

89-3

L 720

Dr. theol. **ALB. FREIJS**
Latvijas Ūniversitātes docents

Parsvēto un labo

Religiskas un ētiskas apceres

Rīgā, 1936

Valtera un Rapas akc. sab. apgāds

286393

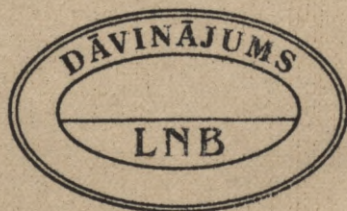
89-3
L 720

L
2

Dr. theol. **ALB. FREIJS**
Latvijas Universitātes docents

Par svēto un labo

Reliģiskas un ētiskas apceres



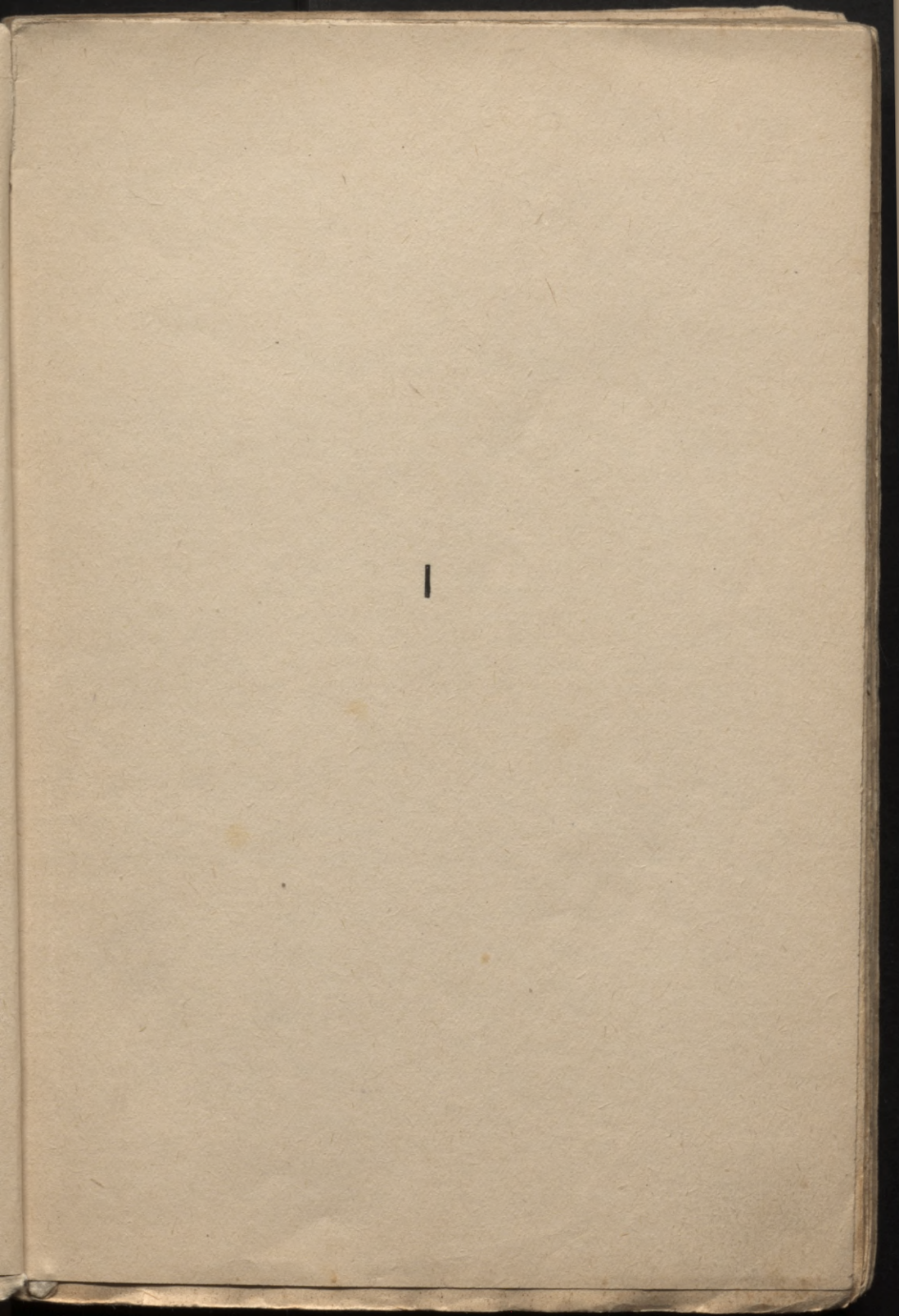
Rīgā, 1936

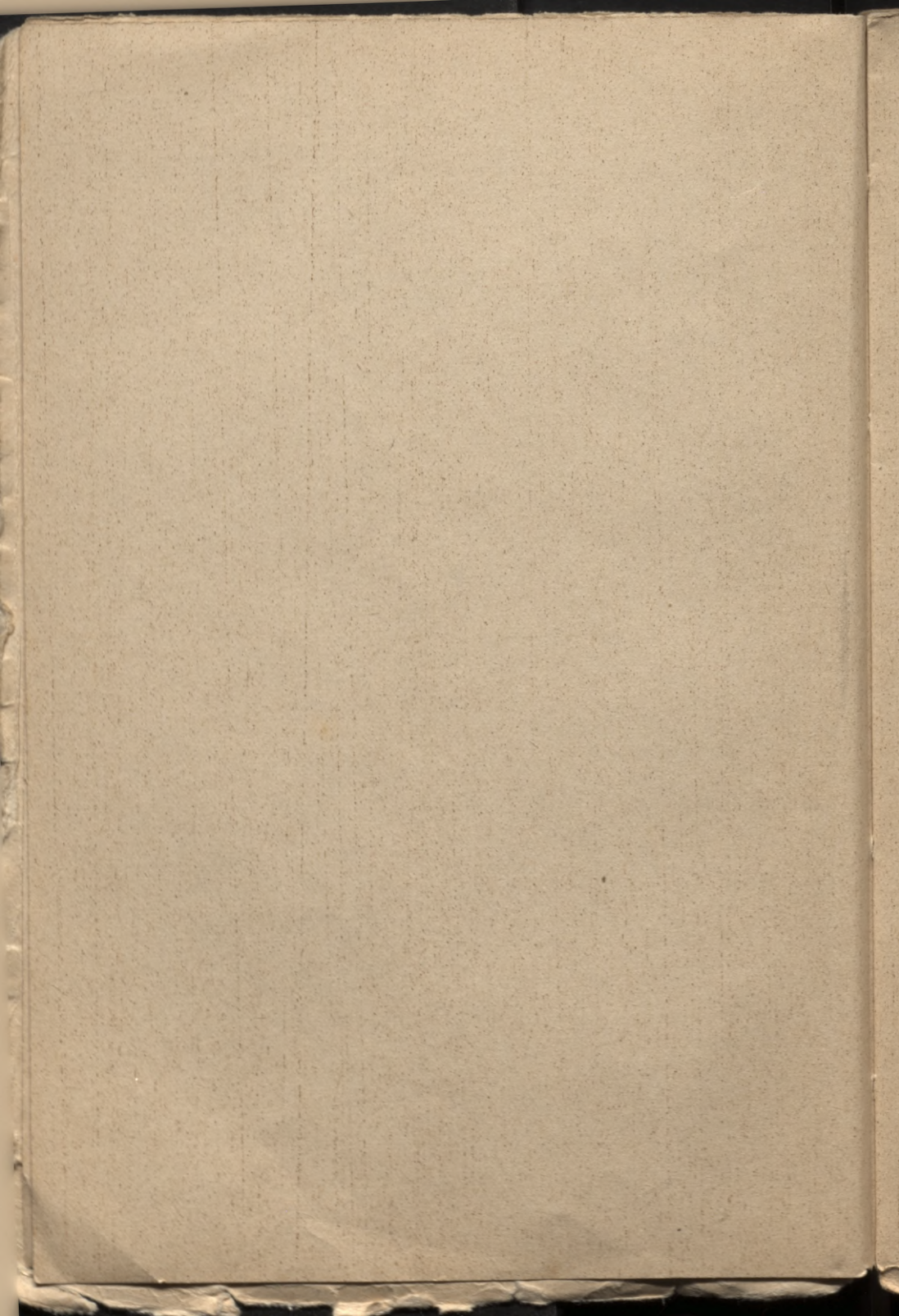
Valtera un Rapas akc. sab. apgāds

0305057428

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

**Latvijas Nacionālā
BIBLIOTĒKA**





Reliģijas būtība.

Reliģijas jēdzienā bieži ieliek tādu saturu, kāds neatbilst tās īstenai būtībai. Dažs reliģiju uzlūko kā noteiktu mācību par Dievu, bet citam tā ir tikai bezsaturīgs apgarots entūziasms. Daudziem māksla top par reliģiju, tā to atrodot tur, kur tās nemaz nav. Citi par reliģiju sauc dzīvi, kas pildīta ar labiem darbiem, vai vienkārši labo tikumisko gribu. Daži turpretī par reliģiju uzlūko vienīgi kultisko un mītoloģisko. Arī pasaules uzskats, dabas pielūgsmes, varoņu kults vai pietāte jau dažu cilvēku domājumos top par reliģiju. Bez tam vēl ir arī tādi cilvēki, kas nodarbojas ar kādas noteiktas reliģijas atjaunošanu, bet iznāk tā, ka tas, ko viņi atjauno, būtībā nav reliģija, bet ir tikai mītoloģija vai mākslīgs konstruējums.

Tādēļ šinī rakstā mēģināsim noskaidrot jautājumu: kas būtībā ir reliģija, kāds ir reliģijas būtiskais saturs, ja to kā cilvēka garīgās dzīves parādību salīdzinām ar citām garīgās dzīves parādībām, kā šis būtiskais saturs izteicas īstenās reliģiozitātes dokumentos un kā tas arī konstatējams reliģisko parādību psiholoģiskās analizēs.

1. Dažādas reliģijas būtības izpratnes

Reliģijas būtības problēmatikā svarīgākais jautājums ir par tām reliģijas pamatīpatnībām, ar ko tā atšķiras no visa tā, kas nav saucams par reliģisku parādību. Kāda ir reliģijas specifiskā īpatnība? Šo jautājumu atbildēt nozīmē: uzrādīt reliģisko parādību analizē tos pamatelementus, kuŗi zināmu parādību kvalificē par reliģisku, un bez kuŗiem neeksistē neviena reliģiskā parādība. Arī

vācu reliģijas filozofs Šolcs aprāda, ka jautājums par reliģijas būtību ir jautājums par tiem nepieciešamiem un pietiekošiem noteikumiem, kuŗi nosaka reliģijas esamību.

Par šiem reliģijas esamības pamatelementiem un nepieciešamiem noteikumiem reliģijas zinātnes attīstības gaitā radušās dažādas domas. Tādēļ arī reliģijas būtības izpratne dažādos laikos ir bijusi dažāda. Še nedodam plašāku vēsturisku pārskatu par reliģijas zinātnē sastopamām reliģijas būtības izpratnēm, bet pārskatāmības dēļ tikai minēsim, ka reliģijas zinātnē atrodam trīs pamatzinātnes: objektīvo, subjektīvo un subjektīvo-objektīvo.

a) Objektīvā reliģijas būtības izpratne atzīst, ka reliģija rodas sakarā ar Dieva būtību. Reliģija ir Dieva darbs. Tā ir Dieva iedarbības sekas, paša Dieva ierosme, viņa procesualitāte. Piemēram, Hegeļa († 1831.) filozofijā reliģiju atvasina no Dieva darbības, no absolūtā gara realizācijas jūtu un priekšstatu subjektīvajā formā. Reliģija še ir Dieva sevisapzināšana cilvēka garā, absolūtā gara sevis realizēšana pasaules notikumos. Tāpat Šellinga († 1854.) filozofijā viņa ir objektīvā gara sevisattīstīšanās augstākā pakāpe.

b) Subjektīvā reliģijas būtības izpratne atrod, ka reliģija vienīgi ir cilvēka gara produkts. Ja pēc pirmās izpratnes reliģijas esamību vienīgi nosaka Dieva darbība, viņa realizācija cilvēkos, tad šinī gadījumā tā ir atkarīga vienīgi no cilvēka. Cilvēks rada reliģiju kā līdzekli masu savaldīšanai (Kritijs). Vai arī reliģija ir radusies cilvēkos kā psihiska reakcija pret bailēm no pārdabīgiem spēkiem, vai arī ļaunuma teorētiskai izskaidrošanai un praktiskai pārvarēšanai (Jūms), vai arī tā ir cilvēka illūzionārās domāšanas iznākums, kuŗā viņš ieliek visas savas vēlēšanās un iegribas (Feuerbachs), vai arī tā ir radusies no zemapziņā nospiesto dziņu veidotām neurozām (Freuds). Subjektīvās izpratnes ir arī tās, kas reliģiju atvasina no pirmatnējā animisma (Tailors), vai maģijas (Frezers). Subjektīvs ir arī Faihingera fikcionālisms, pēc kuŗa reliģija ir subjektīvā izšķiršanās dzīvot tā, it kā eksistētu kāda augstāka būtne, kas to prasītu. Natorps reliģiju uzskata par tādu gara virzienu, kas atsvabinājies

no īstenībai svešās transcendences. Reliģijas mērķis esot pasargāt cilvēku no pasaules pretestības.

c) Subjektīvā-objektīvā izpratne atzīst, ka reliģija rodas no cilvēcīgā un dievišķīgā gara kopdarbības. Reliģija ir cilvēcīgā un dievišķīgā faktoru kopdarbības produkts. Šo izpratni savā laikā sevišķi ir aizstāvējis vācu teologs Šleiermachers († 1834.), bet tagadnē tādi ievērojami reliģijas psiholoģi un filozofi kā Vobermins, Šolcs, Trelčs, Oto, Bēts u. c. Arī šinī apcerējumā turēsimies šīs izpratnes nospraustās līnijās, aprādot, ka vienīgi šī subjektīvā-objektīvā reliģijas būtības izpratne no visām minētām trim ir pareizākā.

2. Reliģijas psiholoģiskā būtība

Reliģijas būtībai īsteni pieklūsim klāt tad, kad tai pieejam no psiholoģiskā viedokļa. Kādi ir nepieciešamie psiholoģiskie noteikumi, no kuriem atkarīga reliģijas esamība? Daudzi teologi un neteologi reliģijas būtības fundamentālo momentu atrod tā pārdzīvojuma raksturā. Šleiermachers, kas vispāri uzskatāms par pirmo reliģijas būtības problēmas nopietnāko un dziļāko interpretu, savā ievērojamā grāmatā: „Runas par reliģiju“ ir pirmais zīmīgi raksturojis reliģijas būtisko veidu. Viņš pirmais aprādīja, ka reliģija nav mācību sistēma, bet ir pārdzīvojums, iekšējā pieredze. Reliģijas būtība nepastāv zināšanā un darbībā. Tā ir neatkarīga no zinātnes un morāles. Reliģija ir patstāvīgs novads cilvēka garīgā dzīvē, un tās būtība saistās ar pārdzīvojumu, kurā jūtas un pašapziņa ir galvenie momenti. Intellektu spriedumi un slēdzieni un arī reliģisko mācību saturu zināšana nav reliģijā primāri un fundamentāli. Šie elementi reliģijā ir sekundāri un tādēļ nepieder pie pašas reliģijas būtības. Līdzīgos uzskatos bij arī krievu rakstnieks Dostojevskis († 1881.), kas arī reliģijas būtību atrada ne reliģiskos spriedumos, reliģisko mācību saturu zināšanā un piesavināšanā, bet vienīgi gan tādā pārdzīvojumā, kurā dvēsele pieskaņas pārempīriskām pasaulēm. (Skat. A. Freijs, Dostojevskas reliģijas problēmas, 77. lp.). Ja rezimējam

šos Šleiermachera un Dostojevskā uzskatus, tad varam sacīt, ka pats galvenais reliģijas būtībā ir personīgais, dvēselīgais pārdzīvojums.

Šāda reliģijas būtības izpratne aizstāvama aiz trim iemesliem. Pirmkārt, reliģiozie raksti apliecina, ka īstena reliģiozitāte ir tikai tur, kur dvēsele saistās noteiktā sakarībā ar dievību, kur cilvēka subjekts izmana noteiktu kopsakarību ar ārpusesošo objektu. Reliģija ir konstatējama tur, kur cilvēka „es“ saistīts ar dievības „tu“, kā, piem., īstēni pareizi to izteic arī Anna Brigadere: „Un Tevi saucu vārdos skaļi gaužos, Tu Visuvarenais, es pu-teklīts“. (Paisums, 10. lp. Retinājums mans.) Šo „es“ un „tu“ saistību izraisa dvēseles pārdzīvojums. No psiholoģiskā viedokļa tas pieder pie būtiskā momenta katrā reliģiozitātē. Panteismā šī būtiskā momenta trūkst, un tādēļ tas nav uzskatāms par reliģiju, bet gan par filozofisku ontoloģiju. Otrkārt, katras, sevišķi augstāko, reliģijas pamatā ir atklāsme. Bet atklāsme ir reliģisks pārdzīvojums, kuŗš saistīts ar sakustinājumu, kas iziet no dievišķīgā un cilvēcīgā gara sakarības. Atklāsme ir dievišķīgā gara kustība cilvēcīgā gara laukos un no šīs sakarības izejošs dvēseles sakustinājums. Atklāsme nav noteikta mācība, nav intelektuālu spriedumu kopība, bet garīgs sakustinājums, kuŗā līdzī viļņo visa dvēsele. Treškārt, arī reliģijas saturs, reliģijas atziņas, kā, piem., par Dieva esamību un dvēseles nemirstību nav konstatējamas ar intelekta priekšstatīšanas un domāšanas palīdzību. Tās, kā sekundārās parādības, izriet no primāra personīga pārdzīvojuma. Tā gala slēdzienā varam atzīt, ka reliģija būtībā ir pārdzīvojums. Tas ir nepieciešamais noteikums, kam ir jābūt papildītam, lai varētu runāt par reliģijas eksistenci. Ar šādu gala slēdzienu atkrīt tādas reliģijas izpratnes, kas reliģiju izprot kā noteiktu mācību, intelektuālo spriedumu sakopojumu, pasaules uzskatu, vai arī prātā dibinātu tikumību.

Tālāk jānoskaidro, kas ir reliģiskais pārdzīvojums. Kādi ir tie nepieciešamie un pietiekošie noteikumi, kas kādu pārdzīvojumu dara par reliģisku? Šo problēmu eksperimentālās reliģijas psiholoģijas pētniecības ceļā ir

daudz pētījis Leipcigas reliģijas psihologs Kārlis Girgen-
sons († 1925.) savā grāmatā: Der seelische Aufbau d. re-
ligiösen Erlebens. Eksperimentālā ceļā iegūtie fakti viņam
ļāva spriest, ka reliģiskais pārdzīvojums ir savdabīgs
domu un „es“ funkciju sintetisks akts. Šim aktam ir pil-
nīgi personīgs un dinamisks raksturs un tas rodas spon-
tāni un dabīgi. Šai domu un „es“ funkciju sintezei ir
sava iekšēja likumība un neatkarība no citiem psihiskiem
momentiem. No šī raksturojuma izriet, ka reliģiskam
pārdzīvojumam ir divas puses: funkcionālā un
materiālā. Aplūkosim tās vēl tuvāk.

Vispirms reliģiskā pārdzīvojumā konstatējamas „es“
funkcijas, ar ko Girgensons grib izteikt tikai iekšējo, per-
sonīgo „es“ attiecību ar priekšmetu. „Es“ funkciju jē-
dziens izsaka cilvēka „es“ un dievības „tu“ ciešo savstar-
pējo, apzinīgo saistību. Tāda ir Girgenzona doma. Tā
ir pareiza doma, jo viņa savāktie materiāli tiešām aplie-
cina, ka reliģiskā pārdzīvojumā funkcionē cilvēka apzi-
nīgais „es“. Un tomēr, izejot no šiem pašiem materiā-
liem, varam jautāt: vai reliģiskā pārdzīvojumā funkcionē
tikai „es“, vai te iespējams runāt tikai par individuālās
apziņas funkciju? Vai šī „es“ funkcija nav par šauru?
Girgensons savos pētījumos ir ievērojis dvēseles apzīni-
gās norises, bet pagājis garām neapzinīgā un vērtības
struktūras elementiem dvēseles pārdzīvojumos. Tādēļ jā-
jautā: vai kāds cits jēdziens neizsaka vēl labāk šo būtisko
momentu reliģiskā pārdzīvojumā? Arī reliģijas psihologs
Vobermins atrod „es“ jēdzienu par šauru, jo tas būtībā
neatšķirot cilvēku no dzīvnieka dvēseles dzīves (Wobber-
min, Richtlinien der ev. Theologie, 65. lp.). „Es“ jēdziena
vietā viņš lieto personības jēdzienu. Šo jēdzienu
varētu lietot, ja reliģiskais pārdzīvojums aptver visu cil-
vēka garīgo struktūru, tur funkcionē visa cilvēka perso-
nīgākā būtība. Reliģiskais pārdzīvojums aptver un saista
visu cilvēka personību. Tomēr pret personības jēdziena
lietošanu ir savi iebildumi. Personības jēdzienā ietelp arī
rakstura un uzskatu harmonijas momentī, kuriem nav tieša
sakara ar reliģisko pārdzīvojumu. Personības jēdziens,
lai izteiktu reliģiskā pārdzīvojuma funkcionālo saistību,

ir par daudz plašs. Ja „es“ jēdziens ir par šauru un personības jēdziens ir par plašu, tad atliekas jautāt: vai reliģiskā pārdzīvojuma funkcionālo saistību labāki un īstēnāki neizsaka dvēseles jēdziens, saprotot to kā visu apzinīgu un neapzinīgu psihisku momentu organisku vienību. Saprotot šādā organiskā vienībā dvēseles jēdzienu, to ir labāk lietot, kā „es“ vai personības jēdzienu. Tā saprasta dvēsele dziļāk izsaka reliģiskā pārdzīvojuma funkcionālo dabu. „Es“ jēdzienā ietelp tikai apzinīgais moments, bet dvēseles jēdzienā arī neapzinīgais. „Es“ jēdziens ir vairāk intelektuālas dabas. Dvēsele turpretī, kā organiska vienība, ir dinamiska funkcionāla. Ļoti raksturīgi šinī ziņā dvēseli, dēfīnē pazīstamais filozofs H. Drišs. Tā esot apzinīgi pārdzīvojošā „es“ neapzinīgais pamats. Pie tam nedrīkstam aizmirst, ka reliģiskā pārdzīvojumā funkcionē ne tikai apzinīgais „es“, bet arī neapzinīgais dvēseles dziļums, ne tikai racionālais, bet arī irracionālais, ne tikai zināmais un izskaidrojams, bet arī kaut kas neapzināts un neskaidrojams. Šādu izpratni atbalsta daudzi eksperimentāli fakti. Rezimējot varam teikt, ka reliģiskais pārdzīvojums savā funkcionālā dabā ir dvēseles pieskare, saistība, funkcija. Tanī funkcionē dvēseles visums, dvēseles totālitate, kuŗā organiskā vienībā vienots apzinīgais un neapzinīgais.

Tālāk aplūkosim reliģiskā pārdzīvojuma materiālo pusi. Kāds saturs ir nepieciešams, lai kādu pārdzīvojumu sauktu par reliģisku? Girgensons reliģiskā pārdzīvojuma domu saista ar Dieva valstības ideju, Dieva garu vai pārēmpīrisko. Reliģijas filozofs Šoles min kā konstitutīvu elementu reliģiskā pārdzīvojumā pārēmpīriskus un pārēmpīriskus momentus. Šleiermachers būtisko reliģiskā pārdzīvojuma saturu saskata atkarības jūtās no universa. Tomēr neviens no šiem raksturojumiem vēl neizsmel reliģiskā pārdzīvojuma materiālo pusi. Ne Dieva valstības ideja, ne Dieva gars, ne pārēmpīrīgie un pārēmpīrīgie momenti, ne universālā atkarība, un ne pārēmpīriskā pasaule nav tas nepieciešamais noteikums, bez kuŗa nevar būt reliģiskais pārdzīvojums. Ja viena no šīm domām, idejām, vai arī visas kopā pazib pārdzīvojumā, tad ar to šis pār-

dzīvojums vēl nav reliģisks. Nepieciešamais noteikums, ar ko rodas reliģiskā pārdzīvojuma konstitūcija, ir meklējams svētuma jēdzienā. Reliģijas psihologs R. Oto reliģiskā pārdzīvojuma konstitutīvo elementu atrod dvēseles pieskarē svētajam, dvēseles pieskarē tam, kas ir numinozs, tam, kas ir pavisam kas cits. Oto savus uzskatus izteicis pazīstamā grāmatā „Das Heilige“, kuŗa divpadsmit gadu laikā (1917.—1929.) ir iznākusi divdesmit divos izdevumos, un kas pārtulkota sešās eiropiešu valodās un bez tam vēl japāņu valodā. Uz šo populāro grāmatu atsaucās arī tie, kas latviešu periodikā kaut ko rakstījuši par reliģijas parādībām (kā piem., Dr. P. Dāle un R. Rudzītis) vai arī publiskās lekcijās par tām runājuši (kā piem. Dr. V. Maldonis, Dr. J. A. Jansons). Tomēr latviešu lasītāji līdz šim vēl nav tuvāk iepazīstināti ar šinī grāmatā izteiktām domām, kas pelnī ievēriību. Ievērojot to, ka svētais ir tas nepieciešamais noteikums, kas dara zināmu dvēseles pārdzīvojumu par reliģisku, tad še tuvāk pārsprīdīsim Oto atzinumus par svētuma sfairu, kuŗus viņš dibina nopietnā psiholoģiskā analizē.

Oto vispirms izšķir reliģijā racionālo un irracionālo un konstatē ar to, ka, piem., Dieva īpašības (predikāti) kā gars, griba un citas viņa īpašības ir racionāli jēdzieni, kas pakļauti intelektuālai domāšanai. Šādi racionāli predikāti neizsmel vēl visu dievības ideju. Ir tanī tādi irracionāli momenti, kas neļaujas tverties jēdzienos, kas paliek pāri kā tumšs dziļums zem jēdzieniskas skaidrības, bet kuŗus izteic reliģiōzo vai dievbijības izjūtu saturī. Ar šo irracionālo reliģijā saistās svētā jēdziens.

Svētais ir vispirms novērtēšanas katēgorija, kas nav atvasināma ne no kā cita. Tas ir savdabīgs moments, ko nespēj tvert racionālais. Nav pareizi, kā tas ir parasti, ka svēto saprotam kā absolūtu tikumisku predikātu. Domāt, ka svētais ir absolūti labais, ir nepareizi. Svētais ir jāsaprot bez tikumiskā un arī bez racionālā momenta. Svētais, par ko Oto runā, ir atrodams visās reliģijās un tas visur ir kaut kas cits nekā labais. Oto šim momentam atrod vārdu numinozais. Viņš runā par īpat-

nēju numinozu vērtēšanas katēgoriju, par numinozo sirdsprāta noskaņu. Šis numinozais nav mācāms, bet ir vienīgi modināms. Numinozā objekta izjūta cilvēka pašizjūtā pāriet tā saucamā kreātūras izjūtā. Tanī cilvēks izjūt savu niecīgumu pret to, kas stāv pāri par viņu kā radīto, kā kreātūru. Kreātūras jūtas rodas kā atkarības jūtas pret numinozo objektu un tās izteicas, piemēram, tādā pretstatījumā, ka Dievs ir visvarenais, bet cilvēks puteklītis.

Numinozais ir irracionāls, netveçams jēdzienos, neizsakāms vārdos. Mēs varam tikai vērot numinozā izjūtu sekas dvēseles noskaņās. Mēs varam vērot tikai to, ko dvēsele pārdzīvo, kad tā pieskaņas numinozai sfairai. Kādas izjūtas tad nu izraisa numinozais cilvēka dvēselē? Numinozais objekts izraisa jūtas, kuņas apzīmējamās vispirms kā baiguma un noslēpumainības pilnas (mysterium tremendum). Šis baiguma (tremendum) moments var būt ļoti dažāds. Zemākās reliģijās tas izteicas paniskās daimoniskās bailēs. Politeismā dievi arī ir spokaini noslēpumaini, un arī augstāko reliģiju dievticībā ir atrodams kaut kāds bailu moments, kas liek dvēselei nodrebēt un apklust, kas pazemībā un niecīgumā spiež cilvēku ceļos krist šī numinozā priekšā. Šis irracionālais baiguma moments racionalizējas tādos jēdzienos kā Dieva bardzībā un dusmībā, kas soda un atstumj cilvēkus. Augstākās reliģijās racionalizējot šo numinozo, to piepilda ar dievišķīgas taisnības un atmaksas domu.

Otra izjūta, blakus šai baiguma izjūtai, ir varenības, majestātiskuma izjūta, kuņā dvēselei atklājas kāda vara, kāds pārspēks. Cilvēks atkal sajūt savu niecīgumu numinozās majestātes priekšā. Cilvēks jūtas pazemīgs, jo viņš ir tikai radījums. Viņš saka: „es nekas, tu viss“.

Trešā izjūta, kas cieši saistās ar numinozā majestātisko un noslēpumaino baigo, ir numinozā enerģiskais moments. Numinozais savā baigumā un varenībā ir dzīvs, griba, spēks. Viņš ir darbīgs un kustīgs. Viņš tuvojas iznīcīgai būtnei.

Visas šīs trīs izjūtas: baigo, majestātisko un enerģisko numinozais izraisa mistiskā noskaņā. Numinozais dvesei tuvojas kā mistērija, kā baismas pilns noslēpums. Šī mistērija rodas arī bez baiguma (tremendum) izjūtām kā apbrīnojums. Numinozais mistiskais ir pavisam kaut kas cits (ganz Andere), salīdzinot ar visu citu. Tas ir tas svešais, kas nav ikdienišķs, mājīgs, ko nesaprot, un kas dvēseli pilda ar klusu izbrīnu. Primitīvās reliģijās šis mistiskais kaut kas cits racionālizējas mirušo dvēseļu, daimonu un dievību jēdzienos. Augstākās reliģijās šis mistiskais kaut kas cits nostājas pretstatā ar parasto un tā kļūst par pārdabīgo un pārpasaulīgo. Arī mistikā šī „pavisam cita pasaule“ iegūst sevišķu nozīmi.

Numinozā saturs savā mistiskā veidā no vienas puses ir baigais, majestātiskais un enerģiskais varenais, bet no otras puses vēl nāk klāt tāds moments, kas pievelk, saista, fascinē. Numinozais ir nevien tikai brīnumains, bet arī brīnišķīgs, kas savā mirdzumā saista un sargā. Šī pievilcības (fascinans) momenta racionālos jēdzienos ietelp mīlestība, žēlastība, līdzietība. Dūsmības momentam pretī stāv svētlaimība. Šo izlīdzināšanos panāk ar iesvētīšanos, ekstazi, askēzi, kultiskiem rītiem. Še var runāt par pestīšanas labuma slavināšanu. Šis numinozā pievilcības moments sevišķi spilgti nomanāms reliģiskās ilgās un svinīgos brīžos.

Šis numinozās izjūtas svēto atklāj kā vērtību. Svētais ir numinozā vērtība. Kreātūras izjūtas rada niecīguma apziņu. Bez tās vēl ir morāliskās nevērtības apziņa. Blakus kreātūras jūtām rodas vēl profānitātes jūtas. Cilvēks ir nesvēts. Tikai numinozais ir svēts. Tā ir vērtība pati par sevi, kas ir jārespektē. Svētums kā numinozā objektīva vērtība ir reliģijas būtiskais moments, no kuŗas izriet paklausība un kalpība pārpasaulīgam, pie tam tas neizriet no kādas piespiestības, bet no padevības svētā vērtībai. Numinozās vērtības pretstats ir numinozā nevērtība, sakarā ar ko rodas pārkāpuma, pretlikumīgās ricības un grēka jēdzieni. Grēks tādā gadījumā ir pretestība numinozai vērtībai. Grēko tas, kas aizkaŗ Dievu kā svētā vērtību. Grēks ir savdabīgs nu-

minozās normas pārkāpums. Lai varētu tuvoties svētā vērtībai, tad vajaga svētīties, iegūt žēlastības līdzekļus. Jo dziļāka profānitātes, nesvētuma apziņa, jo lielāka dziņa izlīdzināties. Šī dziņa beidzot noved pie šķīstīšanās, nožēlas un atgriešanās. Pēc Oto atzinuma šī izlīdzināšanas mistērija vispilnīgāka ir kristīgā reliģijā.

Dažādi ir arī numinozā izteiksmes līdzekļi. Oto, illūstrējot savas atziņas, plaši arī aplūko numinozā elementus Vecā un Jaunā Derībā, Lutera un mistiķu mācībās, bet pie tiem šē nekavēsimies.

Numinozais izlaužas no dvēseles dziļākiem atziņas pamatiem un bez jūtekliskām un pasaulīgām dotībām. Numinozais nerodas no šīm dotībām, bet caur tām. Šo avotu var nosaukt par apslēpto cilvēka gara reliģisko iedīgli, kas ar kairinājumu modināts top dzīvs. Šo iedīgli var apzīmēt arī par reliģisku instinktu un tā manifestāciju var novērot visā reliģijas vēsturiskā attīstībā. Miroņu ticībā, dvēseļu kultā, mitos, burvībās, dabas objektu pielūgsmē, fetišismā, totemismā, polidaimonismā, politeismā, — visur ir viens kopējs elements, proti numinozais, kopēja ir svētuma izmanīšana. Tāpat monoteistiskās reliģijās. Ja kādā reliģijā irracionālie momenti paliek dzīvi, tad tā nodrošinājas pret racionālismu. Ja tā uzglabā racionālos momentus, tad tā nodrošinājas pret fanatismu un misticismu. Abiem momentiem ir jāharmonē. Tāda visumā ir Oto reliģijas psiholoģiskā teorija.

Rezīmējumā varam teikt, ka reliģija savā būtībā ir pārdzīvojums, kuŗā cilvēka dvēsele pārdzīvo savdabīgas numinozas izjūtas, kuŗā kā augstākā vērtība viņam atklājas svētā vērtība, tas, kas ir pavisam kaut kas cits. Reliģija ir svētuma izjūta, kas kā pirmātnējs iedīglis veidojas cilvēka dvēselē kādas numinozās varas ierosmē. Līdzīgā veidā, tikai ar citādu niansējumu reliģiju raksturo arī prof. Dr. V. Maldonis savā „Reliģiju vēsturē“ (11. lp.). Viņš atzīst, ka reliģija ir svētuma izmaņa, kas kā dvēseles iedīglis veidojas kādas ārpus, cilvēka esošās augstākas varas skarta.

Apvienojot reliģiskā pārdzīvojuma funkcionālo pusi

ar šo materiālo pusi, jāatzīst, ka reliģija savā būtībā ir pārdzīvojums, kuŗā dvēsele saskaŗas ar numinozo, kas izraisa dzīvi, kuŗu nosaka svētā vērtība. Reliģija vispirms ir svētbijīga (nevis dievbijīga) dzīve.

Tādu reliģijas būtības izpratni iegūstam, ja savos pārsprīdumos izejam no reliģijas psiholoģijas eksperimentāliem faktiem, reliģiozās literatūras un īstenās reliģiozītaŗes dokumentu analizēm.

3. Reliģijas un ticības kopsakarība.

Dinamiski saprastā reliģija vispāri neeksistē izolēti, bet vienmēr izteicas pārdzīvojuma iedarbībā, kuŗa savu tālāko izteiksmi atrod priekšstatu, jūtu un gribas dzīves dažādos veidojumos, ietverdama cilvēcīgas domas par Dievu, pasauli un cilvēku. Tā, piemēram, kristīgā priekšstatu pasaule izveidojas vispirms lielākās bībeles personībās uz iegūtās atklāsmes, t. i. reliģiskā pārdzīvojuma pamata. Tāpat arī tagadnes reliģiskos pārdzīvojumos un svētbijībā ir konstatējams kāds spontāni oriģināls priekšstatains tulkojums. Šo īpatnējo reliģiskās domāšanas un priekšstatīšanas veidu, vai reliģisku priekšstatu iztulkojumu reliģiskā valodā varam apzīmēt ar ticības jēdzienu. Ticība ir iekšējo reliģisko pārdzīvojumu izteikums domāšanas un gribēšanas jēdzienu vienībā. Reliģiskam pārdzīvojumam ir nepieciešama sava noteikta izteiksmes forma. Reliģijas pulsojumu izmanām ticības priekšstatu transperantā.

Reliģija un ticība ir kopā skatāmi. Nav nevienas reliģijas, kas neizteiktos ticībā, un nav ticības, kuŗas pamatos nebūtu reliģiskais pārdzīvojums. Ticība ir irracionāla reliģiskā pārdzīvojuma racionālizējums. Reliģija dogmatiski nav attēlojama, bet tikai viņā iesakņotā ticība.

Ticības jēdzienā ietelp zināma reliģisku priekšstatu un pārdomu kopība un tāpat arī praktiskais reliģiskais stāvoklis attiekmē pret Dievu, pasauli un dzīvi. Pirmais iztulko un formulē reliģiskos pārdzīvojumos iegūtos im-

pulsus, bet pēdējais raksturo vispārējo noskaņojumu un viedokli. Ticība no vienas puses ir reliģiskos pārdzīvojumus, resp. atklāsmē doto patiesību pieņemšana un no otras puses iekšēja pašāvēība. Tādā kārtā ticība ir īpatnēja reliģiskās atziņas forma. Tās psiholoģiskā būtība ir reliģisko pamatviedokļu iztulkošana plastiskā uzskatāmībā un fantazijā. Tādēļ tai piemīt simboliski kontemplatīvs raksturs priekšstatīšanā, gribot neizteicamo darīt izteicamu.

Tā tad, ja reliģiju raksturojam kā svētu dzīvi, numinozā izjūtu, tad ticība, kā intelektuāla voluntāra parādība, ir atziņa, kas dibinās reliģijas pamatsubstancē. Ticība, kā reliģiskā atziņa, savā vērtībā un nozīmīgumā nav atkarīga no kaut kāda pēdējā principa atvasinātām prāta patiesībām (kā domāja racionālisma laikmeta teologi), vai pilnīgi no dievības atklātām patiesībām (kā teoloģiskā dogmatismā), bet gan vienīgi no tās atklāsmes, resp. reliģiskā pārdzīvojuma pamata nozīmīguma un tā dziļuma un skaidrības, ar kādu tā izteic šo pamatu.

Tā kā ticības atziņas centrā ir vienmēr kāda dievība, resp. Dievs, tad ticību vispirms varam apzīmēt par dievbijību, bet reliģiju turpretī par svētbijību.

Kā svētbijības elementi savu izteiksmi atrod dievbijībā, reliģija izteicas ticībā, to raksturīgi parāda arī Anna Brigadere savā dzejā. Brigaderes reliģijā valda noteikta dievbijība, kas izaug no dziļi dvēselē iesakņotas svētbijības, no dvēseles un numinozās pasaules saskares. Savā dzejā viņa izteic skaidru dievatziņu un Dieva būtības uzveri, kas izriet no viņas svētuma izjūtām un izmaņas. Kas ir Dievs Brigaderes dzejā? Dievs ir visvarens, pret kuŗu cilvēks ir tikai putēklīts.

„Un Tevi saucu, vārdos skaļi gaužos,
Tu Visuvarenais, es putēklīts.“

(Paisums, 10. lp.)

Cilvēks visvarenā Dieva priekšā ir niecība. Šī niecīguma izjūta ir tā pati, ko Oto apzīmē par kreatūras jūtām. Cilvēks ir nevērtība, salīdzinot ar Dievu kā svēta vērtību. Šī dzejniece atziņa: „Tu Visuvarenais, es putēklīts“ varēja vienīgi rasties dziļā reliģiskā pārdzīvo-

jumā, kurā funkcionēja viss viņas „es“, un kurā „tu“ sfaira atklājas kā numinozā sfaira, izraisidama kreatūras izjūtas, enerģiskā un baiguma pilno strāvojumu, kas sabiezēja atziņā: Dievs ir visvarens. Brigaderes dievatziņa nav atkarīga no kādiem prāta slēdzieniem, viņa to neveido mākslīgās konstrukcijas ceļā. Dievatziņa viņai dzimst svētuma nojausmā:

„Sirds drebēt jauž: tā Tu to liec un lemi.“

(Paisums, 61. lp.)

Šis teikums spilgti raksturo reliģijas un ticības atieksmi. Svētā dzīvē sirds dreb un nojauš (tā ir reliģija) un tad nojausto izteic atziņā, ka dievišķīgais Tu ir griba un vara (tā ir ticība). Brigaderes reliģija, kā tas īstenībā arī ir jābūt, viņo ap svētuma ugunsgrūdu. Tādēļ viņas Dievs ir arī visusvētais.

„Es tevi saucu, Visusvētais, dzirdi
Tu, aukas valdniek, aukai plosīt liedz
Un Tavas priekšturamās bruņas sniedz,
Vai visas bultas vērs pret manu sirdi.“

(Paisums, 11. lp.)

Bet jau šinī pantā jūtam, ka šis „Visusvētais“ ir baiguma pilns. Viņš ir taisns, kas tiesā ļauno un atmaksā. Arī bezsaudzīgs un bargs, kas cilvēku no sevis atbaida, atstumj. Sevišķi tad, kad cilvēks saceļas pret Visusvēto un Visuvareno un savu gribu nepakļauj Dieva gribai. Cilvēkam jābūt pazemīgam un jāuzņem tas, ko Dievs tam uzliek. Kur Dievs runā, tur visam jāklusē.

„Viss kluss, un tad kā vētras graužas
Šalc Dieva bezsaudzības lielā dziesma:
Ko gaudojies, lai saudzu!
Ja tevīm dārga Mana derība,
Ciet, kad Mans vesers tevi zīmēja,
Es tevi vārdā saucu!“

(Dzejas, 211. lp.)

Arī šis pants izteic dzejnieces dievbijību, bet arī no-manām, ka zem tās strāvo svētbijība, kur pārsvarā ir tas, ko Oto apzīmē ar tremendum'a jēdzienu. Svētbijības pie-

vilcības (fascinans) moments vispāri mazāk izteikts Brigaderes dzejā. Bet ja viņa par dvēseli saka:

„Pati tā piliens svēts
Dieva Radības elpas
Caurspīdēts.“

(Dzejas, 37. lp.)

tad tomēr izjūtam, ka aiz šādas ticības stāv svētbijības pievilcīgais, maigais, ilgu pilnais noskaņojums.

Šī isā Brigaderes reliģiozās dzejas analīze arī atklāj reliģijas un ticības būtiskos elementus un parāda to kop-sakarību.

4. Reliģija un citas garīgās dzīves parādības.

Reliģija ir tāda pati cilvēka garīgās dzīves parādība kā zinātne, aistētiskais un tikumiskais. Bez tiem trim iedīgļiem, ko jau filozofs Kants atzina un pa daļai izteica loģiskā, aistētiskā un tikumiskā apriori jēdzienos, cilvēka garā atrodam vēl ceturto: svētā iedīgi, jeb apriori (Oto un Trelčs). Tādēļ, noskaidrojot reliģijas būtību, lai to vēl skaidrāki raksturotu, reliģija ir jāsalīdzina ar citām garīgās dzīves parādībām, uzrādot tām kopīguma un atšķirības pazīmes. Kas ir kopējs reliģijai ar zinātnei, metafizisko, aistētisko un tikumisko, un ar ko tā no pēdējiem atšķiras?

a) Reliģija un zinātne

Franču filozofs O. Kants († 1857.) savā pozitīvā filozofijā mācīja, ka zinātnei ir trīs attīstības posmi: 1) teoloģiskais, kad visu izskaidro ar daimoniskiem vai dievišķīgiem gribas spēkiem, 2) metafiziskais, kad visu mēģina izskaidrot ar abstraktu bezpersonisku būtību palīdzību, un 3) pozitīvistiskais, kad paliek vienīgi pie empīriskā, konkrētā, pieredzē dotā. Teoloģisko un metafizisko posmu cilvēce esot jau pārdzīvojusi un iegājusi pozitīvistiskajā posmā. Tādēļ reliģija un arī metafizika savu laiku ir pārdzīvojušas, savu vietu atdodamas pozitīvai zinātnei. Cilvēka garam ir jāpietiek ar pozitīvām zinātnēm, starp ku-

rām visaugstākās ir bioloģija un socioloģija. Šāds Konta pravietojums izrādījies tomēr maldīgs, jo aizvien vēl cilvēka gars atgriežas kā pie reliģijas, tā pie metafizikas sfairas. Tomēr kopš šī pozitīvisma mācībām, kuŗām pievienojās vēlāk dažādi gluži materiālistiski uzskati, daudzi pielaiž domu, ka reliģija un zinātne (speciālzinātņu nozīmē) ir divi neizlīdzināmi pretstati, ka zinātnes dotas atziņas izslēdz reliģiskās atziņas. Tādēļ cilvēks varot pieņemt vienu vai otru atziņu, bet nekad abas reizē. Nopietns zinātnes atzinējs, kas savā atziņu aplokā uzņem vienīgi tādas atziņas, kas iegūtas stingros objektīvos pētījumos, un kas dibinās neapšaubāmos pierādījumos, nekad nevarot būt īsteni reliģiozs cilvēks, kam arī reliģiskās atziņas ir patiesība. Patiesība esot tikai zinātnes dotās atziņas.

Tādiem domātājiem zinātne bieži paliek par visaugstāko pozitīvo labumu, augstāk par to vairs nekas neeksistē. Tā stāv pāri visām vērtībām un reliģija šādā gadījumā ir neizglītoto cilvēku īpašums. Mums jāatzīst, ka šādos uzskatos izteicas vienpusīga zinātnes cildināšana un vienpusīga paļaušanās zinātnes spējām. Še zinātne nostādīta it kā filozofijas vai reliģijas lomā; še tai piešķirta tāda visvarenība, ar kuŗu pat tā spēj atrisināt visus esamības un īstenības jautājumus un apmierināt tās gara prasības, ko spēj vienīgi reliģiskās izjūtas. Šāda zinātne ir izgājusi no savām robežām. Dostojevskis šādu zinātņi savā laikā nosauca par pseudozinātņi, kas esot „vislielākais cilvēces lāsts, kas sliktāks par mēri, badu un kuŗu“. Šāda neīsta zinātne rīkojas kā despots, kas grib izšķirt visas esamības un jābūtības problēmas un tomēr to nespēj.

Tikai tad, kad zinātne (speciālzinātnes nozīmē) zina savu vietu un uzdevumu, savu vietu cilvēka gara pasaulē iegūst arī metafizika un reliģija. Spriežot par zinātnes un reliģijas sakarību, vispirms jāatzīmē, ka katrai no tām ir sava īpatnēja atziņu struktūra. Kā ticības, resp. reliģiskām, tā zinātniskām atziņām piemīt sava īpatnēja struktūra un nozīmīgums. Ticības atziņā nav nepieciešami loģiskie pierādījumi, bez kuŗiem nevar iztikt zinātniskās atziņas. Loģiskie pierādījumi un konkrētie pamatojumi ir

fundamentāli pēdējo struktūrā. Reliģiskās atziņas savā struktūrā ir neatkarīgas no jutekliskām sajūtām vai jēdzieniskās domāšanas. Tās ir atkarīgas vienīgi no pārdzīvotās pieskares tam, ko saucam par svētuma pasauli. Tās nav jutekliskās uztveres vai jēdzienu konstrukcijas, bet ir dvēseles un dievības dzīvo attiecību rezultāts. Reliģiskās atziņas dibinās ne loģiskos domājumos, bet atklāsmē, pārdzīvojumā. Zinātniskās atziņas turpretī ir loģiskās, resp. jēdzieniskās domāšanas vai empīriskās pasaules jutekliskās uztveres rezultāts. Zinātniskām atziņām nozīmīgumu piešķir loģisko spriedumu pareizība un pierādījumu drošība. Reliģisko atziņu nozīmīgums turpretī ir meklējams tiešā pārdzīvojumā. Bet tā kā katrā reliģiskā pārdzīvojumā ir konstatējama arī zināma atklāsme, tad varam teikt, ka reliģiskām atziņām nozīmīgumu piešķir atklāsme. Šādas atklāsmes gnōzeoloģisko nozīmīgumu nosaka reliģiskā pārdzīvojumā īstenības apziņa, kuŗa dibinās iekšējā garīgā pieredzē, un kuŗas gnōzeoloģisko vērtību garantē intuīcija. Katrā atklāsmes parādībā ir kāds noteikts patiesības saturs, par kuŗa vispārnozīmīgumu nešaubās atklāsmes pārdzīvotājs. Pārdzīvojumā pieredzētā un satvertā īstenība, resp. īstenības apziņa pieraksta un dod parādībām gnōzeoloģisko nozīmi, jo īstenības apziņa, kā atziņas funkcija, pieraksta eksistenci tādiem priekšmetiem un notikumiem, kas ir neatkarīgi no mūsu domāšanas un priekšstatīšanas. Šādu īstenības apziņas gnōzeoloģisko vērtību garantē intuīcija, kas, pēc franču filozofa Bergsona domām, vienīgi arī spēj satvert absolūto. Intuīcija ir tā atziņas funkcija, kas atklāsmes parādībās atrod patiesības un piešķir tām vispārnozīmīgumu. No visa sacītā izriet, ka reliģiskām un zinātniskām atziņām ir savdabīga struktūra ar savdabīgu nozīmīgumu. Reliģiskām atziņām nav nepieciešami loģiskie pierādījumi un pamatojumi, jo tās pamatotas ne jēdzieniskā domāšanā, bet īstenības apziņā un intuīcijā.

Vai reliģiskās un zinātniskās atziņas tādā gadījumā viena otru izslēdz? Tās viena otru neizslēdz, ja neaizmirstam, ka reliģija un zinātne mūsu gara pasaulē ieņem

savu īpatnēju plāksni, un katrai šai plāksnei ir savs uzdevums.

Kas ir zinātne? Kas ir speciālzinātnes uzdevums? Zinātne ir no noteikta redzes viedokļa un ar zināmu metodi iegūto atziņu sistematiska vienība. Pa lielākai daļai tā dotas parādības analizē un apraksta, dod kauzālus un ģenētiskus izskaidrojumus. Domāšanas un empīriskas pieredzes ceļā iegūtos datus tā vieno racionālā kopsakarībā. Tā saprotot zinātņi, un tā arī viņa īstenībā ir jāsaprot, ir skaidrs, ka reliģijai, kas ir cilvēka dvēseles pieskare numinozai pasaulei, ar to nav nekāda sakara. Zinātne un reliģija viena otrai nemaz nepieskaņas, tās katra darbojas savā plāksnē. Atsevišķās zinātnes uzdevums nav izprast sistematiskā vienībā visu īstenību un visumu, bet gan tikai dot materiālu, ko tālāk apstrādātu metafizika. Ja zinātne pati grib izziņāt visu lietu pirmamatu un uzstādīt esotības un vērtēšanas augstākos principus, tad tā kļūst pseudozinātne. Tā ir pārpratusi savu uzdevumu un ir neveiksmīgi uzņēmusies metafizikas lomu. Zinātnei jāpaliek pie sava speciālā uzdevuma, tāpat kā metafizikai un reliģijai ir jāpaliek savā plāksnē. Un ja katra atziņa zina savu plāksnes piederību, tad izbeidzas arī zinātnisko un reliģisko atziņu pretrunība un nesaskaņa. Piemēram, ja zinātne (kā kosmoloģija) par savu uzdevumu uzskata pasaules izcelšanās un veidošanās izskaidrošanu, tad reliģija, resp. ticība neko negrib izskaidrot, kā vienīgi ieņemt zināmu stāvokli pret pasauli. Reliģija neizsaka nekādas atziņas par pasauli, ko spēj tikai zinātne, bet, izejot no reliģiskām pasaules izjūtām, pasauli tikai novērtē. Reliģijā izteicas mūsu izjūtas pret pasauli, kā pret Dieva grībēto veselo organismu. Šīs izjūtas ir neatkarīgas no katras kosmoloģijas vai fizikas. Tādēļ tās arī nenoraida šo zinātņu problēmas. Tā kā zinātne pēti tikai vienu visuma daļu, tad šo plāksni varam saukt par daļu plāksni. Reliģiskā izjūtā, no kuņas tālāk rodas ticības atziņas, mēs tveram visumu vienā veselā. Zinātniskais skats tver daļas, participijas, bet reliģiskais skats tver visumu, totālitāti. Bet vai to ne-tver arī metafizika?

b) Reliģija un metafizika

Kāds sakars reliģijai ar metafiziku? Filozofs Hegelis atzina reliģijas un metafizikas iekšējo radniecību. Vienīgi ārējā formā tās ir dažādas. Kā reliģija, tā metafizika dibinoties atziņās par absolūto. Saturs abām ir vienāds. Tikai reliģiskās domāšanas veids ir priekšstatains (uzskatāmās gleznās), metafiziskās domāšanas veids ir jēdzienisks. Reliģijas forma ir nepilnīgāka par metafizikas formu. Šo Hegeļa uzskatu pārveidoja tālāk Vundts un Hartmanis, uzsverot, ka reliģija būtiski ir praktiska lieta, kas tomēr dibinās spekulatīvos pamatos. Šādam uzskatam pretojās Šleiermachers, noliedzot reliģijai katru sakarību ar metafiziku. Reliģija ir individuāla jūtu dzīves parādība, kuŗai sveša katra metafiziska doma. Kurš uzskats ir pareizs, jeb pareizs nav neviens no tiem?

Reliģiju vēsturē ir atrodamas reliģijas, kas cieši saistītas ar metafiziskām spekulācijām. Piemēram, indiešu Upaņiṣādu brahmanisms ir vairāk spekulācija, kas rīkojas vienīgi ar metafiziskiem jēdzieniem, nekā reliģija. Reliģija un metafizika še ir sakausētas vienā vienībā. Augstākās reliģijās turpretī metafizika (filozofija) ir krasi nošķirta no reliģijas. Tā ir nederīga (piem., pirmkristīgie teica, ka „gudrība ir ģekība“). Arī Tertuliāna teikums: „credo, quia absurdum est“, filozofiju izslēdz no reliģijas sfairas. Tāpat Lutērs uzstājas pret aristotelismu. Tā reliģiju vēsturē no vienas puses atrodam ciešu reliģijas un metafizikas vienību, bet no otras puses arī pārlicību, ka tās ir divas dažādas nesavienojamas sfairas, ka metafizika nespēj atvietot reliģiju.

Ja aplūkojam reliģijas un metafizikas būtisko sakarību, tad atrodam kā radniecīgas, tā arī atšķirīgas vietas. Reliģijas un metafizikas kopsakarību vispirms iezīmē absolūtā jēdziens, neatkarības un nesalīdzināmības nozīmē. Reliģijā svētais, numinozais ir neatkarīgs, ar ne ko tas nav salīdzināms. Un tāpat metafizikā absolūtā jēdziens pasvītro to, ka tas savā būtībā ir neatkarīgs. Bet arī tikai šinī ziņā. Citādi absolūtā jēdziens kā reliģijā, tā metafizikā ir dažāds. Metafizikas absolūtais var pastāvēt bez

kādas sakarības ar Dieva jēdzienu (piem., Šopenhauera metafizika ir antireligiōza). Tālāk reliģijas un metafizikas kopsakarība redzama tur, ka absolūtais kā metafizikā, tā reliģijā ir reālitate. Tādēļ starp reliģisko un metafizisko pieredzi ir cieša kopsakarība, no kā izriet kā reliģijas, tā metafizikas asā cīņa pret pozitīvismu.

Uz šādas kopsakarības pamata tad daži identificē reliģiju ar metafiziku. Tā piemēram, vācu filozofs Fichte († 1814.) apgalvo, ka reliģija vienmēr ir bijusi metafizika. Kas atmetot metafiziku, tas atmetot arī reliģiju. Šāda doma ir nepareiza, jo vienmēr ir bijuši vīri (kā Luters un Paskāls), kas atmetuši metafiziku un tomēr aizstāvējuši reliģiju. Arī Fichtes apgalvojums par reliģijas un metafizikas identitāti ir nepareizs. Tādēļ, ka reliģijai ir pavisam citas saknes kā metafizikai. Reliģija izaug no citādāka garīgā stāvokļa kā metafizika. Reliģija ir svētbijīga dzīve. Metafizika savos spriedumos dibinās pasaules izjūtā. Pasaules novērtējums ir reliģisks, ja tas izriet no svētuma izmaņas vai dievatziņas. Metafizisks turpretī, ja tas izriet no šīs pasaules novērojumiem un spriedumiem. Pasaules dziļumus var izprast arī bez dievatziņas, to var arī ateists. Tam var būt metafizikas pasaules izpratne, kuŗai nav nekāda sakara ar reliģisku izjūtu. Reliģijā izveidojas dievapziņa, bet metafizikā pasaules apziņa. Metafizika, izejot no prāta prasījuma, grib izdibināt visu lietu sakarību un pēdējos pamatus, grib cilvēku tuvināt absolūtajam, bet reliģijā, sekojot numinozā izjūtām un šinīs izjūtās dibinātai ticībai, ietveŗ sevī skatu uz pasauli. Prof. Dr. P. Dāle ļoti raksturīgi saka: „Reliģija ir dzīve, koncentrētākās un augstākās dzīves forma, filozofija — koncentrēta visuma teorija, dzīves un pasaules principiāla izpratne“, (Ievads filozofijā I, 94. lp.)

Un ja arī metafizikis savos domājumos no absolūtā jēdziena nonāk pie Dieva jēdziena, tad tomēr tas ir citādāks kā reliģiskais Dieva jēdziens, kas top numinozā izjūtās. Reliģiskais Dieva jēdziens dibinās atklāsmē. Metafiziskais Dieva jēdziens veidojas turpretī pēc domu analīzes, kas rodas sakarā ar pasaulīgo lietu novērojumiem; tas veidojas sakarā ar refleksiem par pasaules būtību un

pamatiem. Religiōzais cilvēks dzīvo savā dievapziņā un viņš nešaubās par to, metafiziķis turpretī kritiski pārbauda Dieva jēdzienu.

Ja spriežam par zinātnes, metafizikas un reliģijas savstarpējo attieksmi, tad varam metafiziku uzlūkot par reliģijas un zinātnes starplocekli. Metafizikai ir divi poli: ar vienu tā pieskaņas zinātnei, bet ar otru reliģijas sfairai. Zinātnes objekts ir jutekliskā pasaule, reliģijas objekts ir pārjutekliskā pasaule. Jutekliskā uzskatāmība un loģiskā iegūto datu pārstrādāšana ir zinātnes metodes īpatnības. Reliģija tver to, kas ir pāri jutekliskam un kas ir viņpus prāta robežām. Juteklisko reliģija izmanto tikai kā simbolu. Prātu reliģija izlieto, lai savu irracionālo saturu mēģinātu izteikt racionālā formā. Filozofija, metafizikas nozīmē, ir starploceklis starpprātu un dievišķīgā valstību. Tā grib vienmēr būt zinātne, lietojot racionālās mērauklas. Bet nekad tā nav ieguvusi vispārnozīmīguma raksturu un kļuvusi zinātne. Cik tālu filozofija grib būt skaidri racionāla, tik viņa vienmēr ir pretstatā ar irracionālo reliģijā. Bet ja filozofija grib izprast pasauli viņas visumā un būtībā, tad viņai jāpieskaņas reliģijas sfairai. Kvalitatīvi, ne kvantitatīvi, reliģija tver īstenību dziļāki nekā filozofija un zinātne.

c) Reliģija un aistētiskais

Vispirms mūsu salīdzinājumā ir jāizšķir māksla un aistētiskais pārdzīvojums. Salīdzināt reliģiju ar mākslu pēc būtības nav iespējami, jo reliģija no vienas puses ir zināma dvēseles pieskare numinozai sfairai, bet māksla no otras puses ir cilvēka produktīvās radīšanas rezultāts, ir aistētiska pārdzīvojuma izteiksmes produkts. Še salīdzināmie objekti neļaus salīdzināties. Tādēļ spriežot par reliģiju un mākslu, parasti runājam par mākslas nozīmi reliģijas modināšanas un veidošanas gaitās, par mākslu kā numinozā izteiksmes līdzekli, un tāpat arī par reliģijas nozīmi mākslas attīstībā, formas un satura bagātībā. Šie jautājumi ir paši par sevi interesanti, bet tie neietelp šī apcerējuma rāmjos. Aizrādam, ka par šiem jautājumiem rakstījis E. Meklers brošūrā „Reliģija un māksla“ (1931.)

un R. Rudzītis rakstā „Mākslas attīstība reliģijas loķā” (Daugavas gada grāmata, 1934).

