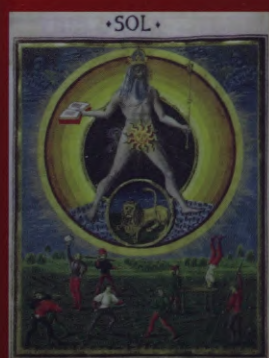


ANDRIS RUBENIS

# RENEŠANSES FILOSOFISKI MAĢISKAIS REĀLISMS









008-5  
212  
P. 004

ANDRIS RUBENIS

**RENESANSES  
FILOSOFISKI MAĢISKAIS  
REĀLISMS**



ZVAIGZNE ABC

40004

TURRIS BABEL



# ANDRIS RUBENIS

## RENESANSES FILOSOFISKI MAĢISKAIS REĀLISMS

Mācību līdzeklis



ZVAIGZNE ABC

7.034(075.4)

Ru 034

Grāmatas tapšanā autoram atbalstu sniegusi  
Hercoga Augusta bibliotēka Volfenbitelē (Vācija)

LATVIJAS NACIONĀLĀ  
BIBLIOTĒKA

0308078343

Grāmatas mākslinieciskajai apdarei izmantotas mākslas darbu reprodukcijas:  
prettitulā – Līvijs Kreils “Bābeles tornis” (1670);  
uz priekšlapām – Sandro Botičelli. “Pavasaris” (“*Primavera*”, ap 1478);  
uz pēclapām – Hieronīms Boss. “Baudu dārzs” (ap 1503)

© Andris Rubenis, 2008

© Apgāds Zvaigzne ABC, 2008

ISBN 978-9984-40-648-0

## SATURS

Saturs . . . . .	5	Atsevišķas zinātnes: matemātika, kosmoloģija, mehānika . . . . .	76
Ievadam . . . . .	9	IV. DŽIROLĀMO SAVONAROLA . . . . .	78
Realitātes vēsturiskums . . . . .	9	Dzīve un darbība . . . . .	78
I. JAUNĀ LAIKMETA		Māksla mirt . . . . .	80
GARĪGIE VĒSTNEŠI . . . . .	13	V. MARSĪLIO FIČĪNO . . . . .	82
Dante Aligjēri . . . . .	13	Dzīve un darbība . . . . .	82
Dzīve un darbība . . . . .	13	Akadēmija Florencē . . . . .	84
“Dievišķā komēdija” . . . . .	14	Kristietība un platonisms . . . . .	85
“Monarhija” . . . . .	15	Viens kā gaisma . . . . .	87
Frančesko Petrarka . . . . .	18	Cilvēks . . . . .	88
Dzīve un darbība . . . . .	18	Mīlestība . . . . .	88
Starp diviem laikmetiem . . . . .	21	Cilvēks un skaistais . . . . .	89
II. RENESANSES REĀLISMA		Maģija un mistika . . . . .	91
SPECIFIKA . . . . .	27	Maģija . . . . .	91
Pārorientācija . . . . .	27	Dabaszinātņu apaugļošana ar dabas mistiku . . . . .	94
Trīs filosofiskās paradigmas agrajos jaunajos laikos . . . . .	30	Dvēsele un tikumi . . . . .	95
Kabala . . . . .	34	Dvēsele kā centrs . . . . .	95
Hermētisms . . . . .	40	Tikumu mācība . . . . .	96
Hermētisma vispārīgs raksturojums . . . . .	40	VI. DŽOVANNI PIKO	
Hermētisma jēdziens un raksti . . . . .	42	della MIRANDOLA . . . . .	101
“Poimandrs” . . . . .	44	Dzīve un darbība . . . . .	101
Antīkā hermētisma būtība . . . . .	48	Cilvēka stāvoklis kosmosā (“ <i>Heptaplus</i> ”, 1489) . . . . .	102
Maģija un ticība agrajos jaunajos laikos . . . . .	49	“ <i>Oratio de hominis dignitate</i> ” (1486) . . . . .	103
Tautas maģija . . . . .	49	Hermētisms . . . . .	104
Teorētiskā maģija . . . . .	57	VII. PJETRO POMPONACI . . . . .	106
Alķīmija un astroloģija . . . . .	59	Dzīve . . . . .	106
Alķīmija . . . . .	59	Cilvēks un daba. Ļaunais pasaulē . . . . .	106
Astroloģija . . . . .	63	VIII. VĀCU RENESANSES FILOSOFIJA:	
III. KŪZAS NIKOLAJS . . . . .	65	STARP MISTIKU UN ZINĀTNI . . . . .	109
Dzīve un darbība . . . . .	65	Johanness Reihlīns . . . . .	110
Jaunais domāšanas horizonts:		Dzīve un darbība . . . . .	110
prāts, pretmeti, bezgalība . . . . .	67	Maģisks tīklojums: valoda, teoloģija, antropoloģija . . . . .	111
Mācība par esamību, Dievu, Visumu un cilvēku . . . . .	69	Agripa no Netesheimas . . . . .	112
Mācība par esamību . . . . .	69	Dzīve un darbība . . . . .	112
Dievs . . . . .	71		
Visums . . . . .	72		
Filosofijas četras pamattēzes . . . . .	73		
Cilvēks . . . . .	75		

Maģiskais veselums:	
"De occulta philosophia" (1510) . . .	113
Zinātniskais skepticisms un reliģiskās	
garantijas: "De incertitudine	
et vanitate scientiarum" (1527) . . .	113
Paracelzs . . . . .	114
Dzīve un darbība . . . . .	114
Kosmoloģija . . . . .	116
Antropoloģija . . . . .	117
<i>Signatura rerum</i> . . . . .	120
Izziņas un medicīnas saistība . . . .	120
Jākobs Bēme . . . . .	121
Dzīve un darbība . . . . .	121
Ontoloģija: pirmamats un pamats	123
Kosmoloģija: trīs principi septiņās	
kvalitātēs . . . . .	124
Natūrfilosofija: lietu zīmes . . . . .	125
Antroposofija un kristosofija . . . . .	126
<b>IX. MĪLESTĪBA UZ VĀRDU UN</b>	
<b>VALODAS MĀKSLAS FILOSOFSKAIS</b>	
<b>PAMATOJUMS . . . . .</b>	<b>128</b>
Jaunais problēmas izvirzījums . . . . .	128
Lorenzo Valla . . . . .	129
Dzīve un darbība . . . . .	129
Cilvēka veselums un harmonija . . .	130
Jaunais filosofijas pamatojums . . .	131
Jaunais retoriskās dialektikas	
pamatojums . . . . .	132
Valodas pasaule . . . . .	132
Rūdolfs Agrikola . . . . .	133
Dzīve un darbība . . . . .	133
Dialektikas universalizācija . . . . .	134
Atrašanas māksla . . . . .	134
<b>X. ERASMS ROTERDAMIETIS . . . . .</b>	<b>136</b>
Dzīve un darbība . . . . .	136
Humānisma ambivalence . . . . .	138
<b>XI. PETERS RAMUSS . . . . .</b>	<b>141</b>
Dzīve un darbība . . . . .	141
Ramusa dialektika . . . . .	141
Mistiskā dialektika . . . . .	141
Aksiomātiskā dialektika . . . . .	142
<b>XII. TELPAS FASCINĀCIJA.</b>	
<b>PERSPEKTĪVA UN ĢEOMETRIJA</b>	<b>143</b>
Telpas un bezgalības atklāšana:	
perspektīva mākslā . . . . .	143
Telpas redzēšana: metafiziskas	
piezīmes . . . . .	150
Perspektīvas filosofiskie aspekti . . . .	152
Telpas mērīšana: ģeometrija	
kā <i>regia methodus</i> . . . . .	153
Ģeometrija mākslā . . . . .	153
Ģeometrija dabaszinātnēs . . . . .	154
Ģeometrija kā filosofijas metode . . .	154
Frančesko Patrici: no mākslas	
uz zinātņi . . . . .	155
Dzīve un darbība . . . . .	155
Pasaules telpiskošana . . . . .	156
Retorikas ģeometrīzācija . . . . .	157
<b>XIII. ANTROPOLOĢIJA:</b>	
<b>DIEVA MEKLĒJUMI CILVĒKĀ. . . . .</b>	<b>159</b>
Cilvēka izpratnes vispārīgs	
raksturojums . . . . .	159
Renesanses antropoloģijas	
daudzpusība . . . . .	162
Cilvēka ainas kontūras:	
individualitāte kā ingēnijs . . . . .	164
No dzīvnieka līdz Dievam:	
jaunā sevis veidošanas nopietnība . .	165
Karols Boviluss . . . . .	166
Dzīve un darbība . . . . .	166
Jaunā sistemātika . . . . .	167
Cilvēks kā divsejainais Jāns:	
pasaules centrs un nekas . . . . .	167
Huans Luiss Vivess . . . . .	169
Dzīve un darbība . . . . .	169
Cilvēks: lomu spēle . . . . .	170
<b>XIV. DŽORDĀNO BRUNO . . . . .</b>	<b>172</b>
Dzīve un darbība . . . . .	172
Bezgalība, daudzveidība un vienība . .	174
Kaislība, mīlestība un tikumība. . . .	178
Mīlestība un garīgā pacelšanās. . . .	178
Antropoloģija un tikumība . . . . .	180
Maģija. . . . .	181
<b>XV. MIŠELS DE MONTENS . . . . .</b>	<b>183</b>
Dzīve. . . . .	183
Ētika. . . . .	183
Skepticisms . . . . .	184
<b>XVI. POLITISKĀ TEORIJA UN ĒTIKA:</b>	
<b>NIKOLO MAKJAVELLI . . . . .</b>	<b>186</b>
Dzīve un darbība . . . . .	186
Makjavelli vērtējums . . . . .	189
Makjavelli politiskās teorijas	
nozīme. . . . .	190
Vēsturiskā situācija. . . . .	192

Itālijas sabrukums . . . . .	192
Čežāre Bordža kā valdnieka paraugs . . . . .	193
Cilvēka daba . . . . .	195
Antiklerikālisms . . . . .	196
Vēstures koncepcija . . . . .	198
“ <i>Il Principe</i> ” . . . . .	200
Valdnieku audzināšanas literatūras tradīcija . . . . .	200
“ <i>Il Principe</i> ” “makjavellisms” . . . . .	200
Darbotiespēja – <i>principe nuovu</i> galvenā iezīme . . . . .	202

<i>Mantenere lo stato</i> – politikas un morāles nošķiršana . . . . .	204
Mācība par politisko darbību . . . . .	206
<i>Qualita de'tempi</i> . . . . .	206
<i>Necessita</i> . . . . .	207
<i>Occasione</i> . . . . .	207
<i>Fortuna</i> . . . . .	208
<i>Virtu</i> . . . . .	209
Mācība par tikumiem . . . . .	210

**IZMANTOTĀ LITERATŪRA . . . . . 212**

Itālijas sabrukums . . . . .  
Čežāre Bordža kā valdnieka  
paraugs . . . . .  
Cilvēka daba . . . . .  
Antiklerikālisms . . . . .  
Vēstures koncepcija . . . . .  
“*Il Principe*” . . . . .  
Valdnieku audzināšanas literatūras  
tradīcija . . . . .  
“*Il Principe*” “makjavellisms” . . . . .  
Darbotiespēja – *principe nuovu*  
galvenā iezīme . . . . .

*Mantenere lo stato* – politikas  
un morāles nošķiršana . . . . .  
Mācība par politisko darbību . . . . .  
*Qualita de'tempi* . . . . .  
*Necessita* . . . . .  
*Occasione* . . . . .  
*Fortuna* . . . . .  
*Virtu* . . . . .  
Mācība par tikumiem . . . . .

IZMANTOTĀ LITERATŪRA . . . . .  
Eiropa pārvērtās arvien vairāk par  
realitātes tādām cilvēkiem, kas vērtoti  
ekstremā un tāpēc, jo tas bija, viņi  
bija arvien vairāk, jo tā bija un bija  
līdzīga būtība, ar kuriem ļaudis rēķin  
saturējoties, vajadzīgs kontaktus, no  
kuriem bija jābūt un kuriem arvien  
pārvērtās.

Latvijas vēsture arī ir vēsturi kopumā  
– cilvēki ir cilvēki ir tāpat  
reāli, tie vēsturiski. Šādu virtuāli  
tā, ar to arī būtu parasti cilvēka mo  
dels atbilstot ar to virtuāli šķaidot un  
paukt ar to būtu arvien vien – ak  
mēģina un mēģināt, vērtot un  
vērtot, dabas spēks ir un dabas  
parād, dabas un dabā, parād un  
tāpat. Katram laikam ir Eiropas  
vēsturē atbilst ar to parād, kas  
evolūcijas un transformācijas līdz ar  
vien drīvas atbilst, dabas, kas  
tas ietvaros dabā, tāpat, kas arvien  
piem, ir vēsturiskā kategorija, kas  
piederīgum, kas ir arvien, arvien  
ar jaunu konstrukt, arvien un ar  
konstrukt, arvien un arvien.

Eiropa pārvērtās arvien vairāk par  
evolūcijas parād, kas arvien, arvien  
ar jaunu konstrukt, arvien un ar  
konstrukt, arvien un arvien.



## IEVADAM

### *Realitātes vēsturiskums*

Ikviens cilvēks savas dzīves nepārtrauktībā ir iekļauts pārmaiņu plūsmā, ko nosaka realitātes tēlu nomainīgas ritms. Bērnībā, jaunībā, brieduma gados un vecumā mēs nedzīvojam vienā un tajā pašā pasaulē, jo mainās gan apkārtnē – priekšmetiskā vide, ģeopolitiskā situācija, apkārtējie ļaudis –, gan arī mēs paši – uztveres asums, jēdzieniski simboliskais apkārtnes un sevis apjēgšanas aparāts, zināšanu līmenis, vērtību skala, emocionalitāte. Cilvēks dzīvo pasaulē, ko aktīvi veido un interpretē. Tā nekad nav viena un tā pati. Arī fantastiski mitoloģiskais un pat virtuālais var būt realitāte, kas atšķirsies no tās realitātes, kas tverama eksaktos mērījumos, pārbaudāma eksperimentos un izprotama racionāli definējamos terminos.

Katrs no mums dzīvo esošajā realitātē, taču nevis tieši, bet pastarpinājumā – katra paša interpretācijā. Cilvēks neattiecas pret pasauli pasīvi, viņš to aktīvi veido un pārveido atbilstoši savām interesēm un spējām, vajadzībām un vērtībām. Arī kļūdas, maldi, muļķības, māņi, sapņi, fantāzijas, murgi, viss pārejošais un viss paliekošais ir realitāte. Pat Dievs nevar padarīt par nebijušu to, kas reiz bijis. Jautāt par cilvēka īstenību nenozīmē noskaidrot tikai viņa dzīves nosacījumus (atrašanās vietu un laiku, klimatu, mājvietu,

vides dotumus, temperamentu u. tml.) un faktiski fiksējamus etapus (vecumu, pieredzi utt.). Bet tā vēl nav visa realitāte tādām cilvēkam, kam varbūt eksistē arī rūķi, pūķi, velni, vilkači, krūmu dvēseles, vietu ģēniji un tam līdzīgas būtnes, ar kurām ļaudis reiz sarunājušies, stājušies kontaktos, no kurām baidījušies un kurām centušies pielabināties.

Teiktais attiecas arī uz vēsturi kopumā – vēsturiskā realitāte ir tikpat reāla, cik vēsturiska. Savu vēsturi un līdz ar to arī dzīves pasauli cilvēks modelē atbilstoši savai vērtību skalai un piešķir simbolisku nozīmi visam – akmeņiem un minerāliem, zvēriem un ziediem, debesu spīdekļiem un debesu pusēm, dienai un naktij, gaismai un tumsai. Katram laikmetam Eiropas vēsturē atbilst savs pasaules tēls, kas evolucionē un transformējas līdz ar visas dzīves attīstību. Realitāte, kurās ietvaros cilvēks īsteno savu dzīves plānu, ir vēsturiska kategorija, kas piedzīvojusi noteiktus etapus, – arvien no jauna konstruēta, nojaukta un pārkonstruēta, pārbūvēta un restaurēta.

Eiropa piedzīvojusi evolucionāri revolucionāru pāreju no arhaiskās mitoloģijas uz antiko statisko un hierarhiski iekārtoto kosmosu, no tā – uz jūdaiski kristīgā teleoloģiskā vēsturiskuma atklātību, tad uz jauno laiku horizontālo mehānicismu un – galu galā – uz tehniskās civilizācijas, zinātnes un industrijas

laikmetu, ko mūsdienās nomaina informācijas sabiedrības virtuālā šķietamība.

Mitoloģisko pasaules ainu raksturo strikts shematisms, kas pasauli ietvēra bināro opozīciju (augša/apakša, tuvs/tāls, gaisma/tumsa, savējais/svešais utt.) sistēmā atbilstīgi Pasaules ass (*Axis mundi*) – arī Pasaules koka, Pasaules kalna, olas u. tml. – trīsdaļīgajam iedalījumam, kurā viss tika klasificēts (piemēram, putni – debesu iemītnieki, minerāli – dievišķās gaismas nesēji, zvēri – dažādas pakāpes labuma un ļaunuma iemiesojumi), viss bija zināms (ar likteņa palīdzību skaidroja visu, kas notiek dzīvē), uz visu varēja iedarboties (baltā un ļaunā maģija). Turklāt universālie rituālu priekšraksti (ritualizēts tika absolūti viss) to ievērošanas gadījumā garantēja panākumus, pasaules enerģētisko atjaunotni un iekļaušanos nebeidzamajā dzimšanas-nāves-atdzimšanas apriņķī.

Antīkās pasaules cilvēkam tieksmju un prāta apceres galvenais mērķis bija mūžīgais, sevī esošais un racionāli būvētais kosmos (*kosmos* – kārtība), kurā valda mērs, proporcionalitāte un harmonija. Cilvēks – tikai pakāpe dabas kārtībā, īpaša dzīvnieku suga – ar prātu apveltīts “politisks dzīvnieks” (*zōon politikon*). Šajā kosmosā viss atrodas kustībā, taču kustība norisinās tikai paslēgtu aplī, kurā nenotiek nekas principiāli jauns, jo viss atgriežas pie sevis, – ja sākumā pasaule tapusi no uguns, tad tā ies arī bojā pasaules ugunsgrēkā un viss atkal sāksies no jauna. Tāpēc galu galā pasaule atrodas it kā miera stāvoklī. Grieķi pasauli saprata kā sevī noslēgtu lodi vienas un tās pašas pasaules ainas ietvaros. “Laiks ir tikai mūžības kustīgais attēls,” teica Platons.

Turpretim saskaņā ar Vecās Derības kanonu cilvēks ir Dieva radība, dabas kungs (Ps. 8:6–9), kas stājas dinamiskās attiecībās ar savu Radītāju. Te priekšplānā izvirzās psiholoģisms un vēsturiskums, kā trūkst grieķiem. Grieķiem telpai bija lielāka nozīme nekā laikam, senajiem ebrejiem – otrādi. Grieķi saprata esamību kā noteiktā kosmosa vietā pastāvošu nemainīgu telpisku struktūru. Vecās Derības cilvēkam esamība – līdzdalība dzīvajā vēstures plūsmā – ietver sevī visu esošo.

Savukārt kristīgā cilvēka dzīves virzība ir Svētie Raksti un no tiem atvasinātās normas, kas kristiešus orientē uz noteiktu dzīvesveidu. Kristīgajam pasaules modelim raksturīga apziņas orientācija uz sākotnējiem tēliem (simboliem), kas dogmatiski fiksēti ticības apliecības (*credo*) definīcijā. Tas nāca kā jauna tipa pasaules uzskats, kas paredzēja apzinātu un bezkompromisa kalpošanu vienai – vienotā Dieva – idejai.

Antīkā filosofija par augstāko cilvēka mērķi uzskatīja sevis pilnveidošanu, turpretim kristīgajai reliģijai šāds mērķis ir cilvēka glābšana. Tāpēc nepieciešama samierināšanās (*humilitas*) Dieva priekšā un ceļā uz Dieva apjēgšanu (racionālā teoloģija un filosofija).

Par simbolisku atskaites punktu kristīgajā kosmosā kļūst krusta simbols, kas izsaka divu cilvēka esamības vektoru krustojanos – vertikālo un horizontālo, cilvēka attiecības ar Dievu un līdzcilvēkiem. To izsaka divi baušļi – mīlēt Dievu un mīlēt savu tuvāko (arī ienaidnieku). Kristietība ir teonoma un teocentriska, jo Dievs ne tikai iekārto pasauli, bet arī dod augstāko morālo un reliģisko Likumu, kas nosaka labā un ļaunā robežas. Dievs

kā Persona rada cilvēku kā savu tēlu (*imago*), kas neizšķīst Visuma stihijās. Kosmosa aina kļūst antropomorfa, atkarīga no cilvēka. Kristietība ir cilvēka glābšanas reliģija – visa personiskās dzīves un vēstures kārtība ir orientēta uz šī uzdevuma veikšanu.

Jauno laiku pasaule nojauca hierarhiski būvēto un sevī noslēgto kosmosa ainu ar visām atšķirībām starp sublunāro un supralunāro pasauli. Jaunais pasaules modelis, kuru izstrādāja fizika un matemātiskās dabaszinātnes, balstījās tikai uz racionālām, sistematizētām, drošām, ar eksperimentu apstiprinātām zināšanām. Dabiskā likuma jēdziens nepazīst izņēmumus – nedz Dievu, nedz cilvēku. Šajā zinātniskajā pasaules ainā cilvēkam zuda viņa privilēģētais stāvoklis Visumā. Tika pasludināts, ka vienīgi cilvēka izzinošais prāts ir pretstats pasaulei, kura tam jāapgūst un jāreproducē domāšanā. Pasaules mehāniskā aina radikāli ierobežoja Dieva iespējas iejaukties dabiskajos un sociālajos procesos, izstūma Dievu pasaules ainas perifērijā. Racionālisms pauda pārliecību, ka pasaulē, kurā valda dabiskie likumi, pastāv kārtība, kura pieejama cilvēka prātam.

Jauno laiku Visums ir “kastīte bez sienām” ar vienu laika dimensiju, kurā valda mehānikas likumi, atbilstīgi kuriem notiek visa kustība un transformācijas. Šim bezpersoniskajam kosmosam nav centra, privilēģētu stāvokļu, kāda noteikta mērķa un dziļākas dimensijas vērtību aspektā. Katra lieta un process reprezentē tikai sevi, nevis Dievu vai kādus garus. Radās cerība uz brīvu zinātni, kas varētu pavērt ceļu tehnikas un morāles progresam.

Apgaismībā valdīja doma, ka cilvēks ir kungs pār visām lietām, ka viņš sasniedzis pilngadību, tāpēc dzīvē var orientēties uz sava veselā saprāta spriestspēju un, balstoties uz patstāvību domāšanā (*Sapere aude!* – Iedrošīnies balstīties uz savu prātu!), pats spēj noteikt savas darbības likumus. Cilvēces vēsture ir progress, kas realizējas šīs dzīvē, jo cilvēks tiecas pēc laimes šajā pasaulē.

19. gs. beigās un 20. gs. šis zinātnes progress pārauga zinātniski tehniskajā revolūcijā. Rietumu tehniskā civilizācija pavēra cilvēkam agrāk nezināmas iespējas manipulēt un ietekmēt savu dzīves vidi – gan makro, gan mikro pasaulē, gan arī sabiedrībā, kurā viņš dzīvo. Vienlaikus dzīvi piepildīja dramatisms, kas atspoguļojās krāsās pretrunās: no vienas puses, dzīves labklājības pieaugumā, materiālajā nodrošinātībā, izglītības, zinātnes un tehnikas attīstībā, mākslas uzplaukumā, no otras –, karos, koloniālismā, nacionālā naida pieaugumā, globalizācijas netaisnībā u. tml. šausmās, kas pavada cilvēci līdz pat mūsdienām.

Renesanses unikalitāte ir tā, ka tajā pastāvēja visi minētie pasaules modeļi – gan vecie, gan tie, kas tikai sāka veidoties. Gandrīz visi renesanses humānisti un filosofi bija skolojušies universitātēs, kur valdīja kristīgās skolastikas gars un aristotelisms, kas atspoguļojās gan loģikā, gan astroloģijas ietekmē modificētajos astronomiskajos priekšstatos. Visi apsveica atgriešanos pie antīkās pasaules vērtībām, grieķu un romiešu filosofu un domātāju darbiem, kuru autorus uzskatīja par nepāšaubāmām un laikam nepakļautām autoritātēm. Arī Apollons, Venera un

citi antīkās mitoloģijas tēli tika interpretēti atbilstoši jaunajam atdzimšanas garam.

Daudzi par autoritāti uzskatīja arī senos hermētiskos tekstus ar tiem raksturīgo orientāciju uz maģiju un astroloģiju, kā arī kabalū ar tās noslēpumaino simbolismu un alķīmiju ar tai piemītošo pārliecību par cilvēka spēju aktīvi (ne tikai vērojoši, spekulatīvi) ietekmēt metālu transformācijas, atrast filosofisko akmeni un dzīvības eliksīru.

Renesanses laikmetā plašu pielietojumu guva jaunā tehnika (stikls, grāmatu iespiešana, mērinstrumenti u. c.), kas pavēra iespēju visfantastiskākajiem projektiem un eksperimentiem. N. Koperniks, Dž. Bruno un G. Galilejs izmainīja kosmosa modeli – vispirms uz heliocentrisko, tad uz bezcentrisko un bezgalīgo, bet Kolumbs, Magelāns un citi jūrasbraucēji noskaidroja Zemes patiesos izmērus un īsto mērogu. Apmēram divu gadsimtu laikā ne ti-

kai radikāli izmainījās pasaules aina, bet saglabājās arī tradicionālie pasauli interpretējošie elementi, simboli un līdzekļi.

Renesansē cilvēki dzīvoja citā pasaulē nekā mūsdienās. Tāpēc iepazīties ar šo pasauli, bez šaubām, ir interesanti un nepieciešami no kultūras vēstures aspekta, jo nevar saprast renesanses tēlotājmākslu, arhitektūru, literatūru, ja neņem vērā reālās, kas noteica šī laikmeta domāšanas amplitūdas. Bet interese par renesanses laikmetā paustajām idejām ir arī kreatīvs stimuls padomāt par mūsdienu pasauli un saprast, ka arī mēs savās izpausmēs un pārliecībā esam gan tikpat pārejoši un relatīvi, gan arī tikpat nozīmīgi un nepārejoši kā cilvēki pirms 500 gadiem.

Domājot par senatni, mēs izzināsim sevi. Izzinot tālo, mēs sapratīsim, ka tālais nav nemaz tik tāls. Cilvēks kā “domājoša niedre” (Paskāls) ir aktuāls vienmēr.

## I. JAUNĀ LAIKMETA GARĪGIE VĒSTNEŠI

### DANTE ALIGJĒRI

#### *Dzīve un darbība*

Dante Aligjēri (*Dante Alighieri*, 1265–1321) dzimis neievērojama Florences dižciltīgā ģimenē, kurai pilsētā faktiski nebija nekādas ietekmes. Jaunībā viņš piedalījās vairākos karagājienos un cīņās, bet vēlāk satuvinājās ar t. s. jaunā saldā stila (*dolce stil nuovo*) dzejniekiem. Šī literārā virziena pamatlicējs 13. gs. 60.–70. gados bija Buloņas jurists Gvido Gviničelli (*Guido Guinizelli*, 1230–1276) un dižciltīgais florencietis Gvido Kavalkanti (*Guido Cavalcanti*, ap 1255–1300), ar kuru Dante īpaši sadraudzējās. Šie dzejnieki ieviesa poēzijā filosofiskas tēmas, prātojot par mīlestības izcelsmi un būtību, par tās ietekmes spēku uz cilvēku. Viņi uzskatīja mīlestību par cilvēka pilnveidošanās līdzekli. Kaut arī Daiļās dāmas kults bija visai abstrakts, tomēr, pielīdzinot sievieti eņģelim un pat Madonnai, tajā atspoguļojās cilvēka pašapziņas pieaugums un nepastarpināta dzīves izjūta.

Dantes daiļrade visai ātri pārauga šīs skolas ietvarus. Viņa pirmais ievērojamais darbs "Jaunā dzīve" ("*Vita nuova*", sarakstīts 1292–1295) ir soneti un kanconas\* par mīlestību uz Beat-

riči, kuru autors pirmoreiz bija sastāpis deviņu gadu vecumā (Beatriče bija nedaudz jaunāka): "Jau deviņas reizes kopš mans dzimšanas gaismas debesis bija atgriezušās gandrīz tai pašā punktā savā riņķojumā, kad manām acīm pirmo reizi parādījās manu sapņu cēlā donna, ko (..) sauca par Beatriči. (..) No šā brīža, es saku: Mīlestība sāka valdīt manā dvēselē, kas tai tik drīz pakļāvās, un mani pārņēma ar tādu noteiktību un tādu valdonīgumu caur to spēku, ko tai deva mana iztēle, ka man nācās pilnīgi izdabāt visām tās iegribām." Kad pēc deviņiem gadiem jauneklis atkal ieraudzīja Beatriči, mīlestība iedegās ar jaunu spēku.

Dante vēsta par tikšanos ar Beatriči baznīcā un kāzu svinībās, par savām bēdām, kad viņa, saklausījies melīgas tenkas par dzejnieku, pārstāj atbildēt tā sveicieniem un pat izsmej viņu, par Beatričes draudzenes un viņas tēva nāvi un arī par pašas Beatričes aiziešanu mūžībā 25 gadu vecumā 1290. gadā. Visu šo laiku dzejnieks pat nebija mēģinājis viņai tuvoties, bet bija pasīvs savas mīlotās apjūsmotājs un apmierinājās ar to svētlaimi, kuru "satur vārdi, kas slavina donnu". Beatriče tiek tēlota kā svētlaimības avots visiem apkārtējiem cilvēkiem.

"Jaunās dzīves" hiperboliskie tēli bija nodevas tradīcijai, bet vienlaikus šis darbs bija pirmais vēstījums par cilvēka garīgo dzīvi, cerību un bēdu,

\* Kancona (itāliešu val. *canzone* – dziesma) – lirisks dzejolis viduslaiku franču un renesanses laikmeta itāliešu dzejā.

prieka un skumju miju. Darba galvenā tēma – dzīves pamatjautājumu, proti, mīlestības un nāves, apjēgšana. Dzejnieks risina pārdomas par cilvēka attieksmi pret šiem pamatjautājumiem, to ietekmi uz viņu un visu šo pārdzīvojumu saistību ar līdzcilvēkiem un pasauli kopumā.

13. gs. 90. gadu vidū Dante iesaistījās Florences politiskajā dzīvē. Gvelfu\* partijas rindās viņš uzstājās pret magnātiem un pāvesta Bonifācija VIII centieniem diktēt Florenci savus noteikumus. 1300. gadā Danti ievēlēja par vienu no sešiem pilsētas pašpārvaldes augstākās institūcijas – prioritāta – locekļiem. Šajā laikā notika gvelfu šķelšanās melnajos gvelfos (galvenokārt muižnieki) un baltajos gvelfos (galvenokārt pilsētnieki). Šī šķelšanās izvērtās par asiņainu savstarpēju izrēķināšanos. 1302. gadā baltie gvelfi tika padzīti no pilsētas. Kaut arī Dante tobrīd neatradās Florencē, viņam aizmuguriski piesprieda divu gadu izsūtījumu ar īpašuma konfiskāciju, bet, kad dzejnieks neieradās uz savas lietas izmeklēšanu, viņu notiesāja uz nāvi.

Dante klīda pa Itāliju, meklējot patvērumu pie dažādiem sinjoriem – Veronas, Lukas un citu pilsētvalstu valdniekiem. Izsūtījumā viņš sāka apzināties sevi nevis kā tikai Florences, bet visas Itālijas pilsoni. Viņš atsvešinājās arī no baltajiem gvelfiem, kas bija ieslīguši nebeidzamos strīdos un nesaskaņās.

Dante pārliecinājās, ka bez miera nav iespējama cilvēku laime. Pašā Itālijā viņš nesaskatīja spēkus, kas varētu

\* Gvelfi (itāliešu val. *Guelfi*) – pāvesta piekritēji Itālijā 12.–15. gadsimtā, iestājās par Svētās Romas impērijas imperatora varas ierobežošanu.

apvienot valsti. Tāpēc Dante lika lielas cerības uz vācu karali Heinrihu VII (*Heinrich VII*), kas 1310. gadā ieradās Itālijā, lai Romā no pāvesta saņemtu Svētās Romas impērijas imperatora kroni. “Nelietīgos florenciešus”, kas atteicās pakļauties Henriham, dzejnieks nosauca par “visu Dieva un cilvēku likumu pārkāpējiem” un paredzēja, ka karalis pilsētu drīzumā sagraus (šīs kādā vēstulē paustās domas dēļ dzejniekam vēlāk nebija iespējams atgriezties dzimtajā pilsētā).

Heinriha nāve 1313. gadā pārvilka krustu Dantes politiskajām cerībām. Viņš vēl sacerēja traktātu “Monarhija”, bet turpmāk galvenokārt pievērsās poētiskajai darbībai un, dzīvodams svešumā Ravennā pie sinjora Gvido da Polentas, neilgi pirms savas nāves 1321. gadā pabeidza slaveno poēmu “Dievišķā komēdija”.

### “Dievišķā komēdija”

Dante nosauca savu darbu par “Komēdiju” (*Commedia*), jo tā bija pieņemts saukt sacerējumus ar priecīgām un laimīgām beigām. Par “Dievišķo” to sāka saukt pēcteči (sākot ar Bokačo). “*La Divina Commedia*” sarakstīta dzejnieka dzimtajā itāliešu valodā un stāsta par Dantes ceļojumu pa viņpasauli.

Balstoties uz viduslaiku skaitļu simboliku, Dante sadalīja poēmu trīs daļās – “Elle”, “Šķīstītava” un “Parādīze”. Katru daļu veido 33 dziedājumi. Poēmā kopumā ir 100 dziesmas (pirmā ir ievada dziesma). Šos skaitļus uzskatīja par svētiem: 3 nozīmēja Svēto Trīsvienību, 100 – pilnību, 9 (3×3) – debesu sfēru skaitu.

Savu vēstījumu Dante iesāk ar vārdiem:

*Bij mūža gaita tikai pusē spēta,  
kad atgīdos es mežā, tumsas tītā,  
jo taisnā taka bija pazaudēta.*

No šī meža, kas ir zemes kaislību un maldu alegorija, Dante cenšas pacelties glābjošajā kalna virsotnē, taču uz saules apspīdētās kalnu takas viņa ceļā stājas pantera, lauva un vilcene. Šie zvēri, iespējams, simbolizē saldkaisli, lepnību un alkatību. Dantem palīgā nāk viņa mīļotais dzejnieks Vergilijs, kas kļūst par viņa pavadoni. Viduslaikos romiešu dzejnieku Vergiliju (70–19 p. m. ē.) cienīja kā magu un pareģi, kas pagānisma laikos esot paredzējis Kristus dzimšanu, bet Dantem Vergilijs iemieso arī prātu, poēziju un cilvēka gudrību.

“Dievišķajā komēdijā” aprakstīts ceļojums pa Elli, Šķīstītavu un Paradīzi. Pirmajās divās sfērās Dantes pavadone ir Vergilija ēna. Ceļojums sākas ar nokāpšanu pa kāpnēm pekles aizā, pazemes valstībā, kas kā piltuve ved uz zemes viduspunktu, centru – Elles valdnieka mītņi. Deviņos lokos, virzoties no augšas uz leju, viņš sastopas ar aizvien briesmīgākiem grēciniekiem – baudkārajiem, skopuļiem, laupītājiem un meļiem. Pašā tumšākajā bezdibenī Dante sastop divus lielākos nodevējus cilvēces vēsturē – Jūdu, kas nodevis kristīgās baznīcas dibinātāju Jēzu Kristu, un Brutu, kas nodevis Romas impērijas dibinātāju Gaju Jūliju Cēzaru.

Zemes pretējā pusē – dienvidu puslodē – Vergilijs un Dante nonāk līdz Šķīstītavai (*purgatorium*). Dante to attēlo kā milzu kalnu, kam ir nošķelta konusa forma. Krasta josla un

apakšdaļa veido Priekššķīstītavu, bet augšējā daļā cita virs citas izvietotas septiņas terases, kas atbilst septiņiem nāves grēkiem. Virsotnē atrodas Zemes Paradīze.

Trešajā sfērā – debesu valstībā – Vergilijs kā nekristīts pagāns nedrīkst ieiēt. Dzejnieku tālāk pavada mīlotā un apskaidrotā Beatrice – atklāsmes kā Dieva žēlastības simbols. Sadevušies rokās, viņi paceļas virs zemes un ceļo pa deviņām debesu sfērām, kur mīt pārcilvēciskas būtnes. Ceļa galā Dantem ir iespēja vērot Dieva diženumu tā Trīsvienībā.

Ceļā caur Elli, Šķīstītavu un Paradīzi dzejnieks satiek pazīstamas, arī nesen mirušas personas. Sarunās ar tām, kā arī ar saviem pavadoniem Dante iztirzā aktuālas teoloģiskas, filosofiskas un politiskas problēmas. Teksta analīze liecina, ka autors ir pamatīgi apguvis sholastikas mācību. Dantes zināšanas – arī astronomijā – ir sava laika zinātnes augstāko sasniegumu līmenī, taču viņš atturas paust savus spriedumus un dabaszinātņu jomā orientējas uz Albertu Lielo (*Albertus Magnus*, ap 1200–1280), bet teoloģijā – uz Akvīnas Tomu (*Thomas Aquinas*, ap 1225–1274).

### “Monarhija”

Interesanta ir virzība, kādā Dante tālāk attīsta Akvīnas Toma politiskos uzskatus. Toms uzskatīja, ka valdnieka galvenais uzdevums ir panākt valstī mieru. Dante vēlas, lai ilgstošs miers būtu arī pasaules valstu starpā. Dzejnieks pauž domu, ka virs atsevišķu valstu valdniekiem vēl jābūt kādai

augstākai universālai varai, ko ieceļ nevis pāvests, bet tieši Dievs. Baznīcas un pāvesta kompetencē Dante atstāj vienīgi garīgās dzīves jomu. Baznīcas iesaistīšanās laicīgo lietu kārtošana, viņaprāt, ir daudzu nelaimju cēlonis. Jāatceras, ka Dantes laikā laicīgās un garīgās varas cīņa, ar ko Itālijā bija saistīta arī partiju cīņa, ir galvenais politikas saturs. Dzejnieks grib pacelties pāri šim cīņam un, nepievienojoties nevienai no karojošajām pusēm, ieskicēt ideālu stāvokli, kurā laicīgo un garīgo varu ierobežotu to kompetences sfēras.

Savā darbā "*De monarchia*" Dante vēršas pret pāvesta pretenzijām uz absolūtismu. Universālā vara jeb pasaules impērija nav identa nedz ar *civitas Dei*, nedz ar *civitas diaboli*, bet atspoguļo Dieva valsti zemes virsū. Tas nozīmē, ka kristīgajā valstī pastāv ideāla rangū kartība. Tā atbilst tikumiskajai kārtībai viņpasaulē, kur Dieva valsts ir sadalīta trīs daļās. Šis trīsdaļīgais telpas iedalījums simbolizē trīs Dieva reakcijas uz indivīda ētisko rīcību šajā pasaulē: mūžīgo sodu, laika ziņā ierobežoto grēku nožēlošanu un mūžīgo atalgojumu.

Gan valsts, gan baznīcas vara izriet tieši no Dieva. Turklāt baznīcas vara attiecas tikai uz garīgajām lietām, ārējā drošība ir jānodrošina valsts varai. Tāpēc vispasaules impērijas imperatora varai ir nepieciešama kristietība. Tikai imperators kā valdnieks pār visiem cilvēkiem spēj dot cilvēcei vispārējo kārtību, universālas ētiskās normas, kas ir pāri tikumiem un tiesībām. Tās nosaka arī šo mērķu īstenošanas līdzekļus.

Universālā impērija ir saistīta ar *imperium Romanum*, bet imperatora varu nedrīkst atvasināt no Romas

baznīcas. Abu varu nodalījums atbilst cilvēka orientācijai uz šīs pasaules vai viņpasaules mērķiem: pāvesta kompetencē ir teoloģiskie tikumi un iespēja sasniegt svētlaimi; imperators garantē svētlaimi uz zemes – mieru un brīvību.

Danti nodarbināja jautājums: kas ir nepieciešams sociālā miera un labklājības sasniegšanai? Šo Dieva dāvanu trūkumu viņš īpaši izjuta Itālijā. Savā darbā Dante tiecās pierādīt trīs tēzes: 1) cilvēces šīs zemes laimes pamats ir universālā impērija; 2) imperators saņem savu varu tieši no Dieva; 3) romiešu tauta atbilstīgi savām tiesībām ir pārmantojusi impērijas varu.

Dante uzskata, ka valsts izcelšanos noteikusi Ādama grēkā krišana. Cilvēce ir nokļuvusi juteklisko kaislību varā, un bīstamākā no tām ir alkatība. Tāpēc vajag izveidot sabiedrisko iekārtu, kas sargātu ļaudis no viņiem pašiem, no graužošo kaislību spēka. Dante, līdzīgi Aristotelim un Akvīnas Tomam, uzskata, ka valsts veidošanās ir dabisks process. Valsts nenes sev līdzī senā lāsta zīmogu un var izpausties kā laimīga dzīves forma. Ādama grēks izpaužas tai apstākli, ka cilvēka alkatība saindē pašu valsti, kā rezultātā tai zūd taisnīguma funkcija un tā uzsāk cīņu ar citām valstīm un pati ar saviem pilsoņiem.

Tāpēc ir nepieciešams trešais spēks, kas apvienotu sabiedrību un valsti. Tāds spēks var būt tikai universālā monarhija. Imperatora neierobežotā vara balstās uz tiesībām, morāli, Dieva sankciju, pasaules iekārtojumu kā tādu. Savā būtībā tā ir ierobežota vairāk par jebkuru citu varu. Imperators paceļas pāri kaislībām, viņam nav personisko interešu, viņam pieder viss, taču nekas konkrēti.

Impērija kā tiesisks iedibinājums ir primāra attiecībā pret tās varas realizētāju imperatoru. Tāpēc viņš nevar sadalīt impēriju daļās, ierobežot savu varu un nodot to tālāk mantošanas ceļā. Konstantīns, dāvājot baznīcai varu pār ievērojamu Itālijas daļu\*, ir rīkojies prettiesiski. Konstantīna kļūdas dēļ baznīcā ienāca laicīgās intereses. Dante akcentē imperatora atkarību no ideālajiem principiem un apgalvo, ka “nevis pilsoņi eksistē konsulu dēļ un tauta – valdnieka dēļ, bet ir otrādi: konsuli eksistē pilsoņu dēļ un valdnieks – tautas dēļ”. Kā augstākajam tiesnesim un likumdevējam imperatoram ir jāiejaucas strīdos, kurus nevar atrisināt, ja strīda dalībnieki atrodas vienlīdzīgās pozīcijās (tādi ir strīdi starp suverēnām valstīm). Viņa uzdevums ir rūpēties par visiem pilsoņiem un valsti kopumā. Ja likumu un varu neizmanto kopīgam labumam, tad tie zaudē savu tiesisko raksturu, jo degradējas pati likuma daba.

Imperatora rūpju priekšmets ir ne tikai taisnīgums un kārtība, bet arī brīvība. Brīvība ir “augstākā velte, ko Dievs ir ielicis cilvēka dabā, jo ar tās starpniecību šeit mēs iegūstam zemes svētlaimi, bet tur [debesis – A.R.] – debesu svētlaimi”.

Dante secina, ka cilvēks, kas pakļauts monarha varai, ir arī visbrīvā-

kais. Brīvība ir cilvēka eksistence viņa paša, nevis kā cita dēļ. Šo stāvokli var nodrošināt tikai monarhs, kuram nav nekādu citu interešu kā vien izpildīt savu pienākumu. Tikai viņš var aizsargāt cilvēku no degradācijas valstīs, kur vara tiek uzurpēta. Ne tikai demokrātija, oligarhija, tirānija, bet arī monarhija, ja vien tā nav vispasaules impērija, ir varas uzurpācija. Vienīgā veselīgā varas forma ir vispārīgā un individuālā apvienojums imperatora personā.

Dante norāda, ka monarham līdzās ir jābūt filosofam. Tas tāpēc, ka cilvēcei ir divi uzdevumi – gan debesu, gan zemes svētlaimē. Atbilstīgi tam arī cilvēces vadība ir jārealizē divējādi: augstākais priesteris, sekojot atklāsmei, vada cilvēku uz debesu svētlaimi, bet imperators – uz zemes svētlaimi. Monarham ir jāorientējas uz filosofiju, jo tā atbilst gudrības līmenim zemes virsū. Filosofam ir jābūt monarha balstam, pretējā gadījumā draud patvaļa un tirānija.

Monarha galvenais uzdevums ir aizstāvēt brīvību, saskaņot impērijas politiskos elementus un iedibināt mieru. Tikai miers dod cilvēkam to stāvokli, ko Svētajos Rakstos sauc par “laika pilnību”, t. i., labklājību un harmoniju. Tikai miera apstākļos var realizēt taisnīgumu un likumību. Miers ir iespējams, ja cilvēks precīzi reproducē Dieva doto paraugu, saskaņā ar kuru cilvēkam jāatsakās no savtīguma un jābalstās uz universālo sākotni sevī. Monarhija ir ideāla iekārta melīgas individualitātes pārvarēšanai, jo dod iespēju realizēt vispārēju ideālu, neatšakoties no brīvības.

Miers un taisnīgums ir ne tikai sociālās kategorijas, bet arī dabas un teoloģijas (pārdabiskās pasaules) jēdzieni.

\* “Konstantīna dāvinājums” (“*Donatio Constantini*”) – viltots dokuments, kas sastādīts Romas pāvesta kancelejā ap 8. gs. vidu, lai juridiski pamatotu pāvestu pretenzijas uz laicīgo varu, un it kā apliecina to, ka Konstantīns Lielais jau 4. gadsimtā nodevis pāvestam varu pār Itāliju un Romas impērijas rietumdaļu. Dantes dzīves laikā vēl nebija zināms, ka “Konstantīna dāvinājums” ir viltojums, to pierādīja itāliešu humānists Lorencs Valla 15. gadsimtā.

Pasaule ir radīta kā labas ieceres realizācija. Slavīnot mieru visā pasaulē, Dante vadās no domas, ka eksistē universāls subjekts – cilvēce. Iespējams, viņš bija pirmais, kas sāka runāt par cilvēci vispār.

Dantes prātojumu galvenais secinājums ir tāds, ka radikāli jānodala pāvesta un imperatora funkcijas. Atbilstīgi “divu zobenu” koncepcijai viņš ieņem bezprecedenta pozīciju un nepiekrīt tiem, kuri, tulkojot evaņģēlisko tekstu (“Viņš tiem sacīja: “Kad es jūs sūtīju bez maka, bez somas un bez sandalēm, vai jums kā trūka?” Un tie atbildēja: “Nekā.” Un viņš tiem sacīja: “Bet tagad, kam ir maks, tas lai to ņem, tāpat arī somu, un, kam nav, tas lai pārdod savas drēbes un pērk zobenu, jo es jums saku: pie manis jātop piepildītiem Rakstu vārdiem: viņš ir pieskaitīts noziedzniekiem. Un, kas par mani rakstīts, jau piepildās.” Viņi sacīja: “Kungs, redzi, šeit ir divi zobeni.” Un viņš tiem sacīja: “Pietiek.”” Lk. 22:36–38\*), norāda uz to, ka Pēterim (baznīcai) pieder divi zobeni (laicīgais un garīgais) un laicīgo zobenu viņš piešķir imperatoram kā vasalim.

Dante savu argumentāciju balsta uz jau pieminēto divu cilvēces mērķu koncepciju. Atbilstīgi tai cilvēce uz šiem mērķiem jāvirza diviem neatkarīgiem vadītājiem – pāvestam un imperatoram. Visi mēģinājumi kādam uzurpēt vienlaikus abus šos mērķus ir Dieva gribas pārkāpšana, reliģiskās un po-

litiskās dzīves degradācija. Līdz ar to viņš vērsās pret tālaika valdošajām teokrātiskajām koncepcijām, arī Akvīnas Toma mācību, kas aicināja pakļauties pāvestam kā pašam Kristum. Turpretī Dante apgalvo, ka arī imperatoru sankcionē Dievs. Imperators saņem no Viņa pilnvaras un nes pilnas atbildības nastu. Pāvests ir nevis Kristus vietnieks, bet tikai Svētā Pētera vietnieks.

Dante apjūsma Senās Romas misiju, kas izpaužas debesu valstības un zemes valstības saistībā, dievišķās gribas iemiesošanā, jo arī Palestīna ietilpa Romas jurisdikcijā un Kristus dzimšanas laikā impērijā valdīja miers. Roma esot radusies vienlaikus ar Marijas dzimtu. Romas vārds, izlasīts no otras puses, ir *amor* (latīņu val. – mīlestība), turklāt vārdi *Maria* un *Roma* skanot līdzīgi.

## FRANČESKO PETRARKA

### *Dzīve un darbība*

Frančesko Petrarka (*Francesco Petrarca*, 1304–1374) dzimis Areco pilsētā 1304. gada 20. jūlijā. Viņa tēvs – Florences notārs – bija izraidīts no dzimtās pilsētas par piederību baltajiem gvelfiem. Jaunību Frančesko pavadīja Aviņonā, kur tajos gados atradās pāvesta kūrīja. Petrarkas ģimene 1312. gadā bija apmetusies uz dzīvi netālu no Aviņonas. Lai gan Petrarka bija izsūtītā dēls, viņš atšķirībā no Dantes to tik dziļi nepārdzīvoja un neizjuta nostalgiju pēc Florences. Jau būdams slavens dzejnieks, 1350. gadā viņš noraidīja Florences daiļrunīgo aicinājumu atgūt pilsonību. Petrarkam tas

\* Jaunās Derības teksti citēti pēc izdevuma: Jaunā Derība. Bībeles tulkošanas komisijas Jaunās Derības darba grupa: Aleksandrs Bite, Juris Cālītis, Ināra Ķemere, Dainis Zeps. Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2007, 510 lpp.

nebija vajadzīgs, jo viņš jutās kā pasaules pilsonis.

Saskaņā ar tēva gribu Petrarca studēja tiesības Monpeljē un Boloņā, taču jurisprudences viņu neaizrāva. Viņš nevēlējās nodarboties arī ar tirdzniecību vai apgūt kādu citu profesiju. Lai gan tēvs cerēja, ka dēls pārņems notāra amatu, taču jauneklis pat nepabeidza studijas, jo pārāk bija aizrāvis ar Vergilija un Cicerona darbiem. Viņš labprāt apguva trīvjū – gramatiku, retoriku un dialektiku jeb loģiku –, kas viduslaiku skolā un universitātē bija sākotnējā apmācības pakāpe, kurā vajadzēja studēt antīkos autorus, bet nevēlējās pievērsties kādai profesionālai darbībai. Frančesko tēvs dusmās pat esot iesviedis Vergilija un Cicerona sacerējumus ugunī un, tikai redzot izmisuša dēla asaras, pēdējā brīdī tomēr izrāvis grāmatas no liesmām.

Antīkā pasaule kļuva par Petrarckas daiļrades galveno saturu, tās izpratni viņš centās novest līdz pilnībai. Svarīgi bija tas, ka laikabiedri spēja novērtēt šādu filoloģisku varoņdarbu. Tā arī bija jaunā laikmeta iezīme, jo agrajos viduslaikos šādu pielūgsmi varēja novērtēt kā ķecerību.

Daudzus gadus Petrarca pavadīja Francijas dienvidos Aviņonā un Voklīzā, kā arī apceļoja Ziemeļitālijas pilsētas. 1326. gadā, atgriezies Aviņonā, viņš kopā ar jaunāko brāli Džerardo nodevās izklaidēm un dažādām mīlas dēkām. Taču tieši Aviņonā viņš satika Lauru – sievieti, kuru iemīlēja no pirmā acu skatiena uz visu mūžu. Tas esot noticis 1327. gada 6. aprīlī Sv. Klāras katedrālē Aviņonā rīta lūgšanas laikā. Viņš slavināja iemīloto viņas dzīves laikā un apraudāja pēc nāves,

tādējādi ar saviem dzejoļiem nodrošinot tai nemirstību. Turklāt Laura bija tikumiska precējusies sieviete, tādēļ palika vienaldzīga ne tikai pret pašu Petrarku, bet arī pret viņa dzejoļiem. Taču svarīgi ir tas, ka viņa iedvesmoja dzejnieku uz mīlestības liriku.

Vēl jaunībā Petrarca bija nolēmis kļūt par garīdznieku, lai varētu saņemt nelielu baznīcas beneficiju, dzīvot neatkarīgi un nodoties radošai darbībai. Aviņonā viņš īstenoja šo savu mērķi, kaut arī nekad nepildīja priesteru pienākumus, ne arī citus baznīcas amatus. Par savu patronu viņš izvēlējās bīskapu Džakomo, kas piederēja ievērojamai Romas dižciltīgo Kolonnu dzimtai, bet vēlāk satuvinājās ar viņa brāli kardinālu Džovanni Kolonnu un pārgāja viņa dienestā.

1333. gadā Petrarca apceļoja Francijas ziemeļus, Vāciju un Flandriju. Trīs gadus vēlāk pēc Džakomo lūguma viņš uz kādu laiku devās uz Romu. Mūžīgā pilsēta viņu pārsteidza ar antīkā Kolīzeja, Panteona un Foruma grandiozo diženumu, bet vienlaikus arī šokēja ar dziļo pagrimumu, kas bija piemeklējis kādreizējo pasaules impērijas galvaspilsētu.

Drīz pēc atgriešanās no ceļojuma Petrarca pārcēlās uz Voklīzas ieleju, kur gandrīz pilnā vientulībā nodzīvoja četrus gadus. Tā bija bēgšana ne tikai no mīlestības un neprātīgās kaislības, kas bija pārņēmusi dzejnieku, bet arī no Aviņonas, pret kuru viņš izjuta riebumu un naidu kā ļaunuma, sliktas slavas un pagrimušu tikumu pilsētu. Viņa dzīvesveids Voklīzā bija noslēgts, tā bija dzīve grāmatu pasaulē. Draugi viņu apmeklēja ļoti reti, ar tiem viņš sarakstījās. Grāmatas Petrarkam bija

ne tikai zināšanu avots, viņš uzskatīja tās par saviem tuvākajiem draugiem.

Vientuļā dzīve netraucēja Petrarckam tiekties pēc slavas. Viņš sevi pirmām kārtām uzskatīja par dzejnieku, par jaunu Vergiliju. Dažiem saviem draugiem Petrarcka puda vēlmi tikt kronētam par dzejnieku. Senie romieši ik pa pieciem gadiem Kapitolijs pakalnā kronēja ar lauru vainagu uzvarētājus dzejnieku sacensībās. Šī kronēšanas ceremonija bija atdzimusi pirms neilga laika, kad 1315. gadā Padujā tika kronēts Albertino Musato (*Albertino Musato*, 1261–1329). Priekšlikums pieņemt dzejnieka kroni bija izteikts arī Dantem. 1340. gada 1. septembrī Petrarcka, kā viņš pats raksta, esot saņēmis uzreiz divus ielūgumus – no Parīzes Universitātes un Romas Senāta. Viņš deva priekšroku Romai, bet vispirms uzaicināja par arbitru Neapoles valdnieku Robertu, kas bija pazīstams kā mākslu aizbildnis. Roberts atzina, ka Petrarcka ir šāda goda cienīgs.

1341. gada 8. aprīlī Kapitolijs pakalnā daudzu ļaužu klātbūtnē romiešu senators – Kolonnu dzimtas galva – pasludināja Petrarku par “ievērojamu dzejnieku un vēsturnieku”, piešķīra viņam romiešu pilsonību un uzlika galvā lauru vainagu. Petrarcka bija ne tikai apmierinājies savas godkārtīgās tiesības, bet arī devis impulsu poēzijas kulta atdzimšanai. Jāatzīmē, ka viņš izpelnījās šo godu nevis par sonetiem Laurai, bet par poēmu “Africa” (“Āfrika”), kas bija veltīta romiešu karavadonim Publijam Kornēlijam Scipionam Afrikānim Vecākajam (*P. C. Scipio Africanus Maior*, 236–183 p. m. ē.).

Dzejnieks atbildēja ar iepriekš sagatavotu runu, kuru veidoja kā kome-

tāru Vergilija “Georgiku” divām rindiņām:

*“Bet mani vadā pa Parnasa tuksnesīgajām nogāzēm*

*Salda mīlestība.”*

Nogāze, teica Petrarcka, ir simbols pacelšanās grūtībām, tuksnesīgums – Romas pagrimums, saldā mīlestība – vienīgais, kas dod iespēju uzvarēt grūtības, jo tikai tas pacelsies līdz virsotnei, kuru virzīs augšupejas mīlestība, darbs un cerība, ka viss viņa darbs veltīts Itālijas slavai. Petrarcka sāka uzrunu ar lūgšanu Dievmātei un, to pabeidzis, procesijas priekšgalā devās no Kapitolijs uz Sv. Pētera katedrāli, kur saņemto vainagu nolika uz altāra. Antīkais rituāls tika apvienots ar kristīgajiem simboliem. Petrarcka bija pirmais renesanses cilvēks, kas centās samierināt antīko pasauli ar kristietību. Viņš svārstījās starp viduslaiku dievbijību un pagāniskās pasaules dzīvesprieku. Rituāls bija zīme, lai izceltu nākamo laikmetu: dzejnieks nepiedāvāja burtiski atgriezties antīkajā pasaulē, viņa nolūks bija to atdot kristīgajai apziņai. Viena kultūra nenoliedza otru, radās sintēze.

Kultūras atmiņā īpaši saglabājies kāds leģendārs notikums. 1336. gada aprīlī Petrarcka uzkāpa Vento kalnā (latīņu val. *mons Ventosus*, itāliešu val. *monte Ventoso* – Vējainais kalns) Provansas Alpos. Bieži vien to piemin kā pirmo ceļojumu vēsturē, kas bija saistīts nevis ar kāda konkrēta mērķa sasniegšanu, bet lai vienkārši aplūkotu apkārtējo skaistumu no 1912 m augstuma. Petrarcka rakstīja: “Šodien es uzkāpu visaugstākajā kalnā mūsu apvidū, ko ne bez pamata sauc par Vējaino, tiecoties tikai pēc vēlmes ieraudzīt

tā unikālo augstumu.” Petrarkas daiļrades pētnieki jau sen ir pierādījuši, ka daudzas viņa vēstules īstenībā ir literāri sacerējumi, tāpēc tiek apšaubīts, ka dzejnieks, uzkāpis tik augstā kalnā, spētu tās pašas dienas vakarā vēl mierīgi rakstīt. Taču vienlaikus tas arī liecina, cik pārdomāta ir bijusi ideja par uzkāpšanu kalnā. Turklāt tai bija simboliska analogija, jo sena leģenda vēstīja, ka Maķedonijas valdnieks Filips kāpis Tesālijas visaugstākajā virsotnē, lai vienlaikus varētu ieraudzīt divas jūras – Adrijas jūru un Melno jūru. Savu uzkāpšanu Alpu kalnā Petrarka saista arī ar Augustīna garīgo pacelšanos, kuru tas bija aprakstījis savā traktātā “*Confessiones*” (“Atzīšanās”), ko Petrarka allaž turēja pie sevis.

Turpmākās dzīves gaitā Petrarka tikai divreiz un īsu brīdi atgriezās Voklīzā “mūzu sabiedrībā”. 1348. gadā Veronā viņš saņēma ziņu, ka Laura gājusi bojā mēra epidēmijas laikā.

Šajos gados Petrarka nodarbojās ne tikai ar dzeju un zinātniskajām studijām, viņš iesaistījās arī vētrainās politiskās dzīves notikumos. Viņš dzīvoja Parmā un Padujā, bet bieži devās arī uz citām Ziemeļitālijas un Vidusitālijas pilsētām, kur pildīja sinjoru diplomātiskos uzdevumus. Reiz ceļā uz Romu viņš iegriezās Florencē, taču florenciešu piedāvājumu atgriezties pilsētā un atgūt tēva konfiscētos īpašumus nepieņēma.

1353. gadā Petrarka apmetās uz dzīvi Milānā varenā tirāna arhibīskapa Džovanni Viskonti galmā. Viņš subjektīvi neizjuta pārāk lielu atkarību no Viskonti un citiem tirāniem un dzīvoja atbilstīgi savām radošajām interesēm, samierinot savas nodarbes ar kalpo-

šanu sinjoriem. Kad Petrarkam pārmeta, ka viņš pieņem nežēlīgo tirānu viesmīlību, dzejnieks atbildēja: “Tas tikai šķiet, ka es dzīvoju pie valdniekiem, īstenībā viņi dzīvo pie manis.” Milānā viņš nodzīvoja astoņus gadus, piedalījās miera sarunās ar Dženovu. 1356. gadā Petrarka devās uz Prāgu, kur bija sūtnis imperatora Kārļa IV galmā, bet 1360. gada ziemā Viskonti uzdevumā veda sarunas ar Francijas karali Parīzē.

1361. gadā Petrarka apmetās Venēcijā, tad divus gadus pavadīja Padujā. Pēdējos četrus savas dzīves gadus viņš atkal dzīvoja vientuļnieka dzīvi Arkvā (netālu no Padujas) – savas nelikumīgi dzimušās meitas ģimenē. Viņš joprojām strādāja (jau 1350. gadā viņš bija rakstījis kādam draugam: “Man ir tāda priekšnojauta, ka pārtraukšu rakstīt tad, kad pārtraukšu dzīvot.”). Šie vārdi izrādījās pravietiski: Petrarka mira pēkšņi (1374. gada 19. jūlijā) pie galda, pārlicies pār kādu senu manuskriptu.

### *Starp diviem laikmetiem*

Savu pozīciju Petrarka izteica vārdiem, ka viņš dzīvojot uz robežas starp divām zemēm: *in confinio duarum terrarum constitutus*. Viņa domāšanu un pasaules izjūtu lielā mērā noteica viduslaiku reliģiskā domu pasaule, bet tajā pašā laikā viņš intuitīvi tiecās uz priekšu – uz “jauno laiku”, jauno “zelta laikmetu”. Šīs izjūtas drīzāk atspoguļojas nevis sistemātiskas filosofijas, bet literāras esejas formā. Ar topošo renesansi Petrarku saistīja sajūsma par antīko pasauli un centieni iepazīt antīko autoru darbus. Turklāt viņš bija

pirmais domātājs, kurš Aristoteļa vispārējās cildināšanas atmosfērā norādīja uz Platona filosofijas priekšrocībām (ar to Petrarka, piemēram, radikāli atšķīrās no Dantes).

Tāpēc var apgalvot, ka Eiropas renesanses vēsture faktiski sākas ar Petrarķu, viņa veikumu dzejas, zinātnes un filosofijas jomā. Tas noteica Petrarķas ietekmi uz nākamajām paaudzēm ne tikai Itālijā, bet arī daudzās citās Eiropas daļās.

Petrarka bija iepazinies ar Innocenta III sacerējumu par cilvēka esības postu (*“De miseria conditionis humanae”*, ap 1195). Izvēršot šo tēmu, savā darbā *“De remediis utrisque fortunae”* (“Par laimes un nelaimes ārstēšanas līdzekļiem”) viņš iekļāva *dolor* (Sāpes) un *ratio* (Prāts) dialogu par cilvēka bēdīgo stāvokli (dialogā kopumā iesaistīts Prāts un vēl četras alegoriskas figūras: Prieks, Cerība, Sāpes un Bailes). Cilvēka posta tēlojums pilnībā sakrīt ar Innocenta III vērtējumu. Viduslaiku domāšanai atbilst arī Petrarķas interese par viņpasauli kā cilvēka dzīves vienīgo mērķi; savukārt ar renesansi viņu vieno pašvērtības piešķiršana šai pasaulei.

Pēc tam kad šajā dialogā Sāpes gandrīz vai burtiski atkārtā Innocenta III žēlabas par cilvēka dzīvi kā bēdu ieleju un ļaužu nevarību, Prāts atbild, ka, par spīti bezspēcībai, dziļi cilvēka dvēselē mīt viņa līdzība ar Dievu kā Radītāju; šai atziņai ir jāklūst par cilvēka prieka pamatu. Pasaule pēc grēkā krišanas ir neatgriezeniski izmainījusies, taču tās skaistums ir palicis, un Petrarka apraksta to ar citātu no Vergīlija: “Mēs dzīvojam ēnainā birztaļā, pie upes mīkstā zāliena un mājojam

svaigā upes zaļumā (*lucis habitamus opacis/riparumque toros et prata recentia rivis/incolimus*).”

Visu postu un visas grūtības, kas, kā norādīja Innocents III, noslogo cilvēka esību, var pārvarēt ar prāta palīdzību: ķermeņa zemiskumam pretstāv pārliecība par miesas augšāmcelšanos, bet cilvēka cēlums atklājas tā taisnajā stājā. Petrarka bija pirmais, kas citēja vēlāk renesanses laikmetā populāro Ovidija izteicienu: “Tai laikā, kad citas dzīvās būtnes, visas noliekušās uz priekšu, ieurbjas ar acīm zemē, Radītājs ir devis cilvēkam redzes spēju, kas, virzīta uz augšu, ierauga debesis, un Viņš pavēlēja cilvēkam ieturēt taisnu stāju, paceļot savu skatu uz zvaigznēm (*pronaque cum spectent animalia cetera terram/os homini sublimē dedit caelumque videre/iussit et erectos ad sidera tollere vultus*).” Šīs rindas kopā ar Pirmajā Mozus grāmatā teikto: “Tad Dievs sacīja: “Darīsim cilvēku pēc mūsu tēla un mūsu līdzības”” (1. Moz. 1:26) – visā renesanses laikā bija pierādījums cilvēka īpašajam stāvoklim pasaulē. Līdzās Bībelei pierādījumu spēku ieguva arī citāti no antīkajiem avotiem.

Petrarka dzīvoja uz divu pasaulu robežšķirtnes; viņa koordinātas bija gan cilvēka orientācija uz viņpasauli, gan apliecinājums cilvēka eksistencei uz zemes. Viņš dzīvoja pasaulē, kura, par spīti visam postam, bija skaista. Savā ziņā Petrarka līdzinājās divsejainajam Jānam (*Iānus*): viņš atskatījās atpakaļ uz tradīciju un vienlaikus intuitīvi nojauta topošo jaunā laikmeta domāšanu.

Tomēr, ņemot vērā seno romiešu kultūras un politiskās tradīcijas klāt-

esamību Itālijā, nebūtu pareizi uzskatīt Petrarku par “humānisma tēvu” burtiskā nozīmē; viņš drīzāk ir humānisma vēstnesis, jo saikni ar viduslaikiem viņš nebija sarāvis tik krasi, kā pats par to domāja. Viņš bija klasiskās latīņu valodas un klasiskā republikānisma piekritējs, taču viņa domāšana bija tipiska krīžu un depresijas atmosfēras pilnajam laikam, kurā viņš dzīvoja. Paužot tipiskas sava laika noskaņas, Petrarka rakstīja: “Nonākot līdz šai savas vēstules vietai, es, atbilstīgi savam pieradumam, sāku ar spalvas galu bakstīt papīra lapu un kavējos pārdomās par to, kas man vēl ir jāpasaka vai arī kas man nav jāsaka. Šī nodarbošanās mani uzvedināja uz domu: es izjūtu, kā šajā mazajā laika sprīdī tek laiks, bet es plūstu kopā ar to aizejot, bet labāk teikt – mirstot. Mēs nemitīgi dzīestam: es, kamēr rakstu šos vārdus, tu, kamēr tos lasi, citi, kad dzird vai nedzird, – visi mēs mirstam. Es miršu, kad tu lasīsi šos vārdus, tu mirsti, kad es tos rakstu, mēs abi mirstam, mēs visi mirstam, mēs mirstam nepārtraukti.”

Tajā pašā laikā tieši laikmeta izjūta padara Petrarku par tik savdabīgu personību. Viņš izstrādāja pilnīgi jaunu pagātnes uztveri. Tā bija tik oriģināla, ka veicināja mūsdienu vēstures periodizācijas attīstību.

Petrarka neizveidoja nekādu pabeigtu filosofisku koncepciju, kas būtu salīdzināma ar universālajām sholastu sistēmām, taču, pārdomājis sava laika attiecības ar antīko pasauli, viņš piedāvāja jaunu izpratni par cilvēka vietu vēsturē. Petrarka tiecās atgriezties pie antīko autoru, īpaši Cicerona (106–43 p. m. ē.), tekstu oriģināliem,

kā arī reproducēt to valodu. Šī mērķa īstenošanas vārdā viņam nācās novērst daudzas kļūdas un neprecizitātes, kurās bija pieļāvuši šo tekstu pārrakstītāji, galvenokārt mūki. Viņaprāt, antīko tekstu konservācijas un deformācijas periods bija pilnīgas tumsības laikmets, kas aizēnoja to pamatjēgu, – laikmets, kas galu galā tika nosaukts par “starplaikmetu” (*medium aevum*) jeb viduslaikiem.

Petrarka dažkārt pat rakstīja vēstules Ciceronam un Sokratam, cenšoties it kā pārvarēt laiku, kas viņu nošķir no antīkajiem sarunu biedriem, ar kuriem Petrarka tiecās sarunāties tā, it kā tie būtu viņa laikabiedri.

Viduslaikos laiks piederēja Dievam (tāpēc baznīca nosodīja augļošanu kā nodarbību, kas saistīta ar parāda atlikšanu). Turpretim Petrarka un viņa sekotāji humānisti deva cilvēkam brīvību pagātnes – aizgājušo laiku – izpētē. Tā kā pagātne lielā mērā bija pagāniska, tad priekšstati par laiku pakāpeniski kļuva laicīgi. Viena no Petrarkas izteiktajām atziņām par antīko pasauli bija, ka doma pati par sevi prasa laiku, kuru nenogurdina laicīgās rūpes, – to, ko romieši apzīmēja ar *otium* (to varētu nosaukt par “brīvo laiku”).

Turpmākā klasiskā mantojuma izpētes gaitā tika atklāti jauni teksti, kas pauda citu pozīciju. Petrarkas attieksme pret antīko pasauli lielā mērā izmainījās pēc iepazīšanās ar Cicerona vēstulēm Atīkam, kurās romiešu orators parādās nevis kā no pasaules kņadas norobežojies filozofs, bet gan kā pilsonis, kurš dziļi iestidzis laikmetīgajā politikā. Nākamā humānistu paudze jau orientējās nevis uz vērojošo, bet aktīvo dzīvesveidu (*negotium* kā

pretstatu *otium*). 15. gadsimta sākumā humānisti vairāk izmantoja Cicerona politiskos, nevis poētiskos izteikumus, pielāgojot savus priekšstatus par seno romiešu politiku savas dzimtās Florences republikas dzīvei.

Petrarka bija gan izcils liriķis, gan episkais dzejnieks. Nemirstīgu viņu padarīja poēzija tautas valodā (t. s. *volgare*), kas apkopota "Dziesmu grāmatā" ("*Canzoniere*"). Tā veltīta Laurai – Petrarkas iemīļotajai sievietei – un spilgti pauž dzejnieka jūtu un domu pasauli. Saldi rūgtenās vārsnās vientuļais un domās iegrimušais pielūdzējs (*solo e pensoso*) atklāj savas ciešanas, vaidus un "rūgtās asaras" (*amare lagrime*), jūsmo par mīļotās skaistumu un izsamist par viņas nepieejamību. Ar šo krājumu sākas renesanses poēzija, kas apdzejo zemes sievietes skaistumu un mīlestības cēlumu, pat ja tā negūst atsaucību (kā tas bija paša dzejnieka gadījumā).

Lielāko daļu no saviem darbiem Petrarka sarakstīja latīņu valodā. Poēmā "Africa" stāstīts par Otro pūniešu karu (218–201 p. m. ē.), par Romas uzvaru un Kartāgas sagraušānu, tajā attēlota romiešu karavadoņa Scīpiona Vecākā dzīve. Darbs uzrakstīts latīņu valodā pēc klasisko Vergilija un Statija dzejojumu parauga.

Petrarka bija morālists ar stoisku pārlicību. Viņa itāliešu valodā sacerētais dzejolis "*Trionfi*" runā par mīlestības, nāves un slavas triumfu, kas seko cits citam un tiek aprakstīti jēdzienos, kuri saistīti ar romiešu karavadoņu un imperatoru uzvarām. Morālista pozīcija izpaužas arī Petrarkas vēsturiskā rakstura sacerējumos. Piemēram, darbā "Par ievērojamiem cilvēkiem"

("De *viris illustribus*") apkopoti gan Bibeles, gan seno romiešu, arī četru imperatoru (Augusta, Vespasiāna, Tita un Trajāna) dzīvesstāsti lasītājam tiek celti priekšā kā atdarināšanas cienīgi paraugi. Citā sacerējumā Petrarka dod padomu Padujas valdniekam, kuru slavenu vīru portretus novietot viņa pils zālē. Pats Petrarka par izcilāko personību vēsturē uzskatīja Ciceronu. Viņš aizrautīgi vāca Cicerona filosofiskos darbus un atklāja daudzas slavenā oratora vēstules, bet savā sarakstē centās atdarināt Cicerona stilu.

Petrarkas interešu lokā bija visa klasiskā antīkā pasaule – kā laika ziņā tāls un noslēgts veselums (viņa priekšteči domāja, ka tā vēl turpina pastāvēt). Viņš interesējās arī par Homēru un mēģināja, kaut arī nesekmīgi, iemācīties grieķu valodu. Tomēr visvairāk Petrarka sajūsminājās par Seno Romu, kuras arhitektūras mantojums atstāja uz viņu milzīgu ietekmi. Petrarka vāca arī antīkās monētas un antīko autoru manuskriptus, īpaši Cicerona un Tita Līvija darbus. Pat savā rokrakstā viņš centās atdarināt senos autorus un atsacījās no gotu rakstības veida.

Visa Petrarkas darbība liecina par jaunu un intensīvu interesi par cilvēka vienreizīgo personību. Lauras portrets, ko viņš pasūtīja Simonam Martini (*Simone Martini*, 1284–1344), ir pirmais zināmais portrets modernā nozīmē, kas iezīmē individualitāti un līdzību attēlojamai personai.

Petrarkas spalvai pieder ne tikai biogrāfijas, bet būtībā arī pirmā autobiogrāfija Rietumu kultūras vēsturē – "Noslēpums jeb sarunu grāmata par pasaules nicināšanu" ("*Secretum*", 1342–1343; izlabotais variants

1353–1358; darbam ir arī otrs nosaukums: “Par manu tieksmju slepeno cīņu” (“*De secreto conflictu curarum meum*”). Darbs rakstīts kā dialogs starp “Francisku” (pašu Petrarku) un “Augustīnu”, kas pārstāv autora sirdsapziņu (Augustīna “Grēksūdze” (“*Confessiones*”) bija Petrarkas iemīļotākā grāmata). Petrarka šaubījās, vai laicīgā slava un panākumi ir patiesi, viņš bija pārliecināts, ka jāpāstāsta par savu ceļu un ka viņam ir tiesības izteikt savas šaubas un runāt par “slepeno cīņu” savā dvēselē.

Klusējošai Patiesībai klātesot, dialoga dalībnieki izrunā trīs tēmas. Pirmā saruna ir par to, kā gribas trūkums ir novedis Francisku pie dvēseliskiem maldiem. Tajā tiek apstiprināta tēze, ka cilvēka tikumiskās laimes un nelaiemes pamats ir paša cilvēka griba, viņa brīvais lēmums. Otrajā sarunā atbilstīgi viduslaiku priekšstatiem par septiņiem nāves grēkiem – lepniību (*superbia*), skopumu (*avaritia*), naidu (*ira*), greznību (*luxuria*), skaudību (*invidia*), izmisumu (*accidia*) un baudkāri (*gula*) – tiek apcerētas Franciska vājības (dialogā gan netiek minēts, ka Petrarkam, kaut arī viņš bija garīdznieks, bija divi ārļaulībā dzimuši bērni). Trešās sarunas tēma ir par divām Franciska dvēselē mītošajām vājībām: mīlestību uz Lauru un slavu. Šajā jautājumā strīds ir visasākais. Petrarka attaisno savu mīlestību uz Lauru ar to, ka tieši viņa ir palīdzējusi viņam atsavināties no jutekliskajām zemiskajām vājībām, aicinot uz garīgo pacēlumu. Slavas alkas Petrarka attaisno ar to, ka cilvēka virzībai pēc zināšanām ir jādod stimuls, tās ir atzīstamas cilvēciskas tieksmes. Petrarka aizstāv savas

kaislības, jo tās esot saistītas ar viņa eksistences jēgu.

Petrarka bija vientuļnieks. Arī šajā kvalitātē viņš bija jauna tipa cilvēks. Vientulība viņam nebija norobežošanās no pasaules vai novēršanās no tās, kā tas bija mūkiem, bet gan vēlme vēriģi un distancēti to aplūkot. Ārējās dzīves perspektīvas paplašināšanas procesam atbilst iekšējās dzīves dziļuma intensitātes pieaugums. Tas bieži saistīts ar dvēseles šķelšanos, kuru sauca par akīdiju (*accidia*), ko Petrarka bieži pārdzīvoja. Viņam vientulības vēlme bija saistīta ar tieksmi redzēt pasauli pēc iespējas plašāk un dziļāk.

Petrarkas poēma “*Africa*” līdzinās biogrāfijai, turpretī viņa liriskie dzejoļi ir rakstīti pirmajā personā un pauž mīlētāja izjūtas un pārdzīvojumus. Interesanti, ka dzejnieks mēdza pārstrādāt savas vēstules, lai tās varētu lasīt arī citi.

Petrarka bija pārliecināts, ka iepriekšējie gadu simti jeb viduslaiki bijis tumsības laikmets, bet klasiskā antīkā pasaule – gaismas laikmets. Dzejā viņš pauda cerību: “Kad izbeigsies tumsība, tad varbūt nākamajām paaudzēm izdosies atrast ceļu uz antīkās pagātnes skaidro spožumu.” Sekojot Petrarkam, daudzi tālaika autori apzīmēja savu laiku kā gaismu pēc ilgas tumsības, kā pamošanos no miega, kā atgriešanos dzīvē pēc nāves, kā restaurāciju vai atdzimšanu.

Petrarka bija kaislīgs patriots, kurš bezgalīgi mīlēja Itāliju. Viņš žēlojās par Itālijas sadrumstalotību un sapņoja redzēt to vienotu un varenu. Petrarka bija pārliecināts, ka tikai Roma var būt pāvesta varas un impērijas centrs. Tādēļ viņš aicināja pārcelt atpakaļ pāvesta rezidenci no Aviņonas uz Mūžīgo

pilsētu, kā arī lūdza Kārli IV pārceļt uz turieni Svētās Romas impērijas centru. Kādu brīdi viņš cerēja, ka Itālijas apvienošanu varētu veicināt Kola di Rienco (*Cola di Rienzo*, 1313–1354), kurš bija proklamējis Romā republiku. Dzejnieks smagi pārdzīvoja itāliešu

savstarpējos konfliktus. Viņš rakstīja retoriski spīdošas vēstules Dženovas un Venēcijas dodžiem, aicinot viņus pārtraukt savstarpējos karus par tirdzniecības kontroli Melnajā un Azovas jūrā, taču patriciešu republiku vadītāji šos aicinājumus atstāja bez ievērības.

## II. RENESANSES REĀLISMA SPECIFIKA

### *Pārorientācija*

Renesansē cilvēks it kā atvēra acis un paraudzījās apkārt. Viņa skats nebija vērsts uz debesīs notiekošajām mistērijām vai zemzemes elles ugunīm, viņš vairs negremdējās sevī, lauzot galvu par savas izcelsmes liktenīgajiem jautājumiem un vēstures miglainajām determinantēm. Cilvēks sāka tiekties aptvert un izzināt pasauli kā savu īpašumu, kas viņam sagādā estētisku baudījumu, – pirmo reizi kopš antīkās Grieķijas laikiem. Renesanse bija strikti orientēta uz šīs zemes pasauli, un tajā līdz ar pozitīviem aspektiem bija arī daudz negatīvā: vienotas reliģiskās ainas zudums, bailes no jaunā, nedrošības un sašķeltības izjūta. Augstprātībai un iedomībai pretmets bija kritiens bezdibenī, ilgām pēc paradīzes – ceļš uz elli, korumpētajai baznīcai – sirdsapziņas sacelšanās.

Cilvēka ideālo stāvokli renesansē attēloja kā šīs zemes svētlaimes panorāmu. Viduslaiku vertikālais skats uz mūžīgo dzīvību, kam bija raksturīga pašlāvība “uz augšu”, vairs neatbilda laikmeta mentalitātei. Cilvēks tiecās iekārtoties šīs zemes dzīvē, gūt panākumus, baudīt esamības prieku. Viduslaikiem raksturīgo grēcīguma izjūtu, ko simbolizēja Vecās Derības Ījaba ciešanas, nomainīja lepnās un pašapziņīgās pretenzijas uz paradīzi, kuras iestāšanos paredzēja jau tuvākajā nā-

kotnē. Paradīzes dārzi un Dieva pilsēta – debesu Jeruzāleme – nebija tikai metafiziski solījumi. Tos centās fiksēt topogrāfiski. Kristofora Kolumba ekspedīcija meklēja ne vien zeltu, bet arī Dievu un paradīzi zemes virsū.

Plašā nozīmē renesanse ir arī kultūras pārorientācija, kuras gaitā viduslaiku attieksme pret pasauli tika aizvietota ar individuālistisku pieeju visu problēmu risinājumā. Cilvēki sāka vairāk interesēties par Senās Romas, nevis par Jaunās Jeruzālemes dzīvi. Viduslaiku tocentrisko pozīciju, kad visa mērs bija Dievs, nomainīja antropocentriska orientācija, kad par visa mērauklu kļuva cilvēks. Uzsvars tika likts nevis uz Dieva, bet cilvēka slavu. Tiesa gan, renesanses laikmeta kultūras pārmaiņas attiecās galvenokārt uz sabiedrības augšslāņiem, bet praktiski neskāra zemākos slāņos.

Renesanses mākslinieki sāka gleznot dabasskatus, kuros nebija redzami nedz cilvēki, nedz kādi notikumi. 16. gadsimtā šāda veida gleznas sāka saukt par ainavām (*paesaggio*). Tā nereti dabasskatus sauca arī tad, ja tajos bija attēlotas cilvēku figūras, piemēram, Džordžones gleznā “Negaiiss” (ap 1508) ir redzami trīs cilvēki.

Renesanses laikmetā radās arī portreta glezniecība. Viduslaikos dzīve uz zemes bija ideālā pirmtēla simbols. Katram tēlam līdzās konkrētajai, vēsturiskajai nozīmei bija arī pastarpinātā,

netiešā – morālā, alegoriskā, mistiskā – jēga. Tāpēc mākslas galvenais uzdevums bija Svēto Rakstu sižetu, Kristus un svēto “portretēšana”. Lai sasniegtu šo mērķi, ikonogrāfiskajam tēlam tika piešķirta milzīga nozīme, jo valdīja uzskats, ka pirmie kristietības mākslinieki devuši iespēju nemainīgā veidā saglabāt vēstures tēlus. Būtībā mākslinieka misija bija reiz un uz visiem laikiem dot sākotnējo prototipu portretēšanai. Cilvēka individuālais veidols bija novirzīšanās no ideāla, kas radusies grēka dēļ. Mākslinieka uzdevums bija atklāt to kopējo un tipisko, kas vieno cilvēkus savā būtībā un tuvinā pirmtēlam, ko izveidojis Dievs.

Tikai divos gadījumos baznīca pieļāva cilvēka individualitātes attēlošanu, proti, tad, kad viņa tēls tika pievienots svētbildēm kā vēsturiska atgādnē par kādu Dievam tīkamam darbu, vai arī tad, kad pēc nāves viņa individuālās iezīmes tika fiksētas kapa pieminekļi. Abos gadījumos mērķis nebija panākt portretisku līdzību, jo individualizācijai kalpoja atsevišķi paskaidrojošie atribūti un uzraksti. Turpretim renesanses māksla, nostādot individu pasaulē atskaites centrā, izvirzīja uzdevumu gan iedziļināties tā iekšējā, neatkārtojamajā pasaulē, gan panākt portretisku līdzību mākslas darbos. Petrarkas laikabiedri ceļojumos vēl nešķīrās no svētbildēm, paļaujoties uz to brīnumainajām spējām, turpretim dzejnieks jau glabāja pie sevis mīlotās sievietes portretu, kas rosināja viņa domas un jūtas par šīspasaules priekiem un bēdām.

Gara atmodu stimulēja jaunatklāsmes dziņa, izpētes tieksme un iekarošanas kāre. Cilvēks it kā no centrālās

virsošnes lūkojās uz to, kas ir radīts un varētu tikt radīts pasaulē. Renesansē arvien nostiprinājās “skats uz pasauli”: *Montes Saeculi* kļuva svarīgāki nekā *Montes Dei*. Orientācija uz horizontālo visuzskatāmāk atklājās glezniecībā: raksturīgs bija skats pa baznīcas logu vai skats reliģiski determinētā iekštelpā.

Par izpētes priekšmetu tika padarīts viss – gan absolūti pareizais, gan bezjēdzīgais. Tāda orientācija deva iespēju domāt par to, par ko viduslaikos domāt bija pilnīgi nepieļaujami, – meklēt patiesību tur, kur iepriekš to darīt bija vai nu muļķīgi, vai neiedomājami.

Renesanse noliedza viduslaikiem raksturīgo autoritāšu ietekmēto domāšanu, to nevis atmetot, bet – gluži pretēji – novedot līdz galējībai. Renesanses laikmetā visas autoritātes – antīkie un kristīgie autori, baznīca, arābu un latīņu zinātne, kabalistika un maģija – bija vienlīdz nozīmīgas. Tāpēc jebkura autoritāte kļuva partikulāra, relatīva, nepilnīga patiesības izteicēja. Neviena atsevišķa doma vairs nevarēja pretendēt uz absolūtu patiesību. Viss kļuva relatīvs. Arī filosofija vairs nebija tieši saistīta ar baznīcas mācību, un teoloģijas monopols zuda, jo domātāji orientējās uz juteklisko pieredzi, jauno mācību par dabu, tādēļ sāka interesēties par visu.

Renesanses laikmetā attīstījās īpatnējs žanrs – dialogs. Viens no tā dalībniekiem parasti pauda autora viedokli, kas tomēr nebija pretrunā ar pārējo dalībnieku viedokļiem. Tāpēc nevienu principu nevar fiksēt kā absolūtu, neatkarīgu patiesību. Renesanses domāšanas “haotisms” ir dažādu tendenču polarizācijas rezultāts.

Kad vienas zināšanas izspiež citas un nonāk savstarpējās pretrunās, kad viens princips nav patiesāks par citu, kad viss ir iespējams un viss – relatīvs, kad nekas nav noturīgs, tad pieaug skepse. Skepticisms šajā laikā bija izziņas optimisma pretmets, kas, orientējoties pasaulē, rosina apjukumu, pesimismu, nenoteiktību. Frančesko Petrarka rakstīja: “Kāda jēga ir izzināt zvēru, putnu, zivju un rūpuļu dabu un nezināt, kādēļ mēs eksistējam, no kurienes esam nākuši un kurp ejam.”

Glezniecībā kā simbolisks tēls ieviesās jūra – gan saistībā ar pasaules radīšanas vēsturi, gan grēku plūdiem. Bangojošie jūras viļņi, tās bezgalīgais plašums atsauc atmiņā radības nepilnību un pirmo cilvēku grēcīgumu. Ūdens simbolizēja nenoformēto, sākotnējo materiālo, kas fascinēja tos, kuri sāka orientēties uz dabu kā dievbijīgas pielūgsmes objektu. Visa daba pārtapa par materiālu, kas jāapgūst: Ieva bukolistiskajā glezniecībā transformējās par Veneru. Pat jūras un okeānus varēja uzveikt ar radošās atdarināšanas palīdzību. Laikabiedri uzskatīja Kristoforu Kolumbu par drosmīgu, pārgalvīgu atklājēju, kas uzdrošinājies nerēķināties ar tumšajiem mītiem par jūru. Tādējādi tika pārkāpta pēdējā robeža un sākās procesi, kurus vairs nebija iespējams aizkavēt. Cilvēki arvien tālāk un tālāk atbīdīja nezināmā robežas.

Publiski un ar plašiem žestiem tika godāts un cildināts lielais *individuum* (piemēram, bruņinieku pieminekļos, kapu monumentos). Svarīga loma renesanses priekšstatos bija varonim, kura veikumu saprata gandrīz vai kā pārcilvēcisku tuvošanos Dievam.

Cilvēki tiecās pēc individuālajiem pārdzīvojumiem un labprāt par tiem stāstīja. Biogrāfijas un autobiogrāfijas veidoja jaunu literatūras žanru, kurā skaidri atklājās jaunais individuālisms. Svēto dzīve kā tradicionālais viduslaiku literatūras žanrs paplašinājās līdz Vespasiāno da Bističi (*Vespasiano da Bisticci*, 1421–1498) slavenajam laikabiedru biogrāfiju apkopojumam “*Vite di uomini illustri del secolo XV*”. Ar laiku parādījās arī mākslinieku biogrāfijas. Pirmā zināmā renesanses laikmeta mākslinieka autobiogrāfija ir iekļauta Florences arhitekta Lorenzo Giberti (Lorenzo Ghiberti, ap 1381–1455) apcerējumā “*Comentarii*”. Augstāko virsotni biogrāfiskais žanrs sasniedza Džordžo Vazāri (*Giorgio Vasari*, 1511–1574) plašajā darbā “*Le vite dei più eccellenti architetti, pittori et scultori*” (“Slavenāko gleznotāju, tēlnieku un arhitektu dzīves apraksti”, 1–3). Grāmatas pirmajā izdevumā (1550) bija apkopotas 133 mākslinieku biogrāfijas, bet tās pārstrādātajā un paplašinātajā izdevumā (1568) ir 161 itāliešu renesanses meistara dzīvestāsts, kurā nepārprotami iezīmējas virzība uz šīs dzīves dzīvi.

Mākslinieciskā forma tiecās pēc saskaņas ar dabu. Mākslas darba noformējums, kas atbilda dabai, bija arī “skaists”. Lai daba sevi atklātu, tai vajadzēja piešķirt formu, kas pati atbilda dabas iekšējai būtībai. Tieši individuālos veikumus, sasniegumus un panākumus renesansē uzskatīja par labi noformētiem, skaistiem darbiem, tos izprata kā mākslu. Materiālās un garīgās kvalitātes savu piepildījumu guva mākslinieciskā veidojumā. Arī individuālo interešu sadursmi, piemēram,

politiku, renesanses autori apbrīnoja kā māksliniecisku spēli. Tomēr saspīlētās attiecības starp individu un sabiedrību renesanses mākslā palika neatrisināta problēma. Ja mākslu aplūko nevis kā dabas "graušanu", vardarbību pret to, bet kā tās būtībai atbilstīgu radošu noformēšanu, kreatīvu līdzdarību radīšanas procesā, tad atklājas, ka māksla uzrāda tendenci uz estētisku harmonizāciju, kas šo tieksmi nevis uztver un izvērš, bet aizklāj ar fasādi, aizslēpj aiz ārišķībām. Renesanses mākslai draudēja estētisks formālisms, kas vēlāk arī sāka izpausties.

Renesanses kultūras galvenais patoss bija vērstis ne tikai uz reālo pasauli, kas savā ziņā bija raksturīgi jau gotikai, bet arī uz jaunu estētisku priekšmetu izstrādāšanu. Par mākslas mērķi tika pasludināta dabas atdarināšana. Bokačo ir rakstījis: "Mums, pieliekot visas mūsu spējas, ir jātiecas pēc tā, lai visā, kā mums to māca dabas piemērs, radītu tās līdzību. Tā mākslinieks nopūlas, lai uzgleznotā figūra, kas pati par sevi nav nekas cits kā daži krāsas triepieni, kas veikli uzlikti uz pamata, būtu līdzīga tai, ko rada daba." Arī 14. gadsimta florenciešu mākslinieks Čenīno Čenīni (*Cennino Cennini*, ap 1370–ap 1440) "Traktātā par glezniecību" (*Trattato della pittura*, ap 1390) norāda: "Ievēro, ka vispilnīgākais orientieris, kādu tu sev varētu izvēlēties, labākā stūre un ceļš uz mākslas triumfu ir zīmēšana no dabas." Daba nozīmēja pilnības paraugu, mākslas darba pilnības priekšnoteikumu. Tāpēc mākslinieki tiecās sekot tiem likumiem, ko daba izmanto, radot savas būtnes. Humānists un arhitektūras teorētiķis Leons Batista Alberti (*Leon Battista Alberti*, 1404–1472) runā

par dabas skaistumu kā par "absolūtu un sākotnēju principu", kas piemīt pašai realitātei kā šā veseluma daļu harmoniskai saskaņai: "Skaistais ir visu daļu saskanīga harmonija, ko apvieno tas, uz ko tā attiecas, – tāda harmonija, kam nevar nedz ko pielikt vai atņemt, nedz ko mainīt, nepadarot to sliktāku." Viņš māca par "saskaņu", kas "aptver visu cilvēku dzīvi, caurauž visu lietu dabu", kurai "labi izmēri" ir viens no galvenajiem kritērijiem. Tāpēc ideālas proporcijas var izteikt matemātiski.

### *Trīs filosofiskās paradigmas agrajos jaunajos laikos*

Renesanses tā sauktā pārorientācija nozīmē arī to, ka tas ir pārejas laikmets uz jauno laiku pasaules ainu. Tāpēc renesansei raksturīgi tas, ka ciešā vienībā un savstarpējā ietekmē intelektuālajā sfērā bija spēkā trīs filosofiski zinātniskās programmas, kas veido šī laikmeta savdabību un visai lielo dažādību, kuru grūti viennozīmīgi izvērtēt.

**Teoloģiski sholastiskā paradigma** balstījās uz šādām idejām.

1. Pasaule ir organizēta hierarhiski visos savos šķērsgriezumos un izpausmēs, turklāt hierarhijas augstākais posms ir zemāko posmu cēlonis un eksistences avots, zemākais posms ir pakļauts augstākajam. Šāda pieeja pamato substanciālo formu un kvalitāšu koncepciju, kā arī domu par Visuma substancionālo hierarhiju. Tāpēc pasaule ir neviendabīga, sadalīta zemes (fiziskajā) un debesu (garīgajā) sfērā.

2. Novērojamajām cēloņsakarībām ir dabisks raksturs. Pārdabisko spēku (piemēram, Dieva) tieša iejaukšanās

tiek aplūkota kā dabisko esamības procesu pārkāpšana, t. i., kā brīnums.

3. Pasaules kārtība ir sevī pabeigt pasaules iekārtojumu, kuras robežās "sadarbojas" liels specifiski substancīālo formu skaits, tās visas ir saistītas ar Radītāju.

4. Prāts darbojas ar abstraktu juteklisku tēlu palīdzību, t. i., zināšanas pieredzes/vērojuma, pieredzes/novērojuma sfērā rodas it kā pašas no sevis – kā sekas dabisko sajūtu un veselā saprāta tiešajam kontaktam ar juteklisko empīrisko pasauli. Citiem vārdiem sakot, dabiskajam prātam (*ratio naturalis*) pašam par sevi piemīt izziņas un vispārinājuma spēks, taču tas izpaužas tikai tad, ja īstenību uztver sajūtu orgāni: "Nekas nav prātā, kas iepriekš nebūtu sajūtās" ("*nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*"). Ar prātu pasaule tiek apjēgta formāli loģiskajās aristoteliskajās kategorijās.

5. Prāts tiek pielīdzināts radīto "dabu" formām, kā pamats ir sholastiskais apgalvojums par "prāta un lietu" sakritību. Kā teicis Akvīnas Toms: "Dabiskās lietas mēra mūsu prātu, bet pašas tās mēra dievišķais prāts" ("*res naturales mensurant intellectum nostrum, quia ipsae mensuratae sunt ab intellectu divino*"). Tādējādi prāts ir pasīvs, lieta – aktīva, jo Dievs to ir apveltījis ar dažādām spējām un spēkiem, tāpēc izzināt nozīmē atklāt radības līdzdalību Dievā.

6. Zināšanas vispirms nozīmē cēloņu zināšanu, jo pieredze, ko saprot kā empīrisku esošā vērojumu, norāda uz sekām, nevis uz cēloņiem. Tāpēc tāda pieredze ir nepietiekama, jo pasaulē ir jāieskatās arī ar teorētiskā intelektuālā vērojuma palīdzību.

**Maģiski kabalisko (hermētisko) paradigmu** raksturoja šāda koncepcija.

1. Kaut arī tiek atzīta hierarhiskā pasaule, tomēr akcents tiek likts uz visu lietu, notikumu un parādību savstarpējo sakarību Visumā. Šī ideja tiek novesta līdz tās galējai formai – "viss visā". Aiz parādību daudzveidības slēpjas to kopīgā būtība – Visuma Prāta visaptverošā harmonija, vienota garīgā substance. Ēteriskais gars (*spiritus mundi*) caurauž ar vispārējām simpātijām un antipātijām piepildīto kosmosu, saistot augstākās un zemākās būtības un nojaucot robežas starp tām. Vēlajā renesansē maģija īpašu lomu atvēlēja Saulei kā mistiski maģisko spēku avotam, kā Visuma centram. Dabu – apgarotu un aktīvu – piepilda visur esoši spirituāli spēki.

2. Cēloņsakarību vektors ir virzīts no augšas uz apakšu, no zvaigznēm uz zemes būtībām. Sholastiskā paradigma balstījās uz kristīgo kreaciānismu (radīšanu "no nekā"), turpretī maģiski okultā tradīcija – uz dievišķas emanācijas ideju, t. i., paša Dieva cīesamību.

3. Garīgais un materiālais (miesiskais) ir nesaraujamā saistībā, starp tiem nav nepārejošu robežu. Garīgais materializējas, bet ķermeniskais – spiritualizējas. Tāpēc katra lieta ir aktīvā dzīvinošā spēka koncentrācija. Visās lietās un parādībās ir aktīvo un pasīvo sākumu duālisms.

4. Daba nav nekas pabeigts un sastindzis, kas dod adeptam cerību tajā "ieiet" un to vadīt no iekšienes. Dabas likumi to traucē, jo šiem likumiem nav absolūta rakstura un tos var pārspēt ar mākslas palīdzību. Izziņas mērķis ir atklāt maģisko formulu, kas izsauc

slepenos skaitļus, vārdus un burtus, kuri tiek traktēti kā lietas. Vārdiskā formula ir ne tikai lietu aizvietotāja, bet var kļūt pat varenāka par tām.

5. Analogija pārvēršas identitātē, piemēram, zvaigznes tiek saistītas ar zālēm. Turklāt planētas tiek apveltītas arī ar morālām kvalitātēm, kuras var imitēt mūzika.

6. Dievišķā griba pastāvīgi darbojas kā kreatīvs spēks un izpaužas Visumā. Zināšanas atklājas cilvēkam ar dievišķās žēlsirdības, atklāsmes, senu ezoterisku tekstu starpniecību.

**Jauneiropisko jeb racionālistisko paradigmu** savukārt raksturoja šādas iezīmes.

1. Visums ir sašķelts bezgalīgi daudzveidīgā empīriskās eksistences pasaulē, kur nav pilnīgi vienādu lietu un viss ir galēji individualizēts, un teorētiskajā būtību pasaulē, kur visi priekšmeti ir atributīvi viendabīgi un vienādi.

2. Lietiskā eksistence ir relatīva, t. i., katra lieta ir saistīta ar citu lietu. Tāpēc substanciālas ir nevis formas, kam tiek atņemts to substanciālais statuss, bet elementāras funkcionālas saites, kuru pamatā ir elementāras sakarības.

