

1500

Latv. Hod.

Filozofijas un reliģijas zinātņu biedrība

(pie Latvijas Universitātes)

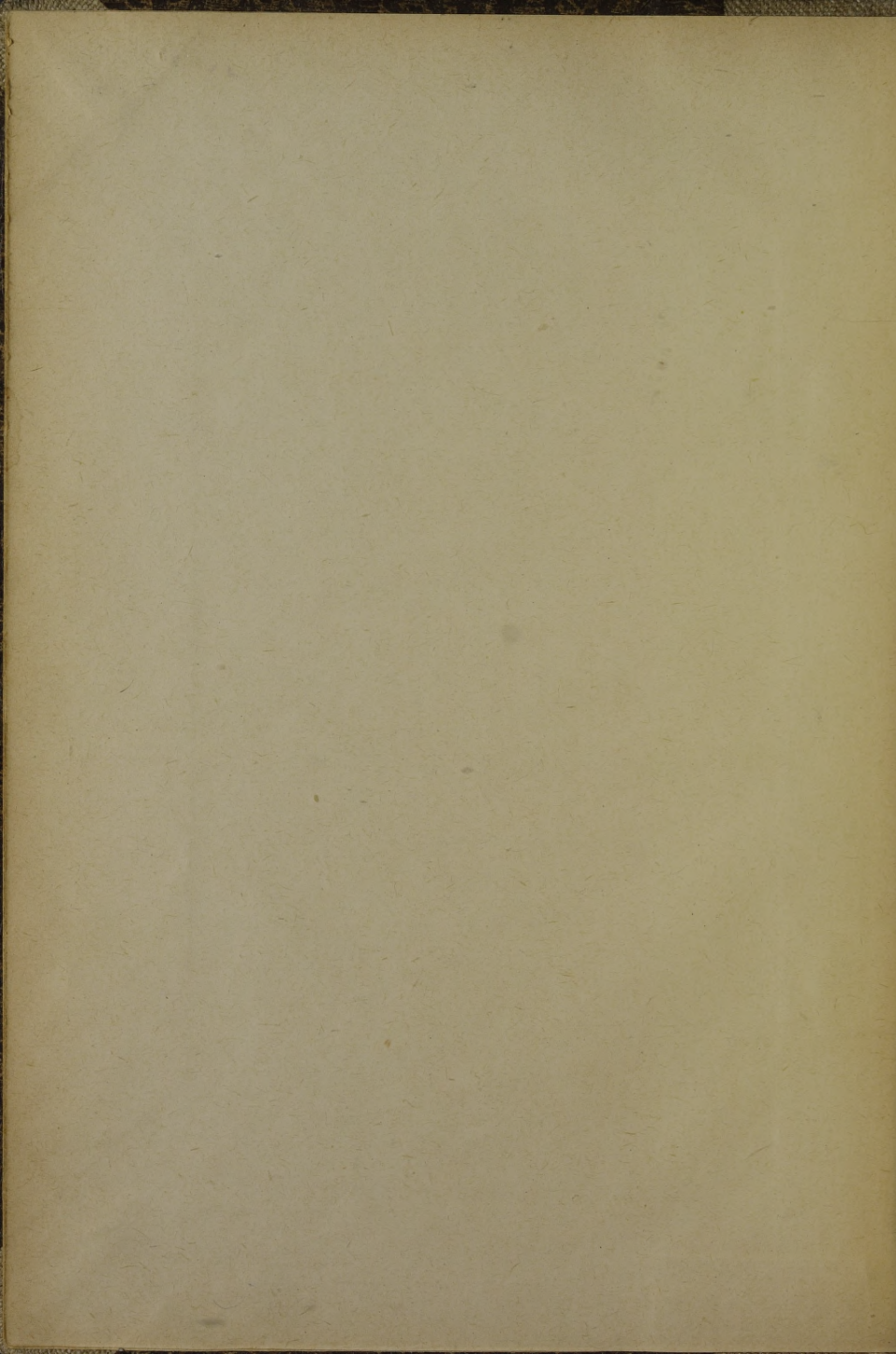
Reliģiski-filozofiski raksti

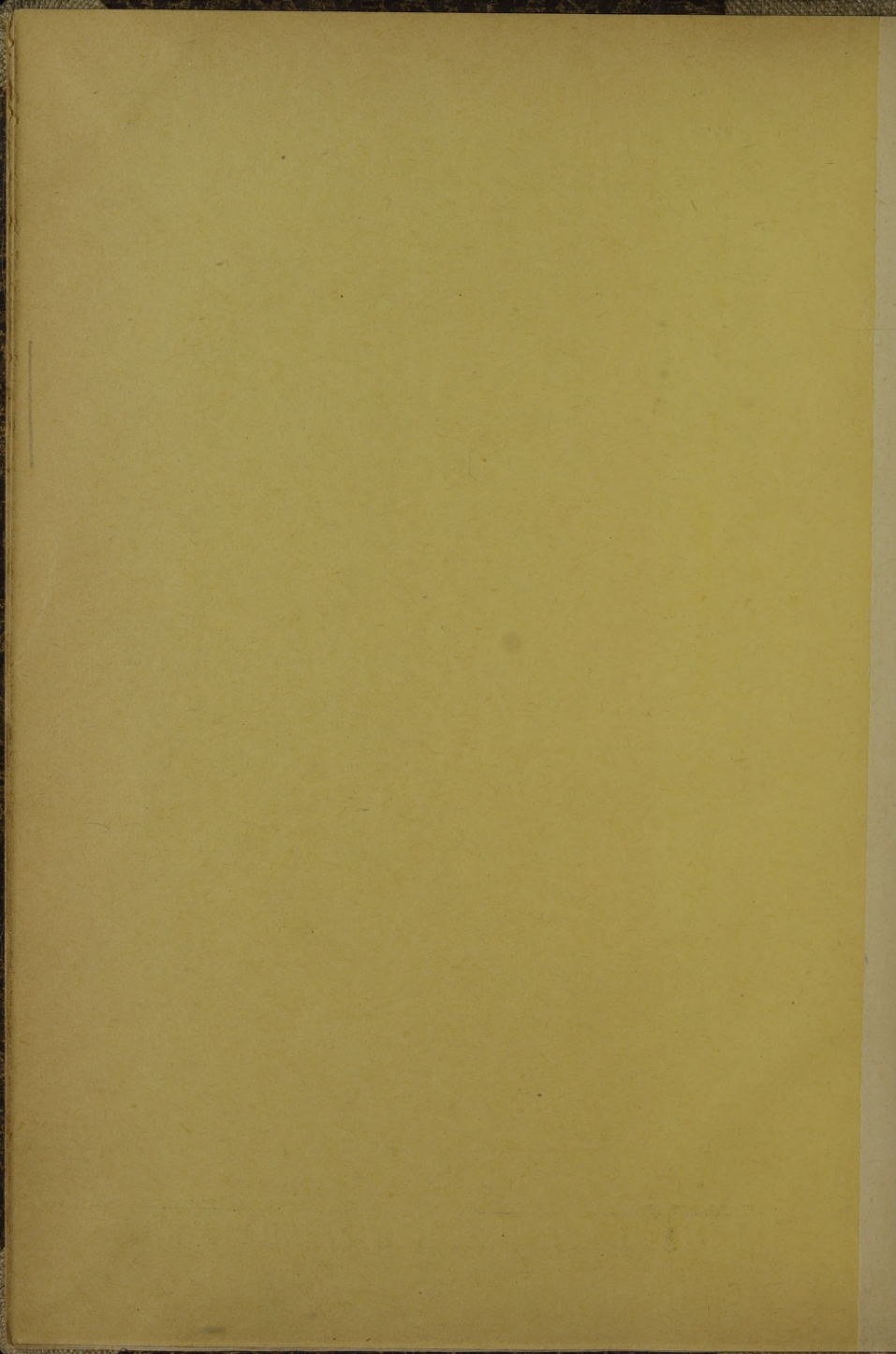
V

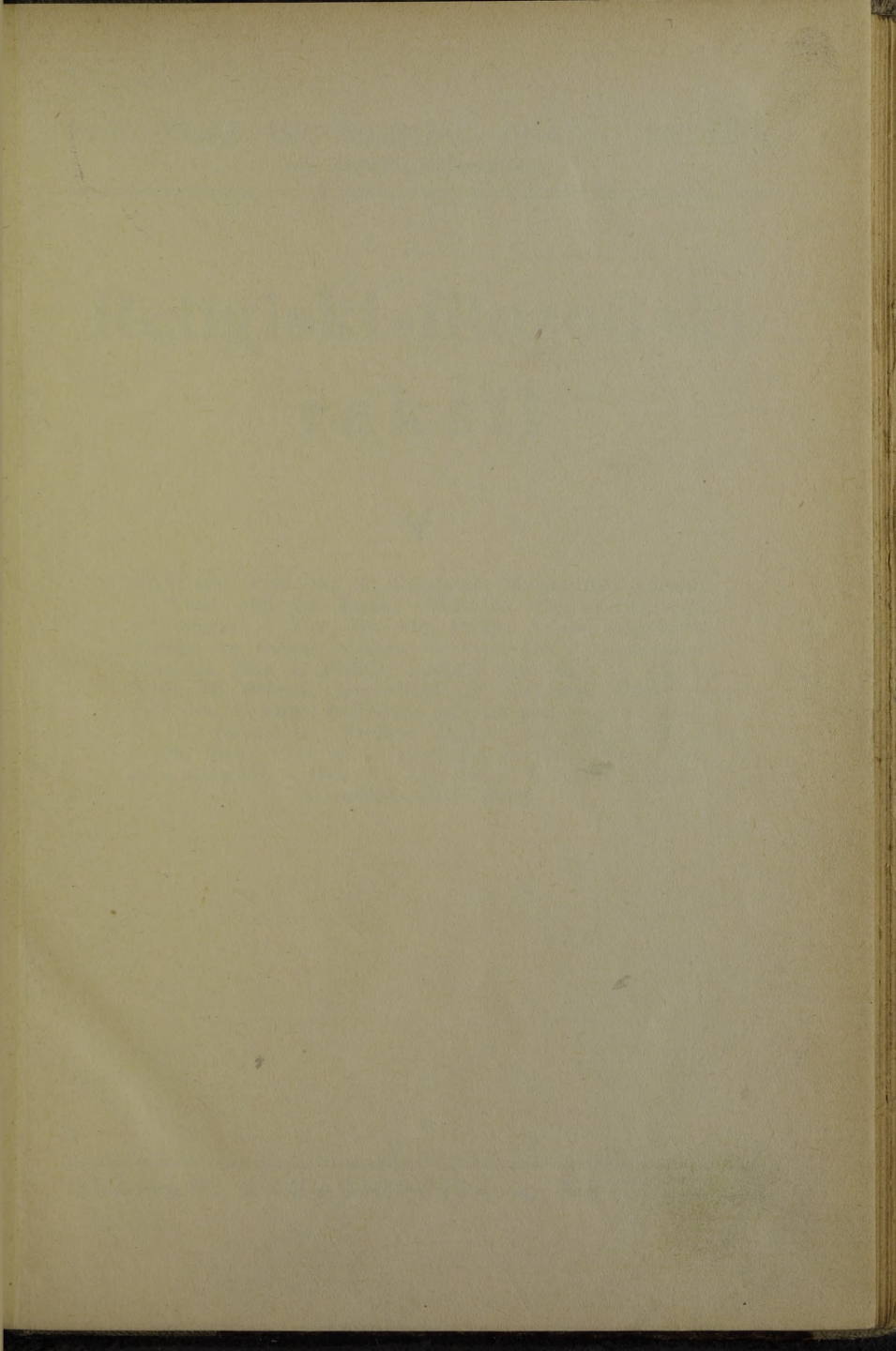
SATURS: Prof. Dr. K. Kundziņš: Kristietības būtība. — Cand. phil. Ed. Šmits: Tikumisko vērtību filozofija un reliģija. — Doc. Dr. Alb. Freijs: Annas Brigaderes reliģija un ticības atziņas. — Prof. Dr. J. Rezevskis: Jaunākie jūdu zinātnieku uzskati par Jēzu. — Cand. theol. H. Biezais: Universālā un nacionālā ētika. — Priv.-doc. J. Siliņš: Reliģiskās mākslas problēma. — Prof. Dr. L. Adamovičs: Ticības mācības stāvoklis Latvijas skolās 1919.—1934. g. — Prof. Dr. P. Dāle: Vācu filozofu kongress. — Doc. Dr. Alb. Freijs: Latviešu reliģiski-filozofiskā rakstniecība.

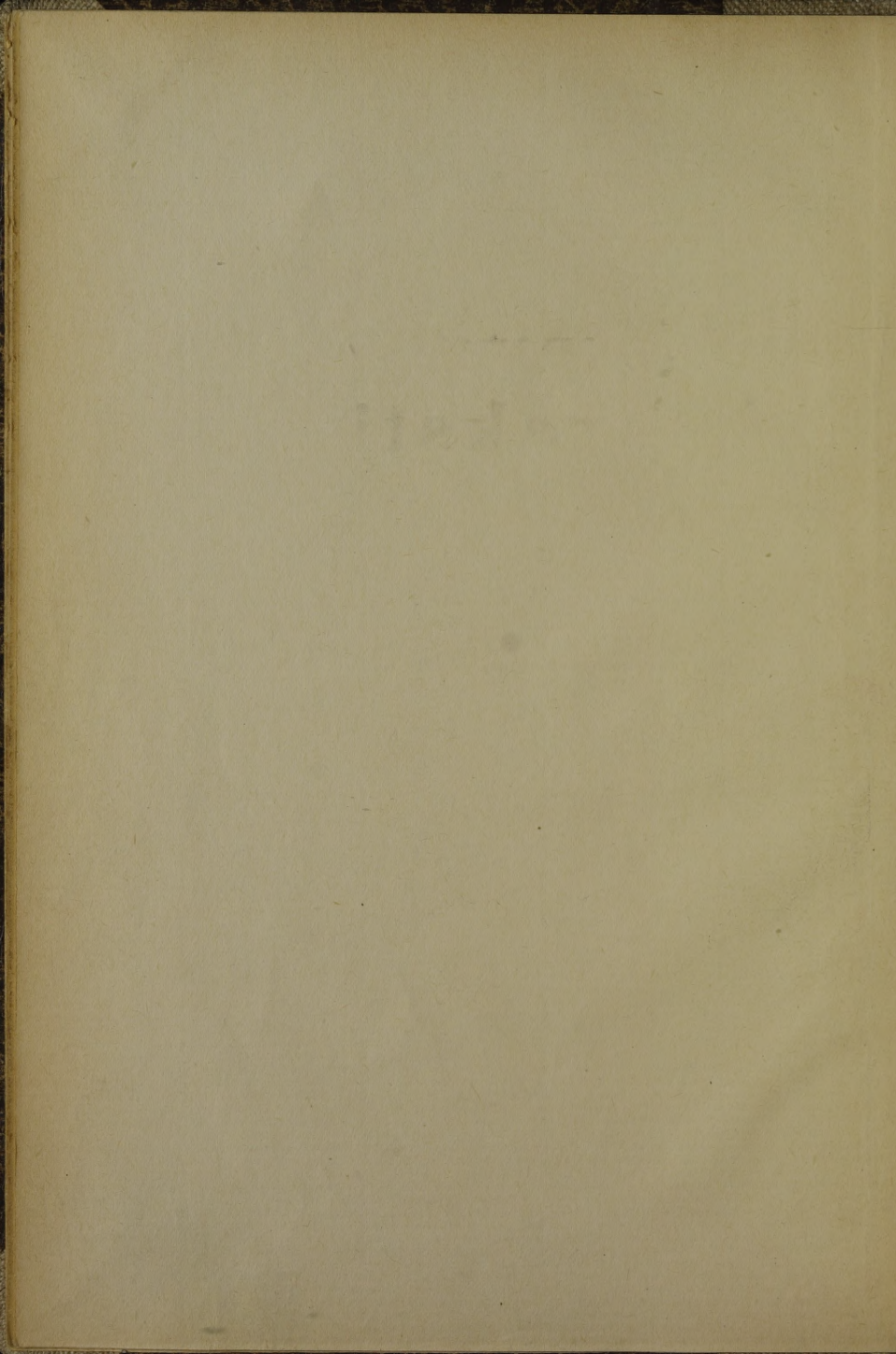
1936

GRĀMATU APGĀDNICĪBA A. GULBIS RĪGĀ









27
566 TB

70

L

FILOZOFIJAS UN RELIĢIJAS ZINĀTŅU BIEDRĪBA
(pie Latvijas Universitātes)

Reliģiski-filozofiski raksti

V

SATURS: Prof. Dr. K. Kundziņš: Kristietības būtība. — Cand. phil. Ed. Šmits: Tikumisko vērtību filozofija un reliģija. — Doc. Dr. Alb. Freijs: Annas Brigaderes reliģija un ticības atziņas. — Prof. Dr. J. Rezevskis: Jaunākie jūdu zinātnieku uzskati par Jēzu. — Cand. theol. H. Biezais: Universālā un nacionālā ētika. — Priv.-doc. J. Siliņš: Reliģiskās mākslas problēma. — Prof. Dr. L. Ādamovičs: Ticības mācības stāvoklis Latvijas skolās 1919.—1934. g. — Prof. Dr. P. Dāle: Vācu filozofu kongress. — Doc. Dr. Alb. Freijs: Latviešu reliģiski-filozofiskā rakstniecība.

1

9

3

6

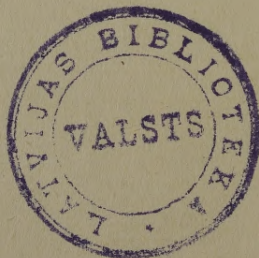
GRĀMATU APGĀDNIĒCĪBA A. GULBIS RĪGĀ

Pārē. 1969. g. 7. VIII.

L. S. B.

№ 309981

0308027245



Grāmatu spiestuves kooperatīvs
„GRĀMATRŪPNIĒKS“
Rīgā, Pils ielā Nr. 14

Prof. Dr. K. Kundziņš

Kristietības būtība.

Viens no lielajiem laikmeta jautājumiem ir jautājums par kristīgās reliģijas un līdz ar to kristīgās civilizācijas turpmāko likteni. Ap kristīgo pasaules uzskatu un kristīgo baznīcu iedegušās cīņas, kas stāv sakarā ar lielām sociālām un politiskām pārvērtībām, un visas zīmes rāda, ka šīs cīņas būs ilgstošas. Paceļas pat balsis, kas runā par kristīgās ēras beigām. Lielniecisms Krievijā, Spānijā un citur pieliek visas pūles, lai likvidētu nevien pilsonisko valsts iekārtu, bet arī kristīgo baznīcu un — ikkuŗu reliģisku pasaules un dzīves uzskatu. Bet nevien marksisma pārņemtajās zemēs sastopam izteiktu, pret kristiānismu vērstu naudu. Ar noteikti pretkristīgām strāvām sastopamies arī nacionālsociālistiskajā Vācijā. Lai gan valsts vadība, cik vērojams, līdz šim nekur nav vērsusies pret kristīgo ideoloģiju kā tādu, tomēr trešās valsts parole, ka jāsākas pilnīgi jaunam laikmetam, par kuŗa stūrakmeņiem jābūt nācijai vai rases principam, pamudinājusi pret kristīgo ticību noskaņotās aprindas (piem. ģen. Ludendorfa piekritējus), uzsākt niknu kampaņu pret visu, kas šķietas esam kristīgs.

Ir tiesa, paceļas gan arī balsis, kas pamatoti aizrāda uz nepārredzamajām sekām, kas varētu rasties, atbrīvojot kaislos pašuzturas un varas instinktus no pēdējās kristīgā ētosa ietekmes un izmetot pilnīgi no idejiskā leksikona kristīgās kultūras vadošās idejas, kā gara un sirdsapziņas prīmātu par miesu un asinīm, jēdzienu par pretinieku saprašanos, veco pārestību aizmiršanu, indiividu un tautu sadraudzību u. t. t. Tomēr arī šie bieži valda neskaidrība, cik tālu šīs idejas ir vispārīgā humānisma mantojums un kādā ziņā un mērā viņu saknes uzsūc sevī reliģijas, šinī gadījumā kristīgās reliģijas dzīvinošos spēkus.

No sacītā redzams, ka ir pietiekoši iemesla, no jauna izvirzīt pārdomu un pārrunu centrā jautājumu, kas īsti

kristiānismā ir pats būtiskais, paliekošais un svarīgais, viņa dzīvības nervs, bez kuŗa tas zaudētu savu eksisten-ces spēju, tā sakot viņa A un O, viņa neiznīcīgais kodols. Tikai pēc šī jautājuma atrisināšanas būtu iespējams spriest, vai pret to raidītās bultas patiesi ķer viņa sirdi, vai vienīgi skaŗ tā periferiju, un vai vairogs, ko draugi paceļ tā aizsargāšanai, ir vērsti uz pareizo pusi.

Te nu jāsaka, ka jautājumam par kristīgās ticības būtību ir jau sava ievērojamā un vecākajai paaudzei pazīstamā vēsturē. 1900. gadā, tā tad taisni gadusimteniem mainoties, nāca klajā liberālās teoloģijas lielā ideologa Adolfa Harnaka grāmata „Wesen des Christentums“, kas toreiz kļuva par visvairāk lasīto populāri teoloģisko sacerējumu un isā laikā aplidoja pasauli, piedzīvodama daudz izdevumus un tulkojumus (kādas 30 pasaules valodās). Kā tas citādi nevarēja būt, Harnaka publicējums, kas centās izlobīt Kristus evaņģelija primāro kodolu un tad rādīt tā sajaukšanos ar svešām, no citurienes nākušām idejām, atbalsojās nevien jaunprotestantu, bet arī vecprotestantu, katoļu un pat materiālistiski noskaņotās sabiedrības aprindās un tā radīja ap sevi ne tikai plašu atsaucību un draudzīgu atbalsi, bet vienā otrā gadījumā ievadīja arī ļoti nopietnas un svarīgas diskusijas par uzstādīto temu.

Ir labi saprotams, ka nevar būt ne runa par to, ietvert un iztīrīt šinī īsajā apcerējumā, kaut arī tikai galvenajos vilcienos, visas Harnaka ierosinātās tezes vai viņa pretinieku pret šīm tezēm izvirzītās pretezes. Tas arī nebūtu auglīgi. Kopš Harnaka grāmatas parādīšanas pagājuši 35 gadi. No Harnaka mūs šķiŗ pasaules kaŗš ar savām neizdzēšamām sekām. Daudzi pārpratumi, kas turēja gūstā Eiropas sabiedrību, izgaisuši paši no sevis, citi, kuŗus toreiz grūti bija iedomāties, stājušies tai vietā. Zinātnē, arī kristiānisma pirmvēstures pētniecībā, radušies jauni aspekti. Viss tas diktē mums mūsu uzdevumu: mūslaiku latviešu lasītāja garīgā skata priekšā mēģināt atsegt kristīgās reliģijas būtiskos vaibstus, pie tam pēc iespējas tādā skatījumā, kādā tos redz tagadnes reliģijas zinātne, sakarā ar laikmeta degošajiem jautājumiem.

Šo uzdevumu daudz maz apmierinoši atrisināt nav

viegli. Plašā literātūra ne tikai var palīdzēt noskaidrot degošās problēmas, tā tik pat viegli var pievērst vērotāja skatu mazāk svarīgiem elementiem un likt viņam apmaldīties uzskatu diezokņos. Un arī cita iemesla dēļ meklētāja doma var viegli apmulst. Kristiānismam taču ir jau 19 gadu simteņu gaŗa vēsture, kuŗā tas pārdzīvojis visradikālākās cīņas un pārvērtības. Cik daudz dažādu izpausmes veidu, cik virzienu un novirzienu, sociālu un politisku formu, dogmatisku un teoloģisku sistēmu! Gandrīz varētu teikt, ka kristiānisma vēsture ir īsta paradoksiju vēsture: kristietība kā vajāto un mocekļu reliģija, un kristietība kā valdoša baznīca.

Kristiānisms kā puritānisms, kas novēršas no visa pasaulīgā un laicīgā, un kristiānisms spoŗā sintezē ar mākslu, zinātni, kultūru.

Kristiānisms kā tīrākā individuālās dvēseles mistika, un kristiānisms kā spilgti sociāla parādība.

Kristiānisms, kā tautas vītālo šūniņu: laulības, ģimenes enerģiskākais atbalstītājs, un kristiānisms, kā celibāta, vientuļniecības un askētisma radītājs.

Kristiānisms kas aizsargā katru dzīvību, kas piedod ienaidniekam un liek atvēzto zobinu bāzt makstī, un kristiānisms, kas sadedzina ķecerus un aicina kaŗā pret neticīgajiem.

Kristiānisms, kas atzīst vienīgi „iekšējo gaismu“ un Tēva pielūgšanu „slepenībā“. un kristiānisms, kas ceļ krāšņākos tempļus un sarīko greznākās ceremonijas un procesijas.

Šo pretrunu rindu būtu iespējams turpināt vēl tālāk.

Bet šīs paradoksijas ir tikai viena puse. Klāt pienāk ārkārtīga formu dažādība atkarībā no vietas, klimata, kultūras, stāvokļa, nacionālām un raŗu īpatnībām. Kristīgā ticība Itālijā un Spānijā ir kas pavisam cits nekā tā pati ticība Somijā vai Zviedrijā. Ziemeļamerikas unitārieŗi vai metodisti ar savām propagandas runām un reliģiskiem mītiņiem grūti salīdzināmi ar pareizticīgajiem Grieķijas iedzīvotājiem, koptiem vai armēņiem. Jeb ņemsim Francijas protestantus, hugenotu pēctečus. Cik intellektuāli un ētiski noteikts, idejiski noskaidrots cilvēku tips! Un tiem pretim nostādīsim kādas Dienviditālijas

sādžas katoļu iedzīvotājus, kam reliģija bez procesijām un tēliem, bez svētā ūdens un relikvijām, maģijas, svētbildēm un amuletiem nav nekāda reliģija.

Ir skaidri, lai šinī parādību mudžeklī atrastu raksturīgo un būtisko, lielās pamatlīnijas, ir vajadzīgs kas vairāk, nekā tikai zināšanas un intuīcija, ir nepieciešama dziļi pārdomāta pieeja, metode. Tāpēc jautāsim, kādai jābūt tai metodei, kas mums atsedz vienojošo kodolu aiz fainomenu dažādības, iekšējo kristiānisma dvēseli, to, kas ir viņā un tikai viņā, kas citur tādā veidā vairs nav atrodams.

2.

Osv. Špenglers, stādīdams sev šo jautājumu, gāja mākslinieciskās intuīcijas ceļu. Konfrontēdams galvenās kultūras vienības — asīro-babilōnisko, ēģiptisko, grieķisko u. t. t. ar kristīgo, viņš katrai centās atrast zīmīgos vaibstus un vārdus, kas izteiktu tās savdabību. Taisni attiecībā uz kristiānismu tas pēc vienprātīgā kritiķu sprieduma Špengleram vismazāk izdevies. Viņam bija ne visai laimīgā ideja, saistīt kristiānismu ar islāmu, saskatot pēdējā kristietības organisko turpinājumu. Izejot visvairāk no islāma mākslas un mošeju mistikas, bet tipiski kristīgo mākslu, piem. gotiku saistot ar „faustisko kultūru“, kristīgās kultūras dvēseli Špenglers nosauca par „m a ģ i s k o“ un raksturoja to ar tukšās iekštelpas (Innenraum, Hohlraum) simbolu (tas patiesībā Špengleram radies sakarā ar muhamedāņu mošeju izraisīto pārdzīvojumu), apgalvodams, ka kristiānisma īpatnība izpaužoties dievišķo (vai arī daimonisko) spēku maģiskā ieplūšanā un iemājošanā cilvēka dvēselē, uztverot pēdējo kā tukšu, pārdabīgajam atvērtu trauku. Par pareizu jāatzīst, ka bez iejušanās kristietības pirmfainomenos, kas visi liecina par neparastu cilvēka dvēseles pakļaušanos valdzinošai „gara“ ietekmei — tādi ir: mācekļu aicinājumi, sagrauzto dvēseļu pakļāvība Kristum, slimo dziedināšana, grēcinieku atdzimšana, charismaticā aizrautība, bezbailīgā iešana nāvē, dievbērnu svētlaime, pašai dziedīgā brāļu mīlestība — kristietības būtība nav tverama. Tomēr riskants ir tīrais intuīcijas

ceļš, sava subjektīvisma dēļ. To varam akceptēt kā nepieciešamu palīglīdzekli, papildinājumu pie vēsturiski ideoloģiskās metodes. Pēdējā, kā to, piemēram, rāda Harnaka jau pieminētais darbs, par bazi jeb izejas punktu ņem klasiskajos vēstures dokumentos sastopamos raksturīgākos vārdus, sevišķi izcilos formulējumus, aiz kuņiem slēpjas vadošās idejas. Idejas, tērpdamās vārdos, objektīvāk tveģamas, nekā izjūtas un nojautas. Tās ar lielu skaidrību izkristalizējas cīņas ugunīs, jaunajai reliģijai saduroties ar pagātnes ideoloģijām, t. s. valdošajiem uzskatiem. Viņas arī dod iespēju vērot pakāpenisko pārveidības procesu un atšķirt primāro no sekundārā, sākotnējo, tīro no vēlākiem sajaukumiem un duļķojumiem. Protams, ejot šo ceļu, nekad nedrīkst aizmirst šī ideoloģiskā aspekta vienpusību. Reliģija nekad nav teorētiska ideoloģija vien, tā savos sākumos pirmā kārtā ir jauns, dzīvi veidotājs spēks, savdabīgs garīgs spraigums, ko pavada baigums, ilgas un varena ticība, sēklas grauds ar milzīgu potenciālu enerģiju, ar tieksmi aktuālizēties turpmākajā augšanas procesā. Tomēr nenoliedzami salīdzināmai ideoloģiskajai metodei ir lielas priekšrocības. Tā atbalstīdamās klasiskos vēstures dokumentos un zīmīgos izteicienos un formulējumos, mēģina vispirms savu pētīšanas priekšmetu tvert objektīvi, uzskatot subjektīvo iegušanas procesu par nepieciešamu līdzekli izpratnes padziļināšanai. Bez tam tā cenšas asināt pētnieka uztveri, neizolējot pētījamo parādību no apkārtnes, bet skatot to cīņas vai vienības attiecībās ar pārējām laikmeta garīgajām kustībām. It sevišķi raksturīgākajam jāklūst redzamam, konfrontējot to pašo jauno ideoloģiju ar vecās, mirstošās pasaules idejām, ar kuņām cīnoties jaunais nevar neparādīt savu īsto seju, dažreiz varbūt pat pārāk spilgtu vaibstu veidā.

Sinī gadījumā, runājot par kristiānisma izcelšanos, vissvarīgāko materiālu salīdzināšanai dod 3 antīkās pasaules parādību kompleksi: pirmais ir — bauslības reliģijas čaulā sastingušais jūdaisms (rabīnisms); otrs — norietošā grieķu klasiskā kultūra resp. hellēnisms. Trešais — varenais politiskais, tautu dzīvi organizētājs spēks, kas spilgti izpaužas Romas pasaules valsts tap-

šanā — imperium romanum.¹⁾ Savstarpējā mijdarbība ar šiem lieliem kultūras kompleksiem, kā arī pa daļai arī vēl ar plašo ļaužu masu reliģisko primitīvismu, skaidrāk jāizpaužas arī kristietības ideju saturam.

Kāds tad nu ir šis saturs?

Hēgeļa „panlogisma“ virzienā noskaņoti filozofiski gari, kas katrai lielai vēstures parādībai meklē savu īso un raksturīgo idejisko apzīmējumu, arī kristiānisma kodolu centušies ietvert vienā formulā. Šie mēģinājumi turpinās arī vēl mūsu laikos. Minēsim dažus: D. Fr. Štrauss († 1874. g.), sekodams Hēgelim, kristietības būtību mēģināja ietvert dievcilvēcības idejā. Vācu luteriskais ortodoksisms līdz mūsu dienām tai pašai lietai lieto apzīmējumu: „Sünde und Gnade“ (grēks un žēlastība), Sēderblūms († 1931. g.) un daži citi runājuši par „krusta teoloģiju“ — theologia crucis, kamēr daži jaunprotestantisma sistēmatiķi uzrāda tendenci, visu lielo kristiānisma morfoloģiju atvasināt no mīlestības idejas, kā idejiskā centra.

Līdzšinējo rezultātu dažādība mūs brīdina pārāk steigties ar visas, gandrīz neaptveramās, kristīgās jēdzienu pasaules (Personālais Dievs, pasaules radīšana, grēkos krišana, Dieva vadība, pestīšana, atdzimšana, grēku piedošana u. t. t.) idejisko unificēšanu. Kristietība pirmā kārtā ir vēstures parādība. Bet viss vēsturiskais — līdzīgi individam — ir vienreizējs. Un ja jau individuālitate resp. individuālais organisms slēpj sevī brīnišķu daudzveidību, kas vienā formulā nemaz nav ietverama, cik daudz vairāk tas sakāms par lielu, tik daudzpusīgu kultūras dzīves kompleksu, kāds ir kristiānisms, kristīgā reliģija un pasaules izpratne, ar savu pretenziju aptvert visu un ietvert sevī katru, arī vismazāko.

Tāpēc konstatēsim labāk, ka kristiānisma būtībai, atkarībā no pretīm nostādamajām laikmeta resp. vēstures parādībām, var pieiet no vairākām pusēm, un mēģināsim

¹⁾ Sk. manu rakstu „Eröss un Agape“ un „Dzīves jēga Jau-najā Derībā“ rakstu krājumā „Ap lielo dzīves mīklu“, Rīgā, 1936.

tvert pašu svarīgāko tās saturā, grupējot to ap 3 idejiskiem degpunktiem.²⁾ Tie ir:

- 1) Visaptverošās Dieva valsts (valdīšanas) ideja.
- 2) „Agapes“ resp. svētās, sevi ziedojošās mīlestības ideja.
- 3) Atdzimšanas resp. augšamcelšanās un apskaidrotās dzīves ideja.

Apstāsimies pie katras no tām atsevišķi:

1. Par pirmo svarīgāko ideju, kas jaunradušos kristiānismu nostādīja cīņas stāvokli kā pret jūdaismu, tā it sevišķi arī pret Romas imperiju, pētnieki vienprātīgi atzīst ideju par valsti, kas reiz gūs uzvaru pār visām, arī visvarenākajām imperijām, un kuņā vairs nebūs priekšrocību nevienai nācijai kā tādai (Ābrama bērniem), bet kuņas centrā būs mūžīgās un svētās varas nesējs, pats Dievs. Aktuālais moments šīs valsts nākšanā resp. celšanā ir tas, ka tā, pēc Jēzus un apustuļa vēstījuma, pašreiz jau ir tuvu. (Mk. 1, 15 un citur.) Citiem vārdiem, cilvēku valdības dažādu formu vietā jeb pāri visām viņām — demokrīsto-auto- un timokratijām — nostājas teokratija, šī vārda tiešajā nozīmē. Dievs nāk, lai pats celtu savu valsti resp. saņemtu valdīšanu savās rokās un lai valdītu — nevis tikai par kādu „savu tautu“ vai „Israēļa namu“, bet pār visu pasauli un visām tautām (sal. piem. Mat. 8, 11 un par. 28, 19 Mark. 12, 9 un daudz citās vietās). Gan tiesa, Dievs jau tagad ir valdnieks neredzamajā pasaulē un dabā, saule un zvaigznes klausā viņa pavēlēm, eņģeļi un apskaidrotie garī viņam dod godu; bet Dievs grib uzcelt savu valdību arī cilvēku vidū. Tāpēc jālūdz: lai nāk tava valstība, tavs prāts lai notiek, kā debesīs, tā arī virs zemes! Tāpēc pirmā un svarīgākā prasība ir: Atgrie-

²⁾ Arī Harnaks („Wesen des Christentums“) nav pakļāvis visu pirmkristietības resp. Jēzus evaņģelija saturu vienam kopējam saucējam, bet runā par trim „Gedankenkreise“. Tie ir: a) Dieva valstība un tās nākšana; b) Dievs debestēvs un cilvēka dvēseles bezgalīgā vērtība un c) jaunā taisnība un tuvāk mīlestības prasība. Trejdalījums laikam arī šeit nebūs gluži nejaušs. Tomēr, lai izsmelošāk analizētu evaņģelija būtību, viņš papildus pēc tam vēl apskata evaņģelija attiecības pret „pasauli“: īpašumu, tiesisko iekārtu, kultūru, baznīcu un viņas mācību.

žaties, dieva valstība ir tuvu! Dievs to ceļ — un šī valstība būs visaptveroša, ūniversāla un mūžīga. Bet varbūt pats lielākais ir tas, ka katram, arī līdz šim pie malas nostumtajiem, tur būs sava vieta un taisnība. Jo Dievam nerūp vienīgi tautas, bet arī ikviena individa liktenis (salīdz. starpību starp kristīgo lūgšanu „Mūsu Tēvs“ un jūdu lūgšanu Šemonē esrē). Prasība ir tikai viena, pazemoties Dieva varenības un svētuma priekšā, atzīties savos grēkos, tos nožēlot un ilgās traukties pretī jaunai dzīvei. — Vai šī valsts ir laicīga vai pārilaicīga? Protams, pārilaicīga. Visa Jēzus dzīve un viņa katastrofa, ko ievadīja tautas atkrišana, paliek nesaprotama, ja Jēzus sludinātā Dieva valsts nebūtu ietvērusi sevī tādu ilgu piepildījumu, ko nevar dot laiks un matērija, bet tikai gars un mūžība. — Dieva valsts ideja — vēlāk saukta arī par regnum Christi („Mana valstība nav no šīs pasaules“) — bija tāds lielums (tautas izjūta šai ziņā bija nemaldīga), kas nevien nobidīja pie malas jūdu mesiānismu, bet lika nodrebēt pašos pamatos arī Romas Cēzaru tronim. „Kas tā ir par jaunu valsti, ko jūs sludināt? Kas tas par valdnieku, kas man var pavēlēt? — tā apokrifajos apustuļu aktos Romas varas nesēji jautā jaunā karaļa, Kristus, gaitniekiem — apustuļiem.“³⁾

Konstatējot, ka ūniversālās „Dieva valsts“ vai dievaldības ideja ir viens no kristīgās ideoloģijas stūrakmeņiem, mums tomēr jābūt sagatavotiem dzirdēt iebildumus vai jautājumus: Vai tad šī ideja patiesi ir ģenuīni kristīga? Vai arī Vecajā Derībā neiet bieži runa par dievu (Jahvi), kas pavēl saulei un mēnesim, vējiem un jūras viļņiem, kuŗa krēsls ir paaugstināts „starp cherubiem“ un kas nāk pasauli tiesāt ar tiesu un tautu ar taisnību (sal. sevišķi tā sauc.: „ķēniņa psalmus“ 93, 96, 97, 98, 99. Vēl vairāk — šī pati ideja jeb vismaz tās saknes liekas jau saskatāmas parsismā, Zaratustras reliģija, kas aicina ticīgos stāties labā dieva Ahura-Mazdas kaŗotāju rindās, lai drīzāk varētu nākt tā diena, kad ļaunā pretvara būs uzveikta un Ahura Mazda varēs uzcelt savu gaismas valsti, kuŗai ne-

³⁾ Sk. apokrifos Acta Pauli et Petri.

būs gala. Beidzot R. Otto⁴⁾ šīs idejas priekšvēsturi saskata jau ariešu pirmreligijā resp. vēdismā: tur dievs Varuna, kurā visi dievi ir apvienoti, kļūst par asu-ra (= noslēpumainā dzīvības spēka kungu) par „raju“ — valdnieku un debeskungu un, salauzis daimonu varu, ar savu brīnumspēku („kšatra“) pakļauj sev visu radību. — Kā redzams, šī idejas ģenealoģija sniedzas vistālākajā senatnē. Un tomēr — Jahves valstība saistīta ar „Israēļa namu“ jeb „Ābraama bērniem“, Ahuras Mazdas valsts ar Zaratustras labās ticības apliecinātājiem — bet pilnīgi universālā skatījumā, nesaistītu ne ar kādiem nacionāliem, rituāliem un citiem ārējās dzīves priekšnoteikumiem, vienīgi ar dvēseles dziļākām ilgām, pārtaicīgu resp. transcendentu, un tomēr apslēptā, vienīgi gara acīm jau skatāmā veidā, mēs to pirmo reizi visā skaidrībā sastopam Jēzus pirmevaņģelijā.

Līdzās šim jautājumam, sakarā ar pēdējā laika pētījumiem, iznirst vēl otrs, jautājums par šīs idejas eschatoloģisko raksturu. Kopš J. Veisa un Alb. Šveicera svarīgajiem pētījumiem⁵⁾ ir noskaidrojies, ka pirmkristietība gan atraisījusi Dieva valstības ideju no partikulārisma un rituālisma čaulām, bet toties to saistījusi ar pastarā laika gaidām, ar tā saucamo aktuālo eschatoloģiju. „Šī paaudze vēl nebūs mirusi, kad viss tas notiks“ (Mark. 9, 1 un citur). Bet radikālā eschatoloģija bija par iemeslu radikālai ētikai: atraisīt dvēseli no visa laicīgā, kas to saista, nerūpēties par pasaules mantām, pilnīgi nodoties Dievam. Vai šis eschatoloģiskais aspekts arī nav viens no būtiskajiem kristīgās ideoloģijas elementiem? Un ja tas tā, vai tad kristianisms sevī no pašā sākuma nenes kaut ko pārāk viņpasaulīgu, varbūt pat sektantisku, ar kultūru nesavienojamu? Jāsaka, kā eschatoloģiskās idejas kodols nav vienkārši identificējams ar pagātnes priekšstatiem par pastardienu. Priekšstati, kādos tērpjas cilvēces lielās idejas var būt visai mainīgi. Tomēr, no svara nav laikmetiskais ietērs, bet pati

⁴⁾ R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, 1934., sk. recenziju laikr. „Ceļš“, 1935., 279.—281. lpp.

⁵⁾ Par tiem sk. manu rakstu „Zinātniskie pētījumi par Jēzu un Kristus kults“. Rel. filos. raksti II, 1928.

ideja. Un te nu jāsaka, ka eschatoloģiskais aspekts, kaut varbūt arī citā izpratnē, liekas, nav šķirams no paša kristiānisma. „Tu bezprāti, šonakt es tavu dvēseli no tevis prasīšu, un kam tas piederēs, ko tu esi sakrājis“ (Lūk. 12, 20). Kristiānisms būtiski saistīts ar mūžības aspektu. Šādā skatījumā cilvēks vienmēr atrodas uz robežām ar mūžību, uz nāves līnijas. Īslaicīga un pārejoša ir mūsu dzīve. Šķietami ieslēgta laika norisē, tomēr ik mirklis var salauzt šo formu un nostādīt mūs aci pret aci ar pašu mūžību. Šādā nozīmē Dieva valstība ir ideja, kas salauž laicīgo formu. Tā aizved mūs pārlaicīgajā sfairā. Pasaulē būdama, dvēsele nav „no šīs pasaules“. Dievs nāk — un „zeme izkūst viņa priekšā.“ Cilvēks ir un paliek „kreātūra“. Viņš ir padots nāves neizbēgamībai. Un tikai tas, kas kā bērns patveņas savā Dievā, var tikt izglābts.

2. Pēdējie vārdi jau norāda, ka Dieva valstības ideja, lai tā izpaustos savā īpatni kristīgajā garā, prasa vēl vienu svarīgu papildinājumu. Dievs nav vienīgi „visuvarenais redzamās un neredzamās pasaules valdnieks“, viņš ir vēl kas cits: „Mūsu Tēvs, kas esi debesīs“. Mēs viņa bērni, viņa būtības atspulgi, viņa īpašums, ko nekas nevar šķirt no Tēva, nevar izraut no viņa rokām. Šeit Dieva valstības ideja saplūst ar otru, tikpat svarīgu un tikpat centrālu. Izteiksim to vienā vārdā, kas Jaunās Derības pirmvalodā, t. i. grieķiski skan: „agāpē“. Par J. Derības agapes ideju un tās savdabību, salīdzinot to ar platōnisko erōsu (erōtu) un zemākās, vītālās mīlestības asinsspēku, kas sastopams piem. V. Derības reliģiskā koncepcijā, esmu rakstījis citā vietā.⁶⁾ Agape ir soterioloģiska mīlestība. Tāpēc ir ļoti vienpusīgi un riskanti uzstādīt apgalvojumu: kristīgās ticības centrālais saturs izteicams divos vārdos: mīli Dievu pār visām lietām un savu tuvāko, kā sevi pašu. Šinī teikumā ietverta vienīgi agapes ētiskā puse, ne viņas metafiziskā sakne. Agape vispirms ir šķietami paradoksālā mīlestība, ar ko Dievs piegriežas no viņa atkritušajai, maldos un tumsā iestigušajai pasaulei. Nevis, it kā cilvēks to būtu nopelnījis vai „paprīkš mīlējis“, vispār nevis

⁶⁾ Sk. manu rakstu „Erōss un Agape“ krājumā „Ap lielo dzīves lielo mīklu“, Rīgā, 1936.

viena vai otra vairāk vai mazāk racionāla iemesla dēļ. Bet vienīgi tāpēc, ka tāda ir Dieva būtība. Kristus personā, viņa dzīvē, darbos un nāvē tā ieplūst pasaulē. Dievišķais nokāpj no debesu troņa, lai kļūtu mirstīgs cilvēks. Tas paradoksālā kārtā sāk mīlēt to, kam nav nekāda ārīga jaukuma, ko līdz šim neviens nav mīlējis, un mīlēdams iet pat nāvē. Un lūk, notiek brīnums. Tas, kas citādi vairs nebija augšup ceļams vai glābjams, sāk celties augšā. Dieva akcija izraisa akciju cilvēkā. Tagad viņa dzīve gūst saturu. Arī viņš sāk mīlēt. — Interesanti Kristus mīlestības atklāsmi nostatīt līdzās „laicīgajiem“ mīlestības veidiem. Liekas esam divas iespējas: vai nu tā saknē ir identa ar dzimumu, vecāku, tautas, tēvijas mīlu, vai tai pretēja. Vēsture šai ziņā sniedz visai raibu materiālu. Gala rezultātā tā rāda, ka tā nav ne identa, ne arī pretēja. Tā ir augstāka par šiem veidiem. Tā ir spējīga visu laicīgo apskaidrot, lai to darītu svētu.

3. Ar sacīto mēs tuvojamies trešajam kristietības degpunktam. Tāpat kā pareizi ir apgalvojumi: kristietība ir dzīve pārilaicīgā, universālā Dieva valstībā un: kristietība ir nesavtīga, svēta visuvarena mīlestība, kas gatava nāvē iet, lai citus glābtu, pareizs ir arī trešais apgalvojums: kristietība ir pāreja no nesvētas, grēcīgas dzīves — apskaidrotā, svētā dzīvē, atdzimšana, augšāmcelšanās. J. Derība ir pilna ar piemēriem, ka „mirušie“ atkal kļūst dzīvi, ceļas augšā. Ceļš iet caur sāpēm, caur degošu nemieru ar sevi, caur „metanoiu“.⁷⁾ Bet J. Derība ar to neaprobežojas. Lielā Piekta ar sekojošu Lieldienas rītu ir jaunās kristietības centrālie svētki. Visi Jaunās Derības autori sakarā ar to māca, ka augšāmcelšanās laicīgās dzīves rāmjos ir iesākums un ievadījums kādai vēl daudz tālāk ejošai pārvērtībai. Kristīgā ticības apliecība to sauc par visas „miesas augšāmcelšanos“. Mēs pateicoties zinātnes atzinumiem un vēstures perspektīvai tagad arī šinī idejā spējam šķirt kodolu no laikmetiskā tērpa. No parsisma un jūdaisma ienāca reālistiskais augšāmcelšanās uztvērums. Cīņā pret gnōsticismu tas nostiprinājās baznīcā. Bet pētniecība rāda, ka blakus reālajam, kas saistīts ar mums

7) Metanoia — grieķiski: sirds prāta atjaunošana.

vairs nepieņemamo priekšstatu par miroņa iznākšanu no kapa, un cauri šim reālajam priekšstatam aužas cits, varēnāks, plašāks, kas izteicas vārdos: miris laicīgai dzīvei un laicīgajā sfairā, dzīvs kļuvis pārilaicīgā sfairā (piem. 1. Pet. 3, 18). Bez cilvēka ceļa pretim pilnīgajai apskaidrībai kristīgā ticība nav domājama. Šis ceļš iet cauri sāpēm, pārbaudām, cīņām pret paša miesu un asinīm, cauri individuālās un tautu dzīves katastrofām, bet tas jānoiet līdz galam. Lielākā katastrofa — „pēdējais ienaidnieks“ ir nāve (1. Kor. 15). Arī viņai cauri iet ceļš. Spaidi un važas, zaimi un nāve Dieva bērnu var gan piemeklēt, bet nespēj to salauzt: „it kā mirdami, bet redzi, mēs dzīvojam.“ Arī nāve spēj salauzt tikai cilvēka ārējo graustu, būtiski tā mūsu „es“ pārvēršanās, pāreja uz jaunu dzīvi, augšāmcelšanās, ieiešana apskaidrībā.

Mēs īsumā esam skicējuši centrālo ideju saturu. Ap šiem trim degpunktiem iespējams grupēt, no tiem iespējams atvasināt visas pārējās kristīgās mācības. Ja gribam no tām atvasināt kristīgu metafiziku — ir skaidrs, ka tā neveidosies Platōna ideālisma, bet transcendentāla personālisma garā. Pēdējais esošais, pēdējās neiznīcīgās substances kristīgā uztverē var būt tikai personālas potences un šo potences savstarpējās relācijas, „spēki“, kas plūst starp tām, kas tos afficē un vieno, citiem vārdiem: Dievs, dvēseles, apskaidroti un vēl neapskaidroti gari. Ar to kristīgā dievizpratne attālinās no panteisma un kļūst par teismu. No Dieva mīlestības pret atsevišķu dvēseli izriet Dieva vadības, kristīgās providences jēdziens. Personālās attiecības ir es — tu attiecības un ietver sevī saucieni un atbalsi, runu un atbildi.

Ja gribam atvasināt kristīgās ētikas pamatus, tad skaidrs, ka tā nevarēs būt naturālistiska jeb vienplāksnaina. Gars ir cīņā ar miesu un miesa ar garu. Bez šīs radikālās cīņas neviens nevar svēts kļūt. Tā tad cilvēka būtne ir tvērtā zināmā divplāksnainībā. Līdz ar to Kanta ētiskais apriorisms kristīgai ticībai būs tuvāks par bioloģiski pamatotu ētisku empīrismu. Ja gribam runāt par ētisko vērtību pakāpenību, tad kristiānisms nevar nepakārtot materiālo garīgajam un individuālo (partikulāro) universālajam. Ja uzstādam sabiedriskas kopas ideālu,

taid mēchaniski organizētais kopības veids tam būs svešāks par organisko. Tomēr ne visos neizsmeljami raibajos filozofijas jautājumos kristietībai ceļš būs jau a priori nosprausts. Bieži tas varēs asimilēt gan vienu, gan arī otru uzskatu, jo kristietība savā pamatā nav filozofija, bet reliģija.

3.

Analizēdami kristietības idejisko saturu un atrazdami trīs idejiskus degpunktus, kas papildina viens otru un izteic kristīgās ideoloģijas sākotnējo un būtisko saturu, esam guvuši jēdzienisku pieturu kristīgās reliģijas, pasaules un dzīves uzskata teorētiskam salīdzinājumam ar citām vai nu radniecīgām vai svešākām ideoloģijām. Bet nosaucot šo pieeju par teorētisko, šis raksturojums tūdaļ jāpapildina un zināmā mērā arī jāpārlabo. Jau iepriekšējā nodaļā, runājot, piem., par kristīgo agapi vai par neapskaidrotā cilvēka pārvēršanos apskaidrotā cilvēkā, mēs nevarējām palikt stingri teorētiskajā plāksnē, mums bija jārunā par J. Derības reālajiem tēliem un reālajiem notikumiem. Mums agape bija jāsauc par soterioloģisku mīlestību, nevis pēc J. Derības definīcijām, — tādu tur nemaz nav — bet pēc tā, kā viņa konkrētā veidā parādījusies Jēzus dzīvē, darbībā un nāvē. Runājot par atgriešanos un atdzimšanu mums bija jādara tas pats, apstājoties pie J. Derības tipiskajiem atdzimšanas gadījumiem. Tagad mums jāiet vēl tālāk un jājautā: vai vispār kristiānisma teorētiskā uztvere mums var dot pilnīgu, izsmelošu kristiānisma izpratni, vai runājot teorētiski par tā būtību, kaut kas no šīs pašas būtības un varbūt pats būtiskākais mums nemanot nepaslīd gaŗām? Un mums tūlīt uz to jāatbild: liekas, ka tas patiesi ir tā. Mēs visu laiku — un tā ir bijusi arī Harnaka kļūda — esam kristiānismam zināmā mērā darijuši pāri, interpretēdami tā teorētiski, apmēram tā, kā mēdz interpretēt Platōna vai Sōkrata filozofiju. Un tāpēc ar nepieciešamību jādzimst jautājumam, vai piem. Polikarpa vai Husa iešanā uz sārta un viņu ticības varonībā nāves brīdī, vai ticīgas mātes sirds lūgšanā par savu dēlu, vai arī Bodelšvinga tēva darbā Bētelē, glābjot dzērājus un noklīdušus bērņus, neatklājas vairāk no kristīgās ticības būtības, nekā tās tīri

teorētiskajā izpratnē. Un metot skatu uz kristiānisma uzvaru par antīko pasauli, mums jāatzīst, ka tas patiesi ir tā. Stoīcisms, platōnisms, jaunpitagorisms kristīgās reliģijas izcelsmes brīdī mācību ziņā plašā frontē varēja nostāties kristiānismam līdzās. Domu skaidrības ziņā dažs labs filozofisks rakstnieks un publicists bez šaubām pārspēja ap. Pāvilu, Jēkabu un Pēteri. Bet vienā ziņā kristiānisms savos sākumos par tiem bija nesalīdzināmi pārāks: filozofi prātoja, bet apustuļi darīja. Tanīs bija iemiesojies jauns, no dziļumiem nākošs spēks, kas lika sairt vecajam un veidoties kam jaunam. Dieva valstība nestāvēja vārdos, bet spēkā.

Tāpēc mums iepriekšējais noteikti jākorrigē un jāpapildina nevis tā, it kā idejiskie izklāstījumi būtu bijuši nepareizi. Viņi ir dziļi pareizi, tie patiesi atsedz kristīgās ticības kodolu, bet tikai ar vienu papildinājumu: kristiānisms nav izsmelts ar šīm idejām, ar teōriju, kas celta uz šīm idejām. Kristiānisms ir šo ideju nemitīga tendence, kļūt par īstenību, pieņemt „miesu un asinis“, pārvērsties domu un darbības enerģijā, iemiesoties cilvēkos. Kristiānisms ir pastāvīgs Dieva valstības advents, mūžīgas gaismas nokāpšana no debesīm, svētās mūžības ieaušana grēcīgās un pelēkās, skumjās un ērkšķainās zemes dzīves audos.

Jāņa evaņģelijā, kuŗam citi evaņģeliji nevar līdzināties mūžības izjūtas metafiziskas intuīcijas ziņā, 1. nodaļā stāv fundāmentālie vārdi: *logos sarx egēneto* — „vārds tapa miesa.“ Vecākā kristīgā laikmeta dziesma — 1. Tim. 3, 16—daudzina to pašu. Ticības aplicība uzsver, ka Dieva dēls nevien dzīvojis, bet cietis un miris. Jēzus dzimšanai agri sāka piegriezt izcilu vērību. Kāpēc tā? Kāpēc šī pieaugošā nozīme, kuŗu piešķīŗ svētajai naktij, kad notiek lielais inkarnācijas brīnums, kad Dieva mīlestība ienāk pasaulē un kļūst par mazu cilvēka bērnu. Kāpēc budisma svēta nakts ir svēta tāpēc, ka tanī atklājās svētā mācība, bet kristietības tāpēc, ka Jēzus nācis pasaulē? Atbilde skan: kristiānisms — bez visa sacītā — ir būtiski vēl kas vairāk — pārpasaulīgā ienākšana pasaulē, pārlaicīgā iemājošana laicīgās dzīves formās, pirmā kārtā pašā Kristū.

Kristiānisma vēsture nav vienkārši kristīgo ideju vēsture, bet attiecību vēsture starp diviem lielumiem: kristīgajām idejām un pasauli, pastāvīgs mēģinājums, cīņa un trauksme, kaut ko no šīm idejām iekļaut zemes dzīves formās, padarīt tās immanentas. Papildināsim tūlīt sacīto: cīņas, kas nekad nav bijušas un nebūs bez sava uzvaras prieka, bet arī nekad — bez savas traģikas. Šī trauksme, šī laušanās laiktelpiskajā sfairā, var izpausties un ir izpaudusies vairākos virzienos:

1. Visvieglāk šķita izteikt jauno ūniversālo, pārļai-cīgo saturu dziesmās, pielūgsmē. Dieva slavēšanā, lokot ceļus, ceļot rokas augšup, simboliski rādot grēku nožēlu, un piedošanu, augšāmcelšanos jaunā dzīvē. Tā radās kultiskā izteiksme. Jēzus pats, cik varam vērot, kulta rituālam stāvēja tālu un pret rituāla sastingušajām formām izturējās bieži pat noraidoši. Tomēr reliģija mīl simbolus. Simboli ir reliģijas otrā daba. Un lūk, kristiānisma saturs sāka izpausties kulta un dažādu ritu simbolos. Daudzi bija patapināti no agrākajām reliģijām, citi radās no jauna. Tā radās kristīgās reliģijas kultisko parādību pasaule. Kristība ar tērpšanos baltās drēbēs, brālīgās mīlestības sapulces ar maizes dalīšanu, kas ar laiku pieņēma jau eucharistijas veidu. Pamazām formas kļuva krāšņākas. Vienkāršo privātnamu un citu sapulču telpu vietā nāca dievnami, ko cēla tieši kulta vajadzībām: papriekš drūmi, pasmagi, tad vieglāki, apgarotāki. Radās brīnišķīgās gotiskās katedrāles. Dievkalpojumu vadītāji bija kļuvuši par priesteriem, kas tērpās svinīgos tērpos. Pamirdzēja purpurs, zelts un sudrabs. Radās svētki un procesijas — vienas krāšņākas par otrām. Dievnamos ienāca kulta fetiši — svētbildes un relikvijas. Lūpas atkal jau čukstēja mistiskas formulas.

Mēs neviļus jautājam: vai tas vēl bija kristiānisms? Un mums jāatbild: jā un nē. Par tik, par cik šinīs failnomenos izpaudās primārās dvēseles ilgas pēc dievbērnības, pēc visupiedevēja Dieva tuvuma, pēc Dieva mūžīgās valstības nākšanas un cilvēku celšanas apskaidrotā dzīvē, par tik tas arī saucams par kristiānismu. Vai piem. Ziemassvētku parašas, lai gan to ārējie elementi visi nākuši no pagāniskiem saulgriežu svētkiem vai citiem kultiem,

W zināmā nostādījumā nepieder pie skaistākiem kristīgā gara un mīlestības izpaudumiem? Vai svētceļnieka dziesmā, kad tanī runā zemes bērna ilgas pēc skaidrības, vai pie altāra kāpnēm skumstošā grēcinieka lūgšanā aiz ārējās formas neslēpjas daudz kas no centrālā kristietības satura? Un vai mātes lūgšana, ar kādu viņa mirstošo bērnu, visu savu dzīves laimi atdod mūžīgā Tēva rokām, nav kristīgāka par daudzām teorētiskām atziņām kristīgās ideoloģijas laukā? Sal. Kristus vārdu: „Tēvs, es tev pateicos, ka tu šīs lietas esi slēpis gudrajiem un zināmas darījis bērniem.“ Un tomēr, no otras puses — kāda starpība starp vienkāršas sirds lūgšanu garā un patiesībā, un milzīgo aparātu, ko lielās baznīcas laiž darbā ļaužu kultisko tieksmju apmierināšanai! Kas gan priesteru greznajiem tērpiem, ceļos krišanai hierarchu priekšā, to roku (!) skūpstīšanai ir kopīgs ar Kristus evaņģeliju? Tāpat visām procesijām, ceremonijām, konsekrācijām, karogiem un vīraka dūmiem, purpura un zelta tērpiem. Vai Kristus pats nestaigāja virs zemes nabadzības tērpā, vai viņa ķēniņa krēsls nebija Golgatas krusts un viņa gods — ļaundarītāju zaimi? Kāpēc Luterā, kad tas meklēja savu Dievu, izvirtušā Roma, neraugoties uz Sv. Pēterļa bazilikas krāšņumu, modināja vilšanos un īgnumu?

2. Nav daudz labāks otrs ceļš, pa kuŗu kristīgās pirmidejas nokāpj laicīguma sfairā. Kur lielais Neizteicamais savilņo visu iekšējo cilvēku, tur tam papriekš dzied himnas un to pielūdz, bet pēc tam iestājas arī refleksijas brīži un domātājs jauno, valdzinošo un reizē svētbaigo saturu cenšas ietvert racionālās domāšanas katēgorijās un formās (jēdzienos, cēloniskā sakarībā). Dievišķā īstenība stāv pāri arī cilvēka prātam, tāpat kā kulta iestādījumiem. Bet tikpat neatvairāma, kā prasība izpausties krāsās, skaņās un simboliskos aktos, ir arī viņas tieksme r a c i o n ā l i z ē t i e s, tērpties filozofiskā un teoloģiskā pārdomā. Tā rodas papriekš īsi, kodolīgi teoloģiski formulējumi: Dievs ir gars, Dievs ir mīlestība, Dievs taisno cilvēku bez nopelna ticībā, grēks un taisnošana, nāve un dzīvība etc. Pēc tam šie īsie mūžīgam saturam tuvie formulējumi uzrāda tendenci, izveidoties par

plašākām teoloģiskām mācībām, dogmām un dogmu sistēmām. Tā rodas Arija un Atanazija, Augustīna un Akvīna Toma mācības, Lutera un Kalvina apliecības raksti, katķismi, katoliskās, protestantiskās un pareizticīgās baznīcas dogmu sistēmas. Vai tas vēl ir kristiānisms? — Tā jautājam mēs — un atkal atbilde skan: Ja un nē. Par tik, par cik katrs laiks no jauna, sakarā ar laikmetisko problematiku, ar cilvēka prātā meklējumiem, pūlās skaidros jēdzienos un spriedumos formulēt lielo pārracionālo Dieva pestīšanas drāmas īstenību, arī šis patiesi ir neatvairāms, nepieciešams un svētīgs kristietības saturu veidojums. Kā lai katrs laiks citādi attaisnotu šo saturu cilvēka darbīgā, pastāvīgi meklējošā prāta priekšā? Bet par cik tas kļūst stings, negrozams, „absolūts“, par cik tas ir par imeslu farizejiskai šķirošanai pareizos ticētājos un „ķeceros“, par cik tas rada pārpratumus, it kā teoloģija jau būtu pati reliģija, īsi sakot, par cik tas sev uzurpē (piesavinās) absolūtās patiesības nosaukumu un tiesības, tas nav vairs evaņģēlijs, bet bauslība.

3. Principiāli tāpat vērtējams trešais mēģinājums nokāpt laicīgā dzīvē — organizācija. Kristietība blakus kulta radīšanas tendencei un tieksmei kļūt par sistematiskās domāšanas saturu glabā sevī vēl trešo tendenci — saslēgt savus ticīgos ciešās vienības formās, radīt draudzi. Šī tendence ir primāra. Sākumā tā mēdz iztikt bez juridiskām normām, bez reglamentiem, statūtiem, amatu noteikumiem, bez katras rakstītas satversmes. Viss ir vēl plūstošs. Visu noteic „gars“. Tas citus dara par sludinātājiem, citus par mīlestības darbu darītājiem, citus par draudžu saimniecisko vajadzību kārtotājiem, citus par administratīvo funkciju nesējiem. Bet pamazām arī normu un satversmes ziņā iestājas epigonu laikmets. Pārilaicīgais arī šinī sfairā uzrāda tendenci kļūt laicīgs, pilnīgi ienirt laicīgajā sfairā. Atcerēsimies episkopāta rašanos ar savām tendencēm, atvasināt savu pastāvēšanu no apustuliskajiem gara nesējiem, vēl vairāk — no paša Kristus. To dara arī Romas primāts. Tā rodas katoliskās baznīcas varenā juridiskā un hierarchiskā celtne, ko Osv. Špenglers zīmīgi nosaucis par kristiānisma „pseudomorfōzi“. Tie kas no varas nekā

nezināja, pielaida, atzina, sāka dievināt varas nesējus, kas savās varas pretenzijās ne ar ko vairs neatšķīrās no Romas imperātoriem. Gan nekad netrūka klusas opozīcijas. Vēlākajos viduslaikos tā pieauga un sasniedza ārkārtīgus apmērus. Visradikālākie opozicionāri viduslaiku hierarchiski organizēto, kanonisko likumu noteikto baznīcu nosauca par antikristisku. Par lielo kristiānisma „grēkos krišanu“ to nosaucis arī tik ievērojams baznīcas tiesību teoretīķis, kā Rūd. Zōms (Sohm). Protestantiskā pasaule tam pretī centās nostādīt vai nu presbiteriāli sinodālo, vai presbiteriāli episkopālo satversmi, bet vēsture radīja arī savādus veidojumus — laicīgā valdnieka „summepiskopātu“ un konsistoriālo iekārtu. Tagad bieži dzirdam saucienu: „atpakaļ“ pie episkopālās sistēmas! Kā par to visu lai spriežam? Vai viena vai otra satversme ir kristīgāka par citām? Un ja tas tā, kuŗš satversmes veids stāv vistuvāk kristiānisma būtībai? Jēzus ir teicis: Laicīgie valdnieki liek sev kalpot un sauc sevi par vareniem kungiem, bet jūsu starpā lai tas tā nav. Viens ir jūsu kungs un mācītājs — Kristus, bet jūs savā starpā — brāļi. Kas grib pirmais būt, lai ir pēdējais un visu kalps. (Mark. 10, 42 un citur.) Vai var vēl krasāk sadurties pirmatnējais gara fainomens ar laicīgo čaulu? Vai nebūtu jādara viss, lai radītu ideālāku baznīcas satversmi? Bet kādās formās tai būtu jātērpjas? Atbilde uz to nevar principiāli būt citādāka, kā divos pirmajos gadījumos: baznīca gluži tāpat kā kults un teoloģija nozīmē neiespējamo un reizē nenovēršamo: tā ir viens veids, kā kristiānisms cenšas kļūt miesa. Še sadurās vislielākās pretešķības, paradokss brīžam sasniedz savu kulminācijas punktu: Garīgās kustības laicīgā čaula sevi dēvē par „civitas Dei“, Dieva svēto valstību! Šī absolūtisma piesavināšanās ir kristiānisma vislielākā grēkos krišana. Un tomēr, pat šinīs viskrasākajos „pār pasaulošanās“ gadījumos paliek kāda „particuma veri“ (patiesības graudiņš). Mēs to nespējam izteikt citādi, kā vārdiņiem: par tik, par cik „Par tik, par cik laicīgā forma kalpo Kristus idejai, vienot visas šķiras, vecumus, kārtas, dzimumus vienā kopā, būt par lielo visas nācijas, vai visu pasaules tautu brālības idejas paudēju, Kristus mīlestības mistērijas un Dieva suvere-

nitātes apliecinātāju, grēku nožēlas atgādinātāju un pestīšanas priecīgās vēsts glabātāju — par tik tā ir un būs nepieciešama un attaisnojama: „Simul justa“ un „simul peccatrix“.

4. Par laimi ir vēl ceturtais ceļš, pa kuŗu kristiānisma kodols var ieiet dzīvē. Šis ceļš ir kristīgās personības veidošanās ceļš un personīga un reizē dedzīga kalpošana brāļiem. Ja kur pasaulē daudz maz adekvāti parādās evaņģelija būtība, tad tas ir tur, kur ticība debes-tēvam vienojas ar neierobežotu, ne ar kādiem aizliegumiem neapslāpējamu sociālu kalpošanu. Mūsu acu priekšā šeit stāv nevien pirmie, vārda pēc nezināmie apustuļa laikmeta kristieši, kas ēdināja izsalkušos, apmeklēja cietumniekus, kopa slimos, izrāva no draudošā posta mazus bērnus, stiprināja izmisušos, darīja labu pat saviem ienaidniekiem. Mūsu skata priekšā nostājās lielie „svētie“ — Asizes Francis, Elīzabete u. c. ar savu bērna sirdi un saviem žēlsirdības darbiem. Viņu rinda turpinās ar modernajā pasaulē — Pestalocijs un Vicherns, Bodelšvingis un Florense Naitingēle (Nightingale), Frīdrichs Hāze un Matilde Vrēde. Bet ceļas jautājums: kāpēc vēl samērā tik maz? Kāpēc industriālizācijas un mēchanizācijas laikmetā, lielpilsētu augošā posta laikmetā, kristiānisms, rādīdams darbos savu mūžīgo spēku, nevarēja darīt vairāk? Kāpēc kristiešu starpā nevarēja rasties vairāk šo Naitingēlu, Bodelšvingu un Dinānu? Tomēr mēs gribam atturēties no „tiesāšanas“. Gara acu priekšā defilē — mātes, kas no posta izvilkusas savus un svešus bērnus, kopējas, kas bezmiega naktis pavadījušas pie viņām svešu cilvēku slimību gultas, māsas ar Kristus zīmi uz krūtīm, kas tādas nav bijušas tikai vārda pēc, ārsti, kas darījuši to pašu, bieži nesapņemdami pat niecīgāko atlīdzību, audzinātāji, kas bijuši vadītāji un sargeņģeļi, priesteri, kas stāigājuši sava kunga pēdās — un daudz daudz citi, bieži ārpus jebkādas profesijas stāvošas sievietes un vīrieši, bērni un sirmgalvji, zēni un meitenes, baltās un melnās rases piederīgi. Ja kaut kur kristiānisma būtība daudz maz adekvāti iemiesojusies zemes dzīves rāmjos un gaitās, tad tas noticis šo cilvēku mūža darbā un sirds varonībā. Protams, arī te savi lielie

„bet“ un tas pats vecais „par tik, par cik“. Arī šeit, tiklīdz kāda spontāna dvēseles dzīlēs dzimusi kustība pieņem organizētu veidu, ieviešas visādi trūkumi: jautājums pēc „nopena“, vēlēšanās būt par noteicēju, iekšme padarīto kārt pie lielā zvana. Bieži sentimentālisms, svētulība, lieki vārdi. Arī šeit tās pašas briesmas: identificēt faktiski darīto ar absolūto prasību. Arī šeit tā pati „mūžīgā manta“ „māla traukos“, arī šeit viss tikai fragments,niecīga daļa no tā, kam vajadzētu būt. Tāpēc arī šeit tā pati neiespējamība „visā pilnībā“ realizēties lielajam Dieva valstības, mīlestības un atdzimšanas saturam.

Mēs esam uzkavējušies pie galvenajiem ceļiem, pa kuŗiem kristiānisms cenšas no tūrās ideju sfairas pāriet dzīves īstenībā, iesakņoties, izpausties, realizēties laiktelpiskajā pasaulē. Mēs visur sastapām šo „jā“ un „nē“, iespējamību un neiespējamību. Iespējamību, pat vairāk, neatvairāmo nepieciešamību, nepalikt „kaut kur aiz mākoņiem“, kaut kur neredzamos augstumos, bet nokāpt, ieslīdēt laicībā, darīt sevi jutekļiem jaužamu, prātam tveramu, kļūt par jaunu dzīves iekārtu, radīt organizētu dzīves veidu, beidzot — ieiet cilvēkiem dziļi sirdī, sakust ar cilvēka dabu nešķiramā vienībā, izpausties skeptisko prāta refleksiju pārspējošā iežēlas dziļumā un palīdzīgas mīlestības varonībā. Un reizē ar šo iespējamību un nepieciešamību visur paradoksālā kārtā saistīta neiespējamība, neiespējamība piepildīt sapņus līdz galam, iemiesoties visā pilnībā, bez atlikuma. Visur — vienā gadījumā vairāk, otrā mazāk — kā ēna līdzās svētajam — nesvētais, līdzās dievišķīgajam — pārāk cilvēciskais, pat zemiskais. Visur reālā cilvēka tuvredzības, „miesīgās“ (laicīgās) domāšanas sekas: mēģinājums uzskatīt laicīgo formu, nepilnīgo, pārāk cilvēcīgo izpausmi par pašu galveno un lielo, simbolu par būtību, relatīvo par absolūto, radīto par Radītāju. Tā tas notiek tur, kur darbīgas tuvākmīlestības nepilnīgos rezultātus vai darītājus „dievina“ pašas mīlestības vietā, kur kulta formas sauc par „religiju“, kur juridiski reglamentēto baznīcu uzskata par „Dieva valstību virs zemes“, kur teoloģisko „bauslību“, formulētas apliecības un dogmas burtu liek dzīvā un dzīvu darītāja

gara vietā. Tā tad visur lielā, svētā gara cīņa un trauksme reālizēties, debesu valstības tiekšanās nākt zemes virsū, lielais, liksmains evaņģēlijs — un visur reizē lielā traģēdija: gaisma nāk tumsībā — tumsība to nevar aptvert; ilgas, par īstenību kļuvušas, nav vairs svētās ilgas, bet lietas starp lietām, relatīvi sasniegumi starp citiem sasniegumiem. Mūžīga svēta grībēšana un ticēšana: es to panākšu, neizteicamais beidzot kļūs īstenība. Un turpat neizbēgama rūgtā atziņa: tas tomēr vēl nebija „tas“.

Tikai vienā vēstures punktā — tāda ir bijusi no paša sākuma apostoliskā atziņa — neizteicamais un nesasniedzamais kļuvis „uz mirkli“ īstenība, vārds kļuvis „miesa“, ideja — fakts: Pestītāja Jēzus Kristus dzīvē un nāvē. Vēl pareizāk — viņa dzīvu darītājā un tai pašā laikā sevi ziedotājā svētajā mīlestībā. Sasniegums „viss ir piepildīts“, nozīmē reizē: „laicīgais“ absolūto mīlestību nevar sevī ietvert, tai jāmirst pasaules „grēka“ dēļ. Tāpēc „mūžam mirdzošais Golgatas krusts“, no kuŗa, pretēji Rozenberga „jaunajam mītam“, kristietība, kā no sava būtiski vissvarīgākā simbola, nekad nevarēs atteikties.