Lai raksturotu reliģijas būtību pretstatā ar aistētisko sfairu, tad jāsalīdzina mums šie reliģiskais un aistētiskais pārdzīvojums. Reliģiskā pārdzīvojumā dvēsele pieskaņas svētuma sfairai; svētuma skarti savilņojas dvēseles dziļumi. Aistētiskā pārdzīvojumā turpretī dvēsele nojauš daiļo, cildeni skaisto, cēlo. Viena pārdzīvojuma degpunktā ir svētais, bet otrā — daiļais. Kāda sakarība nu ir daiļajam ar svēto? „Daiļais no trim minētām vērtībām (daiļā, labā un patiesā) stāv vistuvāk svētajam; daiļais kā staru aureols apvij svēto, daiļais ir savīts ar svēto, svētais izstaro daiļo un galu galā daiļais patiesi ir viens ar svēto — pēdējā nozīmē.” Tā R. Rudzītis spriež kādā rakstā pēc gaŗākām un dziļākām pārdomām par daiļo un svēto („Daiļais un svētais” — Rel.-fil. raksti, III, 103. lp.). Tādam spriedumam ir sava taisnība.

Daiļā aistētiskai un svētuma reliģiskai katēgorijai kopējs vispirms ir tas, ka tās ievirza cilvēka garu mūžības, pārļaicības un bezgalības pasaulē. Reliģiskie un aistētiskie pārdzīvojumi paceļ cilvēku pāri ikdienas notikumiem un apskaidro viņa gara dzīves parastos apvāršņus. Dažreiz reliģiskie pārdzīvojumi savū labāko izteiksmi atrod cēlā, svinīgā, varenā vai cildenā skaistuma parādību veidā. Un tāpat katrs skaistums, uz jūtu analogijas pamata, spēj modināt cilvēkā reliģiskus pārdzīvojumus, var atraisīt viņā numinozās izjūtas. Nedrīkstam arī aizmirst, ka piem., cēlais pieder kā pie aistētiskās, tā reliģiskās sfairas. Cēlais manifestējas daudzos aistētiskos pārdzīvojumos. Bet nav arī nevienas reliģijas, kuŗā kaut kādā veidā nebūtu konstatējams cēlā moments. Daudzās reliģijās dievībai ir cēluma predikāts. Bezgalīgais cēlums, skaistums ir kā aistētiskas, tā reliģiskas idejas.

Tālāk reliģisko un aistētisko pārdzīvojumu tuva radniecība saskatāma to adekvātā neizteicamībā. Kā reliģisko, tā aistētisko pārdzīvojumu saturu nevar adekvāti izteikt un pilnīgi racionālizēt. Reliģiozā cilvēka dvēselē dziļi pulso svētuma pasaules ritms, bet pārdzīvoto izteikt vārdos viņš nespēj. Un tāpat mākslu radītāja gars nespēj

visu aistētisko pārdzīvojumu ielikt adekvātā mākslas darbā.

Aistētisko un reliģisko pārdzīvojumu zināmā kopējībā saista vēl arī tas, ka abos gadījumos jūtām pieder svarīga loma. Mākslinieks bez dziļas jūtu dzīves ir tikai amatnieks. Arī cilvēkam, kam nabadzīga jūtu dzīve, nerodas numinozās izjūtas. Kā aistētiskam, tā reliģiskam cilvēkam ir nepieciešama iekšēja skate, dvēseles noskaņojums, kas sevī ietver svētuma vai daiļuma pasauli. Tiem abiem nepieciešamas simboliskas gleznas, ar ko izteikt pārdzīvojumā satverto irracionālo. Tāpat pazīstam un varam runāt par reliģisko un aistētisko inspirāciju, par daiļā vai svētā manifestāciju cilvēka gara produktivitātē. Kā reliģiskā, tā aistētiskā pieredze nav iemācāma, bet tikai modināma un ierosināma.

No sacītā redzam, ka reliģiskam un aistētiskam pārdzīvojumam ir tuva radniecība. Šis apstāklis ir pamudinājis daudzus atzīt reliģiskā un aistētiskā pārdzīvojuma identitāti. Visspilgtāki to savā laikā uzsvēra angļu apgaismošanas laikmeta filozofs Šeftsberijs († 1713.). Reliģiskais un aistētiskais pārdzīvojums tam bija viens un tas pats. Pazīstama arī vācu romantiķu (Herdera un Ģētes) atziņa, kas mākslu identificē ar reliģiju. Šāda atziņa tagadnē sastopama aistēticismā, t. i., pasaules uzskatā, kas par augstāko vērtību uzskata aistētisko vērtību, un no tās atrisina visas kultūras dzīves mērķi. Šādi uzskati, ka „reliģija ir māksla“, vai „māksla ir reliģija“, sastopami arī mūsu mākslinieku aprindās. Tomēr tie ir nepareizi. Ja arī reliģiskam un aistētiskam pārdzīvojumam ir daudzas kopējas parādības, tad tiem tomēr ir savas neizlīdzināmas atšķirības.

Aistētiskais pārdzīvojums savā dziļākā būtībā, kā Kants jau aprādīja, norit ārpus katra interešu aploka. Tas nerada cilvēka dvēselē kādu noteiktu interešu virzienu. Daiļuma pārdzīvotājam eksistē tikai šis pārdzīvojums, viss cits viņam ir vienaldzīgs, kā piem., cilvēku sociālais posts, labklājība u. t. t. Tādēļ arī mākslas darbs, kas rodas aistētiskā pārdzīvojuma produktivitātē, negrib ne celt, ne ārdīt. Reliģija turpretī saistīta ar to, kas vienīgi vajaga un ir

nepieciešams. Reliģiskā pārdzīvojuma nesējs ir spiests savu dzīvi ievirzīt noteiktu interešu virzienā. Viņam sava un otra cilvēka dzīve nav vienaldzīga. Reliģija grib celt.

Aistētiskais var iegūt kā traģēdijas, tā komēdijas veidu. Reliģija paliek nosvērtās nopietnības robežās. Reliģiskās izjūtas nekad nesaistās ar komisko. Aistētiskā pārdzīvojuma nesējam ir vienaldzīgi, vai pārdzīvotie tēli ir īsteni. Dzejnieks šķietamā aistētiskā īstenībā spēj redzēt arī kaut ko citu, nekā īstenību. Reliģiskā pārdzīvojuma nesējam īstenība ir jautājums par reliģijas būt vai nebūt. Kur dievišķīgā vara vairs nav īstenība, bet šķietamība, tur vairs nav reliģijas. Reliģija nevar operēt ar šķietamiem tēliem, kā to var māksla. Aistētiskais neskaņ cilvēka gribu, tam sveša ir tendence. Reliģija turpretī skaņ gribu, ar nolūku to ietekmēt, to ievirzīt zināmā dzīvē. Tā ir vara, kas prasa, lai reliģisko stāda augstāk par visu. Tikai soli Deo gloria, (vienīgi Dievam lai ir gods). Reliģija grib būt dzīves saturs, bet māksla tikai aistētiska izteiksme.

Būtībā reliģiskais pārdzīvojums ir satura pārdzīvojums, kur visa interese ir koncentrēta pie satura, bet aistētiskais galvenā kārtā ir specifisks formas pārdzīvojums.

Rezīmējot varam spriest, ka pirmkārt reliģijai ar aistētisko ir vairākas kopējas pazīmes, ir tuva radniecība, bet otrkārt šīm abām garīgās dzīves parādībām ir arī raksturīgas atšķirības, kas neļauj tās identificēt.

d) Reliģija un morāle

Ja salīdzinām reliģisko apziņu ar tikumisko apziņu, tad vispirms mūsu domājumā ievirzās Kanta morāles teorija. Kanta praktiskā filozofijā reliģija ir ētikas piekabnājums. Tikumiskā apziņa, kas šē neatkarīga no reliģijas, ir autonoma. Tādēļ Kanta ētika ir autonoma ētika, kur cilvēks savā praktiskā saprātā pats sev dod tikumiskus likumus, un kur sirdsapziņa ir vienīgais tikumisko normu avots. Šādi tikumiskai apziņai Kants pakārto arī reliģiju, racionālās ticības nozīmē. Reliģiju viņš aplūko vienīgi no tikumiskās apziņas viedokļa, kas „aiz praktiskā

prāta vajadzības“ spiež brīvības, nemirstības un Dieva ideju pieņemt kā postulātus, kas morālei nav gan nepieciešami, bet gan ir derīgi. Šie postulāti izriet no tikumiskās apziņas, kā nepieciešamas prasības. Tā, pēc Kanta morāles teorijas, reliģija dibinās tikumiskā apziņā un ar atzinumiem, ka īstens dievkalpojums izteicas vienīgi labu darbu darīšanā, Dievu iespējams godāt vienīgi ar krietnas tikumiskas dzīves veidu, un reliģija ir mūsu pienākumu kā dievišķīgu likumu atzīšana, reliģiju viņš identificē ar morāli. Reliģija un morāle ir viens un tas pats. Un ja arī dažās vietās Kants izšķir reliģiju un morāli, tad blakus tam izvirzās doma, ka tikumiskās apziņas postulāti, kuŗi izteic reliģijas saturu, nav teorētiski nolikumi par to, kas īstenībā eksistē, bet ir vienīgi fikcijas, kam piemīt tikai tā nozīmība, ka tās veicina morālisko darbību. Tādā gadījumā reliģija paliek par fikciju, kam vienīgi praktiska nozīme. Rezimējot varam sacīt, ka Kanta filozofijā reliģija, kā praktiska rakstura parādība, ietilpināta morālē, un ja tās izšķir pēc būtības, tad reliģijai piemīt fiktīvs, bet morālei īstenības raksturs. Tuvu šim uzskatam stāv arī tā saucamais tikumiskais ideālisms, kas reliģijas būtību saredz tikumiskā darbībā, un kas māca, ka labais ir jādara labā dēļ. Tas reliģijai atņem viņas patstāvīgo vietu cilvēka garīgā dzīvē.

Kā Kanta, tā tikumiskā ideālisma uzskati ir nepareizi. Nepareizi tādēļ, ka pirmkārt cilvēks ar augstu morālisku apziņu, kas dibināta prātā, vēl nav reliģiozs cilvēks, ka ētika vēl nav reliģija, un otrkārt, ka vienīgi reliģiozām cilvēkam ir augstāka tikumība. Šī sprieduma pareizību pārbaudīsim, aplūkojot reliģiskās un tikumiskās apziņas, reliģijas un morāles kopējās un atšķirīgās pazīmes.

Kopējs reliģiskai un tikumiskai apziņai ir tas, ka to prasības ir absolūtas, ir katēgoriskas. Kā tikumiskās apziņas likumi, tā reliģiskās apziņas nestās augstākās tikumiskās vērtības ielaužas cilvēka apziņā ar katēgorisku prasību pēc piepildījuma vai realizācijas. Tās ir prasības, kas visādā ziņā ir jāpilda. Šinī katēgoriskumā slēpjas zināms reliģiskās un tikumiskās apziņas kopīgums. Tālāk

kopējais ir šo abu apziņu doto mērķu un vērtību pārempīriskais raksturs. Kailā empīrija nespēj uzstādīt mērķus un uzrādīt vērtības, kam piemistu katēgoriskuma raksturs. Šie mērķi un vērtības stāv ārpus empīrijas. Tie ir pār-empīriski, vai kā Kants sacītu, tie pieder pie intelligiblās pasaules. Reliģija nevien piešķir tikumiskām prasībām stingrāku nozīmīgumu, bet arī dod spēkus gribai tikumiski darboties. Ar reliģisko spēku pārvar garīgo nedrošību un ar to veicina tikumiskā ideāla realizāciju. Un no otras puses atkal reliģija savā sekundārā pakāpē, t. i. domājumos par Dieva būtību, izmanto tikumiskus simbolus, piem., Dievam pierakstot tikumiskus predikātus. Arī reliģiskam entūziasmam ir bieži skaidrs tikumisks saturs. Pēdīgi reliģijas un tikumības kopīgums konstatējams to tendencē pakļaut savām prasībām visu cilvēku. Viņu prasības nav daļu, bet gan totālas prasības.

Tagad aplūkosim reliģiskās un tikumiskās apziņas atšķirīgās parādības. Tikumība galvenā kārtā kārto tikumiskās attiecības cilvēku starpā. Tikumiskās darbības aploks ir empīriskā pasaule, kas ieslēgta laikā un telpā. Skaidras tikumiskās apziņas centrā ir cilvēks un viņa daudzējādā attieksme pret otru cilvēku, ģimeni un valsti. Reliģiskā pārdzīvojuma aploks izliecas laukā no empīriskās pasaules numinozā sfairā, kuŗa nav ierobežota laikā un telpā. Ticības atziņas centrā ir Dievs un viņa attieksme pret cilvēku, kas izmana sava Dieva svētumu. Tikumiskā apziņa, kas dibinās prātā, sakņojas cilvēcības domā. Tā prasa cilvēcību, humānitāti. Reliģiskā apziņa dibinās numinozā vērtībā. Un tā prasa no cilvēka divinitāti, svētu dzīvi, spēju numinozās parādībās atzīt svēto. Morāliskais cilvēks vēl neizjūt numinozo. Tādēļ tas arī vēl nav reliģiozs. Tikumiskai apziņai interesē vienīgi mērķi, bet reliģiskai apziņai bez mērķiem vēl interesē visu lietu sākumi. Pēdējā neapmierinās vienīgi ar tiem mērķiem, kuŗi jāreālizē cilvēka tikumiskai darbībai, bet tā grib būt skaidrībā arī ar to, kas ir visu lietu pirmsākumā. Morāle skar visvairāk to cilvēka daļu, kas saistās ar darbību. Reliģija ietveŗ sevī visa cilvēka esamību. Morālē cilvēks izceļas ar savu darbību, bet reliģijā ar savu eksistenciālu būtību. Tā-

dēļ dažādās garīgās situācijās dažādi rīkojas cilvēks, kas vadās no savas tikumiskās apziņas, vai no savas reliģiskās apziņas. Tikumiskā apziņa ir autonoma, bet reliģiskā apziņa teonoma. Pirmā pati sevi ceļ par autoritāti, paļaujas pati uz sevi. Otrā augstāko autoritāti atrod dievapziņā, numinozā vērtībā. Tikumiskā darbība še ir numinozās darbības sekas. Reliģiskais ētoss ir skaidrāks, jo vairāk un dziļāk tas ir numinozo izjūtu apgarots, jo bagātāk tanī atblāzmojas domas par Dievu. Tikumiskais ētoss ir pilnīgāks, jo vairāk tas ir atsvabinājies no numinozās sfairas ietekmes, jo mazāk tas ir atkarīgs no domām par Dievu.*)

*) Jautājumu par reliģiju un tikumību aplūkoju vēl nākošā apcerējumā, kur plašāki atkārtoju še težu veidā izteiktās domas.

Reliģija un tikumība.

Šī apcerējuma nolūks ir noskaidrot reliģijas sakarību ar tikumību. Apcerējamais jautājums ir tāds: ja reliģiju saprotam, kā dziļu pārdzīvojumu: 1) kuņā dvēsele saskaņas ar to, kas ir numinozs, kas ir svēts, 2) kuņā dibinās dievatziņa un citas ticības atziņas, un 3) kas izraisa cilvēkā tādu dzīvi, ko viscaur nosaka svētums, citiem vārdiem, ko veido svētā vērtība, tad kāds sakars ir tai ar cilvēka tikumisko apziņu, ar viņa morālisko izjūtu. Še aplūkojamais jautājums ir: 1) jautājums par reliģijas un tikumības iekšējo sakarību vai atšķirību un 2) jautājums par reliģisko ētiku vai laicīgo morāles mācību.

Pirms noskaidrojam pirmo jautājumu no principiālā sakarības un atšķirības viedokļa, ieskatīsimies reliģijas filozofijas un ētikas vēsturē, lai raksturotu dažas zīmīgas parādības reliģijas un tikumības kopsakarības jautājumā,

Reliģijas filozofijas un ētikas vēsturē atrodam divus zīmīgus uzskatus, no kuņiem katrs reliģijas un tikumības kopsakarību saprot savādāki. Pirmkārt sastopamies ar uzskatu, kas reliģiju saprot vienīgi kā skaidru tikumību. Reliģijas būtisko saturu izteic vienīgi tikumība. Bet tad jāatzīst, ka reliģijai ar šādu uzskatu atņem tās būtisko saturu un jēgu. Še to neuzlūko par tādu dvēseles pārdzīvojumu, kur dvēsele saskaņas ar to, kas ir svēts; tā nav kāda savdabīga un patstāvīga parādība cilvēka gara dzīvē. Reliģija ir tā pati tikumība. Reliģiskā apziņa nav nekas vairāk, kā vienīgi tikumiskā apziņa.

Minot ētikas vēsturē dažus konkrētus gadījumus, jāaizrāda piemēram uz angļu deismu. Angļu 18. g. s. deismam vispāri bija raksturīgs uzskats, ka ir tikai viena vienīga

dabīga reliģija, kuŗas būtiskais saturs ir tikumība. Šis reliģijas svarīgākais bauslis: pildīt savu pienākumu. Sevišķi spilgti šo uzskatu izteic angļu deists Tindls (Tindal, 1656. līdz 1733.), kas atzina, ka reliģija vienīgi ir tikumība. Tā ir brīva un patstāvīga tieksme darīt labu, cik vien cilvēkam tas ir iespējami. Ar tikumīgu dzīvi cilvēks dod arī godu Dievam un veicina savu labklājību. Šādā uzskatā vērojam pilnīgu reliģisko jūtu izpratnes trūkumu un tāpat arī nepilnīgu skatu reliģiskās parādībās vai arī to aplamu izpratni.

Šinī sakarībā ir jāmin arī vācu filozofa Kanta morāles teorija. Kanta praktiskā filozofijā reliģija ir ētikas piekabinājums. Tikumiskā apziņa šī filozofa uztverē, ir neatkarīga no reliģijas, ir autonoma. Tādēļ viņa ētika ir autonoma ētika, kur cilvēks savā praktiskā saprātā pats sev dod tikumiskus likumus, un kur sirdsapziņa ir vienīgais tikumisko normu avots. Šādai tikumiskai apziņai Kants pakārto arī reliģiju, racionālās ticības nozīmē. Reliģiju viņš aplūko vienīgi no tikumiskās apziņas viedokļa, kas „aiz praktiskā prāta vajadzības“ spiež brīvības, nemirstības un Dieva ideju pieņemt kā postulātus, kas morālei nav gan nepieciešami, bet gan ir derīgi. Šie postulāti izriet no tikumiskās apziņas kā nepieciešamas prasības. Tā pēc Kanta morāles teorijas reliģija dibinās tikumiskā apziņā. Un ar to, ka Kants atzīst: 1) ka īstens dievkalpojums izteicas vienīgi labu darbu darīšanā, 2) ka Dievu iespējams godāt vienīgi ar krietnas tikumiskās dzīves veidu, un 3) ka reliģija ir mūsu pienākumu kā dievišķīgu likumu atzīšana, reliģiju viņš tāpatina ar morāli. Reliģija un morāle šādā izpratnē ir viens un tas pats. Un je arī dažās vietās Kants izšķir reliģiju un morāli, tad blakus tam izvirzas arī doma, ka tikumiskās apziņas postulāti, kas izteic reliģijas saturu, nav teorētiski nolikumi par to, kas īstenībā eksistē, bet ir vienīgi fikcijas, kuŗām piemīt tikai tā nozīmība, ka tās veicina tikumisko darbību. Tādā gadījumā reliģija paliek par fikciju, kam vienīgi pieder praktiskā nozīme.

Šāds Kanta uzskats tomēr ir nepareizs, jo cilvēks ar augstu morālistisku apziņu, kas dibināta prātā, vēl nav reli-

ģiōzs cilvēks. Ir jāatzīst, ka ētika neizsmel vēl visu reliģijas saturu, ka tikumība nav vēl reliģijas būtiskais fundāmentālais saturs, lai gan tikumība bieži izriet no reliģiskā pārdzīvojuma.

Otrkārt reliģijas filozofijas un ētikas vēsturē atrodam vēl vienu citu zīmīgu uzskatu, kas reliģiju saprot vairāk kā tikai tikumību, kas tikumību padara atkarīgu no reliģijas un nevis kā pirmā minētā uzskatā, kas reliģiju dara atkarīgu no tikumības un reliģiju tāpatina ar tikumību. Šāds uzskats, ka reliģijas būtiskais saturs nav vienīgi tikumiskā apziņa, ka vispāri tikumība nav reliģijas fundāmentāla īpašība, un tomēr tikumība cieši saistās ar reliģiju, dibinās reliģijas vēstures pētījumos. Tie rāda, ka tautu reliģijās ētiskās un reliģiskās normas ir bieži cieši saistītas un proti tādā veidā, ka no svētuma pārdzīvojuma izaug tikumiskā apziņa, ka tikumiskās normas dibinās reliģiskos atzinumos. Tādu reliģijas un tikumības sakarību atrodam piem., ēģiptiešu Mirušo grāmatā un jūdu bauslībā. Un vēl skaidrāki šāda sakarība ir redzama kristīgā reliģijā. Kristīgā reliģijā svarīga nozīme piešķirta Dieva svētuma pārdzīvojumam. Katra Dieva atklāsme ir tāds pārdzīvojums un tālāk no šāda pārdzīvojuma izaug pašlīdība uz Dievu, ticība Dieva valstībai. Bet šāds kristīgs pārdzīvojums dod dvēseles kustībām noteiktu virzienu, kuņā izskan prasība pēc tikumisko ideālu piepildījumiem. Kas satver to, ko dod viņam reliģiskais pārdzīvojums, ko dod atklāsme, tas saņem arī tikumisko uzdevumu. Kristīgā reliģijā šo reliģijas un tikumības sakarību labi raksturo kristīgās ētikas sarakstītājs prof. R. Sēbergs, par šo sakarību sacīdams tā: „Reliģija ir tā sakustinājuma pārdzīvojums, ko dod absolūtais gars, bet tikumība ir brīva sevis atdošana šim absolūtam garam, pie kam šī sevis atdošana izriet no minētā sakustinājuma.“

Tā tad reliģija ietver sevī tikumību, bet viņa nav tikai tikumība. Reliģija noteic tikumību, un nevis reliģija ir atkarīga no tikumības.

Minot šos divus uzskatus un illūstrējot tos ar dažiem vēsturiskiem piemēriem, esam redzējuši reliģijas un tikumības sakarības divu dažādu, pat pretējādu izpratņu iespē-

jamību. Kuŗa no ŗim izpratnēm ir pareizāka? ŗāds jautājums mūs noved pie reliŗijas un tikumības parādību principiālas analīzes. Proti mums tagad tālāk ir jānoskaidro reliŗijas un tikumības, reliŗiskās un tikumiskās apziņas kopējības un atŗķirības. Mums jāaskaidro parādības, kas citādi ir viengabalainas un nedalāmas, bet kuŗās ietilpst kā reliŗiski, tā ētiski momentī un kas noskaidrošanas dēļ ir jāskata katrs par sevi, meklējot tādā ceļā kopējo un atŗķirīgo. Bet galvenā kārtā ŗinī kopējo un atŗķirīgo elementu salīdzinājumā paturēsim prātā to, ka salīdzinām tīro tikumisko apziņu ar būtisku reliŗisku apziņu, lūkojot tvert to dominētājās līnijas.

Vispirms mēģināsim noteikt reliŗijas un tikumības, reliŗiskās un tikumiskās apziņas kopējos momentus.

1) Kopējs reliŗiskai un tikumiskai apziņai ir tas, ka to prasības ir absolūtas, ir katēgoriskas. Kā tikumiskās apziņas atzītie likumi, tā reliŗiskās apziņas nestās augstākās tikumiskās vērtības ielauŗās cilvēka apziņā ar katēgorisku prasību pēc piepildījuma. Reliŗiskais bauslis, tas ir, reliŗiskā pārdzīvojuma izvirzītā tikumiskā pavēle prasa nepārprotamu izpildījumu. ŗī prasība ir absolūta, tur nevar būt nekādas pārgrozības. Tāpat arī tikumiskais bauslis, tas ir, cilvēka praktiskā saprāta, kā to domāja Kants, izvirzītā pavēle arī prasa neatliekamu izpildījumu. Arī ŗī prasība ir katēgoriska, to nevar saprast citādi, to nevar nesaņemt un to nevar izvairīt. ŗādā prasību katēgoriskumā, neatliekamībā ir atzīstams skaidrās dievbijīgās (resp. reliŗiskās) un tikumiskās apziņas kopīgums.

2) Kopējs reliŗiskai un tikumiskai apziņai ir ŗo abu apziņu doto mērķu un vērtību pārempīriskais raksturs. Ētikas vēsturē gan dzirdam domas, ka tikumiskās darbības mērķi ir pilnīgi empīriski, kā piem., dzīves labklājība, dzīves laime, ka tikumiskās normas dibināmas tieŗā jutekliskā pieredzē. Tā piem., angļu filozofs Jūms par tikumīgu apzīmē tādu darbību, kas novērotājā cilvēkā izsauc patīkamas jūtas un reizē ar to arī piekriŗanas jūtas. Tāpat arī daŗkārt tikumiskās darbības nepiecieŗamību atvasina no pieredzes, piem., kā angļu bīskaps Ričards Kamberlends vienīgo cilvēka pienākumu: dot citiem un ar to sevi uztu-

rēt, atvasina nevien no Dieva, bet galvenā kārtā no dzīves pieredzes, kas pierādot, ka šī pienākuma likuma neievērošana nes cilvēkam sodu, bet izpildīšana dod viņam atalgojumu. Ja arī dzirdam ētikas vēsturē izteiktas šādas domas, tad tomēr arī īstenai tikumiskai apziņai, tāpat kā reliģiskai, iezīmīga ir viņu mērķu un vērtību pār-empīriskā, pārpieredzes nozīme un vērtība. Nerunājot nemaz par reliģisko apziņu, arī tikumiskā apziņa saprot, ka kailā empīrija, tikai jutekliskā pieredze nespēj uzstādīt mērķus un uzrādīt vērtības, kam piemistu katēgoriskuma raksturs. Šie mērķi stāv ārpus empīrijas. Reliģiskā apziņa tos skata svētuma pasaulē, tikumiskā apziņa tās redz, kā Kants teica, intelligiblā pasaulē, vai no vērtību viedokļa skatoties viņi atrodas absolūtajā vērtību pasaulē. Abas apziņas atrod saviem mērķiem un vērtībām pārempīrisku raksturu.

3) Kopējs reliģiskai un tikumiskai apziņai ir totālītātes prasība. Tas nozīmē, ka reliģija un tikumība savā rīcībā prasa ne tikai kādu cilvēka daļu, bet visu viņa esamību. Reliģijas, resp. ticības un tikumības prasības nav daļu, bet gan visuma prasības. Kā reliģiskā pārdzīvojumā, tā tikumiskā darbībā jāskan līdzīgi visām dvēseles daļām, degpunktā ir jānostājas veselajam cilvēkam „es“.

Kopsavilkumā varam teikt, ka reliģijai un tikumībai kopējs ir: 1) viņu absolūtās un katēgoriskās pavēles, 2) viņu darbības pamatu, mērķu un vērtību pārempīriskums un 3) viņu totālās prasības, kas skar visu cilvēku un ne tikai kādu viņa daļu.

Ar ko atšķiras reliģija no tikumības? Kādas ir reliģiskās un tikumiskās apziņas atšķirīgās pazīmes? Pirms atbildam uz šo jautājumu jāaizrāda, ka tas, par ko šie runāsim atsevišķi kā par reliģisko, tā par tikumisko apziņu, bieži atsevišķi nemaz nav tverams, bet to šie darām abu parādību labākās analizēšanas nolūkā.

1) Tikumiskā darbība noris ap to, kas ir labs. Labais ir svarīgākais tikumības jēdziens. Ja gribam novērtēt kādu tikumisko darbību, tad nonākam pie jautājuma: vai vērtējamā darbība būtu saucama par labu. Reliģiskā pārdzīvojumā izraisītās kustības turpretī vienojas ap to, kas ir

svēts. Svētais ir svarīgākais reliģijas jēdziens. Ja gribam runāt par reliģiskām kustībām dvēselē, tad nonākam pie jautājuma: vai zināma izraisīta darbība ir svētumā ierosināta un iekustināta.

2) Tikumība galvenā kārtā kāro tikumiskās attiecības cilvēku starpā. Tikumiskās darbības aploks ir empīriskā pasaule, kas ieslēgta laikā un telpā, lai gan šīs darbības mērķi un vērtības ir ar pārempīrisku raksturu. Skaidrās tikumiskās apziņas centrā ir cilvēks un viņa daudzējādā attieksme pret otru cilvēku, ģimeni un valsti. Reliģiskā pārdzīvojuma loks izliecas no empīriskās pasaules un ieliecas tanī pasaulē, kas ir transcendentā, kas nav ierobežota laikā un telpā. Ticības atziņas centrā, kas izaug no reliģiskā pārdzīvojuma, ir Dievs un viņa attieksme pret cilvēku. Tā tad ņemot reliģisko un tikumisko apziņu kā šķirtas parādības ir jāatzīst, ka reliģiskās apziņas degpunktā ir Dievs un Dieva attieksme ar cilvēku, un tikumiskās apziņas degpunktā ir cilvēks un cilvēka attieksme pret cilvēku. Vienā gadījumā viss grozās ap Dievu un cilvēku, otrā gadījumā viss grozās ap cilvēku un cilvēku.

3) Tikumiskā apziņa, kas sakņojas prātā, dibinājas cilvēcības domā. Tā prasa cilvēcību, humānitāti. Tikumiskās apziņas ideāli ir vispārējas cilvēcības gara apdvesti. Reliģiskā apziņa, kas sakņojas svētuma pārdzīvojumā, resp. Dieva atklāsmē, dibinās svētā vērtībā. Tai svētā vērtība ir visaugstāka. Un tā prasa no cilvēka svētu dzīvi, spēju numinozās parādībās atzīt svēto. Reliģiskās apziņas ideāli ir dievišķīgā gara apdvesti.

4) Skaidrai tikumiskai apziņai interesē mērķi, bet reliģiskai apziņai bez mērķiem vēl interesē visu lietu sākumi. Pēdējā neapmierinās vienīgi ar tiem mērķiem, kuŗi jāreālizē cilvēka tikumiskai darbībai, bet tā vēlas būt skaidrībā arī par to, kas ir visu lietu pirmsākumā. Tikumība skar tikai to cilvēka daļu, kas saistās ar darbību, skar it īpaši viņa gribu. Reliģija ietver sevī visa cilvēka esamību. Tikumībā svarīga ir cilvēka darbība, viņa morāliskais noskaņojums, bet reliģijā svarīga ir visa cilvēka eksistenціальā būtība, viņa radības noskaņojums.

5) Skaidrā tikumiskā apziņa ir autonoma, bet reliģiskā apziņa, kuŗā ietilpst dievatziņa un griba pildīt Dieva gribu, ir teonoma. Pirmā ir neatkarīga, bet otra atkarīga no svētuma vērtības, dievišķīgā, Dieva. Tikumiskā apziņa pati sevi ceļ par autoritāti, kā piem., Kanta ētikā cilvēka praktiskais saprāts ir katras darbības autoritāte. Reliģiskā apziņa augstāko autoritāti atrod dievapziņā, svētuma vērtībā. Še tikumisko darbību nenosaka kāda autoritāte, kas piemistu pašā cilvēkā, bet gan kas atrodas ārpus viņa.

6) Pēdīgi varam teikt, ka skaidrā tikumiskā ētosa aizstāvji, parasti filozofi un viņu piekritēji, apgalvo, ka tikumiskais ētoss ir pilnīgāks, jo vairāk tas ir atsvabinājies no svētuma pasaules ietekmes, jo mazāk tas ir atkarīgs no reliģijas. Skaidrā reliģiskā ētosa aizstāvji, parasti teologi un viņu piekritēji, turpretī apgalvo, ka reliģiskais ētoss ir skaidrāks, jo vairāk un dziļāk tas ir reliģisko izjūtu apgarots, jo bagātāk tanī atblāzmojas Dieva gribas izpratne un piepildījums, un jo mazāk to veido cilvēcīgais prāts.

Šinīs sešos punktos redzējām ar ko tikumiskais atšķiras no reliģiskā, ja skatām šīs parādības atsevišķi. Varam spriest, ka reliģija un tikumība ir divas dažādas, atšķiramas parādības. Šīm parādībām ir dažādas robežas. Dažreiz tās tomēr nešķirami saistās viena ar otru.

Ar to ceļas jautājums par reliģijā dibināto vai no reliģijas brīvo tikumību? Citiem vārdiem, tas ir jautājums par reliģisko ētiku vai filozofisko ētiku? Kuŗa no šīm ētikām ir vērtīgāka, kuŗa no šīm tikumībām ir dziļāka, spraiģāka un sekmīgāka. Gribam atbildēt, ka vērtīgāka ētika ir reliģiskā ētika, ka reliģijā izaugusi tikumība ir dziļāka, spraiģāka un sekmīgāka.

Kur šādam spriedumam pamatojumi?

1) Vēsture un dzīve pierāda, ka atsevišķu cilvēku un tautu dzīve ir tikumiskā ziņā skaidrāka un stiprāka, ja viņu tikumiskie motīvi dibinās Dieva prātā. Taisni tad, kad cilvēku svētbijības izjūtas ir bijušas iesnaudušas un viņu dievatziņu apdraudējušas šaubas, arī viņu tikumiskā dzīve ir slidējusi uz leju. Varam vispārīgi spriest, ka franču tau-

tas tikumība ir mazāk stipra un skaidra kā angļu tautas tikumība. Pirmā gadījumā skolās māca laicīgu ētiku, otrā gadījumā reliģisku ētiku.

2) Cilvēces domu attīstība pierāda, ka tad, kad tikumību atsvabina no reliģijas saitēm, arī noārdīti tikumībai dziļākie absolūtisma pamati. Nepietiek ar katēgoriskumu, ko dod prāta absolūtā pavēle, bet nepieciešama darbībai arī Dieva pavēle. Kaut gan skaidrās tikumiskās apziņas prasības var būt katēgoriskas, tomēr ar to saistās ētisks relatīvisms, kas tikumību dara atkarīgu no laikmeta un citiem apstākļiem, no cilvēku stāvokļa un ar to šāda tikumība paliek neauglīga. Viņai nav sekmju.

3) Vēsture arī pierāda, ka uzturēt kādā tautā tikumību nepieciešamā augstumā bez reliģijas atbalsta ir neiespējami.

4) Ir jāmin vēl dažas domas, ko raksturīgi izteicis par reliģiskās tikumības nozīmi Saulietis, Dostojevskis un Šeftsberijs.

Mūsu labāko un skaidrāko tikumisko domu paudējs, rakstnieks Saulietis izteic domu, ka latviešu sēta ir pildījusi savu uzdevumu tādēļ, ka viņai bijis tikumiskais stiprums. Latviešu sēta audzinājusi miesā un garā stiprus cilvēkus. Bet ar kādiem spēkiem viņa to ir spējusi? Uz to Saulietis atbild: „To darījusi viņa ar tiem garīgiem spēkiem, kas viņā pašā attīstījušies pie senās tautas gudrības un kristīgās reliģijas un tikumu mācības pa ilgiem pārdzīvojuma laikiem.“ Šis citāts nepārprotami uzsver vispāri reliģijas, bet it īpaši kristīgās reliģijas nozīmi tikumības nostiprināšanā.

Dostojevskā raksturotā ētiskā apziņā galvenie elementi nav tīri ētiski jēdzieni, bet tie visi ir reliģiskas dabas. Kā Dostojevskā atziņa par to, ka visi vainīgi par visiem, tā arī atziņa par sirdsapziņu kā dievišķīgās patiesības paudēju, nožēlu un atdzimšanu, Dievā iesakņoto Dieva un cilvēku mīlestību un grēku piedošanas apziņu ir noteikti reliģiskas dabas atziņas un parādības. Tādēļ viņš domā, ka cilvēkam ir noteikti jābūt reliģiozā, lai dziļumā būtu tikumīgs, t. i. apzinātos grēku un spētu

atdzimt mīlestībā un ciešanās. Prāts nespēj pamatot šādu tikumisku apziņu. Zinātne nespēj izlīdzināt grēku. Cilvēks ar augstu tikumisku apziņu, kas ar savu prātu apzinas augstus tikumiskus ideālus un tiem kalpo, vēl nav sasniedzis augstāko pilnības pakāpi, ja viņam trūkst dziļas reliģiskas izjūtas par grēku un atdzimšanu. Kādās piezīmēs Dostojevskis jautā: vai ir iespējama zinātniska tikumība bez ticības. Un atbilde izteic, ka augstāko tikumību dod reliģija — ticība. Tādēļ tikumiskais cilvēks bez reliģijas nav pilnīgs. Īsi pirms nāves Dostojevskis raksta savā piezīmju grāmatiņā: „Nepietiekoši ir dēfīnēt tikumību kā pārliecības uzticību. Vajaga vēl jautāt: vai mani uzskati ir pareizi. Mana mēraukla ir Kristus. Man Kristus tikumība ir piemērs un ideāls.“ Arī šie citāti apliecina, ka Dostojevskis izpratnē augstākā tikumisko normu mēraukla jādibina reliģijā. Vienīgi reliģiozām cilvēkiem var būt augstākā, pilnīgākā tikumība. Visi, kas gribējuši cilvēci mīlēt un labot to bez Dieva mīlestības, ir nonākuši līdz varmācībai (Stavrogins Daimonos), pašnāvībai (Kirilovs Daimonos) un absurdam (Ivans Karamazovs Brāļos Karamazovos). Tāda ir reliģijas filozofa Dostojevskas doma par reliģiskās tikumības vērtību un nozīmi.

Pieminēsim vēl ievērojamo angļu morāles filozofu Šeftsberiju, (Shaftesbury), kas atzina, ka tikums bez dievbijības ir iespējams, bet arī mācīja, ka bez dievbijības tikums tomēr nespēj sasniegt pilnību.

Mums jāpiekrīt šim Saulieša, Dostojevskas, Šeftsberija domām. Tās varam tikai pastiprināt un teikt, ka tikumību nevaram pilnīgi atvasināt no personības, tautas vai cilvēciņas idejas. Vienmēr varam apšaubīt šo ideju autoritātes spēku un nozīmīgumu. Tikumība, kas veidojas uz šo ideju pamatiem, stāv vienmēr zem nestipruma un neskaidrības zīmes. Reliģija dod spēku tikumiski darboties. Tanī sakņojas tikumi, bez kuriem tikumība nav pilnīga. Tikumības mācība bez grēka un atdzimšanas izpratnes ir sekla. Bet šīs domas pilnīgi atvasināmas tikai no reliģiskās apziņas, tas ir no dievticības. Tādēļ reliģiskā ētika ir svarīgāka par laicīgās morāles mācību, resp. filozofisko ētiku.

Saulieša reliģiōzās izjūtas un atziņas.

Šī raksta nolūks ir noskaidrot Saulieša reliģiōzās izjūtas un viņa ticības atziņas, paturot vērā aspektu par to latvisko veidu. Tas uzlūkojams kā viens no daudziem domātiem apcerējumiem par mūsu latviešu rakstnieku reliģiju un ētiku, kas noderētu kā materiāls latvisko reliģiōzo jūtu un atziņu pētījumam un arī kā i e r o s m e s d e v ē j s reliģijas būtisko jautājumu apcerei.

Saulietis piešķir svarīgu nozīmi tai dvēseles parādībai, ko apzīmējam par ticību, saprotot to nevis tieši kā dievticību, bet kā vispārēju iekšēju garīgu spēku. Ticība ir spēks, kas neļauj pagurt, un kas cilvēku paceļ pāri visiem šķēršļiem un ļauj sasniegt tam mērķi. Skrīveris Celms (stāstā „Spožā zvaigzne“ VII,*) kas stāv par iedomības un rupjas varas zaimoto taisnību un patiesību, kas runā pretim stiprajiem un kas savā skaidrā cīņā liekas jau paguris saka savai mātei, apliecinot ticības lielo varu: „Saprotu... Māt', tev bija ticība! Tu ticēji savam ceļam, tu ticēji gala mērķim, tu nomirsi ar savas ticības vārdu uz lūpām. Māt', tev bija ticība! Vai man viņa ir? Ak, tad es tā nepagurtu.“ Māte ar savu ticības spēku ir panesusi visus grūtumus. Ticība ir devusi mātei tādu sparū, ka nekas viņu nav kavējis sasniegt mērķi.

Ar ticību cilvēks spēj visu panest un uzvarēt. Ticīgam cilvēkam nekas nav par grūtu; tāds pārcieš visas grūtības, raizes un sāpes (II, 26). Par to Saulietis it īpaši raksta tā: „Un meklē cilvēks, ārējam drošumam zūdot, drošumu un spēku pats sevī, savā dvēselē, meklē,

*) Citāti pēc Saulieša kopotiem rakstiem J. Rozes izdevumā.

ārējai gaismai zūdot zem melniem draudu debešiem, arī gaismas pats sevī. Zem izmisuma, kuŗš likās pārpludinājis dvēseli kā melni rūgti ūdeņi, tad sāk runāt kā tāla cerība un top ar laiku par ticību, par negrozāmu pārliecību. Aizies draudu debeši, spīdēs atkal saule, un būs jauna dzīve, daudz skaistāka un pilnīgāka nekā tā, kuŗa zudusi — es ticu! Un kamēr stāv pār cilvēku ciešanām šīs iekšējās pārliecības un ticības spēks, viņš nenobīsies posta, lai arī tas ap viņu cik liels un neaizliegsies upuŗa, lai arī tas cik grūts“ (XV, 150.). Kā raksturīgu piemēru šādam ticības spēkam Saulietis min Vecās Derības Abraamu, kas grib upurēt Izāku, tāpat Ijabu un vēl citus.

Saulietis sludina ticību nākamībai, rītdienai. Rīt būs labāki, tādēļ šodien paciesties. Rītdienai tic cietumnieks, slimnieks, svešinieks svešā malā. Tādēļ rakstnieks gaišos vārdos izsaucās: „Un es tevi mīlu, tu neprātīgā bezapziņas cerība! Un lai aukstais prāts tūkstoškārt par mani smejas, es tevi mīlu kā cietumnieks pie mazā loga ar sarkani brūnajām restēm, kā slimnieks pusnakts tumsībā, kā svešumā aizklīdušais, kas deg skumjās pēc dzimtenes — es tevi mīlu, tu neprātīgais skumju un prieka sauciens — Rīt“ (VI, 88.). Kam ir ticība, to vairs bēdas nenomāc, tam nav vairs bailes, tam zūd nemiers un viss smagums, piepildot sirdi ar laimi (sal. pasaku par tētiņu ar nopūtu akmeni — VI, 237).

Ticība var arī zust; to var sagānīt un atņemt. Kas tad notiek? „Bet notiek kaut kas briesmīgs. Ticība reiz palikusi mēma... Raugies uz krātajām cerībām — tur tukšums, aukstums un tumsa... Pievīlies! (III, 26). Ticība paliek mēma, kad citi cilvēki ar savu negodīgumu, savu nepatiesību un netaisnību to samaitā. Kad vecais Steķītis pazaudē prāvu pagasta tiesā ar saimnieku Gurķi, kas pēc norunas nav samaksājis viņa galvas naudu, tad viņam atliekas tikai izteikties: „Tava ticība sagānīta! Un ap tevi ir tāds vēsums, kādu līdz šim nebiju jutis“ (IV, 25). Šai savstarpējai ticībai ir jābūt tik dziļai, ka cilvēki tic viens otram, tic cilvēku goda vārdam, ka tie var aizdot naudu, neprasot nekādus parakstus (piem. stāstā „Purvā“ — II).

Saulietis spriež, ka visvairāk ticību, kā iekšēju dvēseles spēku un savstarpēju uzticību, ir sagrāvis lielniecisms. Pēdējais ar savu naida mācību un ļauniem darbiem ir tā cilvēku samaitājis, ka nevar vairs otram ticēt. „Pēdējos zemības un graušanas, un posta laikos cilvēks bija cietis bez mēra. Vārdzināts un spīdzināts, pagrabos mērdēts un pret stobŗa galu turēts, zaimots, nievāts, asiņainos dubļos kājām mīdīts... Ticēt cilvēkam? Jā... Drošības dēļ vajadzēja turēt ieročus gatavībā“ (XII, 217). Tāpat vēl citā vietā rakstnieks liecina: „Paziņām satiekoties, vārdi sala nost uz lūpām un šķiroties katrs savu kārt pameta acis atpakaļ, vai nedabūs mugurā dūrienu“ (XII, 179).

Saulietis ir vēlējies iznīcināt šo nejēdzīgo garīgo noskaņojumu un tādēļ ar lielu pārliecību un tikumisku spēku ir saucis cilvēkus atpakaļ pie ticības otram cilvēkam. Viņš vairākkārt savos rakstos aicina, lai cilvēki paliktu atkal godīgi un patiesi, un mācītos mīlēt otru, un tā viņos atgrieztos atkal lielais ticības spēks, kas ļauj panest visas grūtības kā personīgā, tā sabiedriskā dzīvē.

Šīs Saulieša domas par ticību ne dievticības, bet vispārējā garīgā spēka nozīmē mūs noved tālāk pie jautājuma par viņa reliģiozām izjūtām un viņa reliģiskiem uzskatiem. Saulietis nepieder pie lielākiem mūsu tautas reliģiskiem rakstniekiem, kā piem. Apsīšu Jēkabs un Anna Brigadere. Reliģiozās izjūtas un prātojumi gan sastopami viņa literāriskos darbos, bet tie nav kas tur dominētu. Ir taisnība, ka Saulieša tikumiskie uzskati atbalstās viņa reliģiozās izjūtās, tomēr pēdējās ir tikai viņa dvēseles apakšējās straumes, kuŗas tikai dažkārt ielaužas arī apziņā.

Skaidru reliģijas būtības formulējumu Saulieša rakstos neatrodam. Ir tikai mazs aizrādījums uz reliģijas un dzejas tuvumu. „Dzeja tiek priekš dvēseles kā reliģija, kuŗai patiesībā viņa stāv ar ļoti tuvu“ (XV, 162). Sprototams, tikai tā dzeja var būt dvēselei kā reliģija, kuŗā ir paslēpti arī numinozie elementi, un kuŗa arī patiesi pauž reliģiozus izjūtumus. Tādēļ Saulietis aizrāda, ka mūsu dziesmu grāmatā esot ga-

rīgas dziesmas, kuņas dod daudz mazāk reliģiōza izjū-
tuma, kā, piemēram, daļa Poruka laicīga dziesma, un
no otras puses Vecā un Jaunā Derība ir nevien reliģijas
grāmatas, bet arī varenākās dzejas grāmatas, kādas vien
līdz šim ir tikušas lasītas (XV, 162). Dzeja ar reli-
ģisku izjūtumu dod dvēselei vairāk nekā
garīgā dziesma bez dzejas. Tā būtu pirmā
atzīņa, ko varam minēt sakarībā ar Saulieša reliģiju.

Numinozās izjūtas Saulieša darbos paspīd reti. Ja
viņa dzejolī par veco dārzu, kuņa vidū paceļas melns
krusts, lasām šādu vārsmu:

„Nezināmā vietā kluss
Dārzs ar svētam šausmām dus“,
(IX, 92).

tad aiz tās izmanam numinozās izjūtas atstarojumu.
„Svētas šausmas“ ir jau kaut kas numinozs. Šīs „svētās
šausmas“ Saulietis izjūt nevien vecā atstātā dārzā, kur
lužņu blāķi un nātru mežs, bet viņam arī tur, kur

„Ceļas saule sudrabota —
Svētas šausmas trīc!“ (IX, 206).

Numinozās izjūtas pa daļai atrodam iztēlotas Atora
pārdzīvojumā, kad viņš redz vaļavīksni (romānā „Vaļā-
vīksne“ — VIII, 13). Šo pārdzīvojumu rakstnieks ap-
raksta šādi: „... ar neredzēti varenu un krāšņu vaļā-
vīksnes loku, kad viņš to redzēja pirmo reizi un drebēja
aiz bailēm, godbijības un dīvainas prieka šā diženuma un
skaistuma priekšā.“ Šinī diženuma un skaistuma pārdzī-
vojumā atspīd dīvainas prieka un bailu kopvienība, kam
pāri aužas godbijība, kuņai, liekas, ir jau svētbijības rak-
sturs. Te darbojas spēki, kas reizē pievelk un atgrūž,
saista un atbaida, (sal. arī Baidava pārdzīvojumu — VII,
234). No sacītā redzam, ka Saulietis ir nojau-
tis numinozā būtības īstenos elementus
un tos, kaut arī ne sevišķi skaidri un
saprotami, arī izteicis, raksturojot da-
žus dziļākus dvēseles pārdzīvojumus. Tā
būtu otrā atziņa, ko varam minēt sakarībā ar Sau-
lieša reliģiju.

Saulietis ir noteikts Dieva atzinējs. Viņam nemaz nepastāv šī problēma: vai Dievs ir, vai nav. Viņš necinās par Dieva atziņu. Viņš nav Dieva meklētājs un cīnītājs. Dievatziņa viņam ir pati par sevi jau dota un tādēļ nerodas viņam arī nekādas šaubas par Dieva esamību. Saulieša simpatijas nekad nav Dieva noliedzēju pusē. Viņš par tiem irōnizē, kā piem., viņš to dara stāstā „Spožā zvaigzne“ (VII) par skolotāju, kas domā, ka dažs labs rakstnieks ar to top interesants, ka liekot savos rakstos sajust: viņš vairs nevarot satikt ar ticību un Dievu. Tādos cilvēkos Saulietis redz vienīgi garīgu tukšumu un dvēseles neskaidrību. Un tiem, kas sevi uzlūko par ticēt nevarētāju laikmeta dēliem, kas nespēj vairs vaļsirdīgi un ar bezviltīgu prieku visu ļaužu priekšā Dievu lūgt, kas visu apšaubā un kritizē, par visu skeptiski pasmīn, kam dievticība un pašlīvība Kristum ir liekulība vai garīga nīkulība, Saulietis ļauj atkal atgriezties un tuvoties tam, kas trokšņainā dzīvē likās tumšs un neizprotams. Bet šī atgriešanās no neticības maldiem pie dievatziņas un Kristus ticības, kā rakstnieks spilgti rāda stāstā „Viņš“ (VII), notiek pēc lielām izmisuma ciešanām, pēc smaga sāpju sitiena (sal. VII, 241).

Kāds ir Dievs Saulieša uztverē, t. i., kā Dievs atklājies viņa dvēseles kustībās? Vispirms Saulietis atzīst, ka viss ir Dieva rokās un viss ir no Dieva rokām. Tāda ir viņa dievatziņas teze.

Kad Kalnārs (stāstā „Brīvība un maize“ — XII, 186) ir apgājis rudzu tīrumam un redz, ka slaidas pelēki zaļas vārpas likst uz visām pusēm, iegļi šūpojas un šalko klusu valodu, kuŗā tā tīkas klausīties, tad ar dziļu ticību viņš saka: „Ak, Dieva dāvana!.. Audzē, Dievs, un sargi — Tavā rokā viss.“ Šo pārliecību atrodam izteiktu arī dzejoļos, kā piem., „Jaunā maize“ (IX, 183):

„Kad ļaudis visi vēl dusēja
Un zaļa gaismiņa ausa,
Pats Dievs pār druvu laistīja
Rasu no sudraba kausa.

Nu izkaptīm šņācot, mirdzoša
Tā vasaras gājumu svētī. —
Kur Dievs un Saule tā kopuši,
Tur zelta apcirknis klētī.“

Tāpat:

„No Dieva rokas svētas
Nu zelts un sudrabs list“ (IX, 26.)

Un kad uz druvām salna mirdz un zemes rūķa acīs
kāpj asaras no sirds („Agrā salna“ — I, 10), kad krusa
druvu pārvērtusi postažā un kad arāja sirds sāp kā galvu
sienā spiest, ciest un klusēt, tad tomēr sirds vēl lūdzās:

„Bet ja vēl dzīvot, tad spēku dod Tu,
Dievs, jaunas vasaras gaidīt!“ (IX, 171.)

Saulieša izjūtā tuvu stāv Dievs un
daba. Daba ir plaša Dieva telts (IX, 137). Daba ir
zaļa Dieva grāmata, kur saule zelta pirkstiem zīmē brī-
numainus rakstus visās vaļavīksnes krāsās (VI, 189). Sau-
lietis tādēļ māca mīlēt dabu un to cienīt. Viņš raksta:
„Kas dabu mīlo, tam viņa sniedz daudz tīru baudījumu.
Tāds tad arī dabā nerīkosies kā bezjūtīgs slepkava, kuŗš
tīri par tukšu nieku saposta dzīvības, vienalga, vai tās
piederētu dzīvniekiem vai stādiem. Mūsu senčiem daba
dzīva un jūtoša...“ (XV). Šai viņa mācībai un reliģiō-
zai izjūtai, kas aiz tās stāv, ir latviska noskaņa. Dieva
un dabas tuvums ir latviskā reliģiskā pār-
dzīvojumā pamatparādība.

Dievs cilvēkam tuvojas kā vara, kas viņu vada uz
nezināmu mērķi. Šai varai cilvēkam ir jāklausa (dzejolī
„Ir vara, kas mani vada“ — IX, 169). Šī vara — Dievs
vada bāreņus un sājpu sirdī viņš svētu prieku dāvina
 („Ciema dziesmas“ — I, 118). Dievs nav tikai prieka
devējs un vadītājs, bet viņš ir arī soģis, kas tiesā cilvēku
par viņa ļauniem darbiem un kuŗa sodam neviens nespēj
izbēgt. Nāk reiz soda diena par visu dzīvi. To tā izjūt
Mistris („Soda diena“ — II). Viņš ir dzērājs un ganu
zēna Pēteriša apzadzējs. Viņš krīt no stalažām un sa-
dauzās. Un tad nāves mokās viņš atzīst: „Dievs mani
sodīja par to, ka es tāds biju.“ Arī postu, kas piemeklē

tautu, Saulietis uzlūko kā sodu par viņas grēkiem — vāju savas dzimtās zemes mīlestību, nesaticību, pārliecīgu dziļanos pēcniecīgām zemes mantām, cēlu dvēseles spēku atslābumu (XV, 186). Saulieša Dievs mērķtiecīgi vada, dod prieku, bet arī tiesā un soda. Viņā ir laipnība un bardzība. Cilvēka uzdevums Dievam paklausīt.

Redzamu vietu reliģiskā dzīvē Saulietis ierāda lūgšanai. Nav īstenas dievticības bez lūgšanas. Lūgšanas gara un spēka mošanos cilvēka dvēselē Saulietis attēlo „Spožā zvaigznē“ (VII). Tur rakstnieks stāsta par kādu dēlu, kam trūkst tādas ticības, kāda ir mātei un ar kuŗu tā ir pārvarējusi visus grūtumus. Meklējot ticības spēkus, šis dēls atceras brīžus, kad māte rociņas savējās saņēmusi, mācīja viņu Dievu lūgt. Šī atcere novada dēlu atkal pie lūgšanas un Saulietis attēlo to tā: „Māt, es gribu stipras ticības!.. Citādi man jāmirst!..“ viņa lūpas čukstēja. Viņš saņēma rokas, atspieda elkoņus uz ceļiem un sēdēja tā ilgi, ilgi. Šaubu izmocītā dvēsele raisījās kā no saitēm; sirds dziļumos modās lūgšana — dedzīga, dedzīga... Un krūtīm drebot, viņš jūta, ka tanī lējās iekšā dīvains spirdzinājums, kā vēsa, skaņoša ūdens strāva... Viņš jūta dīgstam savās krūtīs jaunus, spīgtus spēkus. Bet zili baltā zvaigznie liesmoja joprojām šķīstā spožumā. Ar savādu jaunu prieku viņš lūkojās uz to, itkā no viņas tam būtu atlidojis šis atvieglinājums un jauno spēku sajūta. Jā, viņš jūta, ka atkal varēs cerēt, strādāt, mīļot, iet droši pa savu ceļu... Lēns vējiņš cēlās un iešalcās vēl kailajos zaros strauta malā. Tas nesa jaunas ziedoņa ziņas... Celms piecēlās. Sirds kā jauna tikusi. Stingriem, drošiem soļiem viņš iegāja mājā“ (VII, 16). Tā Saulietis attēlo lūgšanas svētību cilvēka dvēseles kustībās. Lūgšanas svētība ir tā, ka viņa dod jaunu spēku, apskaidro dzīvi un ceļ augšup.

Atzīmēsim arī dažu Saulieša lūgšanu saturu. Kad sirds beidz maldu gaitu jaunu un Dievam var tikai aiznest bēdas, postu, mokas, kaunu, kad cilvēks pats sev

svešs ir kļuvis un jūt, ka arī Dievs viņu var atstumt, tad tomēr sirds vēl lūdz:

„Tomēr tikai Tevis vēl
Lūdzas sirds, ko Tu man devis:
Tēvs, ja Tev ir viņas žēl, —
Glābties ļauji tai pie Tevis!“ (IX, 79.)

Tādu pašu žēlastību sirds lūdz dzejoli: „Bet dvēsele —?“ (IX, 80):

„Grimst zemes klēpī dusēt slimā miesa, —
Tā spriedusi sen mūžos veca tiesa.
Bet slimā dvēsele — kur dvēsele tad ies?
Ak, žēlo viņu, žēlo, Tēvs un Dievs!“

Sirds lūdz sāpju, tumšos brīžos:

„Ir brīdis kad to atminēt nāk jauda,
Kas ilgi prātam neizmanāms šķita —
Kad vētra plosījās un pērkons grauda
Un asām debess rīkstēm sirdi sita;
Ir brīdis — rokām saliktām kad lūgties sāc:
Lai mūžam notiek, Tēvs, Tavs svētais prāts!“
(IX, 187.)

Pilnā mērā kristīga noskaņa ir šādai lūgšanai:

Te pīšļos guļu
Zems un ļauns:
Viss manī negods,
Grēks un kauns!
Kungs, neaizdzeni,
Nesatriec!
Pie tavām kājām
Raudāt liec!
Ceļ sāpju acis
Žēlojot:
Kungs, miera gaismu
Tu man dod! (IX, 253.)

Tāda ir Saulieša dievatziņa, resp. trešā atziņa, ko varam minēt sakarībā ar viņa reliģiju.

Blakus šai dievatziņai Saulieša reliģiozās izjūtās un atziņās nostājas Kristus ticības atziņa. Kas ir Kristus? Kristus ir mīlestība, kas nāk dzīvot pasaulē, lai

viņā taptu dvēseles glābtas. Tādēļ zemes sāpju bērni to sveic asarainām acīm, jo

„Lai apkārt vaimanas un tumsa,
Uz katra soļa veņas kaps, —
Bet dvēselē tiem svēta jausma:
Tā mīlestībā glābta taps.“ (I, 114.)

Ko Kristus ir darījis? Viņš teicis skarbo patiesību, cēlis svēto mīlestību, viņš gribējis liekuļu un meļu baru padarīt par cilvēkiem un nest cilvēcei debess pavasari. („Mums Barabu“ — I, 143.). Bet ļaudis viņu atmetuši, krustā situši. Par to raud koki, puķes, smilgas un cietās klintis („Getzemanē“ — I, 142), bet cilvēkam ir jānodreb un jākaunas, ka

„Par sirdi, kas tā pukstējusi
Mums mīlāks bijis Barabass.“ (I, 243)

Kristus nes graustām dvēselēm debess spirdzu. Kad vecajā dievnamā dzird Kristus vārdus par grūtsirdīgo atvieglinājumu, tad gaisma vienojas ar tumšām ēnām, tad sakūst bērnu smaidi un noziedzīgo siržu moku pilnie vaidi (I, 49). Kas uzlūko Kristus krustu, tam top kauns par savu mazo krustu, tam negribas vairs krustu projām mest, kas plecā likts. Kristus krusts ir moku zīme, bet

„Es moku zīmē mieru jūtu —
Es ticu tam, kas sirdī skan:
Reiz krusta ēnā, nogurušam,
Būs viegli, viegli dusēt man!“ (I, 88.)

Arī skats uz spodrām zvaigznēm, kad dzīves krusts spiež grūti, prāts ir guris un sirds ir asiņaina, vieglina cilvēkam dzīves krustu, jo zvaigznes atstaro šurp svētas ziņas no Mūžības (I, 109).