3. Viendabīgajai, pasīvajai un bezkvalitatīvajai matērijai tiek pretstatīts aktīvais izzinošais prāts. Jutekliskā izziņa pamudina prātu uz autonomu darbību, pielīdzinot to Radītāja prātam, kas it kā reproducē pašu radīšanu. Cilvēks ir tuvāks Dievam nevis vērojumā, bet radošajā darbībā.

4. Pieredze kā vērojums tiek papildināta ar galveno pieredzes formu – plānotu mākslīgi izolējošo eksperimentu. Atbilstīgi tam iegūtās zināšanas ir priekšmeta būtisko iezīmju idealizācijas rezultāts.

Viena no raksturīgākajām renesanses filosofijas, ka arī visas kultūras iezīmēm bija atziņa, ka patiesība ir atrodamā antīkajos rakstos – jo vecāki tie bija, jo lielāku uzticību iemantoja tālaika domātāju vidū. Šo pārlicību var saprast, ja atceramies, ka tajos laikos tika pamatots pieņēmums, ka visas kultūras augstākais attīstības līmenis tika sasniegts senatnē, bet pēc tam iestājās pagrimuma process. Saskaņā ar neoplatonisma mācību pasaule kopš tās pirmsākumiem atrodas nemitīgā norieta procesā, tāpēc ir pilnīgi neiespējami atrast patiesību, kas nebūtu zināma jau senatnē. Izņemot Svētos Rakstus, kas iekļauj sevī augstāko patiesību, renesanses teorētiskā doma gandrīz pilnīgi balstījās uz antīkajiem filosofiskajiem strāvojumiem. Laikmeta filosofija galvenokārt reducējās uz Platona, Aristoteļa, neoplatoniķu, stoiķu un citu antīko autoru darbu komentāriem.

Kas attiecas uz renesanses specifisko attieksmi pret antīko filosofiju, tad jāsaka, ka tā tika slavināta vispirms sava derīguma dēļ. Kā 17. gadsimtā norādīja Gijoms di Vērs (*Guillaume du Vair*, 1556–1621), antīkā filosofija atbrīvo domāšanu no kļūdainiem ieskaatiem, afektus padara draudzīgus un dabiskus, kā arī nostiprina tikumus, būdama to “māte, zīdītāja un sargātāja”. Viņa laikabiedrs Džordāno Bruno (*Giordano Bruno*, 1548–1600) slavēja savu filosofiju kā labāko reliģijas atbalstītāju. Ar “filosofiju”, protams, tika saprasta antīkā filosofija, tāpēc nemitīgi notika diskusijas, kurš no virzieniem vislabāk atbilst laikmeta vajadzībām.

Viens no šādiem “filosofiskās terapijas” veidiem bija skepticisms, kuru

gan tikai pašās renesanses beigās formāli un sistemātiski izstrādāja Mišels de Monteņs (*Michel de Montaigne*, 1533–1592), nostādot ticības vietā prātu. Skepticisms izraisīja lielu interesi, kad Seksta Empīriķa (*Sextus Empiricus*) izklāstā kļuva pieejami Pirrona (ap 360–ap 270) apcerējumi par skepsi (“*Pyrrhōneioi hypotypōseis*”). Skepticisms tādējādi it kā saņēma antīko svētību. Vēlāk franču humānists Anrī Estjēns (*Henri Estienne*, ap 1528–1598) šo tekstu iztulkoja latīņu valodā (1562). Seksts Empīriķis uzskatīja, ka skepticisms var palīdzēt dvēseles mieram, iemācot cilvēku akceptēt nepieņemamos dzīves faktus. Viņš rakstīja: “Tā kā skeptiķis mīl cilvēci, tas tiecas ar argumentu palīdzību atveseļot tukšus viedokļus un dogmatiku stingrību.” Tas dod iespēju sasniegt “brīvību no visa nemiera, jo tiek atrisināta nesaskaņa starp iespaidiem un domām”.

Arī epikūrisms bija virziens, kas pretendēja sniegt mieru, bet tas tika apzīmogots kā “ateisms”. Dante uzskatīja epikūriešus par Dieva ienaidniekiem. Jaunajos laikos daudzi domāja, ka epikūriešu uzskati ir tuvu mežoņu dzīvesveidam, kas atver vārtus grēkam, jo pamatojas tikai uz sajūtām. Tomēr epikūrisms piesaistīja humānistu un zinātnieku uzmanību īpaši pēc tam, kad tika iespiests Tita Lukrēcija Kāra (*Titus Lucretius Carus*, ap 98–55 p. m. ē.) darbs “Par lietu dabu” (“*De rerum natura*”). Lukrēcijš iestājās par to, ka filosofijai ir jābūt vajadzīgai, turklāt viņš ieņēma kritisku pozīciju pret savu laiku. Epikūrisms mudināja uz reformām, vienlaikus sludinot, ka tieksme pēc slavas un bagātības ir tukša lieta, jo galvenais ir draudzība. Tāpēc visi ab-

straktie taisnīguma un morāles principi ir jānoliedz. Turklāt Lukrēcija tēlotais pirmsokratiskais atomisms izraisīja dabaszinātnieku interesi arī tāpēc, ka romiešu filosofs norādīja: atomisms ir vecāks par aristotelismu. Tas bija būtiski laikmetā, kurā valdīja uzskats: jo vecāks ir teksts, jo patiesāks tas ir.

Vislielākā interese tika izrādīta par vēlīno antīko laiku “terapeitisko” filosofiju, kas atbilda Cicerona izpratnei, ka tā esot “dvēseles atveseļošanas māksla”. Noliedzot striktu gara un kaislību nošķiršanu, tai vispirms bija jāsniedz mierinājums.

No tā saucamajām terapeitiskajām filosofijām vislielāko popularitāti iemantoja stoicisms jeb stoas filosofija, ko fragmentāri apguva ar Cicerona un Vergilija, kā arī Senekas darbu starpniecību. Stoicisma pievilksanas spēks bija saistīts ar to, ka tas spēj dot mierinājumu, par spīti pārmaiņu laikam raksturīgajām ciešanām, īpaši svarīgi tas bija reliģisko karu laikā. Stoicisma filosofiju vispirms uztvēra kā slimas dvēseles atveseļotāju. Filosofs terapeits palīdz savam pacientam atbrīvoties no ilūzijām, nolaisties no filosofijas augstumiem uz zemes, lai atjaunotu savu veselību. Stoicisms mācīja pašas vienkāršākās lietas: sekot dabai un visu lietu kārtībai, kā arī ievērot universālās cilvēku uzvedības normas, kas nodrošina dievbijīgu un tikumīgu dzīvi. Daba ir devusi likumus, kas mums ir jāievēro, turpretim civilizācija rada haosu. Daba kļuva par laikmeta reformu centrālo impulsu. Taču stoicisms arī deva skarbas pamācības, norādot, ka cilvēkam nav privilēģētas vietas kosmosā: stoiķu daba ir vienaldzīga pret cilvēka laimi. Tāpēc labākais ceļš,

kā sekot dabai, ir atzīt tās suverenitāti un tai pakārtoties.

Stoicisms atveseļoja cilvēku no ciešanām arī ar to, ka aicināja paļauties uz dievišķo providenci. Tā ir sasniedzama tad, ja dvēsele ar prāta palīdzību mācīs cilvēku paklausīt visam dabiskajam. Šī paklausība ir visu tikumu būtība, tāpēc filosofijas galvenais uzdevums ir nodrošināt šo "es" paklausību. Tas ir iespējams, jo saskaņā ar stoiķu mācību izzināt labo nozīmē vienlaikus darīt labo. Turklāt stoicisma filosofija māca arī atšķirt to, kas ir un kas nav mūsu varā. Providence, proti, liktenis, nav mūsu varā, bet iekšējā brīvība jeb attieksme, kas ir neatkarīga no sabiedrības spiediena un dzīves likstām, ir mūsu varā. Viss ārējais ir jāpieņem, bet to nevajag pārnest uz iekšieni, saglabājot pilnīgi bezkaislīgu – apātisku – pozīciju.

Parādījās arī jauni Aristoteļa darbu izdevumi, un aristotelisms piedzīvoja jaunu uzplaukumu. Kaut arī zinātnieki pamazām atteicās no Aristoteļa kosmoloģijas, viņa mācība guva arvien lielāku nozīmi citā aspektā – tā palīdzēja sistematizēt un integrēt jaunās zināšanas un visdažādākos fenomenus visatšķirīgākajās jomās: loģikā, metafizikā, bioloģijā, politikā, ētikā, literatūrā un teoloģijā. Aristotelisms, protams, piedzīvoja izmaiņas: tajā tika akcentēts nevis formālistiski sholastiskais aspekts, bet ētikas un politikas teorija, kas bija laikmeta aktualitāte. Universitātēs Aristotelis kā autoritāte vienmēr saglabāja savu nozīmi.

Tomēr vislielākā ietekme bija Platona filosofijai, kura tika atmodināta jaunai dzīvei. Kad Marsilio Ficīno (*Marsilio Ficino*, 1433–1499) bija iztulkojis

Platona un neoplatoniķu darbus latīņu valodā, platonismu sāka studēt sistemātiski. Taču Platons nereti netika atšķirts no neoplatoniķiem un bieži arī no Aristoteļa. Valdīja sena pārlicība, ka ir pastāvējusi kāda kopēja zināšanu krātuve, no tās smēlusies jau agrīnā grieķu filosofija, kuras avots savukārt ir ēģiptiešu gudrība un kura tiek nodota tālāk ar Platona un Aristoteļa starpniecību.

Platons kļuva par vārdu, ko piesauca visbiežāk, lai pamatotu kādu atziņu. Interese par Platonu bija vislielākā arī tāpēc, ka viņš darbojās pirms Aristoteļa. Platons bija vērā ņemama Aristoteļa alternatīva un atbilda tam pretestības garam, kas vienmēr bija saistīts ar filosofiju. Turklāt platonisma mistiskais aspekts deva iespēju samierināt zināšanas ar ticību. "Dievišķais Platons" deva iespēju arī atrast saskaņu starp "dievišķo un cilvēcisko", jo viņa ideju mācība saistīja šīs pasaules pārejošās lietas ar to dievišķo pirmparaugu. Platons padarīja iespēju tuvoties augstākai, labākai, tikumiski sakārtotai pasaulei, neparedzot pamest šo pasauli. Orientāciju zudumu laikmetā platonisms no jauna pildīja stabilizējošo funkciju.

### **Kabala**

15. gs. humānisti izrādīja lielu interesi par senebreju valodu. Džovanni Piko della Mirandola (*Giovanni Pico della Mirandola*, 1463–1494), piemēram, uzskatīja: lai sasniegtu augstāko gudrību, nepietiek ar naturālo maģiju, tāpēc nepieciešams vērsties pie citas ezoteriskas mācības – kabalas.

Viņš pat sāka apgūt senebreju valodu un apmeklēja nodarbības pie jūdu zinātniekiem Eliasa del Medio (*Elia del Medio*) Padujā un Johanana ben Īzaka Alemāno (*Jochanan ben Isaac Alemanno*) Florencē.

16. gs. sākumā ebreju valodu sāka studēt arī dažās Eiropas universitātēs. Piemēram, 1511. gadā Alfonso no Zamoras to sāka mācīt Salamankā, bet 1517. gadā Lūvenas Universitātē latīņu, grieķu un ebreju valodas apguvei tika dibināta slavenā Svēto Rakstu "trīs valodu kolēģija". Līdzīga kolēģija tika dibināta arī Alkalā. 1519. gadā ebreju valodu sāka mācīt Heidelbergas Universitātē, 1529. gadā – Bāzelē, bet 1530. gadā – jaundibinātajā Karaliskajā kolēģijā Parīzē.

Ebreju valodu mācījās ne tikai tādēļ, lai labāk saprastu Veco Derību. Dažiem humānistiem svarīgākais mērķis bija saprast kabalū – jūdu zinātnieku okulto tradīciju. Vārds "kabala" nozīmē "tradīcija" (no senebr. darbības vārda *kabbal* – saņemt; burt.: mantojums), kuru viduslaiku latīņu valodā tulkoja kā "receptija" (*reception*). Kabala bija mistiska tradīcija, kuras mērķis bija pietuvoties Dievam, meditējot par Viņa daudzajiem vārdiem. Kabalisti uzskatīja, ka ebreju valoda ir sākotnējā valoda – Dieva valoda, kur vārdi ir kas vairāk nekā vienkārši lietu apzīmējumi un tiem ir savs īpašs spēks. Kabalisti apgalvoja, ka, izmantojot noslēpumainos vārdus, viņi spēj izsaukt eņģeļus. Humānisma laikmeta filologi kā "vārda draugi" bija sajūsmināti par šādu iespēju.

Turklāt tajos laikos bija populārs uzskats, ka kabala, līdzīgi Zoroastram, Hermejam Trismegistam, Platonam un

citiem "antīkajiem teologiem", ir kristietības priekšvēstnesis un apstiprina kristietību (jūdu zinātnieki, protams, šādu savas tradīcijas uztveri uzskatīja par absurdu). Piko della Mirandola apgalvoja: "Neviena cita zinātne nepierāda Kristus dievišķumu labāk par maģiju un kabalū." Tāpēc Itālijā 16. gs. sākumā uzplauka kabalas studijas. Sajūsmināts "jūdu patiesības" (*Hebraica veritas*) piekritējs bija kardināls Edžidio da Viterbo (*Egidio da Viterbo*, 1472–1532) Romā, kādreizējais Marsīlio Ficīno skolnieks. Viņš rakstīja pāvestam Leonam X, ka Bībeles studijas ir "kā no pīšļiem" atgriezušās dzīvē – līdzīgi tam kā grieķu studijas Lorenco Mediči laikā 15. gs. 70.–80. gados. Venēcijā franciskāņu mūks Frančesko Džordži ar kabalas palīdzību centās pierādīt kosmosa harmoniju. Kā eksperts harmonijas jautājumos viņš konsultēja arī kādas baznīcas celtniecību.

1517. gadā Vācijā Johanness Reihlīns (*Johannes Reuchlin*, 1455–1522) publicēja grāmatu par kabalū (*De arte cabbalistica*), ko veltīja pāvestam Leonam X. Viņš apgalvoja, ka jūdu tradīcija glabā zudušo pieeju Pitagora "simboliskajām formām". Pitagors, kurš savas zināšanas ņēmis no Austrumiem, nu esot atdzimis, jo viņš, Reihlīns, varot izskaidrot šīs idejas.

Kādas tad ir kabalas pamatatziņas?

Viduslaikos kabala bija mistiski ezoteriska mācība, kuras apgūšana prasīja augstu izglītības līmeni. Runa ir par Vecās Derības spirituālās, mistiskās dimensijas izpratni un Svētajos Rakstos apslēptās jēgas atklāšanu. Pamatatziņa ir doma, ka Dievs līdzās Mozum dotajai atklāsmei ir devis arī citu atklāsmi, ar kuras palīdzību var atklāt desmit

baušļu un likumu slepeno dimensiju. Tāpēc uzmanība tika koncentrēta uz Vecās Derības tekstu senebreju valodā un tajā it kā esošajām simboliskajām saistībām starp burtiem un skaitļiem. Tādējādi kabala tās praktiskajā aspektā tika sasaistīta ar maģiju. Kabalists visu savu dzīvi veltīja kabalas mistiskajai izpētei un studijām, cenšoties piemērot noslēpumainās zināšanas ikdienas dzīvei.

Kabalu var vienlaikus uztvert kā mācību par senebreju dzīvi un par kosmosu. Jūdaisma mistiķi pat reliģiskās ekstāzes stāvoklī spēja ieturēt distanci starp nenosaucamo un transcendentu Dievu un sevi kā radību. Kabalisti uzskatīja, ka "laika sākumā" gaisma sabiezējot pārvēršas cietā masā, taču ar laiku tā atkal pārtop gaismā.

Kabala kā patstāvīga mācība izveidojās Dienvidfrancijas ebreju diasporā 12. gs. vidū, t. i., kristīgā misticisma uzplaukuma laikā, kaut arī tās avoti saistīti jau ar 2.–6. gadsimtu. 13. gs. sākumā kabala nonāca Spānijā, kur radās vairākas šīs mācības piekritēju skolas.

13. gs. otrajā pusē Spānijā un Dienvidfrancijā (Provansā) dzīvojošo ebreju vidū popularitāti iemantoja apjomīga grāmata "*Sefer ha-Zohar al ha-Torah*" ("Toras gudrības grāmata"); šo grāmatu saīsināti dēvē "*Sefer ha-Zohar*" vai vienkārši "Zohar" jeb "Zoar". Uzskatīja, ka tas ir 2. gadsimta mācītā ebreju rabi Šimona (Simona) Bar Jo-

\* Galvenā darba transkripcija vēl tiek piedāvāta šādā formā: "*Sefer ha-Zohar*" (senebr. val. zohar nozīmē "spožums" jeb "mirdzums"); pirms tā ir senāki, taču daudz īsāki teksti, tostarp "*Sefer Jezira*" ("Radīšanas grāmata"), kas saskata sākotnējos skaitļos (*Sephiroth*) dievišķās atklāsmes un radīšanas atsevišķu pakāpju izpausmi, "*Bahir*" un citi teksti.

haja darbs. Šis teksts bija sarakstīts aramiešu valodā kā komentāri Vecās Derības Mozus grāmatām jeb Penta-teiham. Tās īstais autors tomēr, visticamāk, ir Kastīlijā dzīvojošais rabīns Mozus (Moše) no Leonas, saukts arī par Moši Ben Šem-Tovu (*Mosche ben Schem Tov de Leon*, ap 1250–1305), kas daudz ko bija aizguvis no Spānijas ebreju mistiķiem un uzdevās par rabīna Simona Bar Johaja mantinieku. Reliģiskā tradīcija darbu saista ar Šimona skolu, laicīgā zinātne – nešaubīgi ar 13. gs. beigām. Šis teksts īsā laikā ieguva tikpat lielu nozīmi, kāda pirms tam bija Torai un Talmūdam.

Grāmata bija sarežģīts un plašs Toras grāmatu komentārs un drīz kļuva zināma kristiešiem un jūdiem. Galīgais variants trīs sējumos tika iespiests Mantujā 1558.–1560. gadā un kļuva par kabalas galveno mācību grāmatu.

Galvenās kabalas tēzes, iespējams, bija aizgūtas no neoplatonisma un maniheisma. To pamatdoma ir sāncensība starp Gaismas un Tumsas valstību, pār kurām valda Dievs un velns, kuriem ir gan tēvišķi, gan mātišķi elementi. Vīrišķais sākums pēc krāsas ir balts un aktīvs, sievišķais – sarkans un pasīvs (uztverošs). Dieva formas var būt *abba* (tēvs/valdnieks) un *imma* (māte/valdniece); velns parādās kā Shamael – Semail – Nāves eņģelis vai kā *Aholah* – Lielā netikle. Šo pāru dzimumsatiksme rada vai nu harmoniju, vai haosu.

Tā kā Augstais Dievs un velns tiek domāti kā bezgalīgi un neredzami, tad atbilstīgi tos uztvert var tikai caur emanācijām. Katra emanācija atbilst vienam no desmit galvenajiem Ādama Kadmona (sākotnējā cilvēka) locekļiem.

Desmit dievišķās emanācijas ir šādas: *Keter* (Kronis jeb galva), *Hohma*, arī *Hormat*, *Hokma*, *Hahama* (Gudrība jeb Smadzenes), *Bina* (Sapratne, Prāts) – tās veido “intelekta pasauli”; divas rokas *Hesed* (Mīlestība, Žēlsirdība) un *Gevura* (Spēks, Taisnīgums), kā arī *Tiferet* (Skaistums jeb Klēpis) – veido morāles jomu; kājas *Necah* (Uzvara, Mūžība) un *Hod* (Greznība, Slava) kopā ar *Jesod* (Pamats jeb Ģenitālijas) veido materiālo pasauli. Visbeidzot nāk *Malhut* (Valstība). Tās visas var izvietot kā trīs Ilan (kabalas Dzīvības koka) zarus.

Kronis (*Keter*)

Sapratne (*Bina*)      Gudrība (*Hohma*)

Taisnīgums              Žēlsirdība  
(*Gevura*)                  (*Hesed*)

Skaistums (*Tiferet*)

Greznība (*Hod*)      Uzvara (*Necah*)

Pamats (*Jesod*)

Valstība (*Malhut*)

Kabalisti ticēja, ka Dievs radījis pasauli pēc vairākiem neveiksmīgiem mēģinājumiem, ka realitāte ir neiznīcināma un ka dvēsele pārceļo no ķermeņa uz ķermeni. Viņi gaidīja mesiju, kas nāks tad, kad būs pārvarēta velna kārdināšana.

Rakstu atšifrēšanas metodes iekļāva: *notarikon* (vārdu atribūciju uz citu vārdu sākuma burtiem), *gamatria* (vārdu skaitliskā nozīme) un *temurah* (“pārbīdes skaitļi”).

Par *notarikon* piemēru var tikt minēta vārda *AdaM* iztulkošana kā *Adam*, *David*, *Messiah* (mesija) vai grieķu

vārda *ICHTHUS* (zivs) slavenais tulkojums – *Jēzus Kristus*, *Dieva Dēls*.

Par *gamatria* piemēru var kalpot summu saskaitīšana, kuru iegūstam vārdu un datu sadalīšanā. Šādi 19. gadsimtā bija noteikta summa Vācijas ķeizaram Vilhelmam I, kas dzimis 1797. gada 22. martā: 22 + 3 + 1797 + 7 (burtu skaits vārdā) + 1829 (laulību gads):

$1829 + 1 + 8 + 2 + 9 = 1849$  (revolūcijas apspiešana);

$1849 + 1 + 8 + 4 + 9 = 1871$  (kronēšana par Vācijas imperatoru);

$1871 + 1 + 8 + 7 + 1 = 1888$  (nāves gads).

*Temurah* izmantoja 24 pārceļšanas secības ebreju alfabētā. Šīs metodes attiecināšana uz Dieva vārdu *YaHVeH* deva 2112 Viņa vārda variantus.

Kabala atstāja otrajā plānā Toras racionālu izpēti un kļuva par neatņemamu maģijas sastāvdaļu. Pakavēsimies pie desmit sefirotu (sākotnējo skaitļu) interpretācijas.

Kabaliskā gnozisa galvenais mērķis ir Dieva, apslēptās dzīvības un dievišķās esamības pulsācijas izziņa. Kabalas Dievs ir “Lielais neizzināmais”, bezkvalitatīva un nenoteikta bezgalība *AYIN* – “tas, kas ir bezgalīgs” (*AYIN SOF*), katras jautāšanas augstākā robeža, kas pārsniedz jebkuru definējamību (noteiktību), kam nav nekādu atribūtu, – tas ir neizzināmais tumšais Dieva bezdibenis, kas ir Visuma pamats. Vienlaikus šis Nekas ir Viss tajos priekšmetos, kuros tas ielej savu būtību, šim mērķim ierobežojot (savēlot) sevi, kas Dievu nemaina, bet dod Viņam iespēju izpausties, t. i., būt citam. Kabalisti saprot pasauli nevis kā radību, bet kā dievības emanāciju.

Dieva radošā enerģija (“spožums”) sarauj noslēpumainā dievišķā “Es” apvalku un atklāj sevi dažādos tēlos – sefirotās (*Sephiroth*). Augstākais punkts ir dievišķā Nekas pāreja Esamībā.

Desmit sefirotas ir desmit pakāpes, dievišķās dabas aspekti, Dieva esamības līmeņu un stadiju izpausmes, visa radītā arhetips, desmit radošie vārdi, ar kuru palīdzību Dievs izsauc pasauli esamībai, – vārdi, kurus Viņš dod sev.

Desmit sefirotas (desmit neizsakāmā Viena īpašības) un divdesmit divi ebreju alfabēta burti veido visu lietu Pamatu. No šiem divdesmit diviem burtiem trīs tiek saukti par Mātēm, septiņi – par Dubultajiem, divpadsmit – par Vienkāršajiem.

Desmit skaitļi (sefirotas) no Nekā ir analogiski desmit roku un kāju pirkstiem: pieci pret pieciem. Centrā starp tiem – Derība ar Dievu un vienīgi ar Viņu. Skaitlim 32 (= 10 + 22) atbilst arī skaitliskā vārda *Lev* (sirids) nozīme, kā arī 32 Lielā Attēla (Vaiga) zobu, 32 nervi, kas nāk no Dieva smadzenēm, 32 muguras skriemeļi, kas ved uz galvaskausu – Gudrības templi, 32 Dieva vārda pieminēšanas varianti jūdaisma Svētajos Rakstos utt.

Desmit sefirotas jeb dievišķās jēgas pašatklāsmes stadijas, kas, līdzīgi agnostiķu eoniem, sargrupētas triādēs atbilstīgi “svaru” principam, veido sefirotu Dzīvības koku, kur divi sefirotu pāri ir sabalansēti ar to samierinošo trešo. Desmit mirdzošas lodes izvietotas trīs vertikālās kolonnās. Pirmā kolonna (*Jahin*) satur trīs sefirotas, kas apveltīti ar vīrišķām jeb tēva īpašībām. Kreisā kolonna (*Vaaz*) iekļauj sevī trīs sievišķās jeb mātes sefirotas, kas atbilst uztverošajiem spēkiem. Tādējādi

Gudrība tiek aplūkota kā izplūstošs jeb izstarojošs spēks, bet Izpratne – kā uztverošs spēks, ko piepilda Gudrības plūsma. Sefirotu Dzīvības koka vidējā kolonna (*Keter*) ir mērenības, samierināšanās, harmonijas, līdzsvara un skaistuma kolonna. Divdesmit divi kanāli, kas saista mirdzošā lieliskuma lodes, atbilst 22 burtiem ebreju alfabētā.

Pirmā sefirota ir *Keter* (Kronis, Vainags), tai atbilst skaitlis 1 un burts *alef*, kam senatnē bija īpaša, aspirēta līdzskaņa skaņa (uzskata, ka *alef* ir sākotnēja substance, kas atbilst sākotnējam gaisam jeb garam). *Keter* ir androgēna (vīrišķi sievišķa) sefirota, noslēpumaina un neizzināma, gandrīz neatšķirama no *En-Sof*, kas rada no sevis pārējās deviņas sefirotas. *Keter* radīto radību nosacīti var priekšstatīt kā trauku (*kli*), kas gatavs uzņemt baudu – Radītāja gaismu (*or*). Trauks (*kli*, daudzsk. *kelim*) simbolizē “vēlmi saņemt”, kas noved pie Radītāja Gaismas (*or*) absorbēšanas.

Otrā sefirota – *Hohma* – ir Lielā Tēva, sākuma, radības Radītāja, augstākās gudrības sefirota, kurai atbilst skaitlis 10 un burts *iod* (*Y* simbolizē darbu, Jaunavas zvaigznāju, Elula mēnesi un kreiso roku). Trešā sefirota – *Bina* – Lielā Māte, kas potenciāli satur sevī radību, ir atšķiršanas, izpratnes un saprašanas sefirota, tā atbilst skaitlim 5, burtam *hei* (*H* simbolizē runu, Auna zvaigznāju, Nisana mēnesi un labo roku). Burti *Y* un *H* ir pirmie burti vārdā *YaHVeH*.

Minētās sefirotas veido sefirotu pirmo trejādi. Šī trejāde rada pārējās septiņas sefirotas, kas atbilst Radišanas sešām dienām (septītā ir sestdiena kā atpūtas diena).

Ceturtā sefirota – *Hesed* (*Chesed*, *Gdula*) – mīlestības, žēlsirdības, līdzcietības, cēlsirdības, vīrišķības un aktīvas varenības (*El*) sefirota, no tās izplūst sievišķā sefirota – *Gevura* (*Gebura*, *Gevurah*, *Gvura*, *Dina*, *Pehad*) kā taisnīguma, nenovēršamās taisnās tiesas un atmaksas, skarbuma un nežēlības sefirota, kas ierobežo dievišķās mīlestības bezmērķīgumu. Ar šīm divām sefirotām kabalisti saista ļaunuma izpausmi. Otrajā radīšanas dienā Dieva dusmu sodošais spēks niknuma izvirdumā nodalījās no mīlestības maiguma un no šī nodalīšanās radās Sātana un Hiēnas, nežēlīgā soda pasaule, ko nepadara maigāku Žēlsirdība. Soda nodalīšanās no Žēlsirdības, t. i., tiesa bez līdzcietības ir ļaunā avots un cēlonis. Ļaunais – kreisā puse, sefirotas Dinās (*Gevura*) puse. Tā kā kreisā puse ir nodalīta un nošķirta no labās puses (sefirotas *Hesed* puses), tā ir ļaunuma mājvieta. Ļaunais tādējādi ir dievišķās substances mods, tā ka, izņemot Dievu un ārpus Dieva, pasaulē nav nekā. Abas puses samierina sestā sefirota – *Tiferet* – skaistuma un lieliskuma sefirota.

*Hesed*, *Gevura* un *Tiferet* veido otro sefirotu trejādi, kas savukārt emanē vīrišķo spēku – septīto sefirotu *Necah* kā stingruma, uzvarošā svinīguma, dievišķās esamības mūžības radību, kas tad rada sievišķo sefirotu *Hod* – Radītāja cēlumu, atzinību un slavu. No tām izplūst vidējā, devītā sefirota – *Jesod* – varenais dzīvais spēks *El-Hai*.

Minētās deviņas sefirotas kā Dieva spēks ietekmē pēdējo, desmito sefirotu – *Malhut* – Valstību. Tā ir Apakšējā Māte un zemes Šekina (jeb Šehinaha), kas izsaka ideju par Dieva klātbūtni pasaulē un ir jūdu kopienas mistiskais

arhetips. Senebreju sakne *škn* nozīmē “dzīvot”, “mājt”, t. i., “atrsties kaimiņos”, līdz ar to Šekina nozīmē dievišķā klātesamību uz zemes, Dieva un radības imanenci.

Tādējādi pirmā trejāde izsaka dievišķuma intelektuālo pusi, otrā – dievišķās emanācijas uztveramo pusi un ētisko aspektu, trešā – fizisko, materiālo pasauli.

Visas desmit sefirotas veido Sākotnējā Cilvēka – Protogonosa, Debesu Ādama (Ādama Kadmona) – mistisko ķermeni, ko rada emanācija (atšķirībā no zemes cilvēka, kas tiek radīts) un kam nav “tēla un līdzības”: *Keter* – Protogonosa kroni, *Hohma* un *Bina* – Ādama Kadmona smadzeņu labo un kreiso pussfēru, *Hesed* un *Gevura* – labo un kreiso roku, *Tiferet* – sirdi, *Necah* un *Hod* – labo un kreiso kāju (pasaules balstu), *Jesod* – uztverošo sākumu, *Malhut* – divas pēdas (esamības pamatu). Dažkārt *Jesod* uzskata par vīrišķo, *Malhut* – par sievišķo radošo sākumu.

Mācība par sefirotām tiek detalizēta un papildināta ar Parcufigma (Personas) un Olamota (Pasaules) teorijām. Turklāt visu radību sadala trīs līmeņos, kas ieslēdz sevī piecas pasaules (*olamot*) – no Bezgalības līdz mūdienu pasaulei. Augstākā pasaule ir Bezgalība (sefirota *Keter*), “Ādams Kadmons”. Tad seko *Acelut* (emanācija, izstarojums), t. i., pasaule, kas ir pirms katras radības. Tai seko trešā līmeņa trīs pasaules – *Brija* (Radīšana), *Ecira* (Noformēšanās, Izveidošana) un *Asija* (Darīšana).

Katrai no četrām pasaulēm atbilst noteikta krāsa:

*Acelut* – sefirota *Hohma* – baltā;  
*Brija* – sefirota *Bina* – sarkanā;

*Ecira* – sešas sefirotas, no *Hesed* līdz *Jesid* – zaļā;

*Asija* – sefirota *Malhut* – melnā.

Ebreju tradīcijā Svēto Rakstu valoda ir “svēta valoda”, kas izsaka īpašu pasaules garīgo būtību. Pats radīšanas process ir vārdā nosaukšanas process, Dievs nosauc lietas – tās rodas no neesamības. Lietas vārds nes sevī dziļu iekšējo būtību. Burts kabalā ir noslēpumaino spēku simbols un arī rīks, to izpaušmes līdzeklis. Kabalas prakse balstīta ticībā, ka ar speciālu rituālu, lūgšanu un iekšējo gribas aktu palīdzību cilvēks var aktīvi iejaukties dievišķajā kosmiskajā kārtībā, jo katram “pamudinājumam no apakšas” (no cilvēka) atsaucas “pamudinājums augšā” (Dievs). Piemēram, burtu un zīmju salikums veido vārdus, un līdz ar to – arī lietas pasaulē. Pasaules un cilvēka izpaušmes aspektiem atbilst savs burts alfabētā: “dalet” – nabadzība, “sameh” – atbalsts u. tml.

## HERMĒTISMS

### *Hermētisma vispārīgs raksturojums*

Hermētisms pieder pie Rietumu garīgās kultūras “pazemes” strāvojumiem; tas nekad nav bijis garīgo meklējumu centrā, taču to nevar uzskatīt arī par gluži marginālu parādību. Parasti apgalvo, ka antīkā hermētisma idejas viduslaikos tikpat kā nebija zināmas un tās no jauna atklāja renesansē. Tik tiešām, Marsilio Fičīno 1463. gadā iztulkotais “*Corpus Hermeticum*” izraisīja īstu garīgu apvērsumu filosofiskajā domā, tomēr arī viduslaikos bija

pieejami dažādi hermētiskās tradīcijas teksti.

Hermētismā pastāv divi strāvojumi: pirmais ir saistīts ar “*Corpus Hermeticum*”, kas no Itālijas izplatījās pa visu Eiropu, otrs – ar “*Tabula Smaragdina*” un citiem – sākotnēji arābu valodā pieejamiem – hermētisma tekstiem, kas ietekmēja garīgo dzīvi ziemeļos no Alpiem, piemēram, Paracelza (*Paracelsus*, 1493–1541) uzskatus. Itāliešu hermētisms ir cieši saistīts ar neoplatonisko filosofiju, turpretī ziemeļu hermētisms – vairāk ar praktisko medicīnu un alķīmisko ārstniecību. Abas tradīcijas atsaucās uz sinkrēto dievību Hermeju Trismegistu (*Hermes Trismegistos*), ko pielīdzināja pat Mozum un Platonam. Hermētisma mācība renesanses laikmetā tika nostādīta starp pagānismu un kristietību, kā arī starp ortodoksiju un ķecerību, lai neitralizētu to pretstatu (kontrreformācija šo tendenci mēģināja pārtraukt, iekļaujot aizliegto grāmatu sarakstā Frančesko Patrici (*Francesco Patrizi*, 1529–1597) grāmatas, sadedzinot uz sārta Džordāno Bruno (*Giordano Bruno*, 1548–1600) un ieslogojot cietumā Tomazo Kampanellu (*Tommaso Campanella*, 1568–1639)).

Svarīgākais hermētiskās tradīcijas elements ir atklāsme. Hermētisma piekritēji apgalvoja, ka kādas tēzes autoritāte balstās nevis uz argumentētu pārliecināšanas spēku, bet gan uz augstāku, ikdienas prātam nepieejamu atklāsni. Tas nostāda “*Corpus Hermeticum*” vienā līmenī pat ar Biblii. Hermētiķi tiecās pierādīt, ka abi teksti teoloģiskās, kosmoloģiskās un citās atziņās pamatos sakrīt un līdz ar to abiem ir dievišķs avots. Hermētiskā

atklāsme iet no augšas uz apakšu un ir nepieejama ikdienas prātam. Te ir darīšana ar autoritatīvu un svinīgu tonalitāti, kas vispār bija raksturīga vēlinajai antīkajai pasaulei.

Hermētiskie teksti tika uzskatīti par tik veciem, ka tajos meklējama dievišķā limeņa atklāsme. Senums tika uzskatīts par patiesības kritēriju. Labākās zināšanas ir senākās zināšanas – glābjošās pirmzināšanas, Ādama gudriība. Šo pieņēmumu pamatoja ar leģendu, ka Ādama mazdēli – Seta dēli – šīs sākotnējās zināšanas uzrakstījuši uz diviem stabiem, turklāt viens no tiem bijis no ķieģeļiem, lai būtu pasargāts uguns nelaiemes gadījumā, bet otrs bijis no akmens – ūdensplūdu gadījumam. Sākumā šīs zināšanas it kā bijušas pierakstītas ēģiptiešu valodā, pēc grēku plūdiem – arī grieķu valodā.

Šīs hermētisma leģendas atspoguļo pārliecību par zināšanu pagrimumu viduslaikos. Tā kā notikusi *Sapientia Adamica* (“Ādama gudriības”) pazaudēšana (Paracelsus), ir jāatgriežas pie sākotnējās teoloģijā (*prisca theologia*) pamatotās tradīcijas (Fičīno), sākotnējās gaismas spīduma, lai restaurētu *philosophia pia* – reliģijas un zinātnes, teoloģijas un filosofijas, izziņas un dievbijības vienību. Tā ir pesimistiska un uz pagātni vērsta pozīcija, kas visas zināšanas lokalizē pasaules sākotnē.

Ar atklāsmes jēdzienu saistīta attieksme pret pasauli, kas dabu uzskata par Dieva veikumu un saskata Dieva imanenci visās lietās, vienlaikus uzsverot, ka Dieva būtība un patiesība neatklājas klātesošajā pasaulē, bet ir cilvēka prātam neaptverama un cilvēka valodā neaprakstāma. Šīs atklāsmes motīvs hermētiskajā tradīcijā ir

cieši saistīts ar motīvu par turēšanu slepenībā. Ikdienas valodā to izsaka vārdi “noslēpums”, “nepieejamība” un “noslēgtība”. Šajā noslēpumainības uzsvēršanā hermētiskā tradīcija atšķiras no bibliskās tradīcijas, kur Dieva atklāsmē dotās zināšanas ir domātas vispārējai lietošanai. Mozum Sīnāja kalnā dotie desmit baušļi katram ticīgajam jāzina, kaut pamostoties nakts laikā, arī Kristus atklāsme ir domāta visām tautām. Turpretim hermētiskā atklāsme ir pakļauta stingrai slepenībai. Tāpēc tā ir kodēta nevis burtu, bet raksta zīmju\* formā, jo tēlainos simbolus senatnē saprata kā starpnieku no valodas neatkarīgai ideju fiksācijai (kaut arī saglabājušies teksti ir “iztulkoti” grieķu, latīņu un arābu valodā).

Senebreju raksta zīmēm hermētiķu priekšstats bija jāpilda trīs funkcijas – arkanizācija, no valodas neatkarīga ideju fiksācija un nepastarpināta signifikācija. Arkanizācijas jēdziens attiecas uz slepenības funkciju. Šajā ziņā rakstu zīmes funkcionēja kā kriptogrāfija, kur vēsts domāta tikai iesvētītajiem. Kā ideju fiksācijas medijs rakstu zīmes tika pretstatītas fonētiskajam rakstam un fonētiskajai valodas runai.

Nepastarpinātā signifikācija attiecas uz Platona nošķirumu starp “dabiskām” (*physei*) un “konvencionālām” (*thesei*) zīmēm. Dabiskās zīmes apzīmē dabisko attiecību spēku (tiklīdz, ciktāl tās vispār pieejamas apzīmēšanai), turpretim konvencionālās zīmes – kodu, par ko vienojusies sabiedrība. Kopš Aristoteļa ir zināms, ka raksta un valodas attiecības veidojas atbilstīgi pastarpinātās signifikācijas principiem.

\* Senebreju raksts ir fonogrāfisks konsonantisks raksts.

Turpretim hermētiskā tradīcija saskatīja hieroglifos dabiskās zīmes, kas atrodas nepastarpinātās attiecībās ar pasauli. Hermētismam pasaule bija zīmju kosmos un attiecību sistēma, kurā katrai lietai bija iespiesta tās nozīmes "signatūra". Ādams, kas devis visai radībai vārdu, pratis tās lasīt, un šīs zināšanas ir saglabājušās hermētiskajā tradīcijā.

Trešais jēdziens līdās atklāsmei un noslēpumainībai, kas nesaraujami ir saistīts ar hermētisko tradīciju, ir "iesvētīšana." Tā nav tikai zināšanu nodošana: zinot raksta zīmju kodu, tas jāatklāj tā, lai nenonāktu necienīgu ļaužu rokās. Iesvētīšana ir cilvēka cieņas pārbaude. Tikai cienīgajiem var atklāt šīs zināšanas. Cieņa nav zināšanu jautājums, tas ir tikumības jautājums.

### ***Hermētisma jēdziens un raksti***

Hermētisma patrona Hermeja Trismegista vārds ir fikcija, tas radies, saplūstot divu pilnīgi atšķirīgas izcelsmes dievu – ēģiptiešu Tota un grieķu Hermeja – tēliem.

Tots ir viens no nozīmīgākajiem un senākajiem Ēģiptes dieviem, kuru attēloja antropomorfi, ar putna ibisa galvu. Tots bija ne tikai rakstības mākas un skaitīšanas izgudrotājs, kas radījis pamatu objektīvu faktu un atmiņu fiksācijai, bet arī visas kultūras iedibinātājs. Viņš tika godāts kā gudrības un pārvaldes, kā arī rakstvežu sargātājs. Totam bija arī kosmoloģiska nozīme – viņu pielūdza kā astrālu mēness dievu – saules dieva Ra kreiso aci. Ptolemaja laikā 2. gadsimtā Totu sauca par mēness fāžu un zvaigžņu kustības noteicēju.

Ēģiptieši uzskatīja, ka mūžīgais prasa kodifikāciju: tikai pierakstīšana un rituālu dokumentācija nodrošina mūžību, tikai tā pamato kultūras drošumu. Kā eksakti fiksētu rituālu reprezentants Tots pildīja svarīgu funkciju: viņš pierakstīja cilvēka dzimšanas un nāves dienu, kā enneādes rakstvedis piedalījās mirušo tiesā un pierakstīja mirušā sirds svēršanas rezultātu.

Savukārt Hermejs grieķiem bija auglības, ganāmpulku un pļavu, ģimnastikas un runas mākslas dievs. Kā tirdzniecības un satiksmes veicinātāju viņu godāja tirgoņi; taču viņš sargāja arī zagļus. Hermejs, līdzīgi Totam, pavadīja mirušos uz pazemes valstību; viņš bija arī tas, kas izveda Persefoni no ēnu valstības atpakaļ augšējā pasaulē. Viņš pārkāpj robežas, kas novilkta starp dieviem un cilvēkiem, šaipusējo pasauli un viņpasauli, tāpēc apveltīts ar burvestības un maģijas spēku.

*Hermes Trismegistos* radās hellēnisma laika Ēģiptē, saplūstot šo divu dievu tēliem. Pēc tam kad Aleksandrs Lielais 332. g. p. m. ē. iekaroja Ēģipti, grieķi to pārvaldīja ne kā svešinieki. Ēģiptiešu kultūras un formu valodu viņi piepildīja ar savu saturu. Grieķi saprata ēģiptiešu dievu atšķirību tikai formas aspektā, saturiski tie bija identiski viņu pašu dievībām. Pamats grieķu Hermeja – Zeva un Atlanta meitas Majas dēla – satuvināšanai ar ēģiptiešu dievu, iespējams, bija abu dievu saistība ar bērū kultū un aizkapa pasauli (grieķu val. vārds "herma" nozīmē akmeņu kaudzi vai akmens stabu, ar ko senatnē iezīmēja apbedījumu vietas).

Jaunais Hermejs – Hermejs-Tots – bija kas vairāk nekā daļu summa, tam bija sava dzīve. Kopš 2. gadsimta

tas iemantoja papildu vārdu *Trismegistos* – “Trīskārt diženais”. Viņa izcelsme no abiem tēviem – Hermeja un Tota – atspoguļojās tam piemītošo sajaukto un leģendāro spēju daudzumā: viņa kompetencē atradās valoda un rakstība, reliģija un mistika, astronomija un miesas pārvaldīšanas tehnika. Hermeju Trismegistu tradicionāli iedomājās cilvēka veidolā, jo viņš esot dzīvojis un darbojies starp cilvēkiem kā skolotājs un audzinātājs. Galu galā viņa kontūras bija visai neskaidras, un tā arī nav īsti skaidrs, kas viņš patiesībā bija – dievs, pravietis vai gudrais.

Runāt par Hermeja Trismegista tekstiem var visai nosacīti, jo tos nav sarakstījis autors, kuram tie tiek piedēvēti. Taču jautājums par Hermeja darbu autentiskumu tika izvirzīts tikai 17. gadsimtā. Antīkajā pasaulē jautājums, vai Hermejs tiešām ir vēsturiska persona, nešķita svarīgs. Hermejs nav autors jauno laiku nozīmē, tāpēc viņam piedēvētie teksti nav nekāda falsifikācija. Zināšanu un gudrības autoram bija jābūt dievam, jo zināšanas nav individuālās iztēles spēju produkts, tām ir pārindividūāla un mūžīga nozīme. Svarīgākais faktors Hermeja Trismegista pielūgšanā bija nevis oriģināls garīgums ar neatkārtojamu autora pozīciju, bet gan līdzdalība dievišķajās, pārļaiciskajās zināšanās.

Hermeja teksti pretendē nodot senās atklāsmes patiesības, ar kuru palīdzību to studētāji varētu pacelties pie garīgās pasaules redzējuma un Dieva izzīņas. Šajā ceļā iegūtajām zināšanām (*gnosis*) ir jākalpo iesvētīšanai un izgaismošanai, galu galā – dvēseles atdzimšanai. Tekstu autori bija pārliecināti, ka viņiem ir uzticēta kāda svēta

vēsts, kas jādara pieejama cilvēcei līdzīgi evaņģēlijam. Ar šīm zināšanām cilvēks var panākt savu atgriešanos sākotnējā stāvoklī, t. i., atbrīvoties no savas atkrišanas matērijā.

Hermētiskie raksti ir izteikti heterogēni, tie aptver milzīgu tēmu loku, kas attiecas uz teoloģiju, filosofiju, maģiju, astroloģiju, alķīmiju, medicīnu un citām disciplīnām. Cik to ir bijis īstenībā, neviens nezina: grieķu baznīcēvis Aleksandrijas Klēments (ap 150–ap 215) runā par 42 grāmatām (36 – Hermejam piedēvētās, kā arī vēl 6 traktāti medicīnā), Seleiks – par 20 000, ēģiptiešu priesteris Maneto 3. gadsimtā p. m. ē. – pat par 36 525 grāmatām (Par “grāmatām” šeit acīmredzot saukti dažādi fragmenti.). Jāņem vērā, ka Hermeja Trismegista figūra un viņa raksti ir helēnisma laikmetam raksturīgā sinkrētisma produkts, kur apvienojas grieķu dabas filosofija, ko veido aristotelisma, platonisma, stoicisma un pitagoriešu mācību konglomerāts, kuru papildina ēģiptiešu mitoloģija, kā arī irāņu un jūdu mācību motīvi.

Runājot par hermētiskajiem rakstiem, ir jāņem vērā šādi aspekti.

1. Ar hermētiskajiem rakstiem vispirms tiek domāts t. s. “*Corpus Hermeticum*”, ko veido 18 traktātu kopums, kas saglabājies grieķu valodā (mūsdienās zināmā senākā tekstu versija nāk no 14.–16. gadsimta Bizantijas) un kas sacerēti 1.–4. gs. p. m. ē. Iespējams, ka Bizantijā tas sastādīts kā vienots korpuss.

Pirmā daļa ietver sevī 18 traktātus par reliģiskām, filosofiskām un morālām tēmām. Viens no traktātiem (piecpadsmitais) nav saglabājies, pārējie nonākuši līdz mums oriģinālvalodā – sengrieķu valodā. To nosaukumi

ir šādi: 1) "Hermeja Trismegista Poimandrs"; 2) nosaukums nav saglabājies; 3) "Hermeja svētais [vēstījums]"; 4) "Hermeja [vēstījums] Tatam: Kratirs jeb Monāda"; 5) "Hermeja [vēstījums] dēlam Tatam par to, ka Dievs ir neredzams un tajā pašā laikā augstākajā mērā reāls"; 6) "Par to, ka Labums ir tikai Dievā un nekur citur"; 7) "Par to, ka cilvēkam lielākais ļaunums ir nezināt Dievu"; 8) "Par to, ka neviena būtne nepazūd un cilvēki maldās, saucot pārmaiņas par iznīcību un nāvi"; 9) "Par domāšanu un sajūtām"; 10) "Hermeja Trismegista atslēga"; 11) "Prāts Hermejam"; 12) "Hermeja Trismegista [vēstījums] Tatam par universālo Prātu"; 13) "Par atdzimšanu un klusēšanas solījumu: slepens Hermeja kalna sprediķis dēlam Tatam"; 14) "Hermeja Trismegista [vēstījums] Asklēpijam"; 15) traktāts zudis; 16) "Asklēpija noteikumi valdniekam Amonam"; 17) fragments bez nosaukuma; 18) "Par ķermeņa nemieru, kas saista dvēseli".

2. Viens no svarīgākajiem traktātiem "*Asclepius*" (sengrieķu mitoloģijā Asklēpijs bija ārstniecības dievs), iespējams, tika sacerēts 2.–3. gadsimtā un vispilnīgāk ir saglabājies latīņu tulkojumā. Rietumos šis sacerējums bija zināms kopš 11. gadsimta. Grieķu oriģināls ar nosaukumu "Pilnīga mācība" (grieķu val. "*Logos teleios*", latīņu val. "*Sermo perfectus*") saglabājies fragmentāri. Daļa teksta pieejama arī kopu valodā – papirusa tīstokļos, kurus 1945. gadā atrada Naghammādi tuvumā Ēģiptē. 9. gadsimtā "*Asclepius*" piedēvēja filosofam un rakstniekam Apulejam (*Lucius Apuleius*, ap 125–180).

3. Daudzi visai pagari hermētisko atziņu teksti sastopami Joana Stobaja

(*Joannes Stobaeus*) 5. gadsimta atziņu kopojumā sava dēla audzināšanai.

4. Ap 4. gadsimtu koptu valodā pierakstīto tekstu vidū tā sauktajā Naghammādi bibliotēkā ir pieci hermētiskie teksti, no kuriem divi agrāk bija nezināmi.

5. Daži hermētisko tekstu fragmenti sastopami baznīcēvu Tertuliāna, Laktāncija un Augustīna darbos.

6. "Hermētiskās definīcijas" 6. gadsimtā no sengrieķu valodas bija tulkotas arī armēņu valodā.

Šie teksti veido t. s. hermētikas filosofiski teoloģisko daļu. Tos papildina dažādi populāri (vulgāri) tekstu varianti un tā sauktais tehniskais hermētisms – dažādi astroloģiskie sacerējumi (īpaši nozīmīgs darbs ir "Grāmata par 36 dekāniem", ko datē ar 1. gs. p. m. ē.), darbi par burvestībām un maģiju ("*Papyri Graecae Magicae*", 2.–4. gs.) un alķīmiski traktāti.

Jau vēlīnajā antīkajā pasaulē hermētiskie teksti bija grūti pārskatāms konglomerāts, kas nedz formāli, nedz saturiski nebija saistīts ar kādu noteiktu vienotu modeli.

Kāds bija šo daudzveidīgo tekstu galvenais saturs? Minēsim piemērus.

### "Poimandrs"

"*Corpus Hermeticum*", pirmais traktāts, kas radies 2. gadsimtā, Hermeja Trismegista vārdu nes tikai virsrakstā un tiek saukts par "*Poimandres*". Hermētisma vēsturē šis nosaukums nereti attiecināts uz visu tekstu kopumu. Tā autors pirmajā personā vēsti par mistiskām vīzijām, kurās tam atklājusies dabas un cilvēka būtība. Tās tiek

iztulkotas ar Poimandra – dievišķā gara (*nous*) – starpniecību. Teksts beidzas ar misijas uzdevuma izvirzīšanu: iegūtās zināšanas ir jānes tālāk pasaulē.

Nepastarpinātās patiesības, ko stāstītājs vēro savās vīzijās, konkretizējas izrunātajā vārdā un tad tiek fiksētas tekstā. Mistiskā vīzija ir pirmā evidentās patiesības vērojuma pakāpe, otrā – Poimandra racionālā valoda, izskaidrojošie vārdi (*logos*), kas artikulē vīziju, kas līdz ar to kļūst saprotama cilvēkam. Hermeja zināšanu paziņošana veido trešo pakāpi. Tādējādi sākumā ir nepastarpinātā patiesība, dievišķā vērojums, ko nevar izteikt vārdos. Tad seko skaidrojums valodas formā un rakstiska fiksācija, kas gan nav patiesība, bet tikai tās iztulkojums. Tas nozīmē, ka katram skolniekam ir vajadzīgs skolotājs, jo hermētiskās, dievišķās zināšanas ir pieejamas tikai īpaši izredzētajiem.

Sarunas priekšmets ir kosmoloģija un tajā pamatota antropoloģija. Abas daļas balstās uz vienotu teoloģisku koncepciju.

Poimandrs māca, ka Pasaules pamatā ir divi polāri principi: matērija (tumsības un haosa princips) un gaisma un dievišķais gars (sakārtojošais princips). Šiem polārajiem pretstatiem apvienojoties, ir radies cilvēks un kosmos. Dievs pats ir transcendentis, taču kā gars, kas "iestarojas" matērijā, un kā logoss, kas to veido, tas ir klātesošs visur. Pateicoties tam, viss esošais iegūst savu eksistenci. Pasaule izvēršas no šiem poliem: Dievs to nav radījis pats, bet ar divu "dēlu" palīdzību. Tie ir noētiskie, garīgie materiālās pasaules paraugi. Demiurģiskais gars (*nous*)

ir pasaules, kosmosa paraugs, bet neķermeniskais pirmcilvēks – cilvēka paraugs. Šie garīgie paraugi ir visas materiālās pasaules kārtības princips; no šiem ideālajiem garīgajiem avotiem rodas pasaule un cilvēks kā gara un ķermeņa dzīva vienība. Dievs ir pasaulē un tāpēc arī netieši klātesošs cilvēkā un kosmosā, tas ir patiesais veidojošais princips, kas darbojas matērijā un caur to. Septiņas planētu sfēras, kas aptver redzamo kosmosu, nosaka cilvēka likteņus (*heimarmene*). Redzamajā pasaulē valda esamības hierarhija. Zemākie elementi ir bez logosa – matērija pati par sevi ir tumša un haotiska; turpretim augstākās garīgās būtnes ir cēlākas un tuvākas Dievam.

Teksta vidusdaļa ir antropoloģija, kurai ir kosmoloģisks pamats. Dievs rada cilvēku, kurš "ir Viņam līdzīgs, kuru Viņš mīl, jo tas ir Viņa paša dēls". Šai mīlestības pilnajai Dieva radībai – zemes cilvēka garīgi noētiskajam paraugam – Dievs devis radīšanas spēju, un no zvaigznēm tā ieguvusi varu pār visu radību. No Dieva tēla un dabas vienības radītais cilvēks ir dubultbūtne, kas sava miesiskuma dēļ ir mirstīga, bet līdzdalības garā un izcelsmes dēļ no tā – nemirstīga. Abas daļas ir saistītas mīlestībā, tās antagoniski nesašķēļ cilvēku. Tās ir divas viena otru papildinošas cilvēka daļas, kas tikai kopā veido cilvēku kā veselumu un nevar tikt nodalītas viena no otras. Pasaules pirmsākumos cilvēks apvienojis sevī abus dzimumus, bet vēsturiskajos laikos tie nodalījušies, jo Dievs uzlicis cilvēkam par pienākumu turpināt savu dzimtu.

Teksta beigās kosmoloģija tiek skaidrota ētiski. Cilvēkam esot jāizzina sava daba kā garīgi miesiska vienība

un atbilstīgi arī jād darbojas. Ja cilvēks izzinās, ka par savu būtību viņam jāpateicas transcendentajam Radītājam, viņš var atbrīvoties no savām miesiskajām dziņām un pacelties līdz debesu harmonijai, proti, pāri septiņām planētu sfērām nonākt astotajā sfērā, kur apdziedās Dievu un saplūdis ar Viņu.

### **“Asclepius”: kosmiskā vienība un cilvēka cieņa**

“Asklēpijs” ir teksts, kas pierakstīts 2.–3. gadsimtā un vispilnīgāk saglabāties latīņu tulkojumā no grieķu oriģināla ar nosaukumu “Pilnīga mācība”. Hermejs, Asklēpijs, Amons un Tats sarunājas par to, vai “viss ir daļa un vai Viens ir viss (*hei kai pan*)”. Te arī no teoloģiskajiem un filosofiskajiem principiem tiek atvasinātas ētiskās maksimas.

Atziņa, ka “viss ir Viens un Viens ir viss”, vispirms nozīmē to, ka atsevišķai būtnei nav pašai savas un mūžīgas esamības. Cilvēks ir īpaša būtība, kas vienlaikus ir gars un ķermenis. Tāpēc kā miesiskai būtnei tam jākultivē zeme, kā garīgai būtnei – jāizzina Dievs un daba.

Gars piešķir cilvēkam brīvību un cieņu, jo cēlies no ētera (*quinta-essentia*). Tāpēc tas nemīt tikai sublunārajā pasaulē un nav pakļauts liktenim un nepieciešamībai kā viss zemei piederošais. Gara slavināšana nenozīmē cilvēka miesas nicināšanu, jo cilvēka dzīves uzdevums ir ar mirstīgo daļu rūpēties par radīto ķermenisko pasauli. Cilvēka miesiskums un mirstīgums nav trūkums. Cilvēka dubultā būtība ir saistīta ar viņa atšķirīgajiem uzdevumiem: ar ķermeni rūpēties par pasauli un kosmosa skaistumu, ar garu slavināt Dievu un cildināt visas esamības sakārtotību.

Rūpes par pasauli nav tikai prieks, bet arī nasta. Galu galā cilvēks, kas savā būtībā ir gars, var caur nāvi atbrīvoties no miesiskajām rūpēm, pacelties garīgajā līmenī un vairs neiemiesoties. Taču šo atgriešanos pie dievišķā pirm-sākuma spēj īstenot tikai dievbijīgie, turpretim citi pēc nāves atkal pārdzims jaunā miesā. Tikai cilvēkam līdzās ķermenim un pneimai tuvajai dvēselei piemīt gars, kas nodrošina varu pār ķermeni. Cilvēka ķermeņa uzdevums ir kultivēt zemi.

Cilvēka ķermenis nav nekas nicināms, tas ir varens un iedarbīgs pasaules veidošanas un aprūpēšanas līdzeklis; pat dzimumakts ir jāciena kā dievišķā radības akta tēls. Bet nav pieļaujams, ka miesa iziet no pakļautības garam, jo tādā gadījumā dievi pametīs Ēģipti un paliks tikai ļaunie eņģeļi, kā rezultātā Zeme nonāks haosa stāvoklī: Nīla atstās savu gultni, zvaigznes kustēsies haotiski un notiks dažādas citas katastrofas. Cilvēkiem nāksies izmīstīgi lūgt Dievu, lai pēc visiem plūdiem, ugunsgrēkiem, sērgām un kariem Viņš atjauno sākotnējo stāvokli. Cilvēks un pasaule ir apdraudēti, tādēļ cilvēkam jā rūpējas par kosmosu.

### **Iniciācija hermētiskajās mistērijās**

1945. gadā atklātajā koptu rakstu bibliotēkā Naghammādi tuvumā Ēģiptē ir arī 4. gadsimtā pierakstītie hermētiskie teksti par mistiskā vērojuma priekšnoteikumiem.

Hermejs stāsta saviem skolniekiem par pakāpenisku patiesās izziņas sasniegšanu ceļu. Taču patiesību un ceļu uz Dieva vērojumu nevar tik vienkārši iemācīties, tam nepieciešami noteikti intelektuāli un morāli priekšnosacī-

jumi, kā arī atbilstīga sagatavošanās. Vispirms ir jāatbrīvojas no zemiskajām miesiskajām dziņām un jādzīvo atbilstīgi Dieva likumiem, kas ir mistiskā vērojuma priekšnosacījums.

Dieva izziņa nav tieši izsakāma valodā. Gars var Dievu un pilnīgo patiesību saprast tikai vērojumā, to nevar izteikt vārdiem. Tāpēc lasītājs nesaņem vīzijas saturisku aprakstu. Var aprakstīt tikai vīzijas iedarbību uz skolotāju un skolnieku, bet ne pašas vīzijas saturu. Dievs tiek slavināts kā spēks un labais, kā Radītājs un Logoss, kā mīlestība. Tās visas ir Dieva kvalitātes, kuras var nolasīt no Viņa paša radītās pasaules. Taču vārdos izteikt Dievu Viņa substancijālajā aspektā nav iespējams.

Vīzijā Hermejs un viņa skolnieks kļūst par garu, dievišķā gara daļu, ciktāl tas ietiecas Dievā. Skolnieks ar dievbijīgu dzīvi var tikai sagatavoties vērojumam, bet nevar to panākt pats saviem spēkiem, pats piespiest sevi vērot Dievu. Dievs pats viņu ved pie augstākās izziņas formas. Skolnieka spēkā nav radīt šo vērojumu, Dievs to dod tikai tiem, kas ir tā cienīgi. Skolnieks, ievadīts hermētisma pamatatziņās, atskārš, kas ir viņa kā cilvēka aicinājums un kā viņš vēro Dievu, pārdzīvojot sevi kā dievišķā daļu.

Šai sakarībā jāmin mīts par dvēseli, īpaši – cilvēka dvēseles, radīšanu un tās attīstību. Pēc dabas radīšanas Dievs izveidojis augstāko kosmosa daļu “pneimatiskajām būtnēm”. Teksti vēsta, ka no dievišķās pneimas, uguns un cita nenosaukta materiāla Viņš ar slepeni izteicienu radījis neredzamu materiālu, šo procesu nosaucot par “dvēseliskošanu”. No vienas šī materiāla daļas Dievs izveidojis nemirstīgās dvē-

seles, kam ierādījis īpašu vietu debesīs, kur tām bija jāpaliek, ja tās negribētu sacelties pret Dievu. Par nepaklausību draudējais sods. No vienas pāri palikušā dvēseles materiāla daļas Dievs izveidojis cilvēkveidīgās un dzīvnieciskās zodiaka zīmes, kā arī dzīvnieku dvēseles. Taču nemirstīgās dvēseles, kas nebija spējīgas uz pašizziņu, kļuvušas uzpūtīgas un iedomīgas; tās nevēlējās palikt tām norādītajā vietā debesīs, sacēlušās pret Dievu un pametušas savu vietu debesīs. Lai dvēseles par to sodītu, Dievs nolēmis radīt “cilvēka veidojumu” un ieslodzīt tur dvēseles.

Cilvēka radīšana nenotiek tikai tāpēc, lai sodītu dvēseles: Dievs žēlojies, ka viņa radību neviens neslavē, un licis Hermejam sasaukt dievu sapulci. Arī dievi domājuši, ka cilvēks bija jārada, lai slavinātu radību, un katrs no planētu dieviem šajā radīšanas procesā pielicis kaut ko klāt. Planētu dievi cilvēkam jau pirms viņa radīšanas piešķīruši gan labas, gan sliktas īpašības; tikai tad Hermejs pēc Dieva pavēles radījis cilvēku. Kad Dievs un Hermejs atzinuši radību par labu esam, Dievs licis dvēselēm iemiesoties cilvēkā.

Tad Dievs ierobežojis cilvēka ķermenī ieslodzīto dvēseļu ciešanas; cilvēka likteni bija jānosaka mīlestībai un nepieciešamībai, jo dvēselēm tikusi dota iespēja atgriezties debesīs, ja dzīves laikā uz zemes tās neizdarīs smagus pārkāpumus. Pretējā gadījumā tās atkal iemiesosies citā cilvēkā, bet īpaši noziedzīgos gadījumos – arī dzīvniekos. Ar to dvēseles nav bijušas apmierinātas, jo vēlējūšās atgriezties debesīs. Tās izmantojušas ķermeni kā līdzekli, lai savaldītu tos spēkus, kas izraisa karus, slepkavības un apspiešanu. Tas

bija pamats cilvēku mierīgai un godbijīgai kopdzīvei. Līdz ar to dvēselei tikusi priekšrakstīta filosofija un maģija, ķermenim – medicīna.

Tādējādi mīts par cilvēka radīšanu atspoguļo dvēseles izcelsmi, tās noteiksmes pasaulē un postmortālās ilgas pēc debesu dzīves.

### *Antīkā hermētisma būtība*

Hermejs nav tikai gudrais, viņam ir pārcilvēciska daba. Viņu piesauc kā pasaules valdnieku un godā kā “visu zinošo”, kā “katras atziņas valdnieku, visu tēvu un skolotāju”. Tomēr, būdams mirstīgs, pēc nāves viņš nonācis debesīs un kļuvis par planētu Merkuru. Kā daudzo kultūras tehnikas jomu izgudrotājs Hermejs ir neaizstājams cilvēkam un viņa dzīvei uz zemes. Viņš devis cilvēkam izpratni par to, kas pārsniedz miesiskās dzīves robežas, un mācījis, kas ir cilvēka patiesā būtība. Hermejs kognitīvi saista transcendentālo Dievu ar tā radību. Viņš palīdz cilvēkam izzināt to, ka viņa īstā daba ir aplēpta viņā pašā kā radībā. Kā skolotājs viņš ir pravietis, jo zina astroloģijas, maģijas un alķīmijas teoloģiski filosofisko pamatu. Dievišķā gara sfēra nodrošina visu parādību daudzveidības vienību, tāpēc visi dievišķās un zemes sfēras fenomeni ir savstarpēji saistīti. Nekas, kam ir esamība un cieņa, nevar būt atsevišķs un izolēts, visam tam ir pamats un cēlonis augstākā, garīgajā, dievišķajā pasaulē.

Bieži tiek uzsvērts, ka Hermejs ir ēģiptietis un viņa gudrība nāk no Ēģiptes. Šajā sakarībā īpaša nozīme tiek piedēvēta ēģiptiešu dievībām Izīdai un Horam.

Ēģiptes kā gudrības krātuves novērtējums ir sens. Jau Platons uzskatīja, ka Ēģiptē glabājušās aizvēsturiskās zināšanas, kas reiz tikušas pazaudētas. Tur cilvēki dzīvojot pēc likumiem, kas atbilst makrokosma paraugam. Citās kultūrās zināšanas dabas katastrofu rezultātā gājušas zudumā, bet Ēģiptē saglabājusies pieeja pārjutekliskajām zināšanām. Hermejs uzņēmies sākotnējo zināšanu sargātāja lomu. Viena versija vēsta, ka pirmais Hermejs tās pirms grēku plūdiem pierakstījis ar raksta zīmju palīdzību; pēc grēku plūdiem tās esot iztulkotas grieķu valodā, tad otrais Hermejs tās apkopojis grāmatās un novietojis ēģiptiešu tempļos. Tāpēc antīkajā pasaulē bija ļoti izplatīti vēstījumi par došanos uz Ēģipti: piemēram, Hērodots 5. gadsimtā p. m. ē. vēstī, ka Ēģiptē esot bijuši gan reformators un dzejnieks Solons (ap 640–ap 559 p. m. ē.), gan filozofs un matemātiķis Pitagors (ap 570–ap 500 p. m. ē.). Ēģipte kā “debesu tēls” un “pasaules templis” esot dievišķās gudrības un praktiskās dievbijības mājvieta un Hermejs Trismegists – senāko dievišķās izcelsmes zināšanu nesējs. Arī mūsdienās daudzi pētnieki domā, ka par hermētiskajiem rakstiem ir jāpateicas ēģiptiešu tempļu priesteriem (šādam viedoklim ir arī pretinieki).

Tomēr hermētisma raksti ir saprotami tikai hellēnisma un vēlīnās antīkās pasaules garīgās situācijas kontekstā. Tāpēc meklēt vienotu hermētisma kodolu ir neauglīgi. Hermētisma raksti ir grieķiski romiskajai Ēģiptei raksturīgo sinkrētisma tendenču izpausmes produkts.

Hermētisma pasaule ir polāra – tās pretmeti ir gars un matērija. Šie pret-

meti caurauž pasauli un cilvēku, turklāt tie veido viennozīmīgu hierarhiju: Dievs un viss dievišķais ir labs un cēls, turpretim matērija un ar to saistītās miesiskās dziņas – ļaunas. Jo vairāk kādu būtņi caurauž garīgais sākums, jo tuvāk Dievam tā atrodas. Jo spēcīgāk to nosaka miesa un dziņas, jo lielākas ir briesmas attālināties no Dieva. Cilvēkam atliek izvēlēties vai nu garīgu ma, vai miesiskuma ceļu.

Miesa, tāpat kā pasaule, nav slikta pati par sevi. Tā jānicina tikai tad, ja kavē garu, ja miesiskās dziņas novirza cilvēku no gara izziņas. Miesa, kas kalpo garam, pilda svarīgu funkciju, dodot cilvēkam iespēju rūpēties par zemi kā Dieva radību. Cilvēkam šī mērķa īstenošanai ir jāizlieto savs ķermeniskais spēks, arī jānodrošina cilvēku dzimuma turpināšana. Šajā aspektā sava vieta pasaules kārtībā ir seksualitātei, kas ir attaisnota, jo cilvēka sugai savā ziņā jābūt nemirstīgai. Dzimumakts ir jānovērtē kā dievišķā radišanas akta atdarinājums. Hermētisms nav gnosticisms.

Tomēr hermētismā saglabājas ambivalenta attieksme pret pasauli: no vienas puses, kosmoss tiek slavēts kā Dieva radība, no otras –, viss, kas ir piederīgs zemei, tiek nosodīts. Tāpēc daži pētnieki hermētiskos rakstus sadala divās grupās: monistiski optimistiskajos un duālistiski pesimistiskajos.

Hermētisms priekšraksta tādu iniciāciju, kas tiecas pēc garīgas atdzimšanas. Šī iniciācija akcentē spirituālo aspektu – dvēseles pieredzi un pārdzīvojumus.

Jāatzīmē, ka hermētismam bija jāpamato arī valdnieka centrālā vieta politiskajā universālā, kas tieši kores-

pondēja ar kosmosā pastāvošo dievišķo spēku. Tas zināmā mērā izskaidro to, kāpēc Kozimo Mediči (*Cosimo de' Medici*, 1389–1464) lika savam galma ārstam Marsilio Fičīno pārtulkot "*Corpus Hermeticum*" latīņu valodā. Mākslinieki darināja dažādas emblēmas, kas atgādināja ēģiptiešu hieroglyphus, kuros it kā atspoguļojās noslēpumainās saiknes, kas satur Visumu. "Ēģiptiešu gudrība" atstāja dziļu iespaidu uz Džordāno Bruno, kas to popularizēja arī Francijā un Anglijā. Viņa ievērojamais darbs "Triumfējošā zvēra izdzīšana" ("*Spaccio de la bestia trionfante*", 1584) sarakstīts tieši hermētisma iespaidā.

## MAĢIJA UN TICĪBA AGRAJOS JAUNAJOS LAIKOS

### *Tautas maģija*

Eiropas attīstības īpatnība viduslaikos un jaunajos laikos ir tā, ka eiropiešu reliģisko dzīvi organizēja un veidoja nevis atsevišķas cilvēku grupas, bet baznīca. Uz absolūto reliģiskās dzīves monopolu pretendēja katoļu baznīca. Tas viss veicināja maģijas, reliģijas un citu dzīves formu, arī zinātnes, savstarpējo ietekmi. Protestantiskajai un katoliskajai baznīcai bija nesamierināmas domstarpības par konfesijām, jautājumiem, turpretī reliģiskās prakses jomā, piemēram, attiecībā uz maģiju un ticību raganām, šādu krasu atšķirību nebija. Pret tautas maģiju evaņģēliskā baznīca, kas nāca ar lozungu atbrīvot kristietību no katoliskās māņticības, bija bezspēcīga. Ikdienas dzīvē protestanti nebija mazāk māņticīgi kā katoļi.

Vēlos viduslaikus un agros jaunos laikus, bez šaubām, piesātināja dievbijība. Taču klerikāļu izglītības līmenis joprojām atpalika no laikmeta gara, bet vienkāršajiem cilvēkiem nereti nebija pat elementāru zināšanu par kristīgās mācības pamatiem. Turklāt reliģiskajā dzīvē aktīvi līdzdarbojās visas kārtas, un tikai 17. gs. beigās, kad valdošajās kārtās arvien vairāk sāka izplatīties racionālisms, iezīmējās būtiskas atšķirības starp elites un tautas dievbijību. Arī vīrieši un sievietes arvien atšķirīgāk sāka izprast reliģisko mācību saturu.

Dažādi dievbijības novirzieni pastāvēja arī katolicisma iekšienē, taču atšķirībā no protestantisma Romas Katoļu baznīca bija universāla, t. i., tā nebija piesaistīta kādam noteiktam reģionam un bija unificējusi savus rituālus.

Saskaņā ar vēlo viduslaiku reliģiskās kultūras tradīciju 1) profānā sfēra nebija stingri nodalīta no sakrālās sfēras; 2) pastāvēja dažādas dievbijības prakses un baznīca vēl nebija strikti noteikusi to hierarhiju; 3) reliģiskā kultūra bija cieši sasaistīta ar dažādām mistiskām tendencēm, bailēm no velna u. tml.

Viena no specifiskākajām šīs dievbijības izpausmes formām bija svēto kults. Katrs cilvēks kristībā ieguva vārdu un līdz ar to arī patronu – kādu svēto. Turklāt svētie aizbildņi bija arī pilsētām, ģildēm, cunftēm un citām korporācijām, kas ierīkoja baznīcās kapelas, pasūtīja altārus un svinēja savus svētkus. Svētais, kuru baznīca bija kanonizējusi tā patiesās ticības dēļ, Dieva priekšā bija cilvēka aizbildnis, kam varēja lūgt palīdzību grūtā brīdī. Svētais ne tikai deva drosmi, bet spēja arī darīt brīnumus. Īpaši pielūgta tika Dievmāte Marija.

Nākamā reliģiskās dzīves svarīga sastāvdaļa bija sakramenti – rituālas darbības, kuru laikā ar reālu lietu starpniecību (piemēram, ūdeni, vīnu, maizi) ticīgie saņem Dieva žēlastību. Septiņi sakramenti – kristības, konfirmācija, eiharistija, grēksūdze, pēdējā svaidsīšana, iesvētīšana priestera kārtā un laulība – sasaistīja visu cilvēku dzīves gaitu ar Dieva svēto žēlastību. To papildināja vēl daudzas citas svētās ceremonijas, patstāvīga reliģiska darbība, iesvētīšanas rituāli, svēto lietu iesvētīšana un to izmantošana u. tml.

Trešā reliģiskās dzīves sastāvdaļa bija svētā mesa ar tās komplekso nozīmi un dažādajām formām. Kā baznīcas upurēšanas svētki mesas upuris iedarbojas *ex opere operato*, proti, tās svētā iedarbība ir neatkarīga no priesteru un ticīgo uzskatiem. Mesa ir atmiņas svētki par godu Kristus nāvei.

Vēlo viduslaiku reliģiskā kultūra bija dziļi iesakņojusies cilvēku dzīvē. Baznīca pārzināja visas svētās lietas, bet neizdarīja īpašu spiedienu uz kristiešiem normatīvā nozīmē. Praksē diezin vai varēja nodalīt maģiskos un reliģiskos priekšstatus un aspektus.

Protestantisma dievbijība centās izskaust no baznīcas māņticības formas, bet tas prasīja ilgu laiku. Protestanti vispirms tiecās maksimāli atbrīvot ticību no jutekliskiem aspektiem un izpausmes formām, visas mācības centrā liekot Bībeli un atsakoties no daudzām ceremonijām. Evaņģēliskās dievbijības centrā bija Vārds, kaut arī saglabājās dažādi kompromisa elementi ar iepriekšējo tradīciju. Tā kā svētumu dod tikai Kristus, galvenā uzmanība bija virzīta uz sprediķi. Protams, Vārds arī tika

izmantots maģiskos nolūkos, tomēr ceļš uz ticības spiritualizāciju bija sācies. Jūtas nomainīja reliģiskā apziņa. Lūgšana nozīmēja Dieva uzrunāšanu ar patiesu grēka nožēlu un pareizu ticību. Lai attīstītu jaunu draudzes izjūtu, protestantisms lika akcentu uz baznīcas dziedāšanu. Kopīga dziedāšana ir protestantiskā dievkalpojuma centrālā daļa, turklāt tā nebija populārās dievbijības izpausme, jo dziesmu autori bija garīdznieki.

17. gadsimtā protestantiskā dievbijība guva īpašu izpausmi tā sauktajā iekšējās dzīves kultūrā. Tika pieteikta cīņa visām māņticības formām – burvestībām, pareģošanām u. tml. Priekšplānā izvirzījās tikumiskā dzīve, kas paredzēja atteikšanos no alkoholiskiem dzērieniem, dejām, zvērestiem, lāstiem un tamlīdzīgām izdarībām.

Kas attiecas uz katoļticību, tad pēc Tridentas koncila (1545) "reformētā" baznīca ārēji neatšķīrās no vēlo viduslaiku baznīcas, tomēr bija notikušas arī zināmas izmaiņas. Dievbijības prakse bija pakļauta stingrai kontrolei un katoļu draudzes precīzi definētas atbilstīgi baznīcas tiesībām. Turklāt ievērojami tika pastiprināti baznīcas ceremoniju jutekliskie elementi, akcentējot katoļu rituālu specifiku.

Tridentas koncila reformas darīja galu vēlo viduslaiku baznīcas nepārskatāmībai. Tika izveidota skaidra reliģisko darbību, kā arī klerikāļu un laju hierarhija. Latīņu valoda gan palika vienīgā leģitīmā kulta valoda, bet sprediķi tika turēti tautas valodā. Baznīcās vairāk dziedāja un nodevās lūgšanām, tomēr kopīgas draudzes dievkalpojuma ideja katoļiem palika sveša. Protestantiskā dievkalpojuma centrs bija

kancele, turpretim katoļiem – altāris. Turklāt katolicisms sekmīgi izmantoja renesanses un baroka sasniegumus arhitektūrā un tēlotājmākslā, kas demonstrēja pasaulei jaunu atvērtību. Drūmās un tumšās viduslaiku baznīcas palika pagātnē, daudzi dievnami un klosteri sāka līdzināties laicīgo valdnieku pilīm.

Katoliskajā baznīcā galveno noteikšanu par kultu saglabāja reformētā klerikāļu kārtā. Ar laiku arī protestantiskajā baznīcā klerikāļi atguva savas pozīcijas baznīcas dzīves organizācijā un vadībā, kaut arī tā bija veidojusies kā laju baznīca. Laju dievbijība varēja attīstīties tikai ārpus oficiālās baznīcas. Īpašu nozīmi rituālos ieguva litānijas un rožukroņi. Ievērojama telpas daļa tika ierādīta privātajai meditācijai.

Maģija kristīgajā pasaulē nav nodalāma no priekšstatiem par velnu un dēmoniem, jo velns nav nodalāms no Dieva. Neviena monoteistiskā reliģija nevar iztikt bez velna jēdziena, jo ar to ir saistīta ļaunuma ģeoloģija. Velns (senebr. val. *stn* – sātans, burtiski "pretimstāvošais", "tas, kas liek šķēršļus"; grieķu val. *diabolos*, no darbības vārda *diaballein* – "likt šķēršļus") ir cilvēka, nevis Dieva pretinieks.

Jāpiebilst, ka Vecā Derība īsti nedod priekšstatu par velnu, jo netikamos darbus Dievs, ticamāk, uztic pildīt kritušajiem eņģeļiem. Sātans ir Dieva svītas loceklis, viņš ir viens no "Dieva dēliem" (*bene Elohim*). Drakons, čūska, Leviatāns u. tml. briesmoņi figurē kā Izraēla tautas politisko pretinieku simboli, kuriem nav patstāvīgas eksistences. Sātana kā "tumsas valdnieka" kontūras ir tikai ieskicētas, tas nav ļaunuma iemiesojums.

Turpretim Jaunajā Derībā cīņa ar velnu iemanto kosmisku mērogu. Jēzus nācis pasaulē, lai stātos cīņā ar ļaunumu. Tekstā velns tiek minēts 188 reizes (62 reizes kā dēmons, 36 reizes kā sātans, 37 reizes kā zvērs, 13 reizes kā drakons, 7 reizes kā Belcebuls). Jāņa Atklāsmes grāmatā stāstīts par cīņu, kas notiek debesīs: “Liels ugunīgs pūķis ar septiņām galvām un desmit ragiem, un uz viņa septiņām galvām septiņas diadēmas. (..) Milzu pūķis tika satriekts – sensenā čūska, to sauc par velnu un sātanu, kas maldina visus pasaules iedzīvotājus, – viņš tika nomests un līdz ar viņu nomesti viņa eņģeļi” (Atkl. 12:4, 9). Zvēra vārda skaitlis ir 666 (Atkl. 13:18; tā ir Nerona vārda transkripcija). Velns Jānim vispirms ir cilvēka ienaidnieks. Iemiesojies Jūdā, velns ir Kristus nāves vaininieks. 2. gadsimtā velns kļuva par centrālo un nepieciešamo figūru kristietībā. Akvīnas Toms izslēdza pestīšanas iespēju dēmoniem. Viduslaikos uzskatīja, ka pastāv milzīga ļaunuma kalpu armija, to skaitu aplēsa līdz pat 1 758 064 176 (66 leģioni, ko veido 666 kohortas, no kurām katra apvieno 6666 velnus). Jaunajos laikos Johans de Virs uzskatīja, ka pastāv 7 409 127 dēmoni, kas pakļaujas 79 firstiem. Sutarē domāja, ka to skaits ir daudzkārt lielāks, jo katram cilvēka rīcības veidam atbilst savs dēmons.

11. gadsimtā velnu sāka iztēloties kā nešķīstu, melnu, spalvainu un raganu būtni – pa pusei cilvēku, pa pusei dzīvnieku. Pieņemot kāda dzīvnieka (visbiežāk – kaķa) veidolu, velns personiski vadot ķeceru orgijas (terminu “sabats” attiecībā uz buršanu (maģisku operāciju) pirmo reizi lietoja pā-

vests Jānis XXII 1326. gada bullā “*Super illius specula*”).

Vēlo viduslaiku un agro jauno laiku dievbijībā svarīga nozīme bija attieksmei pret maģiju un raganu kultu. Ar māņticību ilgī saprata priekšstatus, kas bija cēlušies vēl pirmskristīgajos pagānisma laikos un nebija savienojami ar oficiālās kristietības mācību un tāpēc novērtēti kā iracionāli. Jau 13. gadsimtā ubagotājmūku ordeņi pieprasīja izrēķināties ar raganām līdzīgi kā ar ķeceriem. Raganu medības pirmo reizi tika organizētas Vācijā 13. gs. 30. gados.

Jāatšķir tautas tradīcijas un teoloģiskie priekšstati par raganām. Šīs atšķirības gan nav fundamentālas. Tautas tradīcijā, kas saglabāja pirmskristīgās iezīmes, centrālā vieta tika ierādīta raganu ļaunu nesošajai (melnajai) maģijai, kas spēj pieburt slimības, izraisīt lopu sērgu un citas nelaimes; no tās sargājās ar amuletiem, apvārdošanu, zīmēm un citiem līdzekļiem. Viduslaiku teologi raganas un burvjus traktēja kā ļaunu spēku, kas spēj darboties tikai ar nešķīstu garu palīdzību. Paša burvestībā saskatīja velna kultu.

1484. gadā pāvesta Innocenta VIII bulla pret raganām “*Summis desiderantes affectibus*” (ar apakšvirsrakstu “Kara dziesma pret elli”) iezīmēja pavērsienu oficiālajā katoļu baznīcas attieksmē pret raganām. Līdz tam baznīca galvenokārt nosodīja tautas māņticību kā muļķību un vientiesību, kas saistīta ar ticību velnišķīgajiem spēkiem, akcentējot baznīcas glābjošo lomu, bet tagad tika nosodīti tie, kas šaubījās par raganu eksistenci un aktivitātēm – lidošanu, sabatiem un citām ar raganu kultu saistītām izdarībām.

Vācu izcelsmes dominikānis Heinrihs Krāmers (*Heinrich Kramer*, arī *Henricus Institor*, ap 1430–ap 1505) mēģināja sistematizēt visus iespējamus līgumus starp cilvēku un velnu, kā arī kodificēt par to piespriestos sodus. Rezultātā tapa sacerējums “Veseris pret raganām” (*Malleus Maleficarum*, 1486; burt.: “Ļaunuma sakne”; *malleus* – veseris, sitamais upurējamo dzīvnieku nogalināšanai; *maleficium* – ļaundarība, ļauns darbs, bet daudzsk. – burvība), par kura līdzautoru tika uzrādīts inkvizitors Jākobs Šprengers (*Jakob Sprenger*, 1435–1495). “*Malleus Maleficarum*” kļuva par galveno “teorētisko darbu” cīņā ar raganām. Kopumā no 14. gs. 20. gadiem līdz 15. gs. 20. gadiem parādījās 13 traktāti pret raganām, bet laika posmā no 1437. gada līdz 1486. gadam – 28 traktāti.

Tādējādi baznīca un teoloģija norobežojās no maģiskajiem un mānticības priekšstatiem, turklāt laika gaitā transformējās arī pati maģijas izpratne. Romas Katoļu baznīca maģijas un mānticības jēdzienu interpretēja citādi nekā protestanti, bet apgaismības kritiskais gars klasificēja kā mānticīgu jebkuru nesaprātīguma izpausmi (līdz ar to gandrīz vai jebkuru tradicionālās domāšanas un darbības formu!). Vēlo viduslaiku maģija nesakrita nedz ar pagāniskajiem elementiem, nedz arī ar oficiālo kristietību, bet vienlaikus visdažādākajās formās bija ar to savstarpēji saistīta. Tomēr aplam būtu kvalificēt šo maģisko domāšanu kā modernās zinātnes pirmsākumus. Tikai tur, kur viss ir cieši savijies pašā dzīvē, var izplatīties dēmonoloģiska ticība raganām, kuru pauda teologi, juristi, valdnieki, firsti un vienkāršie

zemnieki. Maģiskās, reliģiski kristīgās un zinātniskās domāšanas nošķiršana notika vēlāk.

Maģiskā domāšana nebija noslēgtās pasaules interpretācijas produkts, kas konkurē ar oficiālo baznīcu un zinātni. Daudzi renesanses natūrfilosofi pauda maģiskus uzskatus, bet tā bija zinātniska konstrukcija, kurai ar ikdienas maģiju bija maz sakara. Savukārt tautas maģija deva iespēju veidot specifiskas attiecības ar pasauli un bija integrēta viduslaiciskajā dzīvesveidā. No vienas puses, tā pamatojās uz ticību cilvēka un kosmosa atbilstībai un visas pasaules dzīvajam raksturam, bet, no otras puses, vadījās pēc domas par iespēju pārvaldīt dabas spēkus, gūt drošību un pasargāt sevi no nelaiemes. Galu galā maģiskā domāšana un rīcība bija atbilde atziņai, ka dabas spēki ir pārāki par cilvēku, bet cerēja no šīs situācijas tomēr gūt kādu labumu.

Maģiskie priekšstati bija integrējošs elements visās svarīgākajās dzīves situācijās un jomās. Uz maģijas iracionālo dabu norādīja tikai apgaismība, kas atklāja to reliģiskajā praksē, tautas medicīnā un citās jomās. Vēl ilgi pēc reformācijas maģiskie priekšstati sajaucās ar kristīgajiem priekšstatiem un tika integrēti dievbijības praksē. Baznīcai maģija nenozīmēja zinātniskās izziņas trūkumu, bet gan alternatīvu svētuma versiju: baznīca centās pati garantēt cilvēka glābšanu.

Baznīca pārņēma daudzus maģijas elementus, īpaši – Marijas un svēto kultā, svētceļojumos, sakramentu mācībā un arī mākslā. Var pat runāt par maģiskās un kristīgās domāšanas simbiozi. Arī protestantismā vērojama maģisko un kristīgo fenomenu saplūšana

(piemēram, mācībā par velnu kā cilvēka draudu), kaut arī protestantisms nāca ar domu par cilvēka nespēju ietekmēt Dievu un tādēļ pretendēja atbrīvoties no maģiskajiem priekšstatiem.

Tautas maģija nav identificējama ar tautas ticību un tās priekšstatiem par raganām. Tā iekļauj sevī ticību pasaules maģiskajiem spēkiem, kas var panākt gan labo, gan ļauno. Cilvēks var iemācīties ietekmēt un vadīt šos spēkus. Šādi ieskatī bija raksturīgi visām iedzīvotāju grupām. Tikai 18. gadsimtā racionālā inteligence sāka atbrīvoties no pasaules maģiskās ainās. Savā ziņā visiem ļaudīm bija kādi maģisko zināšanu elementi, taču bija arī tādi cilvēki, kas specializējās kādā noteiktā tās veidā, piemēram, apvārdošanā, pareģošanā, noburšanā vai dziedniecībā.

Ar tautas reliģiju un maģiju ir saistīts raganu prāvu fenomēns. Priekšstati par raganām tika izstrādāti Dienvidfrancijā, kur jau viduslaikos sākās pirmais lielais raganu vajāšanas vilnis. Ne visur Eiropā tas izvērtās plašumā – Austrumeiropā, Polijā, Krievijā un Balkānos raganu prāvu gandrīz nebija, turpretī Spānijā, Itālijā un Anglijā, kā arī Rietumvācijā, Šveicē un Dienvidfrancijā raganu vajāšanas sasniedza biedējoši lielus mērogus. Vecajā Vācu Romas impērijā notika gandrīz puse no visām raganu prāvām un uz sārta tika sadedzināti vismaz 30 tūkst. cilvēku.

Kaut arī raganu vajāšana aizsākās jau viduslaikos, vislielākais prāvu skaits attiecas uz jaunajiem laikiem. Visvairāk raganu sārta liesmoja pēcreformācijas laikā, kad Eiropā tika likti modernās valsts un zinātnes pamati. Raganu uzrādīšana, tiesāšana un sodīšana beidzās tikai 18. gs. beigās, līdz

tam Eiropā darbojās fanātiski raganu mednieki – gan katoļi, gan protestanti. Turklāt *maleficium* (ļauņprātībai, ļaunajiem darbiem) tika dots arī juridisks pamatojums – tā tika traktēta kā garīgais noziegums, kā atkrišana no Dieva. Kopš 16. gadsimta valstij bija uzlikts pienākums sargāt kristīgo baznīcu, tāpēc raganu vajāšana ieguva jaunu nozīmi – visi ar raganām un buršanas saistītie priekšstati vairs netika interpretēti kā māņticība, bet gan kā noziegums pret valsti ar visām no tā izrietošajām sekām. Raganas vajāja ne tikai uz kādas personas norādījuma pamata, tās sāka meklēt un izsekot pašas varas iestādes. Apsūdzētos ne tikai spieda atzīties nodarījumā (turklāt šis atzīšanās panākšanā bija pieļaujama spīdzināšana), bet arī nosaukt raganu sabata līdzdalībniekus. Tas deva iespēju sākt prāvas pret arvien jauniem un jauniem apsūdzētajiem, gadījās, ka šādā veidā dažā labā vietā tika sodīti desmitiem un simtiem cilvēku.

Raganu vajāšana notika trīs lielos posmos. Pirmais raganu prāvu vilnis datējams ar 1580.–1590. gadu, otrais – 1620.–1630. gadu, trešais – ap 1660. gadu. Dienvidvācijā pēdējās raganu prāvas notika vēl tad, kad apgaismība bija piedzīvojusi savu pirmo pacēlumu – starp 1580. gadu un 1680. gadu; tas nozīmē, ka ne visi reģioni cieta vienādā mērā.

Pirmās plašākās raganu prāvas notika jau 14. gs. 30.–40. gados Tulūzā Dienvidfrancijā. Saglabājušies 12 inkvizīcijas tiesu protokoli par laiku no 1320. gada līdz 1420. gadam un 34 protokoli par laiku no 1421. gada līdz 1486. gadam (turklāt daudzas tiesu aktis gājušas zudumā). Dažas prāvas

pārsteidz ar savu mērogu. Piemēram, 1387. gadā Karkasonā Dienvidfrancijā tika sadedzināti 67 velna pielūdzēji.

16. gadsimtā raganu vajāšana sasniedza savu apogeju. Namīras grāfistē Francijā no 1500. gada līdz 1535. gadam tika notiesāti 49 burvji un raganas, no 1536. gada līdz 1565. gadam – 133, no 1566. gadam līdz 1590. gadam – 27, no 1591. gada līdz 1620. gadam – 149 un no 1621. gada līdz 1650. gadam – 43 buršanā un sakaros ar velnu apsūdzētie. Nelielajā Ziemeļfrancijas pilsētiņā Duē 15. gadsimtā notika 8 prāvas, 16. gs. pirmajā pusē, kad tā bija Spāņu Nīderlandes sastāvā, – 13 prāvas, bet 16. gs. otrajā pusē – 23 prāvas.

Skotijā tika notiesāti vismaz 4400 cilvēku, Vācijas dienvidrietumos – 3229, Lotringā – 2000, Cīrihes, Zolturnas un Lucernas kantonos Šveicē – 500, Francijas basku rajonos – vairāki simti cilvēku. Īpaši plaši raganu vajāšana notika vācu valstīs. Piemēram, Trīres arhibīskapijā no 1587. gada līdz 1593. gadam uz sārta tika sadedzināti 368 cilvēki, bet Virsburgā no 1623. gada līdz 1631. gadam – 900 cilvēku. No 700 Obermahteles iedzīvotājiem pāris gadu laikā (1586–1588) par burvestībām sadedzināja uz sārta 43 sievietes un 11 vīriešus.

Upuri parasti bija lauku iedzīvotāji. Sākumā vajāja gan vīriešus, gan sievietes, bet vēlāk par galveno apsūdzības objektu kļuva sievietes. Pēdējā fāzē sodīto vidū atkal pieauga vīriešu īpatsvars, bieži apsūdzības izvirzīja arī pret bērniem.

Kopumā par buršanos sievietes tiesāja biežāk nekā vīriešus, vidēji tās veidoja 80 % no upuru skaita. Vairāk nekā puse no tām bija dzīvojušas vie-

nas, 37 % bija atraitnes; notiesāto vidējais vecums – 60 gadu. Jau agrīnā kristietība atzina, ka sievietes ir īpaši nenoturīgas pret dēmoni. Jaunajos laikos ievērojamais franču jurists un tiesību filosofs Žans Bodēns (*Jean Bodin*, 1529–1596), kas sarakstījis arī traktātu par dēmonomāniju, apgalvoja, ka “tieši dzīvniecisko kaislību spēks ir novedis sievieti pie galējās robežas, lai tā sāktu spēlēt ar savām apetītlīgajām formām vai vēlmi atrietties par sevi. Šķiet, tieši tāpēc Platons ierindoja sievieti starp vīrieti un mežonīgu dzīvnieku.” Savukārt 17. gadsimtā raganu dedzinātājs Basku zemē Pjērs de Lankroms norādīja: “Šis trauslais dzimums bieži uzskata dēmonu norādes par dievišķajiem norādījumiem. Sievietes bieži nododas ugunīgām kaislībām; turklāt tās pēc savas dabas ir miklas un lipīgas.” Sabata laikā raganas ar velniem piekopjot izvirtību, tajās ienākot inkubi, kas sagādājo viņām baudu un sāpes. Pēc Akvīnas Toma domām, velns, lai iegūtu vīrieša sēklu (viņam pašam tādas nevar būt!), parādās kā sieviete (*succuba* – klātgulētāja), bet pēc tam vīrieša veidolā (*incubo* – lietuvēns) tas apaugļo savas piekritējas – raganas, no šī sakara dzimst visvisādi dēmoni un velna kalpi.

16. gadsimta cilvēkiem šķita, ka velna vara kļuvusi gandrīz neierobežota. Spāņu teologs Huans Maldonado (*Juan Maldonado*, 1533–1583) rakstīja: “Nav tādas varas uz zemes, kuru varētu salīdzināt ar viņa varu.” Laikabiedri domāja, ka velnam ir milzīgas zināšanas un informācija par pagātņi, tagadņi un nākotni. Velns esot iniciēts viņpasaulē noslēpumos un darbojas kā liels iluzionists, kas spēj maldināt cilvēka

sajūtu orgānus. Viņa spēkos esot atdot jaunību, pastiprināt vai vājināt prātu, pieņemt jebkuru – arī mirušo – veidolu, kā arī padarīt cilvēku bezspēcīgu, izraisīt kataklizmas un slimības.

Lielos ģeogrāfiskos atklājumus tolaik saistīja arī ar milzīgo “velna impērijas” teritoriju apgūšanu. Portugāļu ārsts un natūrfilosofs Kristobals Akosta (*Cristobal Acosta*, 1515–1594) uzskatīja, ka līdz ar Kristus atnākšanu velns esot noslēpies Indijā un veicinājis tur māņticības izplatīšanos. Spāņu konkistadora Ernando Kortesa (*Cortés*, 1485–1547) sekretārs Lope de Gomara rakstīja, ka dēmoni dod padomus indiāņu priesteriem un virsaišiem, kuri ir pilnīgā neziņā par to, ka tas ir velna darbs. Tieši dēmoni kūdot uz pretestību misionāriem. 16. gadsimta jezuīts Luijs Fruā stāstīja par japāņu apsēstību ar dēmoni. Eiropā velna briesmas tika asociētas ar diviem tradicionāliem kristietības ienaidniekiem – islāmu un jūdaismu. Tādēļ nav jābrīnās, ka lielais reformators Mārtins Luters (*Martin Luther*, 1483–1546) uzskatīja ebrejus par “velna bērniem” un burvjiem. Arī pāvests lietoja līdzīgus izteicienus.

Cilvēkus bija pārņēmušas apokaliptiskas noskaņas. Populāra bija pēdējās cīņas tēma, t. i., jautājums par to, kas notiks pirms pasaules gala. “*Malleus maleficarum*” autori norādīja, ka velns dodas pēdējā uzbrukumā: “Mūsu laika bēdās”, kad “pasaule tuvojas savam norietam un palielinās cilvēku ļaunums”, sātans “ar visu savu naidu apzinās, ka laika tam atlicis maz”, un tāpēc sūta pār cilvēku dzimumu burvestību vilņus.

Dēmonoloģijas ideju izplatīšanā liela loma bija arī grāmatu iespiešanai.

Jaunā iespiedtehnika deva iespēju tās papildināt ar visnotaļ izteiksmīgām ilustrācijām. 16. gadsimta Vācijā tika pārdotas 231 600 grāmatas par velnu, tostarp tādi bestselleri kā “Velna teātris” (“*Theatre des diables*”) 33 grāmatās un “Velna tirānijas un varas rokasgrāmata” (“*Instruction sur la tyrannie et le pouvoir des diables*”). Laikā no 1588. gada līdz 1600. gadam 24 reizes tika izdota tautas leģenda par Faustu. Savukārt teātris veicināja uzskatāmības efektu.

Pastāv piecas teorijas, kas skaidro dēmonoloģijas un raganu prāvu uzliesmojumu: 1) baznīcas cīņa ar senajiem pagāniskajiem kultiem; 2) kontrreformācijas laika baznīcas mēģinājumi iznīcināt ticības pretiniekus; 3) sociālās disciplinēšanas un dzīves racionalizācijas tendences; 4) tieksme pilnīgi pakļaut sievieti vīrieša varai; 5) baznīcas īstenošanā vajāšana morālu apsvērumu dēļ.