Ievērojot sacīto, var nākt pie īsa, ne tik daudz jēdzieniska, kā simboliska formulējuma: kristietības būtība ir pats Jēzus Kristus. Līdz ar to jauns liums — persona un šīs personas izstarotā dzīve (nevis kults, sistēma, teokratiska organizēta sabiedrība vai radīti darbi) tiek apzīmēta par piemērotāko pārlaicīgā satura nesēju un atklājēju.

Bet reizē ir dots vēl kas cits. Ja kristiānisma būtība laicīgās dzīves plāksnē pilnīgā skaidrībā spējusi izteikties tikai vienreiz vēsturē, Dieva un Cilvēka Dēla svētajā mīlestības ziedā, bet citur, kur nav svētā un pilnīgā mīlestība upurā, svētas sirds sadegšanas nāvē, sastopams tikai nepilnīgs, bieži neskaidrs, pārpasaulots, profāns, ar patmīlību un laicīgām formām sajaukts mēģinājums, tad skaidrs, ka līdz ar to tiek saglabāts kristiānisma pārpasaulīgais un pārlaicīgais saturs visā pilnībā un no kristiānisma izriet viņa pēdējā un svarīgākā būtiskā konsekvence — viņa absolūtā piepildīšanās universālā mērogā, neaprobežotā veidā noved mūs eschatoloģijā. Šī pil-

nība iespējama vienīgi tad, kad viss relatīvais būs zudis. Radītās pasaules formu iznīcība ietelp kristietības ideoloģijā. Bet taisni ar to saistās pēdējais lielais kristiānisma ticības kāpinājums: kristietībai aizvien gājusi līdz katrai laikā un telpā ietvertajai īstenībai pāri ejošā pārlicība: arī tas brīdis, kas visu „laicīgo“, pat visdzižākos zemes dzīves sasniegumus vērsīs putekļos, tomēr kristīgās ticības būtībai nevarēs neko atņemt, taisni otrādi — tā ar to un caur to vēl tikai īsti ies pretim savam mūžīgajam piepildījumam. Jāņa par. grāmatā lasām: „Es redzēju jaunu debesi un jaunu zemi, jo pirmā debess un pirmā zeme bija zudušas. Un Tas, kas uz godības krēsla sēdēja, sacīja: Redzi, es daru visu jaunu (Jāņa par. gr. 21, 1 un 7) un 2 Pēterā vēst. pēdējā nodaļā rakstīts: „Bet mēs gaidām jaunu debesi un jaunu zemi, kur taisnība mājā“. Šis cilvēcīgos vārdos izteiktais postulāts pēc kristīgo ilgu absolūta piepildījuma jaunā pārilaicīgā esamības veidā, ir kristīgo ideju pēdējais vaiņagojums.

Cand. phil. Ed. Šmits

Tikumisko vērtību filozofija un reliģija.

I

Ja vērojam filozofisko ētiku pēdējos gadu desmitos, tad mēs manām izvirzāties citādus pamatjautājumus nekā agrāk. Agrāk, piemēram, meklēja, kas ir augstākais negrozāmais morālais likums, kas ir šī nelokāmā pavēle (katēgoriskais imperatīvs), kuŗa cilvēkam bez ierunas jāpilda, kādas ir normas, kuŗas jāievēro, lai mūsu darbība būtu morāla. Tagad šie jautājumi, saprotams, nav pavisam nomesti pie malas, bet tie stāv tālāk, kurpretim visgaišākā, visredzamākā vietā ievirzīti citi, piemēram, kas ir īsti vērtīgs, kam piemīt augstāka vērtība, kāda jēga un vērtība var būt manai dzīvei, vai vērtības iekļaujas viengabalainā sistēmā u. t. t. So jautājumu atrisinājumi, ja tie būtu iespējami, dotu mums ļoti daudz, mūsu sirds no tiem mantotu daudz vairāk nekā no iepriekšminēto jautājumu atrisinājumiem. Tādēļ aicinājums, vilinājums šīm problēmām lielāks, nekā iepriekšējām. Ja es zinu to augstāko likumu, kas man jāievēro, tad es esmu un palieku savā morālā darbībā tikai klausītājs, kalps (kaut vai arī šie likumi būtu manis paša doti), ja turpretim morāles pamatā guļ vērtības, kas man pašam jārod un jānes savā dzīvē, ja es ar morālo darbību nevien lokos bargā likuma priekšā, bet daru savu dzīvi pilnāku, bagātāku un dodu tai jaunu saturu, tad ir skaidrāk redzams, ka šeit es esmu kungs, noteicējs pats sev, pats savas dzīves veidotājs, izdaiļotājs, savu īsto mantu krājējs, es tad zinu, ka mana darbība nāk tieši no manas pašierosmes, plūst no manas būtnes dziļumiem. Zināma neapmierinātība ar Kanta ētiku pastāvēja jau sen, taisni starp lielā vīra nopietnajiem cieņtājiem un izpratējiem (citus seklākus un vieglākus ie-

bildumus, saprotams, nav vērts pieminēt). Atcerēsimies, kaut vai dzejnieka Šillera vārdus, ka „šis krietnais vīrs“ ar savu ētiku esot rūpējies „tikai par mājas kalpiem, nevis par mājas bērniem.“¹⁾ Nopietnākie filozofi, kas centās radīt lielāku ētikas sistēmu, saprotams, daudzējādā ziņā novirzījās no Kanta principiēm, bet, no otras puses, katra ētika, kas meklēja morālei absolūtus, negrozāmus pamatus, vairāk vai mazāk stāvēja Kanta aizvējā, un trūka tādu domātāju, kas ar īsti neatvairāmu loģiku būtu pierādījuši, ka Kanta rādītais atrisinājums nav vēl galējais un vienīgais, ka var iet vēl daudz tālāku, un var ar tādu pašu konsekvenci izveidot citādu sistēmu, kuŗa tāpat atstāj morālei mūžīgus pamatus. Šādi mēģinājumi sāk parādīties pēdējā laikā. Mēs redzam skaidru nolūku likt ētikas pamatā vērtību jēdzienu, bet pienākumu, pavēles (imperātīva), mērķa un citus tamlīdzīgus jēdzienus pavirzīt tālāk projām, apzīmējot tos nevis par pirmprincipiēm, bet par konsekvencēm. Starp jaunlaiku domātājiem, kas ētiku šinī ceļā būtu vistālāk aizveduši un savu domu samērā visskaidrāk un vispamatīgāk izdomājuši, būtu jāmin Maksis Šēlers²⁾ ar tā skolnieku Nikolaju Hartmani.³⁾ Šo filozofu veidoto ētiku mēs varam jau vārda tiešā nozīmē nosaukt par „tikumisko vērtību filozofiju“. Te izejas punkts ir vērtība un abi domātāji sākumā analizē, kas ir vērtība vispārīgi un dod arī zināmu pārskatu par visdažādām vērtību šķirām. Tikumiskās vērtības tad nu arī iznāk viena īpata šķira — tās ir augstākas par citām vērtībām, varbūt visaugstākās, tomēr tās nestāv izolēti, bez sakara ar pārējām, bet iekļaujas reizē ar citām kopīgā lielākā vērtību saimē. Tādējādi veidota ētika, ko Šēlers nosaucis par „materiālo vērtību ētiku“, grib sniegt daudz tikamu jauninājumu. Vispirms tā ierāda cienījamu vietu mūsu jūtu dzīvei, ko „formālā ētika“ bija atstājusi pavisam novārtā. Kanta sistēmā nebija vietas ne draudzībai, ne līdzjūtībai, ne tuvāku mīlestībai, par personīgo mīlestību nemaz nerunājot. Pret jūtām mēs manījām neuzticību: vispārīgi katrs afekts, ja tas ierosinājis zināmu lēmumu vai darbību, jau iznīcinot morāles tīrību. Ja cilvēku vadot nevis cieņa pret morāles likumu, bet tieksmes, jūtas, tad tas esot ļaunums. Vēl

tā tika atstātas pāri tikai vienas jūtas, kam bija monopōltiesības skaitīties par morālām un mitināties šai augstajā, bargajā morāles sistēmā — tā bija cieņa pret morāles likumu, bet šīs jūtas nu ir tik nepersonīgas, tik abstraktas un teorētiskas, ka tās nevar vairs pat par jūtām saukt. Vai tad cilvēks īsti ņemot maz var cienīt ko citu, ja ne personu? Vai tad abstrakts likums pats par sevi vien var sacelt mūsos cieņas jūtas? Vai tad „cieņa pret morālisko likumu“ neizklausās tikpat dīvaina un nepsiholoģiska, kā piem. cieņa pret kādu fizikas likumu, kaut vai pret Oma likumu — apmēram tā izsaucas M. Šēlers (min. drb. 229. lp.). Kanta ētika grib pilnīgi noslēgties no jūtu pasaules. Citādi tas ir ar materiālo vērtību ētiku. Tā izceļ to faktu, ka visu vērtējumu saknes ir jūtu pasaulē. Katru vērtību mēs vispirms pārdzīvojām ar jūtām,⁴⁾ pēc tam to skatām intuitīvi, un tikai tad tērpjam to jēdzienos un mēģinām īsti ar prātu aptvert. Mūsu intuitīvā vērtību skate un jūtu pārdzīvojumi ir daudz bagātāki par vērtību jēdzieniem — pēdējie vēl ir tādi skopi, trūcīgi un tikai nepilnā mērā atbilst dzīvajam vērtību fainomenam. Vērtību ētika ņem vērā to, ka katrs darbs, katrs lēmums dibinās uz zināmu vērtību izjūtu, un pēdējā ir visas aktivitātes ierosinātāja, tā tad visas morāles dziļais, slepenais pamats. Ir taisnība, ka darbs vērtējams par labu vai par ļaunu tikai atkarībā no tam, vai griba ir bijusi laba, vai ļauna. (Par morāliski labu mēs nekad nedrīkstam vērtēt tādu rīcību, kuŗa ārēji šķiet gan laba, it kā cēlu nolūku ierosināta, bet kuŗas īstie nolūki bijuši savtīgi). Pašu gribu par labu vai ļaunu mēs vērtēsim atkal atkarībā no tam, kādas jūtas ir noteikušas lēmumu, kāds vērtību pārdzīvojums to ir vadījis, virzījis. Tā nu jūtas jaunajā „vērtību ētikā“ nav ne morāles traucētājas, ne naidnieces, ne arī mazsvarīga blakus parādība, bet tās top par pirmām dzīvām un vis-svarīgākām morāles noteicējām. Otrs apsveicams jauninājums, kas stāv ciešā sakarā ar iepriekš minēto, ir tas, ka materiālā vērtību ētika grib uzturēt ciešākus sakarus ar citām gara dzīves nozarēm, tā negrib palikt izolēta pašpietīcīga, ierāvusies sevī. Tā grib justies ciešā vienībā ar visu kultūru, visu reālo, praktisko dzīvi. Tā vairs negrib

deduktīvi atvasināt visu savu sistēmu no nedaudz principiem un abstraktām formulām, bet tā cenšas iegūt plašu, gaišu skatu uz dzīvi, personām, notikumiem. Tā grib skaidri un gaiši saredzēt tās vērtības, kas dzīvē jau izpaustas, tās aptvert, analizēt, izprast to struktūru, lai tad tā iegūtās atziņas būtu par ierosinājumu tālākiem, vispārīgākiem slēdzieniem. Formālai ētikai pārmeta, ka tā ved projām no dzīves kādā abstraktā, sastingušā pasaulē, materiālā vērtību ētika turpretim grib šo kļūdu izlabot un uzturēt dzīvu iejūtu ir tagadnē, ir pagātnē visās tanīs pārādībās, kas satur sevī ko nozīmīgu. Tā aicina nepaiekt vienaldzīgi gaŗām dzīves vērtībām, dzīvot pilnāki, spēcīgāki, ar smalku skatienu ieraudzīt to, kas aplēpts. Tā māca nesteigties, nebūt tik paviršam un drudzainam, kā mēdz būt tagādnēs cilvēki, bet vērot pamatīgāki. Materiālā vērtību ētika negrib saistīt personu ar normām, priekšrakstiem, bet tā grib ierosināt viņas vērtības jūtas, modināt radītāja spēkus, audzināt viņu brīvai, patstāvīgai, atbildīgai darbībai.

Tagad nu mēs pacelsim jautājumu, kādu viedokli šī modernā vērtību ētika ieturēs pret otru tuvu radniecīgo gara dzīves nozari — pret reliģiju. Vai tā meklēs atkal ciešākas saites, jutīs atkal stipru organisku vienību, vai turpretim centīsies vēl vairāk atbrīvoties un attālināties? Vai tā jutīs reliģijā savu tiešu turpinājumu, dziļāku pamatojumu, jeb būs pret reliģiju pilnīgi vienaldzīga, vai pat ieraudzīs reliģijā savu pretinieci, ar ko var tikai kaŗot un samierināties nekad? Tūliņ mums jāatbild, ka pilnīga vienaldzība starp vērtību un reliģiju praktiski pilnīgi neiespējama, jo katrai lielai, nopietnai reliģijai ir sava īpata morāles mācība. Jau tāmdeļ vien, ka neviena reliģijas sistēma nevar neiejaukties morāles robežās, filozofiskā ētika nevar pāiet gaŗām pastāvošai, valdošai reliģijas mācībai, neskārusi to ar savu kritiku, lai gala rezultātā vai nu pieslietos (kaut arī tikai pamatvilcienos), vai arī nostātos opozīcijā. Arī citādi materiālā vērtību ētika pret reliģiju nevar būt vienaldzīga: mēs savu vērtību meklēšanu nevaram nosprostot mūsu pieredzes laukā, mēs ar savu vērtību viedokli tiecamies arī pāri tam, mums ir tieksme atrast vienu kopēju vērtību arī visai plašai pa-

saulei — (vienalga kaut šai tendencei pamatā būtu tikai maldi). Ja nu mēs šai tendencei ļaujam vaļu, tad mēs gribot negribot esam ielauzušies reliģijas sfairā un tā mums jārēķinājas, ko teikušas pastāvošās pozitīvās reliģijas, vienalga, vai mēs tās vērosim godbijīgi, pamatīgi vai arī viegli ar pārākuma smīnu.

Pirms mēs to atbildam, ņemsim vērā, ka vērtības ir nešķīrāmi saistītas ar personu, un nostādot vērtību filozofijas vidus punktā, mēs līdz ar to esam pašā centrā ielikuši personu. Lietas un to īpašības mēs gluži labi varam iedomāties arī bez personas, turpretim vērtības nav nemaz izprotamas bez vērtētāja. Ja mēs sakām „vērtīgs“, tad mēs, saprotams, varam jautāt, kas tas ir vērtīgs, bet tādas vērtības kas nebūtu vērtīgas nevienam — mēs nevar nevaram iedomāties — tā būtu bezjēdzība.⁹⁾ Vērtējums nav vienkāršs fakta konstatējums, bet te vērtētājs pieliek klāt savu daļu, parāda arī savu personīgo viedokli. Tad vēl persona var būt arī vērtību nesēja — ja runājam par garīgām vai par morāliskām vērtībām. Taisnīga, cēla, varonīga, godīga var būt tikai dzīva, apzinīga būte, iekšēji brīva un atbildīga. Ar savu darbību cilvēks pats realizē sevī vērtības — morālās. Dodams lietišķās vērtības citiem, cilvēks gūst sev morālās, kuņas viņš vairs citiem tieši dot nevar, tās paliek viņam pašam kā neatņemama daļa. Treškārt persona var būt arī vērtību „saņēmēja“. Morālām vērtībām vienmēr nepieciešamas divi personas — viena kā vērtību subjekts, t. i. morālā darba darītājs vai stāvokļa ieņēmējs, — un otra — morālo vērtību objekts, t. i. tā persona, kā labā zināms darbs tiek darīts, vai pret ko zināms stāvoklis tiek ieņemts.

Ja nu morālās vērtības nostādītas tik ciešā sakarā ar personu, tad paceļas jautājums, vai visas vērtības nav pilnīgi relatīvas, piemēram, atkarīgas no visiem tiem acumirkļa iespaidiem, kas ietekmē vērtējumus, t. i. no gara stāvokļa, iegribām, no momenta apstākļiem, no laikmeta, modes, parašām u. t. t. Vai tad visas vērtības nav nepastāvīgas, pārejošas? Vai ikkuŗš cilvēks nevar vērtēt, kā vien tik viņam iegribas un grozīt vērtības vai katru acumirkli? Ja nu vērtību ētika turētos pie šāda viedokļa, tad, saprotams, tai nevar būt nekādu pozitīvu attiecību ar

religiju. Tādā gadījumā reliģijas apgalvojums, ka ir mūžīgas vērtības, būtu tukša pretenzija, neattaisnojama un nepamatojama. Tālāk, ja cilvēks pats nostāda sevi viduspunktā un spriež par vērtībām tikai atkarībā no tām, ko viņš pats saņem vai var saņemt, tad, saprotams, reliģijas prasība, lai cilvēks būtu nesavtīgs, atsacītos no savām zemākām tieksmēm citu labā un padotos Dieva gribai, būtu tukši, kaitīgi māņi, jo īstais centrs ir cilvēks pats un nevis Dievs vai kas cits. Tāpat, ja augstāko vērtības nesēju ierauga cilvēkā, tad, saprotams, kāds cits vēl augstāku vērtību nesējs Dieva personā vairs nav jāmeklē.

II

Tagadējā vērtību ētika uz tāda viedokļa gan nenostājas. No Kanta vēl tā ir paturējusi ticību morāles negrozāmiem pamatiem, kas pastāv pāri laikmeta svārstībām un nejausībām. Tā izpauž citādas pamatdomas, kuņas atzīmēsim to vienkāršotā veidā, rupjos pamatvilcienos.

1. Vērtības pastāv neatkarīgi no subjektīvā vērtējuma. Šis teikums mums liekas ieskatāms ar aksiomatisku evidenci. Ja mēs ko vērtēdami pielaižam rupju kļūdu vai arī mākslīgi viltojam savu vērtējumu, vai tad ar to lietas un personas vērtība top citāda? Ja kādas personas morālo vērtību neviens nav manījis, vai tad šī vērtība nepastāv? Tagadējā vērtību filozofija mēdz stipri vienprātīgi izvirzīt to domu, ka subjekts nav vērtību noteicējs, t. i. viņš nevar ar savu spriedumu vērtīgu būti padarīt nevērtīgu, ne arī otrādi. Ja, piemēram, krietnu, godīgu cilvēku, kas mīlējis citus, nav pratuši novērtēt ne viņa labvēlības saņēmēji, ne labsirdības izmantotāji, ne arī citi, un viņš mirst ne viena sevišķi negodināts, vai tad viņa goda prāts un mīļā sirds nav vērtības, kas pastāv objektīvi, kaut tām trūcis vērtētāju! Mēs zinām, ka arī ģeniālās personas mēdz pienācīgi novērtēt tikai tālās paaudzes, bet dažreiz arī tās šo vērtību neizsmēļ. Mums būs jāpievienoņas tagadējo filozofu atzinumiem, ka vērtības pastāv arī objektīvi.

2. Tāpat kā Kants izcēla morāles autonomiju, arī tagadējie filozofi uzsver, ka morālās vērtības ir pašvērtības. To vērtīgums ir neatkarīgs no citām blakus vērtībām.

tībām, ar kuŗām tās ir saistītas. Mēs nedrīkstam cilvēka tikumu vērtēt ne pēc viņa ārējiem panākumiem, ne arī pēc tiem ārējiem labumiem, piemēram, peļņas lieluma, goda, ērtības, ko viņš sagādājis citiem. Mēs zinām, ka bagātnieks, kas ziedo labam mērķim lielākas summas, morāliski nav augstāki vērtējams par mazturīgo, kas ziedojis niecīgus līdzekļus, jo tos viņam nācās vēl grūtāk sagādāt. Cilvēka darbi ir morāli vērtīgi pat tad, ja vēlāk tie praktiski izrādās pat nederīgi (tamdēļ ka cilvēks visus apstākļus nav zinājis), ja tikai viņa motīvs ir bijis labs, Tāpat nav taisnīgi, ja tos laimes bērņus un bagāto panākumu cilvēkus vērtē pārāk augstu un grib viņos atrast un redzēt visus viscēlākos tikumus, bet par neveiksmīgām, traģiskām personām runā pārāk pašapzinīgi un ar pārākuma smīnu. Mēs varam vērot tautā arī ļoti dziļus vērtēšanas principus. Tos, piemēram, izpauž kritušo varoņu godināšana — nevis taktiskos pakalpojumus, ko šie varoņi snieguši kaŗaspēkam tauta atceras, bet gan viņu varoņīgo garu un svēto upuri. Tā otrs svarīgākais jaunlaiku vērtību ētikas apgalvojums — vērtības pastāv p a r s e v i (a n s i c h), a b s o l ū t i.

3. Vērtību ir vairāk, nekā mēs šeit dzīvē varam saskatīt un pat vairāk nekā mēs varam iedomāties un iztēloties. Mūsu dzīvē vērtības nav realizētas pilnīgi, citas pa daļai, citas nemaz. Te mēs varētu jautāt, vai vērtības nebūtu arī tad, kaut nebūtu šai pieredzes pasaulē neviena, kas tās nestu. Vai tuvāku mīlestība kā vērtība tomēr nepastāvētu, kaut šeit zemes virsū mēs redzētu tikai savtību un rupju naidu. N. Hartmanis ļoti skaidri izvirza to domu, ka vērtības pašas pastāv neatkarīgi no reālās dzīves. Viņš min kādu ideālo vērtību sfairu. Cilvēki ar savām domām, jūtām un darbību, vērtības realizējot, ienesot tās reālā dzīvē. Vērtība ir ideāls, kas prasa savu piepildījumu. Vērtību ideālitate atšķiras no matemātiskās un loģiskās ar to, ka pēdējā ir, tā sakot, auksta, stingusi, nekustīga, pilnīgi vienaldzīga pret to, vai dzīvē tai kas atbilst vai ne, tā nekādas prasības nesatur, turpretim vērtībai šīs prasības ir. Ja cilvēks pārdzīvo zināmu vērtību, tad viņš izjūt arī zināmu prasību — tam tā ir jābūt (piemēram, kad es apzinājos godīguma vērtību, redzēdams tos

sevišķi spilgti izpaužamies otrā personā, tad es jūtīšu sevī zināmu aicinājumu — man arī tādām jābūt, tāpat visiem cilvēkiem; pie viena varbūt es jūtīšu arī iekšēju neveiklību, ka es tāds vēl neesmu). Tā varam teikt, ka katrai vērtībai kā īpats būtiska iezīme piemīt „ideālā jābūtībā“, t. i. prasība, lai arī reālā dzīvē būtu šīs vērtības saturam pieskaņota. Šī prasība pastāv neatkarīgi no tam, vai reālā dzīvē vērtība ir realizēta vai ne un vai realizācija ir iespējama vai ne.

Ja ņemam vērā tikko pieminētos atzinumus, tad starp materiālo vērtību ētiku un reliģiju attiecības iegūst citādu nokrāsu. Tās top vēl ciešākas nekā Kanta ētikā, un mēs varam saskatīt vairākus ceļus, kā ētika ved reliģijas virzienā.

I. Ņemsim vērā to, ka morālās vērtības ir objektīvas, kā arī to, ka vērtību jēdziens nav izprotams bez vērtētāja, un jautāsim, kas tad morālām vērtībām ir tas vērtētājs. Ja runājam par morālām vērtībām un saucam tās par objektīvām un absolūtām, ko tad tas nozīmē? Taču ne to, ka visi cilvēki tās prastu ieraudzīt un pienācīgi novērtēt. Tas nozīmē tikai to, ka mēs prasām, lai šī pienācīgā, taisnā novērtēšana vispārīgi būtu, bet faktiski starp cilvēkiem tāda vērtētāja mēs nekur redzēt nevaram. Mēs dzīvē bieži atdušamies pret nesmalkjūtību, trulumu. Mēs zinām, cik mēs paši ierobežoti, svārstīgi, untumaini savos vērtējumos. Mēs ne tuvu nepārrēdzam visu tikumisko vērtību pasauli, un to nav pārrēdzējis neviens, pat ir lielākais ģenijs ne, jo katra subjekta rīcībā ir tikai mazs vērtību pasaules laukumiņš, ko mēs paredzam gaišāki un skaidrāki, kas runā mūsu sirdī un ierosina mūsu darbus. Pret pārējo mēs esam citreiz tuvredzīgi, citreiz pilnīgi aklī. Kas lai nu būtu vērtētājs tām paslēptām vērtībām, ko ļaužu acis nemanā? Kas vērtē tās klusās, skaistās dvēseles, kas visiem saviem tuvākiem ir gādnieki, dāvinātāji, kas paši pelēki, neredzami dod un dod citiem, bet algai saņemt tikai mazu drusciņu simpatijas, vai arī nemaz, kurpretim citi, tie čaklie ņēmēji un laimes bērni pilnām riekšavām gūst ir apkārtnes cieņu, ir tuvinieku mīlu? Kur ir tas taisnais, nemaldīgais visuredzīgais vērtētājs? Cilvēks vai ļaužu kopa tie nebija, jo tie te neprata vērtēt. Vai tad vērtību nesējs pats va-

rētu būt tas vienīgais vērtētājs? Arī viņš ne, jo īsti daiļās dvēseles pašas nezina, cik tās labas, tās nemaz nepārredz savu bagātību un pilnumu! Ja kāds cilvēks pārāk skaidri apzinās, cik viņš labs un daiļš, tad uzmācas šaubas, vai te tik ir tās īstās vērtības, vai nav viltojumū, vai īstā cēluma vietā te tik nešķind mietpilsoņu iedomība, vai arī nevaids neapmierināts pašlepnums. M. Šēlers ļoti asprātīgi saka, ka morālā vērtība atrodoties labam darbam „uz muguras“ (sk. minēto drb. 22. lpp.), t. i., cilvēks dara īsti labu darbu, nevis tāpēc, ka viņš pats gribētu sev iegūt greznu īpašību „labs“ vai tiksmīnāties pats savā ideāltēlā, bet viņam acu priekšā tad esot otrs cilvēks, kam viņš labu dara un tam viņš grib palīdzēt. Tā nu iznāk, ka arī morāli vērtīgā persona pati nevar būt īstā sevis vērtētāja. Atliek vēl viens ceļš — mums jākonstruē kaut kāda „vispārīga vērtību apziņa“, kas saturētu visas vērtību mērauklas tīrā, pilnīgā veidā un prastu tās nemaldīgi piemērot reālītātei. Tagad nu jāņem vērā vēl viena lieta, ka šāda „vērtību apziņa“ nevar palikt par abstraktu jēdzienu, jo vērtētājs nevar būt ne jēdziens, ne ideja, bet tas var būt tikai reāla apzinīga būtne, persona. Tā nu mēs esam nonākuši pavisam tuvu Dieva idejai un mēs varētu teikt tāpat kā Vindelbands, ka svētais ir sirdsapziņa, „vispārīgā vērtību apziņa“ jeb „normālā apziņa“, pārdzīvota kā transcendentā reālītāte.⁷⁾

II. V. Vindelbands ļoti skaidri izcēla to domu, ka cilvēks nav morālo vērtību noteicējs, nav morālo likumu devējs.⁸⁾ Šie likumi ir jau gatavi, negrozami, mums tik piekriūt izvēle, vai tos pildīt, vai ne, bet padarīt labu par ļaunu vai ļaunu par labu mēs ar savu patvaļīgu spriedumu nekā nevaram. Sirdsapziņas iekšējo kārtību mēs nevaram pēc iegribas pārkārtot, ja negribam būt rupji vērtību vilto tāji un melji, un neviens nedrīkst sev privātām vajadzībām izrakstīt īpašus morālīskos likumus, lai pats dzīvotu ērtāk un vairāk baudītu, bet citus, ja tas paša labā vajadzīgs, pagrūstu vai samītu. N. Hartmanis arī ļoti pārskatāmi pierāda, ka vērtību skatē (Wertschau) mums vērtības ir dotas jau gatavas, mēs tās tikai saņemam, nevis pašī noteicam (setzen).⁹⁾ Kas tad nu ir tas īstais morālo likumu devējs un vērtību noteicējs? Kas tā ir da-

rījis, ka morālās vērtības runā mūsu sirdij klusu, bet skaidru un mūžīgu valodu un liek mums uzklausīties baigā godbijībā vai mīlestībā? Ja morāliskās normas un vērtības stāv pāri cilvēku patvaļai, nepilnībai, iznīcībai, pat pāri realitātei, tad tādām pat ir jābūt šo normu devējam, vērtību noteicējam — tam jābūt absolūtam, mūžīgam, dievišķam.

III. Nemsim vērā vērtību ideālītāti un jautāsim, kas ir ideālo vērtību nesējs. Morālās vērtības bez nesēja,¹⁰) t. i. bez personas, kam šīs vērtības piemistu, nav izprotamas. Nevar, piemēram, pastāvēt taisnīgums pats par sevi bez taisnīgas personas. Pašus likumus un normas mēs par vērtībām tieši neizjūtam; lai mēs izjustu vērtības, jābūt kam, kas šīs normas iemieso, piemēram, zināma morāliska pavēle mums var likties uzbāzīga, nepatīkama, ja šīs pavēles devējs pats neatbilst tam, ko viņš prasa. Ja mums ar patosu sprediķo patiesīgumu un iekšēju tīrību tāds, kam pašam viss iekšēji šinī ziņā nav kārtībā un šīs lietas tik dārgas nemaz nav, tad šie sprediķi nekādā ziņā neradītu mūsos cieņu, bet zobgalību vai sašutumu. Ja turpretim pamācību mums sniedz tēvs, kuŗa labo, gādīgo sirdi mēs skaidri izjūtam, tad šai pamācībā mēs jutīsim vērtību. Visspēcīgākās un iespaidīgākās pamācības vienmēr ir bijušas tās, kas varbūt nemaz nav ietvertas ne vārdos, ne formulās, bet dzīvā paraugā. Tāpat arī visi ideāli mūs aizraus un iejūsamos tad, ja mēs jutīsim šeit nevien abstraktus jēdzienus jeb tālas idejas, bet manīsim aiz tām arī personālu būtni, kas tos sevī ietvērusi un pati dzīvo šinīs ideālos. Kas nu ir visu ideālo vērtību nesējs? Cilvēks tas nevar būt, jo cilvēks saredz tikai dažas vērtības un nekad nevar pārredzēt visu vērtību pasauli. Vēl cilvēks atduŗas arī uz konfliktiem, kuŗus konkrētā situācija radījusi vērtību starpā un kuŗi viņam neļauj vairākas vērtības realizēt. Tāpēc pēc augstākām morālām vērtībām, kuŗas cilvēks mana, tas jau tieši un apzinīgi netiecas, viņš tās realizē bez apzinīga nolūka (kā jau Šēlers asprātīgi pierādīja: laba darba mērķis nav vis pašam iegūt morālo vērtību, bet sagādāt kādu āreju, lietišķu labumu otram cilvēkam). Tā kā mēs par ideālo vērtību nesēju varam iedomāties tikai ideāli pilnīgu per-

sonu, tai jābūt pārcilvēciskai, mūžīgai, jāaptver un jāapvieno visa vērtību valsts. Tāda var būt tikai viena — Dieva personība.

Runājot par vērtību ideālītāti, jāpiemin vissvarīgākā vērtību iezīme — „ideālā jābūtība“. Vērtības tiecas pēc reālītātes, pēc piepildījuma. Vērtību ideālītāte nav inerta, nedzīva, bez sakara ar dzīvi. Tā ir darbīga ierosinātāja, tā iekustina cilvēka personu, vada, veido. Ideāls ir tas, kas nav sasniegts un kas vēl jāsasniedz. Ja nu ir tā prasība, ka ideāls jāsasniedz, tad šai prasībai tikai tad ir kaut kāda jēga, ja reālītātē vispārīgi kaut kā ir iespējams šo prasību pildīt. Ja jau mums ir pilnīgi skaidra pārliecība, ka ideāls nekad, nekur un nekā nav sasniedzams, tad jau pati tiekšanās, cenšanās ir bez jēgas, velts upuris, muļķīga pašmociņa. Ja nu mēs gribam vērtību realizēt, tad mēs to darām tai apziņā, ka realizācija vispārīgi ir iespējama. Tā mums pašu vērtību viedoklis, kas prasa, lai vērtības tiktu realizētas, prasa arī, lai arī empīriskā reālītātē būtu tā iekārtota, ka cilvēks varētu viņa vērtību realizēt. Lai tas būtu iespējams, tad reāli jābūt kādam pasaules kārtotājam, kas dara vērtību realizāciju iespējamu, vērtības sakarīgas — tad jābūt pasaules radītājam un vadītājam Dievam — (apmēram tādu virzienu rāda Rikerts).

III

Mums tā, kopā ņemot, liekas, ka vērtību ētikai ar reliģiju ir daudz ciešākas saites, nekā formālai ētikai. No materiālās vērtību ētikas viedokļa daudz parocīgāk un dabīgāk var konstruēt „morālisko Dieva esamības pierādījumu.“¹¹⁾ Mēs arī lielu lielajā vērtību filozofu vairumā redzam noteikti pozitīvu attiecību pret reliģiju — tā ir ētikas turpinātāja, pēc dažu domām pat tās īstā pamatotāja, jo Dieva vērtībā pamatojoties visas vērtības.¹²⁾ Tagad mūsu pienākums ir apskatīt arī pretējas domas, kuņas visnoteiktāki ir formulējis N. Hartmanis. Viņš savā „Ētikā“ grib nostādīt ētiku un reliģiju neizlīdzināmā pretrunā (citur viņš gan atzīst, ka šī pretruna varbūt ir atrisināma, bet atrisinājums var būt tikai „viņpus racionālītātes robežām“).¹³⁾ Savus iebildumus Hart-

manis ietver 5 antinomijās,¹⁴) no kuņām apskatīsim 4 (jo piektā ietver īpatāku problēmu — dievišķās pestīšanas jautājumu, kas ir gan kristīgās reliģijas būtisks neatdalāms moments, bet varbūt nav katras reliģijas primāra iezīme).

1. N. Hartmanis aizrāda, ka katra īsta reliģija meklējot īstās vērtības nevis šinī pasaulē, bet viņpasaulē. Konsekventa reliģija prasot, lai visu šo dzīvi ar tās maldū vērtībām upurējot viņai īstai dzīvei un tās mūžīgām vērtībām. Katra reliģija vērtējot tā: „tieksme, kas tiecas pēc šīs pasaules vērtībām pašu vērtību dēļ, ir ļauna, labs šīs pasaules robežās ir tikai tas, kas tiecas tai pāri.“¹⁵) Sekas visam tam esot novēršanās no dzīves un ideja par vispārīgu bēgšanu no pasaules. Pavīsam cits viedoklis esot ētikai. Tā esot pilnīgi pavērsusies šīs pasaules un reālās dzīves virzienā. Visu tikumisko vērtību materijas ietvepot tikai šīs pasaules cilvēku konkrētās attiecības pret šīs pasaules cilvēkiem. Tikai šai pasaulē varot izpausties vislabākie, tikumiskie ideāli. Tieksme pēc viņpasaulē no ētiskā viedokļa esot tikpat nevērtīga kā tieksme pēc šīs pasaules no reliģiskā. Tā esot tikumisko spēku izšķiešana, īsto vērtību novirzīšanās no realizācijas. Tāpēc tā esot nemorāliska.

Šinīs iebildumos mēs jau no pirmā mirkļa redzam kādu apgalvojumu, kas būs grūti pamatojams. Vai tiešām katra īsta reliģija katru tieksmi pēc šīs pasaules vērtībām apzīmēs par ļaunumu. Ja jau starp šīs pasaules vērtībām mēs ierindosim arī morālās (kā to dara pats autors), tad gan mēs neatradīsim nevienu no augstāk attīstītām nopietnām reliģijām, kas katru labu darbu darīdēļ tūlīņ turētu par ļaunu, ka te tieši nav saņemta noteikta Dieva pavēle vai arī zināms likums nav pavēlēts rakstītā bauslī. Vai, piemēram, kristīgā reliģijā mēs varam kaut kur saskatīt tendenci, apzīmēt par ļaunumu, teiksim, godīgumu, taisnīgumu, patiesīgumu, kaut arī cilvēks rīkojoties godīgi vai taisnīgi vai patiesīgi, nemaz neapzinātos, ka tā ir Dieva griba, bet to darītu tikai otra cilvēka labā. Zīmīga ir Jēzus līdzība ar pastaro tiesu — augstais Soģis tiesā ļaudis par viņu labiem un ļauniem darbiem pret tuvāko, kaut arī ļaudis savā rīcībā nemaz nav zinājuši, ka

tuvākajā, likteņa apbēdinātā un apspiestā mazākā brālī parādījies pats dievišķais.¹⁶⁾ Tā pēc Hartmaņa sprieduma nu būtu varbūt jāsecina, ka kristīgā reliģija nav konsekvanta un ja gribētu to padarīt konsekvantu, vai tad būtu jāmet laukā visa kristīgās ētikas centrālā ideja — mīlēt tuvāku kā sevi pašu? Tad jau nu iznāk, ka mums ir speciāli jākonstruē kāda reliģijas sistēma — ar to nolūku, lai tā taisni runātu pretim katrai konsekvantai filozofiskai ētikai.

Tālāk vienpusīgs ir arī tas apgalvojums, it kā no ētikā viedokļa pati pārpasaulīgā reliģiskā orientācija būtu nemorāliska. Morāliskais darbs nav zemāk vērtējams, ja tā mērķi ir sprauti tālāk projām no tagadnes un tie nav tepat uz vietas sasniedzami. Lielie gari sprauž mērķus tālai nākotnei un tai ziedo tagadni un tuvo apkārtni. Vai tamdēļ mums tiesība viņus zemāk vērtēt? Ja nu reliģija sprauž savus mērķus sevišķi tālu un stāda tik augstus ideālus, ka tie pārsniedz visu mūsu pieredzes pasauli, vai tad tas nozīmētu, ka viņa ētiski zemu vērtējama? Tālie mērķi, kaut tie arī netop sasniegti, piešķir dzīvei un darbībai īpašu daiļumu. Cilvēka tieksme pacelties pāri visai pieredzes pasaulei, meklēt dievišķo pilnību, varbūt ir nepamatota no tīrā prāta viedokļa, bet tā taču nav tamdēļ neētiska. Reliģija un morāle tanī ziņā abas vienīs prātis, ka abas meklē ideālus, vērtības pāri mūsu reālajai dzīvei, abas jūt svētu nemieru ar to dzīvi, kāda tā ir, abas cenšas sasniegt ko labāku, abas grib veidot dzīvi tādu, kādai tai jābūt, abas prasa pilnu, vērtīgu dzīvi, abām acu priekšā ideāls. Reliģija vēl stiprāki uzsver ideālo pusi un tālo ideālu priekšā tai nobāl tuvās, redzamās vērtības, nākotne tai vairāk nekā tagadne un pārempīriskais, transcendentais tai nozīmīgāks nekā empīriskais, tveģamais.

2. Otru pretrunu starp ētiku un reliģiju N. Hartmanis saredz jautājumā par augstākās vērtības nesēju. Ētikai vissvarīgākais ir cilvēks, reliģijai — Dievs. Dieva valdīšana, darbība ir mēraukla visam, kā šeit, tā mūžībā, par cilvēku reliģiju interesējas tikai sekundāri. Cilvēkam labs ir tas, ko Dievs grib, un cilvēka griba ir ļauna vai laba atkarībā no tam, vai tā atzīst Dieva gribu un pazemīgi tai padodas vai ne. Ētikai visaugstākā, vissva-

rīgākā, visatbildīgākā būtne ir cilvēks, „nevis paša personā, bet personālais katra cilvēka būtē.“ Te nu N. Hartmanis runā visai krasi: „nostādīt vēl kaut ko pāri cilvēkam, lai tas būtu, vai nu debesīs, vai virs zemes, kaut vai tas būtu pats Dievs, tas būtu ētiski aplami, nemorāliski, tā būtu nodevība pret cilvēku.“¹⁷⁾

Arī šinī iebildumā mēs varam saskatīt mākslīgus saasinājumus un pretrunas ar paša N. Hartmaņa nopietnākajām pamatdomām. Kā, piemēram, lai savieno divas tādas N. Hartmaņa domas — vienu, ka cilvēks paliks nepilnīgs, ka viņš pat nevar redzēt augstākās vērtības, nevar pēc tām pat censties,¹⁸⁾ ne jau nu vēl realizēt, — un otru, ka tikai cilvēks var būt augstāko vērtību nesējs. Ka cilvēks ir pats svarīgākais, atbildīgākais, pret to nebūtu ko iebilst, bet ka cilvēks būtu pats augstākais un pāri viņam nedrīkst stādīt nekādu citu principu, tas no ētikas prasībām gan nebūtu atvasināms un, patiesību sakot, runātu tām pat pretim, jo morāle tomēr ir virs cilvēka, nevis zem cilvēka. Vai to neaplicina pati sirdsapziņas eksistence, ko N. Hartmanis ir pratis it zīmīgi attēlot: sirdsapziņa rādot savu īpatu likumību, kas nerēķinoties ne ar cilvēka dabīgām interesēm, ne labklājību, ne pašuzturas, ne pašaisardzības tieksmēm. Tā vēršoties nepielūdzami, nepielabināmi pret paša es, liekot tam vainas jūtās sevi noliegt, izdeldēt sevi nožēlā, izmisumā (min. drb. 119. lp.). Vainas apziņai esot tendence personu noliegt, nospiest, ekstrēmos gadījumos tā pat esot dzīvībai naidīga.¹⁹⁾ Tā tad skaidra lieta — te iznirst kāds princips, kas augstāks par reālo personu. Nepiemirsīsim vēl otru interesanto N. Hartmaņa domu — nevis persona konstituē vērtības, bet gan vērtības konstituē personu.²⁰⁾ Šī doma varbūt ir pārāk krasa, bet te ir skaidra viena lieta — vērtības stāv pāri cilvēkiem, tikai caur vērtībām cilvēks var kļūt par personu, un ētikas centrā stāv nevis dabiskais cilvēks, bet persona — atbildīgais vērtību nesējs.

Ja filozofiskā ētika savā centrā nostāda visu cilvēci un ar to aprobežojas, un personālo ārpus cilvēka nemeklē, tad jau tas nenozīmē, ka viss, kas pāri šīm robežām, būtu ar to jau pretrunā. Katra gara dzīves nozare velk sev zināmas robežas, viena zinātne piem. noro-

bežo savu pētījuma lauku no otras, bet tas jau neliecina, ka šai norobežotai nozarei vairs nevarētu būt nekā kopēja ar citu gara dzīves nozari. Ja ētika ierobežo savu sfairu ar cilvēciģo, bet reliģija meklē dievišķo, vai tad tamdēļ te ir jāvalda pretrunai, vai tad te nekāda saskaņa vairs nav domājama? Tāds apgalvojums, saprotams, nav pamatots.

3. Tālāk N. Hartmanis norāda, ka katras nopietnas ētikas pamatā jāstāvēt tezei, ka ētiskas vērtības ir autonomas, t. i. vērtīgas „pašas no sevis un pašas par sevi“. Šīs tezes konkrētā jēga esot tā, ka aiz vērtībām nevarot stāvēt ne autoritāte, ne kādas varas lēmums, ne kāda griba, jo citādi to vērtību ieskatamība nebūtu ne absolūta, ne apriora. Šai tezei reliģija liekot pretim antitezi: katrā jābūtības prasība savos pamatos ir Dieva bauslis, viņa gribas izteiksme, un tikai tamdēļ tās saturu cilvēks izjūt kā tikumisku vērtību. Tikumība ir dzīve pēc Dieva baušļiem. Tādējādi tikumiskās vērtības top nepatstāvīgas, heteronomas. Esot vienalga, kā šo domu ietērpjot vārdos, vai nu sakot ka „Dievs pavēl visu to, kas ir labs“, vai „Dievs ir labais“ vai „uz Dieva vērtības, kā absolūti augstākās pamatojas visas tikumiskās vērtības“ — heteronomija te paliekot vienādi ir otrādi.

Šo iebildumu formulējumos pavīd dažas neskaidrības. Kā to lai saprot, ka vērtībām „pašām no sevis“ un „pašām par sevi“ jābūt vērtīgām? Vai tiešām vērtību autonomijas prasība nozīmē to, ka mūsu ieraudzītām ētiskām vērtībām jābūt pašiem pēdējiem principiem, par ko tālāk vairs nedrīkst iet? Vai tiešām tām jābūt ir nepamatojamām, ir nepamatojamam, noslēgtām, izolētām, pašpieticīgām, nepakārtotām nekādam augstākam vienotāja principam, tā tad arī neietvertam noteiktā sistēmā? Vai tad tiešām morāles autonomijas prasība ir tāda, lai mēs apmierinātos ar vērtību plūrālismu un nedrīkstētu pat meklēt nekādu kopēju pamatu, kā visu vērtību daudzuma dažādību ietvert vienībā. Tādu prasību no mūsu vērtību viedokļa mēs uzstādīt nevaram, jo vērtīgāka ir vienība daudzveidībā, nevis nesakarīga, sarakstīta daudzējādība. Ja arī filozofs nevar viengabalainu, pilnīgu, bez-

robainu sistēmu konstruēt, tad šādai sistēmai vismaz ir jābūt par katra filozofa ideālu, jo mūsu prāts pēc tās tiecas, un ētikā tā ir vēl nepieciešamāka nekā teorētiskā atziņā. Ja jau mums nav nekādas viengabalainas sakarības morāliskos ieskatos, tad mums nav stingra iekšēja pieturas punkta praktiskā dzīvē, un mēs nespējam izšķirties vērtību konfliktu gadījumos.

Mums nav arī jāpiemirst, ka materiālā vērtību ētikā visa personas autonomijas problēma jāpārceļ pavisam citā plāksnē nekā formālā ētikā.²¹⁾ Ja mēs pieņemam, ka vērtības un normas ir objektīvas, tās nav cilvēka izdomātas, bet cilvēks tās tikai ierauga, izprot un piepilda, tad vecā pretstata starp autonomiju un heteronomiju likumdošanas ziņā nav, bet likuma izpratnē vai izpildīšanā. Autonomis nu būtu tāds darbs, kur zināma vērtība paša pārdzīvota, izprasta, un šis pārdzīvojums ierosinājis aktivitāti. Heteronomis turpretim tāds darbs, kur vērtību pārdzīvojuma nav, bet darbs noticis ārēju spaidu dēļ vai arī darba ierosinātājas ir kādas zemākas, savtīgākas tieksmes. No šī viedokļa jau autoritāte vairs nav nekāda naidniece morālai autonomijai. Autoritāte taču nav vis persona ar rupju ārēju varu, kas mūs baida un piespiež, bet gan tā persona, ko mēs cienām, kas atmodinājusi un ierosinājusi mūsos vērtību jūtas ar savu dzīvo paraugu vai vārdiem. Tiklīdz mēs personā ieraugām kādu reālu vērtību un šo vērtību spilgti, spēcīgi pārdzīvojam, tad jau tūliņ šī persona vienā īpatnā nozīmē ir tapusi mums par autoritāti, kaut arī citā ziņā tā mums varbūt autoritāte nav. Parasti gan praktiskā dzīvē mēs nemēdzam tā no robežoties un tik stingri personas vērtības analizēt — kolīdz mēs personā redzam kādu vērtību, kas mums spilgti imponē, tad šī persona mums visādā ziņā top par autoritāti, un mūsos var rasties arī illūzoriski vērtību pārdzīvojumi, mēs varbūt saskatām šai pat personā tādas vērtības, kas viņai piemīt ļoti niecīgā mērā vai pat nemaz. Mēs, vārdu sakot, personu „idealizējam“. Fakts paliek tas, ka vērtību jūtu nepieciešamais korrelāts ir autoritāte. Autoritāte — tā ir reālizēto vērtību nesēja, morālais paraugs. Būs jāpiesienas tām domām, ka tiešā nozīmē mēs varam cienīt personu, nevis likumu. Godbi-

jību rada likuma pildīšana, nevis likums pats. Cieņa pret likumu — tas ir tāds vārds, kas jāizprot „pārnestā nozīmē“, simbolisks apzīmējums: likumu es varu izprast, redzēt tā jēgu, bet cienīt jau es cienīšu vai nu to gudro likuma devēju, vai apzinīgo likuma pildītāju, vai arī tās personas (resp. tautas), uz ko tas likums zīmējas un kuŗai nepieciešama šī taisnā, skaidrā kārtība un ja man arī pati abstraktā formula rada zināmas cieņas jūtas, vai tad tās nav tikai „atmiņas jūtas“, atskaņas no cieņas pret personām (kuŗas varbūt likumu lasot es iedomājos). Šēlers gluži pamatoti norāda, ka nav nevienas citas tik noteiktas vērtību jūtu atmodinātājas, radošo spēku izraisītājas kā morāls paraugs. Autoritārs paraugs audzina cilvēku, to kas snaudis, viņš atmodina un izved dienas gaismā to, kas bijis vēl tumsā slēpts. Ja viena persona ir tapusi otrai par autoritāti, tad šī otrā būs daudz smalkjūtīgāka pret tām vērtībām, kas šinī personā mājo. Autoritārai personai es nepaeju vis gaŗām nevērīgi, tuvredzīgi, bet es to redzu asāk, skaidrāk un tā vērtības pašas sāk uz mani runāt savu valodu bez vārdiem. No vienas puses vērtību jūtas jau nāk no personas pašas iekšienes, tās ir aprioras, pirms pieredzes, bet no otras puses tām nepieciešams ir ierosinātājs, kā jau visām jūtām un šis ierosinātājs, aprioro dġglu audzētājs, attīstītājs psiholoģiski ņemot ir autoritāte. Cilvēkam kas nav sev izraudzġjis nekādas autoritātes, nav arī nekādas morāles, jo viņam visas vērtību jūtas ir svešas. Mēs jau pieminġjām, ka morālās vērtības nav izprotamas bez vērtību nesġja, t. i. personas kam šīs vērtības piemġt, citādi tās vērtības karājas gaisā. To reālo vērtību nesġjs, kuŗas es redzu un izprotu, tā ir mana autoritāte, un ja es cienu autoritāti, tad tas taŗu neierobeŗo manu personġgo autonomiju. Taisni otrādi — autoritātes atraŗana un ieraudzġšana ir katru vērtību jūtu un lġdz ar to arī visas morālās autonomijas priekŗnoteikums. Ja nu tā mġs runājam par cilvēcġgo autoritāti, tad saprotams, tas pats zġmġsies arī ar dievġŗko autoritāti.²³⁾ Ja visaugstāko vērtību nesġju es saredzu Dieva personā un Dieva labā griba ir kā ierosinājumus, atgādinājums vai pamudinājums arī manai labai gribai censties labā virzienā, tad jau no materiālās ētikas viedokļa te nevar

runāt par manas pašnoteikšanās ierobežošanu. Te tikai ir viens neizsmelams avots, no kuŗa mana pašnoteikšanās var gūt sev saturu un vērtību. Pretruna starp pakļaušanos Dieva gribai un starp autonomiju būtu tad, ja es pakļautos nebrīvi, piespiesti, bailu dēļ, ja varbūt es par labu uzskatītu zināmu priekšrakstu bausli tāpēc, ka pēc tradīcijām to noteicis Dievs, bet es pats neredzu te nekādas vērtības, tikai nevērtību un tumsu. Ja turpretim pakļaušanās Dieva gribai saskan ar manu morālisko ieskatu, ja es dziļi jūtu ka Dievs ir labais, ja es jūtu ka gribu to pašu ko Dievs grib, — mana griba un viņa griba ir viens,²⁴) tad plaisa starp reliģiju un ētiku ir mākslīgs darinājums un N. Hartmaņa apgalvojumi šai vietā liekas tikai tukša, mazsvarīga vārdu rotaļa.

Te vēl varētu celt tādus iebildumus, kā ap autoritāti bieži vai pat regulāri saistās tādas parādības kā „akla paklausība“ un akla uzticība, un tās varbūt ierobežo morālo autonomiju. Te jāatbild, ka ir paklausība, ir uzticība pašas ir vērtības. N. Hartmanis skaidri un asprātīgi izcēla aklās uzticēšanās lielo vērtīgumu. Tā esot visstiprākā morālo spēku pārbaude, tā esot cilvēku noskaņu, īstuma un dziļuma mēraukla. Piemēram, īsta draudzības iezīme esot tā, ka cilvēks uzticoties draugam arī tad, ja svarīgi fakti šķiet liecinām pret drauga personu (min. darb. 428. lp.). Tāpat cilvēka uzticēšanās autoritātēm vispārīgi neliecina vis par viņa vājo, bet gan par stipro iekšējo spar un izturību. Ja nu mēs tik augsti vērtējam aklo uzticību, kā ir ar paklausību? No materiālas vērtību ētikas viedokļa, saprotams, paklausība nevar izsmelt visas tikumības būtību, bet katru vērtību nedrīkstam noliegt arī tai. Mēs varam pat paklausību apzīmēt par fundamentālu vērtību un par visu morālo vērtību priekšnosacījumu, jo arī no materiālās vērtību ētikas viedokļa mēs varam tikumību apzīmēt par pakļaušanos vērtību viedoklim, par vērtību prasību pildīšanu, savas dzīves saskaņošanu ar ideālo jābūtību. Tālāk arī akla paklausība, kur pat es nezinu kalab es to daru, ir augsti vērtīga, ja tā nav dibināta uz bailēm no soda, vai arī uz atalgojuma kāri, bet uz autoritāti, tas ir uz dabīgu cieņu pret personu, kuŗas griba ir man tapusi par pašvērtību.

Kam ir šāda paklausība, tas ir spējīgs valdīt par savām zemākām chaotiskām dziņām, par savtīgumu, tas ir jau zināmā mērā nesavtīgs, pacēlies pāri šaurajam paša personas lokam, tas ir jau izpaudis īsto objektīvo vērtību izjūtu un pagājis pirmo nepieciešamo soli uz morālītāti. Vai personīgās paklausības vērtība nevar sintezēties ar citām morāliskām vērtībām? Nav nekāda pamata tādu iespēju noliegt. Hartmanis, analizēdams Aristotela domas par pretstatiem un tikumu kā zelta vidus ceļu, asprātīgi secina, ka abas galējības nav bijušas vis nevērtības, bet vērtības, tikai šauras un vienpusīgas, bet kopā sintezē tās izveidojušas īsto pilno vērtību.²⁵) Te viņš arī darina vispārīgu slēdzienu, ka sintezē iegūstams īsts pilnums, dzīvums un spēks. Šādu sintezēšanās iespēju mēs nedrīkstam noliegt arī paklausības reālai vērtībai un nav nekāda pamata runāt, ka paklausība būtu vienmēr pretstatā ar īsto morāli un tūliņ to aptumšotu. To nekādā ziņā nedrīkst teikt arī par reliģiōzo paklausību — tas ir paklausību Dieva gribai. Ja man kāds ir darījis labu un es jūtu, ka šim darbam bijuši reliģiski motīvi, vai tad man tūliņ būtu tiesības šo darba morālo vērtību zemāku novērtēt un domāt, ka te nav īsta tikumība, bet tikai ārišķa līdzība tikumībai, (t. i. „lēgālītāte“, nevis morālītāte, kā piem. tad, kad mēs redzam citus blakus motīvus, kas apēno darba daiļumu)? Kuŗš cilvēks ar dabīgu, nesagrozītu, un aizspriedumos nesamocītu skaidru intuīciju gan tā vērtētu? Taisni otrādi, ja mēs jutīsim īsti reliģiskus motīvus, tad mēs tūliņ būsim pārliecināti, ka šo darbu ierosinājis nevis auksts aprēķins, bet patiešam jūtīga sirds, mēs tad esam droši, ka netiek vis gaidīta atmaksa „naudā vai graudā“, bet darbs izdīdzis no paša iekšējiem dziļumiem.

4. Pieminēsim arī vēl ceturto N. Hartmaņa antinomiju, kaut arī tā vairāk ietilpst ontoloģijas nekā ētikas robežās. Te N. Hartmans grib rādīt ētikas un reliģijas nesaskaņu gribas brīvības problēmā, uzsvērdams, ka konsekventa reliģija cilvēka gribas brīvību varot tikai noliegt, jo tai jāmacot determinisms un dievišķā predestinācija, bet konsekventa ētika atkal varot mācīt tikai gribas brīvību un personas lēmuma neatkarību.

Cilvēka ētiskās darbības priekšnoteikums ir tas, ka

viņš var apzinīgi, brīvi mērķus spraut un tos realizēt. Kur šādas mērķniecības nav, tur nevar par morāli nemaz runāt, tur ir tikai akls, neapzinīgs dabas process — cēlonība (kauzālitate), rašanās. Kaut daba ir nesalīdzināmi varenāka par cilvēku, tā ir akla, tā nespauž mērķus, kas cilvēku saistītu, ierobežotu. Tā cilvēks var pats sev mērķus spraut un virzīt savā labā dabas procesus, piemērot tos savām vajadzībām; daba to pieļauj, jo tā ir pret visu to vienaldzīga, tai nav pašai ne savu mērķu, ne nolūku. Pavisam citāda kļūtu aina, ja visā dabā, visos procesos valdītu kāda būte, kas šos procesus virzītu mērķniecīgi un priekšlaikus jau nolemtu (predestinētu) to gaitu. Tad vairs nekādai brīvībai nebūtu vietas. Ja pasauli noteic Dievs, kas ir bezgalīgs un visuvarens, tad visi pasaules procesi, visa tapšana ir viņa rīcībā, viņš tad determinē katru sīkumu un lielumu un cilvēks ar savu teleoloģiju paliek Dieva priekšā nespēcīgs. Cilvēka pašnoteikšanās tad nav iespējama: kur cilvēks iedomātos pats lemjam, tur patiesībā viņa vietā darbotos predestinācijas vara. Ja nu tā visa pašnoteikšanās būtu maldi, tad arī māņi ir visa morāliskā atbildība un līdz ar to atkrīt pati morāle. Cilvēks noslīd vienā līmenī ar citiem radījumiem.

No teiktā stingri ņemot būtu jāsecina, ka pats fakts, ka cilvēks var apzinīgi un mērķniecīgi darboties un ir morāliski par savu darbību atbildīgs, jau pierādītu Dieva neesamību. No tāda slēdziena gan N. Hartmanis izvairās un runā pat, ka ar to Dieva esamību netiekot ne tieši pierādīta, ne arī apgāzta.²⁶⁾

Tagad jautāsim vai slēdziens, ka dievišķa teleoloģija nav savienojama ar cilvēcīgo, ir tiešām tik noteikts, loģiski nepieciešams, apodiktisks, kā minētais autors to grib nostādīt. Vai starp dievišķās un cilvēcīgās teleoloģijas pastāvēšanu ir tāda tīri loģiska kontradīkcija, ko nevar ne atrisināt ne izlīdzināt. Kāds ir pamats šim slēdzienam? Tīri loģiski no Dieva visvarenības vien mēs to deducēt vēl nevaram, jo ja Dievs ir visuvarens, tad jau viņš spēj arī tā iekārtot, ka reizē ar viņa vadību var koeksistēt arī cilvēka pašiniciātive, vienalga lai Dievs to būtu panācis vienādi vai otrādi, vai nu pats sevi ierobežodams vai ne. Pamats šim N. Hartmaņa secinājumam ir meklējams viņa

fīnālītātes teorijā. Autors it pamatoti norāda, ka fīnālītāte daudz noteiktāks determinācijas veids nekā kausālītāte, tā saista procesu pie gala stadijas. Šai domai N. Hartmanis velk pāris konsekvencu, kas ir jau stipri apstrīdāmas: a) fīnālam procesam visas starpstadijas esot noteiktas un negrozāmas, b) fīnālā procesā katra stadija esot noslēgta totālītāte, kas neciešot pieauguma, te nevarot nākt klāt neviena jauna determinante, jo tas radītu novirzi un tā mērķis paliktu nesasniegts.²⁷⁾ Ja nu pielaiž, ka iepriekšējās domas ir pareizas un citādi domāt te nav iespējams, tad tuvākā tiešā konsekvence, saprotams, ir tā, kā fīnālais process savā iekšienē nekādu brīvību necieš un tā tad arī visas pasaules fīnālā determinācija nekādējādi nav savienojama ar cilvēka personas morālo brīvību.

Ar iepriekšējām domām nesaskan jau tas apstāklis, ka starp mērķi un līdzekļiem nav tādas vienveidīgas stereotipas un sastingusi attiecības, jo līdzekļi mērķim nav a priori atvasināmi, bet tie atkarājas no konkrētiem apstākļiem reālā dzīvē. Vienam mērķim var būt daudz dažādu līdzekļu, nevis viens vien, un mērķa spraudējs parasti var no šiem līdzekļiem izvēlēties to, kas viņam ir ērtāks un vieglāk sasniedzams, viņa rīcībā mēdz būt vairākas kauzāl-rindas, nevis viena vien. Tamdēļ jau vien teleoloģiskā procesa stadijas nak priekšlaikus galīgi fiksētas, nemainīgas. Ja teleoloģiskā procesā var runāt par kādu priekšlaikus fiksētu, negrozamu stadiju, tad tā var būt tikai beigu stadija (un arī tā nav vis noteikta visos sīkumos, bet tikai zināmos vispārīgos pamatvilcienos un citas jaunas determinantes to vēlāk var noteikt sīkāki), bet starpstadijas jau te nav tās galvenās (tās atkarājas no situācijas ārējiem apstākļiem). Tamdēļ, ja mēs arī pielaižam, ka reālā pasaule tiek fīnāli determinēta, tad nemaz nav ar tādu nepieciešamību jāsecina, ka te katra kustība, katra stadija jau būtu šabloniski fiksēta un nekādas variācijas, ne jaunradīšanas, ne pieaugšanas iespējas nebūtu. Nav jāpiemirst, ka teleoloģiskā procesā nav vis vienmuļīgā, aklā dabiskā rašanās, bet te vadītāja ir kāda lokana intelliģence, kas novērš visus traucējumus, piemērojas visām neparedzētām varbūtībām un var likt arvienu klāt vēl ko jaunu. Nepareiza ir arī tā otrā Hartmaņa doma, ka teleoloģiskais

process savās stadijās nepieļauj jaunu determinanti, jo tas ir pilnīgi sevī noslēgts. Ja zināms mērķis sākumā nav noteikts pārāk sīki, bet vispārīgos vilcienos, tad ir iespējama tāda jauna determinante, kas pašu mērķi noteic sīkākā, konkrētākā, bet citādi to nepārgroza. Tāpat var nākt jauna determinante, kas labvēlīgi ietekmē jau sprautā mērķa realizāciju (pieņemot, ka pie mērķa spraušanas šī determinante vēl nav bijusi) — nav pareizi, ka jaunas determinantes iespaids var būt tikai postīgs. Ņemsim visai vienkāršu piemēru. Kāds jauneklis, kam nav vēl manāmas sevišķas zinātniskas intereses, sprauž sev mērķi beigt universitāti; pieņemsim, ka šeit viņa iekšējā determinante būtu vēlēšanās iegūt diplomu un labāku stāvokli sabiedrībā (jo zinātniskā interese viņam ir vēl tik vāja, ka tā nav devusi nekāda spēcīga izšķiroša motīva viņa lēmumā). Universitātes studiju laikā šai jauneklī vai nu kāda sevišķi spējīga mācības spēka ierosmē vai arī citādi, tāpat no iekšienes sāk mosties dzīva interese pret pašiem priekšmetiem, tā beidzot pārvēršas par aizrautību. Tagad nu teleoloģiskā procesā radusies jauna determinante, — zinātniskā interese, teiksim, kaisla aizrautība. Šī jaunā determinante gan ļoti labvēlīgi ietekmēs teleoloģisko procesu, paātrinās mērķa sasniegšanu, un sasniegts būs daudz vairāk, realizēta daudz lielāka vērtība, nekā iepriekš paredzēts. Cik svarīgas teleoloģiskā procesā ir jaunās determinantes, to mēs redzam sevišķi skaidri māksliniecisko pārdzīvojumu pasaulē. Mūziķis koncertā jutiesies sevišķi aplaimots, ja viņš spēlēdams atcerēsies nevien vecos pārdzīvojumus un domas, kas tam bija gabalu iestudējot, bet ja pieskaroties instrūmentam turpat uz vietas viņa ievilņosies arī kādas jaunas pirmatnējas jūtas, jaunas idejas, kas spārno viņa garu un iedzīvina viņa pirkstus vai balsi. Kad jāpārtiek tikai no vecā vien, kad nav jaunu determinantu pieauguma, tad teleoloģiskais process norit bez īstā dzīvuma, spēka, bez dzirksts, bez apgarotības, bez ģeniālītātes. Vēl vairāk to varētu teikt par radošiem māksliniekiem — tie tvīkdami gaida jaunas idejas, jaunu jūsmu, lai darbs gūtu konkrētāku formu, skaidrāku, dzīvāku tēlu. Tamdēļ vispārī ņemot nav pamata apgalvojumam, ka dievišķā teleoloģija, ja tā rada

kādu jaunu determinanti cilvēka personālā teleoloģijā, visu šo teleoloģiju izjauktu, iznīcinātu. Tāpat nepamatoti ir arī tas, ka cilvēks, darbodamies kā brīva teleoloģiska būtne, ienesdams pasaulē jaunu determinanti, tūlīt jauktu pasaules teleoloģiju.²⁸⁾

Hartmanis savos slēdzienos par teleoloģiju šķiet nēmis vērā tikai vienu tās veidu, tas ir personas teleoloģiju nedzīvā dabā. Tad, saprotams, te vienā pusē būs rīkotājs, otrā tikai akls rīks, kam drīkst būt tikai tādas īpašības, ko rīkotājs grib (pretējā gadījumā rīks nav vairs pilnīgs un neatbilst uzdevumam). Šinī gadījumā brīvība var piemist tikai vienam — darītājam, personai, bet otram — rīkam saprotams ne, jo tā nozīmētu bojāšanos. Cilvēka teleoloģiskā darbība ar nedzīvo dabu un ar kauzālītāti vien nav izsmeļama. Teleoloģiskā darbība ietver arī otru personu un īsti morālā teleoloģija bez otras tādas pašas apzinīgas un brīvas būtnes nemaz nav domājama. Ja mēs savā teleoloģiskā darbībā ietveram arī otru personu, tad tā nedrīkst mums būt tikai līdzeklis vien, bet arī pašmērķis. Tādas teleoloģiskas darbības paraugam varētu minēt audzināšanu. Audzinātājs rīkojas mērķtiecīgi ar saviem audzēkņiem, viņš sprauž zināmu mērķi vai nu zināšanās, vai arī jaunekļu rakstura attīstībai un mēģina to metodiski sasniegt. Viņš pūlas iedarboties uz audzēkņiem, tos ierosināt, sniegt tiem zināšanas un cik necik veidot arī tikumus. Vai tomēr audzēkņi viņa rokās ir tikai līdzekļi, kur viņš realizētu savus personīgos mērķus? Nē, gluži otrādi — audzēkņi paši te ir pašmērķis, un labs, sirsniņš audzinātājs pats savu personu domās par līdzekli, lai audzēkņi sasniegtu to kas pienākas, lai padarītu par reālu aktu to potenci, kas audzēkņos iekšā mājō. Ja mēs vērojam kādu sociālu organismu, kuŗam ir pašam savs mērķis, kādu teleoloģisku kopu, tad nevaram teikt, ka kopas teleoloģija iznīcina vai nospiež kopas locekļu atsevišķo teleoloģiju. Nemsim, piemēram, ģimeni. Tai ir savi kopīgi mērķi un bez tam katram loceklim savi; ģimene rūpējas par katru locekli, turēdama to par pašmērķi, bet locekļi atkal rūpējas par ģimeni — savkārt redzēdami te pašvērtību. Šinī teleoloģiskā kopā — ģimenē kļūst iespējama īpaša morālu vērtību realizācija, kas bez šīs kopas

nebūtu iespējama. Kā, piem. lai izpaustos tēva rakstura īsti tēvišķās vērtības, ja nebūtu bērnu, par ko gādāt un ko audzināt? Tāpat citu morālo vērtību izpaušmei ir nepieciešama lielāka teleoloģiska kopa — valsts. Tikai valsts teleoloģiskā organismā es varu realizēt īsti pilsoniskos vai kareiviskos tikumus — tautas mīlestību, pilsonisko pienākuma apziņu, godprātību, kaŗavīra drosmi. Mēs varam teikt, ka zināmu augstāku garīgu vērtību realizācijai ir viens nepieciešams priekšnoteikums — teleoloģiska vidne (nevis tikai kauzāla vien). Šī vidne var būt personāla (piem. ģimene, valsts) var būt arī nepersonāla — piem. zinātne, māksla, kultūra. Strādādams piem. zinātnei, cilvēks pakļauj savu mērķtiecīgo prāta darbību tai objektīvai likumībai, kas valda zināmās zinātnes attīstībā, pētīdams piem. viņš nevar vis spraut mērķus patvalīgi, bet tādus, kā to prasa pētījumu priekšmets. Strādādams zinātnei un veicinādams tās objektīvo teleoloģiju, viņš pie tās realizē arī savas garīgās vērtības, ko bez šīs zinātnes šinī īpatnē veidā nebūtu iespējams realizēt. Tā mums ir vispārīgi jāsaprot — visu garīgo vērtību priekšnoteikums — teleoloģiska vidne, bet morālisko vērtību priekšnoteikums — personāla teleoloģiskā vidne, kuŗā īpatnim vērtību realizētājam jāietilpst. Pavirzīsim šo domu tālāk un jautāsim, vai arī visa pasaule nevarētu būt tāda liela teleoloģiska vidne, kas darītu iespējamu visaugstāko vērtību realizēšanos, vai arī visai pasaulei nevarētu būt kopēja vērtība, vai nevarētu būt arī kāda viengabalaina mērķtiecīga gaita, kuŗā mēs varētu arī ar savu mazumiņu līdzī darboties un no turienes smelt sev konkrētus uzdevumus, un tā realizēt vērtības, kas nav vērtības man vien, bet pāri par mani? Kā gan lai būtu iespējamās augstas, mūžīgas vērtības, ja visa pasaule būtu no vērtību viedokļa raugoties, neorganizēta, neapvienota, chaotiska, ja tā līdzinātos bezjēdzīgai gruvešu kaudzei, kuŗas vidū būtu gan paslēpušās pāris niecīgas, mazas iznīcīgas vērtībiņas, bet pašam visumam, visai kopai nekādu. Vai no vērtību viedokļa raugoties mēs varam apmierināties, ka tikai cilvēks ar savu reālo darbību varētu realizēt kādas vērtības, kas kā vārgas skalu guntiņas kautri spulgotu te uz šīs mazās zemes lodes, bet viss lielais visums būtu baigā drēgnā

tumsā? Nē, vērtību viedoklis prasa ko citu, — vienalga, lai ontoloģiski šī prasība būtu pamatota vai nepamatota — vērtību viedoklis prasa kārtoto, sakarīgo, daiļo pasauli, kosmu, ko harmoniski veidojis mūžīgais prāts, demiurģs. Kas neorganizēts — tas nevērtīgs, pasaulē bez Dieva ir — tumšs chaoss vai „liktenīga nejēdzība“ (Verharna terminos runājot) — no tā secinājuma vaļā mēs nevaram tikt, lai mēs mežģītu mūsu prātu kā gribēdami. Tā vērtību viedoklis skaidri izceļ divas pamatprasības: vienu — lai cilvēks būtu morāliski brīvs, atbildīgs un otru — lai pasaules visumā nebūtu tikai akla, nejauša, bezjēdzīga rašanās vien, bet lai te būtu arī gudrā, teleoloģiskā radīšana, un lai visumu noteiktu, apvienotu viens gars — Dieva gars. Kā šīs prasības abas kopēji atrisināt, tā protams grūta problēma, un risinot radīsies klāt arvien jauni sarežģījumi,²⁹) nāks klāt arvien jaunas grūtības, kas spiedīs katru teoriju pārveidoties, attīstīties izsmalcināties — bet paldievs Dievam par to — tad mums ir drošība, ka mūsu doma nestāvēs uz vietas, nesastings — bet augs un veidosies, tad mēs zinām ka mums nebūs vis tās konsekvētās, standartizētās filozofijas, kuŗai vairs nav jauna vārda ko teikt, bet tanī vietā būs dzīvā, lokanā filozofiskā doma, kas jūtīgi saredz plašākas tāles.

