substanci un akcīdenci (*de substantia et accidentia*).”

Šajās tēzēs, kas izteiktas ar filosofisko pamatterminu palīdzību, pirmā vieta ierādīta tēzei “*esse est Deus*” (esamība ir Dievs). Tai atbilst pirmais jautājums: vai Dievs eksistē (*utrum Deus ist*)? Savukārt pirmā ekspozīcija satur Pirmās Mozus grāmatas pirmo teikumu: “Iesākumā Dievs radīja debesis un zemi (*In principio creavit Deus caelum et terram*)” (1. Moz. 1:1). Pamats ir šīs tēzes izskaidrošana. Uz šī pamata tiek novests pie atrisinājuma arī jautājums.

Ekharts paskaidro šo sadalījumu sīkāk. Esamība ir Dievs, jo, ja esamība ir kaut kas cits nekā Dievs, tad tā no Dieva ir tālu un ir atšķirīga no Viņa, un tad Dieva vispār nav. Tāpēc Dievs un esamība ir viens un tas pats (*Deus igitur et esse idem*); ja Dievam būtu esamība no cita, tad Dieva nebūtu. Līdzīgi tam kā visas baltas lietas ir baltas, pateicoties baltai esamībai, tā arī visas esošās lietas ir esošas, pateicoties pašu esamībai. Radīšana nozīmē to, ka esamība esošo padara par esošo. Ārpus esamības ir tikai “nekas”. Tā kā Dievs ir esamība, visas lietas ir Viņā. Viņš rada visas lietas sevī, proti, sākumā pašās lietās. Arī Bībele skaidro, ka Dievs rada principā (*in principio*), proti, sevī. Nav tā, ka Dievs rada un tad dodas projām; Dievs paliek savā darbā, un darbs paliek Viņā. “Esamība pati ir Dievs.” Ir jādodomā esamība, lai uzzinātu, kas ir šis Dievs.

Te nav pretruna ar iepriekš izdarīto esamības devalvāciju, jo esamība nav jādodomā lietiski. Šī esamība nav īpaša lieta. Tā ir tas Pirmais, kas ir visā. Tā, kas ir citāds nekā esamība, nemaz nav vai arī tas ir nekas. Ekharts grib pārtraukt orientāciju uz lietām. Esošs, labs un viens ir tikai Dievs.

Bet kā paliek ar radību? Patiesā nozīmē tās nav. Tā ir tāda vai citāda (*esse hoc aut hoc*). Patiesa ir tikai viena esamība. Tas, ko mēs redzam, ir esamības ierobežojums. Radībai ir līdzdalība esamībā (šī tēze ir kristīgais platonisms). Jaunais Ekharta koncepcijā ir tas, ar kādu asumu viņš uzsver atziņu, ka viss ir tikai vienas esamības Dieva prezentācija un ka nevienas lietas ārpus esamības nav. Ekharts uzsver visa atsevišķā un ierobežotā nīcību, jo intelekts nozīmē atsvabināšanos no ierobežotā (*non ens hoc et hoc*). Intelekts ir pacelšanās domās pie vienas esamības.

Ekharta tēze, ka esamība ir Dievs, nav panteisms, jo pastāv atšķirība starp "esamību kā tādu" un konkrēti esošo.

Ekharts mācīja to dominikāņu paaudzi, kuras skolotājs bija bijis Akvīnas Toms. Taču Ekharts ir kritisks pret Tomu. Viņš novirzās no Toma principiem, sakot, ka "esamība" ir radītā raksturojums un "patiesība" ir tās negatīvais princips. Gudrība kā gudrība nevar būt radītā raksturīga iezīme; esamība kā esamība vienmēr ir jādodomā saistībā ar patieso, labo un vienu, kas uzliek tai radības spiedogu. Nevis "koks" vai "zirgs" sākotnējā nozīmē ir "viens" vai "esošs", kā tas tika skaidrots Aristoteļa kategoriju mācībā, bet tikai "esamība pati" vai "Viens" (Dievs) "ir" patiesā nozīmē. Cilvēka intelektam ir jāatbrīvojas no visa "šeit un tagad", "ši un tā", lai piesaistītos esamībai, kas ir domāšana.

Atšķirīgi no Toma Ekharts traktē arī ticības un prāta attiecības, kā arī cilvēka attiecības pret Dievu. Programmatiskā teksta "Jāņa evaņģēlija komentārs" sākumā Ekharts norāda, ka viņa nodoms ir ar filosofiskās argumentācijas palīdzību parādīt visas kristīgās patiesības (no radīšanas līdz inkarnācijai). Svētajos Rakstos esot visa dabas filosofija, ētika un metafizika. Ar filosofiskajiem pierādījumiem var atklāt kristīgās patiesības: ne tikai pasaules atkarību no Dieva, bet arī Dieva iekšējo dabu (Trinitāti) un attiecības ar cilvēci (inkarnāciju). Toms visu to uzskatīja par neiespējamu.

Runājot par taisnīgā un netaisnīgā attiecībām, Ekharts tiecas pamatot, ka taisnīgums nav taisnīgās dvēseles substances īpašība (kā to domāja Aristotelis). Drīzāk taisnīgais ir taisnīgumā, vismaz taisnīgais nevar atrasties ārpus taisnīguma un būt no tā nošķirts. Taisnīgums iet pa priekšu taisnīgajam kā tā iekšējā forma un patiesā daba: ne laika, bet pamata nozīmē. Taisnīgais ir līdzdalībnieks taisnīgajā, taču ar to vien Ekharts neapmierinās, uzsverot, ka taisnīgums "izsaka" sevi caur taisnīgo. Taisnīgums ir dinamisks: tas nebūtu tas, kas tas ir, ja nedarbotos kā tais-

nīgums. Tas vienlaikus ir arī Trinitātes filosofisks pierādījums. Sākumā bija Vārds. Vārds radīja taisnīgo, ciktāl tas ir taisnīgs. Taisnīgs cilvēks ir Dieva viendzimušais Dēls; Dievs atklāj citādi nepieejamo un apslēpto taisnīguma dabu. Tā kā Dievs ir Vārds, tas padara sevi zināmu.

Mēs, ciktāl esam taisnīgi, esam taisnīgums, un tādā gadījumā mēs to zinām. Tādā mērā, kādā mēs esam taisnīgi, Dievs uzņem mūs sevī; mēs kļūstam Viņa dēli. Starp radīto taisnīgumu un radīto taisnīgo ir personu, nevis dabas atšķirības: mēs esam kaut kas citāds (*alius*) nekā taisnīguma Radītājs, bet neesam kaut kas cits (*aliud*). Ciktāl mēs esam taisnīgi, mēs esam vienībā ar taisnīgumu. Es un Tēvs – mēs esam viens. Taisnīgums nevar tikt sadalīts. Tāpēc katrā taisnīgajā ir viss. Nevar domāt pirmtēlu bez tēla. Atkarība nav vienpusēja.