Saulieša ticībā Kristus parādās arī kā „lielais bērnu un skaidrās sirds Draugs“ (XV, 37). Viņš meklē bērnus un tos svētī. Bet arī bērni viņu meklē un top pieaugušiem par ceļa rādītājiem pie Kristus. Par tādu bērnu — Kristus meklētāju un redzētāju Saulietis raksta stāstā „Viņš“ (VII). „Viņš“ apzīmē šē pašu Kristu. „Viņš redzēts tad vientulīgi stāvam kaut kur ielas malā, kāda salta mūža ēnā vai pie apsnigušā alejas koka — kā kad

viņam nebūtu kur iet; vai arī redzēts lēni un klusi ejam pa tukšajām, krēslainām ielām — kā kad viņam nebūtu neviena gaidītāja... Kas viņu redzējuši tā stāvam vai ejam, tiem palicis prātā kaut kas, kā viņi vairs nevar aizmirst visu savu mūžu. Vienam palicis atmiņā viņa sāpju izmocītais un bezgalīgas laipnības pilnais vaigs, kā bāla, bet nekad neizdziestoša bilde; otrs mūžam garā redz viņa neizsakamo skumju un bēdu pilnās acis, no kuņģam tomēr staro visšķīstākais prieks, miers un laime, kādu dvēsele nojauš tikai savās vissvētākajās un arī visretākajās stundās; trešs nevar aizmirst viņa klusā gājiena, kā tas plānās, gaŗās drānās, kā bāla ēna aizslīd un pazūd vientulīgās ielas krēslībā...“ (212). Kas tad meklē šo Viņu? „Meklēt viņu gāja arī mazs puisītis saltā ziemas vakarā, kad visi citi bija sākuši svētkus svinēt. Viņš bija redzējis viņu tur ārā... ar bālu vaigu, bezgalīgām skumjām un arī neizsakāmu mīļumu acīs. Un viņa mazo sirdi kaut kas sauca un vilka no siltās un gaišās istabas uz salto un krēslaino ielu, kur bija palicis viņš, stāvam pie-nigušā koku ēnā...“ (213). Šis mazais dēls nepriecājas par Ziemsvētku dāvanām; viņš domā par ielas malā redzēto Viņu. Pa to laiku, kad vecāki tērzē pie galda ar saviem draugiem, mazais zēns klusām dodas pa ielām meklēt redzēto Viņu un satiek tur nabadzīgu sieviņu ar bērnu. Zēns atdod līdzīgu paņemto pīragu. — Viņš bija tādā veidā Kristu sastapis un viņa vaigs pēc apdāvināšanas nebija vairs tik bēdīgs. Kristus bija atradis skaidru, palīdzīgu bērna sirdi. Un vēl vairāk šī bērna sirds, kas tomēr mirst, bija ceļa rādītāja arī tēvam no ticības vienīgi pilnības ideāliem pie dzīvās Kristus ticības. Šī bērna Kristus meklēšana pārvērš tēvam Ziemsvētkus no tādiem svētkiem, kur domā vienīgi par cilvēcīgiem ideāliem, par svētkiem, kur arī Kristum ir vieta.

Tādā veidā Kristus ticība un atziņa ir tā ceturtā atziņa, ko konstatējām Saulieša reliģijā un mums še jāatzīst, ka šinī ziņā viņš ir pilnā mērā kristīgs rakstnieks.

No visa līdz šim sacītā varam spriest, ka Saulieša reliģiozām jūtām un atziņām ir kristīgs

raksturs ar dažuviet latvisku noskaņu. Viņa dvēseles kustības lūgšanās, ticējumu izteikumos un pārdzīvojumu attēlojumos virza tas pats Dievs, kas atklājies Kristū un evaņģēliju rakstos, pie kā griežas īsteni kristīgais cilvēks savās lūgšanās un kuŗu apliecina tas savos ticības apliecinājumos. Latviskā noskaņa piemīt izjūtām par Dieva un dabas lielo tuvumu un dievatziņas tēzei: ka viss ir Dieva rokās un viss no Dieva rokām. Tā ir laužta latviskā sirds prizmā. Tas ir latviskais veids, ar ko ir pateikts, ka cēlonība ir Dieva radīšanas gribā, ka Dievs mūs ir radījis un mūs arī uztur. Tā kā Kalnārs sava tīruma malā tic un lūdz, tā var ticēt un lūgt vienīgi latviešu zemnieks un tikai reliģiskā pārdzīvojuma latviskā veidā var atmirdzēt šis pants: „Kad ļaudis visi vēl dusēja Un zaļa gaismiņa ausa, Pats Dievs pār druvu laistīja. Rasu no sudraba kausa.“ Saulietis Dievu izjūt un par viņu domā tā, kā var izjust un domāt par viņu tas, kas klausījies Kristus liecinājumos. Un tādēļ arī Saulieša rakstos Kristum redzam ierādītu cienīgu vietu. Kristus ticība dziļi iesakņojusies Saulieša vientulīgā sirdī, viņš nevar citādi, kā arī citiem to sludināt un citus tai iemantot. No visa sacītā tomēr neizriet, ka arī baznīca un mācītāji Saulietim būtu bijuši tuvi. Viņš atzīst, ka baznīca un mācītāji nav pildījuši savu uzdevumu. Mācītāji ar savu darbību cēlo kristīgo mācību ir aptumšojuši. Par to Saulietis pats raksta: „Ka ļaužu vairums itkā savieno kopā kādu mācību ar viņas nesēju, to mums nepārprotami liecina zināmais vēsums un vienaldzība pret baznīcu un reliģiju, kas pēdējos laikos šur un tur tautā stipri manāma. Tiesa, labi daudz nopelnu tur ateisma propagandai, kuŗu kā netīru ūdeni pūlējušies un joprojām pūlas visur laistīt marksisma sludinātāji. Bet kur šī propaganda atrada itkā pamatu, uz kuŗa atspiesties? Kritizējot reliģijas un kristīgā gara nesējus — mācītājus. Un dievamžēl bija laiki, kad reliģija vienā un otrā vietā un vienā un otrā atgadījumā bija kā sega, aiz kuŗas slēpās lietas, kam ar reliģiju, domātu, nekāda sakara: politika, kalpošana zināmu šķīru interesēm, varizējisms. Reliģijas sludinātāju vārdi bija viens, viņu darbi un dzīve

atkal pavisam kas cits. To tad arī sociālisms izmantoja, kur vien varēdams, saviem nolūkiem: diskreditēt baznīcu, nogānīt un iznīcināt reliģiju. Tiesāja viltīgus, liekulīgus, sava amata necienīgus priesterus un lēja šaltīm vien virsū nievas un naidu arī tai mācībai, kuŗu viņiem nācās sludināt, tā apvienojot visu vienā kopībā... Un daudz nopietna darba būs mūsu garīdzniekiem — celt no jauna to, kas tagad šur un tur drupās un putekļos...“ (XV, 198).

Saulietis, visvairāk zīmējoties uz vācu tautības mācītājiem, pārmet latviešu valodas neprāšanu, redzot tādā gadījumā mācītāja necienību pret draudzi (XV, 168). Viņš irōnizē par mācītāju, kas domā, ka latviešu valoda esot ārkārtīgi grūta un to drīz iemācoties tikai ārkārtīgi apdāvināti paunu žīdi un suselnieki (V, 180). Viņš pārmet mācītājam naudas kārību un runāšanu pēc maksas. („Pēc likuma“ — IV); tāpat arī liekulību (VI, 211). Saulietis nav apmierināts ar mācītāju, kas aizstāv kungu kārtu, kuŗa mākusi gaŗus mūŗus mūsu senču miesu un dvēseli, kas māca paklausību kungiem (VI, 211), un kas no kanceles pamāca:

„Ikviens lai paliek, kur bijis!
Un godu, kam nākas gods!
Kas neklausa — bizos uz elli,
Un plecos tam sēdēs pats jods!..“

(IX, 198.)

Baznīcas nozīmi zināmos laikos mazināja tās nostāšanās latviešu tautas apspiedēju pusē un viņas sludinātāju maldi, kas svētīja tautas verdzību (XII, 48). Mēs neteiksim, ka Saulietim nebūtu ņe taisnības. Atzīsīm, ka baznīca zināmā laikā ar tādu mācītāju, kas vairāk klausīja muiŗai nekā draudzei, nav kalpojusi latviešu tautai tā, kā tas vajadzēja un kā tas bija nepiecieŗams, ka mācītājs, kas nav iemācījies pāreizi runāt latviešu valodu, parāda necienību tai draudzei, kuŗai viņš grib kalpot, un ka mācītājs nedrīkst būt naudas kārīgs un liekulis.

Bet nu tālāk jāuzsver, ka Saulieŗa reliģiōzās izjūtas un ticējumi ar daŗuviet latvisku noskaņu nav vienīgi kristīgi, bet tanīs skan līdzi arī skaidras senlatviskas skaņas. Saulietis nav vienīgi skaidrās kristī-

gās domas aizstāvis. Viņš nav, kā dažreiz mēdz nepareizi domāt, no sākuma līdz beigām kristīgs rakstnieks, par kuŗa spalvu valdītu vienīgi kristīgās reliģijas pasaule, šīs pasaules dotās atziņas un saistītās izjūtas. Saulietis kristīgo un senlatvisko nostāda tieši blakus. Kur viņš runā par agrākās latviešu sētas garīgu stiprumu, tur viņš arī atzīst, ka tā to ir spējusi ar tiem spēkiem, „kas viņā pašā attīstījusies pie senās tautas gudrības un kristīgās reliģijas un tikumu mācības pa ilgiem pārdzīvojumu laikiem“ (XV, 85). Ar to ir atzīts, ka kristīgie uzskati nav bijuši vienīgie, kas devuši garīgu stiprumu latviešu ļaudīm.

Saulietis atzīst kristīgās reliģijas nozīmi latviešu tautas dzīvē. Bībele viņam ir „neizsmeļamās gudrības, varenāko jūtu, reliģijas un dzejas svētais avots“ (XV, 168); arī kristīgās garīgās dziesmas latviešu sētā ir ienesušas skaidrības, patiesības un ideālas cilvēcības ilgas (XV, 88). Šīns spriedums izteikts Saulieša kristīgās reliģijas pozitīvais atzinums. Bet no otras puses viņš nav arī pagājis garām tiem pozitīviem spēkiem, kas atrodami mūsu tautas dzejā. Minēsim šē tikai šādu citātu: „Tautas dzeja — tēvu valodas šķīstītais un koncentrētais veids māca mums tuvā, mūsu dvēselei jau no dziļās mūžības radniecīgā balsī: kas ir labs, tikumīgs, augsti cilvēcīgs un skaists; māca mūs mīlēt tuvāku — cilvēku, vispirms kā savas tautas locekli, kuŗu mēs vislabāk saprotam, un tamlīdz katru citu cilvēku; māca mūs mīlēt visu Dieva radību, paaugstinādama mūs cilvēcībā; māca mums mīlestību pret to zemi, pār kuŗu saulainos laikos skanējušas mūsu tēvu prieka dziesmas un likteņa tumsībā gājušas viņu bēdu nopūtas un kuŗā atdusas viņu laiku balinātie kauli...“ (XV, 42). Tautas dziesmās vienmēr aizstāvēts gods, tikums, strādība un šķīsta sirds. Tādēļ tautas gara mantas dara bagātu augošu garu (sal. XV, 39). Tautas dziesmās no tāliem laikiem krājušies „tautas gara visdziļākie un vissvētākie izjutumi, gan par saulainu prieku, gan par tumšām bēdām, gan par augsti cilvēcīgiem tikumiem, krājušās lielas, bieži vien ciešanu ugunīs šķīstītas atziņas“ (XV, 41). Tādēļ kopsavilkumā varam spriest, ka Sa u-

lietis savā reliģiōzā izjūtā un atziņā ietilpina pirmkārt kristīgās reliģijas svarīgo dievatziņu, lūgšanas garu un Kristus ticības vērtības un otrkārt senlatviešu tautas dziesmu tikumību, aizkuņas pulso savī svētuma izjutumi.

Kā tos apvienot? Kristīgās reliģijas vērtības, ko Saulietis pārnes savā izjūtā, kā augstāk redzējām, dabū savu latvisku noskaņojumu. Saulietis vispāri neatzīst svešu elementu pārņemšanu bez pārkausēšanas. Atzīstot, ka daudz svešā elementa ir ienests mūsu tikumiskos un reliģiskos uzskatos, Saulietis raksta: „Ko mēs garīgā ziņā varētu no svešuma aizņemties, lai būtu nevis kā jau gatavas vērtības, bet kā materiāls, kas mums, vairojot mūsu garīgās bagātības, papriekš vēl pārkausējams un pārkalams kā par savu rotu un tad tik pievienojams mūsu mantām“ (XV, 80). Šo pašu domu Saulietis izsaka vēl šādā salīdzinājumā: „Mums jābrauc gan arī plašajā dzīves jūrā, kā visām kultūras tautām. Bet priekš tam mums jācērt stipra laiva. Un savu laivu mēs varam rotāt arī ar svešās malās iegūtu zeltu, kas kausēts un šķīstīts mūsu ugunīs; bet laiva mums cērtama no koka, kas šalcis mūsu pašu dzimtenē!“ (XV, 50). Šis pārkausēšanas princips atzīstams un tas pamudina mūs pārdomāt, cik vēl daudz nepārkausētu elementu, kam piemīt vēl svešuma nokrāsa, atrodami mūsu pašu baznīcas dzīvē un iekārtā. Šis princips liek mums pārbaudīt, cik mēs esam vēl vācu gara varā un ko esam darījuši, lai par savu baznīcu varētu teikt, ka tā ir latviska, jo Saulietis pareizi domā, ka „laiva mums cērtama no koka, kas šalcis mūsu pašu dzimtenē.“

Par pašu Saulieti nevaram teikt, ka viņš būtu visu pārkausējis (piem. Kristus ticībā), un ka pats savā reliģijā viņš būtu pilnā mērā sintezējis kristīgos un senlatviskos elementus. Dīvos jautājumos Saulieša izjūtā un domu gaitā gan jau kas kopā kristīgais un senlatviskais, bet ne sintezējas.

Pirmkārt blakus Dievam viņš nostāda

arī Laimu. Vairākkārt reizē viņš piesauc Dievu un Laimu, kā piem.: „Lai Dievs un mīļā Laima man palīdz“ (XII, 14). Nabags Veltis māca bērniem pazīt žēlotāju Dievu un baltu Laimes tēlu (IX, 118). No Dieva svētās rokas list zelts un sudrabs. Dievs dod druvām svētību, bet Laima lemj, kur gaišs, kur ēna, kam saule lec, kam riet. Laima lemj mūžu (IX, 26).

Otrkārt kristīgie un senlatviskie uzskati viņam sajaucas nemirstības izpratnē. Nāve šķir dvēseli no miesas. Miesa mirst, bet dvēsele paliek dzīva. „Kad kāds nomirst, vai viņš jau pazaudēts? Arī vēl ne! Nomira miesa — dvēsele ir dzīva! Gars būs pie gara!“ (VI, 208). Minēsim vēl divus pantus, kas izteic to pašu domu.

„Bet saņem zeme klusā
Tik to, kas nīkstams vien;
Gars nenīkst nāves dusā.“ (IX, 143.)

Vai arī:

„Grimš zemes klēpī dusēt slimā miesa —
Tā spriedusi sen mūžos vecā tiesa.
Bet slimā dvēsele, kur dvēsele tad ies?
Ak, žēlo viņu, žēlo, Tēvs un Dievs!“ (IX, 80.)

Dvēsele nevar zust, jo tā ir mūžībai rada. Kad tomēr zvans kādam ardievas zvana, tad tomēr:

„Sirds nebīsties: nevar zust pusnaktī baigā,
Kas mūžībai rada un pats savā zaigā.“ (IX, 97.)

Uz kurieni aiziet dvēsele? Šī jautājuma atbildē Saulietis grib panākt sintezējumu starp kristīgo debesvalstību ar augšāmcelšanās domu un senlatviešu veļu valsti. Viņam ir abi ticējumi. No vienas puses jūtam, ka Saulieša ticība liek dvēselēm iet uz augšu. Tās iet uz mājām, še maldu ceļus beidzot („Saulē riet“ — IX, 138). Bet kas ir šīs mājas?

Tās ir Tēva mājas kristīgā izpratnē. Citādi nevaram iztulkot pantu:

„No zemes tumsas ārā mūs sauc
Uz mirdzošu dienu un nebeidzamu —
No puses svešas, kur jāaldās daudz
Uz drošu un mūžīgu Tēva namu!“

(IX, 149.)

Sinī pasaulē visi ir tikai viesi līdzīgi dzērvēm, kas aiziet (I, 80). Bet īstās mājas ir pie Dieva troņa, jo citādi Saulietis pats nelūgtos:

„Tur pie svētā Dieva troņa
Lūdz par mani, mīļā māt,
Lai caur savu tumšo mūžu
Godam varu izstaigāt.“

(I, 22.)

Īstās mājas ir augstu, kur spīd daudz zvaigžņu. Uz debesīm rāda māsiņa, kad brālītis jautā par ciemu, kurp māmiņa ir aizgājusi (I, 19). Kad nokrīt drānas novalkātās, aizejot no dzīves ļaunās, tad mūža Draugs sniedz jaunas drānas „Tēva dārzā balinātas“ (IX, 142).

Saulietis tic miesas augšamcelšanai. Visskaidrāk šo ticību izsaka dzejolis „Baltais pulks“:

„Tā sapņots pie kapu kalna...
Tad savāds ausīs rīts:
„Nu ceļaties!“ sauks skaņi
„Nu viss ir piepildīts!“
Un baltās drēbēs stāsies
Uz kalna aiz pulka pulks
„Mēs dzīvi!“ tie staros laimē.
„Dzīvs mūsu Siržu Tulks!“
„No zemības pīšļiem un posta
Mēs tīri cēlušies!..
Un dziedot prieka dziesmu
Pret Mūžības Sauli tie ies“.

(IX, 146.)

Aiz gaŗās nakts, cik gaŗa arī tā nebūtu, tomēr kvēl blāzma. Tāpat kapu kalnā jauna blāzma kvēlos. Paliek tikai jautājums: „Vai ilgi vēl?“ (IX, 145). Un sirds, kas

gaida Lieldienas rīta, jauž aiz dziļas tumsas jaunu sauli.
Tāpat arī velsies kapa slogs.

„Sirds Lieldienas rīta gaida:
Viens gaiši mirdzošs tad nāks,
Vels smagos kapa slogus —
Un celsies zārka vāks...

Sirds Lieldienas rīta gaida:
Kad skanēs saucējs zvans —
Ak, nepamet mani tumsā
Tad, Gaišais Glābējs mans!“

(IX, 174.)

Nevaram noliegt, ka šinīs pantos nebūtu izteikta kristīgā doma par augšāmcelšanos, kad Kristus visus cels no kapa miega, noveļot kapa slogus.

Tikpat gandrīz stipri Saulieša nemirstības izpratnē iekļaujas senlatviskais uzskats par veļiem. Dzejolī „Veļu laikā“ (IX, 136) viņš dzied par kritušiem varoņiem, kas mīlējuši tautu un par to cietuši bez mēra, un kas aizgājuši veļu valstī. Uz veļu valsti aiziet šīs pasaules ziņas par tautas svētuma nicināšanu un tādēļ:

„Kas savu tautu mīlojat
Bez viltus un svēti un bargi,
Šai veļu laikā nākat mūs rāt
Un savam svētumam sargi!“

Dzejolis „Uz veļu valsti“ (IX, 137) stāsta par mirušu puisīti, kas aiziet kaut kur, kurp noved „tumša eja“, kur augsti koki līkst, kur puisītis baidās: vai maz tur ieiet drīkst. Bet kāds sirmgalvis izstieptām rokām viņu sagaida un savām rokām vada tur, kur maziņā rada gaida radu cilts. Šinī radu ciltī, veļu valstī, valda prieks, te vairs nav tumsas un sniega, te ir cilts māja, kurp sanāk jauni un veci.

Veļi ceļas no savas mirušo pasaules un jāļ pa dziļo nakti, zemei dobji dimdot. Tā jāļ senkauto jaunekļu un vīru veļi atmaksāt dzelžu vīriem par mokām un agrām kapenēm. Tiem ir atmaksas spēks; tie iet veļu kaŗā (IX, 127).

Arī vairākos stāstos, kā piem.: „Neaizbeņamā aka“ (XIV) un „Veļu tiesa“ (VII) Saulietis ieved mūs veļu valsts robežās un ļauj izbrist dievaiņu nakts palso miglu. Še viņš rāda, kā veļu tiesa atvieglo cilvēka sirdsapziņu. Cilvēkam ir jāatbild par saviem nedarbiem veļu valsts iemītniekiem. Tie tiesā. Un kad viņi sāk tiesu dievaiņu naktī, tad mirēji arī aiziet pie viņiem, lai ar tiem kopā biežajā miglā veltos kā bālas grīstas.

Kopsavilkumā varam atzīmēt šādus Saulieša reliģiozo izjūtu un atziņu analīzes rezultātus.

1. Saulietis nedod skaidru reliģijas būtības aprakstu un vispāri numinozās izjūtas viņa darbos paspīd reti. Tomēr viņš ir nojautis numinozā būtības īstenos elementus un tos, kaut arī ne sevišķi skaidri un saprotami, arī izteicis, raksturojot dažu attēloto personu dziļākos dvēseles pārdzīvojumus.

2. Saulietis ir dievatzinējs bez mazākām šaubām par Dieva eksistenci. Viņa dievatziņu raksturo atziņa par visas esamības atkarību no Dieva („viss ir Dieva rokās un viss ir no Dieva rokām“), Dieva un dabas tuvumu, Dieva mērķtiecīgu vadību un varu, kas tiesā un soda.

3. Saulietis reliģiozā dzīvē redzamu vietu ierāda lūgšanai. Viņa izpratnē nav īstenas dievticības bez lūgšanas. Pēdējā dod jaunu spēku, apskaidro dzīvi un ceļ to augšup.

4. Saulietis ir Kristus atzinējs. Kristus viņam ir mīlestība, lielais bērnu un skaidrās sirds draugs. Viņš teic skarbo patiesību, ceļ svēto mīlestību, nes graustām dvēselēm debess spirdzu.

5. Saulieša pozitīvo attieksmi pret kristīgo ticību izteic arī viņa pozitīvais bībeles un kristīgo garīgo dziesmu novērtējums.

6. Bez kristīgās reliģijas svarīgas dievatziņas, lūgšanas gara, un Kristus ticības vērtībām Saulietis savā reliģiozā izjūtā un atziņā uzņem arī senlatviešu tautas dziesmu tikumību, aiz kuņas pulso savi svētuma izjutumi.

7. Ar iepriekšējo atziņu saistās vēl tā Saulieša doma, kas neatzīst svešu elementu pārņemšanu bez pārkausēšanas. Tādēļ arī dažas kristīgās reliģijas atziņas (piem.,

dievatziņa saistībā ar dabas izjūtu) viņa uztverē dabū latvisku noskaņojumu.

8. Nemirstības izpratnē Saulietis mēģina sintezēt kristīgo atziņu par mūžīgo dzīvību un augšāmcelšanos ar senlatviešu ticējumu par veļu valsti. Tomēr šis mēģinājums nebeidzas ar patiesu sintezējumu, bet ar abu ideju sajaukumu.

Noslēgumā varam spriest, ka Saulieša reliģiozo jūtu un atziņu analīze dod mums materiālu, kas ievirza mūsu domu gaitu virzienā, kuŗa meklē kristīgā un latviskā sintezējumu. Viņa atzītais sveša garīga elementa pārkausēšanas princips, viņa doma par kristīgās ticības vērtību ietērpšanu latviskā formā ar būtisku latvisku noskaņojumu ir mums pieņemama. Saulietis izsaka baznīcas mācības un dzīves reformēšanas pamatprincipu, kuŗu nav iemesla noraidīt. No otras puses šī analīze rāda, ka rīkojoties pēc pārkausēšanas principa ir jāstopas ar grūtībām, kas neļauj panākt vajadzīgo sintezējumu. Bet tas lai neatbaida mūs tālāk meklēt.

Evaņģeliskās kristietības raksturs.

Bieži par evaņģeliskās kristietības raksturu dzirdam izteiktus spriedumus, kas neatbilst īstenībai. Dažkārt mēdz šai kristietības baznīcai pierakstīt to, kas nav atrodams viņas būtībā, vai arī dažkārt mēdz viņai atņemt to, kas pieder pie tās fundamentālām īpašībām. Evaņģeliskai kristietībai, resp. evaņģeliskai luteriskai baznīcai ir pamatā kaut kas objektīvi būtisks, kas tai piešķir noteiktu raksturu un ar ko tā atšķiras no citiem kristietības veidiem. Tādēļ šinī rakstā noskaidrosim evaņģeliskās kristietības raksturu, un to labāki iespējam, ja izejam no kāda noteikta šīs baznīcas ticības apliecības raksta. Par tādu izvēlamies Augsбургas ticības apliecību, kuŗa vispāri uzlūkojama par labāko evaņģeliskās kristietības pārliecības un sirdsapziņas izteicēju un ar to paceļas pāri citiem apliecības rakstiem. Augsбургas ticības apliecību sarakstījis Mārtiņa Lutera draugs Filips Melanchtons un to 25. jūnijā 1530. gadā kā kopēju evaņģelisko valdnieku ticības apliecību pasniedza ķeizaram Kārlim V Augsбургas valsts saeimas laikā.

Vispirms aplūkosim šīs ticības apliecības saturu. Augsбургas ticības apliecība iedalīta divās daļās: 1. vis-svarīgākie ticības artikuli (articuli fidei praecipui), un 2. artikuli, kuŗos iztirzā pārgrozītās nepareizās parašas (articuli in quibus recensentur abusus mutati). Pirmā daļā ietilpst 21 artikuls, kuŗos apskata evaņģelisko mācību par Dievu, iedzimto grēku, Dieva Dēlu, taisnošanu, mācītāja amatu, jauno paklausību, baznīcu, baznīcas būtību, kristību, sv. vakarēdienu, grēku sūdzi, grēku nožēlu, sakrāmentu lietošanu, mācītāja kārtu, dievkalpojumu ie-

kārtu, civillietām, Kristus atnākšanu uz pastaro tiesu, brīvo gribu, grēku sakni, labiem darbiem un svēto kultu. Otrā daļā ietilpst 7 artikuli, un tajos apskatīti jautājumi par abiem veidiem sv. vakarēdienā, priesteru laulību, mišu, grēku sūdzi, ēdienu šķirošanu, mūku solījumiem un baznīcas varu. (Apliecības teksti šinī rakstā izlietoti pēc J. Millera simbolisko grāmatu izdevuma — Die symbolische Bücher der evang.-luth. Kirche deutsch und lateinisch, — 7. izd., 1890. g.).

Melanchtons Augsburgas ticības apliecības artikulus nav sakārtojis noteiktā sistēmātiskā vienībā. Sekojot artikuliem pēc kārtas, no sākuma līdz 14. artikulam, varam gan konstatēt zināmu kopsakarību un domu kompleksus viņa dogmatiskā domu gājienā. Pēc minētā artikula dogmatiskais pavediens pārtrūkst, jo sekojošie artikuli kā pirmā, tā otrā daļā atkārtο jau agrāk izteiktos atzinumus. Dažkārt pat ir tā, ka zināms artikuls ir radies kā paskaidrojums vai papildinājums kādam citam artikulam, kas atzīts par neskaidru vai nepilnīgu, vai arī kuņā uz zināmu uzskatu ir tikai norādīts, bet tas nav tuvāk raksturots. Tā, piemēram, 19. art. par grēku sakni papildina 2. art. par iedzimto grēku; 18. art. par brīvo gribu un 20. art. par labiem darbiem paskaidro 6. art. par jauno paklausību. Tādā veidā Augsburgas ticības apliecība nav sistēmātiski sakārtots raksts, viņā tieši nav saskatāma noteikti izkārtota dogmatiska domu vienība. Ir tikai daži domu kompleksi, kuņus še saistīsim noteiktā dogmatisko domu pavedienu kārtībā.

a) Dievs un cilvēks. Pirmais artikuls runā par Dievu, atzīstot, ka ir viena vienīga dievišķīga būtne, kas patiesi ir Dievs, bet kuņā ir trīs personas — vienādi varenas un vienādi mūžīgas. Šis Dievs ir mūžīgs, nedalāms, ar neizmērojamu varu, gudrību un labumu, viņš ir visu redzamu un neredzamu lietu radītājs un uzturētājs. Visām trim dievišķīgām būtnēm — personām — Tēvam, Dēlam un Svētajam Garam — ir viena un tā pati būtība, vara un mūžība.

Ja pirmo artikulu varam dēvēt par teoloģisku, tad otru kopā ar 19. artikulu, kuņi runā par cilvēka bū-

tību, varam saukt par antrōpologiskiem artikuliem. 2. artikuls runā par iedzimto grēku un 19. par grēka sakni. Kopš Ādama krišanas grēkā visi cilvēki iedzimst grēkā. Iedzimtais grēks ir patiesi grēks un nav tikai vājība vai taisnības trūkums cilvēkā, kā domāja scholastiķi. Tā, piemēram, Akvinas Toms iedzimto grēku uzlūko par pirmatnējās taisnības trūkumu. Iedzimtā grēka būtībā ir pirmkārt nespēja patiesi Dievu būties un uz viņu paļauties un otrkārt iekārošana. Atdzimt no šī grēka var tikai caur kristību un Svēto Garu. Vispāri par grēkiem runā 19. artikuls. Tas noraida uzskatu, ka grēku sakne jeb cēlonis būtu pašā Dievā. Kaut arī Dievs ir radījis un uztur dabu, taču grēku sakne ir ļaunā gribā. Tā meklējama velna un neticīgo gribā.

b) Kristus persona. 3. artikuls par Dieva Dēlu atkārtoto apustuļu ticības apliecības (Symbolum apostolorum) izteikumus par dzimšanu no jaunavas Marijas, ciešanu, krustā sišanu, miršanu, apglabāšanu, nokāpšanu ellē, augšāmcelšanos, uzbraukšanu debesīs, sēdēšanu pie Tēva labās rokas, no kurienes viņš valda pār visu kreātūru, ticīgos svētī ar Svēto Garu, stiprina un iepriecina, dalīdams dažādas dāvanas un labumus un pēdīgi par atnākšanu uz tiesu. Sakarā ar Atanasija ticības apliecību ir uzsvērts, ka Kristū nedalāmi ir savienota dievišķīgā un cilvēcīgā daba. Kristus nozīme ir tā, ka viņš ar savu nāvi ir upuris nevien par mūsu iedzimtiem, bet arī par citiem (aktuāliem) grēkiem un tā cilvēkus salīdzina ar Dievu. Par Kristus atnākšanu uz tiesu tuvāk paskaidro 17. artikuls. Kristus pastarā dienā atnāks tiesāt un uzmodināt visus mirušos, dot mūžīgu dzīvību un mūžīgus priekus ticīgiem un izvēlētiem, bet neticīgos un velnu notiesāt mūžīgām mokām. Izcelta ir sevišķi pēdējā atziņa, kas vērsta pret anabaptistu uzskatu, ka velnam un neticīgam mokas ir tikai uz laiku. Noraidītas ir jūdu chiliastiskās cerības par ticīgo valsti un bezdievīgo iznīcināšanu pirms mirušo augšāmcelšanās.

c) Kristus un tainošana. Augšējos artikulos bija aprādītas Dieva būtiskās īpašības, cilvēka grēcīgā daba un Kristus — Dieva Dēla nozīme grēcīgā cil-

vēka salīdzināšanā ar Dievu. Šīs salīdzināšanas nozīmi tuvāk aprāda mums 4., 6. un 20. artikuls. 4. artikuls apskata taisnošanas jēdzienu. To uzskata par visas Augsburgas ticības apliecības pamatatziņas izteicēju. Ap taisnošanas izpratni komplektējas gandrīz visi citi evaņģelisko teologu atzinumi. Luters, piemēram, saka, ka ar taisnošanas artikulu (iustificatio) stāv un krīt īsta kristietība (sal. Millera izd. simb. grām. 61. lp.). Grēku piedošanu un taisnošanu Dieva priekšā cilvēks nevar iegūt ar saviem nopelniem, darbiem un gandarījumu, bet vienīgi ar žēlastību Kristus dēļ un ar ticību, ka Kristus ir par mums cietis, un ka mums viņa dēļ grēki top piedoti un piešķirta taisnība un mūžīga dzīvība. Tā taisnošana ir atkarīga vienīgi no ticības uz Kristu. Tikai tā var panākt grēku piedošanu un taisnošanu. Tāda bija arī Lūtera atziņa un tā nosacīja arī viņa pirmo atklāto uzstāšanos pret grēku atlaižām 1517. gadā. Tā palika arī par visas reformācijas stiprāko pamatu un pie tam šāda taisnošanas izpratne bija gluži pretēja katoļu baznīcas izpratnei. Pēdējā mācīja, ka mūžīgo pestīšanu un grēku piedošanu cilvēks var iegūt ar saviem labiem darbiem (nopolnu) un sakrāmentu maģisko iedarbību. Šī katoļu baznīcas izpratne vēlāk spilgti ir formulēta kā prenotstatījums evaņģeliskai izpratnei Tridentes koncilā dekrētos. Katolicisms nepazīna taisnošanu, kuŗa būtu vienīgi ticības auglis. Augšējo izpratni padziļina vēl 6. artikuls par jauno paklausību, norādot, ka tādai ticībai ir jānes arī labi augļi un jādara labi darbi. Tā ir Dieva griba. Tomēr norobežojoties no katoļu uztveres, ka labi darbi dod pestīšanu, vēl reizi ir uzsvērts, ka ar labiem darbiem nevar nopelnīt Dieva žēlastību. Paskaidrojumam ir citēts Ambrozija izteiciens, ka tie, kas Kristus tic, ir svētīgi; ne darbu, bet tikai ticības dēļ tiem ir grēku piedošana. No ticības jāiziet labiem darbiem. Tāda ir „jaunā paklausība“. Visu sacīto par taisnošanu ar ticību un nevis ar darbiem vēl atkārtoti aprāda 20. artikuls. Ticība neaizliedz labos darbus, tā taisni liek tos darīt. Tikai pēdējie paši par sevi nedod taisnošanu. Taisnošanu cilvēks var panākt vienīgi ar ticību, ka Kristus

dēļ visi grēki ir piedoti. Šādu taisnošanu ar ticības palīdzību nevar atvietot katoļu nopelnu taisnība. Pamatojumam Melanchtons ir sniedzis Pāvila un Augustina atzinumus (sal. Efes. 2, 8, Rom. 5, 1). Šis artikuls ir noteikta atbilde uz katoļu teologu iebildumu, ka evaņģēliskie cilvēki pavisam noliedzot labos darbus un atzīstot tikai ticību.

Lai cilvēks spētu iegūt ticību, kas taisno, Dievs iecēlis mācītāja amatu evaņģēlija mācīšanai un sakrāmentu izdalīšanai. Ar pēdējo palīdzību cilvēks dabū Svēto Garu, kas rada viņā ticību un palīdz izmest no sirdīm ļaunās iekāres, ko nespēj cilvēks ar savu brīvo gribu (sal. 18. art. par brīvo gribu). Ticība nerodas no iekšējās gaismas, kā mācīja reformācijas laikmeta anabaptisti, un pret kuņiem Melanchtons uzstājās 5. artikulā par mācītāja amatu. Bez tam 14. artikuls paredz, ka neviens nedrīkst mācīt (sprediķot) un izdalīt svēto vakarēdienu, ja tas nav kārtīgi aicināts. Ar to izslēgta tā saucamā „murgošana“, bet praksē tas nozīmēja arī katoļu priesteru iesvētīšanas sukcesijas atmešanu.

d) **Baznīca.** Ja grēku piedošana un taisnošana notiek caur ticību, kuņu rada Svētais Gars ar tādiem līdzekļiem kā evaņģēliju un sakrāmentiem, tad rodas jautājums: kādā sakarībā ar šo dogmatisko atzinumu stāv baznīcas jēdziens? Kas ir baznīca savā būtībā? Uz šiem jautājumiem atbildi dod 7., 8. un 28. artikuls. Par baznīcu Augsburgas ticības apliecība noteikti uzsver baznīcas vienību, kuņas īstenā pazīme nav cilvēku ārējās tradīcijas, ceremonijas un institūcijas. Baznīca ir ticīgo (resp. svēto) kopība, kuņā pareizi māca evaņģēliju un pareizi izdala sakrāmentus. Baznīcas vienība nepastāv ārējā organizācijā un klēra vienībā kā katolicismā, bet vienīgi iekšējā vienībā, kuņas galvenais pamats ir ticība. Ārējās ceremonijas un tradīcijas, kuņas dažādās vietās var būt dažādas, Augsburgas ticības apliecība nemaz nenoliedz. Viņa tās atzīst, bet tikai kā cilvēka darbu un tādēļ tās nenoteic vēl vienas, svētās, kristīgās baznīcas vienību. Piemēram, 15. artikulā ir ieteikts miera un kārtības labā turēties pie noteiktas baznīcas kārtības. Tomēr

pēdējā nedrīkst apgrūtināt sirdsapziņu un nav nepieciešama taisnošanai. 8. artikuls par baznīcas būtību izsaka to pašu, ko 7. artikuls. Vēl aizrāda tikai uz to, ka šinī dzīvē kopā ar ticīgiem dzīvo arī daudzi atklāti grēcinieki un neīsti kristīgie. Sakrāmentiem paliek tas pats spēks, ja arī tos pasniegtu neticīgs mācītājs. Tā ticību radītāji spēki neizriet no baznīcas amata nesēja, bet no evaņģēlija vai sakrāmenta.

28. artikuls izšķir laicīgu un garīgu varu. Bīskapiem pieder garīgā vara. Laicīgo varu evaņģēliskā kristietība atstāja laicīgai valdīšanai. Galvenais bīskapu garīgās varas uzdevums: gādāt par evaņģēlija sludināšanu un sakrāmentu izdalīšanu, lai ar tiem cilvēkus vestu pie taisnības un mūžīgās dzīvības.

15. artikuls, kuŗu jau minējām, aprādot, ka ir jātur rās pie zināmas kārtības, un kuŗa tomēr nav nepieciešama žēlastības iemantošanā, nostājas pret katoļu mācību par tradīcijām, kas nesaskan ar evaņģēliju un atziņu par ticību uz Kristu, ar kuŗu cilvēks vienīgi var iegūt taisnošanu. Aiz šī iemesla arī dažādie klosteru noteikumi un citas tradīcijas, piemēram, par ēdienu šķīrošanu, ar kuŗiem katoļi domā nopelnīt žēlastību un izpirkt grēkus, nesaskan ar evaņģēliju. Tuvāk šo nesaskaņu aprāda 21., 26. un 27. artikuls par svēto kultu, ēdienu šķīrošanu un mūku solījumiem.

Augsburgas ticības apliecība pilnīgi pārveido „svēto” jēdzienu. Svētais var būt itkāi par cēlu priekšzīmi, no kuŗa varam mācīties ticēt žēlastībai un darīt labos darbus. Līdz ar to, ka svētais ir tikai priekšzīme, tiek atmests katoļu uzskats un mācība par svēto piesaukšanu un pielūgšanu, kas varot palīdzēt. Šī uzskata atmešanu Melanchtons pamato ar to, ka starp Dievu un cilvēkiem ir tikai viens starpnieks — Jēzus Kristus. Tādēļ šis artikuls atmet svēto ceremonijas un tradīcijas. Tālāk arī gavenī, mūku ordeņi un citas ceremonijas nav vajadzīgas, resp. nav nepieciešami žēlastības iegūšanai. Ēdienu šķīrošanai dažādos svētku laikos un tamlīdzīgām tradīcijām nav nozīmes taisnošanas iegūšanai. No dažādām tradīcijām ir cēlušies arī dažādi maldi. Artikuls uzrāda trīs

ļauņumus, kas nāk no maldīgām tradīcijām: 1. tās aptumšo Kristus žēlastību un ticības taisnošanu; 2. tās aptumšo Dieva likumus, bieži cilvēka gribu nostādot Dieva gribas vietā; 3. tās apgrūrina sirdsapziņu, sevišķi tad, kad nav iespējams izpildīt visas ceremonijas. Pie-rādījumus Melanchtons atrod Pāvila rakstos (Rom. 18., Kol. 2.). Tāpat 27. artikuls neatzīst mūku solījumus un klostera dzīvi. „Kristīgo pilnību“, ko katoļi domā pa-nākt ar klostera dzīvi, nenoliedz, bet tā izteicas tikai īstā dievticībā un pašāvēībā uz Dievu un nevis klostera notei-kumu pildīšanā, kuŗos ir daudz maldu un pretrunu ne-vien pret Dieva vārdu, bet arī pret seno baznīctēvu (piem. Augustīna) uzskatiem. Ka kristīgā pilnība nav mājas, sievas un bērnu atstāšana, bet īsta ticība Dievam, uzsvēŗ arī 16. artikuls.

e) **S a k r ā m e n t i.** Ar evaņģelisko taisnošanas iz-pratni, kā redzējām, ir ciešs sakars uzskatiem par baznī-cas būtību, mācītāja amatu un tradīciju. Bet tas ir tikai viens komplekss Augsburgas ticības apliecības uzskatā par taisnošanu. Otrs domu komplekss, izejot no šīs pašas taisnošanas izpratnes, saistās ar sakrāmentiem. Ja pirmo domu kompleksu varam saukt par **eklesiāstisku**, tad otru varam dēvēt par **sakrāmentu** kompleksu. Še aplūkosim 9., 10., 22., 24., 11., 25., 12. un 13. artikulu.

Kas ir kristība, to kristības artikuls īstenībā nepa-saka. Tas aprāda tikai, ka kristība ir nepieciešama pestī-šanai, jo ar viņu tiek piedāvāta Dieva žēlastība. Tālāk artikuls prasa bērnu kristīšanu, pretēji anabaptīstiem, kas kristīja pieaugušos. Ar kristību bērnus uzņem Dieva žēlastībā.

Par otro sakrāmentu — svēto vakarēdienu 10. arti-kuls aprāda, ka Kristus miesa un asinis patiesi ir klāt svētā vakarēdienā un tiek arī izdalītas. No šāda formu-lējuma varam izlobīt, ka abus elementus, kā maizi, tā vīnu pasniedz sv. vakarēdiena saņēmējam, turpretī katoļi dod tikai maizi (miesu). Noteiktāki par evaņģelisko svētā vakarēdiena izpratni izsakās 24. un 22. artikuls.

Pirmais no minētiem artikuliem runā par mišu, kam katoļu dievkalpojumā piekrīt vissvarīgākā nozīme. Miša

ir Kristus upuŗa atkārtojums. Katrā miŗā no jauna Kristu upurē par cilvēku grēkiem. Pret šādu katolisku ieskatu uzstājās evaņģeliskie, pieturoties pie Mārtaņa Luterā rakstiem šinī jautājumā. Augsburgas ticības apliecībā Melanchtons uzstājās vispāri pret miŗas profānizēšanu, ko panāca katoļi ar to tirgojoties un to mēchanizējot. Artikuls aprāda, ka evaņģeliskās aprindās miŗu notur ar daudz lielāku nopietnību. Mācītāji paskaidro ļaudīm miŗas nozīmi un blakus latīņu dziesmām ieved arī tautas valodā sacerētas dziesmas. Bet galvenā kārtā noraida katoļu uzskatu, ka Kristus ar savu nāvi esot attaisnojis tikai mūsu iedzimto grēku, bet miŗu viņš iestādījis kā upuri par citiem grēkiem. Noliegta arī miŗas upuŗa nozīme, ar kuŗas palīdzību dzīvājiem un miruŗiem varētu tikt attaisnoti grēki. Pēc negācijas izteikti arī pozitīvi atzinumi. Un proti, ka Kristus nāve ir bijusi upuris un salīdzināšana ne tikai par iedzimto grēku, bet arī citiem grēkiem. 22. artikuls aizkaŗ jautājumu par abiem veidiem svētā vakarēdienā. Katoļi lajam pasniedz tikai maizi (tas ir, vienā veidā domāja dodam visu Kristu). Evaņģeliskie, balstoties uz Mat. 26., 27. — „dzēriet visi no tā“ — sniedz arī vīnu. Ar to lajam pasniedz svēto vakarēdienu abos veidos. Savu viedokli Melanchtons atbalsta nevien ar Mat. 26., bet arī ar Pāvila norādījumu, ka Korintas draudzē svētais vakarēdiens pasniegts abos veidos (Kor. 11.), un vēl Kipriana, Hieronima un pāvesta Gelasija izteicieniem.

11. un 25. artikuls aizkaŗ grēku sūdzes un 12. artikuls grēku noŗēlas jautājumus. Grēku sūdzi Augsburgas ticības apliecība nebūt neatmet, bet tā to padara par ievadījumu svētam vakarēdienam. Atmesta ir individuālā grēku izstāstīšana priesterim, kuŗu jau Chrizostoms atzina par nevajadzīgu. Grēku sūdze nav obligātoriska. Katrs var grēkus noŗēlot pēc izvēles. Grēku noŗēla ir vispirms grēku atzīšana un bailes no viņiem, otrkārt ticība evaņģelijam un absolūcijai, ka caur Kristu grēki ir piedoti.

Vispārīgi par sakrāmentu lietošanu 13. artikuls norāda, ka sakrāmenti nav iestādīti, lai tie būtu zīmes, pēc

kuŗām ārēji varētu pazīt kristieŗus. Sakrāmenti ir Dieva gribas atklājēji cilvēkam. Tie modina un stiprina ticību. Augšējo vēl papildina 24. artikulā izteiktais atzinums, ka sv. vakarēdiens nav iestādīts, lai būtu upuris par grēkiem, bet lai modinātu mūsu ticību un stiprinātu sirdsapziņu, kuŗai sakrāments atgādina žēlastības un grēku piedoŗanas apsoliŗumu. Pēdīgi jāapskata divi artikuli par civillietām un priesteru laulību. Laicīgo valdību un likumus Augsburgas ticības apliecība uzlūko par Dieva ieceltu un dotiem. Kristīgie drīkst (t. i. nav grēks) uzņemties valdības un tiesas amatus, tiesāt pēc pastāvoŗiem likumiem, sodīt noziedzniekus, vest taisnus kuŗus, pirkt un pārdot, precēties, iegūt īpaŗumu. Evaņģelījs tieŗi prasa, lai valdīŗanu, laulības kārtu un citus civilus iekārtojumus uzskatītu par Dieva iekārtojumiem, un lai katrs pēc sava amata un kārtas parādītu kristīgo mīlestību un labos darbus.

Par priesteru laulību 23. artikuls vispirms aprāda, ka daŗi evaņģeliskie garīdznieki, kuŗiem bijuŗas stipras dzimumdzīves dziņas, slēguŗi laulību, lai savā dzīvē novērstu netiklību un laulības pārkāpŗanu. Œo rīcību tie dibina Pāvila uzskatā, ka Dievs ir iecēlis laulības kārtu netiklības novēŗšanai (1. Kor. 7.). Tad artikuls novērtējot celibāta un neŗķīstības ļaunumus un norādot uz Pāvila rakstiem, nāk pie atzīnuma, ka garīdzniekam atļauts precēties, jo laulības kārtā dibināta Dieva vārdā un likumos.

Tāds ir Augsburgas ticības apliecības saturs. Un tādā sakārtojumā, kā to attēlojam, viegli arī pārskatīt un konstatēt evaņģeliskās kristietības raksturu. Bet pirms to darām, piegrieŗamies vēl jautājumam par Œīs apliecības nozīmi vēsturē un tagadnē.

Augsburgas ticības apliecība bija pirmais apliecības raksts, kas ātri ieguva vispārēju ievēŗību. Tā bija garīgā saite, kas saistīja pirmos reformātoru domu biedrus un aprindas, no kuŗām izauga jaunā evaņģeliskā baznīca. Tā bija cements, kas saturēja vienībā atseviŗķās evaņģeliskās zemes. Ja arī Augsburgas ticības apliecību sarakstīja Melanchtons, tomēr tā nav uzlūkojama par viņa individuālo darbu. Melanchtons Œī darba sarakstīŗšanā,

izlietodams agrākos Švābachas un Marburgas artikuslus, vispirms bija atkarīgs no Lutera atzinumiem, bet uzrakstīto rakstu labojot un papildinot — atkal no citu zemju protestantisma pārstāvju evaņģeliskiem principiem. Tādēļ Augsburgas ticības apliecību nevaram atzīt par Melanchtona gara radītu darbu. Tā ir zināmā mērā kompilācija. Un tomēr ne kompilācija parastā nozīmē, ja mēs to uzlūkojam par evaņģeliskās kristietības, resp. reformācijas koptgara veidojumu. Šinī ziņā pareizi norāda arī Vents (Wendt), ka Augsburgas ticības apliecība nav atsevišķu reformātoru darba auglis (Die Augsb. Konfession, 7. lp., 1927.). Reformācija šinī laikā jau bija ieguvusi savu briedumu. Jauno kustību vadīja zināms koptgars, kas spilgti jau izteicās Speijeras protesta vienprātībā un Augsburgas pārliecības stiprumā. Augsburgas ticības apliecībā pirmo reizi evaņģeliskais koptgars dabūja savu izteiksmi Melanchtona formulētos teikumos. Tādēļ Augsburgas ticības apliecībai būtībā ir sociāls (evaņģeliskās kopības) un ne individuāls (ne sastādītāja un ne parakstītāja personīgais) raksturs. Šinī faktā meklējama arī Augsburgas ticības apliecības vērtība un tās lielā nozīme dažādu zemju luteriskās baznīcas apliecības rakstu starpā. Pārējie evaņģeliskie apliecības raksti, kuři dabūja simbolisko nozīmi un uzņemti „Konkordijas grāmatā“, nav uzlūkojami kā tieši reformācijas koptgara radīti. Tiem visiem vairāk vai mazāk piemīt individuāls raksturs. Augsburgas konfesijas apoloģija un raksts: „Par pāvesta varu un primātu“ ir raksturojami kā Melanchtona teoloģiski zinātniski darbi. Tāpat arī Šmalkaldes artikuli, lielais un mazais katķisms ir individuāla rakstura Lutera mācības raksti. Bet Konkordijas formulai piemīt polemiska nokrāsa, jo tā izšķir vairākus strīdus jautājumus, kas bija radušies pašu luteriešu starpā. Varētu iebilst, ka arī visos šinīs rakstos izteicas vairāk vai mazāk reformācijas koptgars. Tomēr nedrīkstam aizmirst, ka Augsburgas ticības apliecība ir vienīgā no visiem apliecības rakstiem, kuņas tapšanā varam izmanīt ne tik daudz personīgo, kā sociālo garu. Tā ir evaņģeliskās kristietības koptgara radīts dokuments.

Ja jautājam par Augsburgas ticības apliecības nozīmi vēsturē, tad īsumā sakāms ir sekošais. Kopš 1532. g. Vitenbergas doktorandiem pie promocijas un ordinācijas bija jādod amata solījums senās baznīcas un Augsburgas ticības apliecībai. Te ir sākums tā saucamiem amata solījumiem, ko gan apšaubā O. Ričls un citi, atzīstot, ka amata solījuma došana sākusies tikai pēc Lutera nāves. Kopš 1535. g. baznīcu noteikumos Augsburgas ticības apliecību uzlūko par tīrās mācības normu. Augsburgas miera līgumā (1555. g.) tā ieguva valststiesisku nozīmi. Kas piederēja pie Augsburgas ticības apliecības, tas ieguva arī tiesību uz valsts likumīgo aizsardzību. 1580. g. tā uzņemta simbolisko rakstu grāmatā — „Konkordijas grāmatā“. Amata solījumu „Konkordijas grāmatai“ prasīja jau 16. g. s. un vēl līdz pat 19. g. s. beigām, prasot to nevien no garīdzniekiem, bet arī no oficiālām amatpersonām, skolotājiem (sevišķi augstāko skolu dabas zinātņu pasniedzējiem), universitātes mācības spēkiem, neizslēdzot pat universitātes zemākos kalpotājus.

Arī tagadējās dažādu zemju evaņģeliskās luteriskās baznīcās pastāv garīdznieka amata solījums, ko gandrīz visur saista ar Augsburgas ticības apliecību. Dānijā tāds mācītāja ordinācijas solījums pastāv kopš 1870. g. agrākā mācītāja zvēresta vietā. Norveģijā kā oficiālie apliecības raksti skaitās 1686. g. izdotā likumā uzskaitītie: Augsburgas ticības apliecība, mazais katķisms un trīs oikumeniskie simboli. Ordinācijā garīdzniekam jāsolā mācīt: „Dieva vārdu, kā tas ir Svētos Rakstos, un kā to rāda baznīca savos apliecības rakstos“. Tāpat arī Somijā un Zviedrijā. Arī Vācijas dažādo zemju baznīcās garīdznieki nodod amata solījumu. To dažādās vietās izdara gan ar mutes vārdiem, gan ar rakstu, gan kā zvērestu, gan kā solījumu. Dažās vietās solījumu nesaista ar Konkordijas formulu, dažās to saista tikai ar Augsburgas ticības apliecību. Vācijas teoloģijas fakultāšu mācības spēki, ar retiem izņēmumiem, nedod vairs amata solījumu.

Latvijas evaņģeliskās luteriskās baznīcas mācību nosaka satversme. Tajā ir rakstīts: „Latvijas evaņģeliskā luteriskā baznīca kā Kristus un viņa evaņģelija organi-

zēta draudze uzskata Vecās un Jaunās Derības kano-
niskās grāmatas par savu vienīgo mācības un dzīves pa-
matu, kā Svēto Rakstu paskaidrojumus kristīgās drau-
dzes vēstures gaitā izcēlušās tā sauktās Apustuļu, Niķe-
jas un Atanasija ticības apliecības, nepārgrozīto
Augsburgas konfesiju, Mārtaņa Lutera mazo
katķismu un citus Vienprātības grāmatā: „Liber Concor-
diae“ sakopotos rakstus“ (Latvijas ev.-lut. Baznīcas
satversme, 3. lp.). Tā tad arī še par paskaidrojumu rak-
stiem, līdz ar trim oikumeniskām ticības apliecībām, uz-
skata „Konkordijas grāmatas“ rakstus, no kuŗiem sevišķi
atzīmēti Augsburgas ticības apliecība un Lutera mazais
katķisms. Atsevišķo rakstu pasvītrosana nozīmē, ka
Svēto Rakstu skaidrošanā ne visiem Konkordijas grāma-
tas rakstiem piekrīt vienāda nozīme. Augsburgas ticības
apliecībai un mazajam katķismam piešķirta tā nozīme,
ka tie sevišķi spilgti izsaka evaņģeliskās baznīcas rak-
sturu.

Attiecībā uz amata solījumu Latvijas ev.-lut. baznīcā
pastāv rakstīts amata zvērests. Zvēresta tekstā attiecīgā
vieta izteikta šādi: „...apsolu un z v ē r u pie Trīsvie-
nīgā Dieva un Viņa Svētā Evaņģelija, ka nesludināšu
nedz izplatīšu citu kādu mācību, kā tikai to, kas saskan
ar skaidriem Dieva vārdiem Vecā un Jaunā Derībā, un
kas īsumā izteikta un kā kristīgās draudzes ticība aplie-
cināta tā sauktās Apustuļu, Niķejas un Atanasija ticības
apliecībās, kā arī Ev. luteriskās baznīcas ticības aplie-
cības rakstos, it sevišķi M. Lutera mazā katķismā un
negrozītā Augsburgas konfesijā“. Skolotāji, resp. ticības
mācības pasniedzēji un teoloģijas fakultātes mācības
spēki ir brīvi no šāda zvēresta.

Šis īsais vēsturiskais pārskats rāda, ka Augsburgas
ticības apliecībai evaņģeliskās baznīcas vēsturē ir piekri-
tusi svarīga nozīme. Kā ticības apliecības raksts, tā ie-
ņēmusi vienmēr cienījamu vietu pārējo ticības rakstu
starpā. Svarīga nozīme tai piešķirta arī Latvijas evaņ-
ģeliskā luteriskā baznīcā. Aplūkosim tagad Augsburgas
ticības apliecības nozīmi tagadējos laikos. Vai kā ticī-
bas apliecības rakstam tam ir vēl kāda nozīme tagadnē?

Ir taisnība, ka neviena ticīgo cilvēku kopība nevar pastāvēt bez noteiktas ticības apliecības. Cilvēkus reliģiskā kopībā apvieno tikai vienas un tās pašas reliģiskas atziņas, kuŗām vienmēr dod īsus un skaidrus formulējumus. Neviena no vēsturiskām baznīcām nav iztikusi bez ticības apliecības rakstiem. Apliecību rakstu strīdos ir pat izveidojies „apliecības baznīcas“ jēdziens, kas skaidri pasvītro to, ka ticības apliecība ir baznīcas konstitūtīvais elements (sal. J. Schneider — Bekenntnis oder Zweckverband? 1917.). Šis jēdziens izveidots pretstatā tautas baznīcas jēdzienam, kas pielaiž, sakarā ar locekļu uzskatu dažādību, arī atkāpšanos no zināmiem vēsturiskiem un tradicionāliem ticējumu formulējumiem, un kas neuzsver tik daudz dogmatu vai ticības apliecību kā gan skaidru reliģisku ētisku dzīvi. Ja arī mēs uzskatam tautas baznīcu nevis kā masu, vai baznīcu ar zināmām noteiktām apliecībām, bet gan kā darba sabiedrību dzīvo reliģisko spēku izkopšanai ticības dzīves un kristīgās tautas audzināšanas darba izveidošanā un ja arī tautas baznīcas veidu uzskatam par baznīcas ideālu, tad tomēr ir jāatzīst, ka arī tautas baznīcā, kaut arī mazākā mērā, savī saistīgi ticējumu formulējumi ir nepieciešami. Šie formulējumi ir konstitūtīvs elements, kas baznīcas locekļus savstarpēji saista. Tāda konstitūtīva elementa nozīme pieder arī Augsburgas ticības apliecībai evaņģēliskajā baznīcā. Tā liek pamatu un izteic šīs baznīcas raksturu. Jāatzīst tomēr, ka praktiski lielam vairumam evaņģēliskās baznīcas locekļu Augsburgas ticības apliecība, cik tās atzinumi neizteicās mazajā katķismā, ir sveša. Tas tā ir nevien Latvijā, bet arī Vācijā, kur to cenšās mācīt kā skolā, tā konfirmācijas mācībā. Dzīvē draudzes locekļi savu ticību izprot tā, kā to izsaka Apustuļu ticības apliecība. Nelūkojoties uz to, Augsburgas ticības apliecībai vēl mūsu dienās piemīt tā nozīmība, ka viņa mums atspoguļo evaņģēliskās baznīcas būtisko elementu, atspoguļo evaņģēliskās kristietības raksturu. Tanī nomanāms evaņģēliskās kristietības būtiskais gars, kas dibinās evaņģēlijā un Kristus patiesās īstenības skatījumā.

Bez šīs teorētiskās nozīmes Augsburgas ticības apliecībai piemīt vēl praktiska nozīme un, proti, ka viņa evaņģeliskās baznīcas locekļus attur no patvaļīgās bībeles skaidrošanas un no tagadnes sektantu prātojumiem un maldiem, kā arī noskaidro evaņģelisko un katolisko principu saskaņu un nesaskaņu. Dažkārt ir pat nepieciešama Augsburgas ticības apliecības izskaidrošana draudzes locekļiem, lai atsvabinātu tos no maldiem, kas viņiem radušies iztulkojot bībeles rakstus, vai mantoti lasot sektantu rakstus (piemēram par chīlīasmu), vai kad mazsvarīgas lietas uzlūko par svarīgām, un izvairās no atbildības pasaules priekšā ar pārliecīgu svētumu, garīgumu, un tamlīdzīgi.

Augsburgas ticības apliecībai kā arī tagadnes ticības apliecības rakstam ir nozīme tagadnes baznīcu oikumeniskās vienošanas darbā. Sakarā ar Augsburgas ticības jubileju 1930. gadā Vācijā notika konference, kuŗā piedalījās ap 60 protestantiskās baznīcas vienību pārstāvji. Še protestantiskās baznīcas izcili darbinieki, nolasījuši referātus, kas skaŗ nevien Augsburgas ticības apliecības centrālo temu par taisnošanu ar ticības palīdzību, bet galvenā kārtā problēmas, kuŗas tagadnē stāv dažādu zemju baznīcas dzīves degpunktā, piem., par oikumenisma nozīmi luterticībā, par baznīcas ārējās organizācijas, sociālā darba un mērķu problēmu atrisinājumiem Augsburgas ticības apliecības gaismā. Tie visi ir jautājumi, kas radušies pēdējos gados sakarā ar tā saucamo Stokholmas kustību, kuŗa grib apvienot dažādas baznīcas kopējam darbam ētiskā un sociālā laukā, vai jauno evaņģelisko baznīcu satversmju un smagās sociālās dzīves krīzes problēmātikā. Augsburgas ticības apliecībai kā ticības apliecības rakstam piemīt tādā veidā vienotāja nozīme. No vienas puses Augsburgas ticības apliecības gars māca izšķirt un saprast evaņģeliskās kristietības virzienu un reizē māca arī atrast kopējas līnijas visu baznīcu oikumeniskā kustībā.