IV

Lai pieminētā problēmu risināšanā ietu kādus ceļus iedama, vērtību ētikai, ja tā grib nopietni rēķināties ar pašu vērtību fainomenu, reāliem vērtību pārdzīvojumiem, tomēr būs arī turpmāk jāturas pie tā pamatprincipa, ka starp reliģiju un ētiku pastāv organiska vienība, kas ir jau dota mūsu iekšējā pārdzīvojumā (kā šo vienību izprast, kā ietvert jēdzienus un formulēt, tas ir filozofijas uzdevums, bet atduroties uz grūtībām, nedrīkst tomēr pašu pamatfaktu noliegt). Šo vienību jūt reliģiskais cilvēks. Viņam ētika ir zars no liela koka, kam saknes Dievā. Nereļģiskais cilvēks, saprotams, tā nevar izjust, bet viņš jau arī nemaz nav kompetents spriest: ja jau viņš pats reliģisko vērtību nespēj pārdzīvot, tad viņš arī to nevar izprast, jo pārdzīvojums ir katras vērtību izpratnes nepieciešams priekšnoteikums — kam, piemēram, trūkst mākslinieciskās

iejūtas, tam mēs ne ar kādām teorijām nepierādīsim simfōnijas daiļumu; rupjam, trulam cilvēkam pārāk grūti saprast otru, smalkāki veidotu; kam pašam nemaz nav iekšēja cēluma, tas neizpratīs arī otra cēluma, un ja kādam deģenerātam pavisam trūkst laba, ļauna izjūtas, vai tad tāds zinās, kas ir labs cilvēks!³⁰) Tāpat arī tam, kam nav svētuma vērtības izjūtas, nav tiesības spriest par reliģiju, un tāpat tas arī nav kompetents jautājumā par reliģijas attiecībām pret citām gara dzīves nozarēm, piemēram, pret ētiku. Objektīvi novērojumi par reliģijas un morāles jūtu attīstību dod liecību par lielo, iekšējo sakarību. Lielu radniecību jau mēs redzam starp „bauslības reliģiju“ un formālo imperātīvo morāli, bet te šķir arī viena liela plaisa, kas pārāk grūti aizpildāma: formālā ētikā pastāv autonomijas prasība, kas nosaka, ka man pašam sev jābūt likumdevējam, turpretim bauslību reliģijas baušļos devis Dievs. Tomēr ir katēgoriskais imperātīvs ir bausļi loka, reizēm lauž cilvēka gribu, te ir zināma iekšēja piespiešana, teiksim, varmācība pret zemāko „miesīgo“ cilvēku. Daudz, daudz tuvāka jau ir attiecība starp vērtību ētiku un mīlestības reliģiju. No psiholoģiskā viedokļa augstākā stadija ir sasniegta tad, kad cilvēka garīgā acs ir palikusi smalkāka un aiz priekšrakstiem jūt vērtības, sāk mīlēt, cienīt vērtīgo personu. Tad likuma pildīšana iet pati no sevis, jo cilvēks itin dabīgi grib pārdzīvotās, saprastās vērtības realizēt. Morāles imperātīvais raksturs it kā izzūd, zaudē savu uzsvaru, jo ko katrs pats dara, to vairs nav nepieciešams pavēlēt, te nav pat arī sev pašam apzinīgi jāpavēl. (Mēs tomēr negribētu teikt, ka ar to pavēles raksturs būtu pavisam iznīcināts, jo pati vērtību „ideālā jābūtība“, kolīdz to attiecinam uz reālītāti, nepieciešami pieņem vispārīgas, kaut arī ne konkrēti personīgas pavēles nokrāsu — ja es zinu kam jābūt, tad nepieciešamais, neizbēgamais secinājums — tā jādara, kaut varbūt tas katrā gadījumā nezīmētos uz mani pašu. Mēs tanī ziņā negribam pieslieties M. Šeleram, it kā par ētisku imperātīvu pamatotī drīkst runāt tikai tur, kur vērtības prasība sastop personas pretestību). Ja cilvēks jau ir nonācis pie šādas brīvas un nepiespiestās morāles, kur tikumi meistara Ekeharta vārdiem runājot „ar nepiecie-

šamību plūst no būtes dziļumiem“, tad tā ir jau mums zīme, ka mans savtīgums ir uzvarēts un es spēju jau pāriet šaurās „es“ robežas — un no ņēmēja jau tapis par devēju. Mēs varētu runāt simboliski, ka tā jau ir „tēvišķā“ stadija, kad centrā nav vairs paša persona, ko lutināt, lolot, pa ko rūpēties bažīgā, skraidīgā nemierā, bet nu ir centrā objektīva vērtība, kas saista sirdi un vada rokas, liek darboties rosīgi, nenogurstoši. Šāds ētoss nav vairs tas piespiestais, sūrais, bet tas tīkamais tikums, kas tīk pašam un visai apkārtnē un izstaro savu burvību „kā ziedošs koks“ (Upanišadu vārdiem runājot); te vairs nav formālas kalpošanas, bet brīva sirsnība un te jau, var teikt, tuvums reliģijai ir tik liels, ka grūti pateikt, kur beidzas tikai ētika, kur sākas reliģija. Šķiet, ka vēl tikai vērtību izjūtai vajadzētu uzliesmot, spilgtāk, varenāk, vēl jāparādas bezgalības ieskaņām, neizprotamām, brīnišķām, apskaidrotām, vēl tā uzvara pār savtīgumu jāiegūst pilnīgāka, vēl tālāk jāaiziet no mazā cilvēka un jāliek pasaules vidū pats Mūžīgi Labais — tad ir jau reliģiozais vērtību pārdzīvojums. Kaut šinī pārdzīvojumā mēs arī jūtam savu mazumu Dieva priekšā, kaut mēs arī tuvojāmies Dievam „svētās bailēs“,³¹⁾ tomēr reliģiozā cilvēka gribas brīvība ir vēl lielāka, nekā irreligiōzā, jo te ir vēl spilgtāks vērtību pārdzīvojums, te ir vēl vairāk labprātības, paša gribai padoties jābūtībai. Pēc bailēm, kad es izjūtu sevī grēcīgo būti, es jūtu atkal sevī augstāko garīgo būti, jūtos atkal Dieva bērns, manī mostās mīlestība pret labo, es gribu „dzīvot Dievā“ un lai „Dievs dzīvo manī“ — t. i. lai mana griba savā saturā (kaut arī ne reālā esamībā), būtu identiska Dieva gribai. Kas kaut drusciņ apjēdz to lielo ētisko domu, kas slēpjas sv. Pāvila teicienā: „Nevis es dzīvoju, bet Kristus dzīvo manī,“ tas nešaubas par ētikas un reliģijas kopību. Te nu mēs varam teikt, ka reliģiskā vērtību izjūta manī noved no jauna „bērna“ attiecībās, bet te ir jau augstāks izveidojums, kas ietver sevī iepriekšējo ētisko, „tēvišķīgo“ stadiju vienā viengabalainā sintezē.

Ētiskais cilvēks ir devējs, reliģiskais tāpat (viņš to dara vēl brīvāki, labprātīgāki, bez iekšējiem spaidiem), bet justies viņš jūtas ņēmējs. Tās vērtības, ko viņš vērtību

skatē ierauga, kā arī tās, ko viņš šinī pārdzīvojumā pats sev šķiet ieguvis, liekas viņam tik lielas, ka tās vērtības, ko viņš no sevis dod citiem, viņam šķiet pārāk niecīgas; viņa paša ētiskais cildenums viņam nu rādās tāds maziņš, nemanāms. Par īsti reliģisku cilvēku tiešām varam teikt dzejnieka vārdiem „dvēsele nezina, cik tā pati liela, skaista“. Bērna jūtas šai dvēselē ir tik stipras, ka tā pati neierauga savu dižo tēvišķību. Senie kristieši domāja, ka ticība ir charismats, t. i. svētā gara balva, un šī teze nedibinājās ne uz vienu kāda naīva, mītoloģiskā iztēlojuma, ne arī uz kāda dogmatiska apgalvojuma, bet tā bija vienkāršs psiholoģisks fakta konstatējums — šo balvu katrs pārdzīvoja, vai nu sevī, vai arī vēroja citos. Balvas raksturs jau zināmā mērā piemīt katrai vērtībai; mēs jau pieminējām to moderno vērtību filozofu novērojumu, ka vērtības mūsu vērtību skatē jau ir dotas gatavas, skatītājs pats tās nav radījis, viņš intuitīvi „saņem“. Religiōzā vērtību skatījumā izceļas vēl viens moments vairāk: nevien paši skatījuma saturī, t. i. objektīvās vērtības, bet arī pats skatīšanas psihiskais akts jau kļūst subjektam it kā par dotību. Šinī pārdzīvojumā jau cilvēks mana sevi ko lielāku, nekā viņš pats un viss tas ko viņš sevī ikdienišķā dzīvē, savas apziņas lokā ieraudzījis; viņam šķiet, ka šis pārdzīvojums, kas viņu ceļ augšup nenāk no viņa apzinīgā, autonomā subjekta vien, bet vēl no lielākām tālēm.³²⁾ Ja šo balvu cilvēks ir guvis, tad viņam ir gana — ar mazumiņu viņš jūtas pārlicu bagāts, bet rūpēs un spaidos laimīgs un brīvs. Tad viņam liekas, ka nozīmīgi ir gan dzīvot, gan cīnīties, gan ciest, gan laimi just un, ja vajadzīgs, arī upuri nest, lai tas būtu cik sāpīgs būdams.

Īsti kompetents reliģijas jautājumos var būt tikai tas, kas pats kaut reizi teikto pārdzīvojis, bet visi pārējie būs tikai diletanti, jo bez pirmatnējās vērtību izjūtas nekāds apriors spriedums par vērtību nav domājams un nav iespējami arī nekādi otra dvēseles novērojumi, nemaz jau nerunājot par eksperimentu, no kuŗa reliģijas pasaulē ir jāatsakās pilnīgi.³³⁾ Tie zinātnieki, kas mēģina reliģijas fainomeniem pieiet ar eksperimentu vai ko tamlīdzīgu, līdzinās tam neveiksmīgajam mediniekam, kas žiglo zeltcaunīti tvarstīdams galu galā izrādās nomedījis laisko

mājas runci: īsta reliģiskā pārdzīvojuma vietā tie savam ieskatam ir ieguvuši un pētījuši kādus mazvērtīgus atdarinājumus, vieglus, citkārt slimīgus viltojumus.

Vai mūsu laikos šī dāvana, t. i. īstais, reliģiskais vērtību pārdzīvojums, jau kļuvis par retumu? Vai mums negribas jau pārnest likteņa noteicējam, ka viņš ar savām vēltēm pret mums tik skops bijis? Labi apskatoties, izrādās, ka vaina ir arī mūsos pašos. Vai mēs tagad, tai lielā steigā skrienot, maz apskatāmies un meklējam to „apslēpto mantu“, kas nav tik viegli atrodamā, bet klusi un rūpīgi meklējama? Vai mūsu acs vairāk nesaistās pie tādām sīkām lietiņām, kas tepat ņirb mūsu acu priekšā, šķiet vēl pievilcīgākas un, galvenais, ērtāki sasniedzamas? Otra lieta — mēs pārāk nodarbinām mūsu prātu vien, meklējam visam gauži taustāmus un cietus pierādījumus un bez tiem nespējam ne soli pakustēt, bet mūsu jūtas un intuīciju mēs maz audzinām un kopjam, tās paliek paniķušas. Diskursīvā domāšana mēdz izspiest intuitīvo, pēdējā zaudē savu spēku, lokanību un vieglumu, tā vairs nespēj ne tik augsti pacelties, ne tik tālu lidot, jo palikusi neattīstīta, nevarīga.³⁴) Trešā vislielākā vaina, laikam, gan būs tā, ka tagadnes cilvēks pasaules centrā grib novietot tikai pats sevi, pats savu personu, lai pasaule grieztos ap to. Viņš sevi lutina, lolo, ap sevi tīksminās un mīlinās. (Šādu liktenīgu rotaļu ļoti bieži vērojam taisni izglītotākos sabiedrības slāņos un pie apdāvinātiem, spējīgiem cilvēkiem!) Ja nu cilvēks pats ir tik neglābjami iemīlējies sevī, tik sirsnīgi spoguļojas pats savā ideāltēlā un augu dienu mokas, rūpējās un raizējās tikai par sevi vien, vārdu sakot, ir „pārdevis savu dvēseli patmīlības daimonam“, tad ceļš uz objektīvām vērtībām, protams, ir aizsprostots. Kā lai tāds tiek pie īstas reliģijas, jo viņš taču gribēs, lai reliģija viņam kalpotu un būtu radīta taisni viņa labā, viņš gribēs atrast reliģijā tikai kādu patīkamu piedevu pie visām citām jaukām, labām lietām. Par visām lietām viņš negribēs, lai reliģija viņam liktu lielākas nopietnākas saistības, traucētu viņu ērtībā vai omulībā un pārveidotu viņa līdzšinējo dzīves kārtību. Viņš tīri labprāt gribēs gan būt drusku reliģisks,³⁵) drusku ētisks, bet tikai tā, lai tas netraucētu viņu būt pie viena arī drusku

egoistam, drusku varmākam, sliktākā gadījumā pat drusku būt intrigantam, drusku mantrausītim un mazu mazu drusciņ blēdītim, bet stipri — iedomīgam un karstam sevis mīlētājam. Saprotams, šinī gadījumā par īstu reliģiozītāti nav ko runāt, jo saites ar vērtībām te pārāk vārgas, tām trūkst tā pārnormālā stipruma, kas nepieciešams katrai īstai reliģiozītātei un šī „reliģiozītāte“ nu ir tāda mākslota, konstruēta, bez dzīvības, bez spēka — tā rakstura neveido, neuzspiež sava zīmoga katram darbam. Te neskan dobjie svētrīta zvani, bet te šķind tas mazais skaļais zvārgulītis, kas ļaudis smīdina, bet citreiz apnīk un kaitina. Pieminētās briesmas draud visiem mums, tagadnes cilvēkiem, kas gribam būt reliģiozi.³⁶⁾ Dažreiz tā vien liekas, ka mūsu personīgā vērtību jūtu valsts mazāk līdzinātos sirmajam, lepnajam templim, kur varētu glabāties lielas, nepārejošas vērtības, bet tā gan vairāk atgādinātu sīku preču veikaliņu, kur stāv tikai mazi pirmās nepieciešamības piederumi, bet tādai lielai balvai kā reliģiozā vērtību pārdzīvojumam, nebūtu īsti vietas. Vienu lietu gan par sevi mēs varam pilnīgi droši teikt: mēs, kaut esam slikti vērtību saņēmēji, tomēr ilgojamies redzēt īstas, lielas vērtības, mūsu sirdis tomēr gaida to, kas saistītu visu mūsu būti visai mūsu dzīvei. Mēs kārojam un gaidām īstā, lielā, reliģiozā pārdzīvojuma, jo tas mums sniegs jaunu atdzimšanu un darīs dzīvāku, stiprāku mūsu ētisko būti. Kā mēs to gūsim, tas grūtāki pasakāms, bet viena lieta mums liekas skaidra — ka ceļš uz turieni ved caur aktīvo morāli, caur tikumisko vērtību realizāciju.

Piezīmes.

1) Sk. „Über Anmut und Würde“.

2) Sk. „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“. Izlietojām 3. izdevumu 1927. g.

3) Sk. Ethik, izlietojām 2. izdevumu 1935. g.

4) N. Hartmanis lieto jēdzienus „primārā vērtību apziņa“ un „vērtību jūtas“ kā pilnīgi identiskus. Šis autors pie tam ir pārliecināts, ka vērtību jūtas katrā ziņā saskan ar pašu objektīvo vērtības principu: Das primäre gefühlsmäßige Wertbewußtsein, wo es überhaupt vorhanden und soweit es vorhanden ist, kann nicht beliebig

wie Gesinnung und Handlung übereinstimmen oder nicht übereinstimmen mit dem Princip", 54. lp. p. Tā šeit jūtām morālā atziņas procesā tiek ierādīta pirmā vieta (no tām atkarājoties visa tikumisko mēraukļu aprioritāte! Sk. 114. lp. p.) un tās savās robežās jau top par atziņas organu, kas nav vis nedrošs, „subjektīvs“ svārstīgs, bet morāles jautājumos var dot tikpat objektīvus, drošus spriedumus, kā prāts zinātnes jautājumos. Jau sen agrāk līdzīgas domas izteica vērtību filozofijas tēvs Hermanis Lotce (sk. Mikrokosmos I sēj., 275. lp. p.).

⁵⁾ Sk. August Messer „Wertphilosophie der Gegenwart“ 1930. 5. lp. p. Sal. arī J. E. Heyde „Wert“ 1926.

⁶⁾ Sk. piem. 155. lp. p.

⁷⁾ Sk. „Das Heilige“ Präludien. 6. izd. 1919. II s., 305. lp. p.

⁸⁾ Turpat.

⁹⁾ 134., 165. u. t. t.

¹⁰⁾ Sk. Mesera min. drb. 5. lp. p.

¹¹⁾ Morālas vērtības ir objektīvas, absolūtas, ideālas — tā ir svarīgākā premise slēdzieniem par Dieva esamību. V. Vindelbanda secinājumu gaita ir tāda pat kā Augustīnam — izejot no augstāko vērtību absolūtā, nemainīgā vispārnozīmīgā rakstura tiek secināts, ka tām ir vienota irā, ietverta vienā reālā principā. Te mēs redzam gājienu no subjekta un tā sirdsapziņas uz „apziņu vispārīgi“. Pārējie „Bādenas skolas“ pārstāvji biežāki ņem citādu izejas punktu, tie iziet no visas empīriski reālās priekšmetu pasaules un tās vērtīguma — ja reālā pasaule ir vērtīga, tad to var būt noteikusi tikai kāda absolūta reāla būte ar absolūtu vērtīgumu. Bruno Bauchs domā, ka visa reālitate ir pakļaujama vērtību viedoklim; pati reālitate ir vērtība; jābūt ir kādai fundamentālvērtībai, kas aptver visas pārējās vērtības, Dievam jābūt pāri reālitatei (Wahrheit, Wert und Wirklichkeit 1923). Lasks domā, ka augstākā tīrā, nediferencētā vērtība, visu vērtību paraugs un pirmavots ir Dievs (sk. Hedwig Minrath „Der Gottesbegriff in der modernen Wertphilosophie 1927). Kōns (Cohn) un Rikerts turpretim domā, ka reālitates pamatošana uz vērtībām nav atziņas, bet ticības objekts. Interesanta ir Hermana Švarca (Schwarz) doma, ka dievišķais top reāls vērtību realizācijā (Gott 1928).

¹²⁾ Bez iepriekš minētiem autoriem pieminēsim arī M. Šēleru: Visas iespējamās vērtības ir „fundētas“ vienā bezgalīgā personīgā gara vērtībā un viņa priekšā stāvošā vērtību valstī. Vērtību tveršie akti paši tikai tik tālu tver objektīvas vērtības, cik tālu tie notiek viņā un vērtības ir tikai tik tālu absolūtas, cik tālu tās ir šinī valstī (min. drb. 94. lp. p.).

¹³⁾ Min. drb. 743.

¹⁴⁾ Min. drb. 85. nod.

¹⁵⁾ Min. drb. 738. lp. p.

¹⁶⁾ Mat. ev. 25, 34—46.

¹⁷⁾ Min. drb. 738. lp. p.

¹⁸⁾ Sk. piem. 241. lp. p., 45., 194., 244., 268. u. t. t.

¹⁹⁾ 673. un 675. lp. p.

²⁰⁾ Sk. 120. lp. p. Turpat viņš saka: „Personas autonomija ir vērtību funkcija“, bet tad gan apraujas un turpina: „kaut arī saprotams nevis vērtību vien“ — jo šāds domu gājiens būtu pārāk lielā pretstatā ar darba III daļas pamatdomām, kur vērtību autonomija stingri nošķirotā no personas autonomijas un pēdējā nostādīta pat pāri pirmajai: „brīvība pāri likumam“ (morāliskajam!).

²¹⁾ Šeit N. Hartmanis, cik vērojams, ne visai stingri ievēro pats savu nošķīrojumu vērtību autonomijā un personās. Pēc teksta gan redzams, ka viņš grib runāt par vērtību autonomiju, bet autoritātes jautājums jau skaņ nevis vērtību pašu objektīvo iru, bet gan to jautājumu, kā subjekts vērtības ieskata un realizē, vai patstāvīgi, vai nepatstāvīgi. Pati vērtību autonomija, ja to nošķīro no personas autonomijas, gan paliek jau pārāk abstrakts, grūti tveģams jēdziens. Šis jēdziens vispirms varētu nozīmēt to, ka vērtībām ir sava īpata augstāka likumība, kas nesakrīt ar kausālo likumību, paceļas tai pāri. Vai turpretim vērtību autonomija ietver sevī to prasību, ka vērtību sfaira katrā ziņā jāvalda nereducējamam plūralismam, ka katra atsevišķa vērtība ir jau absolūti nobeigta, neatkarīga disparāta un visām vērtībām nekāda kopēja vienotāja principa, pat meklēt nedrīkst — to mēs nedrīkstam vis apgalvot.

²²⁾ Ja autoritātvās personas daudzkārt nav bijušas tādas, kādas tās iztēlojušies cienītāji, tad šie fakti tomēr nerunā pretim apgalvojumam, ka pati autoritātes atrašana, ieskatīšana dibinās uz autonomu vērtību pārdzīvojamu: ja es arī spriedumā par kādu cilvēku esmu maldījies, to pārvērtējis, taču pati vērtību izjūta, pats pārdzīvojums man ir bijis īsts, pirmātnējs, tas ir manis paša un ar to pietiek, lai te runātu par autonomiju.

²³⁾ Ir zināmi gadījumi, kad pakļaušanās cilvēka autoritātei ierobežo morālo personas autonomiju (bet ar to nav teikts, ka tas visur un vienmēr būtu tā un tikai tā tas būtu iespējams) a) Dažreiz, piem., pakļaudamies autoritātei cilvēki dara darbus, kuŗu jēgu tik labi neizprot. Tādā gadījumā pašas autoritātvās personas griba ir tapusi par vienīgo pašvērtību un te nu darītājs, saprotams, realizē citu vērtību, nekā apzinīgs tās paša darba darītājs, kas darba jēgu skaidri izpratis. Šie fakti liecina ka tās vērtības, kas bijušas autoritātvai personai, nav visas ieskatītas un izprastas, šīs reālās vērtības varbūt nav bijušas tik spilgtas, lai būtu uz reizi ieskatāmas. b) Vēl mums jāreķinas ar to apstākli, ka cilvēks, lai būtu cik augsti attīstīts būdams, būs tomēr nepilnīgs un viņa gribā, darbos, reizē ar vērtībām, izpaudīsies arī nevērtības. Tamdēļ mēs akli un bez kritikas pakļaudamies kāda cilvēka gribai (kaut mēs arī brīvi labprātīgi pakļautos!) tomēr varam nodarīt pāri paši savām vērtību jūtām, jo ir varbūt dažas vērtības, ko mēs jūtam skaidrāki, nekā tā persona, kas ir mūsu autoritāte). c) Dažreiz autoritātes izvēlē galvenās noteicējas nav vis bijušas morāliskās vērtības, bet citas zemākas, piem. panākumi dzīvē, vara, sabiedriskais stāvoklis, apdāvinātība, pat fiziskais spēks vai skaistums. Šis īpašības ierosinājušas negatīvākam raksturam vērtību jūtas tik stipri, ka zināma persona tapusi viņam

par simtprocentīgu autoritāti, visādā ziņā, par paraugu, kas tikai jāatdarina bez apsvēršanas, bez kritikas. Šāda „autoritāte“, saprotams, nomāc personīgo autonomiju un cilvēks tad atkal „top par pērtiķi“. Ja mēs nepilnīgas cilvēcīgas autoritātes vietā ņemam dievišķo autoritāti, kur griba sakrīt ar objektīvo vērtību jebūtības prasībām, tad saprotams, par autonomijas iznīcināšanu vairs nevarēsīm runāt.

²⁴⁾ „Vienība ar Dievu“ — tā ir dziļāka reliģijas pamatdoma, ko citkārt smalkjūtīgais domātājs N. Hartmanis vai nu nav izpratis, vai arī izliekas neizprotam. Viņa skolotājs M. Šelers te ir redzīgāks psihologs, sk. 216. lp. p. Šelers te atšķir reliģiozā ētikā 3 pakāpes — pirmā ar imperativistisku raksturu, kā piem. jūdu ētika — tur labs un ļauns tiek atvasināti no Dieva likumdevēja gribas. Tad augstākā pakāpē labo redz nevis Dieva gribā, bet Dieva būtībā (Akvīnas Toms) un beidzot visdziļākais tikums, kur katra laba darbība, doma, jūta, pārdzīvojums ir pārdzīvojums Dievā, piem. mīlēt Dievā (amare in deo), gribēt Dievā, ticēt u. t. t. Tai gadījumā cilvēka veiktais tikumiskais akts, vai nu tikumiskais ieskatījums (Einsicht), vai arī gribas akts kas seko tam, gan tiek apzināts kā no Dieva reāli nošķirojams, bet savā saturā atkal domāts un tieši pārdzīvots par pilnīgi saskanīgu identisku ar dievišķo atziņas vai gribas aktu.

²⁵⁾ Sk. 518. lp. p. Ļoti pareiza ir autora doma, ka sintezes prasība paliek, tā pastāv neatkarīgi no tās realizācijas iespējām, 522. lp. p. „Die Idee der Wertsyntese in einem sittlichen idealen Habitus ist also das notwendige Postulat der Ethik aller bestehenden Wertantithetik gegenüber“ turpat. — Tā ir zīmīga doma, ka mūsu aksioloģiskais viedoklis prasa visu vērtību sintezi. Tāpēc jo savādi liekas, ka autors tomēr šīs sintezes tieksmes vēlāk grib apturēt, grib neatzīt un pieprasa, lai mēs apstājamies pie vērtību ideāla plūralisma, jo mēs vērtību augstāko vienību Dievā nedrīkstam nemaz meklēt, it kā aksioloģiskais viedoklis to noliegtu!

²⁶⁾ 743. lp. p.

²⁷⁾ 602. lp. p. u. t. t.

²⁸⁾ N. Hartmanis, kas citādi asi uztver finālā procesa īpatības, šeit ir atkal finālo procesu pārāk tuvu pielīdzinājis kausālītai un tā it kā izjaucis robežas starp abiem determināciju veidiem. Te jau nu iznāk, it kā finālīte būtu tā pati kausālīte, tikai vairāk ierobežota savā gaitā. Pēc Hartmaņa analīzes iznāktu, it kā prāts un apzinīgā griba darbotos tikai teleoloģiskā sākuma stadijā, bet vēlāk process ietu tālāk pilnīgi automatiski, truli un inteliģences iejaukšanās būtu vajadzīga tikai tad, kad rodas kāds traucējums. Patiesībā mēs jau finālā procesā vienmēr domāsim līdzīgu prāta līdzdarbībai, mums nemaz nav jāiztēlojas, ka process iet pats no sevis (tā jau ir kausālīte), — bet ka tas tiek virzīts, vadīts — šī virzība, vadība ir finālītes īpatnās iezīmes, nevis tā automatiskā norise un īstā finālīte turpinās tikai tik tālu, cik sniedzas šī vadība, kur

tās vairs nav, tur finalitātes arī nav; finalitātei ir jēga, kausālītai tās nevaram redzēt. Runādams par pasaules finālo determināciju, N. Hartmanis mums faktiski tēlo tādu determināciju, kas ir vairāk kausāla nekā fināla — Dievs jau te nav vis vadonis, bet cēlonis visām mūsu domām, jūtām, viņš tad neizprotamā, no mūsu viedokļa bezjēdzīgā kārtā „uzbur“ mūsu domas, lēmumus, darbību. Ja runājam par pasaules finālo determināciju, tad taču nav teikts, ka tai viscauri jānorit tieši pēc šī parauga, var taču šī determinācija būt arī kādā jēgas sakarībā. Determinēt jau varam nevien nebrīvas, bet arī brīvas, apzinīgas būtnes — piem. ja es ko stāstu vai paskaidroju kādai personai, tad tai rodas zināmi priekšstati, domas, tā kaut ko sajēdz. Šis process gan nāk personai „no iekšienes“, bet minētā momentā, ja tā ar mani nerunātu, tad tieši tādā veidā psihiskais pārdzīvojums tai neizpaustos. Ja nu mans stāsts ir ierosinājis personā kādu lēmumu vai darbību — tad šī determinācija no manas puses vēl skaidrāk redzama. Determinētājs, saprotams, te neesmu es viens pats, bet mana un šīs personas garīgā kopdarbība. Tāda brīvas būtnes determināciju mēs redzam pierunāšanā, (pārliecināšanā), audzināšanā, autoritārā vadībā.

²⁹⁾ Mēs varam teikt, ka katra N. Hartmaņa antinomija aizkar vienu nopietnu problēmu mezglu, kas prasa speciālus pētījumus — un prasīs lielu koncentrētu domu katram reliģijas filozofam, kas gribēs ieturēt arī vērtību ētikas viedokli. Piem., tas pats jautājums — kā savienot dievišķo pasaules determināciju ar cilvēka finalitāti un brīvību, kā var pastāvēt vērtību autonomija reizē ar vērtību dievišķo sākotni, ka mēs varam vērst skatus uz transcendentu ideālu pasauli jeb reliģisko „otro realitāti“, paturot vēl vērā un gudri novērtējot arī šīs pasaules vērtības, ka lai savieno to prasību, ka cilvēkam jātop pa augstāko vērtību nesēju ar to pieredzes konstatējumu, ka cilvēks nevar augstākās vērtības pilnīgi realizēt un to var tikai Dievs. Mēs nekādā ziņā negribam iedomāties, ka mēs, piem., šinī rakstīnā būtu tos jautājumus atrisinājuši. Taisni otrādi: mēs pat ir tos neiesākām sistēmātiski risināt, bet centāmies tikai apstrīdēt vienu pašu vienīgu Hartmaņa spriedumu, ka vērtību ētikas pamatviedoklis nevien neprasa reliģiju, bet pat to kategoriski noliedz un ka mēs būtu nostādīti alternatīvas priekšā: izšķirties vai nu pa ētiku, vai par reliģiju. Pēc mūsu domām tanīs antitezēs ko Hartmanis rāda, slēpjas iekšā kaut kas būtisks svarīgs, tikai autors tām nav devis pareizo formu un problēmu paseklinājis. Viņš nostāda vienkāršā loģiskā kontradikcijas attiecībā to, kur patiesībā valda dziļākā dialektiskā attiecībā — starp tezi un antitezi (pēc Hēgeļa parauga). — Te, lūk, jāmeklē ir sinteze un nav vis jāpiemēro loģiskais „izslēgtā trešā likums“, jo šī šablona te būtu pārāk nabadzīga. Hartmanis ir liels meistars antinomiju uzstādīšanā un risināšanā, tik zēl, ka šinī vietā viņa īpatnā māksla ir apsīkusi un viņš atkal nedomā vairs lietīšķi, būtiski, „eksistenciāli“, bet tīri jēdzieniski, viņš te vairs netur garā vērtību fainomenu, bet groza un operē ar pašiem jēdzieniem, kā sholastiķis vai kazuists.

³⁰⁾ Par labu cilvēku viņš jau kaut ko varēs spriest gan pēc tiem lietišķiem labumiem vai materiālām vērtībām, ko tas viņam jeb citiem sagādā, bet labā rakstura būtību viņš neizpratis un turēs to labo cilvēku varbūt par „naīvu muļķīti“. Praktiskā gan cilvēkus pilnīgi bez vērtību jūtām un absolūti neaudzināmus mēs neredzam. Mēs varam runāt tikai par rupjiem psihiskiem bojājumiem morālo izjūtu pasaulē.

³¹⁾ Šis reliģiozās bailes radikāli atšķīras no ikdienišķām. Tam skaistu analīzi devis R. Oto — d-ba „Das Heilige“. Pirms viņa ir šī paša pārdzīvojuma būtību vispārīgos vilcienos raksturīgi analizējis arī jau V. Vindelbands — min. d-bā.

³²⁾ Arī ģeniālu mākslinieku vai zinātnieku garīgā darbībā mēs bieži vērojam tādu īpatu psihisku stāvokli, kad domas, tēli nāk it kā paši no sevis, nav vis apzinīgā cilvēka veidoti, bet iznirst no zemapziņas. Dažreiz ideju bagātība, kas šķiet nejauši uzpeld apziņā pat pārsteidz pašu autoru.

Jūtu dzīve pati par sevi ir jau zināmā mērā nepatvaļīga, jūtās arī mums ir „dotas“, mēs ar savu gribu nevaram apzinīgi un mākslīgi tās radīt. Tā māksliniekam ir ideja, ir jūtu pārdzīvojums reizēm ir „balva“, Laimas velte.

³³⁾ Raksturīgs šinī ziņā ir relatīvs apstākums, ko mēs pēdējos gadu desmitos novērojam radošā mākslā, galvenais spilgtas ģeniālītātes trūkums, kas radītu jaunu laikmetu. Parādās gan viens otrs īpats zīmīgs talants, bet tie atkal nogrimst aizmirstības jūrā un nedod jauna paliekama virziena.

³⁴⁾ Zīmīgi runā G. Runze: ja eksperiments reliģijā notiekot ar pārbaudāmā ziņu, tad tas iznīcinot to, ko taisni grib uzglabāt un izpētīt; ja tas notiekot bez ziņas, tad tas esot gandrīz vai noziegums, vispārīgi: tāda rīcība, kas nekā neradot, tikai iznīcinot. Mīlestība mirtu, ja saprastu, ka mīlošais skatiens izrādītos patiesībā bijis tik pētošais skatiens. Vēl bīstamāk ir tad, ja cilvēks sāktu pats sevī novērot pēc un pa lūgšanas laiku. Tā jau te draudot briesmas spoguļoties pašam sevī un ja sākšu vēl apzinīgi sevi vērot, tad te rastos īsta rotaļa ar svētumu, kas faktiski būtu svētuma zaimošana. Sk. „Psychologie der Religion“ G. Kafka: „Handbuch der vergleichenden Psychologie“ II s. 1922. g. 113. lp. p.

³⁵⁾ Ja reliģija ir „totāla reakcija“, kā to raksturoja Šleiermachers un Džēmss un viņa prasa sev visu cilvēku, tad saprotams iespējams tikai tā, ka viņa būs cilvēkam vai nu pirmā vietā, vai nebūs nemaz. Ja cilvēka dvēselē ir reliģiski motīvi, tad tie var būt tikai leitmotīvi visai dvēseles melodijai. Totāla reakcija pakļauj sevi visās parciālās, citādi tā nav totāla. Tāpēc cilvēks nevar būt tā „starp citu“ arī reliģiozs un ierindot reliģiozās vērtības blakus citām, vai dažreiz pat zemāk. Tādā gadījumā vairs nav īsta reliģiozitāte, bet kaut kāds mākslīgs fabrikāts. Tamdēļ arī reliģisks zinātnieks stādīs reliģiju augstāk par zinātni, jo pēdējā aptver tikai vienu dvē-

seles funkciju — prātu, kurpretim reliģija visas dvēseles funkcijas. Tāpat arī nopietns reliģisks mākslinieks, jo viņš reliģijā redzēs vēl vairāk, nekā spējusi izteikt māksla. Dziļi reliģiskam un harmoniski izveidotam māksliniekam saprotams aistētiskais mēdz sintezēties ar reliģiozo un sekodams savai mākslinieka intuicijai viņš pie viena izpauž savu reliģiozo pasauli — skaņās vai krāsās viņam raisās it kā iekšēja Dieva lūgšana. Ir tomēr arī smagi psihiski konflikti, kur reliģija ar aistētiku nostājas pretstatā, konfliktā.

³⁶⁾ Visliktenīgākā šī paštiksmināšanās jeb narcisms būs taisni teologam, jo tā despotiski nepieļauj nekādu pārdzīvojuma nopietnību ne dziļumu, padara cilvēku seklu, nebaudāmu un cildenību un tā sniedz komismu, sevišķi vēl tad, ja iztrūkstošā īstā pārdzīvojuma vietā runātājs mēģina jūtu pārdzīvojumu simulēt.

Doc. Dr. Alb. Freijs

Annas Brigaderes reliģija un ticības atziņas.

1. Ievads.

Šī raksta nolūks ir pavērt skatu Annas Brigaderes reliģiozās izjūtās un atziņās, paturot acīs gala nolūku — pētījumu par latvisko svētuma izjūtu un atziņām, kas lauztas latviešu sirds prizmā. Tādēļ šim pētījumam ir tikai materiāla nozīme, tāda pati, kādu to esmu piešķīris saviem Saulieša reliģijas un ētikas pētījumiem.¹⁾

Ja piegriezīamies Annai Brigaderei, tad ar to esam savu domu lokā ievirzījuši rakstnieci, kuŗas garīgā dzīvē no pašas bērņības līdz mūŗa beigām kā neatņemama sastāvdaļa ietelp reliģiskā pasaule. Annele piedzīvo daudzus brīžus, kuŗos tā pieskaŗas svētumam, tā meklē atzīt to, kas ir neizzināms un kas tomēr atrodas aiz visa esoŗā. Rakstniece pati saka, zīmējoties uz Anneles interesi, kas skaŗ aizpasaules lietas un pasaules neizskaidrojamus brīnumus: „Daudz viņa par to domāja, jo viņas sirds bij atsaucīga, ārējās un iekŗējās dzīves „zīmēm un brīnumiem“, kā ūdens līmenis ir atsaucīgs vēja pūsmām, mākoņēnām un debess mainīgai sejai“ (Akmeņu spr., 317.). Tā visu mūŗu viņa domā un nojauŗ, meklē un apliecina un beidz savu mūŗu, domas veltot dzīvai reliģijai. Savā pēdējā rakstā, kas pēc nāves atrasts Sprīdīŗos istabā uz galda, tā vēl runā par reliģiju, ko nedrīkst samainīt ar dogmām (Mauriņa, Baltais ceļŗ, 156.).

Anna Brigadere nevien pieskaŗas un domā par reliģiskiem jautājumiem, bet pati dzīvo reliģiozā pārliecībā, un top savos rakstos par reliģiozu atziņu apliecinātāju. Un nevien par apliecinātāju, bet arī par pravietisku saucēju, kuŗas vārdos sadzirdama Dieva balss, un kas piln-

¹⁾ Grāmatā „Par svēto un labo“.

varu teikt to, kas sakāms, saņēmusi no tā, kas stāv aiz visa. Uzmanīgi lasot viņas rakstus iegūstam pārlicību, ka Dievs piepilda viņas lūgšanu, ko tā lūgusi jaunībā: „Dievs, Dievs, dod arī man to izteikt, ko es jūtu. Ļauj arī man būt vienai no taviem izredzētiem. Un ja tas nevar būt un tu man to negribi dot, tad liec man tomēr just līdz manas dzīves pēdējam acumirklim tikpat karsti, kā es tagad jūtu. Un lai tās arī būtu mokas un sāpes, bet tu neizdzēs manā sirdī to kvēli, ar ko es visu izjūtu, visu kā taustīt iztaustu un saprotu“ (Akm. spr., 304.). Anna Brigadere ir saņēmusi Dieva žēlastību būt par viņa gribas tulku, būt „vienai no taviem izredzētiem“. Izredzētība taču arī nozīmē to, ka Dievam būt tuvu, redzēt viņu dvēseles acīm un saprast viņa vareno gribu. Kam tas ir dots, tas ir izredzēts. Vai Annai Brigaderei tas bija dots? Vai viņai bija dota spēja redzēt Dievu?

Ir viens brīdis, kuņģa rakstniece dziļi izjūt, ka viņas sirds paliek par Dieva atklāsmes saņēmēju. Tas notiek iesvētīšanas dienā ar mācītāja vārdiem, caur kuņģiem viņa saņem dievišķīgo svētību.

„Mācītājs dod katrai svētīšanas vārdus. Annele klausās un gaida. Kādi būs viņai?“

„Svētīgi tie sirdsšķīstie, jo tie Dievu redzēs.“

Šie vārdi nolīst kā rasa pār Anneles galvu. Kā uguns iekrīt tai sirdī. Kas tie ir par vārdiem? Dzirdēti un nekad vēl nedzirdēti, pazīstami un pirmoreiz sacīti, jo tie sacīti viņai, no mūžības sacīti viņai, viņai vienai. Tie ir šodien viņas lielā balva un brīnišķīgais ieguvums. Vai tie nav pravietiski un vai nav tai doti par mūža ceļa zvaigzni? Sirdsšķīstie redzēs Dievu. No visiem kalna sprediķa vārdiem tie ir visskaistākie. Redzēs Dievu! Kas var lidzināties šim solījumam. Tas rāda ceļu uz mūžības saules apstarotu kalngalu. Bet kā atrast šo ceļu? Ko tur prasa? Sirdsšķīstību. Ko tas nozīmē? Kur viņa ir? Vai tikai tagad, šinī stundā?“ (Akm. spr., 275.)

Tā ir Dieva izredzētība un atklāsmē, ka ar skaidru sirdi spējām redzēt Dievu. Annele dabū pavēli paturēt arī savu sirdi skaidru, lai Dievu redzētu un tad pieredzētu visiem apliecinātu ar pravietisku saucēja balsi. Šo dievišķīgo pavēli, ko jaunībā tā saņēmusi, viņa pilda visu

mūžu. Tādēļ vienmēr viņa māca saprast skaidras sirds vērtību, māca šo Kristus parādīto ceļu pie Dieva.

„Ja tev krūtīs skaidra sirds,
Ceļa zvaigzne tumsā mirdz,
Laipni raugās Dieva vaigs,
Akmens šķiet kā spilvens maigs“,

dzied vecais vīriņš „Sprīdītī“ (79. lpp., septītā iesp.).

Anna Brigadere vienmēr paturēja skaidru sirdi. Viņa ir skaidrās sirds cilvēks un tādēļ redzējusi Dieva godības vaigu un ar dziļu un tālu izjūtu nojautusi viņa varenās gribas ceļus. Nojautusi un zinājusi, jo „aiz nojausmas slēpjas zināšana“ (I, 74.) un tādēļ nevarēja viņa būt citāda kā sieviete-sludinātāja reliģiōzā apgarotībā, kā sabiedriskā darbiniece ar skaidru tikumisku pārliecību un kā rakstniece, kas grib sludināt un ar savu sludinājumu parādīt cilvēkiem pareizo ceļu caur dzīvi un pasauli — mūžībā. Bagāta, dziļa ir Annas Brigaderes gara pasaule. Viņā dažreiz nonāk Dievs, kas viņu uzrunā. Bet dzejniecei tad vajaga vārdu, mediālu vārdu.

„Kaut es zinātu tos vārdus,
Vārdus, kas kā asmens dzeļ.
Kaut es zinātu tos vārdus,
Kas no kapiem augšā ceļ.

Vārdus, pilnus dziļu moku,
Kas kā kūpošs zemes tvans
Laužas, pirmatnēji dzelmains
Radišanas sārņiem grūts,
Nerimstošais sirdspuksts, svelmains,
Kā tas vird no zemes krūts.

(Kalngali, 178.)

Annas Brigaderes sirds ir dziļās mūžības tulks. Viņas domās mīt bezgalības sēklas. Viņas ilgas savos sākumos aiziet turp, kur stāv Viņš, kam vārds ir Dievs. Tas viss rakstnieci patur dziļā noslēpumā, jo dievišķīgi aizpasaulīgais nekad pilnā mērā nespēj atklāties cilvēkā, bet arī nojaustais ir dziļums, kuŗā ne visi spēj ielūkoties. Ne visi varam skatīties tik dziļi, kā tas, kam no augšienes tas ir dots. Ne visi varam saprast to, ko saprot tas, kam

dots ir saprast. Pravieši, kādus pazīstam, piemēram, Vecajā derībā, arī palika savā noslēpumainā cilvēcīgā un dievišķīgā saskarē. Un ļaudis tos nesaprata. Tāpat tas ir ar mūsu rakstnieci. Sabiedrība viņu daudz pārprata, labākā gadījumā nesaprata. Viņa stāvēja tik tuvu dievišķīgam, ka reti kāda, un tādēļ mūsu vidū ienāk ar kaut ko tuvu un tomēr svešu, saprotamu un tomēr nesaprotamu. Zīmīga un patiesa Brigadere ir šādā raksturīgā pantā:

„Bet pazīt mani var tik tuvinieks,
Kas redzējs dvēs'li stundās izredzētās,
Kad aureoliem kronēja to prieks,
Vai dragāta tā sirga dziļās rētās.
Man līdzī jūtot vienā skaņā kas
Ja drebējis kā aizlūgšanās svētās,
Tas mani zin, un — varbūt ar' ne tas.

(Kalngali, 171.)

Tādēļ šinī rakstā nedomājam par to, ka būsīm pilnīgi pareizi Annu Brigaderi sapratuši un ka citādi viņas izjūtu un atziņu tulkojumi nebūtu iespējami. Še mēģinām ielūkoties viņas reliģijā no reliģijas psiholoģiskā un reliģijas filozofiskā viedokļa, konstatējot un izkārtojot viņas literāriskos rakstos izteiktās dvēseles izjūtas un paustās atziņas.

2. Reliģijas būtība.

Annas Brigaderes reliģijas aplūkojumā meklēsim vispirms atbildi jautājumam: kas ir reliģija viņas izpratnē? Reliģijas būtiskā īpašība ir mīlestība. Tādu atbildi nepārprotami dod dzejolis „Burvju lokā“.

„Kur Patiesība visu apstaroša
Ir Skaistums;
Skaistums — Dzeja;
Bet Dzejas mirdzošs kalngals — Reliģija.
Reliģijas seja
Ir Mīlestība, visu uzvaroša.
Bet Mīlestība
Ir tas, kas ir, kas būs, kas mūžam bija,
Ir Patiesība.“

(V, 250.)

Vai reliģijas būtiskā seja nav svētums? Reliģijas fundāmentālo īpatnību izteic svētums. Tā domā tagadnes reliģijas filozofu vairums un šāds atzinums jāatzīst par pareizu.²⁾ Bet ar to sevišķi asā pretrunā nestāv Annas Brigaderes izpratne, kas reliģijas sejā būtisko daļu izteic ar mīlestību. Šo mīlestību viņa nostāda tik augstu, ka tā ir rada „visudievišķai un svētai“ (Kalngali, 175.). Un pie tam šāda reliģijas izpratne kļūst saprotama, ja ņemam vērā to apstākli, ka še rakstniece acu priekšā ir turējusi kristīgo reliģiju un nevis vispāri reliģiju. Viņa ir sapratusi, ka reliģijā ir darīšana ar svētuma pasauli. To apstiprina arī viņas svētumu pārdzīvojumu apraksti.

Reliģijai būtiski fundāmentālo iezīmi dod svētums. Reliģiskais pārdzīvojums vienmēr būtiski ir svētuma pārdzīvojums, svētā izjūta. Vai Annai Brigaderei ir šāda svētā izjūta? Un kādas īpatnības ir viņas svētuma izjūtai? Mūža beigās viņa apraksta vairākas situācijas Anneles dvēseles kustībās, kuŗās tā pieskārusies svētuma pasaulei un uzglabājusi tās atstātās pēdas, un tāpat arī viņas rakstos varam sameklēt tādu dvēseles kustību aprakstus, ko izsaukusi dvēseles stāvēšana svētuma priekšā.

Ko dod mums šie svētuma pārdzīvojuma apraksti? Vispirms jāatzīst, ka Annai Brigaderei (Annelei) svētuma pārdzīvojumu iezīmē klusums, ko Zenta Mauriņa vispāri uzlūko par rakstnieces paustās latvju īpatnības spektra vienu krāsu (Baltais ceļš, 169.). Svētuma izjūtu brīžu laiks ir kristīgo svētku laiks un ja arī ārīgās lietas ir tās, kas rada svētku izjūtu, tad tomēr jūtam, ka aiz tām plaukst arī pirmā svētsvinība. Tā ir klusuma svētsvinība. „Viens pēc otra atnāk ļaudis no pirts, viegli un sārti. Baltos līnu kreklos sēstās ap tīri noberzto galdu, uz kuŗa sieks plāceņu un milzīga bļoda ar gaļu... Svētku mielasts! Pirmā svētku iejūta apņēm visus kā liegi trīcoši viņņi. Nav skaļu vārdu. Ir tikai klusas runas un smaidi“ (Dievs, daba, darbs, 103.). Tas ir smaidu klusums, kāds iestājas tad, kad Dievs ienāk istabā. Šādā klusumā cilvēka dvēselei tuvojās svētums un pilda to ar kaut ko noslēpumaini maigu, priecīgu, un svētlaimīgu.

²⁾ Skat. manu rakstu par reliģijas būtību grāmatā „Par svēto un labo“.

Svētā naktī, kad valda dziļais klusums un brīnumi, kas doti cilvēku sirdīm, Annelei tuvojas tā pasaule, kuŗas robežās valda svētums, lielais noslēpums. „Kā var gulēt, kad logā stāv zili krēslaina svētā nakts, visu pasauli ietinusi savā lielajā zvaigžņu mētelī. Viņa paņem Anneles domas un aiznes tās par zvaigžņu apstarotiem sila galiem tai lielajā noslēpumā, kuŗam nedrīkst būt lieciniece neviena cilvēka acs, ne auss, kad pusnakts brīdī zvēri, putni, koki un akmeņi atmostās tūkstošbalsīgā slavas dziesmā. Tālos augstumos lidinās Anneles domas! Un kad viņas atkal atgriežas mājā, papildījušas sirdi ar svētlaimību kā biti ar ziedu sulu jūnija rītā, tad tā nav vairs darba dienu istaba, tā ir kāda burvju pils ar sudraba vizošu klonu, ar zaļa dārgakmeņa caurspīdīgiem logiem, ar sirmi-pērlainām, vizuļainām sienām un ar griestiem, kas smaržo kā jauna atauga pavasarī.“ (Dievs, daba, darbs, 104.)

Annele aiznesta svētuma pasaulē; tā varam teikt, ja lasām augšējo aprakstu. Ko nozīmē šī dvēseles saskare ar svētuma pasauli? Klusums savaldzina domas un jūtas un liek pacelties tanī pasaulē, kuŗā mīt lielais noslēpums, ko dvēsele gan uzņem, bet kā noslēpumu patur un par ko tālāk jāklusē, kam nedrīkst būt lieciniece neviena cilvēka acs, ne auss. Dvēseles saskare ar svētuma pasauli dod viņai lidojumu lielajā noslēpumā, no kuŗa tā atgriežas atpakaļ pilna ar svētlaimību, kā bite ar ziedu sulu jūnija rītā. Un atgriežoties atpakaļ „tā nav vairs darba dienu istaba, tā ir kāda burvju pils...“ Svētums tuvojas nevien kā lielais noslēpums, bet dvēseli ievēd neikdienībā, lietojot R. Oto vārdu, tanī pasaulē, kas ir pavisam kaut kas cits. Nav vairs pelēkā darba dienu istaba, bet burvju pils ar neikdienišķu mirdzumu, pavasarīgo gaišumu ziemā.

Tā svētuma pieskare dvēselei dod tai klusumu, tā ievēd lielajā noslēpumā, kas noslēpums paliek, tā rada neikdienību, ievēd pasaulē, kuŗa ir pavisam kaut kas cita nekā šī pasaule, nekā darba dienu istaba. Klusums, noslēpums un neikdienība ir tās svētlaimības saturs, ar ko dvēsele pildās tad, kad svētums tai nav garām gājis, bet to skāris saviem noslēpumainiem taustekļiem.

Vai tas ir viss? Kāds cits Anneles pārdzīvojums dod

mums vēl citu iezīmi. „Visas dziesmas ir skaistas, bet nav vienas visskaistākās. Tās, kuŗa pateiks visu, kas šodien mežā un debesī, laukā un sirdī. Un te viņa ir. Brīnišķīgākas nav vairs nevienas!

„Ak, kaut man tūkstots mēles būtu,
Un mute tūkstoškārtīga,
Tad Dieva teicējos es kļūtu
Pat pirmā, pirmā vietīņā!“

Anneles balss iesāk viegli trīcēdama, gavilēs augdama, smej pāri krācei zaļajā kalnā, pāri galotnēm zilajā debesī. Kā koklīte tric Annele pati, līdz pirkstu galiem pieaugusi „tūkstots balsīm“, sirmais sils un papuves puķes un dzirkstošais debess plašums klausās viņas dziesmā, acis tai pieplūdušas karstu valgmi, viņa nedrīkst ne kustēt, ne atskatīties, viņa zin: Dievs stāv tai aiz muguras un skatās pāri plecam grāmatā ar zeltītajām lapām“ (Dievs, daba, darbs, 291.). Arī šinī gadījumā Annele pārdzīvo savā dvēselē kaut ko neikdienišķu. Viņa zin, ka aiz muguras tai stāv Dievs, lielais Svētums. Bet dvēselē šī izjūta un zināšana ielej baigumu. Viņa kaut ko nedrīkst, viņa nedrīkst ne kustēt, ne atskatīties. Šis baigums nav bailes. Viņai nav bailes no Dieva, kas stāv tai aiz muguras. Viņa nedrīkst vienīgi atskatīties, jo tas, kas tur stāv, ir no citas pasaules, ir neredzamais, bet mūžīgi patiesi esošais. Šis baigums vispāri ierodās tad, kad dvēseles apziņas lokā izlaužas tās visdziļākie dziļumi. Un tie tur uzšaujas ar dziesmām un ar vārdiem, aiz kuŗiem stāv pats Dievs. Kad nodreb dvēseles dziļumi un tie atveras, tad arī tas runā līdzī, kas klāt ir visos sākumos, kas ir noslēpumaini svētais. Annele ļauj dziesmai, vārdiem vaļu, kas augšup nesas no dvēseles dziļumiem.

„Bet tie rāva vaļā sirdi un pieplūdināja krūtis ar sajūsmu un acis ar prieku valgumu, un tajos bij saule, vēji, debess mākoņi un arī drusku, drusku no tā neredzamā, kas bij aiz. Aiz visa.“ (Skarbos vējos, 70.) Kad no dvēseles pirmpamatu dziļumiem uzšaujās apziņā tas neredzamais, kas stāv „aiz visa“, tad dvēseli apņēma kāds baigums. Dziesmas svētā nojausmā liek noskanēt baiguma notrīsām.

Svētuma pieskare dvēselei nevien atraisa baiguma apstarotas nojausmas. Tā arī modina necienības apziņu. Brigadere to skaidri parāda Pēterā dvēseles norisēs (stāstā „Zem rīta zvaigznes“, I). Pēteris atceras savas iesvētīšanas dienas pirmo vakarēdienu. Rakstniece tēlo: „Pēteris paceļas līdz ar visiem. Kā līdzarauts, bez pašas gribas, stīviem ceļiem viņš tuvojas altāram. Tirpoņi tam pārskrien pār kauliem. Kaut kas svēts, pārdabīgs, neizprotams viņam tuvojās. Bet viņš nav spējīgs šo svētumu saņemt. Tas viņu nospiež. Viņš nav cienīgs. Un kas necienīgs ēd un dzer . . . un kas necienīgs ēd un dzer . . .“ (187.). Aprakstot šo dvēseles stāvokli rakstniece saskata kaut ko būtiski pareizu. Svētumam nedrīkst tuvoties grēcīgais. Grēcīgais cilvēks ir svētuma necienīgs. Tas nespēj svētumu saņemt. Pēteris jūt, ka viņš ir liels grēcinieks, un tādēļ no bailēm, ka viņam tuvojās kaut kas svēts, tirpuļi pārskrien pār kauliem. Tie vairs nav baiguma, bet ir baiļu tirpuļi. Tie nebūtu, ja viņš būtu cienīgs svētumu saņemt, ja viņa sirds būtu skaidra. Pēteris top tomēr cienīgs saņemt svētumu, jo tanī brīdī viņš saņem Kristus izlīdzinājumu. Še rakstniece nemaldīgi rāda, ka tikai sirds skaidrais spēj tuvoties svētumam. Noziedznieks nevar būt priesteris, saka vijoles virtuōzs Justs, pēc tam, kad divkaujā viņš nošāvis savu labdari Ķersteni (drāmā „Izredzētais“, XX, 148.).

Šo atziņu pasvītro vēl šāds pants:

„Un ja kam dvēseles dzelmes
Vēl bērna šķīstība segs,
Tas dzirdēs svēto dziesmu
Un liesmās līdzī degs.“ (III, 199.)

Baigumam blakus var stāvēt nevien necienības izjūtas, bet arī šausmas. To pašu Pēteri pēc daudz gadiem kādā naktī moka sirdsapziņa, bet zvaigžņu stari sasniedz viņa plakstus kā vēstneši un atgādinātāji, kas meklē to ceļu pasākumus, kas tek uz viņu pasaules svētajiem miera laukiem. „Kur bij šī brīnišķīgā pasaule? Kur šis vārdiem neizteiktais, telpā neaptveramais svētums, priekš kā Pēterā dvēsele tā šausmās nodrebēja?“ (202.). Sirdsapziņa ir nemaldīga svētuma pasaules lieciniece, kas šinī gadī-

jumā Pēterā dvēselei, kas nešķīsta un ir grēkiem aptraipīta, liek šausmās nodrebēt. Nešķīstais nevar svētumā lūkoties, viņam šausmās jādreb šī svētuma priekšā.

Tā redzam, ka Brigadere, izejot no tiešās pieredzes, svētumu apraksta kā tādu, kas izraisa no vienas puses klusumu, noslēpumainību un neikdienību, un no otras puses baigumu, necienības izjūtu un šausmas.

Vēl svētuma pārdzīvojumā iezīmīgas, kā to jau daudzkārt citi ir uzsvēruši, ir atkarības vai radījuma jūtas, kas pamazām izaug no bērna zinātgrības, viņa daudziem „kāpēc“. „Annele zin, ka aiz tā, kas notiek un ko cilvēki redz, ir vēl kas cits, ko neredz un ko nevar saprast. Un par to ir jādomā visvairāk. Tur tikai sākas tie lielie: kāpēc? kāpēc? kāpēc?, uz kuņģiem neviens atbildi nedod, bet kas pašam jāizdomā“ (Skarbos vējos, 132.). Vai iespējams izdomāt? Raksturīgi viņa atbild citā vietā: „Bezgalība! Tas nu arī bij vārds, ko domādams nevarēja izdomāt... Kad par to sāka domāt, pats domātājs saraucās kā puteklītis, bet domas izplētās tik lielas, it kā gribētu pārplēst zilo debesu audeklu kā vēju piepūstu pūslī. Bezgalība ir, bet pie bezgalības atdužas kā ar pieri pret sienu“ (Skarbos vējos, 67.). Te izteikta jau tās cilvēka atzīšanas robežas apziņa, pret ko vienmēr jāatdužas cilvēcīgai domāšanai.

„Un lai cik augstu sniegusi tu
Pret zvaigžņu atvariem, pret saules āri,
Reiz pieri asiņainu trieksi tu,
Kur savai robežai tu netiec pāri.“ (V, 252.)

No šādas savas robežas apziņas izaug radījuma apziņa. Cilvēks tad apzinās, ka viņš irniecīgs puteklītis. Brigadere to raksturīgi izteic pantā:

„Un Tevi saucu, vārdos skaļi gaužos
Tu Visuvarenais, es puteklītis.“ (V, 10.)

Te viņa pasaka savu dievatziņu, bet tā varēja rasties vienīgi tādā dziļā reliģiskā pārdzīvojumā, kuŗā nodrebēja viss viņas „es“, un kuŗā „tu“ sfaira atklājās kā svētuma pasaule, izraisot radījuma izjūtas. Radījuma jūtas ir niecīguma jūtas. Cilvēks kā radījums Visvarenā Dieva

priekšā, kas ir arī „Visusvētais“ (V, 11.), ir niecība, kas tomēr atkarīga no šī Visuvarenā.

Rezīmējumā varam konstatēt, ka Anna Brigadere, aprakstot dvēseles svētuma pārdzīvojumus, uzrāda septiņas iezīmes: klusumu, noslēpumainību, neikdienību, baigumu, šausmas, necienīguma apziņu, radijuma niecīgumu, pie kam šīs iezīmes ir jāsaprot kā tādas, ko svētuma pārdzīvojums izraisa dvēselē, kad svētums tai pieskaņas, kad dvēselē noris tā, kā dzejniece to pauž pantā:

„Eju es tumsā
Un pēkšņi apskalo dvēseli
Liesma kā zibens,
Nākotnes jauda:
Būs kaut kas nedzīvots vēl, —
Svētums būs,
Es svētumā augšu.“

(Kalngali, 191.)

Vai Anna Brigadere ir atradusi un pateikusi kaut ko vēl nepateiktu? Jāatzīst, ka viņa nepasaka mums neko jaunu, ko līdzšinējā svētuma pārdzīvojuma pētniecība nebūtu jau atradusi citos pārdzīvojumu aprakstos. Vācu reliģijas psihologs R. Oto, kas arī šinī jautājumā pētījis, izejot no indiešu un kristīgo svēto rakstu liecībām, ir atradis svētuma pārdzīvojuma iezīmes, kuŗām atbilst arī Annas Brigaderes saskatītas šāda pārdzīvojuma iezīmes. Viegli saskatīt, ka R. Oto nosauktām baiguma, noslēpumainības (mysterium tremendum), varenības, majestātiskuma, pievilcības (fascinans), kreatūras un pavisam kaut kādas citas pasaules jūtām, kuŗas visas izraisa numinozais objekts, atbilst arī tās, ko augšā rezīmējumā minējām. Viņa neuzrāda kādu jaunu būtisku iezīmi svētuma pārdzīvojumā, kas nebūtu jau konstatēts. Annas Brigaderes svētuma pārdzīvojuma aprakstiem ir nozīme citā plāksnē. Viņa skaidri un nepārprotami pierāda, ka arī latviešu dvēselei, ja tur noris patiess svētuma pārdzīvojums, nav svešs mysterium tremendum'a (baiguma) moments, ko daudzi tomēr noliedz, izejot savos spriedumos no daiņām. Anna Brigadere nenoliedzami ir latviska rakstniece ar latvisku dvēseli. Viņas latviskās dvēseles

kustības neviens nevar apšaubīt. Un še nu redzam, ka viņas pašas un viņas literārisko tēlu dvēseļu kustības svētuma pārdzīvojums atstāj tādas pašas pēdas, kādas tas atstāj kādas citas tautības cilvēka dvēselē. Ar to ir teikts, ka arī latvieša dvēsele, ja tai pieskaņas svētums, pārdzīvo būtiski to pašu, ko nelatvieša dvēsele, jo svētuma pārdzīvojums nes vienmēr sev līdzīgu kaut ko būtisku nepieciešamu, un dvēseles nācionālas īpašības to nebūt neizslēdz. Ir jāatzīst, ka arī latviešu dvēsele pārdzīvo baigumu un šausmas un nav iemesla teikt, ka latviskā reliģiskā pārdzīvojumā šīs iezīmes ir svešas. Anna Brigadere ar saviem svētuma pārdzīvojumu aprakstiem dod materiālu reliģijas psiholoģijai no latviešu dvēseļu dzīves apcirkņiem un arī no šīs puses apstiprina R. Oto pētījumu atzinību pareizību. Un līdz ar to apstiprina, ka latviskā svētuma pārdzīvojumā ietelp ne vienīgi fascinējošā, bet arī baiguma (mysterium tremendum) moments. Domājam tādēļ, ka mūsu latviskā rakstniece, kuŗa dziļi izpratusi latviešu tautas dvēseles pukstus, dod pilnu tiesību mums noraidīt, kā nepamatotus, tos uzskatus, kas izdzēš latviskā svētuma pārdzīvojumā — mysterium tremendum'a momentu.

3. Ticība.

Tālāk piegriežamies ticības jautājumam. Annas Brigaderes rakstos atrodam ticības atziņas, kas izaugušas gan no personīgo svētuma pārdzīvojumu saknes, vai ko tai mācījusi atzīt lielā daba, vecāki, vai arī mācītājs, pie kuŗa viņa gājusi iesvētīšanas mācībā. Viņas ticības gaišums vijās ap atziņām par Dievu, Kristu un nemirstību. Tie ir Brigaderes reliģijas trīs lielākie ticības starojumi.

Pirms aplūkojam Annas Brigaderes dievatziņu, vēl dažus vārdus par ticību vispāri. Bez šaubām, velti mums meklēt viņas rakstos ticības jēdziena formulējumu. To no viņas arī negaidām un to arī viņa nedod. Tikai dažās vietās viņa paveŗ psiholoģisku skatu ticības dzīvē. Annes tēvs ir slims. Viņa sirsnīgi lūdz Dievu, lai viņš tēvu darītu veselu un atcerās, kā reiz viņa lūgusi Dievu par Līziņu. „Tomēr lūgšana vien nekā nelīdzēja. Vajadzēja

ticēt. Kristus teica: „Ar ticību varot kalnus pārstatīt. Bezgalīga prieka šalts viņu bij pārņēmusi, kad tā pirmo reizi lasīja šos vārdus. Ja cilvēks ticēja, viņš varēja visu, ko vien gribēja. ... Ticēt, ticēt! Cik vien var. Vairāk nekā, kā ticēt! Bet kā? Tā kā viņa līdz šim bij ticējusi, nebij nekas iznācis. Tur vajadzēja citādas ticēšanas, cita spēka. Un viņai vienai varbūt tas bij par grūtu. Ja ticētu visi! Ja visi nāktu palīgā“ (Skarbos vējos, 285.). Bet neviens netic, ka tēvs varētu atveseļoties. Ar lūpām ticēja, bet savās sirdīs tie neviens vairs neticēja.

„Nekas cits neatliek. Viņai jātic vienai pašai. Bet kā atrast ticību! Un piepēži viņai liekas, ka tā ir uz ceļa. Viņai iekrīt prātā tas gaišais ziedoņa svētrīts pļavā, kad visa viņa līdz kāju pirkstiem bij pieskaņota tādas varenas, svētas laimes, un it nekā cita vairs viņā nebij, kā tikai šī laime. Ja, tā gan! Ticībai arī vajaga būt baltai, skaidrai un priecīgai.“ Pēdīgi Annele nāk pie atziņas: „Ja grib ticēt, tad nemaz vairs nav jādomā par to, kas pasaulē. Visu, visu vajag izmest laukā, lai var ieplūst lielais ticēšanas spēks. Viņa mēģina iegrimt sevī un to satvert, bet tad iesitas ausīs strīķa švīksti. Izkap-tis čaukstēja. Tālu cirpa grieze. Kas tas bij?.. Annele aizbāza ausis. To viņai nevajadzēja, to viņa negribēja dzirdēt. Bet tas nekā nelīdzēja... Visu atminējās Annele un ar šo atminēšanos jūta, ka nupat tas sirdsspēks, kas būtu vajadzīgs bijis ticēšanai, iztecēja lēni kā sula no aizurbta koka. Galva svērās uz zemi un dunēja.

Atlaidīšos drusku. Sasilšu. Pagaidīšu, kamēr viss būs klusu. Tad ticēšu. Tad ticēšu.

Bet piepēži notrūka trokšņi. Bezgalīgs klusums iegūla locekļos. Anneles pašas balss dzirdējās kā no tāla tāluma: „Tad ticēšu, tad ticēšu.“

Lielai ticēšanai vajaga cita spēka.“ (287.) Zīmīgs un vērā ņemams ir Annas Brigaderes aizrādījums, ka lielai ticēšanai vajaga cita spēka, proti tā spēka, kas spēj sevi aizliegt, ziedoties un izmest no sevis visu, kas kavē ieplūst lielajam ticēšanas spēkam. Annelei šinī gadījumā trūka šī spēka. Viņa nespēja nedomāt par to, kas pasaulē, nespēja pilnīgi nogrimt sevī. Bet vai tas maz iespējams? Vai iespējams ticēt, patiesi ticēt? Annele gaidīja lielo klu-

sumu, lai varētu ticēt, bet neradās spēks lielai ticēšanai. Tāpat tas Andrējam stāstā „Vīra māte“ (II). Par Andrēju rakstniece saka: „Viņš nezināja, ka stipra ticība un pašlaušanās ir dvēseles spēki, kas zeļ un dīgst daudzus piedzīvojumus un pārbaudījumus, kas mums jāaudzē un jākopj kā cēli stādī dievišķīgā gaismā un siltumā“ (108.). Ticība top stipra pārbaudījums, vai arī tad, kad to esam kopuši dievišķīgā gaismā. Andrējs nav savu ticību kopis, viņš ir ticētājs gadījuma pēc un tādēļ izgaist viņa drošība un pašlāvība pie pašām pirmām bēdām.

Bet vai tā ir Annas Brigaderes pēdējā atbilde, — ka lielai ticēšanai cilvēkam trūkst spēka. Viņas pēdējā atbilde tomēr ir citādāka. Viss viņas uzskats liecina par lielo ticības spēku, ko cilvēks var nest savā dvēselē un tur izkopt. Viss šis pētījums apliecinās, ka arī pati rakstniece ir nesusi sevī lielas ticības varu un ar to apveltījusi arī daudzus savus literāriskos tēlus. Še minām tikai šos divus pantus, kas apliecina rakstnieces domu, ka cilvēks spēj ticēt un saņemt lielo ticēšanas apsolījumu.

„Tu sakies sevi vārgu,
Ka nevarot lieti derēt
Tam cēlam un dižam tautā,
Bet ticēt tu vari un cerēt!

Tu zini to solījumu —
Tas spēks, kas brīnumus dara,
Var mājot vārgākā sirdī
Kā lielas ticības vara.“ (V, 79.)

4. Dievs.

Anna Brigadere zin, ka Dievu atzīt ir grūti. Tā Lielpurvju māte saka Kristīnei: „... Cilvēki mums tak nevar līdzēt... Lai arī cik liela nasta būtu. Dieva priekšā arvien vietas diezgan. Bet grūti ir, kamēr to atzīst, kamēr viņu meklē, vai, cik grūti! — — Un jaunas sirdis negrib locīties, ne par ko negrib... Tik, kad nekur vairs glābiņa nav, tad...“ (II, 257.). Jaunās sirdis ir kāda pretestības dzīņa, lai varētu tuvoties Dievam un saprastu, ka visi dzīves likteņi satek Dieva rokā. Jaunās sirdis grib būt atkarīgas tikai no sevis un negrib locīties kādas

augstākas varas priekšā. Tā ir dvēseles pretestības dziņa, kas jauniešos rodas ap pubertātes laikmetu un nelabvēlīgākos apstākļos dažkārt izaug par dvēseles dumpi pret Dievu. Un tomēr viņa zin arī to, ka dvēsele grib dot vietu dievatziņai, ka dvēsele grib meklēt Dievu un viņu vārdā saukt. Dvēsele grib atrast to vārdu, kas izteiktu to, kas ir Dievs, kas stāv aiz visa.

„Kad Tevis atziņa kā zieds grib dvēs'le plaukt,
Kur Tevis meklēt man, kā Tevi vārdā saukt? —
Ik vārds par Tevi minējums vēl neuzmots,
Un katra valoda tik bikls un aprauts stosts.

(Kalngali, 197.)

Anna Brigadere ir Dievu atzinusi un meklējusi arī vārdus, kuŗos viņu saukt. Kādi tad nu ir viņas atrastie vārdi, kaut arī tie vēl būtu neuzmosti minējumi? Kādos vārdos viņa sauc Dievu?

Viņas dievatziņa izaug no dziļa svētuma pārdzīvojumā. Viņas dievbijība aug uz svētbijības saknes. Tādēļ pirmais vārds, kuŗā viņa Dievu sauc, ir Svētais, Visusvētais, Svētums. Dievs ir svēts. Viņš ir neaizkaŗams svētums, kuŗam cilvēks spēj tuvoties vienīgi ar skaidru sirdi. Svētums ir tas Viņš, kas ir aiz visa; to jūt arī Annele. Ar vīzijas spilgtumu viņa sapņo sapni, kas „nemaz nebij kā sapnis, kas šķīta daudz, daudz dzīvāks nekā dzīve.“ Šis sapnis ir kā mājiens jeb zīme no tās pasaules, kas bij aiz visa, ko redz, ko dzird, ko tausta. Sapnī viņa saņem lielo atklāsmi. Viņa dzird vizionāru tēlu dziesmu, šīs dziesmas vārdus. „Jā, un es dzirdu. — Un nu es arī saprotu vārdus,“ viņa klausījās aplaimota. Bet dziesmas vārdi likās tā skanām:

„Nebij dzīvības, iekam nebij Viņa.
Nebij gaismas, iekam nebij Viņa.
Nebij patiesības, iekam nebij Viņa.
Nebij mīlestības, iekam nebij Viņa.
— Un nebij daiļuma, iekam nebij Viņa!“,

tagad tā dzirdēja savu balsi, vidū starp citām un tās tai atsaucās:

„Nebij daiļuma, iekam nebij Viņa!“

„Nu es esmu kopā ar jums, teica viņas domas, bet kas ir Viņš?“

„Nejautā, tu to zini.“

„Jā, es to zinu.“

„Daiļums. Svētums“. (Akmeņu spr., 315.) Jau Annelei aust skaidra dievatziņa, kas vairāk ir kā nojausma: Dievs ir aiz dzīvības, gaismas, patiesības, mīlestības un daiļuma. Šis Viņš ir svētums.

Tādu atziņu: Dievs ir visusvētais, Brigadere paturējusi visu mūžu un to viņa ieliek arī savā dvēseles saucienā:

„Es Tevi saucu, Visusvētais, dzirdi,

Tu, aukas valdniek, aukai plosīt liedz.“ (V, 11.)

Otrais Annas Brigaderes vārds, kuņā viņa sauc Dievu, ir Visvarenība. Dievs ir visvarens. Viņa rokās ir augšana un nīkšana, celšanās un krišana, dzīvība un nāve, viņa rokās nebeidzamais, neaprobežotais attīstības spēks (I, 93.). Dieva visvarenības priekšā cilvēks ir niecīgs radījums. Starp Dievu un cilvēku ir bezgalības distance, starp Dieva „tu“ un cilvēka „es“ ir liels attālumš. Tādēļ Visvarenības priekšā cilvēkam ir jānodreb, jābūt pazemīgam.

„Bezmēra visums Tu, bezmēra mērs Sev Pats,

Tu Sauļu Saule, es tik uzņēmēja acs!

Kā drebošš puteklīts var sacīt: Tu un es

TeV, TeV, kas visu zvaigžņu klāju plecoss nes.“

(Kalngali, 197.)

Un tomēr dievatziņā vajaga būt šim „Tu un es“ atstatumam, jo cilvēka dvēsele grib sevi apliecināt Dieva priekšā. To grib arī Anna Brigadere un tādēļ saucot Dievu par visvareno, viņa sevi sauc par puteklīti.

„Un Tevi saucu, vārdoss skaļi gaužoss

Tu Visuvarenaiss, es puteklīts.“ (V, 10.)

Trešais Annas Brigaderes vārds, kuņā viņa sauc Dievu, ir bezsaudzība. Dievs ir bezsaudzīgs. Viņa bezsaudzība skaļ to, ko viņš pie sava vārda sauc, kas pret viņu zaimoss saceļas un savu gribu neloka pēc viņa gri-

bas. Tēvs naktī ved mājās savu nošauto dēlu, krata rokas pret debesīm un saceļas pret Dievu:

„Sešdesmit gadu esmu cīnījies,
Pats akmeni pie akmeņa es vēlis,
Pats savas dzīves lepno ēku cēlis
Bez Tavas palīdzības, bargais Dievs!

Nu savus zibeņus Tu sūtīji,
Un vienā mirklī visu satrieci!“ (III, 159.)

Dievs bezsaudzīgi rīkojies ar šo tēvu. Novēd viņu līdz zaimiem, un tomēr viņš ar savu bezsaudzību iededzina šī tēva dvēselē neredzētu gaismu un liek viņam saprast savas bezsaudzības nozīmi.