Līdzīgas attiecības ir starp esamību (*esse*) un esošo (*ens*), labumu (*bonitas*) un labo (*bonum*) un vispār starp universālo un atsevišķo.

Tiktāl, ciktāl cilvēks ir labs, “ir” labs, ir Dievs Tēvs, kas nozīmē: labums, esamība, taisnīgums, kas dzimst cilvēkā. Cilvēks var teikt, ka “viss, ko Tēvs devis Dēlam, ir dots arī man”. Tas noārda attālumu starp Dievu un cilvēku. Cilvēka un Dieva identitāte ir dinamiska, nepriekšmetiska, tā ir kustība. Tā ir precizēšana bez ierobežojumiem.

## 2. Johans Taulers

Johans Taulers (*Johannes Tauler*, ap 1300–1361) dzimis bagāta Strasburgas rātskunga un tirgotāja ģimenē. Jau agrā jaunībā viņš pievērsās iekšējai garīgajai dzīvei un, atsacījies no tēva mantojuma, piecпадsmīt gadu vecumā iestājās Strasburgas dominikāņu klosterī. Taulers ieguva labu izglītību, sākumā mācoties savā klosterī, tad – dominikāņu studiju centrā (*Generalstudium*) Ķelnē, kur kļuva par Meistara Ekharta garīgo skolnieku. Pēc tam viņš devās uz Parīzi iegūt maģistra grādu, taču, to neieguvis, atgriezās savā klosterī Strasburgā, kur, izņemot epizodiskas prombūtnes, pavadīja visu savu dzīvi. Kādu laiku Taulers sludināja Bāzelē, kur satuvinājās ar “Dieva draugu” (*Die Gottesfreunde*) biedrību. Tās dalībnieki akcentēja vērojošās dzīves priekšrocības, savā darbībā balstījās uz Svētajiem Rakstiem, taču, neizstājoties no baznīcas, uzskatīja, ka ticības jautājumos oficiālās baznīcas lēmumiem ir relatīvs raksturs. Strasburgā viņu esot apmeklējis kāds “Dieva draugs no Oberlandes” (*Gottesfreund vom Oberland*), kura ietekmē Taulers divus gadus nodarbojies ar askētisma praksi. Taulers mira Strasburgā 1361. gada 13. jūnijā, tur tika arī apglabāts.

Ar ārējiem notikumiem nabadzīgā Taulera dzīve bija ļoti piesātināta. Viņš, būdams visnotaļ apdāvināts, tomēr apzināti atteicās no zinātniskajiem

grādiem un karjeras iespējām ordenī, kaut arī viņam kā diplomētam Svēto Rakstu skolotājam bija uz to visas tiesības.

Taulerā agri pamodās sludinātāja talants, kas izpaudās savdabīgā veidā. Viņš bija nevis skolotājs (*Lesemeister*), bet pamācītājs (*Lebemeister*). Viņa sprediķi katedrālēs, klosteros, laukumos un citur bija tik piesātināti ar domām un jūtām, tik tuvi dzīvei un tā atbilda klausītāju noskaņojumiem, ka drīz Taulers kļuva par vienu no sava laika populārākajiem sludinātājiem. Pats Taulers savus sprediķus nekad nepierakstīja, to darīja klausītāji, pierakstot tos visdažādākajos vācu valodas dialektos. Šie sprediķi ir uzbūvēti atbilstīgi tradicionālajam principam: frāze no Bībeles un tulkojums. Taču Taulera izvēle bija absolūti brīva, nepakļauta baznīcas kalendāram; turklāt viņš Svētos Rakstus citēja nevis pēc teksta burta, bet gara – tāpēc citāti reti tieši atbilda tekstam, nebija arī norāžu uz to.

Galvenais Taulera skolotājs un autoritāte bija Ekharts, tāpēc daudzi Taulera sprediķi sākumā tika piedēvēti skolotāja veikumam, jo lasītāji un vēl jo vairāk pārrakstītāji nesaskatīja atšķirības viņu uzskatos.

Mūsdienās ir zināmi 84 Taulera sprediķi, kas saglabājušies vairāk nekā simts rokrakstos (79 ir atzīti par autentiskiem). Tos galvenokārt bija pierakstījušas mūķenes (iespējams, ka dažkārt autors tos bija rediģējis). Taulera sprediķu pieraksti salīdzinājumā ar Ekharta pierakstiem ir precīzāki un labāk veikti. Nav saglabājušās vēstules, kuras Taulers bija rakstījis savām garīgajām māsām (izņemot vienu).

Taulera darbu "Par sekošanu nabaga Kristus dzīvei" ("*Von der Nachfolge armen Christi*") jeb "Grāmatu par gara nabadzību" ("*Buch von geistlicher Armut*") ietekmēja Augustīna mācība par "prāta noslēpumainību" (*abdita mens*) jeb "noslēpto bezdibeni" (*abstrusior profundus*).

Galvenais Taulera mistiskajā mācībā ir dziļā pārliecība, kas balstīta uz Svēto Rakstu un baznīctēvu darbu zināšanām, kā arī personiskās reliģiskās dzīves pieredzi, ka "…Dieva valstība ir jūsu vidū" (Lk. 17:21), proti, cilvēka iekšienē. Kā praktisks mistiķis un darbīgs kristietis Taulers ir tāls jebkādam reliģiskajam fanātismam. Mūku bēgšanai no pasaules viņš pretstata uzdevumu pārvarēt sevī visu laicīgo. Viņš māca, ka Dieva valsts ir jāmeklē tur, kur tā ir apslēpta, – cilvēka dvēselē, bet tas prasa no cilvēka lielu piepūli un māku norobežoties: ārējā dzīve ir jāveido ar iekšējā spēka palīdzību, lai ārējais un iekšējais kļūtu vienoti un lai Dieva valsts kļūtu par ārēju un iekšēju realitāti. Taulera mistikas galvenais pamats – dvēseles dziļums, jo tā vienīgā spēj ietvert sevī visa dievišķā dziļumu. Pats cilvēks spēj ar saviem darbiem panākt, lai dvēseli sagatavotu Dieva dzimšanai tās dziļumos. Taulers ir pārliecināts, ka Dieva valsts sasniegšanas nepieciešams priekšnoteikums ir pilsonisko tikumu ievērošana.

Nākamais svarīgākais aspekts – pašierobežošanās nepieciešamība jeb atstāšanas spēja: atsacīšanās no visām vērtībām un piesaistes, paša vēlmēm, zināšanām, tēliem u.tml. Svētlaime ir saistīta nevis ar darbību, bet gan sevis nodošanu Dieva gribai. Ir jāklūst bezdarbīgam un klusam, jāatbrīvo sevi un savu prātu, jāklūst pilnīgi tukšam – tad Dievs aizpildīs šo tukšumu.