Kopsavilkumā varam teikt, ka Augsburgas ticības apliecībai vēl kā tagadnes ticības apliecības rakstam piemīt trejāda nozīme: 1) tā izsaka evaņģeliskās luteriskās baz-

nīcas būtību un tanī saskatāms vispāri evaņģeliskās kristietības raksturs, 2) tā atsvabina cilvēku no atziņām, kas nav evaņģeliskas un 3) tā ir vienotāja protestantiskās baznīcas vienību starpā un tā paveķ ceķu baznīcu apvienošanas darbam.

Šie atzinumi par Augsburgas ticības apliecības nozīmi nenoliedz tomēr to, ka šis raksts būtu pilnīgi bezproblēmatisks, un ka tagadnes cilvēks, itīpaši teologs bez iebildumiem varētu pieņemt visus šī raksta problēmu minējumus un atrisinājumus.

Jau sakarā ar garīdznieka amata zvērestu rodas jautājums, vai tagadnes teologs to maz spēķ dot? Kā visi vēsturiskie apliecības raksti, tāpat arī Augsburgas ticības apliecība — cieši saistās ar savu laikmetu. Visi tie ir atkarīgi no sava laikmeta filozofiskām, dabas zinātniskām vai teoloģiskām atziņām, kas vēsturiskā domu attīstības gaitā vēlāk aizmirstas un atmestas, vai ir palikušas, bet nesaskan vairs ar jaunām atziņām. Tādēķ arī Stefans (Stephan) ieteic apliecības rakstus laiku no laika pārbaudīt pēc Dieva vārdu un dzīvās ticības mērauklas (Glaubenslehre, 84. lp.). Jāatzīst, ka tagadējais evaņģeliskais teologs nevar dot solījumu pieņemt burtiski visus 16. g. s. apliecības rakstus. Grūti vairs teoloģiskā domāšanā pieņemt 16. g. s. izplatīto ticību velnam, kuķa noderējusi par priekšnoteikumu dažiem atzinumiem (piem. artikulā par grēka sakni). Lai gan tagadnē ir cilvēki, kas to tomēr sludina (piem. V. Reiznieks grāmatā „Reliģijas problēmas“). Tāpat arī Augsburgas ticības apliecības viedoklis sv. vakarēdiena jautājumā neļauj luterāņiem būt ūnijā ar reformētiem, kas patiesībā notiek. Jāatzīst, ka tagadnes evaņģeliskais teologs sola turēt ne tik daudz burtu, bet gan pieņemt un atzīt evaņģeliskās luteriskās baznīcas principiālos un būtiskos pamatus. Šinī ziņā Augsburgas ticības apliecībai pieder tā loma, ka tā garīdzniekam ir evaņģeliskā sirdsapziņa.

Augsburgas ticības apliecība ir tikai garīdznieka evaņģeliskās sirdsapziņas izteicēja, bet ne dogmatisko problēmu atrisinātāja tagadnes teoloģiskās zinātnes vēla-

mībā. Tās problēmu atrisinājumos atrodam neskaidrības un nepilnības. Minēsim šē svarīgākās problēmas.

a) Trinitātes problēma. Augsburgas ticības apliecības pirmais artikuls, balstoties uz Atanasija ticības apliecību māca par vienīgu Dievu un trim personām. Ar piezīmi, ka persona ir jāsaprot ne kā otrā daļa, vai īpašība, bet kas pati par sevi eksistē, reformātori ir aizņēmuši no seniem baznīcas tēviem mācību par tā saucamo visu trīs dievišķīgo personu homoūsiju. Bet tā interpretējot jēdzienu, ir apdraudēts Dieva monoteistiskais jēdziens. Iznāk, ka Dievs nav viena persona, bet Dievs ir trīs atsevišķas personas, kuŗai katrai ir savs patstāvīgais „es“. Tādam atzinumam ir politeistiska nokrāsa un evaņģeliskai izpratnei tas ir nepieņemams. Tādēļ arī reliģijas filozofs Vobermins noteikti aprāda, ka trinitātes mācība tādā veidā nesaskanot ar reformātoru pamatatzinām (Wesen und Wahrheit des Christentums, 389. lp.). Melanchtons arī sava darba Loci communes pirmā izdevumā (1521. g.) neko nesaka par trinitāti. Vobermina atzinums tomēr jāuzņem ar lielu apdomu, jo ir vietas citos Luterā rakstos, kuŗas liecina, ka Luters ir pieņēmis arī homoūsijas principus. Ja arī trinitātes mācība Augsburgas ticības apliecībā ienākusi kā nepārbaudīta scholastiska tradīcija, lai uzturētu spēkā baznīcas oikumenismu, un kaut arī sākumā reformātori to uztvēruši kā vienkāršu mistēriju, tad tomēr reformātori to nav pilnīgi noraidījuši. Trinitātes mācībai Augsburgas ticības apliecības pirmā artikula formulējumā arī praktiskā reliģiskā dzīvē nav nekāda nozīme, jo ticīgais cilvēks ne intelektuālā spriedumā, ne emocijonālā pārdzīvojumā spēj atzīt, vai pārdzīvot Dieva trīspersonību. Reliģisko un dogmatisko dievišķīgās trinitātes būtību vislabāk izteic Apustuļu ticības apliecība, kuŗā apliecinām ticību Dievam kā debess un zemes radītājam, kuŗa pilnīgais atklājējs bijis Jēzus Kristus un Dieva garam, kas valda vēsturē un vada cilvēku uz patiesību. Šo skaidro apustolisko ticību sajauc Augsburgas ticības apliecības 1. artikuls, kuŗu raksturo atziņa par trim personām un piezīmi par per-

sonas izpratni. Tādēļ ticības apliecības pirmais artikuls mūs šinī ziņā neapmierinā.

Arī Dieva jēdzienā Augsburgas ticības apliecības 1. artikuls neizceļ tā evaņģeliskās īpašības. Artikuls uzrāda Dievam mūžīguma, nedalāmības, gudrības, labuma un neizmērojamas varas īpašību, bet aizmirst, ka evaņģelija Dievs ir mīlestība un pilnība, un ka Dievs ir svēts. Šinī jautājumā artikuls neraksturo Dieva būtības evaņģelisko izpratni.

b) Taisnošanas problēma. Tā cieši saistās ar svarīgāko reformātoru problēmu par taisno un žēlīgo Dievu. Kā var iegūt pestīšanu, kā var būt taisns Dieva priekšā — bija Luteram galvenie jautājumi. Atziņu skaidrība šinīs jautājumos vadīja Luteru un citus reformācijas darbiniekus viņu darbā. Tādēļ arī taisnošanas jēdziens Augsburgas ticības apliecībā ieņem redzamu vietu. Taisnošanas evaņģeliskā izpratne bija reizē arī problēmas atrisinājums par Dieva taisnīgumu un žēlīgumu. Pēdējā gadsimtā stāvoklis ir mainījies jau vispirms ar to, ka tagadnē galvenā reliģiskā problēma ir par Dieva eksistenci. Toreiz mācībā par taisnošanu Dieva eksistence bija priekšnoteikums. Tagadnē cilvēks jautā: vai maz ir Dievs? Ar to taisnošanas jēdziena izpratne tagadnes cilvēka ticībā kļūst perifēriska. Viņa nav vairs tik centrāla. Tāds faktiskais stāvoklis, kas tomēr novēršams.

Artikuls pozitīvi norāda, ka taisnošanu cilvēks iegūst caur žēlastību Kristus dēļ ar ticību. Cilvēkam jātic, ka viņam grēki Kristus dēļ ir piedoti. Šo aktu Augsburgas ticības apliecība iedomājas kā juridisku aktu. Dievs tiesā cilvēku. Cilvēks ir vainīgs. Bet Kristus nosēžas vainīgam līdzī uz apsūdzēto sola. Un ja cilvēks tic, ka Kristus nāve ir upuris par viņa grēkiem, tad cilvēka grēkus vairs neskaita un viņu taisno. Kristus nāve ir gandarījums par cilvēku grēkiem. Bet ar to rodas problēma: kas saņem šo Kristus upuri kā gandarījumu un vai šī Kristus aizvietotā satisfakcija ir vienīgais taisnošanas veids. Piemēram evaņģelija līdzība par pazudušo dēlu rāda vēl citādu veidu. Varētu te iebilst, ka arī šī pazudušā dēla

taisnošana nav saprotama bez Kristus. Brunners gan saka, ka taisnošana vienīgi iespējama caur Kristu. Pie kam viņš taisnošanas jēdzienu šķir no salīdzināšanas jēdziena. Pirms Brunnera to darīja jau A. Ričls. Bet starp Brunnera un Ričla izpratni ir starpība. Brunneram papriekšu ir salīdzināšana un tad taisnošana. Ričlam turpretī salīdzināšana bija taisnošanas sekas. Taisnots cilvēks ir atjaunots un salīdzināts ar Dievu. No šī Brunnera un Ričla kontraversas redzam vispāri kādi grūtumi rodas taisnošanas jēdziena izpratnē. Augsburgas ticības apliecības taisnošanas jēdziens kā juridiska satisfakcija ir par šauru. Jāatzīst, ka mūsu izjūtai tuvu stāv tiešs Dieva un cilvēka taisnošanas akts. Bet ar to sarežģas Kristus problēma.

c) Grēka cēloņa problēma. Dievs nav grēka cēlonis, jo grēks sakņojas ļauno, velna un neticīgo gribā. No ļaunās gribas ceļas grēks. Ar to atzīta cilvēka loma grēka tapšanā. Tomēr vai Dievam nav nekāds sakars ar ļauno? Labo mēs mācāmies pazīt kopā ar ļauno. Dievs ir devis cilvēkam brīvību izšķirties par vai pret. Neiespējami, ka Dievs būtu radījis arī ļauno. Kalvins gan teica konsekventi, ka Dievs radījis ļauno kā atgriešanās līdzekli pie viņa. Viss Dievam par godu. Varam pielaist, ka Dievs izmanto ļauno par labu labajam. Taču vēl tas nenozīmē, ka Dievs ir gribējis un grib grēku. Un tomēr Ādama grēkos krišanā arī ir Dieva darbība. Dievs grib tik labo un negrib ļauno. Bet viņš darbojas kā labā, tā ļaunā. Tā ir neizšķīrāma dilemma, kuŗu atrodam Augsburgas ticības apliecības artikusos par grēka sakni un brīvo gribu.

d) Svētā vakarēdiena problēma. Mācība par svētā vakarēdiena sakrāmentu arī neskaidri izteikta. No dotā latīņu teksta varam izlobīt kā katoļu transsubstanciācijas, tā evaņģelisko konsubstanciācijas mācību. Pirmā mācība atzīst, ka maize un vīns pēc iesvētīšanas tiešām substanciāli pārvērtušies miesā un asinīs. Otrā mācība turpreti atzīst, ka iesvētīšanas akts nepārvērš elementus un tikai pasniegumā ticīgais ar maizi saņem miesu un ar vīnu — asinis. Ja pieņemam pēdējo, tad pie bau-

dīšanas ir nepieciešama ticība. To atzinis arī Lutērs savos izskaidrojumos mazā katķismā. Bet tas nesaskan ar atziņu, ka sakrāmenti kā Dieva gribas atklājēji cilvēkā modina un stiprina ticību (13. un 24. art.). Ja sakramenta uzņemšanai nepieciešama ticība, tad nevar būt runa par ticības modināšanu.

Noslēgumā pēc visa sacītā par Augsburgu ticības apliecības saturu, tās nozīmi pagātnē un tagadnē, un mūsu laiku iebildumiem tās teoloģiskajā problēmatikā, par evaņģeliskās kristietības raksturu varam teikt sekojošo:

1. Evaņģelisko kristietību raksturo uzskats par cilvēka taisnošanu, ka grēku piedošanu un taisnošanu Dieva priekšā cilvēks nevar iegūt ar saviem nopelniem, darbiem un gandarījumu, bet vienīgi ar žēlastību Kristus dēļ un ar ticību, ka Kristus ir par mums cietis, un ka mums viņa dēļ grēki top piedoti un piešķirta taisnība un mūžīga dzīvība.

2. Še labos darbus uzlūko par ticības sekām, kādēļ prasību pēc labiem darbiem evaņģeliskā kristietība pārvērš primārā prasībā pēc ticības.

3. Evaņģelisko kristietību raksturo uzskats par baznīcu, kā ticīgo kopību, kuŗā pareizi māca evaņģeliju un pareizi izdala sakrāmentus. Šādā veidā ir saprotama baznīcas vienība. Ārējās ceremonijas un tradīcijas nedrīkst apgrūtināt sirdsapziņu un tās nav nepieciešamas taisnošanai.

4. Evaņģelisko kristietību raksturo uzskats par sakrāmentiem, kas atgādina žēlastības un grēku piedošanas apsolījumu un kas iestādīti, lai modinātu un stiprinātu cilvēku ticību un sirdsapziņu.

Baznīca un valsts.

I

Baznīcas un valsts savstarpēju attiecību jautājums ir viens no grūtākiem jautājumiem, ko teorētiski dažkārt labi atrisina, bet kas praktiskā dzīvē sastop šķēršļus un rada grūti pārvaramus konfliktus. Grūtības rodas tādēļ, ka valsts un baznīca atsaucas katra uz savu suverēno varu un tiesībām, kuŗas neiekļaujas viena otrā un ka abām šim varām piemīt autoritātīvs spēks, kas augsti respektējams.

Šinī rakstā noskaidrosim to valsts un baznīcas kopsakarību, kādā tās būtu jānostāda Latvijā, sevišķi vērā ņemot jaunās Latvijas apstākļus. Kā jāizveido baznīcas un valsts dzīves kopsakarība, lai abas šīs organizācijas varētu pastāvēt un savās īpatnējās funkcijās panāktu vispilnīgāko savu uzdevumu piepildīšanu? Pirms šo jautājumu atrisinām, aplūkosim tos baznīcas un valsts attiecību veidus, kādi sastopami vēsturiskajā pagātnē un pēc kāda veida šīs attiecības ir līdz šim Latvijā kārtotas.

Pagātnē varam konstatēt divus baznīcas un valsts attiecību pamatveidus: 1) baznīcas un valsts apvienības un 2) baznīcas un valsts šķiršanas veidu.

Baznīcas un valsts apvienības veids izteicās divās sistēmās: 1) baznīcas valsts un 2) valsts baznīcas sistēmā. Baznīcas valsts sistēmā valsts ir atkarīga no baznīcas. Valsts ietilpst baznīcā kā viengabalainā organismā. Un to pārvalda baznīcas iestādes, jo baznīca reprezentē katru varu virs zemes un noteic arī valsts varas pamatus. Valsts vara dibinās baznīcas varā un tā ir līdzeklis baznīcas

varas nodomu izvešanā. Šādas sistēmas garīgais aizstāvis katoļu baznīcā bija Akvinas Toms. Tās realizēšana no 11. g. s. līdz 14. g. s. sākumam sasniedza pilnīgāko veidu, kad rīkojas saskaņā ar mācību par diviem zobeniem, proti, ka Dievs pāvestam ir nodevis garīgās un laicīgās valdības zobenus, pie kam garīgo viņš patur pats sev un laicīgo nodod tālāk ķēniņam. Tādēļ pāvesti, piemēram, atcēla franču un angļu ķēniņus, kas nepadevās baznīcas varai un noraidīja atsevišķu valstu izdotos likumus, kas tiem nepatika. Katoļu baznīca vēl tagadnē aizstāv šo sistēmu, bet realizēt to viņai tomēr nav bijis iespējams.

Valsts baznīcas sistēmā baznīca ir atkarīga no valsts. Baznīca ietilpst valstī kā viengabalainā organismā, kur visa vara pieder valstij. Šādā sistēmā laicīgais valdnieks ir arī baznīcas varas augstākais nesējs. Reliģija ir valsts reliģija, baznīca ir valsts iestāde, baznīcas pārvalde arī valsts pārvaldes organs un baznīcas likumi ir valsts likumi. Nav universālas baznīcas kā baznīcas valsts sistēmā, bet ir tikai katrā valstī atsevišķa valsts baznīca. Šāda sistēma sāka izveidoties Romas ķeizara valstī, kad kristietība palika par valsts ticību. Ķeizars bija baznīcas galva un tas izdeva arī baznīcas likumus. Ziedu laikus šī sistēma sasniedza no 14.—18. g. s., sevišķi spilgtu veidu pieņemot Brandenburgā un Prūsijā. Vienu laiku dažādās valstīs rīkojās pēc lozunga: „kāda valdība, tāda ticība“, t. i. pavalstnieku ticību noteica valdnieku ticība. Arī pirmskaņā Krievijā pareizticīgā baznīca bija valsts baznīca.

Baznīcas un valsts šķiršanas veids arī izteicās divās sistēmās: 1) nepilnīgā un 2) pilnīgā baznīcas un valsts šķiršanā.

Nepilnīgā baznīca un valsts šķiršana izteicās tādā stāvoklī, ka tīri garīgās lietās (sacra interna) baznīca ir neatkarīga no valsts; viņa var rīkoties pilnīgi patstāvīgi, bet tīri laicīgās lietās, tāpat arī garīgās laicīgās lietās valstij pieder augstākā noteikšana. Valstij ir tiesība reformēt baznīcas iekārtu un darbību, viņai pieder uzraudzības un aizstāvniecības tiesības. Baznīcas neatkarība aprobežojās ar tās brīvo rīcību ticības

apliecības, mācības un kulta jautājumos un tāpat arī baznīcas ārējās kārtības veidošanā. Baznīcas likumus turpretim dod valsts. Šāda sistēma izveidojās 19. gadu simtenī, kad sāka atzīt, ka starp valsti un baznīcu pastāv iekšēja būtiska izšķirība. Valsts baznīca praktiski pārveidojas pēc šādas sistēmas zemes baznīcā. Tādas zemes baznīcas pastāvēja Vācijā līdz 1918. gadam.

Pilnīgā valsts un baznīcas šķiršana notiek pēc principa: brīva baznīca brīvā valstī un tā ir raksturojama kā baznīcas pilnīga neatkarība no valsts. Šinī sistēmā nepastāv baznīcas un valsts kopsakarība. Baznīca rīkojas pilnīgi pēc saviem ieskatiem un valstij nav nekādas intereses par baznīcu. Valsts pielīdzina baznīcu kuņai katrai biedrībai vai savienībai valstī, kuņā cilvēki apvienojās no brīvas gribas. Valsts neparāda baznīcai nekādu aizsardzību, nedod tai nekādas priekšrocības un atbalstu. Pie šādas sistēmas pieder vispirms tā saucamās brīvbaznīcas (kā piem. Šveicē). Pilnā mērā šī sistēma ir realizēta Meksikā, Brazīlijā un padomju Krievijā, pie kam pēdējā valsts izturēšanās pret baznīcu ir ļoti naidīga. Baznīca šē paliek par martirijas (asinsliecinieku) baznīcu. Pārējās valstīs, kur šī sistēma realizēta, kā piem. Beļģijā (kopš 1831.), Francijā (1905.) un Portugālē (1911.), tā tomēr nav izvesta līdz pēdējām konsekvencēm. Pēc kuņā gandrīz ikvienā valstī baznīcas un valsts šķiršanu uzlūkoja par demokrātisku prasību, ko politiskās partijas arī uzņēma savās programmās. Kur partijas ar parlamenta palīdzību ir izvedušas baznīcas un valsts šķiršanu, kā piem., Vācijā (pēc 1918. g.), tur ievērotas šādas prasības: 1) ticības brīvība, pēc kuņas katrs var izšķirties piederēt vai nepiederēt pie kādas ticības, katrs tiek atsvabināts no reliģiskā zvērasta un pienākuma atklāti apliecināt savu ticību un pēc kuņas valstij ir vienalga vai viņas locekļi ir ticīgi vai neticīgi; 2) tiesība dibināt reliģiskas sabiedrības, attiecinot vispārējos noteikumus par biedrībām arī uz baznīcu, pēc kuņas katrs var brīvi dibināt dažādas reliģiskas savienības; 3) reliģiskām sabiedrībām pieder pašnoteikšanās un pašvaldības tiesības, pēc kuņas katra

sabiedrība brīvi kārto savas lietas vienīgi vispārējo likumu robežās, un 4) atteikšanās no valsts atbalsta.

Arī Latvijā politiskās partijas prasīja baznīcas šķiršanu no valsts un tādēļ savā laikā Saeimā (1924. g.) bija iesniegti divi projekti. Vienu iesniedza vācu deputāts P. Šīmanis un otru — Iekšlietu ministrijas garīgo lietu pārvalde. Abi projekti paredzēja baznīcas un valsts šķiršanu, bet visas šīs lietas kārtoja labvēlīgo savstarpējo attiecību un ciešu saistību garā. Saeima netika līdz šo projektu apspriešanai un tādēļ arī nepaspēja izdot likumu, kas kārtotu baznīcas un valsts attiecības. Tomēr kaut kā šīs attiecības vajadzēja kārtot. Kā tad tās ir kārtotas?

Līdz Latvijas valsts neatkarības pasludināšanai mūsu baznīcas stāvokli noteica 1832. g. izdotie baznīcīkumi, pēc kuņiem augstākais pārvaldes orgāns bija ģenerālkonsistorija Pēterpilī, kuņai bija padotas Kurzemes, Vidzemes un Igaunijas provinciālkonsistorijas. Konsistoriju laicīgos locekļus vēlēja muižnieku landtagi, kuņi arī izredzēja kandidātu ģenerālsuperintendeta amatam. Visa noteikšana baznīcas pārvaldē tādā veidā bija nodota muižnieku rokās.

Ar Tautas padomes likumu par agrāko Krievijas likumu spēkā atstāšanu, cik tālu tie nav atcelti ar jauniem likumiem un nerunā pretim Latvijas valsts iekārtai un Tautas padomes platformai (5. decembrī 1919. g.), arī šis baznīcīkums palika spēkā. To pašu jau agrāk noteica Ministru kabinets, kas 26. septembrī 1919. g. („V. V.“ 1919. g. Nr. 47.) izdeva pagaidu noteikumus par ev.-lut. konsistorijām, kuņi nosaka, ka ev.-lut. baznīcas likumi un visi ar tiem sakarā esošie rīkojumi, cik tālu tie saskan ar valsts satversmi un ar šiem noteikumiem, paliek spēkā. Šie noteikumi atcēla tikai patronātu, tā tiesības un pienākumus nododot draudzei, kuņa caur saviem priekšstāvjiem vēlē mācītāju un pārvalda baznīcas mantu. Tie arī noteica, ka vēlēšanas kārtību un draudzes pagaidu iekārtu izstrādā konsistorija un apstiprina Iekšlietu ministrija, bet mācītājus apstiprina amatā konsistorija. Uz kāda principa pamata izdoti šie pagaidu noteikumi? Tas ir nepilnīgās baznīcas un valsts šķirša-

nas princips. Baznīca var brīvi rīkoties, tomēr apstiprinājumu dod Iekšlietu ministrija, resp. valsts. Valsts var iejaukties baznīcas dzīvē, neskatoties uz to, ka baznīcai pieder pašvaldības tiesības. Tādēļ 1. oktobrī 1920. g. Iekšlietu ministrs likvidē Kurzemes konsistoriju, uzdodot tās funkcijas izpildīt Vidzemes konsistorijai, kuŗas darbība tad aptver visu Latviju („V. V.“ 1920. g. Nr. 248.). Tā valsts vara likvidē zināmu baznīcas pārvaldi, nedodot šo jautājumu izšķirt pašai baznīcai.

Ministru kabinets 5. janvārī 1922. g. izdod „Noteikumu“ par Vidzemes ev.-lut. konsistorijas likvidēšanu un ev.-lut. baznīcas pārvaldīšanu („V. V.“ 1922. g. Nr. 8). Zīmīgs ir šo noteikumu pirmais pants: „Vidzemes ev.-lut. konsistorija tiek slēgta un konsistorijas akti un dokumenti nodoti Iekšlietu ministra pārzināšanā, kuŗš noteic to uzglabāšanas kārtību. No konsistorijas štatiem vajadzīgais ierēdņu skaits tiek pārvests Iekšlietu ministrijā“. Še spilgti izteikta valsts varas suverenitāte; te baznīcas pārvaldes ierēdņi top valsts ierēdņi. Šo principu apstiprina vēl tas, ka sinodes sasaukšanas kārtību un laiku nosaka Iekšlietu ministrs, kuŗam iesūtami zināšanai Virsvaldes lēmumu noraksti. Viņš var arī atcelt Virsvaldes lēmumus, kas nesaskan ar likumu. Baznīcas virsvalde darbojas autonomi, neatkarīgi, tomēr valsts vara Iekšlietu ministra personā šo darbību apstiprina. Tādēļ arī Iekšlietu ministrs 1922. g. decembrī apstiprināja Baznīcas virsvaldes izstrādātās instrukcijas ev.-lut. baznīcas draudžu padomēm un valdēm („V. V.“ 1922. g. Nr. 289). Tā redzam, ka arī šinīs noteikumos ievērots baznīcas un valsts nepilnīgās šķiršanas princips.

II

Kad Saeimai nav laika izdot likumu par baznīcas stāvokli valstī, tad Latvijas republikas satversmes 81. panta kārtībā Ministru kabinets 1928. g. 14. augustā izdod „Noteikumus par ev.-lut. baznīcas stāvokli“. („V. V.“ 1928. g. Nr. 188.), kuŗus nosaka ne vairs agrākais princips. Šie noteikumi dod baznīcai plašu autonomiju un ierobežo valsts iedarbību baznīcā.

Baznīcai pieder tiesība brīvi un atklāti noturēt dievkalpojumus un ievadīt dzīvē evaņģeliskās luteriskās ticības un tikumības mācību. Baznīcai un tās organiskām vienībām ir juridiskas personas tiesības. Šai kulta un mācības brīvībai pievienojas vēl pašvaldīšanas un pašnoteikšanas tiesības. Baznīcas sinodei pieder augstākā vara obligātorisko rakstu un tiesību normu izdošanā, administrācijā, saimniecībā, baznīcas tiesā un kontrolē. Valstij nepieder nekāda noteikšana un kontrole. Ļoti zīmīgs ir noteikumu 8. pants, pēc kuŗa garīgās varas spriedumi un lēmumi ev.-lut. baznīcas lietās nav pārsūdzami laicīgās iestādēs. No sacītā redzam, ka šinīs pēdējos noteikumos pilnā mērā ir uzsvērtā baznīcas autonomija. Baznīca ir neatkarīga no valsts.

Sos noteikumus atcēla likums, ko izdeva atjaunotās Latvijas valdība savā 1934. gada 20. septembra sēdē. Baznīcas autonomija nav šinī likumā aizkārtā, bet izcelts no jauna vēl baznīcas dzīvē vadonības princips.

Pie kādām atziņām tad nu vajadzētu turēties baznīcas un valsts attiecību kārtošanā? Vispirms vajadzētu atzīt baznīcas un valsts savstarpējo nepieciešamību. Baznīca un valsts ir viena otrai nepieciešama. Kādēļ? Tādēļ, ka pirmkārt, valsts nevar palikt neitrālā stāvoklī un nemaz neinteresēties par baznīcas gaitām un stāvokli valstī. Valsts interesēs ir, lai baznīcas darbība viņā būtu aktīva. Valstij baznīca ir nepieciešama, ja viņa grib būt valsts, kas no sevis grib izslēgt materiālistiskas un sociālistiskas strāvas. Cīņā ar komūnismu, kā bezdievībā pamatotu mācību valstij ir nepieciešams baznīcas morālistiskais atbalsts, jo visvaras autoritātē, kuŗā rīkojas baznīca, tā redz savas varas pēdējo un stiprāko pamatojumu. Šinī ziņā nedrīkst aizmirst to domu, ko izteicis Pāvils (Rom. vēst. 13. nod.), pamudinādams ikvienam būt paklausīgam valdībai, kam pieder vara, jo katra valdība ir Dieva iecelta; kas valdībai turas pretī, tas turas pretī Dieva likumam; valdība ir Dieva kalpone un tā grib tikai labu cilvēka dēļ un tādēļ valdībai ir jāpaklausa ne baiļu, ne gaidamā soda dēļ, bet

jāpaklausa tai sirdsapziņas dēļ. Ja tagadējā baznīca domā par valsts varu tāpat, kā to domājis Pāvils, tad tāda baznīca valstij ir nepieciešama. Tāpat baznīcas ietekmējumā aug valsts pilsoņu tikumiskie spēki, kam izšķiroša nozīme valsts pastāvēšanas problēmatikā. Mūsu tautas neatkarības cīņas spilgti pierādīja, ka to tautu, kuļai stipra ticība un tikumība, neviens nespēj uzvarēt. Baznīca var tikai priecāties par tādu valsti, kuļa atzīst viņas nepieciešamību un savā organismā ierāda tai cienījamu vietu.

Otrkārt baznīcai nepieciešama arī valsts. Ja arī baznīcai nav vajadzīga valsts aizsardzība un labvēlība, jo viņas sargs ir Dievs, un ka tur, kur valsts vajā baznīcu, kā, piem., padomju Krievijā, tā ir spējīga izpildīt savu misiju, tad tomēr viņas vēlēšanās ir, lai valsts būtu tās materiālā un juridiskā atbalstītāja. Kaut gan zaimotā un nicinātā, asinīm apliecinātā un vajātā baznīca ir stiprāka, skaidrāka un dzīvāka, tad tomēr nedrīkst aizmirst arī otro pusi, ka valsts aizsardzībā baznīcas darbs ir sekmīgāks.

Tā tad pirmā kārtā mums jāatzīst valsts un baznīcas savstarpējās nepieciešamības princips. Tas ir arī savstarpējās atzīšanas princips.

Kā tālāk kārtojamas baznīcas un valsts attiecības, izejot no šī pamatprincipa? Tas ir robežu jautājums. Kādās robežās jāpaliek kā valstij, tā baznīcai?

Te vispirms būtu sakāms, ka valsts un baznīca ir gan cieši kopā saistītas vienā tautas organismā (kur baznīcas locekļi ir reizē arī valsts locekļi), kopējā vēstures telpā, bet abas šīs vienības pēc savas būtības ir šķirtas lietas, jo katrai ir sava būtiska robeža.

Jēzus valdības (tas ir baznīcas) varas telpa neietilpst valsts varas robežās, tāpat kā valsts vara neietilpst baznīcas robežās (neaizmirstot, ka baznīca ir ticīgo savienība, ir ticīgo cilvēku izpratnē Kristus miesa). Tādēļ baznīcas valsts un valsts baznīcas sistēmas nav pieņema-

mas; šē robežas ir noārdītas par ļaunu kā baznīcai, tā valstij. Vēsture pierāda, ka abpusīgo robežu neievērošana nav nesusi labumu, bet tikai postu.

Ja baznīcas un valsts vara nav ietilpināmas vienās un tanīs pašās robežās, tad paliek princips — autonoma valsts un autonoma baznīca, jeb citiem vārdiem brīva baznīca brīvā valstī. Ko nozīmē šis princips? Baznīcai šē pieder pilnīgas pašnoteikšanās tiesības visās garīgās un laicīgās (kas attiecas uz baznīcu) lietās. Baznīcai pieder arī pašvaldīšanas tiesības. Valsts neiejaucas baznīcas dzīvē, bet ierāda tai savā organismā pozitīvu vietu, dod materiālu atbalstu kā vēlamai organizācijai un ar likumiem aizstāv to pret zaimotāju un nicinātāju uzbrukumiem uz vispārējās iecietības pamatiem.

Un tomēr šīs atiecības nav tik vienkāršas kā nupat teicām. Nedrīkstam piemirst, ka valsts, kuŗu vada vadonis, ir totāla valsts. Tas nozīmē, ka valsts aptver visu, kas viņā dzīvo, darbojas un ir organizēts. Valsts varai ir jābūt pilnīgai un visu aptverošai un tādēļ tā nevar pieļaut, ka blakus viņai ir vēl kāda cita vara, kas nav tai padota. No šādas īstenības izriet arī tas, ka valsts sāk kārtot arī baznīcas dzīvi (kad valsts intereses to prasa) un tā pāriet savu robežu un ieiet tanī robežā, aiz kuŗas augstākais valdnieks ir Dievs. Bet vai Dievs — kā tautas valdnieks un vēstures kārtotājs nav arī valdnieks valstī. Baznīcas uzdevums ir sludināt evaņģeliju arī valstij, viņai jāparāda tautai uzliktā misija, Dieva uzliktais pienākums. Tādēļ valstij jāturas pie savas suverenitātes un jāklausa arī baznīcas sludinājumam.

Baznīca pārkāpj savas robežas, ja tā sāk nodarboties ar valsts politiku un savu uzdevumu vairs nedabū no Dieva un Kristus. Valsts pārkāpj savu robežu, ja tā savus pienākumus grib izpildīt bez evaņģelija uzklaušanās. Tikai tad valstij būs labums no baznīcas, ja tā neiejaucas baznīcas dzīvē, bet uzklauša tās domas. Un baznīca var pakalpot valstij, ja tā paklauša vienīgi viņas uzdevumu devējam — Dievam. Valsts un baznīca

nedrīkst viens otru uzlūkot par līdzekli
savu mērķu sasniegšanā, jo tad grauj kā vie-
nas, tā otras autoritāti. Bet brīvai baznīcai un brīvai
valstij, sekojot savu vadoņu gribai un apgaismotam prā-
tam, savstarpējā cieņā un robežu ievērošanā jākalpo lat-
viešu tautai.

Ticības mācības jautājums skolā.

1934. gadā Latvijas valdības izdotais likums par tautas izglītību cēlis godā ticības mācību un ierādījis tai pienācīgo vietu citu skolā mācāmo priekšmetu starpā. Še aplūkosim vispāri ticības mācības pasniegšanas nepieciešamību.

Mūsu jaunās skolas uzdevumu nosaka likuma 3. pants: „Mācības iestādēs jāizkopj jaunatnes fiziskā, intelektuālā, aistētiskā un tikumiskā izglītība un jāaudzina jaunatne personiskā un sabiedriskā krietnībā, darba un tēvzemes mīlestībā un tautu un šķiru saprašanās garā.” Ar to ir teikts, ka skolas uzdevums ir pielikt visas pūles, lai jaunatne izaugtu miesā vesela un stipra, lai viņā izkoptu daudzpusīgās prāta spējas un atmodinātu jūtas pret daļo un labo. Jaunatnei jāieaug aistētiskā sapratnē un tikumisko spēku stiprumā. Skolas pienākums ir dot jaunatnei tikumisku izglītību. Kuŗās stundās tad šo izglītību iespējams sniegt?

Vēl likums uzsver, ka jaunatnei jābūt krietnai un godīgai kā individuālā, tā sociālā dzīvē, kā savā personīgā, tā sabiedriskā darbā, ka tai jāzin katrā laikā un vietā savs pienākums un jāmacās savu dzīvi ziedot ģimenei un valstij. Kuŗās stundās iespējams to jaunatnei ieaudzināt?

Valsts vadība šos jautājumus ir sapratusi un tādēļ arī atzinusi, ka skola šo savu uzdevumu pilnā mērā var veikt tikai tad, ja skolas darbā pienācīgā vietā ir ierādīta ticības mācībai. Līdz jaunā izglītības likuma izdošanai ticības mācība bija neobligātorisks priekšmets, t. i. obligātorisks gan skolai, bet neobligātorisks skolēniem. Skolēni varēja atteikties no ticības mācības stundām ar ve-

cāku piekrišanu un lūgumu. Un lai arī mūsu pamatskolās, kur lielum lielais vairums ticības mācību skolotāju bijuši nacionāli valstiski un tāpat reliģiozi noskaņoti, un to skolēnu skaits ir bijis ļoti mazs, dažās skolās pat neviens, kas būtu atteikušies no ticības mācības stundām, tad tomēr princips bij tāds, kas atzina, ka ticības mācības mācīšana skolēniem nav nepieciešama.

Valdība ar jauno izglītības likumu ir nostājusies uz pretējā viedokļa, padarīdama ticības mācību un ētiku par obligātorisku priekšmetu. Tā atzinusi šī priekšmeta mācīšanas nepieciešamību. Un ja meklējam šī atzinuma iemeslus, tad tos atradīsim uzskatā, ka labākais līdzeklis un drošākais atbalsts audzināšanai personiskā un sabiedriskā krietnumā, darba un tēvzemes mīlestībā, tautu un šķiru saprašanās garā ir ticības mācība. Jāaudzina jaunatne minēto mērķu virzienā, bez šaubām, visās stundās, sevišķi valodas, vēstures un dabas zinātnes stundās, — jāaudzina ikvienā brīdī, bet viskoncentrētākī šai audzināšanai jāizpaužas ticības mācības stundās. Kas būs reliģiozi audzināti, tie būs arī tikumiski stipri, kas mīlēs Dievu, tie mīlēs savu tuvāku, kas mīlēs savu tuvāku, tie mīlēs arī savu tautu, un kas mīlēs savu tautu, tie mīlēs arī savu valsti. Tāds ir mūsu valsts vadības mērķis, kas mums jāatbalsta un jāveicina. Tādēļ katram latvietim jāapzinas, ka mūsu tautas un mūsu valsts interesēs ir ticības mācību atzīt par nepieciešamu priekšmetu. Nedrīkst uz to skatīties kā uz kaut kādu nesvarīgu priekšmetu. Ticības mācība no valsts interešu viedokļa ir tikpat svarīgs priekšmets skolas mācību rindā, kā piem., latviešu valoda. Pēdējai jāiemāca mātes valoda, bet ticības mācībai jāieaudzina tie tikumiskie spēki, ar kuriem tauta var pastāvēt un saglabāt savu tēvu tēvu valodu. Nedrīkst ticības mācības stundas pārvērst par nevajadzīgām stundām, kurās var gatavot citus priekšmetus, vai nodarboties pašam ar kaut ko citu.

Ticības mācības svarīgumu valsts vadība ir uzsvērusi arī ar viņas pārraudzības pārkārtošanu. Ticības

mācība tagad padota konfesionālai kontrolei un ar to novērstas tādas lietas, kas notika agrāk, kad ticības mācības stundās mācīja sociālismu, vai cita kāda pasaules uzskata mācības. Nosacīts arī, ka ticības mācības skolotājiem jābūt pilntiesīgiem attiecīgas konfesijas draudzes locekļiem, novēršot ar to tādas parādības, kad, piemēram, agrāk ticības mācību skolā mācīja bezdievji un izmantoja šīs stundas ticības mācības profanizēšanai.

Tā tad ticības mācības pasniegšanu skolās prasa valsts intereses. Ja tautu grib uzturēt tikumiskos augstumos un pasargāt to no bojā ejas, tad ticības mācība ir nepieciešamais līdzeklis un atbalsts šo mērķu sasniegšanā. Bet vai ticības mācība ir tikai tādēļ vien mācāma, lai no tās būtu kāds labums valstij, lai tautas locekļi izaugtu tiešām tādi, kādus tos vēlās likums par tautas izglītību? Ir vēl arī citi iemesli, kas nosaka ticības mācības pasniegšanas nepieciešamību.

Viens tāds iemesls ir bērna tiesība uz ticības mācību. To sevišķi uzsvēris vācu pēdējais pēdējais R. Kabišs savā reliģijas mācības metodikā. Bērns nepieder vienīgi saviem vecākiem, un arī ne vienīgi savai tautai. Bērns pieder arī pats sev no tā brīža, kad viņš iedzimst mātes miesās. Bērnam ir tiesības uz savu dzīvību un tādēļ arī valsts sargā bērna dzīvību. Ja vecāki izliek savu bērnu uz ielas un tie vairs nav atrodami, tad valsts spiesta uzturēt tālāk bērnu pie dzīvības un nevien uzturēt kailo dzīvību, bet arī attīstīt viņā visus tos spēkus, kas dotu iespēju vēlāk viņam pašam sevi uzturēt. Tā ir bērna tiesība uz dzīvību. Bet vai tam nav arī tiesības uz reliģisko audzināšanu? Šis jautājums ir atkarīgs no tā, kā mēs atbildam uz šādiem jautājumiem, kā piemēram: vai reliģija ir spēka līdzeklis dzīves cīņās, vai reliģija ir vērtība, pat augstākā vērtība? Vai reliģija nes cilvēkam kādu ļaunumu, jeb vai tā ir vienīgi pozitīvs faktors? Vai reliģija daiļo jūtas, apskaidro prātu un nostiprina gribu, vai tā veido raksturu?

Ja visus šos jautājumus ar visdziļāko pārliecību atbildam pozitīvi, tad ir jāatzīst, ka bērnam ir tiesība uz ticības mācību tāpat, kā viņam ir tiesība uz jumtu, kas

sargā to no negaisa un vējiem. Šo bērna tiesību ne skola, ne vecāku māja nedrīkst noliegt un nepiepildīt. Izaugot lielam, bērns var atmet visas tās mācības, ko viņš skolā ir mācījis, viņš var aizmirst daudzas šie pasniegtās gudrības, viņš var aizmirst arī ticības mācības stundās pasniegtās mācības, bet kamēr viņš vēl ir mazs un nepilngadīgs, tikmēr viņam ir tiesība prasīt, lai bērnībā viņa rokās ieliek visus tos ieročus, kas dara to stipru dzīves cīņās, sniedz tam līdzekli, ar kuŗu kļūt stipram savu pienākumu pildīšanā. Tādēļ bērna tiesība uz reliģiju ierobežo vecāku un skolotāju tiesības šinī jautājumā.

Otrs iemesls ticības mācības pasniegšanas nepieciešamībai slēpjas mācīšanas un audzināšanas ideālā. Ir bijuši laiki, kad vienpusīgi par mācīšanas un audzināšanas ideālu uzlūkoja prāta izglītību, kas prasīja vienīgi prāta attīstību un zināmu zināšanas daudzumu piesavināšanos. Tāpat vienpusīgi ir izprasts mācīšanas un audzināšanas ideāls, ja par tādu uzlūko jūtu izdaiļošanu, gribas nocietināšanu, vai rakstura izveidošanu. Jau Pestalocijs aizrādīja uz šo vienpusību un tādēļ par mācīšanas un audzināšanas ideālu uzskatīja visu cilvēcīgo spēku attīstību. Mēs visumā varam tādām uzskatām pievienoties un, drusku to pārveidojot, teikt, ka audzināšanas un mācīšanas ideāls ir visu dvēselē iedzimto iedīgļu attīstība līdz iespējamai pilnībai, ko vienīgi var ierobežot iedzimtas dāvanas vai iedzimta nespēja. Ideāls ir visu dvēselē iedzimto spēju attīstība. Bet kādas spējas, iedīgļi ir bērna dvēselē iedzimti?

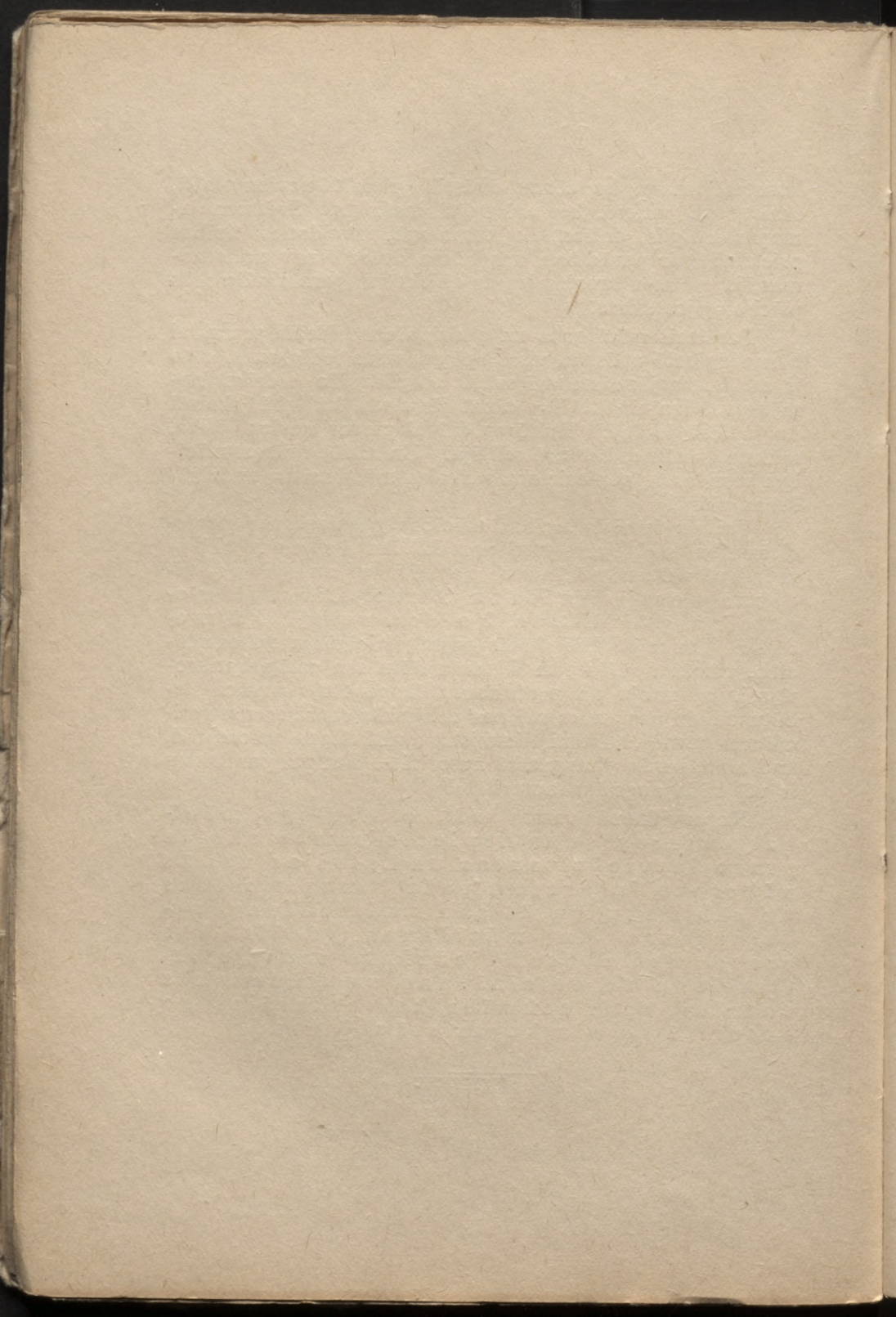
Jau kopš Kanta laikiem domā, ka katra bērna dvēselē ir trīs iedīgļi, kas nerodās tur no pieredzes, bet stāv ārpus pieredzes. Šie trīs iedīgļi jeb dotības ir labais, skaistais un patiesais, kam atbilst tikumība, māksla un zinātne (loģika). Pēc Kanta laikmeta reliģijas filozofija gājusi vēl tālāk un tādi filozofi, kā Trelchs un Oto ir konstatējuši, ka šiem trim iedīgļiem, apriorādām dotībām, ir jāpievieno vēl ceturtais — proti, svētā iedīglis, no kuŗas izaug reliģija. Arī tagadnes bērnu psiholoģija (piem. A. Mīle grāmatā „Die kindliche Religiosität) iet pretī

konstatējumam, ka bērnu dvēselē piemīt nevien labā, skaistā un patiesā, bet arī svētā instinkts. Svētuma izmaņas iedīgļi, dotība, no kuņas spēj izveidoties ticības priekšstati, ir parādības, kas bērna dvēselē nav noliedzamas, ja tai mēs tuvojamies ar objektīvu, gara zinātniskās psiholoģijas skatu.

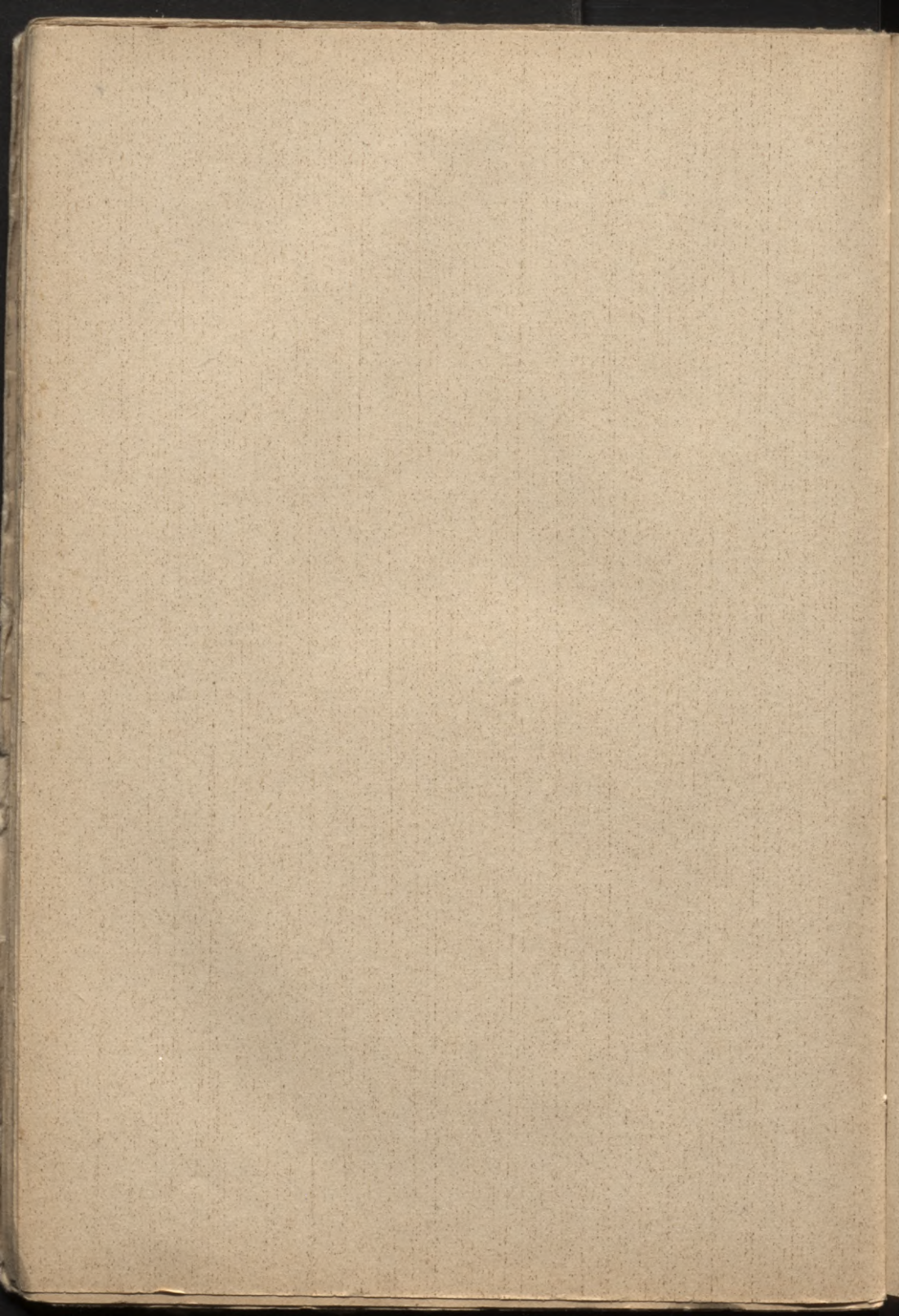
Pareizais mācīšanas un audzināšanas ideāls prasa, lai bērna dvēselē attīstītu visas spējas, visus iedīgļus. Ar to ir sacīts, ka jāattīsta arī svētā iedīgļi. To nedrīkst nomākt vai iznīcināt. Tas tāpat jāattīsta, kā labā, skaistā un patiesā iedīgļi. Kultūras dzīvei pieder nevien ētika, māksla, zinātne, bet arī reliģija. Un tādēļ ticības mācības stundas ir nepieciešamas skolas mācības un audzināšanas plānā.

Trešais iemesls ticības mācības pasniegšanas nepieciešamībai meklējams tanī apstākļi, ka īstenu tikumisku audzināšanu panāk vienīgi ar ticības nostiprināšanu bērnā. Laicīgā morāle nespēj dot to, ko dod reliģiskā morāle. Francijā, kur skolās pastāv laicīgās morāles mācība, varam novērot, ka šī tauta būtu sen garīgi bankrotējusi, ja katoļu un protestantu (hugenotu) baznīca nebūtu daudz rūpējusies arī par reliģiskās morāles nostiprināšanu bērnos. Isteni tikumiskā audzināšana veicas tad, kad aiz tās stāv visaugstākā autoritāte. Bet vai par Dievu ir vēl kāda augstāka autoritāte?

Kopsavilkumā varam teikt, ka ticības mācības pasniegšanas nepieciešamību skolās prasa latviešu tautas un Latvijas valsts nākotnes intereses, paša bērna tiesības uz reliģisku un ētisku audzināšanu, audzināšanas un mācīšanas ideāls, kas prasa visu dvēselē iedzimto iedīgļu attīstīšanu un veicināšanu, un tikumiskās audzināšanas sekmība, kas atkarājas no autoritātes, aiz kuņas stāv Dievs.



||



Vērtību būtība, daudzējādība un pakāpenība.

Katrs pazīst un lieto vārdus „vērtīgs“ un „vērtība“. Ja runājam par lietām, tad to vērtību izsakam ar cenu, ja par cilvēku, tad tā vērtību izsakam ar cieņu. Ja spriežam par dažādām ideju pasaulēm, tad izrādās, ka mūsu domu gaita var ievirzīties arī tādā sfairā, ko varam apzīmēt par vērtību pasauli, un kuņai ir sava noteikta likumība un izkārtā. Tādēļ cilvēces domāšanas attīstības gaitā ir izveidojusies vērtību filozofija un kopā ar to arī vērtību ētika. Pirmais, kas sāka iedziļināties un izdomāt vērtību pasauli un lika arī pamatus vērtību filozofijai bija Hermans Loce († 1881.). Viņš izšķīr divējādas atziņas. Pirmkārt viņš izceļ atziņu par pieredzē doto īstenību, kuņu veido prāts; otrkārt viņš runā par dotās īstenības vērtības atziņu, kuņu veido jūtas. Loce bija arī tas filozofs, kas par filozofijas uzdevumu uzlūkoja īstenības iztulkojumu no vērtību viedokļa. Sevišķi populāru vērtības vārdu padarīja dzīves filozofs Fr. Nīcše ar savu pazīstamo mācību par visu vērtību pārvērtēšanu.

Kopš Loces laikiem vērtību filozofijas un ētikas attīstība ir guvusi savu dziļumu un kuplumu. Pēdējos divi gadu desmitos vērtību filozofiju un ētiku sekmīgi ir pārstāvējuši šādi filozofi kā Hugo Minsterbergs (Münsterberg), Viljams Sterns, Heinrihs Rikerts, Maksis Šēlers, Nikolajs Hartmans.

Šī apcerējuma nolūks ir iztīrāt trīs jautājumus: 1) kas ir vērtības savā būtībā un kā tās mēs atzīstam (būtības problēma), 2) kādas vispāri ir vērtības (daudze-

jādības problēma) un 3) kāda pakāpenība piemīt dažādām vērtībām (pakāpenības problēma), iztirzājumam piešķirot ne tik daudz skaidru zinātnisku, kā populāru informātīvu raksturu.

1.

Kas ir vērtības savā būtībā? Kā vērtības ir saprotamas? Vērtību, resp. dzīves filozofijā par vērtību būtību pastāv divas pretējādas mācības. Vieni (kā piem., J. Heide, Fr. Nīče) māca, ka vērtības ir atkarīgas no vērtētāja cilvēka. Vērtības rodas tikai tad, kad cilvēks vērtē. Lietām, notikumiem un personām kā tādām vērtība nepiemīt. Kāda lieta ir vērtīga tikai tad, kad cilvēks šo lietu atzīst par vērtīgu. Lieta, notikums vai persona par sevi nav ne vērtīga, ne nevērtīga. Tādā kārtā vērtēšana, resp. vērtību piešķiršana atkarājas no dabiskām tieksmēm, cilvēka tieksmes vai netieksmes pārdzīvojumam. No šādas atziņas izriet vispārējs vērtību pašlikumības un autonomijas noliegums. Vērtībām trūkst autonomās patstāvības, un tas nozīmē, ka cilvēks atkarībā no saviem tieksmes vai netieksmes stāvokļiem ar savu vērtējumu noteic vērtību augstāko vai zemāko pakāpi. Tad iznāk tā, ka kāds, piemēram, mīlestību uzlūko kā augstāko vērtību, vismaz augstāku par likumību, bet otrs atzīst pavisam pretējo. Ko viens atzīst par vērtīgu, to otrs atzīst par nevērtīgu. Šādā mācībā izaug tālāk mācība par visu vērtību pārvērtēšanu, ko sludināja Fr. Nīče, un kuŗa mācības savā laikā labprāt uzņēma arī latviešu intelliģence. Tā māca, ka katram laikmetam ir savas vērtības, un ka tādēļ vecās vērtības ir jāatmet, ka laiku pa laikam visas vērtības ir jāpārvērtē, lai dotu vietu jaunajām. No šīs vērtību pārvērtēšanas mācības izriet uzskats, ka cilvēks ir spējīgs kā vērtības radīt, tā iznīcināt, ka tās nav ne atklājamas, ne atrodamas, bet ir izdomājamas. Vērtības ir cilvēku darbības rezultāts, un tās ir atkarīgas no cilvēka patvaļas, tāpat kā, piemēram, viņa priekšstati un fantazija. Vērtības ir atkarīgas, tās ir relatīvas. Šādu mācību apzīmējam par vērtību relatīvismu.

Otrie (kā piem., N. Hartmans) māca, ka vērtības savā būtībā ir neatkarīgas. Viņi vispirms uzsver, ka cilvēku radītajam un izdomātajam vērtību pasaulē nav nekādas varas pār cilvēku, tam nav spēka pārliecināt viņa jūtu un gribas dzīvi. Vērtību relatīvismu viņi nevar ne atzīt, ne pieņemt, jo vērtību pārdzīvojumā viņi izjūt, ka tās ir pašas par sevi esošas būtības, kas neatkarīgas no cilvēka patvaļas. Cilvēks dziļi izjūt vērtības. Un pie tam šīm vērtību izjūtām ir sava patstāvīga pašlikumība, sava vērtību orientācija, ko cilvēka izdomājums nekādā ziņā nevar grozīt. Ar to ir teikts, ka vērtības ir pilnīgi patstāvīgas, no katras cilvēcīgās izdomāšanas brīvas būtības. Tās nerodas tikai vērtējumā. Lietai, notikumam vai personai ir vērtība, neatkarīgi no tā, vai šo vērtību kāds atzīst vai neatzīst. Vērtības pastāv neatkarīgi no cilvēka kā vērtētāja. Pēdējam vērtības ir tikai jāatrod, jāatklāj un jāatzīst. Vērtības nav arī bezsatura, formāli veidojumi, bet tām ir noteikti saturi. Vērtības saturu nevar izdomāt, ar domāšanu tie nav tverami. Tieši tveramas tās ir vienīgi iekšējā skatē. Cilvēkam ir dziļi jāieslīd un jāieskatās kādas lietas, notikuma vai personas vērtībās. Tās viņam jāizjūt un izjusto savukārt jāizsaka ieņemtā stāvoklī, atzīšanā un pārliecībā. Cilvēks vērtības nevis izdomā, kā domāja pirmāk minētie domātāji, bet tās izjūt. Ar to izteikta atziņa, ka vērtības ir ārpus cilvēka esošas būtības, kuņām piemīt ideāla esamība. Tādas tās atklājas tad, kad vērtības izjūtām, vai kad skatām kādu daļu no vērtību pasaules. Ja cilvēku kā vērtību izjūtas nesēju apzīmējam par subjektu, tad vērtības ir objekti, kas no stājas subjekta priekšā. Atzīstot vērtības, cilvēks izjūt, ka viņa viedokļus un atzinumus nosaka objekti, kas paši par sevi ir vērtības. Piemēram kādai gleznai ir vērtība; šo vērtību tai nedod cilvēks vērtētājs, bet pati gleznas vērtība, kas pati kā tāda pastāv un spiež cilvēku to atzīt. Tas ir tāpat, ka pie lietu atziņas ir nepieciešamas lietas. Lietas kā objekti spiež subjektu tos atzīt. Tāpat tas ir ar vērtībām. Tā tad vērtības ir neatkarīgas būtības, kas pilnīgi brīvas no tā: vai kāds tās atzīst vai neatzīst, vai kāds tās realizē vai nerealizē. Vērtības pastāv ārpus cil-

vēka kā ideālas esamības. Šo mācību apzīmējam par vērtību absolūtismu.