„Top satriekts tavas mīlas šaurais trauks
Un gāsta tavu sīko rūpju siena,
Lai visiem top, ko krāji tu priekš viena,
Tad tūkstoši par tēvu tevi sauks.“ (III, 160.)

Dieva bezsaudzība salauž šauro patmīlības loku, tā iededzina ziedošanās kvēli, lai „senais stingums dvēs'lē irst un grūst.“

Dieva bezsaudzībā slēpjas cilvēku izredzētība. Kad Dievs izredz cilvēkus un slēdz ar viņu savu derību, tad šalc viņa bezsaudzības lielā dziesma:

„— Ko gaudojies, lai saudzu!
Ja tevim dārga Mana derība,
Ciet, kad Mans vesers tevi zīmēja,
Es tevi vārdā saucu!“ (III, 211.)

Tāda „Dieva bezsaudzības lielā dziesma“ skan arī mātei, kas lūdz saudzēt viņas dēlu — viņas ziedoni, laimi, cerību un mūža zvaigzni, un kuņai tomēr jāsaagaida viņa miršana. Dievs ir bezsaudzīgs, lai tuvinātu sev cilvēku.

Ceturtais Annas Brigaderes vārds, kuņā viņa sauc Dievu, ir tiesātājs. Dievs ir „taisnā tiesā Atmaksātājs.“ (V, 85.) Par visu stāv Dieva tiesa.

„Gan Dieva dzirnavas sit vilni gausu,
Bet reiz tak šķirs un vētīs taisnā tiesā.“ (V, 15.)

Tādēļ arī Inga („Ceļa jūtīs“) domā, ka viņš saņem taisnās tiesas sodu (VII, 91.), un varam domāt, ka arī Laiķi stāstā

„Zvērests“, par slimībā dotā zvēresta neturēšanu, skaŗ liktenīga nelaime — Dieva sods (VIII, 63.).

Piektais Annas Brigaderes vārds, kuŗā viņa sauc Dievu, ir gaisma. Dievs ir gaisma. Viņā nav tumsas. Viņš ir „mūžu mūžos gaismas Gājējs“ (V, 85.). Ar šo dievatziņu viņa nobeidz arī savu bērņības atmiņu triloģijas pēdējo daļu. Annele jautā, kas rādīs ceļu neredzamās pasaules plašumos? Un atbild: „Sirdsdedze. Ilgas. Un viņa jūt, ka tās neizdzisīs nekad, nekad, jo tās ir mūžīgas gaismas taustekļi, gaismas, kuŗai tautu tautas bijībā ir devušas vārdu — Dievs“ (Akm. spr., 362.). Dievs ir gaismas gājējs un ilgas ir viņa sūtņi. Tādēļ sirdīs, kur „ilgas trauc no šaurā sprosta nemierdziņu neatlaidā, tālu jūŗu viļņu klaidā“ (V, 200.), kur ilgas rada jaunu slāpi: „izprast dziļāk, mīlēt kairāk, sniegties augstāk, iegūt vairāk“ (V, 249.), kur ilgas dzen dziļāk dzīvot, dziļāk just, alkt pārdrosmes, no viena veida citā ilgoties un būt it kā Dievs (V, 214.), ir nonācis pats Dievs un vada tās gaismas ceļos.

Sirdsdedze, ilgas atspoguļo Dieva gaismas godību. Ilgas Annas Brigaderes reliģiozā izjūtā atvieto eņģelus — Dieva sūtītos sargus, kam līdzcietības un žēlsirdības atspoguļojums sejās (I, 89.).

Sestais Annas Brigaderes vārds, kuŗā viņa sauc Dievu, ir neredzamība, ko sajūtam kā drošu Tēva roku. Dievs ir neredzams. Annele domā par nākotņi. „Tā ir tumša, nezināma. Nekas nav grozījies un tomēr ir jūtams plašums, sirds ūdeņi kupli palo. Kas tos ceļ? Pavisam kaut kas cits, nekā izredze uz labām dienām. Jo atkal tur ir tas nezināmais, neapjaužamais, mūžam tuvais, kā dēļ, liekas, ir visa dzīve, viss, kas ir un būs. Un no tās netveŗamās pasaules sniedzās neredzama roka, kas to tur un vada. Un viņa seko. Seko.“ (Sk. vējos, 341.) Neredzama roka! Kā roka viņa ir? Tā ir Dieva roka, kas tēvišķīgi tveŗ cilvēku. To papildina šāds spriedums, ko rakstniece liek Ritās tēva mutē: „Bet cik veltas un nepareizas ir visas mūsu rūpes un raizes! It kā tādi, kam ticības nava, mēs ar viņām vēl velti apgrūtinām sava likteņa slogu. Cik viegli ir staigāt dzīves ceļu, ja turamies pie Tēva rokas!“ (II, 31.). Dievs neredzams, bet klāt-

būdams. Spraigi to izjūt Annele, kad viņa līgsmi dzied:
„Ak kaut man tūkstoš mēles būtu“. Viņa nedrīkst at-
skatīties, jo Dievs stāv aiz muguras un skatās dziesmu
grāmatā. Neredzams un tomēr jūtams spēks.

„Es jūtu atkal to, kas ir jau dažkārt justs,
Kad dziļas bēdas māc un nospiež sāpju krusts.
No kaut kur neredzamas rokas pieskāriens,
Kā pirkstos sataustīts smalks tīmekļpavediens,
Vēl nebijušas takas tumsas slāņos šķeļ,
Uz augšu mani velk, pār bezdibeņiem ceļ
Spēks, kas tai smalkā tīmekļdiegā piesietus
Nes visu pasauli un kosmu likteņus.

(Kalngali, 204.)

Septītais Annas Brigaderes vārds, kuņā viņa sauc
Dievu, ir lielais Kalvis. Dievs ir radītājs. Īpatns
un latvisks savā izteiksmē ir Brigaderes radīšanas stāsts:

„Ar uguns veseri Tu sagrauj vecu jaunā,
Tu, lielais Kalvi! Ak, cik dziļi kaunā
Nu mana dvēs'le ir, kas vīta šaubu ļaunā.

Lauzts lidojiens... Riets, kvēlošs selgas lokā,
Vārds atrauts nāvei... Ziedu mirdzums kokā...
Viss top par radīšanas vielu atkal Tavā rokā.

Sirds drebot jauž: Tā Tu to liec un lemi,
Tu visus, visus viņas sapņus ņemi
Un veido jaunu debesi un zemi.“ (V, 61.)

Radītāju Anna Brigadere redz Kalvja priekšstatā. Cik
tālu, tas atgādina senlatviešu ticējumu par Pērkonu —
debess kalēju, tas arī ietver latviskus elementus. Dievs
ir lielais radības kalējs, kas radībā visu liek un lemj. Viņš
ir pasaulēs licējs.

„Jaunas pasaules tu lieci
Vietā, kur nekā vairs nava
Un iz zemes kalnus trieci
Kas vird augdami kā lāva.“ (V, 85.)

Viņam pieder Radītāja vara, kas spēj lauzt „cieto neva-
rības čauli“ (V, 86.). Radītāja rokās satek visa esotība.

No turienes nāk arī tas, kas pieder nākotnei. Pati nākotne slēpjās Dieva radīšanas gribā, radības dzelmēs. Tādēļ dzejniece ar dziļu nojautu saka:

„Klausos, kur aizsaulē,
Sapņu klusumā,
Radības dzelmēs
Nākotne dzimst! —“ (III, 193.)

Radītājs aptveņ visu un vieno savā radīšanas nodomā. Tādēļ arī daba ir varena un neskaitāmi ir tās brīnumi. Cilvēks gan redz tikai kādu dabas daļiņu, bet arī jāmāk līdz ar Anneli liecināt: „Arvien jau tik redzēja mazu daļiņu, bet šai daļiņā bij bezgalība. Vai tā bij sīkā skudrītes tekalēšana, vai vētras brāzma negaisā, lietus pilieniņš, kas drebēja pie skujas zara, vai lielie upju ūdeņi, kas ik acumirkli vēlās it kā bezdibenīgā jūras tvertnē un nepadarīja to pilnīgāku — visam bij dota spēja pārvērsties, gūt simtējādus veidus un tā katru mirkli būt jaunam un pirmatnējam.“ (Akm. spr., 360.) Tāpat Annele kādā citā vietā vēl saka: „Un kas tas bij: dabas spēki? Vai tie bij Dieva paklausīgie kalpi? Jā, tā gan būs.“ (Dievs, daba, darbs, 332.) Arī cilvēks pieder pie Dieva radības, bet viņš visai radībai ir ilgu mērs, kuŗā „piepildīties grib kā stāds, tā zvērs“ (Kalngali, 192.).

Anna Brigadere sludina visas radības brālību. Visa radība viņai ir tuva un mīļa. Kaut arī viņa pati ir gars, kas „ik brīdi mirstošs — dzimstošs Dieva elpā“ (Kalngali, 172.), tad tomēr

„Ir koks un akmenis ir brālis man,
Pie ziedu zemes kā pie mātes plok.“

(Kalngali, 173.)

Tā ir lielā visas radības brālība, ko viņai mācījis tēvs. Attiecībā uz bērziņu un puķīti tēvs Anneli pamāca: „Padomā, ka viņš arī ir Dieva bērns, tāpat kā tu. Dzīva radība, kuŗai tāpat sāp, kā tev“ (Dievs, d., d., 53.).

Astotais Annas Brigaderes vārds, kuŗā viņa sauc Dievu, ir žēlastība. Dievs ir žēlastība. Lielāko Dieva žēlastības devumu cilvēks gūst caur Kristu; par to tuvāk runāsim nodaļā par Kristus atziņu. Še minam dzejoli

„Žēlastība“ (III, 221.), kuŗā dzejniece pareizi raksturo žēlastības psiholoģisko būtību.

„Kad manas durvis klusi atdarīji,
Es nevaicāju un tu nesacīji:
Kādēļ tev vaigā sāpju rētas dedza,
Kāds ceļš tev pīšļiem gurdās kājas sedza;

Tu nesacīji. Un es nevaicāju.
Tu maldā atklīdi uz manu māju,
Tu senai sāpei klusas as'ras raudi,
Tev galds ir klāts. Sāk dzīres. Nāc un baudi!“

Še viņa dzejo par žēlastību, ko cilvēks parāda cilvēkam. Bet vai šāda rīcība nav būtiska vispāri žēlastībai, arī Dieva žēlastībai. Mums jāatzīst, ka dzejolis ļoti atgādina tēva rīcību, kas izteic arī Dieva rīcību, Jēzus līdzībā par pazudušo dēlu.

Dievs ir žēlastība, kas neprasa, kādēļ cilvēks gājis pazušanas ceļus. Viņš apžēlojās un uz viņa žēlastību drīkst gaidīt. Kad cilvēks vairs nespēj izturēt Dieva vētras, kad sirds no pazemošanas smeldz, kad nekas vairs nespēj cerību un mieru, kad visi atstājuši, kad apkārt izdzisušu sauļu mēmums, galēja tumsa, kad nav vairs ticības, tad Dievs runā savu Gaismas vārdu, kas atraisa no mokām:

— „Tu nespēj vairs, tad pienācis Mans laiks,

Tad tevi nesīšu uz Savām rokām,“

tad Dieva spārngali slīgst pār cilvēka sirdi un tā saņem viņa žēlastību (Kalngali, 196.).

Šī žēlastība cilvēkam ir nepieciešama, sevišķi dzejniekam — Dieva kalpam (Kalngali, 184.), kam lieli savrīgi pienākumi, un kuŗa mīlestībā jākvēl cauri Radītāja jūtai (Kalngali, 202.). Šo nepieciešamību Anna Brigadere rāda drāmā „Dievišķīgā seja“ (X). Tās temats: ko cilvēks spēj un nespēj bez „Dieva žēlastības“. Nezināmais rakstnieks, kam Dievs parāda žēlastību, spējis radīt mākslas darbu, kas visus sakustina. Zelmēnis, kas šo darbu publicē kā savu, gūst slavu, bet cenšas arī saviem cilvēkiem spēkiem bez Dieva žēlastības šo drāmu pārspēt. Bet nespēj to. Viņam beigās jāatzīst: „Viss ir tikai

sviedri“ (X, 212.). Zelmēnis aiziet bojā, jo Dievs viņam liedzis savu žēlastību.

Un ja arī viņš neaiziet bojā, tad viņam būtu jācieš slāpēs.

„Kā briedis slāpēs elš un ūdens malka kliegz,
Tā dvēs'le sāpēs plok, kad Tu tai Sevi liedz.“

(Kalngali, 217.)

Rezīmējumā varam sacīt, ka Anna Brigadere ir Dieva atzinēja un dod viņam šādus vārdus (īpašības): svēts, visvarens, bezsaudzīgs, tiesātājs, gaisma, neredzams, lielais Kalvis — radītājs, žēlastība.

Kas raksturīgs šādai dievatziņai? Pirmkārt jāatzīmē, ka Anna Brigadere nav Dieva cīnītāja, Dieva meklētāja. Viņa nemeklē Dievu ar dziļām šaubām, viņa necinās starp viņa atzišanu un noliegšanu. Līdzīgi kā Saulietim, viņai Dieva eksistences problēma nepastāv. Dievs viņai ir neapšaubāma dotība, kuŗu kā viņa, tā viņas literāriskie tēli pieņem bez kādas šaubīšanās. Ja ir kāda pretestība, tad tā sakņojās pubertātes laikmeta dvēseles situācijās un ir pārējoša parādība. Dieva esotības atziņu viņa lēni un nešaubīgi uzsūkusi no dziļiem, nemaldīgiem dievatziņas atklāsmes avotiem. Viens šāds avots ir Dieva vārds, kuŗu rakstniece mācījusies saprast kopš pašas bērnības, mācoties bībeles stāstus. „Skarbos vējos“ (273.) lasām kādu dziļu ietekmi uz Anneles dvēseles kustībām atstāj bībeles radīšanas stāsta mācīšanās. Otrs avots ir lielā daba, kuŗas bezgalībā un brīnumos nenoliedzami atklājās dievišķīgi spēki, kuŗiem viņa stāvējusi tuvu un piegājusi ar atvērtu sirdi. Trešais avots ir dzīves liktenība, kur sāpes un ciešanas, pārbaudījumi un kārdinājumi nevien tuvina cilvēku Dievam, bet atklāj arī viņa prātu. Dievs pats caur savu vārdu, dabu un dzīves liktenību, runājis ar Annas Brigaderes dvēseli un viņa nevarēja citādi, kā atbildēt uz Dieva uzrunu ar — ja. Šis atzinums mūsu priekšā nostāda problēmu: vai latvieša dvēsele vispāri tā neatzīst Dievu, vai latvieša dvēselei Dievs vienmēr nav neapšaubāma esamība, vai tai maz ir raksturīga Dieva noliegšana, zaimošana, atstāšana, vai tā ir maz pēc savas struktūras cīnītāja par Dieva esamību, bet vai nav gan

lēna atzinēja, pateicoties tam, ka viņa visur nojauž Dievu? Šo problēmu gan vēl neuzdrošinājamies pilnīgi atrisināt, jo prasa vēl tālākus meklējumus. Saulietis, Brigadere, dainas dod mums gan pamatu augšējās problēmas pozitīvai atrisināšanai.

Otrkārt jāatzīmē, ka Annas Brigaderes dievatziņa ir personāla, teistiska. Viņas domāšana un jušana nav panteistiska. Dievs nav daba, vai daba — Dievs. Tā nav arī panenteistiska, jo Dievs nav viņai „iekš visa“, bet ir „aiz visa“. Dievs stāv ārpus visa kā personāla būtne, pie kam reizē viņš ir transcendants un immanents. Dievs ir reizē kādā citā neredzamā pasaulē un šinī pašā pasaulē. Vai šāda uztvere nav raksturīga latviešu dvēselei? Jautājums jāatstāj atklāts, jo trūkst mums vēl tuvāku pētījumu.

Treškārt jāatzīmē, ka Annas Brigaderes dievatziņa ir kristīga, lai arī starp Dieva īpašībām neredzam minētās tādas raksturīgi evaņģeliskas īpašības, kā garu un mīlestību. Dievs viņai ir radītājs, veidotājs, valdītājs. Viņš arī žēlotājs un, kā vēlāk redzēsim, arī pestītājs ar Kristu. Viņš arī svētītājs, viņu sauc par Svēto Garu. Viņas astoņas minētās īpašības uzrāda arī kristīgā dievatziņa; neviena no tām nav tāda, ko nevarētu teikt arī par Dievu kristīgā izpratnē, kas dibinās Svēto Rakstu liecībās. Tomēr arī viņas Dieva esamības nojausmā ieskan kādas skaņas, ko var izraisīt tikai latvieša dvēseles stīgas, kas skan latviski kristīgi. Piemēram, ka Dievs ir gaisma nav nebūt jauna atziņa, ko neatrastu jau bībelē, un citur izteiktu; bet gan kaut ko jaunu viņa izteic ar liecību, ka sirdsdedze un ilgas ir Dieva sūtņi, kas nokāpj cilvēku dvēselēs. Mēs dziļi nojaužam, ka to atzīt un tā runāt var tikai latvieša dvēsele, jo pat vai sirdsdedze nav tāda neapprakstāma dvēseles parādība, ko tikai latvietis saprot dziļumu dziļumos. Ar šādu domu, tāpat kā ar savu Lielā Kalvja priekšstatu Anna Brigadere savā kristīgā atziņā ienes kaut ko tādu, ko citur neesam dzirdējuši un kas tieši mūsu dvēselēm ir bezgala tuvu un rada, kas šķiet tieši skaņa no mūsu dvēseles skaņas.

5. Dievs un liktenis.

Kādā sakarībā ar Dievu stāv liktenis? Kas ir liktenis? Par likteni Anna Brigadere kādā vietā sauc viena mūža cīņu ar maldiem, nezināšanu, pazemošanu, atzinumiem, nožēlošanu, sāpēm, ciešanām un mazliet prieka. To visu kopā sauc par likteni (Klusie var., 31.). Tā tad liktenis ir kaut kas ārpus cilvēka, kas paceļas no tumsas un dziļuma, un pēkšņi cilvēkam stājās ceļā (III, 56.). „Lolitas brīnumputnā“ Lolita runā par likteņvaru, ko neviens nevar uzvarēt. „Sargājam vai nesargājam — Likteņvadītais to paņems. Tā ir zīlēts“ (X, 57.). Šinī likteņvarā ir kaut kas noslēpumains, baismīgs. Viņa nes sev līdzī nezināmo un nepieciešamo (X, 64. sek.). Likteņa lēmumam jāseko, grozīt to nevar. „Nevaru vairs izvēlēties. To ir darījis jau liktenis“ (X, 85.). Tas ienāk cilvēka dzīvē. kā sodītājs vai svētītājs. Tas noārda, „met mūs pa varmāku kājām“, (V, 32.). Tas arī ceļ, ar viņu nāk svētlaimība un tas ved pie laimīgā iznākuma (III, 56.). Cik tālu tāds ir liktenis, tik tas ir aizpasaules parādība. Varbūt pat līdzeklis Dieva rokās, kuŗu viņš izlieto saviem nolūkiem. Šo varbūtību Anna Brigadere liek apstiprināt. Lielpurvju mātei. „... cilvēku likteņi tek kā pavedieni, kuŗu gali visi Dieva rokās. Dažreiz domā tā, ka pavediens tā sarežģījies, aizmetušies tādi mezglī, ka nemūžam vairs nevarēs atraisīt, bet paļaujies tik uz Dievu, nogaidi un paskaties, cik labi viss atšķetinās. Tik jau ne arvien pēc mūsu prāta... Kad mūsu griba nepiepildās, tad mēs tūliņ jau vaimanājām par izpostīto nākotni un nez' par ko. Bet Dievs nesteidzās. Dievam laika diezgan. Viņš mierīgi ritina mūsu likteņa pavedienu tālāk — mūžībā“ (II, 258.).

Liktenis ir Dieva nolikums, kas noteikti attiecas uz kāda cilvēka dzīvi, pēc kuŗa visam ir jānotiek un arī notiek. Cilvēks gan cīnās ar šo Dieva neizbēgamo nolikumu, bet nevar to uzvarēt. Viņš nav sava likteņa noteicējs, jo likteņa griba ir Dieva griba. Liktenis ir Dieva nolikums, ko nolemj viņa griba.

Sādu likteņa izpratni nosaka dievatziņa. Tāds ir likteņa reliģiozs tulkojums, kuŗa nozīme ir tā, ka tas likteņa izpratnē cilvēku neatstāj prātojumā, kas noved domu

strupceļā, bet gan to nostāda ticības lokā, kur visu ieliek Dieva rokās. Šāds tulkojums ļauj cilvēkam pacelties pāri savam liktenim, — pāri tam stāt un ļauj teikt, kā Anna Brigadere saka: „Mēs savu likteni rokās turam“ (III, 86.). Cilvēka tikumība un Dieva gribas izpildījums ir tas, kas to viņam ļauj. Vai arī ietekmēt, grozīt? Grozīt tomēr ne. Vai taisnība nav Lielpurvju mātes vārdiem: „Kas tad gan iznāktu no smalkājiem likteņa pavedieniem, ja mēs pie tiem piedurtos ar mūsu rupjajiem pirkstiem!“ (II, 258.) Cilvēks tos savilktu vai sarautu, bet neatrisinātu.

6. Lūgšana.

Annas Brigaderes dievticībā redzamu vietu ieņem lūgšana. Katrā dzīvā ticībā pulso lūgšanas gars. Un tādēļ saprotami, ka tas citādi nevar būt arī viņas ticībā. Dievatziņa pamato lūgšanu, atraisa to un dod tai saturu.

Ir lietas, ko tikai Dievam var teikt (Dievs, d., d., 285.). To var teikt lūgšanā un to nedrīkst dzirdēt neviens cilvēks, ne cits kas pasaulē. Tā lūgt Anneli iemāca vecmāmiņa, kuņu lūgšanas brīdī viņa atceras šādi: „Tad viņa savij adamo, saliek rokas un skaitīšana nu top vēl dziļāka, sirsnīgāka, gaužāka, it kā viņai priekšā stāvētu vistuvākais draugs, ar kuņu tā sarunātos nakts tumsā par kaut kādu lietu, ko nedrīkst dzirdēt cilvēks un pasaule“ (Dievs, d., d., 100.). Lūgšanai jābūt dziļai, sirsnīgai un gaužai. Individuālai lūgšanai tikai tad ir nozīme, ja to patur noslēpumā un neizteic citiem. Lūgšana ir vienai pašai. Reiz Līziņa spiež Anneli pateikt viņas draudzenei Almai kādu no savām lūgšanām. Annele gribētu darīt pa prātam māšai. „Bet kāpēc viņa to prasa? Vai tad iespējams skaļi izteikt tādus vārdus?“ Viņa tomēr padodās māšas prasībai. „Vārdi kāpj kā pār kalnu, smagi un auksti. Bet vai tie ir viņas vārdi? Viņi skan kā ar svešu balsi, nedzīvi, dreboši, bāli. Viņai kauns no tiem. Viņai sāp no tiem. Viņai sāp no tiem...“ Līziņas draudzene smeļ. Nu Annele zin, ka vajadzēja klausīt sirdsbalsij, kas liedza teikt. „Grēks bij nodarīts. Jā, nu viņa zināja, kas ir grēks. Kad pasaka skaļi visiem par smiešanos to, kas bij sacīts Dievam vienam... Kaut kas sāpīgs smeldza un

palika tomēr. Tā bij mācība, ka ir tādas lietas, kuŗas nevar teikt pat vismiļākai māsai. Tikai Dievam vien“ (Dievs, d., d., 283. sek.).

Anna Brigadere paveŗ mums skatu lūgšanas būtībā. Lūgšana ir svētākā dvēseles kustība, kuŗai nedrīkst pie-skarties ikdienība. Ja to pieļauj, tad grēko. Pie šīs atziņas viņa ir turējusies visu mūžu. Individuālās lūgšanas vārsmu viņas dzejas krājumos neatrodam. Vienīgi bērni-bas atmiņu triloģijā viņa trīs reizes ļauj mums ielūkoties tad Anneles dvēseles kustībās, kad viņa lūdz.

Pirmo reizi tad, kad (Dievs, d., d., 275. sek.) Līziņa ir stāstījusi Annelei pasaku par ķēniņdēlu, kas uzsāk ar veco ubagu ceļu pa tumšu nakti un negaisu. Annele nevar ķēniņdēlu atstāt briesmās. Un tādēļ „viņai jāizrunājās par to ar Dievu“. Un viņa runā. Un daudzos vārdos viņa sarunājās ar Dievu, lūgdama ķēniņdēlu neatstāt briesmās, palīdzēt viņam visu pārciest. Tā ir klusa sa-runā. Bet kad Līziņa jautā: „Ko tad tu dari?“, — tad Annele atbild: „Tāpat — es — es tik pasaku.“ — „Kam tu pasaki?“ — Tagad gan meitenei negribētos ne par ko atbildēt. Bet viņas sirds ir kā rīta debess bez mākoņiem un māsai ko noslēpt viņa nevar un tikko dzirdāmi dveš: „Dievam“.

Še lūgšana ir klusa saruna, kad Dievam ko pasaka, un sirds tad top kā rīta debess bez mākoņiem. Tāda ir Anneles (bērna) lūgšana. Vai tāda nav arī pieaugušā cilvēka lūgšana? Pareizs novērojums: lūgšanas brīdī dod un ņem: pasacījumā — atdevums, rīta debess vieglums un gaišums — ieguvums.

Otro reizi (Dievs, d., d., 333.) Annele lūdz par slimo Līziņu. „Viņa noslēpās savā kaktiņā un domāja, domāja. Nu viņa zināja, cik dziļi ir Līziņa bargās sievas varā. Bet kā to atpestīt! Nevienš to nespēja. Nevienš padoma ne-zināja. Tikai Dievs to varēja. Vajadzēja lūgt Dievu. Bet vai viņa to mācēja?“ Kā lielas bēdas var ielikt lūgšanā? „Nebij jau nemaz tādu vārdu, ka visu to varēja izteikt, kas Dievam sakāms. — Tā meitene bēdājās un skatījās uz Dieva palīdzību it kā ilgodamās un no tālienes stāvē-dama. Bet tad piepēži kā putniņš zarā, uzlēca krūtīs viņas priecīgā, drošā balss. „Nu tu muļķe meitene, vai

gan Dievam vajaga tādu vārdu.“ „Nu ja, ka nevajaga,“ viņa atsaucās tikpat droši un pašāvīgi. Viņš tak pats visu zin un saprot. Lai kā iznāk, būs labi. Un tūdaļ viņa lūdzās: „Dievs, Dievs, debesu Tēvs! Nu padari Līziņu atkal veselu. Nu palīdz viņai, palīdz! Jo citādi nemāku. Miļlais, miļlais debesu Tēvs. Tu jau visu zini. Palīdz nu!“ — Viegli, viegli palika. Lēnām sāka ritēt asaras... Meitenei likās, ka tā brauktu viegli, kā pa dziļu, karstu strautu, līdz piebrauca pie vareņiem, mirdzošiem vārtiem. Aiz tiem bij liels spēks, liela vara un palīdzība. Vajadzēja tik tos atdarīt un satvert Dieva roku. Un tur jau arī viņa bij. Nu nemaz vairs vārdu nevajadzēja. „Palīdz, palīdz Līziņai!“ pukstēja katrs sirds siens. Un Dievs nu visu dzirdēja un viss bij labi.“

No šī lūgšanas brīža apraksta nomanām, ka lūgšanai ir vēl kāda augstāka kāpe. Tā nav vienīgi saruna. Ir lūgšana, kuņai nav vajadzīgi vārdi, bet kur visa cilvēka esamība pulso lūgšanas kustībā, kur katra asins pilīte un katra dvēseles stūdiņa lūdz. Otrkārt, lūgšanā dvēselei jāpaceļās tik augstu, ka sasniedz tos mirdzošos vārtus, pa kuriem lūdzējs var iet un satvert Dieva roku. Šis brīdis var būt ekstātisks, bet svētīgs viņš ir, jo tad Dievs visu dzird un viss tad ir labi. Vēlāk mostas arī apziņa, ka „Dievs paklausīja“ (Sk. vējos, 284.).

Trešo reizi (Sk. vējos, 284. sek.) Annele lūdz Dievu par slimo tēvu. Ar katru dvašas vilcienu viņa lūdz: „dari tēvu veselu.“ Tomēr lūgšana vien nekā nelīdzēja. Vajadzēja ticēt. Bet lielajai ticēšanai vajaga liela spēka. Lūgšana ir īsta, ja tā ir ticības auglis. Ticības apstarojumā lūgšana raisa dvēseles spēkus, kas top vara un pat piespiež Dievu. Tā dzejolī par kādu ķēniņu, kas nerimdams uz Dievu rokas cēlis un cīņā grūvis ar jaunu sparū un „tā Dievu piespiezdams ar dvēš'les varu, līdz mirdzošs spēks un uzvara tam kļuva“, dzejniece dod liecinājumu, ka ticība un lūgšana spēj darīt lielas lietas:

„Tā iet caur nebeidzamiem mūžiem ilgas,
Ka liela ticība un celtas rokas
Var nopļaut zemes varenos kā smilgas
Un izdzēst varas bezprātu un mokas.“ (V, 52.)

Tikai tas patiesi ceļ rokas uz augšu, kas tic. Šaubīgie nespēj lūgt Dievu. Starp Annas Brigaderes literāriskiem cilvēkiem ir divi tādi lūgšanai nespējīgi: Valdis stāstā „Perpetuum mobile“ (I) un Zangus stāstā „Pīpes galviņa“ (I).

Slimais Valdis, kas grib atrast „perpetuum mobile“, nomokās ar nespēku un briesmīgu nezināšanu. Viņš ilgojās, lai viņa dzīslās plūstu jauni spēki. „Kad es Viņu lūgtu no sirds dibena — to es vēl nekad neesmu mēģinājis — tiešām! — Bet vai tas ko līdžēs?“ Līdz lūgšanai viņš tomēr netiek. Kādēļ? „Tur jau viņas ir, tās šaubas, kas katras lūgšanas spēku aprij. Viņa dvēsele slīgst nespēkā. Vāji, šaubīgi, mazticīgi radījumi.“ — Dieva sūtītais eņģelis liecina, ka „šaubas saistās kā alvas svāri pie viņu dvēseļu spārniem un neļauj tām pacelties tais augstumos, no kurienes plūst viņu spēks.“ — „Un kā var pārvarēt šaubas?“ — jautā Valdis. „Ar lūgšanu, ar karstu, nešaubīgu ticīgu lūgšanu. Bet tāda lūgšanas spēja ir žēlastība, un tikai reti vien viņa tiek dota“ (I, 87., 91.).

Kāds burvju loks: šaubas neļauj lūgt, bet šaubas pārvaramas ar lūgšanu. Vai tā ir pretruna? Abos spriedumos ir patiesība un tie ir pieļaujami, ja tos neuzlūkojam par burvju lokā ieslēgtiem, bet par reliģisku paradoksu. Tā ir žēlastība, ka lūgt var arī šaubīgais. Un šī žēlastība nepadodās nekādam aprēķinam, nekādam iepriekšējam nolūkam. Cilvēka prātojumam un izjūtu priekšā tā ir paradoksāla: tas, kas nevarētu notikt, tomēr notiek. Reliģiozā dzīvē ir daudz tādu paradoksu.

Zangum nodeg māja, sadeg manta, kam viņš parādījis gandrīz kā svētībību. Lai varētu atkal cerēt, strādāt, uz gruvešiem celt ko jaunu, tad vajadzēja papriekšu izlīdzināties ar to, kuŗa roka viņu bij tik zemu nospiedusi, un izlīdzināties varēja tik tad, ja sirsnīgā pazemībā spēja šo roku skūpstīt un teikt: „Tēvs, tas bij Tavš prāts“ (I, 169.). Bet viņš nespēj to atzīt un lūgt. Labāk iet ubagot. Tikai tad, kad sieva viņu norāj, māca viņam ticēt un atzīt, ka Dievs ir svētījis un arī turpmāk svētīs, Zangus sāk saprast. Bet pilnīgi saprot tad, kad zemībā nostājās zem Dieva rokas. Vispirms cilvēkam jāstāv zem Dieva rokas, tad viņš pacelsies pāri savai nelaimei, savām

kļūdām un dvēsele būs gatava lūgt (I, 174.). Šinī gadījumā raksturīgi atzīmēt, ka sieviete ir tā, kuŗa vīrietim sekmīgi parāda lūgšanas ceļu. Sieviete ir spēja ar šaubām apkŗauto vīrieti nostādīt ticības lokā, lai tas varētu baudīt lūgšanas brīžu svētību.

Anna Brigadere ir sapratusi lūgšanas garu un zinājusi lūgšanas spēku.

7. Anneles Dieva priekšstatīšana.

Vēl jāmin Annas Brigaderes nozīmīgais reliģijas psiholoģiskais Dieva priekšstatīšanas apraksts, ko atrodam viņas bērniības atmiņu triloģijā, un kas paveŗ mums skatu bērna reliģiskā pasaulē.

Mātes runātais 23. psalms dod Annelei iemeslu dažādām pārdomām (Dievs, d., d., 55. sek.). „Tas Kungs ir mans gans, man netrūkst ne nieka.“ Pirmo, ko Annele ievēro, ir vārds „Tas Kungs“. „Kur Viņš ir? Vai māte Viņu redz.“ Tādi ir pirmie jautājumi. Un tie izteic, ka pirmais prasījums bērna Dieva priekšstatīšanā ir pēc viņa redzamības. Vai viņš ir redzams? Annele saprot, ka viņu nevar redzēt un arī māte viņu neredz. „Ar tādām acīm jau Viņu neredz. Viņu var gan redzēt, bet ar citām acīm, ar tādām, ar kuŗām var redzēt daudz, daudz brīnišķu lietu.“ Tiešas Dieva redzamības nav. Tomēr Dievs ir redzams, ja protam redzēt tās brīnišķās lietas, aiz kuŗām viņš stāv. „Un viņš ir aiz visām lietām. Vai tas ir bargs pērkons, vai lēna vēsma; vai tā ir karsta saule, vai mīlīga ēna. Vai tas ir rudzu lauks rīta vējā, vai tas ir mežs, kuŗā žēli dzeguze kūko. Viņš ir tur, un tur, un tur, un kad grib, Viņš ir pašā sirds vidū. Tuvāk nekā tēvs, tuvāk nekā māte. Nekā, nekā Viņam apslēpt, nekā Viņam pateikt! Viņš nāk un nolasa pats visas domas, kā puķes no pļavas. Viņš ir tas Kungs; nē, Viņš tak ir pats mīlais Debesu tēvs; nē, Viņš ir Viņš! Daudz, daudz vairāk Viņš ir, nekā visi viņa vārdi, ne ar vienu vārdu nevar pateikt, kas Viņš ir.“ Šāda Anneles Dieva uztvere reliģijas psiholoģiskā ziņā ir raksturīga viņas vecuma bērnu dzīvai fantazēšanai un domāšanai. Dievs nav ne ideja, ne arī kāda transcendentā būtne. Dievs ir imma-

nents, kas nav saucams vienā vārdā, bet stāv aiz visām lietām. Dievs ir ārpus visa, bet ļoti tuvu visam. Viņa priekšstatīšana ir gleznaini konkrēta. Sevišķi to redzam Anneles pārdomās par to, ka tas Kungs ir gans. „Gans? Jā, kad Annele paskatās ar savām citām acīm, tad viņš ir gans. Viņa mētelis ir kā putu pārslas, ziliem debesu ielokiem. Viņš ir liels, liels. Pāri mežam aizslīd viņa zeltotie spārnu gali. Kur viņi laižas pāri, uzdied vienās puķēs pļava un saulainais laukums.“ Šī aina raksturīga bērna gleznainai fantazijai, kas konkretizē neredzamo. Lielais neredzamais, kas ir daudz vairāk kā visi vārdi, še skatīti fantazijas acīm un nevaram liegt, ka nebūtu še saredzēta arī patiesība, kas, abstraktā valodā izteikta, skanētu citādi.

Annele sakarībā ar 23. psalma vārdiem domā arī par dvēseli, nāvi un galdu, kas satajsīts pret ienaidniekiem, kur biķeris ir papildnam pieliets. Atzīmējama tā latviskā aina, kādu sev uzbuļ Annele savās domās par sataisīto galdu. „Laukā no nāves ielejas! Laukā, laukā! Zeme ir atkal zeme. Zeme ir atkal zeme. Zeme ir zaļa, debesu apjumta lielistaba. Balti, balti galdi. Visi ap tiem sasēduši. Tēvs, māte, brālis, māsa, mīļā vecā tēvmāmiņa un citi Avotu ļaudis. Visiem ir rokā zelta kausi. Dieva sulaiņi baltās drānās, zelta jostām apjosti iet apkārt un lej šais kausos saldās, saldās bērzu sulas. Ai, to gārdo, gārdo bērzu sulu!“ Tā nenoliedzami ir latviska aina, tāda pati, kādas skatām mākslinieka Annusa darinātās Tērvetes baznīcas altāra gleznās. Šī aina ir mūsu dvēselēm tuva un cik vēl mīļāks ar to mums kļūst šis senais hebrēju psalms. Dziļlais psalma saturs še izteikts latviskā formā, latviešu lielistabas tēlainībā un dzīves īstenībā. Še piemērs, kā varam dziļo pārnacionālo saturu izteikt latviešu gara veidotās formās un padarīt to mūsu dvēselēm vēl tuvāku. Ar to aizskaram baznīcas ticības satura latviskošanas problēmu. Sakarā ar augšā sacīto, jājautā: vai katra valoda un katras valodas līdzekļi jau zināmu saturu neizteic īpatnējā veidā, ko noteic vienīgi valodas gars? Vai ar grieķu evaņģelija tulkojumu latviešu valodā dziļais evaņģelija saturs nav ieguvis latvisku izteiksmi? Mums pozitīvi jāatbild šis jautājums, tāpat kā jāapstiprina

tas fakts, ka kristīgais sludinājums latviešu valodā ir jau pārnacionālo atziņu izteikums latviskā veidā. Ar sacīto še gribam pasvītrot to, ka Anna Brigadere ir ļoti labi varējusi parādīt, kā ar latviešu valodas līdzekļiem un latvisku situāciju tēlainību ir iespējams pārnacionālo saturu izteikt latviešu dvēselei radniecīgā formā. Mums vajadzētu tikai iedziļināties latviešu valodas izteiksmes līdzekļu bagātībā un kuplāk izmantot savu valodu reliģiōzām vajadzībām, reliģiōzos priekšstatījumos un domu iztēlē. Anna Brigadere rāda, ka šinī ziņā mums dotas plašas iespējamības.

Anneles Dieva tuvuma un arī viņa visurklātesamības nojauisma attēlota vēl citā aprakstā (Dievs, d., d., 246.). „Kad visi aizmiguši, tikai Annele viena ar savu sirdi, tad viņa dzird, tad tur ir tas, kas visu zin, kam nekas nav apslēpts; tas ir tas, kuŗa zvaigžņotais mētelis šonakt ietin visu pasauli. Vai tas ir Dievs? jautā Annele un, padomājusi, atbild sev: Dievs gan. Neviens cits. Un kad viņa tā domā, viņa dzird savu elpu kaklā un viņai ir tā, it kā tas, kas visu zin, būtu pienācis tik tuvu, tuvu un viņas mazā sirds būtu kā satverts putniņš uz viņa delnas, un klusu, klusu to jautātu kāda balss: Vai tu tā esi, Annele? Un tikpat klusi viņa atteiktu: Jā, tā esu es. Un vairāk viņa nevar pateikt. Nē: Visuspēcīgais, Varenais, Mūžīgais, kā tēvocis no sprediķu grāmatām lasa svētdienas rītos, tādu vārdu Annelei nevajaga. — Ko teiks tam, kas viņu zin? Viņš jau pats atnācis ar to kvēlaino gaismu, kas pilda Anneles sirdi, kā gaišākā vasaras saule. Nekas ļauns nevar tuvoties nevienam, jo Avotu istabā ir Dievs. Viņš paskatās mīli uz visiem gulētājiem, un tik pat labs viņam ir mazais Jurītis, kā vecā Aņus, tāds pat Bungatiņš, kā Simkus. Nemaz nav Simkus labāks, tāpēc ka viņš Izraēļa bērns. It nebūt nē! Viņš nav vis tikai Izraēļa bērnu Dievs, bet visu cilvēku Dievs un tā kā Mozum ērkšķu krūma uguns drānās, tāpat viņš rādās visiem liesmaino debessspīdekļu gaismā.“

Ko dod šis apraksts? Pirmkārt, tas liecina, ka bērnam ir Dieva tuvuma izjūta: Dievs ir istabā. Bērnam Dievs ir viszinātājs. Tā ir viena no pirmām īpašībām, ko bērns saista ar Dievu. Otrkārt, Dievs bērna dvēselē

saistās ar gaismu: „visa sirds kaist bezgalīgā gaismā“; un kad viņš aiziet, tad istabā it kā lēni nodziest ugunis. Treškārt, bērnam nepatīk vārdi, ko lieto lielie cilvēki. Lieliem ir abstrakti vārdi, bērns turās pie konkrētības. Annele reāli stāv Dieva priekšā, viņas sirds ir „kā satverts putniņš uz viņa delnas“. Tādēļ viņai nepieciešama sava bērna valoda, un tā ir gleznaina, mirdzoša.

Annele domā arī par Svēto Garu. „Tas ir tas visunoslēpumainākais, ko Annele var iedomāties.“ Viņa zin nedaudzos stāstus par Vasarsvētku notikumiem. Un tad doma risinās tālāk: „Jā, tad viņš jau arī ir pats visu ugunīgo mēļu, visu valodu lielais meistars un runātājs.“ Zīmīgs, īpatnējs ir viņas pamatojums tam, ka Svētā gara svētkus svētī pavasara vidū. „Tādēļ jau arī viņa svētkus svētīja tai lielo valodu laikā, kad runāja saule un puķes, putni un strauti, visa debess un visa zeme.“ (Sk. vējos, 22.)

Ar šiem aprakstiem Anna Brigadere devusi vērtīgus materiālus bērna reliģijas psiholoģijas pētniecībai.

8. Cilvēks, grēks, Kristus.

Tālāk aplūkojām Annas Brigaderes Kristus atziņu. Vispirms tomēr jāpakavējas vēl pie viņas domām par cilvēku, kuŗas viņa ieloka Kristus atziņas lokā un dod tai zināmu pamatu.

Kas ir cilvēks? Reliģiozā izjūtā, kā jau konstatējam, cilvēks Dieva visvarenības priekšā ir puteklīts. Dievs ir spēcīgs, cilvēks nespēcīgs. Dievam pieder godība, cilvēkam putekļa niecība. Un tomēr cilvēks ir Dieva radījuma daļa, kam piešķirta visas radības ilgu mēra nozīme. Cilvēks ir tas visā radībā, kuŗā grib piepildīties kā stāds, tā zvērs (Kalngali, 192.). Kas ir cilvēks, kā šo ilgu mērs? Anna Brigadere atbildi dod dzejolī „Ai cilvēks!“ (Kalngali, 192.). Vispirms, kas ir cilvēka uzdevums?

„Ai cilvēks, pasaulē tu tādēļ esi laists,
Lai censtos arvien vairāk būt tu cēls un skaists,
Tās debess kāpnes, ko tik sapnī skatīt cer',
Tev priekšā stāv, kur vien tu savu kāju sper.“

Censties pēc cēluma un skaistuma, un censties kāpt debess kāpnes — tāds Brigaderes izpratnē ir cilvēka uzdevums. Vai ar Lielpurvju mātes vārdiem sakot: „Dievs mūs ir zemē stādījis, lai mēs augtu un augļus nestu. Lai mēs ar saknēm zemē stāvēdami, ar zariem stieptos ar katru dienu augstāk pret debesīm“ (II, 259.). Brigadere sludina to pašu cilvēka uzdevumu, kas ietelp arī kristīgā pilnības ideālā. „Topat pilnīgi, kā jūsu Tēvs debesis ir pilnīgs,“ sacīja Jēzus. Kāpat debess kāpnes un ceņšaties pēc cēluma un skaistuma — aicina Brigadere, pie kam nav jāaizmirst, ka skaistums, daiļums un svētums, rakstnieces izjūtā stāv ļoti tuvā radniecībā (Akm. spr., 315.).

Cilvēkam ir dots prāts, kuŗa uzdevums nevis kalpot ļauniem nolūkiem, bet kā sapratējam tam visur jāpalīdz celt asnus. Viņam dots arī gara spožums, un „lai tas tev ir gods, ka gaismodama tava uguns nebeidz līt.“ Cilvēks top dižens, ja viņš ceļ un nesīkst, kam viss ir jāiemanto. Bet iemantot tikai spēj tas, kas visu prot atdot.

Cilvēkam jāprot ziedoties. Kas sevi ziedo, tam laime plaukst. Kas asu skatu veŗas savās dvēseles dzelmēs, kas tiecas pēc paŗa noslēpumiem, kas ļauj katrā mirklī visiem ļogiem lūzt, lai pilnība pāri plūst, tas ir pilnīgs cilvēks (III, 270.). Tāds arī cilvēka pilnības ceļš, un viņa uzdevums ir to iet. Anna Brigadere arī rāda mums savos rakstos šādus cilvēkus, kas ar savu dvēseles siltumu, ar seviŗ aizliegšanu manto citu cilvēku sirds siltumu. Tāds ir Uga stāstā „Džentlmenis“ (VIII), kas savus pienākumus pilda ar neatlaidīgu izturību, darbu dara atbildības sajūtā, un kas visur manto visu to cilvēku sirsnību, ar kuŗiem viņš sastopas. Tāds ir ārsts Vīgants stāstā „Svētku balva“ (VIII), kuŗu caurstaro silta, cildena sajūta; viņš nevar paiet garām cilvēkam. Sveŗas sāpes arī viņam sāp (193.). Un kad viņam jāizšķirās vai palīdzēt cilvēkam, vai nopirkt sievas svētku balvai dārgu rotu, tad viņš izšķirās par to, ka cēlāki ir palīdzēt skrandainam cilvēkam. Viņš atteicas pat no svētku vakara prieka, lai palīdzētu nabagam. Domājot par šo paŗaizliedzīgo ārstu, jāatceras kādā citā vietā Annas Brigaderes rakstīti vārdi: „...kas ir diŗenāks, kā kad tiek kronēta ticība uz cilvēku, ka tik aptumŗotos laikos, kā tagad, pēkŗņi atmirdz cilvēka vaigs,

kuņam cēlums un diženība nav tikai tukši vārdi (Klusie varoņi, 25.). Rakstniecei cilvēks sākas tur, „kur sāk tas nojaust atbildības spēku“ (V, 252.).

Bez pilnības uzdevuma, cilvēkam Anna Brigadere piešķir vēl vienu citu uzdevumu, ko izteic vārdos:

„Ej garā gaišs un mīlestības caurstarots,
Lai pestīšanas spēks un drošums tev tiek dots.“

(Kalngali, 192.)

Gara gaišums un mīlestība, vai mūžs, kas līdzinās pavasarim, ir tās cilvēka īpašības, caur kuņām viņš spēj uzņemt pestīšanas spēku un drošumu. Tikai tur ielīst pestīšanas spēks, kur cilvēks papildījis lielo mīlestības bausli. Tāds ir cilvēka pestīšanas ceļš, pie kam rakstniece arī parāda mums cilvēkus, kas iet šo gara gaišuma un mīlestības ceļu. Tāda, piemēram, ir Mare stāstā „Mare“ (I), kas vada Visvaldi caur ciešanām un mīlestību pie jaunas dzīves. Viņa deldē savu un Visvalda grēku (52.).

Anna Brigadere uzliek cilvēkam lielus uzdevumus: iet pilnības un pestīšanas spēka ceļu, būt cēlam un cildenam, būt mūžā dienās kā mūžīgam ziedonim. Vai cilvēks to spēj? Vai cilvēks spēj būt cilvēks? Marija Lapa romānā „Kvēlošā lokā“ gan saka: „Cilvēks ir Dieva bērns un ticiet man, viņam vieglāk būt cilvēcīgam nekā necilvēcīgam“ (375.). Tomēr dažkārt viņš neredz savu uzdevumu un iet grēka ceļus. Cilvēks grēko. Ar to rodas jauna situācija, jo „acis ir tīras un šķīstas, kad tās nav skūpstījis grēks“ (I, 88.). Vecais vīriņš Sprīdītim jautā: „Un ko tu domā? Vai ir tev sirds iekšā kā dimanta oliņa? Melnumu nemaz nav?“ Sprīdītis atbild: „Ir gan melnumi ar.“ Vecais vīriņš: „Bet melnumus vajaga notīrīt. Tad būs sirds kā daiļš trauciņš un tad tu varēsi ielikt to visdārgāko“ (43.). Cilvēks savā dvēselē nes melnumus, viņš iet grēka maldu ceļus.

Kas tad ir grēks? „Grēks bij nodarīts. Jā, nu viņa zināja, kas ir grēks. Kad pasaka skaļi visiem par smiešanos to, kas bij sacīts Dievam vienam.“ Tā domā Annele (Dievs, d., d., 283.). Šinī bērnišķā nojausmā ir kaut kas būtiski pareizs. Grēks ir tur, kur svētumu padara par nēsētumu. Svēts ir brīdis, kad dvēsele sarunājās ar

Dievu. Ja to atklāj citiem par smiešanos, tad svētums ir pārvērsts ikdienā vai pat zaimā. Svētuma profanizēšana ir grēks. Un tas ir dziļi un pareizi saprasts.

Citā vietā Annele par grēku domā citādi (Dievs, d., d., 301.) Annele jūt Dievu tuvu, tik tuvu kā ganos dziedot aiz muguras. Bet dažreiz Dievs stāv arī no tālienes un nevelk to vairs pie sevis. „Kādēļ Dievs nevelk vairs sirdi pie sevis? — Būs tā palikusi grēcīga... Grēcīga gan! Cilvēks jau grēkos ieņemts un piedzimis. Kur tad izbēgsi grēkam? Nevajadzēja iet uz Iršu dārzu. Vajadzēja iet gulēt, kad sūta. — Tā bij nepaklausība.“ Še grēka būtību redz nepaklausībā, darījumā, kad izdara pretēji tam, kā drikst darīt. Nepaklausība sirdsapziņai ir grēks (sal. ar D., d., d., 283.). „Ļauns, ļauns. Annele to jūt.“ Še gan ieskanās dogmatiskā mācība par iedzimšanu grēkos. Tomēr šī skaņa šē nav svarīgāka. Svarīgākais šinī izpratnē ir tas, ka grēku izprot kā ļaunu nodarījumu. Ļauns nodarījums ir grēks.

Citus grēka raksturojumus vairs neatrodam. Turpretī Anna Brigadere savos rakstos tēlo daudzus cilvēkus, kas staigā grēka ceļus, kuŗu dvēseles nospiež kāda grēka nasta un kas dziļi izjūt savu grēku vainu. Tāds ir Visvaldis stāstā „Mare“ (I), Lejmalis stāstā „Nieka dēļ“ (I), Pēteris stāstā „Zem rīta zvaigznes“ (I), Vecais Krišs balādē „Nogremdētie zvani“ (Kalngali, 162.), Kārklene stāstā „Kārklene“ (VIII), Poķis un Cintis „Lolitas brīnumputnā“ (X) un vēl citi. Viņi izdarījuši kādu ļaunu darbu (Poķis un Cintis noslepkavojuši Alni), vai neaizkavējuši ļaunuma attīstību (Kārklene slikti audzina dēlu, neizravē viņa netikumus, no kuŗiem nobriest nozieguma augļi), vai niecinājuši svētumu (Pēteris), žūpojuši, bijuši naidīgi ģimenes dzīvē (arī Pēteris), vai dzīvojuši netiklu dzīvi (Lejmalis), vai bijuši augstprātīgi un patmīlīgi (Visvaldis).

Visos šādos gadījumos Anna Brigadere saredz grēku un pa daļai liek šiem cilvēkiem savu grēku atzīt un meklēt atgriešanās, grēku piedošanas ceļu. Jāpasvītro šinī vietā, ka Anna Brigadere vispāri ir tikumiskās atdzimšanas rakstniece. Viņa sludina un prasa no cilvēka tikumisku atdzimšanu, ko tuvāk šē neaplūkojām, jo tas pieder pie

viņas ētiskās domāšanas. Tādēļ še piegriezamies vienīgi viņas mācītam piedošanas ceļam.

Cilvēkam vajaga nožēlot savu grēku, tad viņam top piedots un atkal viss kļūst labi. Kad Annele jūt, ka viņa darījusi ļaunu darbu, tad „viņa skaita skaļi, asarām birstot uz saliktajām rokām: „Radi iekš manis, ak Dievs, šķīstu sirdi un atjauno pastāvīgu garu. Neatmet mani no sava vaiga un neņem savu svētu garu no manīm.“ Nu ir labi. Tāds vieglums pārņem sirdi“ (Dievs, d., d., 302.). Ar nožēlas lūgšanu var panākt izlīdzināšanu. Lūdzot apklust pārmetumi, izzūd ļaunā apzināšana. Nožēlas lūgšana noved pie grēku piedošanas.

„Lolitas brīnumputnā“ izskan doma, ka vainu var piedot, ja to izpērk ar labu darbu. Ja padarīs labus darbus, tad taps piedots un reizē ar to būs iedots jauns prāts (X, 93.). Labi darbi noved pie grēku piedošanas. Bet vai ar lūgšanu un labiem darbiem var jau izdzēst grēku, vai tie izlīdzina vainas apziņu? Vai dvēsele neilgojās vēl pēc kā cita?

Par Kārklēni tanī brīdī, kad viņa redzēja, ka tā bijusi „neuzticīga kalpone“, sliktā sava pienākuma izpildītāja, redzēja visus tos brīžus, kuņos netikumumu smalkās sēkliņas bija iesējušās dēla dvēselē, bet viņa bija kopusi un saudzējusi šīs nezāles, no kuņām nobrieda sulīgie nozieguma augļi, rakstniece saka: „Kārklene sevi nežēloja. Tikusi reiz pie atzišanas, viņa krāva uz sevi visu grēku un pārķāpumu nastu, nepamezdama neievērotu ne mazāko knisliiti, kuņu tai atmiņa ceļā bīdīja. Viņa nogrima līdz pašiem dziļumiem, nožēloja savus grēkus un ilgojās pēc piedošanas un atpestīšanas“ (VIII, 178.). Cilvēka dvēselei nepietiek ar apziņu par labu darbu padarīšanu. Viņa ilgojās vēl pēc pestīšanas spēka un drošības, viņa gaida, ka kāda dievišķa vara uz viņu sacīs: — piedots un izlīdzināts. Stāstā par Kārklēni Anna Brigadere rāda šīs ilgas pēc pestīšanas, bet vēl neparāda, kā šīs ilgas tiek piepildītas. Kārklēnei trūkst vēl dziļākas nožēlas. Viņa nespēj savu vainu atzīt ataicinātam mācītājam, viņa pat melo, sakot, ka viņas sirds ir viegla un brīva. Un arī nomirst piedošanu, drošību neieguvusi, kas nāktu ar to, ja viņa atklātu patiesību par savu dēlu. Viņa nemanto

grēku piedotības apziņu. Vai neviens netiek līdz grēku piedotības apziņai? Annas Brigaderes atbilde ir pozitīva. Ja cilvēka dvēsele ilgojās pēc pestīšanas, tad viņai arī dota iespēja to saņemt. Tādēļ gaišas beigas viņas balādei par nogrimušiem zvaniem, ko Krišus nogremdējis, kariem nākot. Arī viņu nospiež grēku nasta:

„Kungs, mans gans, ja debess pļāvā
Tava avs — es tikšu ganīts,
Kā es iešu priekā Tavā
Neapkopts un neapzvanīts“,

tādēļ „Dieviņ augstais, piedod grēkus.“ Un galā — viņu pavada zvanu skaņas, kas ceļas no visām ezerdzīlēm, un ļaudīm atliek izbrīnā nojaust:

„Vai tas vecais Krišus bija?
Tas bij Dieva izredzētais!“

(Kalngali, 165.)

Grēku piedošanas lūgšanai — kā atbilde skan gaišais lēmums: Dieva izredzētais. Dievs piedod nožēlniekam. Arī Annele domā: „Kas gan priekš viņa (Dieva) ir Mika grēki? Tam, kam acis kā rīta zvaigzne un drēbes kā saules mirzums, kas tad tam ko nenomazgāt Mika grēkus ar izopu, ka tie kļuva balti kā sniegs. Jo Dievs tak ir visspēcīgs un visur klātbūdamš“ (Dievs, d., d., 301.).

Bet vai vienmēr Dievs piedod? Šis jautājums nav svešs arī Annelei. „Nē, ellē Mika vis neies. Un ja arī Dievs gribēs, Pestītājs nelaidīs. Pestītājs paņems Miku pie rokas un tik ilgam lūgsies, kamēr Dievs nebūs Mikum visus grēkus piedeviš“ (Dievs, d., d., 301.). Tā Annas Brigaderes atziņas lokā ienāk Kristus. Kristus viņas atziņā ir vispirms grēcinieku draugs, viņu aizstāvis Dieva priekšā. Tomēr Kristus nav vien aizstāvis, bet ir arī grēku piedevējs, kas cilvēku dvēselēm dod pestīšanu.

Šādu atziņu viņa ieliek stāstā „Zem rīta zvaigznes“ (I). Vispirms Pēteris atceras savu iesvētīšanas dienu, kad viņš jūt sevi kā lielu grēcinieku, kas nedrīkst tuvoties altāra svētumam un baudīt svēto vakarēdienu. Viņš stāv pie altāra. Nāk viņa reize. Viņa skats maldās apkārt. Bet tad viņš ierauga: „Starp klusām, trīcošām zelta liesmiņām — Kristus, Krusta Nesējs. Pestītāja cēlais, dievišķī-

gais augums gandrīz saplācis zem smagā koka nastas, bet viņa sejā atspoguļojas debess miers, pārdabīgs spēks, viņa acīs kaist neizmērojamas mīlestības dzelme. Un šīs acis skatās uz Pēteri, taisni uz Pēteri. Svētā dzirkstele krīt Pētera dvēselē, aizdedzina un notīra visu, kas viņā ļauns un netīrs, iznīcina grēku nastu, kas tam aizslodzīja ieeju vissvētākajā vietā. Šķīsta paceļās Pētera dvēsele. ... „To es darīju tevis dēļ, ko tu dari manis dēļ...“ runā mācītājs. Kristus pats runā caur mācītāju uz Pēteri. Ko viņš darīs priekš Kristus? Ak, viņš ir tik pazemīgs un tik lepnis, tik niecīgs un tik augsts! Viņš ziedos savu dzīvību savam Pestītājam, viņš dos upuri pret upuri. Kristus spēks un mīlestība viņam dod lauvas stiprumu un baloza maigumu, viņš ziedos savu dzīvību priekš savas dvēseles kēniņa! Debešķīgas svētlaimības bagātais acumirklis!“ (188. sek.). Bet dzīvē iznāca citādi. Dvēselē ienāk grēks un to samulsina. Pēteris kļūst žūpa un kauslis. Bērnus izaudzina dzīvei nederīgus; paved bērnus sliktos darbos no mazotnes. Bet mūža pēdējā stundā viņā pamostas vēl sirdsapziņa. Viņa dvēsele nodreb šausmās neaptveramā svētuma priekšā, kuņas vēstnese ir sirdsapziņa. Tās balss viņam bija tas briesmīgākais. „Dievs viņa dvēseli bij licis kā dzidru avotu, bet viņš to pienesis dubļiem un puvešiem, un tie, kuņus tam nācās dzirdīt ar tīru ūdeni, sūca dien no dienas viņas smacīgo izteku.“ Ar tādu mocošu apziņu Pēteris atstāj savu būdu, un iziet dzeštrajā rītā. Pēteris nokrīt uz valgo zemi, pieplok pie tās. „Par velti, par velti! Viņa dvēsele grēkiem aptraipīta. Kas gaidāms! Pārkāpums, sods, mūžība, un neviens ceļš vairs netek uz miera un svētlaimības pasauli“. Pēteris žnaudz rokas. Auksti sviedri tam plūst no pieres: „Dievs, mans Tēvs! — — —“ Un tad viņš redz dzimtenes baznīcu... „Apžilbinošā spožumā, mirdzošu staru vaiņagu apņemts, rīta zvaigzni uz pieres — tas ir Viņš, Kristus, Krusta Nesējs. Liekas, ka pavērtos dievišķa mute un tas teiktu: „Tevis dēļ, to es darīju tevis dēļ!“ Kas necienīgs nāk... Necienīgs?.. Nē, cienīgs, šķīsts caur Kristus asinīm“ (205.)³⁾

³⁾ Nepārliecina Z. Mauriņas spriedums, ka Pestītājs ar ērkšķu kroni Annai Brigaderei bijis tāls, bet viņas draugs bijis Jēzus, kas svētī bērnus (Baltais ceļš, 146.).

Citējumi pārāk skaidri visu pasaka, lai šē vēl ko paskaidrojumam piebilstu. Annas Brigaderes sirds ir vienmēr prasījusi izlīdzināšanu, piedošanu un atpestīšanu. Jau mazās Anneles sirds to prasa, piem., kā to lasām atmiņās par stāstu, kurā Pēteris noliedz Kristu (Dievs, d., d., 261. sek.). Ciešanu stāstus Annelei apstaroja Lieldienu saule. Bet šo stāstu tikai ne. „Tas palika kā drūma ēna dvēselē un ierakās tur dziļām žēlām.“ Kad Pēteris raud, tad viņai liekas, ka vajaga vēl kaut kam nākt, kādam izlīdzinājumam. Vai Pēteris galīgi atstumts? Viņai liekas, ka Kristus vienmēr meklē savām acīm Pēteri. „Vai tu mani pazīsti, Pēteri,“ jautā Kristus skats. Un Pēteris, ar sirds drebēšanu, ar gaužām asarām un mūžīgi mūžos tik var atbildēt: „Jā, Kungs, es tevi pazīstu.“ Tā tad tomēr galā izlīdzinājums, atpestīšana. Kristus dod dvēselei atpestīšanu, izlīdzinājumu, jo viņš nes to dziļo mīlestību, par ko Anna Brigadere kādā vietā saka:

„Tā nebeidz spēkus šķiest pār viņu dvēs'lēm vājām,
Tā savas rokas liek kā spārnus tiem zem kājām.“

(Kalngali, 175.)

Šīs vājās dvēseles ir vīriem un sievietēm, kas klūp un maldās, „kas savus ziegus mazgā aizrautībās saldās.“

Anna Brigadere Kristus darba nozīmi atrod grēku piedošanā un atpestīšanā. Kristus ir vajadzīgs dvēselei, lai tiktu vaļā no grēka. Dvēselei ir prasība pēc pestīšanas, ilgas pēc piedotības apziņas, ko pilnībā spēj apmierināt tikai Kristus. Šī Brigaderes atziņa ir mums svarīga, jo tā apstiprina domu, ka arī latviešu dvēseles struktūra nebūt nav tāda, ka tai nebūtu vajadzīga pestīšana un ka arī latviešu dvēselei var tuvoties Kristus, ka arī tā ir spējīga viņu saņemt un caur viņu mantot brīvību no grēka. Ar to Brigadere nostājas pret dievtuņu atziņu, ka latviešu dvēsele varot iztikt bez Kristus pestīšanas. Saprotams, tas nav vienīgais ceļš. Kā jau dzirdējām, tad viņa atzīst, ka arī labi darbi dod piedošanu un tāpat novēršanos no ļauniem ceļiem.

Ko vēl Anna Brigadere saka par Kristu? Dzejoli „Dzīvības svētkos“ (Kalngali, 194.) viņa dzejo par Kristus dzimšanu. Īpatnēja ir doma, ka Kristus dzimšanas svētki

ir dzīvības svētki un nevis tādi ir Lieldienas svētki, kā parasti mēs pēdējos mēdzam saukt. Ko nozīmē Kristus dzimšana? Še vēl reiz viņa apstiprina, ka Kristus ir cilvēku cerību piepildījums.

„Tas, ko cilvēks tālu rītu
Laikos neizmērījamos
Cerēja reiz piepildītu,
Nu ir nācis bēdu namos.“

Šinīs bēdu namos Kristus nāk kā Dieva Dēls, kas pestī un tiesā, viņš nāk kā mīlestības iemiesojums.

„Viss nu mīlestībā rimis,
Tas, kas pestīs, tas kas tiesās,
Kas bij ieņemts mātes miesās,
Dieva Dēls nu Bērnā dzimis!“

Tāds ir Annas Brigaderes Ziemassvētkos piemināmā notikuma apliecinājums, pie kam Jēzus bērnu šinī svētku naktī viņa redz latviešu acu skatījumā:

„Dziļās pusnakts melnā grodā
Viena vieta tik vēl modā:
Kūtī guļ zem kvēpu sijām
Bērns un Māte. Staru vijām
Cauri laužas aši pulki,
Gaismas gari, saules tulki,
Vienā elpā atskan dziesma,
Zem' un debess deg kā liesma.“

Šis pants ir jāatzīst par brīnišķi jauku, mūsu sirdīm tuvu latvisku Kristus piedzimšanas vēstījumu. Tas ir latviskās sirds tēlojums, kas top par vispārcilvēciskā evaņģēlija notikuma latvisko tēlojumu. Anna Brigadere Kristus dzimšanas svētkus nosauc par dzīvības svētkiem Mātes dēļ, jo no „Betlehemes cisām gaisma līst pār mātēm visām“. Māte dod pestīšanas apsolījumu, ka dzīvība svētīs.

„Tikai mātes dvēš'les ostā
Nāves salnu nenokostā
Cera zied, kas nemet kaunā,
Pestīšanas jauda jaunā:
Kā arvien pēc rūgtiem maldiem

Dzīvība mūs tomēr svētīs,
Kad pār zemes tukšiem galdiem
Savu acu saules plētīs
Dievišķīgais Bērns.“

Raksturīgi atzīmēt, ka pestīšanā Anna Brigadere ieliek dzīvības domu. Pestīšana nozīmē dzīvības mantojumu: Pēteris top šķīsts caur Kristu. Kristus viņu pestī — un viņš mirst. Vai viņš miris? Brigaderei nāves nav. Viņai ir mūžīgā dzīvība. Tādēļ arī pestīšana ir ceļš uz dzīvību, uz mūžīgo dzīvību, kuŗa mūžam rotā Mātes rokā aplaimotā.

Trīs dzejoļu ciklu Anna Brigadere veltī Jēzus ciešanām ar virsrakstu „Lielā piekta“ (III, 165. sek.). Viņa tēlo Jēzus aizvešanu, kad viņu atstāj draugu pulki, tālāk Jēzus aizliegšanu, Jēzus grūto ciņu pie krusta un pēdīgi atplaukst dziļā Kristus nopelnu atziņā:

„Tu sevi zaudēji, lai manis atkal rastu
Kur Tu un es, tur nāves vara lūst,
Nes mani nu pret blāzmojošu krastu,
Kur Lielais Rīts kā zelta avots plūst!“ (III, 167.)

Kristus sevi ziedo, lai rastu cilvēku. Kristus uzvar nāvi, jo Lielais Rīts, kā zelta avots plūst. Kristus atstāj kapu, jo viņš ir dzīvība. Dzīvība nevar mirt. Un ja arī Marija nolaižas pēc Lielās piektās šaubu dzelmēs, tad tomēr

„Pār zemi sarkanblāzma skries,
Rīt kapa akmens novelsies,
Rīt rastos meži, ziedēs lauks,
Rīt tevi Dzīvība vārdā sauks,
Maria!“ (III, 168.)

Dzīvība atstāj kapu. Mīlestība augšāmceļas (Kvēlošā lokā, 210.).

Vai arī cilvēks nāvi uzvar? Vai arī viņš piedzīvos augšāmcelšanas ausmu? Atbildi dod augstāk citētais pants:

„Kur Tu un es, tur nāves vara lūst.“

Ar to pieskaņamies jau Annas Brigaderes nemirstības atziņai.

Ko dod mums šī Annas Brigaderes antrpologija un kristoloģija? Viņa neuzvanda visus cilvēka būtiskās esamības dziļumus un neparāda arī dievišķā un pretdievišķā cīņu cilvēku dvēselē. Cilvēka būtības dziļākās problēmas nestāv viņai acu priekšā. Un tādēļ viņa mūs neieved tādos dziļumos, kā citi rakstnieki to dara. Tomēr Anna Brigadere pietiekoši labi ļauj ieskatīties cilvēka grēcīgā dabā, viņa dvēseles ilgās pēc grēku piedotības un pestīšanas un nepārprotami skaidri arī apliecina, ka Kristus ir šo ilgu piepildītājs. Tā ir praktiska antrpologija un kristoloģija, kas rodas tieši no konstatējamās konkrētības.

Anna Brigadere cilvēka, grēka un Kristus kopsakarību redz patiesā īstenībā, bet arī neko jaunu neatrod, kas būtu izteicams tīrā brigaderiskā īpatnībā, izņemot latvisko Kristus dzimšanas tēlojumu. Šīs nodaļas atzinumi ļauj mums secināt, ka 1) rakstniece aplūkotā jautājumā ir kristīgu domu paudēja un ka 2) arī latvieša dvēselei kristīgā izpratne par cilvēka grēcīgo dabu un Kristus nopelni nav sveša. Arī latvieša dvēsele ilgojas pēc grēku piedošanas, un arī latvieša dvēselei Kristus nes pestīšanu no grēka un nāves. Tāda ir Annas Brigaderes Kristus ticība. Tas viņas kristīgais pozitīvisms.

9. Nemirstība.

Annas Brigaderes nemirstības atziņas aplūkojumā, vispirms jāpiegriežas jautājumam par dvēseli.

„Tas spēks vēl nava izdibināms,
Kas plūst uz ziedu, lauzdams zemes krūti;
Tas vārds vēl mūžam neatmināms,
Kas atburš tavu dziļo būtī (V, 208.),

saka Brigadere. Vai cilvēks ir tik dziļa būtne, ka mūžam to neatminēt? Tomēr viņa arī zin, kā šai būtnei ir divas daļas: miesa un dvēsele.

„Miesa — irda zemes pīte,
Aša ziņa, īsa miņa;
Dvēs'le — debess lēnaudzīte,
Zvaigžņu zvaigznēm kāpējīna“ (V, 217.).

Tālāk viņa vēl min šādu miesas un dvēseles izšķirību. Miesa ietilpst šaurā telpā, kur mirkli gaida un mirkli vada. Dvēsele turpretī bezgalības elpa, kas alkst tūkstoš gadu, Miesai pieder beigta dzīves māka, dvēselei turpretī beigas — jauna sāka, kuņīai tiesība ir ņemt atpakaļ nemirstības daļu (217.). Miesa pieder zemei un tādēļ cilvēks vienmēr no šūpla līdz kapam ir kā polīpa audos un

„Tikai kad zvaigžņu ceļā
Dvēsele celsies uz mājām,
Norisīs zemes auti,
Nokritis pīšļi no kājām“

(Kalgali, 112.).

Dvēsele saistās ar miesu. Tomēr viņa var arī uz brīdi kļūt brīva no miesām bez nāves. Anna Brigadere atzīst dvēseles pusapziņas un pārapziņas stāvokļus, kuņīos tā kļūst brīva no miesām. Šo domu apstiprina citāts: „Spānotas domas nesa jaunekli (Arvi) šai pusapziņas vai pārapziņas lidojumā, kādu dvēsele dažreiz piedzīvo pirms lieliem pārdzīvojumiem vai ciešanām, kad tā it kā iegūst spēju atdalīties no smagas miesas vielas un staigāt kā pār mākoņu tiltiem, no kuņīem neticami skaidri spēj pārredzēt un pārvērtēt šīs dzīves tēlus un parādības“ (Kvēlošā lokā, 150.).

Bet kas ir dvēsele? Tā jautā arī Annele un pati domā, ka tā ir tā, kas redz Dievu. „Dvēsele jau ir tā ar tām neredzamām acīm, kas tomēr redz, redz visbrīnīšķīgās lietas, tā ir tā ar tām nedzirdamām balsīm, kas pasaka daudz, daudz vairāk, nekā visi lielie cilvēki zin un grib pasacīt“ (Dievs, d., d., 56.). Še Annele nojauž kaut ko no tās patiesības par dvēseli, ko vēlāk dzejniece izteic dzejolī:

„Šķiet, kā plūstošās telpas
Pate tā piliens svēts,
Dieva Radības elpas
Caurspīdēts.
Dzīvībai — liecība skaļa —
Skan viņas gaviļū: Jā!
Pate tā dzīvības daļa
Neatdalāma“ (III, 37.)

Šinī pantā ieliktas svarīgas atziņas: pirmkārt, dvēsele ir dzīvības neatdalāma daļa. Tas nozīmē, ka dvēsele ir nemirstīga tieši kā dzīvības daļa. Otrkārt, dvēseli caurstaro Dieva Radības elpa. Viņa nes sevī kādu dievišķīgu dzirksteli. Viņa ir kā dievības spogulis, kuņģā „top un mainās visa nīkstošā, mūžam esošā veidi un ainas“, kuņģā „kā ūdens piliena atstarā spulgo tūkstots gadi“ (III, 43.). Dvēseli caurstaro Dieva radības elpa. Viņā bez tā vēl ietelp pagājušie mūži.

„Jo aizgājušu mūžu
Es — austošs atspīdums,
Kas biju, esmu, būšu —
Daudzstaru kopojums“

(Kalngali, 49.).

Esam ieguvuši skatu Annas Brigaderes dvēseles izpratnē. No tās izriet, ka rakstniecei nemirstības atziņu postulē doma par dvēseli kā dzīvības daļu, vai arī kā Dieva Radības elpas daļu. Tikai paliek jautājums: vai dvēsele ir dzīvības daļa, vai arī to caurstaro Dieva Radības elpa? Pēdējo uz bibliskās atklāsmes pamata varētu viegli atzīt, bet ar pirmo jautājumu ir jau grūtāk. Un ja arī tā būtu, vai dvēseles nemirstība būtu jau pierādīta? Mums jāatzīst, ka tā nav pierādāma, bet tikai ticama. Anna Brigadere arī nemaz nevēlas to pierādīt, pati nešaubīgi ticēdama nemirstībai.