Taulers māca, ka cilvēks ir līdzīgs Dievam, proti, viņu veido trīs aspektu vienība: 1) ārējais cilvēks jeb tas, ko cilvēks uztver ar sajūtu palīdzību; 2) iekšējais cilvēks; 3) pašos dziļumos noslēptais Dieva tēls jeb Kristus mūsos. Visi šie trīs aspekti veido vienu cilvēku. Visai ārējā cilvēka gudrībai un visiem garīgajiem veikumiem ir jāved pie iekšējā cilvēka, lai atklātos pati intīmākā cilvēka būtība – viņa dievišķais dziļums.

Sekojojot Ekhartam, Taulers nošķir Dievu (*Gott*), kas izpaužas Trīsvienības personās, un Viņa “pamatu” (*Grund*) – Dievību (*Gottheit*) –, kas ir absolūti transcendentis saprāta izziņai un tāpēc pieejams tikai un vienīgi mistiskajam vērojumam, kurā radītā cilvēka dvēsele atgriežas pie sava neradītā avota, pie savas Dieva idejas, stājoties ar to “mistiskā vienībā” (*unio mystica*). Minēto atgriešanos spēj īstenot katra dvēsele, jo katra no tām līdzās dabiskajām spējām (jutekliskajām, prāta un gribas) satur savā dziļumā, savā “iekšējā paslēptuvē” to, kas, kaut arī ir radīts, tomēr nepiemīt indivīdam dabiskā ceļā, proti, Dieva doto “punktu” (*Punkt*), kas veido dvēseles pamatu (*Seelengrund*), tās dzirksteļi (*Seelenfunklein, scintilla animae*), virsotni (*apex mentis*) un kas vienlaikus ir Dieva tēls (*imago Dei*) kā Dieva klātbūtnes vieta cilvēkā. Te pilnīgā mierā (*Gelassenheit*) notiek dvēseles iziešana ārpus sevis un tās dzimšana Dieva Dēlā, līdzīgi tam kā Dieva Tēva savas Dievības pamata vairojuma rezultātā no Viņa dzimst Dievs Dēls. Kad tas notiek ar cilvēku, viņš Dievu zina labāk, nekā viņa acs redz sauli, jo starp cilvēku un Dievu vairs nav nevienas citas radības. Tomēr radītās un neradītās dabas ontoloģiska saplūšana nenotiek, kaut arī mistiskajā aktā tiek iedibināta cilvēka dvēseles un Dieva vienība, cilvēka griba pilnīgi pakļaujas Dieva gribai, kad vairojošais atceļ savas norobežotības apziņu. Nenotiek arī pilnīga dvēseles atbrīvošanās no grēka, tāpēc cilvēkam ir jāturpina cīnīties par savu glābšanu.

Šim procesam ir nepieciešama Dieva žēlastības darbība, kas savukārt paredz dvēseles pareizu virzību atbilstīgi tās pamatam, bet caur to – uz dievišķo esamību. Dievs, saka Taulers, ir līdzīgs zvejniekam, kas iegremdē okeānā āķi ar ēsmu un noķer tikai tās zivis, kas ir uzķērušās uz šīs ēsmas. Šo dvēseles ievirzi, noskaņu Taulers sauc par *Gemüt*, proti, īpašu psihisku spēku, kas caurauž cilvēka jūtas, prātu un gribu un pamudina visas cilvēka spējas vai nu uz gremdēšanos savas dvēseles pamatā, vai arī uz gluži pretējo – novēršanos no šī pamata un no Dieva. Līdzīgi tam kā Dieva Dēla dzimšanā Dievs Tēvs vērš skatu uz Dievības

bezdzībeni (*Abgrund*), tā arī dvēselei, lai tajā varētu iemārot Dievs Dēls, ir jāatsakās no visa jutekliskā un saprātīgā sevī, jāpievēršas savām labākajām daļām un jāapslāpē racionālās izziņas gaisma ar mērķi panākt dievišķās gaismas mistisku vērojumu. Ārēji šai dvēseles pašnoliegšanai atbilst askētiska dzīve, kas pilna ar samierināšanos un ciešanām.

### 3. Heinrihs Zoize

Heinrihs Zoize (*Heinrich Seuse*, ap 1295–1366) dzimis sv. Benedikta svētku dienā – 24. martā – bruņinieka Berga ģimenē Konstancā (Dienvidvācija). Aiz cieņas pret māti un viņas seno dzimtu viņš pieņēma sev tās ģimenes vārdu Zoize (no pilsētas *Sues* vai *Seuse*). Trīspadsmit gadu vecumā, intensīvu reliģisku jūtu vadīts, Zoize devās uz dominikāņu klosteri, kas atradās turpat Konstancē. 1313. gadā viņš piedzīvoja dziļu mistisku pieredzi, kas mudināja turpmākos gadus nodoties askētisma praksei. Viņa vecāki ilgi tiesājās ar klosteri, kuram nebija tiesības uzņemt tik jaunu zēnu, un tikai desmit gadus vēlāk Meistars Ekharts atpestīja viņu no nemitīgajām bailēm būt atgrieztam ģimenes lokā. Zoize guva labu izglītību – sākumā klosterī, tad Ķelnē, kur bija Ekharta skolnieks. 1327. gadā pēc apmācības beigām viņš atgriezās savā klosterī, lai mācītu brāļiem Svētos Rakstus. Ilgus gadus Zoizes dzīvesveids bija ļoti skarbs. Viņš mērdēja miesu, nodevās askēzei, lūgšanām u.tml. – tā Zoize nodzīvoja divdesmit gadus, praktiski nepametot sava klostera sienas. Viņa miers tika radikāli iztraucēts 1330. gadā, kad viņš tika apvainots ķecerībā un tiesāts. Cēlonis tam bija Zoizes “Patiesības grāmatīņa”, kur viņš aizstāvēja Ekharta atziņas, mācot par Dieva iemantošanu sevī, atgriešanos pie dvēseles dziļumiem, kur dzimst Dievs, mieru un atsacīšanos.

Četrdesmit gadu vecumā Zoize radikāli mainīja dzīvesveidu. Viņš daudz ceļoja un sludināja, apmeklēja arī citus klosterus un bīstamas vietas, kur cilvēki, reliģisku motīvu vadīti, karoja vai konfliktēja, bija garīgais tēvs mūķenēm un laicīgajām dāmām, aktīvi piedalījās visā notiekošajā. Viņš nodibināja kontaktus ar Tauleru, bagātu banķieri Heinrihu no Nerdlingenes, kā arī reliģiskās biedrības “Dieva draugi” locekļiem. Viņš bieži apmeklēja savu garīgo meitu – dominikāņu mūķeni Elizabeti Štāgeli, kura kopā ar citām klostera māsām bija sarakstījusi sacerējumu par reliģiski vēsturisku tēmu “Māsu dzīve Tosas klosterī” (*Das Leben der Schwestern zu Töss*, ap 1340). Viņu atkal apvainoja ķecerībā. Turklāt uzbrukumus papildināja kādas dāmas apsūdzība, ka Zoize esot viņas grēkā ieņemtā bērna tēvs. Sākās jauna izmeklēšana un tiesa. No viņa novērsās pat draugi. Kaut arī Zoize tika vēlāk attaisnots, ordeņa

vadība viņu aizsūtīja uz Ulmi; tas viņam bija liels personisks trieciens. Par pēdējiem viņa dzīves gadiem zināms maz. Zoize nomira 1366. gada 25. janvārī un tika apglabāts vietējā katedrālē.