Kuŗa no šīm abām mācībām ir pareizāka? Tagadnes vērtību filozofijā domas vairāk piegriežas vērtību absolūtismam (skat. A. Messera grāmatu „Wertphilosophie der Gegenwart, 1930. vai G. Stēringa grāmatu „Die moderne ethische Wertphilosophie“, 1935.). Runāt tagadnē par pilnīgu vērtību relatīvismu un atzīt vērtību pārvērtēšanas iespējamību, nozīmētu nesekot tai laikmetīgai garīgai kustībai, kas atmet vispāri materiālismu un relatīvismu, un kas sāk atkal atzīt, ka pasaulē jāsastopas arī ar absolūtām lietām.

Bez tam mācībai par vērtību absolūtismu, kas neizslēdz arī zināmas relatīvitātes pielaižamību, par labu runā daudzi ievērojami apstākļi, no kuŗiem še minēsim tikai sekojošos. 1. Nevar noliegt, ka ir nevien tā pasaule, ko cilvēks veido, bet ir arī tā pasaule, kuŗa veido pašu cilvēku. Ir kāda ideāla pasaule, kas ietekmē cilvēka darbību un mērķus. Šo pasauli cilvēks nespēj grozīt. 2. Uz vērtību objektīvo esamību un pašlikumību norāda sirdsapziņa. Sirdsapziņas balsī runā vērtības balss. Sirdsapziņa ir vara, kas nav padota cilvēku gribai. Tā ir spogulis, kuŗā zināmā mērā atspoguļojas nevis cilvēka subjektīvā individuālā pasaule, bet gan objektīvā vērtību pasaule. 3. Varam konstatēt, ka daudzas vērtības ir dzīvas cilvēka sirdī, bez kā cilvēks ar savu domāšanu tās būtu meklējis. Vērtības ielaužas cilvēka apziņā īpaši viņa atzīšanās un spiež tās atzīt; piemēram, Dievs sevi liek atzīt pat visapzinīgākam ateistam. 4. Vērtības ir pārļaicīgas un pārvēsturiskas, piem. dzīvība visos laikos ir bijusi vērtība. Tādēļ nav domājama vērtību pārvērtēšana. Vērtības nemainās. Tikai vērtības apziņa mainās. Parasti tā skata tikai vienu daļu no visas vērtību valstības. Mainās vērtību izlase. 5. Ir vērtības, kā, piemēram, Dievs, resp. svētā vērtība, kas nav saprotama atkarības robežās, kas ir neatkarīga, ir absolūta.

2.

Kādas vispāri ir vērtības? Tā ir problēma par vērtību daudzējādību. Vērtību filozofi ir mēģinājuši iz-

veidot vērtību sistēmas, kurā vēlējušies ietvert visas esamībā iespējamās un atrodamās vērtības.

Viens no vecākiem vērtību filozofiem Hugo Minsterbergs visas vērtības vispirms iedala divās lielās grupās: 1) dzīvības vērtībās un 2) kultūras vērtībās, izšķirot tās pēc viņu nozīmes: vai tās saistās ar naīvo vai mērķattiecinātu apziņu. Katrā šinī grupā viņš tālāk vēl izšķir četrus vērtību lokus: 1) uzglabāšanas vērtību, 2) saskaņošanas vērtību, 3) iedarbības vērtību (Wert der Betätigung) un 4) piepildīšanas vērtību (Wert der Vollendung). Tādā veidā Minsterbergs iegūst astoņas vērtību grupas, kurās vēl tālāk iedala trīs apakšgrupējumos. Rezultātā visu vērtību daudzējādību Minsterbergs reducē 24 vērtībās:

1. Esamības vērtības: a) lietas, b) būtības (personības), c) novērtējumi.

2. Kopsakarības vērtības: a) daba, b) vēsture, c) prāts.

3. Vienības vērtības: a) harmonija, b) mīlestība, c) laime.

4. Skaistuma vērtības: a) tēlotāja māksla, b) dzejas māksla, c) mūzika.

5. Attīstības vērtības: a) augšana, b) attīstība, c) pašattīstība.

6. Izdarīšanas vērtības: a) saimniecība, b) tiesības, c) tikumība.

7. Dievišķīgās (Dieva) vērtības: a) radīšana, b) atklāsmē, c) pestīšana.

8. Pamatu vērtības: a) pasaules visums, b) cilvēce, c) pār „es“.

Pārdomājot šo vērtību rindu, nevaram atzīt, ka tā dotu jau visu iespējamo vērtību pilnīgu sastatījumu. Tā, piemēram, neredzam šē atzīmētas teorētiskas loģiskas vērtības. Šo vērtību rindu, lai gan dod pārskatāmību, iezīmē arī konstruktīvisms.

Vērtību filozofijā atrodam arī vienkāršākus vērtību sagrupējumus. Maksis Šēlers izšķir tikai trīs vērtību grupas: 1) patīkamā un nepatīkamā vērtības, 2) vitālās jušanas vērtības un 3) garīgās vērtības. Pie pirmās grupas vērtībām viņš pieskaita juteklisko jušanu, juteklisku

patiku un sāpes. Otrās grupas vērtībās viņš ietilpina veselības vai slimības, augšupvirzītājas vai lejupvirzītājas dzīves, spēka vai nespēka izjūtas, drosmi, bailes, dusmas. Garīgās vērtības viņš iedala aistētiskās, taisnības, patiesības atziņas un svētuma vērtībās.

Neminēsim šē vairs illūstrācijai citādākus iedalījumus. Vispāri mums jāatzīst, ka vērtību pētīšana, sevišķi to sarindošanas ziņā vēl ir jauns zinātnisks pasākums un tā nespēj sniegt mums vēl pilnīgi pārskatāmu ainu, nerunājot nemaz par objektīvu vērtību sistēmu, kuŗa mūs pilnā mērā apmierinātu. Pareizi šinī ziņā atzīst arī N. Hartmans, ka vērtību filozofi ir līdz šim spējuši no viņiem pieejamām vērtību grupām ieskatīties vērtību pasaule un nevis no vispārējā skata deduktīvā ceļā noteikt atsevišķo.

Ja nevaram šē dot pilnīgas vērtību sistēmas iztirzājumu, tad tomēr piegriežamies šinī apcerējumā interesantās un pārdomu ierosinātājās N. Hartmana ētisko vērtību sistēmas aplūkojumam. Minētais vērtību filozofs savā ievērojamā ētikas grāmatā (Ethik, 1926.) nav vēlējies dot vispārēju vērtību sistēmu. Viņa redzes lokā ir tikai ētika, nenoraidot tomēr visas vērtību aptverošas sistēmas iespējamību, par kuŗu viņš saka: „Vajaga būt vērtību tabulai, vienotai un absolūtai, kas stāvētu pāri vēsturisko vērtību tabuļu dažādībai.“ Divu motīvu dēļ gribu iepazīstināt šī apcerējuma lasītājus ar minētā filozofa ētisko vērtību sarindojumu un izskaidrojumu. Pirmkārt viņa ētisko vērtību sistēma dod daudz ierosmes pārdomām un ievada mūs vērtību pasaules pareizā izpratnē. Otrkārt viņš vienkārši un skaidri atklāj un parāda vērtību pasaules daudzējādību un kopsakarību, kaut gan viņš tver tikai tikumības loku.

Tā kā šo apcerējumu neuzlūkoju par zinātnisku iztirzājumu, tad turpmākā izklāstījumā atsevišķi nenorādīšu uz to, kas pieder N. Hartmana domai, un kas ir izklāstītāja papildinājums, pārgrozījums un pārlabojums.

Sekojoj N. Hartmana skatījumam un formulējumam, jāizšķir vispirms vispārējās un tikumiskās pamatvērtības. Vispārējās pamatvērtības ir tās, kuŗas

nodē kā pamats visām pārējām tikumiskām vērtībām. Tā kā cilvēks ir tikumisko vērtību nesējs, tad tās vērtības, kuŗas saistās ar cilvēka būtību, ir vispārējās vērtības. Par vispārējām vērtībām uzlūkojamās dzīvības, apziņas, ciešanas, spēka, gribas brīvības, esamības, situācijas, varas un laimes vērtības.

1. Dzīvības vērtība. Katram dzīvības veidam ir sava pašvērtība. Tikumības laukā dzīvībai ir vērtība kā cilvēka esamības pamatam. Tikumisko spēku attīstība stāv sakarā ar dzīvības spēku spraigumu. Jo spraigāks ir dzīvības spēks, jo lielāka ir vitālitate, jo dziļāka kļūst arī cilvēka garīgā dzīve. Tie, kuŗiem dzīvības spraigums ir mazāks, ir sekli arī garīgā pasaulē. Dzīvības vērtības īpatnība pastāv tanī apstākļi, ka viņa ir cilvēkam dota, un ka ar šo doto dabas vērtību viņš spēj sasniegt citas vērtības. Dzīvības vērtības pretstats, resp. nevērtība ir nāve. Arī viss tas, kas mazina dzīvības spēku, kas ārda cilvēka vitālismu, kā piem. alkoholisms un kokainisms, pārsmalcinātie dzīves apstākļi, kā piemēram to novērojam aristokratu aprindās un neparastais „garīgums“ kā pie sektantiem, ir nevērtīgs. Dzīvības vērtība spiež atzīt, ka cilvēka dabīgās tieksmes un arī tas, kam piemīt dziņu raksturs, ir vērtības. Bet, saprotams, tikai tad, kad mēs tās savaldam un ievadam tās pareizā gultnē. Arī veselībai ir vērtība, ko gan pa lielākam daļai apzināmies tikai tad, kad esam slimi.

2. Cilvēka apziņas vērtība. Apziņa cilvēku paceļ pāri dzīvnieciskam. Tā nav vienīgā pazīme, ar ko cilvēks atšķiras no dzīvnieka. Dzīvnieka dzīve ir tumša un akla. Cilvēkā dzīvniecisko apgaismo apziņas gaismā. Viņu vada prāta patiesīgums, jūtu siltums un gribas stiprums. Tikai tas, kas nonāk cilvēka apziņā, top par cilvēka garīgo īpašumu. Tādēļ arī apziņa ir cilvēka garīgās esamības pamats un līdz ar to viņa ir vērtība. Tā ir visu garīgo vērtību pamatvērtība. Ar apziņu mēs nevien atzīstam esamības pasauli, bet arī skatām vērtību pasauli.

Savu apziņu cilvēks nespēj radīt, tāpat kā dzīvību, bet viņš spēj apziņu veidot un pacelt to vērtību augstu-

mos. Tādēļ viss tas ir vērtīgs, kas palīdz cilvēkam savu apziņu izveidot, kas palīdz viņā pāraugt dzīvniecisko. Audzināšanas iestādes un līdzekļi, mācības līdzekļi un garīgā audzināšana, kā piem., baznīca un skola, mākslas un zinātnes iestādes ir vērtīgas.

3. Ciešanu vērtība. Senie grieķi un arī vēlākos laikos ciešanas uzlūkoja par ļaunumu. Kristīgā reliģija ciešanās saskata tos spēkus, kas morāliski cilvēku spēj celt, skaidrot un atpestīt. Cilvēks ciešanās tos stiprāks, viņa tikumiskie spēki aug. Ciešanas ir tikumiskā cilvēka pārbaudīšanas skola; ciešanās top redzams viņa elastīgums. Bet nedrīkst aizmirst, ka ne visi cilvēki vienādi panes ciešanas. Ciešanas spējas cilvēkiem ir dažādas. Katram ir savs ciešanu pārmērs, kas iet pāri viņa spēkiem un to nospiež. Tāpēc ciešanu vērtībai ir sava robeža, aiz kuŗas ciešanas kļūst nevērtība. Šī robeža starp ciešanu vērtību un nevērtību objektīvi nav nosakāma. To zin tikai atsevišķais cilvēks. Ciešanu paciešamības robežās tās atmodina cilvēkā viņa iekšējo morālisko būtību, vērš skatu no dvēseles virspuses tās dziļumos un atsvabina tās cēlākos spēkus. Ciešanās cilvēks top kā tērauds, viņš morāliski spēj vairāk. Sāpes atver dziļumus, kas liek dažkārt mainīt visu dzīvi. Viņa skats vērtību laukos ir daudz plašāks un asāks. Ciešanas ir vērtību apziņas skolotāja. Ja šāda vērtība piemīt ciešanām un sāpēm, tad vērtīga ir arī tā griba, kas ciešanas vēlas un grib. Tādēļ saprotami tie cilvēki, kas dziļas sāpes un ciešanas izlūdz sev no Dieva. Tādiem pat laime ir atkarīga no sāpēm.

4. Spēka vērtība. Cilvēks var būt ļoti aktīvs savā dzīvē un darbos, bet tanī pašā laikā savos tikumiskos spēkos ļoti nespēcīgs. Spēka vērtību vislabāk saprotam gribas dzīvē, kur jāizšķiras par vienu vai otru mērķi vai motīvu. Ja mēs ko gribam, tad vajaga arī spēka to izvest, to panākt. Griba, kuŗai nav spēka, ir mazvērtīga. Nepieciešams spēks, lai pretestību pārvarētu. Šādā spēkā, ar ko pārvar visus kavekļus, ir vērtība. Ir pārliecības, mīlestības un ticības spēks. Mīle-

stība ir auglīga, ja tai ir darbi. Bet darbus nevar darīt bez spēka. Latviešu brīvības cīņās uzvarēja ne skaitliskais vairākums, bet tēvzemes mīlestības spēks. Daži cilvēki nes sevī tādu pārliecības spēku, ka viņi spēj visu upurēt. Arī Svētos rakstos par ticību ir teikts: „Kas tic, tas visu spēj.“ Augstāko galotni spēka vērtība sasniedz upurā. Droširdības spēks, kas noved pie pašziedošanas otra cilvēka, tautas vai arī cilvēces labā, ir liela vērtība. Šāda rakstura vērtība piemīt arī tikumiskai konsekvencei un uzticībai.

Tāpat arī gribas brīvībai, cilvēka paredzēšanas spējai un viņa mērķtiecīgai darbībai piemīt vērtība un līdz ar to arī visam tam, kas tās veicina un attīsta.

5. **Esamības vērtība.** Līdz šim runājām par vērtībām, kas piemīt pašā cilvēkā. Ja runājam par esamības vērtību, tad tā ir vērtība, kas nav pašā cilvēkā, bet kuņai ir nozīme priekš cilvēka. Tādas ir turpmāk mināmas vērtības. Esamības apstākļiem, kuņā cilvēks dzīvo un kam ir mērķattiecīga nozīme, viņa dzīvē ir sava noteikta vērtība. Neviens nevar noliegt, ka dabīgām dzīves vajadzībām, kā zemei, ūdenim, gaisam un gaismai un tāpat visiem citiem barības vielu avotiem nebūtu sava vērtība. Bez tiem cilvēks nespēj dzīvot. Un ja viņš nespēj fiziski pastāvēt, tad viņš nespēj būt arī tikumisko spēku nesējs, kam viņam ir jābūt pēc Dieva viņam dotās būtības. Spēka, brīvības un citas vērtības nemaz nav iespējamas bez šī materiāla esamības pamata.

6. **Atsevišķās situācijas vērtība.** Vispārējā esamībā cilvēkam rodas daudzas un dažādas atsevišķas situācijas. To vērtība pastāv apstākļi, ka tās cilvēku nostāda viņa uzdevumu priekšā, prasa, lai viņš ieņemtu noteiktu stāvokli un spētu izšķirties par vai pret. Situācijas ir cilvēka morāliskās darbības lauks. Šo situāciju daudzums un dažādība ir atkarīga no viņa dzīves satura bagātības un pilnības. Še rodas konflikti, bet viņi ir tie, kas izsauc izšķiršanos par vienu vai otru vērtību. Jo vairāk cilvēks šinīs situācijās saredz tikumisko tiešamību, jo morāliski augstāk viņš ceļas. Tragēdijas un

drāmas dara cilvēku atbildīgu. Tās var viņu celt vai gremdēt, var padarīt cilvēku par varoni vai glēvuli, var celt pilnības kalnā vai nogremdēt netikumības purvajā. Ar šādām situācijām sastopamies kā darba gaitās, tā dvēseles dzīvē, kā piem. mīlestības un draudzības pārdzīvojumos. Situācijas bieži ir tās, kas cilvēkos audzina stipru raksturu un paceļ tos personības augstumos. Tās atmodina cilvēkos morālisko apziņu un spēj pacelt to pāri viduvejības līmenim. Katra cilvēcīga situācija ir gabals no ētiskās esamības. Cik bagāts cilvēks ar situācijām, tik bagātāka viņa ētiskā īstenība.

7. Varas vērtība. Lai cilvēks tiktu galā ar dzīves dažādām situācijām, tad viņam jābūt tādas varas īpašniekam, ar ko pārvarēt situācijas. Cilvēkam vajaga varēt, vispirms jau savaldīšanas un pārvaldīšanas nozīmē. Tā nav iekšējās brīvības un aktivitātes spēks, bet ārējās darbības iespējamība. Tādēļ vērtīga ir vara, kuŗā cilvēks spēj rīkoties, nevērtīga turpretī ir nevarība. Bet arī šē ir zināma robeža, kuŗu pārejot vara no vērtības pārvēršās nevērtībā. Nevērtīga kļūst cilvēka miesīga vara, viņa miesīgais spēks, ja tas darbojas iznīcības un sagraušanas nolūkos.

8. Laimes vērtība. Visos laikos laimei ir piešķirta vērtība, ja dažreiz ne pat augstākā. Laimei ir divas nozīmes: no vienas puses tā pastāv ārējo apstākļu labvēlībā un liktenīgā izdevībā, un no otras puses šīs labvēlības izjūtās un līdzdalībā. Pirmajā gadījumā par laimi var dēvēt patīkamo, iekārotā izdošanos, izdevīgu gadījumu. Otrā gadījumā par laimi varam dēvēt prieku, apmierinātību, svētlaimību. Starp tiem vesela rinda dažādu laimīgu pārdzīvojumu. Bet arī laimes vērtībai ir sava robeža. Ir taisnība, ka laimīgie cilvēki kļūst pašapmierināti un garīgā ziņā seklāki. Laimīgo apstākļu tuvums bieži izdzēš cilvēkā skatu uz augstākām vērtībām, dara viņu vienaldzīgu. Tā laimē ir paslēpta nevērtība. Dziļa būs tā laimes izjūta, kuŗa sevī ieslēgs arī ciešanas un sāpes.

Tikumisko vērtību lokā N. Hartmans atzīst četras

tikumiskas pamatvērtības: 1) labumu, 2) cēlumu, 3) pilnību un 4) skaidrību.

1. Labuma vērtība. Kas ir labums, labais? Tā ir veca problēma. N. Hartmans domā, ka cilvēki vēl nezina, kas ir labums. To nespēj pateikt ne pozitīvā morāle, ne filozofiskā ētika. Labums neesot dēfīnējams, tam nav materiāla satura. Izzināt to, kāda ir labuma jēga, varam negatīvā ceļā, proti, ja mēģinam noteikt to, kas nav labums, kas nav labais. Mums gan jāatzīst, ka šādas domas ir tikai pa daļai pareizas. Filozofiskā ētika nespēj pateikt to, kas ir labs. Šinī ziņā viņš spriež pareizi. To nevaram tomēr teikt par to viņa sprieduma daļu, ka arī pozitīvā morāle, ja ar to saprotam kristīgo ētiku, kas dibinās pozitīvā Dieva atklāsmē, nespēj pateikt to, kas ir labums. Dieva atklāsmē kristīgi reliģiozā cilvēkam ir zināms tas, kas ir labums, bet par to tuvāk šie mums nav jārunā.

Negatīvā ceļā N. Hartmans noskaidro, ka labums nav tas, kas ir derīgais, kāds palīglīdzeklis, nav labs uz kaut ko, tāpat labums nav labs kaut kam, nav visu labumu kodols. Tikumiskais labums ir kaut kas vienkārši pozitīvs. Tas ir kaut kas par sevi, kas spēj sasniegt augstu kāpinamības pakāpi. Vēl tuvāk raksturojot labumu, viņš atzīst, ka labums nav ne vērtību ideāla esamība, ne visu vērtību kodols un būtība, ne arī vērtību reāla esamība, bet vienīgi vērtību teleoloģija reālajā pasaulē. Cilvēka mērķattiecīgā izturēšanās pret vērtībām ir laba vai ļauna. Labums ir virziens uz augstākām vērtībām, ļaunums virziens uz zemākām vērtībām. Citiem vārdiem labums kā aktu intenciju vērtība ir priekšrocības devums augstāko vērtību labā.

2. Cēluma vērtība. Kā labuma pretstats ir ļaunums, tā cēluma pretstats ir zemiskums. Cēlumā ir virziens uz kaut ko augstu, ideālu. Ar to saistās augstsirdība un godprātība. Ikviens var būt labs, bet ne ikviens var būt cēls. Labums ir vispārēja vērtība, bet cēlums ir pārākuma vērtība. Cēlums šķir cilvēkus pēc viņu ētiskās izturēšanās. Cēluma pretstats ir kopējais,

parastais un ikdienišķais. Šī vērtība noteic vitālas interese un arī izlasi. Cēluma konkrētās pazīmes ir šādas: a) Cēlais cilvēks nīst vērtību kompromisus, viņš priekšrocību dod vienīgi augstākai vērtībai. No nepilnīgā viņš novēršas, bet cenšas pēc veselā un nebaidās no atbildības, ja viņa lieta to prasa. b) Cēlo cilvēku raksturo plašas perspektīves, kā iekšējas dzīves un darbības, tā ārējās izturēšanās viengabalainais, cēli noskaņotais stils. Viņš dzīvo pārākuma apziņā par visu ikdienišķo; šauro un zemisko viņš neieredz. c) Viņš nevien spējīgs ziedoties, bet dara to ar prieku. Sevis ziedošanas laime ir cēlā cilvēka lielā vara, ar ko viņš aizrauj sev līdzīgi citus un aizdedzinā to sirdīs cēlā ideālisma uguni. d) Cēlais izvēlē arī cēlus līdzekļus savu mērķu sasniegšanā, un tādēļ spēj cīnīties vienīgi ar sev līdzīgiem. Viņš ievēro distanci un to pavada cēls lepnums.

Cēlā cilvēka vājība ir viņa vienpusība.

3. Pilnības vērtība. No šādas vienpusības sargā pilnība. Pilnības vērtību izteic tikumiskā dziņa satvert un izsmelt visu vērtību daudzējādību; tā ir daudzpusīga dziņa pēc vispusīgās līdzdalības vērtību satveršanā. Pilnības pretstats ir šaurība un šaursirdība, nespēja saņemt vispusīgas vērtības, iekšējā garīgā nabadzība un seklums. Pilnība ir vērtību daudzējādības augstāka vienība, uz kuŗu jāaug cilvēka tikumībai. Un viņš augs, ja sevī tas sintezēs vērtību daudzējādību un viņš būs pilnīgāks, ja viņa spēja satvert vērtību daudzējādību — būs lielāka un dziļāka.

4. Skaidrības vērtība. Skaidrības pretstats ir grēks, aptraipība, vaina. Skaidro cilvēku ļaunums vēl nav aizkāris. Skaidrība no sevis izslēdz visu, kas piedauzīgs pret kādu vērtību. Tādēļ vainīgums no šī viedokļa ir lielākais ļaunums, un nevainīgums — lielākais labums. Ar skaidrību saistās patiesīgums, atklātība. Skaidrais cilvēks visām parādībām pieiet ar atklātību, viņš neko nenoslēpj, ir lietišķīgs un vienkāršs. Visvairāk skaidrības noskaņa izteicas mīlestības un naida vienkāršībā. Viņa ārējā un iekšējā, apzinīgā un neapzinīgā izturēšanās ir

harmoniska. Arī skaidrājam cilvēkam ir dziņas, bet tās viņš uzglabā nesagrozītā dabas pirmatnējumā un skaistumā. Šķīstība un kaunība raksturo skaidro cilvēku viņa jutekliskajā pasaulē.

Šādas domas izteic N. Hartmans, neaizkaņot šinī izklāstījumā tās dziļākas ētiskas problēmas, kas saistās ar šīm četrām tikumiskām pamatvērtībām.

Bez šīm nupat aplūkotām četrām tikumiskām pamatvērtībām viņš pārspriež vēl atsevišķas speciālas tikumiskas vērtības. No tām še minēsim sekojošas.

1. Taisnības vērtība. Taisnīgs cilvēks ir tāds, kas nesaka: viss ir priekš manis, bet kas atzīst sev un otram līdzīgas daļas. Taisnība prasa visiem līdzīgas tiesības un līdzīgus pienākumus. Visiem līdzīgas tiesības nozīmē, ka, neievērojot cilvēka raksturu un sociālo stāvokli, ir kāda instance, kuņas priekšā visi ir vienlīdzīgi, kā piem., valstī likuma priekšā, un reliģiskā dzīvē Dieva priekšā. Starp tikumiskām pamatvērtībām taisnībai piemīt tomēr zemāka vērtība, jo taisnības jābūtība neizraisa tikumisko spēku maksimumu, bet tikai minimumu. Taisnības prasības ir — nedarīt netaisnību, nepārkāpt otra cilvēka brīvības robežas. Taisnība, prasot 10 baušļu ievērošanu, sargāt dzīvību, īpašumu un mieru. Un te ir tās vērtība, ka tā visu iepriekš sacīto nodrošinot, rada iespējamību augstāku garīgu vērtību realizēšanai. Īstā tikumiskā dzīve var rasties tikai tur, kur ir ar taisnības tikumu nodrošināti dzīvei nepieciešamie pamati. Bez taisnības tikuma nav iespējama īstenas ģimenes un valsts dzīve. Taisnība ir sabiedriskās dzīves pamatakmens, bez kuņa tā sabruktu.

2. Gudrības vērtība. Katra zināšana ir vērtība, jo zināšana ir vara. Ja runājam par gudrības tikumu, tad nav jāsaprot ar to zināšanu daudzums, bet spēja visu uztvert un saprast. Gudrais nevien zina, bet par visām lietām saprot. Viņš nes sevī gara intelligen-ces vērtību, kas izteic viņa spraiguma stāvokli visos jautājumos. Gudrais spēj citus vadīt un audzināt. Viņam ir spēja visu redzēto, dzirdēto un izjusto uztvert un sa-

prast, ir spēja izšķirties sarežģītos pasaules un dzīves jautājumos. Šinī spējā un mākā slēpjas gudrības vērtība.

3. Drošsirdības vērtība. Kam trūkst drošsirdības, tam grūti sasniegt mērķus, realizēt ideālus. Cilvēkam nepieciešama drosme par zināmu lietu, ideju vai pārliecību, vajadzīga drosme atteikties un nest upurus. Bez upuriem nekas nav sasniedzams, bez atteikšanās — no sevis pārvarēšanai līdz uzpurēšanās priekam — nav nekas liels un cēls padarāms. Tādēļ drošsirdībai ir sava vērtība, neatkarīgi no tā, kāda vērtība ir mērķim.

4. Pašsavaldīšanās vērtība. Pašsavaldīšanās ir dabīgo elementu iekšējā veidošana cilvēkā, pareizi regulējot instinktus, dziņas, kaislības. Pašsavaldīšanās nenozīmē to iznīcināšanu, bet gan viņu attīstīšanu un harmonizēšanu ar pārējo garīgo dzīvi. Zemais, kas ir cilvēkā, ir jāpārveido par augstāko. Cilvēks nedrīkst būt savu dziņu vergs, bet viņam ir jābūt tām par valdnieku. Dzimumdzīves dziņu nedrīkst iznīcināt, bet cilvēks nedrīkst palikt par tās vergu. Tā ir jāapvalda, lai nenoietu perversitātēs. Neapvaldītās tieksmes, dziņas un kaislības nes līdzī nenormālās parādības, kas sagandē visu cilvēka dzīvi un padara to nederīgu, t. i. rada nevērtību. Tādēļ pašsavaldīšanās tikums ir ceļš uz vērtībām, dzīvē vajadzīgām un nepieciešamām.

5. Tuvākmīlestības vērtība. Tuvākmīlestība ir virziens uz otro cilvēku, kad smaguma punktu pārliet no „es“ uz „tu“. Te egoistisko centru pārnes uz otro cilvēku. Tuvākmīlestība ir tur, kur cilvēki ir viens par otru, un nevis blakus viens otram, vai viens pret otru. Tā skatī personu, neskatoties uz tā nopelniem un cieņu, tā veicina otra cilvēka labklājību un cenšas novērst tos spēkus, kas to kavē. Bet pats galvenais ir tas, ka tuvākmīlestībā mēs izjūtam otra cilvēka vērtību, te atzīstam otrā cilvēkā cilvēku. Dažkārt ir sastopami cilvēki, kas savus līdzcilvēkus neuzlūko kā cilvēkus, pret kuriem tiem nav ne mīlestības, ne līdzcietības. Tādās jaunās parādībās nomanām, cik liela vērtība piemīt tuvākmīlestībai cilvēku starpā.

6. Patiesīguma vērtība. Patiesīgumu prasām, piem., runas saskaņā ar domām, ar pārliecību. Runātam un rakstītam vārdam ir jāizsaka pēc augstākās iespējamības iekšējais patiesais dvēseles saturs. Ja tas tā nav, tad varam runāt par meliem. Bez vārdu patiesīguma vēl ir darbības un cilvēka izturēšanās patiesīgums. Darbiem ir jāskan ar vārdiem. Daudzi savā ārējā izturēšanā sevi masko, nerāda sevi tādus, kādi tie ir patiesībā. Arī tā ir melošana. Tikai patiesīgums dara cilvēku pilnvērtīgu, jo melotājam neviens netic. Tikai tur, kur valda patiesīgums, var tikumiski pastāvēt kā cilvēks, tā sabiedrība. Meli ārdā ģimeni un valsti. No šādām atziņām izriet patiesīguma vērtība.

7. Uzticības vērtība. Uzticīgs cilvēks ir tāds, kuŗa dotam vārdam varam ticēt, kuŗa griba cieši paliek pie teiktā. Uzticīgs cilvēks jūtas saistīts ar savu apsolījumu. Uzticamība ir cilvēka spēja tā apsolīt, ka otrs var būt drošs par šī apsolījuma papildījumu. Tā ir cilvēka spēja stāties ar citiem līguma attiecībās. Ar uzticības vērtību cilvēks sevi apliecina kā labu. Tāpat, kā bez patiesīguma, tā arī bez uzticības nevar pastāvēt ne ģimene, ne sabiedrība.

8. Pazemības vērtība. Cilvēkam jāapzinas savas kļūdas un vainas. Morāliski augsti nav vērtējams cilvēks, kam trūkst stingras paškritikas. Pazemīgais pieliek sev augstas mērauklas. Viņš paceļas pāri augstprātīgam, kam nav nekādas mērauklas un paškritikas, Augstprātīgais cilvēks noskatās no augšas uz leju, bet pazemīgais skatās no lejas uz augšu, un tā pēdējais redz daudz vairāk. Pazemībā dibinās godbijība un godsajūta, tā parāda cieņu tam, kas ir cieņas cienīgs. Tikai pazemību nedrīkst uzlūkot kā vergošanu un sevis pazemošanu. Arī pazemībā vajaga būt klāt savam lepnumam. Lepnums bez pazemības ir augstprātība un uzpūtība, pazemība bez lepnuma ir sevis pazemošana un liekulība.

9. Tālākmīlestības vērtība. Ir divējādas mīlestības vērtības. Tuvākmīlestības vērtība jau aplūkota. Mīlestība uz tālāko ir tā, kas virzās uz tiem cil-

vēkiem, kas vēl ir nākotnē un kas tādēļ neizraisa pretmīlestību. Tā ir mīlestība, kas izstaro, dod, ziedo, kuŗa dzīvo ilgās, kas pašā mīlētājā nav piepildījušās. Tuvākmīlestība pārvar sevis mīlestību, bet tālākmīlestība vēl iet pāri šai robežai un grib savā darbībā visu pārsniegt un vēl ietiekties neiznīcīgajā pasaulē. Mīlestība uz tālāko nosaka attīstību, kuŗā atsevišķais cilvēks top par līdzekli lielāku ideju realizēšanā. Piemēram, mīlestība uz tautas brīvību, ko latvietis nesa ilgu laiku savās krūtīs, padarīja viņu un otro tuvāko par līdzekli tautas brīvības iegūšanai. Nedrīkstam tikai šo līdzekļa domu pārprast un aizmirst Kanta atziņu, ka cilvēks nekad nevar būt līdzeklis. Un tomēr mums jāatzīst, ka mīlestība uz nākotni, uz to, kas nāk, kas vēl ir idejā, var prasīt arī sevis piedošānu, cilvēku izlasi, kas spēj un grib kalpot attīstībai uz augšu. Mīlestība uz tālāko būtiski sevī ietver virzienu uz cēlo. Tā kalpo izvēlētām idejām un tādēļ šai mīlestībai ir priekšrocības vērtība. Viņa izredz ideālus un spiež kalpot šiem ideāliem. Viņas skats pieder nākotnei un tā pulso ilgās un cerībās. Mīlestība uz tālāko neizteicas vienīgi šinī ideālu skatē, bet arī šo ideālu sludinājumā un dzīvē pēc to parauga. Tā ar savu dvēseles spraigumu rada lielus darbus zinātnē un mākslā. Bez mīlestības uz tālāko nebūtu kultūras attīstības.

10. Dāvinātāja tikuma vērtība. Dāvinātāja tikums cilvēkam piemīt tad, kad viņa dzīve ir saņiegusi lielu garīgu pilnību, kad viņš no savas gara pilnības dāvina citiem. Tuvākmīlestība dāvina vājam, trūcīgam. Dāvinātāja tikums dāvina katram, kas tikai prot saņemt. Tuvākmīlestības dāvanas spēj katrs saņemt. Dāvinātāja tikuma devumus nespēj vairs visi vienlīdzīgi saņemt. Arī sējēja sēkla nekrīt vienmēr auglīgajā zemē. Paklausot savas garīgās esamības likumiem viņš dod no sevis savu garīgo pārpilnību un ir laimīgs, ja ir cilvēks, kas ir spējīgs saņemt viņa devumu un piedzīvo traģiku, ja nespēj saņēvēju maziskuma dēļ nodibināt garīgu saistību. Šis tikums dara bagātas garīgā ziņā citu sirdis un neprasa par to nekādu pretdevumu. Tādēļ arī tas ir

nedaudzu cilvēku tikums, bet toties vērtīgs, kas dzīvi cilvēkiem dara pilnīgāku.

Tuvu šai dāvinātāja tikuma vērtībai nostājas arī cilvēka personības vērtība, bet par to šē tuvāk nerunāsim, jo sarežģītās personības jēdziena noskaidrošanas dēļ, kas būtu šē jānoskaidro, negribam iziet no šī apcerējuma rāmjiem.

3.

Iepriekšējā daļā, sekojot N. Hartmana iedalījumam, aplūkojam vispārīgās un tikumiskās vērtības. Aplūkotās vērtības, saprotams, aptver pavisam niecīgu daļu. Šē sniegts tikai mazs izgriezums no visas plašās vērtību pasaules. Kādēļ sniegtais jāuzlūko tikai kā illūstratīvs materiāls jautājumam: kādas ir vispāri vērtības, atzīmējot raksturīgākās un nepieciešamākās. Pieskārsimies vēl jautājumam par augstākām un zemākām vērtībām. Tas ir jautājums par priekšrocību, kas paceļas dažādos vērtību konfliktu brīžos, dažādu pienākumu kollīzijā, kad parasti ir jāizšķirās par vienu vai otru vērtību, un kad līdz ar to ir jāpiešķir vienai vai otrai vērtībai augstāka vai zemāka pakāpe.

Sprīžot par vērtību sistēmu, nedrīkstam aizmirst, ka vērtību pārdzīvojumos mēs tās netikai dažādi pārdzīvojam, bet ka tanīs ir dota arī zināma vērtību izjūta, kas reizē ir arī kārtības izjūta. Tas nozīmē, ka vērtību izjūtā mēs samānām: vai zināma vērtība ir augstāka vai zemāka, vai tai izšķiršanās brīdī ir piešķirama priekšrocība. Tomēr arī jāatzīst, ka tādā ceļā noteiktu vērtību kārtību vēl nespējam racionāli noteikt, jo augstāko vai zemāko pakāpi varam tikai intuitīvi izjust un saprast, bet ne jēdzieniski skaidri pateikt, resp. formulēt.

Daži domā, ka vispārējās vērtības, kuņas savā būtībā ir vienkāršas, kā, piemēram, dzīvības vērtība, ir augstākas par atsevišķām, piemēram, tikumiskām. Tā domāt pamudina tas apstākļis, ka cilvēks bez vispārējām vērtībām nespēj eksistēt. Bez vispārējām vērtībām viņš nav dzīves spējīgs. Arī tas vēl pamudina tā domāt, ka vispārējās vērtības pašas par sevi ietilpst saliktās, komplicētākās vērtībās. Dažkārt tā domāt ir pareizi. Tomēr tas tā nav

vienmēr. Tikumā pastāv, piemēram, šāds likums: no-grēkošanās pret zemāku vērtību ir vispār smagāka, kā pret augstāko, bet augstāko vērtību piepildīšana ir morā-liski vērtīgāka. Piemēram, slepkavība ir smaga nozie-dzība, bet svešas dzīvības respektēšana vēl nenozīmē kādu augstāku morālistisku darbību. Tādēļ ne vienmēr ir viegli izšķirt, kāda ir augstāka, un kāda ir zemāka vē-rtība, kaut arī zināmā mērā vērtību kārtību izjūtam.

Šo izšķiršanos par vērtību pakāpenību apgrūtina tas, ka vērtību pasaulē nav pielietojama tikai augstuma di-mensija. Vērtībām ir arī savs dziļums. Vērtību pasaule ir daudzdimensionāla sistēma, kas veido veselu neredzamu vērtību telpu, kur atsevišķas vērtības ieņem zināmu, no-teiktu vietu. Bet noteikt katras vērtības vietu ir grūts uzdevums; tas pat ir neiespējami. Tādēļ tos konfliktus, kas saistās ar vērtību pasauli, nav iespējams pilnīgi skaidri un pareizi atrisināt. Nav iespējams pateikt: tas tā ir, un būs visos gadījumos un tā būtu vienmēr jāriko-jas. Vērtību konfliktus nevar atrisināt. Mēs varam tādos gadījumos vienīgi izšķirties par vienu, vai par otru vērtību, un tad pēc labākās sirdsapziņas darīt tā, kā izšķiršanās to liek.

Bet kā cilvēks spēj izšķirties? Izšķiršanās brīdī, kas saistās ar dziļu vērtību kārtību izjūtu, viņam tomēr nepieciešami pieņemt kādu augstāku mērauklu, viņam nepieciešami kādu vērtību atzīt par augstāko. Kuŗa lai ir šī augstākā vērtība? Kuŗa vērtība patiesībā atklājas cil-vēka dvēselē kā augstākā? Mūsu pārliecība ir tāda, ka augstākā vērtība, kas atklājas cilvēka dvēselei ir svētuma jeb Dieva vērtība. Tikai šī vērtība var būt mēraukla vē-rtību kārtību noteikšanai un vienīgi izejot no šīs vērtības varam pārējām vērtībām piešķirt zināmu pakāpenību. Dieva svētuma vērtība ir tā, kas nostāda visas pārējās vērtības zināmā attālumā no sevis un noteic arī viņu savstarpējās attiecības. Sirdsapziņa bieži tad ir tas or-gans, kas saņem transcendentu norādījumu un palīdz va-jadzības brīžos izšķirties par vienu vai otru vērtību, no-stādot tās noteiktās pakāpju attiecībās.

Ar šādu domu esam nostājušies pret N. Hartmana uz-

skatu. Viņš vispāri savā ētikā izvairās no reliģijas sfai-
ras. Mūsu uzdevums šinī vietā nav vispāri kritizēt šī
filozofa nepareizos uzskatus par Dieva un cilvēka bū-
tiskām attiecībām. Še uzsvērsim tikai to, ka, vairīdamies
no teoloģiskās morāles, kas pēc viņa uzskatiem varētu
apdraudēt ētikas autonomiju un ka saukdams prasību pēc
tikumisko vērtību dibinājuma kādā visaugstākā vērtībā
par teoloģisku aizspriedumu, viņš nespēj nokļūt pie aug-
stākās vērtības atziņas. Tas ir N. Hartmana ētikas vis-
pārējs trūkums; pie tam tāds trūkums, kas rada kazuistiku
un doktrinārismu, no kuŗa viņš nav brīvs. Šinī ziņā vi-
ņam nedrīkstam sekot, jo noved mūs pie robežas, kas
mūs neapmierina un par kuŗu tālāk viņš neļauj mums iet.

Vērtību pakāpenības problēma rāda, ka vērtību ētikā
svarīgs ir arī svētā, resp. Dieva reālītes jautājums. No
ši jautājuma pareizās atrisināšanas atkarīga vērtību pa-
kāpenība, jo vienīgi svētums var pēc savas būtības
funkcionēt kā augstākā vērtība. Citu vērtību uzlūkošana
par augstāko vērtību draud ar piemērošanos un zināmu
daimoniju. Pie tam svētuma, resp. Dieva vērtība nes
sevī lielu iekšējo spēku, kas visu kārtu un veido tā, ka
mūsu sirdsapziņa tam nepretojas un vērtību konfliktā
spējam iet pa pareizo izšķiršanās ceļu.

Sirdsapziņas metafiziskie pamati.

Kāda ir sirdsapziņas esamības metafiziskā pamatstruktūra — ir galvenais jautājums, ko še aplūkosim un noskaidrosim. Še neskarsim problēmas, kas attiecas uz sirdsapziņas parādību psiholoģiskiem, ētiskiem, vai praktiskiem pamatiem, bet gan kas attiecas uz to ontiskās īstenības pamatiem.

Pirms stājamies pie minētā jautājuma noskaidrojuma, aplūkosim vēl dažas raksturīgas sirdsapziņas izpratnes, ar nolūku noskaidrot, kādu vietu sirdsapziņas problēmatikā ieņem tās metafizisko pamatu problēma un lai mūsu jautājuma iztirzājumā rastu dažas izejas vietas.

Filozofs Jodls (savā grāmatā *Allgemeine Ethik*, 1918) saka: „Nav neviens cits jēdziens ētikā, kas būtu tik daudz maldīgi lietots, un apzinīgi vai neapzinīgi saistīts ar mistisku tukšumu kā sirdsapziņas jēdziens.“ Mums jāpieslejas šim atzinumam, jo patiesi nevienam jēdzienam ētikā nav tik liela daudznozīmība, kā sirdsapziņas jēdzienam un nevienas parādības nav tik daudzpusīgi saprastas, kā sirdsapziņas parādības.

Grieķu ētikā sirdsapziņas jēdziens redzamāku vietu sāk ieņemt tikai pēc stoiķiem. Platons un Aristotels nerunā tieši par sirdsapziņas parādībām. Vispirms sirdsapziņas jēdzienu sāk lietot stoiķu filozofijā, kur ar vārdiem „sineidos“ un „sineidesis“ saprata līdzzināšanu, ko vēlāk attiecināja arī uz morālisko pašapziņu. Romiešu filozofijā „conscientia“ jēdziens sastopams pie Cicerona, kas sirdsapziņu uzlūkoja kā tiesu, un vēlāk pie Senekas.

Evaņģēlijos un Jēzus runās neatrodam vārdu „sineidesis“. Tā vietā parasti atrodam vārdu „sirds“ (e kardia).

„Sineidesis“ vārdu turpretī sastopam Pāvila un arī citos Jaunās Derības rakstos, kā, piem., Ebreju un Pēterā vēstulēs. Ja saņemam kopā Jaunā Derībā izteiktās atziņas par sirdsapziņu, tad varam teikt, ka: 1. sirdsapziņa ir iekšēja dievatziņa, tā ir Dieva kārtības atziņa (Rom. 13, 5 — paklausīšana valdībai ne sodības, bet sirdsapziņas dēļ); 2. sirdsapziņa ir grēcīguma apziņa, kuru nevar izdzēst ar nedzīviem darbiem vai kultisku darbību (piem. Ebr. vēst.: Kristus asinis šķīsta sirdsapziņu), 3. sirdsapziņa ir labas tikumiskas gribas lieciniece (Ebr. un 1. Pēt. vēst.: labā dzīvošana Kristus priekšā, Rom. 2.: Dieva ierakstīts bauslības likums sirdī) un 4. laba sirdsapziņa iegūstama ar kristību, kad Dievs piedod grēkus. Jaunā Derība ieliek sirdsapziņas jēdzienā to, ko grieķu filozofija neatrada un kas tai trūka. Jaunā Derība atrada sirdsapziņas pamatu Dievā, jo uzlūkoja to par dzinuli, kas norāda, ka ar tikumisko autonomiju vien nepietiek.

Scholastiķi viduslaikos izšķīr divus jēdzienus: „synderesis“ un „conscientia“. Viduslaiku domāšana atrada par nepieciešamu izšķirt divējādas sirdsapziņas: vienu mūžīgu, nemaldīgu un neizdzēšamu, otru laicīgu un empīrisku. Hieronims ar synderesis saprata to sirdsapziņas dzirksteli (scintilla conscientiae), kas cilvēkā palikusi vēl pēc izdzīšanas no paradīzes. Tas ir dabīgais likums (lex naturalis), kas stāv pāri trim dvēseles spējām, un norāda uz maldiem. „Synderesis“ apzīmē tos prāta principus, kas spiež cilvēku uz labu darbību. „Conscientia“ ir turpretī šo principu piemērošana atsevišķos gadījumos. Tā pēc šiem principiem novērtē atsevišķus cilvēka darbus: Hieronima izpratnei pieslejas lielie viduslaiku teologi Alberts Lielais un Akvinas Toms. Pēdējais „synderesis“ uzlūko par īpašību (habitus), bet „conscientia“ uzlūko par darbību (actus). Akvinas Toma izpratnē „synderesis“ saplūst ar prātu (ratio), Hieronims to nostādīja gan ārpus trim dvēseles spējām.

Viduslaiku scholastiķi pareizi saprata, ka sirdsapziņa no vienas puses ir kaut kas mūžīgs un absolūts, un no otras puses tam arī jāatklājas laicīgajā un relatīvajā. Scho-

lastiķi tomēr nespēja atrisināt jautājumu: vai sirdsapziņa ir maldīga vai absolūti droša.

Izejot no domas par grēka apziņu *Luters* atmet scholastiķu „synderesis“ jēdzienu. Sirdsapziņa ir tiesātāja (virtus iudicandi) un tā sevi atklāj pašapsūdzībā un sodīšanā. Ļaunai sirdsapziņai pretī stāv labā sirdsapziņa kā priecīgā apziņa par to, ka evaņģēlijs ļauj brīvi piepildīt dievišķīgo gribu. Labā sirdsapziņa ir grēku piedotības apziņa. Renesanses laikmetā sirdsapziņa nebija celta godā, turpretī reformācijas cilvēki bija sirdsapziņas cilvēki. Pats *Luters* domāja, ka viņam ir iekšēja liecība par to, kas ir Dieva patiesība. Tā ir sirdsapziņas liecība, kas liecina par Dieva dusmību un viņa žēlastību. Otrais ievērojamais reformācijas darbinieks *Melanchtons* domāja citādāki un uzlūkoja sirdsapziņu par praktisku sillogismu (syllogismus practicus), kuŗā izteicās kāds likums vai Dieva vārds (lex sive verbum Dei). Ortodoksā protestantiskā dogmatika turpināja tālāk *Melanchtona* līniju, atzīdama, ka sirdsapziņa ir iedzimta zināšana par to, kas labs un ļauns.

Filozofijā jāatzīmē *Kanta* uzskats. Viņa uzskats sirdsapziņas jautājumā nav viengabalains. Savā tikumu mācībā viņš uzlūko sirdsapziņu par tīri subjektīvu un formālu parādību. Katram cilvēkam kā tikumiskai būtnei ir sirdsapziņa, kuŗa mēro: vai cilvēks ir rīkojies saskaņā ar savu pienākumu vai pret to. „Apziņa, ka cilvēkā ir kāda iekšēja tiesa, ir sirdsapziņa.“ Blakus šādam formālam raksturojumam *Kants* sirdsapziņas darbību apraksta diezgan vizionārā veidā. Viņš saka: „Katram cilvēkam ir sirdsapziņa; kad tā darbojas, tad cilvēks atrodas tādā stāvoklī, itkā kāds iekšējs tiesnesis viņu novērotu, biedinātu un mudinātu ar respektu. Šo modro varu cilvēks nerada pats patvaļīgi, bet tā ir iemiesota viņa būtībā. Tā seko viņam kā ēna. Viņš var to ar viltību un izklaidēšanos apmulsināt un apklusināt, bet ne pilnīgi iznīcināt.“

Še rodas problēma: kā izlīdzināt to, ka sirdsapziņas tiesā sūdzētāji un tiesātāji ir viens un tas pats? Taču kādam citam jābūt tiesātājam. Lai to atrisinātu, *Kants* rada „ideāla cilvēka jēdzienu“. Viņš problēmu atrisina

saskaņā ar savu atziņas teoriju: tiesnesis, brīvais likumdevējs ir pārpasaules cilvēks (homo noumenon), apsūdzētais ir ar prātu apveltītais juteklīgais cilvēks.

Grāmatā par „Reliģiju tīrā prāta robežās“ Kants sirdsapziņu dēfinē citādi: „Sirdsapziņa ir apziņa, kas pati sev ir pienākums“. Sirdsapziņa ir morāliska spriešanas spēja, kuņa pati sevi tiesā. Tā netiesā darbību kā gadījumu. To dara saprāts. Sirdsapziņas tiesā saprāts tiesā pats sevi.

Liels pesimists Šopenhauers domājot par sirdsapziņu iziet no tā, ka cilvēka darbībai ir trīs pamatmotīvi: egoisms, kas grib savu pašu labumu, niknums, kas grib otram ļaunu, līdzietība — kas otram grib labu. Sirdsapziņas jautājums ir tāds: vai esam klausījuši šim trešajam pamatmotīvam. Šopenhaueram morāle pilnvērtīga ir tikai tad, ja darbība notiek aiz līdzietības motīva. Tādēļ sirdsapziņu viņš dibina līdzietībā.

Pazīstamais psihoanalītiķis Freuds domā, ka sirdsapziņa izcēlusies no tā saucamā oīdipa kompleksa. Sirdsapziņa ir morāliska cenzūra. „Pār es“ ideāli kontrolē cilvēka darbību un tos cilvēkā ieaudzina reliģiskie un valsts likumi. Spraigums starp sirdsapziņu un „es“ darbību ir uztverama kā vainas sajūta. „Es“ bailes „pār es“ priekšā ir sirdsapziņas bailes. No augstākas būtnes, kas top par „pār es“ ideālu, draud kastrācija. Kastrācijas bailes ir centrs, ap ko vēlāk rodas sirdsapziņas bailes. Še varētu iebilst, ka tas, kas der nenormālos seksuālos gadījumos, vēl nav nepieciešams normālos gadījumos.

Piemināma vēl empīriskā-evolūcionistiskā skolas mācība, kas uzlūko sirdsapziņu par sabiedrības ietekmējuma produktu, instinkta attīstību un pārvērš to par praktisku saprātu (Hefdings). Tikumība un līdz ar viņu arī sirdsapziņa, ir ierašas, sabiedrisko formu reliģisko priekšstatu attīstības rezultāts (Vundts). Pret viņiem nostājas gan R. Zēbergs teikdams, ka sirdsapziņa ir pirmparādība (Urfaktum) cilvēka garīgā dzīvē.

No šī īsā vēsturiskā pārskata redzam, cik dažāds un daudznozīmīgs ir sirdsapziņas jēdziens. Ja saņemam kopā šos dažādos apzīmējumus, tad redzam, ka vispārējā sirds-

apziņas problēmatikā iezīmējas trīs svarīgas problēmas. Ja runājam par sirdsapziņu, tad jāizšķir trīs problēmu grupas: 1. metafizisko — būtisko problēmu grupa ar galveno jautājumu: kas ir sirdsapziņas būtība viņas objektīvā īstenībā. 2. Ģenetisko problēmu grupa ar galveno jautājumu: kā sirdsapziņa izceļas cilvēkā un sabiedrībā. 3. Ģnōzeoloģisko problēmu grupa ar galveno jautājumu: vai sirdsapziņas spriedumi ir absolūti derīgi.

Pirmo problēmu grupu var saukt arī par metafizisko pamatproblēmu grupu, kas ietver sevī jautājumu kā par sirdsapziņas esamības veidu, tā arī būtības veidu, kaut gan šē jāpiezīmē, ka šinī jautājumā abi veidi ir korrelatīvi jēdzieni. Tā ir to problēmu grupa, kurā ietilpst jautājumi par sirdsapziņas metafiziskiem pamatiem. Ja jautājam, kurā no šīm minētām problēmu grupām vispārējā sirdsapziņas problēmatikā ir centrāla un fundamentāla, tad jāatzīst, ka tā ir pirmā metafizisko būtisko problēmu grupa. Kādēļ? Tādēļ, ka ne ģenetiskās, ne ģnōzeoloģiskās problēmas nav būtībā atrisināmas, ja vispirms nav noskaidrota sirdsapziņas metafiziskā būtiskā problēma par tās objektīvo īstenību un tās būtības pamatiem. Kā sirdsapziņa top un veidojas cilvēkā un vai sirdsapziņas spriedumi ir absolūti, to pilnā mērā varam noskaidrot tikai tad, kad zinām, kas sirdsapziņa ir savā īstenībā, savos metafiziskos pamatos. Tādēļ sirdsapziņas metafizisko pamatu problēma ir pirmā un fundamentāla.

Noskaidrojuši šīs problēmas svarīgumu, stājamies pie tās tuvāka aplūkojuma. Ja rezimējam vēsturiskā pārskatā sastopamās sirdsapziņas izpratnes no metafiziskā būtiskā viedokļa, tad iegūstam trīs spriedumus, kas izsaka sirdsapziņas objektīvo īstenību: 1. Sirdsapziņa ir morāliskā atziņa. 2. Sirdsapziņa ir morāliska dziņa, zināms spaidis. 3. Sirdsapziņa ir morālisks modinājums, morāliskā izjūta.

Šiem trim dažādiem spriedumiem atbilst trīs mācības par sirdsapziņu: 1. Racionālisma mācība, kas māca, ka sirdsapziņas objektīvā īstenībā atziņas moments ir galvenais un centrālais. Nav no svara: vai šī atziņa ir

diskursīva vai intuitīva, vienīgi atziņa ir primārais un fundamentālais. Sirdsapziņa ir atzīšana, tā ir spriešana. Atziņa ir sirdsapziņas metafiziskais pamats. Še pieder visi tādi intelektuālas vai intuitīvās dabas sirdsapziņas dēfīnējumi, kā, piem., par sillogismu, morālisku spriedumu, atziņas organu, kas dod padomu vai arī taisno.

2. Voluntārisma mācība, kas māca, ka sirdsapziņas objektīvā īstenībā centrālā vieta pieder morāliskā spiediena momentam. Sirdsapziņa ir dziņa, instinkts, tā ir pienākuma balss. Tā dod likumus, rada motīvus, tā norāda uz to, kam ir jābūt un slēpj sevī reālizācijas tendenci. Piemēram praviešu aicinājumos izteicas tāda veida sirdsapziņa.

3. Ēmōcionālisma mācība, kas māca, ka sirdsapziņas objektīvā īstenībā centrālā vieta pieder ēmōcionālai izjūtai un kustībai. Te uzsver, ka cilvēks ar kādu iekšēju spēku izšķir labo un ļauno un reāli pārdzīvo labās un ļaunās varas plūsmu. Nevar noliegt, ka še neietilptu arī atziņas un gribas momenti, bet būtiskais ir tomēr pats ēmōcionālais pārdzīvojums, pie kam šis pārdzīvojums ir tāds, ka viņā iedarbojas pārempīriskie spēki, transcendentās varas.

Kuŗa no šīm trim mācībām izsaka vistuvāk sirdsapziņas objektīvo īstenību, kuŗa no šīm mācībām vistuvāk piekļūst sirdsapziņas metafiziskiem pamatiem?

Šo jautājumu atrisinājumā, iziesim no Dostojevskas uzskata par sirdsapziņu. Sirdsapziņa viņam ir nozēla. Bet tas nav tas svarīgākais, ko viņš ir pateicis. Viņa izpratnē ir vēl viens cits svarīgs moments, proti, ka cilvēki ir solidāri vainīgi. Viens ir vainīgs par visiem, visi ir vainīgi par vienu. Šī vainas apziņa ir kā kāds garīgs spiediens, kas pamatojas ne cilvēka empīriskā dabā, bet viņa pārbioloģiskā eksistencē. Šis garīgais spiediens ir sirdsapziņas metafiziskais dzinējspēks. Metafizisks dzinējspēks tādēļ, ka šis spiediens saistās no vienas puses ar dziļu, visu cilvēka bioloģisko un pārbioloģisko esamību skarošu pārdzīvojumu, kuŗā rodas vainas apziņa par sevi

un arī līdzvainības apziņa, bet kas reizē ceļ arī cilvēka personību uz augšu, uz to, kam ir jābūt, uz jābūtības ideālu, un no otras puses, ka pilnīgākais šī garīgā spiediena veids ir garīgos pamatos dibināta mīlestība. Jāatzīst, ka šāda Dostojevskā doma cieši saskaņas ar filozofa Šēlera metafizisko domu par trim fundamentāliem principiem: mīlestību, personību un esamību. Dievs kā mīlestība un personība ir Šēlera metafizikas pamatteze, kuŗu arī mēs labi varam pieņemt. Dievā saiet vienā vienībā personība un mīlestība, kā objekts un subjekts. Dievs ir mīlestība, bet radība ir viņa mīlestības žesta sastingums. Mīlestība ir kā pirmsaite, kas saista Dievu ar cilvēkiem un pārējo radību. Tā ir saite cilvēku starpā un tādēļ tā visu to, kas eksistē, solidāri saista. Mīlestība ir pirmspēks, no kā viss ir cēlies, bet tā ir arī pirmspēks, kas visu satur. Tā Šēlera metafiziskā domā Dievs un cilvēks ir vienots solidārām saitēm. Tāda ir Šēlera un Dostojevskā domu saskaņa.

Bet no šīs domu saskaņas tālāk izriet tas, ka sirdsapziņas spiedienu vada aktivitāte, kuŗa ir solidāra ar pirmmīlestību, pie kam šinī garīgā spiedienā līdzīgas darbojas Dieva mīlestība. Labam būt ir cieša būtiska sakarība ar mīlestību, jo mīlestībā ir dibināts labais. Kā Dostojevskis, tā Šēlers savā sirdsapziņas objektīvas īstenības metafiziskā izpratnē, paveŗ mums ceļu atzinumam: visi esam solidāri, mēs esam līdzvainīgi citu vainās, jo viens stāv par visiem un visi par vienu. Šī vainas apziņa, kā vēlāk to redzēsim, ir patiesi raksturīga sastāvdaļa visās sirdsapziņas parādībās. Tomēr šinī Dostojevskā un Šēlera izpratnē ir jāatzīst viena nepareizība un proti tā, ka abi viņi uzsver sirdsapziņas parādībās arī līdzvainības faktoru. Sirdsapziņa, kā to pierāda sirdsapziņas parādību analīzes, nav vainas apziņa par otra vainu, bet par savu paša vainu. Sirdsapziņas parādībās iet runa tikai par savu paša vainu. Te ir tīri personīgs virziens. Sirdsapziņas mīlestības spiedienā centrālais un fundamentālais ir individuālais personīgais un nevis sociālais moments. Tādēļ tikai to varam aizņemt no Dostojevskā un Šēlera uzskata,

ka sirdsapziņas parādībās galvenais ir garīgais spiediens, kas būtiski saistās ar mīlestību. Ar to mēs pretēji Kanta domām uzsveram, ka tie sirdsapziņas pārdzīvojumi, kuņus nosaka garīgā, savos pamatos pārempīriskā, mīlestība ir dziļāki un īstāki, nekā tie, ko nosaka formālisms. Šis garīgais spiediens sakustina arī atziņu un ar to dziņu un gribēšanu. Mīlestība nav atziņas akts, bet viņa atvieglo šo aktu, viņa ievada mūs patiesībā. Ar mīlestību ir dota arī vērtības apziņa. Sirdsapziņas pārdzīvojumos ir aizvien kaut kādā veidā dots līdzī ideālais vajadzīgais. Jo lielāka ir mīlestība, jo lielāks ir šis ideālais sauciens.

Kopsavilkumā spriežam, ka sirdsapziņa savā objektīvā īstenībā un būtiskā pamatstruktūrā, ir garīgs spiediens, ko pēc sava pilnīgāka veida varam raksturot kā mīlestības spiedienu. Sirdsapziņa ir mīlestības virziens uz labu.