Kāda ir Annas Brigaderes nāves izpratne? Kas ir nāve? Tā jautā arī Annele, kad domāt par to viņu ierosina attiecīgie 23. psalma vārdi. Šo pārdomu par nāvi viņa atceras šādi: „Nāves ēnas ielejā! Nē, nē, nē, turp nē! To Annele negrib dzirdēt, to viņa negrib redzēt. Kas viņai gar to daļas. Bet viņai jāredz. Dvēsele grib. Arī nāves ēnas ieleju. Dvēsele atveļ savas neredzamās acis un skatās. Ne tikai skatās vien, viņa ir jau tur iekšā. Zeme atdaļas kā vāki, bezdibenīgās sienas grūst uz leju. Dziļāk, dziļāk! Tur, kur tikai melnas alas un akmeņu grēdas. Sals un tumsa. Stāvu stāvošas aizas. Neredz vairs ne zemes zaļuma, ne zilā debesu mirdzuma.“ (Dievs, d., d., 56.)

Ar nāvi iestājas tumsa, iznīkšana. Tikai tur, kur

ticība dzīvībai apstaro miršanu, nāves brīdis liekas gaišs kā sārta rīta saule. Nāve dažreiz nes arī svētību šinī dzīvē. Viņa salauž cilvēku cietās sirdis, kā, piemēram, Raudupietei (IV, 272.).

Nāves gaitas noteic dievības griba. „Kas nav lemts, nevar notikt. Katrs ir kā trauks, kuņā dievības griba ielikusi savu saturu. Ja kāds savā laicīgā atveidā piepildījis savu uzdevumu, Lielais Meistars viņa formu salauž, lai mūžības saturam dotu atkal jaunu ietēru. Ne mirkli ātrāk, ne mirkli vēlāk kā tas vajadzīgs. Ja cilvēks zina dievības gribu un katram dzīves mirklim dod visu sevi iespējami pilnīgu, tad viņš ir gatavs“ (Kvēlošā lokā, 150.).

Nāve ir līdzeklis Dieva rokās. Nāve ir tas zīmogs, ko Lielais Meistars uzspiež gatavajam. Tādēļ nevajaga būtis no nāves. Annas Brigaderes cilvēki arī nebīstas no nāves, izņemot tikai Pēteri, kam bailes „no tā, kas nāks“ (I, 204.). Uz cilvēka miršanu viņa skatās gaišām acīm. Gaišāk vairs nevar tēlot miršanas brīdi. „Ap viņu bezgalībā auga ziedošas ābeles. Lielas un kuplas tās stāvēja, slēpdamās savos zaros, kā sudrabsārmas apputinātos mēteļos. Un viņam likās, ka šur un tur, no viņu kupluma pavērtās tam pretī ziedošs vaigs, senpazīstams, mīļš un tuvs, bet tikai atcerēties viņš nevarēja... Bet gaisma ap viņām pieņēmas tik žilbinoši balta, ka tas nespēja to vairs noturēt uz saviem acu vākiem“ (Klusie varoņi, 40.) Arī tas ir raksturīgi teikts, ka pēc Kristīnes krustmātes nāves: „Visa māja pēc viņas sēroja, bet šais sērās nebij ne skaļuma, ne izmisuma. Kā smaidi caur asarām, kā vēsma no kāda burvīga tāluma, vai tāla pavasara“ (II, 259.). Nāve vairs cilvēkiem nav tumsa, bet tā kļūst pat par tālā pavasara vēstnesi. Tad nav ko skumt, tad var smaidīt. Tā sirdīs tiem, kas mirējā lūkojas, jo viņi zin „izsīcis klusās gulētājas jautrais valodas strauts vai iegrimis mūžības zemē, lai iznirtu citā vietā ar saulapmirdzētu vītņi“ (Klusie varoņi, 34.). Bet tā arī sirdī pašam mirējam. „Es nāku no mirēja, bet viņš ir tāds, it kā stāvētu pie augšāmcelšanās vārtiem...“ (Klusie varoņi, 26.)

Kas īsti ir, kad cilvēks mirst? Anna Brigadere atbild: viņš dzīvo, viņš mūžam ir. Viņa ir nemirstības ticē-

tāja un apliecinātāja. To viņa tic un apliecina jau kā Annele, kad mīļais tēvs ir miris (Skarbos vējos, 294.).

„Bet nu nava vairs, nava vairs, nava!“

Bēdas iežņaudz sirdi kā šaurā cietumā, viņas pieplok pieri kā ledaina tumsas siena.

Bet sirds tak negrib tumsas, negrib bēdu, sirds sauc savu nemītīgo: Ir, ir, ir! Sirds sauc, lai top gaisma.

„Lai top gaisma! Un tad tapa gaisma!“

Jā, jā, jā!

Pēkšņi, kā liesmaini zvani ieskan jaunajā dvēselē lielie radīšanas vārdi.

Kaut kur ir. Gaisma ir. Mūžam ir.

Arī tētiņš bij gaisma.

Viņš nevar izdzist. Nevar zust. Nekad, nekad!

„Mīļais tētiņ, mīļais tētiņ,“ meitene izstiepj rokas pret aizgājušo. Un pēkšņi izlauzdamās, varena jūta kā gaiša straume iet pāri tumšajiem bēdu ūdeņiem. Tā ir it kā brīnišķi atraisīta, svēta un skanoša. Tā ir it kā tāda neizprotama līgsma, kas nes dvēseli augšup kā šalčoši vēji.

Mūžam ir! Mūžam ir!“

Tā liecina Annele tēva nāves dienā. Un bēru dienā atkal: „Tas stingums, kas bij kapsētā, ir pārlūzis. Žēl ir, sāpes ir, bet arī kaut kas liels un gaišs... Tēvs nav zudis. Ir kaut kur nezināma, brīnišķa pasaule. Mūžam ir“. Tā ir bērna ticība neiznīcībai. Raksturīgi šo nāves izpratni raksturo Mauriņa: „liela saule pāri klusumam“ (Baltais ceļš, 160.). Pie tās Anna Brigadere ir turējusies visu mūžu.

Mūžam ir kāda nezināma, brīnišķa pasaule. Ko par šo pasauli zinām? Annele pati uz to atbild: „Kad cilvēki nodzīvojuši mūžu, tie aiziet aizmūžā. Ko viņi tur dara, kā dzīvo, par to tikai var minstināties, bet skaidrību zināt nav nevienam lemts“ (Skarbos vējos, 122.).

Un ja ir pareizi spriests, ka nevienam nav lemts zināt, kas notiek aizmūžā, tad tomēr mēs mēģinam tur ieskatīties un atzīt. Tā arī Brigadere ir „minstinājusies“ un ir šo to ieskatījusi un dažās vietās arī vārdos izteikusi.

Kādas tuvas paziņas nāves gadījumā Anna Brigadere saka:

„Ne kapos man tevi meklēt
Tava jaunā dzīvība
Aizritēja
Kā raras lāse
Mūžības jūrā,
Tava pilnā dvēs'le
Kā dzidrais akords
Uz pasaul's kokles
Dimanta stīgām
Skanēs mūžīgi,
Skanēs mūžīgi! (III, 141.)

Dvēsele skan kā akords uz pasaules kokles dimanta stīgām. Tā ir Brigaderes pamatdoma, kuŗu viņa vēl atkārtoti šādos vārdos: „Mazā dzīvīte ir ieskanējusi mūžības akordā“ (Klusie varoņi, 34.). Dvēsele ieiet mūžības visumā, kā maza daļa, ieskan tur kā akords.

Ir viņai vēl arī cits priekšstats. Dvēsele pievienojas debess baltai saimei.

„Aija, debess baltā saime,
Vaļā veri zvaigžņu māju;
Lai ceļ viegli zili vēji
Dvēselīti lidotāju“ (V, 235.).

Dzejolī „Atkal jau“ (Kalngali, 185.) pieminēta arī veļu valsts, atzīmējot, ka „mēs visi traucam veļu valstī meteoru ceļu“. Brigaderei veļu valsts tomēr nav tuva. Viņas izjūtā tā neizskan un viņas nemirstības izpratnē tai nav nekādas nozīmes.

Dvēsele var būt arī kā materiāls jaunai esībai. Tāda atziņa ataudz Vaidai, kuŗai tas, ko saucam par iznīcību, ir tas pats neiznīcināmais dzīvības satvars, ko Gars Radītājs pārvērš jaunā esībā, jaunā attīstības un tapšanas posmā...“ (Kvēlošā lokā, 345.).

Tā nav tomēr vēl augšāmcelšanās doma, kādu iespējams nojaust aiz dažiem citiem Brigaderes teikumiem. Zīmīgi, ka dzejolī „Augšāmcelšanās ausmā“ viņa neko

par augšāmcelšanos nerunā. Turpretī šī doma pazib jau šādos vārdos:

„Reiz atkal jaunā skaņā kūst,
Un jaunā noslēpumā raisas
Kas ir, kas bij un būs.“ (III, 142.)

Noteiktāki augšāmcelšanās domu nojaužam pantā:

„Ik sirds, kam upuŗa malku bij liet,
Tad celsies kā svēta liesma,
Tad gribu es arī līdzi iet
Un skanēt kā gaviļu dziesma“ (III, 172.).

Še tikai nojaužam šo domu. Skaidri izteikta tā nav. Tā nemirstību Anna Brigadere izteic augšā minētos trīs dvēseles pēcnāves stāvokļos: 1) dvēsele ieskan mūŗības visumā kā akords, 2) dvēsele pievienojās baltai debess saimei, 3) dvēsele top par materiālu jaunai esībai, ko veido Gars — radītājs jaunā attīstības un tapšanas posmā.

Visai raksturīgs ir gaiŗais skats uz nāvi, apziņa par dvēseles nezūdamību un ticība aizmūŗā dzīvei (dvēseles stāvokļiem). Viņa paliek pie augšāmcelšanās nojausmas un tādēļ nepaceļas līdz kristieŗu ticības augšāmcelšanai. Viņa paliek savās nojausmās, kuŗas tā neievirza Kristus augšāmcelšanās gaismā. Viņa mirst pārliecībā par aizmūŗa dzīvi. Vienā no pēdējām sarunām ar brāli viņa izteikusies: „No nāves es nebīstos, — lai ar manu miesu notiktos, kas notikdams, mans gars dzīvos, to es zinu“ (Mauriņa, Baltais ceļš, 157.).

10. Daŗas atziņas.

Citus reliģijas jautājumus Anna Brigadere savos darbos neaizskaŗ. Baznīcas nozīmi viņa neizceļ. Dziļu ietekmi viņas personīgā dzīvē atstāj iesvētīšanas mācība un diena. Viņai prieks mācības stundās klausīties mācītāja runā un iesvētīšanas dienā baznīcā pārdzīvo kaut ko gaiŗu. „Visi ir gaismā, šīs stundas brīniŗķā gaismā, kas izkausējusi visas ēnas, likstas, trūkumu, visu atsacīŗanos un visas cieŗanas“ (Akm. spr., 277.). Viņas dvēsele uzsūc gaismu un svētumu, un kādu mīļumu, kas iet līdzi, kas slīd visam pāri kā glāstīdama saule, kaut laukā ir miglaina, dzestra marta diena. Mācītāja vārdus pēdējā

iesvētīšanas mācības stundā viņa patur prātā līdz mūža beigām.

„Akmeņu sprostā“ atrodam arī tādu atmiņu: „Un arī viņa tagad gāja tālāk, reti iegriezdamās baznīcā, jo sirds bez mitas meklēja citus ceļus un atziņas... Arī šodien svieda zvani vēja mētātas skaņas no torņiem. Bij Varsarsvētki. Vai viņai iet uz baznīcu? Paklausīties?.. bet tagad sirds nekāroja miera un pajumtes, bet cīņas un vētru“ (302.). Un viņa paklausīja dabas aicinājumam. Šo paklausību gan nosaka meitenes pubertātes laikmeta nemiers, kuņģam dabas balsis ir mīlīgākas.

Mācītājus Anna Brigadere nekritizē, nenievā. Savās atmiņās viņa ar cieņu atceras tēva iesvētītāju mācītāju Cimmermani, kuņa vārdi bijuši kā dzīvības maize, kas stāvēja starp ļaudīm un kungiem un turēja viņu sirdis savā rokā un locīja tās kā ūdens straumes, kas nemeklēja labumu sev pašam, ne arī godu savam vārdam (Sk. vējos, 129.). Tāpat ar cieņu viņa atceras savu iesvētītāju — mācītāju Valdeni. — „Kvēlošā lokā“ viņa izceļ mācītāju latvieti, kas savus draudzes bēgļus uz šķiršanos sapulcina kādā Rīgas baznīcā. „Viņš bij visiem draugs, visiem tuvs, glāstīja visas brūces, saprata visas bēdas, piegāja personīgi tuvu ikkatram, it kā roku sniegdams, no katra vārda varēja vērot, cik ciešā kontaktā tas dzīvojis ar savu draudzi. Tas bij īsts tautas mācītājs, latvietis, miesa no tautas miesas, nesadalīts savās cilvēciskās jūtās un sava pienākuma izpildīšanā, kā tik daudzi citi viņa vācu tautības amata brāļi, kas šais pārbaudījumu laikos bij palikuši tikai derēti gani, un jūtu un uzskatu pretešķībās bij spiesti slīpēt savas runas kā divpusīgi griezīgus zobenus“ (63.). Še jūtam, ka viņas simpatijas nav vācu tautības mācītāju pusē. Tāds viņas spriedums ir dibināts.

Anna Brigadere bērībā klausījusies rīta pātarus, ko dažreiz bijis kā bērnam grūti izturēt. Tādēļ rakstot par kādas Lieldienas rīta pātariem, viņa saka, ka pēc tiem tikai sākas īstās Lieldienas (Dievs, d., d., 278.). Turpretī vēlāk liek kādai savai varonei pasvītrot lielo pātaru nozīmi. „Ļaudīm slāpst pēc augstākās dzīvības... Bībeles rakstu spoguļi es liku atspoguļoties viņu pašu dzīvei... Riebīgu ķildu, zemu nejauku vārdu — jā arī bij,

bet retumis tomēr, daudz mazāk kā citur kur. Viņi ir itkā vairāk saistīti viens otram“ (drāmā „Ausma“ — VII, 249.).

11. Noslēgums.

Noslēgumā minēsim vēl P. Ērmaņa un Z. Mauriņas raksturojumus, ar kādiem viņi iezīmē Annas Brigaderes reliģiju.

Abi viņi atzīst, ka viņas reliģija nav dogmatiska. P. Ērmanis saka: „Anna Brigadere noteikti reliģiōza, tomēr nebūt ne dogmatiska. Viņas reliģija taisni noliedz dogmas“ (A. B. dzīve un darbi, 273.) un Z. Mauriņa liecina: „Jo tuvāk mūža beigām, jo vairāk viņa atkratījās no dogmām“ (B. ceļš, 156.). Mums jāaizrāda, ka reliģija kā tāda nekad nav dogmatiska. Reliģijai nav sakara ar dogmām. Tikai ticība var būt dogmatiska vai nedogmatiska. Un to zinājusi arī Brigadere, mācot nesamainīt reliģiju ar dogmām. Tādēļ augšējie raksturojumi neko neizteic un ir nepareizi. Reliģija nevar ne noliegt, ne atzīt dogmas, jo reliģija ir svētbijīga dzīve. Dogmatiski spriedumi var rasties tikai tad, kad reliģiskais pārdzīvojums iegūst savu racionālo kalumu.

Augšējie raksturojumi ir pareizi tad, ja Brigaderes nedogmatismu attiecinam uz viņas ticību, viņas reliģijas racionālo izteiksmes formu, racionālo kalumu, pie kam ar nedogmatismu saprotam neatkarību no kristīgā ticībā pieņemtām dogmām. Anna Brigadere nav nekāda dogmu radītāja, viņai nav arī sava dogmatika, kuŗā, izejot no zināmām kristīgās ticības patiesībām, tā veidotu savus dogmatiskus uzskatus. Viņa iziet no savām reliģiskām izjūtām un tic tam, ko viņai tur atklāj. Ir taisnība, ka viņu neierobežo kādas baznīcas mācības, lai gan ar to, ko viņa izteikusi, tā stāv ļoti tuvu dažām baznīcas mācībām. Pareizi sapratusi Z. Mauriņa, kad viņa spriež: „Viņa atzina uzskatu un reliģiju brālību, nosodīdama neiecietību un paštaisnību. Augstākais kalngals ir tikai viens, bet ceļu ir bezgala daudz. Visi, kas pašā virsotnē uzkāps, sasniegsies rokām — tā viņa ticēja“ (B. c., 158.).

P. Ērmanis raksturo Annas Brigaderes reliģiju 1) kā sāpju prieka un 2) kā atdzimšanas, cerības un pavasara

reliģiju, minot arī motīvus, kādēļ viņas reliģija būtu tā tipoloģizējama. Tā raksturojot viņš ir pārpratis īstenību. Vai ar uzskatu, ka sāpes ir Dieva balva, tīrāka prieka vēstneses, kāda reliģija top sāpju prieka reliģija? Tāpat vai ar pārlicību, ka dvēselei, individam, tautai ir iespēja atdzimt, ka ļaunumu, lepnību, spītu var izdzīvot un sāpēs šķīstīties, kāda reliģija top par atdzimšanas, cerības un pavasaļa reliģiju? Motīvācija šāda veida reliģijas raksturojumam ir nepietiekoša. Ērmaņa pārpratums dibinātur, ka viņš reliģiju sajauc ar tikumību, reliģisko izjūtu ar tikumisko izjūtu. Sāpju un atdzimšanas problēmas pieņēder pie Annas Brigaderes tikumisko uzskatu loka. Viņai nav sāpju prieka un atdzimšanas reliģija, bet varētu gan teikt — ētika, pie kam jāatzīst, ka viņas ētika visumā nav reliģioza ētika, ko mēs vispāri par tādu atzīstam.

Z. Mauriņa neraksturo Annas Brigaderes reliģiju, un nemēģina arī to tipoloģizēt. Viņa uzrāda tikai viņas „personīgi akcentētā reliģijā” četrus pavedienus: kristiānismu, senlatviešu ticību, dabas izjūtu un austrumu filozofiju, atzīstot, ka visgrodāks no tiem kristiānisms un dabas izjūta (B. c., 144.). Šādam spriedumam visā visumā varam pievienoties. Rakstnieces domu ģenetiskā analīze to atbalsta.

Pēdīgi jāpiemin Alfrēds Goba, kas atstāsta kādu sarunu ar rakstnieci, kuņā viņa esot teikusi sekošo: „Daži kritiķi par visu vari mani grib lasītājiem rādīt un raksturot kā tipisku kristiešu rakstnieci, te salīdzinādami ar Zeltu Lāgerlefi, te ar citu kādu. Es neesmu kristīga. Es esmu latviete, esmu un gribu būt latviska, tikai latviska. Uz to tiecas ne tikai manas ilgas, bet to pašu esmu mēģinājusi izteikt arī savos darbos...” (Daugavas gada grāmata, 1934., 102.). Šis citējums rāda, ka rakstniece būtu itkā noliegusi savu kristīgumu, ko apliecina tomēr viņas rakstu analīze. Mums neiespējami šo pašatziņu novērtēt, jo rakstniece pati to nav nekur uzrakstījusi. To vēstī mums vienīgi A. Gobas atstāstījums. Cik paties ir šis atstāstījums, to mēs vairs nevaram izzināt. Vienīgi mums ir jāzin, ka uz A. Gobas izteikumiem nevaram vienmēr palauties. Arī šī raksta autors glabā atmiņā kādu sarunu ar A. Gobu, kuņā viņš atzinās, ka dažas lietas par

Annū Brigaderi viņš savos apcerējumos ir tīšām sagrozījis, jo to esot prasījuši dievturīgi nolūki.

Še negribam vairs atkārtot kopsavilkumā to, ko atsevišķās vietās esam teikuši par Annas Brigaderes reliģijas izpratnes un viņas ticības atziņu īpatnībām un to nozīmi reliģiozitatē pētīšanā no latviešu viedokļa. Noslēgumam vienīgi vēl apliecinam, ka Anna Brigadere reliģijas un ticības pētniecības laukā ir bagātu materiālu devēja tam pētniekam, kas vispusīgi pētīs latviešu dvēseles reliģiskas kustības un meklēs kristīgā un latviskā sintezi.

Prof. Dr. J. Rezevskis

Jaunākie jūdu zinātnieku uzskati par Jēzu.

Kristīgajā Jēzus dzīves pētniecībā bij uz laiku no-manāms zināms atslābums Jēzus dzīves attēlojumos. A. Harnaks izteicās 19. gadu simteņa beigās: Vita Christi scribi nequit — Kristus dzīves aprakstu dot nav iespējams. Citi aizrādīja, ka katrs tēlojot Jēzu savā veidā, pārnesot uz viņu savus reliģiskos ideālus. Tā sevišķi A. Šveicers savā darbā: „Von Reimarus zu Wrede“ 1906. g. (vēlākie izdevumi zem virsraksta „Geschichte der Leben Jesu Forschung“) nokritizē diezgan asi līdzšinējās Jēzus biografijas, sevišķi liberālās. Ziņas, ko mums sniedz evaņģēliji, kritiski aplūkotas, ir nepietiekošas, lai pēc tām sastādītu tādu Jēzus dzīves gājiena aprakstu, kas atbilst stingri vēsturiskiem prasījumiem. Gan galvenie Jēzus nodomi, viņa sludināšanas un mācības raksturs ir mums saskatāmi. Bet — tā teic Šveicers — no dažiem Jēzus izteicieniem, kas mums doti tradīcijā, mēs gūstam dziļāku un patiesāku nojēgu par Jēzu nekā no veselās kāda moderna autora sarakstītas Jēzus biografijas.

Kritiskā evaņģēliju aplūkošana tad dažus novedusi tiktāl, ka tie uzskatīja visu, kas teikts par Jēzu, par vēlāku laiku, pirmās kristīgās draudzes izdomājumu. Noliecēja Jēzus eksistenci. Tā holandieši Bollandi, Bergs van Eizinga, angļi Džons Robertsons u. c., Amerikas matemātikas profesors Viljams Smīss (Smith), vācieši Kalthofs, Arturs Drevss, francūzis Kūšū (Couchoud) u. c. Vācijā 1910. g. tautas sapulcēs diskutēja jautājumu, vai Jēzus Kristus ir dzīvojis vai nē.

Teologu lielais vāirums tomēr uzskata Jēzus eksistences noliedzējus par savādniekiem, par tādiem, kas aizslēdz acis vēsturiskiem faktiem. Norāda uz to, ka kristietības izcelšanās nav izskaidrojama, izmetot no tās Jēzus Kristus

personu. Var teikt: jaunākos laikos atkal no jauna radās mēģinājumi attēlot Jēzus dzīvi, nozīmi, mērķus, attīstību, mācību visumā. Saraksta atkal Jēzus dzīves aprakstus. Jāizšķir te gan divi virzieni. Viens — liberālais — grib Jēzus dzīvi ietērt cilvēcīgi-psicholoģiskā rāmī, izskaidrot viņa darbību cilvēcīgi-vēsturiski, kaut gan tā būtu bijusi sevišķa — ekstatika vai charmatika — dzīve. Otrs — konservatīvais norāda, ka Jēzus brīnišķā, dievišķā dzīve tādos psiholoģiskos un tīri cilvēcīgas attīstības rāmjos nav ietilpināma. Tā ir kas atsevišķs, brīnišķs cilvēces vēsturē, kaut gan darbojušies arī cilvēcīgi. Ir no abām pusēm parādījušies Jēzus dzīves apraksti. Pieminam tik zinātniskos. No pirmās R. Bultmaņa „Jēsus“ 1925. g., franču protestantiskā teologa Morisa Gogela (Goguel) — Jēzus dzīve (Vie de Jésus) 1932. g., tāpat Giņebēra (Guignebert) — Jēzus (Jésus) 1933. g., arī prof. K. Kundziņa „Kristus“ 1931. g. — No otras puses mināmi P. Feines „Jesus“ 1930. g. un angļu bīskapa A. C. Hedlema (Headlam): Jēzus dzīvē un mācība — 1929. g., vāciski J. Leipoldta tulkota. 1926. g. savus uzskatus par Jēzus personu H. izteicis rakstā: Jēzus Kr. vēsturē un ticībā — Jesus Christ in history and faith 1925. g. Te pieskaitāmi arī vairāku katoļu teologu darbi.

Blakus kristīgajiem ir pēdējos divos gadudesmitos sarakstījuši Jēzus dzīves un darbības tēlojumus arī daži jūdu zinātnieki. Nodarbodamies ar tālaika jūdaisma vēsturi, tie ir piegriezuši vērību arī Jēzus personai. Viņi atzīst to par vēsturisku, cenšas izprast viņa mācību, viņa īpatības, salīdzina viņa mācību ar tā laika jūdu uzskatiem, novērtē viņu salīdznot ar tiem, novērtē to arī no sava viedokļa, izteic par Jēzu pa daļai arī diezgan labvēlīgus spriedumus. Raksti, kuņus domājam, ir diezgan ievērojami, autori rīkojās, izņemot vienu, kritiski zinātniski un apdomīgi, pazīst labi Jēzus laikmetu, kaut gan to apspriež pa daļai vienpusīgi no jūdu viedokļa. Viņi labi iepazīnušies ar evaņģeliju kritiku un ar kristīgo literatūru par Jēzu, izrāda arī diezgan lielu uzticību evaņģeliju ziņām.

Saskatu trīs jūdu zinātniekus jaunākajā laikā, kas plašāki izteikušies par Jēzu. No šiem viens — Eislers

sniedz fantastisku Jēzus darbības tēlojumu, varētu sacīt romānu, kas savienots ar komplicētu, asprātīgi sastādītu zinātnisku aparātu. Zinātnē viņu noraidījusi, bet viņš ir interesants un ievērojams ar to, ka dibinās uz jaunākos laikos gaismā celtām, plašākai publikai gan vēl maz pazīstamām ziņām par Jēzu un Jāni Kristītāju. Tās atšķiras savā saturā no mūsu evaņģeliju vēstīm; gan pētnieku lielākā daļa tās atzinusi par apokrifām, tomēr derētu ar tām iepazīties. — Otrs — Klausners, Jeruzālemes jūdu universitātes profesors sarakstījis jaunhebrēju valodā tīri zinātniska rakstura Jēzus dzīves un darbības tēlojumu, kas tulkots arī angļiski, vāciski un krieviski. — Trešais — Montefiore gan nav sniedzis sevišķu Jēzus dzīves aprakstu, bet viņš ir par to izteicies plašāki savos angļu valodā sarakstītajos komentāros par sinoptiskajiem evaņģelijiem (2. izd. 1927. gadā) un darbā: „Rabiņu literatūra un evaņģēlija mācība“ (Rabbinic Literature and Gospel Teaching) 1930. g.

Iesāksim ar pirmo kā vairāk fantastisko, kaut gan viņa raksts laika ziņā ir vēlāks, lai tad piegrieztos tiem, kas stāv uz reāla pamata.

Roberts Eislers, dzimis Vīnē 1882. g., studējis Vīnē, Romā un Atēnās, ceļojis studiju nolūkos Austrumos, darbojas kā privātnātnieks, 1925. g. uzaicināts par sekretāru Tautu savienības institūta garīgās sadarbības veicināšanas nodaļai, rakstījis par kultūras, reliģijas, vēstures un sociāliem jautājumiem. Viņš piegriežas arī Jēzum. Eislers saka, ka viņu ierosinājis uzskatos par Jēzu 18. g. simteņa znātnieks Reimarus (viņa tā sauktos „Volfenbitelas fragmentus“, kā zināms, publicēja vispirms anōnīmi Lesings). Pēc Reimarusa tēlojuma Jēzus bijis ne tikai tikumības mācītājs, bet gribējis būt arī jūdu politisks mesija, gribējis tos atsvabināt no romiešu jūga.

Eislers saka, ka ir jābalstās vispirms uz ārpus bibliiskām ziņām par Jēzu. Evaņģeliji jau ir kristīgās draudzes darināti, tur patiesie Jēzus nolūki pārveidoti. Gan viņš, kā redzēsīm, ļoti plašā mērā izlieto evaņģēlija ziņas, bet pielāgo tās saviem uzskatiem. Sevišķu vērību viņš piegriež Flavijam Jozēfam, kas savos vēsturiskajos rakstos „Antiquitates iudaicae“ (Jūdu senvēsture) un „Bellum iu-

daicum“ (Jūdu kaŗš ar romieŗiem) tēlo jūdu vēsturi līdz Jeruzālemes izpostīŗšanai, seviŗķi Jēzus laikmetā. Antkvitātēs ir (XVIII, 3, 3) īss gabals par Kristu, kur viņŗš nosaukts ne tik par cilvēku mācītāju, bet arī par mesiju un izteikts, ka viņŗš treŗšā dienā mācekļiem parādījies dzīvs. Par ŗo gabalu daudz rakstīts. Pētnieki pa lielākai daļai uzskata viņu vai nu pilnīgi par kristīgu interpollāciju vai vēlāk pārveidotu. Eislers pieņēms pēdējo, bet domā, ka tur arī daŗz kas izlaists, kas Kristu nostāda kā trauksmes cēlēju. „Jūdu kaŗā“ mums pazīstamajā grieķu tekstā Jēzus nav minēts. Bet jaunākos laikos ir atrasts kāds ŗī darba veckrievu tulkojums — parasti saukts „slaviskais Jozēfs“, kuŗā atrodas gabali par Jāni Kristītāju un Jēzu, kuŗu nav grieķu oriŗģinālā. Tulkojums ir diezgan svabads un satur arī daŗzas citas piedevas. Viņŗš atrodas vairākos rok-rakstos daŗzos Krievijas arķīvos (Pēterpilī, Maskavā, Kazanā un citur). Uz viņu, seviŗķi uz minētājiem gabaliem, bij jau 19. gadu simtenī aizrādījuŗi krievu zinātnieki, tos pa daļai iespieduŗi, bet tuvāku tos darīja pazīstamus Tērbatas doc. maŗģistrs Aleksandrs Bērendts (miris 1912. g.).

Bērendts nav taupījis laiku un izdevumus, lai iepazītos ar ŗiem tulkojumiem, tos norakstītu, salīdzinātu tekstus u. t. t. 1906. g. viņŗš publicēja rakstu sērijā: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Gebhardta un A. Harnacka izdotā) ŗos gabalus vācu tulkojumā un izteica par tiem savas domas. Viņi — pavisam 8 — ir diezgan savāda satura, pa daļai pieslejas Jaunajai Derībai, pa daļai novērŗās no tās. Pirmie 3 par Jāni Kristītāju tēlo viņu kā sludinātāju, kas dzīvo kā meŗonis, ģērbjas vērŗādās, kas kristī un sludina atgrieŗanos, bet ar nolūku, lai tad nāktu valdnieks, kas jūdus atsvabinātu no sveŗām varām. Viņŗš uzstājās jau Archelaja laikā — (6. g. pēc Kr.), nāk ar to sadursmē, kāds rakstu mācītājs Simons nosoda viņu. Pēc tam viņŗš nāk pie tetrarcha Fīlipa, kuŗŗ tēlots citādi kā Antikvitātēs, proti kā patvarīgs valdnieks, izskaidro viņam sapni. Fīlips pēc tam drīz mirst. Tālāk vēstījums pa daļai saskan ar Jauno Derību: Jānis norāj Herodu Antipu, ka tas ŗēmis Fīlipa sievu Herodiju. Tik viņŗš to nav atņēmis, bet apprecējis pēc brāļa nāves. Grēku autors saskata tanī

apstākļi, ka viņš to ņēmis, kaut Filipam bijuši bērni. Levirāta laulību drīkstēja tik tad slēgt, kad mirušajam brālim nebij bērnu. Tā kā viņš nemitās sludināt pret Herodu, tas pavēl viņu nomaitāt.

Gabali par Jēzu ir vēl savādāki. Pirmais iepīts pēc vēstījuma par to, ka jūdi neļauj Pilātam standartas ar ķeizara tēliem ienest Jeruzālemē, sākas: Toreiz parādījās cilvēks, ja vispār var viņu saukt par cilvēku. Viņa daba un stāvs bij cilvēcis, bet viņa izskats vairāk nekā cilvēcis un viņa darbi bija dievišķi. Viņš darija brīnišķīgus un stiprus brīnumus. Tāpēc es viņu nevaru nosaukt par cilvēku. Tomēr skatoties uz vispārīgo viņa dabu es viņu nesaukšu par eņģeli. Un visu, ko viņš darīja, viņš darīja ar kādu neredzamu spēku, darbojās ar vārdu un pavēli. Daži sacīja par viņu: mūsu pirmais likumdevējs ir cēlies augšām no mironiem un līcis pieredzēt daudzus dziedinājumus un gudrus darbus. Bet citi domāja, ka viņš ir Dieva sūtīts. Bet viņš daudzās lietās pretojās bauslībai un nesvētīja sabatu pēc tēvu parašas. Tomēr viņš atkal nedarīja nekā ļauna un neko neaizskāra ar savām rokām, bet visu tik izdarīja ar vārdu.

Daudz ļaužu sekoja viņam un klausījās viņa mācībā. Un daudzi tapa saviļņoti, domādami, ka ar to jūdu ciltis varēs atsvabināties no romiešiem. — Jēzus mīt uz Eļļas kalna un dziedina ļaudis. Pie viņa ir ap 150 viņa tuvāko piekritēju un liels daudzums ļaužu.

Redzēdami viņa spēku, ļaudis uzaicina viņu ieiet pilsētā. Seko dažādi teksti: parastie: viņš to neievēroja, bet Maskavas Akadēmijas kodekā: viņš mūs ievēroja. Jāpieņem, ka autors gribējis teikt, ka Jēzus nav uzaicinājumam sekojis. Te nu jūdu vadoņi domā, ka, ja celsies nemiers, viņus sodīs romieši un paziņo to Pilātam. Viņš nokauja daudz ļaužu, iztauja Jēzu, bet neatrazdams viņā nekādas vainas (viņš redz, ka viņš ir labdaris, ne ļaundaris), atbrīvo viņu. Jēzus turpina savu darbību, bet aiz skaudības rakstu mācītāji dod Pilātam 30 talentu un tas nodod Jēzu viņu rīcībā. Tie viņu sit krustā „črez“ (var būt „pret“, varbūt „pēc“) tēvu likuma.

2. gabals (par kristiešiem, netieši par Jēzu) stāsta, ka pēc 44 g. romiešu prokuratori Kuspījs Fads un Tiberijs

Aleksandrs pabalstījuši jūdus un sodījuši kristīgos, kuŗi gan nav saukti vārdā (viņi neseko bauslībai), sūtījuši tos gan pie ķeizara, gan uz Antiochiju, gan uz svešām zemēm. Vainīgie apgalvojuši, ka viņu mācītājs, kas bijis miris, dzīvojojot.

3. gabals vēstī, ka pēc Jēzus nāves pie ieejas svētajā vietā pāri parastajiem uzrakstiem atradies sekošais: Jēzus neesot valdījis kā ķēniņš, jūdi viņu situši krustā tāpēc, ka viņš sludinājis pilsētas tempļa izpostīšanu.

4., stāsta tanī vietā, kur Jozēfs apraksta templi, ka viņa priekšgars bijis pārplisīis vidū pušu, „kad viņi ar piekukuļošanu nodeva nāvē cilvēku labdari un to, kas pēc saviem darbiem nebija cilvēks“. Tad arī vēl notikušas citas zīmes. Un teica, ka, kad viņš bijis nomiris un aprakts, tas nav atrasts kapā. Citi teicot, ka viņš esot augšāmcēlies, bet citi, ka viņa draugi viņu nozaguši. Autors atzīstas, ka viņš nezīnot, kuŗi runā pareizi. Jo augšāmcelties varot tikai uz taisna aizlūgšanu vai kāds eņģelis vai kāda debesu būtne, vai kad Dievs pats parādās kā cilvēks, dzīvo un liekas kapā un ceļas augšām pēc savas gribas. Sakot arī, ka neesot bijis iespējams viņu nozagt, jo ap kapu bijuši nostādīti sargi — 30 romieši un 1000 jūdu.

5. gabals ir pielikums pie Ant. VI, 5, 4. Tur ir runa par to, ka jūdus pamudinājis uz kaŗu kāds divdomīgs sludinājums viņu svētajos rakstos, ka tanī laikā kāds no viņu zemes sāks valdīt pār pasauli, ka jūdi to zīmējuši uz sevi, bet Jozēfs saka, ka tas esot attiecies uz Vespazianu. Krievu tulkojumā tanī vietā: „Citi to attiecināja uz Herodu, citi krustā sisto brīnumdarītāju Jēzu, bet citi Vespazianu.“

Šos gabalus Bērendts piešķīra pašam Jozēfam. Tie esot bijuši viņa pirmajā „Jūdu kaŗa“ izdevumā, kuŗu viņš sarakstījis, kā viņš saka vēlākā, grieķu, izdevuma priekšvārdā, tēvu (gan aramiešu, vai hebrēju?) valodā austrumniekiem (jūdiem). Šis pirmais izdevums esot bijis daudz patstāvīgāks, saturējis dažu ko, kas intresējis jūdus, vēlākajā, kas nolemts grieķiem un romniekiem, Jozēfs šos gabalus, kā visu citu mesianisko, izlaidis. Bet arī viņš tulcots vēlāk grieķu valodā, izplatījies sevišķi austrumos — Bizantijā. Pēc viņa tulkojis arī veckrievu tulkotājs. Tulkojuma pēdas sadzenamas līdz 1261. g. Perejaslavļā,

Maskavas sinodes kodekā Jozēfa tulkojums iepīts kādā pasaules chronikā. Eislers domā, ka pirmais tulkojums arī izdarīts neilgi priekš tam, ap 1250. g. Lietavas Krievijā.

Berendta publikāciju rietumu zinātnieki gan ievēroja, bet viņa izteiktie uzskati par minētiem gabaliem neatrada pekrišanas. Pētnieki, kā Šürers, Bussets, O. Holcmans u. c. tos asi nokritizēja un atrastos tekstus pieskaitīja parastajām apokrifām ziņām par Jēzu un J. Derības laiku, kas esot bez kādas vēsturiskas vērtības. Viņi dibinoties pa labai daļai uz J. Derības tradīcijas, bet sagrozot to. Tikai divi zinātnieki (baltieši), pazīstamais Reinh. Zēbergs Berlīnē un docents A. Freijs Tērbatā, kaut gan nepiekrīdami Bērendtam, ka šie gabali ir no Jozēfa, atzina tos par seniem un savā ziņā oriģināliem, par kāda jūda liecību par Jēzu, kas rāda, kā nostāsti par viņu tēlojušies šī jūda apziņā. Viņš gan bijis skeptiķis, bet ne naidīgs Jēzum. (Freijs: eine Nikodemus natur). Šie gabali cēlušies varbūt ap 100. g. pēc Kr. Kaut gan Bērendts vēl mēģināja pacelt savu balsi, tā kādā priekšnesumā Kurzemē, jubilejas sinodē 1910. g. (iespiests laikrakstā „Mitteilungen u. Nachrichten aus der ev.-luther. Kirche Russlands“ no tā p. g.), diskusija šinī jautājumā aplusa un šiem gabaliem piegriezta maz vērības. Bērendts strādāja gan tālāk savos pētījumos līdz savai nāvei 1912. g., pārtulkoja pirmās četras veckrievu „Jūdu kaŗa“ grāmatas vācu valodā. Pēc viņa nāves šo tulkojumu izdeva ar Bērendta piezīmēm un ievadu viņa kollēga, prof. Konr. Grass, papriekš Tērbatas Ūniversitātes rakstos, pēc tam sevišķā grāmatā — 1924. g. Grass pieslejas Bērendta uzskatiem.

Uz šiem gabaliem¹⁾ līcis no jauna uzsvāru un ievadījis par viņiem jaunu diskusiju minētais Rob. Eislers — pēcķaŗa gadus. Viņš pieslejas Bērendtam, ka šie gabali ir no Jozēfa, bijuši viņa „Jūdu kaŗa“ pirmajā izdevumā, bet satur vēlākas kristīgās interpolācijas tanīs vietās, kur ir Kristus labvēlīgs spriedums jeb kur runā par viņa dievišķīgumu. Jozēfs tēlojis Jēzu kā burvi un dumpinieku.

¹⁾ Viss Jozēfa „Jūdu kaŗa“ veckrievu tulkojums tagad iznācis iespiedumā Ļeņingradā prof. Istrina redakcijā.

Eislers piešķir šiem gabaliem lielu vēsturisku vērtību, ir savas domas izteicis vairākos priekšnesumos papriekš vācu filologu sanāksmē Erlangenā (29. sept. 1925. g.) un laikrakstu rakstos, aizstāvējis pret daudziem uzbrukumiem no franču un vācu mācīto vīru puses un beidzot publicējis lielajā darbā: „Jēsūs basileus ū basileusas“ — „Jēzus ķēniņš, kas nav kļuvis par valdnieku“. 2. sēj. 1929. un 1930. g. g.

Grāmata sarakstīta ar milzīgu literatūras pazīšanu, autors izlieto gan pazīstamos, gan visnepazīstamākos rakstus, kombinē tuvu un tālu stāvošos, pieņem izlaidumus, interpolācijas, pārgrozījumus, lai pamatotu savus secinājumus, kuŗus viņš taisa apzīlbinošā veidā, tā ir maģija, kā saka M. Dibelijs, tomēr maģija tikai tam, kas tai padodas. Tuvāku aplūkojot secinājumu nedrošība duŗas acīs. Jāatzīstas, ka nezinām, ko vairāk apbrīnot, vai autora plašās zināšanas vai viņa pārdrošību secinājumos un kombinācijas spēju. Beigu beigās visas lielā zinātniskā un kritiskā aparāta darbības rezultāts ir, kaut gan savā ziņā interesants, romāns par Jēzu. Cenšos iepazīstināt īsumā ar šī romāna saturu.

Eislers dibinās uz Jozēfa krievu teksta vēstījuma, ka Jēzus darbojies uz Eļļas kalna, ka ļaudis viņu uzaicinājuši ieiet Jeruzalemē un gāzt Romas valdības varu. Jēzus tam padevies (Eislers seko viena kodeka rokrakstam — viņš mūs ievēroja), un gājis bojā cīņā. Pilāts viņu notiesājis (nostāsts par to, ka rakstu mācītāji piekukuļojuši Pilātu un paši tiesājuši Jēzu esot vēlāka interpolācija). Eislers pieskaita Jēzu tiem dumpiniekiem jeb politiskiem mesijiem, kuŗi šinī laikā bieži sacēlās pret romiešu varu. Tikai viņš ir savāda, izcila rakstura, ideāls pasaules un sevišķi sociālās dzīves labotājs, eschatoloģisks jūsmotājs, kuŗš tik beidzot kā negribēdams ķeŗas pie varas līdzekļiem. Eislers sakombinē minēto Jozēfa vēstījumu ar evaņģeliju ziņām. Viņš iesāk ar Jāni Kristītāju, kas ierosinājis to kustību, kuŗu turpina Jēzus. — Romas un herodiešu roka smagi satvērusi jūdu zemi. Dieva tauta ir necienīgā stāvoklī, gaida atsvabināšanu, pēc kam tā valdīs pār pasauli. Jūdi sacēlās pret valdību, sevišķi pēc Heroda Lielā nāves: Jūda Galilietis (Gaulanietis), Atronga un citi.

Šinī laikā uzstājās Jānis Kristītājs, kam arī ir politiski nolūki — tautas atsvabināšana. Viņš ir no vecas priesteru cilts, bet dzīvo kā mežonis. Eislers nostāda viņu tāpat kā jaunākie mandaisma pētnieki kristītāju kustībā, pieņem ka viņu ietekmējis sinkrētisms (parsisms), viņš uzstājās ar sludinājumu: es esmu cilvēks, viņš sevi uzskatījis par atkal atnākošo pirmcilvēku. Viņš pieder arī pie nacariešiem (nasoraioi), Dieva valstības noslēpumu glabātājiem. Viņš domā, ka tās laiks pienācis, sāk sludināt, Archelajam valdot, atgriešanos, ar ko pēc toreizējā uzskata veicinās Dieva iejaukšanos pasaules gaitā jūdu tautai par labu. Bet tautai jāatgriežas no savas politiskās vienaldzības. Jūdi līdz šim pasīvi padevušies svešām varām, tas ir grēks. Jānis stājas sakarā ar kaŗotājiem, dod tiem priekšrakstus. Viņš grib nodibināt jaunu Israēli kas cīnās. Jēzus pareizi saka par viņu: No Jāņa Kristītāja laika Dieva valstību grib uzcelt ar varu. Kristība šķīstī no agrākajiem pasīvitātes grēkiem un iesvētī par Dieva valstības cīnītājiem. Jēzus aicināšanas vīziju un kārdināšanu Eislers attiecina uz Jāni. Viņš norobežojas no tiem, kam pirmā vietā ir maize, t. i. acimirklīgā laicīgā labklājība. Viņš negrib mesties ceļos sāntana, t. i. Romas ķeizara priekšā. Mesianiskais ķēniņš nāks kā atsvabinātājs, kristīs ar vēju un uguni — iznīcinās tos, kas ir nacionāli vienaldzīgi.

Dumpinieki ieceļ Jāni par augsto priesteri, kā tāds viņš īsu laiku ir funkcionējis, bet pēc tam dzīvojis kā sludinātājs līdz 35. gadam, vēl labu laiku pēc Jēzus nāves (21. g.).

Jēzus ir no Dāvīda cilts (ben David), gan Zerubabela pēcnācējs, kuŗa ģimene nonākusi zemā amatnieku stāvoklī (turīgākie davididi kalpo Jeruzālemes templim). Viņi pievienojās apkārtceļojošiem ļaudīm — amtniekiem, arī dziedinātājiem — kas ir tie paši, kas senie rekabieškieņieši, kas uzglabājuši seno israēliešu nomadu vienkāršību, bet glabā sevī arī ilgas pēc Dieva valstības (nacarieši no erim). Viņi ir miermīlīgi, izpalīdzīgi, uzņem savā sabiedrībā tos, kas ir nemierā ar pastāvošo kārtību. Kā analogiju viņiem jaunākos laikos Eislers min sleb cilti — nomadus Arabijas tuksnešos, kuŗus aprakstījuši ceļotāji.

Šie ir tāda pat rakstura un stāv varbūt sakarā ar Jēzus kustību: salubīm — krusta nesēji.

Jēzus mantojis savu miermīlību un vienkāršību no šiem ļaudīm, bet viņā pašā rodas lēmums uzstāties kā mesijam, lai nodibinātu Dieva valstību savā tautā un arī visā pasaulē. Kas ir Dieva valstība, to Eislers tuvāk nepaskaidro, bet viņš to domājis galvenā kārtā kā sociālās dzīves laimību. Jēzus sagaida, ka Dievs to nodibinās. Lai gan Jānis viņu kristījis, viņš tomēr iet savus ceļus. Plašu nodaļu savā darbā Eislers veltī Jēzus ārējam izskatam. Pēc daudz un dažādiem dokumentiem (sākot ar Lentula vēstuli) viņš domā sakombinēt Jēzus aprakstu, kuŗu jūdi devuši Pilātam savā apsūdzībā, ko Pilāts līdz ar Jēzus procesa aktīm nosūtījis uz Romu. To Jozēfs esot lasījis ķeizara kanceļējā. Jēzus bijis vienkārša izskata, tumšas ādas krāsas, maza auguma (kā slebi), trīs olektis garš, ar gaŗu seju, gaŗu degunu, kopā saaugušām uzacīm, tā kā no viņa varēja izbīties, ar maz matiem, matu ceļu galvas vidū, ar maz attīstītu bārdu. Jēzus darbojies divus gadus, miris 21. g. pēc Kr. pēc Pilāta aktīm, kuŗas publicējis ķeizars Maksimins 311. gadā (Eizebijs tās nosauc par neistām) ceturtajā Tiberija konsulātā.

Jēzu pamudina uzstāties tas apstākļis, ka viņš ir no Dāvida cilts. Viņam lemts nodibināt Dieva valstību, t. i. labāku stāvokli. Viņš sludina, bet arī dziedina, kā apkārtceļojošie amatnieki. Viņa panākumi stiprina viņa aicināšanas apziņu. Jēzus grib atsvabināt n o n a u d a s p o s t o š ā s v a r a s. Māmon — no aman = uzticēt — kredita, kapitāla sistēma. Viņš nenes naudu pie sevis, neatļauj to arī saviem mācekļiem. Dodiet ķeizaram u. t. t.: sviežat ķeizaram viņa nolādēto naudu pie kājām. Jēzus sludina „labāku taisnību“ nekā rakstu mācītāji. Viņš vispirms grib atsvabināt tautu no rabīnu smagajiem noteikumiem, pēc kā tā jau arī ilgojas: es jūs gribu atvieglināt no sabbata, šķīstīšanas likumiem u. c., bet viņš pieslējās a r ī p r a v i e š i e m, kas uzsvēra bauslības morālisko kodolu. Dieva valstība pārgrozīs visu tagadējo kārtību, sevišķi sociālo. Pēdējie būs pirmie. Tie, ko tagad pasaule uzskata par grēciniekiem, būs taisni. Kalnsprediķa ētika: nekādā ziņā nedrīkst nodarīt ļaunu, arī ne aizsargājoties,

tiesas tiek atņemtas. Arī toreizējiem apspiedējiem nedrīkst pretoties. Tādu miera prātu Jēzus mantojis no rekabiešiem. Dieva valstība nav nekas transcendentis, bet morāliski-tiesisks stāvoklis šeit virs zemes. Ja tautā jo vairāk ieviesies šis prāts, tad Dievs uzcelš savu valstību. Pamatā ir politisks jēdziens. Jēzus domā, ka viņa nāks arī visām pasaules tautām. Jēzus izsūta 72 mācekļus, lai viņi ar vārdu uzvarētu pasaules tautas un iegūtu pār tām valdību kā jauns sinedrijs. Tā ir viņa stiprā bērna ticība. Divpadsmit mācekļi nav izsūtīti sludināt, tie tiesās. Mesija pats valdīs. Četri ir nolemti atvest atpakaļ jūdu diasporu — tie ir cilvēku zvejnieki. Tie ir vēlāk no politiskiem ekstrēmistiem, barjonim — Sīmanis — Pēteris, Andrejs, bet arī Jānis un Jēkabs. Jēzum sākumā atļauj darboties ir jūdu vadoņi, ir valdība. — Jēzus gaida, ka Dievs parādīsies ar varenu spēku. Bet notiek citādi. Mācekļi atgriežas bez sekmēm, sāk šaubīties. Jēzus saka: viņiem trūcis īstās ticības. Ja tā būs, tad nāks Dieva valstība. Jēzus pastiprina savas prasības. Viņš nāk sludināt radikālu atgriešanos (metanoēite — šūbu). Ta nav iekšēja nožēla, bet nozīmē — atsacīties no visa īpašuma, ņemt uz sevi pašai zliegšanos — selūbah, rekabiešu-keniešu jeb nosērīm krusta zīmi. Gan Jēzus negrib dibināt nekādu askētu vai mūku ordeni, bet griežas pie visas tautas, lai tā tādā dzīvē sasniegtu atsvabināšanu. Jēzus tomēr nostājās cīnītāju pusē. Bruņota atsvabināšanās nav Dievam patīkama, tomēr padoties svešai varai ir arī grēks. Jēzus grib sasniegt savu mērķi izveidot tautu tuksnēsī kā Mozus, lai viņš tad būtu arī otrais Jozuus — ben Nun = ichthys = zivs). Tad nu tautai jāatsakās no visa saimnieciskā darba (Mat. ev. 6, 26 ss: būt kā līlijām un putniem), jādzenas tik pēc Dieva valstības. Vai Dievs tuksnēsī nespēs tautu apgādāt? Jēzus grib tautas ticību stiprināt arī ar simbolisku brīnumu — paēdinādams 5000 cilvēku tuksnēsainā vietā (atkārtodams ar to Mozus brīnumus). Bet aicinājums paliek bez sekmēm, daudzi gan klausās Jēzū, bet tikai nedaudzi seko viņam.

Tas piespiež Jēzu ķerties pie citiem līdzekļiem. Viņam jāsaprot, grozot savu izturēšanos: Es neesmu nācis mieru nest virs zemes, bet zobīnu. Viņam jāķeršas pie

sacelšanās un savstarpējā kaŗa, bet tas ir konfliktā ar viņa dabu un pirmātnējo nolūku. Tamdēļ Jēzus arī paredz savu traģisko galu. Viņš apbruņo savus mācekļus, kaut apzinās, ka tas ir pretlikumīgi. Miera valstību Jēzus grib nodibināt ar cīņu. Jēzus zin, ka viņam būs jāmirst savas tautas vainas dēļ, kas negrib ļauties atsvabināties, bet viņš nodos arī savu dzīvību par atpirkšanas maksu. Viņš pār dzīvo apskaidrošanā uzvaru un sludina savu augšāmcelšanos trešajā dienā pēc Hoz. 6, 2 (tas ir izredzēto liktenis).

Pēteri, kas viņu apliecinājis, viņš ieceļ par savu vietnieku. Tas izvedīs tautu, uz tā viņš uzcel draudzi tuksnesī (Mat. 16, 18). Viņš tiesās un atraisīs, t. i. valdīs pār draudzi līdz Jēzus otrreizējai atnākšanai.

Paschas svētkos Jēzus grib realizēt savu nodomu. Jeruzālemes vārtu priekšā viņa piekritēji viņu izsauc par mesianisko ķēniņu, ļaudis sauc: hozanna = izglāb mūs. Ap viņu pulcējas ap 2000 vīru bez mācekļiem. No Eļļas kalna viņi iebrūk Jeruzālemē. Visa pilsēta uztraucas un top saviļņota (Mat. 21, 10). Romiešu kohorta (500 vīru) un tempļa sargi nespēja Jēzum pretoties. Viņš dabū templi savā varā un upurē kā priesteru ķēniņš svētā vietā. Jaunie priesteri piekrīt viņam. Paša Pilāta nav Jeruzālemē. Augstie priesteri arī vēl līdz šim nolūkojušies pasīvi uz visu. Bet nu Jēzus sāk sagrabt savās rokās tempļa kasi, kuŗā bij daudz jūdu noguldījumu, viņš izdzen upuru lopu pārdevējus (pie tam gan izlietas arī asinis) un grib iznīcināt tempļa kultu, teic arī, ka Heroda templis esot jānoārda, viņš jau jūdiem neesot bijis simpatisks, tanī vietā jāceļ vecā saiešanas telts. Bet šādus zaudējumus priesteri nevar un negrib nest. Viņi dod Pilātam ziņu, tas atsteidzas ar lielāku kaŗaspēku, kas slēpdami ieročus iebrūk templī paschas svētku priekšvakarā, apkauj daudz ļaužu, toreiz sagāzts arī Siloas tornis, kuŗā bij nocietinājušies Jēzus piekritēji. Jēzus nebija templī, viņš svinēja ar saviem tuvākiem piekritējiem kādā namā paschas mielastu, gāja pēc tam pie atlikušā pulciņa uz Eļļaskalnu, vēl arvienu cerēdams, ka Dievs viņam brīnīšķi palīdzēs. Bet tas nenotiek, viņu tur sagūsta, notiesā uz ātru roku un sit krustā. Pilāts uz krusta licis uzrakstu: Šis ir Jēzus Nācarietis, jūdu ķēniņš. — Jūdiem tas izlicies kā apvainojums, viņi

drīz pēc tam uzlikuši uz iekšējā pagalma vārtiem uzrakstu: Jesūs basileus ū basileusas — Jēzus ķēniņš, kas nav ieguvis valdību, lai sevi attaisnotu. Pēc tā Eislers nosaucis savu grāmatu.

Jēzus tā tad bijis politisks mesija, kāds jau no senlaikiem gaidīts. Politisks raksturs bij arī viņa piekriktējiem pēc viņa nāves — pirmdraudzei. Tie kā jau karēivji dzīvoja mielastu kopībā, gādāja par kritušo atraitnēm un bāriņiem. Viņi vēlāk arī vairāk reiz vēl uzstājušies ar ieročiem rokās.

Pāvils pārvērtā šo politisko savienību par vienīgi garīgu, par tādu, kam ir garīga savienība ar garīgo Kristu. Neuzstājās arī vairs pret valsti, atjaunoja atkal Jēzus vārdus par nepretošanos. Tā cēlās kristīgā ticība.

Eislera domas tā skaidras. Dažs kas viņam radniecīgs ar Kautski — viņš piešķir Jēzum sociālistiskus nolūkus. Tomēr viņš manāmi atšķiras no tā, izceldams pie Jēzus morālisko momentu, pazemību, miermīlību, kā arī paļaušanos uz Dievu. Viens jājautā Eisleram: Kā Jēzus var uzstādīt tik augstas prasības, necenzdamies pārvērst cilvēku sirdis. Viņš jau arī neko nav panācis, neko nav cilvēcei atstājis. Visa darbība izgaist kā ziepju burbulis. Bet viss Eislera raksts, neskatoties uz visu smago zinātnisko aparātu, ir jau tikai ziepju burbulis. Vienīgā darba nozīme gan ir tā, ka viņš cenšas izskaidrot Jēzus Kristus augsto personu, tikai savā veidā.

Nopietnāks pēc sava satura ir K. Jozēfa Klausnera raksts: „Jēzus no Nācaretes, viņa dzīve, laiks un mācība“, izd. Jauzalemē hebrēju valodā 1922. g. 1925. g. tulkots angļiski, 1930. g. arī vāciski. Klausners dzimis 1874. g. Krievijā, studēja Vācijā, darbojies dažādās jūdu iestādēs Odesā no 1904.—19. g., pieslējās cionisma kustībai, ir tagad hebrēju literātūras profesors Jeruzālemes hebrēju universitātē. Rakstījis par Mesijas ideju Israelī — 3. sēj. 1909.—1924. g., Israēļa vēsturi 1909.—1924. līdz tempļa izpostīšanai u. c.

Klausners dod vispirms pārskatu par avotiem, plaši pārrunādams arī talmuda liecības par Jēzu. Tās esot jānodala vecākās un jaunākās. Vecākās neesot vēl Jēzum visai naidīgas, nenoliedzot viņam arī mūžīgo dzīvi. Jozēfa

liecību Antikvitātēs viņš atzīst, izņemot dažas interpolācijas, par īstu. Attiecībā uz evaņģēlijiem Klausners pieslejas parastajai kritikai, pieņemdam Marku par pamatevaņģēliju, bez viņa vēl loģijus. Plaši Klausners apskata Jēzus laikmetu: politiskos, oikonomiskos, sociālos apstākļus jūdu tautā, jūdu reliģisko dzīvi. Viņa spriedumi kā laba avotu pazinēja ir ievērojami. Otrā grāmatas puse nodarbojas ar pašu Jēzu. Jēzus ir bijis īsts jūds, tomēr ja viņam nebūtu bijis nekā īpatnēja, tad nebūtu varējusi celties kristīgā ticība. „Viņš tapa par kristīgo“ — saka Klausners un grib to apgaismot savā rakstā. Pie kristīgās ticības izcelšanās un Jēzus darbībā Klausners gan pirmā kārtā pieņem garīgus, reliģiskus, ētiskus faktoros, bet diezgan lielu lomu piešķir arī sociāliem un oikonomiskiem.

Palestīna bij gan auglīga un dabas bagātīgi apveltīta, bet romiešu un herodiešu izsūkta zeme. Bij attīstījušies lieli pretstati starp nabagiem, kam nebij īpašuma, un starp zemes īpašniekiem un kapitālistiem. Pirmie gribēja sasniegt stāvokļa grozīšanu vai nu sociālā revolūcijā vai gaidīja to mesianiskā Dieva atpestīšanā. No pēdējiem sastādījušies Jēzus un pirmās kristīgās ticības piekritēji. Heroda spaidu laikā daudzi jūdi tapuši pret savu gribu no zemkopjiem par tirgotājiem, no nacionālisma piegriezušies kosmopolitismam un tādēļ viņos varējušas celties ilgas pēc pasaules reliģijas, kuŗa arī vēlāk izpaudusies kristiānismā. Apspiestie, klusie zemes ļaudis, kas zaudējuši nacionālo apziņu, meklējuši apmierinājumu abstraktā ētiskajā valstības domā, kuŗu sludinājis Galilējas namdaris.

Jēzus nav bijis filozofs, bet viņam bijušas jo dziļas reliģiskas intereses. Viņš uzaudzis jūdaisma garā, helenisms nav viņu ietekmējis, pratis rakstus, bijis rabīns, garā īsts farizējs. Kad viņš runā pret farizējiem, tad pret to nepareiziem novirzieniem, dažus viņa izteicienus evaņģēlisti pārspilējuši, varbūt arī radījuši (tā jūdiem naidīgais Matējs). Bet farizēji un rabīni bij nacionālisti, Jēzus tāds nebij. Šinī apstākļi Klausners saskata Jēzus galveno trūkumu: cilvēce viņam bij viss, paša tauta nekas. Jūdaisms esot nacionālas dzīves sistēma, pastāvoša likumos, parāšās, kas dibinās uz reliģijas, un savienota ar reliģiju. Jēzus

esot bijis pirmais un vienīgais jūds, kam ētika bijusi viss — atzīstas Klausners. Bet viņš šinī apstākļī redz ļaunumu. Ja Jēzus būtu nesis tautai zinātņi, flozofiju, kultūru, tad viņš tai būtu ko sniedzis, bet viņš devis tikai abstraktu ētiku un pie tam vēl tādu, kas neievēro pasaules dzīvi, kuŗu pasaules dzīvē nevar lietot. Vai varot būt kāda tiesiski kārtīga dzīve, kad uzstādīts prasījums ļaunumam nepretoties, noliegts aizstāvēt savas tiesības? Vai varot pastāvēt kultūra, kad Jēzus uzaicinot visu mantu atdot nabagiem, kad viņš sakot, ka bagātie nenāks Dieva valstībā? Kā varot regulēt ģimenes dzīvi, kad Jēzus noliedz laulības šķiršanu? Kā var regulēt valsts dzīvi, ja Jēzus vārdi neatļauj revolūciju? Jūdaisms turoties cilvēcības rāmjos un esot cilvēcei pieņemams, jūdu ētika varot cilvēci vest uz priekšu. Jēzus uzstādījis par daudz augstas prasības, kuŗas neesot izpildāmas, tamdēļ kristīgie krītot atpakaļ nežēlībā un pagānismā. Jēzus mācības derot gan priesteriem, mūkiem, dažiem sevišķi garīgi reliģiski noskaņotiem individiem, bet ne tautai. No Konstantīna Lielā līdz mūsu dienām pie kristīgiem reliģija esot, cik vien iespējams, ētiska un ideāla, bet politiskā un sociālā dzīve, cik vien iespējams, barbariska un pagāniska. Klausners tā tad gan piekrīt Jēzus ētikas cēlumam un ideālismam, bet saka, ka praktisku iemeslu dēļ no tās jāatsakas. Kur te paliek absolūtie katēgoriskie ētikas prasījumi? Jāsaka, ka Klausners neizprot Jēzus prasījumu nozīmi, kas ienes spraigumu dvēseles dzīvē un ved pie pazemības, atgriešanās un ilgām pēc pestīšanas. Iemesls tam jau ir arī tas, ka viņš Jēzū redz tikai ētiskas mācības sludinātāju. Klausners izsaka tezi: visos evaņģelijos nav nevienas ētiskas mācības, kuŗai nevarētu atrast paralēlas Vecajā Derībā vai jūdaisma rakstos. Kristīgie teologi (vismaz daži, aizrādu tik uz G. Kitzļa: *Die Probleme des palastinischen Spätjudentums und das Christentum* 1926. g.) tam jau arī pilnīgi piekrīt, tāpat jau kristīgās ētikas prasības atrodam vai visas arī Platōna, stōicisma, Epiktēta mācībās. Bet ar to nav izslēgta Jēzus specifiskā nozīme: viņš ir jaunas Dieva gribas atklājējs, nodibina jaunas attiecības starp Dievu un cilvēkiem, rada jaunu dzīvību. Gan jāsaka, ka tādā spiltumā, cēlumā, asumā šie ētiskie prasījumi nekur

citur nav bijuši izteikti. Pa daļai to pašu jau atzīst arī Klausners: Jēzus savā noskaidrotā ētikā un garīgā reliģijā esot gribējis būt jūdīskāks nekā jūdaisms, esot novedis garīgo jūdaismu tādā ekstrēmā, ka viņš dialektiski pārvērsies savā pretstatā. Tamdēļ, un arī tāpēc, ka Jēzus noliedzis tautas sociālo un valsts dzīvi, jūdu tauta, kas pa daļai viņam uz laiku piekritusi, viņu beidzot atstūmusi. „Jūdaisms dzemdēja kristīgo ticību pirmatnējā formā kā Jēzus mācību, bet viņš atstūma savu meitu, kad tā gribēja nāvīgos apskāvienos nožņaupt savu māti.“

Pēc Klausnera domām Jēzus, kaut gan viņš sevi nekad neturēja par Dievu, uzskatīja sevi par mesiju. Šī apziņa viņam radās saņemot kristību. Viņš paturēja to sevī. Saucās par cilvēka dēlu, — mesīānisks nosaukums, kas tomēr jēdzienu arī slēpa. Jēzus iesāka savu darbību pēc tam, kad Jānis Kristītājs bija apcietināts. Satikās labprāt ar „grēciniekiem“ un ammehāāres. Savā mācības veidā, sevišķi līdzībās, viņš bija oriģināls, „tautas vīrs“, viņa iespaids varens. Mācekļi viņa dēļ atstāja visu. Tas izskaidrojams ar viņa personību, kas bij komplicēta, pretstatu pilna: pazemīgs un visai pašapzinīgs, lēns un bargs u. t. t. Pats viņš ne vienmēr darīja pēc saviem vārdiem: dusmoja. Viņam neesot bijušas mierinātāja dāvanas. Viņš bija farizējisks rabīns, prata rakstīt, bet bij vairāk hagdists nekā halachists, dzīvoja garā sevišķi praviešos, tomēr ne visai bieži atsaucās uz rakstiem, izteica vairāk pats savas domas. Kaut gan Jēzus pats ievēroja ceremoniālbauslību un jūdu parašas, atļāva to darīt arī saviem mācekļiem, nomaksāja arī tempļa nodokli, tomēr viņš izrādīja arī patstāvību un kritiku bauslībai pretim. Tas izriet no viņa pašapziņas; citi, arī rakstu mācītāji ir tik pilsoņi, pārvaldnieki Dieva valstībā, Jēzus ir tās ķēniņš. Viņš var jauno (ko sajuta arī viņa laikā) šķirt no vecā. Viņš nostāda instinktīvi ceremoniālbauslību otrā vietā, aiz ētiskām normām, līdz beidzot to gandrīz atceļ. Bet tikai gandrīz; pēdējās konsekvences viņš nav vilcis; to ir darījis Pāvils. Jēzus dziedina vieglas slimības sabbatā, atļauj plūkt vārpas. Gan arī rabīni ir teikuši: sabats ir cilvēka dēļ, tomēr Hillels nebūtu tā rīkojies kā Jēzus. Bet Jēzus, kā teikts, neizprot ceremoniālbauslības

nacionālo nozīmi, viņam trūkst liela politiska viedokļa. Jēzus ir atļāvis pārkāpt šķīstīšanas likumu, ir arī izteicies, ka neatļauti ēdieni cilvēku neapgāna. Tas viņu noveda konfliktā ar farizējiem, vēlāk arī tauta, kas viņam bij piekritusi, top vēsa pret viņu. Jēzus attiecības pret pasauli, tās kārtību un mantām, kā teikts, ir negatīvas. Viņš noliedz valsti, tiesības, īsteni arī ģimenes dzīvi, ieteikdams atteikties no laulības; bagātie neicies Dieva valstībā, bet gan nabagie; viņš uzmodina atdot mantu nabagiem, tomēr te nav konsekvents, apsolīdams laicīgas mantas savā valstībā. Jēzum jau no paša sākuma ir bijušas komunistiskas tendences, tomēr viņš nedomā, ka privātīpašums un nabadzība izzudīs. — Jēzus arī savā Dieva jēdzienā atšķīras no farizeisma. Jūdaisma Dievs ir taisnība un žēlastība. Jēzus Dievs ir tikai labs, tikai žēlastība, nav vairs tiesnesis. Jēzus pasaules dzīvei pretim ir pesimists, viņš savā ētikā ir individuālists, neievēro tautas dzīvi. Jēzus nav ievērojis Hillela un talmuda pamatprasību: Neatšķīries no draudzes.

Jēzus ētika stāv sakarā ar viņa ticību, ka Dieva valstība un pastara tiesa nāks drīz. Ja tauta atgriezīsies, tad nāks mesija un atsvabinās arī no apspiedējiem. Nabagus un apspiestos, kas viņam pieslējās, viņš nevarēja apmierināt tik ar garīgiem solījumiem, viņam bij tiem jāradā arī laicīgs ideāls. Dieva žēlastībā būs tautai laicīga laimība, arī politiska godība. Tā Jēzus visā savā mesianismā bij jūds. Tikai viņš negribēja Israēļa ķēniņa valstību nodibināt ar sacelšanos, bet Dievs to cels ar savu brīnišķo spēku, ja tik tauta atgriezīsies un pacels savu ētisko dzīvi līdz visaugstākai pakāpei: mīlēs ienaidniekus, piederis ļaundarītajiem, biedrosies ar muitiniekiem un grēciniekiem.

Patiesībā Dieva valstība ir jau tuvu, tikai tauta to neredz savā aklumā. Jēzus divkārtšie maldi, ka Dieva valstība ir tuvu un ka viņš ir mesija, ir likuši pamatu kristīgai ticībai. Jūdaisms ir no šīs pasaules un grib šo pasauli labot par Dieva valstību. Farizēisms arī it kā paredzēja, ka ar Jēzus godināšanu radīsies puspagānisms un atmeta murgotājus.

Jēzus darbības ārējo gaitu Klausners tēlo pēc Marka schemata: piekrišana, konflikts ar farizējiem, sajūsmas

atslābšana, Heroda vajāšana, bēguļošana, Pēterļa aplicība, ciešanu pasludināšana, ceļš uz Jeruzālemi; iejot Jeruzālemē Jēzus atklājas tautai kā mesija, tomēr ne visa tauta atzīst viņu par tādu. Jēzus grib iegūt slavu, tīrīdams templi.

Par to, ka templī priesteri tirgojušies ar upuļa lo-piem, rabīnu raksti neko nevēsta (Dalmans). Varbūt tirgojās tikai ārējā pagalma dažās vietās. Mazpilsētnieki bija ar to nemierā. Jēzus rīcība patik tautai, bet sacēļ priesterus pret Jēzu. Jēzus vēl reiz asi nosoda farizējus. Nolemj viņu sagūstīt. Jūda Iskarjats, vienīgais mācekļis, kas nebija no Galilējas, ir nācis pie atziņas, ka Jēzus ir viltus mesija un nodod viņu. Jēzus un viņa mācekļi sapulcējās uz paschas mielastu (sederu) 13. nīšana vakarā. Toreiz (30. gadā) pirmā paschu svētku diena (15. nīsans) sakrita ar sabatu, pēc vecās halachas paschas upuris bij privāts upuris, kas neatcēla sabata likumus, tāpēc tādos gadījumos kāva paschas jērus 13. vakarā (Chvolsons). Jē-zus sajuta briesmas tuvojamies, tomēr nedrīkstēja aiziet no Jeruzālemes, gribēja pavadīt nakti Ģetzemanē pie Eļļas kalna. Jēzum bij nodoms aizsargāties, viņš pavēlēja iegādāties zobinus. Pēteri arī mēģināja pretoties. Jēzus sa-gūstīšanā un notiesāšanā vainojama sinedrīja saduķeiskā daļa, ne farizēji (farizēji nodevuši lietu saduķeju rīcībā). Klausners noraida Žistera (Juster) un Līcmaņa apgalvoju-mus, ka tikai Pilāts tiesājis Jēzu. Priesteri uzskatīja Jēzu par dumpinieku, sinedrījam piekrita iepriekšējās izmeklē-šanas tiesība. Tīri reliģiskās un civillietas sinedrījs būtu varējis arī pats piespriest nāves sodu, un to izpildīt. Bet Jēzus lieta ir krimināla rakstura. Tiesāšana sinderijā nenotiek pēc jūdu soda likuma normām. Jēzu notiesā par Dieva zaimošanu, kaut gan viņš nav Dieva vārdu izrunājis. Jēzu nodod Pilātam. Jēzus atbilde ir nenoteikta, viņš iz-vairās (tu to saki, ne es). Pilāts notiesā Jēzu. Viņa lieg-šanās to darīt nav vēsturiska. Jūdi tālāk nepiedalās soda piespriešanā un izpildīšanā. „Katrā ziņā jūdi ka tauta ir mazāk vainīgi Jēzus nāvē nekā grieķi Sōkrata.“ Krusts ir romiešu soda līdzeklis.

Arimatijas Jāzepe, kuļa ģimenes kapā Jēzus apbedīts, izņēmis viņa liķi un apbedījis citur, tāpēc „tukšais kaps“.

Jēzus nozīme ir no vispārējā cilvēces viedokļa raugoties, ļoti liela. Viņš ir bijis gaisma tautām. Viņa mācekļi nonesuši „Izraēļa mācību“, kaut arī sakropļotā un nepilnīgā veidā, pagāniem visās pasaules malās. Bet arī jūdu gara dzīvē Jēzum ir sava nozīme. Viņš nav pravietis, viņam trūka vajadzīgā politiskā saprāta, viņš nav arī likumdevējs un ticības dibinātājs. Jēzus ir augstas tikumības mācītājs, var teikt pat visaugstākā mērā (kat exochēn). Viņa tikumības mācība ir cēla, formā oriģinālāka nekā jebkāda cita jūdu ētikas sistēma. Viņa izteicienu asums un īsums un viņa spēcīgās parabolas padara viņa idejas par visu īpašumu. Un kad nāks reiz laiks, kad šī ētika netērpsies vairs mistikā un brīnumos, tad Jēzus ētikas grāmata būs viena no dārgākām jūdu literatūras pērlēm.