Jau dzīves laikā pret Zoizi sāka izturēties kā pret svēto, taču Romas Katoļu baznīca beatificēja Zoizi tikai 1831. gadā (pielūgšanas diena – 23. janvāris).

Savu sacerējumu poētiskā rakstura dēļ Zoize iemantoja pavārdu “Mīligais” (*Amandus*), bet kurtuāzās stilistikas dēļ tika saukts par “Mūžīgās Gudrības Kalpu” (*Diener der Ewigen Weisheit*).

1362.–1363. gadā Ulmē Zoize izveidoja darbu kopojumu, kurā ietilpa daudzu viņa sacerējumu teksti, kā arī vēstules, sprediķi, – “Mīlestības grāmatiņa” (*“Minnebüchlein”*; par tās autentiskumu mūsdienās notiek strīdi).

Viss Zoizes sarakstītais balstās uz personisko pieredzi, pārdzīvojumiem un izmisumu, kas saistīti ar nepamatoto apvainojumu un vajāšanu laiku un galu galā ar uzvaru pār kaislībām un izpratni, ka visus pārbaudījumus viņam sūtījis Dievs.

Viens no pazīstamākajiem Zoizes darbiem ir “Patiesības grāmatiņa” (*“Das Büchlein der Wahrheit*, ap 1328–1330), kas sarakstīta dialoga formā starp Patiesību un to izjautājošo “jaunekli”. Tās saturs ir Kristus ciešanu tēma un Ekharta tēžu aizstāvība. Diskutablās Ekharta idejas Zoize aplūko vienkopus ar ortodoksālajām tēzēm. Viņš izmanto arī tādus terminus kā “nodalīšana” un “nošķiršana”, kuriem ir jādod adekvāts priekšstats par Ekharta analogiju mācību: “Nav nekā, kas būtu nošķirts no vienkāršās Būtības, jo tā dod būtību visam eksistējošajam; nedz Dieva būtība ir akmens būtība, nedz akmens būtība – Dieva būtība..”

“Patiesības grāmatiņas” vadmotīvs ir meklējumi, kā pareizi nošķirt tieksmi uz “sakārtotām zināšanām” un “neierobežotu brīvību”. Tā adresēta mūkiem, kuru vidū ķecerības bieži radās tādēļ, ka viņi neprata pareizi izmantot patiesību un atšķirt to no maldiem. Zoize ieskicē tāda cilvēka tēlu, kas pilnīgi nodevies Dievam. Starp viņu un Dievu vairs nav atšķirību. Šis cilvēks ir tik līdzīgs Kristum, ka Kristus darbojas viņā un viņš darbojas kopā ar Kristu, un viņam ir dots viss, kas dots Kristum.

Īpašu nozīmi Zoize piešķir personiskām un dziļi intīmām attiecībām starp cilvēku un Dievu, kas izveidojas nepastarpinātas komunikācijas procesā. Zoizes reliģiskās jūtas spēcīgi ietekmēja viņa periodiskās ekstātiskās vīzijas, kuru laikā viņam atklājās Sofija – Dieva Gudrība, kurai tika piešķirtas bruņinieku Daiļās Dāmas iezīmes (šo gudrību Zoize dažkārt dēvēja par “Dievu”). Nošķirot Dievību (*Gottheit*) un Dievu (*Gott*) kā Dievības izpausmi Trīsvienības personās, viņš uzskatīja, ka šim nošķīrumam nav reāla ontoloģiska statusa pašā dievišķajā esamībā; atziņa par Trīsvienību ir tikai cilvēka tieksme racionāli izzināt Dieva dabas nepieciešamās sekas. Turklāt dievišķās dzīves iekšējā dinamika, kas

izpaužas mūžīgajā Dieva "izrietēšanā" no Dievības, neliecina par otrā prioritāti pār pirmo, kas raksturo Radītāja attieksmi pret radību. Dievišķā daba ir Nekas, jo tai, no vienas puses, tās absolūtās vienkāršības dēļ nevar piedēvēt nekādus predikātus tajā pašā nozīmē, kādā mēs tos pierakstām radībai, no otras –, tā ir arī jāatbrīvo no jutekliskajiem un diskursīvās domāšanas radītajiem tēliem, un to var panākt tikai vērotāja mistiskās pieredzes gaitā.

Absolūto mieru (*Gelassenheit*) kā cilvēka pilnīgu atteikšanos no sevis paša spēj panākt viņa mistiskā vienība (*unio mystica*) ar Dievu, ko pastarpina Kristus dzimšana vērojošā dvēseles "bezdzibenī" (*Abgrund*), tās bezgalīgajā dziļumā, kas vienlaikus ir arī tās viduspunkts, pirmamats (*Urgrund*), kur nepastarpināti klātesošs ir Dieva tēls. Zoize, aprakstot šo vienību, saka, ka tā līdzinās cilvēkam kā ūdens pilienam, kas nokļuvis viņa mucā, – te cilvēks pārstāj būt pats un viss it kā izšķīst Dievā. Cilvēks iemājo Dieva dabā, bet Dievs – viņā. Tas nozīmē, ka cilvēks mistiskā pārdzīvojuma gaitā "aizmirst sevi", "izzūd pats sev", zaudējot savas nošķirtības apziņu. Vienlaikus mistiskajā pieredzē notiek tāda cilvēka un Dieva gara vienības izveidošanās, tāda cilvēka gribas pakļaušanās Dieva gribai, kad cilvēks tomēr saglabā savu individuālo būtību. Tāpēc Zoize ļoti kritiski izturējās pret tiem "brīvā gara brāļiem" (*fratres spiritus libertatis*), kas sludināja, ka ir pilnīgi vienojušies ar Dievu un ka visa viņu rīcība ir kļuvusi par dievišķu rīcību, līdz ar to noraidot baznīcu un tās sakramentus.