Ja jautājam tuvāk par šī garīgā spiediena, par šī garīgās mīlestības spiediena raksturu, tad vispirms mums jāsaprot, ka tā nes sevī primāru vērtību pasaules izjūtu, kuņā savukārt izraisās vērtības apziņa. Šinī garīgā spiedienā varam nomanīt: 1. ka ārpus cilvēka ir tāda absolūta vērtību pasaule, kuņū nevis cilvēks veido, bet kuņa veido viņu pašu, ka ir kāda ideāla vērtību pasaule, kas ietekmē cilvēka darbību un mērķus, 2. ka taisni šo pašu garīgo spiedienu veido nevis kāda cilvēka subjektīva individuāla pasaule, bet gan kāda ārpus cilvēka eksistējoša objektīva vērtību pasaule, 3. ka šis garīgais spiediens atveļ ceļu vērtībām, kuņas ielaužas cilvēka atzīšanās un spiež tad tās atzīt, piem., dažreiz Dievs sevi liek atzīt pat visapzinīgākam ateistam un 4. šis garīgais spiediens liek atzīt, ka cilvēkam ir jāriņķojas pēc vērtību pasaules likumības, tas ir: pārļaicīgas un pārvēsturiskās vērtības atziņa, kas ielaužas cilvēka apziņā, nes sevī arī reālizācijas tendenci.

No sacītā izriet, ka sirdsapziņa, garīga spiediena nozīmē, ir jāatzīst kā vērtības apziņa. Šī vērtības apziņa ir pirmā kārtā vērtības izjūta, tā ir primāra un tieša ie-

jušanās ar vērtības pilno objektu; bet tā ka vērtības objekti atrodas absolūtā pašā par sevi esošā vērtību pasaulē, tad pati vērtības apziņa ir metafiziska. Vērtības apziņa atbalstās metafiziskā vērtību pasaulē. Tādēļ varam atzīt, ka viens no sirdsapziņas pirmiem metafiziskiem pamatiem ir meklējams tanī apstākļi, ka sirdsapziņā kā vērtības atziņā un vērtības primārā izjūtā atklājas absolūtā vērtību pasaule. Sirdsapziņas parādības atbalstās metafiziskā vērtību pasaules eksistencē. Vērtību pasaule ir sirdsapziņas metafiziskais pamats.

Ar vērtības apziņu sirdsapziņas parādībās tālāk saistās kāds cits svarīgs tās būtības elements, kas arī uzlūkojams kā viens no sirdsapziņas metafiziskiem pamatiem. Tā ir ļaunuma reālītātes atzīšana.

Sirdsapziņa nav vienīgi spiediens, vai ideāla „es“ sauciens, nav mīlestība kā tāda. Sirdsapziņas parādību analīze mūs virza tanī virzienā, ka sirdsapziņas objektīvā īstenība meklējama tur, kur ļaunais vai nevērtīgais atrodas kaut kādā pozitīvā vai negatīvā sakarībā ar personu. Cilvēka personālai izturēšanai pret ļauno ir viens no svarīgākiem faktoriem sirdsapziņas esamības īstenībā. Sirdsapziņas būtībā ir kaut kas, kas norāda uz ļauno. Tā kā priekšnoteikumu prasa ļaunuma reālītātes atzīšanu. Vienīgi ļaunuma reālītātes atzinumā dibinās sirdsapziņas pārdzīvojums. Sirdsapziņas būtiskais pamats ir tas, ka ļaunais spiediens sarauj to būtisko saiti, kas pastāv starp sirdsapziņas pārdzīvotāju cilvēku un vērtību pasauli, vai starp cilvēku un Dievu. Labā un ļaunā cīņa un uzvara ir viens no sirdsapziņas būtiskiem, un pie tam metafiziskiem pamatiem. Morāliskie pārdzīvojumi, kam pamatā ir tikai garīgais spiediens vai arī tikai vērtības apziņa, vēl nav īstenas sirdsapziņas parādības. Tādēļ varam atzīt, ka ļaunās sirdsapziņas otrs svarīgākais metafiziskais pamats ir ļaunuma reālītātes atzinums un pārdzīvojums. Šis pārdzīvojums un atzinums saistās tālāk ar vainas apziņu. Cilvēks sirdsapziņas pārdzīvojumā

neatzīst vien darba ļaunumu, bet arī to, ka viņš pie tā ir vainīgs, ka viņš ir atbildīgs.

Še tālāk paceļas jautājums, kuŗa priekšā cilvēks ir vainīgs un atbildīgs. Kāds saturs šai vainas apziņai? Šinī jautājumā varam teikt: 1. Ne sev cilvēks ir atbildīgs. Nevar dalīt cilvēku apsūdzētājā un sūdzētājā. Sirdsapziņas pārdzīvojumos cilvēks ir vesels organisms, tanī funkcionē līdzī visa viņa totalitāte. Cilvēks pats nespēj izlīdzināt vainu, viņš nespēj pats rast mieru. 2. Ne savai ģimenei, ne saviem draugiem viņš ir atbildīgs. Tie viņam būtiski vienaldzīgi. Kas pārdzīvo vainu, tam ģimene ir irrevelanta. Ģimene nevar atņemt vainas apziņu. 3. Ne valstij, ne tiesai viņš atbildīgs. Valsts tiesa, piemēram, ataisno noziedznieku, bet viņš tomēr izdarīs pašnāvību. Sirdsapziņas vara ir lielāka par valsts varu. 4. Ne tām personām viņš atbildīgs, kam nodarīts ļaunums. Ne tās var piedot, ne atņemt kaunu.

Vainas apziņas piedzīvojums norāda uz kaut ko tādu, kas iet pāri par empīrisko un sociālo, varbūt, līdz ar Stokeru varam teikt, kas iet pāri par bioloģisko. Mēs varam iet vēl tālāk un teikt, ka vainas apziņas pārdzīvojums noteikti norāda uz to, ka sirdsapziņas pārdzīvojumos cilvēks sajūt atbildību un savu vainu, ne sava, ne savas ģimenes un draugu, ne valsts un tiesas, bet gan kāda transcendentās varas priekšā. Viņš sajūt kādu transcendentu varu, kuŗa priekšā kaunās, no kuŗa viņš grib izbēgt. Ticīgais šo transcendentu varu atzīst un sauc par Dievu, bet arī neticīgais sajūt sevi itkā Dieva priekšā, lai arī viņš neticētu Dievam. Vai arī neticīgajam šī pārpasaulīgā transcendentā vara ir kā tumsā kārtības vara, kuŗas priekšā viņš tomēr jūt atbildību. Šī kārtības vara ir draudētāja vara. Tā ir taisnības vara. Šī vara visu zin un redz. No viņas nevar paslēpties. Šī vara nav tveŗama laicīgi, bet vienīgi pār-laicīgi. Tā nav kāda empīriska, bet gan metafiziska vara. Pie tam šai varai ir jābūt personīgai, jo tikai personas priekšā ir iespējams sirdsapziņas kauns, bailes, atbildība, vainas apziņa. Ļaunā sirdsapziņa taisnī norāda mums uz šādu personīgu būtni. Un tādēļ teisms

un nevis panteisms, deisms vai ateisms ļauj saprast sirdsapziņas pārdzīvojumus. Vienīgi teisms saprot to metafizisko pamatu, ka cilvēks ir vainīgs transcendentā, bet personīgā Dieva priekšā. Bez šīs metafiziskās vainas apziņas nav saprotama sirdsapziņas objektīvā īstenība. Tādēļ vainas apziņa transcendentās varas priekšā ir trešais sirdsapziņas metafiziskais pamats.

Ja noskaidrojām, kā priekšā cilvēks ir vainīgs, tad interesants ir vēl jautājums: ko vispāri pārdzīvo cilvēks tad, kad viņā notiek sirdsapziņas darbība. Stokers, kas sarakstījis grāmatu par sirdsapziņu, izdarījis šinī ziņā interesantu analīzi un še viņš konstatē, ka šinī pārdzīvojumā ir uzrādāmas sekošas parādības: 1. ontiskā atstātība, kad cilvēks jūtas no visiem atstāts, arī no Dieva atstāts, 2. ontiskā vainas zināšana, kad visi bez izņēmuma zin, ka viņš vainīgs. Kā zin Dievs, tā zin arī cilvēki, 3. ontiskās bailes, kā, piemēram, Ādama bailes, kad viņš grib izbēgt, paslēpties, bet to nespēj. Tās ir bailes Dieva priekšā. Šīs bailes pārņem visu cilvēku, kā to redzam arī Dostojevska Raskoļņikova dvēseles dzīvē.

Izeja no šāda stāvokļa ir tad, kad izlīdzinājas ar Dievu, resp. kad izlīdzinājas ar transcendentu varu. Arī šie analīzes rezultāti pastiprina atzinumu, ka vainas apziņa pieder pie sirdsapziņas parādību metafiziskās daļas.

Vēl jānoskaidro jautājums: vai sirdsapziņas parādības savā objektīvā īstenībā un būtībā nav reliģiski pārdzīvojumi. Vai aiz šiem trim metafiziskiem pamatiem būtiski neslēpjas reliģiskais pārdzīvojums? Vai še neizteicas: „es nekas, tu viss“. Ievērojot Šēlera domas, mēs varētu teikt, ka sirdsapziņas fainomeni ir reliģiski akti. Tomēr viņam nav taisnība, jo ne vienmēr tas tā ir nepieciešami. Pareizi, ka pozitīvā Dieva atklāsmē ir dota reliģiskos pārdzīvojumos, bet sirdsapziņa ir negatīva Dieva atklāsmē caur pozitīvo vainas uztveri. Tā tad ļauno sirdsapziņu mēs nevaram aplūkot kā reliģisku pārdzīvojumu parastā nozīmē un

proti tādā nozīmē, ka tā ir dvēseles saskaršanās akts ar transcendentu varu. Sirdsapziņa ir negatīvs reliģisks pārdzīvojums, cik tālu cilvēks jūtas Dieva priekšā, bet pozitīvs reliģisks pārdzīvojums, cik tālu tas atšķiras no bioloģiskā, cik tālu sirdsapziņas darbība ir darbība virzienā uz Dievu.

Varētu teikt, ka ļaunā sirdsapziņa ir reliģisks fainomens, cik tālu tas ir pārpasaulīgs, kas attiecas uz Dievu, bet ne vienmēr (absolūti) reliģisks fainomens, kas atbalstītos uz Dieva atklāsmi, kas stāv tiešā personīgā sakarā ar Dievu. Šādā virzienā domā arī Stokers.

Ņemot vērā visu sacīto, varam ļauno sirdsapziņu dēfinēt tā: „Ļaunā sirdsapziņa ir vērtību apziņā dibināta objektīva iekšējā personālā ļaunuma atzinums un pārdzīvojums kā vainas apziņa transcendentās varas priekšā.“ Tā ļaunā sirdsapziņa savā objektīvā īstenībā un būtībā atbalstas trijos metafiziskos pamatos: 1. vērtības apziņā, kas atkarīga no absolūtās vērtību pasaules, 2. personāla ļaunuma pārdzīvojumā, resp. ļaunuma reālītātes atzišanā un 3. vainas apziņā transcendentās varas priekšā. Ja metafiziskā transcendentā jēdziena vietā liekām reliģisko Dieva jēdzienu, ja par augstāko vērtību vērtību pasaulē uzlūkojam svētā vērtību un ļaunuma reālītātes atzišanu saistām ar dievišķīgu principu, tad varam teikt, ka sirdsapziņas objektīvā īstenība un būtība atbalstās uz trijiem nevien gluži metafiziskiem, bet gan metafiziskiem reliģiskiem pamatiem.

No šādas dēfinīcijas izriet, ka katrā sirdsapziņas parādībā ir trīs momenti: 1. vainīgais, 2. viņa priekšā stāvošā transcendentā vara un 3. aiz viņa esošais nodarījums.

Pēdīgi noskaidrosim labās sirdsapziņas attiecību ar ļauno sirdsapziņu.

Pazīstamais teologs Ričls neatzīst labo sirdsapziņu. Labā sirdsapziņa izsaka tikai to, ka trūkst ļaunās sirdsapziņas. Psihologs Elsenhanss turpretī apgalvo, ka ir arī pozitīvi labā sirdsapziņa, piemēram spriedumā: „šī darbība ir laba“.

Ar Elsenhansa apgalvojumu rodas tomēr grūtības. Pie ļaunās sirdsapziņas cilvēks pārdzīvo savu ļaunumu. Vai var pārdzīvot arī savu labumu? Vai te nav sākums farizejismam? Ir starpība starp mutnieka un farizeja labo un ļauno sirdsapziņu. Jo cilvēks dziļāk pārdzīvo savu ļaunumu, jo dziļāka ir sirdsapziņa. Cilvēks nevar saukt sevi par labu. Viņam arī šinī ziņā jābūt pazemīgam.

Ja runājam par labo sirdsapziņu, tad tā nav labuma pārdzīvojums tādā nozīmē, ka ļaunā sirdsapziņa savu vājību pārdzīvojums. Labā sirdsapziņa ir būtiski saistīta ar ļauno sirdsapziņu. Labā sirdsapziņa parādas spilgti pēc iespējamā konflikta ar ļauno spiedienu. Kur vispāri neeksistē ļaunais, tur arī nevar runāt par labo sirdsapziņu. Nevar teikt, ka Dievam ir laba sirdsapziņa. Tā tad labā sirdsapziņa var būt tikai tad, ja kā priekšnoteikums ir ļaunā spiediena principa iespējamā eksistence. Cilvēks saka: „es esmu vesels“ tad, kad viņš ir bijis slims. Labās sirdsapziņas piemērs: tiesa soda nevainīgo; bet sirdsapziņa mierīga.

Labā sirdsapziņa nav ļaunās sirdsapziņas izpalikšana, bet tā uzsver šo izpalikšanu. Šī uzsvēršana ir pozitīva. Ričla kļūda, ka viņš šo pozitīvo momentu neredz un neatzīst. Labā sirdsapziņa neuzsver, ka persona ir laba, bet gan to, ka viņa nav slikta. Labā sirdsapziņa ceļas tur, kur ir draudējums izcelties pretējam.

Labā un ļaunā sirdsapziņa nav korrelāti. Ļaunā sirdsapziņa ir primāra. Labā sirdsapziņa ir vainas negācijas uzsvēršana. Tādēļ labās sirdsapziņas veidi ir: mierīga, priedīga, pateicīga, uzticīga sirdsapziņa.

No visa sacītā izriet: 1) Kad ļaunais ir piepildījies — tad runājam par ļauno sirdsapziņu. 2) Kad ļaunais draud piepildīties — tad runājam par biedinātāju sirdsapziņu. 3) Kad ļaunais tiek noliegts — tad runājam par labo sirdsapziņu.

Arī šē redzam, ka labai sirdsapziņai ir tie paši trīs metafiziskie reliģiskie pamati, kā ļaunai sirdsapziņai. Arī

še ir vērtības atzīšana, uzsverot ļaunuma izpalikšanu un vainas apziņas izslēgšanu transcendentās varas priekšā.

Sirdsapziņas problēmatikā mināma šāda literatūra:

1. Martin Kähler, *Das Gewissen* (I d., 1878. g.). Šai grāmatai ir vēsturisks viedoklis, jo aplūko sirdsapziņas vārda un jēdziena vēsturisko attīstību. Viņa grib dot tādu vēsturisku pētījumu, kas noderētu par pamatojumu mācībai par tikumisko atziņu. Iznākusi daļa aptveņ senos laikus un Jauno Derību.

2. Pie līdzīga rakstura grāmatas ir jāpieskaita arī Šmita (Smidt) — *Das Gewissen*, — no kuņas tāpat iegūstam krietnu pārskatu par sirdsapziņas jēdziena un sirdsapziņas mācības vēsturisko attīstību.

3. Arī dažas nodaļas par sirdsapziņu vecākās ētikas sistēmu grāmatās, kā piem., pie Lutharda, *Compendium der theologischen Ethik*, vēsturiskais pārskats vēl tagadnē ir izmantojams.

4. Jau plašāk sirdsapziņas jautājumu aplūko A. Ričls grāmatā: *Über das Gewissen* (1876). Šī grāmatiņa aptveņ vienu priekšlasījumu šinī jautājumā. Raksturīgs viņš ir tanī ziņā, ka viņš neatzīst pozitīvi labo sirdsapziņu. Labā sirdsapziņa viņam ir negatīva parādība. Tā izsaka tikai to, ka trūkst ļaunās sirdsapziņas.

5. Theodor Elsenhans, *Wesen und Entstehung des Gewissens* (1894). Tā ir ētikas psiholoģija. Arī viņš dod vispirms kritisku vēsturisku pārskatu (par Kanta, Fichtes, Hegeļa, Šopenhauera, Šleiermachera un dažu angļu un franču filozofu sirdsapziņas mācībām). Tad autors runā par sirdsapziņu kā psiholoģisku faktu un paliekot vienīgi uz psiholoģijas bāzes aplūko sirdsapziņas izcelšanās un attīstības jautājumus. Grāmatas vienpusība ir tā, ka Elsenhanss paliek psiholoģisma robežās un nepaveļ mums metafizisko ieskatu sirdsapziņas parādībās.

6. R. Seeberg, *Gewissen und Gewissenbildung* (1896). Šī grāmatiņa noskaidro sirdsapziņas formālo raksturu un materiālo atkarību no tikumiskās un kristīgās grēku piedošanas apziņas.

7. Vienkopus mināmas tad šādas grāmatas: a) Hofmann, *Lehre vom Gewissen* (1866), b) W. Gass, *Die Lehre vom Gewissen* (1869), c) H. Gerland, *Das Gewissen* (1908). Šīs trīs grāmatas īsumā raksturojamas kā tādas, kuņas aplūkojot sirdsapziņas būtību, tās darbības veidus, tikumisko un reliģisko sirdsapziņu, sirdsapziņas patiesību un maldus, sajauc kopā psiholoģijas, ētikas un teoloģijas viedokļus. Še sastopamies ar domu sajaukumiem, no kuņiem grūti izlobīt paliekamas atziņas. Tādēļ šīs grāmatas nesniedz vajadzīgo skaidrību un ir mazvērtīgas.

8. Ja iepriekšējās grāmatās ir dažādu viedokļu sajaukums, tad skaidrs filozofiskas ētikas viedoklis izteicis Vekenera grāmatā: *Zur Lehre vom Wesen des Gewissens* (1886), un L. Openheima grāmatā: *Das Gewissen* (1898). Pādidagōģisks viedoklis ir R. Kabiša grāmatai:

Gewissen, sein Ursprung und seine Pflege (1906). Še atrodam bagātīgus norādījumus kā attīstīt jaunatnē sirdsapziņas funkcijas.

9. Kā labākā monografija sirdsapziņas jautājumā jāmin Stokera grāmata: Das Gewissen (1925). Stokers pieslejas fainomenoloģijas virzienam un viņš sirdsapziņu tver fainomenoloģiski. Tā ir arī plašākā psiholoģiska filozofiska studija un līdz ar to vērtīgākā monografija sirdsapziņas problēmatikā.

10. Kā jaunākā monografija jāmin W. Brei grāmata: Was ist das Gewissen (1934). Viņš dod sirdsapziņas aprakstījumu, tās tulkojumu metafizikā un ticībā, un plašu pārskatu par tās jēdziena attīstības vēsturi.

Tikums un pienākums.

1.

Tikumība objektīvā vērtējumā ir vienmēr atzīta par svarīgu faktoru cilvēka gara laukos. Tai aizvien piešķirta liela nozīme kā atsevišķa cilvēka, tā veselas tautas dzīvē. Tikumība cilvēku dara bagātāku garā un stiprāku pienākumu apziņā. Senais grieķu filozofs Platons tikumību pielīdzināja veselībai, skaistumam un dvēseles cēlumam, bet netikumību slimībai, nedaiļumam un vājumam. Un ja mēs zinām, cik dārga cilvēkam ir veselība, cik daudz patikas un prieka sagādā skaistums un kāds svēt-svinīgums piemīt cēlumam, tad arī viegli saprotam tikumības lielo vispārējo nozīmi, un tikumības neatvietoājamo vērtību cilvēka personīgā un sabiedriskā dzīvē. Dzīvē tikumību ievest, pastāvīgi vēloties vispārējo labumu, cieši un dziļi to iedēstot cilvēku dvēselēs, ir kas vairāk, nekā uziet zelta slāņus, vai izgudrot visizdevīgākās politiskās kombinācijas. Tā tikumību vērtē Cannings. Cilvēka tikumi nav ar zeltu atsvešami. Bet, kas ir tikums?

Pirms piegriežamies šim jautājumam: kas ir tikums, noskaidrosim vēl dažus, sakarībā ar tikumības mācību, lietojamus vārdus. Tikumības mācību ar svešvārdu sauc par ētiku. Vārds „ētika“ ir aizņemts no grieķu vārda — „ēthos“, kas apzīmē ierašu, kaut kādu īpatnību, raksturu. Bieži arī lieto latīņu vārdu „morāle“. Vārds „morāle“ ir tiešs šī grieķu vārda tulkojums. Abus vārdus bieži lieto vienādā nozīmē, piem., bieži rakstos ētiskā griba un morāliskā griba nozīmē vienu un to pašu. Daudzi neizšķir, ka ar vārdu „morāle“ izsaka kaut ko citu, nekā ar vārdu „ētika“. Daži, kā piem., Dr. V. Maldonis turpretī izšķir

abus šos vārdus un katram no tiem piešķir savu savdabīgu saturu. Jēdziens ētika vairāk apzīmē objektīvo tikumības izpratni un morāle vairāk subjektīvo tikumības izjūtu. Šādā izpratnē ētisks ir tāds cilvēks, kas rīkojas vairāk pēc objektīvi nospraustām normām, kas gluži ārēji padodas kādai tikumiskai pavēlei un bez pretrunas to izpilda. Izpilda tādēļ, ka tas ir bauslis, pavēle, kas ir jāizpilda. Morālisks, turpretim, ir tāds cilvēks, kas nevadās tik daudz no objektīvām normām, bet gan no savas sirdsapziņas, no savas iekšējās tikumiskās izjūtas. Viņš dara tā, kā to prasa viņa iekšējā balss, viņa iekšējā tikumiskā nojauta, un nevis kā to prasa kāds ārējs fiksēts likums.

Mēs ētikas vai morāles mācības vietā varam lietot mūsu pašu latviešu vārdu — tikumības mācība. Vārds „tikumība“ ir cēlies no vārda „tikt“ — tikt uz augšu, uz priekšu, tikt, lai ko panāktu. Piemēram, tautas dziesmā: „Līdzī kalni, līdzī lejas tekošam kumeļam. Visi darbi līdzī gāja tikušai meitiņai“ (skat. Dr. V. Maldoņa *Ētika*, 92. lp. — grāmatā: V. Frosts un V. Maldonis — *Psīcholoģija, loģika un ētika*). Tikuma jēdziens dažādos laikos ir dažādi saprasts. Senais grieķu filozofs Platons, kas mira 347. gadā priekš Kristus, domāja, ka tikums ir kāda *noderība*, kuŗa piemīt dvēselei, un šī noderība dod iespēju tai izdarīt zināmus darbus. Pastāv liels tikumu daudzums, bet no šī daudzuma minētais filozofs izcēlis četrus pamattikumus, no kuŗiem izriet visi pārējie tikumi. Šie četri Platona pamatlikumi bija: gudrība, drošsirdība, mērenība un taisnība, kuŗus vēl tagad mēdz uzlūkot par tikumības pamattikumiem, atzīstot šādu tikumu rindu par klasisku. Otrais lielais grieķu filozofs Aristotels atzina, ka tikums ir ar vingrinājumu palīdzību attīstīta dvēseles *gatavība* darboties saskaņā ar prātu. Tikums ir gatavība ar prātu saskaņotai darbībai. Bet jau agrāk Sokrats mācīja, ka tikums ir *zināšana*. Tikai gudrie, kam ir zināšanas, spēj būt tikumīgi. Neizglītotie nevar būt tikumīgi cilvēki. Tikums ir zināšana, kas māca pareizi rīkoties, lai sasniegtu laimi. Epikūram (ap 250. g. pr. Kr.), kas mācīja, ka laimīgas dzīves sākums un mēr-

ķis ir bauda, tikums ir svētlaimības priekšnoteikums. Tikums ir pareizais skats baudas seku novērtējumā. Tas dod mājienu izsargāties no baudas ļaunām sekām un izmantot baudas labās sekas.

Kopš viduslaikiem četrus antikās pasaules pamattikumus pievienoja trim kristīgās pasaules tikumiem: ticībai, cerībai un mīlestībai. Tie ir raksturīgi kristīgās reliģijas tikumi, kuŗus jau vienkopus ir nostādījis apustulis Pāvils savā varenā mīlestības himnā (1. Kor. vēst. 13). Un vēl tagadnē šie trīs tikumi ieņem redzamu vietu katrā kristīgā tikumības mācībā. Apgaismošanas laikmetā filozofs Volfs tikumu uzskata kā dvēseles gatavību darboties saskaņā ar dabas likumiem, sevi vai citus darīt pilnīgākus. Šāds uzskats par tikumu ir īpatnējs apgaismošanas laikmetam, te uzsvēta cilvēka darbības saskaņa ar dabas likumību. Kas gatavs darboties saskaņā ar dabas likumu prasībām, kas paļaujas savā dzīvē dabas likumībām, tas ir arī tikumīgs. Vācu filozofa Kanta izpratnē tikums ir kāda cilvēka gribas spēks savu pienākumu izpildīšanā. Cilvēkam ir jāpilda pienākumi, bet lai tos viņš spētu izpildīt, tad tam nepieciešams noteikts gribas stiprums, morālisks spēks. Bez morāliskā spēka cilvēks ir nespējīgs izpildīt pienākumus. Šo iekšējo spēku, kas noved pie pienākuma izpildīšanas, Kants apzīmē par tikumu. Kantam tikuma jēdziena noteikšanā tuvu stāv arī tie, kas tikumu uzskata par pienākuma izpildīšanas — ieradumu. Tiem tikums ir ieradums izpildīt pienākumu.

No tikuma izpratnēm atzīmēsim vēl tikumības filozofa Paulsena tikuma izpratni, kas pieņem tikumus kā gribas virzienus un izturēšanās veidus, kas pamudina veicināt personīgās un sabiedriskās dzīves labklājību, pie kam šie gribas virzieni pieņem konstantu veidu.

Ja visu līdz šim sacīto par tikumu savelkam kopā, tad varam sacīt, ka ir šādas tipiskas tikuma izpratnes, citiem vārdiem — ir šādi tipiski tikuma jēdziena saturī:

1. Tikums ir dvēselei piemītošas noderības spēja, kas veic zināmus darbus.

2. Tikums ir dvēseles gatavība darboties saskaņā ar dabas likumību.

4. Tikums ir pareizās saprašanas skats.

5. Tikums ir dvēseles pašāvība un aktīva darbība.

6. Tikums ir gribas spēka veids, ar kuŗu veikt pienākumu; tas ir ieradums izpildīt pienākumu.

7. Tikums ir gribas virziens, kas grib celt dzīves labklājību.

Ja no šīm septiņām izpratnēm mums jāizvēlas tā izpratne, kas atbilstu vairāk tikuma būtībai, tad jāatzīst, ka vistuvāk tai pieiet pati pēdējā. Ir taisnība, ka tikums ir gribas virziens, labāki to izsakot — tikums ir gribas īpašība. Tikums ir tāda gribas īpašība, no kuŗas pirmkārt iziet tikumiskā darbība, bet kuŗa no otras puses ar tikumisko darbību pati tiek stiprināta un attīstīta.

Tikums ir dvēselē iedabāta īpašība, kuŗa saista gribu virzienā uz labu, un ar šādu virzienu izraisa noteiktu tikumisku darbu; šī īpašība top dziļāka un stiprāka, jo vairāk tā līdzdarbojas dvēseles norisēs. Tas ir gribas konstanta īpašība, kas palīdz tikt uz priekšu tikumisko mērķu sasniegšanā.

Ja tikums no vienas puses ir pastāvīga īpašība, noteikts gribas virziens uz zināmu tikumisku ideālu, gribas virziens, no kuŗa izriet tikumiskā darbība, un no otras puses tas ir gribas virziens, kas top noteiktāks, stiprāks un valdošāks ar to, jo vairāk cilvēks tikumiski darbojas, tad rodas jautājums: vai tikumi ir iemācāmi, jeb vai no šī nodoma ir jāatsakās. Jautājums par tikumu iemācāmību ir ļoti vecs. Ar to nodarbojas jau pazīstamais grieķu filozofs Sokrats, atzīdams, ka tikumi ir gan iemācāmi. Ja cilvēks zinās labu, tad viņš to arī darīs. Un pie tam Sokratam, kā jau redzējām, tikums bija zināšana, un tādēļ tas ir tikai šīs domas secinājums, ka tikums ir iemācāms tāpat, kā iemācāma kuŗa katra zināšana.

Pret šādu uzskatu ir vērsti daudzi iebildumi. Pats galvenais iebildums ir tas, ka tikums nav zināšana, nav prāta īpašība, bet gan gribas īpašība, gribas virziens un tādēļ vien nav tas iemācāms. Arī dzīve pati ir apliecinājusi šīs mācības nepareizību. Cilvēks var labi iemā-

cīties un zināt, kas pieder pie labās dzīves, viņš var zināt, kas ir labs un kas ir ļauns, un tomēr darīs ļaunu, būs savā darbībā netikumisks. Ar tikumisku pamācību, tikumisko likumu zināšanu vēl nav panākts, ka cilvēka dvēselē mājotu darbīgi tikumi, ka viņa griba arī patiesi darbotos virzienā uz labu, uz zināmu tikumisku ideālu.

Tikai vienīgi ar gribas vingrināšanu un pieradināšanu, ar sekošanu labai tikumiskai priekšzīmei, bez pretrunas paklausot tikumiskām pavēlēm un aizliegumiem — ir panākama tikumu atmodināšana, nostiprināšana un attīstīšana cilvēka dvēselē. Tikumi, kā gribas īpašības, gribas virzieni nav iemācāmi ar tikumiskām pamācībām, bet tie ir gan dvēseles dzīvē rodami ar tādām darbībām, dvēseles kustībām, kas piespiež gribu darboties noteiktā virzienā. Šādas darbības izsauc sekošana priekšzīmei un paklausība šīs priekšzīmes dotajām pavēlēm un aizliegumiem.

Ka zināšana nav vēl gribēšana, un ka zināt labo nav vēl tikums, ļoti raksturīgi parāda kādā stāstā pazīstamais austriešu rakstnieks P. Rozegers. Stāsts iesākas ar šādu sarunu-

„Tu, mazais, tur, Krispins!”

Katoļu ticības mācības skolotājs uzsauca un mazais Krispins piecēlās.

„Tu esi labs zēns, pasaki man: kas ir grēks pret Svēto Garu?”

„Grēks pret Svētu Garu ir smags Dieva baušļu pārkāpums.”

„Ļoti labi” — teica skolotājs, „tas jau tek kā pa dziedziņu. Nāc šurp, Krispiņ, paņem savu uzcītības apliecību. Zinu, ka tu proti arī tos septiņus galvenos grēkus, tos četrus, kas brēc uz debesīm un deviņus svešos.”

„Protu visus, skolotāja kungs.”

Un gala iznākumā no šī labā un priekšzīmīgā bērna attīstās nelietis, kas zog un kauj, un pie tam vēl pavedina savu labsirdīgo, viegli ticīgo draugu, darīt tāpat. Šis piemērs, kas attēlo dažādīgo dzīves īstenību, spilgti parāda, ka tikumiskai pamācībai un tikumisko likumu zinā-

šanai ir maz nozīmes, lai kāda cilvēka dvēselē valdītu jau tikumi.

Tikumības mācībā mēdz arī uzskaitīt veselu rindu atsevišķus tikumus. Jau minējām, ka Platons no lielā tikumu daudzuma izceļ, četrus pamattikumus: gudrību, drošsirdību, mērenību un taisnību. No tiem viņš atvasina visus pārējos tikumus. Aristotelis arī sastāda rindā 12 tikumus, raksturojot tos kā pareizo vidu starp divām galējībām. Tā, piemēram, drošsirdība ir tikums, kas stāv vidū starp mazdūšību un pārgalvību, labdarība — vidū starp mantkārību un izšķērdību, pašcienīgs lepnums — vidū starp pazemību un uzpūtību, u. t. t.

Tāpat minējām, ka kopš viduslaikiem četri antikās, t. i. Platona pamattikumi pievienojas trim kristīgās reliģijas pamattikumiem: ticībai, cerībai un mīlestībai.

Mākslinieks E. Brastiņš atrod, ka mūsu dainās vērojami šādi tikumi un to pretstati:

P a m a t t i k u m i:

tikums — netikums
rātņība — palaidņība
gods — kauns
labums — ļaunums.

Tiem pievienojas personīgie tikumi:

prieks — bēdas: esi līgsms
daiļums — neglītums: esi daiļš
darbs — laiskums: esi darbīgs
gudrība — muļķība: esi gudrs

un vēl šādi s a b i e d r i s k i e tikumi:

devība — skaudība: esi devīgs
saderība — naidis: esi saderīgs
mīlestība — bardzība: esi mīļš
taisnība — viltus: esi taisnīgs.

Bez jau šē minētiem tikumu iedalījumiem ir vēl daudzi citi sadalījumi. Nav nozīmes visus tos uzskaitīt, bet apstāsimies pie tāda jautājuma: vai starp šiem daudzajiem pamattikumiem nav atrodams tomēr viens vieniņš pamattikums, no kuŗa izrietētu visi pārējie, vai visi

daudzie tikumi nav atvasināmi no viena vienīga galvenā tikuma? Vai nav tikai viens vienīgs pamattikums un nevis daudzi pamattikumi? Ja varam runāt par vienu vienīgu pamattikumu, kas apvieno sevī visus tikumus, kas izraisa no sevis visus pārējos tikumus, tad tāds pamattikums vienīgi var būt mīlestība.

Tā tas ir kristīgā tikumā, kur mīlestību uzskata kā vienīgo kristīgā cilvēka pamattikumu. Mīlestība kā vienīgais pamattikums izriet no kristīgā cilvēka īpatnējā dievpārdzīvojuma. Proti, no tā, ka ticīgais cilvēks paļaujas uz Dievu. Šinī pašā vībā, ticībā rodas griba dzīvot mīlestībā uz Dievu, kuŗa savukārt pati no sevis izraisa mīlestību uz cilvēku, jeb kā Kristus saka, uz savu tuvāko. Tādēļ mīlestība ir galvenais pamattikums. Tā nosaka visus citus tikumus. Kristīgam cilvēkam ir tikai viens gribas virziens — mīlestības virziens. To var paskaidrot ar šādu piemēru no laicīgās dzīves. Tēvs, kam ir divi dēli, mīl vienādi abus dēlus. Ja abi dēli grib mīlēt savu tēvu, tad viņiem ir jā mīl arī vienam otrs. Mīlestība pret tēvu nosaka mīlestību brāļu starpā. Tas pats arī cilvēka attiecībās ar Dievu. Ticīgais mīl Dievu, bet tādēļ, ka viņš mīl Dievu — viņam nepieciešami mīlēt arī savu tuvāku, jo Dievam visi cilvēki ir mīļi. Mīlestība uz Dievu nosaka mīlestību uz cilvēku.

Kristīgā reliģijā ir tā, ka no cilvēka dievpārdzīvojuma, no viņa ticības izriet nevien tikumiskais ideāls un tikumiskie spēki, kas palīdz šo ideālu sasniegt, bet no tā izriet arī tikumiskās darbības motīvi, no tā rodas gribas virziens, kas izteicas mīlestības darbībā. Ir viens tikums — mīlestības tikums, un tas nosaka visus pārējos.

Bet tas tā nav vienīgi kristīgā reliģijā. Arī filozofiskā domāšanā nonāk pie mīlestības kā vienīgā pamattikuma, pirmkārt atzīstot, ka mīlestības griba, jeb gribas virziens uz mīlestību pret visiem cilvēkiem ir augstākais tikums, kas spēj nosacīt katru tikumisku darbību, otrkārt, atzīstot no psiholoģiskā redzes viedokļa, ka tikumiskās gribas īpašība atbilst vislabāki mīlestības gribas īpašībai. Tā, piemēram, Šelera filozofiskā domāšanā mīlestība ir tā pirmsaite, kas saista Dievu ar cilvēkiem un pārējo ra-

dību. Tā ir saite cilvēku starpā un tādēļ tā visu to, kas eksistē, solidāri saista kopā. Šēleram mīlestība ir pirmspēks, no kā viss ir cēlies, bet tā ir arī pirmspēks, kas visu kopā satur. Tādēļ arī viņš savā domājumā nonāk pie atziņas, ka mīlestība ir galvenais tikums. Mīlestība ir pamattikums, kas saista cilvēkus savā starpā, un šis pamattikums nosaka visu pārējo. Tāds uzskats par mīlestību kā pamattikumu ir arī krievu rakstniekam Dostojevskim. Viņam pieder patiesais atzinums, ka mīlestības trūkums ir elle.

Mīlestība ir visu tikumu māte. Tā ir vienīgais pamattikums, kas pieņem dažādus veidus. Mīlestības virziens veido daudzus nozarojumus — atsevišķus tikumus.

2.

Iepriekšējā daļā mēs noskaidrojām tikuma jēdzienu. Tagad noskaidrosim otro, svarīgo tikumības mācības jēdzienu, proti, pienākuma jēdzienu. Kas ir pienākums?

Daži domātāji, sevišķi tie, kas savos domājumos pieturas pie vācu filozofa Kanta uzskatiem un atzinumiem, jautājumu par pienākumu uzlūko par vissvarīgāko visā tikumības mācībā. Kants tikumības mācību pārvērš mācībā par pienākumu. Viņa ētika ir pienākuma ētika, ierādot pienākuma apziņai un izpildīšanai svarīgāko un nozīmīgāko vietu cilvēka garīgā dzīvē. Viņš saka: „Mēs še nedzīvojam tādēļ, lai būtu laimīgi, bet lai izpildītu savu pienākumu.“ Cilvēku uzdevums šinī pasaulē nav dzīties pēc laimes, viņa dzīves mērķis nedrīkst būt laimīgums. Viņa uzdevums šinī pasaulē ir tāds, ka viņš labi izpilda savus pienākumus. Ar šādu uzskatu Kants nostājas pret tādu cilvēku domām un izjūtām, kuŗi neskata savu dzīvi un savu cilvēcīgo esamību filozofiskā apgaismojumā, vai tā sakot, no mūžības viedokļa, bet, nedomājot dziļāk par savu dzīves uzdevumu, ļaujas atziņai, kuŗa par dzīves lielāko uzdevumu uzlūko dzīšanās pēc laimes. Tādiem Kants aizrāda, ka cilvēks nedzīvo pasaulē, lai būtu laimīgs, bet lai izpildītu savu pienākumu. Ar tādu uzskatu pienākumam ierādīta nozīmīga vieta nevien cilvēka tikumiskā dzīvē, bet vispāri cilvēka

esamības nozīmīgumā. Cilvēka esamība iegūst savu nozīmīgumu ar to, ka cilvēks izpilda savu pienākumu. Pienākuma izpildīšana dod cilvēka dzīvei vērtību un attaisno viņa esamību pasaulē.

Daži tomēr par daudz pārspilēti uzsvēj pienākuma svarīgumu. Tā, piemēram, pārspilēti un neattaisnojami pienākuma nozīmīgums un svarīgums ir sakāpināts šādā vācu ķeizara Frīdriha Lielā atziņā: „Mans augstākais dievs ir mans pienākums.“

Aizrādījuši uz pienākuma svarīgumu, jautāsim tālāk, kāda ir pienākuma būtība. Tikums, kā iepriekšējā daļā redzējām, savā būtībā ir gribas virziens uz zināmu tikumisku ideālu, ir gribas spēks, gribas īpašība, no kā izriet tikumiskā darbība. Bet kas tad ir pienākums?

Vispirms pienākuma jēdziena būtību sāka izdomāt grieķu filozofijas strāva — stoicisms. Stoiķi atzina, ka pienākums ir tāds cilvēka izturēšanās veids, kam nepieciešami jāaskan ar dabu un saprātu. Pienākums ir tas, kas pieklājas vai pienākas darīt pēc dabas un saprāta prasībām. Izturēties pēc dabas un saprāta un arī saskaņā ar ierašu un tiesību nosacījumiem — ir pienākums.

Ar šādu grieķu stoiķu pienākuma izpratni neapmierinājās senie romieši un vēlāk arī kristīgie. Romiešu izpratnē pienākums bija saistība, kuŗā cilvēku ieliek senas ierašas, likumi un sabiedriskā pieklājība. Pienākums ir saistība, ko noteic māja un valsts. Kristīgie par pienākumu uzlūkoja saistību, kuŗu uzliek Dieva baušļi. Pienākums šē ir saistība, ko noteic Dieva griba, un tas nozīmē, ka cilvēkam sava griba ir jāpakļauj Dieva gribai un pie tam tas jādara gara brīvībā, negaidot par to nekādu algu, resp. nebīstoties no soda.

Dziļi pienākuma jēdziena būtībā ir ielūkojies filozofs Kants savā apcerējumā par tikumu metafiziku. Viņa izpratnē pienākums ir tādas darbības nepieciešamība, uz ko cilvēku spiež zināma saistība. Pienākums ir tāda darbība, kuŗu cilvēks ir saistīts izpildīt, kuŗu nepieciešami izpildīt aiz cieņas pret savu pašu saprātu un tā doto likumu, pie izpildīšanas neievērojot ne savas tīksmes un

tieksmes, ne patiku vai nepatiku un neievērojot arī ārējo likumu prasības. Pienākums ir cilvēka saprāta noteikta nepieciešamība paklausīt tikumu likumībai, kuŗu pats sev dod saprātīgais cilvēks. Kādā vietā Kants, piemēram, tā raksta: „Pienākums, tu diženi cēlais vārds, kuŗam nav nekā tāda, kas pieglaustos kā mīļi glaimi, bet tu prasi padošanos, lai gan tu nebiedē un nesaceli nekāda riebuma un skarbuma tanī nolūkā, lai iekustinātu cilvēka gribu. Tu uzstādi likumu, kuŗa priekšā aplust visas tīksmes un tieksmes.“ Šis citāts dod mums visai skaidru pienākuma psihiskā procesa aprakstu.

Pret šādu Kanta pienākuma izpratni ir celti iebildumi. Sevišķi pazīstamais vācu teologs Šleiermachers atzina, ka Kanta pienākuma jēdzienu par daudz iezīmē likumība, tā saucamā legālitate. Pienākums nav likumisks, bet gan ir tikumisks jēdziens. Tā vietā ir vidū starp tikumu un sasniedzamo tikumisko ideālu. Tādēļ Šleiermachera izpratnē pienākums ir dvēseles kustība, kas ved uz izredzēto tikumisko ideālu.

No visa līdz šim sacītā, savelkot kopā to, kas attiecas uz pienākuma būtisko īpašību, varam sacīt, ka būtībā pienākums ir saistīga prasība. Tā ir prasība, kas grib jābūtības gribu pārvērst cilvēkā par gribētu jābūtību. Tas nozīmē, ka pienākums ir prasība, kas vēlas to gribu, kas ir paslēpta jābūtības ideālā pārvērst cilvēkā par viņa paša gribētu jābūtību, kuŗu tad viņš brīvi piepilda. Pienākums ir saistība, kuŗas izpildījumā nedrīkst iedarboties nekādas personīgas tieksmes un kuŗu nedrīkst nosacīt ne patika, ne nepatika. Šī saistība spiež cilvēku visur un vienmēr darīt tikai to, kas ir labs un kas saskan ar objektīvo tikumību. Pasvītrosim vēl reizi, ka pienākums savā būtībā ir saistība, kas noteic cilvēka darbības nepieciešamību. No tā varam spriest, ka pienākuma cilvēka darbība ir saistīta darbība, un pienākuma cilvēka dzīve ir saistīta dzīve.

Ja pienākuma būtiskā īpašība ir saistība, tad jājautā arī, kas šo saistību nosaka. No kā izriet šī saistība, kas to dara? Šo saistības nepieciešamību pa lielākai daļai

katrs filozofs cenšas motīvēt pēc savas filozofiskās domas pamatmotīva. Piemēram, Kants atzina, ka šī saistība izriet no cilvēka saprāta. Saistību rada paša autonomais likums, to nosaka katēgoriskais imperatīvs, t. i. iekšējā pavēle: „darbojies tā, lai tavas gribas maksima, tas ir gribas saturs var allaž reizē noderēt par vispārīgo likumdošanas principu.“ Šī pavēle jāatzīstot katram cilvēkam visos apstākļos un visos laikos. Saistību rada tas, kas vienīgi ir labs, proti, labā griba. „Darbojies tā, ka tev tanī mirklī ir tā pārliecība, ka katrs labs cilvēks tavā vietā darītu to pašu,“ saka Kants. Šleiermacheram pienākuma saistība izriet no sirdsapziņas un ārējo tikumisko normu pamudinājuma. Tādēļ viņš formulē pienākumu tā: „Dari vienmēr to, uz ko tu iekšēji topi pamudināts, un uz ko tev no ārpuses top norādīts.“

Dažādās reliģijās pienākuma saistību noteic šo reliģiju ticības pamatatziņas. Tā, piemēram, kristīgā cilvēka pienākumus nosaka kristīgās ticības pamatatziņas, šīs ticības patiesības un jābūtības ideāli. Kristīgā cilvēka dzīves un darbības saistību noteic viņa dievlīdzība, kas 1) spiež cilvēku attaisnot to stāvokli, ka viņš ir pacelts pāri dzīvniekam, pāri visai pārējai radībai, 2) kas spiež viņu cinsties pēc dievišķīgās pilnības un lai to sasniegtu, tad spiež iet pa Kristus rādīto mīlestības ceļu, un 3) kas spiež viņam izvairīties no ļaunuma, no neticības.

Kā redzam, pienākumam viņa saistības nepieciešamības īpašību var piešķirt cilvēka saprāts, katēgoriskais imperatīvs, labā griba, sirdsapziņa, ticība Dieva gribai, dievlīdzība. Mums jāatzīst, ka pienākuma saistību var dažādi pamatot. Bet šie pamatojumi ir vairāk vai mazāk stipri, vairāk vai mazāk autoritatīvi. Stipri ir tie pamatojumi, kas atbalstās sirdsapziņā. Stipra tā saistība, ko noteic sirdsapziņā atklājusies vērtību pasaule. Vēl stiprāki ir tie pamatojumi, kas dibināti Dieva gribā. Ja pienākuma saistības moments ir piesātināts ar reliģisku garu, tad pienākums vispāri iegūst stingrāku un nelokamāku raksturu. Absolūta ir tā saistība, kuŗa izriet no Dieva gribas, kuŗai ir reliģiska sankcija.

Sacīto par pienākuma saistību, kas dibinās, piemē-

ram, sirdsapziņā, varam labi illūstrēt ar Saulieša stāstu: „Pa citu ceļu“. Šinī stāstā Saulietis mums attēlo kādu Zariņu, kuŗa sirdī pamostas atriebības kāras jūtas, kas piejaucas vēl klāt rūgtumam un žēlumam pret kaimiņu (Spalģi), kas ar savu viltību un bezkaunību ir izpostījis viņa dzīvi. Reiz pienāk brīdis, kad Zariņš var Spalģim atriebties. Jaungada naktī zirgs bija Spalģi izmetis no kamanām. Viņš sadauzījies un sauc pēc palīdzības. Zariņš dzird šos saucienus, bet piesteidzies nelaiemes vietā — viņš atrod savas dzīves postītāju. Ko nu darīt? Palīdzēt nelaimīgajam, jeb savu ienaidnieku atstāt nāves varai. Viņš aizmirst savu pienākumu, izšķīras par nepalīdzēšanu, un viņš atvelkas jau dažus soļus atpakaļ. Bet tad „viņš jūta, ka nupat notiek kaut kas briesmīgi nepareizs, ka viņš pats ir ar sevi dziļā nemierā, bet negribēja nekā tuvāki pārdomāt.“ Viņš steidzīgi dodas prom uz māju pusi. Bet atkal: „viņš it kā pūlējās izbēgt kādam, kas ar viņu grib runāt; bet jo ātrāki viņš gāja, jo skaļāki likās, ka ar viņu kāds runāja: Glēvulis... zemsirdis... slepkava.“ Kāda balss krūtīs saka: „...nelaiemes brīdī tev vajadzēja viņam palīdzēt, nevis pamest kā suni ceļa malā.“ Zariņš vēl neklausa šai balsij; viņš steigdas uz priekšu, vēl pāris simts soļi un viņš jau būtu mājās. Bet atkal viņš apstājas „it kā viņam uz pleciem būtu uzķrauta pārāk smaga nasta.“ Kā viņš varēs stāstīt saviem bērniem par savu sirdsskaidrību pret nelaimē kritušo cilvēku, sirdsbalss viņam mūžam pārmetīs, ka viņš nav izpildījis savu pienākumu. Zariņš jūt sirdsapziņas uzlikto saistību. Viņš griežas atpakaļ, paņem plecos savas dzīves postītāju un nes to uz savām mājām. Un iznākums? „Jo vairāk viņš bija ar savu nesamo mocījies, jo siltāki tam metās sirdī.“ Viņš bija izpildījis pienākumu, to saistību, uz ko spieda viņa sirdsapziņa.

Pienākuma saistības īpašība vienmēr izteicas pavēles formā. Pavēles formā izteiktu pienākuma saistību atrodam katras reliģijas svētos rakstos un arī katras tautas gara mantās, kuŗās sludina tautai vēlamo tikumisko ceļu. Piemēram, Mozus bauslībā to izsaka pavēle: „tev būs“ vai „tev nebūs“. Tāpat Kristus pienākuma saistību

izteic ar pavēli: „tev būs“ (tev būs Dievu mīlēt... un savu tuvāku kā sevi pašu). Latviešu tautas dainās pienākuma saistību izteic pavēles forma: „Dari dari, bāleniņi, Dari Dievu bīdamies“, vai: „Ej, bāliņ, taisnu ceļu, Runā taisnu valodiņu“, vai: „Klausī vecu, klausī jaunu; vecu, jaunu klausīdama, pati tapu sūtītāja“.

Tālāk piegriežamies jautājumam par pienākumu daudzumu. Kristīgā tikumības mācībā parasti runā par trejāda rakstura pienākumiem: 1) pienākumiem pret sevi, 2) pienākumiem pret tuvāko un 3) pienākumiem pret Dievu. Vai arī runā tikai par pienākumu pret Dievu, no kuŗa savukārt atvasina visus pārējos. Kants dala tos pienākumos: 1) pret sevi un 2) pret citiem cilvēkiem. Pienākumus pret sevi viņš dala pienākumos 1) pret savu garīgo un 2) pret savu miesīgo cilvēku. Pirmais pienākums ir sevi garīgi saudzēt un otrais pienākums ir saudzēt miesu, veselību. Pienākumus pret citiem cilvēkiem viņš dala mīlestības un cieņas pienākumos. Mīlestības pienākums ietver sevi palīdzību, labdarību, draudzību, līdzcietību, līdzjūtību, pašaizliedzību. Cieņas pienākums ietver labvēlību, pazemību, godbijību, godprātību, iecietību, lēnprātību, atsaucību un uzticību.

Šleiermachers izšķir 1) tiesības, 2) amata vai darba, 3) mīlestības un 4) sirdsapziņas pienākumus. Katram pienākas prasīt sev tiesības kā ģimenē, tā valstī un aizstāvēt citu tiesības. Katra pienākums labi zināt savu amatu un izpildīt labi un pareizi savu darbu. Katram jāievēro arī mīlestības pienākumi, lai varētu ar tiem celt ģimeni un sabiedrisko dzīvi. Katram pienākums mīlēt un būt mīlētam. Ceturtais pienākums ir saistīts ar sirdsapziņu. Lai būtu labs tiesību, amata un mīlestības pienākumu izpildītājs, tad jāklausa tai balsij, kas runā cilvēka garīgos dziļumos.

Še minēju raksturīgākos pienākumu iedalījumus. Vienkāršības dēļ varam tos iedalīt individuālos un sociālos pienākumos.

Istena pienākuma pildīšana prasā izšķiršanos un sevis ziedošanu. Ja cilvēks grib izpildīt savus pienākumus, tad viņam ir jāprot arī atsacīties no tā, kas viņam daž-

reiz ir mīļš, jāprot atsacīties no mīļiem cilvēkiem un lietām, atsacīties no dzīves labklājības, lai ziedotu sevi, savu dzīvi un darbu augstākam mērķim. Dažkārt jāatsakās no dzīves laimes, lai izpildītu to, ko prasa augstākā tīkumiskā norma. Raksturīgs paraugs tam, kā pienākums ir jāsaprot un jāizpilda, ir angļu rakstnieks Miltons. Kad viņš ar kādu savu rakstu, kuņā tas bija aizstāvējis angļu tautu pret cietzemes pērkamo spalvas darbinieku uzbrukumiem angļu republikai un tās vadoņiem, rakstot bija nokļuvis tuvu aklumam, un tomēr taisījās pie jauna aizstāvēšanas raksta sastādīšanas, tad ārsti viņam to cieši noliedza, izskaidrodami, ka katra tālāka literāriska darbība viņu novedīšot pie pilnīga akluma. Miltons uz to atbildēja: „Man bija divas izvēles: vai nu bija jāatsakās no augstākā pienākuma izpildīšanas, vai jāziedo sava acu gaisma. Šādā gadījumā es nevarēju klausīt ne kāda ārsta balsij, lai arī tā būtu nākusi vai no paša ārstniecības dieva; man bija jāklausa iekšējai balsij, kas no augšienes sauca uz mani un tā es apņēmos ziedot to mazumu redzes gaismas, kas manī vēl bija atlicies, par to baudu, darīt vispārībai lielāko pakalpojumu, kādu es ar saviem spēkiem varēju izdarīt.“ Tiešām, viņš palika neglābjami akls un bija tāds vēl 2 gadus līdz savai nāvei.

Smaga ir pienākumu saduršanās (kollīzijas) problēma. Pienākumu sadursme ir tāds stāvoklis, kad vienā reizē cilvēks ir nostādīts divu pienākumu priekšā, kas būtu izpildāmi, bet no kuņiem abiem var izpildīt tikai vienu. Viņam jāizšķiras par vienu vai par otru. Raksturīgu piemēru šē dod Zeibots savā dzejolī „Pienākums“. Sliežu bīdītājam ir jālaiž vilciens pa sliedēm, starp kuņām rotaļājas viņa bērns, ko viņš tur ierauga pašā pēdējā brīdī. Vilciens tuvojas. Sliežu bīdītājam jāizšķiras starp diviem pienākumiem: glābt bērnu un nolaist vilcienu nepareizās sliedēs, vai nolaist vilcienu pareizās sliedēs un zaudēt savu bērnu. Viņš izšķiras upurēt savu tēva pienākumu, lai izpildītu savu amata pienākumu.

Daudzreiz grūti izšķirties. Kas var palīdzēt? Grūti dot pareizu atbildi. Daži norāda uz sirdsapziņu kā pēdējo izšķirēju. Tā ir filozofiska izeja. Citi norāda uz

dievlūgšanu; lai izšķir lūgšanā saņemtais spēks, lai izšķir Dieva žēlastība visgrūtākā brīdī. Tā ir reliģiskā izeja.

Ja izšķiršanās par vienu vai otru pienākumu nav acumirklīga un ja cilvēkam ir dots laiks dziļakai pārdomai, tad derētu ievērot šādus viedokļus:

1) Izšķīroties par vienu vai otru pienākumu priekšrocība ir jāpiešķir universāliem mērķiem. Personīgie, individuālie mērķi un intereses jānostāda otrā vietā. Sociālie mērķi un sociālais labums ir augstāks par individuāliem mērķiem un personīgo labumu. Bet universālie mērķi ir augstāki par sociāliem mērķiem. Dievam būs vairāk klausīt nekā cilvēkiem — teica kristīgie apustuļi.

2) Pirms izšķiršanas par vienu vai otru tikumisku darbību, der vispirms sevi pašu novērtēt un redzēt sevi īstenības gaismā. Jāieskatās sevī un jāpārredz visas tikumiskās vājības un dvēseles trūkumi; jāsaprot savas agrākās kļūdas un acumirklīgās dziņu balsis. Jāredz vispirms savas dvēseles dzīves ideālais pirmtēls un tās patreizējā īstenība.

3) Izšķīroties par vienu vai otru pienākumu, jāmeklē pēc saskanīgas darbības, pēc tāda atrisinājuma, kas spēj dot izlīdzinājumu, bet tanī pašā brīdī nedodot vaļu patmīlīgām interesēm, neapvaldītām tieksmēm un spožiem patikas brīžiem.

4) Der arī pārdomāt visas stāvokļa varbūtības un sekas, kas varētu rasties no vienas vai otras rīcības, apzinoties, ka par katru rīcību darītāja personība nes atbildību savas sirdsapziņas priekšā. Darīt tā, ka spēj atbildēt un padarīto aizstāvēt ar labu sirdsapziņu.

Še minējām tikai dažus viedokļus, kuŗus derētu ievērot tanīs brīžos, kad jāizšķir par vienu vai otru pienākuma izpildīšanu. Saprotams, ka tie ir tikai daži aizrādījumi, kas dažkārt pienākumu sadursmju cīņā izrādās tomēr maznozīmīgi. Pēdējais vārds gan vienmēr piederēs sirdsapziņai, absolūtās vērtību pasaules vēstnesei, vai kā tautā saka: Dieva balsij cilvēka krūtīs.

Tautas vienības ētiskie pamati.

Jaunais laikmets, kas iestājies mūsu tautas dzīvē, ir devis mums arī spēcīgu aicinājumu, dzīvojot tautas vienībai kalpot vienai tautai, vienam mērķim, vienai tēvzemei. Tautai ir jābūt vienotai; tautai jādzīvo vienībā uz latviskā pamata; tāds ir atdzimušās Latvijas sauciens. Un tādēļ katra tautieša pienākums ir neatlaidīgi sekot šai prasībai un saucienam; katra latvieša pienākums ir nest arī savus ziedus tautas vienības altārim, lai tauta būtu vienota stiprumam, skaistumam un varenībai. Kādi tad nu ir tie ētiskā rakstura priekšnoteikumi, kuŗiem ir jābūt piepildītiem, lai tauta patiesi būtu vienota. Kāds tikumiskās gribēšanas un kāds tikumiskās darbības ceļš ved uz tautas vienības mērķi? Kāda tikumiskā apziņa ir jāieaudzina vai jāizveido ikvienā tautas loceklī, lai visu tautas locekļu kopība būtu viengabalaina?

Bet vai tā mēs varam jautāt? Vai tādi jautājumi maz atbilst tautas esamības īstenībai? Kādēļ? Tādēļ, ka no vienas puses domājot par tautas vienību, mums paceļas jautājums: vai tauta pati par sevi nav jau vienība, kas neatkarīga no tautas locekļu gribas un kaut kādiem ētiskiem priekšnoteikumiem, vai tauta nav pati par sevi vienība, ko mēs nespējam ne izārdīt, ne no jauna radīt, un kas pastāv neatkarīgi no mūsu tikumisko pienākumu pildīšanas. Un no otras puses rodas jautājums: vai tautas vienība tomēr nav kaut kas tāds, ko varam ārdīt vai celt, un kas atkarīga no atsevišķu locekļu dzīves un darbiem? Citiem vārdiem, jautājums ir tāds: vai tautas vienība ir kaut kas pastāvīgi esošs, vai tā tikai

top, irst un atkal top; vai tā ir esamība vai topamība, pamatparādība vai sasniedzamais ideāls?

Atbildot uz šiem jautājumiem, mums jāsaka, ka tautas vienība ir saprotama divējādā nozīmē. Ir tautas vienība, kas ir neatkarīga no mums, kas ir jau esamība un kuŗu mēs veidot nevaram. Otrkārt, ir tautas vienība, ko paši veidojam, kas atkarīga no mūsu gribas un mūsu tikumiskās dzīves, un ir mūsu centienu mērķis. Ir tautas vienība, kuŗā mēs iedzīstam un tautas vienība, kuŗā mēs ieaugam. Tauta ir dzīvs organisms, kas izaudzis no senām, vairākām radniecīgām ciltīm, un kam ir sava vēsture. Tauta ir ļaužu kopa, kuŗas vienību noteic piederība pie zināmas rases grupas, izcelšanās no kopējām asinīm un gadu simteņu ilga kopējā vēsture. Šī tautas vienība parādās kopējā valodā un parašās, kopējās dzīves un pasaules izjūtās un skatījumos, kopējās kultūras īpatnībās.