1635. gadā vācu tiesībnieks Benedikts Karpcovs Jaunākais (*Benedikt Carpozov der Jüngere*, 1595–1666) Vitenbergā publicēja darbu par raganu prāvu norisi Saksijā “*Practica nova imperialis Saxonica rerum criminalium*”. Viņš bija protestants un viens no ievērojamākajiem Eiropas “raganu medniekiem”, kas savas dzīves laikā esot 53 reizes izlasījis Bībeli un ierosinājis 20 000 nāvessodu. Kaut arī mācītais jurists atzina, ka spīdzināšanā cilvēki nereti neliecina patiesību, tomēr viņš nešaubīdamies atzina to par pareizu.

Bambergas bīskapijas valdnieks Johans Georgs II (*Johann Georg II. Fuchs Freiherr von Dornheim*) ierīkoja īpašu “raganu māju” ar spīdzināšanas istabu, ko rotāja Bībeles teksti. Desmit savas valdīšanas gados (1623–1633)

viņš esot nosūtījis sadedzināšanai uz sārta vairāk nekā 1000 cilvēku.

Uz laukiem zemnieki bieži ņēma lietas savās rokās un izlīdzējās ar tā saukto ūdens pārbaudi (*Wasserprobe*) jeb raganu peldi (*Hexenbad*). Burvestībās apsūdzēto piesēja pie "kauna krēsla", kas bija nostiprināts pie kustīga balņa, un iegremdēja diķī. Ja nelaimīgā slika, tad bija nevainīga, ja neslika, – vainīga.

Par melno maģiju un burvestībām bija sarakstīti daudzi zinātniskie traktāti. To autoru vidū bija ievērojami sava laika teologi, juristi un pat kronētas personas. Franču jurists un tiesību filozofs Žans Bodēns (*Jean Bodin*, 1529–1596) sarakstīja traktātu par dēmonomāniju "*De la Demonomanie de sorciers*" (1580), Lotringas hercoga slepenpadomnieks Nikolā Remī (*Nicolas Rémy*, 1530–1612) – "*Daemonolatriae Libri III*" (1595); Nīderlandes spāņu aristokrāts un jezuīts Mārtins Delrio (*Martin Delrio*, 1555–1608) Lūvenā apkopoja un izdeva vairākās grāmatās visus galvenos traktātus par raganām "*Disquisitionum magicarum libri sex*" (1599); pat Skotijas karalis Džeimss VI (vēlākais Anglijas karalis Džeimss I) traktātu par dēmonoloģiju "*Demonology*" (1597).

Šajos darbos stāstīts par nakts lietojumu tehniku uz slotas, par lāstu un sazvērestību dabu, par raganu katlu saturu, bet galvenais – par orgijām sabatā. Runāja, ka velns parādās vai nu kā vīrietis melnā ar bārdu, vai kā smirdoš āzis, kuram patīk, ka viņu skūpstā zem astes, vai kā krupis, bet, iespējams, kā inkubs (sievietēm) vai sukubs (vīriešiem).

Šī apmātība bija pārņēmusi dažādas Eiropas (un ne tikai Eiropas) zemes

aptuveni 300 gadus. Pēdējās raganu prāvas notika vēl 18. gs. beigās – Zviedrijā 1779. gadā, Spānijā – 1781. gadā, Šveicē – 1782. gadā un Pozenē (tag. Poznaņa, tolaik Prūsijas sastāvā) – 1793. gadā. Anglijā pēdējā no tā sauktajām Lankaširas raganām (Lancashire Witches) Mērija Natera mira savā nāvē 1828. gadā.

### Teorētiskā maģija

Hermejs Trismegists tika godāts arī kā mags, jo hermētisma piekritēji uzskatīja, ka viņš saņēmis no eņģeļiem noslēpumaino maģijas grāmatu, lai nodotu to tālāk cilvēkiem. Tajā esot ieteikti noslēpumaini un brīnumaini ārstēšanas līdzekļi, kas balstīti uz "simpātiskajām saiknēm" starp dažādiem organiskajiem un neorganiskajiem materiāliem: no četrkājainajiem dzīvniekiem, putniem un zivīm līdz augiem un akmeņiem. Šo "simpātisko" medikamentu brīnumainā iedarbība esot izskaidrojama ar to, ka visas būtības kosmosā ir savstarpēji iesaistītas esamības ķēdē, kas caurauž hierarhiski iedalīto kosmosu. Ja kādā ķēdes locekļi notiek kustība, tā izraisa reakciju visā ķēdē. Hermejs ir dievs, kas ir aicināts īstenot maģisko praksi. Burvestības vārdi ar atbilstīgiem rituāliem kalpo pareģošanai, nes ļaunumu ienaidniekiem un pasargā no tā savējos, kā arī veicina mīlestības burvestību.

Tāpēc viena no hermētisma pamattēzēm ir doma par zemākās (materiālās) un augstākās (garīgās jeb dievišķās) pasaules savstarpēju atbilstību. Visi hermētiskā korpusa komponenti (pie mēram, maģija, alķīmija, astroloģija,

kabala) balstījās uz makrokosma un mikrokosma līdzības ideju, jo Hermeja Trismegista darbā “Smaragda plāksne” (“Tabula Smaragdina”) teikts: “Tas, kas apakšā, ir līdzīgs tam, kas augšā, bet tas, kas augšā, līdzīgs tam, kas apakšā.”

Otrā līdzība hermētisma tradīcijā atspoguļojas pazīstamajā maģiskajā formulā: “Izzināt nozīmē kļūt par izzināmo priekšmetu” – “*Cognoscere est fieri rem cognitam*”. Cilvēka brīvības priekšnoteikums ir cilvēka identifikācija ar pasaules kārtību. Šī kārtība pilnībā reproducējas cilvēkā, un cilvēks, atklājis to, ka ir pasaules veseluma (*Machina Mundi*) atspulgs, kā galīgs izziņošs subjekts spēj aptvert bezgalīgo pasauli. Marsilio Ficīno 15. gadsimtā rakstīja: “No mūsu prāta un izzināmās lietas formas rodas kaut kas vienots. Bet tas, kas pieņem kādas lietas formu un turklāt tādā veidā, ka rada vienību no tās un sevis paša, bieži top par to pašu lietu, kā formu tas pieņēmis. (...) Tādējādi prāts jeb intelekts kļūst par gandrīz to pašu, ko tas domā. Es apgalvoju, ka intelekts kļūst par šo būtību realitātē, jo iespējamībā un zināmā mērā savās īpašībās (*habitus*) tas bija tas pats jau pirms tam, kad sāka par to domāt, kā uzskata Plotīns. Tā kā intelekts tiecas domāt par visām lietām un domāšanas procesā pilnībā pieņem to formas, tas tiecas kļūt par visām lietām. Tātad, tiecoties kļūt par visu, intelekts cenšas kļūt par Dievu, kas aptver visu.”

Maģijai, lai tā būtu droša, ir jābūt naturālai (*magia naturalis*), t. i., tādai, kas “nostāda dabas objektus pareizās attiecībās ar dabiskajiem cēloņiem”. Galvenā naturālās maģijas ideja ir saistīta ar to, ka dabā ir slepeni (okul-

ti) spēki, kas ar savu ietekmi aptver Visumu. Šos dabiskos (nevis pārda-biskos!) spēkus adepts var izmantot savā, patrona un visas cilvēces labā. Naturālā maga uzdevums ir saprast šo universālo okulto spēku darbību, noskaidrot, kādas lietas ir apveltītas ar atbilstīgajiem spēkiem, uz kādu ķermeni var tikt virzīti šīs lietas spēki un kādos apstākļos tas var notikt. Okultos spēkus izzināt var trejādi.

Pirmkārt, var izsaukt dēmonu, eņģeli vai vienkārši mirušu magu un palūgt (piespiest) to izpaust noslēpumu. Taču šī metode ir bīstama jautātāja dvēselei.

Otrkārt, var nodarboties ar lietas signatūras – īpašu zīmju, ko Dievs ir inkorporējis savās radībās, – izpēti un meklēt saistību starp šīm zīmēm (piemēram, starp mandrogoras sakni un maza auguma cilvēku), kas nav nemaz tik vienkārši, un tad izmantot šo augu impotences ārstēšanai. Analogiski valrieksta līdzība cilvēka smadzenēm var rosināt izmantot to galvassāpju ārstēšanai.

Treškārt, var nodoties empīriskai dabas izpētei, rūpīgi pētot vienu lietu ietekmi uz citām. Operācijām un novērojamajiem efektiem ir jābūt acīm redzamiem (uzskatāmiem), atkārtojamiem un paredzamiem. Svarīgi ir noskaidrot nevis to, kāpēc konkrēti viena lieta ietekmē citu, bet gan to, kā konkrēti ar vienas lietas palīdzību ietekmēt citu. Tāpēc naturālo maģiju dēvēja par mākslu, nevis zinātne, jo zinātne ir cēloņu noskaidrošana, bet māksla – metožu un praktisku paņēmienu zināšanas.

Hermētiskā naturālā maģija lika cilvēkam pilnībā iegremdēties dabā. Cilvēka mikrokosms kļuva par Visuma

kauzālā tīkla nepieciešamu daļu, centru, kas saista visus kosmiskos spēkus un ietekmes. Hermētiskā naturālā maģija ietvēra sevī astroloģiju, gnostisko dēmonoloģiju, alķīmiju, kabalū, pareģošanas mākslu. Tās iezīmes ir šādas:

- kauzālā izskaidrojuma vektors tiek vērsts no augstākām būtībām uz zemākām;

- dabas parādību saskaņas izpratnē tiek atzīta smalko materiālo substanču (*spiritorum*) un rupjo garīgo būtību (*pneumatarum*) fundamentālā loma;

- dabas parādību izzināšanā organiskie skaidrojumi dominē pār mehāniskajiem skaidrojumiem.

Okultās intereses pēc savas dabas varēja būt arī akadēmiskas un zinātniskas, tās bija sava veida antīko mistēriju arheoloģija. To caurda dzīva izjūta par darbīgo spēku dabā un kosmosā. Leonardo da Vinči šo pozīciju izteica līdzībā par pasauli kā īpašu zvēru: "Mēs varētu teikt, ka pasaulei ir veģetatīva dvēsele un ka tās miesa ir zeme, kauli – klinšu veidojumi, tās elpa un pulss – jūras bēgums un paisums." Šāda pieeja dažādās domāšanas sistēmas tuvināja vienkāršās tautas domāšanas veidam. Maģiskajās kategorijās domājošie cilvēki, kas ticēja, ka saprot noslēpumainos dabas spēkus un spēj ar tiem manipulēt, bija modernās zinātnes priekšteči. Arī universitātēs interesējās par maģiju. Piemēram, vācu natūrfilosofs un astronoms Johanness Keplers (*Johannes Kepler*, 1571–1630) Kopernika mācību saistīja ar sapņiem, vīzijām un maģiju.

Okultisma pasaules iztulkojumu caurda arī dzimumu polaritāte, kas bija saistīta gan ar savstarpējo harmonisko vienību laulībā, gan ar kosmisko

principu. Šīs domas avots bija sengrieķu filosofs un matemātiķis Pitagors: pitagoriešiem laulību izsaka skaitlis pieci ( $2+3=5$ ). Viņa mācībā bija arī kabalas elementi. Seksuālie aspekti tika saskatīti arī Visumā, proti, savstarpējā pievilksnās un savienošanās tieksmē. Vīrišķais ar sievišķo savienojas, balstoties uz mīlestības garīgo aspektu. Laikmeta iezīme ir vajadzība pēc vienības un harmonijas visos iespējamos līmeņos (*concordia mundi*).

## ALKĪMIJA UN ASTROLOĢIJA

### *Alķīmija*

Alķīmijas (no arābu val. vārda *alkīmiyā*; grieķu val. vārds *chumeia*, *chēmia*, iespējams, saistīts ar darbības vārdu *cheo* – liet; to atvasina arī no ēģiptiešu *khem* – Melnā Zeme, t. i., Ēģipte) uzplaukums saistīts ar hellēnisma laika Ēģipti, proti, 1. gadsimtu. Grieķi uzskatīja, ka pēc tam, kad Aleksandrs Lielais bija iekarojis Ēģipti, dievietes Izīdas noslēpumus mantojuši Aleksandrijā dzīvojošie filosofi. Alķīmija saistīja aristotelisko un stoas mācību par matēriju un elementiem, panteistiskos un gnostiskos priekšstatus un citus heterogēnus priekšstatus ar seno babilonisko astroloģiju un ēģiptiešu mitoloģiju, īpaši – mītu par Ozīrisu.

Eiropā alķīmija sāka plaši izplatīties 12. gadsimtā līdz ar arābu tekstu tulkojumiem latīņu valodā. Īpaši jāpiemin Moriena darbi, ko Roberts no Česteras iztulkoja 1144. gadā, kā arī Avicennas "*Liber secretorum*" un "*De congelatione et conglutitione lapidum*".

Alķīmijas teorētiskais pamats bija postulāts, ka visu metālu sastāvdaļa ir "filosofiskais" sērs un merkurs (dzīvsudrabs). 13. gadsimta dominikāņu mūks un enciklopēdistis Vinsents Bovē (*Vincent de Beauvais*, ap 1190–ap 1265) alķīmiju pieskaitīja dabaszinātnēm jeb "dabas filosofijai", savukārt franciskāņu mūks un filozofs Rodžers Bēkons (*Roger Bacon*, 1214–1294) to uzskatīja par eksperimentālu disciplīnu, ar kuras palīdzību var uzvarēt Antikrista viltīgo maģiju. Viņš rakstīja: "Alķīmija ir zinātne par to, kā sagatavot īpašu sastāvu jeb eliksīru, kas, pievienots necēlajiem metāliem, pārvērtīs tos par pilnīgiem metāliem. Tā ir zinātne par to, kā lietas radušās no elementiem, un par visām lietām bez dvēseles." Pašu Rodžeru Bēkonu alķīmija saistīja ar iespēju nevis iegūt zeltu, bet paildzināt dzīvi.

13. gadsimtā alķīmija rietumos sāka distancēties no iepriekšējām pētišanas metodēm. Gadsimta pēdējā trešdaļā franciskānis Pāvils no Tarentas – viens no tā sauktajiem Viltusgeberiem (*Pseudo-Geber* – par Geberu Eiropā sauca arābu alķīmiķi Abū Mūsu Džābiru Ibn Haijanu, ap 721–ap 815) – darbā "Meistardarba augstākā pilnība" (*"Summa perfectionis magisterii"*) izvērsa mācību par vienīgo Merkuru, apgalvojot, ka tas ir visu metālu galvenā sastāvdaļa. Savukārt itālietis Petrs Bonuss savā darbā "*Pretiosa Margarita Novella*" (1330) aizstāvēja domu, ka metālu transformācija iespējama tikai tad, ja alķīmiķi piemeklē dievišķā atklāsme, jo alķīmijas atziņas pieejamas tikai izredzētajiem.

Alķīmija tika arī nežēlīgi kritizēta. 13. gs. otrajā pusē ubagotājmūku va-

dītāji aizliedza ordeņa locekļiem ar to nodarboties. Pāvests Jānis XXII savā 1317. gada dekretālījā "*Spondent quas non exhibent*" brīdināja par alķīmiķu falsifikācijām. Tomēr alķīmija attīstījās, tai uzmanību veltīja kataloņu filozofs un teologs Raimunds Lulls (*Ramon Llull*, 1235–1315), Alberts Lielais (*Albertus Magnus*, ap 1200–1280) un Akvīnas Toms (*Thomas Aquinas*, ap 1225–1274). Franciskānis Joans de Roketaijads 14. gs. vidū publicēja darbu par pieciem elementiem "*Liber de consideratione quintae essentiae*" un apgalvoja, ka alķīmija paver iespēju nevis iegūt zeltu (ubagotājmūki taču propagandēja radikālas nabadzības ideju!), bet substanci, kas aizsargātu ķermeni no "bojāšanās" un ilgi uzturētu to pie veselības (nemirstība būtu pretrunā ar dievišķo Providenci).

Alķīmija vadījās no apriorām teorētiskām nostādnēm (viens no to avotiem – pirmsokratiķu un Aristoteļa dabas filosofija), kas bija centrētas uz dārgakmeņu un cēlmetālu iegūšanu, attiecīgā veidā sajaucot noteiktas dabiskas vielas vai arī izmantojot šim mērķim īpašu eliksīru – *Lapis philosophorum* jeb gudrības akmeni. Šo pārvērtību sasniegšanai nepieciešams vispirms veikt Lielo Darbu (*Opus magnum*), lai attīrītu dabas substances un tās kā Prima materia (pirmmatērija nav kāds noteikts ķermenis, bet tai piemīt visu ķermeņu īpašības) padarītu uzņēmīgas pret jaunām, "cēlākām" īpašībām. Tas balstījās uz Aristoteļa mācību par četriem elementiem (zemi, ūdeni, uguni un gaisu) un četrām īpašībām, kas izveidojas, tiem sajaucoties, – aukstumu, mitrumu, karstumu un sausumu. Iztvaikojot šie elementi

virszemē rada mākoņus, lietu un sniegu, bet zemes iekšienē – minerālus. Priekšpakāpe ir tvaiku sablīvēšanās, sajaucoties dzīvsudrabam (*Mercurius, Hermes, Hydrargyrum*) un sēram (*Sulphur*), ko dēvē arī par metālu Tēvu un Māti, dažkārt arī par metālu *corpus* (ķermenī) un *anima* (dvēseli), uzskatot tos par minerālu *Prima Materia* (Paracelzs dualitāti paplašināja līdz trīsvienībai: *Sal* (sāls), *Sulphur, Mercurius*).

Ar “sēru” un “dzīvsudrabu” varēja saprast faktiski visu, tāpēc pirmā problēma, ar kuru Lielā Darba operācijā saskārās alķīmiķi, bija noteikt savu eksperimentu *Prima materia* vēlamu sastāvu. Viņi bija pārliecināti, ka četri elementi (zeme, ūdens, uguns un gaiss) un iepriekš minētie trīs minerāli ir nevis vienkārši dabas stihijas, bet matērijas stāvokļi, kvalitātes un īpašības. “Ūdens” bija sinonīms šķidrumam, “zeme” – cietajiem stāvokļiem, “gaiss” – gāzveidīgajiem procesiem, “uguns” – īpaši smalkajām gāzēm, ko paplašina siltums.

Sajaucot pamatelementu pareizās proporcijās, radīsies tīra forma – zelts. Pārējie metāli un minerāli ir pilnīgāki vai mazāk pilnīgi, jo tie vai nu nav sajaukti optimālās attiecībās, vai ir neattīrīti, atrodas “nobriešanas procesā”, ir “slimi”. Alķīmiķa uzdevums bija pārītrināt pārāk ieilgušos “nobriešanas procesus” organiskajā dabā un pabeigt tos. Uz šīs bāzes radās tā saucamā homunkula jeb mākslīgā cilvēka teorija (latīņu val. *homunculus* – cilvēciņš). Pārīzinātājs (adepts) vēlējās “atveseļot” substances, izārstēt to slimību un, pateicoties eliksīram, tinktūrai, gudrības akmenim un ideālam sajaukumam, novest tās pie atbrīvošanās (*eukrasis*).

Arī medicīna, alķīmijas ierosināta, meklēja universālu līdzekli pret visām slimībām – dzīvības eliksīru.

Alķīmija ietekmēja ne tikai medicīnu, farmakoloģiju, mineraloģiju, bet arī visu viduslaiku un renesanses garīgo dzīvi. Alķīmiju vienpusīgi – kā zelta iegūšanas (*chrysopoeia*) vai naudas viltošanas mākslu – sāka traktēt daudz vēlāk.

Alķīmija bija mēģinājums uzlabot, padarīt garīgākus dabas elementus, tuvināt tos pilnībai, dievišķot. Spāņu ārsts un alķīmiķis Arnalds no Villanovas (*Arnaldus de Villanova*, ap 1235–1313) salīdzināja Kristus ciešanas ar elementu “ciešanām”. Ķīmiskā pārveidošanās atbilstot maizes un vīna pārtapšanai par Kristus miesu un asinīm. Dzīvsudrabu vajagot kā jūdu vest uz kaujamo vietu, kur tam “jāsvīst asinis un sviedri, lai cilvēku atbrīvotu no nabadzības un trūkuma”.

Ķīmiskie elementi sākumā atrodas līdzās, tad tie nonāk Pestītāja vietā. No alķīmijas gaidīja “dievišķo maizi”. Mūki alķīmiķi ar ķīmisko elementu transformācijām vēlējās pasteidzināt pasaules pārveidošanu “caur Kristu”. Viņu pārliecība bija ekstātiska, neiecietīga un fanātiska. Viņi uzskatīja, ka lietas jāmaina radikāli, pašā kodolā, tāpat jāmaina arī cilvēks, panākot tā atteikšanos no pretenzijas uz varu vecajā pasaulē. Alķīmijai bija jākalpo pasaules atpestīšanas idejai.

Britu filosofa un ārsta Roberta Fluda (*Robert Fludd*, 1574–1637) hermētiskajos sacerējumos, kā arī okultā rozenkreiceru jeb rožkrustiešu ordeņa manifestos atspoguļojās lielais renesanses sapnis – iztulkot Svētos Rakstus un Dabas Grāmatu ķīmiskajos

terminos, jo radišana tika interpretēta kā ķīmisks process. Alķīmija kļuva par eksegēzes metodi.

Rozenkreicēri iestājās par otro jeb Pilno reformāciju. Viņu iedvesmotājs bija leģendārais Kristiāns Rozenkreicērs (*Christianus Rosencreutz*, ap 1378–1484; ir izteiktas šaubas, vai tā maz ir reāla vēsturiska personība). Rozenkreicēru ordeņa raksti sāka parādīties aptuveni vienā laikā ar vācu filsofa mistiķa Jākoba Bēmes (*Jakob Böhme*, 1575–1624) darbu “*Aurora oder Morgenröte im Aufgang*” (“Aurora jeb rīta blāzmas lēkts”, 1612), venēcieša Trajāno Bokalīni (*Traiano Boccalini*, 1556–1613) politisko satīru par visas plašās pasaules reformāciju (“*De’ ragguagli di Parnasso*”, 1612), Galileo Galileja apsūdzību (1616) un holandiešu kolonijas Jaunā Amsterdamā dibināšanu (*Nieuw Amsterdam*, 1624, tag. Ņujorka).

1614. gadā Vilhelms Vesels Kaselē Vācijā laida klajā grāmatu ar visnotaļ garu nosaukumu: “Vispārīga un vispārēja visas plašās pasaules reformācija. *Fama Fraternitatis* jeb Godājamo rozenkreicēru brālība visiem Eiropas zinātniekiem un galvām” (“*Allgemeine und General Reformation der gantzen weiten Welt. Beneben der Fama Fraternitatis, Deß löblichen Ordens des Rosenkreutzes, an alle Gelehrte und Häupter Europä*”). Darba pirmā daļa bija anonīms Trajāno Bokalīni sacerējuma izklāsts. Gadu vēlāk turpat tika publicēts otrais rozenkreicēru teksts “*Confessio Fraeternitatis*”. Vēl pēc gada Strasburgā ar nosaukumu “Ķīmiskā laulība: Kristiāns Rozenkreicērs, 1459. gads” (“*Chymische Hochzeit: Christiani Rosencreutz anno 1459*”)

tika izdots trešais rozenkreicēru traktāts. Šis teksts, par kura autoru uzskata švābu teologu un erudītu Johanu Valentīnu Andreasu (*Johann Valentin Andreae*, 1586–1654), bija zināms jau pirms publikācijas. 17. gadsimta pirmajos gadu desmitos pēc šādas literatūras, tāpat kā T. Mora “Utopijas”, T. Kampanellas “Saules pilsētas”, F. Bēkona “Jaunās Atlantīdas”, bija liels pieprasījums. Tas bija laiks, kad savus uzskatus sāka paust arī J. Bēme.

Mikrokosms alķīmijā un hermētismā vispār ir Lielā Darba (*Opus Magnus*) process, kas kompaktā formā reproducē visa Kosmosa rašanos un tapšanu, un otrādi. Neapgaroto ķermeņu mikropasaule un pats cilvēks kā visas dabas noslēpums un atklāsme ir maģiski iesaistīts (iepīts) Kosmosa struktūrā, bet fiziskais un politiskais Visums tiek aplūkots kā organiska makroforma, kas atspoguļojas cilvēka dabā līdzīgi tam, kā Dievs atspoguļojas cilvēka dvēselē.

Alķīmiskā Lielā Darba koncepcija atbilda jaunajam izziņas ideālam. Visuma tapšana tika saprasta kā to procesu izvēršanās Visumā, kas norisinās alķīmiskā retortē. Turklāt alķīmiskais Radišanas process tika identificēts ar cilvēka dvēselē notiekošajiem procesiem, kurā atpazīna kosmiskā mēroga kreatīvo spēku darbību. Visus filozofiskos adeptus tuvināja Radišanas sprādzienvedīgās enerģijas sajūta, kas dievišķā *Fiat* (“Lai notiek!”) novirzīja Radītāja gribu uz sākotnējo haosu.

Ceturtajā “*Corpus Hermeticum*” traktātā bija aprakstītas cilvēka kristības ar kolbas (sajaucamā trauka) palīdzību; tā tiek piepildīta ar garu un dota cilvēkam. Cilvēks, dzerot no šīs kolbas,

## Astroloģija

izzina Dievu. Tikai cilvēks, kas izzinājis Dievu, iemanto garu un tiecas pēc nāves atgriezties pie saviem esamības pamatiem. Cilvēkam ir jāizšķiras par gara vai matērijas ceļu. Alķīmijā dominēja garīgais aspekts, kuru pamatoja Hermejs Trismegists, kas uzlūkojams nevis par metālu transformācijas tehniķi, bet alķīmijas garīgo skolotāju.

Lai cik pilnīgs un izsmelošs arī nebūtu alķīmiskais traktāts, tajā noteikti trūka kādas svarīgas detaļas vai atziņas, kas bija atslēga procesa veseluma izpratnei. Atklāt šo detaļu varēja tikai skolotājs, kas šiem meklējumiem dažkārt veltīja visu savu dzīvi. Piemēram, franču alķīmīķis Nikolā Flamels (*Nicholas Flamel*, ap 1330–ap 1418) vairāk nekā divdesmit gadus neveiksmīgi mēģināja atšifrēt kādu viņa rokās nonākušo papirusu, kas pazīstams ar nosaukumu “Jūda Ābrama grāmata” (*Le Livre d'Abraham le Juif*). Tā kā ebreji, kas varbūt prastu izlasīt tekstu aramiešu valodā, nedrīkstēja dzīvot Parīzē, viņš devās svētceļojumā uz Santjago de Kompostellas abatiju Spānijā, kur visbeidzot esot saticis meklēto skolotāju.

Turklāt, lai slēptu no profāniem svēto filosofiskā akmens zinātni, adepti izmantoja speciālas zīmes, kas radās kopā ar alķīmiju. Pirmie šādas zīmes sāka izmantot vēl grieķi, kas pārņēma hermētisma atziņas no ēģiptiešiem, kuru hieroglifi (grieķu val. *hieros* – svēts + *glyphē* – grebums) nedaudz modificētā veidā sāka kalpot par slepenām zīmēm. Alķīmīķi tās sauca par hieroglifiskām figūrām. Savos darbos viņi plaši izmantoja arī simboliku, piemēram, teiksmainais putns fēnikss simbolizēja filosofisko akmeni, kas visus metālus spēj pārvērst zeltā un sudrabā.

Alķīmīķi galvenokārt darbojās ar metāliem, ko pēc analogijas saistīja ar septiņām planētām: zelts – Saule, sudrabs – Mēness, dzīvsudrabs – Merkurs, svins – Saturns, alva – Jupiters, dzelzs – Marss, varš – Venera. Katrs alķīmīķis bija arī astrologs, jo zvaigžņu novērošana bija neatņemama Lielā Darba sastāvdaļa. Alķīmīķis nemitīgi gaidīja norādījumus no zvaigznēm: darbu ar pirmmatēriju varēja sākt tikai tad, kad debess spīdekļi atradās stingri noteiktā konfigurācijā, arī turpmākie darba posmi bija jāveic stingrā atbilstībā zvaigžņu stāvoklim.

Tāpēc Hermejam tika piedāvāta arī astrologa loma un hermētismā vienmēr klātesoša ir astroloģija: planētas, kas cilvēku apveltī ar noteiktām spējām, debesis kā dvēseles sākotnējā atrašanās vieta un mērķis, kā arī atbilstība starp augšējo un apakšējo.

Hermejs esot iedibinājis īpašu astroloģijas novirzienu, kam bija svarīga loma medicīnā. Mācība par planētu varu pār cilvēkiem un viņa ķermeņa daļām izsaka tēze, ka ir iespējams izzināt, kuras zvaigznes dievība to vai citu slimību izraisa, kā arī to, kāda terapija ir jāizmanto ārstēšanai, jo cilvēks kā mikrokosms saistīts ar makrokosmu, visām zvaigznēm un planētām.

Astroloģijas pamatuzdevums bija palīdzēt cilvēkam nonākt pie Dieva un sevis izziņas. Tā tika uzlūkota par sākotnējo posmu – ievingrināšanos Dieva pilnības vērojumā, kas cilvēkam var būt pieejama pēc nāves un dvēseles nodalīšanās no ķermeņa. Astroloģijas mērķis bija Dieva vērošana, mazāk – rūpes par cilvēka miesu uz zemes.

Kopumā jāsaprot, ka astroloģija bija pati izplatītākā okultisma forma, kuras patiesības bija pamatotas vēl pirmskopernika priekšstats par Visumu. Astroloģijā idejisko pamatu meklēja citas okultās zinātnes – ģeomantija un hiro-mantija. Lielākā daļa domātāju zvaigžņu ietekmes izpēti uzskatīja par zinātnes atzaru. Vispārējā ticība, ka morālās un spirituālās ietekmes no augšas ietekmē zemi, noformējot un unificējot visu cilvēku pieredzi, stiprināja pārliecību, ka debesu ķermeņiem piemīt īpašs spēks.

Līdz pat 17. gadsimtam dažādu sabiedrības slāņu pārstāvji ticēja astro-

loģijai. Anglijas karaliene Elizabete I, Svētās Romas impērijas imperators Rūdolfs II un citi Eiropas valdnieki pasūtīja sev horoskopus, slavenais karavadonis Albrehts fon Vallenšteins (*Albrecht von Wallenstein*, 1583–1634) pat kaujas laukā nešķīrās no amuleta ar astroloģiskām zīmēm. Ar astroloģiju nopietni nodarbojās arī izcilie astronomi Tiho Brahe un Johanness Keplers, bet franču humānists Gijoms Postels (*Guillaume Postel*, 1510–1581) centās pierādīt, ka Francijas pretenzijas būt par pasaules valdnieci ir “ierakstītas zvaigznēs”.

### III. KŪZAS NIKOLAJS

#### DZĪVE UN DARBĪBA

Kūzas Nikolajs jeb Kūzietis (*Nicolaus Cusanus*, 1401–1464, īstajā vārdā Nikolajs Kripfss jeb Krebs) dzimis Kūzā (tag. Bernkastele-Kūza) pie Mozeles Dienvidvācijā Trīres bīskapijā vīnogu audzētāja, vīndara un kuģnieka ģimenē. Par *Nicolaus Cusanus* viņu iesauca itāliešu draugi.

Kūzietis izauga flāmu mistikas pasaulē, kur augstu tika vērtēta gan domāšanas nozīme, gan arī darba un laicīgo pienākumu loma cilvēka dzīvē. Paša Kūzieša domāšana atradās nemitīgā attīstībā. Viņš bija jurists, baznīcas un politisks darbinieks, kas brīvajā laikā radīja izcilus traktātus filosofijā, teoloģijā, matemātikā, astronomijā, kosmoloģijā un citās jomās. Viņš izstrādāja oriģinālu koncepciju par jauno cilvēku kā radošu būtņi un vēlējās reformēt visas zinātnes. Kūzietis bija jauns zinātnieka tips, kas nesacerēja traktātus klostera vientulībā, bet, būdams diplomāts un firsts, pastāvīgi atradās ceļā un sava laika politisko notikumu centrā. Viņš vēlējās nevis atjaunot tradīciju, bet pateikt ko jaunu un negaidītu. Kūzieša filozofija, drīzāk, ir vērtējama kā intelektuāls strāvojums, nevis noslēgta sistēma.

Jau bērnībā Kūzietis daudz lasīja un viņa intereses ātri pārsniedza tēva interešu loku. Pusaudža gados viņš aizbēga no mājām un atrada patvērumu

pie grāfa Teodorika fon Manderšaida, kas daudzus gadus nodrošināja viņam izglītības un karjeras iespējas. Sākumā viņš uzticēja zēna audzināšanu un izglītošanu tā sauktajai Kopīgās dzīves brālībai Deventūrā Nīderlandē. Tā bija mistiķu skola, kas piekopa askētismu un stingru dievbijību.

Atgriezies Vācijā, Kūzietis sešpadsmit gadu vecumā uzsāka skolas gaitas tolaik vēl mazajā Heidelbergas Universitātē ar tās nominālistisko garīgo gaisotni, bet pēc viena semestra jau devās uz baznīcas tiesību solu Padujā, kas pēc Boloņas bija ievērojamākais tiesību zinātņu centrs Itālijā. Sešos studiju gados (1417–1423) Padujā Kūzietis galvenokārt nodarbojās ar kanonisko tiesību studijām, bet uz viņu lielu iespaidu atstāja gan itāliešu humānistu idejas, gan antīko matemātiķu, astronomu un filosofu sacerējumi. Par vienu no viņa draugiem kļuva vēlāk ievērojamais astronoms Paolo Toskanelli (*Paolo dal Pozzo Toscanelli*, 1397–1482). 1423. gadā Kūzietis ieguva kanonisko tiesību doktora grādu (*doctor decretorum*).

Atgriezies dzimtenē un kā advokāts zaudējis procesu, kuru bija ierosinājis viņa aizbildnis grāfs, Kūzietis nolēma veltīt sevi baznīcas karjerai. Viņš devās uz Ķelni, kur vienu gadu studēja teoloģiju, tika ordinēts par priesteri un sāka pildīt dažādus baznīcas amatus Reinzemē. Viņš nodarbojās arī ar

antīko tekstu meklēšanu – kādā klostera bibliotēkā viņam izdevās atrast divpadsmit nezināmas Plauta lugas. 1426. gadā Kūzietis kļuva par pāvesta legāta Vācijā Orsīni sekretāru, bet vēlāk iestājās dienestā pāvesta kūrījā.

Jau 32 gadu vecumā Kūzietis tika aicināts uz Bāzeles reformu koncilu (1433), kam viņš sagatavoja savu pirmo darbu "*De concordatia catholica*" ("Par katoļu vienprātību", 1433). Kūzietis iestājās par baznīcas un impērijas reformu nepieciešamību. Sākumā viņš aizstāvēja koncila augstāko varu, bet vēlāk nostājās pāvesta Eižena IV (*Eugenius IV*) pusē. Šādas viedokļa maiņas motīvi nav zināmi, iespējams, ka to noteica paša koncila degradējošā ietekme. Savā pirmajā darbā viņš izteica arī šaubas par tā sauktā Konstantīna dāvinājuma autentiskumu, norādot, ka nav neviena dokumenta, kas apliecinātu to, ka Konstantīns Lielais 4. gadsimtā būtu nodevis valdnieka tiesības pār Romas impērijas rietumu daļu pāvestam Silvestram un viņa pēctečiem.

Kad 1437. gadā Romas Katoļu baznīca sūtīja uz Konstantinopoli delegāciju sākt sarunas par abu kristīgo baznīcu apvienošanu, tajā kā grieķu valodas pratējs tika iekļauts arī Kūzietis (viņš zināja arī arābu un senebreju valodu). Bizantijā viņš iepazinās ar Dionīsija Areopagīta (*Dionysius Areopagita*) sacerējumiem (6. gs. sāk.). Atpakaļceļā uz Eiropu Venēcijā Kūzietis piedzīvoja sava veida garīgu apskaidrību, jo viņam pēkšņi kristalizējās pamatdoma visu zinātņu reformu īstenošanai un jauna izziņas jēdziena izstrādāšanai, kuru viņš izvērta darbā "*De docta ignorantia*" ("Mācītā nezināšana", 1440) un papildus precizēja

apcerējumā "*De coniecturis*" ("Pieņēmumi", 1442–1443).

Pēc desmit gadu intensīva darba pāvesta pilnvarotā statusā Kūzieti 1450. gadā iecēla par Briksenas bīskapu Dienvidtirolē. Pāvesta uzdevumā viņam vajadzēja īstenot baznīcas un īpaši klostera dzīves reformu Vācijā. 1450. gadā Kūzietis pabeidza trīs darbus ar kopēju nosaukumu "*Idiota*" ("Lajs"): "*De sapientia*" ("Par gudrību"), "*De mente*" ("Par garu") un "*De staticis experimentis*" ("Par izmēģinājumiem ar svariem"). Paralēli nogurdinošajiem un faktiski panākumus neguvušajiem garīgo institūciju apmeklējumiem viņš sarakstīja daudzus sprediķus, vēstules un darbus par matemātiku un filosofiskos traktātus "*De visione Dei*" (1453), "*De pace fidei*" (1453), "*De beryllo*" (1460), "*Cribratio Alchorani*" (1460). Traktāts "*Cribratio Alchorani*" ("Korāna atspēkojums", 1460–1461) bija veltīts Korāna kritikai ar mērķi pašā galvenajā islāma tekstā atrast Evaņģēlija patiesību. Savukārt darbā "*De pace fidei*" ("Par ticības mieru", 1453) Kūzietis izvirza domu, ka ir viena ticība, atšķirīgi ir tikai kultī. Tādēļ viņš aicina izbeigt visus reliģiskos karus.

1458. gadā Kūzietis tika iecelts kardināla rangā, bet 1459. gadā pat aizvietoja pāvestu Piju II, kurš uz neilgu laiku bija atstājis Romu. Kad 1460. gadā Tiroles Zigmunds Kūzieti ar varu padzina no Briksenas bīskapa amata, viņš uzturējās Romā un sacerēja vairākus svarīgus darbus: "*De possess*" (1460), "*De non aliud*" (1462), "*De ludo globi*" (1463) un "*De venatione sapientiae*" (1463).

Kūzietis mira 1464. gadā ceļā uz Umbriju; viņa mirstīgās atliekas apgla-

bātas *San Pietro in vincoli* baznīcā Romā, bet sirds – Sv. Nikolaja hospitāli (*St. Nikolaus-Hospital* jeb *Cusanusstift*) Bernkastelē-Kūzā.

### JAUNAIS DOMĀŠANAS HORIZONTS: PRĀTS, PRETMETI, BEZGALĪBA

Kūzieša filosofijas pamatatziņas ielauzās domāšanā kā sava veida inspirācija, tās galvenokārt reducējās uz trim problēmām, kas, lai gan ir visnotaļ atšķirīgas, nepieciešami ir savstarpēji saistītas: 1) cilvēka prāts un tā atšķirība no sapratnes; 2) pretmets un vienība; 3) bezgalība. Visbūtiskākā ir trešā problēma, kas dod iespēju atrisināt iepriekšējās. Domāšana par bezgalīgo veido filosofiskās izjautāšanas jaunos priekšnoteikumus un kontekstu vispār.

Sapratne (*mens* vai *ratio*) Kūzieša izpratnē ir spēja apgūt esamību diskursīvi (“caurejoši”, atbilstīgi “cits pēc cita” principam) un konstatēt tās pretmetus kā savstarpēji izslēdzošus momentus. Sapratne izmanto loģikas likumus (piemēram, pretrunu likumu), tā salīdzina objektus, nosaka attiecības, proporcijas u. tml. Šī attiecību domāšana tajā pašā laikā ir sapratniskās uztveres un izteikumu robeža: *mens* nespēj izzināt Absolūto sākotnējo patiesību kā kaut ko precīzu un eksaktu. Tāpēc diskursīvo metožu (paņēmienu) pārbaude ir kaut kas sekundārs un atvasināms; nepieciešama kāda iepriekš esoša spēja, kas jau konstatēto pretmetīgumu, pasaules dalāmību un daudzveidību spētu tvert tās sākotnējā esamībā un vienībā, nevis kā haotisku

lietu, kas veidojas laika dimensijā, savstarpējo attiecību kopumu, kas raksturīgi loģiskajai diferenciācijai.

Šo augstākā ranga spēju, kas “pieskaras” vienībai, Kūzietis dēvē par prātu (*intelligentia*), kas spēj domāt “pāri” visiem pretmetiem pastāvošo esamības vienību. To prasa pats prāts: pirms salīdzināšanas un propozīcijām tam jādomā attiecību iespējamības nosacījumi. Prāta spēks ir orientēts uz absolūtās identitātes izziņu viņpus salīdzināmā. Ar to racionālie pretmeti tiek atbrīvoti no vienkārša, izslēdzoša pretrunīguma un savstarpēji cits citu papildina jeb veido vienotas attiecības. Prāts pārvar pretrunu būtību.

Tagad varētu sapratni, prātu, pretmetu un vienību tvert skaidrās attiecībās, tomēr domāšanā vēl iztrūkst trešā momenta.

Kūzieša filosofijas galvenā atziņa reducējas uz to, ka visu pamatojošā un domāšanai nepieciešamā vienība savā būtībā jātver kā bezgalība. Sasaisot vienību un bezgalību, viņš pārvar veco domāšanas sistēmu. Prātam bezgalīgais (*infinite*) ir visas domāšanas vienības pamats, bet prāts bezgalīgo nevar domāt aktuāli, vismaz ne nepastarpinātā tvērienā. Tas nevar izmērīt bezgalīgo, jo pats ir prāta domāšanas mērs.

Kaut arī Absolūtā precīzā patiesība filosofiskajai domāšanai ir nerasniedzama, tomēr patiesība ir un paliek domāšanas konstitutīvs princips. Filosofija dod iespēju domāt neabsolūtā citādumu un uzrādīt neidentitāti: līdz ar to tā parāda Absolūtā, identitātes, patiesības “citādumu” – tiktāl tā var arī izvirzīt pretenzijas uz patiesību (proporcionālu un relatīvu), proti, tā

ir spējīga uz zinātniskumu. Tādējādi sapratne tiek pacelta līdz prātam: racionāli definētais galīgums tiek atcelts (pacelts) savā "citajā", nediferencētajā Absolūtajā; šajā "pārkāpšanā" (*excessus*) doma sniedzas pāri galīgā robežai. Šī "pārkāpšana" ir prāta process, nevis kas mistisks. "Viņpus" šai robežai prāts saskaras ar savu nezināšanu, taču tā ir *docta ignorantia* (zinātniskā nezināšana), kas sasniegusi pati savu robežu (arī ar atsacīšanos no valodas izmantošanas).

Ja bezgalīgais nav vienkārši kaut kas tumšs, kaut arī bēg un izvairās no izziņas, bet gan galīgā robežas pārkāpšanā sasniedzamais (kaut arī ne precīzi un eksakti), tad kāda nozīme ir izsakāmajām tā noteiksmēm?

Te jāņem vērā, ka Kūzietim bezgalīgais ir absolūta identitāte, galīgā un visas citādības vienība (*infinitum negative*), kas nepieļauj nekādas nodalāmas "daļas": tas ir neatšķirīgais (arī tāpēc nepretrunīgais), nevis "vairāk vai mazāk" diferencējamais. Bezgalīgais vispār ir nekvantitatīvs, tam nav nekādu attiecību ar relatīvo un kvantitatīvo. Tas ir tā paša Absolūtā pilnīgi vislielākais un vienlaikus arī pilnīgi vismazākais: kā pilnīgi nepieciešams, domāšanas atsegtais visu relatīvo mērvienību mērs. Absolūti mazākais kā pretmets absolūti lielākajam tiek atcelts: tie nav jātver kvantitatīvi, bet kā kvantitātes priekšnoteikumi, tie ir identī visās kvalitatīvajās noteiksmēs, "visvairākajā", Absolūtajā. Šie pretmeti sakrīt: no tiem vienādā veidā var atvasināt *infinitas infinita* kvalitāti. Un otrādi – tā ir Absolūtā bezgalība, kas kā *uniens contradictoria rada coincidentia oppositorum* (tas tiek paskaid-

rots ar matemātisku piemēru: liekta līnija, ekstrapolēta bezgalībā, ir identa taisnai līnijai).

Šīs Absolūtās bezgalības pretmets ir "cita" bezgalība – pieredzes pasaule kā Absolūtajam pretējā pasaule (Hēgelis 19. gadsimtā to nosauca par "sliktu"). Tajā valda atšķirīgais un vienmēr citādaais kā pamatprincips. Tiktāl arī *aliud* attiecībās var pieredzēt bezgalīgo, bet vienmēr mainīgās attiecību iespējās, maināmās funkcijās: kā potenciālu bezgalību (*infinita possibilitas* jeb *infinita finita*). Tā ir bezgalīga, pateicoties bezgalīgi iespējamām lietu modalitātēm/funkcionalitātēm. Šī bezgalība tāpēc ir "privatīva" (*privatio*): tā ir trūkums salīdzinājumā ar pilnīgo, kvalitatīvo bezgalīgo, tā ir kvantitatīvi vienkārši neierobežota, tā tikai pailē (telpas un laika ziņā), bet tai nav sava sākumpunkta un mērķa. Tajā vispār nevar konstatēt "lielāko un mazāko" (*maius et minus*).

Tieši tāpēc domāšanai ir jānosaka subjektīvais mēra punkts, kas tiek izvēlēts hipotētiski; izziņai ir jāatrod viedoklis, kas nav piesaistīts lietām: tā kļūst *coniectura* (pieņēmums), piemērošanās vai pretenziju izvirzīšana pozitīvā nozīmē. Tiktāl šajā bezgalīgi galīgajā pasaulē mainās arī patiesības jēdziens: kamēr sākotnējā patiesība esamībā ir jādomā kā *idem* (tas pats), kā absolūti skaidra (*veritas praecisa*), to kā *aliud* (cits) var noteikt tikai relācijā, t. i., savstarpējā attieksmē ar spēkā esošu patiesību (*veritas in respectu ad*). Tas neatceļ patiesības raksturu vispār: piemēram, katrā zinātnē ir relatīvo sakarību patiesības, kas izriet no loģiskas sekošanas noliktajam atskaites punktam. *Mens* būvē pasauli

kā šo funkciju un strukturālo sakarību bezgalīgu vienību; tā kopumā ir *maximum contractum*, pasaule kā krustpunktu bezgalību un bezgalīgu sakrustošanās pretēji *maximum absolutum*, kur nekādas svešas attiecības neskar identitātes spēku. Ir vēl jāparāda, ka arī *idem* ir relācija sevī un attiecībā pret sevi, un, proti, trejāda, trinitāriska: katrā gadījumā runa ir par būtiski citu relāciju, proti, komparatīvo, ārēji paliekošo, hipotētisko.

Šajā komparatīvajā bezgalībā nepieciešami ir spēkā kontradikcijas likums ( $a=b$ ), jo tikai neidentisko, vienmēr citādo var metodiski savienot kopā bezgalīgā līdzībā ar līdzīgo un nelīdzīgo. Arī atsevišķais ir jādombā bezgalīgajās attiecībās ar citu: relācija kļūst par lietas domāšanas horizontu, līdzīgi tam kā visu relāciju krustpunkts pasaulē ir visu lietu horizonts. Lieta kļūst par norādījumu uz pasauli, struktūru, kas savukārt tiek atcelta aspektu bezgalībā. *Mens* rada bezgalīgo attiecību pasauli un savā bezgalībā (*infinīt*) ir radošs process, tomēr tas rada arī svešas attiecības.

Šis kopsakarības starp prātu, pretmetiem un bezgalību Kūzietis attiecina uz Dievu, Visumu un cilvēku.

## MĀCĪBA PAR ESAMĪBU, DIEVU, VISUMU UN CILVĒKU

### *Mācība par esamību*

Kūzieša ontoloģijas pamats ir mācība par absolūto maksimumu un absolūto minimumu un to saistību Vienā. Dievs ir "Absolūtais maksimums", Viņam nav cilvēcisku īpašību, un to

izteikt var tikai Absolūtais – pati vispārīgākā filosofiskā kategorija. Tas tiek apzīmēts arī ar terminiem "ne-cits" (*nonaliud*), esamības iespējamība (*possesst*), iespējamība (*posse*). Dieva būtība visur ir vienāda, Viņš ir bezgalīgs un vienots pirmsākums, par Viņu nav nekā lielāka, un ārpus Viņa nekas neeksistē. Nevienai radībai uz zemes nepiemīt neviena īpašība, ko varētu pierakstīt Dievam: "Visa radītā sfērā nevar atrast nedz Dievu, nedz Viņa vārdu." Dievu nevar izteikt ar cilvēkam ierastu jēdzienu palīdzību, jo tie attiecas tikai uz galīgiem objektiem. Tāpēc "dievišķais nav nedz priekšstatu, nedz domāšanas priekšmets". Absolūtais ir bezgalīgs, nesamērojams ar atsevišķajām un galīgajām lietām. "Lai cik Dievam nebūtu nosaukumu, visi tie attieksies pret Viņu kā galīgs pret bezgalīgo." Tāpēc "zinātniskā nezināšana" nozīmē to, ka bezgalīgo nevar izzināt ar kategoriju palīdzību, kas attiecas uz galīgo pasauli.

Absolūtais ir bezgalīgs, bet nav nepieciešami transcendentis, jo bezgalīgā vienība iekļauj sevī visas lietas. Maksimums atklājas visās eksistējošās lietās. Tāpēc negatīvā jeb apofātiskā teoloģija ir saistīta ar panteistisko teoloģiju. Pozitīvā jeb katafātiskā teoloģija (piemēram, mācība par Trīsvienību) attiecas tikai uz Dieva pielūgsmi, negatīvā – uz mācību par patiesību. Tomēr Kūzieša koncepcijā var konstatēt arī pozitīvās teoloģijas pazīmes, jo daba esot "grāmata, kas rakstīta ar Dieva roku", tāpēc to nepieciešams izzināt ar skaitīšanas, mērīšanas un svēršanas palīdzību. Dzīves nogalē Kūzietis par galveno izzināšanas metodi atzina pozitīvo teoloģiju: "Jo skaidrāka ir patiesība, jo

vieglāk ir to izzināt, lai gan kādreiz arī es domāju, ka tā atrodas tumsībā.”

Cilvēks izziņas procesā (ar jutekļiem, saprātu, prātu) nonāk pie secinājuma, ka eksistē bezgalīga neizzināma vienība, kurā visu pasaules lietu pretmeti sakrīt (*coincidentia oppositorum*). Mēs uzzinām, ka bezgalību izzināt nevar. Kūzietis pirmais sāka aplūkot šīs pasaules lietas nevis kā izolētu kopumu (tradicionālā viduslaiku domāšana savstarpēji nesaistīja šīs pasaules lietas, bet tiecās nodibināt to attiecības tieši ar Dievu), bet kā vienotu veselumu: “Visas lietas savstarpēji saskaras un atšķiras cita no citas.” Un citur: “Viss sakrīt ar visu un ir atšķirīgs no tā, bet nekad ne absolūti precīzi, ko veltīgi meklēt Visumā. Katra jutekliska lieta sakrīt ar jebkuru un ne ar vienu, atšķiras no jebkuras un no nevienas.”

Dievs ir Absolūtais maksimums, kas sakrīt ar Absolūto minimumu. Absolūtajam piemīt šādas īpašības: vienība, vienīgums, vienkāršība, nedalāmība, bezgalība, absolūta pretrunu sakritība. Dievs kā “Absolūtais maksimums ir tas, par ko nevar būt nekas lielāks”. Maksimums nekam nestāv pretim un tāpēc sakrīt ar minimumu – maksimums ir visā. Maksimuma un minimuma sakritību nevar izzināt ar parastu jēdzienu palīdzību, jo abi tie ir vispārākā pakāpē. Maksimums kvantitatīvi ir maksimāli liela kvalitāte, savukārt minimums ir minimāli maza kvantitāte. Ja novērš kvantitāti, tad minimums un maksimums sakrīt.

Absolūta esamība ir kvantitāte bez kvalitātes, tā ir tīra kvantitāte. Arī ģeometrisko figūru palielināšana līdz bezgalībai noved pie sakrišanas ar līniju.

Maksimāla trīsstūra divu malu palielināšana, vienlaikus samazinot leņķi starp tām, noved pie šo malu sakrišanas vienā taisnē. Bezgalīgi minimāls lielums sakrīt ar bezgalīgi maksimālu taisni. Absolūtā esamībā izzūd pretmets starp vislielāko un vismazāko. Kūzietis ievēd minimuma jēdzienu, lai skaidrāk priekšstatītu esamības bezgalību, kas nepieļauj nekā ārpus sevis. Katra lieta atrodas starp maksimumu un minimumu, katru lietu ir bezgalīga dabas daļiņa, kas ir visā.

Sākumā Kūzietis domāja, ka pretmeti sakrīt Absolūtajā, vēlāk –, ka Absolūtais ir pāri pretmetiem. Dievs ir augstāks par pretrunu sakrišanu: Dievs mīt paradīzē, kuras vārtus sargā eņģeļi; paradīzes vārti ved pie Dieva un ir pretrunu sakrišana. Ir jāatšķir divi momenti: Dievs ir pāri pretmetiem vai pāri pretmetu sakritībai. Pirmais jēdziens bieži sastopams Kūzieša darbos un pieļauj secinājumu par Dieva transcendentu raksturu. Taču, apstiprinot domu, ka Dievs ir “augstāks par pretmetiem”, Kūzietis vienlaikus Viņu saprot kā sakritību: Radītājs un radība ir viens un tas pats (*idipsum est factor et factum*). Galu galā tomēr Kūzietis aktualizē domu, ka Dievs ir augstāks par pretmetiem, jo Absolūtajam maksimumam neko nevar pretstatīt.

Kūzietis secina, ka Dievs ir visu zemei piederošo lietu būtība, Dieva būtība sakrīt ar lietu būtību. Dievs ir visu formu forma. “Visas lietas ir Visumā, Visums – visās lietās; mēs tajā, tas – mūsos. Viss sanāk kopā pilnīgā vienībā.” Pasaule “savēršas” Dievā, un Dievs izvēršas pasaulē (*complicatio et explicatio; explicatio* dažkārt tiek aizvietots ar *evolutio*).

Kūzietis risina jautājumu par to, "kādā veidā maksimums ietver (*complexet*) sevī visas lietas un izvērš (*explicitet*) tās prātam nepieejamā veidā". Viņaprāt, izprast šo noslēpumu var tikai ar matemātikas palīdzību. Punkts, līnija, plakne, ģeometrisks ķermenis ir eksplikācijas pakāpes, kas izriet cita no citas. Nezināmais izvērš sevi skaitlī, un katrā skaitlī nav nekas cits kā nezināmais. Arī kustība ir miera izvēršana, laiks – tagadnes izvēršana. Tas, kas Dievā saistās Absolūtā vienībā, pasaulē izvēršas lietu daudzumā. Lietas izvērstā veidā iemanto individuālas īpašības, atšķiras savā starpā un veido pasaules daudzveidību.

Pasaule atšķiras pēc pilnības pakāpes: Dievs, inteligences (eņģeļi), dvēseles un lietas (ķermeņi). Kūzietis atšķirībā no neoplatonisma māca, ka visu aptver vienība. Pirmā vienība Absolūtajā saistītā veidā satur sevī visas pārējās vienības, kas izvēršas no sevis. Viss ir vienots, arī debesis un zeme. Vienība (*unitas*) un citādība (*alteritas*) ir dinamiski saistītas. "Augstākajai pasaulei piemīt gaisma, bet tā nav bez tumsas; zemākajā pasaulē valda tumsa, bet arī tā nav bez gaismas." Starp tām notiek savstarpēja pāreja.

### Dievs

Dievs ir visai tapšanai un pārmaiņām pāri stāvoša sākotnējā vienība, identiskais vispār, esamība kā *idem*. Viņā ir sastopamas visas izstrādātās *infinitas infinita* noteiksmes. Svarīgi ir tas, ka šeit Absolūtais tiek domāts kā subjektivitāte, kā garīga pašrealizācija, nevis kā lietiska substance.

Kūzietis attīsta Absolūtā metafiziku kā uz "Es" centrētu garīgu metafiziku, kas sākotnējā vienībā vienmēr ir pastarpināta un īstenojama vienība kā trīsvienība. Tā apvieno trīs momentus: vienību – vienlīdzību – abu saistību (*unitas – aequalitas – connexio* vai arī *indivisio – discretio – connexio*), nevis tikai racionāli priekšstatāmu, tukšu substances vienību, bet dzīvu, sevi īstenojošu sākotnējā gara vienību, absolūtu dzīvīgumu, kas atrodas attiecībās ar sevi. To var saprast pēc analogijas ar izziņas kustību: izziņošā, izziņamā un izziņas vienību (*intelligens – intelligibile – intelligere*).

Absolūtās subjektivitātes vienību izsaka arī tas, ka pretmetus tā ietver sevī, jo savā attieksmē pret sevi tā citu (negatīvo) atšķir pati sevī un iesaista to sākotnējā vienībā. Uz to attiecas ne tikai atceltais pretstats starp *maximum* un *minimum*, bet arī pretstats starp esamību un neko, t. i., esamības negāciju. Aristoteliskā un viduslaiku substances domāšana izslēdza šo negatīvātāti, jo bija statiska miera domāšana. Turpretim Kūzieša subjektivitātes domāšana iekļauj šo negatīvātāti, jo ir dinamiskas kustības (pastarpinājumu) domāšana. Racionāli pārrautais (saplosītais) pretrunu pretrunīgums ir iesaistīts subjektivitātes paškustībā kā vienībai piederošā cita atšķirība pašā vienībā. Vienība var būt vienība tikai tad, ja iesaistīts atšķirīgais.

Dievišķā subjektivitāte, kas visu ieslēdz sevī, padara to par nenosaucamu: valodas ziņā tas paliek tikai "vai nu, vai" līmenī. Viss, kas tiek pateikts par subjektivitāti, parāda to, ka sapratniski racionālie priekšstati kā apzīmējumu paraugs ir nepietiekami:

Absolūtais nosaukums (vārds), par ko runā Kūzietis, atrodams tikai klusēsānā un vērojumā. Tomēr izmantotajiem nosaukumiem un vārdiem ir norādījuma raksturs, proti, tie norāda uz to, kas pārsniedz prāta iespējas: prātam ir jāsniedzas pāri valodai. Valoda ietver sevī vairāk prāta nekā spēj izteikt.

### Visums

Kā šādā Radītāja izpratnes variantā pa jaunam ir jāsaprot Visums, radītā pasaule?

Vispirms Kūzietis norāda, ka nepastāv nekādas skaidri izsakāmas relācijas, kas izteiktu loģiskās attiecības starp "vairāk" un "mazāk", lielāko un mazāko, komparatīvo un Absolūto, Daudzo un Vienu. Un tomēr šīs loģiski noliegtās attiecības jau norāda uz kādu īpašu transloģisku relāciju. Jo Dievs savas vienības pašpastarpinājumā rada pats "savu citu" jeb sevis citādību: vienība citādības atklāšanas procesā parādās kā daudzveidība, Absolūtais atklājas komparatīvajā, bezgalīgi bezgalīgais – galīgi bezgalīgajā, Viens nepazūd tajā, netiek noliegts vai sagrauts, bet "vienmēr citais" ir "nekad citā attēlojums", izvēršanās. Pasaules daudzveidība nav vienības (slikta) daudzveidošana, tā pieder pie pašas vienības pašīstenošanās: izrietējusi kvantitāte ir "citas" kvalitātes pārpilnība (pārpalikums). Kūzieša *explicatio* ir šīs vienības būtību veidojošās daudzveidības izrietēšana, kas izvērš pasauli atbilstīgi skaitļu likumiem. *Complicatio* un *explicatio* savos pamatos ir sevis atklāšana. Radīšana tiek aplūkota kā

Absolūtā pašrealizācija (ne laika ziņā). Uz tā balstās Kūzieša atziņa, ka nav iespējams zināt radīšanas pamatu, jo tas pieder Dieva neizzināmajai un neizdibināmajai būtībai.

Ir jāņem vērā, ka pasaule un lietas ir kaut kas atšķirīgs: lietas ir galīgas, tās pieder laikam un telpai, ir izzināmas un mērāmas – *mens* (prāts) tās var pakļaut mērīšanai. Pasaule nav lietu saskaitīšana, bet tās iespēja: pasaule ir pirms lietām, tā ir jādodomā kā lietu pluralitātes priekšnoteikums, jo bez tās kā veseluma nevar domāt atsevišķo. Vienlaikus katrā atsevišķajā atklājas veseluma varenība (līdzīgi tam kā cilvēks ir viss katrā savā loceklī); *implicatio* (Dievā) dzīvo *explicatio*, katrā radībā savā veidā (*singulariter*). Tas ir visu lietu līdzības un to komparatīvā rakstura pamats, tādēļ tās nav absolūti vienādas: katra lieta ir līdzdalībniece vienā savā veidā. Atsevišķām lietām visa pasaule ir *contacto modo* (saskarsmes veids), bet pasaule kopumā *contractio* – visu lietu ierobežojums un savienojums.

Tāpēc Kūzietis māca par pretmetu koincidencei jeb sakritību (*coincidentia oppositorum*), un tas nozīmē saišu saraušanu ar aristotelismu, uz kā balstījās viss iepriekšējais eiropeiskais racionālisms. Kūzietis vēršas pret Aristoteli un tradīciju, kas apgalvoja, ka divi pretrunīgi izteikumi attiecībā pret vienu un to pašu priekšmetu un vienā un tajā pašā attiecībā nevar abi būt patiesi. Turpretim koincidence nozīmē pretrunīgo tēžu sakrišanu (*contradictoria*). Abas pretrunīgās tēzes var būt patiesas un kopā ved pie Dieva izziņas.

## *Filosofijas četras pamattēzes*

**Pirmā tēze: pasaules pamats ir vienība un gars.** Pasaules pamats atklājas ar "brīļļu" palīdzību: tās ar savām lēcām atklāj to, kas pirms tam bija apslēpts. Uzdevums ir izpētīt visu lietu pamatu un realitātes kopumu. Kūzietis sākumā runā tikai par vienu pirmamata (*primum principium*) raksturojumu, proti, nedalāmību (*indivisibile*). Dalāmi ir ķermeņi. Pat dvēseles stāvokļi un kompleksās domas sastāv no daudziem elementiem un tāpēc ir dalāmas. Taču visu lietu pirmamats ir nedalāms, tas veido neiznīcināmu vienību.

Mēs pieskaramies (*atingere*) tam kā nedalāmam pamatam, ticam tā eksistencei un esam pārliecināti par tā realitāti. Taču to, kam mēs pieskaramies, mēs aptvert nevaram, jo tas, kam pieskaras, ir lielāks par to, ko spējīgi uztvert sajūtu orgāni. Pieskarties nedalāmajam kā pasaules pamatam nozīmē pārliecināties par principu vienību. Tas, kas pieskaras, zina, ka princips, kam tas pieskaras, ir uztverams ar pārliecību, kas to neizsmēļ.

Ir tikai viens pasaules pamats – intelekts (*intellectus*). No tā visas būtnes iemanto esamību – intelekts atklājas visās lietās. Intelekta prieks ir parādīt savu gaismu, atklāt sevi. Pasauli pamatojošais intelekts padara pats sevi par sava darba mērķi. Gars padara sevi redzamu. Pasaules iekārtojums ir vienots, jo pasauli pamatojošais intelekts (*conditor intellectus*) sevi parāda tajā. Pasaule ir tās pamatotāja pašatklāsmē.

Mēs redzam pirmamatu tad, kad skatāmies vienlaikus caur minimumu un maksimumu (*per maximum pariter et minimum*). Šī formula priekšraksta

koincidenci kā intelektuālu norisi. Ko- incidence ir norise, caur ko mēs redzam nedalāmo. Minimuma un maksimuma sakrišana ir līdzeklis, lai redzētu pirmo principu kā dominējošu pār jebkuru lielumu un jebkuru mazumu. Tas, kas ir liels, var kļūt lielāks vai mazāks. Tas, kas ir mazs, var kļūt lielāks vai mazāks. Lielums un mazums ir dalāmi. Maksimumam, kas vienlaikus ir minimums, visos aspektos ir jābūt nedalāmam.

Pasaules pamatam ir jābūt vienkāršam, tas nav lieta. Caur dalāmo ar "brīļļu" palīdzību var ieraudzīt nedalāmo. Mēs skatāmies uz nevienādo un saskatām tajā vienību. Redzot līdzīgas lietas, mēs izveidojam domu par absolūtu līdzību, caur ko mēs skatāmies uz visa līdzīgā/nelīdzīgā un visa vienlīdzīgi/līdzīgā nedalāmības principu. Visbeidzot mēs redzam dalāmo un intelektuāli tajā redzam nedalāmo jeb visa dalāmā saistību.

Mēs gribam redzēt nedalāmo pasaules pamatu. Mēs to varam, ja palīgā ņemam "brilles". Tad mēs redzam vairāk nekā nedalāmo; mēs redzam dalāmā kvalitatīvās pakāpes un redzam tajā nedalāmo ar visām kvalitatīvajām pakāpēm un pāri esošo visām dalāmības formām.

Pasaules pirmamatu mēs iegūstam ar izziņas palīdzību "spogulī un līdzībā" (*per speculum in aenigmata*), turklāt šeit un tagad, nevis pēc nāves. *Aenigma* nozīmē līdzību, juteklisku piemēru kaut kā cita izziņai. Ģeometrija ir izejas punkts, tad ar "brīļļu" palīdzību cilvēks paceļas līdz pirmā principa izziņai.

**Otrā tēze: tas, kas ir, ir patiesība vai tās līdzība.** Šī tēze pauž atziņu, ka viss, kas ir, vai nu ir patiess,

vai patiesībai līdzīgs. Tas, kas nav patiesībai līdzīgs, tā nemaz nav.

Kūzietis atšķir “esamību sevī” no “esamības citā”. Pēdējā ir iespējama caur līdzību (*similitudo*). Citādība tiek skaidrota tā: cits ir viss, kas ir citā. Tas, kas ir citā, tur ir uz līdzības pamata. Kas ir sevī, tas ir patiesībā. Tāpēc viss, kas ir, ir vai nu patiesībai līdzīgs, vai patiesībai līdzīgs. Piemēram, siltums ir vai nu sevī, vai sasildāmajā. Būt par siltumu ir siltuma patiesā eksistence, sasildītajā priekšmetā ir citādība, kas balstīta uz līdzību. Līdzība ir vienība citādībā. Kad Kūzietis runā par “siltumu sevī” (*calidum in se*), kur siltums ir savā patiesajā esamībā (*in suo vere esse*), viņš nedomā empīrisku pavarda uguni, bet jēdzienu “siltums”, kuram katra uguns un katrs katls ir neadekvāti līdzīgi.

Tādējādi ir divas noteiksmes: līdzība (*similitudo*) un patiesība (*veritas*). Piemēram, neviens konkrēts leņķis neīsteno to, ko var leņķis vispār; leņķa esamība nerealizējas pilnībā. Kādas lietas patiesība būtu tad, kad tā būtu visa, kas tā var būt. Patiesība ir būtisko struktūru pilnīga realizācija. Patiesība nav kāda sprieduma īpašība, bet visiem spriedumiem iepriekš esošs kādas lietas iemiesojums. Leņķa gadījumā tas nozīmē, ka katra leņķa patiesība ir līnija, ciktāl tā vienlaikus ir lielākais un mazākais leņķis. Līnija ir princips.

**Trešā tēze: cilvēks ir lietu mērs.** Ar tēzi “*Ex homine, qui omnia mensurat*” Kūzietis nostājās opozīcijā visai iepriekšējai filosofiskajai tradīcijai.

Ir trīs izziņas pakāpes: jutekliskā izziņa, prāta izziņa un izziņa, kas ir

pāri prātam. Katra no tām ir mēra noteikšana. Mērīt (*mensurae*) nenozīmē pielietot tikai to mēru, kas ir pa rokai. Te nav runa par “mērīšanu” sofistā Protagora (ap 480–410 p. m. ē.) nozīmē, tas nenozīmē arī jutekliski tveramā, ar prātu izzināmā un pāri prātam esošā (tam mēs pieskaramies) mēra noteikšanu.

Kūzietim tas nozīmē, ka izzinošā dvēsele ir izzināmās lietas jēgas mērķis. Izziņa nav nejauša mūsu izziņas plūsmas (starojuma) virzīšana uz nejauši garām ejošām lietām. Pasaule ir konstruēta tā, lai mēs to varētu izzināt. Mēs zinām no mūsu jutekliskās uztveres to, kādām šīm lietām ir jābūt, lai tās varētu tapt uztvertas. Mēs zinām, ka inteligiblam saturam sevī, kas ir lietās, ir jābūt orientētam tā, lai mūsu prāts to varētu izzināt. Mēs zinām no mūsu spējas pārkāpt (*in excessu*), ka pāri mums esošajam saturam ir jābūt veidotam tā, lai pārkāpjot mēs ar to varētu saskarties. Tāpēc cilvēks visā radītajā ir tā mēru noteicošais būtiskais pamats (*in ratione mensurante*).

Cilvēks ir visu lietu mērs kā uztveroša un saprātīga būtne, kas spējīga uz pārkāpšanu, nevis savās gadījuma domās un nejaušajā gribā. Cilvēks veido pasaules mēru ar savām vispārējām izziņas spējām. Objektīvajai pasaulei ir jābūt radītai tā, lai to varētu uztvert ar visiem mūsu izziņas līdzekļiem. Jautājums ir par to, kādām ir jābūt lietām, lai tās kļūtu mums izzināmas.

Mēs esam pasaulē, lai atbilstīgi Dieva plānam redzētu savu jēdzienu tajā. Tā kā mēs nevaram Viņu tieši vērot un nevaram pasaules lietas uztvert neatkarīgi no mūsu izziņas līdzekļiem, mēs varam secināt, kādām lietām ir jābūt,

lai piepildītos to dievišķā noteiksme mums. Cilvēks ir visu lietu mērs. Pastāv atbilstība starp uztveramo lietu atšķirībām un cilvēka jutekliskās izziņas spējām. Cilvēka sajūtas nav tikai sajūtas, tās ir līdzdalīgas prāta gaismā. Jutekliskās lietas noteiktā ziņā ir lietu grāmatas. Tajās Dieva intelekta nodoms (*intentio*) ir uzrakstīts jutekliskā veidā un izdošanās nodoms ir Dieva kā Radītāja atklāšanās.

Kūzietis jautā, kāpēc jutekliskajā pasaulē ir tik daudz pretmetu? Uz to viņš atbild, ka pretmeti labāk sevi atklāj gaismā. Jutekliskā izziņa ir tik vāja, ka bez dzīviem kontrastiem tā nevarētu uztvert lietas. Kontrasti ir nepieciešami, lai jutekliskā izziņa izpildītu savu uzdevumu. Katrs mūsu uztveres akts prasa pretmetus, lai mēs ar jutekļu palīdzību labāk varētu atšķirt priekšmetus. Tāpēc jutekļiem ir tādi poli, kādi tie ir.

**Ceturtnā tēze: cilvēks kā otrais Dievs rada kultūras un jēdzienu pasauli.** Līdzīgi tam, kā Dievs rada reālo pasauli, tā cilvēks rada kultūras un jēdzienu pasauli. Domāšanas būtība (*entia rationalis*), mākslas un amatniecības produkcija nav nekas cits kā cilvēka intelekta līdzība, līdzīgi tam kā Dieva darbi nav nekas cits kā Viņa intelekta līdzība. Cilvēks, radot ar savu intelektu, ir Dieva intelekta līdzība (*similitudo divini intellectus in creando*). Cilvēks veido mēru Dieva intelektam, jo līdzības līdzība ir patiesība.

Cilvēks ir intelekts, kas radīšanā ir līdzīgs Dieva intelektam. Kūzietis novirza jautājumu par cilvēku uz jautājumu par intelektu un tā produktivitāti salīdzinājumā ar Dieva intelektu. Tā ir intelekta teorija, nevis antropolo-

ģija. Mūsu intelekts iegūst savu mēru produktīvajā aktivitātē, tas pats sevi izzina savos produktos. Šajā ziņā mēs esam Dieva mērs.

### Cilvēks

Radības pasaulē cilvēkam ir īpaša vieta: viņš starp visiem dievišķākas vienības izvērsumiem ir tas, kurā šī izvēršanās nonāk pati pie sevis izzināšanas.

Šī zināšana ir apkrauta ar problēmām. Jo cilvēka gars, līdzīgi dievišķajam garam, ir virzīts uz pašizziņu un attiecību veidošanu ar sevi. Taču tas nevar panākt nekādu starpniecību, jo tās priekšā stāvošās lietas, kuras gars var "izmērīt" un kurās viņš cer sevi izzināt, nedod iespēju sevi atrast no jauna. Ne-absolūtā (*aliud*) vērojumā cilvēka gars paliek apslēpts pats sev, necaurskatāms: tam neizdodas tieši savas būtības izziņa; piesaistīts "citam", tas paliek attiecību trūkuma "miegā" pats pret sevi. Tomēr pieredze uzrāda, ka lietu redzējums paredz to kā redzīgu būtni: tas ir nosacījums pastarpinātajai sevis refleksijai, kas izveido noteiktu tēlu, ko gars iegūst no sevis. Taču šis tēls ir tikai refleksīvi – caur lietām – apgūts, tas nav absolūtā gara dzīvīguma pilnā attieksme pašam pret sevi: cilvēka gars arī attiecas pats pret sevi, bet savos pamatos sašķeltā un ne tā sākotnējā formā. Gara priekšā ir dotas izmērāmās lietas: kopā tās veido "dabu" kā gara pretmetu, kā sev pretimstāvošu citā. Šī pretimstāvošā pasaule arī tiek iesaistīta gara attiecībās ar sevi pašu, taču aplūkots tieši kā atšķirīgais cits, nevis – kā tas ir dievišķajā jeb sākotnējā veidā – atšķirīgi cits

attiecībā pret pašu vienību. Arī šajā ziņā cilvēka gars ir kaut kas nepatiess, neīsts, neprecīzs pats attiecībā pret sevi.

Šāds cilvēka redzējums ir neapmierinošs, taču tas atklāj tikai šī redzējuma “dabisko” pusi. Visas cilvēka gara nepieciešami paliekošās divējādības tiek pārvarētas ar līdzdalību Absolūtā (atbilstīgi platoniskajai *methexis*). Tieši līdzdalība dod iespēju izzināt subjektivitāti. Ar to tiek izdarīts “lēciens” jeb “pārkāpšana”, kas vēl pilnīgi nepārvar divējādību (sašķeltību), t. i., vēl nēnotiek ieiešana Dieva vienībā, kad cilvēks saprot sevi kā būtisku momentu. Kūzietis paskaidro to ar visu redzošās acs tēla palīdzību: redzošais var aplūkot kaut ko tikai tik ilgi, kamēr šī acs to aplūko. Redzēšana un ļaušana sevi redzēt ir viena norise: Dievs un cilvēks ir savstarpēji pakārtoti vienībai.

Šo Absolūtā vērojumu nepavada diskursīva zināšana, tas nav atsevišķu iespaidu vērojums. Vērojums notiek sākotnējā, pirms un pāri visām sadalošajām zināšanām esošajā vērojšanā, vērojamā un vērošanas vienībā. Te ir zinošās nezināšanas vieta, kas vērojumā izprot savu nezināšanu, taču nevis negatīvi, bet nebeidzamā pamācībā. Tiktāl cilvēks, kad viņš pats savu esamību sasniedz caur pacelšanos pie Absolūtā, uzskata Kūzietis, ir *idiota* (lajs). Viņam nevis vienkārši ir maz zināšanu, bet gan savas patiesās patības sasniegšanā viņš iemaina zināšanu pret nezināšanu. Jaunā īstenība parāda visvienkāršāko vienību. Un, tā kā tā nav nekāda sintēze, šī vienība ir neizsakāma, nezināma un nepriekšstatāma, to nevar uzskatīt par pretmetu. Lajs ir cilvēks precīzā, neizsakāmā sākotnējā patiesībā.

## ATSEVIŠĶAS ZINĀTNES: MATEMĀTIKA, KOSMOLOĢIJA, MEHĀNIKA

Kūzietis savu izziņas mācību sasastīja ar daudzām atsevišķām zinātnēm.

Matemātikā viņa bezgalības interpretācijas metode, proti, ģeometrisko un matemātisko figūru dedukcija un bezgalīgas vienības, nozīmēja arī filozofiskās metodes paradigmu.

Kosmoloģijā jaunais bezgalības koncepts un Visuma kā “vairāk un mazāk” attiecību krustpunkta uztvere radīja savas konsekvences. Kvantitatīvi relatīvam lielajam Visumā nevar būt nekāda fiziska viduspunkta un tam nevar piešķirt nekādus fiziskus ierobežojumus: Dievs (*praecita veritas*) ir tā absolūtais mēra punkts, centrs un perifērija Vienā. Tas nozīmē, ka Kūzietis teorētiski sagatavoja radikāli ģeocentriskās un heliocentriskās pasaules ainas izmaiņas: pasaules telpai vispār trūkst kāda izmērāma, materiāla centra, – tas nav nedz Zeme, nedz Saule. Tāpēc, no vienas puses, Visums nav lode, šāds pasaules tēls ir novecojis. No otras puses, Visums iegūst homogēnu struktūru un visi tajā esošie elementi – vienādu vērtību: atkrīt sholastiskais kosmosa pakāpju izvērtējums, vadoties no principa “augša” un “apakša”. Katru zvaigzni un planētu – arī Zemi – var aplūkot kā relatīvu veselā viduspunktu un katrā daļā var pētīt Visumu.

Savā bezgalības teorijā Kūzietis atīstīja arī galīgā fiziku un aizsāka jauno mehāniku. “Vairāk un mazāk” komparatīvajā pasaulē fizikālajiem pētījumiem ir jābalstās uz salīdzinošiem datiem. Fizikai nepieciešama mehānika kā zinātne par skaitli, mēru un smagumu.

Kūzietis māca, ka pasaule ir mūžīga Dieva izvēršanās. Dievs ir mūžīgs, tāpēc pasaules sākums ir mūžībā: "Tātdad laiku sauc par mūžīgu, jo tas plūst no mūžības, un arī pasaule ir mūžīga, jo tā pastāv no mūžības, bet ne no laika." Un citur: "Pasaulei taču nav sākuma laikā (*Mundus enim non incoepit in tempore*)."

Dievs ir ne tikai tīra aktualitāte (*actus purus*), bet arī absolūta iespējamība (agrāk domāja, ka tā ir vai nu matērija, vai "nekas"). Absolūtā bezgalībā aktualitāte un iespējamība sakrīt, tur notiek robežu izzušana starp tiem. Esamības iespējamība (*possesit; posse* – varēt, *esse* – būt) iekļauj sevī visu, kas eksistē: "Patiesi, ja neeksistē esamības iespējamība, tad nekas neeksistē. Bet, ja tā eksistē, tad viss tas, kas ir, eksistē tajā un ārpus tās robežām nav nekā. Tātdad viss, kas noticis no nepieciešamības, eksistē tajā no mūžības."

Kūzietis atšķir trejādas iespējamības: radīšanas iespējamību (*posse facere* – Dievs), tapšanas iespējamību (*posse fieri* – matērija) un tapušo iespējamību (*posse factum* – tapušās lietas). Visi jēdzieni izsaka iespējamību. Matērija nav "nekas". "Bezgalīgā iespējamība jeb matērija nav pilnīgi nekas, jo nekas netop no nekā." Matērija ir neiznīcināma un arī nepārtop par "neko". Matērija (*posse fieri*) ir mūžīga (*perpetuum*) un nekad netaps par neko (*non annihilabitur*). Galu galā *posse* ir īsākais un vienlaikus visaptverošākais Absolūtā dievišķās būtības apzīmējums, kas ir pat pirms esamības iespējamības. Kūzietis norāda uz īpašībām, kas pasauli pielīdzina Absolūtajam: pretmeti sakrīt gan Dievā, gan arī Visumā. Dievs ir "viss visā", bet arī Visums ir visās lietās.

Kūzietis it kā paceļ dabu līdz Dieva līmenim. Dievs atšķiras no Visuma tikai ar to, ka Visums ir konkrētās lietās, turpretim Dievs ir kas abstrakts. Dievs atšķiras no Visuma arī ar to, ka Dievs ir "Absolūtais maksimums", bet pasaule – "ierobežots maksimums". "Ierobežots" (*contractio*) nav jāsaprot kā robeža, bet kā "ierobežots maksimums", jo eksistē lietās, kas to ierobežo. Pasaule ir bezgalīgās vienības konkretizācija. Pasaule ir bezgalīga, jo ir neierobežota, proti, vienmēr ir iespējams iziet ārpus noteiktas robežas.

Balstoties uz pretmetu sakrišanas principu, Kūzietis noliedz, ka Visumā varētu būt kāds centrs un perifērija. Bezgalīgajā Visumā centrs un perifērija sakrīt. Bezgalība ir gan neierobežota, gan neizsmeļama. Tāpēc Visums ir sfēra, kuras centrs ir visur, bet perifērija – nekur. Nav stabila centra Visumā, bet Zeme kustas telpā. "Zeme, kas nevar būt centrs, nevar būt pilnīgi bez kustības, ir pat nepieciešams, lai tā kustētos." Pretējā gadījumā Zeme pielīdzinātos Dievam kā Absolūtam mieram. "Zeme īstenībā kustas, kaut arī mums tā neliekas, jo mēs izjūtam kustību tikai salīdzinājumā ar nekustīgu punktu." Līdz ar Kūzieti sākās kustības relativizācija, tai sāka zust nepilnības pazīme.

Kūzietis arī novērsa atšķirības starp virsmēness un zemēness pasaulēm. Katrs elements Dievam ir vienādi tuvs un tāls, katra Visuma daļa ir vienādi nozīmīga. Zeme nav sliktāka par "cēlajām" planētām, tā ir cēla zvaigzne (*stella nobilis*). Zemei ir planētas daba, tā spīd tāpat kā saule. Ja kāds cilvēks atrastos uz citas planētas, Zeme viņam šķistu kā spīdoša zvaigzne.

## IV. DŽIROLĀMO SAVONAROLA

### DZĪVE UN DARBĪBA

Florences dzīve dižrenesanses laikā nav iedomājama bez reliģiskā reformatora, ķecera un diktatora Džirolāmo Savonarolas (*Girolamo Savonarola*, 1452–1498) darbības.

Savonarola piedzima Ferrārā Itālijas ziemeļaustrumos. Viņa vectēvs bija slavens ārsts, tādēļ, pakļaujoties vecāku gribai, Džirolāmo studēja medicīnu. Tomēr jaunekli vairāk aizrāva filosofija un teoloģija, viņš agri sāka nodarboties ar literāro jaunradi. 22 gadu vecumā viņš pameta studijas un slepus devās uz Boloņu, kur iestājās dominikāņu klosterī. Savonarola piekopa ļoti askētisku dzīvesveidu un savos sacerējumos nosodīja tikumu pagrimumu. Dominikāņu ordeņa uzdevumā Savonarola sludināja vairākās Itālijas pilsētās.

Florencē Savonarola bija svešinieks un ne uzreiz iemācījās runāt elegantajā toskāniešu dialektā. Tomēr viņš uzdrošinājās no *Santa Maria della Fiore* katedrāles kanceles atmāskot un pamācīt Florences iedzīvotājus. Viņš fanātiski vērsās pret dažādiem netikumiem un asi konfliktēja ar pāvesta kūrīju.

1492. gadā par Romas pāvestu tika ievēlēts skandalozais Bordžu dzimtas pārstāvis Aleksandrs VI (*Roderic de Borja i Borja*, 1430–1503), kas ar sava tēvoča pāvesta Kaliksta III atbalstu jau 25 gadu vecumā bija kļuvis par kar-

dinālu. Viņš mīlēja dzīvi un skaistas sievietes, bet ārlaulības bērni – meita Lukrēcija un dēls Čezāre – bija Eiropā visnotaļ pazīstamas personības. Viņš esot izdaiļojis Romas baznīcu *Santa Maria Madgiore* ar zeltu, kas bija atvests no Amerikas, un izkāris tur savu ģerboni. Laikabiedri pat mēloja, ka šajā dievnamā pāvests esot atdevis savu dvēseli sātanam apmaiņā pret ilggadēju pontifikātu. Kad Aleksandrs VI nomira, ļaudis runāja, ka beidzot viņš devies uz eili. Pats Aleksandrs gan bija pārliecināts, ka viņa “reformas” nostiprina baznīcu. Dzīves beigās pāvestam tomēr bija palicis maz draugu, viens no tiem bija Kristofors Kolumbs, kuru pāvests vienmēr atbalstīja.

Baznīcas pasaulīgās “reformas” īstenoja galvenokārt ubagotājmūku ordeņu locekļi, kas paši bija dziļi iegrimuši pasaulīgajos priekos un netikumos. Šo ordeņu liekulības, māņticības un korupcijas kritika bija laikmetam raksturīga iezīme. Daudzu mūku dzīve tiešām neatbilda Sv. Franciska un Sv. Dominika savulaik paustajām idejām.

Savonarola bija iestājies Dominikāņu ordenī laikā, kad daļa mūku sāka meklēt glābiņu vecajos taisnīguma kanonos. Tomēr drīz viņš nāca pie atziņas, ka ordenis nav labāks par sabiedrību, kuru tas jaunībā tik kaismīgi bija vēlējis izlabot. Visa pasaule izsmēja mūkus par to slinkumu. Turklāt dominikāņi bija īpaši izcēlušies dažādu

ķeceru vajāšanā, saucot sevi par “*Domini canes*” – “Tā Kunga suņiem”.

Virtembergas klosterī dominikāņu mūki un mūķenes pat dzīvoja kopdzīvē un audzināja savus bērņus. Kad tika atjaunota stingra kārtība, daļa mūķeņu, kas nevēlējās atgriezties klosterī, nonāca Ulmas publiskajos namos. Visa Romas kūrijas sistēma ieguva naudu no tirdzniecības ar atļaidām, privilēģijām un ziedojumiem, kas tika vākti karam ar turkiem.

15. gadsimtā Florencē dominējošo stāvokli ieņēma Mediči dzimta, kurai bija izdevies sagrābt varu bagātajā pilsētā. Kozimo Mediči (*Cosimo de' Medici*, 1389–1464) pat tika piešķirts tituls Tēvijas tēvs (*Pater patriae*), bet viņa dēls Lorenzo Lieliskais (*Lorenzo de' Medici, il Magnifico*, 1449–1492) bija ievērojams mecenāts, no kura gaidīja “zelta laikmeta” iestāšanos. Florences iedzīvotāji pieļāva Mediči monarhistisko valdīšanu, līdz kādu dienu sacēlās un padzina Mediči no pilsētas.

1482. gadā Savonarola tika nosūtīts uz dominikāņu Sanmarko (*San Marco*) klosteri Florencē. Pēc dažiem gadiem viņš kļuva par tā abatu. 1487. gadā, kad ordenis viņu atsauc uz Ferrāru, Savonarola sāka sludināt savas “trīs tēzes”: 1) baznīcai ir jāsaņem sods; 2) tas ir vienīgais ceļš uz baznīcas atjaunotni; 3) tas viss ir jāīsteno pēc iespējas ātrāk. 1490. gadā Savonarola atgriezās Florencē un, pauzdams neapmierinātās tautas intereses, savos sprediķos kaismīgi nosodīja Mediči “tirāniju”. Jāpiezīmē, ka pāvesti izmantoja Mediči kā savus baņķierus, praktizējot *libro segreto* – slepenos noguldījumus, no kuriem netika maksāti nodokļi.

Florences iedzīvotāji arvien vairāk sāka ieklausīties jaunajā balsī, sākās Mediči dzimtas noriets. Lorenzo pēctecis Pjēro (*Piero de' Medici*, 1471–1503) bija iemantojis iesauku Nelaimīgais (*il Fatuo*). Viņš tiešām bija neveiksmīgs politiķis, kas slēdza savienības līgumus ar Florences ienaidniekiem un valsts lietu vadību nodeva zemas izcelsmes ārzemniekiem, un Florence to Pjēro nepiedeva. Kad 1494. gadā Francijas karalis Šarls VIII savas Itālijas militārās kampaņas laikā bez grūtībām sagrāba dažus Florences cietokšņus un pilsētas, florencieši padzina Pjēro no pilsētas un atjaunoja republiku.

Liela loma šajos notikumos bija Savonarolam, kurš sludināja apokaliptisku neizbēgamību. Jau sprediķī pirms 1494. gada Lielā gavēņa viņš atkārtoja: “*Cito, cito, cito!*” – “Ātri, steidzami, uzreiz!” Septembrī, kad franču karaspēks turpināja ceļu uz dienvidiem, viņš paziņoja, ka tuvojas “jauns grēku plūdu vilnis”, kas pazudinās visus, kuri nebūs atraduši glābiņu grēku nožēlošanā.

Florencieši arvien vairāk sāka ticēt fanātiskajam mūkam, jo Mediči un Romas Katoļu baznīcas vadība neattaisnoja viņu cerības. 1494. gada 17. novembrī Šarla VIII karaspēks ienāca Florencē. Sākumā karalis gribēja atjaunot Mediči varu, taču vēlāk apņēmās izraidīt no pilsētas visus tirānus. Kad Šarls VIII nesteidzās pamest Florenci, Savonarola iedzīvotāju uzdevumā devās pie franču valdnieka, lai novērstu pilsētas izlaupišanu. Vēlāk viņš centās pierunāt karali doties uz Romu, lai īstenotu baznīcas reformas. 28. novembrī franči atstāja pilsētu. Savonarola pasludināja par Florences

sinjoru Jēzu Kristu, bet pats tautas acīs kļuva par Viņa domu paudēju.

Jaunais pravietis aicināja vērsties pret visām melīgajām dievbijības formām un pievērsties *ad normam evangelii* – Evaņģēlija garam un burtam. Viņš gatavojās radikāli izmainīt visu florenciešu dzīvesveidu. Savonarola asi kritizēja renesanses māksliniekus, jo, lūk, madonnas tiek attēlotas ar kailām krūtīm, bet modeles šiem mākslas darbiem nereti esot pilsētā pazīstamas sievietes, arī valdnieku mīļākās. Savos sprediķos viņš vērsās pret karnevāliem, kosmētiku, jebkuriem izskaistinājumiem. Savonarola nepieļāva nekādus kompromisus, stingri un neiecietīgi vērsoties pret visu, kas, viņaprāt, novirza cilvēku no patiesā ceļa. 1497. gada 2. februārī un 1498. gada 28. februārī pirms Lielā gavēņa pūlis ugunsuros dedzināja “nīcīgās pasaules priekšmetus” – spēles kauliņus, laicīgos mūzikas instrumentus un notis, spoģuļus, grāmatas un gleznas.

Pāvests Aleksandrs VI vairākkārt vērsās pret Savonarolu, kuru viņš salīdzināja ar jūdu valdnieku Hērodu, kas saskaņā ar Jauno Derību bija licis slepkavot bērņus Bētleme. Speciālā bullā viņš pieprasīja Savonarolu kā “velna kalpu” nodot tiesai. 1498. gadā Florencē ieradās pāvesta emisārs spāņu jurists Fransisko Remoliness, kas pāvesta uzdevumā pasludināja, ka mūkam ir jāmirst, “kaut arī viņš būtu otrs Jānis Kristītājs”. Pūlis sacēlās pret Savonarolu, pravietis tika arestēts, spīdzināts un tiesāts. Viņam tika piespriests nāvessods, ko publiski izpildīja Sinjorijas laukumā liela florenciešu pūļa klātbūtnē. 1498. gada 23. maijā Savonarolu pakāra, pēc tam liķi sadedzināja

un pišļus iemeta Arno upē. Savonarola mira, nepasakot neviena vārda.

## MĀKSLA MIRT

1496. gada 2. novembrī Mirušo atceres dienā Savonarola teica sprediķi, kas pazīstams ar nosaukumu “Par mākslu labi nomirt”. Patiesam kristietim vienmēr ir jāatceras nāve, pareiza attieksme pret to liek cilvēkam dzīvot dievbijīgi. Savonarola apraksta dvēseles stāvokli tās zemes eksistences pēdējā brīdī, analizē ciešanas un dvēseles mokas. “Nāve ir svinīgs mūsu dzīves brīdis, kad velns stājas pēdējā cīņā ar mums. Viņš it kā nemitīgi spēlē šahu ar cilvēku un gaida izšķirīgās beigas, lai pasludinātu tam matu. Tas, kurš šajā mirklī uzvar, ir uzvarētājs arī visas dzīves kaujā.” Savonarola aicināja katrā mājā turēt tēlu, kas atgādinātu par neizbēgamo nāvi.

Savonarola izveidoja tēlainu jēdzienu “nāves acenes” (*occhiali di morte*). Ja kristietis sāks skatīties uz dzīvi cauri šīm garīgajām acenēm, tad ieraudzīs, ka visas pasaulīgās lietas ir tikai pišļi. Tad kristietis neizbēgami izvīzīs jautājumu, vai pārejošās lietas ir tā vērtas, lai, tiecoties pēc tām, zaudētu mūžīgo dzīvību un nolemtu sevi mūžīgām mokām. Tāpēc katru reizi, kad kristietis saskaras ar laicīgo varu, viņam ir uz to jāpaskatās cauri šīm “nāves acenēm”. Tad izzudīs jebkāda vēlme slēgt ar šo varu jebkādus līgumus vai ielaisties kompromisos.

Tiklīdz šīs acenes uzliks cilvēki, kas tiecas pēc naudas, karjeras un bagātības, šī mērķa sasniegšanai izmantojot laupīšanu un vardarbību, viņi ierau-

dzīs, ka “par savu dzīvesveidu nāksies norēķināties ellē”. Vīrieši un sievietes, kas fiziskās pilnības dēļ visu laiku velta ķermeņiskajiem vingrinājumiem, sapratīs, ka ķermeņiskais skaistums bez garīgā satura ir ceļš uz mūžīgām mokām. Tad jaunekļi un jaunavas spēs pārvarēt šīs pasaules pavedinājumus un pašizliedzīgi kalpot Kristum, bet garīdznieki un mūki – labāk pārvarēt laicīgo prieku pavedinošo spēku.

Savonarola norādīja, ka līdzīgi tam, kā parastu aceņu lēcām ir vajadzīgs labs ierāmējums, tā arī garīgajām lēcām ir nepieciešami reāli labi darbi. Tāpēc cilvēkam ir jā rūpējas par mirstošajiem, nav jāatstāj viņi līdz pat pēdējam elpas vilcienam. Kad cilvēks saslimst, velns uzsūta tam domas par māju, darbnīcu, zemes īpašumu un politiku un mēģina pārliecināt mirstošo, ka, līdzko tas izveseļosies, uzreiz spēs darīt “īstus” darbus.

Savonarola centās īstenot savas idejas ar vairākām politiskām reformām. Tomēr, kaut arī viņš sludināja, ka augstākā vara pieder tautai, Florencē tā arī netika īstenots visu iedzīvotāju

vienlīdzības princips. Viņš izrādījās bezspēcīgs pret pilsētas sociālo nevienādību un partiju nepastāvīgumu. Pilsētā valdīja bads un bezdarbs, daudzas amatnieku darbnīcas tika slēgtas. Nodokļi pieauga, bet kredītkase nespēja nodrošināt aizdevumus nabadzīgajiem. Mūka popularitāte mazinājās. Tautas cerība, ka garīgais *signore* (pats Savonarola gan nevēlējās, ka viņu dēvē par pilsētas sinjoru, jo gribēja būt tikai reformators) atjaunos plaukstošo ekonomiku, izplēnēja.

Daudzi bijušie piekritēji sāka no Savonarolas novērsties. Florences filosofu galva Marsīlio Fičīno sacerēja pamflektu “Marsīlio Fičīno apoloģija kardinālu kolēģijai daudzu florenciešu aizstāvbai, kurus maldinājis lielākais liekulis antikrists Džiolāmo Savonarola” (*“Apologia Marsilii Ficini pro multis Florentinis ab Antichristo Hieronymo Ferrariense hypocritarum summo deceptis ad Collegium Cardinalium”*). Viņš bija vīlies savās cerībās, ka reformators vairo Florence kultūru un slavu, un nācis pie pārliecības, ka mūka darbība ir bijusi vērsta pret humānistu ideāliem.

## V. MARSĪLIO FIČĪNO

### DZĪVE UN DARBĪBA

Marsīlio Fičīno (*Marsilio Ficino*, 1433–1499) dzīves aprakstā grūti atšķirt drošas ziņas no leģendām. Viņš dzimis 1433. gadā Filjinē (*Figline*) Florences tuvumā Toskānā kā vecākais dēls ārsta ģimenē. Marsīlio mācījās Florences un Pizas universitātēs, kur studēja filosofiju un medicīnu, kā arī saņēma labu sholastisko apmācību. Jau jaunībā viņš iepazinās ar Aristoteļa, Epikūra un Lukrēcija darbiem un tik ļoti aizrāvās ar Platona filosofiju, ka ap 1456. gadu sāka mācīties grieķu valodu. Tāpat viņš studēja gramatiku un retoriku, Cicerona, Vergilija un arī Akvīnas Toma sacerējumus, bet vēlāk Aristoteļa fiziku un medicīnu.

Agrīnajos Fičīno darbos sholastiskā stilā iztirzāti dabas filosofijas jautājumi. Viņš izmēģinājis spēkus arī ētikas problēmu risināšanā. 23 gadu vecumā Fičīno sarakstījis darbu par Platona filosofiju, kas gājis zudumā.

15. gs. 50. gadu beigās par Fičīno ieinteresējās Florences faktiskais valdnieks Kozimo Mediči, kas visādi veicināja jaunā cilvēka nodarbības ar “platonisko zinātņi”. Lai varētu vieglāk satikt savu jauno draugu, Kozimo 1459. gadā uzdāvināja Fičīno kādreizējo Monteki villu Karedži (*Careggi*), kas atradās tuvu viņa paša īpašumiem. Viņš arī uzdāvināja filosofam daudzus grieķu rokrakstus.

Grieķu oratora un filosofa platonika Georgija Hemistija Pletona (ap 1355–1452) sacerējumu iespaidā Kozimo izveidoja Karedži villā Fičīno vadīto Akadēmiju, sauktu arī par “*Platonica familia*” vai “Karedži akadēmiju”. Tās uzplaukums attiecas uz 15. gs. 70.–80. gadiem, kad faktiskais noteicējs Florences republikā bija Kozimo mazdēls Lorencs Lieliskais. Tās norietu iezīmēja 1494. gada satricinājumi un Savonarolas sodīšana ar nāvi 1498. gadā.

Florences Akadēmija bija kas vidējs starp klubu, zinātnisku semināru un reliģisku sektu. Tajā darbojās Kristofors Landino, Lorencs Lieliskais, Džovanni Piko della Mirandola, Frančesko Katāni, Andželo Policāno un citi 15. gadsimta humānisti. Tur tika īstenots milzīgais tulkojumu projekts un uz diskusijām pulcējās Fičīno draugi un skolnieki. Tas nebija nekāds skolas tradīcijai atbilstīgs apmācības process, jo filosofs bieži aprobežojās ar to, ka izlasīja kāda teksta fragmentu un uzdeva par to dažus jautājumus.

Karedži villā uzmanības centrā nebija Florences politika. Cilvēki vairāk pievērsās kosmosam, svinēja dievišķās gaismas klātbūtni tagadnē un runāja par cilvēka cieņu pasaulē. Darbīgā dzīve atkāpās jaunā vērojuma priekšā; “florenciešu brīvība” tika aizmirsta. Galu galā tika atjaunots teorētiskās dzīves ideāls. Florences Akadēmija,

kuras pamats bija Fičīno vadītās sarunas, arvien vairāk stilizēja sevi antīkās Platona Akadēmijas nozīmē un attālinājās no praktiski politiskās dzīves. Šī jaunā Akadēmija – īpaši simpozijos ar Lorenco Lieliskā līdzdalību – bija drīzāk Florences humānisma īpaša rezignācijas pakāpe nekā tās augstākais sasniegums.