# Galveno terminu vārdnīca

## A

- ABSOLUTUS** – absolūts. Vārdam daudzas nozīmes: predikāts ir absolūts, ja aptver visa dotā veida sugas; predikāts ir absolūts, kad nosaka subjektu pašu par sevi, bez tās attiecībām ar citu; Dievs kā subjekts ir absolūts pilnīgas patstāvības un neatkarības nozīmē; vārdi atšķiras absolūti, kad tie apzīmē pilnīgi atšķirīgas lietas.
- ABSTRACTIO** – abstrakcija, kādu lietas pušu nodalīšana no tās veseluma; kaut kas, kas ņemts nodalīti no lietas, ar ko tas nesaraucjami saistīts. Abstrakts ir universāliju veidošanas process.
- ABSTRACTIVUM** – abstrakts, abstraktīvs; abstraktas zināšanas ir zināšanas, pateicoties kurām lietas tiek izziņātas nevis pašas par sevi, bet caur sugām un veidiem; tās ir intuitīvo zināšanu, kad lieta tiek izziņāta uzreiz tāda, kāda tā ir, pretstats.
- ACCIDENS** – akcidence, gadījums, nejaušība; viens no atšķiršanas veidiem.
- ACTIO** – rīcība; substances jeb būtības aktualizācija ar spēka palīdzību.
- ACTUS** – akts, stāvoklis, īstenība, realitāte, kas apzīmē procesu (darbību), piemēram, domāšanas vai ticības aktu; akts ir sekundārs attiecībā pret spēku vai spēju, kura ir tā tiešie principi un kuru dēļ šis process notiek; dažkārt aktu aplūko kā lietas būtību un eksistenci, t.i., kā būtisku aktu.
- AEQUIVOCUM** – omonīmisks, vienādi nozīmīgs, divapjēdzams jeb divapdomājams, ekvivokatīvs, ekvivokāls.
- AEQUIVOCATIO** – viennozīmība, omonīmija, ekvivokācija, divapjēdzamība; ekvivoks; citādi veidotas Dieva zināšanas; viens vārds, kas apzīmē gluži atšķirīgas zināšanas; lietas divapjēgšana, divnozīmība.
- AETERNITAS** – mūžība; bezsākuma un bezgalīgas esamības pilnība attiecas tikai uz Dievu.
- AFFECTIO** – stāvoklis, nosliece, afekts; dvēseles virzība uz kaut ko.
- AFFECTUS** – afekts, kaislība, jūtas, kaislīga vēlme; dažkārt izmanto dvēseles emocionālo stāvokļu izteikšanai.
- AGENS** – virzošais spēks, darbīgais cēlonis.
- AMBIGUUM** – divnozīmīgs, apšaubāms.

**AMOR** – patiens tikums, tikuma pilnība, mīlestība; likuma izpildīšana; žēlastības atklāšanās dvēselei – dod iespēju cilvēkam saistīties ar Dievu; pretstats naidam, kas saista cilvēku ar “neko”; izziņas priekšnoteikums. Vārdi *amor*, *caritas*, *dilectio* ir identiski.

**AMPHIBOLIA** – divnozīmība; frāze vai izteikums, ko var dažādi interpretēt.

**ANALOGIA** – atbilstība, līdzība.

**ANIMA** – dvēsele.

**ANIMUS** – gars, saprātīgais sākums, prāts, persona; bieži *mens* un *spiritus* sinonīms.

**APPARENTIA** – evidence, skaidrība, drošīcamība; loģikā – apgalvojuma acīmredzamība.

**APPETITUS** – vēlme, tieksme, iekāre; instinktīva, dabiska vajadzība; spēks vai nosliece, kas dabiskā ceļā virza ķermeni uz labumu (pieņēmam, matērija tiecas pēc formas).

**APPREHENSIO** – izpratne, izziņa, satveršana, priekšstatīšanās; vienkāršākais lietas izziņas akts, bez kāda apgalvojuma vai nolieguma.

**ARBITRIUM LIBERUM** – brīvs lēmums, brīva izvēle; bieži tulko kā “gribas brīvība”.

**ARGUMENTUM** – arguments, pamats, pierādījums, apsvērumi. Arguments mudina intelektu sekot patiesībai.

**ARS** – māksla, meistarība, prasme, amats.

**ARTIFEX** – mākslinieks, amatnieks, izgatavotājs.

**ATRIBUTUM** – īpašība, raksturīga iezīme, atribūts.

**AUCTOR** – autors, Radītājs; viduslaikos par autoriem uzskatīja Dievu, svētos, baznīcēņus. Citus traktātu sacerētājus dēvēja par rakstniekiem (*scriptor*) vai komentētājiem.

**AUCTORITAS** – spriedums, padoms, pilnvara.

## B

**BEATITUDO** – svētlaieme, laime.

**BEATUS** – laimīgs, svētlaimīgs, svētīts.

**BENEDICERE** – svētīt.

**BONUM** – labais, labums, laime, atbilstība dabiskajām nosliecēm. Labais iedalāms cilvēka labumā un Augstākajā Labumā.

## C

**CARITAS** – mīlestība, žēlsirdība.

**CATEGORIA** – izteikums, kategorija, pats vispārējākais jēdziens.

**CAUSA** – cēlonis, pamats kā pamudinošs sākums; tas, kas ir lietas avots; šajā ziņā lieta izceļas tikai no cēloņa, tātad ir atkarīga no tā esamībā un rīcībā.

**COGITATIO** – apdomāšana, domāšana, priestspēja.

**COGNITIO** – izziņāšana, izziņa, koncepcija, iepazīšanās.

**COLLECTIO** – savākšana, līdzība, koncentrēšana; secinājums, silogisms, spriedums.

**COMMENTARIUS (COMMENTARIUM)** – komentārs, piezīmes, tulkojums, jēgas noskaidrošana. Komentēšana pirmām kārtām attiecas uz Svētajiem Rakstiem.

**COMPREHENDERE** – saprast, tvert būtību.

**CONCEPTIO** – satveršana, koncepcija, iecere.

**CONCEPTUS** – satveršana, iesākšana, ieņemšana, attīrošais sākums, koncepts. Tā, izsakot Vārda iemiesošanās aktu, dēvēja Kristu (*Christus Conceptus*).

**CONFESSIO** – atzišanās, grēksūdze, līdzdalības akts Dievā ar lūgšanas starpniecību, kas saistīts ar samierināšanos.

**CONSCIENTIA** – apziņa, sirdsapziņa.

**CONSENSUS** – vienprātība, saskaņa, vienošanās, piekrišana.

**CONTEMPLATIO** – vērojums; intelektuālās meditācijas akts, kas saistīts ar dievišķo lietu vērošanu; akts, ar kura palīdzību ārējos notikumus var izprast tajos ielikto Dieva jēgu. Vērojumā Dievs tiek tverts nepastarpināti.

**CONTINGENS** – iespējams, nosacīts; tas, kas var būt un var arī nebūt; ne-nepieciešams; nav tulkojams kā nejaušs, jo tas asociējas ar patvaļīgumu un neparedzamību, kas nav latīņu *contingens*.