Visiem latviešu tautas locekļiem ir kopēja viņu izcelšanās, ir kopēja asinsradniecība. Un ja arī latviešu dzīslās rit svešas asinis (kā lībiešu, igauņu, krievu, poļu, vācu), ja nav iespējams runāt par tīru latviešu antrpologisko tipu, bet varam vienīgi domāt par relatīvi tīro latviešu tipu (kā to aizrāda prof. Jēkabs Prīmanis savā rakstā „Latviešu antrpologiskās īpatnības“ — Latviešu lit. vēsture II, 99. lp.), ja arī sociologi (kā R. Kjellēns) atzīst, ka pie tautām neesot pierādāma nekāda asinsradniecība, tad tomēr ir jāatzīst, ka latviešu tautas locekļiem ir sava īpatnējā antrpologiskā struktūra, ir kaut kāda asinsradniecība. Šī asinsradniecības vienība ir neatkarīga no mūsu gribas. To grozīt vienas vai dažu paaudžu robežās nemaz nav iespējams.

Visiem latviešu tautas locekļiem ir kopējas antrpologiskās īpatnības, ir kopējas ķermeņa uzbūves pazīmes. Tā piem., prof. J. Prīmanis, jau augstāk minētā rakstā, spriež, ka latvieša caurmēra tipa galvenās antrpologiskās pazīmes ir blondi mati ar iedzeltēnu nokrāsu, zilas, zilganpelēkas, vai pelēkzilas acis, garš augums, īsa galva ar slaidu seju. Mums jāatzīst, ka šīs antrpologiskās īpatnības arī veido tautas vienību, kas

būtībā ir neatkarīga no atsevišķu locekļu tikumiskās gribas. Ja mēs piedzimstam kā latvieši, tad arī jau iedzimstam latviešu tautas antrpologisko īpatnību vienībā. Visiem latviešu tautas locekļiem ir kopēja pagātne, kopēja vēsture. Nevieni sevi nevar izslēgt no savas tautas vēstures gaitniecības. Cilvēks nedzīvo viens. Ar viņu, caur viņu un viņā dzīvo tā senči, no neskaitāmu paaudžu tāluma un dziļuma. Un tādēļ mēs katrs nesam sevī savas tautas vēsturi, savu senču mantojumu, viņu dzīves mirdzumu un ēnas, viņu spēku un nespēku. Visus latviešus vieno ciešā garīgā sakarībā un nepārtrauktā laika notikumu virknējumā visas uzvaras vai zaudējumi cīņās, visi kultūras sasniegumi un kritumi, ko vien vēsture min no pat aizvēsturiskiem laikiem līdz mūsu dienu vēstures notikumiem. Arī šo vēstures tautas vienību nevaram grozīt, jo vēstures ratu atpakaļ atgriezt, lai tur ko izlabotu, mēs nevaram, un pagātnei izbēgt arī nevaram. Jau dzimstot, katrs iedzimst savas tautas vēsturē. Tāpat latviešiem ir savs kopējais pārdzīvojuma veids. Daudzkārt, piemēram, runājam vai rakstām par latviskās tikumiskās izjūtas vai latviskās reliģiskās atziņas veidu. Visām tautām ir kopēji tikumi un svētuma izjutumi. Un tomēr katrā atsevišķā tautā ir šo tikumu un svētuma izjūtu nacionālais variants. Sacīto illūstrēju ar vienu piemēru no rakstnieka Saulieša rakstiem. Saulietis stāstā „Brīvība un maize“ (Kop. raksti. 12. sēj., 186. lp.) raksta par saimnieku Kalnāru, kas svētrītā apstaigā savus tīrumus. „Apgājis rudzu tīrumam apkārē, Kalnārs apstājas. Uz mīksto druvas zaļumu raugoties, kuņģī skatam tā viegli un patīkami nogrimt... Viņš stāv un redz, ka rudzi stiepjas aizvien gaļāki, līdz ir jau viņa augumā un pāri galvai. Zaļu stiebru necaurredzams mežs! Un slaidas, pelēki zaļas vārpas līkst uz visām pusēm, viegli šūpojas un šalko klusu valodu, kuņģī tā tīkas klausīties... Ak, Dieva dāvana! saka Kalnārs pats bez balss un tad pagriežas uz mājas pusi. Bet tūlīt arī smaga nopūta laužas viņam no krūtīm. „Audzē, Dievs, un sargi — Tavā rokā viss!..“ Tā lūgt var tikai latviešu zemnieks. Šādam ticējumam un lūgšanai ir latviska noskaņa.

Un tas tādēļ, ka viņš atkarību no Dieva Radītāja pārdzīvoja tā, kā to spēj vienīgi latvieša dvēsele.

No visa sacītā varam spriest, ka esam saistīti ar savu tautu ciešām asins un vēstures saitēm, esam saistīti ar to, ka mūsu individuālajā garā ir dzirkstis no latviešu tautas gara. Un tādēļ mēs visi, kā vienas tautas locekļi, piederam pie tautas un radam bez mūsu apzinīgās līdzdalības ciešu vienību. Šinī vienībā mēs iedzimstam un to mēs nespējam ne ārdīt, ne no jauna celt. Tā ir jau esamība, tā ir tautas eksistences būtiskā pamatparādība.

Bet ir arī, kā jau sākumā teicām, tautas vienība, kas ir tikai topamībā, ir ideāls. Pirms 1934. gada 15. maija stāvokli mēs raksturojam tagad parasti kā tautas saskaldīšanas un sadrumstalošanas laikmetu. Tas nozīmē, ka tautas locekļi bija organizēti atsevišķās grupās, kas uzlūkoja sevi par augstāko vērtību, kalpoja vienīgi pašmērķim un aizmirsta veselo, proti, pašu tautu. Tautas locekļi bija saskaldīti daudzās politiskās partijās, starp kuņām bija tādas, kas cīnījās vienīgi par savu biedru labumu un aizmirsta pilnīgi vienotās tautas intereses, kas atklāti mācīja šķelties un nīsties, vienam tautas loceklim pacelt ieroci pret otru tās pašas tautas locekli, un pat vēl vairāk, rīdīja bērnus pret vecākiem, ārdot tā ģimeni, tautas stiprāko un labāko pamatu. Šinī laikmetā atklāti darbojās tautas locekļi, kas mācīja aizmirst tautību, pagriezt muguru tautai un kalpot svešām tautām. Tāpat cilvēki apvienojās vairākās biedrībās, kuņām bija viens mērķis, viens uzdevums, bet kuņas savā starpā ķildojās un ar to skaldīja pilsētas vai pagasta sabiedrību un daudzkārt noārdīja tās kultūrālās dzīves vērtības, ko senči ar grūtībām bija radījuši. Nerunāsim šē tuvāk par šī laikmeta parādībām, jo tās ikvienam jau labi zināmas. Tas bija egoistiskais pašlabuma laiks, kad ārdīja tautas vienību zemo, patmīlības un pašlabuma nolūku dēļ. Tas ir aizgājis. 1934. gada 15. maijs izbeidza šo stāvokli gluži ārējiem līdzekļiem. Vadoņa valdība aizliedza partijas, aicināja biedrības apvienoties, sauca tautu uz vienību, vienu mērķi, vienu tēvzemi. Un pretoties autoritātīvai valdībai neviens nedrīkst. Mēs esam tautas

apvienošanas darba sākumā. Mums priekšā ir liels darbs, lai patiesi latviešu tauta būtu viens, vesels, iekšēji noskaņots organisms, lai tā būtu iekšēji garīgi saistīta un vienota stiprām tikumiskās apziņas saitēm. Mūsu tikumiskais pienākums ir rūpēties neatlaidīgi un nesaudzīgi, visiem dvēseles spēkiem, lai latviešu tauta būtu nevien dabas un vēstures, nevien ārējās, autoritātīvās varas radīta vienība, bet arī dziļa, garīga, pašu celta un stiprināta morāliska vienība.

Lai sasniegtu šo tautas morālisko vienību, tad katram tautas loceklim ir jābūt gatavam izpildīt visus tos priekšnoteikumus, no kuŗu izpildīšanas šādas vienības realizācija ir atkarīga. Kādi tad nu ir šie priekšnoteikumi, citiem vārdiem, tautas morāliskās vienības ētiskie pamati?

Pirmkārt, pie šiem pamatiem pieder tautas locekļu organisma apziņa. Katram tautas loceklim ir jāiemācās domāt par organismu un saprast tā būtību. Katram jāiekaļ savā prātā atziņa, ka tauta ir dzīvs organisms. Bet ko tas īstenībā nozīmē? Ja sakām, ka tauta ir dzīvs organisms, tad ar to atzīstam, ka tauta pirmkārt sastāv no atsevišķām daļām, tas ir, atsevišķiem cilvēkiem, bet otrkārt viņa nav vienīgi šo atsevišķu daļu saskaitījums, nav vienīgi atsevišķu cilvēku kopa. Tauta ir kaut kas vairāk; viņa ir kaut kas, kas ir par sevi vesels visums. Organisma būtība ir tā, ka atsevišķas daļas noteic veselo visumu, bet veselais visums arī no savas puses noteic daļu sakarību un uzdevumu. Tādā gadījumā tautas locekļa organisma apziņa apzinās, ka viņš pats nav kaut kas vesels tautā, bet ir tikai viena maza daļa tautas organismā, un ka šai daļai ir sava vērtība un nozīme. Viņš apzinās savu locekļu vērtību un nozīmi. Bet katram loceklim ir savs noteikts uzdevums, kas katrā ziņā ir jāizpilda, lai neienestu traucējumu veselā visuma darbībā.

Ko dod šāda organisma apziņa? Viņa, pirmkārt, ved pie atziņas, ka cilvēks savā nākotnē ir saistīts ar tautu, ka viņš dzīvo, pateicoties tam, ka ir tauta un ka tautas veselā visumā ir viņa miesīgo un garīgo spēku avots. Un

no otras puses, šī apziņa raisa cilvēkā gribu dzīvot tautai, visiem spēkiem cīnīties par viņas miesīgo un garīgo labklājību, nest viņas labā visdārgākos upurus, jo ja nebūs tautas un tās morāliskās vienības, nebūs iespējas eksistēt arī pašam individam kā šīs tautas loceklim. Organisma apziņa, ja viņa ir dzīva, liek latvietim apzinīgi turēties pie latviešu tautas un apzinīgi kalpot tautas veselam visumam, teiksim, latviešu tautas dvēselei.

Otrkārt, tautas morāliskās vienības pamats ir tautas locekļu saprašanās. Tauta top par iekšēju garīgu vienību, ja viņas locekļu domu kustībās valda vienotības un celsmes spēki, ja svešs ir viņiem skaldīšanas un ārdīšanas gars. Uz cilvēku saprašanos ved atsacīšanās no divām dziļi cilvēka dvēselē iesakņotām tieksmēm, proti: iedomības un uzpūtības. Nedrīkst sajaukt iedomību ar pašapzinīgumu. Katram cilvēkam ir jābūt pašapzinīgam, jo katram Dievs ir devis kādu dāvanu, ar ko viņš var būt apzinīgs citu cilvēku priekšā. Cilvēkam jābūt lepnam uz sevi, uz savu darbu. Viņš nedrīkst būt tikai iedomīgs. Kas ir iedomīgs cilvēks? Iedomīgs cilvēks pieraksta sev tādas īpašības, kuŗas viņam nemaz nav, bet kuŗu atzīšanu tas prasa no otra cilvēka. Ja neatzīst viņa iedomātās īpašības, tad iedomīgais cilvēks sarauj visas saites ar viņa neatzinēju un tā rodas naidis, kas saraudzē pat zināmu sabiedrības daļu. Iedomīgais cilvēks ir gatavs visu noārdīt un sagrāut, ja kaut kas nesaskan ar viņa iedomību. Kā piemēru minēsim to, ar ko dažos pagastos ir kuŗu diriģenti, kas atteicas vadīt kuŗus, ja sabiedrība vai atsevišķi cilvēki nav pietiekošā mērā devuši nodevas viņu iedomātai slavaī un spējām. Ir arī cilvēki, kas jūtas aizkārti personīgās lietās un kuŗu godkāŗība nav apmierināta, izjauc kuŗa vienību. Līdzīgus gadījumus redzam arī citās dzīves parādībās. Tādēļ atsacīšanās no iedomības ir ceļš uz saprašanos, uz tautas vienību.

Tāpat arī atsacīšanās no uzpūtības. Uzpūtīgs cilvēks ir tāds, kam neko nedrīkst aizrādīt un pamācīt. Tāds visu zin un visu spēj. Kaut viņš runātu vislielākās aplamības un pats neko nespētu padarīt, taču to

viņam aizrādot, uzpūtīgais degs niknuma dūsmās un nepiedalīsies vairs vienotā darbā, un vēl vairāk — viņš mēģinās pastāvošā vienības garā iesēt nesaticību un nesaskaņas.

Lai latviešu tauta būtu stipra morāliska vienība, tad kā atsevišķiem cilvēkiem, tā sabiedrības noslāņojumiem un grupām ir jāatsakās no iedomības un uzpūtības un visur jāparāda augstākā saprašanās iespējamība, kā to jau redzējām savās brīvības un neatkarības cīņu dienās.

Treškārt, tautas morāliskās vienības pamats ir kopā turēšanās mērķis, kas sakņojas solidaritātes apziņā. Tā ir tāda doma par vienību, ka tikai vienībā ir spēks. Kur nav vienības, tur nav arī spēka. Ko nespēj viens, to spēj visi kopīgiem spēkiem. Tautas morāliskā vienība arvien top stiprāka, kad atsevišķie locekļi patiesi apzinās, ka tautas kultūru var ar panākumiem veikt, var tautu celt labklājībā un ka arī katram pašam labāki veicas, ja viens ir par visiem un visi par vienu. Tā ir solidaritātes apziņa, kuņas pretstats ir patmīlība. Tādēļ tautas morāliskās vienības nolūkos katram tautas loceklim ir jāmācās sava patmīlība ievadīt pareizā gultnē, to pieskaņot plašāko sabiedrības aprindu ideāliem, vai to pārvarēt, kad tā dzen postā kā pašu cilvēku, tā viņa apkārtni.

Patmīlību vispāri uzlūko par dažādu ļaunumu sakni. Kopš seniem laikiem jau māca, ka viss grēcīgais nāk no patmīlības. No patmīlības izaug naidis, šķelšanās, ķildas, un, kā vēsture māca, pazudina pat veselās tautas. Bet kas ir īstenībā patmīlīgais cilvēks? Tas ir tāds cilvēks, kas vienmēr pirmā vietā liek sevi, savas vajadzības, savu laimi. Galvenais ir viņš pats, viņa griba un viņa iekāres, kuņas viņš negrib izlīdzināt ar citu cilvēku gribu un vajadzībām. Patmīlīgais pazīst uzpurēšanos tikai savā labā un nepazīst atdošanos augstākiem ideāliem, nepazīst atdošanos otra cilvēka vai tautas labā. Patmīlīgais cilvēks ir sava labuma meklētājs, vieglas slavas kārotājs. Tādēļ visur, kur vien tāds dzīvo, rodas plaisas, kas šķīst cilvēku no cilvēka, rodas nevienprātība. Ģimenē tāds ārda ģimenes vienību, draudzē vai pagastā

to vienību, biedrībās kavē to sekmīgu attīstību, jo viņš zin tikai savas prasības un noliedz citu dibinātas prasības, viņš spēj tikai sevi aizstāvēt un nepazīst darbu citu labā.

Tautas morāliskā vienība nostiprinājas, ja visi tautas locekļi turas kopā, bet tas iespējams, ja viņos valda solidaritātes apziņa, kas izslēdz daudzu ļaunuma sakni — patmīlību.

Ceturtkārt, tautas morāliskā vienība aug ar tautas locekļu atsevišķo un kopējo mīlestību pret vienu dzimteni. Kur ir dzimtene, kur ir tēvzeme? Kronvalda Atis atbild: „Kur Dieva saule tevim pirmo reiz atspīdēja, kur debess zvaigznes tevim vispirmāk viņa visspēcību parādīja un viņa vētras tevim, svētās izbailes aizgrābtam, caur dvēseli šalca: tur ir tava dzimtene, tur ir tava tēvzeme. Un lai tur būtu plikas posta klinčis, vai tukšas salas, lai tur mājotu ar tevi kopā nabadzība, raizes un bēdas: — tev būs šo zemi mūžam mīļu turēt.“ Patiesi, mūsu dzimtenes mīlestība saistās vispirms ar tām vietām, kur mūsu tēvi ir sviedrus lējuši, mūsu mātes savām čaklām kājām taciņas ieminušas. Dzimtenes mīlestība mums plaukst vietās, kas saistās ar mūsu bērnību, dzīves izšķirējiem mirkļiem, darbu, likteni. Kur tautas locekļu sirdīs valda apgarots patriotisms, izaug tēvzemes mīlestība, kas aptver visu to zemi, kuŗu apdzīvo latviešu tauta. Lokālā mīlestība izaug universālā mīlestībā. No vienas vietas (šūpuļa, skolas, bērnu un jaunības zemes vietu) mīlestības veidojas mīlestība pret visu latviešu zemi, tās skaistumu un cēlumu, no mazās mīlestības pret tēva māju nobriest mīlestība pret tēvu zemi, kuŗas apziņu vislabāk raksturo bieži dzirdētie vārdi: „Nem mani, tēvu zeme, tavš esmu viss.“

Bet raksturīgākais ir tas, kā to spilgti pierāda mūsu pašu neatkarības cīņas, ka tur, kur uzliesmo tēvzemes mīlestība, kur tautas locekļu sirdīs valda apgarots patriotisms izaug arī tautas vienība, kas pastāv visās pretestībās un cīņās. Vēsture daudzkārt pierādījusi to, ko rakstnieks Saulietis izsaka vārdiem: „Tauta, kam dziļa un stipra savas tēvu zemes mīlestība, bojā neaizies. Gan

viņa var tikt pārspēka nomākta un uz laiku vārdzināta, bet ne iznīcināta. Patriotisms tautai ir viņas dzīvības spēks un viņas drošākās bruņas pret visām nedienām. Tauta bez patriotisma ir lemta citu tautu kalpībai, miesīgam un garīgam jūgam un iznīkšanai.“ Īstena tēvzemes mīlestība, kas nav tikai vārdos, bet parādās darbos, spēj visu tautu sakausēt ciešā iekšējā vienībā, kur ar gaišu prātu, siltām jūtām un cietu gribu ceļ tautu slavā un godā, sargā to no visiem ārējiem un iekšējiem ienaidniekiem. Līdz ko sāk noliegt tēvzemes mīlestību un kāda tautas daļa sāk pat sludināt mīlestību pret kādu citu tautu savas tēvzemes mīlestības vietā, tad arī tautā vairs nav morāliskās vienības.

Kopsavilkumā varam sacīt, ka tautas morāliskās vienības ētiskie pamati ir meklējami tautas locekļu organisma apziņā, saprašanās un kopā turēšanās garā un patiesā, darbīgā tēvzemes mīlestībā. Tādēļ mums visiem jāgrib, lai ikvienā tautas locekļi būtu dzīvi šie četri tikumi. To lai māca skola un baznīca, to lai sludina ikviena biedrība, to lai saka ikviens tautas loceklis sev un otram.

Saulieša ētika.

Materiāli latviešu ētikas vēsturei.

Rakstnieku darbus Saulietis raksturo kā: „...dziļu un vēsu aku, kur debess sapņi nogrimuši dusēt un no kuņas var smelt dzīvu ūdeni ne vienreiz vien savam garam, savai sirdij“ (XV, 71). Šo raksturojumu varam attiecināt arī uz paša Saulieša darbiem, sevišķi tās tikumiskās skaidrības un mērķu dēļ, kas bagātīgi tur saskatāmi. Šinī rakstā palūkosimies tanī akā, kuņā verd mūsu rakstnieka tikumiskais avots un kuņā nogrimuši viņa „debess sapņi“, latviskās tikumības izjūtas.

1. Sirdsapziņa

Saulietim svarīga tikumības problēma ir par sirdsapziņu. Mūsu rakstniecībā sirdsapziņas būtisko kodolu, tās darbību un šīs iedarbības sekas dvēselē ir aprakstījuši arī citi rakstnieki, kā piem., Niedra, Blaumanis u. c. Tomēr neviens nav tik spilgti apgaismojis sirdsapziņas jautājumus un nav devis tik labu sirdsapziņas darbības aprakstu kā Saulietis savos darbos. Viņš dziļi ieskatījis sirdsapziņas būtiskā kodolā.

Kas ir sirdsapziņa? Saulietis nedod mums tās zinātnisku formulējumu, jo viņš par to neprāto. Viņš tikai izjūt sirdsapziņas būtību tās dziļumos. Un šinī izjūtā viņam sirdsapziņa rādās, kā noslēpums, kas tādēļ nav skaidri saprotama un nav racionālizējama. Aiz sirdsapziņas ārējām parādībām slēpjas irracionāli dziļumi. Šādus irracionālus dziļumus izjūt Leimanis stāstā „Noslēpums“ (II, 139). Leimanis apzinīgi uzlaiž bērzu sa-

vam sāncensim Jēkabam un ar to viņu nogalina. Sākumā viņš šo slepkavību panes mierīgi un vienaldzīgi. Un tomēr aizvien Leimaņa sejā kaut kas noraustās, pārgrozās, sakustas, kaut kas nezināms, nesaprotams darbojas viņa dvēselē, kad viņš atceras šo notikumu sarunā ar Jēkaba tēvu. Un kad pēdējais viņam pārmet vainu dēla nogalināšanā, tad jau viņa dvēsele vairs nespēj nomierināties. „Kaut kas“ ienesa dvēselē tādu noslēpumainu nemieru, bailes un neizprotamu varu par cilvēku. „... Tas bija tāds briesmīgs noslēpums, kuŗa viņš nevarēja atminēt un no kuŗa nevarēja arī aizbēgt un izvairīties... Būs posts, nelaime, nāve?.. Lai kas — bet šausmu pilns bija šis noslēpums... Tā vien liekas, ka reiz kaut kam jānotiek — un ka tad sašķīdīs drumslās viss, kas viņam tagad bija: manta, spēks, gods... viss, viss... un ka tad visi viņu ieraudzīs, un arī pats viņš sevi ieraudzīs — kāds ir — un nebūs nekur paslēpties — itnekur paslēpties...“ (II, 180). Sirdsapziņa ir noslēpumaina vara, kas rada briesmīgu un baigu apziņu, kas draud ar iznīcināšanu, no kā nevar izbēgt, ko nevar aplusināt, un kas cilvēkam parāda sevi tādu, kāds tas ir savā tikumiskā īstenībā.

Saulietis parāda mums arī šis noslēpumainās varas saceltās sekas dvēseles norisēs. Stāstā „Lapkritis“ Zvaigznāju moka apziņa, ka viņš nav mīlējis savas māsas meiteni, ļaudams tai nogrimt postā un tumsībā, ka viņš nav tai palīdzējis īstā laikā. Sirdsapziņa rada nemieru un baida ar kaut ko tumšu, baigu. „... kā kādos dziļumos, tumsā veidojās un cilājās kaut kas baidošs... žēl... sāp, nemiers... rūgtums...“ (VII, 112). Kur darbojas sirdsapziņa, tur kā sekas rodas žēlums, sāpes, nemiers un rūgtums. Cilvēkam ir žēl tā, ko atgriezt vairs nevar; viņam žēl zaudētās skaidrības (to sevišķi pārdzīvo Mistris stāstā „Soda diena“ — II, 61). Cilvēkam sāp pašam savs ļaunums, sāp tas, kas izdarīts pārsteigumā, ātrās dūsmās (piem. kalējam Indriķim sāp, ka viņš sitis Valdim — II, 119). Moku zīmi nes sirdsapziņas radītais nemiers un rūgtums. Šis nemiers Saulieša uztverē var novadīt cilvēku divos virzienos: pretim kauna izjūtai vai arī baigām, nepārvaramām mokām.

mostas atriebības kāras jūtas, kas piejaucas rūgtumam un žēlumam pret kaimiņu Spalģi, kas ar savu viltību un bezkaunību ir izpostījis viņa dzīvi. Reiz pienāk brīdis, kad Zariņš var Spalģim atriebties. Jaungada naktī zirgs Spalģi izmetis no kamanām. Viņš sadauzījies un sauc pēc palīdzības. Zariņš dzird šos saucienus, bet piesteidzoties nelaiemes vietā — viņš atrod savas dzīves postītāju. Ko nu darīt? Palīdzēt nelaimīgajam, vai savu ienaidnieku atstāt nāves varai? Viņš aizmirst savu pienākumu, izšķīras par nepalīdzēšanu un atvelkas jau dažus soļus atpakaļ. Bet tad „viņš jūta, ka nupat notiek kaut kas briesmīgi nepareizs; ka viņš pats ir ar sevi dziļā nemierā, bet negribēja nekā tuvāki pārdomāt.“ Viņš steigīgi dodas prom uz mājas pusi. Bet atkal: „viņš it kā pūlējās izbēgt kādam, kas ar viņu grib runāt; bet jo ātrāki viņš gāja, jo skaļāki likās, ka ar viņu kāds runāja: Glēvulis... zemsirdis... slepkava.“ Kāda balss krūtīs saka: „...nelaiemes brīdī tev vajadzēja viņam palīdzēt, nevis pamest kā suni ceļa malā.“ Zariņš vēl neklausa šai balsij; viņš steigjas uz priekšu, vēl pāris simts soļi un viņš jau būtu mājās. Bet atkal viņš apstājas, „it kā viņam uz pleciem būtu uzkrāta pārāk smaga nasta“. Kā viņš varēs stāstīt saviem bērniem par savu sirds skaidrību pret nelaimē kritušo cilvēku? Viņš jūt saistību sirdsapziņas priekšā. Zariņš griežas atpakaļ, paņem plecos savas dzīves postītāju un nes to uz savām mājām. „Jo vairāk viņš bija ar savu nesamo mocījies, jo siltāki tam metās sirdī. Viss ienaidis pret Spalģi bija izgājis un izputējis. Aizmirsās daudz kas.“ Un kad Zariņš izstāsta sievai visus nakts notikumus, tad ar drebošu sirdi viņš nojauš, ka „būtu ko uz mūžu pazaudējis, ja nebūtu ticis cīņā par uzvarētāju.“

Šāds Saulieša sirdsapziņas darbības tēlojums dibinās pareizā sirdsapziņas psiholoģiskā izpratnē. Viņš ir arī pareizi uzminējis sirdsapziņas ontoloģiju, proti, atzīstot to kā noslēpumainu varu, kuŗā ārpuscilvēcīgi spēki atklāj cilvēkam viņa tikumisko īstenību, viņa vainīgumu un rada viņa dvēseles norisēs kauna izjūtu vai arī mokas.

2. Gribas vājums un tikumiskā cīņa

Zariņš nojauta, ka „būtu ko uz mūžu pazaudējis, ja nebūtu ticis cīņā par uzvarētāju“. Tādēļ cilvēkam ir jācīnās par savu tikumisko skaidrību. Šī cīņa atkarājas no gribas stipruma. Gribā stiprais uzvar, bet gribā vājais zaudē. Tādēļ Saulietis ir daudz domājis arī par tiem cilvēkiem, kam ir gribas nespēks, un ir rādījis savos darbos arī tās situācijas, kuŗās tie nonāk izcīnot savas tikumiskās cīņas.

Tāds gribā nespēcīgs cilvēks ir Mistris (II, 47). Viņš nespēj izpildīt savas apņemšanās, jo trūkst gribas spēka savu gribas lēmumu realizēt. Gribēt viņš grib, bet nespēj gribēto izpildīt.

Dažreiz cilvēka griba nespēj pretoties citu gribai, kaut arī tai padodoties rada sev postu un nelaimi. Tāda vāja griba ir Elzai, kas padodas brāļa gribai un precas ar nemīlamo skrīveri (stāstā „Prātīgi domāts“ — III, 51). Šo tikumisko nespēku Saulietis tā apraksta: „Viņa juta visu laiku, ka citi ar viņu rīkojās kā ar nedzīvu lietu, kam nava pašai savas gribas, ka viņai vajadzētu pretoties, raidīt tos projām, kas lēma viņas likteni, ka vajadzētu sacelties ar savējiem — un aiziet prom no brāļa mājas, bet nepadoties citu gribai pašai pret savu sirdi. Bet viņas pretošanās sadrupa kā pret mūri. Nebija tāda spēka. Atlika „tikai asaras“ (III, 72). Šis citāts spilgti raksturo to, ko apzīmējam par tikumisko nespēku. Šis nespēks neļauj viņai darīt, ko patiesībā tā grib, neļauj tai palikt tikumiskā ceļā.

Miesīgi stiprais cilvēks var būt tikumiski nespēcīgs (piem., Jēkabs stāstā „Sagruvis nams“ — VI, 17). Māte neļauj Jēkabam precēt milēto meiteni, kas viņas acīs esot ielas bērns. Jēkabs apprec citu, bet dzīves ar to nav. Viņš nespēj uzcelt sagruvušo namu. „Un spēka man nava. Nava tā iekšējā nesalaužamā gara, kas notur uz kājām. Saprast varu, kā vajadzētu būt, bet ko tas līdz“ (33.). Kā Elza, tā Jēkabs zina to, kā vajadzētu būt, viņi zina savu tikumisko mērķi, bet abiem trūkst iekšējā nesalaužamā gara, kas ved uz šo mērķi, kas dod spēku gribēto arī panākt. Šādu nevarīgu cilvēku dzīvi Saulie-

tis pielīdzina „sagrūvušam namam“. Un tādēļ viņam ir jāmacās stipram būt un nedrebēt dīvainās bailēs un sirds nospiestībā, kas izaug no garīgās nevarības (sal. VI, 193).

Saulietis, dziļi ieskatīdamies cilvēku tikumiskā nevarībā, ir mācījies sludināt tikumisko stiprumu. Cilvēkam vajaga būt tikumiski stipram un izcīnīt visas cīņas pret ļaunumu un netiklo. Izsamist ir grēks, arī tad, kad citi samaitājuši vistīro prieku, kad citi nievā ilgas un dvēseles sapņus, kad akmeņus met mīlestībai (dzejolī „Ej droši“ — I, 170). Saulietis sludina pienākumus, kas liek mācīties uzvarēt ļauno un nedaiļo. Bet to spēj un var tikai tas, kas sevi aizliedz un prot sevi ziedot (sal. VII, 154). Patiesa sevis aizliegšana un sevis ziedošana uzplaukst tikumiskā cīņā.

Tikumiskām cīņām Saulietis piešķir lielu nozīmi cilvēka dzīvē un augsti tās vērtē. Tās pavada sāpes un ciešanas, kam rakstnieks piešķir tikumisku vērtību. „Ne-kas nava par ļaunu, ko cilvēks piedzīvo; un no visa pats vērtīgākais — varbūt triecieni un sāpes“ (VIII, 157). Un tālāk: „Ir vērts gadiem ciest, lai vienu vienīgu dienu laimīgs būtu. Ir vērts grēku bēdās sirgt, lai zinātu, cik brīnišķīgs prieks dvēselei, no slimības gultas ceļoties“ (VIII, 257).

No Saulieša cilvēkiem šādā tikumiskā cīņā cēli uzvarētāji ir Liepa stāstā „Purvā“ (II, 181) un Krauklis lugā „Pret ziemeļiem“ (X, 7). Liepam jāizšķīras par jauno zemes gabalu, ko iegūtu dodot nepatiesu liecību, vai skaidru sirdi un patiesību, jāizšķīras par dzirnavām, vai atraitnes lāstiem un bārenes asarām. Šī izšķiršanās prasa Liepam smagu iekšēju cīņu. Viņš pagurst, pado-das. Liepa ir miesīgi stiprs, bet trūkst viņam tikumiskā spēka izšķirties par patiesību. Viņš cīņu uz brīdi zaudē, jo nolemj piekāpties un dot nepatiesu liecību. Bet vēlāk „sirdī viņam pašam sakustējās un iesāpējās“, kad viņš par šo lietu runāja ar māti. Kad Liepa redz sava kalpa lielo ticību cilvēkiem, redz tā lielo patiesības mīlestību, tad viņam rodas nemiers, sāpes un kauns par to, ka viņš ap-nēmies dot nepatiesu liecību, lai savā labā iemantotu zemes gabalu, uz kuļa uzbūvēt dzirnavas. Mātes rūpes

un kalpa ticība cilvēka godīgumam palīdz Liepam izšķirties par patiesību un tā palikt godīgam. Šī tikumiskā uzvara dod arī augļus: lielu prieku un garīgu spēku. Un pie tam, ja cilvēks ir vienu reizi uzvarējis, tad citu reizi tas viņam jau nākas vieglāk. Uzvara tikumiskā cīņā izraisa stipru garu, kas palīdz uzvarēt visus kārdinājumus (sal. VI, 231). Arī Krauklis uzvar visus kārdinājumus, vadoties no sirdsapziņas. Viņš atteicas no savas vecās mīlestības par labu bāra bērnu labklājībai.

Ne tā uzvar tikumiskā cīņā Velde stāstā „Pērkons“ (II, 215). Veldi nomāca noslēpumainas baigas un neatlaidīgas tumšas atriebības domas, kas uz āru laužas kā nesavaldāma vara. Viņš grib atriebties cilvēkam, kas ir pavedis viņa māsu, iedzinis to pašnāvībā un saīsinājis tā arī tēva mūžu. Kāda iekšēja balss Veldem pastāvīgi atgādina atriebties. „Tu esi glēvulis, ja tu nekā nedari“ (235). — „Tās domas bija briesmīgas, kuŗu varā viņš tagad atradās. Ilgi viņas bija perinājušas tur pa smadzenēm, slapstījušās pa tumšajām vietām, un nu, piepēši pie varas nākušas, uzreiz pārpludināja viņu visu kā ar tumšiem viļņiem. Vaļā tikt vairs nevarēja. Šīs domas kā asinskārīgs zvērs plosa sirdi. Tā ir titāniska cīņa, kas notiek ap viņu“ (252). Šīs domas uzvar Veldi. Viņš nošauj savas māsas pavedēju. Velde izcīna cīņu starp glēvulību un spēku atriebties. Vai viņam nebija jācīnās par atriebšanu vai piedošanu? Ir jāatzīst, ka Velde nemaz negribēja atraidīt tumšās domas. Viņam trūkst ne tikai spēka, bet arī gribas to pārvarēšanai. Velde ir savu atriebības domu vergs un uzrāda gan drosmi, bet tai nav tikumiska rakstura.

Saulieša tikumiskā izjūta nav Veldes, bet gan Zariņa pusē, kas, izcīnot grūtu tikumisku cīņu, uzvar atriebības domas. Par Zariņu rakstnieks saka, ka tas būtu daudz ko pazaudējis, ja nebūtu cīņā uzvarējis. Un tas jau ir pozitīvs faktors Saulieša cilvēka dzīves izpratnē. Velde turpretī pazaudē savu sirds skaidrību, un tas ir kaut kas negatīvs.

Kas palīdz cilvēkam uzvarēt atriebības domas, no kuŗām grūti atkratīties kā no „briesmīgas musinātājas

varas“? Te var palīdzēt reliģiskā motivācija, ko izsaka Līduma sieva: „cietīsim, lai Dievs iztiesā“ (IV, 95). No šīs varas palīdz tikt vaļā arī tas spēks, kas paslēpts bērnu nevainībā un skaidrībā, un tas gars, kas iemiesojies kristīgās Ziemsvētku dziesmās. Stāstā „Tālā saule“ (XII, 24) Saulietis stāsta par cilvēku, kas, rikojoties pēc principa: „dzīvi pret dzīvi“, grib atdarīt savam dzīves postītājam. Viņš ierodas pie tā Ziemsvētku vakarā, kad saimnieks un saimniece nav mājās. Mājās ir saimnieka bērni, kuņi pamazām sāk rotaļāties ar „svešo krusttēvu“. Silti maigi pirkstiņi apķežas ap viņu. „Kā silta vēsma, ziedus nesdama, aizkāra arī viņa sirdi.“ Bērnu vara pārņem viņu. Viņš „padodas dīvainai varai, kuņa viņu kā apbūrusi šai siltajā istabā un raugās viņā sešām spodrām bērnu acīm. Nezin kur palicis viņa rūgtais spēks...“ (34). Tad bērni dzied Ziemsvētku dziesmu un viņam ar tām atspīd kā tāla saule un ar tām nāk lēni glāsti kā no mirušās mātes rokas. Viņš sāka raudāt gaišas asaras. Bērni bija atcēlušī viņa zvērestu atriebties. Tie bija viņā atraisījuši piedošanas jūtas.

Kopsavilkumā varam teikt, ka Saulietis augsti vērtē cilvēka tikumisko cīņu un māca viņam stipram būt un gaišā gribā uzvarēt visas tumšās, sevišķi atriebības domas. Cilvēks nedrīkst būt atriebīgs, jo Dievs tiesā un ļaunums jāuzvar ar labumu. Tā ir arī apustuļa Pāvila doma un ar to Saulietis šē aizstāv un pauž kristīgu tikumisku uzskatu.*)

3. Cilvēka dzīves tikumiskais ideāls un īstenība

Cilvēks nav pilnīgs. Viņš ir tikai ceļā uz pilnību. Šinī ceļā viņam jāizcīna daudzas tikumiskas cīņas. Tas cilvēkam jādara, lai attaisnotu cilvēka esamības būtisko mērķi: tapt labākam, garīgi bagātākam, pilnīgākam. „Cilvēks vēl nekad nav patī pilnība, bet viņam jātop jo dienas labākam, garīgi bagātākam,“ raksta Saulietis (XV, 38). Lai sasniegtu šo tikumisko mērķi, tad cilvēkā ir modi-

*) Saulietis neatkāpjas no Andra tēva ētikas — tikai ar labu visu griezt atkal par labu, kā domā A. Goba. („Pasaulē“, 1929. g., Nr. 12, 562. lp.)

nāmas un spēcināmas labu jūtu spējas: līdzietība, mīlestība, daiļuma tieksmes, skaidrības un patiesības ilgas, goda un tikuma cēlums, viss, ko mēs gatavi apliecināt par labu (XV, 36). Tā Saulietis dod cilvēka dzīvei cēlo pilnības mērķi, un kaut gan saka, ka ceļu uz to atvieglina tautas gara mantas, tad tomēr šinī nostatījumā viņš tuvojas kristīgajam cilvēka dzīves tikumiskam mērķim. Augstāk minētās labu jūtu spējas ir augstas tikumiskas vērtības, kas ietilpinātas kā senlatviskajā, tā kristīgajā tikumiskā pilnības ideālā un kam vēl tagadnē pieder liela nozīme. Šīs tikumiskās vērtības arī tagadnē uzlūkojamas par cilvēka tapšanas un viņa audzināšanas mērķiem.

Kā sasniegt šos mērķus? Saulietis uzsver, ka labu jūtu spējas ir modināmas un spēcināmas. Šīs tikumiskās jūtas, spēja pacelties pilnībā, gara bagātībā ir dota cilvēka garā. „Nav gluži taisnība,“ raksta Saulietis, „ka cilvēks atnāktu šinī pasaulē kā pēdējais nabags. Nabags tikai zīmējoties uz mantu... Sevī pašā kā noslēpumu cilvēks atnesis sev līdz lielu bagātības pasauli — gara vērtību pasauli. Tas ir tas senai, viņa ciltī no auguma uz augumu krātais mantojums... Cilvēks nav ārējo apstākļu daļa vien. Ir cilvēkā, ko ārējie apstākļi nevar dot, ne ņemt. Neskaitāmas no priekšgājējiem mantotas tieksmes un spējas dus jaunajā dvēselē noslēpumainu, dziļu miegu.“ Šīs spējas pieteic vēlāk tad savu esamību, kad tās pamodina mātes smaids un balss, apdomāts un labvēlīgs drauga vārds, laba, garīgi bagāta grāmata.

Cilvēks nāk pasaulē ar zināmu gara bagātību, ar iespējamību un tieksmi attīstīties uz pilnību. Bet cilvēks nav pilnīgs. Lai to sasniegtu, tad jāizcīna smagas tikumiskas cīņas. Kamēr viņš cīnās nav uzvarētājs, tikmēr tas nes savā dvēselē daudz patmīlīgā un svešā. Tādēļ Saulietis dziļi izjūt cilvēku dvēseļu aukstumu, sirds neatsaucību un nepieķāpību, liekot kādam savam cilvēkam teikt: „Nāk cilvēks pasaulē, bet uz ko? Lai sāpes radītu, sāpes citiem un sāpes sev pašam. Un iet viņš kā maldīdamies, kā pa tumšu nakti, bez gaiša prieka, bez dvēseles laimes, līdz pakrīt kaut kur ceļa malā ar rūgtu saģiftētu dzēlonu sirdī“ (II, 66). Cilvēka uzdevums pa-

saulē ir darīt labu, nest citiem prieku un laimi. Bet viņš ir arī sājpu sagādātājs citiem un pats sev. Un ja arī sājpes ir sava tikumiska vērtība, tad tomēr Saulieša simpātija nav to cilvēku pusē, kas pasaulē nākuši tikai citiem sāpes darīt. Rakstnieks bēdājas līdzī Galdiņam, kad zagļi nozaguši viņam labāko zirgu, kad viņš veltīgi to izmeklējis un atradis vienīgi neatsaucīgus cilvēkus viņa nelaimē. „Ak Dievs, kādas bēdas dara cilvēks cilvēkam“ — izsaucas Galdiņš (III, 146). Cilvēku sirds aukstums un neatsaucība liek viņam irties „uz savām bēdīgajām mājām un skumīgo dzīvi“, kur šis bēdīgums un skumīgums nebūtu bijis, ja citi cilvēki to nebūtu tur ienesuši.

Cilvēks citu mocīšanā paliek dažkārt par „briesmīgu sugu“. Pat sirmie koki, kas redzējuši daudz cilvēku likteņus, izjūt cilvēku ļauno dabu. Kādā pasakā Saulietis liek ozolam stāstīt apsei: „Viņi moka cits citu līdz asarām, līdz asinīm, līdz nāvei. Ņem un nomoka... bez kādas žēlastības... Un kad vairs nav citu ko mocīt, tad ņem un moka paši sevi... Tāda ir šī suga. Briesmīga suga, kad labi ieskatās, briesmīga!“ (VI, 55). Saulietis dziļi ieskatās cilvēku dzīves īstenībā un tādēļ redz arī tās drausmīgo, baigo pusi.

Briesmīgai cilvēku mocīšanai blakus stāv cilvēku cietsirdība. Cilvēki ir cietsirdīgi, nepalīdz otram viņa nelaimē un negrib saprast otra trūkumu un vajadzības. Tādi ir linu vedēji stāstā „Nelaime“ (II, 40), kuņģi atstāj Kraukli vienu pašu garajā ceļā un kad viņam ceļā nobeidzas zirgs, tad viņš ir viens savā lielā nelaimē un postā. Cilvēku cietsirdību kā pasaules aukstumu izjūt arī Vītols stāstā „Valgos“ (III, 49). Pasaules aukstums negrib saprast dvēseles moku. Viņš redz gan sev apkārt cilvēkus, bet visi tie ir ietinušies pasaules aukstumā „kā sagšā, kā saltā sniega sagšā.“

Cilvēks nemīl cilvēku. Viņš nemīl ne svešu, ne savu brāli, bet mīl tikai pats sevi. Patiesība, taisnība, skaidrība ir „jaukas lietas... ko glabāt dārgos skapjos aiz dzidrām glāžu durvīm“ („Piesaulē“, 1928. g., 254. lp.).

Istā dzīvē tos neredzam un tādēļ šī dzīve tam, kas meklē mīlestību un patiesību, ir tikai „maldu zeme“.

Pie cilvēka ļaunumiem jāpieskaita arī nevienprātība. To Saulietis nosodījis zatirā „Vienprātības komiteja“ (XI). Tur spriež par biedrības nama celšanu. Līdzekļu netrūkst, bet nav tikai vienprātības, kur šo namu būvēt. Nevienprātības cēloņi meklējami cilvēku egoismā, godkārībā un uzpūtīgā iedomībā (51).

Saulietim tuvāk stāv lauki ar savu „burvīgo skais-tumu un darbu“ nekā pilsēta. Viņš tādēļ arī vairāk mīl lauciniekus un pilsētņiekos vairāk saskata netikumiskas parādības. Piemēram, Liepa ar Almu lūgā „Pret ziemeļiem“ (X) ir blēdīgs, nekaunīgs, mantkārīgs, kas spēj samīt citu dvēseles. Tie vairs neciena latviešu sētas senos tikumus; tie prot tikai ņemt un nekad nedot. Pilsētas cilvēkus Saulietis pielīdzina pasaules cilvēkiem, kas nepazīst īstos bēdu dziļumus. „Pasaules cilvēkiem bēdas ir tikai vienas dienas bēdas“ (X, 21). Tie ir vienas dienas cilvēki, ar vienas dienas mērķiem. Un tādi Saulieša tikumiskai izjūtai bija pretīgi.

Saulietis vispār nevar saprast bezmērķību dzīvē un tādēļ novēršas no tādas sabiedrības, kurai trūkst ideālu. To intelligento cilvēku dzīvi, kurā lauku apstākļos savā laikā ietilpa skolotāji, pagasta darbvedis, bagātie saimnieki, un kuņi nomocijās ar dzimšanas dienu svinēšanām, kas bija savienotas ar tukšām runām un iedzeršanu, Saulietis dēvē par tārpu dzīvi. „... tārpu dzīve. Te neredzēja nekā, kam būtu kāds mērķis. Tārpu baņošanās“ (III, 219). Šāda „tārpu baņošanās“ dzīve nav tikumiska, jo tā nepiepilda cilvēka esamības tikumiskos mērķus. Cilvēkam ir jāraisās vaļā no šādas bezmērķu dzīves un to arī Saulietis spēcīgos un gleznainos vilcienos parāda stāstā „No rīta“ (III, 232). Še saimnieks, atraisījies no tārpu dzīves, stājas pats darbā. No izdzīves naktīm, prom no bezdarba un bezprieķa dienām, no tukšām runām un fražainiem glaimiem viņš pievēršas vienkāršam zemnieka darbam, kas dod dzīvei saturu un jēgu. Tāda ir Saulieša tikumiska prasība un tikumiskās atgriešanās ceļš. Tur nav garīgi bagātas, tikumiski skaidras dzīves,

kur piekopj izdzīvi un izlaidību, kur piemīt vispārīgs garīgs tukšums un ideālu salkanība.

Ja arī cilvēks nav pilnīgs, kā sākumā teicām, tad tomēr Saulietis ir atradis par iespējamu radīt krietnus tikumiskus cilvēkus, kas staigā pa pilnības ceļu. Pie tiem pieder pirmā kārtā Indriķis stāstā „Kalējs Indriķis“ (II) un Saltups drāmā „Jēkabs Saltups“ (X). Kalējs Indriķis nes svētu uguni savās acīs un sirdī. Viņš domā labas domas, svētu tur sievietes tikumisko skaidrību, ir izpalīdzīgs savam radniekam Valdim, pabalstot to studijās, viņš nīst ļaunumu un iekaist svētās dusmās par visiem tiem, kas brien izdzīves purvā, paved meitenes un žūpo, viņš sajūt vainīgumu, ka dusmās sitis Valdim, bet to izpērk ar labu darbu, izglābjot zēnu, kas ielūzis dzirnavu dīķī. Kalēja Indriķa sirdī deg tikumiskā uguns, kas apgaismo viņa ceļu un vada to pretim cēlajam tikumiskam mērķim. Tāda pati svētā uguns deg arī Saltupa krūtīs, kas atstāj labu vietu pilsētā un dodas saimniekot lauku mājās, lai to paglābtu no bojā ejas. Viņš nicina visus, kuņiem sirdīs valda atriebības un iedzīvošanas kāre, kuņu jūtas nav tīras, bet aptašķītas krogus netīrumiem. Saltups ir stiprs savos tikumiskos spēkos un tādēļ to nespēj locīt nekādi netikumiski nolūki. Viņu var tikai salauzt, jo viņa skaidrības un darba tikumus var tikai lauzt un ne locīt. Šīnīs tikumos viņam ir spēks, ar kuņu visas grūtības pārvarēt, un tanīs ir vērtības, ko neviens viņam nevar ne atņemt, ne mazināt, un par ko viņš pats liecina: „Ir — kas nesadeg“, kad sadeg darba pūliņš, ļaunas rokas aizdedzināts (X, 224).

Tikumiskā, skaidrā uguns deg arī tādos cilvēkos, kurus Saulietis sauc par vientuļīgiem, cietējiem un cilvēkiem ar siltām sirdīm. Tie Saulietim sevišķi tuvi. Tiem pieder viņa mīlestība.

Siltās sirdis, no kuņām nemācas virsū saltums un drausmas, no kuņām nekāpj augšup drēgna un smaga krēslība (sal. XII, 169), visvairāk gan ir bērniem. Saulietis siltas, gaišas sirdis redz visvairāk bērnos, kuņu sirds-skaidrībai pieaugušie pāiet gaŗām, un kas pasaules priekšā dažkārt izliekas pat vientiesība (kā piem., stāstā

„Vientiesītis“ — III, 159). Tādi bērni ar siltām sirdīm, kas saprot jau otra trūkumus, kas iežēlojas līdzī otru sāpēs, un top līdzcietīgas otrā nelaimē, ir Anna stāstā „Aiz sniega un tumsas“ (II), Pēterītis stāstā „Soda diena“ (II) un mazais Baidava dēlēns stāstā „Viņš“ (VII). Anna brien pa sniegu un tumsu, maldīdamās un saldama, baiļodamās un cerēdama, lai slimai Līzītei Ziemsvētku vakarā aiznestu dāvanas un tā to iepriecinātu. Kad Līzīte nomirst, tad viņai laimīgs smaids sejā, jo tā varēs Pestītājam pastāstīt par siltām sirdīm pasaules sniegā un ledū...“ (II, 27). Tāpat vai Pēterītis varētu nepiedot Mistrim, kas nozadzis viņam iekrāto naudu? Viņam gaišas acis, kuņģis laistās asaras. Bet aiz gaišām acīm ir gaiša, silta sirds, kas kļūst par vienīgo iepriecinātāju Mistrim, kad viņš ir slim un gatavojas lielajam svētvakaram. Arī Baidava dēlēns ar siltu sirdi nes Ziemsvētku pīrāgu nabadzīgai sieviņai ar bērnu. Viņš atdod to, bet Kristus vaigs par to top priecīgs. Tādēļ varam spriest, ka Saulieša tikumiski skaidro cilvēku spēks un cēlums slēpjas viņu gaišajās un siltajās sirdīs, kas saprot cilvēku dvēseles mokas un sāpes, sniedz palīdzīgu roku un dedz gaišā prieka ugunis.

Saulieti ne bez iemesla dēvē par vientulības rakstnieku. Rakstu krājuma septītam sējumam viņš pat devis virsrakstu: „Vientulīgie ceļi“. Vientulību Saulietis labi raksturo dzejolī „Vientulība“ (IX, 109):

„Katra zvaigzne viena mirdz,
Viena, viena katra sirds:
Vienam savu ceļu segt,
Vienam savu lāpu degt;
Vienam dziļu tumsu brist,
Vienam liesmot, vienam dzist!

Sāda vientulība vēl nenospiež cilvēka garu, nav sāpju pilna. Tanī jūtam plūstam vēl lielus spēkus, manām tikumisku gatavību un briedumu. Te vientulība ir tas kļūtais dvēseles brīdis, kuņģis sirds dzimst lielām cīņām, top stipra lāpu pacelt un izbrist dzīves ļaunuma tumsu. Saulietis zina, ka lielas lietas notiek vientulīgos ceļos. Un tādēļ vientulība ir pozitīva parādība; tai ir tikumiska vēr-

tība. Vientuļais cilvēks var kļūt par krietnu tikumiskā cilvēka paraugu. Tāds vientulis un reizē tikumiski stiprs un cēls ir Jēkabs stāstā „Nesaules zemē“ (VII). Viņš savā vientulīgā dzīvē, kaut gan to dažreiz tā nomāc un viņš ilgojas kļūt prom no vientulības loka, ir saglabājis skaidru un labu sirdi. Vientulībā tā nav tapusi cieta, gudra un salta. Te mācījies viņš izpildīt savu pienākumu pret māti, kuņu viņš kopj un mīlē, ziedodams pats savu dzīvi. Vientulība mācīja viņam ziedot dzīvi un darbu mātes mīlestībai — mūžības skaistumam. Tā vientulība Saulietim no vienas puses ir pozitīvs tikumisks faktors.

No otras puses vientulība ir arī moku, izmisuma un sāpju pilna. Jēkabam vientulība saglabāja gaišu sirdi, sargāja dvēseli no pasaules aukstuma. Bet šī paša vientulība bija arī smaga, sevišķi pēc mātes nāves. „Tagad pirmo reizi pēc mātes nāves, viņš ar nežēlīgu asumu jūta, cik briesmīgi vientulīgs nu viņš bija. Izmisums cirta sirdī nāvīgus nagus, un viņš kļiedza nakts tumsā, šausmīgi kļiedza — kā aizkauts briedis brēc, dumbrā grimdams“ (VII, 187). Te vientulība pāriet ciešanās.

Saulietis mīl cietējus, mīl sirdis, kas cieš par citiem un tā pašas pieaug tikumiskā stiprumā. Tā cieš un aug Andrieva sirds stāstā „Nabaga princis un Daiļā“ (VII). Viņš nelaimīgs sava brāļa Pēterā dēļ, kas staigā negodīgs, noziedzīgs ceļus. Sirds sažņaudzas viņam, sāp un jūtas bezgala vientuļa. Maja raksturo viņu: „Es jau zinu, ka tev sirds skumst! — tev jau tāda sirds, kas vienmēr cietīs... arī par citiem... Bet būs reiz arī viņai prieks un tā būs tāda laime, kādas citi nemaz nepazīst, kam sirdis aukstas un cietas“ (VII, 153). Arī lugā „Pret ziemeļiem“ vecā māte saka Sniedzei, kam laba sirds un kas nespēj savu sirdi atturēt no palīdzības, kaut arī zina, ka tā nesīs postu: „Jā, meit, gana būs tev pasaulē ko ciest, ar tādu sirdi... Tie visvairāk cieš“ (X, 62).

Ciešanās Saulietis redz tikumisku vērtību, jo tās nevien ceļ cilvēku, skaidro dvēseles aizsērējušos strautus, bet ir arī ceļš uz gaišāku prieku.

„Jo vairāk ciests, jo svētāks prieks...
Svētījat ciešanas, mani draugi!“ (IX, 167).

Ciešanu un sāpju nozīmi Saulietis izteic šādā gleznainā salīdzinājumā: zemei jāizcieš sāpes dziļumā, kad uzplēš to arkla saltais dzelzs, lai plauktu puķe zila un zelta vārpas briestu un cilvēkam jāizcieš tās sāpes, ko viņā plēš pasaules saltais aukstums, lai dvēsele nestu jaunās vērtības (dzejolis „Kad grūti“, IX, 177). Sāpju un nelaiemes dziļumos verd prieka un laimes avots. Sāpes top par dvēseles spirdzu. Tādēļ sāpēm un ciešanām pie-der savs tikumisks nozīmīgums. Visskaidrāk šo tikumisko pamatdomu Saulietis izsaka atziņā: „Bez Golgātas nav Betlēmes“ (IX, 253). Sirds zina to, kad smags akmens uz krūtīm, kad ceļi dreb, kad cilvēks pīšļos guļ zems un ļauns, kad viņa meklē tālās Betlēmes.

Tādēļ Saulietis prasa mīlēt cietējus, kuŗu dvēselēs rūšē dziļa sāpe. Šo tikumisko prasību viņš motivē ar to, ka Kristus to māca un arī mūsu tautas dziesmas uz to mudina. „Tas ir augsts tikums — mīlēt cietēju. Tas pats augstais likums, ko Kristus mums devis, runā savu svēto valodu ne vienā vien mūsu tautas dziesmās“ (XV, 16). Dibinoties kristīgās un senlatviskās tikumības atziņās, Saulietis sludina tuvākmīlestību. Tai jāizpaužas nevien pret cietēju, bet pret ikvienu cilvēku. Kristus, skaidro tuvākmīlestības bausli, stāstot līdzību par žēlsirdīgo sāmarieti. Ja negadās kā sāmarietim otra vātis siet, tad Saulietis, uz jautājumu: kā tuvākam tad mīlestību parādīt, atbild tā:

„Bet sastapsi tu dažu sirdi,
Kas sāpēs tvīkst un asiņo —
Ar līdzcietību, mīlestību
Tad aplaisti un dziedē to!“ (I, 22).

Tuvākmīlestība jāparāda darbos. Pietiek jau ar vienu malku skaidrā ūdens, ko pasniedz sāpēs tvīkstošai sirdij, pietiek ar to līdzcietīgo skatu, ar kādu pavadām cietēju.

4. Mīlestība pret dzīvniekiem

Arī dzīvnieki jāmīlē. Tiem nedrīkst pāri nodarīt. Krauklim stāstā „Nelaime“ (II) mostas sirdī žēlums, no kuŗa vēlāk izaug vainas apziņa ka viņš dusmās bez

žēlastības ir sitis savu bērni, kas pakritis uz sāniem pār ilksi un vairs neceļas augšā. „Beigts!.. Viņš mirst... Un es — vēl situ!..“ (42). Te runā vainīguma apziņa, kuŗa viņu nekad neatstāj, atceroties tumšo nelaimīgo nakti.

Siltas sirdis nespēj pieļaut kustoņu mocīšanu. Kustoņu mokas tām sāp tāpat kā cilvēku mokas. Pēterītim stāstā „Soda diena“ (II) pāriet aukstas trīsas, kad otrs puika Juris vaicā, vai tas negrib nošaut mazo putniņu. Tāpat viņa siltajā sirdī rodas riebums pret Juri, kad viņš ar pistoli nomaitā vāveri (53). Arī Jānim stāstā „Vientiesītis“ (III) viņa sirdsskaidrība neatļauj citiem palaidņiem mocīt putniņus. Viņam sanāk bailes un riebums, dusmas un neizprotams žēlums, kad skolas biedri noķerto putniņu grib atdot kaķim. Tad klusais un kautrais zēns kļūst drosmes pilns, lai aizstāvētu putniņu pret nekaunīgiem skolas biedriem.

Tikumiskais cilvēks vienmēr aizstāv dzīvniekus un neaizmirst tos tāpat kā cilvēkus. „Zemkopji bieži apraudās, pārdodami savus kustoņus, kuŗi tiem pa gaŗajiem gadiem palikuši it kā draugi. Bet ja gadās, ka viņiem šie draugi tiek atņemti, tad viņiem tas dara tādas bēdas un sāpes, ka daudziem citiem cilvēkiem, kas visu paraduši vairāk tikai naudā aprēķināt, to pavisam grūti saprast“ (III, 127). Un tādēļ šīs bēdas, ka šie dzīvnieki ir bijuši cilvēku dvēselēm tuvi un mīli. Par šādu dzīvnieku mīlestību Saulietis raksta stāstā „Dūmaļa“ (XIV). Vilciņu māte un tēvs, apstākļu spiesti, pārdod kādas radnieces kaimiņiem savu vienīgo gotiņu Dūmaļu. Grūti šķirties. „Kā bez spēka un kā slima Vilciņu māte gāja savam vecītim līdz uz māju. Vakarā viņa krēslajā istabas kaktā ilgi raudāja, un tad grūti nopūzdamās apgūlās?..“ (239). Viņai nav miera. Tā grib redzēt Dūmaļu. Tādēļ dodas ciemā pie radnieces, lai dzirdētu Dūmaļas balsi. Un kad to viņa ganos ierauga, Vilciņu mātei ir jāapraudās. „Un Vilciņu māte glaudīja savu draudzeni, ķērās tai abām rokām ap kaklu un šķīpoties spieda savu muti viņai uz brūnā purna.“ Un mirstot vēl viņas pēdējā vēlēšanās ir, lai vecītis aicina viesos radnieci, „un pie tās pašas rei-

zes... kad jau nu tur tuvumā būsi... paej arī to mazo gabaliņu... līdz Dūmaliņai... Tad pasaki arī viņai... ka es... ka es nu esmu mirusi..." (241). Šāda Vilciņu mātes mīlestība un draudzība ir tikai viņas krietnā tikumiska rakstura un labās dabas liecinieces.

Dzīvnieku mīlestībai Saulietis nosprauž arī robežas. Pārspīlētā veidā tā ir negatīva. Dzīvnieku nedrīkst augstāk celt par cilvēku. Cilvēks radības kārtībā ir augstāks par dzīvnieku un tādēļ pirmā vietā ir cilvēka un nevis dzīvnieka labums. Saulietis ironiski smeļ par tādu nedabīgu mīlestību pret kaķi, kuņa dēļ cilvēki rīkojas pat netikumīgi, stāstā „Melnais Ansis“ (IV). Madāma Bindelstone padzen savus īrniekus, kas pārmācījuši viņas Melno Ansi par piena krūzes sadauzīšanu ģimenei, kuņai šī krūze ar pienu ir jau liela bagātība. Kaķis Bindelstones madāmai ir pirmā vietā un tad tikai cilvēki. Bet še, kā liecina Saulietis, cilvēks pret cilvēku sirdī ir jau nomiris.