Pirms Platona dialogu tulkošanas latīņu valodā, pie kā Fičīno ķērās 1463. gadā, viņš jau bija tulkojis dažus sacerējumus, ko attiecina uz t. s. *prisca theologia* (seno teoloģiju). Ar šo terminu apzīmē noteiktu tradīciju kristīgajā apoloģētiskajā teoloģijā, kas pamatojas uz nepareizu tekstu datējumu. Runa ir par to, ka 2.–5. gadsimtā agrīnie baznīcas rakstnieki, piemēram, Aleksandrijas Klēments, Eisēnijs no Kesārijas, Laktancijs, savos apoloģētiskajos sacerējumos, kas vērsti pret pagāniskajiem filosofiem, izmantoja tekstus, kurus uzskatīja par ļoti seniem: piemēram, domāja, ka “*Hermetica*”, “*Orphica*”, “*Oracula Sibyllina*”, pitagoriešu “zelta dzeju” (“*Carmina Aurea*”) un citu sacerējumu autori ir Hermejs Trismegists, Orfejs un Pitagors. Dažus tekstus, piemēram, “*Oracula Chaldaica*”, pierakstīja Zoroastram. Līdz 17. gadsimtam uzskatīja, ka *prisca theologia* saistāma ar Mozu, Noa un viņa “labajiem dēliem” (Simu un Jafetu), iespējams, pat ar Enohu un Ādamu.

Patiesībā, kā to vēlāk parādīja Īzaks Kasobons (*Isaac Casaubon*, 1559–1614), “*Corpus Hermeticum*” var attiecināt, pats agrākais, uz 1. gadsimta beigām (tagad to datē ar 2.–3. gadsimtu, dažus sacerējumus – ar 4. gadsimtu). Analogi secinājumi tika izdarīti arī attiecībā uz citiem minētajiem tekstiem. Bet

15. gadsimtā to nezināja un turpināja uzskatīt Hermeju Trismegistu par reālu personu, Mozus laikabiedru, pagānisku kristietības vēstnesi. Rezultātā tika izveidota šādas idejiskās pēctecības secība: Ādams, Enohs, Ābraāms, Noa, Zoroastrs, Mozus, Hermejs Trismegists, bramini un druīdi, Dāvids, Orfejs, Pitagors, Platons, neoplatoniķi, Dionīsijs Areopagīts un citi autori, bet kā kulminācija – Jaunās Derības atklāsmē. Šo uzskaitījumu varēja variēt, papildināt ar jauniem vārdiem, taču pamatprincipi palika nemainīgi.

Šajā sakarā var minēt divus Fičīno citātus.

“Platona sacerējumos ietverta senā pagānu teoloģija (*Prisca Gentilium Theologia*), kurā harmoniski saskaņotas Zoroastra, Merkura [t. i., Hermeja Trismegista – *A. R.*], Orfeja, Aglaotema, Pitagora atziņas.”

“Laikā, kad dzīma Mozus, popularitāti iemantoja astrologs Atlants, fiziķa Prometeja brālis un vecākā Merkura vedaistēvs pēc mātes līnijas, kura mazdēls bija Merkurs Trismegists. (..) Bet viņš tika dēvēts par pirmo teoloģijas radītāju. Tam sekojošais Orfejs atrada otro senās teoloģijas daļu. [Ap 1462. gadu Fičīno iztulkoja latīņu valodā no grieķu valodas “*Orphei Hymni*” un “*Argonautica*” – 2.–4. gadsimta sacerējumus mūsdienu datēšanas versijā –, taču viņš tos npublicēja, jo baidījās tikt apvainots politeisma propagandā. – *A. R.*]. Ar Orfeja svētumiem tika iepazīstināts Aglaotems. Aglaotema mantinieks teoloģijā bija Pitagors, kam sekoja Filolajs, dievišķā Platona audzinātājs.”

1463. gadā parādījās arī “*Corpus Hermeticum*” tulkojums, bet 1468. gadā

## AKADĒMIJA FLORENCĒ

Fičīno publicēja Platona dialogu tulkojumu. 1469. gadā viņš sarakstīja slaveno komentāru Platona dialogam "Dzīres", bet līdz 1474. gadam pabeidza savu galveno sacerējumu "*Theologia Platonica*".

1473. gadā Fičīno tika iesvētīts priesterā kārtā, izstrādāja darbu kristīgās reliģijas aizstāvībai un nākamajos gados komentēja Plotīna tekstus. Medicīnas un astroloģijas jautājumiem veltīts viņa darbs "*De vita libri tres*" (1489). 1496. gadā nāca klajā citi Platona komentāri, 1497. gadā Fičīno iztulkoja Halkīdas Jamblīha (ap 250–330) un citu neoplatoniķu, kā arī Dionīsija Areopagīta darbus.

Fičīno mira 1499. gadā *Villa Careggi* pie Florences, strādājot pie komentāru sastādīšanas apustuļa Pāvila "Vēstulei romiešiem". Uz to laiku viņš bija iemantojis slavu visā Eiropā.

Fičīno sprediķi pulcināja plašu auditoriju. Katra viņa tulkojuma, sacerējuma vai darba interpretācija izraisīja lielu laikabiedru uzmanību. Fičīno pats gan bija tāls no tā, lai iemiesotu *l'uomo universale* ideālu: viņš bija neliela auguma, trauslas miesasbūves, ar nelielu runas defektu (viņš nedaudz stostījās), viņam nepiemita arī daudzpusīgas spējas. Fičīno visus spēkus veltīja "platoniskajai zinātnei". Tāpēc laikabiedri nosauca viņu par "otro Platonu", kura darbi atstāja ietekmi uz zinātniekiem visā Eiropā.

Fičīno rakstīja latīņu valodā, bet, tā kā interesi par viņa darbiem izrādīja tirgoņi, mākslinieki un citi interesenti, kas ne pārāk labi orientējās mācītu vīru valodā, tad bieži viņš gandrīz vienlaikus izdeva savu darbu versijas arī itāliešu valodā.

Kad 1434. gadā Kozimo Mediči kļuva par Florences republikas faktisko vadītāju (*gran maestro*), republikāniskā pārvaldes forma tika saglabāta un īpaša vieta ierādīta kultūras dzīvei. Pilsētniekiem šķita, ka viss ir palicis kā iepriekš, taču kultūras centrs vairs nebija sinjorijas pils *Palazzo Vecchio*, bet Mediči nams, kas Kozimo Mediči laikā kļuva par mākslas un intelektuālās dzīves centru.

Tomēr Florencē pieauga sociālā spriedze. Politiskā humānisma un republikāniskās brīvības ideāli bija pārdzīvojuši savu laiku. Šīs izmaiņas vēlāk atspoguļojās renesanses tikumu mācībā, kam raksturīga atgriešanās no aktīvās dzīves (*vita activa*) pie kontemplatīvās dzīves (*vita contemplativa*) ideāla. Mainījās arī humānistu uzdevumi – viņi kļuva par "stilistiem" Mediči galma (nevis republikas) dienestā. Tur pulcējās daudzi zinātnieki, mākslinieki un dzejnieki. Viņu vidū īpaši jāpiemin bizantiešu zinātnieks Joans Argiropulo (*Argyropulos*, 1415–1487), kas piedāvāja sengrieķu filosofu tekstus jaunā latīņu versijā. Mediči rūpējās ne tikai par mākslām, bet arī izveidoja izcilu bibliotēku ar antīkajiem un viduslaiku tekstiem.

Šī bibliotēka piesaistīja arī jauno ārstu Marsīlio Fičīno. Kozimo uzdeva viņam savākt Platona tekstus un iztulkot tos latīņu valodā. Fičīno pārliecinājās, ka šie teksti piedāvā vienotu pasaules izskaidrojumu, kas atbilst viņa reliģiskajai ievirzei. Nekur citur tik izteikti nebija pamatota dvēseles nemirstība, kas bija īpaši aktuāla individuālās pašapziņas pieauguma apstākļos. Platona dialogos ietvertās filosofiskās atziņas,

tur sastopamie mīti un valodas skaitums 15. gs. otrajā pusē iemantoja jaunu aktualitāti.

1459. gadā Kozimo Mediči izveidoja Florences Akadēmiju, kuras vadību uzticēja Fičīno. Viņš bija Akadēmijas patiesais inspirators un ar savu personisko piemēru un ētisko dzīvesveidu ietekmēja tās darbību.

Florences domātāju darbībā priekšplānā izvirzījās uz pasaules hierarhiju orientētā kosmoloģija. Dvēseles nemirstības motīvs atbīdīja otrā plānā platoniskās filosofijas politiskos impulsus. Būdams ārsts, Fičīno redzēja, ka filosofija un reliģija nonāk savstarpējā konfliktā. Bet, interpretējot Platona filosofiju no neoplatonisma skatpunkta, viņš savā reliģiskajā filosofijā (*pia philosophia*) varēja šo pretrunu mīkstināt. Turklāt 1463. gadā Fičīno iztulkoja Hermeja Trismegista darbus, līdz ar to aktualizējot domu par kādu sākotnējo gudrību, kas caurauž visu cilvēces vēsturi.

Fičīno estētiskajā kosmoloģijā svarīga nozīme ir maģiskajiem un astroloģiskajiem elementiem. Jāņem gan vērā, ka vārds “maģija” tajos laikos dažkārt nenozīmēja neko vairāk kā aktīvu pasaules veidošanu un tehniku. Fičīno cerēja izmantot platonisko un hermētisko tradīciju patiesības atklāsmē. Tāpēc viņš veltīja daudz laika šo tekstu tulkošanai un komentēšanai.

Centieni apvienot kristietību, platonismu un hermētisko tradīciju uzskatāmi izpaudās paša Fičīno traktātos “Par kristīgo reliģiju” (*De christiana religione* 1474) un īpaši “Platoniskā teoloģijā” (*Theologia platonica*, 1482), kas galvenokārt veltīts dvēseles nemirstības problēmai.

Ar Marsīlio Fičīno darbiem renesanses filosofija atguva savu sistemātiski metafizisko raksturu, vienlaikus atsvabinoties no aristotelisma ietekmes. Turklāt Fičīno bija tulkotājs, komentētājs, mediķis, filologs, teologs, filosofs un izdevējs. Dižrenesanses filosofiskais ieguldījums bija Platona un gandrīz visa neoplatoniskā korpusa (Plotīns, Jamblihs un citi), kā arī Dionīsija Areopagīta un apokrifiskas hermētisma gudrības mācības tekstu tulkošana un komentēšana. 30 gadu laikā Florencē šis platoniskais mantojums tika apgūts un interpretēts, un tas kļuva par visas Eiropas kultūras kopīgo vērtību.

## KRISTIETĪBA UN PLATONISMS

Fičīno savienoja humānistiskos priekšstatus par cilvēku un tā vietu Visumā ar kristīgās ortodoksijas garā pārstrādātajām antīkās pasaules filosofu mācībām par cilvēka aicinājumu, kuras caurauza mistēriju gaisotne. Viņš noraidīja cilvēka dabas bezpersoniskuma doktrīnu, norādot uz dvēseles nemirstību un cilvēka cieņu. Kā Dieva radība cilvēks ir dievišķa būtne. Ar dievišķo prātu un brīvo gribu apveltītais cilvēks ir spējīgs izzināt radību, pat kritiski vērot Radītāju un saplūst ar Viņu. Tomēr pretēji kristīgajai ortodoksijai Fičīno uzskatīja, ka apkārtējās dabas vērojums un baudu gūšana cilvēkus nenovērš no Radītāja, bet gan ir veids, kā viņam pietuvināties. Pamatfenomens cilvēkā ir “iekšējais vērojums”, kas paceļ cilvēku pie Dieva, kaut arī tieša komunikācija ar Viņu šīs zemes dzīvē ir pieejama tikai nedaudziem.

Fičīno izstrādāja savdabīgu platonisko teoloģiju, ko saprata kā *docta religio* (zinātnisku reliģiju) – sevis izziņu caur Dieva izziņu, un otrādi: Dieva izziņu caur sevis izziņu. Sasniegt patiesību cilvēks saviem spēkiem nav spējīgs, jo viņa prāts ir kā acs, kurai, lai redzētu, nepieciešama gaisma (lai redzētu Sauli, vajadzīga Saules gaisma). Taču dievišķā gaisma (*logos*) acij neatklāsies līdz tam brīdim, kamēr pats prāts pie tās nevērsīsies. Tas nebūs iespējams tikmēr, kamēr dvēsele neatbrīvosies no māņiem un tukšām fantāzijām.

Visa realitāte ir tik vienota savās struktūrās, ka tikai tas, kurš uztver tās veidolu Dievā, var teikt, ka ir to izzinājis. Izzināt realitāti un tuvoties Dievam nozīmē aplūkot katru īstenības parādību kā momentu, pakāpi un posmu vienotā veselumā, kas dod iespēju pacelties no perifērijas pie centra. Lai sasniegtu Dieva pilnību, ir jāapzinās lietu nepilnība, kas paceļ cilvēku nākamajā pakāpē. “Patiesi, vajag izzināt lietas, lai izzinātu sevi, un izzināt sevi Dieva izziņas labad. Kādēļ gan Dievs būtu nolēmis mūs pašizziņai, ja ne tādēļ, lai, izzinot sevi, mēs apzinātos, ka par visu, kas mūsos ir labs, mums jāpateicas Viņam.”

Kosmosu – Visuma “kārtību”, “rotu”, “saskaņotību” – veido Dievs un matērija (vienotā substance un substanciālie stāvokļi). Dievs sevī ir bez kvalitātes un noteiktības, tāpēc Viņu nevar definēt un par Viņu nevar pateikt neko konkrētu. Tas ir “Viens, visu lietu robeža un mērs, kurā nav sajaukuma un daudzveidības”. Dievs ir esamības pirmsākums un tās veseluma avots, Viņš ir bezgalīgs un Absolūts. Fičīno raksta: “Dievs ir sākums, jo viss nāk no Viņa, Dievs ir

beigas, jo pie Viņa viss atgriežas, Dievs ir dzīvība un prāts, jo, pateicoties Viņam, dzīvo dvēsele un domā prāts”, jo “Dievs mīt visā, un viss mīt Viņā.”

Matērija kā “pirmmatērija” ir ne mazāk bezkvalitatīva, tāpēc to nevar raksturot aktuāli, jo tā ir tīrā kvantitāte, pati izkliedētība – arī sava veida visu lietu robeža, taču pēdējā, zemākā un pasīvākā. Dieva Absolūtā pilnība ir augstāka par jebkuru noteiktību, turpretim matērijas absolūtā “nepilnība” ir zemāka par jebkuru noteiktību, pat par eksistences noteiktību. Dievs ir esamība tādā pakāpē, kādā Viņš ir pāri pasaules esamībai, turpretim matērija “nav nekas, ir tuva nekam (*proxima nihilo*)”. Matērija nav spējīga sevi noformēt (*formare se ipsum non potest*) un ietekmēt visu citu, saglabāt un nodot tālāk impulsu, kas nāk no Dieva.

Florences neoplatoniķim matērija nav daba, tā ir lietu trūkums (*privatio rerum*). Arī Dievs kā “pēdējā forma”, visu formu forma, ir tikpat bezsaturīgs un potenciāls kā matērija: ja tas viss ir Viss, tad tas nevar būt “kaut kas”. “Vienkāršā matērija” ir bezspēcīga bez Dieva, un pat tās esamība ir līdzīga neesamībai (*expers omnio essendi*). Matērija Dievam ir vajadzīga tāpēc, lai savu pilnību izpaustu radībā. Dievs iemiesojas matērijā caur Viņa paša radītajām starpinstancēm, kuru vidū īpaša loma ir cilvēkam. Dievs, izraisot matērijā atbalsi, rada fizisko pasauli. “Kailo matēriju” Dievs “ietērpj kvalitātēs un formās”. Dievs un fiziskā pasaule dabā ir galējības, kuru savstarpēja saplūšana rada esošo.

Dievs ir visa centrs, jo ir visās lietās, tāpēc katra no lietām ir tuvāka Viņam nekā pati sev. Kā centrs Dievs ir visur,

un arī perifērija ir ārpus Viņa. “Kas tad ir Dievs? Es teiktu, ka tas ir garīgs riņķis, kura centrs ir visur, bet perifērija – nekur.” Dievs apspīd visu nepastarpināti un ir vērsts uz visu radību. “Dievišķā pilnība ir klātesoša katrā lietā vienādā mērā”, kaut arī “ne visas lietas vienādā mērā ir klātesošas Viņā”.

Fičīno turpina: “Tātad dievišķais centrs ir katrā lietā, t. i., Dieva tikumība, kas piemīt dabiskām lietām, atrodas vissīkākajā Visuma daļiņā; bet Dieva substance, ko sauc par perifēriju, neatrodas nevienā vietā, jo tā nav iekļauta šīs pasaules rīcībā un ķermenī, tā nevar ieņemt telpu, bet dzīvo bez kādām matērijas važām, izplatot savu tikumību pa visu dabas Visumu un, līdzīgi Saulei, izstarojot savu spīdumu.”

Pasaule nav iespējama ārpus Dieva, bet arī Dievs nav iespējams bez pasaules. Absolūtajam, lai tas būtu Absolūtais, ir jārada, t. i., tam jāiziet ārpus saviem ietvariem. Rīcības un domāšanas satura nesakritība ir relatīva, jo rīcība ir gara prerogatīva. Ķermenis kā tāds nekādu rīcību nerada. Rīkojas tas, kas nāk no sevis. Tāpēc savā absolūtajā robežā sakrīt domāšana un domas realizācija. “Tā kā būt un apjēgt Dievā ir viens un tas pats, tad saprotams, ka Dievs, apjēdzot sevi, rada it kā vis-smalkāko sevis tēlu, kas ir tas pats, kas Dievs pats (*idem est atque ipse Deus*).” Iznāk, ka Absolūtais nav pats Dievs, bet Dieva un pasaules vienība. Radot pasauli, Dievs rada sevi kā pasauli. Nav nekā vairāk zināma un vairāk nezināma kā Dievs, vairāk neredzama, vairāk klātesoša (*praesentius*) un vairāk klātneesoša (*absentius*) kā Dievs. Tādējādi, pēc Fičīno domām, Dievs ir neierobežota robeža (*infinitus finis*).

## VIENS KĀ GAISMA

Pasaule ir “milzīgs labums”, tai nav ārēju robežu, tā sastāv no “tumšas gaismas” un “gaišas tumsas”. Gaisma un tumsa ir ielikta viena otrā un sajauktas. Gaismas metafizika liecina par Dieva un pasaules vienību. Sauli Fičīno traktē teoloģiski un astroloģiski naturāliski. Saule nav Dievs, taču kā “pasaules dvēsele” tā ir visvairāk līdzīga Dievam. Šāda pasaules aina iespējama tikai kā process. Pasaules hierarhija Fičīno izpratnē nav nekustīgi pakāpieni.

Izskaidrot pasaules struktūru var, tikai paceļoties pie Viena, kas nosaka realitātes muzikālo ritmu – nolaišanos (*recessus*) un pacelšanos (*accessus*). “Līdzīgi kā skaitļu rindas vienība izpaužas visur, visos skaitļos, bet punkts – visās līnijās, tā arī šī dievišķā vienība, paliekot nesadalīta sevī, ir pārstāvēta visās dvēselēs un visos ķermeņos, vienādi saistot un savienojot Visumu.”

Viens nav pakļauts attīstībai, tas sākas un beidzas pats sevī. “Dievs ir augstāks par mūžību; eņģeļi viscaur pieder mūžībai, jo to būtība un darbi ir pastāvīgi un mūžības stāvoklis ir viņu stāvoklis. Dvēsele pa daļai atrodas mūžībā, pa daļai – laikā, jo tās būtība vienmēr ir identa sev, nemainīga, tā nepalielinās un nemazinās, bet dvēseles darbība norit laika intervālā. Ķermenis pilnīgi pieder laikam, jo tā būtība ir nemainīga un katra tā darbība paredz laiku un telpu.”

Fičīno ontoloģijā gaisma ir realitāte, kas ietver sevī staru spēli – no dievišķās neredzamās gaismas līdz materiālajai tumsībai, kurā gaisma izsīkst un apdziest. Dievišķā gaisma (*lux Dei*)

ir arī visu formu avots, jo, nokļūstot it visur, tā padara visu redzamu un atklāj kosmosa skaistumu. "Es teikšu, ka tu nekā nezini, ja domā, ka skaistais ir kas cits, nevis gaisma."

Tādējādi saskaņā ar Fičīno viedokli kosmoss sastāv no divām substancēm – Dieva un matērijas. Dievs pats ir bezkvalitatīvs, to nevar definēt: Dievs ir visa sākums, no Viņa viss nāk un Viņā viss atgriežas. Pateicoties Dievam, dzīvo dvēsele un domā prāts. Matērija nav mazāk bezkvalitatīva, tā ir izklīdētība kā tāda, sava veida visu lietu pasivitātes robeža. Bez Dieva matērija ir bezspēcīga, taču arī Dievam, lai izpaustos Viņa pilnība un lai notiktu radīšanas process, ir vajadzīga matērija. Dievs iemiesojas matērijā, rod tajā atbildi un rada fizisko pasauli.

Esamībai ir gradācijas pakāpes, taču tajā nav miera. Dievs nepieciešami ietver sevī arī darbību (*operatio, actio*). Pasaule nav iespējama bez Dieva, bet arī Dievs nav iespējams ārpus pasaules: lai Absolūtais būtu Absolūtais, tam jāiziet ārpus saviem ietvariem, t. i., jārada pasaule. Pasaule ir Dieva doma pašam par sevi un līdz ar to arī Dieva radība. Katra esamība ir dievišķa, un visas lietas eksistē tikai tādā mērā, kādā tās sevī redz Dievs: "Ja to nebūtu Viņā, tad to nebūtu nekur un to nebūtu vispār." Radot pasauli, Dievs producē sevi kā pasauli. Tas ir iespējams tāpēc, ka pasaule nav tas pats, kas Dievs. Starp Dievu un pasauli pastāv gan identitāte, gan attālinātība.

Tāpēc gaisma Fičīno interpretācijā ir Dieva un gara simbols un veido anti-tēzi krāsai. Krāsa ieņem zemāku pakāpi hierarhijā attiecībā pret gaismu, jo tā ir gaismas radīta. Radība nevar būt

augstāka par Radītāju, gaisma ir Dieva emanācija, tā ir bezmiesīga un tīra, turpretim krāsa ir saistīta ar miesu un matēriju. Gaisma kā garīga substance ir pretstats tumšajai matērijai. Fičīno raksta: "Tik, cik eksistē krāsu paveidu lietās, tik ir arī krāsu ideju, kuras var atšķirt gaismā. Zemākajā pakāpē ir melnās krāsas ideja, otrajā – brūnās krāsas ideja, trešajā – tumši dzeltenās, ceturtajā – zilās un zaļās, piektajā – debesu zilās, sestajā – jūras zilās, septītajā – spilgti sarkanās, astotajā – saf-rāndzeltenās, devītajā – baltās krāsas ideja, desmitajā – caurspīdīgums un spīdums, vienpadsmitajā – starojums, divpadsmitajā – lieliskums (paša Dieva starojums)."

## CILVĒKS

### *Mīlestība*

Fičīno bija pārliecināts, ka Mīlestība ir kosmisks garīgais spēks, kas no haosa izveido visas trīs "pasaules" – prāta jeb iedeju pasauli (*mens*), kuru tieši rada Dievs, pasaules dvēseli (*universi corporis anima*) un priekšmetisko Visumu (*machina*). Mīlestība ir "vēlme pēc skaistā", tai ir vajadzīgs "dekors" un "diženums". Skaistais mēdz būt trejāds: dvēseles skaistums, ko uztver prāts, fiziskais skaistums, ko uztver redze, un skanošais skaistums, ko uztver dvēsele. Vēlmes, kas saistītas ar zemākajām sajūtām (piemēram, tauti), nav mīlestība, bet iekāre (*libido*), dzīvnieciskas vajadzības, kas deformē skaisto un ir tam naidīgas.

Fičīno uzmanību nesaistīja vis mīlestības dažādās formas un pakāpes,

bet gan šīs hierarhijas kustīgums un elastīgums: “augšas” un “apakšas” vertikāle savijas noslēgtā spirālē, riņķī; fiziskā perifērija ir visur un centrs – katrā vietā. Mīlestība, kas virza cilvēku uz dievišķo, kura sintēze ir jutekliski garīgā cilvēka mīlestība, stājas dialogā ar miesiskajām kaislībām. Fičīno izpratnē metafiziskā mīlestība un reālā vīrieša un sievietes mīlestība ir paralēlas.

Fičīno raksta par diviem mīlestības veidiem, divām Venerām. Pirmo Veneru rada debesis (*in mente*) bez matērijas, jo tai ir svešs viss materiāli miesiskais. Otrā Venera rodas pasaules dvēselē (*in mundi anima*) un ienāk matērijā (*materia mundi infusa*), tās liesmas dzirkstis iekļūst ķermeņu pasaulē (*mundi corpora*), tādēļ katra lieta kļūst skaista, un cilvēkam dota spēja saskatīt šo dievišķo atblāzmu.

Cilvēks pats ir spējīgs ne tikai uzvert pirmo Veneru, bet arī sekot otrai Venerai. Tas nozīmē, ka viņam piemīt ne tikai spēja saprast, bet arī spēja radīt (*generandi potentiam*). Cilvēka mīlestības miesiskais aspekts ir saistīts ne tikai ar vēlmi vērot ķermeņu skaistumu, bet arī to radīt, saistīties ar to ne tikai izpratnes, bet arī rīcības jomā, “jo abas mīlestības ir pēc Dieva līdzības”.

Cilvēka mīlestība ir nosodāma, ja viņš radību sāk mīlēt vairāk nekā vērojumu, ja viņš izpilda dzimumaktu ar sievieti neadekvātā veidā vai arī nedabiskā veidā – ar vīrieti; ja miesisko skaistumu viņš vērtē augstāk par garīgo skaistumu. Tas, kurš pareizi izprot mīlestību, slavē miesisko skaistumu un ar tā palīdzību virza garu uz panākumiem prāta sfērā. Fičīno atrod me-

tafizisku pamatojumu cilvēka kaislībām, iekļaujot tās pasaules hierarhijā. Kosmoloģija parādās kā estētika.

Fičīno nosoda tikai tīri miesiskas tieksmes, kurām trūkst garīguma. Cilvēks, kas dzīvo tikai kā zemāka būtne, nav patiess cilvēks, jo nesakrīt ar savu ideju un ir nošķirts no Dieva. Ar dievišķā mīlestību mēs atgūstam sevi kā veselu cilvēku (*integri himines evademus*). Atbilstīgi Platonam, skaidro Fičīno, ir divi mīlestības dēmoni – Kalodēmons (inteligiblā mīlestība – vērojums) un Kakodēmons (jutekliskā mīlestība – pieskaršanās) –, un abi tie ir labi (*utrique sunt boni*).

### ***Cilvēks un skaistais***

Cilvēks saskaņā ar Fičīno mācību ir lielākais brīnums dabā, jo viss pārējais atklāj tikai kādu dievišķās vienības pusi, aspektu, bet ne pašu vienību. Atšķirībā no tā cilvēks ir “uzreiz viss”: viss tiecas uz cilvēku un rod viņā vienību. Cilvēka misija ir redzēt Visumu kā Dieva vienotu radību. Tikai cilvēks kā vidutājs savieno pasaules galējības: augšu un apakšu, pārlieku miesīgo un pārlieku garīgo. Tāpēc Fičīno gan pretnostata dvēseli ķermenim, gan arī slavina to, bet ar vienu nolūku – lai slavinātu cilvēku.

Cilvēka ķermenis izraisa mīlestību tāpēc, ka tas ir skaists, t. i., saskaņots un samērīgs, kautrīgs un pieklājīgs. Miesiskās pārmērības un nesavaldība rada disproporciju ķermenī, tas kļūst neglīts. “Slavināsim ķermeņa skaistumu, novērtēsim dvēseles skaistumu un centīsimies to vienmēr saglabāt, lai mīlestība būti tikpat stipra, cik

liels ir skaistums. Tur, kur ķermenis ir skaists, bet dvēsele – ne, tur mēs skaistumu mīlēsim tikai nedaudz – kā skaistā ēnu un neskaidru tēlu. Kur ir skaista dvēsele, tur mēs kaislīgi mīlēsim gara nemainīgo skaistumu. Bet vēl jo vairāk mēs sajūsmināsimies par abu skaistumu savienojumu.”

Ir jāapliecina ķermeņa skaistums, taču jāatceras, ka daudz cēlāki skaistuma veidi ir dvēseles, prāta un gara skaistums. Tāpēc Fičīno norāda uz tīrā, “platoniskā” vērojuma lomu šai procesā. “Ķermeņa skaistums nav nekas cits kā vienīgi atblāzma, kas izpaužas krāsu un līniju pievilcībā. Dvēseles skaistums ir spīdums, kas izpaužas zināšanu un tikumu saskaņā. Šo fizisko gaismu neuztver nedz dzirde, nedz tauste, nedz oža, nedz garša, bet tikai redze. Tātad tikai redze bauda ķermeņa skaistumu. Tā kā mīlestība nav nekas cits kā vēlēšanās baudīt skaisto, ko uztver redze, tad mīlošais apmierinās tikai ar ķermeņa vērošanu. Kaislība, kas izpaužas tieksmē aptaustīt, nav saistāma nedz ar mīlestību, nedz ar mīlētāja jūtām – tā ir tikai nesavaldības veids un verdzisks dvēseles apjukums.”

Skaistums, domā Fičīno, vispirms ir jāsaista ar dvēseli, jo viss fiziskais kā tāds ir pārejošs. Tas sastāv no matērijas, kurai ir tieksme sadalīties. Šī tieksme cilvēkā izraisa vienīgi ciešanas un sabrukumu. Ķermenis vispār nav rīcības subjekts, tāda var būt vienīgi dvēsele, kura ir brīva no ķermeņa īpašībām (līdzīgi tam, kā uguns silda nevis tāpēc, ka ir plata, gara vai dziļa, bet tāpēc, ka ir silta; vairāk silda nevis lielāka, bet siltāka uguns). Dvēsele apietas ar ķermeni kā ar sev piederošu

rīku. Rīkojas nevis cilvēks, bet dvēsele. Ķermenis tikai izjūt tās ietekmi. Dvēsele dzīvo savu dzīvi; to pierāda tas, ka domāšana īstenojas bez jebkāda ķermeņa orgāna palīdzības. Tas, kas rīkojas bez ķermeņa, bez tā arī dzīvo, un tam piemīt tādas īpašības, kādu nav mainīgajam ķermenim, proti, dvēseles nevainība.

Dvēseles iemiesošanās ķermenī Fičīno traktē neoplatoniķu garā. Dvēsele negribēja ņemt vērā dievišķo gaismu, norobežojās no tās un koncentrējās uz sevi. Ir seši dvēseles spēki, no kuriem pirmie trīs – tauste, garša un oža – ir saistīti ar ķermeni, bet otrie – prāts, redze un dzirde – ar garu. Prāts mijiedarbojas ar augstāko Dievu, dzirde – ar gaisu, oža un garša – ar ūdens tvaiķiem, tauste – ar zemi. Tikai prāts nav nekur lokalizēts, līdzīgi Dievam, kurš pasaulē neieņem nekādu telpisku vietu. Dvēseles galvenā pārtika ir patiesība.

Fičīno uzsver, ka skaistais nevar būt miesīgs, jo tad par skaistiem nevarētu dēvēt, piemēram, dvēseles tikumus. Būt par ķermeni ir viens, bet par skaisto – cits. “Pats skaistums drīzāk ir lietas garīgs atspulgs, nevis fizisks tēls.” Skaistums ir dievišķā tēla mirdzums, kas vispilnīgāk izpaužas eņģeļos, jau mazāk – dvēselē, bet vismazāk – ķermenī, jo tur tas atrodas vistālāk no pirmavota. Miesīgo skaistumu ir izkropļojis neglītums, tāpēc ķermenis nevar būt tīrs, patiess un sākotnēji skaists (skaistais nevar būt neglīts, tāpat kā gudriība – neprātīga). Bezgalīgs skaistums ir tikai Dieva gaisma: “Tādēļ paša Viena vienkāršā gaisma arī ir bezgalīgs skaistums, jo matērijas dubļi to nesadulķo tā kā ķermeņa skaistumu

un tas nemainās līdz laikam tā kā dvēseles forma, nesadalās kā eņģeļu skaistums. (...) Tas, kas spīd saskaņā ar savu dabu un ko neierobežo nekas cits, spīd bez mēra un robežām.”

Visbeidzot Fičīno piedāvā ceļu, kā pacelties no mazāk pilnīgā – fiziskā – līdz vispilnīgākajam – dievišķajam skaistumam. “Patiesi, ķermeņa forma veidojas no daudzu daļu salikuma, to ierobežo vieta, un tā ar laiku izzūd. Dvēseles skaistums izjūt laika likstas, satur daudz daļu, bet ir brīvs no vietas ierobežojuma. Eņģeļa skaistums savukārt ir tikai skaitlis, kas nav pakļauts nedz vietai, nedz laikam. Dieva skaistums nav pakļauts nekam no minētā. Ķermeņa formu tu redzi nepastarpināti. Gribi novērot dvēseles skaistumu? Norauj no fiziskās formas matērijas smagumu un vietas robežas, atmet visu pārējo – un tu ieraudzīsi dvēseles skaistumu. Grūti ieraudzīt eņģeļa skaistumu? Atmet, lūdzu, ne tikai vietas izplatību, bet arī laika kustību, atstāj daudzveidīgo sarežģītību – un tu uzreiz to ieraudzīsi. Tu tiecies vēl skatīt vaigā arī Dieva skaistumu? Atmet visu šo daudzveidīgo sarežģītību un atstāj tikai formu vien – un tu nekavējoties sasniegsi Dieva skaistumu. Bet kas paliks man, ja es to visu atmetīšu? (...) Es tev atbildēšu: vai tev nešķiet, ka skaistums nav nekas cits kā gaisma?”

## MAĢIJA UN MISTIKA

### *Maģija*

Kāpēc Florences Akadēmijā plauka maģija? Renesanses neoplatoniskā mistika bija veids, kā pārvarēt debesu

un zemes, gara un miesas, absolūtā un relatīvā duālismu, pieņemot dažādus sākumus to dinamiskā līdzsvarā. Humānistiskās domas pievēršanās teoloģijai izraisīja pievēršanos maģijai un mistikai.

Turklāt humānistiem vispār bija raksturīgi identificēt seno ar labāko – jo liecības ir senākas, jo tās ir patiesākas. Ģenēze izskaidroja būtību. Tāpēc Fičīno filosofijas patoss bija senās gudrības (*prisca sapientia*) restaurācija. Šī paradīzes maģiskā gudrība esot piemitusi Ādamam līdz grēkā krišanai un vēlāk pazaudēta vai deformēta, kļūstot par slepenu un tikai izredzētajiem pieejamu mācību. Tāpēc cilvēka radišanas versiju Bībelē varot salīdzināt ar “Poimandru”.

Grieķu valodā rakstītajos hermētiskajos tekstos, kas 1460. gadā no Maķedonijas tika atvesti uz Florenci, trūka pēdējā – sešpadsmitā traktāta, tāpēc tas netika iekļauts Fičīno veiktajā “*Corpus Hermeticum*” tulkojumā, ko viņš publicēja 1471. gadā ar kopīgo nosaukumu “Poimandres” (“*Poimandres*” ir tikai pirmais grieķu *logoi* nosaukums).

Saskaņā ar “Poimandru” Fičīno interpretācijā sākumā bija androgēns (vīr-sievišķs) Dievs-Prāts, Tēvs, Gaisma un Dzīvība. Pēc Gaismas un Tumsas (matērijas) nodalīšanās Tumsa pārvērtās par četriem pirmelementiem – ūdeni, gaisu, zemi un uguni, bet Gaisma – par Dieva Dēla Vārdu, t. i., it kā par materiālās pasaules ideālu pirmparaugu. Tālāk Dievs (Tēvs-Prāts) ar Vārda palīdzību radīja citu prātu – Prātu-Demiurgu, kas kā uguns un elpas Dievs radīja septiņus Pārvaldniekus, kas ar savu riņķojumu aptver

juteklisko pasauli. Prāts-Demiurģs un Vārds iekustina matēriju, kuras riņķojums noveda pie zemāko pirmelementu nodalīšanās, kas savukārt radīja dzīvās būtnes (no ūdens radās zivis, no gaisa – putni u. tml.). Galu galā Prāts, visa esošā Tēvs, kā dzīvība un gaisma radīja Cilvēku pēc sava tēla un mīlēja viņu kā savu tēlu un nodeva tā rīcībā savas radības.

Ieraudzījis Demiurģa radīto, Cilvēks arī vēlējās radīt un saņēma tam Tēva atļauju. Nokļuvis demiurģiskajā sfērā un iemantojis pilnīgu varu, viņš ieraudzīja Prāta-Demiurģa radības (t. i., ieraudzīja Demiurģa radītos septiņus pasaules Pārvaldniekus), kas iemīlēja viņu. Katra no šīm radībām deva cilvēkam daļu no savas dabas.

Cilvēks, kuram bija visa vara pār mirstīgo un bezvārda dzīvnieku pasauli, palūkojās aiz sfēru robežām un, pārrāvis to virspusi, atklāja apakšā esošajai Dabai skaisto Dieva līdzību. Daba, to ieraudzījusi, iesmējās un iemīlējās viņā, jo tā ieraudzīja Cilvēka skaisto tēlu ūdenī un viņa ēnu uz zemes. Bet viņš, ieraudzījis savu attēlu, kas atspoguļojās ūdenī, iemīlējās Dabā un vēlējās tajā apmesties. Kopā ar vēlmi radās spēks, kā rezultātā viņš guva mājvietu bezvārdu attēlā. Bet Daba, ieguvusi mīloto, apņēma viņu visu, un tie apvienojās. Cilvēka arhetips nokļuva materiālajā pasaulē, iemantojot divējādu dabu – mirstīgu miesu un nemirstīgu dvēseli.

Šim stāstam maz kopēja ar Vecās Derības fabulu, turklāt vēl jāņem vērā tas, ka "Poimandrs" akcentē cilvēkam nepieciešamību izzināt sevi un visu esošo. *Gnōsis* (slepeno zināšanu apgūšana) ir nepieciešamais ceļš uz glāb-

šanu. Cits ceļš – askētisms, cilvēka atbrīvošanās no matērijas verdzības un atkalapvienošānās ar Dievu, pēc kā cilvēks varēs atgūt pazaudēto varu pār dabu. "Asklēpijā", kā to izprot Fičīno, cilvēks mags ir parādīts darbībā. Viņš zina, kā uztvert plūsmas no zvaigznēm, un, izmantojot šīs zināšanas, atdzīvina ēģiptiešu dievu statujas. Tāpēc ir tik svarīgi, domāja Fičīno, atgriezties pie nesadulķotās senās gudrības avota.

Askētisms Karedži Akadēmijā palika ēnā, turpretim par galveno kļūva *gnōsis* tēma. Maģija tika iesaistīta vienotā izziņas procesā: no Ādama un Noa, caur Hermeju un Platonu uz neoplatonismu. Balstoties uz sakramentu aprakstu "Asklēpijā", Fičīno organizēja praktiskās maģijas seansus, kurus aprakstīja darbā "*De vita coelitus comparanda*". Ar citātu no "Asklēpija" savu traktātu "*De hominis dignitate*" sāka Piko della Mirandola.

Jānorāda, ka hermētisma mācību caurauž maģiski motīvi, taču nekādu speciālu un detalizētu maģiskās rīcības aprakstu tur gandrīz nav. Fičīno saistīja "*Corpus Hermeticum*" tuvība optimistiskam gnošismam, pagāniskai gudrībai un kristīgai atklāsmei, kas deva iespēju "*Theologia platonica*" autoram salīdzināt Platona dialogu "Timajs" ("*Timaeus*") ar Pirmo Mozus grāmatu. Šī grieķu un Austrumu tradīciju satikšanās notika "punktā", kur garīgais spīdēja ar miesisku skaistumu, bet miesiskais tika spiritualizēts, kur pasaules vienība atradās tapšanas procesā un kur "būtības" varēja apmainīties ar savām "dabām". Hermētisms ir tuvs kristīgajam gnosticīsmam, taču tas neparedz kulta praksi, rituālu atīrīšanos un dvēseles atbrīvošanos no

netīrības vai rīcību, kas paredzētu dievības epifāniju. Vienīgais sakraments hermētismā ir Vārda sakraments.

Antīkajā filosofijā svarīgs bija vidējās būtības jēdziens, kas visa esošā hierarhijā ieņēma starpposmu starp dvēseli un ķermeni. To dēvēja dažādos vārdos, piemēram, “elpas nesēja”, “piektais elements” (ēteris, no kā sastāv zvaigznes), astrālais ķermenis, “dvēseles iejūgs”. Fičīno domāja, ka starpnieks starp pasaules dvēseli (*anima mundi*) un pasaules ķermeni (*corpus mundi*) ir gars (*spiritus mundi*), kam atbilst piektais Aristoteļa elements – *quinta essentia* jeb debesu ēteris (kvintesence), ko Fičīno pielīdzināja neoplatoniķu “dvēseles nesējam” (*vehiculum animae*). Šis nesējs, kas atgādina alķīmiķu *spiritus*, līdzās astrālajiem spēkiem satur arī četrus zemāko elementu dotos spēkus, tādēļ tas var ietilpt arī zemmēness pasaules sastāvā. Šis kosmiskais *spiritus* ir “ļoti smalks ķermenis, it kā pat ne ķermenis, bet dvēsele. Un vienlaikus it kā ne dvēsele, bet jau ķermenis. Tā spēkā klātesošs ir zemes dabas minimums, nedaudz vairāk – ūdens, vēl vairāk – gaisa un vislielākā mērā – uguns un zvaigžņu daba (...). Tas atdzīvina visu un visur un izrādās jebkuras dzimšanas un kustības tiešs cēlonis (*proximus author*). (...) Bez šaubām, pasaule dzīvo un elpo, un mēs varam absorbēt tās garu (*spiritus*).”

Cilvēka gari barojas un attīrās, pievelkot sev un ietverot sevī kosmisko garu. Fičīno, kas bija guvis medicīnisko izglītību, detalizēti skaidro cilvēka garu raksturu, tulkojot to kā savdabīgu asiņu ķermenisku izgarojumu, nemiesiskās dvēseles, iztēles, kustīgās aktivitātes instrumentu, ar kā palī-

dzību cilvēks var “savā ziņā izmērīt un aptvert visu pasauli tās veselumā”. Šis *spiritus* – tīrs, smalks, silts un caurspīdīgs – “ir sirds veidots no vissmalkākām asinīm”, tas spējīgs “pacelties pie prāta, kur dvēsele to nemitīgi izmanto ārējo un iekšējo jūtu izpausmei; tādējādi asinis kalpo dvēselei, dvēsele – sajūtām, bet sajūtas – prātam”. Pēc izgarošanas palikušās asinis ir blīvas, tumšas un lipīgas, tās ir melanholijas cēlonis. Spiritusi, kas izdalās no melnās žults, ir ļoti kustīgi un karsti. Aizdegoties tie izraisa mānijas un eksaltāciju, ko no maina depresija, un dažkārt pat letarģiju. Taču gara aizdegšanos var novērst, ja mazina melanholiju. Fičīno šai sakarībā dod padomus ievērot diētu (pārtikā jāiekļauj produkti, kas ir bagāti ar kosmisko garu, – vīns, baltais cukurs, aromātiskie augi, kanēlis) un īpašu dienas režīmu, iesaka veikt pastaigas svaigā gaisā un regulāri ieelpot noteiktas smaržas (piemēram, rožu un lavandas aromātu) un klausīties mūziku.

Mūzika un talismani (*imagines*) ir vislabākās zāles pret melanholiju, jo iedarbojas uz augstākajiem gariem un piesaista kosmisko garu. Muzikālās iedarbības spēks saistīts ar līdzību starp materiālo vidi, kurā izplatās skaņas (t. i., gaisu), un cilvēka garu. Muzikālo darbu izpildīšana ir jāsaista ar noteiktu maģisku tekstu skandēšanu. Fičīno pats dziedāja orfiskās himnas, pavadot savu dziedāšanu uz liras, ko rotāja dabu pakļaujošā Orfejs attēls.

Starp virsmēness pasauli – zvaigznēm un planētām – un zemes pasauli, cilvēka mikrokosmu, ir cieša saistība, kuras nesējs ir ēteriskais kosmiskais gars (*vehiculum animae*). Mūzikas izmantošana gara piesaistīšanai balstās

uz tā paša līdzības principa, jo makrokosma un mikrokosma pamatā ir vienas un tās pašas skaitļu attiecības: "Līdzīgi tam kā zemkopis sakārto (*temperat*) savu lauku atbilstīgi laika apstākļiem ar mērķi nodrošināt sevi ar pārtiku, tā arī gudrais (..) noskaņo zemākos kosmosa objektus atbilstīgi augstākajiem cilvēka drošības labā."

Savos prātojumos par astroloģisko mūziku Fičīno min priekšmetus, kas var piesaistīt debesu emanācijas:

1) akmeņiem un metāliem ir saistība ar Mēnesi;

2) augiem, augļiem, dzīvniekiem – ar Merkuru;

3) pulveriem, izgarojumiem, smaržām – ar Veneru;

4) vārdiem, skaņām, dziesmām – ar Sauli;

5) emocijām, iztēlei – ar Marsu;

6) diskursīvajam prātam – ar Jupiteru;

7) intelektuālajam vērojumam, dievišķajai intuīcijai – ar Saturnu.

Fičīno paskaidro: "Kam tas viss? Tam, lai jūs saprastu, kā no dažiem zāļu un tvaiku savienojumiem, kurus izstrādājusi medicīniskā un astroloģiskā māksla, veidojas noteikta forma, kas līdzīga ar zvaigžņu dāvinājumiem apveltītai harmonijai. Tādējādi no sākotnējiem toņiem (*ex tonis primo*), kas atlasīti atbilstīgi zvaigžņu likumiem un tad sakombinēti atbilstīgi savstarpējām zvaigžņu saistībām, var tikt radīta kopīga kvaziforma (*communem quasi formam*), kurā var parādīties kāds zvaigžņu spēks. Grūti ir spriest par to, kādam zvaigžņu tipam vislabāk atbildīs noteikti toņi (..). Bet ar dievišķo norādījumu un mūsu pašu piepūles palīdzību mēs to uzzināsim."

Lai mags ieietu Visuma cēloņsakarībās (sakarū kanālos), neiztraucējot dēmonus un citus naidīgos spēkus, viņam ir jābūt speciāli sagatavotam. Visām rituāli maģiskajām izdarībām ir jābūt virzītām uz viņa prātu un iztēli, nevis uz *intelligentia separata* (t. i., ne uz eņģeļiem un dēmoniem).

Kad Fičīno, iedzēris ar draugiem vīnu, iesmērējies ar ziedēm, kas bija pagatavotas no safrāna, balzama un medus, apvilcis apzeltītu apmetni un vainagojis sevi ar lauru vainagu, noteiktā dienā un stundā, kad saule aust Lauvas un Auna zvaigznājā, ieņēma savu vietu pie altāra, kas darināts no solārajiem materiāliem, apdūmoja gaismekli ar mirres un lavandas tvaikiem, apbārstīja zemi ar heliotropu un dziedāja Orfeja himnu Saulei, – tad neviens no laikabiedriem šādā rīcībā nesaskatīja kaut ko nosodāmu. Šāda rīcība padarīja garu solārāku, vairāk spējīgu uztvert saules dabiskās emanācijas. Ja rituāls tika izpildīts pareizi un mags aktivizēja *spiritus mundi*, tad uzskatīja, ka to dzird tikai labais planētu dēmons, bet sliktie dēmoni neko nedzirdēs.

### ***Dabaszinātņu apaugļošana ar dabas mistiku***

Fičīno no jauna sasaistīja nepārskatāmo un bagāto platonisma strāvojuumu ar natūrfilosofiju, dabas mistiku un pat maģiju. Viņš centās atjaunot "mistisku" pieeju dabai, uzskatot, ka tādējādi tiek turpināts empīriskis pētījums, kas galu galā nonāk līdz savai robežai. Fičīno nodoms bija atklāt mistiskā un racionālā savstarpējo iedarbību. Viņš pats nodarbojās ar astroloģiju

un uzskatīja sevi – savas melanholijas dēļ – par “Saturna cilvēku”, kurā nepārprotami atspoguļojas šīs planētas ietekme.

Lielākā daļa renesanses laikmeta natūrfilosofu, reflektējot par cilvēka un Visuma attiecībām, arī nonāca astroloģijas un dabas mistikas (pat alķīmijas) ietekmē. Daudzi sastādīja arī horoskopus. Te var minēt tādus vārdus kā Leonardo da Vinči, Paracelzs, Agripa no Netesheimas, Keplers, Koperniks, Gilberts, arī Frānsiss Bēkons un Galilejs. Viņi uzskatīja, ka dabas mistika (izņemot, protams, šarlatānu darbību) ir vērā ņemama izpētes metode.

Fičīno priekšstatu par visu pasauli kā dzīvu organismu lielā mērā noteica “filosofiskā reliģija”, kas atklāsmes Dievu sasaistīja ar neoplatonisma mācību par Vienu, orfismu un hermētiskajiem rakstiem, kuros esot rodama vissenākā dievišķā gudrība. Dievs ir visa esošā pamatā pastāvoša inteligibla vienība, kas ietver sevī visus ontoloģiskos un domājamos pretmetus.

Fičīno parafrāzē par Platona “*Symposion*” Dievs tiek pielīdzināts riņķa centram, kur koncentriski kā izvērsums kārtojas gars, dvēsele, dabas lietas un matērija, kas vienmēr paliek saistīta ar centru.

Fičīno pamatdarbā “*Theologia platonica de immortalitate animorum 18 libris comprehensa*” šī aina mainās un izmainās arī refleksija. Arī šo tekstu nosaka neoplatoniskā doma par vienību, taču nu tā tiek sadalīta vertikālos līmeņos – no augšas uz apakšu – un tiek priekšstatīta no cita centra – no dvēseles. Šis uzmetums dod Fičīno iespēju apstiprināt Radītāja un radības, Dieva un pasaules absolūto vienību,

neatsakoties no atšķirībām, precīzāk izsakoties, neļaujot veselajam aizplūst panteismā, kur izzustu visas kontūras.

## DVĒSELE UN TIKUMI

### *Dvēsele kā centrs*

Fičīno dvēseles koncepcija atspoguļo viņa teoloģiski filosofiskās domāšanas struktūras. Īstenība, tālu attālināta no tīri maģiski izjustas vienības, ir hierarhiski iedalīta piecās pakāpēs, kur vidējo stāvokli (empīriski) ieņem cilvēka dvēsele (*animus*). Uz augšu tā paceļas pie tīrās “inteligences” jeb transcendentālajām idejām, kas atrodas pēdējā soļa attālumā no dievišķās esamības. Uz leju dvēsele jutekliskajā uztverē (*sensus*) nolaižas, saskaroties ar tādām ķermeniskām kvalitātēm kā siltums, krāsa, gaisma, smarža. Pēdējais solis noved to pašā dziļākajā jomā, kur pastāv tikai šķietami sašķēlušies ķermeņi. Šī ķermeniskā pasaule ir telpiski noteikta un kopāsalikta, tāpēc galīga, t. i., matērija parādās kā ekstensīvais “vairāk vai mazāk”. Turpretim dvēsele nav nedz izplatība, nedz kaut kas kopāsalikts, tai nav “vietas” telpā, tā “neatrodas” arī miesā – tā drīzāk ir tāda vienība, kas izvērš no sevis visvisādu noteiksmju kopumu. Daudzveidīgo tā spēj uztvert nevis vienkārši kā haosu, bet kā kosmosu precīzajā kārtības nozīmē. Ar dvēseles spējām ir saistīti arī laiks un telpa, kas ir nevis lietu īpašības, bet dvēseles kategorijas.

Tēlaini priekšstatoties, no Fičīno viedokļa, dvēsele ir apla, proti, daudzveidības viduspunkts; tieši viduspunkts, nevis apla sastāvdaļa vai segments;

viduspunkts ir neatkarīgs no apļa: aplis ir centra funkcija, nevis otrādi. Raugoties no “apakšas”, dvēsele ir neatkarīga, sakārtota, turklāt arī radoša; raugoties no “augšas”, – atkarīga, un tieši šī atkarība ir tās brīvība: tā izzina savu piederību inteliģencei un Dievam.

Dvēsele ir transmisija starp augšu un apakšu; tā ir vienības priekšnoteikums tieši sava dinamiskuma dēļ. Dvēselē parādās Dievs, gars un matērija tās dvēseliskajā atspoguļojumā. Tā izzina līdzīgo caur līdzīgo: analogija starp izzināmo un izzināto ir visas izziņas mācības pamats. Dvēsele ir esošā proporciju atspoguļojums un pati ir veselums no visa – tā līdzinās divsejainajam Jānam, jo vienlaikus ir orientēta uz mūžību un uz laiku.

Ar šo starpnieka funkciju cilvēks nostājas kosmosa vidū (tas vairs nav Dievs!). Viņš nonāk neizsmeļamā attiecību dinamikā starp pasauli un Dievu, līdz ar to iemantojot īpašu cieņu. Dieva suverenitāte un vienību nodrošinošais spēks ir neapstrīdams, bet tas atrodas tālumā, nepieejamā esamības virsotnē. Tāpēc uz centru pretendē nevis Dievs, bet cilvēks: attiecībā pret radīto pasauli dvēsele pārņem tās sākotnējā pamatojuma uzdevumu. Ar šo dvēseli vispirms tiek domāta pasaules dvēsele (*anima mundi*), kas iegūst arvien skaidrākas kontūras saistībā ar cilvēku. No Fičīno viedokļa, pasaules dvēsele manifestē sevi cilvēka dvēselē kā tās patiesākā un augstākā izpausmes forma; notiek tā, it kā pasaules dvēsele nonākusi pie pašapziņas cilvēkā. Tāpēc cilvēka subjektivitātei tiek piešķirta īpaša radošā pozīcija pasaules centrā.

Dvēsele ir radītās pasaules pašapziņa ne tikai kā objektīva apziņa, bet arī

pašas pasaules subjektīva apziņa, kur tā reprezentē sevi. Dvēsele vispirms veido bildi jeb tēlu: tā nes sevī visa tēlus un savāc visu matēriju sašķelto. *Phantasia, imaginatio* ir dvēseles pirmās, kaut arī ne augstākās manifestācijas. Šī uztvere tēlos dod iespēju pretmetiem pāriet vienam otrā, jo tēli nevis izslēdz, bet papildina viens otru. Uz to norāda Fičīno simbolika: dvēseles apli visas parādības ir savstarpēji saistītas.

### *Tikumu mācība*

Fičīno izstrādātā tikumu interpretācija izkaisīta viņa daudzajos nelielajos sacerējumos, ko autors iekļāvis “Vēstuļu” kopojumā (*“Epistole”*, 12 grāmatas, 1495).

Vēstulē Florences politiskajam darbiniekam un Florences Akadēmijas dalībniekam Antonio Kanidžani (1457. gada 1. jūnijā) Fičīno pauž vēlmi cildināt lieliskumu (*magnificentia*), taču norāda, ka vispirms ir jātiek skaidrībā par to, kas vispār ir tikumība un tikumi. Viņš pievienojas Platona definīcijai, ka tikumība ir īpaša dvēseles sakārtotība un saskaņotība (*ornatus*), kas dod iespēju saglabāt cieņu attiecībā pret sevi un citiem. Tā ir dabai atbilstīga īpašība, kas nosaka to, kā cilvēks pilda pienākumus attiecībā pret sevi un citiem. Šī sakārtotība ir īpašība, kas dod iespēju dvēselei palikt nemainīgai un saglabāt savu pastāvību. Savukārt pati šī īpašība kā kvalitāte jeb forma veidojas ilgu ieradumu un vingrinājumu ceļā. Šis iekārtojums piemīt dvēselei un atbilst tās dabai.

Fičīno solidarizējas ar stoiķu atziņu, ka pastāv divu veidu pienākumi –

parastie un pilnīgie. Cilvēka rīcības akti ir vai nu tādi, no kuriem jākaunas, vai arī tādi, kurus var raksturot kā cildenus. Nosodījumu pelnījuši tie rīcības akti, kas ir pretrunā ar pienākumiem, cildinājumu – tie, kas saistīti ar absolūtu un pilnīgu pienākuma izpildi. Taču ir arī tādi cilvēka rīcības akti, kas ieņem vidusstāvokli (*medium*) un nav pelnījuši ne godu, ne kaunu. Tie veikti bez kāda mērķa (spēle, dziedāšana u. tml.), nav saistīti ar pienākuma pildīšanu, bet neatrodas ar to arī pretrunā. Tos nevar saukt par cildeniem, taču tiem var atrast kādu noteiktu cēloni un mērķi (piemēram, ēšana un dzeršana, lai uzturētu dzīvību, fiziskie vingrinājumi – nostiprinātu veselību).

Rīcības aktus, kuru avots ir prāts un kas vistuvāk atrodas tikumībai, Fičīno dēvē par pienākumiem. Parastie pienākumi ierindojami starp nosodāmiem un cildeniem rīcības aktiem. Cildenie rīcības akti izpaužas dvēseles satraukuma nomierināšanā, Dieva pielūgsmē un dzīvības upurēšanā tēvijas labā. Parastos pienākumus veic arī netikumiski cilvēki, cildenos – tikai tikumiskie. Pilnīgais pienākums un cildenums sakrīt, tāpat kā cildenums un dvēseles cieņa.

Fičīno pievienojas Platona domai, ka pastāv arī divi morāles izpausmes veidi: 1) spēja vadīt savas jūtas un rīcību; mērenība kā šīs spējas izpausmes forma iekļauj sevī atturību, pastāvīgumu, savaldību, pacietību, neatlaidību, drosmīgumu, cēlsirdību; 2) spēja rīkoties atbilstīgi maksimāli iespējamajam labumam attiecībā pret citiem; vienkāršība kā šīs spējas izpausmes forma iekļauj sevī uzticību, nevainīgumu, taisnīgumu, draudzību, labdarību, devīgumu, cildenumu un lieliskumu. Šajā

kontekstā Fičīno atsaucas uz Aristoteli, kas “Nikomaha ētikas” otrajā grāmatā norādījis, ka tikumība atklāj sevi grūtībās, bet piektajā grāmatā –, ka būt tikumiskam attiecībā pret citiem ir grūtāk nekā attiecībā pret sevi. Tāpēc tikumi, kas attiecas uz sabiedrisko dzīvi, ir pelnījuši lielāku atzinību nekā tie tikumi, kas saistīti ar privāto dzīvi.

Tikumisks cilvēks vispirms ir tikumisks attiecībā pret citiem. Šajā kontekstā Fičīno cenšas pamatot domu, ka labākais tikums no visiem ir lieliskums (*magnificentia*). Tas izriet no tikumības izpratnes. Tikumības analīzi Fičīno sāk ar nevainīgumu kā pastāvīgu dvēseles tīrību, kas nenodara nekādu ļaunumu nedz pēc sava, nedz cita pamudinājuma. Nevainīgums rada taisnīgumu kā cilvēka gribas tieksmi dot katram to, kas tam pienākas. Savukārt pats taisnīgums balstās uz uzticību kā pastāvīgumu un patiesumu vārdos un darbos. Uzticība un taisnīgums izriet no nevainīguma. No taisnīguma izriet devīgums un lieliskums. Fičīno raksta: “Kad prāta ievirze, kas izpaužas taisnīgumā, pieaug un dod cilvēkiem ne tikai to, ko priekšraksta likumi, bet arī to, ko priekšraksta cilvēciskuma jūtas, tad no šī avota izriet labdarība, devīgums un lieliskums.” Atšķirība starp devīgumu un lieliskumu ir tā, ka devīgums ir tikums, kas saglabā mērenību parastajos privātajos izdevumos, bet lieliskums izpaužas lielos un nesavtīgos sabiedriskos tēriņos.

Lieliskums, uzsver Fičīno, ir svarīgākais tikums, jo tas izpaužas sabiedriskā, izcilā un pat dievišķā rīcībā. Tā kā tikumu uzdevums ir saglabāt cilvēka dzimtas vienību, tad lieliskums ir svarīgs tāpēc, ka tam vairāk par visu

rūp sabiedriskā labklājība. Tas izpaužas lielos tēriņos sabiedrības labā, tādējādi palīdzot valstīm un tautām. Jau Aristotelis apgalvoja: jo lielāks labums, jo tas ir dievišķāks. Tāpēc lieliskums, kas saistīts ar sabiedriskajām un dievišķajām lietām, ir jāizvirza priekšplānā.

Galvenie tikumi ir tie, kas atbilst dabai. Par pilnīgu atbilstību dabai liecina divas pazīmes: no vienas puses, nav nekas atbilstīgāks kopīgajam labumam kā tas, kas pēc savas dabas strādā citu labā; no otras puses, tieši šāds darbs nodrošina augstāko pagodinājumu, nemirstību un slavu. Patiesa slava ir tā, pēc kuras cilvēki tiecas atbilstīgi savai dabai. Tā kā tikumi vispār cilvēku dara līdzīgu Dievam, tad lieliskums to dara vislabāk, un tāpēc tas ir pilnīgāks un dievišķāks par citiem. Turpretī atturība un mērenība tikai savalda kaislības, bet pastāvīgums, pacietība, neatlaidība un drosme pārvar grūtības, uzvar bailes un klieidē skumjas.

Lieliskums atbilst pašam Dievam (Dievam nav, piemēram, devīguma, jo tas atbilst "mazām lietām"). Dievs apveltī mūs ar pienākumu, kas saistīts ar lieliskumu. Fičīno secina, ka tieši lieliskums vislielākā mērā padara cilvēkus Dievam līdzīgus.

Vēstulē faktiskajam Florences valdniekam Lorenzo Mediči tiek iztirzāts laimes jautājums. Sākumā Fičīno, sekojot Aristotelim, norāda, ka ir trīs veida labumi: Fortūnas labumi – bagātība, atzinība, popularitāte un vara; ķermeņa labumi – spēks, veselība un skaistums; dvēseles labumi, kas sadalās nesaprātīgās dvēseles daļas labumos (jutekliskās baudas un jūtīgums) un saprātīgās dvēseles daļas labumos. Laime nekādā gadījumā nav saistīta ar

juteklisko uztveri, jo jutekliskās baudas to nedod tāpēc, ka tām vienmēr pa priekšu iet kaislības, turklāt tās bieži izraisa pat riebumu. Acumirklīgās baudas izraisa lielas ciešanas, kas savukārt noved pie nožēlas, un to ilgums saistīts ar ķermeņa vajadzībām (piemēram, dzeršana apmierina slāpes). Sikas baudas un izpriecas arī nepiepilda dvēseli, jo tā meklē kaut ko augstāku.

Dažas saprātīgās dvēseles kvalitātes (ass prāts, laba atmiņa, stingra griba), turpina Fičīno, tiek sauktas par dabiskajiem labumiem, taču arī tās nedod laimi, jo tās var izlietot gan labajam, gan ļaunajam. Citas saprātīgās dvēseles daļas tiek dēvētas par iegūtiem labumiem, proti, tie ir morālie un vērojošie tikumi. Morālo tikumu – mērenība un izturība – darbība ir saistīta ar grūtību pārvarēšanu un neved pie laimes. Mūsu mērķis ir nevis grūtības, bet miers. Labus tikumus neiegūst to pašu dēļ, bet lai attīrītu un nomierinātu dvēseli.

Taču arī miers pats par sevi nav laime, jo dvēseles miers tiek dots patiesības vērojumam. Tāpēc svētlaieme ir saistīta ar vērojošajiem (Aristoteļa terminoloģijā – dianoētiskajiem) tikumiem, vispirms jau ar patiesības vērojumu. Aristotelis domāja, ka augstākā svētlaieme ir augstākās potences augstākā darbība, vadoties no augstākā mērķa.

Tāpēc prāta un gribas meklējumi var beigties tikai Dievā. Tikai Viņā cilvēks var gūt meklēto svētlaimi. Tas, ka cilvēks var atrast mieru tikai savā cēlonī, galu galā ir taisnīgi. Tā kā Dievs ir patiess dvēseles cēlonis, tad dvēsele rod savu mierinājumu Dievā. Jāņem tikai vērā, ka attiecībā pret Dievu ir divu veidu dvēseles darbības: dvēsele vēro Dievu ar prāta palīdzību un priecājas

par Viņa izziņu ar gribas palīdzību. Prāts un griba ir divi spārni, ar kuru palīdzību mēs paceļamies pie Dieva un atgriežamies pie Viņa kā sava Tēva.

Fičīno norāda, ka prieka laime ir pārāka pār vērojuma laimi. Tas tāpēc, ka jau šajā dzīvē mēs esam tuvāki Dievam, Viņu mīlot, nekā Viņu izzinot. Tā būs arī viņējā dzīvē, proti, mīlestība salīdzinājumā ar izziņu gūs lielāku atalgojumu. Šī atziņa tiek pamatota ar šādiem apsvērumiem: 1) šajā dzīvē Dievu patiesi izzināt nav iespējams, taču ir iespējams patiesi mīlēt; 2) Dievu nīst ir sliktāk nekā Viņu nezināt, savukārt mīlēt ir labāk nekā zināt; 3) zināšanas par Dievu var izmantot neadekvāti, turpretim mīlestību uz Dievu nevar izmantot ļaunos nolūkos; 4) tas, kas izzina Dievu, Viņam nekā nedod, turpretim Dievu mīlošais atdod Viņam sevi un visu, kas tam pieder; 5) Dieva izziņa ir panākama tikai ilgā laika periodā, turpretim Dieva mīlestība visīsākā laikā dod mums ļoti daudz: mīlestība savieno prātu ar Dievu daudz ātrāk nekā izziņa; izziņas spēks ir saistīts ar nodalīšanu, mīlestības – ar savienošānu; 6) mīlot Dievu, mēs ne tikai gūstam lielāku prieku, nekā Viņu izzinot, bet arī paši kļūstam labāki. Tāpēc atalgojums par mīlestību ir lielāks nekā par izziņu.

Fičīno secina: “Tāpēc laimīgā cilvēkā prieks uzvar vērojumu. Turklāt mēs vēlamies vērot, lai priecātos, nevis tiecamies priecāties, lai vērotu. Mēs varam konstatēt cēloni tam, kāpēc vēlamies vērot, bet nevaram atrast citu cēloni, kāpēc vēlamies priecāties, kā tikai pašu prieku, jo to mēs vēlamies tā paša dēļ. Un mēs vēlamies nevis vienkārši vērot, bet vērot to, kas liek

mums priecāties, jo tas mums ir patīkami.” Daba nekad nenoliedz prieku, taču dažkārt noliedz izziņu un pat dzīvi, ja tā kļūst neciešama. Tāpēc var apgalvot, ka prieks ir piedeva ne tikai izziņai, bet arī pašai dzīvei.

Mēs vairāk savienojamies ar Dievu mīlestības priekā nekā ar izziņas palīdzību, jo šis prieks katru no mums pārvērš par Dieva mīlāko. Dieva žēlsirdība aptver nevis to, kas izzina, bet to, kas mīl Viņu. Arī dvēsele kļūst dievišķa nevis tāpēc, ka izzina Dievu, bet gan tāpēc, ka mīl Viņu. Dvēsele taču nevar būt laba pati par sevi, tā ir spiesta meklēt augstāko labumu ārpus sevis. Tāpēc arī griba, ko dvēsele virza uz āru, lielākā mērā balstās uz augstāko labumu – labumu sevī nekā prāta izziņa, kas paliek dvēseles iekšienē.

Prāts apgūst objektu ar priekšstatu palīdzību, turpretim griba tiecas pārvērsties objektā. Tāpēc augstāko labumu drīzāk bauda griba, nevis prāts. Ar gribas darbību ir saistīts arī kustības (virzības) uz augstāko labumu noslēgums, kas arī ir, akcentē Fičīno, laime kā jebkuras kustības mērķis. Griba ir kustības sākums, jo tā virza dvēseli no iekšienes. Jebkuras kustības mērķis atrodas ārpus pašas dvēseles, un dvēsele ar gribas palīdzību bauda mērķi, jo darbs paredz balvu. Griba salīdzinājumā ar prātu gūst lielāku atalgojumu nevis tāpēc, ka baudītu Dievu pilnīgāk, bet tāpēc, ka tieši griba atklāj mums Dievu. Jo vairāk cilvēks mīl, jo svētlaimīgāks viņš kļūst. Mīlestība tuvina cilvēku laimes patiesajai būtībai.

Svarīgi ir arī tas, ka cilvēku lielākā daļa spēj mīlēt Dievu, tāpēc arī mīlestības ceļš uz bezgalīgo labumu ir daudz

drošāks un ērtāks nekā izziņa. Gribas kompetence ir to iegūt. Izzinot Dievu, mēs ierobežojam Viņu ar sava prāta mazspēju, turpretim mīlot Dievu, mēs paplašinām šīs robežas atbilstīgi Viņa labumam. Pirmajā gadījumā mēs cenšamies reducēt Dievu uz mūsu iespējām, otrajā – mēs paši paceļamies pie Viņa. Mūsu mīlestība un prieks iedegas tad, kad mēs tiecamies uz dievišķo bezgalību. Vērojums nav augstākais labums. Dvēsele vairāk priecājas par to, ka redzējusi Dievu, nekā par to, ka vērojusi Viņu. Garīga pievēršanās augstākajam labumam nav nekas cits kā augstākā bauda. Dieva baudīšanas avots ir nevis Dieva atklāšanās prātam, bet prāta pievēršanās Dievam. Gribai, kas pievēršas bezgalīgajam Dievam, šī bezgalība ir vairāk pieejama nekā intelektam, kas apgūst dievu atbilstīgi prāta spējām. Augstākais labums ir Dievs, svētlaipe – Dieva baudīšana. Dievu mēs baudām, pateicoties gribai, kas ved mūs pie Viņa, un, Dievu mīlot, mēs priecājamies par Viņu, paceļamies pie Viņa un pievēršamies Viņam. Visi cilvēki bauda Dievu visā pilnībā, jo Viņš ir Viens visās idejās. Viņi Dievu bauda tajā pakāpē, kādā mīl. Ja vislielākā laime ir saplūšana ar mīlestības objektu, tad katrs, baudot to, ko mīl, dzīvo priecīgs un apmierināts. Svētlaimīgu dvēseli nevar attālināt no Dieva. Bezgalīgajā labumā griba rod mieru.

Fičīno pārdomas liecina, ka humānisma tradīcijā bija noticis zināms lūzums, proti, atgriešanās pie tradicionālā vērojošās dzīves ideāla (*bios theoretikos – vita contemplativa*), kas jau Grieķijā tika pretstatīts aktīvajai dzīvei (*bios praktikos – vita activa*).

Sākotnēji humānisti akcentēja, ka cilvēks kļūst par tikumisku būtni tikai darbībā, un atgādināja, ka nepieciešams rūpēties par sevi un apkārtējiem ļaudīm. Piemēram, Leons Batista Alberti (*Leon Battista Alberti*, 1404–1472) darbā “Par ģimeni” (*“Della Famiglia”*, 1434/1441) norādīja, ka cilvēka cieņa vispirms ir saistīta ar darbu, no kā atkarīga ģimenes un tēvijas labklājība un uzplaukums. Tikai darbā cilvēks var īstenot sevi. Darbīgs cilvēks vienmēr pēc savas dabas ir uzņēmīgs un māk lietderīgi izmantot savu galveno bagātību – laiku. Tikumībai uz zemes ir jāiemiešojas praktiskos sasniegumos, saimniecībā, panākumos, kas galu galā gūst savu izpausmi materiālajā labklājībā, naudā, īpašumā.

Taču 15. gs. otrajā pusē humānistu pasaules uzskatā notika izmaiņas. Kaut arī Aristotelis un Cicerons saglabāja savu autoritāti, uzmanība tika pārorientēta uz Platonu un neoplatoniķiem. Par augstāko tika atzīta vērojošā dzīve, kas garīgos veikumus un baudas izvērza augstāk par visiem pārējiem un ko neapgrūtina dzīšanās pēc zemes labumiem un kalpošana sabiedrības interesēm. Fičīno akcentēja galvenokārt intelektuālos tikumus, kas bagātina cilvēka iekšējo pasauli un stiprina viņa gara spēku. Taču par Fičīno piederību savam laikmetam un humānisma tradīcijai liecina tas, ka priekšplānā viņš tomēr izvīrzija lieliskumu (plaša vērīena dzīve un lielie tēriņi sabiedriskām vajadzībām tika uzskatīti par nepieciešamu priekšnoteikumu visu labklājībai) un laimi, kā arī akcentēja ne tik daudz izziņas, cik gribas (mīlestības) nozīmi svētlaiemes – bezgalīgā Dieva baudīšanas – sasniegšanā.

## VI. DŽOVANNI PIKO DELLA MIRANDOLA

### DŽĪVE UN DARBĪBA

Džovanni Piko della Mirandola (*Giovanni Pico della Mirandola*, 1463–1494) bija ievērojamākais Fičīno skolnieks. Viņa antropoloģijā pārlicinoši izpaudās renesanses garīgā virzība.

Mirandola dzimis 1463. gadā Mirandolā netālu no Modenas Ziemeļitālijā (pēc citām ziņām – Kapri salā). Mirandolas grāfu dzimta bija saistīta radniecīgām saitēm ar citām slavenām Itālijas aristokrātu dzimtām. Piko studēja kanoniskās tiesības Boloņas Universitātē, kā arī filosofiju un teoloģiju Padujas Universitātē. Intelektuāli ārkārtīgi apdāvināto zēnu bērnībā uzskatīja par brīnumbērnu. Viņa izcilās spējas izpaudās arī vairāku seno un moderno valodu apguvē.

Studiju laikā Piko aizrāvās ar klasisko aristotelismu tā viduslaiku interpretācijā. Aristoteļa darbus Piko lasīja oriģinālā. Savos pirmajos darbos “*Conclusiones nongentae*” un “*Apologia*” Piko citējis arī daudzus viduslaiku domātājus – no Alberta Lielā un Akvīnas Toma līdz Dunsam Skotam un arābu filosofiem Avicennam (Ibn Sina, 980–1037) un Averroesam (Ibn Rušds, 1126–1198).

Fičīno un viņa vadītās Akadēmijas ietekmē Piko sāka slavināt platonisko tradīciju. Tāpat kā attiecībā uz Aristoteļa metafiziku, arī attiecībā uz Platona filosofiju Piko saglabāja *philosophia perennis* (mūžīgās filosofijas) teorētisko

vīziju. Viņam bija raksturīga nosliece tiekties pēc konverģences starp dažādiem garīgajiem mantojumiem. Tāpēc Piko šķita, ka humānistu augstais retorikas novērtējums, pretstatot to loģikai un metafizikai, ir pārāk vienpusējs. Savā slavenajā vēstulē, kas adresēta Ermorlao Barboro (1485), Piko aizstāv Alberta Lielā, Akvīnas Toma, Dunska Skota un Averroesa patstāvīgo un nepārejošo nozīmi patiesības vērojumā.

1486. gadā Perudžā Piko sāka studēt senebreju un arābu valodu, kā arī lasīt kabalistiskos tekstus. Savā intelektuālajā darbā viņš centās apvienot dažādus avotus: arābu filosofiju, platonismu, matemātisko pitagorismu, hermētismu, orfiskās himnas, jūdu kabalū, haldiešu mācību, Rietumu filosofiju, teoloģiju un teosofiju, kā arī dabas maģiju. Kristietība, viņaprāt, ir visas iepriekšējās tradīcijas konverģences pamats. 23 gadu vecumā viņš publicēja darbu “*Conclusiones nongentae*” (“Deviņšimt slēdzienu”, 1486). Šīs tēzes viņš bija gatavojies aizstāvēt Eiropas filosofu disputā, kuru bija iecerējis noturēt Romā 1487. gada janvārī, lai pierādītu, ka dažādiem filosofiskajiem un reliģiskajiem uzskatiem ir vienots pirmamats un līdz ar to ir principiāli iespējams filosofisks sinkrētisms.

Tiešā darba ietekme uz publiku bija visai ierobežota, jo pāvests Innočents VIII aizliedza disputu. Katoļu baznīca atzina, ka vismaz 13 tēzes

neatbilst tās politikai un kristīgajai teoloģijai un nosodīja tās kā ķecerīgas. Iepriekš sagatavoto ievadrunu diskusijai Piko publicēja ar nosaukumu "*Ora-tio de hominis dignitate*" ("Runa par cilvēka cieņu", 1486).

Pēc apvainojuma ķecerībā Piko vispirms devās uz Franciju, kur tika apcietināts, taču ietekmīgie labvēļi panāca viņa atbrīvošanu. 1488. gadā Piko atgriezās Florencē un atradās Lorencu Mediči aizsardzībā. Ciešā sadarbībā ar Florences Akadēmiju un Savonarolu viņš sagatavoja savus lielos darbus "*Heptaplus*" ("Septiņdienu darbs", 1489), kas bija alegorisks komentārs bibliskajam radīšanas procesam, un "*De ente et uno*" ("Par esošo un Vienu", 1491), kuru viņa brāļadēls Džianfrančesko Piko izdeva jau pēc autora nāves. Pie nelielajiem Piko darbiem pieder dzejoļi itāliešu un latīņu valodā (lielākoties tie ir zuduši) un slavenais "*Disputationes adversus astrologos*" ("Pārdomas pret astrologiem", pēc 1492), kurā, pamatojoties uz teorētiskiem apsvērumiem, nosodīta astroloģija. Jāmin arī vēstules, psalmu komentāri, kā arī nerealizētais darbs "Platona un Aristoteļa saskaņa" ("*Symphonia Platonis et Aristotelis*"). Mūža beigās viņš nonāca sprediķotāja Savonarolas iespaidā. Piko mira 1494. gadā 31 gada vecumā, būdams lielisks neoplatonisma teorētiķis, kas negribēja atteikties arī no sholastiskās tradīcijas.

### CILVĒKA STĀVOKLIS KOSMOSĀ ("HEPTAPLUS", 1489)

Piko della Mirandola bija pārliecināts, ka cilvēkam pienākas centrālā vieta ("vidus") Visumā. Cilvēka cieņas

tēmai, kas no antīkās un viduslaiku tradīcijas bija nonākusi humānistiskajā teorijā, viņa darbos ir īpaša nozīme.

Darbā "*Heptaplus*" ("Septiņdienu darbs", 1489) iztirzāts kosmoloģijas un antropoloģijas projekts. Tas ir alegorisks Bībeles komentārs, kas balstās uz Pirmās Mozus grāmatas vēstījumu par radīšanu. Tas papildināts ar ārpuskristīgajiem avotiem un tradīcijām, kas, pēc Piko domām, pauž to pašu patiesību: pirmskristīgā tradīcija tiek uzverta kā kristīgo atziņu pravietojums.

Darba uzbūves pamatā ir antīkā koncepcija par trim pasaulēm – inteligiblo, debesu un sublunāro. Par spīti hierarhijai, tās veido vienību, ko cilvēks kā ceturtnā pasaule noved līdz veselumam. Visas šo triju pasaļu formas specifiskā veidā atklājas cilvēkā: viņš ir patiesais mikrokosms, nevis tikai makrokosma atspoguļojums; viņš ir visa veseluma centrs un jēga.

Mozus vēstījumā par radīšanu Piko saskata apslēptu šo četru pasaļu aprakstu; septiņās ekspozīcijās atbilstīgi septiņu dienu darbam tiek iztulkota visa radība. Pirmās Mozus grāmatas (*Genesis*) sākuma vārdu *bereshit* Piko skaidro ar kabalas kosmoloģijas palīdzību. Pirmās četras nodaļas attīsta atziņu par četrām pasaulēm, turpmākās nodaļas dabu atklāj katrā atsevišķajā pasaulē: skaidrojums ir virzīts uz atšķirīgo pasaļu vienību, uz *concordia discors* (atšķirīgo vienību), kā arī uz nākotnē paredzamo visas radības atgriešanos Dievā, kad iestāsies svētlaieme.

Hierarhiski izstrādātajā trīs pasaļu kosmoloģijā Piko katrai no tām piešķir savas kvalitātes, turklāt dara to visai tradicionāli. Cilvēka attieksme pret pasaulēm atšķiras ar to, ka sub-

lunārās pasaules lietas cilvēks uztver jutekliski un nepastarpināti, turpretim debesu pasauli – tikai pastarpināti, proti, kā tās iedarbību uztver dvēsele, bet inteligiblā pasaule ar tās formām un idejām tiek izzināta intelektuāli.

Piko min piemēru: “Elementārā uguns deg, debesu uguns – dzīvo, virs debesīm esošā uguns – mīl.” Šajā ziņā cilvēks ir jātver kā paradokss: no vienas puses, viņš ir patstāvīga ceturtā pasaule ārpus kosmiskajām pasaulēm (tāpēc ir līdzīgs Dievam), taču, no otras puses, ir “ne tik daudz ceturtā pasaule, savā ziņā jauna radība, cik minēto pasaulu salikums un saistība”. Cilvēka trīs dabas – ķermenis, saprātīgā dvēsele un gars – no paša sākuma sasaista viņu ar radniecīgajiem kosmiskajiem lielumiem. Savā būtībā cilvēks ir sintēze, privileģēts tēls un Dieva līdzība, Viņa vietnieks pasaulē, visu tās līmeņu vienība. Dievs kā avots (*principium*) rada cilvēku kā visa “vidu” (*medium*).

Skaidrs ir tas, ka cilvēks ir pakļauts Dieva Absolūtajam mēram, kam cilvēks kā starpnieks mīlestībā pienes klāt visu pasauli. Tas “īpašais”, kas cilvēku atšķir no visa, ir viņa sintētiskā, vienmēr tapšanā esošā daba, kas no pašiem saviem sākumiem nepazīst nekādu iepriekšēju noteiktību un fiksāciju, bet spēj īstenot radošu darbību, būdama saskaņā ar citām kosmosa pasaulēm. Tiktāl katrs cilvēks savos pamatos ir veselā vienība. Attiecības ar Dievu nenozīmē iegūtās sintēzes gatavu nodošanu, bet to, ka šī sintēze pati izdodas tikai tad, ja cilvēks pats pārceļ savu “vidu” uz Dievu. Tad cilvēks paceļas pāri sev un iegūst sev specifiski piemītošo spēju apvienot veselā potences.

### “ORATIO DE HOMINIS DIGNITATE” (1486)

Šajā runā par cilvēka cieņu Piko padziļina atziņu, ka Dievs pats devis cilvēkam pilnīgu pašnoteikšanās brīvību. Visas radības nes sevī Dieva noteikto likumu, turpretim cilvēks ir vienīgā radība, kas nav radīta ar šādu likumu. Viņa savdabība ir tā, ka viņam nav nekādas iepriekš dotas gatavas savdabības. Tāpēc cilvēks – Dieva uzdevumā! – ir pats sevis radītājs (tas gan nenozīmē konkurenci ar Absolūto Radītāju). Cilvēks savā hameleoniskajā potencialitātē paliek uzticīgs sev, jo īsteno savas būtības pacelšanos un integrē zemākās pasaules. Cilvēka brīvība ir īstena tikai saistībā ar šo uzticību.

Šajā projektā cilvēkam kā pasaules “vidum” ir absolūta vara pār visām pārējām radībām. Piko maksimāli krasi formulē domu par visas radības pakļaušanu cilvēka kārtībai, cilvēka varu pār to, tiesības visu padarīt par savu. Kopā ar viduslaiku kārtības (*ordo*) atcelšanu jaunatrastais *homo faber* atrodas ārpus esošā hierarhijas; viņa brīvā subjektivitāte kā īpašs kosmos valdōnīgi pretimstāv visai pasaulei. Cilvēks nerēķinās ar likumsakarībām un neievēro tās. Lietu pasauli viņš aplūko no tās izmantošanas aspekta. Zināmā mērā Piko sagatavo ceļu jauno laiku antropoloģijas un brīvības mācībai. Pasaulē pastāvošās attiecības tiek izvērtētas tikai un vienīgi saistībā ar cilvēku un tā aktivitāti. Tas arī izskaidro, kāpēc Piko negatīvi vērtē astroloģiju: ja cilvēks tiek aplūkots no šādas autonomijas un neatkarības viedokļa, tad zvaigžņu kustība to nekādā mērā vairs nevar ietekmēt.

Cilvēka būtībai raksturīga spēja rīkoties. Lēmums pamest trīs pasaļu hierarhiju ir aktīvs lēmums un paredz darbību. Daudz mazākā mērā salīdzinājumā ar viduslaiku antropoloģiju cilvēks demonstrē spēju ieklausīties un paklausīt. Augstākā cilvēka dzīvesveida izpausme ir aktivitāte. Darbs nosaka esamību: jautājums par cilvēka varēšanu atceļ veco ontoloģiju. Cilvēks rada to, kas tam nav dots kopš paša sākuma. "Es" pozīcija kļūst par izšķirīgo faktoru.

Teoloģijas līmenī tas nozīmē, ka Piko koncepcija maina Dieva tēlu. Ja cilvēks tiek paaugstināts par "otro Dievu", Dievs iegūst – atbilstīgi savam nodomam – sekotāju. Tā kā cilvēkam nav nekāda īpaša uzdevuma, uz viņu attiecas viss: viņš ir precīzā nozīmē pasaules piepildījums. Ir dzimis *l'uomo universale* – cilvēks, kas valda, kas pārņem Dieva uzdevumā dievišķo visvarēnību. Dieva un cilvēka nošķiršana kļūst arvien neskaidrāka, grūti izsakāma valodā. Piko sinkrētisms attiecas arī uz cilvēka un Dieva sinkrētismu. Dievs atbilstīgi Piko koncepcijai būtībā sev ir radījis konkurentu – "Dievu, kas ietērpts cilvēka miesā".

## HERMĒTISMS

Piko della Mirandolas apkopotie 900 filosofiskie, kabalistiskie un teoloģiskie slēdzieni jeb tēzes bija mēģinājums rast saskaņu dažādajās garīgās vēstures tradīcijās.

Viņš bija pārliecināts, ka sengrieķu filosofija Platona un Aristoteļa variantā, jūdaisma un kristiešu Bībele, tās interpretācija Akvīnas Toma darbos, arābu filosofija, kā arī ezoteriskā ka-

balas un hermētisma tradīcija pēc būtības sakrīt. Vēstulē Ermolao Barbaro 1485. gadā viņš uzsver: "Arābi, ēģiptieši ir teikuši to pašu, teikuši nevis latīņu valodā, bet ir teikuši pareizi." Visām valodu un kultūru atšķirībām esot viens kodols, proti, gars, kas vienmēr sakrīt ar sevi.

No izvirzītajām 900 tēzēm desmit attiecas uz hermētismu; to avots bija Fičīno veiktais "*Corpus Hermeticum*" tulkojums ("Poimandrs vai par Dieva varu un gudrību": 1.–7. tēze – no XII traktāta, 8. un 9. tēze – no XIII traktāta). Šīs tēzes ir šādas.

"1. Visur, kur ir dzīvība, ir dvēsele; visur, kur ir dvēsele, ir gars. 2. Viss, kas tiek kustināts, ir ķermenisks; viss, kas kustina, ir neķermenisks. 3. Dvēsele ir ķermenī, gars ir dvēselē, garā ir vārds, turklāt arī visā minētajā – Dievs Tēvs. 4. Dievs aptver visu un caurauž visu, gars aptver dvēseli, dvēsele aptver gaisu, gaiss aptver matēriju. 5. Nekas pasaulē nav bez dzīvības. 6. Kosmosā nav nekā, kas būtu pakļauts nāvei un iznīcībai. Secinājums: visur ir dzīvība, visur ir providence, visur ir nemirstība. 7. Dievs cilvēkam nākotni pavēsti sešos veidos: caur sapņiem, kropliem, putniem, iekšām, darbu un Sibillu. 8. Patiess ir tas, kas nav neskaidrs, nav ierobežots, nav iekrāsots, nav noformēts, nav necaurspīdīgs, [bet ir] atklāts, caurskatāms, pašsaprotams, nemainīgi labs un pilnīgi neķermenisks. 9. Katram cilvēkam ir desmit nosodāmu īpašību: nezināšana, nomāktība, nenoteiktība, iekāre, netaisnība, izvirtība, skaudība, viltība, dusmas un ļaunums. 10. Dziļāks novērotājs redzēs, ka desmit nosodāmās īpašības, par kurām atbilstīgi iepriekšējām tēzēm runāja Hermejs,

atbilst sliktajai desmita kārtībai kabalā un tās kokam, par kuru tēzēs es nekā neesmu teicis, jo tas ir noslēpums.”

Jāpiebilst, ka centrālo vietu Piko ierāda Hermejam Trismegistam, jo jau pašā iecerētās runas sākumā viņš citē hermētisma pamattēzi: “Liels brīnums, Asklēpij, ir cilvēks.” Atšķirībā no Fičino sacerējumiem Piko traktātos nav

īpašas sajūsmas par hermētismu. Mūsdienās pētnieki gan šaubās, vai Piko intensīvi ir nodarbojies ar hermētiskajiem rakstiem. Kādā vēlinā traktātā, kas bija vērsts pret astroloģiju, viņš pat distancējas no Hermeja Trismegista un neatzīst Ēģipti par kultūras šūpuli, jo ēģiptieši pamatos esot neziņoši un neizglītoti.

## VII. PJETRO POMPONACI

### DZĪVE

Pjetro Pomponaci (*Pietro Pomponazzi*, 1462–1525) dzīvoja dižrenesanses laikā. Viņš dzimis Mantujā bagātu patriciešu ģimenē, mācījies Padujas Universitātē. Pomponaci bija tipisks universitātes mācībspēks, kas ilgus gadus pasniedza filosofiju Padujā, Ferrārā un Boloņā. Viņš bija trīs reizes precējies, un viņam bija divas meitas.

Lielo atklājumu un drosmīgo ceļojumu laikmetā Pomponaci bija apmeklējis tikai dažas Ziemeļitālijas pilsētas. Viņu ar grūtībām varēja pierunāt pat doties no Boloņas uz netālo Modenas pilsētiņu, lai piedalītos kādā disputā. Labprātāk viņš gremdējās zinātniskās pārdomās vai risināja sarunas ar skolniekiem.

Pomponaci domāšanu noteica Aristoteļa natūrfilosofija. Taču viņš ne tikai nezināja grieķu valodu, bet arī iedvesa šausmas sava laika stilistos, miksējot sholastisko latīņu valodu ar savu dzimto itāliešu dialektu.

Tomēr Pomponaci sacerējumi liecina ne tikai par Fičīno, Piko della Mirandolas un citu laikabiedru sacerējumu pārzināšanu, bet arī par viņa kompetenci t. s. komentatoru literatūrā, kā arī viduslaiku aristoteliķu (Akvīnas Toma, Averroesa un citu) darbu dziļu izpratni. Lai gan Pomponaci domāšana bija orientēta uz tradīciju, arī viņš bija spiests iesaistīties sholastiska rakstura strīdos, kur ar atsauk-

šanos uz autoritāti vien nepietika: “Ak, tu teici, ka tas ir Aristoteļa viedoklis! Teikšu, ka tas tā ir, bet teikšu arī to, ka arī Aristotelis bija cilvēks un varēja kļūdīties.”

Jautājumu par dvēseli Pomponaci aplūko “dabas robežās, noliekot sāņus atklāsmi un brīnumus”. Tādēļ, pieslepoties Padujas skolas averoismam un pievienojoties daudzajiem Aristoteļa darba “Par dvēseli” (*“De anima”*) komentatoriem, savā traktātā “Par dvēseles nemirstību” (*“Tractatus de immortalitate animae”*, 1516) viņš tomēr izvirza centrā dvēseles nemirstības tēmu un visai konsekventi noraida personisko nemirstību.

Pie šī secinājuma Pomponaci bija nonācis pamazām. Ilgus gadus Padujā viņš bija vadījis nodarbības par Aristoteļa filosofiju Kordovas komentatoru garā. Taču viņu arvien vairāk sāka mākt šaubas par šī ceļa pareizību.

### CILVĒKS UN DABA. ĻAUNAIS PASAULĒ

Pomponaci norāda uz cilvēka stāvokļa atkarību no dabas kārtības. Pretēji Fičīno un Piko viņš apgalvo, ka cilvēkam ir jāpaliek vidusstāvoklī starp pārejošo un mūžīgo, mirstīgo un nemirstīgo. Bez jutekliskās pasaules cilvēks nevar domāt, tāpēc visam, ko viņš domā, ir relatīva un nekādā ziņā ne

absolūta vērtība. Cilvēka spekulatīvās tieksmes vienmēr paliek neapmierinātas, tādēļ viņam nākas meklēt laimi praktiskās dzīves saskaņā ar dabu. Cilvēks ir integrēts dabā un tās likumos, viņš nevar nostāties pret dabu, un viņam jāpakļaujas tās likumiem.

Sekojojot Aristoteļa viedoklim, Pomponaci spriež, ka cilvēka izziņa nav iespējama bez jutekliskiem tēliem. Tas nozīmē, ka dvēseles darbība atkarīga no ķermeņa un ir ar to cieši saistīta. Tātad dvēsele "pati par sevi" ir materiāla un mirstīga, bet tas nenozīmē atteikšanos no tikumības. Tikumībai ir priekšroka tās pašas dēļ (nevis cerot uz atalgojumu), līdzīgi tam kā vislielākais sods par grēku ir pati netikumība. Kad cilvēks dod priekšroku nāvei, nevis noziegumam, tad ar to "netiek dota priekšroka nāvei pašai par sevi, jo tā ir nekas, bet gan tikumiskai rīcībai, kaut arī tai sekotu nāve. Tāpēc, atsakoties no netikumības, cilvēks neatsakās no pašas dzīves, kas pati par sevi ir labums, bet atsakās no netikumības kā dzīvības saglabāšanas cenas."

Šajā kontekstā viņš kritizē antīkos ateistus Diagoru un Protagoru, kā arī epikūriešus. Dieva esamību viņš pamato, atsaucoties uz Visuma kārtību un harmoniju. Vai Dievs ir atbildīgs par ļaunumu pasaulē – dabā un cilvēku dzīvē? Pomponaci norāda, ka tas tā ir bijis un būs vienmēr. Viņš neattaisno kristietības Dievu. Ļaunais pasaulē eksistē Visuma labumam, jo tas bagātina pasaules veselumu. Ļaunuma avots ir "Visuma daba, nevis Dieva netaisnība". Veselā harmonija attaisno atsevišķas ļaunuma izpausmes.

Pomponaci ir nepieņemams Cice-rona viedoklis, kas noliedza dievišķo

providenci, kā arī aristoteliķu atziņa, kas pieļāva dievišķo providenci attiecībā pret dabas pasauli, bet noliedz individuālo parādību un cilvēka dzīves atkarību no Dieva. "Es domāju, ka mazāks ļaunums ir noliegt gribas brīvību mūsos un tādējādi izrādīties par vergiem nekā atsacīties no providences un tapt par zaimotājiem." Pomponaci pieņemami ir tikai divi varianti: stoicisms, kas māca, ka visu pasaulē nosaka liktenis, un kristīgā reliģija, kas dievišķās providences atzīšanu apvieno ar mācību par gribas brīvību.

Problēma līdz ar to tiek formulēta šādi: Dievs eksistē, eksistē arī dievišķā providence; tāpēc nevar noņemt no Dieva atbildību par pasaulē pastāvošo ļaunumu. "Vai nu Dievs valda pār pasauli, vai arī nevalda. Ja nevalda, tad kas tas ir par Dievu? Ja valda, tad kāpēc valda tik nežēlīgi?"

Ļaunums valda dabas pasaulē un cilvēku dzīvē. Ļaunums eksistē kopš pašiem pasaules pirmsākumiem un eksistēs vienmēr gan dabā, gan sabiedrības dzīvē, kur bagātie ekspluatē nabagos, varenie – vājos, kur valda tirāni, kas demoralizē tautu, kur "tikumi ir retums" un "visur pārpārēm ir ļaunums", un "ne tikai tagad tas ir tā, bet vienmēr tā ir bijis, kā to liecina visa vēsture, un vienmēr tā būs". Pasaule ir "dievu spēle, kas līdzinās cilvēku bumbas spēlei", bet Dievs ir līdzīgs arhitektam, kurš, tikko uzcēlis skaistu pili, uzreiz to sagrāvis.

Dievs, kas pieļauj pasaulē ļauno, "izrādās, ir nežēlīgs bende, vissliktākais no visiem, pilns netaisnības un viltības". "Ja Dievs visu zina un var uzvest uz pareizā ceļa to, kas ir nomaldījies, tad kāpēc Viņš to nedara?"

Un kāpēc, ja Dievs nekavē maldus, tad grēcīgs ir nevis Dievs, bet cilvēks?" Jo tieši Dievs ir devis "dvēseli, kam ir nosliece uz ļauno, un apmāto prātu savienojis ar kaislībām".

Tikumības ceļš ir šķēršļu pilns, godīgs cilvēks cieš visvisādas likstas un ciešanas, "it kā Dievs sodītu cilvēkus par to, ka tie iet pa tikumības ceļu", bet "nelieši tiek celti godā, pieņemas spēkā un iedveš bailes". Dievs ir "līdzīgs krāpniekam un melim, vai arī Viņš nevēlas, ka visi cilvēki būtu tikumiski"; Viņš līdzinās tēvam, kas sūta savus dēlus ceļā, no kura neatgriezīsies

pat viens no tūkstošiem. Turklāt Viņš devis tiem sliktus ceļabiedrus, par kuriem Viņš zina, ka tie visus novedīs netikumībā. Vai ir kas nežēlīgāks par šādu tēvu? Bet ko lai saka par kristiešu Dievu?

Šādam Dievam Pomponaci faktiski nerod attaisnojumu. Grāmatas epilogā viņš raksta, ka vienīgais pieņemamais risinājums viņam ir stoisms, kas gan nav antīkā varianta burtisks atkārtojums, jo saistīts ar sociālās netaisnības kritiku, humanistiskajiem Dieva, pasaules un cilvēka harmonijas meklējumiem.

## VIII. VĀCU RENESANSES FILOSOFIJA: STARP MISTIKU UN ZINĀTNI

Renesanses filosofijas un humānisma sasniegumi Itālijā visai drīz tika uztverti un pa savam iztulkoti arī vācu zemēs, kur tie ieguva savdabīgu reliģisku nokrāsu. Reformācijai bija tieksme saasināt filosofiskos jautājumus teoloģiskā fundamentālisma iespaidā, taču tā neatteicās no to risinājuma. Filosofiskos pētījumus ietekmēja arī *devotio moderna* (jaunā dievbijība) – vēl pirms reformācijas sākusies reliģiskās atjaunotnes kustība, kas pauda evaņģēliskās vienkāršības (arī neizglītības!) ideju, un ar to saistītais vācu humānisms (Kūzietis, Agrikola, Erasms). Taču šī ietekme nebija tieša, daudz lielāka loma bija jaundibinātajām universitātēm, kas piedāvāja pavisam citas studiju iespējas.

Vācu renesanses filosofijas izpratnes atslēga meklējama atziņā, ka Ziemeļeiropā antīkās pasaules studijas nenozīmēja vienkāršu iegremdēšanos jaunatklātajos antīkajos tekstos un teorijās, pretendējot tikai uz aizmirstā aktualizāciju un tai atbilstīgo pašizziņas attīstību. Te zinātni saprata vairāk nekā tiešu orientāciju uz dabas studijām, “dabas grāmatas” kā galvenā avota lasīšanu, īstenības apgūšanu.