**CONTINGERE** – attiekties, iestāties, notikt, atgadīties; notikušais. Kad viduslaiku domātāji pasauli un visu tajā apzīmēja kā kontingentu, tad tas nozīmēja, ka pasauli radījis un iekārtojis Dievs, kas ir pilnīgi brīvs savā rīcībā. Viņa radīšanas akts nav pakļauts nekādam spiedienam. Pasaule nav nepieciešamības izpausme, Dievs to ir iekārtojis brīvi. Tikai iespējamais ir ne-nepieciešams. Kontingenta-  
jam un iespējamajam ir viens pretjēdziens – nepieciešamais. Kontingenta-  
tais no nepieciešamā atšķiras vienā aspektā – kontingenta-  
tais var būt gan iespējams, gan īstenais. Kontingenta-  
tais ir tas, 1) kas vēl nav, bet var nepretrunīgi būt, tātad ir iespējams; 2) kas ir īstens; kas bez pretrunām var būt arī citāds, nekā tas ir. Var runāt par iespējamā kontingenci un īstenā kontingenci. Abas sfēras atbilst nepretrunīguma prasībām un atrodas opozīcijā nepieciešamībai. Pasaule ir kontingenta divkārsā nozīmē: 1) tā ir visa iemiesojums, bet var būt arī citāda, ciktāl nerada pretrunas; 2) tā ir iespējamā pasaule citu iespējamo pasaulu vidū.

**CORPUS** – ķermenis, miesa.

*CORRUPTIO* – graušana, sadalīšanās, samaitāšana; izmaiņas substances kategorijā.

*CREATIO* – radīšana.

*CREATOR* – radītājs, autors, Dievs.

*CREATURA* – radība.

*CREDO* – ticu; ticības simbols.

*CULTUS* – kults, pielūgšana.

## D

*DEMONSTRATIO* – pierādījums, demonstrācija, parādīšana; argumentācijas paveids; Aristotelis secinājumu secību *demonstratio* apzīmēja ar terminu *apodeixis*.

*DEUS* – Dievs; Radītājs.

*DIFFERENS* – atšķirīgs; atšķirīga pazīme; atšķiras tās lietas, kurām ir kas kopīgs.

*DISCIPLINA* – mācība, apmācība; zināšanu joma, kas domāta tam, kas studē.

*DISCURSUS* – prātojums, pārdomas, diskurss, runa; izziņas virzība no viena jēdziena pie cita kā silogismā; intuitīvās izziņas pretstats.

*DISPOSITIO* – stāvoklis, ievirze, izvietojums; dispozīcija paredz kārtību, kurai ir savas daļas.

*DOCTRINA* – mācība, apmācība.

## E

*EFFECTUS* – efekts, rīcība, iedarbība, rezultāts; tas, kas seko no darbīgā sākuma.

*ELEMENTUM* – elements, sastāvdaļa, pamats, stihija; materiālais cēlonis.

*EMANATIO* – emanācija, izplūšana.

*ENS* – esošais; tas, kas ir, lieta, kas patiesi pastāv; lietas būtība; predikāts, kas ir pirms citiem predikātiem; konvertējas ar labo, patieso, vienoto; pirmām kārtām apraksta to eksistences veidu, kā Dievs ir, tad pēc analogijas – visa radītā eksistenci tiktāl, ciktāl tas ir līdzdalībnieks Dieva eksistencē.

*ENTITAS* – esamība, būtne, būtība.

*ESSE* – esamība, eksistence.

*ESSENTIA* – būtība; lietas veids un suga, kas norāda uz to, kas lieta ir un ar ko tā atšķiras no citām lietām.

*EVIDENTIA* – acīmredzamība, drošticamība; tādas pārliecības paveids, kas saistīta ar pirmajiem cēloņiem, kuru uztver acumirkļi vai kura ir silogisma secinājuma rezultāts.

*EXEMPLAR* – paraugs; tas, attiecībā pret ko tiek radītas citas lietas parauga imitācijas ceļā; tas, kas ir unikāls un neatkārtojams.

*EXPERIENTIA* – pieredze, eksperiments.

## F

*FACERE* – rīkoties, rīcība.

*FALSUM* – meli, maldi, nepareizība, kļūda. Viens no cilvēka eksistences pierādījumiem.

*FICTIO* – izdomājums, fikcija, veidojums.

*FIDES* – ticamība, uzticība, pārliecība; kaut kā atzišana par patiesu, kas pārsniedz empīrisko un loģisko pierādījumu spēku; radošs akts.

*FORMA* – forma; akcidenčiāla un substanciāla forma; forma – tas, pateicoties kam veidojas lietas.

## G

*GENERATIO* – ģenēze, rašanās, paaudze; rašanās norisinās no esamības uz esamību pretstatā radišanai, kas notiek no “nekā”.

*GENUS* – veids, suga.

*GLOSSA* – vārds, kam vajadzīgs paskaidrojums.

## H

*HABITUS* (no lat. *habere* – piederēt) – stāvoklis, raksturīga iezīme, noturīga īpašība, raksturojums, ieradums, paraža; piederība – astotā kategorija (*habitus* ir Aristoteļa termina *hexis* pārcēlums latīņu valodā); permanenta kvalitāte; konstitūcija, kvalitāte, stāvoklis; iepriekšēja ievirze; *habitus* kā kvalitāte ir atšķirīgs no *dispositio* kā ievirzes; pirmā ir pastāvīga un grūti novēršama kvalitāte, otrā – viegli novēršama, pārejoša kvalitāte; habituālās zināšanas ir zināšanas, kas pieder cilvēkam kā *habitus*, t.i., kā noteikta kvalitāte, bet pašreizējā momentā netiek lietotas, proti, nav *actus* – izziņas akts; šādas zināšanas viegli aktualizēt.

*HAECCEITAS* – konkrētība, neatkārtojamība, “tasiskums”.

*HOMO* – cilvēks.

*HUMILITAS* – pazemība, samierināšanās, attiecas uz atturības tikumu.

## I

*IDEA* – ideja, pirmtēls.

*IDENTITAS* – identitāte, tīpatība.

*IGNORANTIA* – nezināšana.

*ILLUMINATIO* – atklāsme; dvēseles izgaismošana ar inteligiblo gaismu, kuras avots ir Dievs; dievišķā atklāsme.  
*IMAGO* – tēls; tēla princips ir līdzība, kas raksturo veidu.  
*INDIVIDUUM* – atoms, nedalāmais, indivīds, atsevišķais, atšķirīgais no cita.  
*INFINITUM* – bezgalīgais, neierobežotais, bezgalība.  
*INTELLECTUS* – intelekts, saprāts, jēga; izziņas spēja, kas virzīta uz esošā izpratni.  
*INTELLECTUS ADEPTUS* – iegūtais intelekts.  
*INTELLECTUS AGENS* – darbīgais intelekts.  
*INTELLEGERE* – uztvert, saprast.  
*INTELLIGENTIA* – domāšana, saprašana, zināšanas, gars, kam piemīt prāts.  
*INTENTIO* – nodoms, intence, spriegums.  
*INTUITUS* – intuīcija, intuitīvās zināšanas.  
*INVENTIO* – atklāšana, izgudrošana.  
*IUDICIUM* – spriedums; taisnīgs apgalvojums.