Tas noved mūs pie trešā Jēzus apspriedēja, Kloda Goldsmita Montefiores. Viņa ģimene cēlusies no Itālijas, ieceļojusi Anglijā; tās locekļi bijuši augstos valsts amatos — baroneti. K. Montefiore dzimis 1858. g. Cīnās par reformēto jūdaismu Anglijā, Londonas liberālās sinagōgas priekšnieks, no 1926. g. liberālo jūdu pasaules savienības priekšnieks, nav cionists, Oksfordas un Mančesteras universitāšu goda doktors. Viņš rakstījis par reliģijas vēstures jautājumiem. Sinoptiskie evaņģēliji, 1. izd. 1909. g., 2. — 1927. g. „Rabīņu literatūra un evaņģēliju mācības“, 1930. (paralēla Straka-Billerbecka komentāram). Montefiores domas, kuŗas viņš izteic galvenā kārtā „Sinoptisko evaņģēliju“ ievadā, ir sekošas: Viņš gribot jūdus iepazīstināt ar Jēzus mācību, kas esot cēla. Līdz šim jūdus atbaidījis tas apstāklis, ka Jēzus esot uzskatīts kā Dieva dēls. Esot bijis naidis starp jūdiem un kristīgajiem. Tāda nebūtu bijis, ja kristīgie no sākuma visi būtu bijuši unitārieši (racionālisti). Tagad varot runāt atklāti par „vēsturisko“ Jēzu. Tā viņa personu un mācību viņš gribot iztīrīt savā komentārā. Liberālais jūdaisms varot slēgt draudzību ar liberālo kristīgo teoloģiju.

Jēzus dzīvi un uzskatus (arī to, ko Jēzus par sevi ir teicis), gan neizdosies noskaidrot visos sīkumos, daudzi jautājumi paliks neizšķirti, tomēr evaņģēliji pelna galvenās lietās uzticamību. — Jēzus ir pravietis, tomēr vairāk indi-

viduālists nekā Vecās Derības pravieši. Viņš jūtas sūtīts meklēt un atrast Israēļa pazudušās avis, vest tās pie cerības, mīlestības, iedvest ticību, ka grēki var tapt piedoti, var sākties jauna dzīve. Jēzus mācības galvenais priekšmets ir Dieva valstība. Noteikumi, kā ieiet tanī, attiecas vienīgi uz iekšējo un morālisko dzīvi (praviešu mācība). Bet Dievs dos savā žēlastībā jaunas sirdis. Jēzus kritizē sabata, šķīstīšanās un ēdienu likumus. Tomēr nāca laiks, kad Jēzus domāja, ka viņš ir gaidītais mesija. Bet kādā ziņā, tas vēl jāizpētī un būs grūti nosakāms sīkumos. Tāpat nenoteikti uzskati ir Montefiorem par to, kādā nozīmē Jēzus sevi uzskatījis par Dieva dēlu, vai mesianiskā vai vienīgi garīgā. Jēzus dzimis 4. gadā pr. Kr., miris 30. pēc Kr., darbojies 1—1½ gadus un sludinājis drīzu pastaro galu, tomēr ne vienmēr domājis par to. Montefiore piekrīt tam, ka Jēzus griezies tik pie zemākiem tautas slāņiem un tie viņam simpatizējuši tamdēļ, ka viņu garīgās vajadzības rakstu mācītāji nav apmierinājuši. Rabiņi esot rūpējušies par tautas garīgo pamācīšanu. Tauta pratusi Dievu saukt par tēvu un Jēzum to nevajadzējis mācīt no jauna. Jēzus mācībai ir tomēr savas īpatnības. Viņa darīja lielu iespaidu uz viņa laika biedriem. Viņi uzskatīja to par jaunu, inspirētu, profētisku. Jēzus esot atjaunojis veco profētisko jūdaismu, viņa mācība dažā ziņā radniecīga mūsu laiku liberālajam jūdaismam. Apzīmējums: „jauna“ attiecoties gan vairāk uz garu, noslēgtību, dedzību, entūziasmu, ne uz atsevišķiem izteicieniem, kuŗi esot sastopami arī rabiņu literātūrā. Rabiņi tomēr neesot varbūt tā uzsvēruši: „visu Visaugstākajam“ kā Jēzus. Kopā apskatītas Jēzus mācības esot cēlākas, ideālākas kā rabiņu. Montefiore uzstāda jautājumu: Vai Jēzus gribējis dibināt jaunu reliģiju? Atbilde atkarājoties no tā, kā Jēzus attieciens pret pasaules galu. Ja viņš to sagaidījis drīzumā, tad viņam nav bijis nolūks dibināt jaunu reliģisku sabiedrību. Montefiorem liekas, ka esot jākonstatē, ka Jēzus nav gribējis būt kristīgās draudzes dibinātājs. Viņš gribēja būt un palikt jūds, negribēja nekad šķirties no sinagogas. Viņš gribēja tik to tīrīt un labot. Viņa Dieva valstība esot savā ziņā reformēts jūdaisms. Eiropas vēsturi un kultūras dzīvi esot ietekmējusi visa

bībele, bet gan vairāk Jaunā nekā Vecā Derība. Jūdiem jau tamdēļ jāiepazīstas ar evaņģēlijiem. Bet kādās attiecībās nu jūdam nostāties pret Jauno Derību? Montefiore domā, ka tās nedrīkstot būt tīri negatīvas. Jauno Derību nevarēšot nākotnē atmet. Jūdaisms varētu dažu ko iegūt un pieņemt no Jaunās Derības. Daudz Jaunās Derības mācību papildinot un vedot uz priekšu Vecās Derības mācības. Mēs nedrīkstam atsacīties ne no Vecās ne no Jaunās Derības morāliskajām un reliģiskajām vērtībām. Montefiore īsi aizrāda uz savstarpējiem abu derību papildinājumiem. Stingrais, vīrišķīgais, spēcīgais Vecās Derības noskaņojums, kontrastējot dažreiz ar zināmu Jaunās Derības sentimentālītāti un pašaplūkošanos (introspectiveness). Vecās Derības ētika esot sociāla un kolektīva, Jaunās individualistīga. Mums vajagot abu — ir Vecās Derības priekšrakstu tautai, lai tā dzīvotu taisnībā — ir Jaunās Derības individuālo vērtību, ko tā paužot, mums vajagot taisnības, stingrības un mīlestības maijuma. Visām tautām, ir kristīgajiem ir jūdiem vajagot abu derību. Varbūt nāks laiks tālā nākotnē — saka Montefiore, ka Jēzus mācībā par Dieva valstību izlīdzināsies un sastapsies (reconciliation or meeting) reformētais jeb liberālais jūdaisms un brīvā, vienotā kristietība (frankly Unitarian Christianity). Šis jūdaisms un šī kristietība varbūt izšķirsies vārdos, noskaņojumos un vēsturē, bet ne būtībā. Šī kristietība un šis jūdaisms varēs abi Jēzu saukt par savu.

Kā redzams, visi trīs aplūkotie zinātnieki piešķir Jēzum cildenus nolūkus, mēģina izskaidrot viņa nozīmi un iespaidu, ko viņš guvis. Pēdējie divi arī diezgan pareizi attēlo Jēzus garīgās īpatnības. Klausners gan tās noraida, izceļ Jēzum pretim jūdaismu kā cilvēcei piemērotu. Viņš ir vairāk īsts jūds un viņam gan piebalso (vai nu visumā?) ortodoksie jūdi. Montefiore piešķir Jēzum arī paliekošu nozīmi. Pret viņu ir rakstījuši stingrie viņa tautības un ticības biedri un pārmetuši viņam, ka tas klibojot uz abām pusēm. — Domājam, ka nebūs bijis bez intereses iepazīties ar šo jaunlaiku jūdu zinātnieku domām par Kristu. Arī viņi nav varējuši pāriet garām jautājumam: Kā jums šķiet? Kas ir Kristus? Zināms, viņi to neatzīst par Pestītāju, kā mēs kristīgie.

Nācionālās un ūniversālās ētikas problēma.

Ētikas domājumu centrā arvien izvirzās cilvēks. Vispirms ētika grib izprast un noskaidrot cilvēka darbības motīvus. Bet tā tomēr neapmierinās tikai ar motīvu uzrādīšanu un darbību aprakstīšanu. Ētika grib piešķirt cilvēka darbībām virzienu. Tā grib vērtēt un normēt. Divas komponentes noteic ētikas saturu. Ir jāizprot cilvēka esamība un tās situācijas, kuŗās viņš atrodas. Saprotoams, ka, izprotot un sīki noteicot jau paša cilvēka būtību, top saprotamas daudzas darbības, kuŗas sakņojas vai izriet no tās. Tāpēc katras ētikas priekšnosacījums ir zināmu bioloģisku un psiholoģisku atziņu krājums. Jo atziņas, kas noskaidro cilvēka būtību, ir aptverošākas un smalkākas, tādas, kas pārskata visus viņa būtības novadus, jo vieglāk noteikt tās darbību, kas izriet no šīs būtības. Otrā, ne mazāk svarīga komponente ētikas saturā noteikšanā ir situācijas problēma. Ir tādas ētiskā subjekta darbības, kuŗas nemaz nevar noteikt un pareizi izprast, nepārzinot to situāciju, kuŗā tas atrodas noteiktā darbības laikā, vai kuŗa bijusi par cēloni kādai zināmai darbībai. Situācija var būt ārēju apstākļu radīta. Jau pati cilvēka dzīves norise ir tā veidota, ka viņš vienmēr ir saistīts ar ārējiem dzīves apstākļiem. Tam piešķir bieži pārāk lielu un izšķirēju nozīmi pie cilvēka ētiskās darbības noteikšanas. Tomēr neapstrīdama patiesība, ka ārējo apstākļu iespaids ir neatvairāms. Katrā ziņā tomēr svarīgāki ir tie apstākļi, tā situācija, kuŗu cilvēks pats nes sevī. Vai nu tā būtu sirdsapziņa, vai kāds cits atziņu, izjutumu krājums, kuŗš katrā gadījumā ir noteicējs tanī brīdī, kad darītājs, saņēmis dažādus impulsus, izšķiras par kādu darbību. Vienos un tanīs pašos apstākļos dažādi cilvēki rīkojās dažādi. To saprotam vienīgi pieņemot, ka viņi katrs atrodas īpatnējā dvēseles situācijā.

Ētiskās darbības pilnīgākai izpratnei nepieciešamas abas pieņemtās komponentes. Ētika neapmierinās, kā jau sacīju, ar konstatējumiem vai kādu darbību izskaidrojumu. Tā grib arī vērtēt, norādīt uz vienas vai otras darbības lielāku vērtību. Tāpēc tā arī uzstāda zināmu vērtību skalu, kuņā cenšas ierindot cilvēku darbības. Jau izsakot savu spriedumu par ētiskās darbības lielāku vai mazāku praktisku nozīmību vai teorētisku pareizību, esam izteikuši savu vērtējumu. Vērtēt jau nozīmē norādīt virzienu, kuņā jāvada darbība. Saprotams, ka viss tas pirmā kārtā skaņ atsevišķo individu. Atsevišķais cilvēks ir tas, kuņū skaņ ētiski priekšraksti un kuņū darbību tie grib noiekt. Augstākie ētiskie prasījumi vienmēr vēršas pie atsevišķa cilvēka. Tā jau Sōkrats gribēja mācīt cilvēkam laimīgu dzīvi ar atziņas palīdzību. Jēzus kalna runas rigorozās prasības vēršas galvenā kārtā pie atsevišķā. To prasa arī Kants savā pazīstamajā imperatīvā. Ir zīmīgi, ka, jo augstāka kāda ētiska prasība, jo tā arī reizē individuālāka. No otras puses šie imperatīvi un katēgoriskās prasības neizslēdz nevienu no sava loka.

Mēs varam vērot divus ētikas tipus. Ūniversālā ētika, kas grib dot priekšrakstus visiem cilvēkiem, ir reizē individuāla ētika. Nācionālā ētika, izprazdama atsevišķas tautas gara īpatnības, grib tai dot savus īpatnējus ētiskos likumus. Nācionālā ētika ir pamatota tautas apziņā un tai ir sociāls raksturs. Šie divi ētikas tipi — ūniversālā individuālā un nācionālā sociālā ētika — ir uzrādījuši vēstures attīstībā zināmu cīņas spriegumu. Ir laiki, kad šī diference šķietami izlīdzinās, tomēr cīņa nekad neapklust, lai atkal pēc laika uzliesmotu no jauna.

Abas šīs ētikas grib vadīt atsevišķo cilvēku kādā noiektā virzienā. Un tomēr ir liela starpība tanīs motīvos, ar kādiem viena vai otra ētika pamato savu mērķi. Tāpat ir starpība pašā mērķa aizsniegšanas procesā.

Ūniversālā ētika, ievērodama atsevišķo individu un kļūdama par individuālu ētiku, nemaz neatsakas normēt arī ļaužu kopību, reizē sociālo dzīvi. Ūniversālā individuālā ētika atzīst, ka individuālai personai ir pašai par sevi vērtība, kuņū var gan veidot un attīstīt. Tas arī ir šīs ētikas galvenais mērķis. Sabiedrība ir sekundāra pa-

rādība. Šī ētika tic, ka, padarot ētiski vērtīgāku atsevišķo cilvēku, arī sabiedrība paliks ētiskāka.

Nācionālā sociālā ētika apgalvo pretējo. Ne atsevišķais indivīds ir galvenais, bet sabiedrība, resp. nācija ir primāra parādība. Tāpēc arī šīs ētikas normas vērsas uz indivīdu netieši. Tautas ētiskais stīprums, viņas augstvērtīgās īpašības ir jāizkopj vispirms. Atsevišķais cilvēks te var gan kļūt ētiski pilnvērtīgs, bet tas notiek vienīgi tad, ja viņš kļūst pilnvērtīgs sabiedrības, resp. savas tautas loceklis. Tā ētikas mērķu ziņā starp universālo un nācionālo ētiku saskatāms pretstats.

Kā universālā tāpat arī nācionālā ētika ir meklējusās sev reliģijas atbalstu. Kristietībā, islāmā un budismā universālā ētika ir atradusi sev stipru atbalstu. No otras puses jūdaisma, Ķīnas un Japānas nācionālās reliģijas ir spēcīgs atbalsts nācionālai ētikai.

Lai mēs īsti izprastu nācionālās un universālās ētikas īpatnības, vienas vai otras priekšrocības un trūkumus, mums nepieciešams vēsturisks skats.

Interesants šinī ziņā ir novērojums ar islāmu, resp. muhamedānismu, jaunāko pasaules reliģiju. Tai trūkst nācionālas bāzes. Tā radusies gan pie arābu tautām, bet tādā ģeografiskā stāvoklī, kur krustojas ne tikai triju pasaules daļu tirdzniecības ceļi, bet kur arī šo triju kontinentu tautas un rases padotas vislielākai sajaukšanās iespējamībai. Tur sajaucās balto, dzeltēno un melno tautu asinis. Uz šī internācionālā, no tautu sajaukšanās radītā, pamata dzimst islāma ticība, kas uzrāda ļoti lielu dzīvot spēju un ekspansijas tieksmes. Šīs ticības dibinātājs Muchameds ar savām reliģiskām un ētiskām prasībām griežas ne tikai pie arābu tautas, bet viņa prasības, tāpat kā Jēzus un Budas, nes noteiktas universālas iezīmes. Tāpēc saprotams, ka viņa prasības varēja pieņemt dažādas tautas. Tā izskaidrojama arī 7. un 8. gadu simtenī islāma lielā izplatība Ziemeļāfrikā un pat Eiropā — Spānijā. Šī lielā islāma ekspansija nesa sev līdzī arī patiesu spēcīgu garīgu uzplaukumu. Bet no otras puses mēs vērojam parādību, ka islāms ļoti ātri bija padots pagrimšanai. Dažos gadu simtos ne tikai islāma ticība, bet arī kultūra tika izspiestas un pārvarētas. Ieskatoties

dziļāk šīs parādības cēloņos, ir saprotams, ka universālās ētikas prasības var gan pieņemt dažādas tautas, bet ja tās izspiež tautās īpatnējās tradīcijas un ētiskās prasības, tad zūd dabīgais pamats un šī kultūra nolemta bojā ejai. Tādēļ, ka islāmu ētiskās prasības tiecās pārvarēt un iznīcināt atsevišķo tautu nacionālo ētiku, tās arī pašas nevarēja pastāvēt. Ja mēs gribētu islāmu uzskatīt par kādas tautas īpatnēju gara izpaudumu, tad to varētu saistīt izcelšanās ziņā ar arābu tautu, bet vēlākā attīstībā tas ir no šīs bāzes atraisījis un tādēļ pazaudējis iespēju tālāk attīstīties.

Labs piemērs pretējā virzienā ir jūdu nacionālā reliģija. Laikam gan neviena tauta nevar uzrādīt tādu organizāciju sakaru, kāds pastāv jūdu tautai ar tās īpatnējiem reliģiskiem un ētiskiem prasījumiem. Valsts kā tautas organizācijas forma ir reizē arī baznīcas organizācijas forma. Jūdi pielūdz un tic savam dievam Jahvem. Neviena tauta nav bijusi asins tīrības uzturēšanas ziņā tik konsekventa un neatlaidīga kā jūdu tauta. Asa ir jūdu tautas vadoņu rīcība tad, kad viņi ar Esru priekšgalā 432. gadā pr. Kr. atgriežas no trimdas Jerūzalemē. Viens no galvenajiem uzdevumiem bija padzīt visas nejūdu sievas (līdz ar bērniem), kuŗas bija apprecējuši tie jūdi, kas bija palikuši zemē. Šī rīcība bija stingra un konsekventa. Palestīnas ziemeļu daļā Samarijā vēl Jēzus laikā dzīvoja jaukto tautu pēcnācēji. Mēs zinām, ka arī tad vēl, pēc 450 gadiem, īsts jūds turēja par nešķīstību nākt sakarā ar kādu samarieti. Šī savas tautas asiņu tīrības saglabāšana ir bijis svarīgs faktors jūdu tautas pastāvēšanai. Šādas prasības ir pamatotas reliģiski. Nacionālā dieva pavēles ir negrozāmas. No tām izriet katra atsevišķa tautas locekļa darbība. Nacionālā ētika pēdējo sankciju iegūst no nacionālā dieva. Ja ir pagājuši jau vairāki gadu tūkstoši, kamēr jūdu tauta, izkaisīta pa visu pasauli, nākusi sakaros ar tautām, kur vairāk vai mazāk valda universālās ētikas prasības, un pie tam nav pazaudējusi savu nacionālo apziņu, tad tikai tādēļ, ka viņu gara dzīvē galvenā vietā ir nacionālais moments. Mēs jau nevarēsim apgalvot, ka universālās ētikas prasības būtu palikušas bez iespaida uz jūdu tautu. Faktiskais iespaids uz

atsevišķiem šīs tautas locekļiem nav noliedzams. Tomēr šīs universālās ētikas prasības nav atradušas apstiprinājumu tautas dvēselē un dzīvē. Līdzīgu parādību vērojam Ķīnas, mazāk jau Japānas tautās, kur ilgus gadu tūkstošus šīs tautas ir palikušas neuzņēmīgas pret ārējiem iespaidiem, kaut arī tie nāktu augstu universālu prasījumu veidā. Viņas palikušas uzticīgas savām tradīcijām. Mēs šo piemēru rindu varētu turpināt. Vai Romas lielā imperija nesabruka tādēļ, ka tā sevī apvienoja tik dažādas tautas ar pilnīgi pretējiem reliģiskiem un ētiskiem ticējumiem un pārliecībām? Pārāk mazs bija Romas cezaru valsts kodols, lai tas spētu sevī organiski asimilēt pārējās tautas. Mums jāatzīst, ka katrai no šīm abām ētikām, kā universālai, tā nacionālai ir dažas visai īpatnējas pazīmes. Tās atšķiras ne tikai individuālā un sociālā rakstura dēļ.

Katra nacionāla ētika savu spēku smeļ tradīcijās. Nacionālā ētika ir konservatīva. Tā nav padota ātrai laikmeta ietekmei. Tā vienmēr paliek uzticīga jau sen pieņemtiem atzinumiem. Tā ir spējīga gadu tūkstošiem palikt pie savām pieņemtām dogmām. Ārēji vēsturiski apstākļi: kari, epidēmijas, dabas katastrofas var gan tautu skaitliski samazināt, sagraut viņas materiālās kultūras vērtības, bet tā paliek savā gara dzīvē vispār, un jo sevišķi ētiskajos prasījumos sev uzticīga. Ja kādas pārmaiņas notiek, tad tās ir ilgā laikā izaugušas un nav nemaz nosakāms, no kuŗa laika viens vai otrs ētiskais prasījums uzpeldējis tautas apziņā. Tautas gara dzīves kontinuitāte izteicas vispilnīgāki viņas ētiskajās tradīcijās. Tā tad nacionālā ētika iezīmējās kā tradīciju sargātāja. Tā pamatojas vienmērīgā, bez pārtraukuma plūstošā, tautas tikumiskā gara aktivitātē.

Citādi tas ir ar universālām ētiskām prasībām, resp. sistēmām. Universālā ētika iespējama vienīgi ar priekšnosacījumu par visu cilvēku vienlīdzību, jeb, pareizāk, līdzvērtību. Šī līdzvērtība nav katrreiz jādodomā konkrētos dzīves apstākļos. Tā izteicas kādu augstāku pāri cilvēkam stāvošu reālītašu priekšā. Kristīgā universālā ētika māca cilvēku līdzvērtību Dieva priekšā. Ar tādu pat priekšnosacījumu vienīgi iespējama arī Kanta u. c.

domātāju universālās ētikas. Līdzvērtības idejas konsekvencē dažreiz tiek prasīta visu atšķirību un īpatnību nolīdzināšana. Vienas vai otras grupas (tautas) tradīcijas tādā gadījumā var kļūt par universālās ētikas kavēkļiem. Universālā ētika, vienalga, vai tā izteicas kristietībā, islāmā vai budismā, vai kādā filozofiskā sistēmā, no visiem cilvēkiem prasa pakļaušanos tiem pašiem likumiem. Jēzus nenāk pie latvieša ar savām, pie vācieša vai franča ar citām prasībām. Šo ētisko prasījumu priekšā ir tikai cilvēce, kas sastāv no atsevišķiem indivīdiem, pie kuriem tad vēršas ētiskie prasījumi. Un tomēr cilvēce konkrēti pastāv vienīgi atsevišķu grupu un tautu veidā. Universālām ētiskām sistēmām ir vēl tā pazīme, ka mēs tām vienmēr varam noteikt to izcelšanās laiku, dažreiz pat visus vēsturiskos apstākļus, kādos tās radušās. Tā mēs zinām, ka kristīgā ētika saistas ar noteiktu sākumu — Jēzus personu. To mēs zinām arī par visām universālām filozofiskām ētikas sistēmām, ka katra saistas ar kāda noteikta filozofa vārdu. Tāpat, kā universālā ētika stāv pretim nacionālai ētikai tradīciju jautājumos, tāpat tas ir arī izcelšanās ziņā. Tā nav dibināta kādas tautas gara dzīves kontinuitātē. Tā vēstures skatuvē uznāk piepēži, nerēķinoties ar iepriekšējām ētiskajām pārliecībām, būdama ar tām pat asā pretstatā.

Eiropas tautas universālās un nacionālās ētikas pretstatu izjutušas ar kristiānisma sākumu un tā pieaugošo iespaidu kultūras dzīvē. Katrai Eiropas tautai priekš kristiānisma izplatīšanās Eiropā bija savi tikumu kodeki, kaut arī dažreiz nerakstīti. Katra tauta dzīvojusi pilnīgi patstāvīgu un savai vēsturiskā attīstībā izveidotai struktūrai piemērotu dzīvi. Saprotams, ka ar kristietības parādīšanos, kas nāca ar totalitātes prasībām, lai aptvertu visu cilvēka dzīvi, ne tikai reliģiskos ticējumus, nacionālām ētikām bija arī konflikti. Dažreiz šīs pretestības bija tik lielas, ka viena vai otra puse centās iegūt uzvaru ar varu. Romas ķeizaru asiņainās pirmkristiešu vajāšanas ir liecinieces tam, ka Romas imperijas valdnieki jaunās ētikas prasības gribēja noraidīt ar zobenu rokā. No otras puses kristietība savas mācības nav tikai sludinājusi vārdiem, bet tāpat nav kavējusies ar zobenu

rokā uzspiest savas prasības. Par to liecina daudzie krusta kaņi. Ja arī dažreiz aiz tiem slēpās citi nolūki, tomēr visumā tie bija kristīgās reliģijas ietekmēti un nesa sev līdzī šīs reliģijas un ētikas pārliecību. Konflikti starp kristietības universālo ētiku un dažādu tautu nacionālajām ētikām ir turpinājusies ilgus gadu simtus. Tautas jau dažreiz sen skaitījās kristietībai piegrieztas un tomēr praktiskajā dzīvē joprojām turējās pie saviem nacionālās ētikas nerakstītiem likumiem. Par to visgaišāko liecību dod mūsu tautas vēsture. 13. g. s. latviešus sāka piegriezt kristīgai ticībai, un kā mūsu baznīcas vēsturnieks L. Adamovičs saka, tad par īstu mūsu tautas iesaigšanu kristietībā varot runāt tikai pagājušā gada simta vidū. Es neesmu vēsturnieks, bet man tomēr liekas, ka arī šis spriedums ir pieņemams tikai pa daļai. Vēl latvieši Vidzemē nebija beiguši ziedot pie saviem sirmajiem ozoliem latviešu dieviem, kad jau pacēlās tautas atmodas laika darbinieku Ausekļa, Pumpura u. c. apzinīga vēlēšanās atjaunot senču reliģiju un tikumus. To tagad pārņēmuši dievturi, kaut arī nemākulīgi. Tāpēc nopietni jāpārdomā, vai no 13. g. s. līdz mūsu dienām tautas dvēseles dziļumos nestrāvo joprojām nacionālās reliģijas un ētikas izjutumi, un vai tāpēc maz var runāt par pilnīgu iesaigšanu kristietībā. Katrā gadījumā tomēr šis spriegums starp universālās un nacionālās ētikas prasībām nav viegli pārvarāms un zemu vērtējams.

Universālās un nacionālās ētikas konflikti no jauna iegūst asumu ar tautu nacionālās apziņas iesaigšanu un attīstīšanos. Mūsu laikā šis konflikts prasa atrisinājumu. Kas grib būt dzīvs savas tautas loceklis un kas tomēr reizē ir spiests atzīt un pieņemt arī vispārcilvēcīgas universālas ētiskas vērtības, nevar šai problēmai vienaldzīgi paiet garām. Kāds ievērojams tagadnes psihologs saka, ka cilvēce atrodoties neurōzes stāvoklī. Universālās un nacionālās ētikas konflikts esot iegūlies Eiropas tautu zemapziņā. No šāda slima stāvokļa tās varot izvest vienīgi pareiza šī konflikta atklāšana un noskaidrošana. Šādam apgalvojumam ir lielā mērā taisnība. Universālā ētika, kas kristietībā ieguva praktisko uzvaru un apgaismotāja laikmeta filozofijā teorētisko attaisnojumu, it kā

nospieda tautas zemapziņā nacionālās tieksmes un vērtības. Bet kādu tieksmi nospieš, to neizlīdzinot, nozīmē radīt nenormālu, slimu stāvokli. Tāpēc mūsu laikā šīs tieksmes paceļas no jauna.

Tautas ir organizējušās valstīs ar noteiktu un stingru juridisku formu. Valsts pamatojās tautā un no tās iegūst savu sankciju un jēgu. Nav domājama kādas tautas pastāvēšana bez noteiktas, tās būtībai atbilstošas formas. Īpašā ētika, vienalga, vai tā izteikta kristietībā, vai filozofiskā sistēmā, var atzīt atsevišķu tautu īpatnējas prasības vienīgi par tik, par cik tās pakļaujas vispārējām normām. Praktiski šī pretestība izteicas visspilgtāki tanīs gadījumos, kur atsevišķu valstiņu starpā rodas nesaskaņas, resp. kari. Valstis tādos gadījumos uzstāda savas neatvairāmās prasības, lai visi tanī ietilpstošie atsevišķie locekļi izpildītu visus priekšrakstus. Īpašās ētikas principi to dažreiz neatļauj. Tāds konflikts pasaules kara laikā bija amerikāņu kvēkeru atsacīšanās no kara klausības kristīgās reliģijas un ētikas vārdā.

Protams, ir mēģināts pārvarēt šo īpašās ētikas principu pretrunu. Šie mēģinājumi tomēr līdz šim visumā ir bijuši nesekmīgi. Tā savā laikā plaši bija pazīstama Tolstoja mācība par nepretošanos ļaunumam. Šī mācība sakņojas vienpusīgā un nepareizā kristietības izpratnē. Tolstojs ar savu ētisko universālismu nostājās pret tautu nacionālām tieksmēm un valsts varu uzskatīja par ļaunumu. Viņš ar savu prasību, nepretoties ļaunumam, gribēja radīt jaunu principu un tanī pamatot visas cilvēces turpmāko attīstību. Tomēr mums ir jāatzīst, ka Tolstoja ētiskais princips, ja to izved dzīvē, ved pie anarķisma. Jāpiebilst, ka Tolstojs aizmirst, ka cilvēce nav īsā laika sprīdī izvedama no līdzšinējām ētiskām pārliecībām un pakļaujama jauniem principiem. Tolstojs aizmirst, ka cilvēka dzīvi noteic ne tikai gars un tā uzstādītie likumi, bet arī bioloģiskais elements. Ja Dž. Lokam būtu taisnība, ka cilvēka dvēsele piedzimstot ir balta lapa, tad gan varētu audzināšanā vadīties no šādas domas — izaudzinaāt jaunu cilvēci, kas sekotu jaunam principam. Bet piedzimstot, cilvēka dvēsele nav balta lapa. Runājot ar A. Bergsona vārdiem, jāsaka, ka katrā cilvēkā ilgst viņa tēvu tēvu, t. i. viņa senču tikumi. Katra

cilvēka asinīs snauž miljoni gadu. Tos nevar izvītrot un padarīt par neesošiem nekādas universālas ētikas prasības. Tāpēc saprotams, ka katrs mēģinājums, uzstādīt tādus universālus ētiskus principus, kas īsā laikā spētu radīt jaunu cilvēci, ir maldīgi un tas nozīmētu no tiem sagaidīt pārāk daudz. To apstiprina arī pati dzīve un vēsture. Divus gadu tūkstošus ir sludināta Kristus vēsts un cilvēce vēl joprojām neseko kristīgās ētikas pamata principiem. Tas tomēr nenozīmē, ka kristīgiem ētikas principiem nebūtu nekāda atbalsta un atsaucības. Ja arī tas nav pierādāms, tad mēs tomēr ticam, ka cilvēce kļūs kristīgāka, ētiski labāka un cēlāka. Tādēļ nevar runāt par universālās ētikas principu nederīgumu. Mums ir jāatzīst, ka tā ir universālās ētikas principu pārspilēšana, ja no tiem prasa radikālu cilvēku labošanu. Ūniversālās ētikas prasības nav noraidāmas, bet pret tām ceļami vienīgi daži iebildumi.

Pirmkārt, universālā ētika pārāk lielu nozīmi piešķir indivīdam un par maz ievēro cilvēka sakņošanos dabīgajā kopībā. Nav jāaizmirst, ka Aristotelis cilvēku apzīmējis par sabiedrisku dzīvnieku. Cilvēka dzīve nav iespējama, ja pat nav iedomājama bez saistības ar dabīgo vidi. Cilvēks pats meklē iekļauties tanī. Uz to viņu spiež arī materiālās dzīves apstākļi. Nemaz nerunājot par kultūras cilvēku dzīvi, jau jāatzīst, ka primitīvā dabas cilvēka dzīve ir tā iekārtota, ka viņš viens pats nevar sev sagādāt nepieciešamo uzturu u. t. t.

Otrkārt, ja universālā ētika gan mēģina pa daļai ievērot atsevišķas grupas un viņu ētiku, tad tā tomēr nekad neaizsniedz nacionālās ētikas spēku un siltumu. Var gan runāt par visas kultūras pasaules — ētikas principiem. Tomēr tiem ir vairāk teorētisks nekā reāls raksturs. Tie gan uzstāda jābūtības prasības, bet nedod tām pietiekamu konkrētu pamatojumu.

Treškārt, universālā ētika uzskata visus cilvēkus par cilvēces vienvērtīgiem locekļiem Dieva vai kādas citas augstākas reālītaies priekšā. Tad cilvēks vairs neietelp atsevišķās tautās un valstīs, bet universālā, visu cilvēci aptverošā valstī. Saprotams, idejā var gan runāt par universālu visas tautas apvienotāju valsti, bet uzskatīt to par iespējamu īstenību nevar.

Norādot uz universālās ētikas pieminētām nepilnībām, tomēr nav noliedzama tās principu objektīvā nozīme un vērtība. Ar šinī rakstā izteiktām domām ir vērsta uzmanība uz universālās un nacionālās ētikas problēmu. Esam pasvītrojuši dažuviet universālās ētikas vienpusību un uzsvēruši nacionālās ētikas nepieciešamību. Mūsu secinājums ir, ka nacionālā ētika un nacionālisms kā dzīves uzskats nav vienkārši nobīdāmi pie malas universālās ētikas vai internacionālisma vārdā. Šai problēmai jārod cits atrisinājums. Šeit negribu diskutēt jautājumu, kas ētikai devis vairāk — reliģijas vai nacionālisms. Šinī jautājumā domas būs ļoti dalītas. Un ja mēs universālās ētikas principu iespaidā bieži esam mācījušies zemu vērtēt nacionālās ētikas principus, tad mums šinī ziņā daudz domu vēl jāizdomā un jārada jauni atzinumi.

Tomēr katram ētikas domātājam mūsu laikos, vai nu tas nāk no kristietībā pamatotas universālās ētikas vai nacionālās ētikas pārstāvjiem, ir jāatzīst universālās ētikas nozīme. Neviens nav varējis kaut cik nopietni apstrīdēt Kristus kalna runā izteiktos ētiskos prasījumus. Ja arī ir bijuši mēģinājumi to darīt — še mināms Nicše un sevišķi tagadējā vācu „modes“ kristietība, — tad tie dībinās vai nu Kristus mācības pārpratumā, vai arī apzinīgā viltojumā. Kamēr ētikas darbības subjekts ir atsevišķais cilvēks, tikmēr būs attaisnojama universālā individuālā ētika ar augstāko principu, izteiktu Kristus tuvākmīlestības bauslī. Bet no otras puses, kamēr cilvēki būs organiski saistīti tautās, tik ilgi būs jāievēro arī tie īpatnējie sociālie tikumiskie principi, kas plūst no tautas bioloģiskajiem pamatiem. Tikai abu — kā universālo individuālo, tā — nacionālo sociālo principu pilnīga līdztiesība un līdzvērtība var radīt pilnvērtīgu individuālu un sociālu dzīvi. Ietiepīga viena uzsvēršana uz otra lēses nozīmē radīt jaunus konfliktus. Kā nav pastāvējusi neviena reliģija bez tautas atbalsta, resp. asimilācijas, tāpat nevar pastāvēt nacionālā ētika, resp. tauta, ja tā nesaņem arī vispārcilvēcīgus ierosinājumus no vispārīgās cilvēces sfairas. Kā tautas immanentie spēki, tā arī cilvēces universālie ir pareizi jāizprot. Jāmācās tos pareizi novērtēt, lai mēs varētu iet pretim augstākai ētiskai pilnībai.

Reliģiskās mākslas problēma.

Gan mākslas vēsture, gan mākslas filozofija liecina, ka divi lieli gara dzīves novadi — reliģija un māksla uzrāda tendenci kādā savas esmes joslā tuvojies un saskarīties. Tas var notikt divējādos virzienos: gan reliģiskai dzīvei vairāk vai mazāk iegūstot mākslinieciski aistētisku izpausmi, vai atkal mākslai kalpojot reliģiskām vajadzībām un vēstījot reliģiskus pieredzējumus. Pirmo gadījumu var illūstrēt ar mācību, ko sastopam pie Plotina un vēlāk pie romantiķu filozofiem 19. g. s. sākumā (piem. Šellinga u. c.): pasaules absolūtais pirm pamats resp. Dievs izpaužas aistētiskās formās; minēsim arī mūsu dienās sastopamo reliģijas aistētizēšanu un „aizstāšanu“ ar mākslu. Reliģijas aistētiem mākslinieciski nozīmīgais nereti kļūst par dievināšanas priekšmetu; mākslas ceļš ved uz Dievu; māksla ir nākotnes reliģija (Gijō). Ja arī noraidām šādu divu dažādu vērtību novadu sajaukšanu, aistētisma pavēnī dzimušu skaistuma pielūgšanu, nav noliedzams, ka reliģiskā dzīve, kā tā piem. izpaužas kultā, prasa un sekmē zināma veida mākslinieciskus darinājumus: baznīcu celtnes, iekārtas priekšmetus, mūziku, himnas u. t. t. No otras puses — jākonstatē neapšaubāmais fakts, ka reliģiskiem motīviem piekritusi ievērojama loma pie mākslas izcelšanās. Mākslas sākotnējās saknes dziļi gremdētas reliģijā. To piem. liecina seno austrumu un prīmītiīvo tautu māksla. Senā akmens laikmeta zīmējumiem un gleznām uz alu sienām Dienvidfrancijā, domājams, bijusi maģiska nozīme; tāpat arī prīmītiīvo tautu ornāmentikai nereti vien ir pamatā nevis rotājuma tieksmes, bet vēlēšanās gūt varu pār noslēpumainiem daimōniskiem spēkiem. Seno ēģiptiešu celtniecībai, glezniecībai un tēlniecībai ir cieši sakari ar kultu un reliģiskiem ticējumiem; formu valoda te paceļas pāri mainīgam un iznīcīgam cilvēka dzīvē, meklējot būtisko

un paliekamo, paužot vienkāršotās arhitektoniskās un plastiskās formās neiznīcīgas transcendentas pasaules nojautas. Gan maģiska, gan mītiska nozīme ir austrumu tautu dejām; tāpat daudzām senlatviešu dejām piemīt maģiska jēga. Aprobežodamies ar šiem piemēriem, neaizmirsīsim arī, ka teātra mākslas un drāmas sākumi ir saistīti ar reliģiskiem ticējumiem un kultu.

Tikai tālākā vēsturiskā attīstībā tādā pirmatnējā maģiskā vai mītiskā mākslas dažādo veidu un darinājumu jēga ar laiku it kā nodilst un dominētāju lomu iegūst tīri aistētiski momenti. Arī kristīgās mākslas vēsture — un it īpaši viduslaikos — rāda, kāda svarīga loma mākslas attīstībā piekrīt reliģijai. Par to liecinā gan kulta vajadzībām kalpojošie lietišķās mākslas darinājumi audumos, kokgriezumos, stikla, metalla izstrādājumos, gan varenie domi, ar kuŗu arhitektoniskām formām saaužas tēlniecības darinājumi, monumentālās sienu gleznas un svētbildes, baznīcas mūzika — piem., mesēs, orātorijās, chorālos, reliģiskā dzejā u. t. t.

Tomēr aplami būtu no šādiem novērojumiem secināt, ka ikviena reliģija tendē uz mākslinieciskām formām un ka mākslas vienīgais sākotnes avots aizvien ir reliģija. Māksla un reliģija ir divi dažādas, katra savai vērtībai (aistētiski-mākslinieciskai un svētuma vērtībai) pakļautās gara dzīves joslas ar saviem īpatiem uzdevumiem un likumību; tās var dažreiz cieši saskārties, bet nevar pārvērsties viena otrā. Tās var būt ne tikai tuvas un draudzīgas, bet arī tālas, pat naidīgas: ir reliģijai sveša māksla un ir mākslai sveša reliģija. Lūk, kālab pašas reliģiskās mākslas pastāvēšanas iespējamība kļūst par problēmu. Te saduramies ar šādiem, savstarpēji saistītiem jautājumiem: kas ir būtisks reliģiskai mākslai? Kāda tai nozīme un kas noteic mākslas reliģisko raksturu? Vispirms atzīmēsim, ka reliģiskās mākslas jēdziens nesakrīt ar tās vai citas konfesionālas mākslas jēdzienu: piem. kristīgo mākslu, budistu, muhamedāņu mākslu un tml.

Konfesionālās mākslas ir atsevišķas joslas reliģiskās mākslas novadā; var būt dziļi reliģiska māksla, kas neietver sevī kādas noteiktas konfesionālas tradīcijas un pārliecības. Tā piem. Fr. Bārdas dzeja, kas apliecina dzīvo,

dievišķā gara caurausto un apstaroto kosmu. Tālāk — reliģiskā māksla nav identificējama ar baznīcas mākslu. Baznīcas māksla — kā dievkalpojuma vajadzībām kalpojoša un ar tām sakarā stāvoša māksla — gan ieņem izcilu un centrālu vietu reliģiskā mākslā; atcerēsimies piem. kāda milzīga loma ir bijusi mākslas attīstībā gan austrumu, gan rietumu kristīgai baznīcai kā sociālam institūtam; tomēr arī baznīcas māksla ir tikai daļa reliģiskās mākslas kopumā. — Kādi momenti tad piešķir mākslinieciskam veidojumam specifiski reliģisko nozīmi, ar kuŗu tas atšķiras no ārpus reliģiskā mākslas darba? Acīmredzot, mēs te saduŗamies ar tāda vai cita veida reliģiskās dzīves novadā sakņotu motīvāciju, kas nosprauŗ uzdevumu daiļdarbam. Tāds uzdevums piem., var atklāties tēlojamā saturā, simboliski paustā reliģiskā nozīmē, telpas veidojumā un rotājumā kulta liturģiskām vajadzībām, dievkalpojuma mūzikālā pavadījumā un tml. Tomēr ar to vēl reliģiskās mākslas savdabīgā problēmatika nav pietiekami atsegta. Vai piem., kāda glezna, kas savā tematiskā saturā attēlo bibliskus notikumus, teiksim, ainas no Pestītāja dzīves — tūdaļ pieskaitāma reliģiskai mākslai? Vienkārt, šādi tēlojumi var būt mākslinieciski-aistētiskā ziņā pilnīgi nenozīmīgi. Motīvs tiem gan smelts reliģiskās dzīves laukā, bet motīva mākslinieciskais veidojums var izrādīties nevērtīgs; reliģiskais tematiskais saturs te neieklāujas mākslas pasaulē. Baznīcās dažkārt nākas sadurties ar šādu šķietamu, neīstu mākslu. Bez tam — šie šķietami mākslinieciskie svēto vai Pestītāja tēlojumi arī savā izteiksmē, savā reliģiskā izjūtā var būt liekulīgi un saldeni. Gŗūti gan apgalvot, ka tamlīdzīgi salkani nemākslinieciski veidojumi, šāda melīga māksla pelnītu reliģiskas mākslas nosaukumu. Bet te jau esam pieskāruŗies arī citam jautājumam. Sastopams arī pretējais: mākslinieciski aistētiskā ziņā interesanti veidojumi, bet bez īstākas un dziļākas reliģiskas izjūtas sakrālā tematiskā saturā. Arī te nevaram runāt par īstu reliģisku mākslu. Tāpat ne jau ikviena kulta vajadzībām būvētā celtne un tās rotājums vai arī šīm vajadzībām sacerētā mūzika tūdaļ būs mākslinieciski nozīmīgi reliģisku noskaņu un ideju paudēji. Reliģiskās mākslas problēma ir daudz sareŗģītāka un dziļāka. Tā

nav — īsta vai tikai šķietama mākslinieciskā elementa ārēja un nejauša sastapšanās ar īstu vai šķietamu reliģisko komponentu formu uzskatāmā veidojumā; tā ir organiska sinteze, kur veidojuma veselumā saslēdzas mākslinieciski nozīmīgais ar reliģiski nozīmīgo. Daiļdarba reliģiskai jēgai kā ārpusaistētiskam momentam ir jābūt iekausētai pašā mākslinieciskā veidojumā, tā satversmē un uzbūvē. Cilvēka dzīvē ir daudz reliģisku pieredzējumu un tanīs tveŗamu reliģisku fainomenu, kam ar mākslu nav itin nekā kopēja. Garīgais saturs, ko mums atklāj reliģiskais daiļdarbs, ir skatāms pašā mākslas darbā, tur sastopams un no šī sava konkrētā veidojuma un piepildījuma saprotams. Reliģiskā nozīme šai gadījumā nav kāds neutrāls komponents, kas pēc patikas ietērpjams mākslinieciskā formā un no tām izņemams, lai iekļautos kādā citā, piem. zinātnieka teorētiskā formējumā. Šis saturs top un reālizējas atkarībā no veidojuma un, iekļaudamies daiļdarba uzskatāmā veselumā, savukārt modificē tā satversmi. Ja šis reliģiski-garīgais saturs jau pastāvētu gluži tāpat un nozīmētu gluži to pašu, neatkarīgi no mākslinieciskā veidojuma, tas ir — ārpus mākslas darba, kālab tad maz vajadzētu to vēl tēŗpt aistētiskā formā? Šī forma — labākā gadījumā — būtu tikai nesvarīga ārēja pie-deva, bez kuŗas „ietēŗpjamā“ nozīme tikpat labi saprotama. Reliģiskā tematika, idejas un noskaņas ir nolasāmas pašā mākslinieciskā veidojumā, ar kuŗu, kā tā neatņemamas un būtiskas sastāvdaļas, tās pastāv un kuŗā tās piepildītas. Matērijas smaguma pārvarēšana, varenā dinamika, kā cilvēka gara ilgas un trauksme uz pārlaicīgo transcendentu pasauli, ir skatāmas un pārdzīvojamas gan gotisko katedrāļu vertikālismam pakļautās arhitektoniskās formās un telpas veidojuma ritmā, gan 14. g. s. askētiski izstieptās, bezķermeniskās svēto figurās.

Formu izveidojums no vienas un tematiskie vai arī idejiski-simboliskie saturi un noskaņas no otras puses nav vienaldzīgi cits pret citu, bet saistās dziļā iekšējā spriegumā. Zināma veida reliģiskas noskaņas un idejas tendē uz noteiktiem stiliskiem principiem pakļautu veidojumu, lai tanī reālizētos. Un otrādi: formālais veidojums reliģiskā mākslā savukārt tiecas ietvert sev tuvākus garīgus

saturus. Abi heterogēnie slāņi šādā saistījumā līdzās saskaņošanās tendencei var uzrādīt pretestības tendences. Reliģisko jūtu un ideju izteiksmība ar sava garīguma varu dažkārt sadragā formāli plastiskos nodomus. Tā piem., Mikelandželo pēdējā nepabeigtā darbā „Pietā“. Neizsakāmā žēlumā un maigumā Dievmāte satvērusi mirušā Dēla nevarīgo ķermeni, sev piespiežot pie krūtīm. Masu līdzsvarotība, ķermeņu plastiskā uzbūve kā formālas problēmas Mikelandželo te kļuvušas vienaldzīgas. Izstīdzējušais Kristus ķermenis, nevarīgais sievietes stāvs,— viss tapis nemateriāls; šai dīvainā reliģiskā vīzijā strāvo spirituāli spēki; tie nobīdījuši tīri formāli mākslinieciskās problēmas dibens plānā. — Neiztirzājot sīkāk šīs sarežģītās sakarības reliģiskās mākslas problēmā, mēģināsim norādīt uz to pirmavotu, no kuŗa rodas reliģiskās mākslas specifiskais raksturs. Tā ir dzīvā reliģiskā pieredze, kuŗa iegremdējas mākslinieciski produktīvā personība. Protams, kāda laikmeta, paaudzes, tautas reliģiskā dzīve, iedams savu gaitu, uzstāda savas prasības un uzdevumus arī māksliniekam darbam. Māksliniekam ir jāreķinās ar te nodibinātām tradīcijām un priekšrakstiem mākslai, kuŗus piem., sargā un izveido pastāvošās baznīcas. Un tomēr — šie objektīvā gara dzīves nosacījumi reliģiskās mākslas laukā vēl nav viss. Ja tanīs nestrāvos un nepulsēs mākslinieciskā cilvēka iekšējā dzīve, tie izvērtīsies ārējā čaulā, tukšas manieres sastingumā. Laikmeta un tautas reliģiskie centieni, idejas un noskaņas atrod mākslinieka gara pārdzīvojumos un savīļņojumos — kā savā mediā — ceļu uz veidojumu, daiļdarbu. Tas ir metafiziskais satricinājums, radītājas personības individuālai eksistencei sakaroties ar visas pasaules un visas dzīves mūžīgo pirmamatu un pirmavotu. Šī pirmatnējā un baismā pieredze, kur galīgā būte sastopas ar visa esošā bezlaicīgo sākumu, noritēdama personības dziļumos, atblāzmojās apziņas redzamībā. Šai metafiziskā savīļņotībā, dvēselei — dažkārt pašai to neapzinot — pieredzot savu Dievu, sakņojas dzīvās reliģiskās mākslas sniegumi, veidojas mākslinieka tēli. Ne ikreizes to tematiskais saturs vai arī darinājuma nolūks ir sakrāls. Var būt reliģiski mākslas darbi bez reliģiskiem motīviem. Gleznotājs var izteikt

religiskas izjūtas un idejas tēlojot gan ainavas, gan cilvēka dzīves notikumus. Millē — kā reiz izteicies Vangogs — nav tēlojis bibliiskas ainas; un tomēr viņa gleznotos un zīmētos zemiekos ir daudz bibliiska varenuma, dziļas reliģiskas izjūtas. Te saduļamies ar vienu no dziļākiem jautājumiem reliģiskās mākslas iespējamības problēmā: par reliģisko mākslu ārpus sakrāli-reliģiskās tematikas. Tas vēl gaida savu vispusīgu noskaidrojumu.

Līdz ar šīm pārdomām reliģiskās mākslas problēma parādās jaunā aspektā. Proti: kā daiļradīšanā reliģiskās pieredzes formu daudzējādība saistās ar mākslinieciskās pieredzes un mākslinieciskās veidošanas daudzējādību. Var piem., jautāt, kā mistiskā reliģiozitāte, — cilvēka dvēselei grimstot iekšējā vērojumā, aizmirstot sevi un pasauli, sakūstot ar Dievu, šai pieredzējumā nodibinoties subjekta un transcendentā objekta identitātei, — kā šis reliģiozītātes tips izpaužas dažādos mākslas novados: dzejā, mūzikā, glezniecībā, tēlniecībā u. c. Var jautāt par stiliskās izteiksmes līdzekļiem, kuŗos mistiskā reliģiozitāte meklē māksliniecisko piepildījumu.

Arī šo jautājumu iztirzāšana un apgaismošana pieder nākamībai. Tā iespējams, ka šai metafiziskā saviļņojumā, baismā reliģiskā satricinājumā, kas totāli pārņem personību, ne jau viss ir mākslinieciski iedvesmīgs un auglīgs. Te iespējami mākslinieciskam veidojumam labvēlīgi un nelabvēlīgi reliģisko pieredzējumu veidi. Tādā gadījumā varam jautāt vēl tālāk: kādi momenti reliģiskos pieredzējumos pamudina un veicina mākslinieciski pieredzēt, mākslinieciski veidot? Dionisiskais reibums, ekstaze, kas dragā visus veidus, un apollīniskā skaidrība, dievišķās gudrības mirdzums te parādās kā divi polāri pretstati, uz kuŗiem savā laikā norādīja Niče. Tiem atbilst ekstatiskā, satrauktā māksla (piem. ekstatiskās dejas, Skrjabina mūzikālās ekstazes, mistiski saviļņotā dzeja un tml.) un harmoniski līdzsvarotā māksla. Un arī mākslas darba iekšējās struktūras likumā, kā to jaunākos laikos sevišķi uzsvēris Broders Christiansen's, iekšējā spriegumā cīnās divi pretēji sākumi: pulsējošā dzīve, nemierīgā dinamika, ritma viļņojumi — gignomenons ar formas līdzsvarotību, statikas mieru, stilisko noteiktību veidolā, ar gegonos prin-

cipu. Gan ekstatiska satrauktība, gan apskaidrots miers reliģiskos pārdzīvojumos var virzīt radītāja personību māksliniecisku pieredzējumu laukā. Un tomēr — arī šiem pretstatiem ir kas kopējs: tie saistīti ar veidojumu, parādību izkārtojumu uzskatāmā likumā. Bet šai likumā, mākslas darba skaistumā jaušam kosma likumā, kosma skaistumu; mākslinieciskā radišana ir it kā dievišķīgo radītāju spēku atspulgs un izpausme. Te nonākam pie mākslas filozofijas robežjautājumiem, kas noved mākslas metafizikā un mākslas teoloģijā (Kunsttheologie). Tie skar nevien reliģisko mākslu, bet mākslu vispāri. Te saduļamies ar īpatu dialektiku. No vienas puses uzsverams mākslas tuvums Dievam. Mākslinieks vārda dziļākā sajēgumā ir it kā gaišreģis, kas savās vīzijās atsedz esmes pirmatnējo veselumu, atklāj esošā apslēptās dzelmes. Šai nozīmē metafiziski-mistiskā virziena pārstāvji aistētikā, kā piem. Žaks Maritēns (Jacques Maritain) apgalvo, ka neviens, izņemot svētos, nestāv tik tuvu neredzamai transcendentai pasaulei kā mākslinieks un gudrais (Art et scolastique, Paris 1927). M. Šēlers nosauc mākslinieku par mākslas darba māti, bet nevis tēvu, kas esot Dievs. Un arī jau pieminētais Br. Christiansens izsakās līdzīgi. Māksla pauž cilvēka metafiziskās tieksmes, viņa mums dod dzīves rotaļu Dieva tuvumā. Māksla apstiprina cilvēka ilgas pēc dievišķā: tu fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Mākslinieks gan būvē savu darbu, bet īstenībā viņš ir tikai mute un cīnītājs medijs. „Tas pats spēks, kas radīja zvaigžņu tēlus pie debesīm, radīja arī Nībelungu teiku... Mākslā Dievam izdodās lietas, kuņas viņš nepiepilda dabā“ („Die Kunst“, Buchenbach, 1930, lp. 258/9). Šādā uztvērumā katrā īsta māksla nes sevī reliģiskās tieksmes un ilgas, uzrāda tuvumu Dievam. Māksla turpina Dieva radišanas darbu, mākslinieciskā kontemplācijā cilvēka dzīve un pasaule vežas kā dievišķīgā gara caurausts, dievišķīgo spēku pildīts pirmatnējs veselums.

Un tomēr: mākslā ir arī dziļa plaša starp cilvēku un Dievu. Māksla ir un paliek rotaļa, viņas valstība ir tēlotais, illūzorais. Tai trūkst tās lielās un dziļās nopietnības, kāda ir reliģiskai dzīvei, kur cilvēks savā galīgumā

un niecīgumā nostājas vaigu vaigā sava Dieva priekšā. Cilvēka likteņus dziļā nopietnībā dzīvot un ticēt un cilvēka likteņus un ticību tēlot ir dažādas lietas. Mākslinieks gan veido kādu citu, savās vizijās, fantāzijas lidojumā skatītu pasauli, bet šī rotaļa nav pēdējais un izšķirošais moments mūsu dzīvē, kā to atklāj un prasa reliģija; māksla ar savu šķietamību un illūzorismu novirza sāņus cilvēka garu no patiesas un īstenas attieksmes pret dzīves pēdējo pamatu un augstāko vērtību. Tā skan antiteze, kas uzsver medaļas otru pusi: proti, attālināšanās no Dievišķā, kaut arī ilgojoties pēc tā. Šādu uzskatu sevišķi noteikti izteic Kirkegors (Kierkegaard): „Dzejiskais ideāls ir vienmēr nepatīss ideāls, jo patiesais ideāls vienmēr ir īstums. Kad gars ir aizkavēts uzkāpt gara mūžīgā pasaulē, viņš paliek ceļā un tīksminās ar ainām, kas atspoguļojas mākoņos un raud par šo tēlu iznīcību. Dzejnieka dzīve tālab ir nelaimīga dzīve; tā stāv augstāk par galīgumu un tomēr nav bezgalīgais“ („Religion der Tat“, Kroner, lp. 17.). Mākslinieks gan tiecas uz mūžīgo, bet viņam, pēc Kirkegora domām, nav mūžības nopietnuma. — Bet vai mākslai var maz prasīt to nopietnumu, kāds ir reliģiskai pieredzei? Māksla protams, nevar to dot, ko dod reliģija, tas neietilpst viņas uzdevumos. Savukārt mākslai ir sava nopietnība, savi dziļumi; arī šķietamības un rotaļas pasaulē ir sava atbildība, sava garīga likumība. Tā māksla — kā savdabīga un pašlikumīga, cilvēka darināta pasaule — uzrāda attieksmē pret reliģisko novadu īpatu dialektiku: vēršanos uz mūžīgo, tuvumu Dievam un novirzīšanos sāņus, tālumu Dievam. Šo pretējību pārvarēšanā, aistētiski māksliniecisko un reliģisko momentu iekšējā sintezē daiļdarba veselumā, vežas jau pieminētais sarežģītais un grūtais uzdevums, kas saistās ar reliģiskās mākslas problēmu.

Prof. L. Adamovičs

Ticības mācības stāvoklis Latvijas skolās 1919.—1934. g.

1. Principiālais viedoklis.

Ticības mācības nepieciešamību skolās var motīvēt ar vispārīgās izglītības prasībām. Reliģiskās dzīves nozīme vispār un sevišķi kristietības lielā loma cilvēces garīgās kultūras veidošanā ir labi pamatots iemesls, lai par vispārīgi izglītotu cilvēku varētu saukt tikai tādu, kas pārzin mazākais galvenos vilcienos kristietības vēsturi un mācības kodolu. Vārdi, kā: Ābraāms, Jāzeps, Mozus, Sinajs, Jeruzāleme, Dāvids, Salamans, Jesaja, Jeremija, Jēzus, Jānis, Pāvils, Augustins, Luters u. c., tāpat arī jēdzieni, kā: bībele, evaņģelijs, baušļi, ticības apliecība, „mūsu tēvs“, kristība, sv. vakarēdiens, grēks, piedošana, taisnošana, sprediķis u. tml. pieder pie izglītota cilvēka dzelzs inventāra, un to trūkums būtu uzskatāms par robu, kas apdraudē intellīgenta cilvēka godu. Tāpēc mācībai, kas iepazīstina bērnus un jaunatni ar šiem un tamlīdzīgiem kristietības elementiem, ir ierādāma vieta skolu mācības plānos un programmās. Un reliģija ir diezgan svarīga un ievērojama kultūras dzīves nozare, pie tam ar ūniversālu raksturu, lai tā varētu pretendēt pat uz atsevišķu priekšmetu mācības plānā.

Tomēr ticības mācības galvenais pamats ir tas apstākļis, ka tā ir daļa no reliģiskās audzināšanas. Reliģijas pozitīvā vērtība individuālajā un sociālajā dzīvē uzliek šīs dzīves vadītājiem un kārtotājiem, pat katram šīs dzīves apzinīgam dalībniekam par neatvairāmu pienākumu gādāt, lai reliģijas dzīvinātājs spēks kūsātu un darbotos paaudžu paaudzēs. Un tāpēc vecākai paaudzei jāgādā par bērnu audzināšanu reliģijā un reliģiskajā tikumībā. Reliģija, kas vispār dod tikumībai dziļāku saturu, lielāku autoritāti un spriegāku aktivitāti, vēl pastiprinātā

kārtā pierāda savu nozīmi jaunatnes morāliskajā audzināšanā. Pazīstamais morālpaidagogs Fr. V. Försters apļiecina, ka taisni paidagōģiskā prakse nostiprinājusi viņa pārliecību, ka reliģijai ir „nesalīdzināma ētiska un paidagōģiska nozīme“; un ka viņa ilggadīgo morālpaidagōģisko studiju gala iznākums esot ieskats, ka jebkāda jaunatnes audzināšana bez reliģijas ir paidagōģiskā ziņā absolūti nepietiekoša (die Einsicht in die absolute pädagogische Unzulänglichkeit aller religionslosen Jugenderziehung.)¹⁾

Reliģiskās audzināšanas mērķis ir kristīga personība, kas būtu arī dzīvs loceklis reliģiskā draudzē. Bet reliģiskā personība un aktīva līdzdarbība draudzē ir reliģiska tikumiska rakstura veidošanas noslēgums („stūŗa akmens“), kas saistīts ar zināmu vispārīgu miesas un gara briedumu. Skolas gados, arī vidusskolā, iespējama tikai audzēkņu ievadīšana ceļā uz šo ideālu. Bērnu un jaunekļu reliģiskās tikumiskās audzināšanas uzdevums tā tad var būt tikai pakāpeniska attiecīgajam vecumam atbilstoša personīgas reliģiskas dzīves un reliģiska tikumiska rakstura izkopšana. Skolas ticības mācība ir savukārt tikai viens novads jeb paņēmienu komplekss šai audzināšanas darbā, proti audzēkņu ietekmēšana ar īpašu programmā noteiktu, metodiski sagatavotu un priekšā celtu mācības vielu.

Reliģiskajā audzināšanā ir ieinteresēta dzimta, baznīca un valsts.²⁾ Pie tam dzimta un baznīca veic arī savu tiesu pašu audzināšanas darbu, kamēr valsts uzdod savu interešu veicināšanu skolai.

Dzimtai ir vislielākā nozīme reliģiskajā audzināšanā. Netiekvien tāpēc, ka tā ir pirmā vide, kas ietekmē bērnu, un tā, kuŗas ietekmei viņš visbiežāk un visilgāk padots. Bet jo sevišķi vecāku un bērnu attieksmes īpatnējā — reliģiski apgarotā rakstura dēļ. Proti, vecāku un bērnu starpā vispirms veidojas attiecības, kas vēlāk nobriest

¹⁾ Fr. W. Förster, Jugendlehre, 1907, 16.—21. Tausend, VIII. un X. lp.

²⁾ Domāta modernā kultūras valsts, kas interesējas par visām pozitīvām kultūras vērtībām. SPRS arī interesējas par ticības mācību, bet tikai negatīvi.

religijā par sakaru ar Dievu. Jau J. H. Pestalocijs savā laikā aizrādīja uz šo svarīgo reliģiskās prakses priekšpākāpi,³⁾ tagad Ženēvas ūniversitātes profesors un Starptautiskā pārdarītiskā biroja direktors P. Bovē (Bovet) teorētiski pārbaudījis un uzskatāmi attēlojis šo uzskatu savā grāmatā „Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant“⁴⁾ un, pamatojoties uz šo pētījumu, mēs, pārdarītiski, varam runāt par īpašu „vecāku reliģiju“, kas pārvalda bērna godbijības un svētuma jūtas līdz apm. 6. dzīves gadam tāpat kā īstā reliģija pieaugušu reliģiozu cilvēku. Šis fakts nostāda katru tēvu un māti bērna priekšā par Dieva vietnieku vārda vispilnīgākā nozīmē, un tas, kā nu kuŗš izpildījis savus vietnieka pienākumus, protams, mēdz atsaukties visā bērna tālākajā attīstībā.

Audzinašana dzimtā notiek galvenā kārtā ar tiešu personīgu ietekmi un paraugu. Noteiktai mācības vielai te jau blakus nozīmē, it īpaši neko programmatisku dzimta nevar izpildīt, jo tai nav vajadzīgās iekārtas. B a z n ī c a kādreiz turēja visu audzināšanas un izglītības darbu savās rokās. Viņa daudzkārt veicinājusi izglītības centienus. Sevišķi var to teikt par evaņģēlisko baznīcu, un arī latviešu skolu veicinātāju starpā atrodam tiklab 18. kā 19. g. s. rindu baznīcas vadītāju un mācītāju. Bet vispārīgā kultūras dzīves atraisīšanās no baznīcas ir emancipējusi arī skolu no tās aizbildnības. Publiskās skolas mēdz kārtēji būt valsts un pašvaldību rokās; baznīcai paliek tikai tiesības uzturēt privātas skolas, un augstākais, ko tās var sasniegt, ir līdzīgas tiesības ar publiskajām skolām un valsts pabalsti. Svarīga loma bijusi šādām konfesjonālām privātskolām Ziemeļamerikas savienotās valstīs, kur tās uztur īpaši katoļu baznīca, un Hollandē, kur tādas ir nevien katoļiem, bet arī reformēto baznīcai un pat atsevišķiem tās virzieniem. Bet ir arī zemes, kur privātas konfesjonālas skolas aizliegtas, kā Francijā kopš 1903. g., SPRS kopš 1918. un Meksikā kopš 1926. g. SPRS, sākot ar 20-gadiem, un Meksika ar 1934. g. 15. oktobra likumu ievēdušas pat ateisma pro-

³⁾ Sk. viņa „Wie Gertrud ihre Kinder unterrichtet“ utt., 1801.

⁴⁾ Sk. L. Ādamoviča „Vecāku mīlestība un Dieva mīlestība“ (žurnālā Jaunatnes Ceļš, 1933. Nr. 5).

pagandu skolās. Šādiem ierobežojumiem ir bijuši vai nu politiski iemesli kā Francijā, vai pasaules uzskata iemesli kā SPRS, vai arī abi kopā kā Meksikā. Bet arī no paidagōģiskā viedokļa var celt nopietnus iebildumus pret reliģiskās audzināšanas un sevišķi mācības atstāšanu pilnīgā baznīcas ziņā. Baznīcas dzīve mēdz būt iekārtota pieaugušajiem un pieskaņota viņu reliģiskajām interesēm un prasībām. Bērnu reliģiskajai un tikumiskajai dzīvei, ar ko jāsaskaņo viņu audzināšanas un mācības iekārta un paņēmieni, ir savs īpatnējs raksturs, un ja to pienācīgi neievēro, tad netikvien iztrūkst audzināšanas panākumu, bet parādās pat tieši vienaldzība un riebums pret reliģiju. Otrkārt, retas ir valstis ar vienu valdošu baznīcu, tāpēc valsts un tautas vienības gars cieš, ja atstāj tik svarīgu audzināšanas nozari kā reliģisko tikumisko audzināšanu vienīgai baznīcai. Katra no tām ievēro tikai savas atsevišķās intereses un vajadzības un audzina jaunatni dogmatiskā fanātismā un separātismā, kas ārdā un skalda tautas un valsts vienību.

Tāpēc valstij jāuzņemas virsuzraudzība un virsnoteikšana arī par reliģisko audzināšanu un ticības mācību. Viņa, no vienas puses atzīdama reliģiskās tikumības lielo nozīmi, uzņem reliģisko tikumisko audzināšanu savā kultūrpolitikas programmā un atbalsta to, bet no otras puses, vērojot atsevišķo konfesiju savstarpējo diferencēšanos un neiecietību un sargājot visas tautas un valsts intereses, patur sev līdznoteikšanu. Zīmīgu visjaunāko laiku piemēru dod Itālijas valdības konflikts ar *azzione cattolica* jaunatnes organizācijām. Kaut gan fašisms bij visā pilnībā labvēlīgs katoļu baznīcai un 1929. g. bij noslēgts baznīcai pretimnākošs izlīgums starp Itālijas valdību un Sv. Krēslu, tomēr fašistiskā valsts valdība nevarēja samierināties ar katolisko jaunatnes audzināšanu baznīcas organizācijās un aizliedza jaunatnes organizācijas. 1931. g. septembrī panāktais izlīgums piespieda katoliskās akcijas jaunatnes savienības atteikties pilnīgi no politiskajiem jautājumiem, bet ziņāms spriegums palika neizlīdzināts. Tādam ir arī jābūt starp divām varām, kuņām jādarbojas katrai savā plāksnē; un šīs plāksnes nesakrīt, bet tikai šķēļ viena otru, tā ka rodas rinda saskarsmes un berzes punktu.

Kādreiz domāja atrisināt šo spriegumu, ievēdot skolās visiem audzēkņiem vienādu ticības mācību, t. s. simultāno mācību, kas uzsvērtu visām kristīgām konfesijām kopējo, bet atlaistu nost konfesionāli dogmatisko. Teorijā tas izklausījās jauki, bet praksē nebij izvedams. Jaunākajā laikā arī diezgan daudz runāts par objektīvu reliģijzinātnisku mācību subjektīvas konfesionālas ticības mācības vietā, jeb kā vācieši teica: Religionskunde liekama Religionsunterricht vietā. Tas jau būtu praksē izvedams, bet varētu gan radīt pārpratumus dažādu konfesiju starpā, jo tas, kas, teiksim, protestantam izliktos objektīvs un pozitīvs, katolim bez šaubām rādītos subjektīvs un pat negatīvs. Turklāt, — un tas man šķiet jo svarīgs argūments no pedagogiskā viedokļa, — tīri objektīva iepazīstināšana ar reliģiju un reliģijām, atņemtu reliģijas mācībai tās sirdi, t. i. emocionālas ietekmēšanas iespēju, kas var būt sekmīga tikai vienas konkrētas ticības šķiras vidē un tās garā. Tāpēc jaunāko laiku ievērojamāko evaņģelisko reliģijas pedagogu sauciens skan: skolai vajadzīga konfesionāla ticības mācība, bet tāda, kas iekļaujas visas valsts reliģiskās tikumiskās audzināšanas programmā. Valsts, suverēni kārtodama izglītības lietas skolā un ārpus tās, uzņem konfesionālu ticības mācību skolu mācības plānā un tā realizēšanā noteikti ievēro attiecīgo konfesiju garu un arī konkrētās prasības, bet regulē tās saskaņā ar savu izglītības politiku un pēc zinātniskās pedagogijas prasībām.

Zināms, lai valsts varētu to veikt, viņai vajadzīgi savi lietpratēji ticības mācības teorijā un praksē. Tādi rodas praktiskajā skolas darbā un meklējami ticības mācības skolotāju vidū, bet par citu vadītājiem var nodrēt tikai personas ar akadēmisku savas konfesijas teoloģijas izglītību. Tikai ar šādu lietpratēju palīdzību var lietderīgi izlemt ticības mācības programmas, mācības grāmatu un uzraudzības jautājumus.

2. Ticības mācības stundas un to programmas Latvijas skolās 1919.—1934. g.

Latvijai nodibinot savas publiskās skolas, Tautas padome uzņēma ticības mācību par obligātorisku māci-

bas priekšmetu visās pirmskolās un pamatskolās, kā arī vispārējās vidusskolās (sk. 1919. g. 8. dec. likumu par Latvijas izglītības iestādēm, 10. §), atļaujot vecākiem ticības un sirdsapziņas brīvības vārdā atbrīvot savus bērnus no ticības mācības. Pie tam no visa paragrafa izriet, ka runa ir par konfesionālu ticības mācību. Bet pašas lietas nokārtošanā likums jau šķiroja konfesijas. Katoļu, pareizticīgo un vecticībnieku baznīcai bij dota liela ticības brīvība: „ticības mācības pasniegšana, kā arī vispāri reliģioza šo konfesiju bērnu audzināšana un šo ticības mācības skolotāju iecelšana un atcelšana ir padota viņu baznīcas (resp. draudzes) pārziņā.“ To neprasiņa lietderība, bet panāca Latgales katoļu neatlaidība un prasme izmantot politisko situāciju savā labā. Šis 3. piezīmes noteikums bij pat tieši kaitīgs, jo ar to bij izņemta no valsts rokām iespēja kontrolēt pēc būtības minēto konfesiju ticības mācību un tās skolotājus; izglītības ministrijai palika tikai formāla vispārēja uzraudzība par to. Šīs vienpusīgās priekšrocības bij arī netaisnas, jo deva dažām skaita ziņā mazākām baznīcām to, ko liedza vairākuma baznīcai — evaņģeliskai luteriskai baznīcai. Gan varēja norādīt uz to, ka principā ev.-lut. baznīcas viedoklis ir citāds nekā katoļu baznīcas, ka ev.-lut. baznīcai nav ne centrālizētas nemaldīgas baznīcas varas, ne arī tādas kārtības, ka ticības mācību varētu mācīt tikai priesteri ar īpašu bīskapa piešķirtu uzdevumu (*missio canonica*). Bet evaņģeliskās luteriskās baznīcas iestādes ar bīskapu K. Irbi priekšgalā sāka neatlaidīgi prasīt sev tādas pašas tiesības, kas dotas katoļiem un pareizticīgajiem. Un kaut ko jau arī panāca. 1928. g. 14. augusta noteikumi par ev.-lut. baznīcas stāvokli gan paredzēja baznīcai tiesību „noteikt programmas ev. luteriskas ticības mācībai skolās un pārraudzīt šīs mācības pasniegšanu“, bet projektā paredzēto skolotāju iecelšanu Ministru kabinets, izdodams šos noteikumus, bij svītrojis.

Programmas gan bij jau visumā agrāk apstiprinātas, un te baznīcas, t. i. īstenībā Baznīcas virsvaldes, noteikšana varēja parādīties tikai tad, kad radās vēlēšanās kaut ko grozīt. Ticības mācības pārraudzīšanu bīskaps atturējās praktiski realizēt visā pilnībā.

Programmas viela bij izvēlēta no reliģijas paidagōģijas viedokļa: ņēma to, kam bij tieša reliģiska tikumiska vērtība, kas atbilda bērnu interešu sfairai un uztveres spējām un ko varēja paidagōģiski lietderīgi izmantot. Vielas sakārtojums turējās pie vēsturiska genetiska principa, bet vēsturiskā secībā sakārtoto kursu rindu iesāka tikai ar pamatskolas 2. klasi, ievērojot to, ka zemākajās klasēs nevarēja vēl runāt par vēsturiskas perspektīvas jēgu. Vēsturiskās leģendas vērtēja no reliģiskā tikumiskā viedokļa un uzņēma programmā pašās zemākajās klasēs, kur vēl nav pamodusies bērnos īstenības apziņa, un augstākajā kursā, kur var pieiet tām jau no augstākās atziņas un vērtēšanas viedokļa; pusaudzju gadiem (3., 4., 5. klasei) izvēlējās drošu vēsturisku vielu un reliģiskas tikumiskas dzīves jautājumus.