Tieši dabas valodas nepastarpinātība – bez klasiskās literatūras starpniecības – izteikti ietekmēja vācu renesanses laikmeta domātājus un meto-diski orientēja uz visaptverošu pasaules vērojumu, uz pasaules un sevis izskaid-

rojumu, balstoties uz vienu – intuitīvi pieejamu un mistiskā ceļā atrastu – pamatu. Vācu renesanses filosofijā dabas valoda figurēja līdzās grāmatu valodai kā acīmredzama, fenomenāla pamācība līdzās intelektuālajiem studiju līdzekļiem, piešķirot pēdējiem īpatnēju dziļumu. Dieva kā Logosa izpratne piešķīra dabas un grāmatu valodai augsta līmeņa reliģisku transparenci: gan dabas, gan valodas studijas no pašiem saviem sākumiem atspoguļoja teoloģiskās orientācijas. Tādējādi tas tika sasaistīts ar maģiskajām sakarībām, iztulkojot pasauli simboliski asociatīvi, viegli pārejot no ontoloģijas jomas uz citām jomām – pēc principa: *pars pro toto un totum pro parte* (atsevišķais veselajā un veselais atsevišķajā).

Orientācija uz dabas grāmatas daudzveidību bija saistīta gan ar tiešo, dzīvo pieredzi dabas studijās (ne tikai lasīto), bet arī ar tieksmi to klasificēt atbilstīgi iespējami vairākām “pasaulēm”. Šī klasifikācija varēja būt gan mistiska (psihiski spekulatīvu asociāciju ziņā), gan arī racionāli apstiprināta ar mērķtiecīgu vērojumu un atkārtotiem eksperimentiem. Bieži var sastapt abu “metožu” apvienojumu (Paracelzs): tas neizslēdza, ka šāda “zinātniska” rūpība darbojās mistiskas dabas apjēgšanas ietvaros.

Te apstiprinās tēze: jo spēcīgāka ir tieksme uz vispārēju izskaidrojumu, uz visa daudzveidīgā reducēšanu uz vienu

pamatu, jo spēcīgāka ir esamības jomu radniecība; ja domāšanā valda ideja par visa pēdējo unitāti, tad izteiktāka ir orientācija uz mistiku un maģiju. Un otrādi: jo lielāka ir tieksme uz atsevišķajiem novērojumiem, esamības jomu iedalījumu, metožu diferenciaciju, valodas vēsturiskā aspekta (nevis tās simbolisma) atklāšanu, dotumu cēlonisku saistību, jo skaidrāka ir ievirze uz racionālu zinātniskumu, kā arī modernās zinātnes eksperimentālo praksi.

Vācu renesanses filosofija attīstījās šajā spriegumā starp zinātni un mistiku, starp kvalitātes teoriju, kas visu cenšas atvasināt no viena pamata, un kvantitātes teoriju, kas orientējas uz mēru, skaitli un svaru.

## JOHANNES REIHLĪNS

### *Dzīve un darbība*

Jurists, vēsturnieks un filologs Johanness Reihlīns (*Johannes Reuchlin*, 1455–1522) pieder vācu humānistu pirmajai paaudzei, kas atradās spēcīgā Itālijas renesanses un humānisma ideju ietekmē. Viņš izstrādāja pats savu humānistisko kristietības interpretācijas variantu. Reihlīnu un Erasmu dēvēja par “divām Vācijas acīm”, jo viņi propagandēja nepieciešamību apgūt senās zināšanas latīņu, grieķu un senebreju valodā. Reihlīns atšķirībā no Erasma balstījās ne tikai uz Florences neoplatonismu, bet arī uz antīko pitagorismu (Pitagoru viņš uzskatīja par “filosofu tēvu”) un kabalū, jo cilvēks visos laikos saņemot Dieva atklāsmi ar skaitļu un simbolu starpniecību.

Reihlīns dzimis 1455. gadā Pforceimā, absolvējis īslaicīgas sholastiskas studijas jaunizveidotajā Freiburgas Universitātē, studējis gramatiku, retoriku un grieķu valodu Parīzē un Bāzelē. 1478. gadā Reihlīns vēlreiz atgriezās Francijā, kur, domājot par iespēju nākotnē nopelnīt sev iztiku, dažus gadus studēja jurisprudenci Orleānā un Puatjē. 1481. gadā viņš kļuva par Virtembergas hercoga Eberharda padomnieku un 14 gadus kalpoja viņa Štutgartes galmā. Reihlīns pavadīja hercogu viņa ceļojumos, vairākkārt uzturējās arī Romā (1482, 1490, 1498), kur iepazinās ar Homēra tulkotāju Dēmetriju Halkondiglu (*Demetrius Chalkondyglas*) un citiem filologiem (kāds no viņiem esot izteicies: “Pateicoties mūsu saiknēm, Grieķija ir pārlidojusi Alpus”), uzturēja kontaktus ar Piko della Mirandolu, iespējams, arī ar Fičīno, kā arī pilnveidoja savas senebreju valodas zināšanas.

Reihlīna darbiem (“*De verbo mirifico*”, “*De arte cabbalistica*”) ir filoloģiski spekulatīvs raksturs, turklāt to ievirze ir pārsteidzoši ekumeniska. Latīņu, grieķu un senebreju valodas zināšanas rosināja viņu veikt ne tikai svarīgākos tulkojumus, bet arī izstrādāt kompendijus un gramatikas: “*Vocabularis brevilocus*” (1475), slavenā pirmā ebreju valodas gramatika Vācijā “*Rudimenta hebraica*” un citi darbi. Kopš 1519. gadā Reihlīns dzīvoja Ingolštātā, kur Johana Eka mājā vadīja nodarbības grieķu un senebreju valodā apmēram 300 klausītājiem, bet gadu pirms nāves sāka strādāt Tībingenes Universitātē. 1522. gada vasarā viņš mira Libencelles kūrortā.

Tulkojot Vecās Derības tekstus, Reihlīns atklāja katoļu Bībeles vari-

anta kļūdas un sekmēja humānistisko tekstu kritikas metožu attīstību. Kaut arī Reihlīns uzskatīja sevi par uzticīgu baznīcas dēlu, viņa darbība objektīvi neatbilda Romas Katoļu baznīcas ortodoksālajai politikai. No Reihlīna abstraktajiem teorētiskajiem pārspriedumiem vēlāk tika izdarīti secinājumi, kas tieši bija vērsti pret Romas kūrīju.

Plašu rezonansi iemantoja Reihlīna uzstāšanās pret katoļu fanātiķiem, kas pieprasīja visu jūdu reliģisko grāmatu sadedzināšanu. Kad imperators Maksimiliāns I prasīja Reihlīna viedokli, filozofs iestājās par nepieciešamību pētīt arī šos avotus. Iedegās polemika "par" un "pret" Reihlīnu, kas pārauga humānistu cīņā par domas un zinātnisko pētījumu brīvību. Izveidojās divas nometnes: "reihlīnisti", kas apvienoja humānistu lielāko daļu, un to pretinieki ar Ņelnes teologiem un inkvizitoriem priekšgalā.

### **Maģisks tīklojums: valoda, teoloģija, antropoloģija**

Darbā "Par vārda brīnumu" (*De verbo mirifico*), 1494, trīs grāmatās) Reihlīns, pamatojoties uz neoplatonisma un kabalas atziņām, sasaista burtu, vārdu un skaitļu simboliku. Materiāls ņemts galvenokārt no Svētajiem Rakstiem. Darbs veidots kā dialogs starp jūdu, epikūrieti un autoru (Kapnionu), tajā atklājas kristīgās mācības atziņas visās senajās reliģiskajās tradīcijās (Platona filosofijā, pitagorismā, zoroastrismā). Šiem sinkrētiskajiem mēģinājumiem atklāt kopīgās reliģiskās struktūras kalpo valodas analīze: tiek salīdzināta Dievu vārda rakstība,

īpaši saistībā ar Trinitātes noslēpumu un Logosu, kā arī izstrādāta valodas transparence (caurredzamība) attiecībā pret patiesību. Dievs kā Logoss nosaka arī visu patiesību kā Logosu. Turklāt Reihlīns sadala vārdus burtos kā simboliskos satura nesējos. Tetragramma "Jahve" (YHWH) jau burtu līmenī ietver sevī pasaules noslēpuma atklāsmi; līdzīgi ir arī ar vārdu "Jēzus" – visu jēgas atrisinājumu tas nes sevī. Teoloģiski izsakoties, tas nozīmē Vecās Derības papildījumu Jaunajā Derībā, filosofiski – patiesības vienību. Šāda pieeja dod iespēju arī "vērot" šīs sakarības "darbībā", pāriet pie īstenības izmaiņšanas: vārda maģija (baltā) ir spējīga nodrošināt filosofiem pasaules noslēpumu pārvadīšanu.

Tikpat sinkrētiski orientēts ir dialogs "Par kabalas mākslu" (*De arte cabbalistica*), 1517), kam ir spēcīga antropoloģiska ievirze. Pitagorietis, musulmanis un kabalists diskutē par pacelšanos pie Dieva, izejot trīs stadijas: jutekliskās pasaules pakāpi, ideju pasaules pakāpi un mesijas pasaules pakāpi. Cilvēkā kā radītās pasaules centrā visas šīs pasaules saskaras un samierinās. Šī samierināšanās ir cilvēka pašapziņas pamats. Galu galā kabalistika parādās kā simboliska teoloģija, kas tiek bagātināta ar dažādām domām līdz pat kristietībai, vienlaikus paliekot "ekumeniska" teorija.

Veicot valodas sistematizāciju, Reihlīns saista maģiskā vienībā valodu, teoloģiju un antropoloģiju. Visas valodas ir noslēpumainas, taču tajās var nolasīt Visuma uzbūves plānu; ar alfabēta palīdzību un kvalitatīvajām skaitļu vērtībām var iedarboties uz īstenību. Valoda izsauc esamību – vispirms jau

senebreju valoda, kas kā senākā valoda vistiešāk reprezentē lietas; citas atvasinātās valodas to dara nepastarpināti. Cilvēka intelekts atjauno seno caurredzamību: valodas lietiskums un lietu valoda kļūst savstarpēji nolasāmi. Arī šajā aspektā cilvēks ir vidutājs un starpnieks starp valodas un lietu pasauli, viņš ir atslēga, kas paver durvis uz abām pusēm. Turpretim Dievs vispirms izpaužas ar Vārdu, Viņš ir pasauli radījis ar senebreju valodas palīdzību. Filoloģija caur filosofiju pāriet teosofijā.

## AGRIPA NO NETESHEIMAS

### *Dzīve un darbība*

Humānists, okultists, skeptiķis, arī kā grieķu un romiešu klasikas, jūdaisma un kristīgās ezoterikas zinātnājs Agripa no Netesheimas (*Agrippa von Nettesheim*, 1486–1535) bija renesanses domātājs, kas mēģināja visu šo bagāto tradīciju kategorizēt, proti, sakārtot un apvienot vienotā veselumā. Viņš gan neizstrādāja vienotu skaidrojošu metodi, bet mēģināja šo uzdevumu īstenot no visdažādākajām pusēm, norādot uz neskaidrajām robežām starp mistiku un zinātni un līdz ar to – plūstošas pārejas iespējamību.

Agripa dzimis 1486. gadā Ķelnē izputējušā muižnieka ģimenē. Ķelnes Universitātē viņš sāka studijas Mākslu fakultātē, aizrāvās arī ar okultismu un kataloņu filosofa un teologa Raimunda Lulla (*Ramon Llull*, 1235–1315) darbiem, apguva astoņu valodu pamatus. Iespējams, viņš studējis arī tiesības un medicīnu.

Ap 1503. gadu Agripa pārcēlās uz Parīzi, kur turpināja studijas un 1507. gadā dibināja slepenu okultisma ordeni. Pēc gada viņš devās uz Spāniju, vēlāk Itālijā un Dienvidfrancijā studēja kabalistu un hermētiķu tekstus, orfiķu himnas, aizrāvās ar neoplatonismu, alķīmiju un maģiju.

1509. gadā pēc priekšlasījuma par Reihlīna darbu "*De verbo mirifico*" Agripa tika apsūdzēts uz jūdaismu orientētā ķecerībā. Viņš atgriezās Vācijā, izstrādāja sava galvenā darba "Par okulto filosofiju" ("*De occulta philosophia*", 1510) pirmo variantu (1530.–1533. gadā Antverpenē, Parīzē un Ķelnē iznāca šī sacerējuma trīs papildināti izdevumi).

1510. gadā imperators Maksimiliāns I nosūtīja Agripu slepenā misijā uz Angliju, kur viņš atrada laiku arī apustuļa Pāvila vēstuļu un tolaik populārā teologa Džona Koleta (*John Colet*, 1467–1519) darbu studijām. Pēc gada Agripa jau bija sastopams Itālijā, kur imperatora Maksimiliāna kara spēkā piedalījās cīņās ar Venēciju, bet 1512. gadā noturēja priekšlasījumus par Hermeju Trismegistu Pizā, tad Pāvijā un Turīnā. Itālijā Agripa turpināja kabalas un Talmūda studijas, nodibināja sakarus ar Florences Akadēmijas okultistiem, kļūstot par sava veida *prisca theologia* līderi.

Agripa publicēja arī vairākus darbus: "*Poimandres*" (1515), "*Oratio an praelectione convivii Platonis*" (1515), "*Dialogus de homine*" (1515/1516), "*De triplici ratione cognoscendi Deum*" (1516), "*De originali peccato*" (1518).

1518. gadā Agripa atgriezās Vācijā, kur viņš darbojās medicīnas un okultisma jomā. 1524. gadā viņš bija Fran-

cijas karaļa Franciska I mātes Savoņas Luīzes galma ārsts Lionā, taču krita nežēlastībā un 1526. gadā publicēja pesimistiskus un fideistiskus darbus “*De hortatio gentilis theologiae*” un “*De incertitudine et vanitate scientiarum et artium*”. Pēc visas mantas zaudēšanas viņš 1528. gadā devās uz Antverpeni, kur strādāja par ārstu un vēlāk par Nīderlandes vietvaldes Austrijas Margarētes galma historiogrāfu un arhīvistu Mehelenā. Pēc darbu “*De vanitate*” (1530) un “*De occulta philosophia*” (1531) publicēšanas viņš atkal krita nežēlastībā, taču aizstāvēja sevi pret pārmetumiem ķecerībā darbos “*Apoloģia*” un “*Querela*”. 1535. gadā devās uz Grenobli, kur arī mira.

#### **Maģiskais veselums:**

##### **“*De occulta philosophia*” (1510)**

Agripas filosofijā priekšplānā izvirzās renesanses domāšanas maģiskie komponenti, īpaši natūrfilosofisko inovāciju un pamudinājumu aspektā. Savā pamatdarbā “Par okulto filosofiju” (“*De occulta philosophia*”, 1510), neoplatonisma, hermētisma un kabalas rosināts, viņš pamato domu, ka visa daba ir jāuztver kā maģisks organisms, kuru caurauž viens vienīgs likums.

Zīmīgs ir pieņēmums par visas pasaules dzīvo raksturu. Agripa uzskata, ka nav nekādu izņēmumu – dzīvas ir arī šķietami mirušās lietas, visu caurauž *spiritus mundi*. Šis pasaules gars, par spīti dabas iedalījumam trīs līmeņos, rada un garantē pasaules vienību, totalitāti visās tās diferenciācijās. Zinošais spēj īstenot maģisko pāreju, nonākot līdz pat pirmcēlonim – Vie-

nam, kurš nesatur nekādas atšķirības. Elementāro pasauli izzina natūrfilosofija (izzina kosmosu) un medicīna (izzina cilvēku), debesu pasauli – astroloģija (izzina planētas un ēteru) un matemātika (izzina arhetipisko skaitļu pasauli), garīgo pasauli – teoloģija.

Pateicoties slepenajām zināšanām, filosofija kā maģija spēj izraisīt lietu transformāciju, radoši atbrīvojot jauno: tā “salaulā” elementārās pasaules spēkus (ūdeni, zemi, uguni un gaisu) ar analogajiem debesu pasaules tīrajiem gariem un ar reliģisko attīrīšanās rituālu palīdzību paceļas tīrajā un ideālajā inteligentajā pasaulē. Pilnīgs filsofs bez pūlēm pāriet no vienas pasaules otrā, viņš pārvalda pasaules dvēseles noslēpumus, bet maģiskās relācijas princips nodrošina visa ontoloģisko vienību.

Liela loma Agripas darbos ir skaitļu maģijai, kas pārvalda kosmosa likumus; brīžiem tā iegūst arī matemātiskas iezīmes. Taču galvenā loma šeit nav vis racionāli kvantitatīvajai metodei Galileja natūrfilosofijas garā, bet gan psiholoģiski asociatīvajai skaitļu un kvalitāšu kombinēšanai.

#### **Zinātniskais skepticisms**

##### **un reliģiskās garantijas:**

##### **“*De incertitudine et vanitate scientiarum*” (1527)**

Neapmierinātība ar šīm spekulācijām izpaužas otrajā nozīmīgākajā Agripas darbā “Par zinātņu ārīšķību un nedrošību” (“*De incertitudine et vanitate scientiarum*”, 1527). Tajā viņš transformē savu iracionalitāti radikālā skepticismā, skepsē pret visu racionālo.

Šis darbs bija sarakstīts kā sava galvenā darba "Par okulto filosofiju" atsaukums.

Kūzieša idiota tradīcijas garā Agripa ieņem "nezinošā" lomu attiecībā pret gudrajiem magiem. Viņš ne tikai izsmej paša kādreiz piekoptās disciplīnas – astroloģiju, maģiju un alķīmiju (tagad tās tiek pielīdzinātas māpticībai un raganu būšanām), bet arī jau aprobētās jaunās zinātnes raksturo kā metodiski nepamatotas un ētiski sabojātas. To vietā Agripa radikāli reformatoriskā garā orientējas uz atklāsmes patiesību. Tikai Dieva vārds var dot drošību visam racionālajam, turpretim pseidoracionalitāte tiek uzskatīta par aizdomīgu. Tāpēc teoloģiskās patiesības vispār nevar tikt zinātniski pamatotas, vadoties no natūrfilosofijas, antropoloģijas vai loģiskas metodikas. Dieva vārds nedod savu drošību caur radību un arī ne caur cilvēka izziņu: zemes un debesu pasaule sadalās radikāli nošķiramās jomās. Maģisko unitāti nomaina duālisms, kas liedz visu izzināt un tāpēc arī pārvaldīt.

## PARACELZS

### *Dzīve un darbība*

Ārsts, alķīmiķis un vācu natūrfilosofijas pamatlicējs Paracelzs (*Paracelsus*, 1493–1451) pieder tam īpaši nozīmīgam renesanses domātāju lokam, kura pārstāvji nodevās ne tikai neoplatoniskajām spekulācijām, bet arī paši tiecās gūt jaunas zināšanas. Būdams teosofs, viņš mēģināja apvienot kosmoloģiju, antropoloģiju un teoloģiju, taču viņa pētījumu un pārdomu rezultātiem līdz

pat mūsdienām nav pietiekami pamatota skaidrojuma.

Teofrasts Bombasts no Hoenheimas (*Theophrastus Bombast von Hohenheim*) jeb Paracelzs dzimis 1493. gadā švābu ārsta ģimenē netālu no Šveices pilsētas Einzīdelnes, kas atradās divu stundu gājiena attālumā no Cīrihes. Viņa tēvs bija cēlies no vecas, bet nabadzīgas dižciltīgo dzimtas, kuras rezidence bija Hoenheimas pils netālu no Štutgartes. Pēc mātes nāves zēns kopā ar tēvu pārcēlās uz Fillahu Karintijā. Jaunībā viņš bija kastrēts – nav īsti zināms, vai tas bija noticis nelaimes gadījuma dēļ vai arī, kā vēsti leģenda, to bija izdarījis kāds piedzēries karavīrs. Acīmredzot tādēļ Paracelzam neauga bārda, un viņa galvaskauss, kas saglabājies līdz mūsdienām, pēc formas atgādina sievietes, nevis vīrieša galvaskauss. Turklāt viņu vienmēr attēloja bez bārdas.

Jau tēva vadībā zēns apguva ne tikai ķirurģijas un terapijas, bet arī "slepeno mākslu" – alķīmijas un maģijas – pamatus. Sešpadsmit gadu vecumā viņš tika sūtīts studēt Bāzeles Universitātē. Vēlāk viņu skoloja slavenais Johans Tritemijs no Španheimas (1461–1516), kas bija viens no ievērojamākajiem tālaika maģijas, alķīmijas un astroloģijas adeptiem. Paracelzs studēja medicīnu arī Itālijā, kur viņš savu vārdu latinizēja atbilstīgi romiešu zinātnieka Celsa (*Celsus*) paraugam. Paracelzu saucā arī par *Helvetius Eremita* (Šveices Vientuļnieku).

Ieguvis doktora grādu Ferrārā, kur pasniedza ārsti humānisti, viņš devās ceļojumā pa Eiropu, apmeklējot Franciju, Spāniju, Portugāli, Angliju, Holandi, Zviedriju, Prūsiju, Lietuvu,

Poliju, tad cauri Balkāniem un Itālijai atgriezās Fillahā. Būdams ķirurgs, viņš piedalījās arī trīs karos. Ceļojumu laikā viņš apguva ne tikai profesionālo, bet arī universitātēs nicināto tautas medicīnu. Vēlāk leģendas vēstīja, ka šajos ceļojumos viņš esot pielaisījis "ēģiptiešu slepenām zināšanām" un iepazīstināts ar "filosofiskā akmens" noslēpumu.

1525. gadā Paracelzs kļuva par Bāzeles pilsētas ārstu. Pilsētas padome viņu nozīmēja arī par fizikas, medicīnas un ķirurģijas profesoru, nosakot visai lielu atalgojumu. Tomēr pēc dažiem gadiem viņš no šī amata tika atbrīvots, jo noliedza sholastisko medicīnu. Turklāt savās lekcijās viņš pamatojās uz savu praktisko pieredzi, tāpēc nonāca konfliktā ar valdošo tradīciju, kas atzina tikai Hipokrata, Galēna un Avicennas darbu komentēšanu. Jāpiezīmē, ka Bāzelē Universitātes Medicīnas fakultātē Paracelzs pirmo reizi sāka lasīt lekcijas nevis latīņu, bet vācu valodā. Viņš kritizēja "grāmatu" humānismu par tā nepietiekami nopietno attieksmi pret dabu un pieredzē iegūtām zināšanām un ironizēja par mācītajiem vīriem, kas nodarbojoties tikai ar "fantāzijas himerām". Kā "zemes apceļotājs un ubags" Paracelzs līdz pat savai nāvei 1541. gada 24. septembrī Zalcburgā vairākkārt mainīja dzīvesvietas.

Nevar teikt, ka Paracelzs būtu daudz rakstījis un lasījis. Viņš mēdza teikt, ka desmit gadu laikā neesot izlasījis nevienu grāmatu. Savus darbus viņš nodiktēja, neizmantojot nekādus konspektus vai piezīmes. Jau pirms Lutera Paracelzs publiski sadedzināja pāvesta bullu, kā arī Galēna un Avicennas sacerējumus. Viņš teica:

"Lasīšana vēl nevienu nav padarījis par ārstu. Medicīna ir māksla, kas pamatojas praksē. Iespējams, lai kļūtu par labu ārstu, pietiktu iemācīties plāpāt latīņu, grieķu un senebreju valodā, turpretim, lai kļūtu par labu karavadoni, pietiktu izlasīt Līviju. Sākot studēt šo priekšmetu, es sapratu, ka pasaulē nav neviena skolotāja, kas varētu man to iemācīt, un ka man tas jāapgūst pašam. Grāmata, kuru es studēju, bija dabas grāmata, kas sarakstīta ar Dieva, nevis rakstvežu roku (...). Es ienācu pa dabas vārtiem un baudīju tās gaismu, aptiekāru lukturis neapgaismoja manu ceļu."

Pie svarīgākajiem Paracelza darbiem, kas lielākoties sarakstīti vācu valodā, pieskaitāmi šādi apcerējumi: "*Volumen Paramirum*" (1524), "*Herbarius*" (1527), "*Das Buch von den natürlichen Dingen*" (1527), "*De modo pharmacandi*" (1527), "*Libri paragraforum*" (1527), "*Aphorismen des Hippokrates*" (1527), "*Antimedicus*" (1527), "*Spitalbuch*" (1529), "*Paragranum*" (1531), "*Paramirum*" (1531), "*Von der unsuchtbaren Krankheiten*" (1531), "*Büchlein von der Pest*" (1534), "*Astronomia Magna*" (1538), "*Kärntner Trilogie*" (1538). Daudzi darbi izdoti tikai pēc viņa nāves.

Būdams zinātnieks, Paracelzs savos darbos satuvināja medicīnu un ķīmiju, liekot pamatus jaunam medicīnas attīstības etapam – praktiskai ārstēšanai ar ķīmiskā ceļā iegūto medikamentu palīdzību. Paracelzam ir svarīgi sasniegumi tādu slimību ārstēšanā, kas saistītas ar akmeņu rašanos organismā, dažādām nervu, plaušu un citām kaitēm. Viņš pamatoja ārstēšanas humānos mērķus, aicinot alķīmiķus meklēt

nevis zeltu, bet līdzekļus cilvēku atpestīšanai no slimībām. Viņš daudz rakstīja par iespējamību iedibināt uz zemes taisnības valstību – “svētlaimīgās dzīves” sabiedrību. Paracelza darbi un leģendas par viņu bija viens no pamudinājumiem Gētem sacerēt savu slaveno “Faustu”.

### **Kosmoloģija**

Paracelza pasaule ir radīta, tā nav neoplatoniskā garā izprasts Dieva “izplūšanas” rezultāts. Radību (*prima materia*) Dievs ir izsaucis esamībai “no nekā”, tāpēc tā visa nes sevī Dieva pēdas. Radība ir bibliska un bibliski arī domāta: Dieva gars kā matrica (*matrix*) lidinās pār ūdeņiem kā sievišķā pirmmatērija “*Yliaster*” (bezveidīgais materiāls) jeb “*Chaos*”. *Yliaster* (grieķu val. *hylē* – mežs, matērija + latīņu val. *astra* – zvaigzne, pasaule) ir visa esošā sākotnējais un patiesais cēlonis. Radīšana notikusi ar Gribas palīdzību, kas izteikta Vārdā jeb *Fiat* kā aktīvā un darbīgā spēkā.

Šīs matricas apaugļošana (pēc analoģijas ar cilvēka ieņemšanu) veido elementus, tad makrokosmosu un atsevišķas radības; to nošķiršanās (*separatio*) ir pirmās lielās potenciālās apaugļošanas aktualizācija. Pirmmatērija izvēršas vissmalkākajās daļiņās. Paracelzs savieno pasaules norišu teoloģiju ar laika un telpas galīgo attīstību. Priekšraksts (noteikums) skan: pirmmatērijai *Mysterium Magnum* ir jāizvēršas un jāizšķiež sevi *Mysteria Specialia* (*mysterium* ir viss, no kā var rasties tas, kas sākotnēji atrodas tajā iedīgļa stāvoklī), no kurām katra sev

ir matrica, t. i., veido mazu pasauli. Ja šī izvēršanās ir notikusi laikā un telpā, tad no šī “pasaules gada” (*annus mundi*) seko mūžības pasaule, kur viss atgriežas pie sava avota, proti, pie Dieva.

Paracelzs māca, ka sākotnējā matērija (*Limbus major, Magnus Limbus*) ir avots, no kura izcēlušās visas radības tai nozīmē, kā no mazas sēklas izaug koks, tikai ar to atšķirību, ka *Magnus Limbus* nāk no Dieva Vārda, bet *Limbus minor* (zemes sēkla jeb sperma) – no zemes. Lielais *Limbus* ir sēkla, no kuras radušās visas būtnes, bet mazais *Limbus* ir katra pabeigta būtne, kas reproducē savu formu un ko pašu radīja lielais *Limbus*. Mazajam *Limbus* piemīt visas lielā *Limbus* īpašības tai nozīmē, kādā dēla organisms ir līdzīgs tēva organismam. Slavenā maģijas formula skan: “Kas ir augšā, tas ir arī apakšā.” Tās garā Paracelzs raksta: “Dzīvības daba Visumā ir vienota, un tās avots var būt tikai viena mūžīga Vienība. Tas ir organisms, kurā visas dabas lietas atrodas harmonijā un simpātijā. Tas ir makrokosms. Viss ir vienotas pasaules radīšanas piepūles rezultāts; makrokosms un cilvēks (mikrokosms) ir vienoti. Tie veido vienu konstelāciju, vienu ietekmi, vienu elpu, vienu harmoniju, vienu laiku, vienu metālu, vienu augli.”

Visā darbojas nevis nenoteikta evolūcija, bet Dieva personiskais gribas akts, kas ar savu varu vada attīstību. Dievs nesaplūst ar matēriju, starp Radītāju un radību pastāv skaidra atšķirība. Tas atspoguļojas arī pasaules procesa un vēstures neatgriezeniskumā. Atšķirībā no aprites dabā pasaule kopumā ir iekārtota vienreiz un tai ir nolikts gals: “Zvaigznes tikai vienreiz iet bojā, un tas ir pasaules gals.”

Visas atsevišķās radības, arī šķietami nedzīvās lietas, piepilda *spiritus vitae* (dzīvības gars) jau tāpēc vien, ka tas darbojās pašā pasaules sākotnē. Pirmās no pirmmatērijas nodalījušās lietas ir četri elementi, kas izveido četras dzīvības jomas: firmamentu (uguni), zemi, ūdeni un gaisu. No šīm jomām sastāv viss kosmos, kur elementu sajaukums (*mixtur*) izveido konkrētās lietas. Turklāt debesu pasaulei ar savu zvaigžņu kustību ir atbilstības zemes pasaulē. Tāpēc lietas nevar izskaidrot tikai pašas par sevi, bet tikai tādā aspektā, kā tās atspoguļo debesu spēkus. Veselo var izprast, tikai ņemot vērā abas pasaules daļas. Paracelzs to sauc par *concordanz* (saskaņu), kas ir visas izziņas pamatā. Šai atbilstībai laikā un telpā ir nolikts gals, radišana ir saistīta ar visa pastāvošā galu.

Savukārt pašā dabā nav nāves, kādas būtnes miršana nozīmē atgriešanos to matērijas ķermenī, t. i., vienas esamības formas apdzišanā un tās atdzimšanā citā, garīgākā formā. Dzīvība ir universāls visuresošs princips, un nav nekas, kur nebūtu dzīvības. Dažās formās dzīvība darbojas lēnāk, piemēram, akmeņos, bet citās – ātrāk. Būtnes jeb būtības, kas dzīvo neredzamajos elementos (stihijās), ir dabas stihiskie spēki. Tās ir *Mysteria specialia* būtnes, dvēseles pasaules formas, kurām jāatgriežas savā haosā.

Cilvēks kā tāds ir augstākā būtne, jo viņā daba ir sasniegusi savas izvērsšanās piepūles kulmināciju. Cilvēks satur sevī visus spēkus un visas substances, kas ir pasaulē, un arī pats veido īpašu pasauli. Cilvēks spēj izpaust savu gudrību, bet viņa dvēseles spēki – gan labie, gan ļaunie – var tikt attīstīti

līdz tādai pakāpei, kas pat sapņos nav rādījusies filosofiem teorētiķiem. “Viņā ir visi *Coelestia, Terrestria, Undosa* un *Aeria*”, proti, spēki, būtības un formas, kas atrodas četrās stihijās, no kā būvēts Visums. Cilvēks ir mikrokosms, kas iekļauj sevī visas pasaules radības. Tāpēc patiesas zināšanas par cilvēku var gūt tikai tad, ja to aplūko saistībā ar visu dabu, nevis kā īpašu būtni atrautībā no tās. Cilvēks savā eksistencē ir atkarīgs no dabas, bet dabas stāvoklis ir atkarīgs no cilvēka stāvokļa kopumā. Tāpēc ārstam, lai varētu ārstēt cilvēkus, ir jāskatās dabas grāmatā un jācenšas to saprast.

### **Antropoloģija**

Mācība par konkordanci lielā mērā ir spēkā attiecībā pret cilvēku – mikrokosmu, kurā atspoguļojas viss makrokosmos. Abas pasaules nošķir cilvēka āda, kurai Paracelzs piešķir īpašu nozīmi. Cilvēkam Dievs piešķīris īpašu nozīmi, jo radījis to no “masas”, kas ir visu elementu, zvaigžņu un tam līdzīgu spēku koncentrāts. Cilvēku veido “visas pasaules īpašības”, bet vispirms – pats Dievs. Cilvēks ir radības kvintesence, visas pasaules vidus un centrs, vidusposms starp debesīm un zemi, “Lielā kompozīcija”, kurā var nolasīt visas konkordances.

Planētas atbilst cilvēka orgāniem. Trim sākotnējām substancēm jeb principiem *Mercurius, Sulphur, Sal* (dzīvsudrabs, sēram un sālim) atbilst cilvēka gars, dvēsele un miesa. Gars ir centrs un trešais no dvēseles un miesas, ko iezīmē izziņas spēja (“*der Seelen seel*”). Miesa ir jāuztver kā “divas

miesas" (*zwen leib*) – kā redzamo un zemei piederošu, kurā darbojas neredzamā debesu miesa. Dvēsele ir astrāls ķermenis, kas pēc nāves atgriežas savā zvaigznē, no kuras tā nākusi dzimšanas brīdī.

Cilvēka līdzība Dievam integrālā domāšanā caurauž visus šos līmeņus. Vienlaikus gars ir kaut kas vairāk nekā dvēsele, jo tas ir cilvēka centrs un sakaras ar dievišķo. Tāpēc cilvēku ietekmē zvaigznes, taču cilvēka liktenis (*fatum*) nav tikai kaut kas objektīvs, bet ir arī atkarīgs no cilvēka patstāvīgajiem lēmumiem.

Katrs no elementiem jeb spēkiem (cilvēka gadījumā tie ir gars, dvēsele un miesa) ir redzams un uztverams tām būtnēm, kas dzīvo tajos, vai tām, kuru sastāvā atbilstīgais elements dominē. Garu uztver garīgas būtnes, tāpēc mirstīgo domas tām ir redzamas un materiālas; dvēseles būtību ar tās straumēm un formām var redzēt un just elementi un būtnes, kas dzīvo dvēseles sfērā; tās spēj arī nolasīt ne pārāk garīgas domas, atšķirt un uztvert cilvēku jūtas pēc to auras krāsām un iespaidiem, taču tās nespēj uztvert dievišķo un garīgo. Matērija – tādā veidā, kādā tā mums ir pazīstama, – tiek uztverta ar fizisko sajūtu orgānu palīdzību; taču būtnēm, kurām nav tādu orgānu, materiālās lietas ir neredzamas un neuztveramas, līdzīgi tam kā garīgās lietas nevar uztvert tās būtnes, kas nav attīstījušas garīgo uztveri.

Cilvēka garīgās būtības avots ir Dieva emanācija. Kad bērns ir ieņemts, tad vārds, kas apveltī nākamo cilvēku ar garu, kā stars nāk no Dieva. Taču šo garu jaunpiedzimušais neuztver uzreiz, tas iemiesojas viņā pakāpeniski,

cilvēkam augot un iemantojot prātu (intelektu). Daudzi vīrieši un sievietes dzīvo, apprecas un mirst, tā arī nenodibinot ciešas saites ar dievišķās Gudrības starojumu, kas vienīgais var pārvēst tos par nemirstīgām cilvēciskām būtnēm, jo dvēseles spēki izsīkst, kaut arī pastāv ilgāk par fizisko ķermeni. Ja šāda saplūšana nenotiek, ja indivīds dzīves laikā netop gudrs un labs, dievišķais starojums līdz ar nāvi atgriežas pie sava avota, bet indivīds saglabājas tikai kā nospiedums astrālajā gaismā.

Cilvēkā ir divu veida prāti: cilvēciskais un dzīvnieciskais. Tikai cilvēciskais prāts spēj savienoties ar garu. Zemākais dzīvnieciskais prāts, lai cik kompetents tas arī būtu zinātnes, filosofijas un loģikas jomā, lai cik tam būtu zināšanu par lietu ārējo veidolu, izzudīs, jo to atraidīs patiesības gars. Tikai dzīvības gars spēj apvienot formas, novērst to sadalīšanos un atgriešanos haosa stāvoklī. Tīrajam garam nav personas, tas bezpersoniski mīt Dievā un kā Dievs; ar katru dzimšanu veidojas jauna persona, nevis jauns dievišķais starojums. Bezpersoniskais gars saglabājas, bet cilvēka persona var izzust. Tikai tie personas elementi, kurus uztvers gars, izdzīvos kopā ar to. Mīlestība ir pamats, kas saista dvēseli ar garu, tāpēc patiesā Dieva mīlestība ir augstākais labums, kas pieejams mirstīgajam cilvēkam.

Cilvēka dvēseli veido ēteriskie jeb astrālie spēki, kas nāk no Pasaules Dvēseles, planētu un zvaigžņu dvēselēm, taču īpaši – no planētu dvēselēm (jeb astrālajiem ķermeņiem), kurā tā mīt. Līdzīgi tam, kā katra cilvēka vai dzīvnieka dvēselei piemīt savas speci-

fiskās īpašības, tā arī katras planētas, katras saules, katras pasaules “dvēselei” ir savas iezīmes, kas izplata savu labvēlīgo vai graužošo ietekmi kosmiskajā telpā un iedarbojas uz cilvēka mikrokosmu. Šie astrālie elementi ir cilvēka dvēseles organizatori, tie būvē templi, kurā mīt gars. Tie stimulē cilvēka dvēseli, ar fizioloģisku procesu palīdzību piesaista zemes elementu un veido no audiem, muskuļiem un kauliem materiālo jeb dzīvniecisko cilvēka ķermeni, ko var uztvert citas būtnes ar analogisku uzbūvi.

Cilvēku var aplūkot kā redzamu un neredzamu būtni, ko saista dvēsele. Redzamais cilvēks sastāv no sākotnēji neredzamiem elementiem, kas viņa apvalkā kļūst redzami; neredzamais cilvēks sastāv no jūtām un domām, kuru avots ir makrokosms, kas kā gaisma atspoguļojas matērijā. Cilvēks ir visu elementu kvintesence un Visuma dēls, tā Dvēseles miniatūra kopija. Viss, kas notiek Visumā, var notikt arī cilvēkā. Viss Visums atspoguļojas cilvēkā, kurš var to apzināties. Cilvēks, kas izzina sevi, izzina arī Visumu – ne tikai to, kas ir, bet arī nākotnē notiekošo. Cilvēka un Visuma saistība nosaka harmoniju starp galīgo un bezgalīgo.

Cilvēka eksistences mērķis ir atjaunot sākotnējo harmoniju, kas pastāvēja starp Dievu un cilvēku, līdz notika nošķiršanās un līdzsvara zudums, kad pirmo dievišķās būtības emanāciju piesaistīja trešā materiālā emanācija. Lai atjaunotu harmoniju, cilvēks spēj novest Dieva gribu līdz tās pilnīgai izpaušmei dabā, kā rezultātā daba kļūs garīga, bet makrokosms – pilnīgāks. Cilvēka individuālās kvalitātes un raksturu zināmā mērā var attīstīt neat-

karīgi no vides ar *Ens seminis* (sēklas būtību), kas veido matērijas spēkus. Ādams un Ieva (garīgi divējādā – vīrišķā un sievišķā – būtība) iemantoja savus ķermeņus no “veidojumiem” (elementārām un astrālām būtībām), kā arī *Ens seminis*. No šī neizsmeļamā avota radīsies vīrieši un sievietes līdz pat pasaules beigām. Cilvēka īpašības veido *Ens proprietatis* (īpašību būtību), nevis astrālās ietekmes, jo raksturu, gaumi, noslieces un talantu neveido ķermeņa daļas un tās neietekmē tā kompleksiju, krāsu un formu, jo ir *Ens proprietatis* atribūti.

Mikrokosms attiecas pret makrokosmu kā putniņš olā pret olbaltumu, tāpēc makrokosms veido tikai ārējos dzīves nosacījumus. Nedz cilvēks, nedz jebkāda cita dzīva būtne nespēj pastāvēt bez zvaigžņu ietekmēm, taču tās neizraisa to pastāvēšanu. Attiecības, kas pastāv starp makrokosmu un mikrokosmu, ir līdzīgas attiecībām starp vīrieti un sievieti, sievieti un dzemdi, dzemdi un dīgli. Sēkla ir cilvēka ķermeņa esence, kas satur visus tā orgānus ideālā formā. Vīrieša iztēle rada sēklu, savukārt sievietes iztēle ietekmē augļa formas veidošanos, kas ir pamats bērna līdzībai vecākiem. Taču nedz tēvs, nedz māte nav cilvēka garīgās būtības vecāki. Cilvēka augli ietekmē *Mysterium Magnum*, tāpēc bērna tēvs ir Dievs. Vecāki neapvelta savus bērnus ar prātu, tie dod tam tikai ķermeni, ar kura palīdzību prāts spēj darboties. Prāts ir neatņemama cilvēka daļa, tas ir mūžīgs un pilnīgs, taču tas ir jāattīsta, pretējā gadījumā to apklusinās sofistika un dogmatisms. Bērni no vecākiem var mantot spēju izmantot prātu, taču tie nemanto pašu prātu, jo prāts

ir Dievišķā Gara īpašība. Cilvēks nevar pazaudēt prātu, taču pats spēj noklist no tā, jo prāts ir vispārējs likums un nevar piederēt atsevišķam cilvēkam.

Dzīvība pati par sevi nevar nomirt vai izzust, tas ir mūžīgs spēks, kas vienmēr eksistējis un eksistēs. Dzīve ir Dieva izpausme, kas eksistēs vienmēr, kamēr dzīvos Dievs. Viss eksistējošais ir dzīvības izpausme.

### *Signatura rerum*

Ciešā vienībā ar antropoloģiju un praktisko ārstēšanu atrodas mācība par lietu zīmēm, kuras uzdevums ir arī cilvēku izprast kā zīmi. Visa radība ir kādas zīmes nesēja. Izziņa savos pamatos ir “vērojums”, tāpēc tā dziļi pamatojas pieredzē. Dieva griba nosaka to, ka cilvēks spēj atšifrēt radībā apslēpto, kas arī ir patiesā filosofija. Ar to, protams, ir saistīta vingrināšanās pārejā no ārējās uztveres uz iekšējo redzējumu, kas dod iespēju redzēt būtību pāri miesiskajai substancei. Visa zinātne ir vingrināšanās pārejā no tēla pie būtības. Ir nepietiekami ar elementārās matemātikas palīdzību vienkārši nokopēt planētu kustību. Tas paliks miris attēls bez iekšējās kustības, turpretī garīgā astronomija dod priekšstatu iekšējiem planētu kustības mehānismiem. Ar to tiek iegūtas zināšanas, kas nāk no “sirds”.

Te kā palīgs ir noderīga alķīmija, jo tā var novērst elementāro ķermeņiskumu jeb raupjumu. Īpaši svarīga ir uguns, kas sadala visas lietas, kā rezultātā tas, kas sākumā bija apslēpts, tā iedarbībā atklājas. “Daba ir vulkāns, tā ir arī mūsu skolotāja.” Uguns sadala visu, arī četrus elementus, jau minēta-

jās trīs substancēs: dzīvsudrabā, sērā un sāli. Uguns iznīcina ķermeņu statisko vienību un atbrīvo to dinamisko potenci, kas atklājas savā būtībā, dodot iespēju saskatīt ķermeņa iekšējo dinamiku. Teiktais attiecas arī uz cilvēka konstitūciju, kas sastāv no tiem pašiem pirmajiem principiem un kuras veselo vai slimo dabu var uzzināt, tikai reducējot to uz šiem pirmajiem principiem. Te ir darbs ārstam, kas vienlaikus ir arī filosofs.

Dabas gaisma Paracelza izpratnē ir arī pirmā teoloģija un atklāsme. Dabā Dievs atklājas vistiešākajā pieredzē, ko pavada izziņas gaisma. Dabas gaisma tiek izstarota no mūžīgās gaismas kā no kosmosa centra. Dievs kā Persona iedarbojas nepastarpināti teonomi uz kosmosu un jo īpaši – uz cilvēku. Kosmosa antropocentriskais raksturs nav pretrunā ar teocentrismu. Veselais jau savas dinamikas dēļ ir Dieva, kas caurauž visu pasaules celtni, apveltīts. Arī radības galīgums nav nekāds trūkums, bet priekšnoteikums, lai tā atgrieztos pie sava pirmavota un svētlaimes.

### *Izziņas un medicīnas saistība*

Viss esošais ir savstarpēji caurlaidīgs un tāpēc darbīgs: medicīna izzina un izmanto šo savstarpējo sakarību tīklu. Divās ārsta Paracelza grāmatās aplūkoti daudzie sakarību aspekti, kas paceļ atsevišķas zinātnes uz vienota esamības projekta bāzes.

Pirmais darbs “*Das Buch Paragranum*” (sarakstīts 1530) ir sistemātisks Paracelza medicīnas, dabaszinātnes un natūrfilosofijas izklāsts. Viņš runā par “četrām kolonnām”: filosofiju (zemes

un ūdens zināšanām), astronomiju/astroloģiju (gaisa un uguns zināšanām), alķīmiju (visu četru elementu zināšanām) un beidzot ārstu ētosu (tikumiem). Medicīna līdz ar to apvieno dabas spēku eksperimentālu apgūšanu (fizika) ar ētiku, kas atbilst Paracelza analogijas metodei. Arī pasaule un cilvēks atspoguļojas savstarpēji analogiski (cauri četriem saistošajiem elementiem): pašizziņa ir ceļš uz pasaules izziņu, mikrokosms ir makrokosma tēls un refleksija. Attiecinot šo domu uz medicīnu, Paracelzs secina, ka tikai kosmiskā organisma teorija ved pie ārstniecības zināšanām. Katrs ķermenis individuālā kārtā pārņem veselību un slimības no pasaules ķermeņa (tāpēc ir jāņem vērā zvaigžņu ietekme); miesu un dvēseli var ārstēt tikai kā individuālu veselumu. Tas tiek īstenots ar "alkīmijas" palīdzību – ne vairs maģisku, bet ķīmiski eksperimentālu mūsdienu ķīmijas nozīmē.

Otrās grāmatas "*Opus Paramirum*" (sarakstīta 1531) sākumā Paracelzs runā par kosmoloģiju un no tās nonāk pie mācības par slimību izcelšanos (etioloģijas). Kosmosa bezveidīgais pamatmateriāls (*Yliaster*) sadalās trijos materiālos: sērā (degšanas principā), dzīvsudrabā (kustīguma un gaisīguma principā) un sālī (uguns patstāvīguma un konsistences principā), no kuru saistības izceļas četri elementi – ūdens, uguns, zeme un gaiss. Visu pārvērtību dzinējspēks ir arheuss (*Archeus*) – neredzamais radošais princips, kas tuvs neoplatoniķu pasaules garam. No trīs pamatmateriālu attiecībām cilvēkā izceļas veselība un slimības, tāpēc tās var medicīniski regulēt ar sublimācijas, sadedzināšanas un izšķīdināšanas

palīdzību. Turklāt ārsts pāriet ārstēšanā no "redzamās" ārienes pie "neredzamās" iekšienes. Visas ārstēšanas pamats ir visu principu un elementu izlīdzināšana atbilstīgi to sajaukuma attiecībām organismā. Galvenais ārstēšanas līdzeklis ir iekšējā evolūcijas spēka – arheusa – pamudināšana.

## JĀKOBS BĒME

### *Dzīve un darbība*

Jākobs Bēme (*Jakob Böhme*, 1575–1624), saukts par Teitoņu filosofu (*Philosophus tevtonicus*), dzimis Altzeidenbergā Gerlicas tuvumā vidēji turīgu zemnieku ģimenē un saņēmis stingri luterisku audzināšanu. Viņa tēvs veica mācītāja palīga pienākumus Zeidenbergas baznīcā. Vecāki redzēja, ka Jākoba vājā miesas uzbūve neļaus viņam strādāt smago zemnieka darbu, tāpēc izvēlējās dēlam kurpnieka amatu.

Leģenda vēstī, ka agrīnā jaunībā Jākobs atradis netālajā Landeskrones kalnā kaut ko līdzīgu ejai, pa kuru varēja iekļūt klintī, un uzgājis tur lielu naudas kaudzi. Viņš šausmās meties atpakaļ, neko sev nepaņemdams. Pēc kāda laika Jākobs kopā ar ganiem atkal uzrāpies kalnā, taču neko nav vairs atradis. Šis stāsts par alu, naudas kaudzi un šausmām drīzāk atgādina iniciācijas rituālu, kura laikā cilvēkam atklājas ireālais redzējums. Par šo noslēpumaino dziļumu Bēme vēlāk rakstīja savā pirmajā grāmatā: "Šo dziļumu nevar izmērīt neviena radība."

Būdams kurpnieka zellis, Bēme daudz ceļoja un šajos ceļojumos piedzīvoja arī pirmo mistisko pieredzi, kad

veselu nedēļu pār viņu esot strāvojusi debesu gaisma un viņš juties piepildīts ar dvēselisku mieru. 1594. gadā viņš kļuva par kurpniekmeistaru un atgriezās Gerlicā, kur iekārtoja savu darbnīcu un apprecējās ar birģera meitu, kas viņam dzemdēja četrus dēlus. Bēmes uzvedība bija nevainojama, viņu uzskatīja par paraugvīru un ideālu ģimenes tēvu.

Taču 1600. gadā notika otrs mistiskais pārdzīvojums: Bēme ieraudzīja sauli, kas atspoguļojās uz alvas krūzes; tā iemirdzējās lieliskā gaismā un izraisīja viņā brīnišķu apskaidrību par dabas iekšējo pamatu. No šīs vīzijas Bēme atvasināja atziņu, ka visām būtnēm piemīt dvēsele un visās lietās iekšējais ir sasaistīts ar ārējo. Viņu pastāvīgi pavadīja arī citas vīzijas, kuras Bēme vēl nespēja īsti izskaidrot. Un tad 1610. gadā viņš piedzīvoja trešo epifānisko vīziju – slaveno skatu uz kurpnieka lodi, kad līdzšinējie visnotaļ haotiskie iespaidi savienojās brīnumainā vienībā. Bēme jutās aicināts rakstiski izklāstīt savus iespaidus.

Pirmais vīziju sistematizācijas mēģinājums ir grāmata "Rīta blāzma ausmā" ("*Die Morgenröte im Aufgang*"), ko 1612. gadā vēl nepilnīgā veidā publicēja Bēmes piekritēji un kas vēlāk kļuva plaši pazīstama ar nosaukumu "Aurora". Gerlicas luteriskās varas iestādes šo sacerējumu nosodīja un aizliedza kurpniekam turpmāk publicēt rakstu darbus. Būdams dievbijīgs cilvēks, Bēme līdz 1617. gadam ievēroja šo aizliegumu. Tomēr iekšējais izziņas process turpināja savu gaitu, un pēc šī ārējā kavēkļa pārvarēšanas cits pēc cita iznāca Bēmes svarīgākie darbi: "*Von der drei Prinzipien*" (1619), "*Vom dreifachen Leben*" (1621), "*40 Fragen*

*von der Seele*" (1621), "*Christosophia*" (1621), "*De signatura rerum*" (1621), "*Von der Gnadewahl*" (1622), "*Erklärung über das erste Buch Moses*" (1623), "*Betrachtung göttlicher Offenbarung*" (1623), "*Tafeln von den drei Prinzipien*" (1624), "*74 theosophische Sendbrief*" (1624).

Kaut gan 1624. gadā Drēzdenē Bēme bija audiencē pie Saksijas kūrfirsta, luterāņu garīdznieki vēl arvien viņu apvainoja ķecerībā. 1624. gada 17. novembrī pēc īsas slimības Bēme nomira. Pirms nāves viņš esot vēlējies klausīties mūziku un dziesmas un teicis: "Atveriet plašāk durvis, lai visi varētu klausīties."

Sistemātisku filosofisku izglītību neguvušais kurpnieks Bēme kļuva par 17. gadsimta *Philosophus teutonicus*. Jau šī evolūcija no vienkārša amatnieka līdz visā Eiropā atzītam autoram ir neizprotama un neizskaidrojama. Bēme bija lasījis, kā pats liecināja, tikai dažus filosofiskus traktātus, kā arī no draugiem – lielākoties ārstiem – ieguvis elementāras zināšanas astronomijā, alķīmijā, neoplatonismā un hermētismā. Viņš patstāvīgi studēja Bībeli un bija iepazinies arī ar kabalas mācību. Tomēr Bēmes pansofijai un teosofijai bija plašāki avoti. Galvenais no tiem bija vīzijas, ko viņš pārdzīvoja kā zibsnī, pēkšņu apgaismību, bet pēc tam daudzus gadus mēģināja tām gūt vārdisku noformulējumu. Tāpēc viņa valoda neatbilst t. s. skolas filosofijas terminoloģijai, tā drīzāk ir dzimtajā valodā ietērpta tēlaina terminoloģija, kurā svarīga ir nevis izteiksmes precizitāte, bet tēlainā atklāsme un dziļums.

Bēmes domāšanai bija simbolisks raksturs. Vienā no saviem vēlinajiem

darbiem "De signatura rerum" (1621–1622) viņš rakstīja: "Un nav dabā nevienas lietas, kas būtu radīta bez kāda mērķa, katra atklāj savu iekšējo tēlu, un iekšējais nemitīgi strādā pašatklāsmei. Mēs par to pārlicināties, redzot šīs pasaules spēku un parādības; pasaules mūžīgā būtība līdzās savai dzimšanai iekārē ir dzimusi arī līdzībā: radība dzīvo tik daudzās formās un veidos. Tāpēc zīmēs ir apslēpta liela jēga, pēc tām cilvēks mācās izprast ne tikai pats sevi, pēc tām viņš var arī uzzināt visu lietu būtību. Pēc radību ārējā veidola, pēc to uzvedības, kā arī pēc to radītām skaņām, balss un savdabīgās valodas var uzzināt to apslēpto būtību, jo daba ir devusi katrai lietai savu valodu (atbilstīgi tās ārējam un iekšējam veidolam), tieši no būtības rodas valoda, un tās esamības impulss formē būtību (esenci) to izraisītājās skaņās jeb enerģiju, kas kļūst dzīva skaņās, smaržās, veidolā. Katrai lietai tās pašatklāsmei ir sava valoda."

Bēmēm bija raksturīga tieksme darināt jaunvārdus, kas lielākoties ir atvasināti no nepareizi izprastas terminoloģijas, bet kuriem tiek piešķirta jauna jēga (piemēram, "kvalitāti" viņš atvasina no *Qual* – ciešanas un *Quelle* – avots). Viņa filosofijas intuitīvais un pretrunīgais raksturs sagādā grūtības to izklāstīt sistemātiski pat viena darba ietvaros. Darbos daudz aporiju un neatrisinātu jautājumu, kas liecina par Bēmes domāšanas neracionālo dominanti.

### **Ontoloģija: pirmamats un pamats**

Bēme no jauna izvirzīja jautājumu par Dieva, pasaules un cilvēka būtību, balstoties nevis uz "laicīgo augstāko

skolu gudrību", bet uz to, ko sniedz Gars. Bēme orientējās uz kosmosofiju, ar ko saprata pasaules un dabas izziņu, kas ir atslēga arī cilvēka izpratnei. Bēmes pārdomas koncentrējās uz Kristus kļūšanu par cilvēku. Turklāt viņa kristosofija ir ļoti praktiska. Tās jēga ir mudināt cilvēku uz savu "atdzimšanu". Tāpēc visas filosofijas daļas viņam ir vienotas. Dievs, pasaule un cilvēks Bēmēm ir vienots process. Cilvēks var tajā iegremdēties, sasprindzinot visu savu gribu.

Savas zināšanas par Dievu, pasauli un cilvēku Bēme smēlās no "debesu Sofijas", kas esot salaulājusies ar viņa dvēseli un atklājusi iekšējo redzējumu. Tāpēc viņa darbi nav tverami ierastajos jēdzienos, tiem nepieciešama meditatīva līdzdalība, iegremdēšanās procesā, kura avots un noslēgums ir paša vērotāja dvēsele.

Bēme saskata visa esošā izcelsmi nevis ierastajā "pamatā" (*Grund*), bet "nepamatā" (*Ungrund*) – *Mysterium Magnum*, sākotnējā haosā. Tajā visas nākamās atšķirības vēl ir kas viens: tas ir pilnīgi nediferencēts, nekvalitatīvs, nesakārtots, neizzināms. Tas ir esamības bezdibenis bez kādas vēstures, no kā nāk vēl neesošais.

Šajā nepamatā darbojas latentā sākotnējā griba (*Urwille*), Dieva "pašdzemdēšana", kas no "nepamata" izraisa diferenciāciju. Dievs kļūst jeb dzemdina sevi par pamatu (*Grund*). Citiem vārdiem, pamats dzemdina pats sevi un caur to arī visu citu. Atšķirībā no esamības nepamata to varētu nosaukt par tapšanas pamatu, kas diferencē, piešķir visam struktūru un kvalitāti. Tas "atlaiž" no sevis radību ar tās kvalitātēm, kas vienlaikus ir polaritātes.

Tās ir noteiksmes jeb *Quellgeister* ("garu avoti"), kas izriet no Dieva kā pamata un rada īstenības pretrunīgos komponentus, piemēram, labo un ļauno. Bēme min septiņas kvalitātes (kam atbilst desmit sefirotas kabalā), kas savā ziņā ir septiņi arhetipi jeb pamatidejas visā radītajā pasaulē; tās sākotnēji atrodas (*urständen*) Dievā, kas pats ir sākotnējā polaritāte. To vārdi ir: miers un kustība, tumsa un gaisma, izziņa un iekāre, gudrība un griba. No šīs dievišķās sākotnējās polaritātes izriet trīs citas polaritātes, kopā sešas kvalitātes, un beidzot vēl pēdējā, kas kā septītā aptver un īsteno visas pārējās.

Izziņai nav robežu tikai tāpēc, kas cilvēkam ir "miesa un asinis". Garā – nevis racionālas uz sapratni balstītas izziņas ceļā – var "satvert dievišķo būtību", turklāt tikai tad, kad gars ir Dieva apgaismots un "iededzināts". Šajā procesā cilvēks sasniedz "dziļuma" mēru, kas kādreiz esot nobiedējis Bēmi, līdz viņam neatklājās "Dieva iekšējā dzimšana". Dieva dziļumu nevar izmērīt neviena radība. Dieva dziļākais pamats atrodas tumsībā, tomēr pacelšanās pie tā notikšot "lielā vienkāršībā", lai neviens nevarētu lielīties, ka viņš to veicis, jo tas esot velnišķīgā leņķuma izpausme, kas atceļ visas pūles. Dieva dziļuma izziņa ir saistīta ar sava dziļuma izziņu – nevis miesas un asiņu, bet "iedegtā gara izziņu", kas veido cilvēka patību. "Svētajai dvēselei" esot līdzīga substance kā eņģeļiem, turpretim cilvēka dvēsele ir it kā "dēls vai mazais dievs lielajā neizmērojamajā Dievā". Paradīze Bēmem ir būtiska metafora, kas nav abstrakcija, nav viens no katehisma punktiem, bet svētlaiimes un prieka daudzveidīgās pasaules pārdzīvojums.

### **Kosmoloģija: trīs principi septiņās kvalitātēs**

Septiņi garu avoti (*Quellgeister*) izvēršas trejādās pasaulēs, kuru avots ir Dieva mūžīgā griba.

Pirmajā principā pulsē tikai naidis un niknums. Bēme runā par "uguni-bailēm". Pirmais princips ir drīzāk negatīvs, jo pastāv tikai viena polaritātes puse, proti, aukstums, lūzums, bailes. Precīzāk izvērsti ir trīs garu avoti:

- aukstums, skarbums, bargums, niknums kā saknes;
- skarbuma laušana un bargums kā reakcija, kustība, nošķiršana;
- bailes, nenoteiktība, bēdas, sāpes kā sekas, iedarbība, iznākums.

Otrajā principā Dievs Tēvs rada Dēlu, kas jau pirms objektivācijas un iemiesošanās nikno uguni pārvērš par mīlestības gaismu. Otrais princips atbilst šim pirmajam polam ar trim iedalījumiem, jo no sākumā un bailēm izriet ilgas pēc gaismas – bez bailēm nebūtu domājams prieks. Tāpēc trīs otrā principa garu avoti ir uguns, gaisma, tonis:

- uguns, kas aukstumu sasilda, dara galu skarbumam un bargumam, sadedzina pamatu bailēm un disharmonijai, pārvar tumsību;

- gaisma kā uguns kustība un atklāšanās, mīlestības gaisma, kas pārvar nošķirtību un rada vienību, kas izgaismo tumsību un apmātību;

- tonis, skaņa, atskaņa valodā un mūzikā kā slavas dziesma un prieka izrādīšana par tumsības, aukstuma, disharmonijas pārvarēšanu, kā mīlestības, gaismas un siltuma iedarbība.

Tāpēc pastāv savstarpēja sakarība: aukstums – siltums, nošķiršanās –

vienība, disharmonija – harmonija, bailes – prieks, bēdas – atbrīvošanās, ātras dusmas – lēnīgums.

Kvalitāšu septītā pakāpe ir vienlaikus trešais princips. Tikai trešajā principā skan “*Fiat!*” (“Lai notiek!”) kā Dieva radošais Vārds. Šajā principā neizzināmais ielaužas izzināmajā. Sākumā bija Dieva Tēva dusmas, tad mīlestībā (Dēlā) tika atrasts radošais pretmets, bet trešajā principā tas ieguva veidolu. Tā tiek laists darbā process, kas nāk no Dieva esamības sevi uz tā manifestāciju. *Deus absconditus* (apslēptais Dievs) kļūst par *Deus relevatus* (atklāto Dievu). Radība var būt grāmata, kurā atklājas Dievs. Trešais princips apvieno visus iepriekšējos garu avotus vienā konkrētā būtībā. Būtība nenozīmē esenci parastā filosofiskā nozīmē, bet drīzāk eksistenci, lietu klātesamību. Trešajā būtiskajā principā lietas iegūst miesu, mājokli, tās kļūst par subjektu. Šī sajauktā būtība ir atšķirīga. Bēme to sauc par temperatūru jeb temperamentu. Tie pārstāv sajauktās attiecības starp tumšības un gaismas kvalitātēm, ko sauc arī par “tinktūru”. Būtībā kristalizētā tinktūra nosaka kādas lietas vērtību vai bezvērtību, tās raksturu. Tinktūra ir kādas būtības temperatūra, kas kļūvusi par savdabīgu dabu.

Trešais princips – būtiskais, “konkrētais” – no sešām iepriekš minētajām kvalitātēm zina tikai savas parādīšanās trīs atšķirīgas pakāpes jeb blīvumus – trīs pasaules: dievišķo, eņģeļu un materiālo zemes pasauli. Dievišķajā pakāpē septītā kvalitāte nozīmē visu polu augstāko harmoniju, bezgalīgu izlidzinājumu, mūžīgu pārpilnību, ņemot vērā papildinājumu lielo spriegumu.

“Paradīzes” pasaules eņģeļu jeb debesu pakāpē septītā kvalitāte arī uzrāda harmoniju, taču radības formā, proti, ierobežotā mērā.

Materiālajā zemes pasaulē (aptver zvaigžņu, četru elementu, reālo lietu – minerālu, augu, dzīvnieku, cilvēku – pasauli) septītā kvalitāte atklājas ierobežotā laika un telpas formā. Parasti te nevalda harmonija, bet gan polu nelīdzsvarotība, kur notiek tumsības un gaismas kvalitāšu cīņa.

Tai kā dinamiski spēki pieder trejādais: dzinējspēks arheuss, *Spiritus Mundi*, kā arī Sofija, kas ietver abus iepriekšējos. Šos trīs spēkus labi var priekšstatīt kā dzīvību dodošo, juteklisko un garīgo pasaules un visa atsevišķā dvēseli.

### *Natūrfilosofija: lietu zīmes*

Katras būtnes zīme ir iekšējā veidola ārējs atspoguļojums. Tāpēc pēc ārējās zīmes var izdarīt secinājumu par iekšējo veidolu un tā elementāro spēku. Iekšējais veidols vienmēr tiecas “atklāties”. Šis atklāšanās pamats ir Dieva būtība, jo viss galu galā ir Dieva gribas atklāsme – Dievs atspoguļojas visā, un tāpēc to var izzināt. Mācība par zīmēm pārtop par mācību par dabas valodu un kosmoloģijas mācību, kur Dieva dziņa ir tā, kas gūst juteklisku izpausmi. Arī cilvēces vēsture ir Dieva zīme – Dievs dzīvo vēsturē un tā ir Dieva izpausme. Daba un vēsture ir “Dieva izrunātais vārds”, atklāsme, kas vienlaikus norāda uz Viņa neizsakāmo “nepamatu”.

Viss radītais ir šifrs, kas ir jāatšifrē. Savā veidā to spēj eņģeļi, savā – cilvēks kā kritis eņģelis: abi to veic ar

sapratnes palīdzību, kas ir Dieva instruments. Bēmem visa radība atbilstīgi Jāņa evaņģēlijā teiktajam ir “Dieva Vārds”.

Viss, pat vissīkākais un tālākais, atrodas saistībā ar Vienu. Bēmem galu galā pastāv tikai *Mysterium Magnum*, bet pasaule veido lielu noslēpumu. Par kosmosofiju var runāt tikai tad, kad Dievs un cilvēks, Dieva gudrība un cilvēka gudrība nonāk pie atziņas, ka Tēva daba ir virzījies, lai radītu būtņi, kā rezultātā atklātos lielā brīnuma jēga. Apslēptais Dievs kļūst par atklāsmes Dievu, kurā Viņš darbojas kā Radītājs un tādā mērā, kādā kļūst par cilvēku. “Tad brīnumu mūžībā uzzinās eņģeļi un cilvēki, un tas viss bija jau Viņa nodomā.” Cilvēks un bezķermeniskie eņģeļi ir Dieva izziņas – radīšanas un radības – rīki. No šī procesa nevar tikt izslēgts nedz Kristus – “Dieva Sirds”, nedz “mūžīgā jaunava Sofija”.

Dabā un cilvēka dzīvē notiek cīņa starp mīlestību un naidu. Tāpēc dzīve uz zemes ir cīņa starp labo un ļauno, gaismu un tumsu, kas darbojas kā “Dieva dzīvā apvalka tērpa” īstenošana. Te tiek izsmelti dabas spēki. “Jo svētās pasaules Dievs un tumsības pasaules Dievs nav divi Dievi. Tas ir vienīgais Dievs. Viņš pats ir viss dzīvais (..)”, kas aptver visu. “Gaišā zeme” (*terra lucida*), kas radusies Dieva vārda spēkā, ir zaudējusi līdz ar gaismu nesošā Lucifera krišanu savu sākotnējo raksturu. Tā bija katastrofa visam kosmosam, bet šī krišana īstenojās pirms cilvēka krišanas un bija cilvēka krišanas cēlonis. Zeme pārvērtās par “skumju un nāves mājvietu”. Taču pēc nāves ir jāseko augšāmcelšanās notikumam, bet zemei jāatgriežas savā sākotnējā stāvoklī.

Visi Dieva izteikumi ir atstājuši dabā skaidri nolasāmas “signatūras” – zīmes, kas dod iespēju izzināt radību pēc to vārdiem. Tāpēc lasīšana ir *anagignoskein* – “izziņa, kas atklāj uz ārpusi” lietu būtību. Kas māk lasīt signatūras, izdzirdēs kosmosa balsi. Taču “dabas centru” var ieraudzīt tikai iesvētītais. Dabiskā velte iepriekš ir jāatmodina.

### *Antroposofija un kristosofija*

Darbs “Trīs dievišķo principu apraksts” (*Beschreibung der Drey Göttlichen Wesens*, 1619) sākas šādiem vārdiem: “No mātes klēpja un visas savas dzīves laikā cilvēks nevar atrast sev neko derīgāku un nepieciešamāku kā izpratni par to, kāda ir viņa būtība: (1) kas viņš ir; (2) no kā [viņš veidots] un kāda ir viņa [izcelsme]; (3) ar kādu nolūku viņš radīts; (4) kam viņam jākalpo.” Cilvēka izziņas spējas ir Dieva mīlestības “izlīšanas” izpausme. Dieva mīlestība un cilvēka izziņa ir visciešākā mērā saistītas. “Neviens cilvēks nevar attaisnoties par savu nezināšanu, jo Dieva griba ir ierakstīta mūsu sirdī.”

Bēme rēķinās ar diviem apstākļiem: pirmkārt, Dievs radījis cilvēku neaptraipītu un pilnīgu – līdzīgu eņģeļiem; otrkārt, Lucifera izraisītā kosmiskā katastrofa nogrūdusi viņu tumsībā. Taču cilvēks nav zaudējis savu dievišķo tēlu, viņam ir palikusi cerība, kas saistīta ar Kristu. Vārda iemiesošanās ir Bēmes antropoloģijas atslēga.

Cilvēks ir mikrokosms, ko, līdzīgi makrokosmam, radījis Dievs. Līdzīgi tam, kā Visumā ir dažādas pilnības pakāpes, arī cilvēkā ir gan miesiskais,

gan garīgais aspekts. Cilvēks sākotnēji ir vienots, taču grēks ir deformējis viņā ielikto tēlu. Tāpēc cilvēkam ir jāatgriežas pie pilnības. Viņš nav pabeigts, taču tiecas uz savu pilnību. Cilvēks ir process, viņam jāsasniedz garīgais ķermeniskums, kura galvenā īpašība ir līdzība Dievam. "Ķermenis" nav identisks kaut kam materiālam, sākotnējais ķermenis bijis brīnumaini caurspīdīgs, bezgalīgi skaists un nevainojams.

Bēme runā par veselo cilvēku kā androgēnu, kas savieno sevī vīrišķo un sievišķo sākumu. Pastāvošie divi dzimumi norādot uz sākotnējo dzimumu vienību. Arī jūdaisma kabalistika tulkoja Biblii šādā garā – Dievs radījis cilvēku vīrišķā un sievišķā tēlā. Bēme kabalistikas desmit svētās sefirotas saprata kā Ternara (Trīsvienības) un septenara (septiņu garīgo avotu) vienību.

Cilvēks ir redzamās un neredzamās pasaules figūra, visu trīs dievišķo būtību ekstrakts. Kā Dieva tēls viņš, pirmkārt, ir "tumsības avots", otrkārt, "gaismas avots", treškārt, "šīs pasaules avots". Tajā pašā laikā viņš ir saistīts ar visām četrām stihijām. Viņa garīgais ķermeniskums dod iespēju dzīvot mūžīgi. Taču līdz ar grēkā

krišanu cilvēks zaudējis vīrišķi sievišķo vienību. Ādams iemantoja "lopiskus" radīšanas orgānus un kļuva par "dzīvniecisku zāles maisu". Ieva tika radīta no Ādama sievišķās daļas un ir tā mātišķais slānis.

Tāpēc vienīgā cerība ir Kristus kā Pestītājs, kas spēj atdot cilvēkam zaudēto mūžību un atjaunot arī sākotnējo divdzimuma stāvokli. Divdzimumu mistērijai ir jāsamerina cilvēka garīgums ar reliģisko tieksmi.

Jaunava Marija radīja Dieva Dēlu. Viņa kļuva par debesu Sofijas trauku. Bēmes atziņas par Jaunavu nav virzītas uz askētismu vai atteikšanos no dzīves, tās drīzāk izsaka dedzīgu vēlēšanos atgriezt mūžību.

"Ceļam uz Kristu" veltīts vēlinais darbs "*Christosophia*", kas tika publicēts 1730. gadā. Kristus zināšanu nesasniedz filosofija un teoloģija, bet ir tikai jauna šīs pasaules, kuras valdnieks ir cilvēks Jēzus Kristus, ķermeņa garīgā izziņa. Tas ir maģiskās izziņas ceļš, kas lūgšanā aplūko savu sirdi, kas nav bijusi uzticīga Dievam un novērsusies no Viņa. Paša Kristus ceļš – ciešanas, nāve un augšāmcelšanās – ir mistisks process. Ceļš uz Kristu ved pie satikšanās ar "cēlo jaunavu Sofiju".

\* "Tad Dievs sacīja: "Darīsim cilvēku pēc mūsu tēla un pēc mūsu līdzības; tas lai valda pār zivīm jūrā un pār lopiem, pār putniem gaisā, pār visu zemi un visiem rāpuļiem, kas rāpo zemes virsū." (1. Moz. 1:26)

## IX. MĪLESTĪBA UZ VĀRDU UN VALODAS MĀKSLAS FILOSOFISKAIS PAMATOJUMS

### JAUNAIS PROBLĒMAS IZVIRZĪJUMS

Debates par dialektiku kā metodi renesanses domātājiem deva iespēju gan norobežoties no viduslaikiem, gan arī pa jaunam sakārtot zināšanu sistēmu. Galu galā nodarbību gaitā ar *artes sermocinales* (valodas mākslu) tika izstrādāta jauna valodas izpratne.

Viduslaikos par filosofisko izpētes metodi domāja, taču tā netika norobežota no filosofiskā satura – metode sekoja metafiziskai un ontoloģiskai sistematizācijai. Loģikas un ontoloģijas atbilstība bija zinātniskais postulāts. Valodas loģika bija atkarīga no esamības loģikas.

Turpretim retoriski ievirzītais renesanses humānisms, noliedzot viduslaiku ontoloģiju, deva iespēju nodarboties ar valodas un metodoloģijas problēmām. Dienaskārtībā bija tādas metodes izstrādāšana, kas būtu neatkarīga no izziņas priekšmeta. Problēma tika noformulēta šādi: vai tēma ir apspriežama ar *natura* (t. i., nemetodiski) vai ar *ars* (t. i., metodiski)? Tradicionālā atbilde bija: “Māksla droši ir dabas vadītāja” (Leonardo Bruni). *Ars* šeit gan drīzāk nozīmēja retoriku ar visiem tās antīkajiem struktūras momentiem, kas tika pārņemti, nevis izstrādāti no jauna.

Agro jauno laiku metodes pamatojuma īstens aizsācējs ar savām pārdomām par atrašanu/sakārtošanu (*inventio/dispositio*) bija Lorenzo Valla, taču impli-

cīti tā bija klātesoša jau kopš Petrarkas. Galvenais bija jautājums par tādās metodes izstrādāšanu, kas nebūtu saistīta ar objektu un esamību. Renesanses humānisms “izcēla” meklēto metodi no pašas valodas, debates par ģeometrisko metodi – no ģeometriskās domāšanas.

Viduslaikos valodu saprata nevēsturiski – refleksijā par valodu vēsturiskums bija saistīts tikai ar kaut ko negatīvu, deformējošu. Ontoloģija jeb metafizika problēmas tvēra nevēsturiski, domāšanas koordinātas palika nemainīgas. Viduslaiku valodas teorija vadījās no kauzālās sakarības starp *ens – cogitatio – verbum* (esošais – domāšana – vārds). Tas bija paraugs nevēsturiski izprastām attiecībām starp īstenību, domāšanu un valodas spēju. Izšķirīgais bija tas, ka tika atzīts: esošais kā kaut kas primārs (*prius*) loģiskā un laiciskā aspektā nosaka savu mērogu. Vēsturiskuma problēma radās tad, kad bija jāizskaidro, piemēram, pastāvošā valodu daudzveidība, ko izprata kā negatīvi vērtējamu vārdu viennozīmības zaudējumu (esamība taču palika viennozīmīga): tas nozīmēja arī “bābelisko” nozīmes un zīmes sabrukumu (*verbum – vox/signum*).

Akvīnas Toms sasaistīja vēsturisko tapšanu ar *vox*, paredzot iekšējās nozīmes (*verbum*) un ārējās zīmes (*vox*) duālismu: vārds, ko uztver gars, ir neredzams, taču kļūst juteklisks tad, kad tiek nodots mums ar skaņas palī-

dzību. Tikai iekšējais vārds (*verbum*) patiesi ir viņš pats – *in mente conceptum est*, tas nozīmē, iekš *mens* uzņemts kā mēra vieta (*mens von mensurae*): lietu mērs ir vārda avots. Turpretim ārējais vārds ir *voce prolatum*: tas ir instruments, kas nenosaka pats sevi, jo to nosaka un noformē (*formatur*) kas cits; tas ir izrunāts (*prolatum*), t. i., atrauts no sava pamata un tāpēc topošs (*fit*), pretēji iekšējā vārda *est*: *vox* bija laicisks pretēji substanciālai, ārpuslaiciskai *verbum* identitātei. *Vox* ir *expressio* precīzā nozīmē: no *verbum* atbrīvots, nodalīts. Ārpuslaiciska un ontiska sākotnējās valodas iekšējā jēga pretēji vēsturiskās valodas laiciskajai ārējai jēgai: te ir runa par bezlaiciskā manifestāciju parādībā.

Aprakstītās atšķirības starp *verbum* un *vox* bija saistītas ar nominālisma problemātiku, kam bija raksturīgs fundamentāls skepticisms pret lineāri domāto esamības, domāšanas un runas saistību. Tomēr viduslaiku doma atsaucījās pa jaunam formulēt ontoloģiju tieši tāpēc, ka “sagrīļojās” vārda atvasināšana no esamības – esamība nepieciešami kļuva neizsakāma, bet viss par to pateiktais palika katra paša ziņā. Valoda nonāca subjektivitātes varā.

Humānisms ne tikai izstrādāja pozitīvi artikulētu valodas vēsturiskuma izpratnes aspektu, bet arī jaunu metodoloģijas izpratni, jo jautājums par valodu, tās statusu un lomu izziņā tika izvirzīts (centrēts) pavisam citādi.

Pirmā svarīgākā iezīme bija norādījums, ka skaidrojums nāk no cilvēka un tiek orientēts uz konkrētu atsevišķu lietu (*res*), kuras kārtību un jēgu nosaka antropocentrisma un vēsturiskuma princips. Līdz ar to atkrita

arī tradicionālā ontoloģija, kas īpaši atklājās atziņās par valodu. Valodai tika piešķirta spēja iezīmēt atklājušās īstenības izskaidrojumu. Ar šiem izskaidrojumiem, kas paši bija acumirkli, vēsturiski inkarnēti, pietika. Tas vienādā mērā bija spēkā gan attiecībā uz atsevišķiem cilvēkiem, gan valodas lietotāju grupām: no tā izrietēja savstarpējā ietekme starp valodas izmantošanu (uzspiešanu) un politisko varu, kā tas bija noticis ar latīņu valodu *Imperium Romanum*. Tas pats arguments sekmēja arī latīņu valodas turpmāko attīstību nacionālo valodu virzienā. Tā bija atbilde uz jaunajiem vēsturiskajiem apstākļiem, kas arī valodas ziņā bija jāizprot un jāpārvalda citādi. Katra valoda tāpēc bija jāsaprot no tās “kādreiz” pozīcijas, nevis no bezlaiciskā “vienmēr” pozīcijas.

Tajā pašā laikā valoda pati tika saprasta kā spriedums pirms rīcības. Tāpēc valodas zinātnes tika uzskatītas par “mākslām” (*artes*), jo tās pamatojas spējā kaut ko veikt un tāpēc ir pakļautas neveiksmei kā jebkura cilvēka rīcība. Līdz ar to valodas spējai tika piešķirta galvenā loma teorētiskā un praktiskā aspektā. Valoda tika traktēta kā cilvēka uzdevums, nevis kā kāda kārtība (*ordo*), kas jau iepriekš ir dota cilvēkam.

## LORENCO VALLA

### *Dzīve un darbība*

Lorenzo Valla (*Lorenzo Valla*, ap 1407–1457) – viens no ievērojamākajiem 15. gadsimta humānistiem – dzimis un sava mūža lielāko daļu nodzīvojis Romā. Viņš lieliski pārvaldīja latīņu

un grieķu valodu. Savukārt pamatīgās Aristoteļa, Cicerona, Boēcija, baznīc-tēvu, sholastu un citu autoru darbu studijas deva viņam iespēju, no vienas puses, pakļaut asai un principiālai kri-tikai aristoteliski sholastisko filosofiju (viņu sauca par *Aristotelimastix* – “Aris-toteļa šaustītāju”), no otras –, izstrā-dāt jaunās filosofijas programmu uz burtiski saprastas “filoloģijas” bāzes.

Savas bezkompromisa pozīcijas dēļ Valla 1433. gadā zaudēja retorikas ka-tedras vadītāja vietu Pāvijas Universi-tātē un kādu laiku uzturējās dažādās Ziemeļitālijas pilsētās. 1435. gadā viņš stājās Neapoles karaļa Aragonijas Al-fonso dienestā un 13 gadus viņa galmā veica gan tulka, gan kritiķa un vēs-turnieka pienākumus, bija arī galma dzejnieks (*poeta laureatus*). Šajā laikā viņš rakstīja arī savus filosofiskos un filoloģiskos traktātus.

Kritiskā tekstu (arī Svēto Rakstu) uzlabošana un asās diskusijas ar hu-mānistiem un klerikāļiem bija par cē-loni tam, ka 1445. gadā Vallu izsauca uz inkvizīcijas tiesu, kurā viņš tomēr spēja prasmīgi aizstāvēties, jo saņēma arī karaļa atbalstu. 1448. gadā pāvests “humānists” Nikolajs V aicināja Vallu uz Romu, kur viņš veica tulka pienāku-mus, kā arī lasīja lekcijas par Vergiliju un Ciceronu un pasniedza retoriku. Valla mira 1457. gadā kā Vatikāna apus-tuliskais sekretārs un kanoniķis un ar lielu cieņu tika apglabāts Laterānā.

### *Cilvēka veselums un harmonija*

Cilvēka veselumu un harmoniju Lo-renco Valla apcer dialogā “Par patieso un viltus labumu” (*De vero falsoque*

*bono*”, 1433; darbs sarakstīts 24 gadu vecumā). Darbā iztirzāti trīs viedokļi – stoiķa, epikūrieša un kristieša.

Valla galvenokārt nosoda stoiķus, kuri esot atzinuši cilvēka un dabas savstarpējo naidīgumu: “(..) daba ir padarījusi tev pieejamas baudas un vienlaikus arī radījusi dvēseli, kam ir tieksme pēc tām. Bet tu neesi dabai pateicīgs un, nezinu, kāda trakuma dēļ (tieši tā ir jāsauc šī slimība), dod priekšroku vientuļai un bēdu pilnai dzīvei. Lai vēl vairāk vairotu netaisnī-bu, jūs, stoiķi, uzstājaties pret dabu, ar kuru varētu dzīvot laimīgi kā ar maigu māti, ja vien jums būtu kaut nedaudz prāta.” Miesas nicināšana Vallam ir pilnīgi nepieņemama: “(..) daži filosofi ir padarījuši sevi aklus, par ko viņi tiek daudz slavināti; zvēru, es arī viņus slavīnu un saku, ka viņi ir izdarījuši sevis cienīgu darbu. Patiesi, tādiem kropliem būtu jāatņem redze, ja viņiem tāda būtu (..), jo viņi nav cienīgi redzēt, nedz arī būt redzami. Un vispār filosofi vārdos un darbos ir darījuši visabsurdākās lietas.”

Savukārt kristīgo ētiku un epikū-risko ētiku Valla mēģina samierināt. Kristietis dialogā norāda uz miesas nemirstību un izprot paradīzi kā fiziskās un dvēseliskās svētlaimes piepildīju-mu, kā īpaši smalku baudu gūšanas vietu. Paradīze būtībā tiek pārvērsta par baudu valstību, kurā pastāv ne ti-kai dvēseles nemirstība, bet arī miesis-kā nemirstība. Tur svētlaimīgie varēs lidot kā putni un peldēt kā zivis, skriet ātrāk par tīgeri, nenogurt darbā, viegli apgūt arodu, mākslu, zināšanas, pra-tīs visas valodas. “O, ja cilvēkam būtu nevis pieci, bet piecdesmit vai piecsimt sajūtu orgāni!” izsaucies Valla.

Augstākais mērķis, pēc Vallas domām, ir paradīze, bet nedrīkst aizmirst arī šīs zemes dzīves pašvērtību. Dzīves laikā uz zemes jāgūst bauda arī no dabas un ķermeņa skaistuma. "Nekas nav radīts bez augstākas jēgas, skaistuma un derīguma. Tam liecība var būt pati mūsu ķermeņa uzbūve." Bauda zemes dzīvē – visu tieksmju mērķis un arī balva par tikumību. Pēc tās visi tiecas, no tās gūst apmierinājumu gan dvēsele, gan ķermenis. No miesīgajām baudām Valla pirmajā vietā izvirza veselību un skaistumu – tikai tad seko citas. "Tātad skaistums ir vislielākā balva ķermenim, tādēļ Ovidijs, kā zināms, sauca to par dievu, tas ir, dabas dāvanu. Un, ja tā ir dota cilvēkam, tad tikai netaisns cilvēks uzskatīs, ka daba ar šo velti mums nav izrādījusi cieņu, bet ir mūs apmānījusi." Pat neglīti cilvēki esot radīti tāpēc, lai izceltos skaistie. Arī vīrieši un sievietes dzimst skaisti un izrāda savstarpēju tieksmi tāpēc, lai, dzīvojot kopā, nodotos baudām un skatītos viens uz otru.

### **Jaunais filozofijas pamatojums**

Valla bija pirmais, kas sistematizēja iepriekšējo humānistu polemiku ar sholastiku un aristotelismu, pastiprināja to ar metafizikas kritiku, turklāt vēl pamatoja jaunu filozofijas modeli. Tas tika īstenots darbā "Dialektikas un filozofijas urdīšana" ("*Repastinatio dialectice et philosophie*", pēdējā redakcija 1439), kura trīs grāmatās Valla aplūko trīs ētiskās pozīcijas: stoicisma, epikūrisko un kristīgo. Loģiķis, retors un dzejnieks pauž atšķirīgus viedokļus par valodas filozofiju.

"*Repastinatio*" Valla piedāvā aizstāt veco mācību par transcendencēm ar jaunu valodas teoriju. Sholastikā transcendences ir esamības noteiksmes, kas pārsniedz veida (sugas) jēdzienu, turklāt *ens* (esošais) – doma par vienmēr esošo, vienmēr notiekošo esamību – ir vadošā, bet pārējās piecas (*res, unum, aliquid, bonum, verum*) tiek pieliktas *ens* (*additio ad ens*), proti, modāli pievienotas. Tā kā intelekts vēlas līdzināties esamībai izziņā, tas kaut ko pievieno esamībai un ar to padara to vienpusīgu kā parādību – gan sev, gan citiem.

Atšķirībā no tā *res* sholastiskajā izpratnē ir afirmatīva *ens* pie sevis esamība, tā konkrētība (*quidditas*), bet vēl bez noteiktības, ka tas tikai ar domāšanu iegūst radošu veidolu (caur garīgu atspoguļojumu, *species*, ko gars formē no lietām).

Valla noliedz *ens* kā gramatisku, ikdienas valodā neuzņemamu vārda veidojumu un arī kā jēdzienu, jo tas izdara slēdzienu no nepareizas runas par nepareizām lietām. Ikdienas valodā tam jau ir refleksijas struktūras, vispārsaistoši likumi. Valla "vienkāršās tautas valodas" kritiku uzsāk kā jēdzienu kritiku.

*Res* pamatojuma funkcijā Valla iesaista citas transcendences, kaut arī (vai tāpēc, ka) *res* nāk no ikdienas valodas. Tam ir tālejošas sekas: no vienas puses, *res* apzīmē konkrētas lietas (*lapis*) vai partikulāras attiecības (*res uxoria, res militaris*), no otras, – *res* ir "visaptverošākais vārds". Tajā pašā laikā *res* ir tīrs faktiskums, proti, lietu var aplūkot no cilvēka vajadzību aspekta: "Visas lietas ir labas." ("*Omnia res bona est.*")

Vienlaikus saasinās problemātika, ka lieta ir vārds, bet vārds līdzīgā kārtā – lieta. Jautājumā par to, kam ir prioritāte – vārdam vai lietai –, Valla izšķiras par labu *res*. Taču nevalodiskās un valodiskās lietas var uzņemt apziņā tikai caur valodu (*res ut non-vox/res ut vox*). Tāpēc ikdienas valoda ir īstenības izskaidrošana, pat visas īstenības “pirmsvalodas” izskaidrošana. Vārdu lietojums ikdienā patiesi ietver “pasauli” arvien vēl cilvēciskajā pastarpinājumā: patiesība atklāj lietu. Ar to tiek apstiprināta ikdienas valodas evidence, kurā lietas atklājas ar visu savu pamatojumu un mēru.

Ikdienas valoda ir argumentācijas pamats, jo tā vispār dod lietu iztulkošanas iespēju, vienlaikus tā ir sabiedriska iztulkošana, kas atbilst attiecīgajam brīdim. Valla “tautas valodu” aplūko spriegumā starp tās universālajām pretenzijām un vēsturisku konstatāciju.

### ***Jaunais retoriskās dialektikas pamatojums***

Ievadā “*Repastinatio*” otrajai grāmatai Valla dod jaunu, svarīgu pamatojumu metodiskajam solim *inventio* un *dispositio*, kas nozīmē atskatu uz retoriku un dialektiku. Viņš tās abas ievieto atpakaļ iespējamības attiecību ietvaros: atrast iespējamo, nevis patieso. Valla attīsta jaunu argumentāciju. Viņa modelis ir retoriskā dialektika – uz kopējo valodu orientēta loģikas speciālās valodas revīzija un stingri analītisku siloģismu korekcija, kas virzīta uz iespējamiem slēdzieniem. Valla radikalizē loģiskā secinājuma jautā-

jumu, norādot, ka pirmo premisu, no kuras nepretrunīgā ceļā būtu jāizriet visam pārējam, nav iespējams pieņemt no metafiziskās evidences – varbūt pat patiesība kā metafizisks jēdziens vispār būtu jānoraida. Par retoriskās dialektikas pamatu kļūst nevis patiesība, bet līdzināšanās patiesībai (*verisimilitudo*).

Tomēr šis pamatojums nav patvaļa, bet tiek izskaidrots judikatīvi, jo konsensa precizēšana notiek šādi: kopējā jēga atbilstoši situācijai tiek atbrīvota no nenoteiktām viedokļu struktūrām un saasināta līdz vienam argumentam, kas ir līdzīgs patiesībai. Retorikas māksla ir viedokļa sameklēšana un tā saistīšana ar konkrētu juridisku problēmu. Kopīgā jēga pati par sevi nav arguments. Viedoklis kopā ar atsevišķu gadījumu (“apstākļu” zināšana – *circumstantiae*) izveido īpašo argumentu. Šeit *prudencia* (apdomībai) ir tās sākotnējā vieta. *Dispositio*, kārtība, ir “atrašanas un bagātības māte”.

Vallas retoriskās dialektikas struktūra saistīta ar vispārējā, ikdienas viedokļa saasinājumu, attiecinot to uz atsevišķo ar nolūku nonākt līdz precīzam argumentam, kas pietuvotos patiesībai vai, precīzāk, kas mūs iepazīstinātu ar nerasniedzamo patiesību.

### ***Valodas pasaule***

Valla domā, ka retorika ir pārāka pār tradicionālo filosofiju tāpēc, ka tā atbrīvo ne tikai kognitīvos, bet arī ētiskos un patētiskos momentus, proti, piedāvā ne tikai teorētiskas zināšanas, bet arī spriestspēju un pamācības individuālajai un sabiedriskajai darbībai. Metafizikas nomaīņa ar retoriku izriet

no tās ciešās saistības ar kopienas dzīvi, ar *urbs* kā cilvēka dzīves telpas izveidošanu. Analītiskā loģika strādā ar “kaiļiem siloģismiem”, t. i., nodarbojas ar slēdzienu norisi atbilstīgi likumiem, neinteresējoties par domātā izmantojamību, nozīmi un ietekmi, turpretī retors strādā ar “izskaistinātiem siloģismiem”, kuru saturs ar patosu nosaka argumentāciju.

Vallas izpratnē retors tiecas pēc maksimālā: viņš nodarbojas ar visām zināšanu jomām ar skaidru mērķi – veicināt *bonum humanum*, nostādīt izziņu ētikas kalpībā. Tāpēc vārds tiek saasināts līdz savam īstajam uzdevumam: cilvēciskot vēl necilvēciskoto pasauli. Uz cilvēka sabiedriskās īstenības uzcelšanu un sargāšanu orientētā runa paredz ne tikai vārda veiklu izmantošanu, bet arī lietu izziņu, kas nesaurjami saistīta ar izzinošā labumu. Retors ar savām universālajām zināšanām un savu spēju tās patētiski izteikt ir kopīgās dzīves pasaules radītājs, gudrais, kura uzdevums ir īstenību iztulkot arvien no jauna, orientējoties uz cilvēka klātesamību pasaulē.

*Humanitas* nerada atsevišķi filosofi teorētiski ar loģiskās dedukcijas palīdzību, bet visa tauta kopumā, kurai retors piešķir valodu vai, precīzāk, kuras viedokli, kas ieguvis izpausmi valodā, tas aktuāli iztulko. Ar *urbs* jeb *civitas* saistīto cilvēci, pēc Vallas domām, radījusi latīņu valoda. Un ne tikai tāpēc, ka tā kā jebkura cita valoda “rada” lietas cilvēkam, bet tāpēc, ka romiešu impērijas plašās izplatības dēļ latīņu valoda radīja pamatu pārnacionālajai *civitas* un tāpēc arī vispārējai humanizācijai, kas nekad iepriekš nebija iespējama, arī Grieķijā ne. Tikai latīņu

valoda radīja *civitas* jēdzienu un tās konkrēto telpu, kur iespējama darbība, runa un izziņa kopīgo interešu mērķu vārdā, kas arī veido šīs kopības cilvēciskumu. Tikai latīņu *civitas* ietvaros ir iespējama māksla un zinātne, kas padara cilvēku par cilvēku. Tā ir Vallas ciešā pārliecība par latīņu kultūras raksturu, par konkrētas valodas radītu cilvēka dzīves vietu.

## RŪDOLFS AGRIKOLA

### *Dzīve un darbība*

Rūdofs Agrikola (*Rudolphus Agricola*, arī *Roelof Huysman*, ap 1443–1485) dzimis Baflo pie Groningenas (tag. Nīderlandē). Viņš studēja Erfurtē, Lūvenā un Parīzē, kur iepazinās ar Reihlīnu, apguva tradicionālo vēlinās sholastikas apmācības programmu. Pāvijā viņš iepazinās ar humānisma atziņu bagātību, kas atstāja uz viņu fascinējošu iespaidu. Agrikola, kuru dažkārt dēvē par “pirmo vācu humānistu”, darbojās tikai kā privātskolotājs, vienlaikus nododoties intensīvām zinību studijām.

Itālijā Agrikola sadraudzējās ar Vormsas bīskapu Dālbergu (*Johann von Dalberg*), kura pamudināts 1479. gadā atgriezās Vācijā. Ap 1480. gadu viņš pabeidza savu galveno darbu “Par dialektikas atklāšanu” (*De inventione dialectica libri tres*). Heidelbergā un Vormsā Agrikola lasīja lekcijas par grieķu un romiešu literatūru, kā arī mēģināja popularizēt savas humānistiskās inovācijas vietējā universitātē. Pēc ceļojuma uz Romu Agrikola 1485. gadā Heidelbergā mira.

## Dialektikas universalizācija

Agrikolas pētījumi metodes jomā guva plašu atzinību tikai pēc viņa nāves. Viņa mērķis bija izstrādāt jaunu un universālu metodi, ejot tālāk gan par Aristoteli, kura metodisko plurālismu (katras metodes saistību ar tās priekšmetu) viņš noliedza, gan Lorenco Vallu, kura retoriskās dialektikas ierobežošanu ar *philosophia practica* un *artes humaniores* uzskatīja par šauras pieejas izpausmi.

Lai pamatotu humānistu valodas izpratnes zinātnisku iztulkojumu – dot loģisku nodrošinājumu vēsturiski pragmatiskai argumentācijai –, Agrikola paplašināja problēmu kompleksu ar svarīgu jaunievedumu. Viņš dialektiku no teorētiskā līmeņa pacēla fundamentālās zinātnes līmenī, kas nodarbojas ar visas racionālās zinātnes un valodas uzbūvi; precīzāk, tā uzdod jautājumu par zinātnes metodoloģiju. Nevis retorika, bet dialektika ir sinonīms *ars disserendi*, kas nozīmē, ka retorikai (un gramatikai) ir tikai pakārtota nozīme dialektikas kopīgajā loģiskajā celtnē. Atbilstīgi pa jaunam tiek strukturētas tradicionālās piecas retorikas daļas.

Tās pirmajā solī *inventio* un *dispositio/iudicium*, t. i., pirmā pamatojuma atrašanas un tā kritiskas attīstības problēmas līmenī īpaši skaidri atklājas dialektika kā metodes zinātne. Ar to tiek formulēta izšķirīgā zinātniski teorētiskā problēma: tiek izstrādāta nevis tikai *iudicium* (spriedumu) loģika, bet primāri meklēta *inventio* (atrašanas, izgudrošanas, atklāšanas) loģika. Agrikola pirmo reizi uzsāk metodiskās diskusijas par *inventio*. Argumentācijas bāzes “atrašana” nenotiek uz valodas

konsensa bāzes, ko var metaforiski un tēlaini strukturēt (kā Vallam), bet uz loģisko likumsakarību pamata.

Uz retoriku attiecas tikai ekspresija (*elocutio*), kas iezīmē arī parējās daļas (*memoria* – atcerēšanos; *pronuntatio* – paziņošanu): tai ir tikai verbālas izteiksmes un ārējas reprezentācijas uzdevums. Retorikas uzdevums ir jau notikušā loģiskā procesa izrādīšana (“Retorikas uzdevums ir izrunāšana”). Līdz ar to, pēc Agrikolas domām, retorikai ir pakārtota loma, viņš atsakās no Vallas viedokļa, ka tai ir primārs un fundamentāls raksturs: tā nenodarbojas ar zinātniskās runas pamatošanu, bet ar izziņas multiplikatorisku starpniecību (attēlošanu).

## Atrašanas māksla

Agrikolas mērķis ir atrast metodi vispār – formālu disciplīnu, kas būtu a) neatkarīga no priekšmeta un b) spēkā esoša attiecībā pret visām *artes/scientiae*. Kad mākslas un zinātnes piedāvā atšķirīgu materiālu (*materia*), metode attīsta tā apstrādāšanas formu divos soļos: argumentu atrašanā un siloģisko spriedumu piesaistīšanā. Dialektika jeb atrašanas mācība ir *ars artium*, visas izziņas principu izskaidrošana, zinātnes mācība. Kā notiek šī universālā *inventio*?

Pirmais solis ir atrast to priekšmetu vietu (*loci/topoi*), ko piegādā mākslas un zinātnes. No sākuma ir jāatrod references sistēma atsevišķam saturam, jāīsteno izolētā pakārtošana kopīgajam un līdzīgajam. Šī vispārējā *similitudo* (līdzība) ir nepieciešama valodai un domāšanai. Precīzākā nozīmē šie *loci*

atsakās no Aristoteļa "Organona" kategorijām. Desmit kategoriju vietā Agrikola piedāvā 24 kategorijas, kas ir spēcīgā visos gadījumos un vairs nav priekšmeti, bet atrašanās mācības pielietošanas jomas.

Otrais solis ir ar dialektikas palīdzību šajās *loci* atrast argumentus. Ir jāatrod priekšmeta un vietas ikreizēja relācija: tā izdodas, ja priekšmets tiek izvests cauri 24 iespējamām kategorijām, kur tas tiek pārbaudīts no visām pusēm, kā rezultātā par to tiek iegūti visi predikāti. Tiek sasniegta saistība ar visu radniecīgo, panākts izsmeļošs attiecību lauks. Topiskā pārbaude notiek laiciskajā *procedere* (*discurrere*) – "iešanā uz priekšu", nevis bezlaiciskajā *intelligere* – "saprašanā", "zināšanā".

Šo norisi var iezīmēt precīzāk: dialektika atrod kādas *locus* argumentācijas spēju ar to, ka pieņem to kā *medium argumentum* – vidu starp diviem vai vairākiem lielumiem. Turklāt šī

metode ir izmantojama vieglāk tad, ja runa ir par kvantitatīviem, proti, mērāmiem lielumiem. Tie tiek pārbaudīti ar kopēju mēru. Grūtāk ir ar kvalitatīvajiem lielumiem.