## L

*LIBERTAS* – brīvība.  
*LOCUS* – vieta.  
*LUMEN* – gaisma, apgaismojums; refleksija; kaut kas ķermenisks, kas savienojas ar gaismu (lietas kļūst redzamas, pateicoties gaismai).  
*LUX* – gaisma; gaisma, kas nāk no saules, un gaisma, kas nāk no Dieva kā garīgās gaismas avota.

## M

*MALUM* – ļaunais, ļaunums.  
*MATERIA* – matērija.  
*MEMORIA* – atmiņa.  
*MENS* – prāts, gars.  
*MODS* – metode, paņēmiens, veids, forma.  
*MOTUS* – kustība; potenču aktualizēšanās.  
*MUTATIO* – pārmaiņa, izmaiņa, kad kaut kas kļūst par ko pilnīgi citu, nekā bija iepriekš.

## N

*NATURA* – daba, raksturs.  
*NECESSARIUM* – nepieciešamais; nepieciešams ir tas, kā daba ir tāda, kāda tā ir, un nevar būt cita.

*NEGATIO* – noliegums, noliegšana.  
*NOMEN* – vārds; vārds ar noturīgu nozīmi; nosaukums.  
*NOTITIA* – zināšanas, zinātne, izziņa.  
*NUMERUS* – skaitlis.

## O

*OBIECTIVUM* – objektīvs; tas, kas atrodas prātā; formāls.  
*OBIECTUM* – objekts; tas, attiecībā pret ko tiek pārbaudīta jebkura kārtība vai spēks.  
*OPPOSITIO* – pretstats, pretruna; vienas un tās pašas lietas apstiprinājums un noliegums.  
*ORATIO* – runa; subjektīva runa.

## P

*PARS* – daļa, puse; tas, kurā sadalās veselais.  
*PARTICIPATIO* – dalība, līdzdalība.  
*PARTICULARE* – īpašais, atsevišķais.  
*PASSIO* – ciešanas, kaislības.  
*PECCATUM* – grēks.  
*PERFECTIO* – pilnība.  
*PER SE* – būtiski, substanciāli, caur sevi, pats par sevi; caur sevi eksistē tas, kam esamība nav citā, bet ir tikai sevī; jebkura substance eksistē pati par sevi.  
*PERSONA* – persona.  
*POSSE* – būt spējīgam, potenciālam.  
*POSSIBILITAS* – iespējamība; izmaiņu cēlonis un princips; iespējamība piemīt lietai.  
*POTENTIA* – spēks, vara, potencialitāte, iespēja, spēja; nozīmē rīcības principu.  
*PRAXIS* – prakse; rīcība vai iedarbība.  
*PRINCIPIUM* – princips; sākums; tas, no kā rodas lieta un kam tā ir pateicīga par savu rašanos.  
*PRIVATIO* – trūkums, nespēja, tā trūkums objektā, kas atbilstīgi dabai tam pieder.  
*PROBABILIS* – iespējams, varbūtējs, ticams.  
*PROVIDENTIA* – providence, paredzēšana; Dieva rīcība atbilstīgi mērķim.

## Q

*QUADRIVIUM* – kvadrīvijs.  
*QUALITAS* – kvalitāte.  
*QUANTITAS* – kvantitāte.

*QUIDDITAS* – būtība, lietas “kas” (“kasiskums”); lietas esamības būtība.

## R

*RATIO* – prāts, daba, attiecība, princips, pamats, apsvērumš, kritērijs; bieži intelekta sinonīms; sadalās spekulatīvajā un praktiskajā.

*RATIONABILITER* – saprātīgi.

*REFLEXE* – refleksi.

*RELATIO* – attiecība.

*RELEVATIO* – atklāšme; Dieva parādīšanās pasaulē ar mērķi paziņot patiesību.

*REMINISCENTIA* – atminēšanās; tā pētišana, kas ir atmiņā.

*RES* – lieta; jutekliski uztverama lieta; iemiesots Vārds.

## S

*SAPIENTIA* – gudrība; prāts; zināšanas.

*SCIENTIA* – zināšanas, zinātne.

*SCIRE* – zināt, domāt.

*SENSIBILIS* – jutekliskais; izzināms ar jutekļu palīdzību.

*SENSUS* – sajūtas; dvēseles spēja uztvert atsevišķus materiālus objektus.

*SIGNIFICATIO* – nozīme, apzīmēšana.

*SIGNUM* – zīme, simbols.

*SIMILITUDO* – līdzība.

*SINGULARIS* – atsevišķais; vienīgais, individuālais.

*SINGULARITAS* – savāktais atsevišķais, lietas vienība; singulārs ir jebkurš veselums, individuāls – veselā nedalāmā daļa; par cilvēka dvēseli var teikt, ka tā ir cilvēka daļa, bet nevar teikt, ka cilvēks ir daļa pats sev, – tāpēc cilvēks kā veselums ir singulārs, taču dvēsele ir individuāla.

*SPATIUM* – telpa.

*SPECIES* – suga; forma, tēls.

*SPIRITUS* – gars.

*STATUS* – stāvoklis, statuss.

*SUBIECTUM* – subjekts; lieta pati par sevi; tas, par ko runā; transcendentais Subjekts Dievs. Latīņu valodā *subiectum scientiae* neatbilst mūsdienu nozīmei; *subiectum* sākotnējā nozīmē ir pamats (*subicere* – likt apakšā). Ja tiek apgalvots, ka kaut kas eksistē “subjektīvi” intelektā, tad tas nenozīmē saistību ar kādu noteiktu subjektu (kā to saprot jaunajos laikos), bet gan to, kas ir izziņas un domāšanas pamats. “Subjektīvajai” domāšanai esošais pamats nav tieši saistīts

ar atsevišķu subjektu, bet nozīmē pretējo – to, kā šis pamats tiek dots domās; kas katram ir pamatā, kas nodarbojas ar domāšanu. *Subiectum scientiae* mūsdienās apzīmē kā zināšanu objektu vai priekšmetu.

*SUBSTANTIA* – substance, būtība.

*SUBSTARE* – gulēt kaut kam apakšā; atrasties pamatā; uzturēt.

*SUBSTITUTIO* – noteikšana, definēšana.

*SUPPONERE* – ņemt vērā, nosaukt, palikt apakšā, izvirzīt hipotēzi.

*SUPPOSITIO* – pieņēmums, premisa, nosaukums, supozīcija.

## T

*TERMINUS* – termins.

*TOPICA* – topika, argumentācijas teorija.

*TRANSCENDENS* – pāri stāvošs, transcendentis.

*TRANSLATIO* – pārnešana.

*TRIVIUM* – trīvijs.

## U

*UBI* – vieta, “kur”.

*UNIO* – vienība.

*UNITAS* – vienotība.

*UNIVERSALIA (COMMUNIA)* – kopīgais, vispārējais; universālija.