Iepriekšējais kurss aptvēra pirmskolu un pamatskolas 1. klasi. Episkā viela no bībeles un sadzīves šai kursā palika dzimtas, mājas un skolas redzes aploka robežās un bij sakārtota, cik vien iespējams, pēc principa: no tuvākā uz tālāko. Episkai vielai pieklāvās didaktiskā un liriskā. P a m a t k u r s s deva pamatskolas 2., 3. un 4. klasei elementāru vēsturiski genetisku gājienu caur kristīgās reliģijas vēsturi, sākot ar Mozu un Sinaja derību, beidzot ar Jēzus mācību. Tādā kārtā mēģināja dot pamatskolas pirmajai pakāpei jau kaut ko noapaļotu, noslēgtu, atstājot vēl maz izveidotajai otrai pakāpei grūtākus tematus no Vecās un Jaunās Derības, kā arī kristīgās baznīcas vēsturi. Katķisma viela bij viscaur pievienota un pakļauta episkajai vielai. Garīgās dziesmas arī izvēlētas saskaņā ar to. Programmai bij pielikts īpašs sadzīves un literātūras vielas pielikums, gan ar norādījumu, ka „atsevišķie temati un literātūras piemēri n a v u z s k a t ā m i p a r o b l i g ā t o r i s k i e m, bet sniegti kā paraugi izvēlei vai arī brīvai sekošanai“. Programmai pievienotie paskaidrojumi un aizrādījumi iepazīstināja ar vielas izvēles un sakārtošanas principiem un ieteica arī piemērotu mācības veidu.

Ticības mācības vidusskolās bij nostādītas par a u g s t ā k o kursu, un no augstāku prasību viedokļa bij

sastādīta arī programma, kas sākās ar ievadu vispārīgā reliģiju vēsturē un beidzās ar kristīgo pasaules uzskatu.

Programmas projektu Skolu departaments piesūtīja baznīcas vadībai, toreizējai Vidzemes ev.-lut. konsistorijai, un saņēma konsistorijas viceprezidenta (ģenerālsuperintendenta) V. Maldoņa sankciju. Raksturojot šo programmu, toreizējais Skolu departamenta direktors L. Ausējs kādreiz izteicās, ka iepazīšanās ar to radot zināma personiska siltuma izjūtu un tās izpildīšana dotu patiesi vērtīgas elementāras zināšanas par evaņģelisko reliģiju un kristīgo baznīcu.

Ticības mācības programmu iespieda līdz ar citu priekšmetu programmām 1921. g., un tās visas oficiāli bij vēl programmas projekti.

Kad 1925. g. ministrija taisījās galīgi apstiprināt programmas, ticības mācības komisijai nācās pārbaudīt arī savu izstrādājumu, pret ko bij vērsti diezgan daudz pārmetumu, kas uzsvēra prasību smagumu. Bērnu skolas vecuma samazināšanās un pamatskolas otrās pakāpes iesākšanās bij vērā ņemami apstākļi. Tāpēc vienojās pabīdīt pamatkursa sākumu par vienu klasi uz augšu, agrāko pirmās klases vielu sadalīt starp pirmo un otro klasi un trešajā un ceturtajā klasē mācīt Vecās Derības bībeles stāstus un Jēzus dzīves stāstus, kas tad arī dotu jau zināmu noapaļotu kursu pamatskolas pirmajai pakāpei. Bet piektajai klasei atstāja Jēzus mācību un sestajai kristīgās reliģijas sākumus un baznīcas vēsturi līdz ar īsām ziņām par patiesības meklētājiem cilvēces reliģijās ārpus kristietības. Sakarā ar šo pārkārtošanu pārbaudīja vēl visu programmas vielu no lietderības un bērnu uzņemšanas spēju viedokļa un izslēdza vairākus grūtākus jautājumus. Pārkārtotā un pārstrādātā veidā ticības mācības programma iespiesta 1925. g. tautskolu programmās un vienpadsmit gadus palika spēkā Latvijas pamatskolās.

Kad Vidzemes konsistorijas vietā nāca Baznīcas virsvalde ar bīskapu K. Irbi priekšgalā (1922. gadā) un lielāka loma baznīcas dzīvē pārgāja vairāk konservatīvu, pa daļai pat reakcionāru personu rokās, sākās sinodēs un mācītāju konferencēs izpausties zināms ne-

miers arī ar ticības mācības programmu. Bet oficiālais referents kādā no mācītāju konferencēm, nelaiķis Krimuldas mācītājs J. Ērmanis, savā referātā tomēr nenostājās radikāli pret programmu, tikai prasīja dažus papildinājumus un labojumus. Man prātā palikusi prasība pastiprināt katķismu un ievērot vairāk Fr. V. Förstera tikumības mācības paraugus. Daļa no prasībām arī ievērota, pārstrādājot skolu programmas 1928. g. Ticības mācības programmu pārbaudīja īpaša komisija, kuŗas locekļi kopā ar mani bij prof. K. Kundziņš, prof. V. Maldonis, docents (toreiz gan tikai ģimnazijas skolotājs) E. Zicāns, cand. theol. Z. Brauere, mācītājs A. Mitulis, skolas pārzinis Fr. Ieviņš, laikam arī skolas pārzinis mācītājs cand. theol. M. Eiche. Programmas uzbūve palika tā pati agrākā, un arī principiāli pašā programmā maz ko grozīja. Deva tikai uz praktisko piedzīvojumu pamata vienu otru noteiktāku formulējumu un izdarīja dažus sīkākus labojumus. Programmu iztirzāja vēl arī īpaša skolotāju organizāciju pārstāvju apspriede toreizējā ministra A. Tenteļa vadībā. Ja nemaldos, šī programma dabūja toreiz arī Baznīcas virsvaldes sankciju. Nedaudz lielākā mērā piedzīvoja grozījumus vidusskolu programma, piem., noteica pasaules uzskata un dzīves (tikumības) mācības galveno saturu. Diemžēl praksē ar ticības mācību vidusskolās bij lielas grūtības, jo vidusskolu kursa iespiešana četrū klašu rāmjos piespieda ierobežot ticības mācību vidusskolas vecākās klasēs ar vienu nedēļas stundu, un šādos apstākļos jau vispār nevar vairs pat ne runa būt par kādas nopietnas programmas izpildīšanu.

Dažkārt nācās dzirdēt no mācītāju, īpaši vecāko, mutes pārmetumus, ka ticības mācība vairs nesagatavojot iesvētīšanai, kā tas bijis agrāk, kad baznīca noteikusi programmu. Bet vienu lietu šie pārmetēji bij aizmirsuši: Latvijas pamatskola patiesi vairs nebija sagatavotāja iesvētīšanas mācībai, kā tas vēl līdz pašai Latvijas nodibināšanai bij teikts noteikumos par ev.-lut. lauku skolām Kurzemē un Vidzemē. Un arī ticības mācības stundas skolās bij dabūjušas pašas savu patstāvīgu uzdevumu, neatkarīgi no tam, vai audzēkņi domāja par iešanu pie iesvē-

tīšanas vai nē. Šīm stundām bij dots objektīvi vēsturisks raksturs, gan uzsverot arī konfesionālo garu un reliģiski tikumisko audzināšanu. Iesvētīšanas mācībai turpretim vajadzēja būt noteikti subjektīvai un konfesionāli dogmatiskai. Arī viela ticības mācībai skolā un baznīcas iesvētīšanas mācībai varēja sakrist tikai pa daļai. Un šai nesaskaņai vajadzēja pieaugt, ja baznīca negribēja ievērot pedagogģijas prasības. Un tā tas bij savā ziņā ar baznīcas prasībām tiem, kas gribēja iet iesvētīšanas mācībā, tā tad 14—15 gadus veciem jaunekļiem un jaunavām. Prasībām bij 5 punkti: 1) svarīgākie bībeles stāsti no vecās un jaunās derības, 2) no galvas M. Luterā mazais katķisms, 3) 20 meldijas ar pazīstamāko baznīcas dziesmu pantiņiem, 4) vismaz viena rīta un vakara lūgšana un 5) baznīcas gads. Pirmais un trešais punkts noteikti ietilpa pamatskolu ticības mācības programmā, kaut gan pie garīgām dziesmām skolās bij likts izvēles pamatā teksts un nevis meldijas. Ceturtais punkts arī bij it labi saskaņojams ar ticības mācības stundu uzdevumu, un arī piektais bij tam piekombinējams, lai gan it kā vairāk piederīgs baznīcai nekā skolai. Bet katķisma vielas iekalšanu skolu programma atzina tikai ar ierobežojumiem, prasot no Luterā izskaidrojumiem tikai to, kas „piemērots bērnu garīgai attīstībai un sniedz vērtīgus praktiskus reliģiskus ierosinājumus“.⁷⁾ Baznīca turpretim prasīja visu katķismu no galvas, no vāka līdz vākam. Patiesi, no pedagogģiskā viedokļa skatoties, nevarēja uzspiest mācīties galvā tādus dogmatiskus formulējumus, kā 3. ticības loceklis, vienas otras lūgšanas izskaidrojums, „lielais ūdens gabals“, „vecā Ādama slīcināšana“ un 3., 4., 5. jautājums sv. vakarēdiena mācībā. Baznīcas prasības nebija attaisnojamas, arī no viņas pašas interešu viedokļa nē. Bet viņa tās atkārtoja, gadu pēc gada kārtīgi iespiezdama tās Baznīcas kalendārā.⁸⁾ Un tiem blakus stāvēja nekad un nekur Latvijā nereālizētie noteikumi par ticības mācību skolā un atskolā: „1. Skolās ti-

⁷⁾ Aizrādījumi pie programmas minēja, piem., 1. un 6. baušļa un lūgšanas uzrunas vārdu izskaidrojumu.

⁸⁾ Bij arī ne viens vien mācītājs, kas nepieņēma iesvētīšanas mācībā jaunekļus un jaunavas, ja viņi neprata galvā „visu katķismu.“

cības mācību pasniedz skolotāji, kas no baznīcas uz to ieguvuši tiesību. 2) Ticības mācību programmu un mācības grāmatas noteic baznīca, viņa arī pārbauga ticības mācības pasniegšanu skolās“. Trešais, ceturtais un piektais noteikumu pants noteica vēl visiem skolniekiem un atskolniekiem pārklaušināšanu vai pārbaudi „vismaz vienreiz gadā“. Šādu pavisam mazā mērā izpildītu prasību atkārtošana tikai radīja nepareizu ieskatu lietu istajā būtībā. Kārtīga ticības mācības pārraudzīšana nenotika, skolotāju iecelšanā evaņģeliskai baznīcai nebij pat ne līdzrunāšanas, un mācības grāmatas lietoja, kādu katrs skolotājs gribēja.

Vislielākā nelaime bij, ka nebij nekādu noteikumu par ticības mācības skolotāju reliģiski konfesionālo un tikumisko cenzēšanu. Bija gadījumi, kad pareizticīgs mācīja luteriešu bērniem ticības mācību, vai kad pilnīgs ateists un reliģijas ārdītājs saņēma savās rokās ticības mācību. Šāda vaļība skolotājos atsaucās nelabvēlīgi arī uz mācības grāmatu izvēli.

Jāpiebilst, ka tais gadījumos, kad pēc 1928. g. Baznīcas virsvalde resp. bīskaps Irbe ķērās pie jaunizstrādājamām ticības mācības programmām (piem., skolotāju institūtiem pārejot uz 6 mācības gadiem), pieaicināti bij arī fakultātes mācības spēki V. Maldonis un L. Adamovičs, kas tad kopā ar mācītājiem T. Grīnbergu, A. Mačulanu, J. Ērmani, K. Beldavu u. c. diezgan labi saprātās programmas jautājumos.

3. Mācības grāmatas pamatskolai.

Sastādot ticības mācības programmas, nebij iespējams atsaukties ne uz vienas noderīgas mācības grāmatas pamatskolām.⁹⁾ Arī vidusskolu kursam cik necik atbilda tikai jaunākās baznīcas vēstures latviešu valodā. Bet L. Bērziņa pārstrādātā P. Paukšena „Kristīgas baznīcas vēsture evaņģeliskām skolām“ (1914) bij pārāk plaša un K. Freudenfelda „Kristīgās baznīcas vēsture“ arī savā

⁹⁾ Aizrādījumos pie programmas nosaukti tikai V. Olava „Stāsti no baznīcas vēstures“ kā kurmet lietojama grāmata.

otrā pārlobotā un papildinātā izdevumā (1919) nestāvēja pienācīgā augstumā ne zinātniskā ne pādagogiskā ziņā.¹⁰⁾

Pirmajos gados ticības mācības skolotājiem tāpēc nācās izlīdzēties ar vecajām bībeles stāstu grāmatām, ņemot talkā arī Biblii, uz kuŗas izvēlētajām vietām netrūka norādījumu pamatskolu programmā.

V. Olava un A. Jendes Bībeles stāstus izdeva joprojām negrozītus, kaut gan tie nemaz vairs nesaskanēja ar jaunās programmas prasībām. Un cienītāju tiem netrūka (lētuma dēļ?) vēl līdz pašam pēdējam laikam. Vienīgi baznīcas vēstures vielu V. Olava Kristīgajā vadonī esmu, izdevēju uzaicināts, nedaudz pārredzējis kādā iespaidumā ap 1920.—1921. g.

K. Freudenfelda Gaismas avots, kuŗa pirmais izdevums bij iznācis vācu kuŗa pārvaldes laikā 1918. g., gan it kā izrādīja gribu piemēroties jaunajai programmai, bet iznākums bij diezgan dīvains. 1923. g. iznāca grāmata otrš izdevums, kas atkārtoja par jaunu visu veco vielu 1.—147. lp. un tikai pēc tam 41. lapaspusē (148.—188. lp.) deva norādījumus uz jaunās programmas vielu un tās sakārtojumu pa klasēm, kā arī iespieda jauno „papildvielu iz Vecās un Jaunās Derības“. Programmas pārgrozībām 1925. un 1928. g. grāmata vairs nemēģināja sekot un iznāca vēl 1931. g. piektajā iespaidumā tai veidā, kā tā bij „piemērota“ 1923. g. spēkā esošai programmai, ar visiem tās grūtajiem tematiem, kas vēlāk bij izmesti no programmas, un citādu vielas sadalījumu pa klasēm, Baznīcas vēstures vielas šai grāmatā nebij nemaz, tikai norādījumi, ka „jāizņem“ 22 §§ no autora baznīcas vēstures kursa vidusskolām. Tas viss rāda, ka autors nemaz nav nopietni domājis par piemērošanos pamatskolas vecuma bērnu uztveršanas un domāšanas spējām.

Visām šīm vecajām grāmatām bij sava kļūmīga loma ticības mācības attīstībā. Tās ilgu laiku gandrīz nemaz neļāva ieviesties jaunajām programmām, paralizēja programmas jaunās vielas lietošanu un pieblīvēja ticības mācības stundas ar vecajām leģendām par ūdensplūdiem, Bābeles torni, Sodomu un Gomorru, Mozus brīnumdar-

¹⁰⁾ Sk. L. Ādamoviča recenziju IMM 1921., 1310.—1318. lp.

biem, Jerikas bazūnēm, Daniela stāstiem u. tml., kas pamatskolu vidējo un vecāko klašu audzēkņos radīja tikai pārpratumus par reliģiskās un tikumiskās dzīves būtību un deva skolotājiem iemeslu pukoties par „žīdu pasakām“ ticības mācībā. (Šādā garā nevienu vien reizi ienāca jautājumi skolotāju sanāksmēs un ticības mācības skolotājuursos.)

1925. gadā sāka iznākt pirmās jaunajai programmai piemērotās grāmatas. Rindu iesāka Roberta Šūmana „Kristīgās ticības pamati. Ticības mācības grāmata. I daļa. (Pirmskolas un pamatskolu pirmās klases kurss)“, Liepājā, 1925. g. Grāmata aptveŗ visu iepriekšējo kursu. Tās iekārtojums turas gan pie 1921. g. programmas, bet tas nebūtu par traucējumu lietot grāmatu arī pēc programmas pārkārtojuma 1925. g. Nāktos tikai ieslēgt tās lietotājos arī 2. klases audzēkņus.

Grāmata satur bībeles un katķisma vielu. Apstrādājums uzrāda laba praktiķa roku un prasmi. Pirmskolas stāstiem pievienots norādījums uz „stāsta pavedieniem“. Viscaur stāstiem iet līdz „domu uzdevumi“ un pielikts klāt pa bībeles pantiņam (autors saka: pantiņai), noderīgās vietās arī baušļi un citi katķisma izteicieni. Bībeles pantu starpā īpaši izcelti Jēzus vārdi. Tikpat kā nemaz nav izmantotas garīgās dziesmas. Tekstā ievietotas 7 illūstrācijas vienā krāsā, dažas diemžēl diezgan neskaidras. Sīkāku analīzi uzskatu še par lieku, jo grāmata maz izplatīta. Žēl, ka autors nav turpinājis iesāktu darbu.

1925. g. iznāca A. Ivana „Vadonis reliģijā un ētikā“ divās daļās, no kuŗām pirmā aptvēra I pakāpes, bet otrā — II pakāpes pamatskolas kursu un jau pēc 1925. g. programmas. A. Ivans bijis kādreiz K. Kundziņa audzēknis Valmieras skolotāju seminārā, un tagad viņa grāmatas ievadīja prof. K. Kundziņa priekšvārds, kas, plašāki izteicoties par reliģijas mācības reformas nepieciešamību, raksturo īsumā arī Ivana pirmo mēģinājumu novērst līdzšinējos trūkumus. Savā ievadā autors pateicas prof. Kundziņam par vērtīgiem aizrādījumiem un papildinājumiem. Cik man zināms no sarunām ar prof. Kundziņu, viņa aizrādījumi bijuši vairāk principiālas dabas un mazāk attie-

kušies uz konkrēto vielas apstrādājumu; otras daļas rokrakstā Kundziņš vairs nemaz neesot ieskatījies.

Ivana grāmatām ir savas labās puses: glīta āriene, skaidrs teksts, ar retiem izņēmumiem labi izvēlētas un glītas illūstrācijas. Bībeles viela papildināta ar garīgām dziesmām, tautas dziesmām, mākslas liriku (autors saka: „mākslīga lirika“), stāstiņiem un pasakām. Satura ziņā abas daļas nav vienādi vērtējamās: pirmā ir savā ziņā labāka par otru, tās visvājākā puse ir bībeles teksta apstrādājums, uz kā grūtībām norāda arī jau Kundziņš savā priekšvārdā. Otrā daļa, kas prasīja noteiktas teoloģiskas zināšanas, bij sākumā izdevusies stipri vāja, bet nākošie izdevumi bij jau drusku labāki. Literatūras vielas izvēlē autors dažā labā gadījumā bij izlaidis no acīm reliģisko tikumisko mērauklu. Nākošos izdevumos par uzlabojumu jāuzskata bībeles stāstiem pievienotie norādījumi uz papildu vielu un sadzīves un literatūras vielas pieaugums un sadalījums nodaļās pēc satura, kas pirmajā izdevumā bij padarīts tikai II daļā.

Ivana grāmatas drīz vien bij visvairāk izplatītas. 1930./31. mācības gadā I un II daļa kopā bij lietošanā 24.358 eksemplāros, un 1933./34. mācības gadā 32.562 eksemplāros. Bet grāmatu raksturs un arī trūkumi palika negrozīti. Kritiskas balsis atskanēja par tām mācītāju konferencēs. Bīskapa pārskatā par Latv. ev.-lut. baznīcas dzīvi 1930. g. tieši minēta Ivana grāmata „kā nevēlama mācības grāmata, kuŗa sākot ieperināties dažās skolās“.¹¹⁾ Bet šie aizrādījumi laikam līdz autoram neaizgāja. Viņš iespieda joprojām savu divkosīgo stāstījumu par paradīzes dārzu („Kad un kas šo dārzu ierīkojis — neviens nezinaņa pateikt, bet tur dzīvojuši pirmie cilvēki“) un citas dīvainības un nepareizības.

1934. g. nodibinātā ev.-lut. ticības mācības komisija pie Izglītības ministrijas atzina savā 1934. g. 12. oktobra sēdē, ka Ivana Vadonim „ir daudz labu īpašību, bet lietošanai skolās to varēs ieteikt tikai tad, kad būs novērsti trūkumi. Bībeles teksts vietām nevēlamā kārtā parafrāzēts, reizēm novēršoties pat pēc satura. Grāmatas au-

¹¹⁾ Sk. Baznīcas kalendārs 1932. g., 64. lp.

tora paskaidrojumi (II daļā) redzami neatdalās no bībeles teksta un dažkārt pārsniedz bērnu domāšanas līmeni. Sadzīves un literātūras vielā uzņemti gabali, kas pēc sava satura neatbilst bērnu garam un kas var radīt kļūmīgus pārpratumus. Tautas dziesmu starpā ir tādas, kas neiekļaujas kristīgā ticības mācībā. Mākslas dzejas nodaļā daži gabali stāv tālu bērnu pasaulei.“

Autors ķērās pie grāmatas pārstrādāšanas, bet tas viņam nenācās viegli. Daudz norādījumu viņš dzirdēja no skolotājiem O. Grimma, Fr. Ieviņa un manis, bet pilnā mērā nav novērsti trūkumi arī vēl jaunajos izdevumos, I daļai 1935⁸ un II daļai 1936⁵.

Bībeles vielas izvēle tagad paplašināta pāri obligātajam minimam (uzņemts, piem., stāsts par Rutī). Pievienots katķisma teksts un garīgās dziesmas. Revidēta sadzīves un literātūras viela. Valoda viegla un pareiza. Ārējais ietērps glīts. Bet bībeles teksts vēl vienā otrā vietā patvarīgi grozīts.¹²⁾ Baznīcas vēstures vielā palikušas vēl vairākas kļūdas un paviršības izteicības.¹³⁾ Bībeles stāsti, it īpaši pirmajās klasēs sadalīti tādās vienībās, kas vai nu sava īsuma dēļ (piem. 48. stāsts) vai aiz vadošas reliģiskās tikumiskas domas trūkuma (piem. 12. stāsts) nav noderīgas par metodisku vienību. Bībeles stāstiem pievienotās garīgās dziesmas, sakāmvārdi, bībeles panti un papildu viela diezgan bieži nestāv nekādā sakarā ar paša stāsta mācības saturu vai novirza domas sāpus.

¹²⁾ Piem., stāstā par Mozus jaunību ir ievests lieks nebiblisks norādījums, ka zēni „noslīcināti“ (!) vecumā „līdz 2 gadi“ (I. d., 67. lp.). Vasaras svētku stāsts Apustuļu darbu grāmatā saka, ka Jeruzālemes svētnīcā salasījušies diasporas jūdi no visas pasaules ((Sk. Ap. d. 2, 9—11), Ivans stāsta, ka „šai dienā salasījies daudz ļaužu no visas Jūdu zemes“ (II, 66. lp.).

¹³⁾ Piemēri: „Katoļu baznīca māca, ka katra cilvēka dvēsele jāiet caur šķīstīšanas uguni“ (81. lp.). — „Mišu teksta lasīšana katoļu dievkalpojumā iejem redzamu vietu“ (82. lp.). Pašu dievkalpojumu taču sauc par mišu. — Sakramenta jēdziena definīcija 83. lp. piezīmē ir nepilnīga un sakramentu apraksts neprecīzs. — Zviedru laikos virskonsistorijas priekšgalā bijis iecelts garīdznieks superintendents (121. lp.). Bet virskonsistorijas prezidents lielāko tiesu nebij nemaz garīdznieks.

Tāpēc arī komisija atzinusi grāmatas tikai par atļautām.

1925. g. sāka iznākt arī manas ticības mācības grāmatas pamatskolai „No dzīvības avota“. Iesāku ar bībeles stāstiem pamatkursam: Vecās derības viela pamatskolas trešajai klasei iznāca 1925. g. rudenī (2. burtnīca), evaņģeliju stāsti par Jēzus dzīvi un mācību pamatskolas ceturtajai un piektajai klasei 1926. g. vasarā (3. burtnīca). 1. burtnīca ar ticības mācības vielu 1. un 2. klasei iznāca 1926. g. rudenī un 4. burtnīca ar baznīcas vēstures vielu sestajai klasei 1927. g.

Mani vilināja uzdevums radīt bībeles stāstu grāmatu, kas ir teoloģiska, ir paidagōģiskā ziņā atbilstu jaunās programmas prasībām. Uzdevums bij toties jo grūtāks, ka nevarēju ne Jaunajā, ne Vecajā Derībā tieši izmantot vecos latviešu bībeles tekstus. Atzīdams vajadzību sekot pēc iespējas bībelei, biju spiests pārļaut agrāko tulkojumu vai pat tulkot pavisam par jaunu, lai radītu precīzu un literāru tekstu. Bībeles stāstu izvēli izdarīju pie tam jo kuplu, pāri obligātajai programmai. Tā radās grāmatas, kas, trūkstot pilnīgākām, varēja pagaidām noderēt pat vidusskolu zemākajām klasēm. 2. un 3. burtnīcas otrajam izdevumam (1932. un 1933. g.) jau nebija vairs tādu izredžu un tāpēc tais bībeles viela reducēta, paliekot tomēr vēl pāri minimālajiem apmēriem. Par maniem principiem grāmatu sastādīšanā un manis ieteiktām mācības metodēm runā 2., 3. un 4. burtnīcas priekšvārdi pirmajā izdevumā.

Bībeles tekstam pievienoti nepieciešamie faktiskie paskaidrojumi piezīmēs zem katra atsevišķa stāsta. Burtnīcu beigās uzņemti jautājumi stāstu izpratnes un izjūtas padziļināšanai un norādījumi uz papildu vielu — garīgām dziesmām, bībeles stāstiem, katķismu. Jēzus mācībai pamatskolas 5. klasē izstrādāts pat visa kursa darba gaitas paraugs. Vecās Derības stāsti nostādīti vēsturiskā sakarībā, un Jaunās Derības stāstiem pievienots vēsturisks ievads tā laika apstākļos. Pirmo reizi ievēdu latviešu skolas izdevumos stichometrisku un kolometrisku teksta sadalījumu, lai izceltu dzejas rindas un loģisko sakarību. Pirmais un arī vienīgais esmu ievērojis da-

žādu Vecās Derības avotu pavedienu īpatnības un centies uzturēt tās spēkā, kā arī atteicies pamatkursā no evaņģeliju harmonistikas. — 2. un 3. burtnīcas mērķis bij radīt tādu bībeles vielas krājumu, kuŗa prašana atbilstu pamatskolas ideālajam izglītības līmenim, un gādāt par šīs vielas pienācīgu izpratni. Domāju, ka paskaidrojumi noderēja netikvien skolēniem, bet arī dažam labam skolotājam.

Baznīcas vēstures vielu sastādot un apstrādājot, neesmu apmierinājies tikai ar stāstījumu, bet devis arī vielu, kas iztirzājama un apstrādājama klases kopdarbā. Elementārais gājiens caur latviešu baznīcas vēsturi bija pie tam jau 1927. g. patstāvīgs un labu tiesu pavisam jauns, un otrā izdevumā 1935. g. tas atbilst pilnā mērā visiem tobrīd pazīstamiem jaunākiem zinātnes atzinumiem.

Vispār, sastādot ticības mācības grāmatas pamatskolas pamatkursam, neesmu dzinies pēc apstrādājuma viegluma, bet soliduma. Skolotāji, kas paraduši braukt pa vecajām dogmatiskajām un paidagōģiskajām sliedēm, dabiski izvairījušies no manām grāmatām. Visas tās esmu pats paidagōģiskajā praksē ar labām sekmēm izmēģinājis un dzirdējs arī no citiem labvēlīgas atsauksmes. Savu tiesu tās ietekmējušas arī citu autoru grāmatas.

Iepriekšējam kursam pamatskolas 1. un 2. klasē esmu sakopojis līdz ar bībeles stāstiem, garīgām dziesmām, noderīgiem katķisma gabaliem un bībeles pantiem arī sadzīves un literātūras vielu diezgan plašos apmēros, it īpaši tautas dziesmas, „ar kuŗām latviešu mātes gadu simteņiem mācījušas savus bērņus dievticībā un tikumā“. Ārpusbībeles vielas izvēle zināms varētu būt arī citāda. Katru gadu jau nāk jauns noderīgs materiāls klāt. Bet tas, kas toreiz 1926. g. savākts, noder savā vietā, un liečis grozīt grāmatas saturu neesmu gribējis. Pats jūtu zināmu robu, attiecoties tikai uz tiem tematiem, ko apstrādājusi Anna Brigadere savā vēlāk iznākušajā triloģijā „Dievs, daba, darbs“ u. t. t. Sadzīves un literātūras vielai šai kursā piešķiŗu lielu nozīmi, uzskatīdams to nevien par illūstrātīvu materiālu, bet nepieciešamu konstruktīvu faktoru šā vecuma bērņū reliģiskajā audzināšanā.

Kristīgās ticības un tikumu mācības sākumus māj-

mācībai un pirmskolai sakopju un apstrādāju īpašā grāmatiņā „Dzidrais avotiņš“, 1926., 1936². Bet pirmajam izdevumam iznākot, pirmskolas bij vēl ļoti maz iesakņojušās, un to raksturs arī vēl diezgan nenoteikts. Tāpēc vielas ziņā turējos diezgan cieši pie tā, kas atkārtojās pamatskolas pirmajā un otrā klasē. Otrs izdevums jau sniedz citus rakstniecības piemērus un vispār vairāk atbildis pirmskolas īpašām vajadzībām.

Manas grāmatas iepriekšējam kursam lauza jaunu ceļu bībeles stāstu illūstrēšanā — ar vairākiem krāsainiem zīmējumiem. Diezgan daudz bij arī zīmējumu vienā krāsā. Bagātīgi illūstrēta bij arī 4. burtnīca, bet 2. un 3. tikai sākot ar otru izdevumu. Savam ideālam — iegūt oriģināllillūstrācijas — esmu ticis tuvāk tikai ar „Dzidrā avotiņa“ otru izdevumu.

1926. g. iznāca M. E i c h e s „Reliģijas mācība pamatskolām“ pamatskolas pirmām četrām klasēm, bet piektajai un sestajai tikai 1929. g. Autors bij sagatavojis pavisam 3 burtnīcas, pa vienai ik divām klasēm, un ierobežojies ar minimālo bībeles vielu (pirmajā izdevumā atteicoties pat no tematu noapaļošanas¹⁴) un garīgām dziesmām, ko prasīja programma; no katķisma bij uzņemti baušļi un ticības locekļi II burtnīcā un sakrāmenti III burtnīcā. Pielikti bij ierosinājumi apcerei: jautājumi, stāsta reliģiskās tikumiskās pamatdomas formulējums un pieskaņots bībeles pants, vietām arī katķisma izteiciens. Sadzīves un literātūras vielas pielikums aptvēra tautas dziesmas, mākslas dzeju, pasakas un tēlojumus; to izvēle diezgan laba, tikai daži dzejoļi liekas stāvam par daudz ārpus bērnu dzīves un pāri par to, un dažos piemēros morāle pārāk uzbāzīga. Bībeles stāstu teksts vienkāršots un piemērots bērnu uztverei, bet tomēr paliek tuvu bībelei. Jāzeпа stāsti diemžēl arī Eichem saraustīti pārāk sīkās vienībās. Baznīcas vēstures tēlojums uzskatāms un viegli saprotams, tikai ir tur sava tieša kļūdu un paviršību, kas iet cauri visiem izdevumiem, tā tad nav nejau-

¹⁴) Pirmā burtnīca noslēdza otras klases kursu ar stāstu par dievnama šķīstīšanu, atstājot ārpusē visus Jēzus ciešanas stāstus.

šiba.¹⁵⁾ Mazāk misējumu un nepareizību ir tikai jauno laiku vēsturē, sākot ar reformāciju.

Illūstrācijas lielāko tiesu ir tik lielā formātā kā nevienā citā ticības mācības grāmatā, bet to izvēle ne vienmēr laimīga. Pa daļai tās salasītas no citiem izdevumiem, un dažas pavisam maz der programmas vielas illūstrēšanai. Piem. J. Kugas Jēkaba maskas mets neizteic neko īpatnēju, kas atšķirtu Jēkabu no Ābraāma vai pat Mozus. Labāk būtu arī bijis atstāt ārpusē samērā lielā skaitā uzņemtos sentimentālo māksliniecišķi mazvērtīgo Plochorsta bībeles stāstu gleznu attēlus, kas gan stipri izplatīti vācu mietpilsoņu aprindās, bet tāpēc vien jau nevar pretendēt uz vietu latviešu mācības grāmatās.

Savu grāmatu jaunākos izdevumus (I 1936^o; II 1936^o; III 1936^o) Eiche centies burtiski pieskaņot jaunajai Baznīcas virsvaldes izstrādātai programmai, bet tas viņa grāmatu vērtību pamazinājis. Savā pārspīlētā tieksmē uz minimālo vielu viņš izmetis programmā neminētos stāstus, arī tos, kas nepieciešami sakarības dēļ. Piem., II kl. kursā stāstu par mācekļu aicināšanu (vēlāk taču par tiem ir runa), savā III klases kursā stāstus par Jēzus sarunām ar jūdu augstmaņiem. Baznīcas vēstures kurss šādu īsinājumu dēļ iznācis stipri sakropļots. Trūkst kristīgo draudžu pirmo gadsimteņu dzīves tēlojuma, trūkst stāsta par mūku dzīves izcelšanos, trūkst plašāka katoļu misijas darba tēlojuma, attiecoties uz Baltiju. Latvijas baznīcas vēstures jaunākie laiki vispār apskatīti ļoti trūcīgi, un tas, kas šai

¹⁵⁾ Piemēri: Pēteris nosaukts par pirmās kristīgās baznīcas (?) galvu (36. lp.), — bet cik tad to baznīcu īsti ir? Jēzus mācekļos ieskaitīts arī Jēkabs Taisnais (37. un 39. lp.), bet tā sauc Jēzus brāli Jēkabu, ne apustuli Jēkabu. Mantas kopības tēlojums Jeruzālemes draudzē (37. lp.) nevēsturisks. Barnaba nosaukts par Pāvila galveno palīgu (40. lp.), bet tas viņš bij tikai sākumā. Kristīšanu neizdarīja svētdienā pēc Lieldienām (45. lp.), bet pašas Lieldienās resp. Lieldienas naktī. Ziņa par gavēņa atmešanu kristiešos (47. lp.) ir nepareiza. Origenis un Cipriāns nav pēc Decija pavēles nogalināti, kā stāstīts 51. lp. Nīkajas apliecībā taču nav īsumā saņemts kopā viss kristīgās ticības kodols, kā teikts 54. lp. Augustīns, dzimis Numidijā, nav seno ēģiptiešu pēcnācējs, sk. 55. lp. Svētais mielasts nav „grēku piedošanas zīme“ (sk. 59.). Francisks nenosauca pats savu brāļu sabiedrību par „franciskāņu mūku ordeni“ (sk. 62. lp.) utt., utt.

ziņā sniegts, nevar izturēt nekādu salīdzinājumu ar Latvijas vēstures kursu pamatskolā. — Tikai II burtnīcas īpatais sakārtojums — papriekš Jaunās, tad Vecās Derības viela — palicis negrozīts. Palikuši arī augšā minētie misējumi (sk. 15. piez.). Jaunie izdevumi iespiesti uz labāka papīra un dabūjuši arī pāris glītu illūstrāciju pēc latviešu mākslinieku oriģināliem uz atsevišķām lapām: I un II burtnīcā ir tagad arī pa vienam zīmējumam vairākās krāsās.

1926. g. sāka iznākt arī skolotāju K. Mālmēistera un A. Ores Reliģija un ētika pamatskolām, sadalīta burtnīcās pa klasēm. Pirmajā gadā iznāca triju pirmo klašu kurss, 1927. g. ceturtās klases kurss. Šīs burtnīciņas esmu allaž cilājis un šķirstījis ar dalītām jūtām: par dažu labu vietu esmu priecājies, bet lielāko tiesu tomēr palicis nesaprašanā un prasījis sev, vai tas var būt, ka ticības mācības skolotāji laiž klajā šādas lietas.

Pirmās burtnīcas priekšvārdā autori motīvē savu grāmatu iznākšanu ar vēlēšanos vairāk izcelt „sadzīves un mūsu literātūras materiālu“, kas citās grāmatās „it kā atzīts par blakus lietu“. Šai principiālajā viedoklī esmu ar viņiem vienis prātis, un man jāatzīst arī, ka minētās vielas izvēle viņu burtnīcās ir lielāko tiesu rūpīga un lietderīga. Saskaņ mums arī griba mācības gaitā „virknēt bībeles ar literātūras vielu kopā“ un plaši izmantot tautas dziesmas. Esmu šo virknēšanu izdarījis vēl plašākos apmēros, visā iepriekšējā kursā I un II klasē, viņi tikai pirmajai klasei sastādītajā burtnīcā, nodalot nākošajās burtnīcās literātūras vielu ar retiem izņēmumiem otrā pusē.¹⁶⁾

Bet nekādā ziņā nevaru atzīt bībeles vielas apstrādājumu daudzos bībeles stāstos, it īpaši trešās klases kursā, un diezgan daudzos gadījumos arī papildu vielas pievienošanas lietderību.

¹⁶⁾ Izņēmumi ir pāris Lagerlefas Kristus legendu un daži dzejoļi par Jēzus dzīves motīviem, kas pievienoti attiecīgiem bībeles stāstiem. Tad vēl kāds dzejolis „Ko vijole stāsta“ pievienots bībeles stāstam par Saulu un Dāvidu, bet šis dzejolis ir vispār pārpratums, ir izvēles, ir ierindošanas ziņā.

Samērā vislabāk ir izdevies Jaunās Derības teksta apstrādājums IV klases kursā, kaut gan te nebij iemesla grozīt bībeles tekstu un iespraust tai autoru piezīmes. Bet šai burtnīcā nav nepielaižamā satura sagrozījuma, un varbūt arī „sāpīgais smaids“ uz šaustā Jēzus lūpām (31. lp.) ir pieņemams. Tikai aplam attēlotas te jūdu mesiāniskās gaidas 6. lp., proti, kā tautas z e m ā k o s l ā ņ u sapņi par labāku nākotni. Savā ziņā pieņemams arī bībeles stāstu apstrādājums I burtnīcā, kaut arī jāceļ iebildumi pret nemotīvētu stāstu īsinājumu (piem., Jāzepa stāstos, Kaina un Ābela stāstā u. c.) un dažiem fantazijas izpušķojumiem (piem., baltais eņģelis no debesīm, paradīzes stāsta beigās 19. lp.). Arī II burtnīcā iebildumi vērsas tikai pret atsevišķu stāstu apstrādājumu, piem. 7., 9., 13., 16. stāstu. Viens otrs nevajadzīgs iespraudums un teksta parafrāzējums te bez pamata ārda evaņģeliju skaidro klasisko stilu. 35. lp. atrodami pat izteicieni, kas iedomājami varbūt kādā laikraksta feļetonā, bet ne otrās klases skolēnu mācības grāmatā: „Jēzus persona šais svētkos bija visas šīs lielās ļaužu drūzmas sarunu priekšmets. Varizēji, rakstu mācītāji un ļaužu vecajie, kas Jēzu ienīda par to, ka tas nekautrēdamies un bezbailīgi ļaudīm atklāja visus viņu satrunējušās dzīves netikumus un caur savu daiļo un patieso mācību bija ieguvis nedalītu ļaužu piekrišanu, — sapulcējās augstā priesterā Kaivasa namā uz apspriedi, kā dabūt Jēzu pie malas“. (Pasnītojumi mani. L. A.).

Nepavisam nav izdevies Vecās Derības bībeles stāstu apstrādājums III klasei. Te nepareizības, fantazijas pušķojumi un stila ziedi sabojā gandrīz visus bībeles stāstus.

Vispār arī viens otrs gabals no ārpusbībeles vielas neiekļaujas ticības mācības grāmatas garā. Piem., tautas dziesma: „Ko tie kraukļi kradzināja, ko žagata zvadzināja? Dievs pakāra velna bērnu ozoliņa galiņā“. Daži Poruka u. c. dzejnieku dzejoļi arī uzņēmti nemotīvēti. Dažkārt vielas apvienojumam arī nav nekāda pamata, piem., Ziemsvētku dziesma „Klusa nakts“ pievienota stāstam par Ābraāmu un Latu (I burtn. 51. lp.), dziesma

„Mīļais Jēzu šeitān mēs“ — stāstam par Jaīra meitiņu (II burtn., 29. lp.).

Illūstrācijas uzņemtas tikai 4. burtnīcā, proti: četrus Rozentāla gleznu reprodukcijas vienā krāsā.

Ticības mācības komisija pie Izglītības ministrijas pieņēma 1934. g. 14. sept. par K. Mālmeistera un A. Ores grāmatām lēmumu, ka tās „nav lietojamas bez rūpīgas izlabošanas, attiecoties uz vielas izvēli un valodas izteiksmi“ tiklab bībeles stāstos, kā papildu vielā.

1925. g. iznāca J. G o b a s „Bērnu dārzs. Pirmie soļi kristīgā mājas mācībā. Pēc Latvijas sinodes komisijas dotiem aizrādījumiem“. Bībeles stāstiem blakus ierindotas tautas dziesmas, garīgas dziesmas un mazi stāstiņi, arī desmit baušļi bez izskaidrojumiem (gala vārdi gan ar izskaidrojumu). Grāmatiņa ar savām 29 lappusēm un lēto maksu bij domāta izplatīšanai ar mācītāju starpniecību. Vai tas arī cik necik plašākos apmēros noticis, par to nekas nav zināms. Grāmatiņai bij nenoliedzamas pozitīvas īpašības.

1930. g. iznāca 3. izdevumā bīskapa K. I r b e s „Ticības mācības ābece“ pirmā daļa, kas 1897. g. bij iespiesta pirmo reizi. Ievadā 3. izdevumam autors paskaidro savus iebildumus pret „bildēm“ bībeles stāstu grāmatās un nostājas pret ticības mācības grāmatām, „kuŗās pasakas un bībeles stāsti, laicīgas dziesmiņas un baznīcas dziesmas, dzejnieku vai prātnieku domu graudi un bībeles panti sakopoti tādā veidā, ka bērns vairs nevar izšķirt, kas tur Dieva vārdi, kas cilvēku sacerējums.“ Viņš noraida arī uzskatu, ka „pasakām, laicīgām dziesmām un stāstiem jābūt par pirmbarību bērna dvēselei“ (t. i. laikam Herbarta un Cillera viedokli par iepriekšēju kursu ar Grimma pasakām un Robinsonu). „Vislabākā pirmbarība bērna dvēselei ir dievišķā un ne cilvēcīgā, ... bībele arī maziem bērniem sniedz visderīgāko un viņiem visvieglāki pieejamo mācības vielu.“

Grāmatiņa domāta māj mācībai un svētdienas skolai — pirmajiem ticības mācības sākumiem. Tā iesākas ar lūgsnām un satur 10 gabalus: 8 Vecās un Jaunās Derības bībelstāstus un 10 baušļus, kā arī otro ticības locekli bez Lutera izskaidrojumiem. Katrā gabalā īsam

ievadam seko teksts, tad apcere (jautājumi un patēlojumi) un bībeles un dziesmu pantiņi. Apstrādājums liecina par autora pārdarītāja prasmi, bet iztirzājums paliek viscaur intelektuālajā plāksnē, izņemot dziesmu pantiņus. Un vielas izvēle? Tā izdarīta no dogmatiska viedokļa, neievērojot bērna gara apvārsni un dzīves saturu. Tā satur arī 32 galvā iemācāmas vienības, to starpā baušļu gala vārdus, 2. ticības locekli (bez Lutera izskaidrojuma) un 139. psalmu 1—4 („Kungs, tu mani pārmani un pazīsti u. t. t.“). Kas no visa tā patiesi noder mūsu pirmskolas vecuma bērnu reliģiskai tikumiskai izglītībai un ir viņiem veicams?

Šai sakarā jāmin G. Šauruma „Jaunatnes dārzs. Kristīgs vadonis iesvētamam“, 1925, 1936⁹. Te arī apstrādāta viela, kas apmēram atbilstu pamatskolas ticības mācības kursam, bet izvēles principi un sakārtojums ir citādi.

Beidzot man jāaizrāda, ka esmu laidis klajā ticības mācības vielu pamatskolas pirmajām trim klasēm arī otrā apstrādājumā. Ticības mācības jau nedrīkstēja trūkt kādreiz projektētajā apvienotajā mācības grāmatā „Manas skolas grāmata“, un šo daļu apņēmās sastādīt. No apvienotās (visu priekšmetu) mācības grāmatas gan nekas neiznāca, bet atsevišķo autoru darbi par sevi ir atraduši cienītājus. „Mana skolas grāmata“, ticības mācības I klasei (1929) un II klasei (1930), ir jau piedzīvojušas trešo iespiedumu (1935—36) un III klasei (1931) — otru iespiedumu 1935.

Bībeles vielu esmu sniedzis tai pašā teksta redakcijā kā „No dzīvības avota“, bet izvēle ir šur un tur citāda, neatkāpjoties, zināms, no programmas, un arī sakārtojums I un II klasei citāds. Dzīves viela uzņemta tikai pirmajā un otrā burtnīcā, pie tam īpašā nodalījumā. Trešajā burtnīcā gan tikai sadzīves un literatūras vielas programma. Dzīves vielas izvēle ar retiem izņēmumiem citāda nekā „No dzīvības avota“. Gribēju uzskatāmi parādīt šīs vielas bagātību un dot skolotājiem iespēju viegli papildināt viņu lietotajās grāmatās uzņemtos tēlojumus.

Uzdevumi iztēlošanai, apcerei un atmiņai pievienoti katram stāstam par sevi, tāpat arī attiecīgā didaktiskā un liriskā viela (katķisms, bībeles panti un dziesmas). Katķisma teksts iespiests arī atsevišķā pielikumā.

Šā izdevuma vislielākā īpatnība ir speciālas māksli-
neka K. Krauzes oriģināllūstrācījas tiklab bībeles stās-
tiem kā dzīves vielai. Pirmajām divām burtnīcām pie-
vienotas pa trim illūstrācijām vairākās krāsās uz atse-
višķām lapām. Illūstrātoram labāk padevušies zīmējumi
dzīves nekā bībeles vielai.

Noslēdzot šo pārskatu par ticības mācības grāma-
tām pamatskolai, gribu izvirzīt šādas prasības:

1. Sadzīves un literatūras viela uzņemama kopā ar
bībeles stāstiem tikai iepriekšējā kursa klasēs (pirmskolā,
pamatskolas I un II klasē). Vecākajām klasēm tā sa-
kopoama īpašās chrēstomatijās. Piemērs: J. Grīna „Cē-
lās domas“ 1934.

2. Nebūtu vēlams Jēzus dzīves un mācības stāstu
sadalījums divās grāmatās, jo tie stāv savā starpā ciešā
sakarā. Pievienojot tiem vēl Vecās Derības stāstus, va-
rētu izveidot lietderīgu bībeles stāstu grāmatu visam pa-
matskolas pamatkursam vienā grāmatā.

3. Bībeles stāstu grāmatās nebūtu vēlams aprobežo-
ties tikai ar minimālo programmas vielu, bet vajadzētu
papildināt to ar citiem izvēlētiem reliģijpaidagōģiski node-
rīgiem stāstiem no bībeles. Bībeles teksts pamatkursam
netik vien jāsniedz pēc bībeles, bet arī tā iespiežams, lai
varētu redzēt, kas ir ņemts no bībeles un no kuŗas bībe-
les vietas; it īpaši šī prasība būtu vietā, attiecoties uz
Jaunās Derības vielu.

4. Garīgās dziesmas, ko lieto nevien ticības mācī-
bas stundās atsevišķās klasēs, bet arī kopējās lūgšanās,
sakopojamas īpašā skolas dziesmu grāmatā.

Piezīme. Pie šā pārskata pieder arī nodaļa par ticī-
bas mācības skolotājiem līdz 1934. g., bet tā vislabāk apvie-
nojama ar atskatu uz skolotāju cenzešanu 1934.—1936. g. un
līdz ar to ietilpināma tālākā pārskatā par ticības mācības ie-
kārtas pārgrozībām pēc 1934. g. 15. maija, proti: jaunajiem
likuma noteikumiem, ticības mācības komisijas darbību līdz
1936. g. 31. martam, jaunajām Baznīcas virsvaldes izstrādā-
tajām programmām un tās izdotajām mācības grāmatām. Sk.
manu rakstu „Jaunās programmas“ Audzinātājā 1936. g. Nr. 9
un 12 un recensiju turpat 12. burtnīcā.

Prof. Dr. P. Dāle

Vācu filozofu kongress.

Vācu filozofu biedrība bija sarīkojusi no 21.—23. septembrim 1936. g. savu 13. plašo sanāksmi par pamattematu „Gars un dvēsele“, Berlīnē, universitātes lielākajā klausītavā, ar ārzemes viesu-filozofu piedalīšanos no 14 valstīm. No Latvijas bija ielūgti profesori P. Dāle un P. Jurevičs.

Kongresā piedalījās filoloģijas un filozofijas fakultātes komandēts, šī pārskata autors. Ar savu ļoti nozīmīgo un interesanto virstematu un iecienītiem un plaši pazīstamiem referentiem par to kongress bija modinājis dzīvu atbalsi ne tikai vācu filozofu un zinātnieku aprindās, bet arī tālu ārpus tās, un noritēja ļoti intensīvā un daudzpusīgā domu izmaiņā. Sanāksmē cēla priekšā 3 referātus par šādiem tematiem: prof. E. Šprangers: „Dvēsele un gars“, prof. H. Heimzēts (Heimsöth): „Dzīves filozofija un metafizika“ un prof. E. Rothakers (no Bonnas): „Radišanas metafizika“ (das Problem des Schöpferischen). Koreferents L u d v i g s K l ā g e s s, saslimšanas dēļ, nebija varējis ierasties un ar to kongress zaudēja svarīgas domu puantes no dzīves filozofijas spilgtākā puantes pārstāvja un gara principa asā kritizētāja.

Sanāksmes dalībnieki 600—700 personu lielā skaitā pastāvīgi pildīja plašo un vienkārši skaisto, klasiskā stilā ieturēto klausītavu. Kongresu atklāja un vadīja prof. M. Bauchs no Jēnas, Vācu filozofu b-bas priekšsēdis.

Kongresu atklājot prof. Bruno Bauchs griezās vairākkārtīgi pie ārzemju pārstāvjiem, uzaicinot tos bez aizspriedumiem ieskatīties vācu filozofiskās domas virzienos un pārliecināties par to, ka tā paliek uzticīga objektīvās patiesības prasībām. Vācijas zinātne meklē patiesību, un meklē arī gara saites, kas vienotu tautas savā starpā. Tālāk prof. Bauchs runāja par kongresa virste-

matu „Dvēsele un gars“. Viņš aizrādīja uz ikdienas pieredzi. No tās var smelties atziņu, ka dvēsele un gars ir kā šķirti, uz ko norāda starpība starp cilvēkiem ar dziļu jūtu dzīvi un cilvēkiem ar atjautīgu garu, un reizē tā rāda, ka šī izšķirība novesta līdz galējībai, rada kļūmīgas sekas. Dvēseli un garu nedrīkst abstrakti šķirt, lai nesadrumstalotu cilvēka būtes totālītāti un neatņemtu tai pienācīgo nozīmi. Tādēļ par kongresa motto varētu ņemt Gōtes izteicienu, kas izsaka šo visumu: „Jo dzīvība ir mīlestība, un dzīves dzīvība — gars.“

Edwards Sprangers runāja tieši par kongresa virstematu „Dvēsele un gars“. Pamatā viņš lika tezi, ka gars ir kopīgais, dvēsele daudz grūtāki pieejamais vientuļais („Der Geist ist das Gemeinsame, die Seele das Einsame“). Dvēsele un gars pēc Sprangera nav kaut kas viens, bet šeit nav arī „izslēdzoši“ pretstati, šīs sfairas pa daļai sedzās. Antīkais uztvērums par „pneumu“, kuŗas saturs sniedzās no „gaisa“ līdz „sv. Garam“, jau rāda gara izpratnes plašo apjomu. Gars ir vide, kuŗā un caur kuŗu mēs dzīvojam. Gars ir arī saprašanās vide („der Geist ist das Medium der Verstehbarkeit“), pie kam saprašana ir vairāk kā apjēgšana. Garīgais ir vairāk kā domu saturs. Ja arī „sapašana“ neizrādītos par stingri zinātnisku jēdzienu (gara zinātnieks tam nevar pievienoties), tad tas tomēr vēl aizvien saistītos pie filozofijas kā tīri filozofisks termins. Pati „sapašana“ slēpj sevī arī pašas filozofijas sākumu, piem., ja tā saistīta ar dzīves jēgas saprašanas problēmu. Tālāk Sprangers daļa „sapašanu“ 3 pakāpēs: 1) priekšjēdzieniskā saprašana (instinktīva kontakta un izteiksmes saprašana), kur vēl parādās dvēseliskā un miesīgā tieša saaugšana, piem., kontakts starp mazu bērnu un māti, 2) uzskatāmi katēgoriālā saprašana, kad cilvēks saprot savu apkārtni tās regulārās sakarībās un 3) bezlaicīgi nozīmīgā jēgas sakaru saprašana.

Savus uzskatus Sprangers mēģina norobežot no Ludviga Klāgesa. Pēdējo viņš gan atzīst par vienu no lielākiem mūsdienu izpausmes mācības meistariem, atzīstot arī viņa postulējumus par to, ka dvēseles tiešās saprašanas pamati meklējami antrōpologiskā pakāpē. Bet pret

Klāgesu Sprangers nostājās sekošos 2 punktos: 1) Ka katra tieša saprašana ir un paliek antrōpomorfa, jo arī īpatnēji psihiskās reālītātes sfairas ir atklājamas tikai ar domāšanas un tulkošanas palīdzību. 2) Ja arī Klāgess pats „garu“ mēģina primitīvizēt, tad tomēr nav tak zināma neviena tāda zinātne, kas būtu iespējama, bez domāšanas — neizņemot arī paša Klāgesa mācību, — tā Sprangers mēģināja rādīt, ka garīgais aptveŗ visas trīs joslas — intelektuālo, dvēselisko un miesīgo un proti — kā cilvēka gars.

Runājot par dvēseli Sprangers aizrāda, ka „tīri dvēseliskais paliek mūžīgi nepieejams“. Arī pašā dvēseliskā ir jau gara klātbūtne kā pārindividuālais individuālajā. Visas pasaules mezgls ir tur, kur krustojās individuālā („privātā“) un vispārīgā apziņa, vientuļais (dvēsele) ar kopīgo (garu). Garam pār dvēseli tomēr ir suverēnitāte. Mūsu miesa un dvēsele ir jau ideāli ietvertas garā, kaut gan abas pirmās ir paša gara balsts. Gars nav jāsaprot tikai kā kaut kas loģisks. Gars ir katra augstāka spēka avots un viņā atmirdz dievišķais.

Nākošais referēja Ņelnes prof. Heimsoeth's par „Dzīves filozofiju un metafiziku“. Viņš pretēji Sprangeram brīdināja no pārspīlēta monisma, t. i. tieksmes visu esošo atvasināt tikai no viena principa, vai tas būtu materija, gars vai dzīve. Briesmas draud arī tad, kad dzīves filozofija cenšoties visu īstenību un pasauli ietvert „dzīves“ jēdzienā. — Tālāk Heimsoeth's kritizēja Platōna un Hegeļa metafiziku, jaunkantismu un veco fainomenoloģismu. Eksistences filozofijas dažos punktos viņš piesienas Heidegeram, kas atklājis laika fundāmentālo nozīmi*) visā, kas dzīvs. Bet kļūda esot tā, ka laicīgums pats ir apzīmēts par dzīvi, lai gan laikā tikai pamazām izstrādājas īstenības kategorijas. Tā ir nepareiza alternatīve, dzīves dinamikai stādīt pretī gara statiku, jo garam ir pašam sava dinamika. — Dzīves princips nespēj sevī ietvert visu īstenību, nemaz jau nerunājot par anorganisko pasauli. Dzīvās un anorganiskās dabas šķiršana ir neapstrīdāma.

*) To vēl spilgtāki un agrāk izcēlis A. Bergsons. P. D.

Nav pieņemams Bergsona uzskats, kas grib anorganisko iru iedomāties it kā par dzīves sacietējušo čaulu. Tādēļ spriežot par īstenību jāiziet ne no monisma, bet no īstenības daudzējādības, sastāvošas no patstāvīgiem iras slāņiem, kam ir dziļas, īstenības un vērtības pretešķības.

Kā beidzamais sekoja Bonnas prof. Ericha Rothacker'a priekšlasījums: „Radīšanas būtība“ (Das Wesen des Schöpferischen). Radīšanas process nostāda mūs saturīgi jaunu veidojumu pasaulē, kas iekustina kā radošo, tā uztverošo dvēseli, to pārsteidz, satric u. t. t. Radīšana izpaužas dažādi, piem. iekšējā dvēseles aktivitātē, izgudrošanā, dzīvības tapšanā.

Blakus dievišķam radīšanas darbam — tādu dara arī cilvēks (das Tathafte). Faktā, ka ir cilvēku „atpestītāji“ darbi, kas nes svētību cilvēka dvēselei, rāda Klāgesa uzskata nepareizību, ka gars esot dvēseles ienaids. Pie izgudrojumiem un atradumiem parādās cilvēcīgā radīšanas procesa īpatnības: kāda irracionāla vara dāvā iedomas, kas savā jaunā saturā atstāj radīšanas iespaidu. Dievs rada bez jebkādas piespiešanās. Cilvēkam radīšanas darbs saistīts ar pretešķībām, tam neatlaidīgā cīņā jāpārvar matērijas pretestība; tā piem. Bēthovena, Mikela Andželo u. c. radīšanas process pauž grūtas cīņas.

Pretēji antīkam uzskatam, ka radīšana esot tikai jau dotā pārveidošana, Rothackers aizrāda, ka doma par radīšanu no „nekā“ simbolizē radītāja īsti heroisko uztvērumu: absolūta radītāja Dieva ideja nozīmē gribas pārcelšanu par dzīves pamatreālītāti, tās veidotāju un vadītāju; vienīgi no tās var iziet konsekventi-vēsturiska reliģija, kas radīšanas procesu uztver kā drāmu, un ne kā tukšu notikumu riņķojumu. Pastāvīgā sabrukuma iespējā, kas garam vienmēr par jaunu radoši jāpārvar, atklājās cilvēkam šis „nekas“, kas ir pamats viņa priekšstatiem par radīšanu no nekā. Radītājs gars savā aicinājumā būt atbildīgam ir dzīves apgarotājs un sargs, kā dvēselei, tā sev pašam.

Visi šie priekšlasījumi bija kā liels gara prioritātes ideālistisks apliecinājums domāšanā un dzīvē.

Priekšlasījumiem sekoja ļoti plašas un dzīvas debates. Tās vadīja prof. Maksis Wundts (W. Wundta

dēls). Pārrunu dalībnieku skaits bija tik liels un viņu „piezīmes“ tik gaŗas un dažādas, ka šis apstākļis zināmā mērā negatīvi atsaucās uz diskusiju rezultātu skaidrību un produktīvītāti. Starp citiem pārrunās dalību ņēma arī Nikolajs Hartmanis — ieteicot saskatāmāki atdalīt garu un dvēseli, lai kādu no šiem jēdzieniem par daudz neizstieptu, vai nesašaurinātu. Tālāk viņš pārmeta Ed. Šprangeram, ka tas ar savu „saprāšanas“ jēdzienu ejot par daudz tālu, — tā piem. astronomijas priekšmets ir tikai izskaidrojams, bet nevis saprotams. Teologs prof. Verweyn's jautāja, kāpēc šai kongresā nav aplūkots arī sv. Gara dziļais un tik svarīgais jēdziens. Vīnes prof. Eibls ieteica pie gara problēmām piesaistīt arī likteņa problēmu, piedomājot konkrēti pie Eiropas patreizējā stāvokļa un uzstādot jautājumu, vai liktenīgā cīņā uzvarēs gars, vai viņam pretējie ārdītāji spēki.

Arī mūsu pārstāvis prof. P. Dāle piedalījās debatēs, iepazīstinot kongresa dalībniekus ar latviešu filozofiskās domāšanas raksturīgākām tendencēm. Latvieši cenšas pēc dzīves un prāta, logos'a un bios'a principu vienības, kas savu piepildījumu sasniedz harmoniskā personībā, kur apvienojās bezlaicīgais (autonomās vērtības) ar laikā ieslēgto pārdzīvojumu plūsmu. Arī dvēseli un garu Latvijā no psiholoģiski-filozofiskā viedokļa nešķir krasī. Gars ir dvēseles attīstības krāšņākais auglis, dvēseles pašpiepildīšanās augstākā pakāpe — tās entelehija.

Kongresā priekšā celtie referāti un pārrunas visā visumā pauda patīkamas lietišķības, objektivitātes un kritiskas apdomības garu. Izteikto domu saturā valdīja ideālistiski-spirituālistiskas tendences un prasība nepadarīt ar vienpusīgām schēmām daudzveidīgās un daudzslāņainās īstenības ainu vienkāršāku nekā tā ir.

Doc. Dr. Alb. Freijs

Latviešu reliģiski filozofiskā rakstniecība pēdējos trīs gados.

(1933.—1936.)

Sinī rakstā gribu dot īsu pārskatu par reliģisko filozofisko rakstniecību kopš pēdējā „Reliģisko filozofisko rakstu“ krājuma iznākšanas (1933. g.), ar to nodibinot parašu uz priekšu katrā rakstu krājumā sniegt pārskatu par to literātūru, kas radusies divu rakstu krājumu iznākšanas starplaikā. Pie tam reliģiskais filozofiskais loks še ir ņemts plašāks nekā tas atbilstu būtiskām robežām. Viņā ietelp arī reliģijas filozofijai radniecīgas disciplīnas. Tas darīts tādēļ, lai šis pārskats vispārī attēlotu domu kustības mūsu pēdējo trīs gadu filozofiskās un reliģiskās domāšanas novados.

Latviešu valodā arvien vēl trūkst oriģināldarba filozofijas vēsturē. Ar filozofijas vēsturi latviešu lasītājus iepazīstina vācu filozofa un pedagoga A. Mesera parakstītā „Filozofijas vēsture“, kuŗas pirmā grāmata cand. phil. A. Rolava tulkojumā iznāca 1931. gadā. Šī „Filozofijas vēstures“ trešā grāmata iznākusi 1933. g., ceturrtā grāmata — 1935. g., un tā paša autora grāmata: „Tagadnes filozofija Vācijā“, kas uzlūkojama par „Filozofijas vēstures“ piekto grāmatu, iznākusi 1936. gadā. Ar to nobeigta šīs filozofijas vēstures izdošana latviešu valodā, kuŗā tulkotājs to ir veicis ar veiksmi un prasmi. Mesers ar ērudīciju filozofiskos jautājumos, koncentrētā veidā, skaidrā un vienkāršā tēlojumā un objektīvā interpretācijā tēlo filozofisko domu attīstību, sākot ar seniem grieķiem un beidzot ar visjaunākiem laikiem, raksturojot nevien atsevišķos filozofus, bet arī laikmeta kultūrālo stāvokli. Viņa „Filozofijas vēsture“ sniedz skaidrus filozofisko ideju attīstības un arī filozofisko zinātņu novirzienu aprakstus. Še atrodam bagātīgu faktu krājumu, kas noderīgi zināt katram, kas kaut ko grib zināt par filozofiju. Blakus šai „Filozofijas vēsturei“ jāmin raksti par atsevišķiem filozofiem, dzīves gudrajiem un labu, derīgu domu, cēlu ideju sludinātājiem. Par vērtīgiem rakstu krājumiem jāatzīst prof. A. Dauges redakcijā izdotās divas grāmatas „Lielais personības“ (1935. un 1936.), kuŗās uzņemti viss lielais vairums cand. phil. G. Jurēviča raksti un bez viņa arī daži priv-doc. K. Kārklīņa, J. Akmeņa, Ž. Unama, cand. phil. K. Krauliņa, Dr. phil. P. Stroda, cand. phil. Z. Mauriņas, prof. P. Dāles, K. Raudīves un J. Lapiņa raksti par tautu vadoņiem (I sēj.) un dzīves filozofiem (II sēj.). Šo divu rakstu krājumu mērķis ir gan praktisks ētisks: darīt cilvēku garā un dvēselē stipru; tos pavada raksti-

tāju apziņa, ka nekas tā nemodina gribu augt, uz augšu stiepties, spēkus krāt, nekas tā nemodina un nenostiprina ticību cilvēka svētās gribas varenībai, kā lielu un stipru personību dzīves piemērs. Tomēr šie rakstu krājumi, īpaši otrais sējums, mūs labi iepazīstina ar ievērojamākiem filozofiem, kā Sokratu, Platōnu, Džordāno Bruno, Im. Kantu, Anriju Bergsonu, lielajiem reliģijas filozofiem, kā Augustīnu, Akvinas Tomu, Blēzu Paskālu, dziļajiem rakstniekiem, kā Ģēti, Fr. Nicši, Mīgēlu de Unamuno. Ne visas šīs lielās personības ir aplūkotas ar precīzitāti (piem., Paskāls), objektīvi bez konfesionālā subjektīvisma (piem., Augustīns) un ar vajadzīgo domu skaidrību un saprašanu (piem., Mīgēls de Unamuno). Visā visumā šie raksti labi iepazīstina lasītāju ar aplūkotu personību dzīvi un mācību, dod ar raksturīgām līnijām šo personību zīmējumu. Īpaši šie zīmējumi izdevušies cand. phil. G. Jurēvičam. Viņš atsevišķi izdevis nelielu grāmatiņu: „Grieķu gudrais Epiktēts, viņa dzīve un stoiskā mācība“ (1936.). Tanī uzņemta viņa tulkojumā Epiktēta „Stoiskās morālēs rokas grāmata“. G. Jurēvičs savu filozofisko rakstniecību iesāka mēnešrakstā „Daugava“ ar recenzijām par filozofiskām grāmatām un ar apcerējumiem par atsevišķo filozofu uzskatiem (piem., par „H. Kaizerlinga dzīves koncepciju“ — „Daugavā“, 1932., 10.). Pēdējos gados recenzijas viņš vairs neraksta, bet kā to redzam no rakstu krājuma: „Lielās personības“, kurās ietelp 17 viņa apcerējumu, tad viņš piegriezies atsevišķo filozofu dzīves un mācības raksturojumiem. Viņš gan tikai attēlo un atstāsta un tikpat kā nemaz nekritizē un nevērtē. Daudz viņš ļauj runāt pašam filozofam, kas ir labi darīts, lai gan dažā vietā sastopamies ar nepatīkamu citātu sablīvējumu. Apcerējumi modina interesi un dod skaidru priekšstatu par vēstīto. Ar to apcerējumi kļūst nozīmīgi.

Par atsevišķiem filozofiem publicēti vairāki raksti mūsu mēnešrakstos. Doc. T. Celms salīdzina Kantu un Dostojevski (Burtnieks, 1933., 1. un 2.). Par Vilhelmu Vuntu viņa 100. dzimšanas dienas piemiņai raksta M. Liepiņa (Izgl. Min. M., 1933., 5/6.) sniedzot īsu, bet skaidru vēstījumu par šī ievērojamā vācu filozofa mācību. Viņa uzlūko Vuntu par to zinātnieku, kas psiholoģiju padarījis par pasaules zinātni. Sakarā ar Čehoslovākijas prezidenta Tomaša Masarika 85. dzimšanas dienu par viņu kā filozofu raksta prof. V. Maldonis (Ceļš, 1935., 2.) un kā čehu Marku Aureliju raksta Marta Grimma (I. M. M., 1934., 11.). Īsos vilcienos abi autori raksturo Masarika filozofisko domu pasauli. Ir atzīstami, ka šie raksti iepazīstina latviešu lasītājus ar čehu lielo reālo ideālistu, kurū visos spriedumos un dzīvē vada ētikas, reliģijas un aistētiskas atziņas, kas viscauri pēc prof. V. Maldoņa sprieduma, ir morāliska personība, puritānisks, ētisks demokrāts, gara aristokrāts, kas kā tautas vadonis, filozofs un valsts vīrs ir neatlaidīgi turējies pie Husa pārliecības, ka patiesība uzvar. Piemināma arī J. Ozola monografija „Tomašs Masariks“, kurā gan autors Masarika filozofijai tikpat kā nemaz nepieskaņas. — Par Ļevu Tolstoju kā filozofu raksta mag. phil. Bokovņevs (Burtnieks, 1935., 12.).

Sevišķi daudz latviešu valodā ir rakstīts par franču filozofu Anriju Bergsonu. Ievērojamākais šī filozofa populārizētājs Latvijā ir prof. P. Jurēvičs. Agrāk viņa iespiestiem rakstiem par Bergsonu (L. U. R. 1926. — par Bergsona atziņas teoriju, L. U. R. 1930. — disertācija franču valodā par atziņas problēmu Bergsona filozofijā, „Daugavā“, 1928. — par A. Bergsonu), pēdējos trīs gados pievienojušies šādi viņa raksti: „Bergsona mācības par tikumības divi avotiem“ (Burtnieks, 1933., 2.), „Bergsona reliģijas filozofija“ (Burtnieks, 1933., 8. un 9.), „Bergsona kultūras filozofija“ (I. M. M., 1933., 12.). Bez tam iespiestas vairākas recenzijas par jaunākām Bergsona grāmatām (Daugava, 1934., 10.; 1935., 5. un 6.). Autors plaši izklāsta Bergsona uzskatus un rakstu beigās izteic dažus novērtējuma spriedumus. Ar maz izņēmumiem atzīstama autora piesliešanās savam skolotājam, tā, piemēram, viņš atzīst, ka Bergsona reliģijas izpratne ir visvairāk pieņemama mūsu laikmeta cilvēkam, un ka viņa tikumības mācība ir īsta kristietības gara glorifikācija un Bergsona kristīgās morāles princips attiecināms arī uz starptautiskām attiecībām. P. Jurēvičam piemīt laba īpašība saprast un diezgan adekvāti izteikt sava pētījumā filozofa pamatzužskatus. Šos viņa rakstus iezīmē skaidrība un vienkāršība, māca cita domas izteikt raksturīgā un saprotamā attēlojumā. — Par Bergsonu rakstījusi arī Dr. phil. Milda Paļēviča, sevišķi piegriezdamās viņa īstenības atzīšanas problēmām, sakarā ar grāmatu „Doma un kustošais“ (Burtnieks, 1935., 3.). R. Rudzītis raksta par R. Tagores garīgo sēju (R. Tagores raksti I sēj.).

No ievērojamāko filozofu rakstu tulkojumiem jāpiemin vispirms Kanta „Tīrā prāta kritikas“ 2. sējums ar reģistru, kas izdots A. Rolava tulkojumā 1934. g. Zīmīgi to novērtē prof. P. Dāle: „Šī darba latviskojums ir izcils notikums mūsu intelektuālajā kultūrā“ (Daugava). Tad piemināmi šādi svarīgāki tulkojumi: O. Spenglera grāmata: „Cilvēks un tehnika“, īsais H. Driša raksts: „Parapsīhologija“ (Burtnieks, 1935., 8.), J. A. Ričedza raksts: „Zinātne un dzeja“ (Daugava, 1936., 4. un 5.).

No atsevišķām filozofijas disciplīnām vairāki pētījumi publicēti psiholoģijā. Še pirmā vietā jāliek docenta R. Jūrgena psiholoģiskie pētījumi: „Par ārējo novērošanu“ (Burtnieks, 1934., 7., 8. un 9.), „Novērošanas formu dažādība“ (I. M. M., 1935., 2.) un „Izsacījumi“ (I. M. M., 1935., 12.). Šiem rakstiem piemīt stingra zinātniska precizitāte un laba psihologa ērudicitāte. Viņos autors pēti cilvēku novērošanas spēju tās ikdienišķajos izpaudumos, apcerē novērošanas formu dažādību un novērošanas izsacījumu sakāņu ar īstenību. Tiem liela nozīme kā teorētiskā, tā praktiskā ziņā.

Pie psiholoģijas rakstiem pa daļai jāpieskaita Dr. Ž. Karlsona grāmata: „Cilvēka ķermeņa īpatnības un psihe“ (1935.). Autors ir ārsts nervu un gara slimībās, kas miesas un gara problēmai pieiet no bioloģijas viedokļa un cenšas attēlot to ciešo un nedalāmo integrāciju, kāda pastāv starp cilvēka ķermeņa uzbūvi, pat cilvēka ārējo izskatu, viņā noritošiem vielu maiņas procesiem

un iedzīmāt rakstura un temperāmenta īpašībām. Viņš izceļ tās cilvēka psihes parādības, kuŗas jau iepriekš noteic cilvēka organisma konstrukcija un vielu maiņa. Autors turās pie prof. E. Krečmera cilvēku tipoloģijas. Šinī grāmatā ar interesi varam lasīt par cikloīdiem un schizoidiem raksturiem un temperāmentiem, psihopātiju un ģeniālītāti, īpaši tanī vietā, kur autors apcerē mūsu ievērojamo rakstnieku, mākslinieku un vadoņu raksturu sakarībā ar viņu ķermeņa īpatnībām. Tomēr jāpiebilst, ka grāmata nav bez faktiskiem un principiāliem iebildumiem, jo autors to raksta vienpusīgi turoties pie vienas teorijas un viņu vispāri nevada zinātniskās pētīšanas gars.

Filozofiskajā rakstniecībā daudz darbojies Jūlijs Aleksandrs Students. Viņš laidis klajā lielā apmēra (735 lpp.) grāmatu: „Bērna, pusaudža un jaunieša psiholoģija“ (1935.). Še ļoti plaši viņš aplūko cilvēka psihisko attīstību no dzimšanas līdz garīgā nobrieduma posmam. Iezīmīga autoram ir krietna pētījuma jautājuma saprašana, plaša, sevišķi vācu literatūras zināšana, bet ne viscaur vajadzīga precizitāte un spriedumu pamatotība. Arī daudzvārdība nepieder pie zinātniskā stila. Grāmata tomēr atzīstama, jo daudzpusīgi un krietni daudz iepazīstina lasītāju ar bērna, pusaudža un jaunieša psiholoģijas jautājumiem un to atrisinājumiem. Tā arī ir pirmais oriģināldarbs blakus O. Berga tulkotai R. Gaupa grāmatai „Bērna psiholoģija“ (1925.) un M. Liepiņas tulkotai E. Šprangera grāmatai „Jaunatnes psiholoģija“ (1929.).