Tā vai citādi vieta ir saskaņas vai atšķirības līdzeklis jeb "mērs", tā ir visu attiecību mērs. Topika iekļauj sevī ne tikai kategoriju mācību, bet arī metafiziku kā mācību par pamatprincipiem.

Visu lietu līdzība ir pašsaprotama (tai nav vajadzīgs teorētisks pamatojums). Līdzība faktiski aizvieto to, ko iepriekš veica universālijas: "Universālijas nav nekas cits kā būtiska līdzība visās lietās." Ontoloģija tiek aizvietota ar nemitīgu valodas pašpamatojumu, kas balstīta uz valodas aspektā tagadniskotām lietām. Tāpēc mērķa jēdziens ir nevis patiesība, bet ticamība (*fides*). Metafizisko pamatojumu aizvieto empīriskā iespējamība. Topoloģiskā kārtība ir intersubjektīva, tā nevar būt objektīva.

## X. ERASMS ROTERDAMIETIS

### DZĪVE UN DARBĪBA

Erasmus Roterdamiētis jeb Roterdamas Erasmus (*Erasmus Roterodamus*, ap 1467–1536) ir ievērojamākais no t. s. ziemeļu humānistiem. Viņš skaidri apzinājās savu piederību kristīgajam humānismam.

Erasmus ir dzimis Roterdamā (tag. Nīderlandē), un viņa īstais vārds bija Gerards, taču vairāk pazīstami literārie ir pseidonīmi Erasmus un Dezidērijs (*Erasmus, Desiderius*).

Sākotnējo izglītību zēns ieguva dzimtajā Holandē “Kopīgās dzīves brāļu skolā” Deventerē. Kad zēnam bija 13 gadu, nomira viņa vecāki. Pēc dažiem gadiem, būdams pilnīgi bez līdzekļiem, Erasmus iestājās klosterī. Kaut gan klostera dzīve viņam nepatika, tā pavēra plašas iespējas nodarboties ar pašmācību un apgūt senās valodas.

Iepazīšanās ar itāliešu humānistu, īpaši Lorenzo Vallas, darbiem pamudināja Erasmu pāriet no “jaunās dievbijības” (*devotio moderna*) humānistu pozīcijās. Kad 1491. gadā Kambrē bīskaps aicināja talantīgo jaunekli kļūt par vienu no viņa sekretāriem, Erasmus bez nožēlas pameta klosteri. Kambrē viņš drīz atrada domubiedrus, bet vēlāk ar bīskapa atbalstu devās uz Parīzi, kur studēja teoloģiju. Vairākus gadus Erasmus dzīvoja Anglijā, kā arī uzturējās Francijā, Vācijā, Itālijā un Holandē. Kopš 1521. gada viņa pastāvīgā dzīves

vieta bija Bāzelē, bet Erasmus ne veltī sauca sevi par “pasaules pilsoni”, tādēļ viņa atstātais mantojums atrodams dažādās Eiropas pilsētās.

Erasma literārā darbība sākās jau klosterī. Viņa izdevēja un komentatora darbības mērogam nebija precedentu: viņš publicēja ne tikai daudzu antīko autoru, bet arī baznīcēvu un citu agrīnās kristietības autoru rakstu kopojumus. Īpaša nozīme bija izlabotajam Jaunās Derības tekstam grieķu valodā un tā jaunajam tulkojumam latīņu valodā. Erasmus sistematizēja un attīstīja humānistu izstrādātās tekstu kritikas un alegoriskā tulkojuma metodes.

Erasmus būtiski ietekmēja sava laikmeta valodu. Viņš izdeva antīkās gudrības kompendiju – vairāk nekā trīs tūkstošus seno autoru izteicienu un parunu ar saviem komentāriem. Viņa anotētais krājums “*Adagia*” (1508) kļuva par visvairāk pārdoto grāmatu, bet daudzas frāzes un parunas – par spārnotiem teicieniem valodā.

*Oleum addere camino* – liet eļļu ugunī.

*Ululam Aihena ferre* – nest pūci uz Atēnām, t. i., darīt lieku, nevajadzīgu darbu.

*Lugulare mortuo* – pārgriezt rīkli liķiem.

*Mortuum flagellas* – sist ar pātagu mirušus (zirgus).

*Arare litus* – art smiltis.

*Asinus ad lyram* – ēzelis ar liru.

*De filo pendet* – karājas mata galā.

*Festina lente* – steidzies lēnām.

*Equi donati dentes non inspiuntur* – dāvātam zirgam zobus neskaita.

Erasmam bija smalka humora izjūta un ass prāts. Reiz viņš esot jautājis pavestam Jūlijam II: “Vai tā būtu liela nelaime, ja augstākais pontifiks, Kristus vikārs, kādreiz mēģinās atdarināt Viņa dzīvi, kas pagāja rosīgā darbā un trūkumā?” Un pats atbildēja: “Tūkstošiem rakstvežu, sikofantu (..), mūļu dzinēju (..) un savedēju paliktu bez darba.”

Roterdamiētis bija viens no pirmajiem, kas iestājās par nepieciešamību studēt senebreju valodu kā vienu no trim pamatvalodām, lai varētu atgriezties pie kristietības “avotiem”. Pats gan viņš neiemācījās senebreju valodu, jo tā kā “pārāk sveša” esot viņu atbaidījusi. Viņš izteica arī nopietnas šaubas par nodarbošanos ar okultajām zinātnēm, dēvējot kabalū, Talmūdu u. tml. tekstus par “tukšiem vārdiem” un “neprātu”.

Erasmus, līdzīgi kā citiem humānistiem, bija negatīva attieksme pret sholastisko filosofiju, viņš ironizēja par “strīdu meklējošajiem Dunsas Skota piekritējiem” un “ietiepīgajiem okamistiem” ar viņu “sabojāto un barbarisko latīņu valodu” un “tīmekļu pārklāto subtilismu”. Turpretī līdz ar citiem laikabiedriem viņš augstu vērtēja gan pagānisko, gan kristīgo antīkās pasaules attīstības fāzi.

Erasmus mācījās no Cicerona un Lukiāna darbiem, kā arī izdeva daudzus baznīcēvu sacerējumus. Viņš sajūsmīnājās arī par agrīnajiem humānistiem, īpaši Rūdolfu Agrikolu, kurš pirmais esot “nesis sev līdzī no Itālijas jaunās

zinātnes elpu”. Erasmus tiek saukts arī par Fransuā Rablē (*François Rabelais*, ap 1494–1553) daiļrades “garīgo tēvu un māti”. Abiem autoriem raksturīga nepatika un pat riebums pret sava laika mūkiem un klosteriem. Rablē romānā “Gargantija un Pantagriels” gan īsti nevar saskatīt nekādu sistēmu, taču pat tā nesakarīgumam un nepiedienīgumam bija humānistiska jēga, jo tekstu caurauž to iespēju “izgaršošana”, ko atklāj nevis intelektuālās, bet fizioloģiskās cilvēka dzīves puses izteikšana un atspoguļošana vārdos. Rablē ģēnijs vairāk asociējas ar kopošanos nekā domāšanu, ar defekāciju un urinēšanu, nevis spriešanu, taču viņa daiļrade, kuras uzmanības centrā bija cilvēks kā fizioloģiska būtne (Rablē bija studējis medicīnu), sasaitāja humānistiskos ideālus ar renesanses mākslinieku sasniegumiem cilvēka ķermeņa studijās.

Atšķirībā no agrīnajiem humānistiem Erasmus dzīvoja grāmatu drukāšanas laikmetā. Viņam bija ļoti labas attiecības ar saviem izdevējiem, īpaši Aldo Manucio (*Aldus Manutius*, 1449–1515) Venēcijā un Frobenu ģimeni Bāzelē. Iespējams grāmatas padarīja Erasmu slavenu visā Eiropā. Viņa darbs “Kristīgā cīnītāja rokasgrāmata” (*Enchiridion militis christiani*, 1503) – kristīgās dievbijības rokasgrāmata lajiem – tika pārtulkots čehu (1519), vācu (1520), angļu (ap 1522), holandiešu (1523), spāņu (1524), franču (1529), kā arī itāliešu un portuģāļu valodā; latīņu valodā laikā no 1503. gada līdz 1521. gadam tas tika izdots 26 reizes. Erasma “Muļķības slavinājums” (*Encomium moriae*, 1509) 1511.–1536. gadā tika izdots

36 reizes latīņu valodā un pārtulkots čehu, franču un vācu valodā (autora dzīves laikā darbs kopumā piedzīvoja 43 izdevumus).

Tāpēc Erasmus varēja iemantot tādu internacionālu slavu, kādu neviens zinātnieks pirms viņa nepazina. 1514.–1515. gadā viņš ar triumfu devās braucienā pa Reinas pilsētām. Uz Spāniju viņu aicināja kardināls Kisneross, bet uz Franciju – Fransuā I; viņam tika izteikti priekšlikumi darboties Anglijā, Bavārijā, Šveicē, Ungārijā un Polijā. Par spīti Roterdamieša apgalvojumam, ka viņš neesot uzaudzinājis nevienu “erasmieti”, viņam bija ļoti daudz piekritēju un sekotāju – Tomass Mors un Džons Kolets Anglijā, Navarras Margarēta, Fransuā Rablē un Lefevers d’Etapls Francijā, Huans Luiss Vivess un Valdess Spānijā. Viņa statujas tika uzstādītas Bāzelē un dzimtajā Roterdamā – gods, kuru iepriekš izpelnījās tikai valdnieki un dižciltīgie. Erasmus teica: “Es labprāt būtu pasaules pilsonis (*ego mundi civis esse cupio*).” Ar “pasauli” viņš saprata visu Eiropas “zinātnisko publiku”, ar kuru viņam bija plaša korespondence (saglabājušās apmēram 3000 viņa rakstītās vēstules), – laikabiedri teica, ka “nepietiktu divu pajūgu, lai tās visas aizvestu”. Vitenbergas Universitātē 1520. gadā notika priekšlasījums par “Muļķības slavinājumu” – neierasti liels gods vēl dzīvam rakstniekam. Īsi pēc nāves Erasma skolnieks Beatuss Renanuss publicēja viņa biogrāfiju.

Attiecībā uz panākumiem un veiktā darba apjomu Erasmus nebija tipiska parādība. Vēlākajos gados viņš savu darbu sagatavošanās procesā (īpaši korektūras darbā) nodarbināja tik dau-

dzus sekretārus un palīgstrādniekus, ka viņu var uzlūkot kā Rafaela analogu literatūras jomā (mākslinieks, kā zināms, kontrolēja tikai darba procesu, bet konkrēto darba tapšanu nodrošināja viņa daudzie palīgi).

## HUMĀNISMA AMBIVALENCE

Erasma attieksme pret itāliešu humānismu bija ambivalenta. Viņš dramatisēja pretrunu humānisma ietvaros, proti, pretrunu starp vēlēšanos atdarināt antīko pasauli un vēsturiskās perspektīvas jēgu, laikmetīgās un pagātnes kultūras izziņu.

Erasmus no itāliešiem iemācījās vērtēt filoloģijas nozīmi un aprīnoja Lorenco Vallas inspirējošo veikumu. Tomēr Romas apmeklējums 1509. gadā viņā neizraisīja nekādu sajūsmu. Tādēļ vēlāk dialogā “*Ciceronianus*” (1528) viņš vispār noraidīja romiešu humānistu veikumu. Tā būtībā bija atbilde uz itāliešu humānista kardināla Pjetro Bembo (*Pietro Bembo*, 1470–1547) darbu “Saruna par atdarināšanu”, kas bija izdots piecpadsmit gadus pirms tam. Savā dialogā viņš tēlo muļķīgu pedantu, vārdā Nosoponus (*Nosoponus*), kas vairās lietot vārdus un vārdu nozīmes, kas nebūtu sastopami Cicerona darbos. Nosoponusu un visus tos, kas “pakaļkēmojas Ciceronam” (*Ciceronis simii*), kritizē cits protagonistis, vārdā Bulephoruss (*Bulephorus*), kas atšķir pakaļkēmošanos no atdarinātājiem, – pirmajā gadījumā runa ir par sekošanu paraugam, otrajā – par tā pārvarēšanu. Bulephoruss runā par nepieciešamību “piemērot” senos domātājus tagadnei, nevis otrādi. Erasmus veikli vērš Cice-

rona galveno domu par *decorum* (atbilstību) pret ciceronistiem.

Turklāt dialoga saturs nav reducējams tikai uz polemiku par valodu (latīņu stilu), tam bija arī politiski un reliģiski motīvi. 1528. gadā – gadu pēc Romas izlaušanās – cilvēki sāka baidīties, ka Bembo un viņa piekritēju loks var atdzīvināt pagānismu. Cicerona imitācija, saka Bulephorus, iedvesmo uz *paganitas*. Pārmērīga kāda pagāniskā autora novērtēšana ir sava veida “māņticība”, bet paši ciceronisti veido “jaunu sektu”. Valodā māņticība atspoguļojas kā tieksme apzīmēt dievu kā Jupiteru, bet pāvestu – kā romiešu augstāko priesteri (*flamen*). Tēlotājmākslā tas nozīmē Kristu attēlot kā Apollonu (kā to Mikelandželo gribēja darīt Siksta kapelā).

Pretēji sholastikai, kuru Erasmus asi kritizēja, viņš interesējās ne tik daudz par Dieva transcendentu dabu, cik par praktiskās dievbijības jautājumiem. Tās pamatu viņš saskatīja cilvēka apjaušmā par dievišķo sākumu sevī, kas zemes dzīvī ir apslēpts, taču izpaužas garīgajā un tikumiskajā darbībā. Labākās intelektuālās, morālās un gribas kvalitātes cilvēkā ir dievišķā gara izpausme. Viņš piešķīra svarīgu nozīmi izglītības un audzināšanas vienībai, kas aizpilda “dabas noteiktās nepilnības” un dod cilvēkam iespēju “paplašināt savas robežas”.

Pamatojot nepieciešamību vadīties pēc prāta, apzināti sekot dievbijības likumiem, ko Erasmus identificēja ar Kristus mācību, viņš izmantoja humanistu nospraustos orientierus, savu pozīciju kopumā dēvējot par “Kristus filosofiju”. Tāpēc viena no viņa centrālajām atziņām pauda pārliecību, ka ir

tiesības dēvēt par kristīgām visas patiesības, ar kādām sastopas cilvēks. Tāda pieeja deva Erasmam iespēju saskatīt patiesas gudrības izpausmes visos laikos un visu tautu radītajos darbos, neaprobežojoties tikai ar ortodoksālā katolicisma ietvariem. Viņš aizrāvās ar ideju par nepieciešamību atgriezties pie kristietības pirmsākumiem, t. i., pie Svēto Rakstu sākotnējā variantā, lai *Vulgata* – Bībeles teksts latīņu valodā, ko atzina katoļu baznīca, – vairs nedeformētu Dieva vārdu.

Erasma dievbijība sakņojās senā holandiešu tradīcijā, kuru dēvēja par “moderno dievbijību” (*devotio moderna*). Pazīstamākais šīs idejas iemiesojums bija sacerējums, kas 15. gadsimta beigās bija mazāk populārs tikai par pašu Bībeli, proti, Kempenes Toma (*Thomas a Kempis*, ap 1380–1471) traktāts “Kristus atdarināšana” (*Imitatio Christi*, 1418). Šī ideāla aktīvs adepts kļuva Roterdamietis, kurš aicināja kristiešus uz pašdisciplīnu: “Tas, ko es esmu pateicis par to [naudu – A. R.], attiecas arī uz pagodinājumiem, baudām, veselību, vēl vairāk – uz visu miesisko dzīvi. Pie Kristus – vienīgā mūsu mērķa – ir jātiecas ar tādu dedzību, lai ne par ko citu vairs nebūtu jārūpējas neatkarīgi no tā, vai tas tiek dots vai ņemts.”

Taču, lai atdarinātu Kristu, ir jāsaprot Viņa ideja, Labā Vēsts, ko nodevuši mums Viņa sūtņi evaņģēlisti: “Mans dārgais brāli, tici man, ka nav tik spēcīga ienaidnieka uzbrukuma un tik varena kārdinājuma, kas viegli varētu padarīt trulāku Svēto Rakstu izpēti; nav tādu bēdīgu neveiksmju, kas padarītu šo izpēti nepanesamu (...). Tāpēc, ja tu pilnīgi veltīsi sevi Rakstu

izpētei, ja tu dienu un nakti domāsi par Dieva vārdu, nebaidoties ne no kā nedz dienā, nedz naktī, tu būsi spēcīgs un gatavs jebkuram ienaidnieka uzbrukumam.”

Jo cilvēks vairāk iedziļināsies to ļaužu vārdos, kas pazina Kristu, jo vairāk tas tuvosies Dieva Vārdam: “Tu pielūdzi Kristus tēlu, kas izkalts no akmens, izgriezts no koka vai izkrāsots ar krāsām. Daudz dievbijīgāk ir godāt Viņa prāta (*mens*) tēlu, ko Svētais Gars atklājis evaņģēlistu vārdos.”

Humānisms mudināja cilvēkus atteikties no visa ārējā, no gadsimtos uzkrātajiem atkritumiem ne tikai attiecībā pret to, ko viņi lasīja, bet arī attiecībā uz viņu uzvedību: “Tomēr godāt Kristu ar redzamām lietām redzamības vārdā un uzskatīt to par dievbijības kalngalu, tā dēļ patikt sev, nosodīt citus un nonākt ekstāzē, pat mirt, īsi izsakoties, novērst Kristu ar visu to, kas pastāv tikai tā dēļ, lai nonāktu pie Viņa, – tas, protams, no-

zīmē atkrist no evaņģēliskā likuma, kas ir garīgs, un atgriezties jūdaismā (...). Nesaki man, ka mīlestība ir bieža iešana uz baznīcu, krišana ceļos svēto priekšā, sveču iedegšana, lūgšanu atkārtošana. Dievam nekas tāds nav vajadzīgs. Pāvils par mīlestību dēvē tuvākā mīlēšanu, uzskatot visus par vienas miesas locekļiem, domāšanu, ka visi ir vienoti Kristū, priecāšanos par brāļu panākumiem Dievā kā saviem panākumiem, līdzjūtību pret viņu bēdām kā pašam pret savām. Radinieties virzīt nomaldījušos, iemācīt nezinošos, pacelt kritušos, palīdzēt cietējiem, atbalstīt trūkcietējus.”

Tā kā Erasmus izsmēja oficiālo baznīcas varu un nikni uzbruka tirdzniecībai ar atlaidām, viņu apvainoja luterismā, kaut arī Erasmusam bija asas diskusijas jautājumā par gribas brīvību ar reformācijas aizsācēju. Erasmus pats tiecās pēc tādas baznīcas reformas, kas sekmētu tās apvienošanos, nevis šķelšanās.

## XI. PETRS RAMUSS

### DZĪVE UN DARBĪBA

Petrs Ramuss (*Petrus Ramus*, 1517–1572) dzimis 1517. gadā Kutā (Pirkardijā) – gadā, kad Lutērs Vitenbergā nāca klājā ar savām 95 tēzēm par atlaidām. Viņš bija cēlies no senas, bet trūķumā nonākušas dižciltīgo dzimtas (viņa īstais vārds bija Pjērs de la Ramē (*Pierre de la Ramme*)) – viņa tēvs bija vienkāršs galdnieks.

Lai varētu studēt, jauneklis kļuva par kāda aristokrāta kalpotāju un kopā ar viņu klausījās lekcijas Parīzē, kur vēlāk uzsāka pasniedzēja gaitas. Tās nācās pārtraukt pēc darbu "*Dialecticae Institutiones*" un "*Aristotelicae Animadversiones*" publicēšanas 1543. gadā. Tajos autors bija atļāvis paust kritisku nostāju pret Aristoteli. Viņam aizliedza publicēties un nodarboties ar pasniegšanu. Pēc dažiem gadiem, pateicoties viņa drauga kardināla Lotringas Šarla pūlēm, šis aizliegums gan tika atcelts un Ramuss tika uzaicināts lasīt lekcijas *Collège de France*. Starplaikā viņš publicējās ar sava kolēģa Omera Talona (*Audomarus Talaues*) vārdu, bet tas savukārt izstrādāja komentārus Ramusa "Dialektikai".

Šo pamatdarbu Ramuss laika gaitā vairākkārt pārstrādāja, mainot gan apjomu, gan saturu: pirmajā izdevumā bija 116 lappuses, Bāzeles izdevumā (1572) – 634 lappuses, bet pēdējā izdevumā Parīzē (1572) – 95 lappuses.

Kā populāru sava laika loģikas mācību grāmatu Ramuss to papildināja ar "*Scholae in liberales artes*" (1569), kur izstrādāto metodi pārnesa uz dažādām izziņas jomām, arī uz Svēto Rakstu studijām ("*De religione Christiana*", 1577). Dažādo darbu matemātikā, ģeometrijā un aritmētikā uzdevums bija parādīt izstrādātās metodes universālās izmantošanas iespējas.

Tā kā Ramuss simpatizēja protestantismam, viņam nācās pamest Franciju, kādu laiku viņš lasīja lekcijas Heidelbergā un uzturējās Šveicē, bet tad atgriezās Parīzē, kur 1572. gadā Bērtuļa nakts slaktiņa laikā tika nogalināts.

### RAMUSA DIALEKTIKA

#### *Mistiskā dialektika*

Ramuss jau 24 gadu vecumā izdarīja mēģinājumu pamatot loģiku, balstoties uz Platona patiesības jēdzienu. Tajā pašā laikā viņš uzsāka aprioru loģikas atvasināšanu no metafizikas. Visi loģikas likumi ir reducējami uz *dialectica naturalis*, kas orientējas uz mūžīgo dabu kā visu zināšanu pamatu. Dabas aina ir vienīgā patiesā un leģitīmā iztīrājuma mācība. Cilvēka *ingenium*, *ratio* un *mens* bez kādas piepūles var ielūkoties šajā dabiskajā dialektikā, ievērojot noteiktus likumus,

jo arī cilvēks, kas atspoguļo sevī Dieva tēlu, sastopas ar pirmtēlu. Daba ir pamatojums ne tikai visām zinātnēm, bet arī visām valodas mākslām.

Šīs dialektikas "sistēma", kuru nodrošina dabiskās patiesības, ietver 1) *inventio* (*loci* – redzes viedokļa – atrašanu atbilstīgi Agrikolas mācībai); 2) *iudicium/dispositio* (kritisku izvērtēšanu un sakārtošanu); 3) *exercitatio* (izmantošanu). Vadošā loma ir *iudicium*, kas integrē sevī *inventio*, izstrādājot 1) formālo patiesību, pateicoties silogistikas spēkam; 2) ar "metodes" palīdzību – skaidrību/kārtību (definēšana un sadalīšana, ejot no vispārējā pie atsevišķā); 3) domāšanas un esamības pamatojumu Absolūtā izziņas gaitā, kas iezīmē skaistā, matemātiskās kārtības, ētikas un Dieva saistību.

### Aksiomātiskā dialektika

Jau pēc trim gadiem Ramuss pašos pamatos pārstrādāja savu koncepciju: bez pēdām pazuda platoniski metafiziskās reminiscences. Dialektikas mērķis vairs nav pierādīšana, bet visaptverošs problēmu iztirzājums: *ars bene disserendi* tiek saprasta burtiski. Šajā koncepcijā Ramuss atsakās no kauzālā skaidrojuma, vadoties no mūžīgiem principiem; dialektika ir tikai sakārtošanas princips, kas attiecas uz visu

un katru atsevišķi, neorientējoties uz kādu konkrētu zinātnes jomu.

*Iudicium* Ramusa izpratnē pirmo reizi tiek pacelta *methodus* līmenī, bet *inventio* paliek pakārtotā līmenī: darbojoties ar materiālu, tā savāc ne-saistīto kopīgo jēgu, kā arī nehomogēnās individuālās pieredzes dotumus, nestrukturējot tās iekšējo loģiku un neveidojot no tās sistēmu. Tas notiek tikai kārtības (*iudicium/dispositio*) līmenī: 1) problēma ir jāformulē iespējami vispusīgāk, lai garantētu zinātnisko kontekstu; 2) atrastajiem spriedumiem ir jābūt homogēniem; 3) no visa pamatā esošā Viena ir universāli jāatvasina *catholicon*. Visām zinātnēm jābalstās uz vienas aksiomas, ko arī uzrāda minētās trīs noteiksmes.

Ramuss, līdzīgi Agrikolam, dialektikā nodala loģisko un retorisko dimensiju. Retorika tiek reducēta tikai uz stila jomu, uz "ornamentālo" aspektu akcidencei ziņā. Retorika zaudē savu propedeutisko nozīmi, saglabājot tikai eksplikatīvo nozīmi. *Ratio* un *oratio* kļūst par metodiski nodalāmiem lieliem. Filosofijas materiālais aspekts (*res*) no jauna parādās kā neatkarīgs no vārda formālā aspekta (*verbum eloquens*). Domātais tiek atbrīvots no valodas. Renesanses humānisma retoriskās dialektikas tradīcijai bija lemts "pārdzīvot" sevi tikai sprediķos un politiskajās runās.

## XII. TELPAS FASCINĀCIJA. PERSPEKTĪVA UN ĢEOMETRIJA

### TELPAS UN BEZGALĪBAS ATKLĀŠANA: PERSPEKTĪVA MĀKSLĀ

Viduslaiku cilvēka pasaulei nebija precīzu telpisku parametru. To nevarēja izmērīt ne ar kāda stingri fiksēta mēra palīdzību, jo trūka galvenā – stabilitātes. Bija pieņemts uzskatīt, ka ticība spēj pārvietot kalnus un pagriezt upes tecējuma virzienu. Bet kā iespējams izmērīt attālumu no viena kalna līdz otram, ja tos var pārvietot ne tikai Dieva griba, bet arī jebkura ticīgā lūgšana? Tikai 15. gadsimtā Zeme kļuva par realitāti ar nemainīgiem attālumiem. Mākslā tika izstrādāts paņēmieni “no kalna” – raudzīties no augšas tālumā, uz horizontu. Tas viduslaikos nebija zināms, jo kalnam šī laikmeta glezniecībā bija tikai simboliska nozīme: kalna virsotne – vieta, kas atrodas vistuvāk Dievam. No kalna neskatījās.

Renesanses cilvēkam kalns kļuva par vietu, no kuras var maksimāli tālu aplūkot apkārtni, iegūstot visaptverošu priekšstatu. Daudzi sāka kāpt kalnos tikai tādēļ, lai lūkotos uz dabasskatiem. Viens no izkļaides veidiem šajā laikā bija skatīšanās, vērošana, skats no tālienes, no drošas distances. Apjēgt, pakļaut dabu nozīmēja estētiski padarīt to nekaitīgu. Antīkās pasaules mākslinieki iegremdējās dabā, viduslaikos to pakļāva garīgajām vērtībām; renesansē attiecībā pret dabu palieli-

nājās izziņas moments un dzima tieksme to pakļaut ar tehnisku līdzekļu palīdzību. Kontaktā ar mežonīgo dabu renesanses cilvēks jutās neomulīgi. Cilvēks nevis dzīvoja harmonijā ar dabu, bet gan centās to harmonizēt. Plastiskās mākslas varēja uzplaukt tikai vidē, kurā daudz nozīmēja redzes sajūta.

Tāpēc starp svarīgākajām renesanses inovācijām, kas īpaši ietekmēja mākslas un zinātnes attīstību, jāmin telpas apgūšana. Pretēji viduslaiku “plakanumam” tika sajūsts un attēlots telpas dziļums. Jauno trīsdimensionalitātes apziņu pastiprināja telpas bezgalības noformulēšana. Turklāt bezgalība “uz ārieni” atbilda arī jaunai bezgalības apziņai “uz iekšieni” – pašas domāšanas bezgalībai. Eksplozija bezgalībā kļuva par vienu no jauno laiku pamatiezīmēm. Telpiskās bezgalības modeļa ietvaros tika apjausta arī pati domāšana un norises tajā.

Ar bezgalības atklāšanu tika darīts gals antīkās un viduslaiku pasaules ierobežotajai telpai. Renesansei raksturīga neierobežota, ķermeniski neatkarīga telpa, kurā visas trīs dimensijas norāda uz bezgalīgo, precīzāk: kur trešā dimensija – dziļums – abas pārējās dimensijas rauj bezgalīgajā. Tā ir dinamiskas telpas apziņa, ar ko saistīta jaunu svarīgu teoriju rašanās: ne tikai empīriskajās dabaszinātnēs, bet arī mākslās, turklāt saistībā ar jaunu refleksijas līmeni.

Ķermeņa izjūtu izmaiņa bija saistīta ar īpašu subjektivitātes apziņu: mākslā sāka attēlot ne tikai valdnieku, svēto un citu personu ideālas bistes vai tipus, bet gan viņu individuālus portretus (Mazačo, van Eiks un citi mākslinieki). Šī ķermeņa kā "es" nesēja apgūšana mākslā atbilda kā objektīvi no "es" atšķirīgas ārējās telpas apgūšana: no dvēseles iekšējās telpas atbrīvojās jauna telpas apziņa, kas perspektīvas teorijā ieguva jaunu dziļumu – tādu, kas tiecas bezgalībā.

Svarīgi bija tas, ka telpas apgūšana īstenojās ne tikai uzskatāmā veidā, tā notika arī ar vārda palīdzību. Trubadūru dzejā distancēšanās no dabas tika formulēta ar valodas palīdzību – 13. gs. vidū tika sacerēti liriski dzejoļi, kas bija izteikti orientēti uz "es". Un tā nav vienkārša nejaušība, ka tajā pašā provincē tika fiksēts pārdzīvojums, ko dēvē par pirmo moderno ainavas pieredzējumu. Runa ir par Petrarkas uzskatīšanu Vento kalnā 1336. gadā: dzejnieks apjauta ainavas dziļumu, viņu dziļi iespaidoja tālā un tuvā saspēle un citi ar ainavas vērojumu saistītie mirkļi.

Petrarkas pieredze deva impulsu daudziem atklājumiem dabaszinātnēs, bezgalīgās telpas un telpas bezgalības pārdzīvojums radīja eksplozīvu efektu daudzās jomās, arī Kopernika, Keplera un Bruno atziņas par astronomiju. Medicīnā Andreass Vezālijs (*Andreas Vesalius*, 1514–1564) uzrādīja īpašu cilvēka ķermeņa telpu, kas vēlāk deva iespēju Viljamam Hārvejam (*William Harvey*, 1578–1657) aizvietot Hipokrata mācību par ķermeņa sulām ar mācību par asins cirkulāciju. Teleskopa izgudrojums Holandē deva iespēju Galilejam ieskatīties pasaules telpas dziļēs. Arī

laiku sāka priekšstatīt telpiski, kas nozīmēja optiskās virsmas pārvešanu hronometrā, kas izdevās vācu mehāniķim un māksliniekam Pēteram Henleinam (*Peter Henlein*, ap 1479–1542).

Izcilais itāliešu renesanses mākslinieks Rafaels (*Raffaello Santi*, 1483–1520) Vatikānā uzgleznoja fresku "Atēnu skola" (1510–1511), kurā visi ar kaut ko nodarbojas: vieni ir iegrimuši vērojumā, citi raksta, diskutē, dod padomus. Kompozīcijas centrā attēloti filosofi Platons un Aristotelis. Platons, iespējams, tēlots kā Leonardo, bet sengrieķu matemātiķis Eiklīds priekšplānā – kā arhitekts Bramante; savu pašportretu Rafaels ievietoja cilvēku grupā gleznas kreisajā daļā. Visa kompozīcija izvietota zem milzīga kupola, kas vērsts bezgalībā. Renesanses māksla radīja jaunu mākslas izpratni, kas savukārt lika pamatus jaunai Visuma izpratnei.

Jaunā bezgalīgās telpas izpratne visuzskatāmāk atspoguļojās tēlotājmākslā, t. s. perspektīvas teorijā un praksē.

Itālijā cilvēki vairāk interesējās par rakstīto vārdu, nevis dabaszinātnēm, atsaucoties uz Petrarku, kurš teica, ka nodarbības ar tām nepadara gudrāku. Izņēmums bija divas jomas – optika un perspektīva. Cēlonis interesei par perspektīvu bija lineārās perspektīvas likumu izmantošana, kad horizontā tika fiksēts paralēlo līniju "krustpunkts", kas radīja samērīgu attēlotā dziļuma izjūtu. Zināšanas par to, kā "krustojas" paralēlās līnijas, deva jaunu bezgalības izpratni. Perspektīvas likumu izmantošanas studijas bija apmācības pamats Eiropas mākslas skolās līdz pat 20. gs. vidum.

Lineārā perspektīva atvieglo trīsdimensionālās telpas iluzoru attēlošanu

uz divdimensionālā attēla. Mūsdienās katrs skolēns zina šādu piemēru. Ja aplūko dzelzceļa sliežu platumu no lidojoša putna perspektīvas, tad pieredze – redze – liecina, ka abas sliedes atrodas vienādā attālumā un ir pilnīgi paralēlas. Turpretim, ja sliedes aplūko no redzespunkta, kas atrodas horizonta līmenī, tad rodas optiska ilūzija, it kā sliedes tālumā satuvinātos un tad saietu kopā vienā punktā. Šo sen zināmo pretrunu starp saprātu un juteklisko uztveri sāka aktīvi risināt 15. gadsimta gleznotāji.

Jau antīkajos traktātos bija aplūkota arhitektoniskā perspektīva un apjomu “iluzora” pārvešana. Teorētiski šāda pieeja balstījās uz Eiklīda ģeometriju. 13. gadsimtā ar arābu starpniecību antīkās atziņas par perspektīvu nonāca Eiropā. Giberti un Leonardo zināja Pakhama (*Pachama*) un Vitello (*Witello*) kompendijus. Viduslaikos perspektīvu izmantoja optikā. Vēl 15. gs. pirmajā pusē, runājot par perspektīvu, domāja *prospettiva communi* vai *naturalis* – zinātni par redzes uztveri, optiku. Jau 14. gadsimtā Sjēnā tika izdarīts mēģinājums attēlot telpu, kur satektaisnes (ortogonāles) saiet kopā nevis vienā punktā, bet ap centrālo asi. Par īstenības iluzoras attēlošanas jautājumiem daudz domāja Florences mākslinieks Džoto (*Giotto di Bondone*, ap 1267–1337), kura darbos parādījās jaunas reālistiskas iezīmes, jo viņš atteicās no divdimensionālās ikonogrāfiskās tradīcijas un radīja trīsdimensionālā attēlojuma ilūziju plaknē. Džoto izdevās radīt cilvēku un priekšmetu attēlojuma dziļuma ilūziju ar perspektīvas paņēmieni palīdzību, taču šo attēlojumu ģeometriskās attiecības vēl

netika pilnībā ievērotas. Ko jaunu šai aspektā ienesa renesanse?

Perspektīvu “atklāja” un pirmais formulēja Filipo Brunelleski (*Filippo Brunelleschi*, 1377–1446). Vienā no saviem darbiem viņš attēloja skatu uz baptistēriju no centrālā Doma portāla redzes leņķa. Gleznas pamats bija taisno līniju un to krustpunktu sistēma. Būtībā tas bija uzskatāms un viegli pierādāms, perspektīvas ziņā precīzs un – tas ir izšķirošais – mērogam atbilstīgs attēls. Nav skaidrs, vai darbs ar eksaktām horizontālām un vertikālām projekcijām tika izstrādāts ar spoguļattēla vai rastra (tīklaines), vai arī ar abu paņēmieni kombinācijas palīdzību. Neskaids ir arī jautājums par demonstrācijas jēgu. Iespējams, ka tā bija domāta kā ilustrācija kādam sacerējumam par optiku vai arhitektūru.

1423.–1427. gadā Donatello (*Donatello*, ap 1386–1466) un Mazačo (*Masaccio*, 1401–1428) radīja divas imagināras telpas. Donatello “Hēroda dzīres” bija bronzas reljefs, kur satektaisnes (ortogonāles) vēl nesavienojās eksakti vienā centrālā punktā. Drāmas norise tika attēlota secīgi cita citai sekojošu telpu rindā, kur visas ortogonāles sagāja kopā noteiktā virsmā. Rāmis tika stilizēts kā logs (“pasauli aplūkot caur logu” ir mūsdienu formula), kas dod iespēju ieskatīties fiktīvajā pasaulē.

Mazačo tajā pašā laikā uzgleznoja fresku “Trinitāte” (1425), kur tika attēloti Dievs Tēvs, Svētais Gars un krustā sistais Kristus. Kamēr kapela skatītājam ieskicē reālo telpu, glezna kā mūžīgo patiesību iemiesojums vairās no attēlošanas no viena punkta. Iluzorā un līdz ar to laicīgā telpa paradoksālā kārtā tika uztverta kā debesu

kapela, kas nav pieejama nedz skatītājam, nedz arī citām gleznā attēlotām figūrām. Mūsu eksistence, pauž Mazačo, ir definējama telpā un laikā, bet uz mūsu esamības galīgumu norāda starp greznām kolonnām un fiktīva altāra gulošais skelets, virs kura ir uzraksts: "Es biju tas, kas esi tu; tu būsi tas, kas esmu es". 1426. gadā Mazačo perspektīvai piešķīra jaunu veidolu. Viņa gleznotās altāra centrālās gleznas – Madonna ar bērnu – kvadrātveidīgā darba virsma attēloja Madonnu un svētos vienotā telpā, kas vairs nav sadalīta atsevišķos laukumos. Lineārā perspektīva atviegloja telpiskās kārtības simulāciju. Iepriekšējo laiku altārgleznu mēmās un izolētās, cita citai līdzās nostādītās figūras tagad tika saistītas kopīgā norisē.

Leons Batista Alberti (*Leon Batista Alberti*, 1404–1472) savu sacerējumu par glezniecību "*De picture*" (1435) sarakstīja latīņu valodā un Florences mākslinieku vajadzībām to iztulkoja itāliešu valodā. Viņš bija pārliecināts, ka raksta par mākslu "pilnīgi jaunā veidā", taču viņa grāmata nebija nedz praktisks padomdevējs, nedz arī traktāts par mākslas vai mākslinieku darbības vēsturi. Tajā runa bija par glezniecības autoritāti un pamatprincipiem, kas balstās uz Eiklīda ģeometriju. Traktāta pirmajā grāmatā Alberti rakstīja: "Vispirms es uz gleznas virsmas uzzīmēju taisnstūri ar pareiziem leņķiem jebkurā lielumā, ar kuru palīdzību es ieraugu, kas te ir jāuzglezno." Pacilājoši naratīvais šīs mākslas saturs spēj sniegt informāciju tikai matemātiski un literāri izglītotiem cilvēkiem. Alberti veikli sasaistīja glezniecību ar divām *artes liberales* – ģeometriju un

retoriku, līdz ar to paaugstinot glezniecības intelektuālo statusu. Viņš norādīja, ka glezniecība ir bijusi tuva antīkās pasaules varoņu un pilsoņu sirdīm un līdz ar to tai bija ne tikai intelektuāla, bet arī sabiedriska nozīme. "*De picture*" bija oriģināls, uz antīkajiem paraugiem – vispirms jau retoriku – orientēts darbs. Taču sacerējums bija savā ziņā arī kuriozs notikums. Laikmetā, kad lielākā daļa darbu (apmēram 80 %) bija veltīti kristīgajām tēmām, Alberti vispār ignorēja kristīgo mākslu, jo visi piemēri traktātā ņemti no antīkās pasaules.

Pirmkārt, jānorāda, ka perspektīvu nevis "izgudroja", bet "atklāja" seno autoru darbos (līdz ar to gāja secen neatkarīgas jaunatklāsmes gandarījums) un pārnesa uz humānistisko kultūras sfēru. Būtībā tā ieviesās kolektīvās darbības rezultātā (mīts par tās atklāšanu radās 15. gs. vidū, kas ir viens no variantiem renesanses domas virzībai "pie pirmsākumiem").

Otrkārt, mācība par perspektīvu pastāvēja kā vienota sistēma, nevis kā dažādu sistēmu kopojums. Jaunais nebija tas, ka perspektīvu sāka izmantot glezniecībā; jaunais bija tas, ka perspektīva kļuva par pasaules redzējuma principu. Attēlot pasauli perspektīvā nozīmē reproducēt redzes uztveres likumus. Viduslaikos šos likumus zināja, izklāstīja traktātos par optiku, un teologi tos izmantoja, lai parādītu grēcīgās cilvēka redzes nepilnības. Viduslaiku mākslas uzdevums bija attēlot nevis nepilnīgo pasauli, nevis ilūziju, bet patieso tās būtību. 15. gadsimtā – kvatrocento posmā – par patiesības kritēriju kļuva acs, tiešā redzes uztvere ar visām tās deformācijām, novirzēm, kaut arī tā

bija jākorigē prātam. Pasaule, ko attēlo perspektīva, tika uzskatīta par pasauli, kas balstās uz redzes apmānu un redzes ilūziju, kurai tiek piešķirts objektivitātes statuss.

Patiesi, ja perspektīvu identificē ar optiku, tad šādu perspektīvu daudzveidība būs tikpat liela (ja ne bezgalīga), cik ir individuālo redzējumu: piemēram, skatītājs var atrasties virs novērojamiem objektiem, to priekšā vai arī starp tiem, tos var aplūkot no dažādiem leņķiem utt. Turpretim, ja perspektīvu aplūko kā saprātīgi sakārtotu īstenības atveidojumu, tad šāda daudzveidīga attieksme attiecībā pret to ir neiespējama. Ambrodžo Lorenzeti (*Ambrogio Lorenzetti*, ap 1285–ap 1348) 1344. gadā izmantoja perspektīvas konstrukciju, kurā paralēlās līnijas savienojās vienā punktā, taču Ambrodžo nav perspektīvas atklājējs, jo paralēlo līniju satikšanās vienā punktā viņa darbos bija tikai viens no gadījumiem līdzās daudziem citiem, nevis vienīgais ideālais, kas ietvertu sevī visus citus paņēmienus.

15. gadsimtā perspektīva nozīmēja visu individuālo redzējumu variantu reducēšanu uz vienu ideālo. Šo vienību sasniedz, kad attēls iegūst konceptuālu noteiktību un absolūtas parādības raksturu – citiem vārdiem runājot, kad telpas tēls, ko uztver ar acīm, tiek identificēts ar telpas tēlu, kas izveidojies cilvēka prātā, precīzāk, kad acs redz tā, kā tai priekšā pasaka iztēle. Tādējādi perspektīva nav saprāta konstrukcija, kas balstās uz vizuāli iegūtajiem datiem, bet spēja redzēt atbilstīgi prātam (sākumā ar prātu, pēc tam ar aci). Perspektīva ne tikai apstiprina realitāti (kas pati par sevi jau ir fenomēns),

bet arī atbilstīgi prātam veido vienotu daudzveidīgās pasaules tēlu.

Ar laiku perspektīvas mācība kļuva sarežģītāka. Sākotnēji tā reducējās uz Eiklīda ģeometrijas likumu izmantošanu redzes uztverē. Ja telpa ir vienota un viendabīga, tad visas tās daļiņas izvietojas simetriski attiecībā pret vidus jeb centrālo līniju. Taču šo līniju nevar noteikt, nenodibinot attiecības ar novērotāju, kura prāts ir it kā plakne, uz kuras, izmantojot redzi, projicējas reālās īstenības tēli. Novērotājs redz, ka tālumā aizejošās līnijas satiekas vienā punktā: no visām šīm līnijām vidējā (Alberti "centrālais stars") ir perpendikulāra attiecībā pret iedomāto plakni, uz kuras projicējas ieraudzītais. Mēs varam priekšstatīt līniju kūlīti, kas satiekas vienā punktā, kā piramīdu; šie priekšstati pamatojas iztēles darbībā.

Kas no tā izriet? Reālās telpas izplatība ir bezgalīga, turpretim perspektīva tai piešķir galīgumu. Cilvēka prāts nav bezgalīgs, tas tikai nosacīti spēj priekšstatīt bezgalīgu telpu. Tādējādi perspektīva pasniedz bezgalīgu telpu kā šīs telpas noslēgtu atspulgu. Perspektīva dod mums iespēju ieraudzīt divu paralēlo taisņu "krustošanos", to satikšanos vienā punktā. Šis galīgais punkts norāda uz bezgalīgo realitāti, attēlo bezgalību kā galīgu formu.

Ar perspektīvas palīdzību mēs redzam lietas nevis pašas par sevi, bet it kā proporcionālās attiecībās citu pret citu. Apkārtējā pasaule tiek izprasta kā telpiski apjomīgu attiecību sistēma. Mēs nonākam it kā jaunā dimensijā, kurā par pašu svarīgāko kļūst darbība, kas veidojas attiecībā pret ko citu. Ja darbība nav epizodiska pēc sava rakstura, bet gan ir komiska (piemēram,

Kristus darbi), tad rīcība nodibina saites ar īstenību (tuvumu un tālumu, zemi un debesīm) visā tās izplatībā un visā laika ilgumā (pagātņi kā cēloni, tagadni kā rīcības sfēru, nākotni kā sekas). Ja telpa ir vispārējs mērs, kas attiecas arī uz cilvēka darbību, tad perspektīva, attēlojot telpu, atklāj cilvēka saistību ar pasauli.

Renesanses perspektīvas teorija pamatoja jaunu pasaules skatījuma veidu, piešķirot mākslai, kas balstīta uz vērojuma nepastarpinātību un šīs pasaules pozitīvu vērtējumu, priekšrocības kā izziņas metodei. Mākslinieki risināja problēmu, kā nodibināt attiecības starp attēlojamās priekšmetiskās realitātes formām kā īpašu subjektīvi objektīvo attiecību izpausmes veidu. Tāpēc mākslas teorijas centrā bija pareizības problēma. Tas bija kas vairāk nekā tikai jauns formāls princips. Bija radies jauns pasaules izziņas ceļš, kas atklājās mākslā un caur mākslu, padarot uzskatāmu jauno pasaules ainu. Māksla kā tīrs vērojums kļuva par pasaules izziņas līdzekli: attēlot nozīmēja izziņāt. Māksla pārtapa par zinātņi. Priekšmeta un attēla attiecības regulēja stingri formulēti likumi. Vizuālā māksla atteicās no tīri subjektīvās interpretācijas un mātīgās nenoteiktības, tā iemantoja matemātisku noteiktību, drošumu un precizitāti. Arī objektīvās pasaules priekšmeti tika pirmo reizi attēloti to telpiskajā daudzveidībā. Renesansē ar redzespunktu saistīja visu aplūkojamo telpu. Pieņemot redzespunktu par fiksētu atskaites punktu un orientējot ar līniju palīdzību visus telpas punktus uz to, izdevās ģeometriski viennozīmīgi noteikt telpu pašu attiecībā pret šo redzespunktu.

Līdz ar to radās sarežģītās attiecības starp matemātisko konstrukciju un psiholoģisko uztveres gaitu, jo perspektīva dod priekšroku tādām vērojumam, kurā acs ir fiksēta vienā punktā. Mākslinieki sāka apzināties dilemmu starp perspektīvas ilūzijas spēku un ar to saistītajiem neizbēgamajiem izkropļojumiem. Tāpēc Leonardo ieteica izvēlēties ļoti tālu atskaites punktu. Vazāri uzskatīja, ka Paolo Učello (*Paolo Uccello*, 1397–1475) un viņa skolnieku perspektīvas konstrukcijas ir savdabīga vardarbība pār dabu (*violenta la natura*).

Perspektīvas teorijas (izziņas “caur salīdzināšanu”) likumsakarīgs rezultāts ir proporciju teorija, kas 15. gadsimtā izpaudās kā mēģinājums noteikt precīzas daļu attiecības ar veselo. Humānistiskā kultūrā, kas visu realitāti pakļāva “salīdzināšanai”, ar prāta palīdzību to reducēja uz kvantitatīvām attiecībām.

Mācība par proporcijām nenoformējās stingrā kanonā tāpēc, ka kvattrocento mākslinieki izrādīja milzīgu interesi par kustību. Mākslinieku uzmanība koncentrējās uz ķermeni, kas kustas, un iespējamību ar žestu palīdzību, ko fiksē tēls, atklāt šīs kustības cēloņus un sekas. No kustībā esošā ķermeņa izpētes mākslinieki pārgāja pie cilvēka anatomijas, kustības mehānisma, aktīvā faktora izpētes, kas dod viņam iespēju nodibināt saikni ar apkārtējo pasauli.

Perspektīvas glezniecības rašanās saistīta ar to, ka renesanses mākslinieki izvirzīja par uzdevumu radīt ilūziju, ka tas, kas attēlots attēlā, sakrīt ar attēloto priekšmetu, ko skatītājs uztver tā, kā to redz mūsu acs. 15. gad-

simta gleznotājs Pjēro della Frančeska (*Piero della Francesca*, ap 1420–1492) savā traktātā “Par perspektīvu glezniecībā” (“*De prospectiva pingendi*”) raksta: “Glezniecība nav nekas cits kā tāda virsmu un ķermeņu, kas samazinās vai palielinās, parādīšana robežpunktā, lai īstenotie priekšmeti, ko acs redz no dažādiem leņķiem, kā īsti parādītos minētajā robežpunktā.” Intelekts pats par sevi nevar noteikt priekšmetu lielumu, un tāpēc ir jāņem vērā perspektīva, kas proporcionāli atšķir visus lielumus. Pjēro della Frančeska, līdzīgi daudziem citiem renesanses māksliniekiem, vienlaikus bija arī matemātiķis. Viņa traktāts veltīts gan glezniecībai, gan ģeometrijai, jo darbā par perspektīvu autors pamatojas uz šo disciplīnu kopsakaru.

Tomēr nepietiekami būtu teikt, ka glezniecība, kā to uzskatīja Pjēro della Frančeska, ir lietiskā ģeometrija. Ģeometrija, kā to izprata zinātnieki iepriekšējos laikos, ir disciplīna, kas pēta telpiskās attiecības, kā tās eksistē neatkarīgi no cilvēku acs. Vēl vairāk, zinātnieki uzskatīja, ka šo attiecību būtība ir skaitlis. Turpretim Pjēro della Frančeska domā, ka galvenais ģeometrijā ir nodibināt attiecības starp redzamo priekšmetu un redzošo aci. Eiklīda ģeometrija nepētīja lietas, ko redz acs (piemēram, punkts ir tas, kam nav daļu; tātad acij tur nav ko darīt), t. i., empīrisko pasauli. Redzamās lietas, no platonisma viedokļa, ir tikai ilūzija. Taču tieši šo lietu reproducēšana uz audekla tika pasludināta par glezniecības uzdevumu. Punkts no “ideāla” pārvērtās par “iztēlotu” punktu – par ļoti mazu ķermenīti, kas atrodas uz jutēkliskās uztveres robežas.

Acs iemantoja prerogatīvas, kas agrāk piederēja tikai prātam. Tāpēc arī Leonardo dzied himnu acij: “Vai tad tu neredzi, ka acs aptver visas pasaules skaistumu!” Acs – cilvēka ķermeņa logs. Renesanses laikmetā cilvēks kļuva par Visuma centru, acs – par šā centra centru. Līdz ar to pasaule, kas atklājas mūsu acij, nomaiņīja pasauli, kas atklājas tikai prātam. Šis princips bija pretējs antīko filosofu centieniem dot priekšroku intelektuālajam vērojumam. Leonardo ņirgājās par Dēmokritu, kas saskaņā ar leģendu esot padarījis sevi aklu, lai intelektā vērotu pasaules apslēpto būtību: “Vājprātīgs bija cilvēks, vājprātīgi bija viņa spriedumi, un vislielākā muļķība bija izraut sev acis.” Neviens antīkais domātājs nenosauktu aci par “visu ķermeņu universālo tiesnesi”, kā to darīja Leonardo. Šāds spriedums ir iespējams tikai tad, ja cilvēks ne tikai kā garīga, bet arī kā jutēkliska būtne ir pacēlies pāri visai dabas pasaulei un sevi dievišķojis.

15. gs. beigās Leonardo sāka sacerēt glezniecības koncepcijai veltītu traktātu. Viņš pauda domu, ka glezna var izdoties tikai tad, ja tās autors seko stingriem principiem, paļaujoties uz matemātikas (ģeometrijas) spēju visu sakārtot. Leonardo gleznotāju pielīdzināja filosofam, jo abi tiecas izpētīt redzamo lietu pamatu un to apslēpto struktūru. Viņš raksturoja gleznotāju kā dievišķu būtņi, kas, līdzīgi Radītājam, ar savu roku, ko vada prāts un acs, var padarīt Visumu pieejamu. Glezniecība ir medijs, ar kura palīdzību var nonākt pie jaunām zināšanām. Tā nav vienkārši amatnieciska nodarbošanās, bet dod iespēju tuvoties intelekta pasaulei, ko agrāk uzskatīja par nepieejamu

gleznotājiem kā amatniekiem. Renesansē acs sāka pētīt jauno bezgalīgo pasauli.

Daudziem renesanses gleznotājiem bija pretrunīga attieksme pret perspektīvu – viņi gan apliecināja to, gan noraidīja. Tas tāpēc, ka, no vienas puses, perspektīvas atklāšana radīja tieksmi izzināt apkārtējo pasauli, izmērīt to, ko agrāk uzskatīja par neizmērāmu, t. i., telpu. Taču, no otras puses, cilvēkam šajā pasaulē bija jāpakļaujas tās likumiem, jākļūst par vienu no tās elementiem, t. i., viņam bija jāzaudē sava īpašā pozīcija.

Māksliniekiem perspektīva deva iespēju uz audekla vai sienas reproducēt juteklisko pasauli, jo tā bija līdzeklis, lai nodibinātu proporcionālas attiecības attēlojamajā, racionāli sakārtot attēlojamo realitāti. Taču perspektīva nesa sev līdzī redzes ilūziju, un mākslinieki neviļus pārvērtās par iluzionistiem. Kāda likteņa ironija: ar ģeometrijas (perspektīvas) palīdzību viņi ieguva līdzekli, lai apjēgtu pasauli, taču vienlaikus atklāja, ka realitātes vietā ir apguvuši tikai šķietamību, – viņi domājās esam dievišķi radītāji, taču patiesībā bija vien fantomu radītāji.

Turklāt perspektīva ierāda lietām vietu, lai tās varētu plastiski izvērsties. Gaismai tā dod iespēju izplatīties telpā un mākslinieciski apgūt fizisko realitāti. Perspektīva rada distanci starp cilvēku un priekšmetu, vienlaikus šo distanci atceļot, jo savā ziņā iekļauj cilvēka skatījumā priekšmetisko pasauli, kas eksistē cilvēka priekšā. Mākslinieciskajām parādībām perspektīva dod matemātiski precīzu likumu, bet vienlaikus nostāda šo likumu atkarībā no redzes pārdzīvojuma, ko determinē psihe.

Tāpēc pašu perspektīvas vēsturi var uzskatīt gan par objektivitātes apliecinājumu, gan par subjektivitātes jomas paplašinājumu. Abas šīs iespējas tika attīstītas, pirmā – itāliešu, otrā – ziemeļu renesansē.

Perspektīvai ir vēl kāda īpašība. Pateicoties mākslinieciskajai priekšmetu pārņemšanai fenomenu jomā, perspektīvisms reliģiskajā mākslā izslēdz maģiskā jomu, bet dogmatikā – simbolu iedarbību. Perspektīva atklāj kaut ko jaunu – vīziju jomu, kurā brīnums kļūst par novērotāja nepastiprinātu pārdzīvojumu, padarot pārdabisko par īsteno. Perspektīvā balstītā uztvere pārvērš “būtību” par “fenomenu”, reducē dievišķo uz cilvēcisko (līdz vienkāršam cilvēka apziņas saturam), kā arī otrādi – tā paplašina cilvēka apziņu līdz tādām apjomam, ka ietilpina sevī dievišķo.

Vazāri stāsta anekdoti, ka reiz Učello, guļot gultā blakus sievai, esot iesaucies: “*Dolce prospettiva!*” – “Saldā perspektīva!” Pats Učello savos darbos izmantoja lineārās perspektīvas ekspresīvās iespējas

## TELPAS REDZĒŠANA: METAFIZISKAS PIEZĪMES

Kūzietis ar savām idejām par “divām bezgalībām” – absolūto un funkcionālo – sagatavoja to, ko var nosaukt par “perspektivitāti” vai “perspektīvas metafiziku”. Absolūtās bezgalības precīzs simbols viņam bija Dieva acs. Šī acs “saskata” visas lietas esamībā. Kūzietis atvasina vārdu “Dievs” (*theos*) no darbības vārda “vērot” (*theorein*). Dieva redzējums ir bezgalīgs un brīvs

no laika. Viņš vienlaikus visu redz un ar to arī visu rada. Viņa neizmērojamā tēlu bagātība ir vēl jāizvērs bezgalīgā vienībā; Dievam sevi nav jāpamet un nav arī jāvērs savs skats uz "ārieni", jo tas rada "pats pie sevis". Arī cilvēka gars šajā ziņā ir Dieva tēls, Dieva tēlu pirmtēls. Dievišķa redzējuma bezgalība ir ar *mens* spējas palīdzību klātesoša bezgalīgi daudzos redzējumos (skatos). Bezgalīgā kustībā, laiciskajā "pēc un pēc" *mens* veido lietu izziņu no sevis paša, gars veido tēlu vienību, kas izvēršas redzējumā. Tā kā tas nevar redzēt visu vienlaikus, tad procesam nav beigu, tas īstenojas daudzos dzīvos un vienmēr citos skatījumos. Dot iespēju šiem skatījumiem ir Dieva bezgalība kā visas redzēšanas horizonts.

Savos darbos Kūzietis attīsta *unitas infinita* pāreju atsevišķajā ar cilvēka skatiena trajektoriju starpniecību. Dieva acs spēj bez kavēkļiem skatīties dažādos virzienos, turpretim mūsu acis ir pievērstas priekšmetiem, jo mūsu skats ir vērstas no noteikta redzes leņķa ar ierobežotu lielumu. Tas ir avots redzējumam no vienas konkrētas atrašanās vietas (viedokļa). *Mens* domā perspektīvi un fragmentos, tomēr arī šajā fragmentā ir klātesošs veselums un bezgalīgais.

Šī mācība nav perspektīvas konstrukciju teorētisks pamatojums. Mēģinājumi perspektīvas jomā sākās jau agrāk (Džoto), turklāt tai tika veltīti sacerējumi bez atsauces uz Kūzieti (piemēram, Čennīno Čennīni (*Cennino Cennini*, ap 1370–ap 1440), Alberti, Leonardo). Tomēr galvenie jautājumi tika traktēti līdzīgi, pievēršot uzmanību savstarpēji papildinošai per-

spektīvas metafizikas un perspektīvas konstruēšanas ietekmei un pozīciju noskaidrošanai (te gan nav vērojama tieša atkarība).

Antīkajā un viduslaiku pasaulē septiņas brīvās mākslas apvienoja visas pamatzināšanas par pasauli: *trivium* (gramatika, dialektika, retorika) kā valodas kompetences joma un *quadrivium* (astronomija, ģeometrija, mūzika, aritmētika) kā skaitļa jeb dabas tās sakārtotības aspektā joma. Šis simboliskais skaitlis septiņi – heptaos – atbilda visai pasaules kārtībai: septiņām planētām debesīs, septiņām mehāniskām mākslām kā darba pasaules kārtības izteicējam, septiņiem sakramentiem reliģijā, septiņiem tikumiem un septiņiem nāves grēkiem. Viduslaikos skaitli "septiņi" skaidroja kā skaitli, kas apvieno dievišķo ar cilvēcisko, proti, skaitli "četri" kā radības simbolu un skaitli "trīs" kā Trinitātes.

Renesansē šī skaitļa "septiņi" pasaule tika uzlauzta un pamesta. Itāliešu mūks un matemātiķis Luka Pačoli (*Luca Pacioli*, ap 1445–1514), Pjēro della Frančeskas līdzstrādnieks un Leonardo draugs, Eiklīda darbu tulkotājs, ģeometrijas un matemātikas teorētiķis, savā darbā "Dievišķā proporcija" (*"Divina proporzione"*, 1497) piešķīra perspektīvai astotās mākslas statusu. Dažus gadus vēlāk (1493) Antonio da Palaiolo (*Antonio da Pallaiuolo*, 1429–1498) pabeidza Sv. Pētera bazilikā Romā pāvesta Siksta IV kapakmeni: tur perspektīva kā astotā māksla tika nostādīta līdzās tradicionālajām mākslām. Kas notika līdz ar šo maiņu?

Perspektīvas ienākšana gāja roku rokā ar telpiskās bezgalības ielaušanos.

Līdzīgi tam kā renesanses laikā tika "uzspridzināts" septiņu planētu kosmos, tā arī domāšanā galīgais tika paplašināts ar jaunu trešo dimensiju. Šīs izmaiņas pavadija zīmīgas transformācijas arī jutekliskās uztveres norises secības izpratnē: jaunajā mākslā tika pārnests akcents no auss kā privileģēta sajūtu orgāna uz aci, t. i., tika īstenota pāreja no "auss pasaules" uz "acs pasauli". Zināšanas tika pakļautas ilgstoša vērojuma (*observatio*) un precīza aplūkojuma prasībām: *evidentia* (acīmredzamība) kļuva par filosofiskās metodes pamatvārdu.

Arī grāmatu drukāšanas izplatība, kas stimulēja klusu lasīšanu, atviegloja pāreju no skaņas uztveres uz vizuālo uztveri, kam tika piešķirts augstāks statuss. Teleskopa un mikroskopa izgudrošana veicināja optiskās precizitātes gribas īstenošanos. Leonardo rakstīja: "Acs ir astronomijas meistars. Tā veido kosmogrāfiju. Tā vada un uzlabo mehāniskās mākslas. (..) Tā ir matemātikas valdniece. (..) Tā radījusi arhitektūru un perspektīvu, un dievišķo glezniecību. (..) Tā atklāja kuģošanu." Bruno salīdzināja *mens* ar "galvu, kas ir pilnīga acs".

No filosofiskās puses ir *perspectiva artificialis* jeb *pingendi* ne tikai pareizu aprēķinu un mākslinieciskas pārņemšanas problēma, bet vispār telpas uztveres problēma.

## PERSPEKTĪVAS FILOSOFISKIE ASPEKTI

Antīkajā pasaulē telpu neuztvēra kā *quantum continuum* (nepārtrauktu kvantitāti), kas pastāvētu pirms atse-

višķajām lietām un bez tām, bet gan kā vietu kopā ar lietu (vietu pie lietas), kā ķermeņa substances akcideni. Telpa līdz renesansei nebija relāciju sistēma ar savu augstumu, plašumu, dziļumu – tā bija telpa-agregāts nevis telpa-sistēma.

Tikai perspektīva nostādīja attiecības starp attēla plakni un priekšmetu uz matemātiska pamata. Lietas simboliskā vērtība tika pakļauta no perspektīvas aspekta shematiski ģeometriskai ekspozīcijai. Matemātika (ģeometrija) kļuva par līdzekli, ar kura palīdzību objektu varēja metodiski droši attēlot un tektoniski noteikt. Leonardo komentators Luka Pačoli 1497. gadā uzstāja, ka arī mākslai ir jādod drošība (skaidrība) – *certezze* un nevis tikai viedoklis – *opinion*. Tā priekšmeti kļuva par lietām homogēnā un izotropā telpā, kas aktuāli ir bezgalīga.

Līdz ar perspektīvu māksla kļuva par zinātņi, jo subjektīvi šķietamais iespaids tika objektīvets jeb racionalizets. Tas saistits ar šādu ambivalenci: no vienas puses, notika ārējās pasaules nostiprināšana un sistematizācija, no otras – "es" sfēras jeb subjekta paplašināšanās; tas tika izvēlēts par svarīgāko atskaites punktu distances noteikšanai ar objektu. Attēlu var ieraudzīt tikai tad, ja šis punkts tiek ieņemts maksimāli precīzi. Arī telpa kļūst atkarīga no noteikta projekcijas centra; cilvēka skats parādības un formas savāc kopā to patiesajā veidolā.

Renesansē notika pasaules ainas paplašināšanās līdz bezgalīgajai *quantum continuum* (nepārtrauktai kvantitātei). Šis skatpunkts nesa sev līdzī ierobežojumu: visu telpiski fiksēto varēja redzēt un domāt. Turklāt katra

## TELPAS MĒRĪŠANA: ĢEOMETRIJA KĀ REGIA METHODUS

### Ģeometrija mākslā

perspektivizācija fiksēja novērotāju kā novērotāju. Līdz ar to notika redzamā un domātā konkretizācija un precizēšana, kā rezultātā priekšplānā tika izvirzīti telpas sektori, kas ieguva priekšroku pār apli kā veselumu: pasaule atkal tika uztverta kā fragmentu ("izgriezumu") kopums. Visu šo procesu pavadīja pašapziņas pieaugums, taču, jo dziļāk un tālāk cilvēks ieskatījās telpā, jo šaurāka kļuva redzējuma piramīda. Katrā gadījumā ar perspektīvu radās iespēja attēlot kaut ko vairāk par bezgalīgu telpu (Kūziesha izmērītā bezgalība!), jo filosofiskā aplūkojumā telpa kļuva apjēdzama un manipulējama tikai kā telpas sistēma. Lietas pārtapa par parādībām telpā, par *phainomena*, ar ko satiekas acs; tās zaudēja savu substances raksturu (*ousia*). Tā kā acs izvērš bezgalībā telpas sektorus, acs – tātad subjekts – radīja lietu parādīšanās spējas priekšnoteikumus. Tieši tāpēc, ka bezgalīgā telpā nav virzienu, acs virziens kļuva par to, kas no homogēnās viennozīmības izceļ kādu sektoru, proti, telpas "aspektu".

Astotā brīvā māksla – perspektīva – pameta pārējās septiņas mākslas, jo tā bija māksla par galīgo. Bezgalības subjektīvo mērīšanu tā nostādīja uz objektīviem matemātiskiem, t. i., kvantitatīviem pamatiem. Tiktāl perspektīva vairs nebija *ars*, bet *scientia*, jo viedokļu jomu samainīja pret drošību. Pasaules kvalitatīvā bezgalība, par ko runāja Kūzietis, tika pārrakstīta kvantitatīvā bezgalībā jeb neierobežotībā. Sevis vērojums savienojās ar telpisko vērojumu.

"Astotā māksla" – perspektīva – ope-  
rēja gan ar bezgalīgu telpu (kā gleznas, attēla fonu), gan ar ģeometriju, ar kuras palīdzību trīsdimensionālos priekšmetus centās attēlot uz divdimensionālas virsmas. Leons Batista Alberti pirmajā tekstā par perspektīvu ("*De pictura*", 1435), ko viņš veltīja savam dižajam priekštecim Filipo Brunelleski (*Filippo Brunelleschi*, 1377–1466), rakstīja par jauno "vizuālās ģeometrijas" mākslu, kam ķermenis jāattēlo uz virsmas. Brunelleski savos mēģinājumos perspektīvas jomā jau bija tiecies proporcionālos telpiskos attālumus (distances) atdarināt (imitēt) uz gleznas, attēla virsmas, izmantojot jaunu, matemātiski ierosinātu redzējuma veidu. Tas bija pamats mākslas un dabaszinātņu saistībai, ko Leonardo izteica vārdiem "glezniecība kā zinātne".

Alberti nešaubīgi bija galvenā figūra vizuālās ģeometrijas attīstībā. Savos darbos par glezniecību, tēlniecību un arhitektūru kā mākslām, kuras vada acs, viņš iezīmēja jaunu pieeju telpai un paplašināja to līdz vispārējai dabas teorijai. Alberti arī pamatoja cilvēkam pieredzē dotās īstenības izpēti ar matemātikas palīdzību. Darbā "*Della pittura*" (1436) viņš konstatēja, ka nedz antīkie meistari, nedz jauno laiku mākslinieki nemāk precīzi attēlot trīsdimensionālu ķermeni uz plaknes. Perspektīvas ģeometrija pavēra šādu iespēju: ķermenis tiek atveidots kā ģeometriskā figūra no punktiem, līnijām, leņķiem, virsmām,

t. i., no mērāmām virsmām, kā tās atraisās acs priekšā, kad jāņem vērā arī novērotāja ģeometriskais attālums, no kura skatpunkta attēla konstrukcijas līnijas tiek aprēķinātas.

Alberti centās pamatot tiešā optiskā iespaida atdarināšanas (*mimesis*) teoriju; līdz ar to viņš pakļāva dabas konstruēšanu vispār ģeometriskās perspektīvas mākslai. Turklāt dabas ainai ir jābūt atdarinātai tikai ar analogiju palīdzību, konstantā relatīvā palielināšanā vai pamazināšanā. Arī klasiskā arhitektūra atdarina kosmosa uzbūvi kā noteiktu attiecību sistēmu. Ar saprāta palīdzību māksla padara acij redzamu dabas proporcionālo raksturu: daba tiek pamatota ar telpiskās ģeometrijas palīdzību.

Māksla ir lietišķā ģeometrija, kas Alberti interpretācijā parādās kā skaistums un visu daļu harmonisks savienojums (*concinntas*). Šī harmonija ir universāls likums, kas māksliniekam ir jāzina, lai aplēstu daļas attiecības ar veselo, un kas parādās gan dabā kā veselumā, gan tās atsevišķajās daļās (mākslinieks tieši atdarina dabu). Te tiek atrasta (vai arī no jauna pārdzīvota) jauna dabas izpratne, kuras pamatā ir pieņēmums, ka daba ir likumsakarīga, skaitļos izteikta konstrukcija.

### **Ģeometrija dabaszinātnēs**

Ģeometriski analizējamās mākslas teorijai un praksei bija savas paralēles dabaszinātnēs. Atziņu par formu kā proporciju Leonardo pārnesa arī uz optiku, anatomiju, zoologiju, ģeogrāfiju, ģeoloģiju un mehāniku. Visur viņš saskatīja vienas un tās pašas skaitliskās

dabas uzbūves izpausmes kā visaptverošu nepieciešamību (*necessita*), kā proporcionālo attiecību likumu, ko tieši tver un izzina acs. Leonardo izpratnē organiskās un mehāniskās izpausmes sakrīt, tās ir savstarpēji aizvietojamās tieši paškustībā esošajos ķermeņos (muskuli kā svira!). Zinātniskā drošība ir sasniegta, ja eksperiments tiek noteikts ar matemātikas palīdzību: empiriskais tiek sasaistīts ar matemātisko mērīšanas un analīzes tehniku.

Galilejs 16. gs. beigās formulēja domu šādiem vārdiem: "Filosofija ir uzrakstīta lielajā grāmatā, kas mūsu acu priekšā vienmēr ir atklāta, – ar to es domāju Visumu. Bet mēs spēsim to izlasīt tikai tad, ja būsīm apguvuši valodu un pazīsim zīmes, kurā tā ir uzrakstīta. Tā ir matemātikas valoda, un tās burti ir trīsstūri, apli un citas ģeometriskas figūras." Tas nozīmē, ka parādību pasauli nevar studēt bez ģeometrijas, ja cilvēks izrāda pretenzijas uz zinātnisku metodi. Tas bija laiks, kad zinātnieks parādījās kā filozofs-ģeometrs un kad pasaules sistēma kļuva par ģeometrisku modeli.

### **Ģeometrija kā filosofijas metode**

Renesanses filosofijā vārds "*methodus*" ir metafora pētījuma vai refleksijas ceļam (grieķu val. *methodos* – atbilstoši ceļam, pētīšanas ceļš). Aristotelis izvirzīja prasību, ka katram priekšmetam un katrai atsevišķai disciplīnai ir jāizvēlas piemērota metode: to dēvē par metodisko plurālismu, jo pats priekšmets nosaka pētījuma mērķi. Tādēļ metodes problēma tik ilgu laiku – no antīkās pasaules līdz viduslaikiem – nebija

filosofiskās uzmanības centrā. Bet jau no laiku sākumā ontoloģiskā, ar priekšmetu saistītā domāšana tika atcelta. Šo pārmaiņu priekšnoteikums bija jauniegtie priekšstati par aktuālo, empīriski bezgalīgo un absolūti bezgalīgo – Kūzietis atklāja pasauli kā *infinitum*.

Saistībā ar ģeometriskās metodes pirmajiem soļiem jāmin trīs darbi. 1501. gadā Venēcijā nāca klajā Džordžio Vallas (*Giorgio Valla*) sacerējums “*De expetendis et fugiendis opus*”, kura autors Eiklīda ģeometriju aplūkoja no metodes aspekta. Venēcijā 1505. gadā Bartolomeo Zamberti (*Bartholomaeus Zambertus*) sagatavoja jaunu Eiklīda darba “*Elemente*” izdevumu latīņu valodā, kura ievadā norādīja uz šīs metodes nepārspējamo vērtību. 1533. gadā Bāzelē Simons Grīnaeuss (*Simon Grynaeus*, 1493–1541) izdeva “*Elemente*” grieķu valodā; ievadā viņš norādīja uz šīs metodes fundamentālo raksturu un pirmo reizi orientēja visas disciplīnas to izmantot. Viņaprāt, ģeometriskās operācijas var būt paraugs tādēļ, ka nepieļauj nekādu retorisku izskaistinājumu. Retoriskās metodes centrālais jēdziens bija *ornamentum* (izskaistināšana) – aplūkojamā priekšmeta saistīšana ar runātāja kaislībām un subjektīvo vērojumu, tā labumu (*bonum*) un vajadzībām (*utile*). Valla teica, ka priekšmets, pateicoties savam skaitumam, no savas nabadzības (pastāvēšanas bez attiecībām) tiek pārcelts bagātībā (saistībā ar situāciju, individuālajām attiecībām), un tieši tāpēc par to ir vērts domāt. Ar Grīnaeusu sākas atbrīvošanās no retorikas kultūras un līdz ar to centieni iepriekšējās humānistu artes, to veikto *studia humanitatis* transformēt zinātnē.

## FRANČESKO PATRICI: NO MĀKSLAS UZ ZINĀTNI

### *Dzīve un darbība*

Frančesko Patrici (*Francesco Patrizi*, arī *Franciscus Patricius*, 1529–1597) dzimis Dalmācijas salā Cresā netālu no Triestes dižciltīgu patriciešu ģimenē. Viņš studēja filosofiju un *artes* Ingolštātē un Padujā. Ilgus gadus Patrici dzīvoja Venēcijā, kur bija sekretārs un mājskolotājs, kā arī sarakstīja vairākus darbus. Ceļojums uz Kipru un citām grieķiski runājošajām zemēm deva iespēju lieliski apgūt grieķu valodu. Vēlākajos gados Patrici apceļoja arī Spāniju un citas Eiropas zemes.

Pēc hercoga Alfonso II aicinājuma 1578. gadā Patrici uzņēmas speciāli viņam izveidotās Ferrāras Universitātes Platoniskās filosofijas katedras vadību, bet mūža pēdējos gados pēc pāvesta Klementa VIII aicinājumu vadīja tāda paša nosaukuma katedru Romas Universitātē.

Patrici darbos līdz ar citām tēmām aplūkotas arī klasiskās humānistiskās artes problēmas (“*Della historia*”, 1560; “*Della rettorica*”, 1562; “*Della poetica*”, 1586). Viņš rakstīja dzeju, iztulkoja latīņu valodā indiešu un grieķu fabulas, kā arī sacerēja morāli filosofisku dialogu par godu un mīlestību. Patrici pirmo reizi iztulkoja un izdeva latīņu valodā daudzus neoplatoniķu un hermētiķu (Prokla, Zoroastra u. c.) sacerējumus. Viņš izstrādāja arī jaunu koncepciju par Platona sarakstīto dialogu secību, turklāt savā galvenajā darbā “*Discussiones peripateticae*” (1571; paplašināts 1581) iekļāva daudzus Aristoteļa darbu fragmentus un

kritizēja tos no platoniskās filosofijas pozīcijām. Ejot Platona pēdās, Patrici daudz uzmanības veltīja matemātikai un dabaszinātnēm (*"Della nuova geometria"*, 1587; *"De rerum natura libri II"*, 1587). Šie darbi tika iestrādāti Patrici pēdējā un svarīgākajā traktātā *"Nova de universis philosophia"* (1591; 1593), kas satur filosofisko, teoloģisko un dabaszinātnisko jautājumu kopumu ar mērķi dod iztulkojumu visiem redzamās un neredzamās pasaules fenomeniem, aplūkojot un pamatojot tos no vienotas metodes pozīcijas.

### ***Pasaules telpiskošana***

Patrici tiecās dot visai īstenībai vienotu skaidrojumu ar vienas metodes palīdzību. Jau 1560. gadā viņš postulēja atziņu, ka ģeometriskā metode ir attiecināma uz vēsturi, un mēģināja tradicionālo *ars historica* pārrakstīt *scientia historica* garā. Citā savā agrīnajā darbā *"Della retorica dieci dialoghi"* (1562) viņš centās "zinātniskot" jeb "ģeometrizēt" runas mākslu, kas gan viņam neizdevās. Tomēr dialogs dod ieskatu jaunās metodoloģijas izstrādāšanā un vecās humānistiskās retorikas demontāžā. Patrici vēlme sistematizēt retoriku kā matemātikas disciplīnu nozīmē precizēt valodu kā zinātnes instrumentu, dodot ceļu attīstībai: no retoriskā *ornatus* uz loģisko, neizskaistināto runas mākslu.

Patrici darbs *"Nova de universis philosophia"* (1591) ir 16. gadsimta galvenais sacerējums metodoloģijas jomā, kas uzrakstīts ar nolūku pārstrādāt aristoteliskos un neoplatoniskos impulsus patstāvīgā un jaunā metodes

mācībā "par visu". Darba četrām daļām autors dod šādus virsrakstus: *"Panarchia"*, *"Panaugia"*, *"Pancosmia"*, *"Pampsychia"* ("Vissākums", "Visgaisma", "Vistelpa" un "Visdvēsele"), kas atbilst Viena četriem aspektiem. Viens – Dievs (*Unomnia* – Visviens) – ir Visuma sākums un ietver sevī vienības ideju kopā ar diferences iespēju. No sākotnējās gaismas (*lux*) iziet Viena starojums (*lumen*) un emanē pa telpas pakāpēm uz intelektu, dvēseli un individuāliem ķermeņiem. Gaismas spīdums, kas vienlaikus ir gan neķermenisks, gan ķermenisks, pārnēs šīs mediālās kvalitātes uz neķermeniski ķermenisko telpu, kas savukārt top par ķermenisko pasauli tās trijās dimensijās. Šī pasaules sistematizācija tiek sasniegta ar jauno mācību par gaismu un telpu, proti, telpa pati kļūst par gaismas aspektu.

Telpa ir esamības pamats, ko apdzīvo pasaules dvēsele. Tāpēc telpa ir jutekliskās un gara pasaules medijs un vienojošais princips. Tā kā trīsdimensionālā telpa top par visa esošā iespējamību, tad arī ģeometrija nepieciešami izrādās protozinātne. Patrici ir ģeometriskās metodes universalizācijas teorētiķis, apgalvojot, ka zināšanas par telpu ir primāras pār zināšanām par dabu, cilvēka dabu un kaislībām, proti, visu kontingento (ne-nepieciešamo).

Patrici domāšanas priekšmets ir "jaunā filosofija par visu". Tā nav humānisma laikmeta cilvēka pasaules izziņa un vairs nenodarbojas ar *bonum* izziņu; tā ir lietu un pamatcēloņu izziņa, kuras mērķis ir *verum*. Filosofija atkal aplūko visu lietu pasauli. Prasība pēc visu lietu un veseluma izziņas ieslēdz arī cilvēku pasauli kā tās daļu.

Veseluma izziņa ir iespējama tikai ar "kārtības domāšanas" palīdzību. Izziņa iet no apriorā uz aposterioro: Patrici vēlas šīs deduktīvās sekas izplatīt ne tikai uz garīgo, bet arī uz juteklisko pasauli. Tieši te viņš nonāk pie metodes problēmas: "Metode pastāv lietu un to kārtības uzstādīšanā."

Savas metodes (*propria methodus*) labā Patrici atceļ gan Aristoteļa indukciju, gan Platona dedukciju. Pēc viņa domām, Aristotelis, orientējoties uz pieredzi, nav sasniedzis pietiekamu sistematizāciju, turpretim Platonam ir jau iepriekš jāpieņem pirmais visaptverošais izskaidrojuma pamats.

Te spēlē iesaistās telpa kā *primum*, īpaši – tās mediālās kvalitātes. Tā kā telpa atbilstīgi Patrici definīcijai nav nedz ķermeniska, nedz neķermeniska, nedz tikai jutekliska, nedz tikai garīgi uztverama, bet ietver abus aspektus vienlaikus, arī ģeometriju var attiecināt uz abām sfērām. Kā šī metode darbojas konkrēti?

Patrici piedāvā identisku rīcības veidu atšķirīgām jomām (gan juteklisko lietu pasaulei, gan cilvēka rīcības un kaislību pasaulei). Ir nepieciešama: 1) lietas būtības definīcija; 2) tās būtisko īpašību demonstrācija; 3) iedarbību dedukcija no tās cēloņiem. Galvenais punkts ir būtības definīcija, pārējie divi ir atvasināmi no pirmā. Būtības definīcija tiek konstruēta Eiklīda ģeometrijas garā: tā apriori nosaka lietas būtību jēdzienu veidā. Tāpēc Patrici augstu vērtē Platonu, kas pierādījis būtības definīcijas lielo nozīmi zinātnē, turpretim Aristotelis ir attīstījis tikai otro soli – demonstrāciju, kas jau paredz lietas būtības izziņu. Aprīņojot Proklu, kas attiecināja aksiomātisko metodi

uz teoloģiju un fiziku, Patrici šo metodi padara par visaptverošu. Izziņa kļūst par pašdefinētā izziņu, metode – par pašdefinētā izvēršanu.

Izvēršana – gan indukcijas, gan dedukcijas gadījumā – bija jau zināma; Patrici koncepcijas novitāte ir tās absolūtais derīgums visiem zināšanu veidiem un tās viennozīmīgā saistīšana ar būtības noteikšanu.

### *Retorikas ģeometrīzācija*

Retorikas fenomens skaidri uzrāda Patrici tieksmi uz inovācijām. Tai veltītais darbs "*Della retorica dieci dialoghi*" (1562) ir pretrunīgs un neviennozīmīgs, taču tieši kļūdas uzskatāmi liecina par centieniem izvīrīt jaunus uzdevumus.

Patrici nodarbina jautājums: kā retoriku no mākslas pārvērst par zinātni? Kur pastāv atšķirība starp *ars* un *scientia*? Meklēti tiek filosofiskās retorikas principi, no kā varētu atvasināt patiesus secinājumus. Pretstatā iepriekšējai pieejai aplūkot retoriku tikai kā iespējamības izziņu Patrici apvelta valodu ar patiesības izziņas spēju.

Patiesības sasniegšana notiek divos līmeņos. Pirmais līmenis – tā ir runa, kurā ir patiesība. Tā tiek atvasināta – daļēji metafiziski, daļēji teoloģiski – no tāda pasaules izskaidrojuma, kur viss esošais ir "izplūdis" no pirmās esences un izveidojis zem sevis hierarhisku pasauli. Te radušās lietas runā pašas – patiesi un bez spējas maldīties. Lietu runa balstās to esamības patiesumā un sakrīt ar to. Otrais līmenis tiek izstrādāts ar spekulatīvu senās vēstures konstrukciju palīdzību, proti, nevis

metafiziski *apriori*, bet saistībā ar mītiskajiem senlaikiem. Šajos senajos – persiešu, ēģiptiešu, trāķiešu – laikos pastāvējusi ne tikai patiesa lietu pašizteikšanās, bet arī brīnišķīga spēja ar runas palīdzību ietekmēt lietas: runa un darbība vēl nav bijušas nenošķirtas. Cilvēks spējis veidot un mainīt lietas un pasauli (kosmosu). Vārda spēks ir atvasināts, taču tas sakņojas patiesībā: patiesa lietu runa un to atklāšanās ir savstarpējā saistībā. Taču tad notikusi “atkrišana” no šīs vienotās pasaules, kā rezultātā izziņa kļuvusi vāja, valoda zaudējusi savu patiesību – palikusi šķietamība un “tumša runa”.

Tāpēc patiesībai un valodas zinātniskumam Patrici izvērza šādas prasības: 1) valodai ir jābūt atvasinātai no pirmajām, būtiskajām patiesībām (*defluere*); 2) tai jābūt droši reducējami uz esenci (*dimonstrare*); 3) tā prasa nešaubīgu izziņu, ko Petrici dēvē par *retorica perfetta*.

Patrici metodes ideāls ir matemātika, kam raksturīgas gan pamatotas zināšanas (*scienza*), gan spēja tās iz-

mantot (*ars*); tā ir vispārēja mediāla disciplīna. Tas dod iespēju arī retorikai piešķirt zinātnes statusu.

Taču Patrici pauž arī skeptiskas noskaņas, runājot par cilvēka nespēju izzināt apslēptos principus pat matemātikas līmenī. Šajā sakarībā viņš min mītu par Prometeju, kam Zevs esot devis “skaitli, mēru un smagumu” un licis no tiem kopā ar citiem elementiem izveidot cilvēku, bet Prometejs ar šo dievišķo dzirksti esot izrikojies neapmierinoši. Tāpēc Zevs nosodījis cilvēku ar tumsības sodu, turpmāk liedzot viņam gan iespēju ieskatīties lietu iekšienē un liekot šaubīties arī par to ārēni. Patrici secina, ka lietu principi ir neizzināmi: mēs uztveram tos kā ēnas, kā drebelīgu gaismu. Tikai skaitlis, mērs, smagums un proporcijas – Zeva dāvana – ir relatīvi izzināmi matemātikā, jo ir identiski gan tajā – metafiziskajā – pasaulē, gan šajā – fiziskajā – pasaulē. Taču šī identitāte matērijas un kustības dēļ ir visai neskaidra, arī matemātikai. Tā kā principi nav zināmi, arī retorika nevar kļūt par zinātni.

### XIII. ANTROPOLOĢIJA: DIEVA MEKLĒJUMI CILVĒKĀ

#### CILVĒKA IZPRATNES VISPĀRĪGS RAKSTUROJUMS

Viduslaikos cilvēku vispirms uzlūkoja kā kādas pārindividuālas kārtības locekli, kurai tas padots savā ticībā un rīcībā. Cilvēks bija persona, pirmkārt, saistībā ar kolektīvo veselumu, jo saskaņā ar dievišķo plānu cilvēks šādā veidā atklāj savu biblisko pirmtēlu; otrkārt, pateicoties Kristus unikālajam liktenim zemes virsū, kas ļāva katram ticīgajam sajūst sevi kā indivīdu – ne kā pašu par sevi, bet kā to, kas spējis kļūt par personu visas cilvēces glābšanas vārdā. Personiskās esības spilgtuma maksimumu pauda Dieva izredzētība, svētumu – spēja atsacīties no sevis maksimāli iespējamā pakāpē (Sātans, Lucifers bija personas, kas par tām kļuvušas, atsvešinoties no Dieva).

Turpretim renesanse atklāja indivīdu tā vienreizīgumā. “Es esmu viens un gribētu palikt vienīgais,” teica Petrarka. Saprast cilvēku kā suverēnu būtņi nozīmēja viņu dievišķot: pirms persona noteica savas robežas, tā sevi pasludināja par bezgalīgu un vismaz potenciāli sevi tā izjuta. Piko della Mirandola šo atziņu formulēja šādi: “Es [t. i., Dievs – A. R.] esmu novietojis tevi [t. i., cilvēku – A. R.] Visuma centrā, lai tev no turienes būtu labāk aplūkot visu, kas notiek pasaulē. Es

neesmu tevi radījis nedz par debesu būtņi, nedz par zemes būtņi, tu esi mirstīgs un arī nemirstīgs. Es esmu izdarījis tā, ka tu esi tu pats; līdzīgi skulptoram, tu kaldini pats savu “es”. Tu vari tapt par izdzimteni dzīvnieku, bet tu vari ar savas dvēseles vēlmes palīdzību pacelties līdz dievišķajam pirmtēlam.” Tāpēc renesanses individuālistam raksturīgi milzīgi mērogi, jo nebija vēl novilkta striktas robežas starp indivīdu un pasauli. Hipertrofētā persona iekļāva sevī visu, paplašinot konkrēto indivīdu līdz makrokosmiskam apjomam. Vazāri dēvēja Rafaēlu par “mirstīgu Dievu”. Par cilvēku runāja kā par “vienīgo” (*singolare*) un “unikālo” (*unico*), kuram raksturīga slava (*gloria*), skaudība (*invidia*), gods (*onore*), kauns (*vergogna*), cieņa (*valore*) u. tml.

Viduslaikos interese par cilvēku liecināja par cilvēces tieksmi pēc svētuma, mūžības – *exire a saeculo*; renesanses laikmetā savu nozīmi ieguva zemes dzīve kā tāda. Jautājums “No kurienes cilvēks nāk, un uz kurieni viņš iet?” atkāpās cita jautājuma priekšā: “Kas ir cilvēks, un kāda ir viņa pieredze, izjūtas, pārdzīvojumi?”

Humānistiskā doma balstījās uz atziņu, kas saistīta ar cilvēka dievišķumu, izredzētību, viņa augsto aicinājumu šajā pasaulē. Cilvēks vairs nebija ceļinieks (*viator*), grēcinieks, zemes

niecība, bet gan ne ar ko nesalīdzināma vērtība. Zemes dzīve bija vienīgā iespēja izpaust un realizēt savu “dabu”, tās individuālo neatkārtojamību, nodrošinot savu vārdu pēcteču atmiņā un iemantojot slavu, kas ir vienīgais līdzeklis, lai nostātos pretī nāvei un aizmirstībai.

Renesanses antropocentrisms izpaudās, pirmkārt, tieksmē īstenot savu dabu, un tas nozīmēja pašas dabas dievišķošanu un cilvēka garīgā un fiziskā harmonijas atzīšanu; otrkārt, tendencē izvirzīt priekšplānā personisko aktivitāti, darbīgumu, ko aprakstīja kategorijās “cieņa”, “tikumība”, “krietnums” (*virtu*); treškārt, liksmā pasaules uztverē, dzīves pilnības izjūtā, visu jūtu rehabilitācijā, prāta un kaislību harmonijā. Daba tika izprasta kā skaistā iemiesojums, prieka avots, harmoniskās pilnības izpausme. Tās uzdevums – kalpot cilvēkam. Savukārt cilvēks ir dabas sastāvdaļa un sargs, kas aicināts kalpot nevis Dievam, bet sev, t. i., dievišķajam pirmsākumam sevī, tādējādi demonstrējot savu mīlestību uz Radītāju.

Indivīds renesanses laikmetā salīdzinājumā ar viduslaikiem ieguva daudz lielāku patstāvību. Arvien biežāk viņš pārstāvēja nevis kādu korporāciju, bet gan pats sevi. Tādēļ jaunajā pašapziņā izpaudās lepnums un pašapliecinājums, sava personiskā spēka un talanta apjaušana. Renesanses indivīds visus sasniegumus piedēvēja tikai sev un bija pārliecināts, ka tikumība un prāta spējas veidojas neatkarīgi no vecākiem, senčiem, iedzimtības. Viduslaiku domātāji Rodžers Bēkons, Akvīnas Toms un Dante nebija mazāk talantīgi un mazāk izglītoti par Marsīlio

Fičīno un Piko della Mirandolu, bet viņiem bija pavisam cita pašapziņa: viņi necentās citus pārspēt, tas nebija viņu apzināts mērķis. Turpretim 15. gadsimtā atšķirība no citiem kļuva par apzināti kultivētu personas iezīmi, bet dotumi un meistarība – par godkāres apmierināšanas līdzekli. Renesansē sāka pielūgt talantīgus cilvēkus, līdzīgi kā antīkajā pasaulē varoņus un viduslaikos – svētos.

Renesanses filosofija un māksla propagandēja atgriešanos pie dabas, tās atdarināšanu, taču atšķirībā no antīkās pasaules priekšplānā vairs nebija pati daba, bet gan pats cilvēks. Mākslinieki pat pasludināja, ka māksla ir augstāka par dabu. 15. gadsimtā izvirzījās doma par dabas “atdarināšanu” (*imitare la natura*) un “kopēšanu” (*ritrarre*): pirmā nozīmēja atdarināt dabu, “kādai tai jābūt”, otrā – kopēt dabu, “kāda tā ir”. Renesanses teorētiķi pārņēma Aristoteļa ideju, ka pareizi reproducēt priekšmetus nozīmē attēlot tos tādus, kādiem tiem jābūt, nevis tādus, kādi tie ir, t. i., jāatdarina vispārīgais, bet ne atsevišķais. Tāpēc Leonardo izpratnē “mācēt redzēt” (*sapere vedere*) nav nodalāms no “mācēt domāt”. Viņa izpratnē glezniecība “strīdas un sacenšas ar dabu”. Piko izstrādāja klasisko formulu – “pārspēt dabu” (*superare la natura*). Itāliešu gleznotājs Džakopo Pontormo (*Jacopo Pontormo*, 1494–1557) rakstīja, ka “glezniecība tiecas uzlabot dabas lietas”. Vazāri par Rafaelu izteicās: “Viņa krāsas uzlaboja dabu (*la natura resto vinta dai suoi colori*).”

Mēģinājumi no jauna noteikt cilvēka stāvokli pasaulē konkretizējās polemikā par *dignitas homini*, kuras avots

bija Bībele un antīkā pasaule.\* Cilvēka slavināšana kļuva par īpašu tēmu morālistiskajā literatūrā, taču tai bija sava specifika. Cilvēka cieņa vairs netika uzskatīta par dabas dotu, bet par cilvēkā esošās *potentia* radošu īstenošanu. Savas kompetences ietvaros – *regnum hominis*, t. i., kultūrā, cilvēks valda kā Dievs. “Cilvēks, kas kopumā gādā par visu dzīvo un nedzīvo, ir savā ziņā Dievs,” konstatēja Fičīno. Cilvēka spekulatīvās spējas ļauj viņam pacelties pāri zemei. Dievs ir piešķīris cilvēkam īpašu statusu, atsvabinājis no saistības ar pārējo radību un kā autonomu būtni nostādījis to pretim Visumam. Cilvēks spēj visu, ko grib, un brīvi izšķiras par savu eksistenci. Alberti, slavīnot cilvēku kā vislabāko un pilnīgāko dabas būtni, rakstīja: “Daba, t. i., Dievs, radījusi cilvēku daļēji dievišķu un debešķīgu, daļēji tādu, kas pārāks par visām mirstīgām būtnēm ar savu skaistumu un

cēlumu; apveltījusi to ar tādu konstitūciju un tādiem orgāniem, kas lieliski pielāgoti visām kustībām (..), devusi iespēju spriest un domāt, lai izzinātu nepieciešamās un derīgās lietas.” Piko norādīja, ka Dievs, radījis cilvēku un novietojis to pasaules centrā, vērsies pie viņa ar vārdiem: “Mēs nedodam tev, Ādam, ne noteiktu vietu, ne specifisku tēlu, ne īpašus pienākumus, lai tu pēc savas izvēles, atbilstīgi savai gribai un savam lēmumam noteiktu gan savu vietu, gan tēlu, gan pienākumus. Citu radību tēlu nosaka Mūsu noteikto likumu robežas. Bet tu, kuru neierobežo nekādas robežas, noteiksi savu tēlu pēc sava lēmuma, kā varā tu arī tiec nodots.”

Antīkajā pasaulē cilvēks bija dabas būtne tajā nozīmē, ka viņu ierobežoja pati daba un no viņa bija atkarīgs tikai tas, vai viņš sekos savai dabai vai novirzīsies no tās. No šādas nostādnes izrietēja arī sengrieķu ētikas intelektuālā ievirze: cilvēkam jāizzina, kas ir labais, un, izzinājis to, viņš sekos tam. Turpretim Piko jau prātoja par gribas brīvību un iespēju cilvēkam pašam noteikt savu likteni. Cilvēks rada pats sevi un ar to atšķiras no citām būtnēm, pār kurām viņš ir kungs. Šajā tēzē saskatāms kristīgais vadmotīvs, taču transformētā veidā. Viduslaiku kristietībā cilvēks bija dabas valdnieks tikai tajā mērā, kādā viņš bija Dieva kalps; patiesais Radītājs bija tikai Dievs. Tagad Dieva vietā nostājās cilvēks: viņš ir gan sevis radītājs, gan arī dabas valdnieks. Fičīno teica, ka cilvēks spētu “radīt pašus (..) debesu spīdekļus, ja viņam būtu rīki un debesu materiāls”.

Šī doma pagāniskajai Grieķijai bija pilnīgi sveša, jo tur uzskatīja, ka,

\* Renesanses laikmetā parādījās vesela virkne sacerējumu par cilvēka cieņu: Francesco Petrarca. *De tristitia miseriaque* (1357); Antonio Barga. *Libellus de dignitate et excellentia humane vite* (ap 1447); Bartolomeo Fazio. *De excellentia et praestantia hominis* (1447–1448); Giannozzo Manetti. *De dignitate et excellentia hominis libri IV* (1452); Poggio Bracciolini. *De miseria humanae conditionis libri II* (1455); Benedetto Morandi. *De felicitate humana* (1468–1470); Cristoforo Landino. *De nobilitate animi* (1472); Cristoforo Landino. *Disputationes Camaldulenses* (1475); Galeotto Marzio de Narni. *De homine* (1475); Pico della Mirandola. *De dignitate hominis* (1485); Aurelio Brandolini (Lippo). *Dialogus de humanae vitae conditione et toleranda corporis aegritudine* (1488); Giovanni Garzoni. *De miseria humana* (1505); Bartolommeo Goggio. *De nobilitate humani animi ad Herculem Estensem* (1513); Carolus Bovillus. *De sapiente* (1510); Juan Luis Vives. *Fabula de homine* (1518).

pirmkārt, daba eksistē pati par sevi un neviens to nav radījis; otrkārt, debesu spīdekļu sfēra principiāli atšķiras no visa, kas notiek uz zemes. Debesu ķermeņi ir dievišķas būtnes, un doma par to radīšanu līdzinātos cilvēku iedomām radīt dievus. Šāda doma bija zaimojoša pagāniem un absurda – zinātniekiem. Kristietībā debesu spīdekļi tika pasludināti par radītiem, to Radītājs bija Dievs. Tiktāl, ciktāl cilvēks renesansē pārņēma dievišķās funkcijas, valdīja doma, ka viņam dabā nav nekā neiespējama. Tikai renesansē cilvēks apzinājās sevi kā radītāju, kuru nekas neierobežo – ne daba, ne Dievs. Tāpēc mākslinieka tēls kļuva simbolisks: šajā jomā visskaidrāk izpaudās doma par cilvēku-radītāju, kas stājies Dieva vietā. Uzzēla pašlepnums kā pretstats kristīgajai samierināšanās idejai.

Arī darbību renesanses laikmetā izprata citādi nekā antīkajā pasaulē vai viduslaikos. Grieķi vērojumu vērtēja augstāk par darbību, jo tas saista cilvēku ar to, kas mūžīgi ietilpst pašā dabas būtībā, pretstatā darbībai, kuru cilvēks izpauž tikai partikulāri, izsaka kā pārejošu būtni pārejošā pasaulē. Viduslaikos attieksme pret darbību nedaudz mainījās, taču par vienīgo patieso darbības formu atzina tādu, kas attiecas uz reliģijas jomu un kalpo dvēseles glābšanai; šī darbība – lūgšana, dievkalpojuma rituāls, pārdomas par dievišķajām lietām – lielā mērā bija radniecīga vērojumam. Tikai renesansē, kad cilvēkā tika saskatīts radītājs, viņa radošā aktivitāte iemantoja sakrālu aspektu: savā darbībā cilvēks ne tikai apmierina partikulārās vajadzības, bet arī rada pasauli, skaisto un arī pašu augstāko – pats sevi. Māk-

slinieks ne tik daudz atdarināja Dieva radību, cik pašu radīšanas procesu: Dieva radītajā pasaulē viņš centās saskatīt tās veidošanas un uzbūves likumu, tiecās radīt pašu esamību.