*UNIVERSITAS* – [lietu] veselums, kopums.

*UNIVOCATIO* – viennozīmība; viennozīmīgs, idents; kādas definīcijas jēdzieniska viennozīmība; viena nozīme visos vārda lietošanas gadījumos.

*UNIVOCUM (UNIVOCALIS)* – sinonīmisks, monovokāls, viennozīmīgs.

*UNUM* – vienots, viens; lietas, kas ir, nedalāmība.

## V

*VERBUM* – vārds, darbības vārds.

*VERITAS* – patiesība.

*VERUM* – paties.

*VESTIGIUM* – pēda, nospiedums.

*VIATOR* – ceļošana, ceļinieks.

*VIRTUS* – spēks, tikums, rīcība.

*VIS* – spēks, dāvana, varenība.

*VITIUM* – netikums, spēja uz grēku.

*VOLUNTAS* – griba, vēlēšanās, gribēšana.

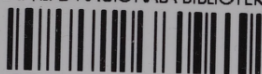
# Saturs

I. VIDUSLAIKU IZGLĪTĪBAS SISTĒMA UN AUDZINĀŠANA .....	3
1. Viduslaiku skolas .....	3
Kristietība kā izglītības pamats .....	3
Skolas .....	5
Mācību gaita un metodes .....	8
2. Universitātes .....	11
Universitāšu veidošanās .....	11
Universitātes korporatīvā organizācija .....	14
Studiju gaita .....	15
Melnās un baltās garīdzniecības strīds .....	17
3. Arābu pasaules ietekme un tulkojumi .....	19
Arābu izaicinājums .....	19
Tulkojumi. Aristotelis .....	20
4. Kristīgā audzināšana un pedagoģiskā doma .....	27
Petrus Alfonso .....	27
Petrus Damiani .....	28
Hugo no Senviktoras .....	30
Bernards no Klervo .....	37
Vincents no Bovē .....	43
Novāras Filips .....	45
Romas Egīdijs .....	47
Žans Žersons .....	49
Džovanni Dominiči .....	53
II. SHOLASTISKĀS DOMĀŠANAS SPECIFIKA .....	58
Sholastika, panteisms un mistika .....	58
Ticības un prāta harmonija .....	59
Viduslaiku simbolisms .....	61
Asīzes Francisks .....	64
Sv. Bonaventūra .....	67
Sholastiskās filosofijas racionālisms .....	75
Filosofisko problēmu sholastiskā analīze .....	77
III. KENTERBERIJAS ANSELMS .....	84
Dzīve un darbība .....	84
Zinātniskā metode .....	87
Patiesība kā pareizums .....	90

Dieva pierādījumi.....	91
Dievs, cilvēks, brīvais lēmums .....	94
IV. PJĒRS ABELĀRS .....	98
Dzīve un darbība .....	98
Universālijas un valodas loģika.....	102
Reliģiski ētiskais racionālisms .....	104
Jaunais Dieva tēls .....	106
Tikums un grēks .....	109
Griba un piekrišana .....	110
Rīcības akta ētiskā relevance.....	112
V. AKVĪNAS TOMS .....	115
1. Dzīve un darbība.....	115
Dzīve.....	115
Darbi.....	118
2. Filosofijas vispārējs raksturojums .....	119
Prāts un ticība.....	119
Pasaule un metafizika.....	122
3. Mācība par esamību .....	123
Būtība un eksistence .....	123
Esamības evidence.....	126
Esamības analogijas.....	127
Akts un potence.....	128
Dievs kā pirmcēlonis.....	130
4. Mācība par izziņu .....	132
Prāts un pieredze .....	132
Dieva pierādījuma nepieciešamība .....	134
Pieci ceļi pie Dieva.....	136
Dieva būtība un izzināmība. Dieva kvalitātes .....	139
5. Mācība par cilvēku .....	141
Cilvēks kā dvēseles un ķermeņa vienība.....	141
Dvēseles spējas .....	142
Dvēseles struktūra.....	145
6. Mācība par tikumību .....	147
Intelekti un griba.....	148
Augstākais labums .....	149
Mūžīgais, dabiskais un cilvēka likums .....	152
Labais un jaunais. Griba.....	158
Cilvēka darbības struktūra. Rīcības brīvprātība.....	160
Kaislības .....	162
Tikumi.....	163

7. Mācība par valsti un tiesībām.....	168
Valsts.....	168
Tiesības.....	170
VI. JOANS DUNSS SKOTS.....	172
1. Dzīve un darbība.....	172
2. Filosofija un teoloģija.....	173
Metafizikas priekšmets.....	175
Jauns atsevišķā vērtējums.....	178
3. Dieva un cilvēka brīvība.....	182
Dieva brīvība.....	182
Cilvēka brīvība.....	185
VII. VILJAMS OKAMS.....	189
1. Dzīve un darbība.....	189
2. Domāšanas galvenie principi.....	191
Jauns racionalitātes standarts.....	191
Omnipotences princips.....	192
Nepretrunīguma princips.....	195
Ekonomijas princips.....	195
3. Izziņas un zinātnes teorija.....	197
Intuitīvā un abstraktīvā izziņa.....	197
Zināšanas, zinātne un tās priekšmets.....	199
Zīmes un izteikumi. Argumenti un pierādījumi.....	201
Apzīmēšana un terminu "supozīcija".....	204
4. Metafizika un jautājums par Dievu.....	206
Domāšana un īstenība.....	206
Kategorijas.....	207
Universāliju problēma.....	208
5. Ētika.....	210
Praktiskās filosofijas specifika.....	210
Brīvība.....	211
VIII. VĀCU MISTIKA.....	215
1. Meistars Ekharts.....	215
Dzīve un darbība.....	216
Teoloģijas uzdevums.....	217
Izziņa kā esamības pamats.....	219
"Opus tripartitum" sistēma.....	220
2. Johans Taulers.....	223
3. Heinrihs Zoize.....	226
Galveno terminu vārdnīca.....	229

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0307017074

**OBLIGĀTAIS  
EKSEMPLĀRS**

3,50

2007-4  
L 75

# l e k c i j u   k u r s s

**Andris Rubenis**

(dz. 1951. g.)

Filozofijas doktors  
Latvijas Mākslas akadēmijas un  
Latvijas Universitātes profesors  
Latvijas Zinātņu akadēmijas korespondētājloceklis

VIDUSLAIKU IZGLĪTĪBAS SISTĒMA UN AUDZINĀŠANA  
SHOLASTISKĀS DOMĀŠANAS SPECIFIKA

KENTERBERIJAS ANSELMS

PJĒRS ABELĀRS

AKVĪNAS TOMS

JOANS DUNSS SKOTS

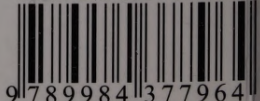
VILJAMS OKAMS

VĀCU MISTIKA



ZVAIGZNE ABC

ISBN 978-9984-37-796-4



9 789984 377964