Ar tagadnes psiholoģijas galveniem virzieniem iepazīstina prof. R. Millers-Freienfelsa grāmata ar līdzīgu nosaukumu, A. R(olava) tulkojumā (1934.). Šī grāmata nepieciešama tiem, kas latviešu valodā grib iepazīties ar tagadnes psiholoģijas problēmām un virzieniem. Še koncentrēti parāda psiholoģijas tagadnes attīstības stāvokli, — Bez tam vispārsaprotamu ievadu individuālpсихолоģijā dod Alfrēda Adlera grāmatas „Psicholoģija un dzīve“ tulkojums (tulc. E. Turkina). Par individuālpсихолоģijas atzinumiem attiecībā pret skolas bērnu raksta Ed. Pētersons (Audzinātājs, 1935., 1/2.). 1932. g. pasāktās „Psichoanalizes bibliotēkas“ izdevumā izdota M. Feldberga tulkojumā Sigmunda Freuda „Trīs apcerējumi par seksuālo teoriju“ (1935.). Tā pa kaŗa stāvokļa laiku aizliegta pārdot.

Vairāki raksti publicēti par dvēseles problēmām. Še minams prof. A. Dauge raksts „Ap dvēseles problēmām“ kopā ar priv.-doc. Br. Jirģensona rakstu „Neiznīcības problēma“ (Daugava, 1934., 10.). Tad vēl prof. P. Dāles raksts „Dvēseles patstāvība un pastāvība“ (Ceļš, 1935., 2.). Elza Ābele dod kāda disputa atreferējumu: „Iznīcība un neiznīcība dzīvajā un nedzīvajā dabā“ (Daugava, 1935., 4.). Dauge gan necenšas tvert dvēseles problēmas pašā to serdē, bet gan riņķo ap tām un vairāk spriež par dvēseles atsaucību, fantaziju un tās intuīcijas spējām, kas atveŗ svešu dvēseli. Viņa raksta gala atzinums ir šāds, ka katrā cilvēkā ir daudz tāda, ko nekāda zinātne un filozofija, nekāda augsta gudrība pat nenojauš. Jirģensona raksts, domāts laikam, kā turpinājums

Dauges rakstam; tomēr šē atklājas pavisam cita pasaule. Daudz nozīmīgāks ir P. Dāles raksts, kuŗā autors atzīst dvēseli kā patstāvīgu, savā substancijā pamatā pārtaicīgu būtni, ko nevar iznīcināt konkrētas laika plūsmas likumi. Dvēseles eksistences un darbības jēga ir tā, ka nemirstīgais gars viņā meklē absolūti nemirstīgo un pilnīgo — Dieva garu. Viņa izpratnē cilvēka dvēsele ir pašvērtība un vērtību līdzradītāja. Šis raksts ir zīmīgs ar to, ka šē labā domu audumā ir saausti kopā dziļas filozofiskās domāšanas un apgarotas reliģiskās pārliecības pavedieni. — Elzas Ābeles atreferētais zinātniskais dispuits par iznīcību un neiznīcību, kuŗā piedalījušies doc. Fr. Gulbis, prof. A. Janeks, doc. K. Ābele, prof. P. Dāle, prof. K. Kundziņš, doc. P. Jurēvics, doc. T. Celms, rāda, ka dvēseles nemirstības problēma ir kļuvusi aktuāla, ka zinātne dod daudzus faktus, kas ļauj nojaust šīs problēmas pozitīvu atrisinājumu, un ka tomēr cilvēka prātam tā ir mīkla, ap ko dažī zinātnieki zaudē savu mieru, lai par to vēsāki padomātu.

A. Stūrītis un M. Liepiņa piegriezušies intelliģences problēmām. A. Stūrītis rakstā „Intelliģences problēma“ (Daugava, 1933., 2. un 3.) aplūko jautājumus: kādi ir intelliģences psiholoģiskie pamati, tās tipi, un kādi ir intelliģentās rīcības veidi un to vērtība. M. Liepiņa grāmatinā „Intelliģences pārbaudes“ (1935.) aplūko jautājumu par skolēnu intelliģences pētīšanu un pārbaudi. — Bez tam šē atzīmējam Jāņa Lapiņa rakstu „Intelliģence vienības valstī“ (Daugavas gada grāmata, 1936.), kuŗā intelliģenta cilvēka misija izteikta imperatīvā, ka viņa gudram prātam un labai sirdij vajag spīdēt savas tautas vidū kā saulei.

Pēdējos trīs gados iespiesti arī vairāki raksti, kuŗos izteiktas dažādas filozofiskas idejas, vai kuŗos atspīd dažāda laba filozofiska doma. Ievēribu vispirms pelna doc. T. Celma raksts „Pretrunas zinātnē un filozofijā“ (Daugava, 1936., 3. un 4.), kuŗā autors ar viņam piemītošo domu dziļumu un loģisko skaidrību iztīrā teorētiski motīvēto un radikālo gnōzeoloģisko skepticismu, kuŗa teze var tikt formulēta tā: atziņa, kā patiesības izziņa, ir neiespējama. Šāds skepticisms iznīcina pats sevi iekšējā pretrunā un no atziņas pienākuma cilvēks netiek vaļā. Atziņu gaitā vienmēr rodas pretrunas; pretrunība ir neizravējams ļaunums cilvēka dabā. Bet tā neatbaida teorētiskus meklēt bezpretrunīgos ūniversa vienības pamatus, no kuŗiem pašas pretrunas kļūst izprotamas.

Prof. V. Sinaiskis, kas mēdz izteikt dažkārt ļoti oriģinālas filozofiskas domas, raksta par „Sievietisko un vīrietisko“ (Daugava, 1935., 12.). Sievietiskā kā filozofiskā jēdzienā, viņš konstatē ar oriģinālu izdomu šādas pazīmes: neierobežotais, dalāms, daudzība, kreisais, kustīgais, līkais, tumšais, ļaunais, iegarens četrstūris. Runājot par sievietisko tiesībās, autors atzīst par vajadzīgu sievu civiltiesībās padarīt neierobežotu un tomēr to pakļaut vīra gribai kā tās robežai. Vēl autors aizskaŗ psiholoģiskos un ētiskos jautājumus sakarībā ar sievietisko. Sinaiska rakstam piemīt liela ierosmes nozīme. Tas ierosina ieskatīties dziļāk dzimumu filozofijā. Viņam iezīmīga ir patstāvīga domu gaita, dziļš prāts un noteikta

domu formulēšana, kam piemīt pat pārliecības spēks. — Par šo jautājumu biežāku grāmatu sarakstījis arī V. Reiznieks. Tās virsraksts: „Sievietes vieta pasaulē“ (1935.). Šo pētījumu autors nosaucis par vītāloloģisku. Ja Sinaiskis ir oriģināls savos domājumos pats negribot tāds būt, tad Reiznieks cenšas visiem līdzekļiem būt oriģināls, savdabīgs. Līdz ar to Reizniekam pašam rodas chaotiski jēdzieni, neloģiski secinājumi un prātošana nenoved pie atziņas skaidrības, kur nu vēl ievestu mūs dzimumu lauka problēmu dziļumos. Žēl, ka autors grāmatā ielicis daudz darba, bet nav tai devis spēku saistīt cilvēka domu, raisīt situācijas, kas cilvēka dzīvi celtu. Tas nav arī zinātnisks problēmu iztirzājums, jo izklāsta vienīgi autora iedomas, kuņas pats viņš nav pārbaudījis.

Sinī jautājumā vārdu ņēmusi arī Dr. phil. Milda Paļēviča, polemizējot ar prof. V. Sinaiska izteiktiem uzskatiem (Daugava, 1936., 6.), un atbildot V. Reiznieka grāmatai (Sējējs, 1936., 4.). Viņa noraida Sinaiska tezes, bet viņas argumentācija ir pārāk nervoza, lai mūs pārliecinātu, un tieši ar savu polemikas stilu viņa apliecina sava ievērojamā pretinieka domu pareizību. Atbildē V. Reizniekam viņa pasaka vienu otru kodolīgu piezīmi, tomēr viņas tonis ir vecā emancipācijas gara pilns, lai tam mūsu laikos varētu simpatizēt.

Dzimumu problēma izrādās par tagadnē diezgan aktuālu problēmu. Par to runāts arī kādā lielā sieviešu sapulcē, par to priests Latvijas bioloģijas biedrības atklātā zinātniskā sēdē, kuŗā ar referātiem piedalījušies doc. K. Ābele un doc. T. Celms un pārrunās prof. P. Stradiņš, prof. P. Dāle, doc. L. Ausējs, prof. M. Zile. Šī zinātniskā disputa atreferējumu sniedz A. Dreimanis zem virsraksta: „Dzimuma vērtējums bioloģijā un filozofijā“ (Daugava, 1936., 4.).

Vēstures filozofijai pieskaņas prof. R. Vipers rakstos: „Jau nās problēmas vēstures filozofijā“ (Daugava, 1935., 6.) un „Eiropas kultūrvēsturiskie laikmeti“ (Daugava, 1936., 3.). Pirmajā rakstā autors izteic domas, ka katra nācija veido savu vēstures filozofiju, pēc sava prāta apsver un novērtē cilvēces pagātņi, izmantojot savas tradīcijas, savu pasaules uzskatu, ka Eiropas līdz šim neatzīto nāciju atdzimšana ir arī Eiropas zemniecības atdzimšana un līdz ar to jāgroza to spriedumu un novērtējumu lielākā daļa, kuņas bija izvirzījuši vēsturnieki, kas nāca no muižnieku, garīdznieku un pilsoņu inteliģences vidus. Pamatotas ir prasības, ka katra tautība grib savu kultūru, savu armiju, savu parlamentu, savu zinātņu akadēmiju, savu mākslu, savu vēstures filozofiju. Šie centieni atbilst veselīgā organisma vajadzībām. Tikai nedrīkst aizmirst, ka nacionālie centīni neizsmel visu gara dzīvi. Virs nācijām atrodas viena kopība — Cilvēce. — Par nacionālo ideoloģiju raksta arī prof. P. Jurēvičs (Brīvā Zeme, 1934., Nr. 144, 150, 156, 162, 175, 181). Šos apsvērtos zinātniskās godprātības apskaidrotos rakstus nepieciešami lasīt tiem, kas būtu aiz savas nenobriedušās filozofiskās domāšanas un uceklīgas izjūtas sajūsminājušies par tādu nezinātnisku un primitīvās domāšanas noteiktu rakstu vēstures filozofijā, kāda ir E. Brastiņa grāmata „Tautības mācība“ (1936.).

Dažādas filozofiskas idejas apkaņo vai aizstāv vēl šādi raksti. R. Rudzītis sludina Nikolaja Rēriča idejas grāmatā „Nikolajs Rērihs, kultūras ceļvedis“ (1935.). — P. Dardzāns rakstā: „Par marksismu un individuālismu“ (Daugava, 1933., 8.) uzrāda pretrunas materiālistiskā pasaules uzskatā, īpaši Marksa mācībās, un rakstā „Maldu ceļi“ (1934., 4.) atbild E. Sillera rakstam, kas iespiests „Domās“. — Rakstnieks Kārlis Zariņš polemizē ar tehnikas cildinātājiem, atsaucoties uz Kroma rakstu par tehniku, kas iespiests „Daugavā“ (Daugava, 1933., 4.). — Sakarā ar grāmatu nedeļu doc. Alb. Frēijs rakstā par „Labās grāmatas vērtību“ (Grāmatnieks, 1935.), bet V. Reiznieks par „Grāmatas filozofiju“ (Daugavas gada grāmata, 1936.). V. Reiznieks polemizē ar Dostojevskā pētniekiem T. Celmu, A. Freiju un Z. Mauriņu, atzīstot, ka šis rakstnieks ideoloģiski neapšaubāmi kaitīgs (Daugava, 1934., 8.). Dažas filozofisko domu ēnas paslīd arī rakstnieka J. Veseļa rakstos (skat. rakstus: „Gars — radītājs“; „Par kultūras nākotni“ — rakstu kopojumā „Pārdomu grāmata“, 1936.).

Īpaši jāaizrāda uz rektora prof. J. Auškāpa rakstiem, kuņos ar jūtamu nosvērtību spriedumos, skaidriem loģiskiem secinājumiem, nacionālu un dievbijīgu apgarotību un ideālisma pārliecību māca izšķirties dažās kultūras un dzīves filozofijas problēmās. No viņa rakstiem atzīmējami: „Kultūras pretrunas“ (Sējējs, 1936., 3.), „Rādīšanas prieks“ (Sējējs, 1936., 6.).

Īpašu vietu mūsu garīgā dzīvē ieņem medicīnas profesors M. Zīle, kas nodibinājis savā mājā internus pārrunu vakarus par filozofiskiem un reliģiskiem jautājumiem. Lielu ievērību viņš guvis ārzemju mediķu, bioloģu un filozofu vidū ar plašo grāmatu „Über das Weltbild des Arztes und den Sinn der Krankheit.“ Ieskatu M. Zīles radītās sintētiskās medicīniskās strāvas attīstībā un panākumos mēģina dot Dr. med. Kr. Rudzītis un Dr. A. Brūveris rakstā „Latviešu zinātnieks Eiropā“ (Daugava, 1935., 5.). Cik liels un bagāts ir M. Zīle savos domājumos, tik neizdevušies ir abi viņa apspriedēji. Abi autori neatklāj mums Zīles sintētiskos uzskatus, nedod pat to pamatlīniju attēlojumus. Zīles domu pasaule, kuņā ir daudz spraiguma, neapmierinātība ar fizioloģisko un materiālistisko pieeju medicīnas jautājumos, bioloģiska vērtējuma, liela griba izziņāt īstenību, dziļš filozofisks miers un skaidrs skats un kuņā arī konstruktīvisma vienpusība, vēl gaida kā kompetentu izklāstītāju, tā kritizētāju. Zīles koncepcija ir ievērojama.

Daži raksti atsaucas arī uz laikmeta prasību, ievirzīt latviešu tautas garīgo dzīvi filozofiskā apgaismojumā un interpretējumā. Kodolīgs ir Jāņa Lapiņa raksts „Latviešu garīgā misija“ (Sējējs, 1936., 5.), kuņā viņš paveļ skatu uz K. Ulmaņa sabiedrisko mācību viņa runās. — Ar apdomu un lietišķību prof. L. Ādamovičs raksta par „Dažiem raksturīgiem vaibstiem mūsu senču garīgajā sejā“ (I. M. M., 1934., 11.). — H. Kreicera raksts „Latviskā gara pamati“ (I. M. M., 1936., 3.) interesants, bet pa daļai virspusīgs. Še pat atzīmējam, ka priv. doc. E. Rumba rakstā „Latviešu dievība Laima“ (I. M. M., 1936. 7/8 un 9) dod

morfoloģiskus un fainomenoloģiskus vērojumus par Laimu; apcerējums atzīstams par vērtīgu reliģiski vēsturisku pētījumu rezultātu.

Piegiežoties reliģijas filozofijas rakstiem, jāpiemin vispirms V. Reiznieka un Br. Jirgensona grāmatas. V. Reiznieks sarakstījis grāmatu „Reliģijas problēmas filozofiskā uztverē“ (1934.). Viņš vēlas atjaunot vispārējo reliģiju un pacelt to uz augstāku pakāpi, jo ir neapmierināts ar citām reliģijām, sevišķi kristīgo reliģiju. Viņš gan runā par reliģijas problēmām, tās uzdevumiem un galveno funkciju, bet neskaņ tomēr pašu reliģijas būtību, nemēģina saskatīt tās eksistenciālo īstenību. Viņam ir apslēpti reliģijas būtības dziļumi, jo runājot par reliģiju, viņš galvenā kārtā pieskaņās tās sekundārām parādībām. Reiznieks nav sapratis, kas ir reliģija savā primārā būtībā. Autoru negatīvi vēl iezīmē tas, ka savā profetiskā apziņā viņš aiziet tik tālu, ka sevi nostāda augstāk par visiem līdzšinējiem filozofiem un teologiem. Reiznieks pārmet kristīgai reliģijai daudzus trūkumus, bet tie ir nepamatoti. Atsevišķu problēmu aplūkojumus, ka piem., par labu un ļaunu, ētiku un morāli, pienākumu un grēku, vēsturi un vērtībām, sastopamies ar daudzām neizlīdzināmām pretrunām domājumos, nepamatotiem spriedumiem, mākslīgu prātojumu konstrukciju, neauglīgu fantazējumu un oriģinālitāti, kas problēmas vēl vairāk aizplūvuro ar domām, ko droši vien vēl pats autors visā pilnībā nesaprot. Grāmatai trūkst nākotnīgu spēku, iedvesmes un patiesās profetiķas. Tā arī ir maz lasīta grāmata, ko autors bija domājis dievišķīgās un velnišķīgās pasaules atjaunošanai, jaunas ideoloģijas, tas ir topošās pasaules uzbūves ceļa nodibināšanai, un jaunā reliģiskā ceļa sludināšanai. Atzīmējama Alb. Freija un V. Reiznieka polemika par šīs grāmatas saturu (Daugava, 1934., 5. un 6.).

Dr. chem. Br. Jirgensons piegiežies nemirstības jautājumam un sarakstījis grāmatu: „Nemirstības problēma“ (1935.). Tai viņš pieiet no zinātniskā empirisma viedokļa un ar ticību zinātnes visspēcībai un visvarai, atzīstot, ka zinātne ir visdrošākais pamats, uz kuņas cilvēks var celt savus uzskatus. Viņš nepareizi augstāk par visu, salīdzinot ar reliģiju un metafiziku, nostāda zinātnes ar saviem vispārīgiem likumiem un atzinumiem. Grāmatas vērtību ceļ tas, ka autors ar krietnu dabas zinātnieka erudīciju noskaidro agrākos un jaunākos zinātnes atzinumus mirstības un neiznīcības jautājumos, un sevišķi labi parāda to, kas dabas zinātnēm sakāms nemirstības problēmātikā. Tā vairo mūsu zināšanas šinī jautājumā. Filozofijas un reliģijas jautājumos autors vēl ir svešinieks un šē daudzi viņa spriedumi ir nepareizi. Autors liecīgi polemizē ar viņa grāmatas recenzentu Alb. Freiju (Daugava, 1935., 8. un 9.).

Mēnešrakstos iespiesti vairāki raksti, kas pieskaņās reliģijas problēmām. Prof. V. Maldonis raksta par „Reliģijas fainomenoloģiju“ (Ceļš, 1935., 1.—3.). Viņš noskaidro vispirms šīs zinātnes raksturu (meklēt reliģijas būtību visās reliģijās un visos reliģiju atzinumu formulējumos), tad ar kritiskām piezīmēm iztirzā Van der Leeuw'a reliģiju tipoloģiju, un pēdīgi vēl, lai rādītu reliģijas faino-

menoloģijas metodes smagās un vieglās puses, piegriežas reliģisko ziedojumu iztirzei. Viņš apraksta arī reliģijas fainomenoloģijas attīstības vēsturi. Rakstu lasām ar interesi; tas dod ierosinājumus pārdomām, tikai autora personīgais viedoklis šē nav atradis vajadzīgo izpausmi. Bez tā autors iespiedis vēl rakstu „Grēks“ (Ceļš, 1936., 1.—4.), kuŗā orientē vispirms lasītājus par grēka izpratnes vēsturisko pusi un tad dod savu uzskatu par grēka būtību un skaidro ar to sakarā stāvošās problēmas. Šis ir plašākais zinātniski latviešu valodā rakstīts raksts par grēku, un tādēļ ievēribas cienīgs.

Docents G. Menšings (tagad Bonnā) laidis klajā grāmatu par „Vispārīgo salīdzināmo reliģijas vēsturi“ (1935.), kuŗā ietelp reliģijas fainomenoloģija un tipoloģija. Tā nav salīdzināma reliģijas vēsture parastā nozīmē, jo nevadās no reliģijas vēstures principiem, bet, sekojot savam skolotājam R. Oto, reliģijas psiholoģiskos principus pārnes uz reliģijas vēsturi. Tā ir diskutējama problēma. Autors grāmatu ir domājis kā mācības grāmatu saviem klausītājiem un nākošiem studentiem. Tāda gan viņa nav izdevusies, jo sliktais tulkojums, ko izdarījusi Helene Butuls atņēm tai tiesību pretendēt būt par mācības grāmatu. Pie tam tā vairāk ir reliģijas psiholoģija un filozofija un mazāk reliģijas vēsture. Autors dažā vietā ir par daudz koncentrēts un tādēļ negūstam vajadzīgo ieskatu. Labi tomēr varam sekot viņa reliģiju tipoloģijai, kuŗā viņš liek pamatā katolisko — protestantisko spriegumu, un kuŗas viņš iedala pēc reliģiskā vadoņa, pazudināšanas un atpestīšanas principa. — Atzīmējams vēl viņa raksts: „Kristietības savdabība“ (Ceļš, 1935., 3.), ko tulkojis stud. theol. Kacenbergš. Viņš atzīst, ka savdabīgais kristietībā ir Kristus. Kristietība bez Kristus nav iedomājama. Reliģiju vēsture uz jautājumu: kas bija Jēzus, atbild: pestītājs — glābējs.

No tālākiem rakstiem atzīmējami senatora K. Ducmaņa raksti: „Atzīšanās koks un dzīvības koks“ (Burtnieks, 1933., 12.) un „Kad paplašina apziņu“ (Sējējs, 1936., 6., 7. un 8.). Pirmajā rakstā autors atzīst, ka cilvēka gars ir kas daudz vairāk nekā prāts. Prāta gaisma nav vēl visa gara gaisma. Ir vēl jūtziņa, sirds jeb ētiskā gaisma. Tas pamudina viņu piegriezties dāņu filozofa Hefdinga reliģijas filozofijai, kas biedina no intelektuālisma un prasa nodarbināt arī citus gara spēkus. Viņš pieslien intuitīvai filozofijai, kas atzīst, ka cilvēks var ar savu iekšēju skatīšanu izzināt. Tādēļ autors vērsas pret intelektuālismu, vienpusīgu intelektuālu izglītību, atzīstot, ka atzīšanas koks nav reizē arī dzīvības koks. Otrā rakstā autors vēlas runāt par apziņas paplašināšanu lai cilvēks dzīvotu labāku dzīvi (izdots arī atsevišķā novilkumā ar virsrakstu: „Atdzimšanas ceļi kristīgai civilizācijai“). Šis raksts liecina, ka Ducmanis ir daudz lasījis, studējis un tādēļ daudz zin. Bet viņš neprot savas plašās zināšanas ievadīt pareizā gultnē, neprot lietišķīgi ar tām rīkoties, jo aiz visiem daudzajiem citātiem un pieskares punktiem, kuŗos viņš pieskaŗas bībelei, Gētes rakstiem, oksfordiešu kustībai, austrumnieku inkarnācijas domai un citām lietām, pazūd tās domas, ko patiesībā viņš grib teikt. Rakstā no-

jaužami ir dziļumi, bet izteiksmes neskaidrība tos neļauj mums sa-redzēt. Zināšanas nomāc domāšanu.

Mācītājs H. Biežais uzrakstījis veiksmīgas un lietišķīgas piezīmes par dialektisko teoloģiju, kas tagadnē samulsina vienu otru nenosvērtu prātu. Viņa raksts „Reliģiskais kultūras pesimisms“ (Ceļš, 1935., 5. un 6.) ir labāka dialektiskas teoloģijas kritika latviešu valodā. Ar asu prāta skatu un drošu kritiku autors ārda šīs teoloģijas aplamos uzskatus. Barta teoloģija viņam teorētiski neat-taisnojama, bet simpātiska ar to, ka tā izcīna smagu cīņu savas ticības aizstāvēšanā.

R. Rudzītis raksta par „Mākslas attīstību reliģijas lokā“ (Daugavas gada grāmata, 1934.) un „Daiļuma kultūru“ (D. g. g., 1933.). Atzīmējams arī viņa raksts „Pilnības ceļš seno latvju tradīcijās“ (I. M. M., 1935., 5./6.). Pēdējā rakstā viņš konstatē, ka latvietis neesot ticējis, ka dvēseles pilnības ceļam varētu būt robežas; ar nāvi nebūt neizbeidzas dvēseles iespēja augt un attīstīties. Arī šīnīs rakstos autors nav zaudējis savu reliģiōzo apgarotību, kuŗā dažreiz gan daiļuma skurbums ņem virsroku.

Īpašā vietā jāmin Alfr. Indriksona brošūras: „Domas par latvisku tautas baznīcu“ (1934.), „Mūsu baznīcas reformu nepieciešamība un iespējamība“ (1935.), „Svinēsim Mātes dienas vietā ģime-nes dienu“ (1936.). Viņš vēlas kristīgām patiesībām dot ierāmēju-
mu, kas izaug no paša latvieša dvēseles reliģiōzām kustībām. Viņa skats ir būtiski dziļš un viņu vada stipra personīgā pārliecība.

Piegrīzoties ētiskas rakstniecībai, jākonstatē, ka še izdotas ir daudz vairāk grāmatu nekā reliģijas un filozofijas rakstniecībā. Ētisko problēmu noskaidrošanai ir bijusi lielāka nepieciešamība un uz to ir atsaukušies vairāki autori. Vispirms minēsim grāmatas ar vispārējo raksturo.

Pirmā vietā nostājas Longīna Ausēja grāmata „Ceļi uz laimi. Dzīves māksla. 1.“ (1936.). Autors vēlas runāt par dzīves mākslu, par to kā padarīt dzīvi laimīgāku, pilnvērtīgāku un skaistā-ku, grib mācīt izprast laimi un to iegūt. Šī grāmata ietelp tanī tikumisko mācību rindā, ko 1882. gadā nodibināja Francijas parla-ments ar lēmumu, kas skolās reliģijas vietā ievada jaunu priekš-
metu: morāles un pilsonisko pienākumu mācību. Ar šādu lēmumu patiesībā bija nodibināta dzīves mācība, kas dibinājas ne vairs reliģiskās tradīcijās, bet gan ievērojamāko filozofu atziņās un subjek-tīvi nojaustos morāliskos spriedumos. Šīnī rindā ierindojas arī prof. F. Adlera un vācu prof. V. Ferstera raksti, kuŗos abi centās tiem cilvēkiem, kas izvirzījušies laukā no reliģijas sfairas, vēl ietek-mēt viņu ētiskās jūtas un atziņas. Viņu nolūks bija pacelt cilvēku ētisko kultūru, ko nedibināja reliģijā, lai gan nenoliedza reliģijas nozīmi ētiskā audzināšanā. Šo virzienu raksturo: 1) tādas dzīves mācības — ētiskās kultūras — nodibināšana, kas neatbalsta reliģijā, bet gan tanīs pamatos, ko katrs autors atrod par piemērotāku, un 2) draudzīga izturēšanās pret reliģiju. Šim virzienam pieslejas arī L. Ausējs. Autors sevišķi pasvītro reliģijas milzīgo nozīmi, atzīstot to kā lielu atbalstu cilvēku dzīvē; viņš ir pat kristīgās tici-

bas pārliecināts piekritējs. Bet savu dzīves mācību tomēr viņš nedibina reliģijā. Ar to rodas problēmas, kas grāmatā nedabū vajadzīgos normatīvos atrisinājumus. Autors savas dzīves mācības pamatā liek eudaimonistisko ētiku, kuŗa neiztur teorētisko kritiku. Grāmatas eudaimonisms teorētiski vairs mums, kopš Kanta eudaimonisma kritikas, nav bez iebildumiem un nav pieņemams. Tas nonāk arī pretrunā ar Kanta garā rakstīto pienākuma ētiku un Kristus garā veidotu mīlestības ētiku. Grāmatu iezīmē liela domu, vērtīgu spriedumu un labu atzinumu bagātība. Tai pieder praktiski pozitīva nozīme. (Tuvāk par šo grāmatu skat. A. Freija recenziju — Daugavā, 1936., 5.). Šī grāmata atradusi plašu atbalsi tautā; pirmāis izdevums izpārdots.

Gadu pirms šīs grāmatas L. Ausējs izdeva grāmatu „Dzīves dzelzs likums“ (1935.). Tā apcerē jautājumu: kādas sekas ir cilvēka domām, vārdiem un darbiem, zīmējoties uz viņu pašu, vai citādi: kā atmaksājas cilvēkam tas, ko viņš domā, runā un dara. Autors ir pārliecināts, ka dzīvē nekas nezūd, bet viss atmaksājas. Šo negrozamo likumu, kas valda dzīvē, viņš nosauc par dzīves dzelzs likumu. Un tāpēc pamudina būt krietnam un godīgam, jo tas brīnīšķā kārtā atmaksājas ar bagātīgiem augļu augļiem. Grāmatā sakopotī tie raksti, kuŗus autoram rakstījuši daudzi cilvēki, kas pa lielākai daļai apliecina šāda likuma esamību dzīvē. Tie ir pieredzējumu un pārdzīvojumu apraksti, kas lasītājam liek daudz ko pārdomāt un arī censties krietni un godīgi dzīvot. Izlasot grāmatu, kuŗā stāsta par nežēlīgo likumu, ka viss atmaksājas, rodas jautājums, vai nav kāda atsvabināšanās, atpestīšanās no šī atmaksas soda? Vai grēku nožēlai un Kristus pestīšanai nav nekādas nozīmes? Vai cilvēks nevar kļūt brīvs no grēka nodarījuma soda? Grāmata uz šādiem jautājumiem neatbild. Bet vai nevarētu sakopot arī tādus dzīves pieredzējumus, kas augšējos jautājumus atbildētu pozitīvi? Tā nav neiespējama lieta.

No L. Ausēja ētiskiem rakstiem jāpiemin vēl viņa raksts „Taisnības princips saimnieciskā dzīvē“ (Burtnieks, 1934., 12.), kuŗā viņš rāda, kā atsevišķam cilvēkam un valsts varai, kam jā rūpējas par taisnības principa izvešanu praktiskā dzīvē, jāsaņem ar nepārvaramiem šķēršļiem. Viņš atzīst, ka taisnīgs atalgojums ir nezināms lielums.

Mācītājs Arvīds Treicis sarakstījis grāmatu ar ētisku saturu: „Augsim lieli“ (1935.). Viņš raksta par pašdisciplīnu, vienprātību, pieklājību, laipnību, taupību, svētdienu un svētku dienu svētīšanu, draudzību, lielo dzīvi un citiem ētiskiem tematiem. Viņš atklāti un droši graiza dažādas ļaunas parādības kā atsevišķā cilvēka, tā plašākās sabiedrības dzīvē, iekaistot dusmās pret visu, kas ir ļaunums un grēks, un arī aicinot uz labāku dzīvi, krietnākiem darbiem un augšanu lielumā un dziļumā. Grāmatā neatrodam problēmu risinājumus, bet gan interesantu dzīves uztveri, īpatnēju domu ievirzi, pareizus, vērā ņemamus praktiskus norādījumus. Grāmata elpo kristīgs un nacionāls gars.

Armijas kapteinis A. Kontrovskis sarakstījis vadoni morālā audzināšanā: „Kādiem mums jābūt“ (1934.). Šis vīrs iedomājies, ka par morāliskās audzināšanas lietām var rakstīt arī bez speciālās iedziļināšanas tanīs un bez to vajadzīgas saprašanas. Par šo grāmatu mums būtu daudz kas negatīvs sakāms, bet no tā atturāmie, lai iedomīgo autoru neapbēdinātu. Varbūt taisnība grāmatas recenzentam prof. V. Maldonim (Ceļš, 1935., 2.), ka šis „vadonis morālā audzināšanā“ labi derēs kā „rokas grāmata kaņaspēka vajadzībām, jo kapteinis zinās, pret ko kaņot viņam padotajās cilvēku rindās.“

Dzejnieks Leonīds Breikšs laidis klajā grāmatu „Mūsu ģimene“ (1935.). Viņš iziet meklēt ceļu uz latviešu tautas dzīvību un atrod, ka šis ceļš ir veselīga, laba ģimene. Grāmata nav ne zinātniska, ne populārzinātniska. Še neiztīrā ģimenes un laulības būtību, še netver daudzpusīgo ģimenes dzīves problēmātiku ar asinātu prātu, bet gan ar dvēseles izjūtu še mēģina ieskatīties mūsu dienu ģimenes, resp. laulības dzīves parādībās, redzēt un novērtēt tās īstenību. Autors neraksta sistēmatiski, tādēļ atkārtojas; tāpat neviengabalainību un nekārtību izjūt savirknējumā. Grāmatu tomēr var lasīt ar neoliedzamu kāpinātu interesi. Autora domas mēs uztveram, bet tās ātri arī aizlido. Par cik grāmata ir interesanti aktuāla un pārdomu ierosmes pilna, par tik mazāk tā ir uz lasītāju iedarbīga, ietekmīga. Autora viedokli noteic viņa lielā mīlestība pret tautu, pret viņas dzīvības dārzu. Viņa ētisko domu mērauklu ir tautas dzīvība, kā arī savu ētisko prasību mērauklu viņš noenkuro Dievā un viņa mūžīgos likumos. Tādēļ arī dažā vietā izlaužas uz āru ģimenes dzīves kārtojuma reliģiskais pamats un autora pieejas reliģiozais apgarojums. Autora izteiktās atziņas ir tādas, kuņām varam pilnā mērā pieslieties (piem., pareizi uzrāda laulības dzīves kaitīgos principus), pa kuņu pareizību mēs vēl šaubāmieš (piem., pārspīlē mūsu ģimenes dzīves sabrukumu), un kuņas mums jānoraida, jo tās ētiski neattaisnojamas, kultūrpolitiski tuvre dzīgas, psiholoģiski nepareizas, reliģiski filozofiski šauras. Viņš ieteic celt godā uzticību darbam un ģimenei, ticēt vienīgi Dievam un dabai, atgriezties pie laukiem un klausīt zemei, iemācīties dzīvot un pastāvēt pilsētās, meklēt sievietē piepildītāju un izraisītāju, mūžīgo dievlūdžēju, ceļu uz dzīvību, un ne savu baudu, sadalīt ģimenē pareizi lomas, atjaunot senās parašas un veicināt agrās laulības.

Mūsu senču tikumiem savu pētījošo skatu ir pievērsuši Dr. phil. J. A. J a n s o n s savā brošūrā: „Senču tikums — mūsu tagadnes un nākotnes pamats“ (1936.) un A. G o b a savā grāmatiņā: „Latvju tautas gods“ (1935.). Pirmais tautas dziesmās meklē tās latviskās normas, uz kuņu pamata mums tagad būtu jācēļ mūsu latviskā dzīve. Par latviešu formāliem tikumiem priekšnoteikumiem viņš atzīst gudrību un paklausību. Latviskās tikumiem padomu un gudrību viņš saņem kopā četrās vispārējās tikumiem normās: esi priecīgs, esi panesīgs, esi līdzcietīgs, esi ražens. Autors ir sapratis daiņu ētiku un mums patiesi spējis spilgtā raksturojumā pa-

rādīt svarīgākas latviešu tikumības normas. Viņš arī norobežojas no dievtuņu fantastikas. Brošūra ir tikai pagaidu darbs, kam sekos plašāki pētījumi par seno latviešu gara dzīves jautājumiem.

A. Goba savā apcerējumā par tautas godu izteic ētiskus spriedumus, uzstāda ētiskus mērķus un meklē arī ētiskus līdzekļus šo mērķu sasniegšanai. Tas nav zinātnisks teorētisks tautas goda jēdziena iztīrājums. Viņš nenoskaidro šī ētiskā fainomena normatīvos dziļumus. Grāmatiņai piemīt praktiska ētiska nozīme. Še atrodam savirknētus, ar maz izņēmumiem, labus un derīgus aizrādījumus par to, kā latvietim būtu jāpilda pienākums pret savas tautas un valsts godu. Autors nav brīvs no dažiem pārspīlātiem un nepierādītiem spriedumiem.

Ievērojams zinātnisks pētījums ir priv.-doc. L. Šulca raksts: „Tiesības kā ētikas minimums“ (1936.). Viņš aplūko ētiskā minimuma mācības problēmas tiesību teorijā. Vispirms viņš sniedz ētiskā minimuma teorijas morfoloģiju, iztīrājot šīs teorijas četrus tipus, un tad piegriežas ētiskā minimuma koncepcijas aplūkojumam no kritiskā viedokļa, aizrādot uz tām vērtīgām un auglīgām idejām, kuŗas atrodamas minētā mācībā un kuŗas būtu vairāk respektējamas mūsdienu tiesību teorijā. Raksts apliecina autora labas saprašanas un spriešanas spējas, zinātnisku erudīciju, domu kodolīgumu. Tas uzlūkojams par labāko zinātnisko pētījumu ētikas, resp. tiesību laukā, kas publicēts pēdējos trīs gados.

Vēriba piegriezta arī personības problēmām. Par tām runā divas brošūras: doc. T. Celma, prof. V. Maldoņa, pāidagōgu L. Taivāna un J. Flugina rakstu kopojums „Personības nozīme audzināšanā“, ko izdevusi Rīgas apr. skolotāju profes. biedrība (1933.); tad H. le Chatelier raksts: „Izcīlu personību izveidošanās zinātnē un teknikā“, ko no franču valodas tulkojis prof. A. Janeks (1934.). Un E. Gaujēns raksta par „Personības nozīmi cilvēces attīstībā“, pārsprīžot personības nozīmi zinātnē, reliģijā, mākslā un politiķā (I. M. M., 1934., 9. un 10.).

No klajā laistām brošūrām ētikas jautājumos jāatzīmē: prof. R. Vīpera — „Morāliskas katastrofas un morāliskas slimības Eiropas sabiedriskajā dzīvē“ (1933.), K. Meldeņa „populārs filozofiski-ētisks apcerējums: Miers un laime“ (1933.), prof. P. Zālītes — „Ētiskais ideāls zinātnē, reliģijā, filozofijā, Lesinga „Nātanā Gudrajā“, Ģētes „Faustā“ un „Dainās“ (1936.). Ievēribu pelna vienīgi R. Vīpera brošūra.

Mēnešrakstos iespiesti vairāki labi raksti, kas pieskaŗas ētikas problēmām. Pirmā vietā minām prof. K. Kundziņa rakstu: „Erōss un agape. Mīlestība Platōna un Jaunās Derības izpratnē“ (Ceļš, 1935., 1.—2.). Autors ar aparotū zinātnieka skatu un lielu patiesības mīlestību mums izskaidro grieķu filozofa Platōna un Jaunās Derības mīlestības izpratni, un vēl vairāk mūs ievēd erōsa un agapes gara struktūrā un rāda to kopejās un atšķirīgās attiecībās. Raksts gan skaŗ vairāk Jaunās Derības disciplīnu, tomēr pār to lidinās cildens, ētiski skaīdrs gars, kas pilns ar ētisko domu sēklām.

Jaunās Derības vielai no ētiskā aspekta pieskaŗas arī doc. J.

Jāatzīmē ievērojams rakstu cikls par darba ētiku, kas sākts iespiests 1934. g. akadēmiskā laikrakstā „Studentā”. Šinī ciklā iespiesti šādi raksti: Jūlija Studenta — „Darba būtība” (214.), prof. A. Tramdacha — „Technikas būtība un technikas novērtējums” (216.—218., 220.), goda tiesneša J. Stumberga — „Par jurista ētiku” (219.), zvēr. adv. J. Šmidta — „Advokātu ētika” (221., 222.), prof. P. Dāles — „Psihologa darba ētikas pamatprincipi” (223.), Dr. K. Neubergera — „Ārstu darbs un ētika” (226.), prof. K. Kundziņa — „Par garīdznieka (mācītāja) ētiku” (228.), prof. P. Kundziņa — „Par architekta ētiku” (230.), cand. hist. P. Dreimaņa — „Skolotāja darba ētika” (231.), Zentas Mauriņas — „Daži vārdi par rakstnieka ētiku” (237.), Rob. Spodra — „Dažas piezīmes par žurnālista ētiku” (238.)

Vēsturiskā materiāla vērtība ir māc. A. Vītola rakstam: „Latviešu ētikas vēstures materiāli K. D. Lenča sprediķu grāmatā” (Ceļš, 1936., 1.).

Jāpiemin sūtņa Dr. M. Valtera raksts: „Latvju cilvēka problēmas” (Daugava, 1936., 7. un 8.). Viņš ir ļoti ražens dažādu gara problēmu iztirzājumos; sevišķi daudz viņam ir recenziju veida iespiesti raksti. Minētā rakstā viņš piegriežas mūsu eseju krājumam (P. Dāles, R. Rudziņa un c.) aplūkojumam, un skaņ reizē ar to arī latvju cilvēka problēmas. Bet kādas ir šīs problēmas? Grūti pateikt. Nezinām pateikt: vai M. Valters ir tik liels domātājs, kuŗu rakstītājs ir par nespējīgu saprast, vai arī viņš ir tik lielā mērā neskaidrs domātājs, vai arī izteiksme ir tik chaotiska, ka panākt viņa domu saprašanu ir neiespējama lieta. Aiz patiesas cieņas pret M. Valteru atzīstu pirmo domu par pareizāku, jo nevienu viņa rakstu līdz galam izlasīt neesmu varējis.

Beigās piemināmi daži tulkojumi. Zentas Mauriņas tulkojumā iznākusi angļu filozofa T. Karlaila grāmata: „Par varoņiem, varoņu godināšanu un varonīgumu vēsturē” (1936.). — J. Dreibergera tulkojumā un prof. L. Adamoviča redakcijā iznākusi vācu paidagoga Fr. V. Ferstera grāmatas „Kā man dzīvot?” II daļa. (1936.). Še jāpiemin prof. K. Kundziņa raksts: „Pārdomas par ētisko audzināšanu sakarā ar Fr. V. Ferstera paidagōģiskām idejām” (Ceļš, 1936., 1.) — Tulkoti arī šādi amerikāņu domātāja O. Mardenā raksti: „Māksla dzīvot” (1933.), un „Pareizās domāšanas panākumi” (1935.).

Ievērojamākos ieguvumus reliģijas un filozofijas rakstniecībā ir dabūjusi ar daudzīgu rakstu krājumiem. Pēdējos gados sabiedrībā ir radies tieši pieprasījums pēc tādiem rakstu krājumiem, kas noskaidrotu reliģiskas, filozofiskas un ētiskas problēmas. Tos minēsim še izdošanas chronoloģiskā kārtībā.

Ipašu ievērību ir guvusi Dr. phil. Teodora Celma grāmata „Tagadnes problēmas” (1933.), kas pieredzējusi jau trešo iespiedumu. Viņa autors sakopo astoņus rakstus, kuŗos iztirzā dažādu tematus. Plašākā rakstā „Par kultūras krīzi tagadnes Vakar-eiropā” viņš ar lielu meistarību kritizē O. Špenglera darbu par Rietumzemes bojā eju un reizē grib modināt lasītājā godbijību pret

dzīvi, kas augstāka par cilvēku saprašānu. Autora kultūras optimisms šē izcīna cīņu ar kultūras pesimismu. Raksti „Mērķi un cēloņi cilvēka dzīvē” un „Ciešanas” ievēd mūs cilvēka gara dzīvē un noskaidro tos faktoros, kas nosaka cilvēka darbību, paturot acīs arī iedzīmtības ietekmes problēmas; tāpat arī, meklējot cilvēka ciešanu cēloņus un atzīstot, ka īpatnējais cilvēka stāvoklis vairo viņam ciešanas, viņš dod ciešanām apskaidrību un māca uz tām skatīties kā uz ko pozitīvu, kam piemīt vērtība. Divus apcerējumus autors vēltī psiholoģijai, abstraktā domāšanā iztīrējot psiholoģiskās pētīšanas priekšmetu un cilvēka uzmanības spēju. Grāmatu noslēdz raksts par „Pasaules uzskatu”, kuŗā viņš rāda pasaules uzskata izveidošanas formālos noteikumus, atsevišķo zinātņu un filozofijas nepieciešamās attiecības. Autoram raksturīgs ir loģisks asums, analītisks un reizē arī sintētisks skats. Viņš ir kritisks spriedējs. Viņa raksti nodod liecību par autoru kā labu teorētīki. Teodors Celms pēc savas būtības ir gnōzeologs, kas meklē patieso atziņu. Zīmīgi prof. P. Jurēvičs viņu apzīmē par jēdzienu un abstrakciju dzejnieku (Daugava, 1934., 2.). Viņa gnōzeoloģiskais fainomenoloģisms atspoguļojas visos viņa apcerējumos.

Sabiedrība uzmanību vēltījusi arī Zentasmauriņas eseju krājūmam: „Pārdomas un iecerēs” (1934.), kas pieredzējis otro iespidumu. Viņas pārdomas vījas ap sievišķības ideālu, impresionismu un ekspresionismu, futūristmu, Sigridas Undzet, Gunnara Gunnarsona, Rilkes un Karosas pasauli. Piemiņas vārdi vēltīti E. Dārziņam, J. Ezeriņam, A. Saulietim un Fr. Bārdam. Kopējs ar Celmu viņai ir mūsu laikmeta cilvēka dzīves problēmas. Mauriņa tikai neizdomā līdz galam; viņa ir vairāk ekspresīva un domājumos saraustīta. Eseju krājums vairāk pieder gan pie literatūras vēstures. Šē pieminam vienīgi tādēļ, ka viņas rakstos paviz cildenas ētiskas domas. Vairāk filozofisko domu ēnu ir viņas otrā grāmatā: „Dzīves apliecinātāji” (1936.), kuŗā viņa apcerē no antrōpoloģiskā aspekta šādus rakstniekus: Stendālu (egotisma filozofiju), Paskālu (nerimstošu kustību), Bodlēru (bezgalības alkas), Diamelu (draudzības kultu), Siaresu (vaŗavīksnes pasaulē), Unamuno (mīlas un naida liesmas), Akseli Muntī (dzīvības un nāves domas), Tomāsu Hardiju (prieka alkas), Morgānu (kontemplācijas ilgas), Sillanpē (pirmatnēju spēku). Autore aplūko rakstniekus, kuŗus viņa apzīmē par antrōpologiem, un kas pieder pie dažādiem laikmetiem un dažādām tautām, kas aizstāvējuši dažādus pasaules uzskatus, bet centrā nostādījuši cilvēku. Grāmatā autore izbārsta dziļdomīgus aforismus un dod zīmīgus salīdzinājumus, viņa kā māksliniece zīmē mūsu acīm dižgaru tēlus. Tomēr viss noskaņojums, ko izteic grāmatas motto: „Ir tikai viena saprātīga reliģija: pielūgt sauli un sauli cilvēkos”, kristīgi reliģiozāam cilvēkam ir nesimpatīks. Tāda rakstīšana uzskatāma par neapzinīgu mētāšanos ar vārdiem, vai arī par tādas domas izteikšanu, aiz kuŗas nestāv reliģisko problēmu nopietna izdomāšana līdz galam.

Vienā laikā, 1935. gada sākumā, iznāca Jāņa Lapiņa rakstu krājums „Laikmetīgais un mūžīgais” (1935.) un Richarda

Rudzīša apcerējumu krājums: „Atzinēji un cīnītāji“ (1935.). Jānis Lapiņš apcerē kultūrvēsturiskus, gara dzīves un reliģiskus filozofiskus jautājumus. Viņš grib sludināt pozitīvismu, kas nozīmē to, ka pozitīvais ir tur, kur savus vēlējumus saskaņojam ar lielo Dieva gribu, kas valda dabā. Pozitīvs viss tas, kas tuvina cilvēku dabai, un negatīvs viss izvirtušais, pārspīlētais, viss, kas ved sabiedrību prom uz maldīgiem sapņiem, uz mietpilsonisko apmierināšanos sīkā laimē, un kas ir dumpīgs veselīgiem Dieva dabas likumiem. Viņš māca cildeno, ideāliem bagāto, to, kas iet vērtību vārdā; viņš pareizi prasa mūsu gribas saskaņu ar lielo Dieva gribu, kas valda dabā, mēs teiktu vēl, kas valda arī vēsturē. — Apcerējumā „Paslēpies Dievs“ autoru nodarbina jautājums par to, kā Dievs parādās, vai tas ir reāls apjaužams jeb vai transcendentis spēks, vai tas ir tāls un dvēselei svešs, jeb tai ir tuvs, klātbūdam, bet noslēpies Dievs. Gala slēdzienā, pēc dažādu uzskatu aplūkojuma, viņš spriež, ka visā dabā ietilpst kāds intelekts, kas visu brīnišķi rada un vada, ka viss ir dzīvs, ka viss ir viens enerģijas plūdums, un ka šo dzīvo vada visā pasaulē funkcionējošs, neizprotams intelekts — Dievs, kas mūsu acu priekšā ir visur klātbūdam, kas rūpējas par enerģijas vismazāko daļu un reizē izplēties telpas bezgalībā. Še Lapiņš izteic savu reliģijas filozofisko domu, kuŗā atspīd vecā dogmatikas problēma par apslēpto Dievu. Autors ir pārliecināts, ka kristīga ticība satur tik milzīgas neizsmeļamas bagātības, ka mums nav vajadzības no viņām novērsties, un viņš nekaunās sludināt Kristu, kas viņam ir dievišķīga harmonisma nodibinātājs un vislabākais cilvēka brīvības tulks.

Ipatnējs ir viņa apcerējums „Mūsu pilskalns“, kas aptver latviešu gara archaioloģiju, izšķīpot sešus noslāņojumus. Tas uzvanda mūsu prātos daudzas interesantas un svarīgas problēmas un pārsteidz lasītāju ar negaidītiem spriedumiem, kuŗi vēl gan prasa dziļākus un skaidrākus pierādījumus.

Richards Rudzītis savā grāmatā apcerē Danti, Šelliju, Baironu, Poruku, Romēnu Rollānu, Čurjonisu un Raini. Šī grāmata garīgās rosmes ziņā idejām bagāta un ievirza lasītāju reliģisko un ētisko interešu lokā. Viņam gan pārmet mīkstāculīgo ideālu sludināšanu. Tādos spriedumos izpaužas tomēr vienpusība, kas izaug no ne visiem plašiem garīgās rosmes lokiem. Rudzītis māca cīnīties par labo un svēto, atzīt daļo un patieso. Tāds domu virziens ir pozitīvs. Autors savus rakstniekus iztīrā kā domātājs, kam patika uz mistiku un simboliku un satverto izliek skaidros vārdos un saprotamā attēlojumā. Un tādēļ lasītāju saista un virza pa ētiskiem ceļiem pretī mistiskai mūžības apskaidrotībai.

Ievēribas cienīgs rakstu krājums ir prof. P. Dāles „Gara problēmas“ (1935.). Viņš grib radīt interesi par gara dzīves mūžīgām un aktuālām problēmām, uzmanību pret to, kas pārsniedz ikdienišķās dzīves šaurās robežas un prasa noteiktu iestāšanos par tādu dzīves un pasaules uzskatu, kuŗa pamatā ir aktīvs ideālisms un gara prioritātes atzīšana ar kristietības idejisko kodolu, un kas ir optimiska dzīves apstiprināšana, individuālā, nacionālā un

kosmiskā radīšanas darba nešaubīgs apliecinājums. Dāles vadlīnijas ir ideālisms, optimisms un kristīgums. Tās viņš ieliek vispirms apcerējumos par Poruku kā domātāju, Fr. Bārdas dzejas reliģiskiem filozofiskiem motīviem, Dostojevskas darba „Brāļi Karamazovi“ pamatdomu, romantisma filozofu Fridrichu Šlēgeli, filozofiem Fichti un Vladimiru Solovjovu. Grāmatas otrā daļā viņš apcerē jautājumus par reliģiju un inteliģenci, Dieva nojēgumiem un jaunumu problēmu, dvēseles nemirstību, pasaulīgo un dievišķīgo gudrību un kristīgo prieku. Pēdējā grāmatas daļa veltīta psiholoģiskām studijām par dvēseles zemapziņas spēkiem un reliģiōzo jūtu izstarojumiem, tad vēl inteliģenci, raksturu un personību. Ētiskā saturs ir raksts: „Pienākums un laime“. Šo grāmatu pavada autora gara cildenība, domu skaidrība, reliģiōzitātes dziļums un sirds ideālisma spēks. Tā dod, skaidro un vada. Neviēnā apcerējumā autors gan neizklāsta savu pasaules un dzīves uzskatu, tomēr aiz visiem apcerējumiem nojaucam viņa reliģisko filozofisko uzskatu viengabalainību un noteiktību. Ar pilnu mēru piepildās autora cerība, ka katrs, kam tuvas ir gara dzīves vērtības un problēmas, atradīs tanī ierosinājumus un pietiekoši daudzpusīgu vielu reliģiski filozofiskām, ētiskām un psiholoģiskām pārdomām.

Dr. phil. Milda Palēviča sakopojusi savas apceres un esejas krājumā „Aistētikas problēmas“ (1936.). Viņa aplūko aistētikas attiecības būtību, aistētisko iespaidu un tā tipus, aistētiskas kategorijas, runā par tīro mākslu un tās modifikācijām, dzīves saistību un aistētisko brīvību un īpaši par mūzikas aistētiku. Viņa vēlas izcelt, apgaismot aistētiskās vērtības nozīmi, atklāt un nostiprināt kā mākslas aistētiskās pieredzes būtību, tā aistētiskās attiecības būtību pret īstenību visumā. Viņa aistētisko atzīst par neobjektīvo aktu, kas tīri, brīvi un spontāni izriet no cilvēka, subjekta dvēseles, kas izseko viņa iekšējai būtnei, viņa īpatnībai un individuālītai. Aistētiskais lauks ir garīgi brīvo aktu lauks, tas ir radīšanas lauks. Pie tam viņa atzīst, ka visi pārdzīvojumi, arī ētiskie un reliģiōzie, iegūst savu augstāko piepildījumu tad, kad tie sasniedz aistētisku pakāpi, tas ir tīra un subjektīvi patstāvīga pārdzīvojuma vērtību. Tādu uzskatu rezimējumu autore dod grāmatas priekšvārdos. Grāmatā elpo kritisks un atzinējs gars, kam vēlēs atrast simpatijas, lai gan pret dažiem spriedumiem ceļami iebildumi no reliģijas filozofijas viedokļa.

Doc. Alb. Freijs sakopojis savas reliģiskās un ētiskās apceres krājumā „Par svēto un labo“ (1936.). Grāmatas pirmā daļā viņš aplūko reliģijas būtību, Saulieša reliģiōzās izjūtas un atziņas, evāģeliskās kristietības raksturu, baznīcas un valsts attiecības un ticības mācības jautājumu skolā. Otrā daļā apcerēta vērtību būtība, sirdsapziņas metafiziskie pamati, tikums un pienākums, tautas vienības ētiskie pamati un Saulieša ētika. Trešā daļā apcerēts Augustīns, Šleiermachers, Drišs un Dostojevskis. Pēdējā daļā autors kritizē dievturību un tagadnes uzbrukumus kristīģai ticībai, pieģrieģoties A. Rozenberģa grāmatai par 20. g. s. mītu. Autors noskaidro dažas reliģiskas un ētiskas problēmas, no vienas puses kri-

tizējot maldīgos uzskatus un no otras puses izceļot svarīgākās jaunākās teoloģijas zinātnes atziņas tagadnes reliģiskā problēmātikā.

Ievērojams ieguvums teoloģiskai rakstniecībai ir prof. K. Kundziņa apcerējumu krājums: „Ap lielo dzīves miklu“ (1936.). Še sakopotī raksti, kas rakstīti laikā no 1914.—1936. g. Viņš raksta par dzīves mērķa problēmām, racionāliem un irracionāliem spēkiem rakstura audzināšanā un dziņu psiholoģijas nozīmi audzināšanā, pieskaņoties arī sarežģījumiem un katastrofām jaunatnes dzīvē. Lielu ievērību viņš piegriež arī laulības un ģimenes dzīves parādībām, piegriežoties īpaši irstošai ģimenei kā dzīves un aizgādības problēmai. Tad vesela rinda rakstu izauguši no autora Jaunās Derības zinātniskās pētniecības. Tanīs viņš aplūko erōsa un agapes izpratni, kristīgo reliģiju salīdzinājumā ar antikās mistērijām, dzīves jēgas izpratni Jaunajā Derībā, zinātniskos pētījumus par Jēzus personu un Kristus kultu, reliģisko kopību, tās raksturu un nozīmi, Mūžīgās Gaismas un Dzīvības mistēriju (Jāņa evaņģēliju). Viņš lasītāju grib ievest dzīves noslēpumos, lai parādītu tam īsteno ceļu, kas ievēd mūžībā, un tādēļ ar gaišu skatu tulko Jaunās Derības rakstus modernā cilvēka dvēseles vajadzībām. Viscaur viņa rakstos izskan ētisks ideālisms, kam kalpot viņš aicina jaunatni un ģimeni; tāpat viņš māca laicīgo mērīt ar mūžības mērauklu un vada pasaules uzskata meklētāju reliģijas laukos.

Lai gan piederīgs pie dabas zinātnēm, tomēr jāpiemin Dr. chem. Br. Jirgensona rakstu sakopojums „Modernās zinātnes lielie sasniegumi“ (1936.), kas iepazīstina ar jaunākiem panākumiem ķīmijā, fizikā, astronomijā, bioloģijā un teknikā. Paveļot skatu tagadnes fizikas un ķīmijas laboratorijās, viņš ļauj ieskatīties bioloģiskās un fizioloģiskās norisēs un reizē ar to aizkustina mūsos filozofiskas pārdomas. Šinī ziņā zīmīgs ir raksts: „Starp divām bezgalībām“.

Noslēgumā jāpiemin ievērojamais teoloģijas fakultātes izdevums vācu valodā „*Studia theologica*“ I (1935.), ar ko tā godinājusi Vecās Derības profesoru Dr. Im. Bencingeru viņa 70. mūža gadu atceres dienā. Krājumam rakstus devuši prof. L. Adamovičs par latviešu brāļu draudzes pirmo vajāšanas laiku, prof. K. Kundziņš par autopsiju vai draudzes vēstījumu, pārbaudot evaņģēliju jeruzālemiskos vēstījumus, prof. V. Maldonis par latviešu tradīciju Dievu, doc. J. Rezevskis par Mateja un Lūkasa evaņģēlija makarismiem un to savstarpējo sakarību, doc. E. Zicāns par saules un mēneša kāzām latviešu mītoloģijā, priv.-doc. F. Treu's par Ras Shamra izrakumiem. Bez tam trīs rakstus devuši ārzemju profesori. Kā redzam no satura aizrādījuma, tad reliģiskā, filozofiskā vai ētiskā satura rakstus krājums nesatur. Vienīgi to še pieminām tādēļ, ka mūsu zinātnieki ar to nostājušies pasaules priekšā un guvuši labas atsauksmes.

Filozofijas un reliģijas zinātņu biedrības darbība 1930.—1936. g.

- Biedrības sapulcēs noturēti šādi priekšlasījumi:
1930. 27. II Edm. Šmits — „Augustīna atgriešanās pārdzīvojums“.
1931. 18. II P. Lejiņš — „V. Džēmsa reliģijas psiholoģija un tās kritika“.
1931. 28. IV zviedru teologs B. Forells — „Die Reformbewegungen d. Hinduismus und d. Christentums“.
- 1931.g. 30. IV zviedru teologs B. Forells — „Mahatma Gandi“.
1933. 21. II prof. M. Zīle — „Pasaules uzskata nozīme ārstniecībā“.
1933. XI Milda Palēviča-Bite — „H. Bergsona grāmata — Divi reliģijas un morāles avoti“.
1935. 22. II dir. J. Lapiņš — „Humānisma problēma latviešu literatūrā“.
1935. 14. XI V. Šubarts (no Minchenes) — „Budisma elementi kristietībā“.
1936. 31. I doc. A. Freijs — „A. Rozenberga grāmata: Mythos d. XX Jahrhunderts“.
1936. 7. X Edm. Šmits — „Tikumisko vērtību filozofija un reliģija“.
1930. gada biedrība izdevusi „Reliģiskos filozofiskos rakstus“ III, veltījot to Dr. Kārlim Kundziņam sen. viņa 80 gadu dzimšanas dienā.
- Tanī ietilpst šādi raksti:
- Prof. L. Ādamovičs — „Kundziņu Kārlis savā dzīvē, darbos un laikmeta attiecībās“.
- Prof. K. Kundziņš — „Sabiedrība un gara kopība (draudze)“.
- Doc. J. Rezevskis — „Jēkaba vēstules problēmas“.
- Priv.-doc. E. Zicāns — „Pasaules radīšanas teorija israēliešu kosmogonijā“.

E. Mēklers — „Asīzes Francis“.

R. Rudzītis — „Daiļais un Svētais“.

E. Šmits — „Augustīna atgriešanās problēma“.

Prof. P. Dāle — „Par reliģisko jūtu irradiācijas (izstarojuma) parādībām“.

Prof. V. Maldonis — „Vai idejas nevar pavēlēt?“

1933. gadā biedrība izdevusi „Reliģiskos filozofiskos rakstus“ IV, veltījot to prof. Jāzepam Vitolam viņa 70. dzimšanas dienā.

Tanī ietilpst šādi raksti:

Cand. theol. Milda Zīverte-Zālīte — „Jāzeps Vītols (1863—1933)“.

Prof. P. Dāle — „Cēlais skaistums un jūtu dziļums mūzikā un reliģijā“.

Prof. V. Maldonis — „Kādēļ latvieši dzied?“

Prof. K. Kundziņš — „Garīgā dziesmu kristiānisma sākumos“.

Doc. Gustavs Menšings — „Dziesma reliģijas pasaulē“.

Prof. I. Bencingers — „Dziesmu cikls par Jahves kalpu“.

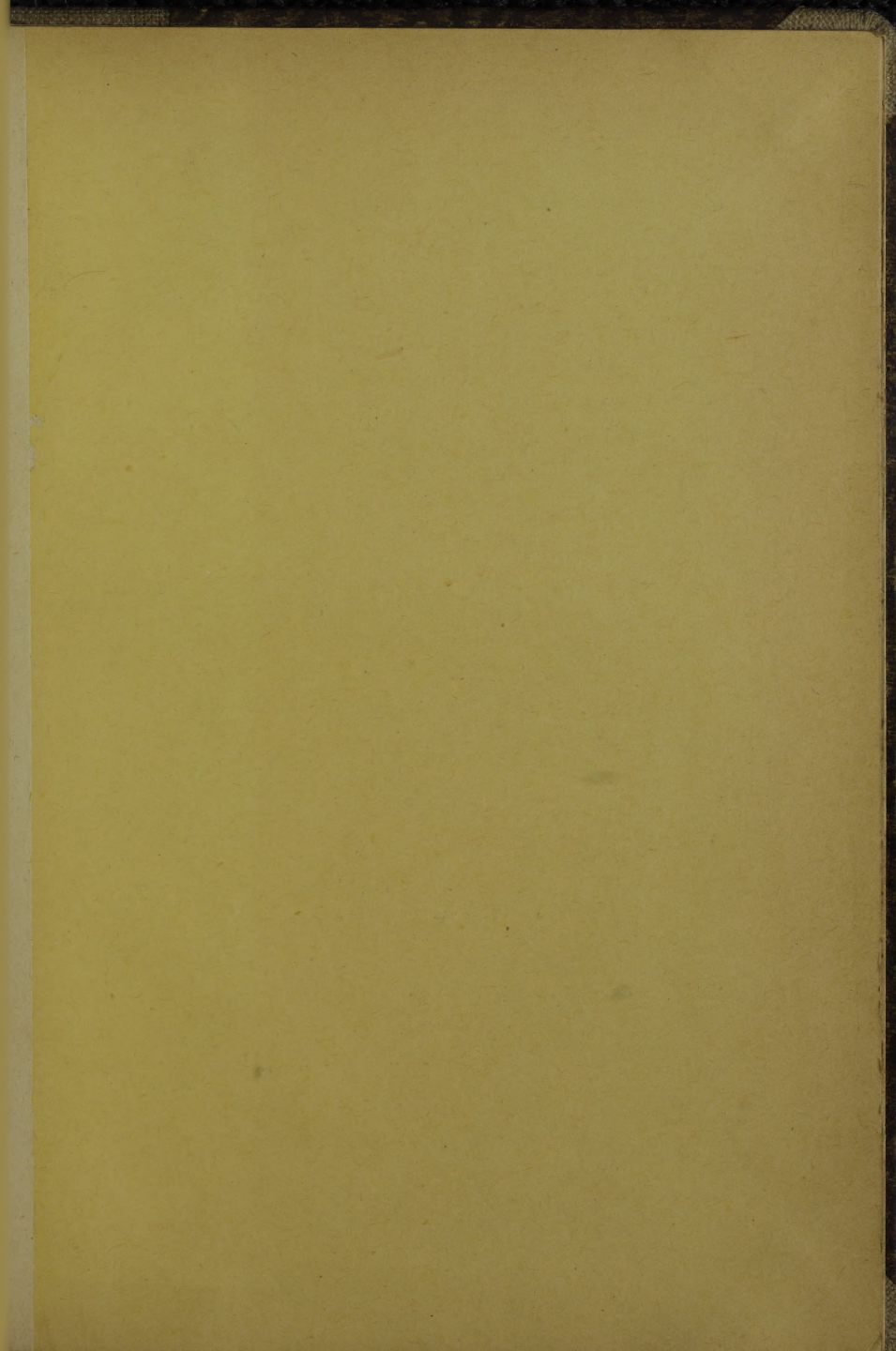
Biedrības amatpersonas 1930. gadā bija: priekšnieks prof. P. Dāle, viņa biedrs prof. K. Kundziņš, rakstvedis prof. L. Ādamovičs un mantzinis māc. E. Bergs. 1931. un 1932. gadā bija: priekšnieks prof. K. Kundziņš, viņa biedrs prof. P. Dāle, rakstvedis prof. L. Ādamovičs, viņa biedrs doc. J. Rezevskis un mantzinis māc. E. Bergs. 1933. un 1934. gadā bija: priekšnieks prof. P. Dāle, viņa biedrs prof. V. Maldonis, rakstvedis prof. L. Ādamovičs, viņa biedrs doc. J. Rezevskis un mantzinis māc. E. Bergs. 1935. un 1936. gadā bija: priekšnieks prof. K. Kundziņš, viņa biedrs prof. P. Dāle, rakstvedis doc. A. Freijs, viņa biedrs skol. Milda Zālīte, mantzinis māc. E. Bergs.

Saturs:

	L. p.
Prof. Dr. K. Kundziņš — Kristietības būtība	5
Cand. phil. Ed. Šmits — Tikumisko vērtību filozofija un reliģija	27
Doc. Dr. Alb. Freijs — Annas Brigaderes reliģija un ticības atziņas	63
Prof. Dr. J. Rezevskis — Jaunākie jūdu zinātnieku uzskati par Jēzu	115
Cand. theol. H. Biezais — Nacionālās un universālās ētikas problēma	135
Priv.-doc. Jānis Siliņš — Reliģiskās mākslas problēma	145
Prof. L. Adamovičs — Ticības mācības stāvoklis Latvijas skolās 1919.—1934. g.	153
Prof. Dr. P. Dāle — Vācu filozofu kongress	178
Doc. Dr. Alb. Freijs — Latviešu reliģiski filozofiskā rakstniecība pēdējos trīs gados	183
Filozofijas un reliģijas zinātņu biedrības darbība 1930.—1936. g.	202

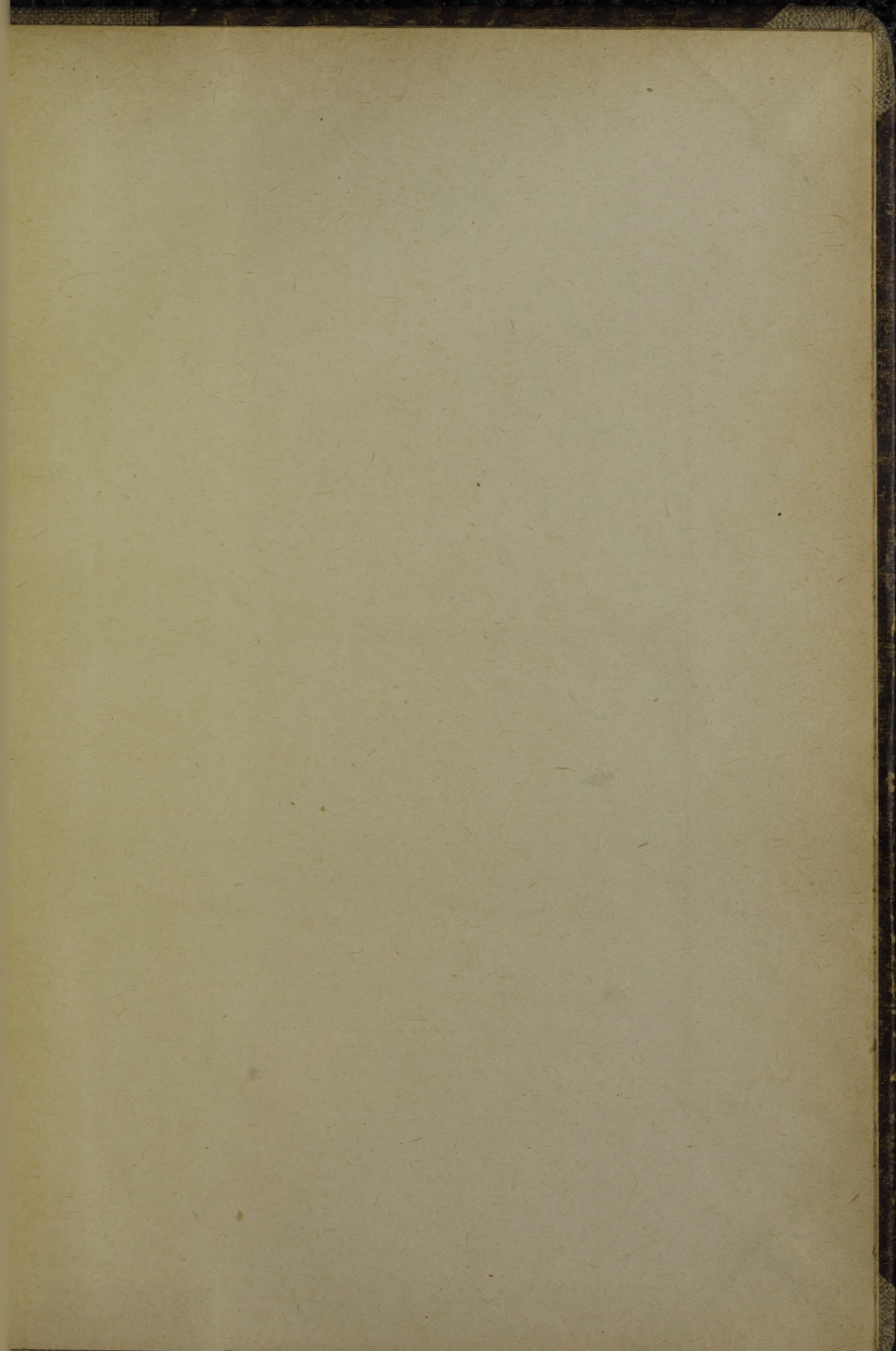


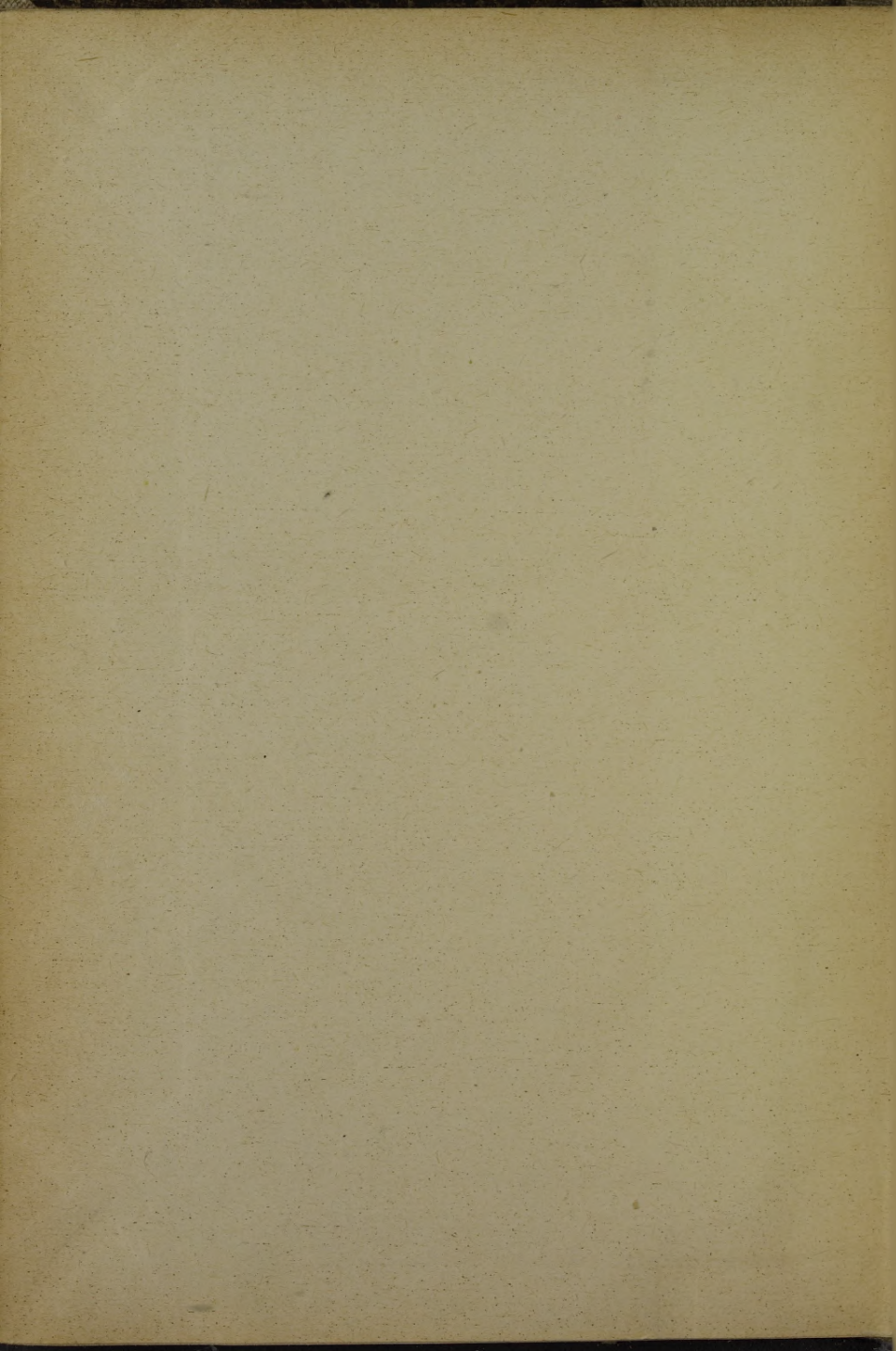
La 642



22 DEC 1936

La 642





50
/

LATVIJAS NACIONĀLĀ BIBLIOTĒKA



0308021245

[4.7]