Renesanses pašapziņa neizauga tikai no ticības cilvēka radošajiem spēkiem, bet arī no ielūkošanās tā dabas vājumā, no izpratnes, ka pastāv nepārkāpjama robeža starp cilvēka domāšanu un darbību. Humānisti apzinājās pastāvošo spriegumu starp reālo esamību un jābūtību. Tāpēc līdzās optimistiskai dzīves izjūtai renesansē attīstību guva arī pesimistiskā ievirze, kuras pamats, no vienas puses, bija šīs zemes dzīves nepastāvība, no otras –, cilvēka gara vājums, īpaši tā ierobežotība. Šajā ziņā atklājās cilvēka tēla negatīvās iezīmes. Arī šai pozīcijai bija savi modeļi senatnē – gan Bībelē (Zālamana līdzības), gan antīkajā pasaulē (cilvēka dabas pielīdzināšana dzīvniekam). *Dignitas hominis* bija opozīcijā *miseria hominis*.

Humānistu diskusijas par cilvēku noteica amplitūda starp *dignitas* un *miseria*. Tomēr humānistiskā pašapziņa, kas kopumā bija tuvāka priekšstatiem par cilvēka cieņu, balstījās uz uzticību *virtu* jēdzienam – cilvēka spēju pārvarēt dabas un sabiedrības pretestību. Renesanses cilvēka pozīciju pauda princips *opporsi alla fortuna* – pretestība kaprīzajam liktenim.

## RENEANSSES ANTROPOLOĢIJAS DAUDZPUSĪBA

Runāt par renesanses antropoloģiju ir pašsaprotami, jo tajā laikā tapa daudzi traktāti par cilvēka cieņu, bet

16. gs. sākumā parādījās arī pats termins "antropoloģija" patstāvīgas disciplīnas nozīmē\*. Tomēr šo jēdzienu lietoja citā nozīmē nekā mūsdienās. Līdz ar apgaismību 19. gs. sākumā kristalizējās tāda antropoloģijas forma, kas ar psiholoģijas un fizioloģijas palīdzību, izmantojot dabaszinātniski empīrisko materiālu, tiecās izpētīt cilvēka dabas bioloģiskās konstantes, kas kā pamats saglabājās dažādās sociāli kulturālās iekārtās. Arī mūsdienās antropoloģija nodarbojas ar "dabas", "kultūras" un to savstarpējo attiecību izpēti.

Atšķirībā no šādas empīriskas jautājuma nostādnes viduslaiku domāšana, ciktāl tā pētīja cilvēka dabu, jautāja par cilvēka "būtību", t. i., meklēja metafiziski pamatotus argumentus, tikai kā papildu soli aplūkojot empīriskus novērojumus. Piemēram, neoplatoniskais domāšanas veids pārnesa metafizisko duālismu (jutekliskās un inteligiblās pasaules pretstatu) uz antropoloģisko duālismu, aplūkojot divas dvēseles daļas: "augstāko", kuras uzdevums ir gudrība un vērojums, un "zemāko", kuras misija ir darbība. No tā izrietēja secinājums, ka cilvēks savu patību īsteno tikai inteligiblās pasaules izziņas ceļā, kas paredz pacelšanos pie tās.

Jauno laiku sākumā tradicionālās metafizikas ietvarus sāka uzskatīt par nepietiekamiem un tika meklēts jauns skaidrojuma modelis. 15. gadsimtā, runājot par cilvēka dabu, no vienas puses, pamatos saglabājās metafiziski neoplatoniskais izteiksmes veids, kaut arī ievērojami izmainītā formā, no otras –, izpratnē par cilvēku arvien vai-

rāk iezīmējās ētiskais un vēsturiskais traktējums un ar laiku sāka dominēt empīriski un matemātiski ģeometriski "izmērītā cilvēka" aplūkojums.

Metafiziskais jautājums par būtību tika papildināts un vēlāk aizvietots ar citu jautājuma nostādni. Viduslaiku teorija bija saistīta ar ontoloģisko jautājumu, kas cilvēks ir sevī atšķirībā no cita esošā. Jautāts tika par tā substancialitāti, atstājot novārtā nejaušo un maņu orgāniem pakļauto atsevišķa cilvēka vai sabiedrības eksistences tēmu, to vēsturiskumu. Turpretim renesanses humānisms centās apjēgt cilvēka nemainīgo eksistenci tieši nejaušo un mainīgo attiecību kontekstā. Tāpēc tika dots cilvēka dvēseles daļu un to vērtības jauns traktējums: cilvēka "patībai" tika pierakstīta darbība visās tās izpausmes jomās – politikā, ekonomikā, pārvaldē, naudas lietās, pilsētas un valsts mērogā. Paralēli tam "augstākās" spējas izpratnē tika dots jauns virziens: ingēnijs (*ingenium*) kā jaunas izziņas spējas koncepcijā tika akcentēts jaunā atrašanās moments un patstāvīgums. Līdz tam duālistiskā cilvēka daba ar darbības spēku tika padarīta par vienotu.

Turklāt tika norādīts uz cilvēka dabas nenoteiktību, kuru noteikt ir visai grūts un mokošs process. Laikmetīgais cilvēks tāpēc tika salīdzināts ar klasisko pasauli, kur tika daudz runāts par vēsturiskajiem piemēriem laimīgā cilvēka sevis īstenošanas gaitā, vienlaikus uzsverot, ka te nav runa par kopēšanu. Priekšplānā izvirzījās uz valodu orientēto zinātņu nozīme: tika atklāts valodas majeitiskais aspekts cilvēka paštapšanas gaitā. Doma par cilvēka nenoteiktību tika novesta līdz jaunam secinājumam, ka cilvēka daba

\* Sk.: Hundt, Magnus. *Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus*. Liptzick, 1501.

ir viņa paša projekts, viņa brīvības īstenošana, kas neparedz vispār nekādus konstantus viņa dabas lielumus.

## CILVĒKA AINAS KONTŪRAS: INDIVIDUALITĀTE KĀ INGĒNIJS

Renesanse atklāja telpas bezgalību un šī kvantuma bezgalīgo mērīšanu; tā atklāja subjekta un viņa domāšanas bezgalību kopā ar domāšanas izgaismošanu (*iluminatio*), par ko runāja Džordāno Bruno, – cilvēks kļuva brīvs un atklāts. Viņš attīstīja pašapziņas drošību kā “punktu”, no kura tiek skaidrota un apgūta pasaule. Objektu pasaule tika būvēta, izejot no subjekta kā visu “spēku krustpunkta”.

Indivīda un tā pašnoteikšanās akcentēšana ir saistīta ar pašatbildības lomas pieaugumu reliģiskajā un garīgajā sfērā vispār. “Es” pozīcija kļuva izšķiroša. Mākslas sfērā šim *ego* atbilda māksliniecisķais ingēnijs (*ingenium*) – vārds, ko tikai 18. gadsimtā sāka lietot “ģēnijs” nozīmē. Domāts bija fakts, ka mākslinieks izpauž savu ne ar ko citu nesajaucamo subjektīvo redzējumu, kas padara viņa pozīcijas subjektivitāti par mēru: šī pozīcija – burtiskā nozīmē “skatpunkts” – nosaka, tiks vai netiks saprasta kompozīcija; to var saprast tikai tie, kas atrodas šajā pozīcijā jeb “skatpunktā”, pārējie paliek ārpus attiecību tīkla.

Lai šo izmainīto cilvēka pašapziņu saprastu labāk, tiek aplūkota īpaša garīga spēja, kas tiek apzīmēta ar vārdu *ingenium*. Ingēnijs nav burtiski idents intelekta spekulatīvajam spēkam, tīram un indiferentam būtību atspogu-

ļojumam. Renesanse artikulē ingēniju kā pirms intelekta un pat pirms gribas dotu specifisku spēju (šāda pieeja padara lieku jautājumu par intelekta vai gribas primātu). Ingēnijs ir drīzāk cilvēka īpaša spēja atraisīt intelektuālo un emocionālo motivāciju: tas ir neklasificējams, nepamatojams un neatsavināms cilvēka pamats.

Jau Lorenzo Valla – paaudzi pēc Petrarkas – sāka izmantot jēdzienu *ingenium* gan teorētiskā, gan arī orientējošā nozīmē. Viņš traktēja ingēniju kā priekšmetu mēru, visu atkarību pamatu un sākumu. Tā vairs nebija esamība, kas savu likumsakarīgo raksturu paziņo receptīvi izprastam intelektam. Visām likumsakarībām, izskaidrojumiem ir jāiziet no ingēnija, proti, no cilvēka. Precīzāk izsakoties, nav nekāda priekšmeta “sevi”, kas “kā tāds” būtu jāattēlo. Ir tikai priekšmets, ko sniedz ingēnijs.

Ingēnijs nesakrīt ar tīru racionalitāti. Ingēnijs ir neatvasināma, ārēji nenoteikta indivīda un viņa gribas manifestācija: ingēnijs ir gribas vadītājs. Ingēnijs pats ir nenoteikts (atrodas ārpus jautājuma “kāpēc?”), bet tas ir visu lietu priekšnoteikums, kas dod impulsu aptvert un apjēgt visas lietas, vadoties ne tik daudz no racionāliem, kā gribas motīviem.

Ingēnija izvēle ir brīva, bet ne patvaļīga. Ingēnijs ir iekšēja nepieciešamība aficēt (t. i., izraisīt) pašu priekšmetu. Tieši šī ingēnija sākotnējā iedarbība atklājas kā interese, tā dod iespēju izzināt kādu lietu. Tā kā ingēnijs nosaka attiecības, tad lietu vienkārša klātesamība ir nepietiekama, jo tikai ingēnijs nosaka attiecības, kas piešķir lietām jēgu, proti, jēgu cilvēkam. “Attiecība pret mani” izveido izziņas priekšmetu,

bez kā priekšmets paliktu atklāts, bezmērķīgs un nedefinējams. Cilvēka patiesā spēja ir dot jēgu priekšmetiem. Šis jēgas piešķiršanas nepieciešamība kopā ar lietu atklātību dod ingēnijam spēles telpu, aplūkojot priekšmetu tā "lielumā", padarot to par visas pasaules atspulgu, vai arī viņa "mazumā", atstājot to pašu sevī bez kādām saitēm ar pasauli. Lietu daudzpusību ingēnijs pakārto cilvēkam un piešķir tām jēgu. Ingēnijs izskaidro lietu bagātību un iespējas no cilvēka perspektīvas: antropocentrismu nomaina ontocentrismu. Valla apgalvoja: "'Es" ir līdzīgs Jupiteram; tam pienākas augstākā cieņa."

Šis *ego* manifestē sevi ingēnija garīgajā līmenī, kas nosaka lietas, nevis otrādi. Lietas tiek nevis patvaļīgi izdomātas, bet atrastas. Jēgas piešķiršana nenotiek pēc iegribas, jo ingēnijs nozīmē lietas objektivitātes koncepciju. Tas ir solis līdz tam, lai atzītu cilvēka radošās aktivitātes dievišķumu: tā ir dievišķa, jo ir radoša. Ingēnijā sakņojas pasaules pabeigšanas spēks, atbilstīgi kuram Dievs piegādā tikai sava veida izejmateriālu.

Svarīgākie ingēnija momenti izpaužas divās kvalitātēs.

Pirmkārt, spēja "asi" uztvert īstenību. Tā galvenās iezīmes ir *acumen*, *acritas*, *acies* vai arī *subtilitas* (asums jeb smalkums, elegances), kam pretimstāv *hebetudo* jeb *tarditas* (trulums jeb lēnīgums). Čezāre Ripa (*Cesare Ripa*, ap 1555–1622) savā darbā par mitoloģiskajām un alegoriskajām figūrām un to atribūtiem "*Iconologia*" (1593) ingēniju tēlo kā jaunu vīrieti ar loku un bultu rokās un ērgli uz bruņucpures: bulta izsaka asumu (*acutezza*), ērglis – aso skatienu (*vista acutissi-*

*ma*). Izziņas asums nozīmē diferenciāciju – ielaušanos lietu perspektīvas un aspektu maiņā. Ar to tiek uzsvērta iespēja uztvert acumirkliģo un ar laiku saistīto, jo ingēnijs ir orientēts izzināt ne tikai vienmēr vienādo un vispārīgo, bet lielā mērā arī mainīgo un atsevišķo.

Otrkārt, attiecībā uz ingēniju dažkārt lieto īpašības vārdu "dievišķs", kas attiecas uz viņa izziņas radošajiem uzdevumiem, proti, visam piešķirt jēgu, kā arī atklāt līdz tam vēl nezināmo. Ingēnijs atrod jauno. Tieši zināmā pamēšanā (atstāšanā) atklājas viņa singularitāte un vēsturiskais vienreizīgums. Līdz ar to ingēnijs ietver cilvēka iesniegšanos nākotnē: apziņu, ka tas, kas nāk, nenāk kā likumsakarīgi fiksējamais, bet cilvēka projekta spēks tam iepriekš piešķir virzienu un jēgu.

Mācība par ingēniju ietver pirmo reizi formulēto visu laicisko norišu antropocentrisko raksturu: notiekošais kļūst par vēsturi, jo to cēloniski ierosina cilvēks un arī tā fināls ir saistīts ar cilvēku. Ingēnijs ar savām laikā un vēsturē iesaistītām spējām ļauj brīvi izrikties ar īstenības relācijām. Tas nenozīmē, ka īstenība būtu izdota cilvēka patvaļai, bet gan tiek domāta kā bezgalīgi mainīga un negatava, jo tās potencialitāte prasa ingēnija sakārtošanu un projektēšanu. Lietu potenciālā daudzpusība izvēršas tikai cilvēciskajam ingēnijam.

#### NO DZĪVNIEKA LĪDZ DIEVAM: JAUNĀ SEVIS VEIDOŠANAS NOPIETNĪBA

Renesansē indivīdam tika piešķirta absolūta pasaules veidotāja loma. Jau Džanoco Maneti (*Giannozzo Manetti*,

1396–1459) norādīja: “Cilvēks vienlaikus ir visa kungs un zemes apgūvējs.” Dievs ir atradis savu nedefinējamo un neierobežoto sekotāju, kuram Viņš tiešā nozīmē ir nodevis pasaules pabeigšanas uzdevumu. Bija dzimis *l'uomo universale*, kas atbilstīgi līgumam ir pārņēmis Dieva visspēcību.

Humānisti mācīja, ka cilvēks nav vienkārši Dievs, – viņš ir Dievs specifiski cilvēciskā ziņā, proti, divējādā nozīmē: tas, kas Dievā ir darbības kvalitāte, tas cilvēkā izvēršas kā kvantitāte (proti, kā spēja mērit, svērt un skaitīt) un līdz ar to dod iespēju satvert ārpusauli. Kas attiecas uz cilvēku pašu, tad dievišķo bezgalību viņš pārņem bezgalīgo iespēju formā.

Šī tapšanas nebeidzamā iespēja ir tieši Dieva bezgalīgās īstenības attēls. Cilvēkam jau savas eksistences sākumā ir jānoskaidro tās jēga; par spīti visām ar to saistītajām problēmām (neskaidrība par dzīves ceļu un mērķi, pasaules neviennozīmīgums, izšķiršanās ambivalentais raksturs utt.). Cilvēka cieņa balstās brīvībā ne iepriekš definētās kārtības, kas attiecas uz citām radībām, – tāpēc antropoloģija nostājas filosofijas centrā. Jau Piko formulēja atšķirību, kas pastāv starp radību, kam kārtība uzlikta no ārienes, un cilvēku, kam nav nekādas “dabas”, nav nekādu objektīvu robežu. Piko to formulēja ar paradoksa palīdzību: cilvēka daba ir tā, ka tam nav nekādas iepriekš dotas dabas.

Tāpēc cilvēka ētiskais uzdevums ir veidot pašam sevi. Cilvēks atrodas nedrošībā, viņš ir tikai potencialitāte. Šajā situācijā renesanses atbilde skan: brīvība, kas vēl nav iemantojusi saturu, tiek īstenota atdarināšanā, orientējoties uz īstenotas dzīves paraugu.

Atdarināšana ir atrodama visur: darbā, dzīvē, mākslā, tikumos – dzīve bez *exemplum* šķiet vispār neiespējama.

Cilvēks tiek veidots, tas nepiedzimst. To veido lietu izziņa, kuras cilvēkam jāiegūst; taču cilvēku konstituē arī attieksme pašam pret savu dzīvi, kas neattīstās likumsakarīgi pati no sevis līdzīgi veģetatīvajai un jutekliskajai augu un dzīvnieku dzīvei. Šī cilvēka principiālā nedrošība par sevi īstenošanu piespiež viņu mācīties, meklēt orientierus, vingrināties, orientēties uz piemēriem. Cilvēkam eksistenciāli ir nepieciešama vadišana. Atdarināšana nav mākslīgs audzināšanas līdzeklis, jo dziļi atbilst cilvēka dabai. Bez atdarināšanas brīvībai būtu tikai negatīva vērtība. Visu cilvēku pasauli kā veselumu, sabiedrisko kārtību un normas var reducēt uz piemēriem.

Tieši atšķirībā starp cilvēku un dzīvnieku atklājas jaunā audzināšanas nopietnība, kas apliecina cilvēka vajadzību pēc nolikuma (*institutio*). Dzīvnieki ir apgādāti ar instinktiem, un to darbība atbilst tam, kas tiem ir vajadzīgs, taču cilvēkam tā nav – viņa fenotips neatbilst tam, kas viņam ir vajadzīgs. Cilvēks nespēj ēst, iet un runāt, ja to neiemācās. Cilvēks tiek kompensēts ar gara palīdzību; ar domāšanu un rīcību cilvēks rada sevi, par to pateicoties pats sev.

## KAROLS BOVILUSS

### *Dzīve un darbība*

Franču filosofs un teologs Karols Boviluss (*Carolus Bovillus*, ap 1479–ap 1553), īstajā vārdā Šarls de Bovē

(*Charles de Bovelles*), dzimis Senkantēnā Pikardijas dižciltīgo ģimenē. Studiju laikā Sorbonnā viņš apguva ne tikai Aristoteļa un Florences Akadēmijas domātāju darbus, bet iepazīnās arī ar Nikolaja Kūzieša sacerējumiem. Sorbonnā tolaik valdīja sholastiski aristotelisks gars, kas svārstījās starp metafizisko ontoloģiju un okamisko nominalismu. Boviluss studēja septiņas mākslas, īpaši sholastisko loģiku, kā arī interesējās par matemātiku un ģeometriju. Būdams mācībspēks, viņš sacerēja savu pirmo darbu *via moderna* garā.

1503. gadā Boviluss devās ilgā studiju ceļojumā uz Šveici, Reinzemi, Nīderlandi, Spāniju, Itāliju un Franciju. Viņš sarakstīja vairākus darbus, tostarp "*De sapiente*" un "*Géométrie en françoys*", kas 1511. gadā tika izdoti Parīzē. Līdzās izteikumiem par dabu šajos sacerējumos tika aplūkoti jautājumi par Visuma izcelsmi, cilvēka juteklisko un intelektuālo dabu, kā arī metodes problemātiku: par negācijas un dialektiskās pretrunu metodes izmantošanu.

1515. gadā Boviluss atgriezās dzimtajā Pikardijā, kur gandrīz vairs nendarbojās ar filosofisku traktātu sacerēšanu. Viņa atziņas Francijā neguva turpmāku attīstību un vārds tika aizmirsts jau dzīves laikā.

### **Jaunā sistemātika**

Boviluss mēģināja apvienot domāšanu par Dievu un ģeometriju, kas, viņaprāt, nebija reducējama uz Eiklīda versiju. Bovilusa ģeometrijai ir simbolisks vērtību raksturs, viņš runā par "pilnīgiem skaitļiem" un to kvalitatīvo jēgu.

Ar to tiek laists darbā īpašs paņēmieni – argumentācija ar analogiju palīdzību. Norise ir šāda: pieņemt vienu attiecību pusi kā zināmu un skaidru un no tās izgaismot, strukturēt un izvērtēt attiecību otru pusi. Boviluss "ekstrapolē", piemēram, Saules un Mēness kā planētu attiecību dotumus uz attiecībām starp cilvēkiem un eņģeļiem. Tas nozīmē spēju secināt par kaut ko nepieejamu, ne vienkārši pierādāmu un noslēpumainu, balstoties uz noskaidrotām attiecībām laika un telpas pasaulē. Hipotētiskā domāšana balstās uz pieredzi: meklējama, nenovērojama ir pieejams tikai salīdzinājumā. Par to, par ko nevar runāt ar pierādījumu palīdzību, var domāt analogiski.

Pāri tam pārklājas otrs limenis: doma par cilvēka radošajiem spēkiem radības pasaulē. Pasaule tiek pabeigta, tikai pateicoties cilvēka izziņai, turklāt pasaules izziņa pieder sevis izziņai, vēl vairāk – pasaules izziņas augstākais punkts ir sevis izziņa. Sublunārās radītās pasaules iekšienē izceļas cilvēka un pasaules savstarpēja saspēle, kas atklāj jaunu cilvēka izziņas funkciju: pasaules pabeigšana domāšanā (nevis ar darbības, mērīšanas un skaitīšanas palīdzību) un kā sevis nobeigšana.

### **Cilvēks kā divsejainais Jāns: pasaules centrs un nekas**

Pasaule ir radīta cilvēka dēļ; akmeņi, augi un dzīvnieki aptver to savā *esse, vivere, sentire* (esībā, dzīvībā, sajūšanā). Cilvēks ir apgādāts ar pasaules substanci, ar tās dzīvīgumu un juteklību; neviena no pasaules parādībām nav viņam sveša, vēl vairāk – tās

ir viņa paša cita puse. Pasaule izvēršas un iemirdzas viņa priekšā, tai nav nekādas naidīguma iezīmes.

Ja cilvēks kā *telluris homo* (zemei piederīgais cilvēks) paliktu tikai pasaulē klātesošs, tad tas nozīmētu dzīvot apmierinātu dzīvi: būt slinkam kā minerālam, rijīgam kā augam, baudkāram kā dzīvniekam. Taču cilvēks tiek papildināts ar trim prāta spējām: *ratio*, *mens*, *intelligentia* (sapratne, prāts, intelekts). Arī tās dabas dotas, bet domātas tikai cilvēkam. Cilvēks vēl ir "daba", bet nav vairs "pasaule". Ne-raugoties uz šo īpašo stāvokli, šīs veltes pieder veselajam: kosmiskā veseluma četri elementi savienojas un veido atbilstības: zeme – substance, ūdens – dzīvība (*vita*), gaiss – sajūtas (*sensus*), uguns – prāts (*ratio*), turklāt uguns elements tīrā formā pieder debesīm, nevis sublunārajai pasaulei. Uguns elements ir klātesošs zemei piederošajos elementos, taču cenšas zemi pārvarēt, orientējoties uz savu debesu sākotni.

Dabai ir četras meitas, taču tikai cetur-tā ir līdzvērtīga pašai mātei. Prāts ir dabas spogulis, kas ietur distanci pret pirmo dabu, to atdarinot. Cetur-tā meita ir trīs pārējo māsu atspoguļojums, kas tās sakārto, taču pārspēj refleksijā. Prātā daba nonāk pati pie sevis. Prāts izzina (atspoguļo) dabu, kas nozīmē, ka daba pieskaras savam sākumam debesīs. Par spīti diferenciācijai (četras meitas saglabājas!), prāts visam piešķir vienību. Cilvēks padara dabu vienotu. Viņš ir veseluma piepildījums, kurā apvienojas daba un intelekts, matērija un forma, potence un akts, sākums un beigas (princips un mērķis), eksistence un parādība, sākums un piepildījums.

Kā atspoguļojums un atdarinājums attiecas pret veselo? Boviluss skaidrojumā izmanto divsejinā Jāna (*Iānus*) tēlu, kura viena seja it kā vērsta uz iekšieni. Stājoties attiecībās pašam ar sevi, cilvēks iegūst savas kontūras. Tajā pašā laikā tas nozīmē vienības spēku. Attiecības pašam ar sevi vispirms nozīmē pašizziņu, kas īstenojas dinamiskā procesā. Darbīgais intelekts kā acs tver pasauli, tas noformē visu ienākošo tajā. Priekšmetiskās pasaules uzņemšana un atspoguļojums nosaka sevis vērojuma struktūru. Acis redz sevi spogulī, intelekts – atmiņā (*memoria*). Gara aplūkojuma priekšmets ir pats gars.

Sevis vērojuma īstenotā vienība ir *contemplatio* – trešais akts, kas apvieno divus pirmos, tādējādi noslēdzot dvēseles apļveidīgo kustību. "Ugunīgais prāts" satur trīs aspektus vienā, kas veido īpašu trinitāti. Tā spēks padara cilvēku par pasaules mērķi (*omnium finis*), "zemes Dievu", par "otro Dievu". Pasaules attīstība savu piepildījumu un noslēgumu sasniedz cilvēkā.

Cilvēks ir hierarhiskās kārtības kronis, kas savā izziņā pretimstāv visam. Tāpēc viņš ir visa tā centrs, kam viņš pretimstāv. Veseluma centrs atrodas veseluma perifērijā. Izziņa vairs nedarbojas ar esamību, bet gan ar tapšanu, tā ir tapšanas izpausme. Dabas aktus pārspēj cilvēka potences, centrējoties uz vidu, kas ir tīrā potence. Cilvēks ir visam līdzīgs, vienlaikus būdams cits, un tāpēc viņš ir viņš pats.

Prāta līdzībā visas lietas ir kas vairāk nekā to esamības patiesība. Izziņa ir dievišķa, tā dinamizē esamību par tapšanu. Tā pārvērš substanci prātā, objektu – pašesamībā. Esošo nevar domāt bez cilvēka: patstāvība iegūst jēgu

prāta paškustībā. Cilvēks ir tapis par vidu, kas visu pārveido, bez kā neko vairs nevar apjēgt, bez kā nekas nav "īsts".

## HUANS LUISS VIVESS

### *Dzīve un darbība*

Spāņu humānista un filosofa Huana Luisa Vivesa (*Juan Luis Vives*, 1492–1540) biogrāfijā un zinātniskajā darbībā cieši savienojas visi renesanses impulsi. Viņš dzimis Valensijā kristītu jūdu ģimenē, daudzi viņa tuvinieki bija cietuši no inkvizīcijas. Acīmredzot tāpēc jauneklis uz visiem laikiem atstāja dzimteni un septiņpadsmit gadu vecumā devās studēt uz Parīzi. Sorbonnā trīs gadu laikā (1509–1512) viņš iepazinās ar vēlinās sholastikas domāšanas veidu, ko vēlāk darbā "*In Pseudodialecticos*" (1520) nosauca par "nezināšanas pili", kritizējot tās melīgo dialektiku – "sofistiku" – un uz tās balstīto teoloģiju, kā arī sliktu latīņu valodu: "Jo tu kļūsti labāks gramatiķis, jo sliktāks – kā dialektiķis un teologs." Parīzes zinātnieku darbība, viņaprāt, ir "tukša un nevajadzīga", tā ir "triviālāka par visām trivialitātēm" (*nugacissimas nugas*). Tie nespēj atšķirt vārdus no lietām, aizvietojojt ikdienas valodu ar barbarisku žargonu ("pieņēmums", "ierobežojums", "pārbaude" u. tml.).

Vivess izvirzīja mērķi iet to ceļu, ko bija uzsākuši humānisti: ir jāstudē tās disciplīnas, kas atklāj cilvēka cieņu un tāpēc tiek apzīmētas kā humānistiskas. No 1512. gadā viņš devās uz Brigi Nīderlandē, kur vairākus gadus strādāja par mājskolotāju un meklēja

ar saviem pirmajiem darbiem ("*Christus Jesu Triumphus*", "*Virginis Dei Parentis Ovatio*", "*Veritas fucata*") iespēju tikt rekomendētam jaundibinātajā *Collegium Trilingue* (tur vajadzēja studēt trīs valodas: latīņu, sengrieķu, senebreju). 1516. gadā viņš satikās ar Erasmu Roterdamiēti, kurš Vivesu rekomendēja par astoņpadsmit gadus vecā Spānijas bīskapa Vilhelma de Kroja audzinātāju. Kopā ar audzēkni viņš 1517. gadā devās uz Lūvenas Katoļu universitāti, kur palika līdz 1523. gadam. Šajā laikā Vivess sarakstīja darbu "*Fabula de homine*", nodarbojās ar Kristus tēla tulkošanu, Bībeles skaidrošanu, izdeva īsu pirmskristīgās filozofijas vēsturi "*De initiis, sectis, et laudibus philosophiae*", kā arī sagatavoja Augustīna darba "*De civitate Dei*" kritisku izdevumu ar komentāriem. 1522. gadā viņš sacerēja Aragonas Katrīnai (Anglijas karaļa Henrija VIII laulātajai draudzenei) lielisku darbu "Par kristīgās sievietes audzināšanu" ("*De institutione foeminae Christianae*"). Visu minēto sacerējumu nolūks bija saistīt kristietību ar humānismu, kas nāktu par labu abām tradīcijām.

Vivess nepieņēma aicinājumu kļūt par latīņu filoloģijas profesoru Alkalā, jo inkvizīcija bija uzsākusi procesu pret viņa tēvu, kurš 1524. gadā tika sadedzināts. Vivess gandrīz pastāvīgi atradās ceļā starp Londonu, Oksfordu un Brigi. Oksfordā viņš aizstāvēja disertāciju civiltiesībās un kļuva par Henrija VIII meitas Mērijas – nākamās Anglijas karalienes – audzinātāju. Gūtā pieredze kristīgās sievietes audzināšanā atspoguļojās Vivesa darbā "*De officio mariti*". Strīdā par Henrija VIII šķiršanos viņš iestājās par

Aragonas Katrīnas tiesībām, tādēļ viņam bija jāpamet galms.

Līdz sava mūža galam Vivess darbojās Brigē, kur 1531. gadā publicēja savu galveno darbu "*De disciplinis libri XX*", kurā rakstīja par *artes* vēsturisko attīstību, norietu un to reformu iespēju uz kristīgiem pamatiem. 1538. gadā nāca klajā viņa darbs "*De anima et vita*". To var uzskatīt par empīriskās psiholoģijas aizmetni. Viņš rakstīja: "Kas ir cilvēka dvēsele, to mēs nezinām. Ka tā ir un kāda ir tās darbība – par to mēs varam daudz ko teikt." Tā sastāv no trim elementiem: gara (labā izziņa), gribas (tieksme uz izzināto labo) un atmiņas (pašapziņas un vēstures vieta un kārtība). Īpaša nozīme ir mācībai par afektiem (trešā grāmata), kas iezīmē jaunu ceļu: psihiskās norises tiek saistītas ar to somātiskajiem priekšnoteikumiem. Cilvēka kodols nav gars, bet dvēseles enerģija; tīrā izziņa lokalizējas smadzenēs, kaislības un vitalitāte – sirdī. Ētikai ir jābalstās uz dvēseles tiešanos pēc labā un vairīšanos no ļaunā.

### ***Cilvēks: lomu spēle***

Vivess savdabīgi interpretē renesanses laikmeta atziņu, ka cilvēks saista sevī "dievišķo" un "nenoteikto". Paradīzes dārzu, par kuru rakstīja jau Piko, Vivess nomaina ar skatuvi, kas ir pati pasaule; no jaunā Ādama notiek pāreja uz cilvēku-aktieri, kas nodrošina pats sevi un sargā savas būtības noslēpumu; notiek transformācija no Bībeles Dieva Radītāja uz antīkās pasaules dievišķajām debesīm.

Vivess stāsta, ka īpašā dievu dienā – Jūnonas dzimšanas dienas svinī-

bās – Jupiters rada Visumu un cilvēku, lai "pieliktu garšvielas" dievišķajai maltītei un padarītu svētkus neredzēti krāšņus. Šeit sākas nozīmīgi sižeta savijumi: līdz ar dievietes dzimšanu, lai tiktu sakāpināta dievu svinību gaisotne, dzimst arī pasaule, augi, dzīvnieki un cilvēks. Kompozīciju caurauž svētki un jautrība. Formāli uzbūvēta pēc mākslas likumiem, fabula tiek nospēlēta vienas dienas laikā (atbilstīgi Aristoteļa prasībām). Zīmīga ir arī šī radīšanas svētku fenomenoloģija. Visums nav vairs lode, bet gan amfiteātris; tas nozīmē divas pakārtotas, bet ne apaļas puses: pasaules skatuve un dievu vietas, darbības centrs un vērotāju pusloks. Te notiek svarīga inversija: klasiskā grieķu filosofija cilvēkam kā augstāko dzīvesveida izpausmi izvēlējās dievu vērošanu, turpretim tagad dievi gūst baudu, vērojot cilvēkus. Uzmanības centrs tiek pārcelts, vērotāji – izmainīti. Spēles izklaidē atklājas kas negaidīti jauns: no novirzes izceļas pretenzijas pret dieviem.

Sākumā izrāde ir izkārtota atbilstīgi stingrai kārtībai, kas nelīdzinās mehāniskam darbam: Jupiters priekšraksta aktieriem visas spēles kārtību un norišu secību. Šī centra (pavarda) iekšienē pamazām iezīmējas kāds aktieris (cilvēks), kas izpelnās apbrīnu un slavinājumus. Tas, kas sākas kā laika kavēklis, pēkšņi parādās kā kaut kas priecīgs: dievi tver brīnumu – cilvēku – savām acīm. Pirmais cilvēka tēls (pirmais aktieris) ir līdzīgs Jupiteram – tā nav atkarīga radība, jo izrāda sevi kā tēlu ar visām dievišķajām kvalitātēm.

Tam seko cilvēka dievišķuma pierādījums – viņa omnipotences jeb, labāk teikt, omnivalences spēks. Kūzieša

cilvēka tapšanas bezgalīgās iespējas te tiek attēlotas daudzos variantos, bet ne tā kā Piko interpretācijā: tās tiek īstenots tieši lomās. Cilvēks parādās kā augs, kā dažādi dzīvnieki – lauva, cūka, ēzēlis, arī kā renesanses antīkās pasaules interpretācijas gaisotnē izprastais “politiskais dzīvnieks”; specifiski cilvēcisko aspektu veido *civilis sociusque*. Visbeidzot viņš parādās kā ingēnijs, proti, parāda sevi kā Dievs, kas savā prātā (*mens*) saskaras ar dieviem. Kāds aktieris!

Pēc tam rodas neiedomājams traucēklis, jo tēls sāk attēlot pirmtēlu. Cilvēka un Dieva dabas asinsradniecība (*natura germana* jeb *agnatio*) sāk viena otru ķircināt jeb maldināt. Ar savām spoguļkvalitātēm cilvēks paceļas dievu rangā, tiek barots ar ambroziju un nektāru, tādējādi kļūstot par nemirstīgu būtni.

Kas ar šo tēlu virkni tiek domāts? Vai tā nav cilvēka hamleoniskās dabas dramatisācija? Grūti teikt. Tēli ir ar dubultu nozīmi; runa ir par cilvēka pacelšanās un nolaišanās iespējām neoplatonisma garā. Taču zem skatuves un masku zīmes grūti izšķirties, kas ir cilvēka īstenība: visam ir vienas tiesības, līdzīgi tam kā Jupiters izsauc visu esamībai ar vienādām tiesībām – ar dievišķo mājienu *ex tempore*, kas visu padara vienādi vērtīgu un nozīmīgu no radīšanas aspekta viedokļa. Šī bezvērtība aizskar pirmo aktieri. Viņa slava ir daudzformīgums, nevis kādas vienas formas izvērtēšana. Tā kā viņš var visu, tur arī ir viss viņa stupors. Izvirzās jautājums par to, kas cilvēks

ir “patiesi”. Vai *homo* nav tikai viena no viņa maskām? Par to liecina īpaša scēna, kur dievi pēta cilvēku bez virsdrēbēm – viņa galvu, rumpi, rokas, kājas. Ko tad īsti ietērpj cilvēka miesas maska? Kas veido cilvēka kodolu? Cilvēks galu galā valkā Jupitera “masku” – pirmtēla masku kā tēlu. Vai cilvēks nav tikai sava tēva dubultnieks?

Jautājums dod atbildi, kāpēc šīs lomas ir nepieciešamas. Visa pasaules radīšana ir pakļauta nejaušības impulsam. Īstenība tiek izslēgta no spēles. Cilvēks kā spogulis atspoguļo visu par savas pašas kontūras cenu. Cilvēks var spēlēt dievu lomas, taču vairs neparādās tas, kas ir viņš pats, vai viņš to nes savā apziņā?

Vivesa fabulā esamība pāriet šķietamībā, un otrādi; spogulis vairs nebalstās uz neatspoguļojamā, definējamā pamata. Cilvēka maskas metafora grauj izteikuma stingro kodolu. Radniecībā ar visu izzūd cilvēka citādums. Viss cilvēka dzīvē ir kā bērnu spēlē, kur viss ir joks, kas pazūd bez pēdām. Vivesa skepticisms par cilvēka dievišķošanu ir jāņem vērā nopietni. Viņa ētiski politiskajā traktātā “*De concordia et discordia*” (1526) akcentēts arī cilvēka miesas mirstīgums: “Kāds ķermenis tomēr mums ir? Vieni to sauc par kapu, citi – par cietumu; vēl patiesāk būtu to dēvēt par sabrūkošu kloāku.”

Šīs pārdomas uzrāda renesanses antropoloģijas aspektu, kas saistīts ar cilvēka esības tumšās puses apjēgšanu. Brīvība kļūst par visu draudu atņemt cilvēkam viņa vietu pasaulē.

## XIV. DŽORDĀNO BRUNO

### DŽĪVE UN DARBĪBA

Džordāno Bruno (*Giordano Bruno*, 1548–1600) dzimis 1548. gadā Nolā Neapoles tuvumā karavīra Džovanni Bruno ģimenē. Zēna kristītais vārds bija Filipo. Nola atradās uz ziemeļaustrumiem no Vezuva, tāpēc Bruno nereti saukts ne tikai par Nolieti, bet arī par “Vezuvu”, saistot simbolisko apdzisumā vulkāna tēlu ar domātāja ideju par mūsu planētas un matērijas kopumā neizsmeļamo dzīvīgumu. Interesantas ir arī citas asociācijas ar seno laiku vēsturi. Uz dienvidiem no Salerno atrodas senā ostas pilsēta Eleja (latīņu val. *Velia*), kur 6. gs. beigās–5. gs. sākumā p. m. ē. eleātu filosofijas skolas dibinātājs Parmenīds mācīja par vienu, tīru un “apaļu” esamību, kas vienīgā patiesi “ir”, kas nedz rodas, nedz nepāriet, un ko vienīgo var domāt. Parmenīds to izteica vārdiem: “Domāšana un esamība ir viens un tas pats.” Paaudzi vēlāk Sicīlijas Agrigentā (*Agrigentum*) filosofēja Empedokls, kas mācīja, ka visu lietu mūžīgo vienotību nosaka divējāds process, proti, nošķiršanās un nošķirtā atkalapvienošana. Šī mūžīgā kosmoloģiskā procesa centrā atrodas cilvēks, kura īstā vieta ir “pie dievu galda”. Savukārt Dienviditālijas vēsturiskais apgabals ar sengrieķu kolonijām, ko sauca par *Magna Graecia*, bija pitagoriešu centrs, kur kosmoloģiju pirmo reizi saistīja ar matemātiku, arī tā

saucamajiem kvalitatīvajiem skaitļiem, kurus Bruno pēc daudziem gadsimtiem izmantoja, rakstot par “maģisko matemātiku”. Turklāt Pitagors, Empedokls un vēlāk arī Bruno mācīja par dvēseles neiznīcināmību un – šajā sakarā – arī par reinkarnāciju.

Bruno pats sniedzis ziņas par to, kā 14 gadu vecumā Neapolē vietējā *Studio Neapolitano* viņš sācis studēt literatūru, loģiku un dialektiku, bet 1565. gada 15. jūnijā 17 gadu vecumā iestājies Dominikāņu ordenī (tajā pašā, kur savulaik arī Akvīnas Toms) un par godu katoļu svētajam Saksijas Jordānam pieņēmis vārdu *Iordanus* jeb *Giordano*. Īsā laikā viņš ieguva labas sholastiskās teoloģijas un filosofijas zināšanas (arī pēc daudziem gadiem Bruno spēja precīzi atstāstīt un komentēt Aristoteļa idejas). 1572. gadā viņš tika iesvētīts priesterā kārtā. Pēc vienpadsmit gadiem ķecerīgo uzskatu dēļ Bruno nācās pamest klosteri. Kādu laiku viņš ceļoja pa Itāliju, bet 1578. gadā piedzīvoja pēkšņu atklāsmi – viņam atklājās savas sistēmas pamatkontūras.

Turpmākajos gados Bruno apceļoja vairākas Eiropas zemes – Šveici, Franciju, Angliju, Vāciju. Vispirms viņš nonāca kalvinistiskajā Gentē, kur cerēja uz liberālu attieksmi, taču pēc dažiem mēnešiem filosofiskās polemikas dēļ jau nonāca cietumā. Kaut arī jau Gentē Bruno pieslējās protestantismam, par kal-

vinistu viņš nekļuva. Tad sekoja vairāki skandāli Parīzē, kur 1580.–1582. gadā viņš vadīja nodarbības par Raimunda Lulla loģiku. 1583. gadā Bruno ieradās Oksfordā, kur uzstājās ar priekšlasījumiem un publicēja arī vairākus nozīmīgus darbus. 1586.–1588. gadā viņš lasīja lekcijas Vitenbergas Universitātē. Pēc šī salīdzinoši mierīgā dzīves posma Bruno pārcēlās uz Prāgu, bet pēc tam – uz Helmšteti Lejassaksijā, kur pēc privāta strīda ar luterāņu mācītājiem tika ekskomunicēts. 1590. gadā viņš devās uz Frankfurti pie Mainas, taču drīz tika izraidīts. Neilgu laiku Bruno uzturējās Cīrihē, bet vēlāk – pēc kāda dižciltīga venēcieša Džovanni Močenigo ielūguma – apmetās Venēcijā, kur dzīvoja viņa pilī. Tur Bruno nodarbojās ar mnemotehniku (atmiņas tehniku), taču 1592. gadā mājas tēvs viņu denuncēja inkvizīcijas tiesā. Bruno tika apcietināts un 1593. gadā nosūtīts uz Romu, kur viņu ieslodzīja senajā *Castel Sant' Angelo* cietoksnī, ko inkvizīcija izmantoja par cietumu.

Process pret Bruno tika gatavots septiņus gadus. Izmeklēšanā galvenokārt tika iztirzāti kristīgo dogmu jautājumi, nevis kopernikānisms. Kaut arī Bruno bija iespējams distancēties no tādām atziņām kā Trīsvienības noliegšana vai Dieva Dēla inkarnācija, taču pat spīdzināšana nepiespieda viņu pilnībā atkāpties no savām idejām.

Bruno savos darbos nevadījās no personālā Dieva, bet no dievības (*divinita*), kas var pieņemt bezgalīgi daudzus vārdus un parādīties dažādos veidos. Visa radīšana ir iemiesošanās, taču bez īpašas konkrētās inkarnācijas priekšrokas vienam cilvēkam. Dievs ir ievietojis pilnīgu sevis ekvivalentu ra-

dībā. Dievība manifestē sevi pasaulē bez kādiem papildu nosacījumiem. Pasaule ir Dieva nepārtraukta tagadne. Bruno izpratnē radīšana un izgatavošana ir viens un tas pats. Dēla vietā stājas bezgalīgs un pat bezpersonisks kosmos, kas paredz bezpersoniskajā realitātē transformēto Dievu Tēvu. Dievs un Visums savstarpēji attiecas kā intensīva un ekstensīva bezgalība.

Bruno uzskatīja, ka dievība rada nevis no savas brīvās suverenitātes, gribasspēka, bet no savas būtības, kurai jāplūst kā straumei. Šī radīšana ir neapzināta, “dabiska”, bezpersoniskā Dieva nepieciešama atklāšanās. Bruno dievība nav Dievs Tēvs, tai nav nekādas pašapziņas, refleksijas un gribas: tā rada līdzīgi tam, kā spīd gaisma. Bruno noliedza arī inkarnāciju.

Šādu mācību katoļu baznīca nespēja pieļaut. Bruno tika izslēgts no baznīcas par ķecerību un maģiju, un viņam tika piespriests nāvessods, sadedzinot uz sārta. Pēc sprieduma nolasīšanas Bruno vēl tika dota iespēja astoņu dienu laikā to atsaukt, taču viņš to nedarīja un tika sadedzināts sārtā 1600. gada 17. februārī Romā *Campo dei Fiori* laukumā. Viņš teica, ka tiek sadedzināts kā *martire e volentieri*, proti, kā martīrs un labprātīgi, un ka viņa dvēsele ar šiem dūmiem pacelsies augšup uz paradīzi. Bruno nāvi vēroja milzīgs cilvēku pūlis, jo svētajā 1600. gadā Roma bija svētceļnieku pilna.

Bruno uz venēciešu inkvizīcijas jautājumu par savu profesiju atbildēja: “Mana profesija ir literatūra un visa zinātne.” Viņa literārajā mantojumā ir 62 darbi, tostarp vairāki liela apjoma sacerējumi; ir zināmi arī vēl 27 darbu nosaukumi, bet tie līdz mūsdienām

nav saglabājušies vai arī nav pieejami. Bruno darbi iedalāmi dabaszinātniskajos (t. sk. matemātiskajos) un ētiskajos sacerējumos, kā arī atmiņas tehnikai veltītajos traktātos.

Dabaszinātniskie darbi ir viszināmākie, tie satur mācību par bezgalīgo Vienu, bezgalīgo cēlonību un bezgalīgajām pasaulēm, kurās sadalās Viens.

Ētika atspoguļojas vispirms jau darbā "Par heroisko kaislību" (*"De gli eroici furori"*, 1585). Ar vārdu *furore* (kaislība) Bruno – līdzīgi renesanses filosofijai kopumā – saprot grieķu jēdzienu *enthousiasmos*, kas konkretizē Platona mācību par Erosu. Eross jeb mīlestība Platonam bija tas spēks, kas ceļ cilvēku augšup, liek līdzināties un saplūst ar Dievu (*homoiosis theon*). Entuziasts, uztverot dievišķo skaistumu un labumu ar saprāta spārnu un saprātīgās gribas palīdzību paceļas pie Dieva, atstājot subjekta formu (*la forma de suggetto*) apakšā, proti, pārvarot savu "es" un savu esamību. Šāds entuziasts ir varonis mednieks Aktaions – "patiesības mednieks", kas pārvar pats sevi, atstājot visu ierobežoto, galīgo un subjektīvo. Tas notiek brīdī, kad viņa paša medību suņi – saprāts un griba – mednieku saplosa, vienlaikus atbrīvojot augstākai dzīvei.

Trešā darbu grupa aptver traktātus par atmiņas mākslu, arī t. s. "lulliskos" sacerējumus, kurus inspirējis kataloņu filosofs un teologs Raimunds Lulls (*Ramon Llull*, 1235–1315). Mnemotehnikai Bruno kopumā veltīja 24 darbus (galvenais sacerējums ir "*De umbris idearum*", 1582), saistot atmiņu (*memoria*) ar retoriku un izveidojot visai komplicētas konstrukcijas (zilbju kombinācijas, burtu pārus u. tml.).

## BEZGALĪBA, DAUDZVEIDĪBA UN VIENĪBA

Ar Bruno kosmoloģijas aprakstu ir jāsāk tāpēc, ka līdz ar Visuma apjēgšanu (precīzāk, tā neaptveramību, nespēju to aptvert) tiek izgaismots viņa Dieva jēdziens. Bruno māca par radikāli decentralizētu, bezgalīgu un apgarotu (apdvēseliskotu) kosmosu. Tā bija pavisam cita telpa – neizmērojamas un neierobežotas – izpratne nekā aristoteliskajā sholastikā. Telpa ir bezgalīga, un nav nekādas jēgas to ierobežot. Kosmosā trūkst galīgas perifērijas, tāpēc Zemei nav absolūtas nozīmes; tai kā jebkurai zvaigznei vai planētai ir tikai relatīva nozīme. Bruno ar telpu domā vispārējo, nevis atsevišķo: Visumam nav nekāda konkrēta veidola nedz pirms lietām, nedz lietās. Pasaules telpa nevis apņem lietas, bet ir tajās kā intensīva bezgalība: telpa caurauž visu, tā ir kas vienots (*unum*) visā. Visums nav "daļa pie daļas", tas nav "šis un tas", bet ir priekšnoteikums pluralitātei un akcīdencēm. Visums ir funkcionāla vienība, jo katrā daļā atklājas veselā varenība. Visums nav atsevišķa kvantitatīva summa; tas savos pamatos ir *ou topos* – nekur nekonstatējama vieta.

Bruno dzīvoja un rakstīja laikmetā, kad cilvēki tikai pamazām atskārta, ka Zeme nav Visuma centrs, bet riņķo ap Sauli līdzīgi citām planētām. Mūsdienās diezin vai var iedomāties to šoku, kuru laikabiedros izraisīja Kopernika revolucionārā atziņa, ka debesis neatrodas "augšā", bet ir neizmērojami tālu attālinātas – tādā attālumā, ka to nevar nemaz priekšstatīt.

Bruno savā domāšanā gāja daudz tālāk par Koperniku, saskatot fiksētājā

zvaigznē Saulē jaunu Visuma ierobežojumu. Pret šo kosmosa ierobežojumu Nolietis vērsa savus ieročus. Bruno nācās sagraut visas tradicionālās domāšanas barjeras un pašos pamatos izmainīt pasaules ainu. Kosmoss darbā "Par bezgalību, universu un pasaulēm" (*"De l'infinito, universo et mundi"*, 1584) tika pasludināts par tikpat neierobežotu kā Dievs, tāpēc aiz tā nekas nevar būt.

Dievs ir "viss visā". Tas nav panteisms, bet t. s. paentheisms, kas sludina, ka Dievs ir pasaulē, bet tajā nesadalās bez atlikuma. Dievišķā transcendece tiek saglabāta, to neapšaubā Dieva klātesamība visā. Tomēr starp Bruno Dieva jēdzienu un kristīgo dogmatiku jeb baznīcas ticību nekādā gadījumā nevar likt vienlīdzības zīmi. Tiesnešiem Romā savā ziņā bija taisnība, kad tie norādīja, ka Nolietis grauj ticības mācības pamatus. Turklāt savu ceļojumu laikā viņš bija uzturējis kontaktus arī ar citiem ķeceriem.

Bruno radikāli noliedz Dievu kā Radītāju, kas darbojas no "ārienes". Viņš neatsakās no priekšstatiem par Dievu, taču viņa mācība uzsver Dieva "iekšēju" esamību. Dievs, no vienas puses, ir visu lietu cēlonis (*causa*), no otras – tas ir kreatīvi klātesošs visos pasaules pamatprincipos (*principium*), tas ir dinamiski darbīgs Dievs. Dieva radošā daba neapmierinās tikai ar radošo sākotnējo aktu, kā tas attēlots Pirmās Mozus grāmatas sākumā ("Iesākumā Dievs radīja debesis un zemi (..)"), 1. Moz. 1:1). Dievišķā daba saistīta ar vispārēju providenci, ar kuras spēku dzīvo, satur un kustas katra būtne.

Bruno izpratnē Dievs turpina savu radošo darbu, tas ir process, kas turpina

ilgt. Pasaules dvēsele caurauž visus domājamus esamības līmeņus un veidus. Tāpēc Bruno aizstāv hilozoisma mācību (grieķu val. *hylē* – matērija + *zōē* – dzīvība), proti, domu, ka visa matērija ir dzīva, apveltīta ar dvēseli (hilopsihisms). Dvēsele caurauž ne tikai cilvēkus, dzīvniekus un augus, bet visu, ko parasti uzskata par "bezdvēselisku" jeb nedzīvu.

Mācībai par pasaulu daudzveidību un bezgalību Bruno pievieno atziņu par visas esamības vienību. Tas atsauc atmiņā Elejas Parmenīda ideju par nepārejošo Vienu (*hen*). Piektais dialogs darbā "Par cēloni, pirmsākumu un Vienu" (*"De la causa, principio et uno"*, 1584) sākas ar monistiskas pozīcijas proklamēšanu: "Visums ir Viens, bezgalīgs un nekustīgs. Viens, saku es, ir absolūta iespējamība, Viens ir īstenība, Viens ir forma jeb dvēsele, Viens ir matērija jeb ķermenis. Viens ir cēlonis, Viens ir būtība, Viens ir lielākais un labākais, (..) neierobežotais un neaprobežojamais un tāpēc bezgalīgs un neaprobežots, un sekojoši nekustīgs." Bruno raksturo šo Absolūto Vienu un Visu (grieķu val. – *hen kai pan*) kā realitāti bez sākuma un gala, jo nevar būt nekādas citas esamības.

Bruno vienmēr tiecās noskaidrot ceļus, kā piekļūt šim visaptverošajam Vienam. Viens ir bezgalības iemiesojums, taču tas izvairās no izziņas. Cilvēka saprāts ir ierobežots un galīgs. Vienam izziņā var tikai aptuveni tuvojties un to skart, bet to nevar satvert savā totalitātē un visaptveroši.

No Bruno viedokļa, kosmosu piepilda dvēsele – no šķietami nedzīvās matērijas līdz pat visdzīvākajam tās veidam. Pati dvēsele (*anima*) nenozīmē

trulas dziņas, kas pastāv bez kāda garīguma, bet ir Visuma pamatprincips, kas savu dzīvi saņem no universālā prāta (*intellectus universalis*). Dvēsele un gars te nav pretmeti, bet veido ko vienu. “Universālais prāts ir pati iekšējā, īstenākā un patiesākā spēja un pasaules dvēseles daļa, kas veido tās spēku.” Tas, ka garam ir spēks, nozīmē tā iedarbības un ietekmes spēju. Tas neizsaka nekādu personu, jo aptver gan apzināto, gan neapzināto. Dvēseles apziņas pakāpes cauri visam sniedzas arvien uz augšu. Šī dvēsele nodrošina visu lietu radniecību – dvēsele caurauž visu, ne tikai dzīvo, bet arī neorganisko matēriju. Individuālās dvēseles ir tikai veidojumi uz laiku, kas atgriežas kopīgajā pasaules dvēselē un tad veidojas no jauna.

Tāpēc dvēseles pārceļošana ir ambivalenta: no vienas puses, tā ir pasīvs mūžīgi nemierīgās pasaules dvēseles, kas pieņem lēmumus, izmaiņu procesa rezultāts; no otras puses, tā savā ziņā līdzdarbojas, ir atbildīga par apziņas pakāpi, kas atspoguļojas pārceļošanas līmenī.

Tāpēc arī kosmos nav mirusi mehāniska sistēma, arī zvaigznes ir lieli dzīvi organismi, kas pakļauti daudzveidīgai vielmaiņai, pat pulsam un aritmijai. Pasaules dvēsele liek šiem organismiem attīstīties un galu galā atgriež tos atpakaļ ēterā. Ēters ir sākotnējais materiāls, no kura viss nāk un kurā viss atgriežas, – substrāts, kas piepilda bezgalīgo telpu.

Matemātika un astronomija ir nepietiekamas, lai patiesi aprakstītu patieso kosmosu. To var apjēgt, tikai vadoties no metafizikas (Galilejs, Keplers un Ņūtons 17. gadsimtā jau rakstīja

dabas grāmatu matemātikas valodā). Džordāno Bruno Visums nav matemātizējams, kvantificējams, tas vienmēr ir kvalitatīva vienība un veselums.

Ar to ir saistītas Bruno skaitļu un to nozīmes studijas. Piemēram, darbs “Par monādi, skaitli un figūru” (*De monade, numero et figura*”, 1590) sākas ar vienu (*monas*) un beidzas ar desmit, kam tiek pievērsta īpaša uzmanību (šāda pieeja kopš Pitagora laikiem atbilst Rietumu tradīcijai). Darba 11. nodaļā Bruno raksta: “Viens ir pirmais princips un pirmā substance, tas ir patiess, pilnīgs un eksistējošs, uz kā pamata viss ir patiess un vienots. Tālāk nāk *divi*, kas vispirms piešķir lietām atšķirības; caur to tās pastāv kā iespējami atšķirīgas un kā tās, kas ir pretrunīgas. Trīs spēj naidīgo un pretrunīgo savienot kopā, caur ko izceļas visi kopīgie slēdzieni” u. t. jpr. Kā var noprast, Bruno mēģina atšifrēt arhetipisko, proti, skaitļu kvalitatīvo nozīmi, kam ir jāizsaka pasaules bezgalība, vienība un daudzveidība.

Bruno aprakstītie pasaules skaitļi nav kaut kas matemātiski aprēķināms, bet gan Visuma metafiziskās sastāvdaļas. Viņš domā nevis abstraktus uzbūves likumus, bet konkrētus elementus. Šo kosmisko skaitļu harmoniju spēj uztvert tikai dvēsele, kas atrodas saskaņā ar veselumu. Tā makrokosms atspoguļojas mikrokosmā. Skaitlis ir radošais princips un tonis, dvēsele – “kustīgs skaitlis”. Neskaitāmās pasaules bezgalīgajā pasaulē nedrīkst aplūkot tikai no telpas puses, tās ir jāaplūko arī no pasaules dvēseles puses.

Lai gan Visuma formu nozīme ir vienāda, tomēr ir augstākas formas, ko mēra ar to pašapziņas pakāpi. Pasaules dvēsele ir būtne, kurai ir īpaša līdz-

dalība pašai savā intelektā. Vislielākā pakāpē tas ir cilvēkā, kaut arī jāņem vērā nepazīstamās iespējamās būtnes, kas apdzīvo citas zvaigznes.

Cilvēka izziņa ietver sevī četras spējas, no kurām beidzamā ir augstāka, jo te subjekta refleksija uz objektu pati tiek pārveidota; tās ir *sensus* – *ratio* – *intellectus* – *mens* (sajūtas – sapratne – intelekts – prāts). Šāds iedalījums ir tradicionāls un nāk vēl no antīkā aristotelisma. Aristotelim izziņa laikā sākas ar sajūtām (*sensus*), turpretim Bruno, tam piekrītot, tomēr šo tēzi izvērtē kritiski. Visuma apjēgšanai jutekliskā uztvere nekā nevar līdzēt tieši savas ierobežotības dēļ. No Dž. Bruno viedokļa, ir jāizzina nevis lietas, bet lietu priekšnoteikumi, kas ir brīvi no lietām, – domāšana ir bezveidīgās bezgalības mērs. Prāts (*mens*) sevī rada priekšstatu par bezgalīgu Visumu. Visuma bezgalība nevar tikt dota vērojumā, tikai domāšanā.

Domāšanā savu mēru iemanto bezgalīgā telpiskā izplatība (*extensio infinita*). Lai varētu veikt vērojumu, prātam ir jāieņem kāds hipotētisks punkts (*minimum*), kas, par spīti bezgalīgumam, ir jānosaka galīgā veidā, un tam ir jābūt reāli iespējamam. Mērāmais kļūst par daļu bezgalīgajā, nevis bezgalīgā daļu. Dž. Bruno nonāk pie visu kosmoloģiski fiksējamo punktu radikālas relativizācijas: visus dotumus – laiks, vieta, kustība – var noteikt, ja subjekts fiksē visus attiecību punktus. Subjekts nosaka veselā viduspunktu, pat pamato to. Ģeocentrismu nosaka antropocentrism: *mens* kļūst par *mensura rerum* (lietu mēru).

*Ratio* parādās kā loģisks secinājums no zināmā uz nezināmo, no atsevišķā

uz vispārējo; tas izpaužas kā došanās uz priekšu (*discurrere*), taču tiek noteikta tikai jauna robeža, jo sasniegumi ir atkarīgi no jutekliskās uztveres kā izejas punkta. Tieši tāpēc apjēgšanas procesā Bruno neuzticas cēloņu un seku domāšanai.

Cēlonis ir kaut kas ārējs lietai, tas izturas vienaldzīgi pret lietu (kā smaguma spēks pret krītošu akmeni). Atšķirībā no tā adekvāta apjēgšana satver nekauzuālas norises. Intelekts – nepastarpināts vērojums un “iekšēja lasīšana” – saskata principu, kas iekšēji rada lietas un paliek pašā produktā (piemēram, matērija un forma, kas paliek klātesošajā, kas radies no to attiecībām; elementi, kas veido elementus un tajos paliek). Šis nepastarpinātais process līdzinās spogulim: spogulis rāda un nodala vienlaikus, tas var parādīt tikai to, ko ir nodalījis. Refleksijas būtība ir subjekta un objekta nošķiršanas saglabāšana, uzturēšana spēkā.

Tieši spoguļa tēls skaidri parāda intelekta nepietiekamību. Spogulis Dž. Bruno ir simbols izziņas veikumiem un tajā pašā laikā nespējai to īstenot, galu galā arī objektu (arī cilvēku) savstarpējām attiecībām. Viss ir savstarpējs spogulis, notiek sevis atrašana citā un tomēr palikšana nošķirtībā. Ne tikai cilvēks atspoguļo lietas, bet arī lietas – cilvēku, Visums – visu atsevišķo, vienlaikus dievišķo vienību un veselumu.

Ar spoguļa metaforu Bruno akcentē izziņas ambivalento raksturu, norādot uz tās relativitāti un subjektivitāti. Ir jābūt dotai pēdējai iespējai, lai izrautos no spoguļa tukšajām attiecībām nepastarpinātajā un nereproducējamā. Tas ir *mens* uzdevums: tam nevajag nedz *ratio* kauzuālās attiecības, nedz

*intellectio* skaitli un nošķiršanu. Bruno *mens* atkal salīdzina ar spoguļi, bet šajā gadījumā gaisma, spoguļis un visas formas ir identas. Gaisma ir sākotnējās īstenības parādīšanās metafora. Izšķirošais ir sākotnējās īstenības, sākotnējās vienības, neatspoguļojamā piedrošanās: tas apvienojas ar *mens* spoguļi un atsevišķām lietām nenodalāmajā. Te izziņas subjekts un objekts ir vienoti, nedalāmi, sākotnējā vienība ne tikai visu padara vienu, bet viss ir no pašiem saviem sākumiem. Izzinošais, izzināmais un izziņa sakrīt. Bruno salīdzina šo pēdējo sākotnējo vienību ar galvu, kas ir viena vienīga acs. Ar to tiek noraidīts viedoklis, ka šāds Viens ir necaurskatāms, haotisks, nestrukturēts, vispār neuztverams. Tas, gluži pretēji, ir augstākā mērā sakārtots, taču pilnīgi brīvs no laika – to var uztvert tikai acumirkli.

## KAISLĪBA, MĪLESTĪBA UN TIKUMĪBA

### *Mīlestība un garīgā pacelšanās*

Džordāno Bruno rakstīja, ka viņa dedzību nevarētu sasaldēt pat Kaukāza sniegi. Kas ar to domāts, izklāstīts viņa darbā “Par heroisko kaislību” (“*De gli eroici furori*”, 1585). Uz titula ir norāde, ka grāmata izdota Parīzē, taču īstenībā darbs iznāca Londonā un bija veltīts humānistiski orientētajam angļu rakstniekam Filipam Sidnejam (*Philipp Sidney*, 1554–1586), kurš bija kritis cīņā ar spāņiem Nīderlandē. Bruno uzskatīja dzejnieku par savu gara radnieku, jo arī jaunajam angļu aristokrātam bija nepieņemami cilvēki,

kas cieš, mokās, ir bēdīgi un melanholiski. Dž. Bruno nosodīja arī lieku aizraušanos ar nevajadzīgu fantazēšanu un apgrūtinošām mīlas dziņām, sievietes īslaicīgā skaistuma slavināšanu. Kirkes burvestības dzēriens, uzsver Bruno, parasti ir noderīgs tikai cilvēku dzimtas turpināšanai, citos gadījumos skaistums ir pavedinošs. Saldums vilina, taču galu galā sagādā tikai sāpes. No kurienes Bruno ir šāda pieredze, viņš nesaka. Iespējams no sava ordeņa brāļiem, vispirmām kārtām no Akvīnas Toma, kurš īpaši centās noniecināt un dēmonizēt sieviešu dzimumu (šajā ziņā Bruno turpināja sava idejiskā pretinieka Aristoteļa tradīciju, nespējot pārvarēt aizspriedumus pret sievieti). “Tas, ko es nicinu pie sievietēm, ir dedzīga un nekontrolējama baudu pilna mīlestība, kuras dažus vīriešus padara par (...) saviem garīgiem vergiem un iesloga uz izziņu spējīgās cēlākās dvēseles spējas un dziņas.”

Patiesu heroisko kaislību subjekts un objekts pēc savas dabas ir garīgs. Tomēr Bruno ierobežoja savu negatīvo nostāju pret sievietēm, īpaši slavīnot Diānu (no *diviana* – apgaismojošā), kuras gaismas tēlu viņš godāja. “Mūžīgās sievišķības” iemiesojums, viņaprāt, bija Anglijas karaliene Elizabete I, kas tā arī palika neprecējusies un tādēļ tika dēvēta arī par Karalieni-jaunavu (*The Virgin Queen*).

Lai kaislību (*furore*) metafizisko jēgu padarītu skaidrāku, Bruno norāda uz atšķirībām starp kaislībām, kas atbilst elementārām, dzīvnieciskām dziņām, un tām, kas saistītas ar garīgo pacelšanos, dievišķo aizraušanos (*divina astrazione*). Jutekliskās kaislības ir dabas dotums un visiem cilvēkiem

kopējas, turpretim garīgā varonība, lai sasniegtu pāri zemei esošo būtību, prasa "heroisku kaislību". Dzejnieki, filosofi un visi inspirētie ir līdzdalībnieki šajā spiritualitātē.

Pārpersoniskās "dievišķās lietas" izmaina varoņa kaislības. Turklāt sāk darboties arī spēki, kas uz viņu strāvo no garīgās pasaules, to caurauž un palīdz radošajā darbībā un labos darbos. Šīs reliģiskās kaislības, dod iespēju atgriezt cilvēku pie savu ilgu mērķa – pie patiesības. Šis mērķis neoplatonismā ir Absolūtais Viens un Viss (grieķu val. *hen kai pan*).

Dž. Bruno laikabiedrs angļu okulists un mags Džons Dī (*John Dee*, 1527–1609) hermētisma tradīcijā aprakstīja Mēness hieroglifus ("*Monas Hieroglyphica*", 1564). Tas bija mēģinājums simboliski tagadniskot visu Universu. Dī salīdzināja planētu izcelšanos ar olas metamorfozi no četriem elementiem, ko savā spirālveidīgajā kustībā iezīmē skarabejs. Mēness olas baltums rotācijas gaitā izzūd zem Saules olas dzeltenuma. Mēness "mazajam darbam" pirmajā apritē pieskaitāmi Saturns, otrajā – Jupiters, bet Saules "lielajam darbam" – planētas Marss un Venera. Merkurs sastāv no abām kvalitātēm. Šo pieeju var saskatīt arī kabalistu spekulācijās un alķīmiskajos procesos. Tur savienojas augšējā un apakšējā pasaule, kosmiskais ar Zemei piederošo. Dī mācība pretendēja atklāt jaunu numeroloģiju (okulto skaitļu mācību), revolucionalizēt loģiku un geometriju, bet tradicionālo mūziku, optiku un astronomiju atzina par novecojušu.

Bruno pārdomas nestimulēja tikai šādas mācības. Viņš orientējās arī uz biblisko atklāsmes mācību, hermētisko

gnozisu un vēlino jūdaisma mistiku, ietekmējoties no Marsilio Ficīno, Džovanni Piko della Mirandolas un Netesheimas Agripas (piemēram, viņa "*De occulta philosophia*") darbiem. Dž. Bruno cerēja pārdzīvot Dieva, cilvēka un pasaules vienību.

No Bruno viedokļa, pacelšanās notiek izziņas un individuālās attīrīšanas procesā, kuram ir četras pakāpes: 1) ceļš uz augšu sākas ar poēziju, kad inspirāciju pastarpina mūzas; 2) tam seko reliģisks aizkustinājums, ko pastarpina Dievs Dionīss; 3) trešā pakāpe saistīta ar pravietisku vērojumu, kad darbojas izgaismojošais un skaidrojošais Apollona spēks; 4) pie pēdējā un augstākā mērķa ved mīlestība, kad cilvēkā uzliesmo Veneras uguns, kas visu pārveido. Runa ir par debesu mīlestību (*Venus urania*), ko nedrīkst jaukt ar fizisko mīlestību, no kuras Bruno distancējas. Mūsu kaislības var nebūt zemiskas, tās var būt heroiskas.

Izšķirošais vienmēr ir saistība ar Vienu (*unum, monas*). Bruno daudzkārt piemin antīko mītu par dievieti Diānu un mednieku Aktaionu, kas redzējis dievieti kailu – bez jebkāda zemes plīvura – un padevies viņas burvestībām. Par sodu mednieks ticis pārvērstis briedī, ko saplosa viņa paša suņi. Tikai neizglītotās masas un vienkāršā tauta pārdzīvo Aktaiona nogalināšanu kā zaudējumu, jo stāstu uztver kā vēstījumu par ikdienišķu notikumu, kā vēsturiski fiksētu dotumu.

Taču antīko mītu ir nepieciešams interpretēt spirituālā nozīmē, pretējā gadījumā tā jēga maldina. Nāve spirituālā aplūkojumā ir transformācijas izpausme, kas cilvēku paceļ citā īstenības līmenī. Faktiski Aktaions, t. i.,

heroiskā kaislībā iededzies cilvēks, kas ir nostājies uz patiesības meklēšanas ceļa, tiek atbrīvots no ķermeņa cietuma. Uz to jau norādījis Platons mītā par ķermenī ieslodzīto dvēseli. Bruno savā dialogā runā par iniciāciju, jo savu misiju saistīja ar uzdevumu pamodināt laikabiedros apziņu.

Diānas šķietamais upuris mednieks ir pat jāslavina. Viņš ir pilnīgi nodevies izgaismojumam un dievišķajam, kas ir pieņēmis viņu pašu. Suņi, kas mednieku saplosīja, nav nekas cits kā uz patiesības meklēšanu virzītās domas un tieksmes. Aktaions nav upuris, bet ir augstākās laimes guvējs, jo ar savu mīlestības pilno pievēršanos mīlošais pats kļūst par to, ko mīl. Tas izvirza arī jautājumu par to, kā cilvēkam atklājas pārcilvēciskais Viens, kā tas nonāk viņa uztveres horizontā.

Dž. Bruno drīzāk sliecas domāt, ka tas notiek kā pēkšņa norise. Tā ir mistiķiem līdzīga atziņa, kas runā par atskārsmes pēkšņo ielaušanos no dievišķās gara pasaules, no cilvēkam pārstāvošas realitātes dimensijas. Tas, kas notiek "vienā acumirkli", nav atvasināms no zemes dzīves. Tas ir augstākais labums un augstākā realitāte – mīlestība, kas visu aptver un ietekmē.

Šajā Aktaiona un Diānas mīta interpretācijā Bruno ietekmējās arī no "Zālamana Augstās dziesmas" ("*Canticum canticorum*"), Platona dialoga "Dzīres" ("*Symposion*") un Marsīlio Fičīno komentāra par Platona "*De amore*" (1469) un vēlāk publicētā Fičīno darba "*Dialoghi d'amore*" (1535).

Bruno tiecās saīsināt mērāmo laiku (*chronos*) līdz minimumam, koncentrējoties uz punktuālo "šeit un tagad" (*hic et nunc*), uz garām nepalaisto "piepil-

dīto laiku" (*kairos*). Tāpēc viņš nonāca pie domas, ka īstā mīlestība nenāk no ārpusē, bet tās mājvieta ir pati dvēsele. Bruno bija pārdzīvojis šo paceļošo "acumirkli" savā trīsdesmitajā dzimšanas dienā – savu klejojumu gadu sākumā, kas kļuva arī par viņa izziņas ceļa sākumu. Atskārsme neatrisināja visas Bruno problēmas, viņa nemierīgā un bīstamā dzīve tam ir piemērs. Tas, kas izšķiras par šādu spirituālu (tikumisku) dzīvi, netiek pasargāts no grūtībām, krīzēm un maldiem. Vecajā Derībā teikts: "Jo kur ir daudz gudrības, tur ir daudz nepatikšanu, un ar atziņas pieaugšanu vairojas arī vilšanās" (Sal. māc. 1:18).

### *Antropoloģija un tikumība*

1584. gadā Bruno publicēja alegoriski tikumiski ievirzīto traktātu "Triumfējošā zvēra izdzīšana" ("*Spaccio de la bestia trionfante*"), bet nākamajā gadā darbu "Pegaza noslēpums" ("*Cabala del cavallo pegaseo*"). Šie sacerējumi bija ironisks slavinājums nezināšanai. Runa ir par kādu Onoriju, kas agrāk bijis ēzelis, tad pārvērties par Pegazu, kalpojot Apollonam, beidzot kļuvis par cilvēku, kurš pēc daudziem gadsimtiem iemiesojies Aristotelī. Viņam bijis viegli filosofēt, jo Sokrats bija miris, Platons izraidīts un viņš palicis viens pats kā kroplis starp aklajiem. Viņš esot degradējis filosofiju tikpat lielā mērā, cik haldeju magi un pitagorieši to bagātinājuši. Kopš tā laika ēzelis iekļuvis visur – skolās, universitātēs un baznīcā. Gribējis arī iekļūt pie pitagoriešiem, bet izlīdzējis Merkurs, kurš devis ēzeliem daiļrunības spējas.

Ēzelis, pametis klusēšanas skolu, kļūvis par dogmatīki. Ēzelis ir Triumfējošais zvērs, Visuma valdnieks.

Bruno koncepcijā visu parādību indiferece atspoguļojas arī cilvēka jēdzienā. Cilvēks, apveltīts ar sākotnējo bezgalības ideju (savā pirmajā, patiesākajā intelektuālajā realizācijā), atrod sevi kā galīgu būtņi, kas iesaistīta laikā, telpā un nejausajā vēsturē. Viņa individualitāte kavē tā potenciālo tapšanas un norišu bagātību. Vēstures nejausās robežas parādās cilvēkam savā fatālajā nolemtībā un noteiktībā. No tām var izbēgt, tikai ieejot "dabā" ar nemitīgu jaunu atdzimšanu visaptverošām metamorfozēm (arī te veselais ir būtiski lielāks nekā daļa). Personalitāte Bruno izpratnē nozīmē izslēgšanu no veseluma. Jauna atdzimšana nenozīmē kāda konkrēta mērķa sasniegšanu. Jauna dzīve ir saistīta ar jaunu esamības pakāpi (augu, dzīvnieku u. tml.), tā ir cita dzīve, taču nav augstāk vērtējama par iepriekšējo. Atšķirība ir kavējoša, no vispārējām kosmiskām norisēm izraidīta un tāpēc sekundāra.

Rodas jautājums: vai šādā gadījumā vispār var runāt par antropoloģiju un morāli? Par sevi atbildīgais indivīds, kas izzina un pārstāv pasaules un sevis vērtību un jēgu, kļūst tikai par noteiktu funkciju nesēju. Taču šīs funkcijas atrodas nemitīgā aprītē, kas atspoguļo bezgalīgo dievišķi pasaulīgo procesu. Līdzīgi kā dievībā, arī subjektivitātē izvēršas tās vienreizības raksturs. Īpašo dievības un telpas indifereci (spoguļa metafora) Bruno pārnēs uz cilvēku, kas dara galu jebkādam subjektīvismam. Funkciju nesēju vairs nevar atšķirt no funkciju tīkla. No Bruno viedokļa, subjekts nekad nav persona,

kas dotu atbildi uz izzināto, kas pati nebūtu spogulis. Tā dēvētajā sakrišanās ar izzināmo izzinošais pazaudē pats sevi – mītā par Aktaionu tas tiek pat nogalināts. Bruno vairs nenodarbina domas par cilvēka patstāvību un tās nosargāšanu.

## MAĢIJA

Laika posmā starp 1586. gadu un 1591. gadu Bruno sarakstīja darbu "Par maģiju" ("*De magia*"), kas turpina Hermeja Trismegista tradīciju. Magā viņš saskatīja cilvēku, kas, operējot ar īpašiem spēkiem, spēj panākt brīnumus, ko nodrošina īpašas zināšanas, kas, piemēram, ir noderīgas eņģeļu vai dēmonu pieaicināšanai no zvaigznēm. Tajos laikos to dēvēja par *magia naturalis* (dabisko maģiju), lielākā autoritāte šajā jomā bija renesanses okultists Agripa no Netesheimas, kuru respektēja arī Bruno.

Jāsaprot, ka Bruno nebija zinātnieks mūsdienu nozīmē. Kad viņš, piemēram, runā par skaitli, tad ar to netiek saprasta tā kvantificējošā funkcija, ar kā palīdzību tiek mērīts zemes un kosmosa fiziskais veidols. Dž. Bruno neappraksta skaitli un jēdzienu; viņš drīzāk to redz, izmantojot savu priekšstatu spēju. Arī kā dabas filosofs viņš paliek dzejnieks un vizionārs. Savām izziņas spējām viņš uzticas vairāk nekā matemātiskām operācijām, turklāt viņš atsauca uz metaforām bagāto mitoloģiju.

Atsaucoties uz pitagoriešu skaitļu mistiku, Agripas darbu "*De occulta philosophia*" un citiem autoriem, Bruno skaitļos visupirms saskata to kvalitatīvi

simbolisko nozīmi. Viņš pretojas mēģinājumiem izmērīt to, kas nav izmērāms (kā to vēlāk darīja Galilejs un Ņūtons). Bruno mēģina saprast pasauli tās dabiskajā un garīgajā veidolā, norādot, ka visu caurauž pasaules dvēsele, kas piepilda kosmosu. Tās potenci izsaka prāts, un tāpēc tā cilvēkam ir caurskatāma.

Bruno mēģina matēriju (termins atvasināts no latīņu val. *mater* – māte) satvert savā sākotnē. Tam bija ne tikai teorētiska nozīme, bet arī praktiska, kas izpaudās augstajā sievišķā principa vērtējumā (līdz ar to tika pārvarēta dominikāņu, īpaši – Akvīnas Toma, naidīgā attieksme pret sievieti). Gars un matērija savstarpēji viens otru ietekmē. Bruno ir filosofs, viņš brīnās par dabas neizmērojamību, ko nevar sajaukt ar vienkāršu mānticību. Bruno maģijas izpratne nebalstās tikai uz literatūras zināšanām, jo ap 1578. gadu viņam pašam bija atklāsmes pārdzīvojums, kas to skāra kā “Apollona bulta” un parādīja īstenības dievišķo skaistumu, labumu un gudrību. Šī vīzija cieši saistīta ar viņa tieksmi pēc universālas izziņas.

Bruno nodarbības ar maģiju pirmo reizi atspoguļojas viņa komēdijā “Svečturis” (“*Il Candelajo*”, 1581), kurā maģija izsmieta kā viduslaiku palieka. Taču vēlāk viņš radikāli pārskata savu vērtējumu. Maģija vairs nav kas banāls un novazāts, ar ko zinātnieks nedrīkst nodarboties, bet gan iespējamais ceļš, pa kuru pacelties pie Dieva.

Dievišķajai maģijai ar mānticīgo maģiju kopējs ir tas, ka pirmajā vietā jānostāda tieksme pēc labā. Tas atbilst atšķirībai starp balto (pozitīvo) un melno (negatīvo) maģiju. Šajā aspektā Bruno dažkārt praktizēja hipnozes

un liķu apvārdošanas rituālus (nekromantiju). Ja ir runa par apiešanos ar gariem un dēmoni, dēmonu izdzīšanu (ekorcismu), tad ir jāņem vērā, ka viņš darbojās kristiešu atzītās prakses ietvaros, jo arī Jēzus izdzina ļaunos garus (Mk. 1:27; Lk. 4:36). Viņš pat deva padomu darīt to pašu (Mk. 16:17). Dž. Bruno pats to piekopa pirms iesvētīšanas priesterā kārtā.

Taču vispirms runa ir par maģijas filosofisko vērtējumu, ar ko saistītas nodarbības ar labā un ļaunā, gaismas un tumsas dialektiku. Tam veltīts arī darbs ar nosaukumu “Par saistošiem spēkiem vispārīgi” (“*De vinculis in genere*”, 1591). Nolietim *homo magus* ir gudrā iemiesojums. Galu galā formu maiņa no dzīvniekiem uz cilvēkiem, no tiem – uz augiem utt. balstās uz neizsmelamā, taču ar konkrētu individu nesaistītā dzīvības spēka maģisku pārvešanu.\*

\* Par maģiju ap 1600. gadu rakstīja daudzi autori. Piemēram, Neapoles ārsts Džambattista della Porta (*Giambattista della Porta*, 1535–1615) sarakstīja grāmatu “*De humana Physiognomia*” (1586), kurā salīdzināja cilvēku sejas ar dzīvniekiem, kā arī dzīvniekus ar augu formām. Mākslinieciska šo formu analogiju izpausme atrodama Džuzepes Arčimboldo (*Giuseppe Arcimboldo*, 1527–1593) portretos, kuros savienoti augļu, zivju, grāmatu u. tml. elementi.

## XV. MIŠELS DE MONTEŅS

### DZĪVE

Mišela de Monteņa (*Michel de Montaigne*, 1533–1592) galvenais nopelns ir tas, ka viņš pavēstījis nākamajām paaudzēm tos humānisma ideālus, kas bija saglabājušies pēc 16. gadsimta strīdiem un meklējumiem. Viņa sarakstītās “Esejas” (*Essais*, pilns izdevums 1588) radīja eseistiku kā jaunu literāru žanru.

Nākamais rakstnieks piedzima Monteņas pili Perigoras novadā Francijas dienvidrietumos netālu no Bordo. Būdams dižciltīgais, Monteņš nekad neaizmirsā, ka viņa vectēvs bija visu godātais zivju un vīna tirgotājs Ramons Eikems, kas 15. gadsimtā bija nopircis dižciltīgā titulu un Monteņas pili. Turklāt viņa māte bija cēlusies no kristietībā pārgājušas Spānijas ebreju ģimenes, kura Francijā bija radusi patvērumu no reliģiskajām vajāšanām. Varbūt tādēļ Monteņš jutās svešs gan dižciltīgo, gan buržuā vidē un tiecās norobežoties no abām kārtām.

Monteņš tika audzināts visai oriģināli. Dzīves pirmos gadus viņš aizvadīja kādā zemnieku ģimenē, bet vēlāk tēva izvēlētais skolotājs sarunājās ar zēnu tikai latīniski, tāpēc koledžā franču valoda viņam bija jāapgūst no pašiem pamatiem. Galu galā Monteņš maz izprata lauksaimniecību, neiemīlēja aristokrātiskās medības un arī visīsādās spēlēs neizrādīja veiklību.

Tulūzas Universitātē, kur Monteņš studēja tiesības, viņš visas dienas pavadīja, lasot antīko autoru sacerējumus, par kuru autoriem interesējās vairāk nekā par laikabiedriem. Tēvs, kas dievināja humānistus, audzināja Mišelu atbilstīgi Rablē formulētajai regulai, kas domāta Telemas klosterim: “Dari, ko gribi!” Tāpēc Monteņš dzīvē necieta nekādu piespiešanu, vienmēr vadoties pēc savām dabiskajām nosliecēm.

Atbilstīgi tēva vēlmei Monteņš iestājās valsts dienestā: sākumā pildīja padomnieka pienākumus Nodokļu palātā Perigorā, tad – Bordo pilsētas parlamentā, kur nokalpoja 16 gadus. Pēc tēva nāves 1570. gadā viņš atstāja dienestu un pārcēlās uz dzīvi Monteņas pili, kur atradās viņa mīļotās grāmatas; tur viņš lasīja, domāja un rakstīja.

### ĒTIKA

“Esejas” Monteņš iecerēja 1571. gadā kā sev tuvo antīko autoru domu izrakstu kopojumu par visdažādākajām tēmām, papildinot ar saviem komentāriem. Taču drīzumā pirmajā vietā izvirzījās paša autora personība, viņa pārdzīvojumi un pieredze. Pirmo reizi pasaules literatūras vēsturē par izpētes priekšmetu kļuva pats autors (“manu grāmatu saturs esmu es pats”).

Monteņš pasludināja, ka cilvēks ir tiesnesis pats sev, bet viņa dzīves

mērķis – tieksme pēc laimes un baudas. Iestājoties par laicīgo tikumību bez askētisma un ticības aizkapa dzīvei, viņš aicināja sekot cilvēka dabai, kuru kontrolē un iegrožo tikai prāts. Cilvēka garīgo un fizisko vajadzību harmonija, viņa iekšējo centienu realizācija, kas nekavē citus cilvēkus, bija Monteņa ētikas pamatprincipi.

Monteņš pirmais pretstatīja neatkarīga cilvēka tikumību sabiedriskajai morālei un pasludināja, ka personiskais ir augstāks par sabiedrisko un nekas nav cilvēka upura vērts – nedz kari, nedz patriotisms, nedz ģimene, nedz draugi. Vēl vairāk, viņš aicināja par galveno atzīt derīguma principu: kas ir derīgs cilvēkam un sabiedrībai, tas ir tikumisks un taisnīgs. Monteņš aizstāvēja brīvību dzīvot sev, spēju būt uzticīgam sev, prieku izjust garīgu un fizisku baudu: “Vienkārši dzīvot ir ne tikai pats galvenais, bet arī nozīmīgākais tavs veikums.”

No Monteņa ētiskajiem uzskatiem izriet arī viņa pedagoģiskā programma. Tajā tiek uzsvērtā nepieciešamība harmoniski attīstīt visas cilvēkā ieliktās spējas, zinātkāri un mīlestību uz zinātnēm. Taču viņš iestājās pret zināšanu uztiēpšanu, grāmatu gudrībām un autoritāšu pielūgšanu. Zinātnēm cilvēks ir jāatveseļo un jāatbrīvo no skavām, tāpēc skolniekam ir jāattīsta domāšanas patstāvība, viņam ir jādod brīvība, jo “daudzus zinātnes alkas ir padarījušas par muļķiem”. No mācību priekšmetiem Monteņš deva priekšroku vēsturei, ģeometrijai, fizikai, loģikai, savas un kaimiņtautu valodu zināšanām un tikai tad – seno valodu zināšanām.

Grāmatas Monteņš uzskatīja par vislielāko kultūras vērtību, bet baznī-

cas aizliegto grāmatu sarakstu – par briesmīgu nežēlību. Izvērtējot sabiedrisko iekārtu, Monteņš pirmajā vietā nostādīja brīvību. Viņš aizstāvēja cilvēku dabisko vienlīdzību, saskatot atšķirību starp karali un zemnieku tikai bikšu piegriezumā. Vēl vairāk – viņš iestājās pret dižciltīgo morālo pārākumu, kas nav pamatots ar personiskajiem sasniegumiem, par vistikumiskākajiem uzskatot tos cilvēkus, kas atrodas vistuvāk dabai, proti, zemniekus. Tajā pašā laikā viņu sajūsmināja to ļaužu varoņdarbi senatnē un jaunajos laikos, kuri pienācīgi kalpojuši sabiedrībai. Monteņš iestājās par tradīciju saglabāšanu un aizstāvēja katolicismu tikai tāpēc, ka tā bija ļaužu vairākuma reliģija.

## SKEPTICISMS

Ticības jautājumos Monteņš pauda vēlās renesanses skepticismu. Pretēji agrās renesanses domātājiem, kuri tiecās savienot kristietību ar antīko pasauli, Monteņš bija pirmais, kas norādīja uz to starpā esošo bezdibeni. Viņš atzina, ka nav iespējams racionāli pamatot reliģiskās dogmas, pretstatot ticību prātam un zinātnei. Monteņš neiestājās pret ticību un katoļu baznīcu, viņš “tikai” šaubījās par viņpasaulas pastāvēšanu un noliedza dvēseles nemirstību. Viņš arī parādīja baznīcas negatīvo lomu vēsturē. Vēl vairāk – viņš mēģināja izskaidrot ticības izcelšanos ar cilvēka dzīves apstākļiem uz zemes. Monteņš domāja, ka nav ideālu reliģiju, pastāv tikai tikumu un ieradumu atšķirības dažādās zemēs. Viņš milēja citēt Sokratu: “Pats gudrākais spriedums par debesīm ir tas, ka nav nekāda sprieduma par tām.”

Kristietības kritikā Monteņa skepticisms atspoguļojās visuzskatamāk. Viņa slavenais izteiciens "*Que sais-je?*" ("Ko es par to zinu?") bija oficiālo dogmu un ticības simbolu, teoriju un shēmu, aizspriedumu un maldu atspēkošanas līdzeklis. Monteņa skepticisms bija metodoloģisks līdzeklis pret nepieņemamu domu uztiēpšanu un domāšanas brīvības aizstāvēšanas paņēmieni. Tieši skepticisms deva iespēju atbrīvoties no veco ilūziju lauskām un deva impulsu meklēt jaunas zināšanas un patiesības; viņa skepticisms bija vienīgais, kas saglabāja humānisma tradīcijas, pakļaujot tās šaubām. Skepticisms bija reakcija uz "gadsimta vājprātu", labākais līdzeklis pret ļaužu apmānu. Monteņa šaubas ir radošas, jo liecina par domāšanas veselīgumu un paver iespēju pa jaunam izvirzīt esamības jautājumus. Šaubīties ir nepieciešams patiesības un cilvēkmīlestības vārdā.

Monteņš patiesību meklēja ne tikai sevī, bet arī to tautu tikumos, kuras

eiropieši atklāja Jaunajā pasaulē. Šo tautu dzīvesveidā viņš saskatīja ideālas sabiedriskās iekārtas iezīmes, tādas sabiedrības, kas ir tuva dabai. Amerikas tautu kultūru pārākumu Monteņš saistīja ar uzskatu skaidrību un brīvību no aizspriedumiem, viņš cildināja šo tautu labestīgumu, nesavtīgumu un godīgumu. Viņu laime izpaužoties sociālā viendabīgumā, ko netraucējot konflikti, likumi, karaļi un reliģijas.

Domājot par kultūras turpmāko attīstību, Monteņš skeptiski novērtēja jauno zinātņu izzināšanas rezultātus. Zinātnieku grāmatas esot radījušas tikai ļaunumu, jo to autori nenes atbildību par savu rakstu sekām. Netikumiska ir arī kultūra kopumā, jo par kultūru atzīst tikai eiropeiskās civilizācijas tikumus, kārtību un vērtības, bet visu pārējo uzskata par barbarismu. Mākslas novērtējumā Monteņš arī orientējas uz prātu un dabu, nosodot manierisma un baroka samākslotību, pretstatot tiem antīkās mākslas skaidrību.

## XVI. POLITISKĀ TEORIJA UN ĒTIKA: NIKOLO MAKJAVELLI

### DZĪVE UN DARBĪBA

Nikolo Pjēro Mikēle Makjavelli (*Niccolo Machiavelli*, 1469–1527) piedzima Florencē 1469. gada 3. maijā. Viņa vecāku Bernardo Makjavelli un donnas Bartolomeas ģimenē valdīja renesanses humānisma gars un tika godātas antikās tradīcijas. Tēvam, kas pēc profesijas bija jurists (viņš bija tiesnešu un notāru ģildes loceklis), piederēja neliela bibliotēka, kurā bija Cicerona, Tita Līvija, Boēcija, Aristoteļa, Ptolemaja, Plīnija un citu antīko klasiķu darbi. Makjavelli piederēja vidēji nodrošināto populānu kārtai, ģimene bija vidēji pārtikusi, jo pēc 1498. gada kadastra tās ienākumi bija 110 florīnu. Salīdzinot šo summu ar Florences bagātāko ģimeņu ienākumiem, tā tomēr bija visnotaļ pieticīga, tādēļ Makjavelli rakstīja: “Es piedzimu nabags un drīz varēju iepazīt trūkumu, nevis izklaides pilnu dzīvi.”

Pēc sociālās izcelšanās Makjavelli saime piederēja nobīļiem, kaut gan privilēģijas, kas bija saistītas ar šo statusu, 15. gadsimtā vairs neko daudz nenozīmēja. Makjavelli ģerbonī uz sudrabaina pamata bija attēlots zils krusts, kura galos bija “iedzītas” naglas. Nikolo tēvs guva ienākumus ne tikai no savas profesionālās darbības, bet arī no saviem zemes īpašumiem, ko apstrādāja nomnieki, kas viņam maksāja pusi no graudaugu ražas, kā arī daļu no vīnogu ražas un iegūtās olīveļ-

ļas, kas tālāk tika pārdota tirgū. Nikolo piedzima trīsstāvu namā, kur katrā stāvā bija divi logi. Bez viņa ģimenē vēl auga divas māsas un brālis.

1476. gada maijā septiņu gadu vecumā Makjavelli tika sūtīts uz maģistra Mateo skolu, kur viņš sāka apgūt grammatiku (*ars grammatica*), t. i., latīņu tekstu lasīšanu pēc Elio Donato mācību grāmatas. Nākamā gada pavasarī Nikolo tika nodots tālākai apmācībai pilsētas skolā, kurā turpināja antīko klasiķu studijas. Šo skolu viņš apmeklēja trīs gadus, bet 1480. gada janvārī vienpadsmit gadu vecumā sāka apgūt skaitīšanas māku pie Pjēro Mario. 1481. gada novembrī divpadsmit gadu vecumā Nikolo uzsāka latīņu stilistikas mācību kursu Pagolo Rončiljones skolā.

Ģimenes visai ierobežotie līdzekļi neļāva Makjavelli iestāties universitātē (vismaz nav saglabājušās nekādas ziņas par viņa studijām). Makjavelli mācījās, lai nodrošinātu sev eksistences līdzekļus. Grieķu valodu viņš nezināja, taču labprāt lasīja grieķu autoru darbu tulkojumus latīņu valodā un ļoti mīlēja mūziku. Makjavelli interesējās arī par Dantes un Petrarkas sacerējumiem. “Dievišķajā komēdijā” viņam nepatika “Paradīze”, vēl mazāk – “Šķīstītava”, taču ļoti patika “Elle” ar tās reālistisko dramatismu. Visai ticams, ka tēvs iepazīstināja Nikolo ar jurisprudences pamatiem un praksi.

Makjavelli biogrāfiju parasti iedala divos periodos: pirmajā, kad viņš darbojās valsts amatpersonas statusā (1498–1512), un otrajā, kad atradās izsūtījumā (1512–1527).

Jāpiebilst, ka Florences varas iestādes darbojās koleģiāli. Izpildvara piederēja sinjorijas sešiem prioriem, kas pārstāvēja ievērojamākās ģildes, un to priekšsēdētājam – taisnīguma ganfalonjēram (*Gonfaloniere di Giustizia*), kā arī Brīvības un miera padomes desmit locekļiem (*Dieci di pace e di libertà*, burt.: Desmit par mieru un brīvību). Likumdevējvara piederēja Lielajai padomei, kurā bija 1000 locekļu, kas lozēšanas ceļā bija izraudzīti no to pilsoņu vidus, kuri bija sasnieguši divdesmit deviņu gadu vecumu un kuru vecāki kādreiz bija ieņēmuši valsts amatus. Lielā padome no sava vidus ievēlēja Astondesmitu padomi, kuras locekļiem bija jābūt vecākiem par četrdesmit gadiem.

Savas darbības pirmajā periodā Makjavelli bija Florences republikas sekretārs. Šajā atbildīgajā postenī viņš darbojās 14 gadus. Jau 1498. gada 18. februārī Makjavelli balotējās uz Desmitu padomes Otrās kancelejas sekretāra posteni, taču viņu pārspēja Savonarolas partijas kandidāts. Pēc diktatora gāšanas Makjavelli 29 gadu vecumā, uzvarot Mediči dzimtas kandidātu un citus konkurentus, panāca, ka 18. jūnijā viņu apstiprināja par Otrās kancelejas sekretāru. Liela nozīme bija tam, ka par republikas Pirmās kancelejas priekšnieku kļuva Makjavelli skolotājs, humānists un universitātes profesors Marčello Adriani. 14. jūlijā viņam tika arī uzticēta Desmitu padomes kanceleja, kas atbildēja par ārpo-

litiku, kara un miera jautājumiem, un noteikts atalgojums 100 florīnu gadā. Sinjorijai ar Makjavelli ļoti paveicās, jo viņš par visai niecīgu atalgojumu būtībā pildīja vairāku sekretāru darbu.

Četrpadsmit gadu laikā Makjavelli sagatavoja vairākus tūkstošus diplomātisku vēstuļu, dažādus ziņojumus, valdības rīkojumus, militārās pavēles un valsts likumu projektus. Florences republikas uzdevumā viņš devās trīspadsmit diplomātiskās misijās pie valdniekiem, republiku valdībām, pāvesta, imperatora un četrreiz pie Francijas karaļa. Pats Makjavelli raksturoja sevi kā darbīgu un domājošu cilvēku. "(..) vispirms dzīvot, tad filosofēt," viņš rakstīja 1509. gadā. Jāpiezīmē, ka Makjavelli spīdošos diplomātiskos ziņojumus Florences valdība atstāja bez ievēribas, turklāt ar visvisādām instrukcijām vēl ierobežoja viņa ārpolitisko darbību, kā arī nelabprāt piešķīra līdzekļus tās nodrošināšanai.

Makjavelli bija orators un diplomāts, kas centās visu paveikt ar savu talantu un prātu. Viņš ne tikai pildīja oficiālās instrukcijas, bet arī vērtēja situāciju un vēroja cilvēkus un to parāžas. Makjavelli apmeklēja Lionu, Melēnu, Parīzi, Romu, Urbīno un citas pilsētas.

1501. gadā Makjavelli apprecējās ar Marietu di Luidži Korsīni, kas nāca no tādas pašas kārtas kā viņš pats, turklāt līgavai bija visai ievērojams pūrs. Viņiem bija pieci bērni, un laulība bija veiksmīga, lai gan ilgo diplomātisko ceļojumu laikā Makjavelli bija tuvas attiecības arī ar citām sievietēm, par ko liecina viņa sarakste ar draugiem.

Laikmeta sarežģītā politiskā situācija izvirzīja nepieciešamību visu

varu koncentrēt vienās rokās. Tāds vienpersonisks valdnieks parādījās arī Florencē: 1502. gada septembrī taisnīguma ganfalonjēra amatā sāka vēlēties uz mūžu (līdz tam ganfalonjērs tika vēlēts ik pa diviem mēnešiem). Šajā nozīmīgajā amatā tika ievēlēts Pjēro Soderīni (*Pier Soderini*, 1452–1522), bet Makjavelli kļuva par viņa padomnieku un labo roku.

Makjavelli bija agri iepazinis arī politikas ēnas puses: jau deviņu gadu vecumā viņš bija redzējis pakārtos Paci ģimenes locekļus, kas bija organizējuši savvērestību pret Mediči, divdesmit trīs gadu vecumā – vērojis Mediči padzīšanu no Florences, bet divdesmit deviņu gadu vecumā – nāvēssoda izpildīšanu Savonarolam. Trīs reizes viņš piedzīvoja to, ka Florence atradās bojāejas priekšvakarā. Pārpotot no novērotāja par notikumu līdzdalībnieku, Makjavelli visu savu enerģiju un domas veltīja vienam mērķim – Florences valsts saglabāšanai un nostiprināšanai. Viņš aicināja ar pašiem radikālākajiem līdzekļiem vērsties pret visiem valsts interešu neievērotājiem un nodevējiem.

Makjavelli uzskatīja, ka kondotjēru algotņu karaspēku nepieciešams nomainīt ar tautas zemessardzi. Šajā laikā ne tikai Eiropas lielvarām Francijai un Spānijai, bet pat mazajai Šveicēi jau bija sava nacionālā armija, arī Itālijā komūnu laikos par dzimtenes aizsardzību bija rūpējušies paši pilsoņi. Tādēļ Makjavelli bija pārliecināts, ka tikai sava armija var aizstāvēt Florences godu un cieņu, kā arī atjaunot republikas spēku. 1507. gadā viņam izdevās izveidot pirmo zemessardzi, tajā bija pieci tūkstoši rekrūšu. Par zemessardzes spēcīgāko ieroci bija

jāklūst patriotismam. Deviņu pado-me, kurai tika pakļauts zemessardzes kapteinis, 1507. gada janvārī nodeva zvērestu valdībai. Makjavelli tika ievēlēts par šīs padomes sekretāru un līdz 1511. gadam faktiski vadīja tās darbu.

1512. gada dramatiskie notikumi noveda pie Florences republikas bojāejas un pārtrauca Makjavelli politisko darbību. 11. aprīlī franči piedzīvoja smagu sakāvi kaujā pie Ravennas un pameta Lombardiju, bet spāņu karaspēks ieņēma Prato, kur sarīkoja nežēlīgu laupīšanu un iedzīvotāju izkaušanu. Pjēro Soderīni bēga no Florences. Tika atjaunota Mediči sinjorija. Makjavelli zaudēja amatus un tika izsūtīts uz savu nelielo īpašumu 15 km no Florences. 1513. gada sākumā tika atklāta pret Mediči vērsta savvērestība, par līdzdalību tajā turēja aizdomās arī Makjavelli. Martā viņu arestēja, ieslodzīja cietumā un spīdzināja, sitot ar pletnēm. Makjavelli iznāca no ieslodzījuma, tikai pateicoties Džovanni Mediči ievēlēšanai par pāvestu un ar to saistītai amnestijai. 44 gadus vecais Makjavelli bija gatavs turpināt politisko darbību un saņemt kādu valstisku uzdevumu pat no Mediči rokām, jo uzskatīja, ka kalpo nevis sinjoram, bet valstij. Taču Mediči neuzticējās bijušajam republikas sekretāram un piecpadsmit gadus nepieļāva viņa darbību politikā.

Šādā situācijā Makjavelli no 1513. gada līdz 1520. gadam nodevās intensīvai radošajai darbībai un sarakstīja visus savus galvenos darbus: "Valdnieks" (*Il Principe*, 1513), "Pārdomas par Tita Līvija pirmajām desmit grāmatām" (*Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, sāktas 1513, lasītas draugu lokā

## Makjavelli vērtējums

1516), "Dialogs jeb prātojumi par mūsu valodu" ("*Dialogo o discorso sopra la nostra lingua*", sarakstīts starp 1514 un 1516), "Par kara mākslu" ("*L'arte della guerra*", 1519–1520). 1520. gadā Makjavelli sāka rakstīt "Florences vēsturi" ("*Istorie fiorentine*").

Makjavelli galvenie darbi iznāca jau pēc autora nāves, viņa dzīves laikā tika publicēta tikai komēdija "Mandragola" un apcerējums "Kara māksla" (par šo darbu Napoleons gan izteicās, ka tās autoram ir tikpat liela jēga no kara lietām, cik aklajam par krāsām).

1525. gadā Makjavelli ieradās Romā un pirmās "Florences vēstures" astoņas grāmatas dāvināja pāvestam Klementam VII, kurš šo darbu bija pasūtījis.

Kad 1526. gadā Itāliju atkal apdraudēja spāņi ar Hābsburgu imperatoru Kārli V priekšgalā, Makjavelli izstrādāja projektu Florences mūru nostiprināšanai. Viņš tika iecelts par šim nolūkam īpaši izveidotas kolēģijas sekretāru.

1527. gada 6. maijā vācu landsknehti un spāņu karavīri nežēlīgi izlauņāja Romu (*sacco di Roma*). Florence uz to atbildēja ar sacelšanos pret Mediči un republikas atjaunošanu. Makjavelli piedāvāja savu kandidatūru Florences republikas kanclera amatam. Taču Lielajā Padomē 1527. gada 10. maijā par viņu balsoja tikai 12 locekļi, bet 555 bija pret.

Makjavelli nomira 1527. gada 21. jūnijā, dienu vēlāk viņš tika paglabāts Santa Kroče baznīcā (*Basilica di Santa Croce*), kas kļuvusi par Florences panteonu, kur mūžīgā mierā dus arī Galilejs, Mikelandželo un citi ievērojamie itālieši.

Neilgi pirms nāves Makjavelli esot sapņos redzējis novājējušu un askētiska paskata cilvēku pūli. Uz jautājumu, kas tie tādi, sekojusi atbilde: "Svētlaimīgie no paradīzes." Pēc tam tos nomainījuši nopietnāki ļaudis, kas sarunājušies par politiku; viņu vidū Makjavelli pamanījis grieķu un romiešu filosofus. Tie bija nekristītie pagāni, kuriem pienācās uzskatīties šķīstītavā. Kad Makjavelli tika jautāts, ar kuru no šīm grupām viņš vēlētos palikt, rakstnieks atbildējis: "Es labprātāk ar šiem izcilajiem prātiem šķīstītavā strīdētos par valsti, nevis garlaikotos paradīzē salašņu vidū."

Cita anekdote vēsta, ka pie nedziedināmi slimā Makjavelli sieva Marieta un viņu pieci bērni uzaicinājuši garīdznieku. Palicis guļamistabā vienatnē ar mirstošo, garīdznieks pirms grēksūdzes gribējis parunāties par grēku nožēlošanas sakramentu. Viņš jautājis: "Mesir Makjavelli, vai tu nožēlo savus grēkus, vai tu atsakies no velna?" Makjavelli neko nav atbildējis, tikai nekustīgi gulējis, raudzīdamies istabas stūrī. Garīdznieks uzdevis jautājumu otro reizi, un atkal nav sekojusi nekāda reakcija. Garīdznieks mēģinājis jautāt vēl trešo reizi, izklīdzot jautājumu tieši ausī. Beidzot Makjavelli esot pavērsis pret viņu savu skatienu un pēdējiem spēkiem nočukstējis: "Lūdzu, ne tik skaļi! Šis nav īstais brīdis, lai iegūtu sev jaunus ienaidniekus."

Laikabiedri un pēcteči vērtēja Makjavelli ļoti pretrunīgi. Viņa vārda pamazināmā forma *Old Nick* Elizabetes laikmeta Anglijā kļuva par velna sinonīmu. Šekspīrs viņu dēvēja par

“nāvējošo”, “asiņaino” domātāju. Jezuiti par Makjavelli runāja kā par “noziedzīgo velna partneri”. Politiskie filosofi ar viņa vārdu saistīja netikumības, karu, terora un tirānijas apoloģētiku. Turpretim Rišeljē, Katrīna Mediči, Napoleons, Musolīni un Hitlers jūsmoja par Makjavelli uzskatiem. Pazīstamais politiķis un mediju magnāts Silvio Berlusconi mūsdienās sagatavojis jaunu “*Il Principe*” izdevumu ar Napoleona piezīmēm. Bertrams Rasels Makjavelli darbu “Valdnieks” nosauca par “rokasgrāmatu gangsteriem”.

Vienīgais no laikabiedriem, kas pozitīvi izteicās par Makjavelli, bija slavētais filozofs reformators, jauno laiku domāšanas aizsācējs, kurš Bībeles vietā aicināja lasīt “dabas grāmatu”, Frānsiss Bēkons: “Mēs pieturamies pie Makjavelli uzskatiem, jo viņš apraksta to, ko cilvēks dara, nevis to, kas tam būtu jādara.”

Benedikts Spinoza par Makjavelli izteicās šādiem vārdiem: “Kas mani vēl vairāk stiprina domās par šo cēlsirdīgo cilvēku, ir tas, ka viņš, kā zināms, iestājās par brīvību un deva pēc savas nozīmes nepārvērtējamus padomus tās nostiprināšanai.” Arī lielais vācu filozofs G. V. F. Hēgelis, akcentējot, ka brīvība ir iespējama tikai valstī, ko radījusi tauta uz tiesiska pamata, augsti vērtēja Makjavelli centienus pacelt Itāliju līdz vienotas valsts līmenim. Viņš pilnīgi attaisnoja Makjavelli izvirzītos principus sašķeltās, izlaupītās un sagrautās Itālijas apvienošanai. Valstij neesot augstāka pienākuma, kā ar visiem pieejamiem līdzekļiem apkarot tos, kas apdraud tās drošību un pastāvēšanu. Hēgelis izvirzīja arī mūsdienās spēkā esošu prasību – lasīt Makjavelli

traktātus vēsturiski: “Valdnieks” ir jālasa to konkrēto vēsturisko notikumu kontekstā, kas norisinājās Itālijā pirms Makjavelli un viņa dzīves laikā, un tad šis darbs ne tikai iegūs savu attaisnojumu, bet arī atklāsies mums kā patiesi liels politiskās domas un godājamās tikumības veikums.” Turklāt tirānija “(..) ir nepieciešama un taisnīga, ja tā konstituē un saglabā valsti kā dzīvu organismu”.

### ***Makjavelli politiskās teorijas nozīme***

Viena no renesanses raksturīgākajām iezīmēm bija reālistiska attieksme pret īstenību, kas īpaši raksturīga Nikolo Makjavelli darbībai un politiskajai teorijai. Makjavelli pieder humānistiskajai tradīcijai nevis tāpēc, ka viņš būtu īpaši apjūsmais cilvēku un to slavinājis (viņa domas bija gluži pretējas agrīnajam humānismam), bet gan tāpēc, ka viņš nodarbojās ar patiesi “cilvēcisku lietu” – vēstures un politikas studijām. Makjavelli mērķis nebija izstrādāt ideālu vēstures, valdnieka vai cilvēka tēlu, mēģinot saskaņot ar to īstenību, viņš apcerēja reālo cilvēku un konkrēto politiku. Viņa reālisms bija saistīts ar praktisko politisko uzdevumu realizācijas iespējām un nepieciešamību.

Makjavelli bija pārliecināts, ka valdīšanai jābūt stingrai un ka valdniekam jāizmanto visi līdzekļi valsts nostiprināšanai, nepieciešamības gadījumā arī vardarbība. Šo atziņu viņš atvasināja no Eiropas valstu politiskās pieredzes, līdz ar to atņemot politikai tās tradicionāli liekulīgo un abstrakto raksturu.

Nodalot politiku no reliģiskās morāles, Makjavelli izdarīja radikālu soli politikas transformācijā par zinātni. Viņš saprata: ja politiskie jautājumi netiks nodalīti no tikumības un reliģijas, pašā politikā notiks mīnāšanās uz vietas un netiks panākts nekas radikāli jauns.

Makjavelli nebūt nebija pirmais domātājs, kas atklāja cilvēka dabas amorālo raksturu, taču doma par cilvēka nespēju ne laboties, ne tikumiski un morāli pilnveidoties (cilvēks pēc dabas ir ļauns, amorāls), kā arī atziņa, ka tas dod pamatu apieties ar viņu nežēlīgi, radīja krasu, tam laikam neiedomājamu pavērsieni apziņā. Tas bija sholastiskās kristīgās filosofijas noliegums, kā arī polemika ar agrīno humānistu pārdomām “par cilvēka pārkumu un cieņu”. Makjavelli pa savam iztulkoja renesanses atziņu par cilvēka slavu uz zemes. Taču uzskats, ka uz zemes iemantotā slava ir daudz pārāka par pēcnāves slavu, nonāca pretrunā ar tradicionālo kristietības atziņu, ka kristīgam valdniekam pienākas nicināt visu zemes dzīvei piederīgo.

Agrīnie humānisti, balstoties uz romiešu autoriem, saistīja uz zemes iemantoto slavu ar tikumību, kas paceļot cilvēku pāri visam esošajam dievišķos augstumos. Turpretim Makjavelli domāja, ka šo slavu cilvēks iemanto ar rupja spēka un veiklības (lauvas un lapsas!) palīdzību, rēķinoties ar kaprīžu labvēlību un likteņa nežēlību. Viņa minētie piemēri ir visnotaļ daiļrunīgi. Piemēram, atsauce uz Vecās Derības Dāvidu kā padomdevēju atbilstošo ieroču izvēlē izsauca sašutumu visos, kas uzskatīja, ka politiķiem ir jāvadās no kristīgās morāles. Makjavelli brīvi operēja arī ar antīkās literatūras un

vēstures sižetiem, bet visvairāk lasītājus pārsteidza piemēri, kas bija ņemti no viņu laika politiskās dzīves un pierādīja, ka autora aprakstītie politikas līdzekļi un paņēmieni nav viņa paša izgudroti, bet novēroti reālajā politikā. Makjavelli spēks bija tas, ka viņš runāja par reālo politiku, nevis ideālu valsti un par to, kas tiek darīts, nevis par to, kas būtu jādara.

Makjavelli bija pirmais jauno laiku domātājs, kas savā vēstures koncepcijā bija brīvs no Augustīna ietekmes. Vērojot laikmetīgo pasauli, kā arī studējot antīko vēsturi (Titu Līviju, Polībiju), viņš aktualizēja jaunu profānās pasaules redzējumu, kurā nebija vietas sakrālajai vēsturei. Laikabiedrus pārsteidza tas, ka Makjavelli konsekventi distancējās no augustīnisma un viduslaiku vēstures aplūkojuma. Viņš patstāvīgi analizēja gadsimtu pieredzi, brīvi izmantojot antīko autoru atziņas sava laika politisko procesu interpretācijā. Makjavelli daiļradei raksturīga morāli ētisko impulsu skaidrība, bet tajā pašā laikā viņš labi zināja, ka morāle nevar uzlabot cilvēku dzīvi. Makjavelli aicināja atbrīvoties no ilūzijām, jo labi redzēja, cik korumpēti ir pāvesti un ka katoļu baznīca padarījusi Itāliju par lielo nacionālo valstu kara lauku, kur iekšējās korupcijas un jauno starptautisko apstākļu konstelācijas dēļ brīvības ideja ir zudusi. Viņš pirmais skaidri saskatīja, ka pagājis ne tikai pāvestu un imperatoru laiks, bet arī komūnu uzplaukuma laiks.

Florences pilsoniskā humānisma vārdā Nikolo Makjavelli izvirzīja prasību pēc zinātniskas attieksmes pret politiku. Viņa traktātos “Valdnieks” (*“Il Principe”*, 1513) un “Pārdomas par

Tita Līvija pirmajām desmit grāmātām” (“*Discorsi sopra la prima decca di Tito Livio*”, 1513–1521) renesanses politiskā doma sasniedza jaunu pakāpi (abi darbi pirmo reizi tika nodrukāti pēc autora nāves). Pilsoniskā humānisma, kas tiecās saistīt ētiku ar politiku, krīzes un Itālijas politiskā sabrukuma iespaidā Makjavelli proklamēja politikas autonomiju. Viņš izstrādāja tādas valsts varas koncepciju, kur absolūtā valdnieka griba ir likums pavalstniekiem. Makjavelli vadījās nevis no teorētiski konstruēta valsts ideāla, bet no reāli eksistējošas valsts. Īstenība bija pamats arī viņa dotajam valsts un cilvēka raksturojumam. Makjavelli bija pārliecināts, ka tad, kad runa ir par dzimtenes glābšanu, ir jāatmet pārdomas par to, kas ir taisnīgi un kas netaisnīgi, kas ir žēlsirdīgi un kas cietsirdīgi, kas ir atbalstāms un kas – nosodāms. Ir jāaizmirst par visu un jārikojas, lai tiktu glābta tēvzemes eksistence un brīvība.

Makjavelli bija pirmais, kas analizēja valsts varas dinamisko būtību. Viduslaiku Itālijas politiskajai sadrumstalotībai un barbaru kundzībai viņš pretstatīja *Imperium Romanum*. Viņš teica: “Es mīlu savu tēvzemi vairāk nekā savu dvēseli.”

Makjavelli ietekme uz jauno laiku politisko teoriju un praksi ir saistīta ar faktu, ka viņš proklamēja un attaisnoja topošo moderno nacionālo valstu veidošanās procesu. Viņš saprata, ka tad, kad ir runa par varu, tiek izslēgtas visas citas intereses un politiskie lēmumi tiek pieņemti, vadoties vienīgi no valsts interesēm. Tomēr no šādas interpretācijas strikti distancējās pat absolūtisma teorētiķi.

## VĒSTURISKĀ SITUĀCIJA

### *Itālijas sabrukums*

Makjavelli uzskatīja, ka Itālija atrodas sabrukuma (*corruzione*) stāvoklī. Viņaprāt, to varētu “izārstēt” un glābt vienīgi tāds valdnieks, kas spētu apturēt sabrukumu un uzsākt sabiedrības atveseļošanu. Atbilstīgi humānistu mācībai par cilvēka radošajām spējām Makjavelli par vēstures virzītājiem un politikas izšķirīgo faktoru uzskatīja “lielos cilvēkus”, kas vadās pēc valsts saprātīguma un tās racionālo apsvērumu principa.

15. gadsimtā visa Itālija un it īpaši Florence bija piedzīvojusi strauju ekonomisko izaugsmi un kultūras uzplaukumu. Taču jau gadsimta beigās sāka iezīmēties lejupslīde. Florences iedzīvotāju tikumi pagrima, un uzņēmēju gars sāka izsīkt. Daudziem pilsoņiem bija vienaldzīgas valsts intereses, viņi ierobežoja savu dzīvi ar privāto sfēru un nodevās jutekliskām baudām. Pilsētas aizstāvība tika uzticēta algotņiem, bet tas prasīja papildu izdevumus. Florences republikas politiskā iekārta, kurā noteicošā loma bija Mediči dzimtai, kļuva nestabila. Itālijā krahu piedzīvoja t. s. līdzsvara politika starp pieciem galvenajiem varas nesējiem (pentarhija) – Florenci, Venēciju, Milānu, Neapoli un Baznīcas (Pāvesta) valsti.

Spānijā, Francijā un Anglijā jau bija izveidojušās nacionālās valstis. To merkantilais protekcionisms, kam labvēlīgus apstākļus nodrošināja starptautiskās tirdzniecības pārorientācija uz jaunatklāto Ameriku un jaunajiem jūrasceļiem apkārt Āfrikai, padarīja

Itāliju par ekonomiskās perifērijas zonu. Sašķeltā Itālija pārvērtās par arēnu, kurā Spānija un Francija cīnījās par hegemoniju Eiropā. Spāņu karaspēks uzbruka frančiem un padzina tos aiz Milānas, un 1512. gadā aplenca Florenci. Skaitliski mazā un neapmācītā zemessardze nespēja turēties pretim spāņu kājniekiem, pilsēta tika iekarota, republika sabruka, un Mediči atgriezās. Līdz ar Mediči atgriešanos Makjavelli zaudēja ietekmīgo stāvokli Florencē un bija spiests vairākus gadus pavadīt savā nelielajā lauku īpašumā. Šādā situācijā viņš rakstīja, ka Itālijā nav spēku, "kas pretotos viszemiskākajai nekaunībai, negodīgumam un nelietībai; jo nav vairs ticības, netiek ievēroti likumi un militārā disciplīna; gluži pretēji – viss ir iemīts dubļos".

Politiskā krīze Florencē un visā Itālijā, kā arī personiskās karjeras neveiksmes vairoja Makjavelli drūmo pesimismu: "Zeme piemirkusi asinīm un asarām, gaiss pilns vaidiem, raudām un kļēdzeniem." Viņš uzskatīja, ka ļaudis ir nepateicīgi, neizlēmīgi, melīgi, liekulīgi, alkatīgi un slikti. Tāpēc politiķiem jāvadās pēc atziņas, ka visi cilvēki ir ļauni un pie pirmās izdevības seko savām vissliktākajām nosliecēm.

Makjavelli uzskatīja, ka vienīgā izeja no dziļās politiskās krīzes ir Itālijas apvienošana un tās atbrīvošana no barbariem, vajadzības gadījumā izmantojot visnotaļ radikālus līdzekļus. Viņš pārtrauca darbu pie "Pārdomām" un nepilna mēneša laikā drudzainā tempā sarakstīja traktātu "Valdnieks", kuru veltīja Mediči. Kā ideāla valdnieka tēlu, *l'uomo virtuoso* paraugu, Makjavelli aprakstīja Čezāri Bordžu (*Cesare Borgia*, 1475–1507). Ar to viņš gribēja

atgādināt, ka arī Mediči savu stāvokli sasnieguši ar Fortūnas un svešu ieroču palīdzību.

### **Čezāre Bordža kā valdnieka paraugs**

Kā Florences sūtnim Makjavelli bija izdevība klātienē vērot Čezāres Bordžas (*Cesare Borgias*, 1475–1507) darbību, kad vairākus mēnešus pavadīja viņu laupīšanas karagājienos Romanjā. Pēc Makjavelli domām, šis nežēlīgais varas virtuozs kļuva par atdarināšanas cienīgu paraugu: "Es nezinu nevienu labāku mācību jaunajam valdniekam kā viņa darbības piemēru." Un citur: "Atskatoties uz visu, ko izdarījis hercogs, es nevaru viņam neko pārnest; gluži pretēji – man liekas, ka viņu varētu minēt kā piemēru visiem, kas ieguvuši varu ar Fortūnas un svešu ieroču palīdzību. Jo viņš, lielu nodomu un augstu mērķu vadīts, nevarēja rīkoties citādi. (..) Tātad tas, kas vēlas savā valstī nodrošināt sevi no ienaidniekiem, iegūt draugus, ar spēku vai viltību gūt uzvaras, piespiest tautu sevi bijāt un mīlēt, bet karavīrus – paklausīt un cienīt, apspiest visus, kas vien gribētu un varētu atriebties, un mēģināt atjaunot veco kārtību, būt stingrs un maigs, cēlsirdīgs un devīgs, atbrīvoties no neuzticamā karaspēka un veidot jaunu, uzturēt draudzību ar karaļiem un valdniekiem tā, lai tie labprāt izdarītu viņam pakalpojumus un atturētos darīt ļaunu, – tas neatradīs sev labāku piemēru par hercoga rīcību." Un vēl: "Bez kādas svārstīšanās es turpmāk kā paraugu minēšu Čezāri Bordžu un viņa darbu piemērus."

Kādā agrīnā darbā Makjavelli atzīst: “Bordžam piemīt viens no galvenajiem liela cilvēka atribūtiem – viņš ir veikls avantūrists un zina, kā izmantot radušos iespēju ar vislielāko labumu sev.” Kas viņš bija?

Čezāre Bordža bija spāņu kardināla Rodrigo Bordžas (*Roderic de Borja*, arī *Rodrigo Borgia*, 1431–1503), vēlākā pāvesta Aleksandra VI (1492–1503), neliķumīgi dzimušais dēls. 16 gadu vecumā Čezāre jau bija Pamplonas bīskaps, bet 18 gadu vecumā – kardināls (tas notika pēc tam, kad Aleksandrs VI, lai apietu likumu, kas aizliedza bastardiem ieņemt augstākos baznīcas amatus, ar vienu publisku bullu noliedza to, ka viņš ir tēvs, bet vienlaikus ar otru – slepenu – šo faktu apstiprināja). Kad Čezārem bija 22 gadi, viņu turēja aizdomās par sava brāļa Huana – tēva mīļākā dēla – slepkavību. Tajā pašā gadā viņš saslima ar sifilisu.

23 gadu vecumā, vadoties pēc Bordžu klana politiskajām interesēm, viņš atteicās no garīgā amata un atgriezās laicīgajā dzīvē, saucot sevi par Valentīno hercogu, kā arī nogalināja savas māsas Lukrēcijas mīļāko. 24 gadu vecumā Čezāre tika paaugstināts amatā un saņēma baznīcas ganfalonjēra un pāvesta karaspēka komandiera titulu. Viņš nolaupīja jauno aristokrāti Dorotheju Karačo un nogalināja savas māsas Lukrēcijas vīru.

Nākamajos trijos gados Pāvesta (Baznīcas) valsts interesēs Čezāre vadīja Romanjas iekarošanu. Viņš nevēlējās glābt savu uzticamo palīgu Remigiju de Lorku, kas pēc viņa pavēles ar skaudru nežēlību bija iedibinājis kārtību un mieru iekarotajā teritorijā. Lorkas uz pusēm pāršķelto līķi izstādīja

publiskajam aplūkojumam Čezēnas tirgus laukumā. Vēlāk Čezāre iemānīja slazdos četrus savus kondotjērus un pavēlēja bendēm tos nožņaupt.

Šo slepkavību starplaikā Čezāre Vatikānā rīkoja orgijas. Kad nomira viņa tēvs pāvests Aleksandrs VI, pēc jaunā pāvesta Jūlija II (*Julius II*, 1503–1513; viņa iesauka bija *il Terribile* – “Briesmas izraisošais”) pavēles 28 gadus vecais Čezāre tika ieslodzīts Angelas pilī Spānijā, no kuras hercogu izlaida tikai tad, kad viņš bija atteicies no saviem īpašumiem. Čezāre bēga uz Neapoli, kur atkal tika arestēts un ķēdēs iekalts aizsūtīts uz Spāniju. Visbeidzot pēc jaunas bēgšanas no cietuma viņš devās uz Franciju un iestājās Navarras karaļa dienestā, kur, iemānīts lamatās, 32 gadu vecumā gāja bojā.

Makjavelli bija liecinieks Čezāres reālpolitikai. Pēc Urbīno ieņemšanas Bordžas vara nostiprinājās, taču Vitelli un vairāki citi virsnieki pārgāja ienaidnieka pusē. Bordžas rīcībā palika tikai neliela armijas daļa. Viņš uzreiz izvērsa aizsardzības pasākumus, kas deva iespēju iegūt laiku un aizstāvēt iekarotās teritorijas. Tajā pašā laikā viņš paņēma lielu summu no pāvesta kases jaunas armijas veidošanai. Bordža vērpa arī diplomātiskās intrigas, lai norobežotu Vitelli un viņa sekotājus no jaunajiem sabiedrotajiem. Vitelli saprata, no kurienes pūš vējš, un pieņēma lēmumu atgriezties pie Bordžas. Atkalapvienošanās notika Sinigaljas pilsētiņā Adrijas jūras piekrastē. Lai panāktu Vitelli uzticību, Bordža tur ieradās tikai nelielas karavīru vienības pavadībā. Viņš it kā draudzīgi apsveica Vitelli, bet tajā pašā laikā nemanāmi nošķīra viņu no karaspēka un pēc tam

kopā ar līdzgaitniekiem sagūstīja un iemeta cietumā. Neraugoties uz viņu izmisīgajiem lūgumiem pēc žēlastības, visi nodevēji tika pakārti.

Makjavelli slavina asinsizliešanu Čezenā un Sinigaljā, jo pirmajā gadījumā Čezāre esot novērsis iedzīvotāju naidu, otrajā – radījis “ļoti labu pamatu savas varas noturēšanai”. Makjavelli norādīja, ka Čezāre esot pielāvis tikai vienu kļūdu – atbalstījis pāvesta Jūlija II ievēlēšanu. Viņam esot bijis jāzina, ka no tā, kam esi palīdzējis ieņemt amatu un iegūt titulu, bet kuru esi kādreiz apvainojis, ir jāgaida nevis pateicība, bet gluži pretēja rīcība.

## CILVĒKA DABA

Makjavelli izvirzīja uzdevumu izprast vēstures racionālo raksturu un vēsturiskajos notikumos iesaistīto cilvēku dabu. Viņš postulēja vispārnozīmīgu likumu klātbūtni cilvēka darbībā un no paša sākuma izslēdza Dieva līdzdalību un iejaukšanos politikas sfērā. Savos darbos viņš aprakstīja politiku kā politiskās rīcības tehniku un noteiktu likumsakarību izmantošanu mainīgās, taču savā būtībā tipiskās situācijās. Makjavelli bija pārliecināts, ka cilvēks un viņa daba vēstures gaitā nemainās, jo to vada vienas un tās pašas kaislības. Tāpēc politiskās darbības tehnika nav saistīta ne ar vienu konkrētu politisko situāciju. Viņš tiecās izstrādāt objektīvus mērogus politikai un atklāt politiskās īstenības likumsakarības. Praktiķiem, kam savā darbībā jārēķinās ar nemainīgo cilvēka dabu, jāmacās no vēstures piemēriem, lai labāk izprastu politiskās rīcības loģiku un apgūtu tās tehniku.

Makjavelli centās atbildēt uz jautājumu, kādā mērā un ar kādiem priekšnoteikumiem rēķinoties, darbīgs un situāciju izprotošs indivīds spēj uzvarēt cīņā par varu. Te Makjavelli izmantoja renesanses ideju par *varietas* – cilvēka darbības daudzveidības iespējām. Vislabāk, ja valdnieks ir cilvēks, kas var darboties gan tā, gan citādi, t. i., mainīties atbilstoši apstākļiem, pielāgoties situācijai, pārkāpjot savas “gatavās” dabas robežas un kļūstot par cilvēku, kas veido pats sevi.

Humānisti mācīja, ka indivīdam ir jāpamato pašam sevi, savienojot sevi universālo ar neatkarīgo. Vispārējais indivīdā ir lielāks par viņu pašu, taču tas netiek dots no augšas, bet attīstās un nostiprinās viņa aktivitātes rezultātā. Tāpēc indivīds ir pilnīgi atbildīgs par vispārīgo, kas ir viņā. Humānisti arī mācīja, ka cilvēks ir ētisko, estētisko, fizisko un intelektuālo spēju harmoniska vienība, kas līdzinās Dievam. Par šādu personību var izaudzināt un izveidot pats sevi. Universāls cilvēks spēj kļūt par visu, par ko vien cilvēks spēj kļūt. Piko della Mirandola mācīja, ka cilvēks ir “neno-teikta veidola radība” (*indiscrete opus imaginis*), kam nav “nekā paša” ( *nihil proprium*), kas neieņem nekādu “noteiktu vietu” (*nec certam sedem*), kam nav sava veidola (*nec propriam faciem*) un kura daba nav noslēgta (*indifinita natura*).

Makjavelli koncepcijā šis universālais cilvēks (*l'uomo universale*) tiek atbrīvots arī no jebkādiem morāles ierobežojumiem, kas padarot cilvēku mazāk veiklu un elastīgu, mazāk universālu. Tāpēc Makjavelli par savu ideālu izvēlējās “universālisma briesmoni”

Čezāri Bordžu, kuru viņš uzskatīja par perfektu politiķi nevis viņa gatavības dēļ izdarīt noziegumus, bet spējas dēļ būt gan nežēlīgam, gan labam, gan izšķērdīgam, gan veiklam, ja apstākļi to prasa. Valdniekam ir jāpiemīt visām dvēseles spējām, visām iespējām – gan tikumiskām, gan netikumiskām.

Florenciešu domātājs bija pārliecināts par cilvēka dabas neizdziedināmo sabojātību. Šādu priekšstatu avoti meklējami gan antīko autoru mācībā par sākotnējo cilvēka “bezlikumīgo” (*anome*) stāvokli, gan kristīgajā mācībā par iedzimto grēku, ko 16. gadsimtā izvirzīja arī baznīcas reformatori. Luterā pesimisms tomēr bija saistīts ar cerībām uz cilvēka pestīšanu, pateicoties Dieva žēlastībai, turpretim Makjavelli antropoloģiskais pesimisms izeju nesaskata, kaut arī tas nekavē viņu izvirzīt jautājumu par cilvēcisku politisku kārtību valstī. Valsti rada dziņa pēc varas, taču tā vienlaikus piespiež cilvēku darīt labo. Tā kā cilvēks tiek pakļauts valsts disciplīnai un audzināšanai, tad viņā veidojas zināšanas par to, kas ir labs: labais, vadoties nevis no autonomās morāles, bet valsts mērķu viedokļa. Valsts saglabāšana – katras politikas kā autonomas darbības augstākais mērķis un kritērijs.

Cilvēki saskaņā ar Makjavelli mācību ir ļauni un tikai pašās vieglākajās situācijās atklāj savas dvēseles labās īpašības. “Par cilvēkiem ar vislielāko noteiktību var apgalvot, ka viņi ir nepateicīgi, nepastāvīgi, liekulīgi, bēg no bīstamām situācijām un ir alkatīgi.” Ļaudis nav tā vērti, lai ar viņiem apietos vaļširdīgi, lai viņu dēļ ciestu likstas un pārdzīvotu sarūgtinājumu. Viņi nav jāžēlo, ja viņi ir pelnījušo sodu.

Galvenais cilvēku darbības dzinulis, norāda Makjavelli, ir interese: “Līdz tam brīdim, kamēr tautai neatņem nedz īpašumu, nedz godu, tā saglabā mieru. Un citur: “(..) cilvēki, drīzāk, aizmirsīs tēva nāvi nekā īpašuma zudumu.” Ļaužu masas, drīzāk, ir gatavas sagrabt svešu īpašumu nekā rūpēties par savējo, un cilvēkus vairāk virza uz priekšu cerība iegūt mantu nekā bailes to zaudēt. “Cilvēkiem nepietiek ar to, ka viņi atgūst to, kas piederējis viņiem: viņi grib sagrabt svešu mantu un atriebties.”

Cilvēka ļaunā daba izpaužas arī tā, ka viņa neapvaldītā godkāre (*ambizione*) un vispārējā samaitātība (*corruzione*) padara to nespējīgu saprātīgi darboties un tādējādi radīt politisko kārtību. Tomēr darbīgais subjekts spēj izšķirties un atrisināt izvirzītos uzdevumus ar jebkuriem līdzekļiem. Makjavelli piedāvātā pieeja ir pieņemama, tikai vadoties no premisas, ka politikā galu galā visi līdzekļi ir briesmīgi.

## ANTIKLERIKĀLISMS

Makjavelli kritiskā attieksme pret baznīcu un tās darboņiem izveidojās jau bērnībā. Viņa tēvam Bernardo nebija noslieces uz reliģiozitāti, vairāk par reliģiju interesējās Nikolo māte donna Bartolomea, kas sacerēja himnas un kancones par godu Jaunavai Marijai un dziedāja baznīcas korī. Baznīca šai laikā bija ne tikai lūgšanas, bet arī teatralizētu uzvedumu vieta, sava veida klubs ar pagāniskām iezīmēm. Makjavelli saime dzīvoja renesanses gaisotnē, par ko liecina tas, ka vienai no meitām tika dots vārds Primavera

("Pavasaris"). Tēva bibliotēkā bija daudzi antīko klasiķu (Cicerona, Tita Līvija, Boēcija, Aristoteļa u. c.) darbi, bet neviena baznīctēva sacerējuma.

Jaunībā Nikolo bija klausījies Savonarolas sprediķus, par ko vēlāk rakstīja, ka šis reliģiskais fanātiķis runājis par pāvestu tā, kā "varētu teikt runu par lielāko ļaundari". Taču ne jau pāvesta un baznīcas kritika atgrūda jauno florencieti no Savonarolas, bet gan viņa darbības reliģiski mistiskais raksturs un fanātisms, ko Nikolo uzskatīja par liekulību. Makjavelli domāja, ka dominikānis "pielāgojas savam laikam un izskaistina savus melus".

Brieduma gados Makjavelli atzina reliģiju par instrumentu, kas derīgs varas nostiprināšanai. Viņš galvenokārt saskatīja tās sociālo funkciju: "(..) tur, kur pastāv reliģiskā dievbijība, var vienmēr gaidīt labo, bet tur, kur tās nav, ir jāgaida ļaunais." Reliģija pauž kopīgās intereses un apvieno cilvēkus, tā māca, kā dzīvot, un dod tikumisko pamatu rīcībai, taču Dievam pievēršas tikai vājie cilvēki.

Makjavelli vainoja pāvestu Itālijas sašķeltībā: "Baznīca ir mūsu kraha vaininiece", jo "tieši baznīca ir turējusi un tur mūsu zemi sadalītu." Pāvesti ir noveduši zemi līdz tādām sabrukumam un bezpalīdzībai, ka tā kļūst par upuri jebkuriem iekarojumiem. "Pirmais, par ko mums jāpateicas baznīcai un klerikāļiem, ir tas, ka itāliešiem ir zudusi jebkāda cieņa pret reliģiju un viņi ir kļuvuši sliktāki." Makjavelli uzskatīja, ka baznīca kavē Itālijas apvienošanos: "Tad, kad mūsu baznīca no tevis prasa stiprumu, tas nozīmē, ka tev tas ir jādemonstrē pacietībā, nevis veicot lielas lietas. Man šķiet, ka

šis darbības veids ir vājinājis pasauli un atdevis to saplosīšanai neliešiem. Kad lielākā daļa cilvēku, lai nokļūtu paradīzē, ir gatavi labāk paciest sitienus, nevis atriebties, neliešiem paveras plašs un drošs darbības lauks." Tāpēc kristietība ir vairāk piemērota būt par vergu reliģiju.

Makjavelli nesaskatīja nekā pārdauska reliģijas izcelsmē un neticēja, ka, ejot baznīcas norādīto ceļu, var sasniegt dzīves tikumisko reglamentāciju un personības morālo attīstību. Romas kūrija, viņaprāt, ir Itālijas nelaimju cēlonis un korupcijas galvenā vaininiece. Viņš norādīja: "Tautas, kas atrodas vistuvāk Romai, ir vismazāk reliģiozas." Un citur: "Mums, itāliešiem, ir jāpateicas baznīcai un priesteriem par to, ka esam kļuvuši nereliģiozi un slikti." Neko daudz viņš negaidīja arī no baznīcas attīrīšanās, jo bija pārliecināts kristīgās reliģijas pretinieks. Reliģija Makjavelli izpratnē ir tikai cilvēku atradums.

Makjavelli antiklerikālisms balstījās uz atziņu, ka vēsturē dominē vispārnozīmīgi likumi un cilvēka darbība, bet Dieva līdzdalība un iejaukšanās politikas sfērā ir izslēgta. Makjavelli bija pirmais, kas radikāli atteicās no dievišķas providences idejas – Dievs nevada nedz vēstures procesu, nedz cilvēka darbību. Dievs nerada nekādus brīnumus, ne par ko nesoda un nevienu neatalgo – vēsture nav Viņa kompetences sfēra.

Taču Makjavelli runā par to, ka reliģija atvieglo bruņoto spēku izveidošanu un ir labu likumu priekšnoteikums: "Tur, kur ir reliģija, tautu var viegli apbruņot; taču tur, kur ir ieroči, bet nav reliģijas, pēdējo ir grūti atjaunot."

Reliģija, savi bruņotie spēki un likumi ir nepieciešami jebkurai sabiedriskās kārtības formai.

Reliģija, norāda Makjavelli, ir civilizācijas sargs. Likurģs, Solons un Pompilijs Numa pieņēma reliģiju par sabiedriskās kārtības pamatu. Romas vēsture vislabāk liecinot par to, kā spēcīga reliģija veicina disciplīnu armijā, tautā – saskaņu, stiprina labus ļaudis to darbībā, bet sliktus – nosoda. Reliģija esot bijusi Romas uzplaukuma galvenais cēlonis. Rūpēs par dievu kultiem ir sabiedriskās kārtības cēlonis.

Itālijas pagrimums esot sācies ar kristīgā kulta neievērošanu. Atbildīga par to ir Romas baznīca. Pāvesta galms ir devis sliktu piemēru, kā rezultātā ir izzudusi dievbijība un reliģija vispār, radot bezgalīgas nekārtības un veicinot valsts sadrumstalošanos. “Ja kristīgā ticība tiktu uzturēta kristietības virsotnē tādā veidā, kādā to pamatoja tās iedibinātāji, tad kristīgās valstis un zemes būtu daudz vienotākas un laimīgākas.” Turklāt baznīca sludina samierināšanos, sevis noliegšanu un zemes uzdevumu nicināšanu, turpretim dzīve no cilvēkiem prasa enerģisku rīcību. Vienīgā tauta, kas ticību veiksmīgi apvieno ar kara mākslu, esot šveicieši.

Tāpēc Makjavelli nekā sliktā nesašķata apstākļi, ja politiķis izplata visādu mītus, pasakas par brīnumiem un mānticību, pat ja pats visam tam netic. Viņš uzskata par pareizu, ka romieši, lai stimulētu karavīrus aktīvai rīcībai, viltoja auspicijus – pareģojumus pēc putnu izturēšanās – un apgalvoja, ka vistas aktīvi knābā graudus, kaut arī tās to nedarija. Reliģijai ir jābūt politikas ierocim valsts kontrolē.

## VĒSTURES KONCEPCIJA

“Florences vēsture” (*“Istorie Fiorentine”*) bija pēdējais nozīmīgākais Makjavelli darbs. Tas gan nav tīri vēsturisks traktāts, bet labi atspoguļo autora vēsturiskās koncepcijas pamatidejas. Grāmata tapusi pēc Florences Universitātes pasūtījuma. Tās pirmais izdevums nāca klajā 1532. gada 25. martā Romā piecus gadus pēc autora nāves.

Darbā, balstoties uz 15. gadsimta vēsturisko pieredzi, aplūkotas dažādas valsts pārvaldes formas. Itālijā šajā laikā tā arī nebija izvirzījies neviens valdnieks, kas spētu īstenot radikālas politiskas reformas. Florences republika ar savu “jaukto” pārvaldi bija piedzīvojusi krahu, spēkā pieņēmas “barbari”, no kuriem Makjavelli gribēja glābt Itāliju. Viņš labi zināja skaudro realitāti, īpaši ganfalonjēra Pjēro Soderīni pieredzi.

Par vienu no pretendentiem uz ideāla valdnieka statusu Makjavelli bija uzskatījis Urbīno hercogu un Florences neoficiālo valdnieku Lorenco Mediči (*Lorenzo II de Medici*, 1492–1519). Pēc hercoga pāragrās nāves viņu nodarbināja domas par Florences valsts sakārtošanas metodi, valsts organizācijas formām un ideālu valdnieku. Šīs tēmas tiek iztirzātas arī Makjavelli darbos “Lukas pilsētas politisko notikumu hronika” (*“Sommaro delle cose della citta di Lucca”*) un “Lukas Kastručo Kastrakani dzīve” (*“La vita di Castruccio Castracani de Lucca”*). Dažādu valsts iekārtu problēma tika konfrontēta ar Itālijas politikas vienu no aktuālākajām problēmām – kondotjēru algotņu karaspēka izmantošanu, kas bija aktuāla arī Florencei. 1519.–1520. gadā viņš

sarakstīja traktātu "Par kara mākslu" ("*Dell'arte della guerra*").

"Florences vēstures" struktūra ir sarežģīta un nedaudz samākslota. Darbs sadalīts divās daļās un astoņās grāmatās. Pirmā grāmata galvenokārt veltīta Senās Romas vēsturei, bet tajā aplūkoti arī daži 15. gadsimta notikumi. Nākamās trīs grāmatas aptver Florences vēsturi līdz Mediči sinjorijas iedibināšanai 1434. gadā. "Florences vēstures" otrajā daļā, kas sastāv no četrām grāmatām, tiek pētīta Mediči īstenotā pārvalde 15. gadsimtā, pievēršot uzmanību gan iekšpolitikai, gan ārpolitikai. Turklāt liela uzmanība tiek veltīta pilsoniskajiem konfliktiem valsts iekšienē (*delle civili ciscordie*) un to rezultātiem. "Florences vēstures" nozīmi noteica gan šī sacerējuma politiskā aktualitāte, gan tajā ietvertās teorētiskās atziņas un jaunās idejas.

Makjavelli rūpīgi pētīja Kastručo Kastrakani, Kozimo Mediči Vecākā, Lorenzo Lieliskā, Pjēro Mediči un citu valstsvīru darbību. Viņš mēģināja atklāt, kādas raksturīgas iezīmes, ko var konstatēt šo reālo vēsturisko personību darbībā, būtu vajadzīgas ideālam valdniekam. Makjavelli faktiski pretstata 15. gadsimta politiķus Mediči varas restaurācijas laikam 16. gadsimtā, kas tiek dēvēts par "laika un cilvēku formas zuduma" (*disformita di tempi e di uomini*) periodu. Ideāla valdnieka iezīmes Makjavelli meklē 15. gadsimtā, kad vēl dzīvi bija tradicionālie komūnas institūti, kā arī ilūzija, ka, savienojot sinjorijas tipa pārvaldi ar republiku, var panākt stabilu valsts iekārtu (*stato stabile*).

Vēsturisko notikumu analīze dod "Florences vēstures" autoram iespēju

politiski polemizēt par aktuālām problēmām. Makjavelli uzdevums nav detalizēti un secīgi restaurēt notikumu gaitu, viņš savu uzmanību koncentrē uz izšķirīgajiem un nozīmīgākajiem vēstures notikumiem – Mediči režīma gāšanas mēģinājumiem (piemēram, Pacci sazvērestība), tautas nemieriem (čompi sacelšanās), kondotjeru darbību un to militāri politiskās nozīmes samazināšanos.

"Florences vēsture" atšķiras ar savdabīgu notikumu izklāsta metodi. Tā sarakstīta pēc valdošās Mediči dzimtas pasūtījuma (Florences Universitātes vadītājs bija kardināls Džūlio Mediči), taču mērķis nav tās politikas slavināšana un attaisnošana. Arī Mediči politikas vērtējumā Makjavelli paliek uzticīgs savai kritikas metodei. Vēstulē Donato Džanoti viņš raksta: "Es esmu brīvs no visām autoritātēm (*sono libero da tutti i rispetti*); es runāšu par to, kā Kozimo veiksmīgi ieguva varu, taču nerunāšu par to, ar kādām metodēm viņš šos augstumus sasniedza. Tas, kurš grib to uzzināt, lai uzmanīgi paskatās uz to, kādus vārdus es ielieku viņa pretinieka mutē, jo to, ko es negribu teikt no sevis (*da me*), es lieku teikt viņa pretiniekiem." Viņš vērsās pēc padoma pie politiķa un vēsturnieka Frančesko Gvičardīni (*Francesco Guicciardini*, 1483–1540), solot samaksās tam 10 soldus un pat vairāk par padomu, kā Mediči darbības raksturojumā izvairīties no divām galējībām – pārmērīga slavinājuma un pārmērīga nosodījuma.

Makjavelli uztrauca vēsturiskās patiesības problēma nevis attiecībā uz atsevišķu faktu, bet notikumu būtību. Rakstot savu "Florences vēsturi",

viņš nav varējis “nedz gulēt, nedz spēlēt”. Makjavelli nekritizē izmantotos materiālus (piemēram, hronikas, citu autoru sarakstītās Florences vēstures, mutisko tradīciju), viņu interesē tikai notikumu saturs (tāpēc darbā ir daudz hronoloģisku un faktisku kļūdu) – atsevišķu parādību novērtējums, vadoties pēc kopīgās vēsturiskās koncepcijas.

### “IL PRINCIPE”

#### *Valdnieku audzināšanas literatūras tradīcija*

Viduslaiku valdnieka audzināšanas literatūru un Makjavelli “Valdnieku” nošķir vesels laikmets. Kā apgalvoja Akvīnas Toms, īsta un pareiza politika izpaužas rūpēs par kopējo labumu, varas īstenošanu, taisnīgu likumdošanu, miera ievērošanu un cilvēku laimi. Valdniekam ir jābūt tikumiskās pilnības iemiesojumam. Viņa augstākais tikums ir “visu tikumu harmonija”, bet alga par morālu un taisnīgu amatu izpildīšanu – dievišķā svētlaieme.

Taču ne mazāk fundamentāla ir Makjavelli darba atšķirība no jaunākās humānistiskās, t. s. valdnieku spoguļa literatūras, kas radās 15. gadsimtā. Platinasa (*Platinas*) “*De vero principe*”, Patricija (*Patricis*) “*De regno*” un citos tālaika sacerējumos humānistu aizrautīgā mīlestība uz vēsturiskajiem piemēriem savienojās ar viduslaiku tradīciju, kas orientējās uz abstraktajām dabisko tiesību normām. Šī literatūra savas sekulārās ievirzes dēļ gan pazaudēja specifiski kristīgo ievirzi, tieši nesaisot valdnieka pienākumus uz zemes ar mūžīgās svētlaiemes tieksmi. Taču tas

neskāra būtību, atšķirības bija tikai ārējas, jo saglabājās kopīgās iezīmes. Humānistus ar viduslaiku autoriem apvienoja ētiskais normatīvisms. Visi viņi izstrādāja ideālu valdnieka tēlu, paredzot, ka ir jāsakrīt ideālam valdniekam un ideālam cilvēkam. Pilnīgs valdnieks būtībā bija iemiesots vispārcilvēciskais ideāls. Atbilstoši aristokrātiskajai taisnīguma koncepcijai valdnieks ir spiests “savākt” visus tikumus sevī un integrēt tos līdz pilnībai. Labs valdnieks vienmēr ir labs cilvēks (*vir virtutis*). Te nav nodalītas privātpersonas un valdnieka lomas. Šis tēls ir integrāls un caurauž visu cilvēka dzīvi. (Tā kā Makjavelli šo ētisko normatīvismu nespēja saskatīt reālajā politikas pasaulē, viņš apšaubīja iespēju pārnest vispārcilvēciskos tikumiski labā kritērijus uz politisko darbību.)

Arī Makjavelli laikabiedrs Erasmus Roterdamiētis darbā “Kristīgā valdnieka audzināšana” (“*Institutio Principis Christiani*”, 1515) rakstīja: “Ja tu esi valdnieks un vienlaikus vari būt labs cilvēks, tad izpildi skaisto uzdevumu; ja ne, tad labāk atsakies būt par valdnieku, bet nekļūsti par sliktu cilvēku. Var atrast labu cilvēku, kas nevarētu būt labs valdnieks. Bet nevar būt labs valdnieks, kas vienlaikus nav labs cilvēks.” Erasma darbs ir uzskatāms valdnieka audzināšanas literatūras piemērs, kas, saistot aristotelisko politiku un ētiku, kristīgo teoloģiju un dabiski tiesisko domāšanu, izstrādāja laba un taisnīga valdnieka tēlu, kas bija balstīts uz universālu un visaptverošu tikumisku koncepciju. Katram valdniekam bija pienākums līdzināties šim ideālam.

Makjavelli sacerējums bija izteikts pretstats visai šai literārajai tradīcijai –

ne pēc formas, bet satura. Aplūkojot politiskos jautājumus, tā autors atvaidās no ētiskā normatīvisma un pamato politisko reālismu un pragmatismu, kas brīvs no tikumiskām vērtībām, piemēram, no domas, ka tikumiska politiska rīcība varētu nodrošināt svētlaimi. Gluži pretēji – tiek uzsvērts: ja valdnieks grib sasniegt slavu un ieiet vēsturē, tad rēķināšanās ar tikumiskajām normām var novest pie fatāla rezultāta. Padomi valdniekam nav saistīti ar nepieciešamību izstrādāt pilnīga cilvēka un valdnieka tēlu. Ja lietu gaita nesakrīt ar tikumību, tad, lai īstenotu savus politiskos mērķus, priekšroka ir jādod objektīvam lietu stāvoklim. Makjavelli raksta: “Ir jāsaprot, ka valdniekam, vismaz tam, kas atguvis varu, nav jāseko visam tam, ko cilvēki uzskata par labu, jo viņš bieži ir spiests, lai apstiprinātu savu varu, noziegties pret uzticību, žēlastību, cilvēcību un reliģiju.”

Tādējādi Makjavelli darbs “Valdnieks” pēc būtības bija pilnīgi jauna tipa sacerējums, kaut arī formāli tas bija saistīts ar *institutio principium* tradīciju. No formas līdzības nav jāsecina par satura identiskumu. Makjavelli nepiedāvā valdniekam nekādu spoguļi, kurā viņš varētu aplūkot savu tikumiskā valdnieka un pilnīgā cilvēka seju. Makjavelli “spoguļi” atspoguļojās cilvēks-zvērs.

### “Il Principe” “makjavellisms”

Sadrumstalošanās Itālijas politiskā dzīve ik dienu demonstrēja, ka politika ir nevis spēle vai darījumu joma, bet nemitīga cīņa. Lai šajā cīņā gūtu uzvaru, Makjavelli deva dažādus padomus,

kas šokēja laikabiedrus un sagādāja to autoram sliktu slavu pēc nāves.

Risinot devīguma un taupīguma tēmu, Makjavelli uzsver, ka valstij ir nepieciešami labi likumi, armija un ekonomika. Devīgums nozīmē izšķērdību, kas var novest pie valsts bankrota. Turklāt daudzi apvainojas, jo visi nevar tikt atalgoti. Tāpēc valdniekam nevajag baidīties būt skopam. Taupība nodrošinās līdzekļus aizsardzībai un karagājieniem, viņam nevajadzēs uzkraut cilvēkiem pārmērīgu nodokļu nastu. Tādu valdnieku uzskatīs par devīgu. Viņš būs devīgs pret visiem, kam nav nekas atņemts, un skops visiem, kam nekas nav iedots. Taču ir gadījumi, kad nauda nav jātaupa, īpaši tad, ja valdnieks ir ceļā uz varu. Makjavelli arī saka, ka, izšķērdējot citu mantu, cilvēks palielinās savu slavu, bet, izšķērdējot savu, viņš tikai nodarīs kaitējumu sev.

Valdniekam, ja viņš grib turēt paklausībā pavalstniekus, ir jābūt cietsirdīgam. Labāk turēt ļaudis pastāvīgās bailēs nekā censties panākt viņu mīlestību, jo lielākā daļa cilvēku ir nepateicīgi, liekulīgi, bailīgi un alkātīgi: kamēr viņiem dara labu, tikmēr tie ir labvēlīgi, taču cilvēki vienmēr ir gatavi cits citu nodot un iznīcināt. Cilvēki ciena galvenokārt spēku.

Makjavelli raksta:

“Gudrs valdnieks nevar būt un tam nav jābūt uzticīgam solījumam, ja tas vērsas pret viņu un ja vairs nav spēkā iemesli, kas pamudinājuši to dot. Ja visi cilvēki būtu labi, tas būtu slikts padoms, bet, tā kā tiem ir nosliece uz ļauno (*sono tristi*) un tie nebūs uzticīgi tev, tev nav jābūt uzticīgam viņiem.”

“Viens no paņēmieniem, ar kuru palīdzību var noturēt varu jaunā valstī

vai arī nostiprināt esošo, (..) ir turēt tos [ļaudis – A. R.] nemitīgā gaidu stāvoklī, rosīnot cilvēkos vēlmi uzzināt, ar ko beigsies jaunie pasākumi un pārskatījumi.”

“Jaunajam valdniekam provincē, kur valda cilvēcība, uzticība un reliģija, ir jāveido sava reputācija ar nežēlības, viltības un neticības palīdzību.”

“Labāk darīt un nožēlot nekā nedarīt un tik un tā nožēlot.”

“Par cilvēkiem vispār var teikt, ka viņi izliekas, izvairās no bīstamām situācijām, alkst pēc mantas.”

Valdniekam, ja tas grib saņemt piedošanu par iepriekšējiem grēkiem, ļaunums ir jādubulto, jāvairo ļaunprātīgas dedzināšanas un laupīšanas, iesaistot tajās maksimāli daudz cilvēku. “Jo tur, kur grēko daudzi, neviens nesaņem atmaksu.” Kad cieš daudzi, par atriebību domā tikai atsevišķi indivīdi, jo kopīgas likstas tiek izciestas ar lielāku pacietību. Ja valdnieks vairo ļaunumu, tas vieglāk saņems piedošanu un sasniegs vēlamo mērķi. Sirdsapziņa nedrīkst būt par kavēkli uzvarētājam, jo tie, kas uzvar, netiek morāli nosodīti. Visa bagātība un vara tiek iegūta vardarbības ceļā – labie cilvēki vienmēr ir nabagi, uzticīgi vergi vienmēr paliek vergi; tikai zagļi un krāpnieki atbrīvojas no nabadzības, bet no verdzības – tikai tie vergi, kas kļūst neuzticīgi un saceļas.

Cilvēki labprāt nomaina sev kungus, ticot, ka viņiem būs labāk, un šī pārliecība liek tiem ķerties pie ieročiem. Jaunajam valdniekam nemitīgi ir jāapspiež savi pavalstnieki, kā rezultātā tie kļūst par viņa ienaidniekiem. Nav iespējams saglabāt arī to cilvēku draudzību, kas viņu ir atbalstījuši un aicinājuši palīgā, jo valdnieks būs viņu parādnieks un

nevarēs pret viņiem izmantot visradikālākos līdzekļus. Vienīgais glābiņš ir visu iedzīvotāju līdzjūtība.

“Vispār ir jāatceras, ka ļaudis ir vai nu jāglāsta, vai arī jāiznīcina, jo viņi atriebjas par sīkiem pāridarījumiem, bet par lieliem atriebties nespēj; tāpēc apvainojumam attiecībā pret kādu cilvēku ir jābūt tādām, lai nevajadzētu baidīties no viņa atriebības.”

Nedrīkst pieļaut nekārtību pieaugumu, cenšoties izvairīties no kara, jo to atlikt nozīmē nodarīt sev ļaunumu. Vislielākās atriebības alkas un naids pret jauno valdnieku ir republikās, kur atmiņa par zaudēto brīvību neļauj tautai nomierināties. Vislabākais līdzeklis tādos gadījumos ir iznīcināt šos cilvēkus vai arī pašam pārcelties tur uz dzīvi. Tas, kurš neiznīcinās šos ļaudis, dzīvos mūžīgās bailēs, ka viņu pašu iznīcinās, jo cilvēki vienmēr sacelsies vecās brīvības vārdā.

Cilvēki saskaņā ar savu dabu ir nepastāvīgi, un viņus ir viegli pārliecināt par visu. Kad cilvēki vairs netic, ir jāpiespiež tos ticēt ar varu. Par labi pielietotām nežēlībām var dēvēt tādas, kuras liek lietā vienreiz, vadoties no nepieciešamības, un no kurām iegūst maksimālu labumu pavalstniekiem. “Tāpēc ir jāatceras, ka, iekarojot kādu valsti, iekarotājam ir jāapzinās visas neizbēgamās nežēlības un tās jāizdara uzreiz, lai nebūtu jāatkārto katru dienu.” Visas pārestības ir jāizdara kopā, jo tad cilvēki tās mazāk pārdzīvo un nekļūst tik ļauni kā tad, ja tās izdara pakāpeniski. Labam valdniekam nav jātur dotais vārds, jo cilvēki ir ļauni un arī neturēs vārdu, kas dots valdniekam. Galvenais valdnieka cietoksnis – panākt, lai tauta viņu ieredzētu.

Ar kādu nolūku Makjavelli dod jaunajam valdniekam šādus padomus? Šādu rīcību viņš nekādā veidā neat- taisno, jo uzskata, ka politiskā īstenība ir tipisku situāciju summa un viņa uzdevums ir tikai dot padomu, kā valdniekam ir jād darbojas, ja tas vēlas gūt panākumus.

### **Darbotiesspēja – principe nuovu galvenā iezīme**

Pirmsmakiavelliskā politiskā teorija pazina varu kā nepieciešamu kundzības instrumentu, kas bija saistīta ar ētiski definējamu rīcību un tikumiskajiem uzdevumiem. Vardarbīgā vara kā *ultima ratio* bija izstumta perifērijā. Valdniekam pašam savas tikumības un gudrības dēļ vara nebija vajadzīga kā pašmērķis, viņa pienākums bija ar varas palīdzību īstenot visu kristiešu kopējās intereses uz zemes un palielināt visu cilvēku laimi. To panākt viņš varēja, tikai balstoties uz savām cilvēciskajām kvalitātēm un līdz pilnībai attīstītiem tikumiem.

Turpretim Makjavelli visu savu uzmanību pievērš jaunā valdnieka darbības spēju nodrošināšanai un palielināšanai, kas saistīta ar vardarbības (varas, kas balstīta uz spēku) antitabuizāciju un neierobežotu tās apstiprinājumu. Jaunā valdnieka principam (*principe nuovu*) ir jābūt konsekventai un nesaudzīgai varas iedarbināšanai ar nolūku nodrošināt politisko pašsaglabāšanos un valsts stabilizāciju. Vara, kas balstās uz spēku un pilnīgu legitimitātes trūkumu, Makjavelli interpretācijā ir perfekts un priekšzīmīgs politiskās darbības līdzeklis. Uz varu centrēta

politiskā eksistence prasa nemitīgu gatavību uz vardarbību. Makjavelli mācība par varas tīri instrumentālo raksturu atspoguļo viduslaiku pasaules destrukciju un tikumisko pagrimumu. Agrajos jaunajos laikos izzuda varas jēgas transcendentā orientācija, pasaule atklājās kā visai haotisks un nedrošs veidojums, turpretim vara palika droša un uzticama realitāte, kas no *ultima ratio* tika padarīta par normālu politisko līdzekli.

Visu līdzekļu izmantošana varas sasniegšanai, noturēšanai un paplašināšanai līdzās varas antitabuizācijai paredz, no Makjavelli viedokļa, arī gudras viltības, šķietamības un apmāna izmantošanu. Politiskos panākumus garantē ne tikai tas, ka valdniekam piemīt noteikti tikumi (tie var arī nepiemist), bet arī citu cilvēku ticība, ka valdniekam šādi tikumi piemīt. Nav nekādas nepieciešamības, lai valdnieki patiesi būtu maigi, žēlastības un līdzcietības pilni, uzticīgi un taisnīgi.

Patiesa tikumība Makjavelli tipa politiķim nāk par ļaunu, jo tā ierobežo viņa manevra spējas un mazina darbības efektivitāti, sašaurina darbības repertuāra iespējas. Īsta tikumība ir pretstats Makjavelli fundamentālajai prasībai attiecībā pret politisko praksi: nemitīgi, neskatoties atpakaļ un neatkarīgi no Fortūnas, nerēķinoties ne ar kādiem reliģiskajiem vai tikumiskajiem ierobežojumiem, palielināt rīcībspēju un pārvarēt jebkuru pretestības spēku.

Darbotiesspējīgs ir tas valdnieks, kura rīcības arsenālā līdzās labiem līdzekļiem ir arī ļaunie. Gudrs politiķis ir tas, kas gūst kādu labumu gan no morāli labas, gan morāli ļaunas rīcības, t. i., izmanto to politisko panākumu

gūšanai. Ir slikta maiguma izmantošana, un ir laba nežēlības izmantošana. Ja politiskā situācija prasa, tad zaudētas, kas, rūpējoties par savu tikumību, nevar būt nežēlīgs. Spēkā ir arī pretējā tēze: ja politiskā situācija prasa maigumu, tad lielus zaudējumus nes valdnieka nespēja ņemt vērā morāli un nespēja izrādīt maigumu. Tāpēc "ir jāiemācās spēja nebūt labam, to izmantot vai neizmantojot pēc nepieciešamības". Labam valdniekam vienlīdz labi ir jāpārvalda gan labie, gan ļaunie līdzekļi.

Makjavelli aizvieto rakstura audzināšanas paradigmu ar eksperimenta tehnisko paradigmu. Rakstura zaudējums ir subjektīvais nosacījums politiskās darbības panākumiem. Šis "bezrakstura" princips ir jāsaprot nevis morāli, bet tikai deskriptīvi. Tas nozīmē atklātu, pragmatiski neitrālu distances ieturēšanu gan pret labo, gan pret ļauno, virtuozu pakļaušanos rīcības apstākļu izmaiņām. Makjavelli jaunajam valdniekam piedāvā pēc iespējas lielāku rīcības repertuāru. Rakstura trūkums iekļauj sevī arī morālo neuzņēmību, vienaldzību pret cilvēka jūtām, interesēm un vajadzībām. Tikai patiesi neieinteresēts un nelīdzgietīgs cilvēks var parādīties kā virtuozs manipulators.

Makjavelli norāda, ka jaunā valdnieka rīcībspēja ir saistīta ar militāro autonomiju. Katram valdniekam ir jābūt neatkarīgam no saviem karotājiem. Tāpēc paļaušanās uz algotņiem palielina Fortūnas iejaukšanās iespēju un mazina drošumu nākotnē. Turpretim savs karaspēks ir samērā drošs politisks instruments, jo uz svešu paļauties nevar. Jaunajam valdniekam ir

jāveido pašam sava armija un tā arī jākomandē.

Jaunajam valdniekam ir jābūt kā zvēram, proti: cilvēkam-zvēram. Ideāls valdnieks apvieno sevī cilvēku un zvēru: dzīvnieku daba ir jāizmanto tāpat kā cilvēka daba, jo labajam un ļaunajam ir tikai instrumentāls raksturs. Gan dzīvnieku, gan cilvēka daba ir tikai instrumenti, kuri ir "pareizi jāizmanto". Jaunajam valdniekam nav jāpaļaujas uz likumu spēku, viņam ir jāliek kalpot sev arī visam dzīvnieku arsenālam. Lai nodrošinātu savu politisko pašsaglabāšanos, viņam ir jābūt pa daļai dzīvniekam, pa daļai cilvēkam, jābūt spējīgam iejusties abās dabās.

Makjavelli skaidri nošķir politiskās un tikumiskās darbības mērķus. Dzīvnieku un cilvēka dabas izmantošanā var vilkt paralēles ar attieksmi pret labo un ļauno: abos gadījumos runa ir par jaunā valdnieka darbības spējām.

### **Mantenere lo stato – politikas un morāles nošķiršana**

Parasti pastāv starpība starp rīcības izpēti un tās morālu izvērtēšanu. Tas mainās, kad rīcības apraksta vietā nāk mācība par to, kā šāda rīcība atbilst situācijai un politisko mērķu īstenošanas vajadzībai. Šajā gadījumā tradicionālā tikumu ētika konkurē ar politiskās gudrības mācību. Fakta konstatācija, ka valdnieka tikumiskais ideāls nesakrīt ar taisnīga valdnieka koncepciju, vēl nav pamats atteikties no tikumiskajām prasībām. Tas notiek gadījumā, kad no gudrības mācības tiek izstumta tikumisko mērķu perspektīva. Tieši ar to raksturojama

Makjavelli politiskā koncepcija, kuras pamatā ir nepieciešamība par katru cenu nostiprināt varu un šī mērķa īstenošanai izvēlēties tādus līdzekļus, kuri var būt pretrunā ar morālajām un reliģiskajām vērtībām.

Līdz ar to morālās zināšanas nonāk pretrunā ar konkrēto politisko pieredzi. Pieredze ir vienīgais patiesās izziņas avots, bet tikumiskās zināšanas paliek "aiz iekavām". Makjavelli tēlotais sekmīgais politiķis iemieso nevis kādu ļaunu dēmonu, bet gan pilsonisko gudrību, instrumentālu prātu un skaidras intereses. *Verita effettuale* kļuva par konkurējošo principu klasiskajai tikumu mācībai un praktiskajai kristīgajai dzīvei. Makjavelli nozīme poliskās domas vēsturē saistāma ar to, ka viņš atņēma politiskajai darbībai tradicionālo ētisko raksturu un atbrīvoja to no visaptveroša ētiskā koncepta.

Morāles diskursā nežēlība ir noraidāma un nepieņemama rīcība, turpretim politiskā diskursā tā ir tikai līdzeklis, kas jāaplūko, ievērojot mērķi, kam tā noteiktā situācijā kalpo. Šajā jomā vairs nav spēkā jēdzienu normatīvā kompetence; te "nežēlība" ir neitrāls termins, un vienīgais jautājums ir par to, vai rīcība ar deskriptīvo nežēlības ievirzi konkrētajos apstākļos ir nepieciešama.

Izziņas jomas uzdevums ir atšķirt patiesību no maldiem, morāles jomas – atšķirt vērtības, savukārt politiskajā jomā vienīgais kritērijs ir racionalitāte, kas saistīta ar varas iegūšanu un ir brīva no jebkādam citām saistībām. Atziņa, ka morālajām kvalitātēm nav nekādas lomas politiskajā darbībā, nenozīmē tikumisko kvalitāšu noliegumu. Poliitiķi nelīdzinās Midam, kas

visu, kam pieskaras, pārvērš par zeltu. Konvencionālā morāle vienīgi vairs nekalpo politiskajai orientācijai. Politiskais un morālais skatījums ir atšķirīgi jēdzieni. Tāpēc valdniekam ir jāmacās "nebūt labam".

Makjavelli politiskie padomi kalpo mērķim, ko viņš apzīmē ar *mantenere lo stato*. Var apgalvot, ka viņš nodala tradicionālo tikumiskās politikas koncepciju no politiskās pašsaglabāšanās ētikas. Makjavelli nav valsts filosofs. Viņa *stato* nav viduslaiku status politisks sašaurinājums. Viduslaiku sociālajā hierarhijā *status* apzīmēja personas pozīciju ar noteiktām tiesībām un pienākumiem, turpretim *stato* izsaka tikai valdnieka individuālās varas pozīciju. *Stato* ir tas, ko var iegūt, saglabāt vai zaudēt; *stato* nekad neizsaka subjektīvu pozīciju. Jaunajam valdniekam ir politiski sevi jāapliecina, jā rūpējas par savas varas pozīciju, jāgrib palielināt un nostiprināt savu *stato*.

Makjavelli augstākais politiskais mērķis ir "valsts saglabāšana visiem pieejamiem līdzekļiem un par katru cenu". Tas, kurš politikā grib gūt panākumus, nedrīkst vadīties no tikumības likumiem, jo viņam bieži ir jā rīkojas nežēlīgi. Ja valstsvīrs vienmēr gribēs savā darbībā saglabāt tikumisko tīrību, viņš neizbēgami cietīs neveiksmi. Tāpēc valstsvīram ir jābūt garā stipram cilvēkam, kas dara labo, cik tas iespējams, un ļauno, cik tas ir nepieciešams.

Valstsvīram ir jābūt gatavam uzņemt cilvēka-zvēra lomu, ņemot par paraugu lapsu un lauvu. Lauva baidās no slazdiem, lapsa – no vilkiem. Valdniekam ir jābūt līdzīgam lapsai, lai apietu slazdus, un lauvam, lai atbaidītu

ienaidniekus (vilkus). Viņa politikas arsenālā jābūt gan nežēlībai, gan labdarībai, turklāt abi šie līdzekļi jāpielieto gudri: nežēlība – negaidīti, bet labdarība – lēnām un pakāpeniski. Kad pietiek ar apmānu, spēks nav jāizmantoto; atklātā cīņā jāielaižas tikai tad, ja nevar iztikt ar viltību.

Vislabāk, ja pavalstnieki pret savu valdnieku izjūt gan mīlestību, gan bailes. Ja abas šīs jūtas nevar izraisīt vienlaikus, priekšroka ir jādod bailēm. Tā kā cilvēki ir ļauni, valdniekam vārds nav jātur. Viņam nekādā gadījumā nav jāpilda solījumi, ja tas var kaitēt viņa un valsts interesēm.

Nav nepieciešams, lai valdniekam būtu visi tikumi, viņam jābūt “liekulības un izlikšanās meistaram”. Viņam ir jādara kas labs tautai un jāsauglabā vareno labvēlība, taču tikai tā, lai neizraisītu tautas naidu. Nepatīkamos uzdevumus viņš uztic citiem, bet žēlastības dāvanas izdala pats. Ticība ir nepieciešama, taču tā ir pakļauta politikai un nav pašmērķis, bet tikai līdzeklis varas iekarošanai un stabilizācijai.

Makjavelli galvenā tēze skan tā: tas, kurš grib gūt panākumus politikā, ņemt varu savās rokās, to noturēt un vairot, tas ne vienmēr var rīkoties tikumiski. Un otrādi – tas, kurš vienmēr grib rīkoties tikumiski, tas agru vai vēlu kā politiķis cietīs krahu. Galu galā politikā rēķinās nevis ar cēlu pārliecību, bet rīcību un rezultātu. Makjavelli bija pirmais politikas teorētiķis, kas saprata politikas tikumisko dilemmu nevis kā ekstremālu, bet normālu ikdienas situāciju. Ļaunais politikā ir vēsturisks fakts, tas ir neizbēgams. Makjavelli akcentē: “Lai neviens valdnieks nedomā, ka vienmēr spēs pieņemt tikai pareizus

lēmumus; gluži pretēji – tev jau iepriekš ir jāsamierinās ar to, ka jebkurš lēmums ir šaubīgs.” Un citur: “Katrā lietā slēpjas kāds īpašs mazs ļaunums, kas izraisa neparedzētas sekas.” Makjavelli uzstājas pret liekulīgajiem apgalvojumiem, ka varētu pastāvēt kāda neaptraipīta pasaule.

## MĀCĪBA PAR POLITISKO DARBĪBU

### *Qualita de'tempi*

Makjavelli cenšas izskaidrot politiskās darbības kļūdu cēloņus un panākumu nosacījumus, īpaši attiecībā uz varas iegūšanu, nostiprināšanu un kārtības iedibināšanu. Kādi ir politiskās darbības panākumu nosacījumi? Kā iegūt zināšanas par vēsturisko faktoru savstarpējo mijiedarbību un to ietekmi uz rīcības izvēli? Politikā taču derīga ir tikai tāda domāšana, kas orientēta uz panākumiem.

Jāņem vērā, ka atšķirībā no dabas pārvaldīšanas tehnikas, kur raksturīgas konstantas attiecības starp mērķiem un līdzekļiem, politikas jomā šāda tipa darbība nekādā gadījumā negūs panākumus, jo tur likumsakarību raksturam ir pavisam cits izpausmes veids. Tāpēc vispirms ir jāņem vērā *qualita de'tempi* – “laika kvalitāte”, proti, konkrēta un precīza vēsturiski politiskās situācijas izpratne. Lai atbilstīgi rīkotos, ar eksaktu precizitāti ir jāstudē realitāte.

Lai gūtu panākumus, katru situāciju ir nepieciešams pragmatiski novērtēt un uz izdarīto secinājuma pamata konsekventi realizēt pieņemtos

lēmumus. Šo spēju ieskatīties situācijā var mācīt un iemācīties. Makjavelli, tāpat kā viņa draugs Leonardo da Vinči, pētīja dabu: Leonardo – dzīvo dabu, Makjavelli – cilvēka dabu, kuras izpausme bija vēsturiskais process tā konkrēti vēsturiskajās formās.

Vislielākā nozīme, pēc Makjavelli domām, ir piemērošanās spējai. Tāpēc darbība nemitīgi ir jāsaskaņo ar laika situāciju: "Tikai tas var būt ilgstoši laimīgs, kas darbojas saskaņā ar laiku. Es bieži esmu ievērojis, ka cilvēka laime vai nelaime ir saistīta ar piemērošanos laikam." Politikai ir jābūt elastīgai. Cilvēkam raksturīga tendence turēties pie jau zināmām un izmēģinātām metodēm, tāpēc viņa rīcības repertuārs ir ierobežots. Taču politiskie panākumi ir atkarīgi no tā, cik daudzveidīgs būs šis repertuārs.

### *Necessita*

*Necessita* (nepieciešamība) Makjavelli izpratnē ir vēsturiskās determinācijas augstākā izpausmes forma, kas politikā ir prognozējama. Tā ir konkrēto apstākļu spēka izpausme, ko cilvēks nevar realizēt vai nerealizēt ar savas gribas palīdzību. Nepieciešamība Makjavelli teorijā ieņem *providencia Dei* vietu.

Politika ir iespēju māksla, tāpēc pašam politiķim ir jābūt realistam. Viņam jāsaprot, kas ir un kas nav īstenojams. Nepieciešamībai ir konstants raksturs visos vēstures periodos, tāpēc vēsture ir un tai jābūt disciplīnai, kas daudz ko var iemācīt politiķiem. Nepieciešamība paredz pareizi izvērtēt iekšējos un ārējos politiskos spēkus un kontrolēt situāciju.

Nepieciešamība nosaka, ka valdniekam 1) ir jāsaprot, kādā mērā viņš ir pakļauts apstākļiem un kādā – var rīkoties brīvi; 2) ir jāizmanto vēsturiskā procesa tendences; 3) nav jāpakļaujas visiem apstākļiem, bet 4) tie jārada (Frānsiss Bēkons domāja līdzīgi, teikdams, ka apstākļi ir ne tikai jāizmanto, bet arī jārada).

### *Occasione*

Makjavelli izpratnē *occasione* nozīmē labvēlīgu izdevību. Ar nepieciešamību to vieno objektivitāte, taču šī iespēja ir neparedzama: tā var rasties, bet var arī neparādīties. Ja arī tā rodas, tad visai reti: tā negaidīti parādās un tikpat negaidīti izzūd.

Makjavelli labvēlīgo iespēju salīdzina ar sievieti, kuras seju slēpj nekārtīgs matu ērkulis; tā ātri paiet garām, tāpēc grūti atpazīstama. Ja kāds gribēs to atpazīt tikai pēc pakauša, tad paliks bešā. Makjavelli min arī vairākas personības, kas pratušas izmantot labvēlīgu situāciju, – Mozus, Kīrs, Romuls un Tēsejs. "Pētot viņu veikumus un dzīvi, mēs redzam, ka Fortūna nav sūtījusi neko citu, izņemot labvēlīgu izdevību (*occasione*); tā deva materiālu, kuram viņi spēja piešķirt formu; ja šī gadījuma nebūtu, tad viņu domāšanas tikums (*virtu*) vājinātos, bet, ja viņiem nebūtu šī tikuma, tad veltīgs būtu arī gadījums."

Valdniekam no tā ir jāizdara vairāki secinājumi. Viņam 1) ir jābūt vīzijai par to, ko tas vēlas īstenot; 2) ir jārada brīva telpa savai rīcībai; 3) ātri un ar visu gribasspēku jāizmanto šī labvēlīgā iespēja.

## Fortuna

Senās Romas mitoloģijā Fortūna bija laimes, likteņa un veiksmes dieviete, kas reizē iemiesoja sevī aklo likteni un nejaušību. Cilvēki ticēja, ka kaprīzā likteņa dieviete ir atbildīga gan par neievērojamiem atgadījumiem, gan nozīmīgiem notikumiem, kas nereti bija visai negaidīti un pārsteidzoši. Fortūna bija likteņa triecienu un laimes, nepelnītu ciešanu un pārsteidzošo panākumu dieviete, to attēloja kā pilnības ragu vai rotējošu likteņa ratu (*rota fortunae*). Fortūna bija neprognozējama un neizskaidrojama nejaušība un tāpēc – no temporālā un kauzālā aspekta – “tīra tagadnes kategorija”.

Kristietība Fortūnai atņēma spēku un padarīja to par iztapīgu Dieva dievišķās providences pārzini. Viduslaiku tekstu kopojums “*Carmina burana*” veiksmju un neveiksmju nomaiņu izteica šādiem vārdiem: “Es valdīšu, valdu, valdīju, bet es palieku bez varas (*Regnabo, regno, regnavi, sum sine regno*).”

Renesanses un humānisma laikmetā kopā ar vēstures teoloģiskā skaidrojuma “izplēnēšanu” un cilvēcisko lietu izpratnes sekularizāciju pagāniskā likteņa dieviete atkal ieguva cieņu. Atvaļināta no kristīgā dienesta un kļuvusi patstāvīga, tā iemantoja humānistu uzmanību. Petrarka īpašā darbā (“*De remedii utriusque fortunae*”) apcerēja Fortūnas divas sejas – laimi un nelaimi, kā arī zāles jeb dziedniecības līdzekli pret to. Pārdomas par likteņa nepastāvību pastiprināja permanentā dzīves nestabilitāte, kas bija raksturīga visām dzīves jomām – ekonomikai, politikai un ikdienas dzīvei. Fortūna pauda atziņu, ka vēsturē īstenojas ne

tikai cilvēku nodomi un mērķi, bet pastāv visvisādas cēloņu un seku ķēdes, kas radušās bez iepriekšēja nodoma.

Makjavelli centās iedrošināt prātu, lai tas izvirzītu politiskus plānus un pretotos fatālismam, tāpēc Fortūnai bija jāatņem mistiskais oreols. Viņš analizē Fortūnas ietekmi un atklāj, ka tur, kur citi saskatīja likteņa nenovīdību, faktiski ir runa tikai par cilvēka kļūdām, un tur, kur runā par fatālu laimi, īstenībā izpaudies cilvēka krietnums. Cilvēkam dotas spējas sevi apliecināt, gūt panākumus un īstenot savas priekšrocības. Viņš pats spēj noteikt savu dzīves pozīciju un ar racionālas plānošanas palīdzību palielināt savas darbības efektivitāti. Racionāla rīcības sagatavošana ir labs ierocis cīņā ar Fortūnu.

Dzejoli “Par Fortūnu” (“*Capitolo della Fortuna*”) Makjavelli apcer saistību starp panākumiem un rīcību, ko nosaka situācija. Šo saistību viņš parāda, modificējot tradicionālo Fortūnas simbolu: Fortūna vairs nav viens rats, bet gan daudzi rati, kas izsaka cilvēka dzīves mainīgās situācijas. Cilvēkam kā pragmatiskam panākumu akrobātam nākas lēkt no rata uz ratu.

Fortūnai ir iespēja pretoties, jo cilvēka rīcība ir nevis nejaušu faktoru noteikta, bet gan pārdomātas uzvedības rezultāts. Valdniekiem, kas zaudējuši varu, ir jāzēlojas “nevis par likteni, (...) bet par savu glēvumu”. Galvenais cēlonis bieži ir nevis nejaušība, bet valdnieku nekompetence un neizdarītie darbi. Fatālisms pazemina rīcībspēju. Makjavelli uzskatīja, ka politika ir kompleks savstarpējo spēku iedarbības lauks, bet Fortūnas iedarbība uz politiskajām attiecībām ir atkarīga no personas politiskā krietnuma (*virtu*).

Būdams rīcības cilvēks, Makjavelli iesaka gūt panākumus ar spēka palīdzību, uzskatot, ka uz Fortūnu var iedarboties, vismaz daļēji. Viņš pauž domu, ka "pa pusei pār mūsu rīcību valda Fortūna, bet pa pusei (vai vismaz apmēram tā) viņa pati pakļaujas mums". Un citur: "Fortūna ir kā sievišķis: lai ar to tiktu galā, tā ir jāsit un jāatgrūž." (Renesanses laikmeta mākslinieki attēloja, kā Herkules per Fortūnu kailas sievietes izskatā.)

Makjavelli norāda: ja Florence un Itālija laikus būtu uzcēlušas aizsprostu un apbruņotos pret svešzemju iekaro-tājiem, tad "postījumi, kuriem tās bija pakļautas, būtu mazāk graujoši vai arī no tiem vispār varētu izvairīties". "(..) tas, kas laikus pieņem mērus, var viegli izvairīties no slimības; ja mēs gaidīsim, kamēr slimības simptomi parādīsies ārpusē, tad zāles vairs nelīdzēs un slimība kļūs neārstējama. (..) Teiktais attiecas arī uz valsts lietām. Ja augošais ļaunums ir jau iepriekš atpazīts (šī spēja dota tikai gudrajiem), tad to ātri var izārstēt; bet, ja kāds pieļaus ļaunuma pieaugumu tikai tāpēc, ka tas iepriekš nav bijis atklāts, tad pret to nav līdzekļu."

Tas nozīmē, ka 1) valdnieku nedrīkst apžilbināt acumirkļa panākumi, vajadzības un uzdevumi; 2) viņš nedrīkst zaudēt pašvaldību grūtos brīžos.

### **Virtu**

15. gadsimtā krietnuma (*virtu*) kristīgi stoisko izpratni (novēršanās no pasaules, meditācija, pretenziju neizvirzīšana) nomainīja seno romiešu krietnuma – *virtu romana*, *virtu antica* –

aktualizācija. Romiešu laikos, kā mācīja humānisti, tas nozīmējis vīrišķību, drosmi, apņēmību un citas īpašības, kas nepieciešamas karavīram un patriotiski noskaņotam pilsonim, kas gatavs jebkurā dzīves brīdī kopīgo labumu izvirzīt augstāk par personisko. Renesanses laikmetā *virtu* izpratne bija saistīta ar jauno cilvēka tēlu un tādām dzīves formām, kur dominē pašaušanās uz sevi, aktivitāte un slavas alkas. Šādi saprasts politiskais krietnums bija nepieciešams, lai nodrošinātu republikānisko kopdzīvi un kārtību.

Makjavelli pārņēma šo domu, bet atšķirībā no humānistiem, kas mācīja krietnumu apgūt galvenokārt vēstures, morālās filosofijas un retorikas studiju ceļā, t. i., ar *scientia litterarum* palīdzību, viņš galvenokārt orientēja cilvēku uz politisko praksi (kaut arī nenoliedza vēstures studiju lietderību). Makjavelli norādīja, ka individuāli heroisko *virtu* veido trīs komponenti: 1) dinamiskais komponents – enerģiska griba, spēja rīkoties; 2) prudences komponents (*prudencia* – praktiskā gudrība, apdomība un spēja paredzēt notikumus) – intelektuāli pragmatiska spēja pieņemt lēmumus, izšķirties par kādu darbības virzienu; 3) politiskais komponents – valdnieka spēja visu enerģiju virzīt uz mērķi (bez mērķa *virtu* būtu kā cilvēks bez galvas) un piesaistīt sev tautas masas, kas būtu gatavas realizēt viņa iniciatīvas. Īpašu uzmanību Makjavelli pievērsa otrajam komponentam – gudrībai un rīcības racionalitātei. Tikai politiskā gudrība spēj ietekmēt ar varu apveltītus cilvēkus un panākt, ka vairojas viņu krietnums. Turklāt politisko gudrību pretēji drosmei un rīcībspējai var iemācīties,

tādējādi rodas iespēja izprast liktenīgās stundas izdevības un tās izmantot. *Virtu* ir sekmīgas politikas augstākā izpausmes forma.

Ar *virtu* Makjavelli saprot racionālu politisko enerģiju, kāda politiska līdera spēju iedibināt valstisku kārtību un to saglabāt. Politika krietnums izsaka politiskās darbības aktīvo polu, proti, faktu, ka kaut kur pa rokai ir potenciāls enerģijas nesējs, kam izdodas varu noturēt un to nostiprināt. Šis *virtu*, kas vienmēr paliek kvalitatīvi nemainīgs un mūžīgs, nācis no Asīrijas un citām kultūras tautām, nonācis Romā un tad sadalījies pa dažādām zemēm, kā rezultātā vēsturei esot vairāki centri (Makjavelli gan piebilst, ka Itālijā no šīs dārgās substances ir maz kas atrodams).

## MĀCĪBA PAR TIKUMIEM

Tradicionāli tika mācīts, ka ideālam valstsvīram ir jābūt taisnīgam, vīrišķīgam, saprātīgam, miermīlīgam un gudram. Makjavelli to noliedz, viņš māca pavisam ko citu. Politikā savas valsts interešu labā ir jārikojas atbilstoši apstākļiem un jābūt gatavam upurēt morālos principus politikajai nepieciešamībai. Ja vēlamais rezultāts nesakrīt ar pārlicību, ir jāmaina pārlicība. Tikumi ir jāpieskaņo apstākļiem. Cilvēks, kas vēlēšies rīkoties tikai pareizi, "situācijā, kad ir tik daudz netikumisku cilvēku", ies bojā.

Turēšanās pie tikumiem nozīmē iespēju samazināšanu. "Jums jāzina, ka ar ienaidniekiem var cīnīties divējādi: pirmkārt, ar likumu spēku, otrkārt, izmantojot vardarbību. Pirmais veids

raksturīgs cilvēkam, otrais – dzīvniekiem. Tā kā ar pirmo bieži nepietiek, ir jāizmanto otrais." Rīkoties "dzīvnieciski" Makjavelli izpratnē nozīmē neizvirzīt nekādus iepriekšpieņemtus rīcības nosacījumus.

Makjavelli prātojumos par tikumiem un netikumiem pārsteidz tas, cik viegli viņš pārkāpj tradicionālo tikumu kanonus, kaut arī tekstā sastopami tādi vārdi kā mērenība (*temperanza*), spēks (*fortezza*) un gudrība (*prudenza*). Ar gudrību gan Makjavelli galvenokārt saprot izdarīgumu un veiklību, citiem vārdiem sakot, cilvēku, kas spēj iet caur ūdeni un uguni (*uomo prudente*). Taisnīgumam Makjavelli koncepcijā vispār nav nekādas lomas!

Makjavelli ir uzskaitījis vienpadsmit tikumus un netikumus.

Tikumi	Netikumi
devīgs ( <i>liberale</i> )	skops ( <i>misero</i> )
labs ( <i>donatore</i> )	alkatīgs ( <i>trapace</i> )
žēlsirdīgs ( <i>pietoso</i> )	nežēlīgs ( <i>crudele</i> )
uzticīgs ( <i>fedele</i> )	neuzticīgs ( <i>fedifrago</i> )
ciets ( <i>feroce-animoso</i> )	mazdūšīgs ( <i>effeminato-pusillanime</i> )
cilvēcīgs ( <i>umano</i> )	augstprātīgs ( <i>superbo</i> )
tikumisks ( <i>casto</i> )	izlaidīgs ( <i>lascivo</i> )
tiešs ( <i>interno</i> )	viltīgs ( <i>astuto</i> )
piekāpīgs ( <i>facile</i> )	stūrgalvīgs ( <i>duro</i> )
nopietns ( <i>grave</i> )	vieglprātīgs ( <i>leggiero</i> )
dievbijīgs ( <i>religioso</i> )	bezdievīgs ( <i>incredulo</i> )

Makjavelli min arī piecas īpašības, kas atbilst valdnieka tēlam: žēlsirdība, uzticība, tiešums, cilvēcība un dievbijība.

Taču Makjavelli uzsver, ka pamats ir panākumi un tikai tad seko morāle. Derīgajam (*utilis*) ir priekšroka pār tikumiem (*honestum*). Turklāt derīguma jēdziens neieslēdz personisko interesi, personisko varu un personisko bagātību. Ar derīgo tiek saprasts kopīgais labums, kas vislabāk tiek uzturēts republikāniskā tiesiskā valstī. Makjavelli ir republikas piekritējs, jo, viņaprāt, tikai republika var nodrošināt pilsoņiem brīvību un drošību. Monarhija tikai uz laiku var būt ērts kompromiss, bet tirānija – viena cilvēka vai svešzemju vara – beidzas ar valsts vājināšanos, nabadzību un sabrukumu. Valdniekam ir likumdevēja un republikas dibinātāja funkcija; jau pastāvošā republikā viņš ir tikai politiskais vadītājs, refor-

mators un karavadonis. Amatpersonas, pilsoņus un pavalstniekus vieno kopīgais labums.

Makjavelli ētikas deficīts ir saistīts ar kopīgā labuma pārspilēšanu, sabiedrisko interešu kā augstākās vērtības absolutizāciju, derīguma maksimalizāciju, valsts interešu kā augstākās vērtības postulēšanu, bezierunu patriotismu, valsts un tēvzemes aklu pielūgšanu. “Tur, kur tēvzemes labums tiek vērtēts visaugstāk, nav jādoma par to, vai tas panākts taisnīgi vai netaisnīgi, žēlsirdīgi vai nežēlīgi, cildeni vai nežēlīgi; gluži pretēji – ir jādara tas, kas glābj tās pastāvēšanu un nodrošina brīvību.”

Savukārt t. s. tikumības zelta likumu (“nedari citam to, ko tu negribētu, lai viņš dara tev”) Makjavelli saprot šādi: “Tā kā citi pēc iespējas cenšas nodarīt tev ļauno, rīkojies tieši tāpat un pēc iespējas centies tos apsteigt.”

## IZMANTOTĀ LITERATŪRA

*Abels J. G.* Erkenntnis der Bilder. Die Perspektive in der Kunst der Renaissance. Wiesbaden, 1985.

*Apel K. O.* Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico. Bonn, 1980.

*Baron H.* From Petrarch to Leonardo Bruni. Chihago/London, 1968.

*Blau J. L.* The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance. New York, 1944.

*Blumenberg H.* Aspekte der Epochenwelle: Cusaner und Nolaner. Frankfurt am Main, 1976.

*Blumenberg H.* Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt am Main, 1966.

*Blumenberg H.* Säkularisierung und Selbstbehauptung. Frankfurt am Main, 1979.

*Boehm G.* Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der frühen Neuzeit. – Heidelberg, 1969.

*Borst A.* Der Turmbau von Babel. 4 Bde. Stuttgart, 1957.–1963.

*Bouwsma W. J.* Der Herbst der Renaissance. 1550–1640. Berlin, 2005.

*Burke P.* Die europäische Renaissance. Zentren und Peripherien. München, 1998.

*Cassirer E.* Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig/Berlin, 1927.

*Croce A.* Giordano Bruno, der Ketzer von Nola. Wien, 1970.

*Ebeling F.* Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. München, 2005.

*Edgerton S. Y.* The Renaissance Discovery of Linear Perspective. New York, 1975.

*Flasch K.* Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Leiden, 1973.

*Flasch K.* Nikolaus von Kues. Frankfurt am Main, 1998.

*Flasch K.* Nicolaus Cusanus. München, 2001.

*Flasch K.* Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Machiavelli. Stuttgart, 2001.

*Gerl H.-B.* Einführung in die Philosophie der Renaissance. Darmstadt, 1989.

*Gilbert N. W.* Renaissance concepts of method. Princeton; New York, 1960.

*Goldammer K.* Paracelsus. Hannover, 1953.

*Godwin J.* Athanasius Kircher. London, 1979.

*Godwin J.* Robert Flud: hermetic philosopher and surveyor of two Worlds. London, 1979.

*Hale J. R.* Die Kultur der Renaissance in Europa. München, 1994.

*Halevi Z. ben S.* Kabbalah. London, 1979.

*Jardine L.* Erasmus, man of letters: the construction of charisma in print. Princeton; New York 1993.

*Jardine L.* Der Glanz der Renaissance: ein Zeitalter wird entdeckt. München, 1999.

*Kenton W.* Astrology: the celestial mirror. London, 1974.

*Kersting W.* Niccolo Machiavelli. München, 1988.

*King F.* Magic: the Western tradition. London, 1975.

*Klossowski de Rola S.* Alchemy: the secret art London, 1973.

*Koyré A.* La philosophie de Jacob Böhme. Paris, 1971.

*Koyré A.* Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. Frankfurt am Main, 1969.

*Kristeller P. O.* Acht Philosophen der italienischen Renaissance: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Telesio, Patrizi, Bruno. Weinheim, 1986.

*Monnerjahn E.* Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus Wiesbaden, 1960.

*Martinez L.* The social world of the Florentine humanists. 1390–1460. London, 1963.

*Münkler H.* Machiavelli: die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz. Frankfurt am Main, 1984.

*Nauert Ch. G.* Agrippa and the crisis of renaissance thought. Urbana, 1965.

*Otto S.* Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Bd. 3. Renaissance und Frühe Neuzeit. Stuttgart, 1984.

*Pagel W.* From Paracelsus to Van Helmont: studies in Renaissance medicine and science. London, 1986.

*Popkin R. H.* The history of scepticism from Erasmus to Descartes. New York, 1964.

*Reinhardt V.* Die Renaissance in Italien. Geschichte und Kultur. München, 2002.

*Siegel I. J.* Rhetoric and philosophy in Renaissance humanism. The union of eloquence and wisdom, Petrarch to Valla Princenton, 1968.

*Spitz L. W.* The religious renaissance of the German humanists. Cambridge, 1963.

*Walker D. P.* Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella. London, 1958.

*Yates F. A.* Giordano Bruno and the hermetic tradition. London, 1964.

Wolcott, G. *Allegory and the crisis of renaissance thought*. Ithaca, 1985.

Otto's Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Bd. 3. Renaissance. Stuttgart, 1981.

Payot, W. *From Platonism to Van Helmont: studies in Renaissance medicine and science*. London, 1925.

Payot, W. *Die Renaissance in der Medizin*. Leipzig, 1927.

Payot, W. *Die Renaissance in der Naturwissenschaft*. Leipzig, 1928.

Payot, W. *Die Renaissance in der Philosophie*. Leipzig, 1929.

Payot, W. *Die Renaissance in der Kunst*. Leipzig, 1930.

Payot, W. *Die Renaissance in der Literatur*. Leipzig, 1931.

Payot, W. *Die Renaissance in der Musik*. Leipzig, 1932.

Payot, W. *Die Renaissance in der Architektur*. Leipzig, 1933.

Payot, W. *Die Renaissance in der Malerei*. Leipzig, 1934.

Payot, W. *Die Renaissance in der Skulptur*. Leipzig, 1935.

Payot, W. *Die Renaissance in der Gartenkunst*. Leipzig, 1936.

Payot, W. *Die Renaissance in der Landwirtschaft*. Leipzig, 1937.

Payot, W. *Die Renaissance in der Tierheilkunde*. Leipzig, 1938.

Payot, W. *Die Renaissance in der Fischerei*. Leipzig, 1939.

Payot, W. *Die Renaissance in der Jagd*. Leipzig, 1940.

Payot, W. *Die Renaissance in der Färberei*. Leipzig, 1941.

Payot, W. *Die Renaissance in der Buchdruckerei*. Leipzig, 1942.

Payot, W. *Die Renaissance in der Papierherstellung*. Leipzig, 1943.

Payot, W. *Die Renaissance in der Textilherstellung*. Leipzig, 1944.

Payot, W. *Die Renaissance in der Metallurgie*. Leipzig, 1945.

Payot, W. *Die Renaissance in der Bergbau*. Leipzig, 1946.

Payot, W. *Die Renaissance in der Schifffahrt*. Leipzig, 1947.

Payot, W. *Die Renaissance in der Seefahrt*. Leipzig, 1948.

Payot, W. *Die Renaissance in der Luftfahrt*. Leipzig, 1949.

Payot, W. *Die Renaissance in der Raumfahrt*. Leipzig, 1950.

Kiersey, W. *Nicolaus Machiavelli*. München, 1988.

King, R. *Magic: the Western tradition*. London, 1978.

Klossowski, de Rolé S. *Allegorie*. Paris, 1975.

Koyré, A. *La philosophie de Jacob Burckhardt*. Paris, 1927.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1946.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1947.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1948.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1949.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1950.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1951.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1952.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1953.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1954.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1955.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1956.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1957.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1958.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1959.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1960.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1961.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1962.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1963.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1964.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1965.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1966.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1967.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1968.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1969.

Koyré, A. *Le monde philosophique de la Renaissance*. Paris, 1970.

**Andris Rubenis**  
**RENEŠANSES FILOSOFIŠKI MAĢISKĀIS REĀLĪSMŠ**

Redaktors *Juris Goldmanis*  
Mākslinieks *Aigars Truhins*

Apgāds Zvaigzne ABC, SIA, K. Valdemāra ielā 6,  
Rīgā, LV-1010. Red. nr. S-790.  
A/s Preses nams

André Rubens  
RENNANES FILLOSOSI MAQRRAIS KEALJIN

Reinhold Jans Gölmann  
Mikolm's Agnes Trolus

Agnes Reinhold ABC BIA E. Valdemar Jns S  
Kop. IV. 1818. Red. nr. 2-120  
Als Poeser name





OBLIGĀTAIS EKSEPLĀRS

109 ✓

LATVIJAS NACIŅĀLĀ BIBLIOTĒKA



0308078343



2008-5  
L212

Eiropas pašapziņas vēsturē renesanse asociējas ne tikai ar Mikelandželo, Leonardo, Brunelleski, Rafaēla, Dīrera un citu ģeniālo mākslinieku daiļradi, bet arī ar pastiprinātu interesi par cilvēku. Humānistu filosofiskajā koncepcijā indivīds atrodas Visuma centrā un ir apveltīts ar neierobežotām attīstības iespējām. Tālaika domātāju uztverē cilvēks kā mikrokosms bija tikpat neizsmeļams kā Visums.

Renesanses domātāju pasaules uztverē vispārsteidzošākajā kombinācijā vienlaikus sadzīvoja gan Platona, Aristoteļa, Plotīna, stoiķu, epikūriešu un Svēto Rakstu idejas, gan alķīmijas, maģijas, gnosticisma, astroloģijas, kabalas, hermētisma un citu mācību atziņas, ko bagātināja Džordāno Bruno, Džovanni Piko della Mirandolas, Marsilio Fičīno, Jākoba Bēmes un citu autoru neapturamā fantāzija.

Grāmatas uzdevums ir rosināt lasītāju ielūkoties šajā unikālajā pasaules ainā, padarot to sev tuvu un saprotamu, un vienlaikus pavērt iespēju ar citām acīm paskatīties uz it kā tik labi pazīstamajiem renesanses tēlotājmākslas un arhitektūras šedevriem.