5. Latviešu sēta

Ievērojamu vietu Saulieša ētikā ieņem viņa uzskati par ģimeni. Ģimenes apjomu Saulietis apzīmē ar vārdu sēta un uzskata to par spēka avotu visai latviešu tautas attīstībai.

Sēta ir ģimenes šūpulis. Tā ir mīļa un svēta. „Mīlā sēta... kur tēvs iearis tīrumos un ieracis ēku pamatos sava mūža cieta spēku... kur mātes mīkstie soļi pagalma cietajā oļā ieminuši celiņus... kur atnākuši jaunu dienu saules sapņi zem lēni šalcošiem dārza kokiem“ (XII, 217). Tā jūt un runā saimnieks par savu tēva sētu. Tādēļ sēta velk atpakaļ pie sevis svešumā aizklīdušo bērnu. Ārpus sētas ir svešums un sirdī mostas prieks, kad zina, ka ceļš iet uz tēva mājām, uz dzimteni. Atgriešanās tēva sētā Saulieša uztverē ir tikumiska parādība. Viņš ir pat sajutis šinī momentā zināmu pestīšanu, samanījis to gaišumu un prieku, ko nes pestīšana. „Te es esmu svešumā... un sirdī man kluss gaišums un pestīšanas prieks.

Uz tēva mājām, uz dzimteni — tas rada pestīšanas prieku“ (VI, 130).

Latviešu sētas tikumisko raksturojumu Saulietis dod šādiem vārdiem: „Latviešu sētā darbojušies gan spēki, kuŗu svētība var pavadīt cilvēku visā viņa mūžā. No auguma uz augumu kā garīgs mantojums pāriedami šie dvēseles spēki, arī paši aizvien vairāk noteikdamies un augdami, tur strādājuši savu darbu, stiprinot tautas raksturu un viņas tikumiskos un daiļuma uzskatus“ (XV, 82). Kas tad nu ir latviešu sēta? Tā ir pozitīvu tikumisku spēku radītāja; še nostiprinājas tautas raksturs un tikumiskais skats. Tādēļ Saulietis tautas stiprumu dara atkarīgu no latviešu sētas, resp. ģimenes garīgā, tikumiskā stipruma. Sēta audzina miesā un garā stiprus cilvēkus. Bet ar kādiem spēkiem viņa to spēj? „To darijusi viņa ar tiem garīgiem spēkiem, kas viņā pašā attīstījušies pie senās tautas gudrības un kristīgās reliģijas un tikumu mācības pa ilgiem pārdzīvojuma laikiem“ (XV, 85).

Dibinoties tautas dziesmu tikumībā un kristīgās reliģijas pamatatziņās latviešu sēta ir kļuvusi par tādu garīgu faktoru, kas ir pildījusi lielu misijas uzdevumu. Latviešu sētā satek visi gara dzīves pavedieni, te slēpjas visas dzīves saturs, gudrības sākums un beigas. Par šo latviešu sētas misiju Saulietis raksta: „Savu misiju latviešu sēta līdz zināmam brīdim izpildījusi godam: viņa bijusi saviem bērniem ne tikai laicīga darba, bet arī garīgās atdusas vieta, bijusi skola un baznīca, bijusi tikumisku un daiļu uzskatu kopēja, bijusi viņu rakstura audzinātāja“ (XV, 89). Kāda tā savā laikā ir bijusi, tādai viņai arī nākotnē jābūt. Tādēļ tas ir arī Saulieša latviešu sētas ideāls: būt skolai un baznīcai, tikumisku un daiļu uzskatu kopējai un rakstura audzinātājai. Latviešu sētai nav vienīgi jābūt darbam, bet arī garīgu vērtību vairošanai un nostiprināšanai, augšanai uz pilnību. Latviešu sētas stiprumu un cēlumu ir bojājusi pilsētas dzīve, kas palīdzējusi ārdīt tikumību un veicinājusi tik ārējo progresu (XV, 93 sek.) un tāpat arī lielniecisms, mācot naidu un nesaticību (XII, 179). Saulietis redz pēc kaŗa latviešu sētas ārdīto vienību un tādēļ viņa tikumiskais

aicinājums, kuŗu viņš izsaka ar lielu ētisku entūziasmu, no jauna to stiprināt, lai viņa varētu uzņemties lielo tikumisko misiju. Latviešu sētai ir jāatgriežas pie daīnu gudrības un kristīgās reliģijas avotiem, lai tā būtu saviem bērniem — tikumisko un daiļuma uzskatu kopēja, rakstura veidotāja, lai tā būtu viņiem skola un baznīca. Mums jāatzīst, ka tā ir tāda Saulieša tikumiska prasība, kuŗai sevišķi tagadnē pieder ļoti svarīga nozīme. Šīs prasības izpildījumā patiesi slēpjas latviešu tautas garīgais spēks.

Sētas stiprums saistās ar ģimenes tikumisko stiprumu un spožumu. Ģimenes pamatos ir jābūt laulībai. Laulības dzīve ir kā gaiša diena, ja tur ir satiecība, mīlestība un saprašanās (IV, 93). Bez šiem trim faktoriem laulība ir tumša, smaga nasta. Tie laulībai piešķir arī tikumisku raksturu. Tikai tāda ģimene ir tikumiska un arī tādai piemīt tikumiska vērtība, kuŗas pamatos ir likta mīlestība, un kuŗā valda satiecības un saprašanās gars.

Visskaidrāk domu par mīlestību kā ģimenes pamatu Saulietis izteic stāstā „Ceļa jūtis“ (III). Ja nākamās ģimenes pamatos nestāv mīlestības svētums, sirdsskaidrība un vispāri miesīga un garīga skaidrība, tad sakari vīrietim un sievietei ir jāpārtrauc, tad ģimenes dzīve šē nav dibināma. Saulietis domā, ka visu ko varētu pielaist, tikai ne skaidrības un mīlestības trūkumu. Partneriem laulībā jābūt skaidriem, apzinoties patiesu mīlestību. Ap-tumšotu un ar mīlestību tukšu laulību slēdz piemēram Lābāns ar Māli (stāstā „Lābāna laime“ — IV). Lābāns apprec Māli ne tāpēc, ka viņš to mīlētu, bet ka viņš ne-spēj pretoties Māles tumšiem nodomiem un gribai. Mālei vajadzīgs vīrs, lai noslēptu savu negodu. Un tādēļ tā ievelk laulības saitēs Lābānu, kas mīl pavisam citu sievieti. Jau laulības dienā Lābāns ir bēdīgs, bez prieka sirdī, kas pāriet skumjā pasīvitātē: „jādzīvo vien“ un par mīlēto meiteni „nava nekāda domāšana“. Un kad Lābāns iedomājas, ka šī laulība ir bez mīlestības un taisnība var būt arī tas, ka Mālei bērns no cita, tad viņš jūt savā sirdī mostamies kaut ko nejēdzīgu, naidīgu, tumšu. Kaut kas nodreb Lābāna sirdī, mostas kāda

tumša apņemšanās: „Nu tad cilvēki ko vēl redzēs. Velns lai parauj“ (IV, 134). Šī tumšā apņemšanās liecina, ka šī ģimene ir jau izirusi. Šāda ģimene nevar pildīt latviešu sētas misijas ideālu un tādēļ ir netikumiska.

Tāda pat netikumiska ir laulība, kad 62 g. vecais atraitnis Čubalags, padodoties 25 g. vecās Amālijas kārdinājumiem, to apprec (stāstā „Skujēni“ — V). Netikumīgi rīkojas Amālija, ar laulību gribot tikt pie mantas, netikumīgi dara arī Čubalags, nevaldot par sevi un padodoties miesīgiem kārdinājumiem. Abi viņi aptumšo ģimenes tikumisko spožumu.

Ģimeni bez skaidrības un mīlestības Saulietis pielīdzina sagrūvušam namam, ko vairs nevar uzcelt. Jēkabs stāstā „Sagrūvis nams“ (VI) sirds patiesībā mīl jaunavu, kuŗu precēt liedz māte, jo tai neesot mantas un kuŗa pie tam esot tikai ielas bērns. Še abpusējā mīlestība ir tik patiesa, ka laulība še būtu kā saules diena un latviešu sētas ideāls še iegūtu savu piepildījumu. Mātes pierunāts, Jēkabs atsakās no savas mīlestības un apprec turīgu vecāku meitu. Un gala iznākumā šī Jēkaba atziņa: „sieva man ir, bet dzīves nava... Es nevaru vairs uzcelt savu sagrūvušo namu.“

Saulietis nepiekrīt Līča aizstāvētam uzskatam (drāmā „Līgo“ — XI), ka ja zināmā sievietē ir diezgan glīta un vesela un nav viņai kāda brēcoša netikuma, tad jau pietiekot laulības dzīvei. „Tās pēc manām domām tai laulības spēlē ir trumpas, pret kuŗām mīlestība vienmēr paspēlē“ (221). Šādu principu bez mīlestības rakstnieks noraida. Tāpat arī pierunātā precēšanās nenes vajadzīgo tikumisko spodrību. Vaivārs (tanī pašā drāmā), kas ilgojas pēc skaidras mīlestības un neapmierinājas pat ar draudzību, lai iestātos laulībā, ļaujas pierunāties un apprec Alīni, kuŗai laulība ir tikai tirdzniecisks aprēķins. Tādēļ dabīgi, ka šādā ģimenē trūkst kopvienotāja elementu un tā liek novārtā latviešu sētas spēku un spožumu. Vaivāram dzīve šādā laulībā kļūst „varžu līcis“ (252), „elle zemes virsū“ (246), no kuŗas viņš spēj izkļūt vienīgi ar pašnāvību.

Mīlestību, kuŗai jābūt ģimenes pamatos, nedrīkst sajaukt ar citām līdzīgām parādībām, kas gan tai stāv ļoti tuvu, bet nav pati mīlestība. Saulietis aizrāda vispirms, ka mīlestība nav saistāma vienīgi ar miesu. Ar miesas mīlestību vēl nepietiek, lai laulība kļūtu kā saules diena. Mārtiņš komēdijā „Sirdskaite“ (XI) ir nelaimīgs vīrs. Kādēļ? Viņš pats uz to atbild: „Kam es ņēmu Hildu, tikai viņas miesas valdzināts un nepazīdams viņas gara? Par viegli esmu skatījies uz to visu un pār to ciešu“ (105). Šī laulības dzīve nekļūst par latviešu sētu. Tāda dzīve pat Mārtiņu noved pie nozieguma izvairīties no kuŗa dienesta. Mīlestība, kas saistās vienīgi ar miesu, nav vēl īstena un neder ģimenes tikumiskai spodrībai.

Tāpat neder arī mīlestība, kas saistās vienīgi ar garu. Tāda ir neauglīga un neved pie latviešu sētas tikumiskā mērķa. Mīlestībai, kuŗā nav kaisles kvēles, trūkst aktivitātes, bez kuŗas laulības dzīve nemaz nespēj nodibināties. Cilvēks ar „sanctus amor“ ģimenei neder (sal. VIII, 205). Stāstā „Ceļa jūtis“ (III) Saulietis tēlo mums Alksni, kas alkst pēc gara, kas meklē ļaudis kristalla skaidras sirdis un no otras puses Aumali, kam asinis trako pa dzīslām un nepazīst to, ko dēvē par sirdsskaidrību, kas vienīgi alkst pēc miesas. Mariju neapmierina ne Alksņa baltā (pēc V. Stekeļa apzīmējuma), ne Aumaļa sarkanā mīlestība. Viņi abi laimīgai laulības dzīvei nespējīgi. Īstenai laulības dzīvei „vajadzīga pārdroša straujība un mierīga skaidrība“ (III, 105). Mīlestībā nepieciešama straujība, uz ko dzen miesa, asinis un arī tā skaidrība, ko nes sirdsskaidrības ilgas, apgarotas jūtas, nepadoties dziņām. Tāda ir Saulieša pamatatziņa šinī jautājumā un mums jāatzīst, ka viņš ar to izsaka tādu patiesību, kuŗa pēdējos laikos bieži aizmirsta. Viņš no tikumiskā viedokļa pareizi parāda, kādai jābūt mīlestībai, kas liekama ģimenes pamatā.

Saulietis mīlestībai tuvu nostāda arī draudzību, kas uzstājas dažkārt kā mīlestība un tomēr tā nav. Īstā draudzība ir tur, kur sirds slepenās pasaules vārti veņas vaļā kā paši no sevis, kur nav vajadzīgi novazātie obligātoriskie draudzības likumi, kā, piemēram, Dāvīda un

Jonatana draudzībā („Kēniņš Zauls“, 93).*) Kur rodas tāds draugs, kam sirds atvežas kā zieds pats no sevis, tur nāk arī īsta laime (VIII, 167). Īstā draudzībā cilvēki nes viens otra labā vislielākos upurus (šīnī ziņā labs piemērs kā Jonatans glābj Dāvida dzīvību no sava tēva dusmām, 109. un 129. lp.). Bet arī visuzticīgākais draugs var kļūt neuzticīgs.

Draudzības un mīlestības sakarību Saulietis skaidro drāmā „Līgo“ (XI). Vaivārs runā par dvēseles tuvumu ar Mariju. Bet dvēseles tuvumu viņš vēl neatzīst par mīlestību. „Draudzība, uzticība, tuvums — tās jau ir tīras debess balvas, bez kuņām arī neviens nams nevar silts un gaišs būt. Bet mīlestība tā tomēr vēl nav... visuvarošā!“ (191). Tikai tad dvēselē nav vēsums, vienaldzība, tukšums, ja tanī mājo visubarētāja mīlestība. Ne draudzībā un dvēseles tuvumā, bet mīlestībā vienīgi sirds vienmēr zin pareizo ceļu. Draudzībā sirds ir vēl sadalīta, kā piem., Marijai pret Vaivaru. Laulībai der vienīgi nesadalītas sirdis un tādēļ Vaivārs izvairās no Marijas, atzīdams, ka tur ģimenes nams ir bez jumta, kur sirdis ir sadalītas un tās seko vēl svešām balsīm. Saulietis šīnī drāmā arī parāda, cik tuvu saiet mīlestības un draudzības robežas, ka cilvēkam grūti tās izšķirt un vajadzīgā brīdī tās nesaredzot rada traģisku dzīves noslēgumu.

Saulietis draudzībai piešķir tikumisku nozīmīgumu, redz tās krietno varu, bet tomēr neliek to ģimenes pamatā. Vienīgi mīlestība visu var un spēj un tādēļ tā ir labākais ģimenes pamats. Mīlestība ir ģimenes stabilitāte.

Svarīgu vietu ģimenē Saulietis ierāda mātei, par ko īpaši runāsim.

Istenā ģimenē jābūt arī precīzi kārtotām attiecībām vecāku un bērnu starpā. Arī tām Saulietis piegriežas savos stāstos. Nesaskaņas vecāku starpā ietekmē bērna dvēseles dzīvi nelabvēlīgā virzienā, sevišķi ja tās rodas tēva žūpošanas dēļ. Ganiņš ilgi gatavojas savā vaļas.

*) J. Rozes izdevums, 1929. g.

dienā apmeklēt savus vecākus. Bet „kārotā vaļas diena prieka vietā pilināja sirdī rūgtus pilienus, kā nāves zāles“ (III, 23). Šīs nāves zāles bērna sirdī pilina tēva un mātes bāršanās. Tēvs nodzēris bērna nopelnīto drēbju naudu. Māte žēli raud. „Un viņam pašam sirdī tādas žēlas jūtas... Māti mīlošu, skūpstīšu, bet tēvu? Vai tad tēvu nē? Ir tēvu, ir māti... tikai lai tēvs vairs tā nedarītu, lai mātei vairs nebūtu jāraud.“ Vecāku ķildas ja nemazina bērna mīlestību, tad rada vismaz šaubas vai mīlēt tos. Līdzīgs tēlojums ir „Māmiņ“ (VI, 120).

Vecāku pienākums pazīt savu bērnu dabu, raksturu, jo citādi tie nodara viņiem pārestību (piem., kad tēvs sēta savu sirdsskaidro dēlenu pēc rīkstēm, lai to sodītu, nejaudājot vai maz viņš ir vainīgs — III, 175). Tāpat viņu pienākums gādāt par bērnu audzināšanu, modināt un spēcinoš labu jūtu spējas, skaidrības un patiesības ilgu, goda un tikuma cēlumu. Tiem jāieaudzina gatavība kalpot labājiem (sal. XV, 36). To Saulieša tikumiskā izjūta noteic vecākiem. Ja viņi to nedara, tad tie savu tikumisko uzdevumu neizpilda.

Tāpat bērniem jāzina un jāpilda savi pienākumi pret vecākiem. Netikumīgs ir dēls Saulieša uztverē, ja viņš kaunās savu māti, un paklausot savai sievai pilsētniecei aizmirst „prasto veceni“, kaut gan viņa sirdī ir nemiers. („Ceļa nauda“ — VII). Turpretī tikumiskā apskaidrotībā Saulietis attēlo Jēkabu („Nesaules zemē“ — VII), kam ir tik liela pienākuma apziņa, ka viņš nespēj atstāt vārģo māti, bet kopj to ar visrūpīgāko mīlestību, kaut gan viņa sirds deg ilgās atstāt purva malu un doties plašajā pasaulē. Dēls ziedo savu dzīvi mātes mūža vakara vieglumam. Tādai dzīvei Saulietis piešķir tikumisku mirzumu.

6. Māte

Latviešu mātē Saulietis saredz divas tikumiskas īpašības: rūpību un sirsnīgumu (VIII, 115). Te slēpjas latviešu sētas gods. Viņš dziļi izjūt mātes mīlestības tikumiskos spēkus un dzied tai slavas dziesmas.

Istenās mātes mīlestībai piemīt vareni tikumiski spēki, un tādēļ tā ir svēta, kuŗai jātuvojas ar godbijību un cieņu. To Saulietis mums saka dzejolī „Māte kalponīte“ (I, 15). Ir nakts un sniega vētra dzen sniegu lielos blāķos, bet māte kalponīte brien pa dziļu sniegu, jo „ne bail tai nakts, ne vētras, — sirds tai pie dēla vien.“ Dēls viņai ļoti slims un tādēļ nav varas, kas to atturētu.

„Un iet tā vētrā, naktī,

Kaut arī saļimtu . . .

Ai, mātes mīlestība,

Cik liela, svēta tu!“

Mātes nāve dažkārt izdzēs visu gaismu bērna dvēselē, rada izmisu un pat vēlēšanos iet mātei līdzī uz miera vietu.

„Bez Tevis, māt, nu mīlestības

Man pasaulē vairs nav nemaz

Un saltumā starp svešiem ļaudīm

Man nesaprastam jāmaldās.“ (I, 21).

Mātes glāstā ir spēki, kas dara cilvēku izturīgu. Ja māte glāsta, tad sals un bads ir nieks (IX, 265). Mātes vaigā slēpta miera vēsts (IX, 277). Māte ir visu cēlāko jūtu un Dieva doto spēju modinātāja. Tā atmodina ar savu balsi, dziesmām, smaidu bērņā tās spējas, kas iedīgli ir mantotas no paaudžu paaudzēm. Tā ceļ gaismā pagātnes dziļumus un ved bērņus uz nākotnes zemi ar cerībām (XV, 35). Mātes mācītā lūgšana raisa sirdīs jaunu ticību, dod jaunu dzīves sparū padarīt to, kas darāms (VII, 16). Mātes skumjas par grūtībām bērņū dzīvē, par neveiksmēm darbā izraisa viņai acīs asaras. Bet šīs asaras sargā bērņus no netikumīgiem ceļiem, no ļaunuma (piem., Liepu, stāstā „Purvā“) mātes asaras pasargā to no nepatīgas liecības došanas). Istenā māte nevar citādi, kā piedot saviem bērņiem visus viņū ļaunumus. Par tādām mātēm, kas izlīdzina mīlestībā visas bērņū pārestības, viņū kļūdas un vainas, Saulietis stāsta stāstos „Vecā saimniece“ (IV) un „Nabaga princis un Daiļa“ (VII). Viņū dvēseles spēks ir tik liels, ka spēj salauzt dēlu cietās sirdīs un aizmirst tumšos mirkļus, ko sagādā tām bērņi.

Ja tik daudz tikumisku spēku mīt mātes sirdī, tad ar pilnu tiesību Saulietis liecina, ka „mātes sirdī tev ir visudārgais zelts“ (I, 145). Nabagais ar mātes sirdi ir bagāts, bet bagātais bez mātes sirds ir nabags, jo

„Pat priekš tumša noziedznieka,
Kam būs bargu sodu ciest,
Mātes sājpu pilnā sirdī
Mīlestība neizdziest.“

Tādēļ Saulietis raksta bērniem šo tikumisko pavēli: „glabāt mātes sirdi, mantu visudārgāko: mūžam mīļu viņu turēt, mūžam nenicināt to.“ Mīlēt māti un tēvu ir augsts un svēts tikums (XV, 16). Parādīt mātei cieņu ir skaistums. „Ne velti mūsu tautas radošais gars, viņas ģeniji, rāda mums māti kā svētuma apstarotu. Un skaistums tad ir tas, ja dēls vai meita un lai viņi būtu vai tik gudri, ka dzirdētu zāli augam un spētu izrēķināt zvaigžņu mūžu — skaistums ir, ja viņi var noliekties pie savas mātes rokas...“ (XV, 35).

Par to, ko māte dod saviem bērniem, viņa prasa atpakaļ tikai sirdi. Viņa skumst par dēla sirdi, kas viņai nepieder. Tā viņas manta.

„Mana manta un mans gods,
Kas man likteņa nu dots:
Manu bērnu sirdis man —
Ja tās ir, tad Dievs un gan’!

— — — — —
Vārds vienvienīgs manī skan:
Manu bērnu sirdis man!
Daudz par viņām sājpu justs:

Liels un smags ir mātes krusts.“ (IX, 166).

Dēls var nākt atpakaļ no svešuma zeltu sēdams, bet svarīgāk ir tas, ka viņš atnes atpakaļ savu sirdi — vienīgo mantu savai mātei (IX, 255).

7. Saimnieki un gājēji

Latviešu sēta nespēj izpildīt savu misiju, ja pareizi nav nokārtotas saimnieku un gājēju sociālās attiecības. Par saimnieku tikumiskām attiecībām pret gājējiem Sau-

lietis raksta: „Gājēji, kuņi viņiem kalpo, nava kā kādi radijumi no citas pasaules, ar kuņiem ja nodod viņiem to derēto grasi, arī vairāk nav nekādas daļas. Ne, tie ir arī tuvākie, tie ir darba un dzīves biedri, kuņi arī lai justos savā vietā labi. Tur raugās ne tikai uz to, lai darbs būtu laikus un pareizi padarīts, bet arī uz to, vai klājas gana labi pašam darba darītājam. Tad ne tikai darba devēji, ne tikai izdzinēji, kuņiem prieks jo vairāk izspiest savu gājēju sviedrus savā labā, bet arī īsti cilvēki, kuņi nevar palikt vienaldzīgi, vai viņu tuvākam ietu labi vai slikti, kur jaunākos audzina par godīgiem cilvēkiem“ (XV, 83). Šis citāts rāda, ka Saulietis ir ļoti pareizi šapratis dzīves sociālās attiecības. No tikumiskā viedokļa saimnieks nevar būt izspiedējs; viņam jābūt kā tēvam, garīgam audzinātājam, pamācītājam uz labu, izpalīdzīgam un līdzdalībniekam gājēju priekos un bēdās. Netikumīgs tas saimnieks, kas nevar pārvarēt kāri pēc mantas un necilvēcīgi apietas ar saviem strādniekiem (piem., kā zelta krājējs „Dzeltenās slāpēs“ — VI).

No otras puses Saulietis nosaka pienākumus arī gājējiem. „Lauku darbos pats darbs runā. Darbs ir jādara labi, uzticīgi, bezviltīgi, vienalga, vai atlīdzības par to būtu saņemams vairāk vai mazāk. Ne ārējās atlīdzības dēļ, bet darba paša iekšējas vērtības labad.“ Saulietis aizstāv viedokli, ka darbs nav jādara algas, bet tās vērtības dēļ, kas slēpjas pašā darbā. Pats darba darītājs iegūst sev vērtību bez algas. Un tādēļ tikumīgais cilvēks darbu izpilda labi un uzticīgi.

Saulietis asi nostājas tādēļ, pret lielinieku agitātoriem, kas māca nesaticību pret saimniekiem, māca būt pret tiem īgniem, spītīgiem, pretīgiem, māca nepieņemt tikumisko spriedumu, ka arī gājēji ar saimniekiem ir draugi, palīgi, darba biedri (XII, 177). Tikai tad darbs sekmējas, kad tanī saimnieks un gājēji ir vienoti, gājējs saprot saimnieka nodomus un izved tos no visas sirds („Kungs pats savā mājā“ — „Piesaule“, 1928. g. Nr. 2).

8. Darbs

Darbam Saulietis piešķir svarīgu tikumiskās vērtības nozīmi. Darbs audzina darītāju. To viņš mācījies atzīt daiņās. „Tikums, darbs, dziesmas — tie nešķirami. Kas mīlo dziesmas, tas strādīgs, tas arī tikumīgs“ (XV, 13). Darbīgais cilvēks, Saulieša izpratnē, ir tikumīgs. Darbs ir glābšanas līdzeklis no netikumiskās izlaidības, glēvuma un nespēka. Tas atdod cilvēkam dzīves prieku un dara viņu lietderīgu dzīvei. Tā, piemēram, stāstā „No rīta“ (III) Sēja dzīvo bezdarbīgu dzīvi. Viņam gan ir zeme, bet pats to nestrādā. Svētdienās satiekas ar pagasta intellīgentiem un pavada ar tiem stundas ēšanā un dzeršanā. Sējas dzīve ir bez darba un mērķiem, un kad viņš sāk atzīt, ka tāda dzīve ir „tārpu baņošana“, tad arī rodas viņam otra atziņa, ka „ir tikai viens ceļš: nopietns darbs“, lai atkal taptu spēcīgs, vērtīgs un dzīves priecīgs. Viņš iet šo ceļu un top atkal dzīvei lietderīgs.

Darbs, kā jau augstāk redzējām, ir jādara labi, uzticīgi, bezviltīgi, vienalga vai atlīdzību par to saņemam vairāk vai mazāk. Darbs jādara ne atlīdzības dēļ, bet tās vērtības dēļ, kas slēpjas pašā darbā. Darbam ir vēl iekšējs atalgojums — sirds gandarījums, jauka apziņa, ka darbs godam padarīts. Netiklis ir arī sliņķis, nolaidīgs, paviršs cilvēks. Uzticīgi un bezviltīgi darīts darbs pacel dzīvi un dod sirdij apmierinājumu (sal. XV, 86).

Darbs rada labklājību. Vienīgi ar krietnu darbu tiek uz augšu pāri visām grūtībām (sal. Lūduma darbu stāstā „Pēc likuma“ — IV, 93). Kārdinājums tikt pie mantas bez darba tikumīgam cilvēkam ir jāpārvār. Tikai grūts un godīgs darbs attaisno zelta iegūšanu; nekas nepelnīts, netaisns nedrīkst pielipt pie rokām (VI, 231). Tāpat zemi kopjot nedrīkst sviedrus taupīt, jo tikai ar sviedriem vaigā cilvēks izpilda savu tikumisko pienākumu pret zemi (VIII, 194), un tādēļ Saulietis ironizē par tiem, kas domājot, ka zemi kopjot jau pietiekot ar mākslīgiem mēsliem.

Netikumīgi ir tie cilvēki, kas peļņu iegūst ne ar darbu, bet ar spekulāciju, ar kuŗu daudzi nodarbojas,

sevišķi kaŗa un revolūcijas laikos. Saulietis nīst spekulantu negodīgumu, uzdzīvi un vieglprātību, ko attēlo stāstos „Abi labi“ (XII) un „Laika ratos“ (XII). Pirmā stāstā lasām par diviem lauku tirgotājiem, kuŗi, kaŗa laikā paceļot negodīgi preču cenas, iedzīvojās lielā bagātībā. Tie abi ir mantas vergi un cilvēku labklājība tiem nerūp. Tāpat otrā stāstā Lapsiņš grib dzīvot no spekulācijas ar sviestu un kāŗu spēlēm. Viņa acīs nožēlojami ir tie, kas dienišķo maizi nopelna ar godīgu darbu. Kas tad notiek ar tādu cilvēku? Saulietis parāda, ka spekulācija agrāk godīgo Lapsiņu pilnīgi samaitā un negodīgā ceļā iegūtai mantai nav svētības: kā tā ir nākusi, tā viņa arī aiziet. Tā Lapsiņam atņēmusi tikai godīgumu un tikumisko skaidrību.

Saulietis, sevišķi stāstos „Revolūcija Prātaiņos“, asi kritizē lielniecisma darba dzīves kārtību. Lielinieki gan gribējuši darbu kārtot uz taisnības pamatiem, bet paši ir bijuši vieglas dzīves meklētāji, kas domājuši tikai par savām ērtībām un nevis citu cilvēku labklājību (sal. XIII, 93). Tie negrib strādāt, bet plāno varmācīgus darbus. Sliņķi, bēdzēji no patiesā darba ir visi Prātaiņu valsts ievērojami vīri kā Čambāns, Brusaks, Mīle Sprakste un citi. Lielniecisms noliedz darba tikumisko nozīmi. Un tādēļ Saulietis irōnizē par lielnieku darba izpratni un viņu „svētīgiem darbiem“, aiz kuŗiem slēpjās patiesībā slinkums un nevīzība, patmīlība un tumšo dziņu vara. Šai morālei Saulietis nostāda pretīm tādu tikumisku izpratni, kuŗā darbs ir svētcerīgs (VIII, 194). Tā darbs no tikumiskā nozīmīguma paceļas pat augstākā pakāpē, kur iegūst reliģisku apskaidrotību.

9. Tēvzemes mīlestība

Tēvzemes mīlestību Saulietis aplūko atsevišķā apcerējumā: „Tēvu zemes mīlestība dzejā un dzīvē“ (XV). Viņš tēvzemes mīlestību atzīst par svarīgu sociālās tikumības faktoru. Katra cilvēka tikumiskais pienākums ir mīlēt savu dzimteni, to zemi, kas viņam dod maizi un

patvērumu.*) Minēsim dažus citātus, kas skaidri izsaka Saulieša atziņas šinī jautājumā.

„Cēls tikums — mīlot un aizstāvēt tēvzemi. Kas tas par cilvēku, kuŗš nemīlo tās zemes, kas slacināta tēvu sviedriem un asarām, un kuŗā viņu pašu kauli pēc sūra mūža dus baltajās smiltīs?! Tas tad nava cienīgs, ka viņa kājas šo zemi min!“ (XV, 19). Šo citātu papildina vēl šādi: „Tauta, kam dziļa un stipra savas tēvu zemes mīlestība bojā neaizies. Gan viņa var tikt pārspēka nomākta un uz laiku vārdzināta, bet ne iznīcināta“ (XV, 153); un „Patriotisms tautai ir viņas dzīvības spēks un viņas drošākas bruņas pret visām nedienām. Tauta bez patriotisma ir lemta citu tautu kalpībai, mierīgam un garīgām jūgam un iznīkšanai“ (XV, 194). No visa citētā izriet, ka mīlēt tēvu zemi, sargāt tautu no bojā ejas ir svarīgs pienākums, kas jāpilda katram tautas loceklim. Kas šo pienākumu nepilda, tas nav tikumīgs. Tā ir svarīga atziņa Saulieša ētikā, ko viņš aizstāv arī savā traģēdijā „Ķēniņš Zauls“. Še redzam vairākus patriotiskus cilvēkus, kuŗiem tēvzeme ir viss (75; sal. arī Dāvida tēvzemes dziesmu — 71. lp.).

Bet ne katrs patriotisms jau ir tikumiski vērtīgs. Vecā Stendera patriotismam nav dziļuma. Viņa patriotisms ir ārējs, kas ir tikai labas pārtikšanas un mierīgās dzīves sargs. Dziļāku patriotisma izpratni devis Pumpurs, kam tēvu zeme dārgāka par mantu un dzīvību. Tālāk Saulietis domā, ka sevišķu uzliesmojumu patriotisms ir dabūjis strēlnieku un mūsu brīvības cīnītāju cīņās. „Te ir patriotisms, kas cēlies no mūsu sirds visslēptākajām dziļēm“ (XV, 177). Tēvzemes mīlestībai ir jābūt patiesai, dziļai, viņai ir jāizaug sirds dziļumos un nedrīkst būt tikai kaut kas ārējs. Tēvu zeme Saulieša sludinājumā nav vienīgi tā vieta, kur mierīgi var dzīvot, kur aug dienīšķā maize. Tēvu zeme ir bērnu zeme, kuŗas labā var dzīvot un mirt (XV, 184). Ziedošanās tēvzemes labā nes līdzi tikumisku spožumu.

*) A. Ķēniņš saka, ka ikviens, kas runājis vai strādājis pretim nacionāliem centieniem, ir bijis dziļumos Saulieša ienaidnieks. („Piesaulē“, 1929. g., Nr. 12.)

Saulietis vērtē tēvzemes mīlestību ar stingru tikumisku mērauklu. Viņš nosoda vārdu jeb tā saucamo frāžaino tēvzemes mīlestību. Tai trūkst tikumiskās aktivitātes. Saulietis prasa darba patriotismu, jo vārdu patriotisms bieži ir sega avantūrai, veikalam, personīgam vai partijas egoismam. Tas ir kompromisu patriotisms, kas tautas laivu novada uz sēkļa (XV, 195). Saulietis tikumisko vērtību redz tikai tanī patriotismā, kuŗam ir darbi un kas nepazīst nekādus kompromisus.

No tāda uzskata izriet Saulieša asa nostāšanās pret partiju negausības, iemantošanas garu, kas partijas intereses stāda augstāk par tautas, vai valsts interesēm (XV, 203). Viņa spalvai pieder šis skaidrās sirdsapziņas rakstītais spriedums: „Grēku pret tautas gara skaidrību un godīgumu, ko viņi ar savas darbības paraugiem sistematiski nāvē, to viņiem izpirkt nāksies grūti. Tas ir līdzīgs grēkam pret Svēto Garu“ (XV, 204).

10. Noslēgums

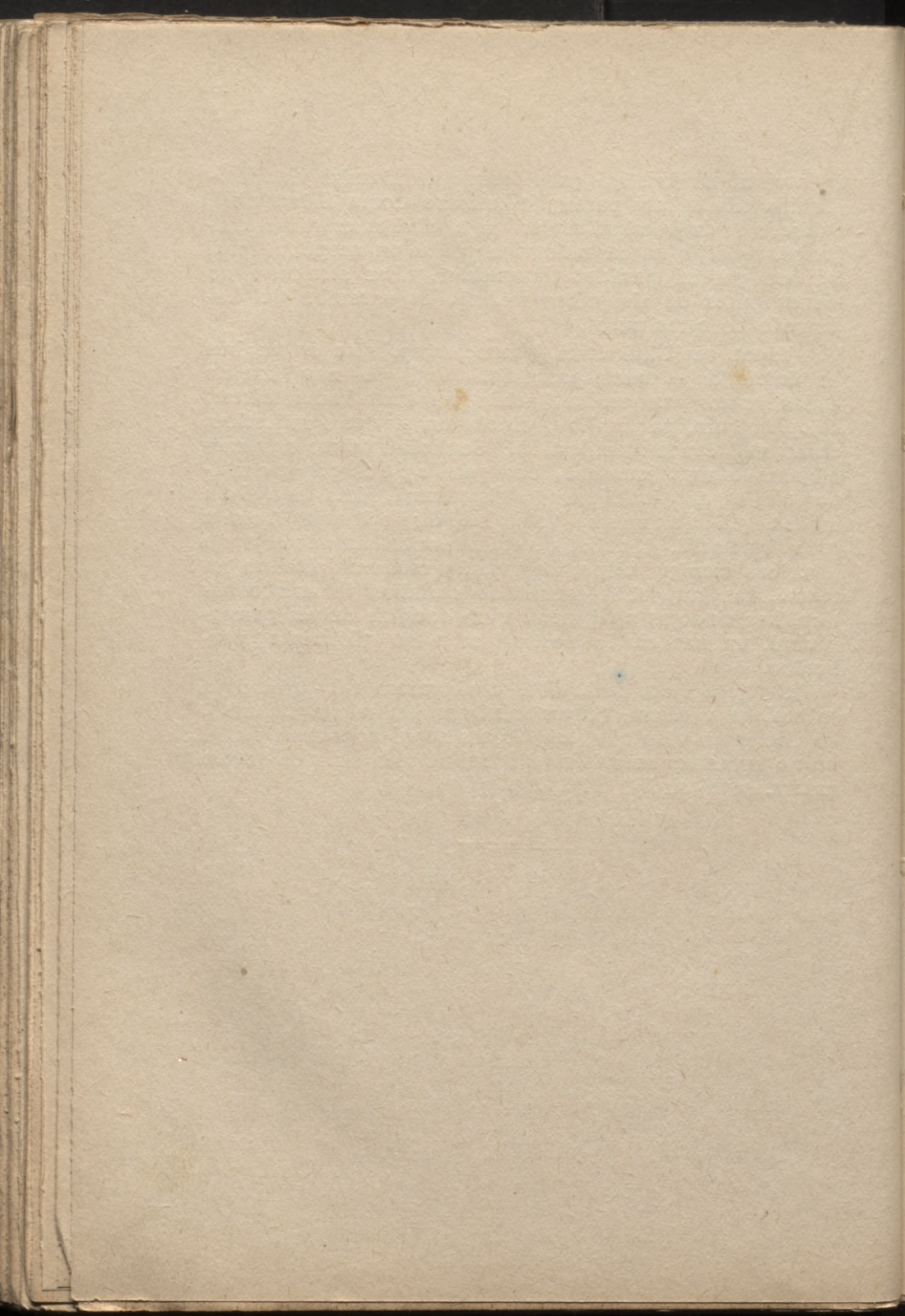
Saulieša tikumības izjūtu un atziņas nosaka kā tautas dainu senā gudrība, tā kristīgās ticības pamatatzinumi. Savos tikumiskos uzskatos viņš reizē ir kristīgs un latvisks, tiklab kā izejas avotu, tā mērķu ziņā. Viņš ir pratis sevī savienot kristīgās un latviskās izjūtas un domāšanas elementus un parādīt tos savu cilvēku dvēseles kustībās. Tādā ziņā Saulietīm pieder ievērojama vieta kristīgās latviskās ētikas vēsturē.

Saulieša ētikai ir divi degpunkti, kas virza viņa tikumisko skatu. Viens no tiem ir sirdsapziņa un otrs — latviešu sēta. Tādēļ jāatzīst, ka viņš pieskāries ievērojamākam jautājumam kā individuālā, tā sociālā ētikā. Individuālajā ētikā sirdsapziņa vienmēr ir un būs tas jautājums, ar kuŗu jātiek skaidrībā, lai zinot dzīves tikumisko ideālu, cilvēks, sekojot sirdsapziņas balsij, censtos sūrā tikumiskā cīņā tam pieskaņot savas dzīves īstenību. Šinī ziņā Saulietis pareizi saprot sirdsapziņas būtisko kodolu un nosprauž tikumisku ideālu, kas

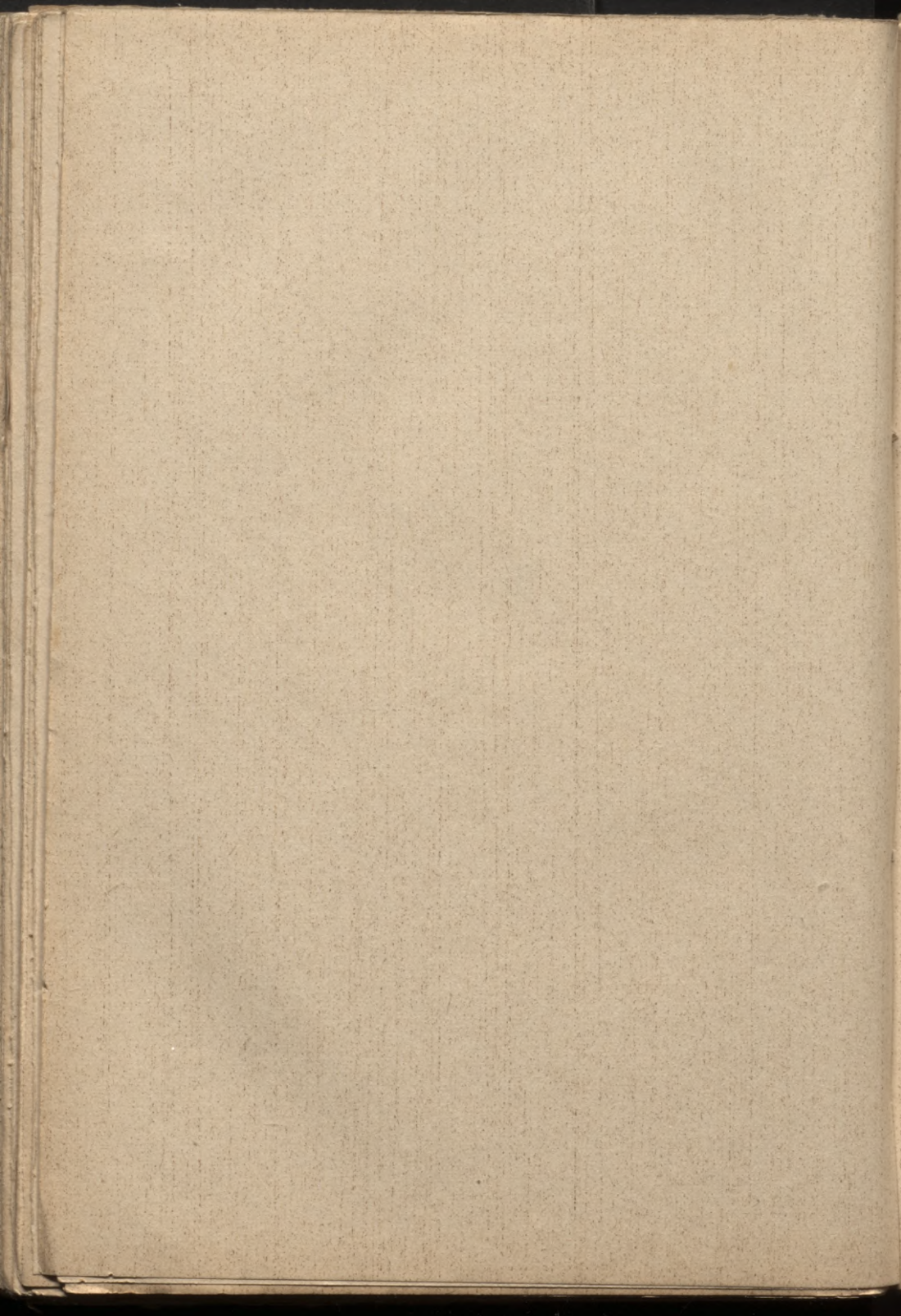
ir latviskā un kristīgā gara iezīmēts. Daudzi viņa literāriskie tēli ir labi paraugi tikumisko domu illūstrācijai. Saulietis ir dziļi ieskatījies arī paša cilvēka esamības dziļumos, redzējis un saprāts viņa spēku un nespēku, īpaši labi un pareizi parādot tikumiskās gribas struktūru no vienas puses un šīs gribas realizācijas varenību vai katastrofu no otras puses.

Tāpat sociālajā ētikā ģimene, resp. sēta ir un būs šīs ētikas daļas pamatparādība. Viņš šē nav izteicis kādas jaunas atziņas, kas nebūs jau kaut kad izteiktas, kā, piemēram, par laulību, vīrieša un sievietes mīlestību, darbu vai tēvzemes mīlestību. Saulieša nozīme nav meklējama atziņu jaunumā, bet gan spēcīgā pamatojumā un jautājumu atrisinājumā, kas notiek kristīgā latviskā apskaidrībā un domu novirzienā. Saulietis vecām patiesībām dod jaunu ievēribas cienīgu tēru, kas vairāk mūs valdzina un ietekmē, kas ļauj labāk saprast to parādību tikumisko būtību, kas rindojas ap ģimeni, visas sociālās dzīves pamatšūniņu, un kas ciešāk nostiprina mūsu tikumisko pārlicību.

Saulieša ētiku iedarbības ziņā varam raksturot paša rakstnieka vārdiem, (kuņus minējam jau raksta sākumā), kā „dziļu un vēsu aku, kur debess sapņi nogrimuši dusēt, un no kuņas var smelt dzīvu ūdeni ne vienreiz vien savam garam, savai sirdij“ (XV, 71).



III



Aurēlijs Augustīns.

(430—1930)

1. Ievads. 28. augustā 1930. g. pagāja 1500 gadi no ievērojamā senās baznīcas teologa un filozofa Augustīna nāves dienas. Šo dienu atzīmēja kā katoliskā, tā protestantiskā laicīgā un garīgā prese. Augustīna personība ir tik liela, un viņa domu pasaule tik dziļa, ka viņš nav tikai sava laikmeta kristīgās mācības un dzīves izveidotājs, bet ar savu dziļo kristietības izpratni ir ietekmējis baznīcas attīstības gaitu viduslaikos un reformācijas laikmetā. Augustīns vienlīdz ir katoliskās un protestantiskās baznīcas mācības tēvs. Romas katoļu un evaņģēlistiskā baznīca ir savā būtībā Augustīna baznīca. Augustīna uzskatu ietekme konstatējama nevien 4. g. simtenī, kad viņš uzskatāms par tilta cēlēju starp antīko un viduslaiku pasauli, bet arī vēlāk Anselma teoloģiskās spekulācijās par iedzimto grēku, scholastikas mācībās par filozofisko domāšanu un ticību, žēlastību un baznīcu, agro viduslaiku mistikas grēku varas izjūtās, okamisma teoloģijā, viklifisma mācībā par baznīcu, renesanses uzskatos par cilvēcisko, Lutera un Kalvīna garīgās attīstības gaitā un viņu mācībā par Dieva žēlastību. Tik plašs ir lauks, kuņā kustas Augustīna domu spēki. Varam runāt pat par noteiktu strāvojumu — augustīnismu, ko atrodam un izmanām gandrīz visos vēlākos gadsimtos. Augustīna lielo garīgo varu cilvēcē spilgti raksturo Berlīnes profesora Adolfa Harnaka vārdi, ko viņš teica kādā Berlīnes universitātē nolasītā priekšlasījumā par Augustīna 1930. gadā svināmo jubileju. Viņš teica: „Nav nepieciešams svinēt Augustīna nāves dienas.

jubileju. Viņa vārds stāv rakstīts uz katra gadsimteņa portāla.“ Augustīna vārds ir liels un cēls. Tam lieki tukši cildinājumi un atzīmējumi. Neviens nopietns pasaules un dzīves uzskatu veidotājs nevar paiet garām Augustīna domām, viņa teoloģiskām, filozofiskām, psiholoģiskām un ētiskām mācībām.

Še sniegsim pārskatu par Augustīna dzīvi, rakstiem un mācību.

2. Augustīna dzīve. Aurēlijs Augustīns ir dzimis 13. novembrī 354. gadā Numidijas pilsētā Tagastē. Viņš cēlies no mazpilsoniskas ģimenes. Tēvs bija nekristīts un savā raksturā pasaulīgi noskaņots. Māte Monika turpretī bija ļoti reliģioza un kā kristiete ar īstu pārliecību piederēja katoļu baznīcai. Tomēr dēls palika nekristīts. Augustīna garīgā dzīvē mātei pieder liela loma. Viņas dzīve cieši saistās ar dēla likteņiem. Viņa grūti cieš par dēla nekristīgo dzīvi, bet patiesi no sirds priecājas, kad dēls liek sevi kristīt. Augustīns ir cēlies jauktā laulībā. Viņam kristietība nebija kā kaut kas pilnīgi saprotama un nepieciešama. Viņam bija jāizvēlas: būt pagānam, kāds ir tēvs, vai būt kristīgam, kāda ir māte. Šī izvēle rada lielas iekšējas cīņas, kuŗās savu attīstību dabū mantotie iedīgļi. Jau bērnībā ir vērojami Augustīna garīgās dzīves iedīgļi. Liela fantazijas bagātība, attīstīts saprāts, ass vērotāja skats pret ārējām un iekšējām dzīves parādībām, dziļa tieksme zināt īstenību un atzīt patieso un godbijību pret visu vērtīgo ir tās garīgās mantas, ko Augustīns mantojis no saviem vecākiem. Savu garīgās attīstības gaitu Augustīns plaši apraksta savā apcerējumā, ko nosaucis par „grēku sūdzi“ (Confessiones).

No tās redzam, ka Augustīns apmeklē vispirms skolu mazā provinces pilsētiņā Madaurā. Skolā viņš negrib mācīties lasīt un rakstīt. Viņš vienkārši nesaprot, kam tas ir vajadzīgs. Viņš ir kūtrs un dabū no audzinātājiem vairākkārt sitienus. Skolā mazāk viņš mācās, bet vairāk interesējas par sportu un teātra izrādēm. Augustīnam nepatīk dažādas zinātnes, bet viņš mīl pasakas un teikas; viņš ienīst grieķu, bet iemīl latīņu literātūru. „Pat

saviem skolotājiem un vecākiem es nepatiku, jo neskaitāmas reizes es tos mānīju un krāpu, jo ilgojos tikai rotāļāties. Pat zādzības es izdarīju vecāku pagrabā pa daļai mēli lutinādams, pa daļai lai atpirktu no zēniem rotāļietas". (Confessiones, lib. I, cap. 10, 13, 19.)

Sešpadsmit gadus vecs Augustīns dodas uz Kartāgu, lai rētorikas skolā iegūtu labāko un augstāko izglītību. Kartāgā Augustīns nespēj pretoties lielpilsētas kārdinājumiem un ļaunumiem. Viņš nododas vizzemāko kaislību pilnai izdzīvei. Augustīns saindē savu garu un miesu Kartāgas spēju un atklātos namos un teātros, kuŗos valda neciešama izvirtības kultūra. Viņš nevar savaldīt savas miesas kāres. Kupli izaug „pāri galvai saldkāres ērkšķi“, un viņš sadraudzējas ar grēku. „... es atdevos tūkstoš kaislībām. Un viscaur bija bieza tumsa; mans Dievs, apklāta bija tavas patiesības skaidrā gaisma, un krāšņi kā no treknas augsnes uzzēla mans grēks. Es metos virpulī tādā stulbumā, ka kaunējos savu biedru starpā palikt viņiem pakaļ kauna darbos. Es mīlēju savu grēku, nevis savu grēku mērķi, bet pašu grēku“. Augustīns Kartāgā dzīvo netiklu dzīvi. Viņš uztur nelikumīgus sakarus ar kādu zemāku aprindu jaunavu, kuŗai bija uzticīgs ilgus gadus. Tā deva Augustīnam dēlu, ko viņš zīmīgi nosauca par Adeodatu (Dieva dotu).

372. gadā Augustīns lasa Cicerona grāmatu „Hortensiju“. Šī grāmata rada pirmo lielāko garīgo pārdzīvojumu Augustīna dvēselē un dod jaunu virzienu viņa garīgai dzīvei. Studējot šo grāmatu, viņš sāk saprast bagātības un slavas nevērtību, pēc kuŗām viņš bija centies un cīnījies. Tagad viņā mostas stipra dziņa meklēt patiesību, to patiesību, kas ir mūžīga. „Šī grāmata mainīja manu uzskatu uz Tavu pusi, Kungs; tā virzīja manas lūgšanas un pildīja ar jaunu saturu manas vēlēšanas un iegribas“ (Confessiones, lib. III, cap. 4.). Viņš ar sajūsmu nododas patiesības meklēšanai. Te sākas viņa tikumiskā cīņa par iekšējo brīvību. Bet Cicerona „Hortensijā“ viņš neatrod Kristus vārdu, „ko es Tavas žēlastības dēļ biju jau reizē ar mātes pienu uzņēmis manā bērnišķīgi vājā sirdī. Kas nebij sakarā ar šo vārdu, lai

tas būtu jo gudrs un skaists, un patiess, tas nespēja mani pilnā mērā saistīt". Tas pamudina Augustīnu lasīt kristīgo Svētos rakstus. Pēdējos viņš salīdzina ar Cicerona „Hortensiju“, bet tie nespēj viņu saistīt. Augustīnam nepatīk rakstu stils un arī nefilozofiskais saturs. Sākot ar 375. gadu Augustīns ir gramatikas skolotājs savā dzimtenes pilsētā Tagastē. Šinī laikā, meklējot pasaules esamības un lietu īstenību un mūžīgo patiesību, Augustīns pieslejas manichiešu mācībai. Vecās Derības antrōpomorfā kosmogonija viņu neapmierina. Turpretī manichiešu mācības gaismas un tumsas varas jūtēkliskais reālisms un krasais duālisms, ļaunā un labā problēmu fantastiskā mītoloģija un sevišķi Vecās Derības antrōpomorfisma atmešana saista Augustīna prātu. Arī manichiešu askēze, kas apsolīja pestīšanu no tumsas elementa, atturoties no gaļas ēdieniem, reibināmiem dzērieniem, dzimumdzīves, ļauniem vārdiem un darbiem, Augustīnam likās laba un ideāla. Augustīns bija deviņus gadus manichiešu klausītājs (auditor). Par manichiešu izvēlēto (electus) viņš nekļuva, jo būtībā Augustīns palika manichiešiem svešs. Pēdīgi kādā sarunā ar manichiešu filozofu Faustu viņš atrod, ka manichiešu uzskati ir par daudz mītoloģiski un nepieņemami tam, kas ir atzinis aristoteliskos dabaszinātniskos spriedumus. 383. g. Augustīns dodas uz Romu. Vēlāk pārceļas uz Milānu (384.) par rētorikas skolotāju. Šinī laikā viņš lasa aristoteliķu un grieķu skeptiķu darbus. Viss viņam liekas apšaubāms. Viņš šaubās par manichiešu mācības patiesīgumu, īstenību un mūžīgās patiesības sasniegšanu. Šinī skepticismā Augustīns nonāk dažreiz pat līdz izmisumam. No šī garīgā stāvokļa viņš mēģina izkļūt apmeklējot kristīgo baznīcu.

Otru lielāku garīgu pārdzīvojumu pēc Cicerona „Hortensija“ lasīšanas Augustīns piedzīvo lasot jaunplatōniķu rakstus. Romā viņš dzird arī kristīgo jaunplatōniķi Viktorīnu, kuŗa ideālistiskā panteiskā filozofija ietekmē Augustīna domājumus. No jaunplatōniķiem Augustīns mācās saprast, ka īstenība ir neredzama, ka tā ir ideju pasaule, ka Dievs ir visa esošā sākums, spēks un mērķis,

un ka viņā un ar viņu ir viss esošais, labais un skaistais. Domājumu centrā tagad stāv Dieva un dvēseles jēdziens. Augustīns mistēriozofiskās spekulācijās nonāk līdz eksta-zei. Še viņš mācas pazīt Dievu, kas spēj dot mieru un iekšēju sintezi (sal. Confess., lib. VII). Jaunplatōnisms Augustīnam top par drošu tiltu ceļā uz kristietību.

Ar lielu interesi Augustīns sāk lasīt Jauno Derību, sevišķi apustuļa Pāvila vēstules. Augustīnam visu laiku trūka tāda personiska ideāla, kas viņu būtu saistījis ar tikumisku spēku, un kas būtu darījis viņu brīvu no kaislībām; viņam trūka tā Dieva žēlastības dāvana, kas viņu atsvabinātu no skepticisma. Lasot Pāvila vēstules, viņš no jauna atrod Kristu, ar kuŗu viņš tuvojas Dievam. Kristietība viņam liekas filozofiskā ziņā paturama un pieņemama. Tomēr Augustīns vēl izcīna daudzas iekšējas cīņas un iztur grūtus pārbaudījuma brīžus, jo nav vēl iegūts miers, pēc kā kāro viņa sirds.

Tad nāk trešais Augustīna lielākais garīgais pārdzīvojums. Milānā viņš dzird katoļu baznīcas bīskapu Ambrosiju. Pēdējā allēgoriskie izskaidrojumi noārda Augustīna aizspriedumus pret Veco Derību. Augustīns mācās saprast Veco Derību ne vairs burtiski. Ambrosija kristīgās runas, tāpat kā Pāvila vēstules ved Augustīnu aizvien tuvāk Kristum un kristīgai baznīcai. Bīskapa personā viņš saredz katoļu baznīcas cieņu un nozīmi. Pēdīgi vēl nostāsti par katoļu mūku dzīvi pamudina Augustīnu vairāk atteikties no pasaules iekārēm. Tad nāk garīgais lūzums Augustīna dvēseles dzīvē. Šo lūzumu varam dēvēt par Augustīna atgriešanos, un tas ir līdzināms zināmā mērā Pāvila atgriešanās pārdzīvojumam pie Damaskas vārtiem. Savas atgriešanās cīņu, dvēseles izmisuma mokas un uzvaru Augustīns mums spilgti tēlo savā „grēku sūdzē“ (Confessiones, lib. VIII, cap. 8). Augustīns piedzīvo lielu dvēseles mieru. Viņš plēš sev matu, sit pie krūtīm, pārbauda savu sirdi. Viņš karsti lūdz Dievu. Augustīns sarunājas ar Dievu, jautājot tam, cik ilgi viņš nedos mieru dvēselei, grēkus piedodams. Augustīns raud, viņš dzird svešas balsis. Tad viņš tveŗ Pāvila vēstules un lasa vietu, uz ko vispirms krīt viņa acis.

Šī vieta ir Rom. 13. 13. 14.: „Lai it kā dienā godīgi stāgājam, ne rīšanā un plītēšanā, ne netiklībā un izvirtībā, ne ķildā un naidā, bet apvelciet Kungu Jēzu Kristu un negādājiet par miesu iegribu apmierināšanu“. Izlasījis šo teikumu, Augustīna dvēselē rodas gaisma un mostas pašvība uz Dievu. Visas agrākās šaubas tagad izgaist. Augustīns ir atradis savu dvēseli un to atdevis zināmam Dievam. Šis atgriešanās moments ir devis daudzas problēmas Augustīna iekšējās attīstības pētniecībai (piem. K. Holl, Augustins innere Entwicklung). Tās daudz apstrādājuši zinātnieki, sevišķi reliģijas psihologi (James, Achelis, Girgensons u. c.). Latviešu valodā plašu un vērtīgu darbu šai jautājumā ir sarakstījis E. Šmits (Relig.-fil. raksti III). Atgriešanās pārdzīvojums Augustīnu noved pie kristietības; 387. g. Lieldienās Ambrosijs krista Augustīnu līdz ar viņa dēlu Adeodatu.

Tagad Augustīns nolemj ar savu māti atgriezties uz Afriku, bet tā nomirst. „Grēku sūdzē“ Augustīns veltī tai sirsnīgus apgarotus vārdus, aprakstot pēdējo sarunu, kad tie, lūkojoties ziedošā dārzā, abi sajūt mūžības tuvumu (Confessiones, lib. IX, cap. 11, 12). Pēc mātes nāves Augustīns paliek vēl vienu gadu Romā un tad atgriežas Tagastē, lai nodotos Svēto rakstu studijām. Šinīs studijās Augustīns aizvien no jaunplatōniski kristīgā noskaņojuma pāriet pauliniski kristīgā noskaņojumā. Tagastē viņš kopā ar draugiem, kas arī bija pieņēmuši kristietību, nodibina kopdzīvi pēc klostēru dzīves parauga. Šinī kopdzīvē Augustīns norūda savu gribu, pakļaujot to vairs ne savām zemām kaislībām, iegribām un pasaulīgām lietām, bet Dieva svētajam prātam. 391. g. Augustīnu iesvēta par priesteri un pēc pieciem gadiem par bīskapu Hiponas pilsētā Ziemeļafrikas provincē. Kā baznīcas darbinieks Augustīns aizvien vairāk ieaug katoliskā baznīcā. Viņš lasa no jauna Pāvila vēstules un izveido mācību par grēku, Dieva žēlastību un baznīcu. Augustīns pamazām kļūst par īstu un krietnu kristīgās baznīcas aizstāvi pret dažādām sektēm (donātismu, pelāģiānismu) un citiem garīgiem strāvojumiem (jaunplatōnismu un manicheismu). Viņš piedalās arī baznīcas sa-

pulcēs, kuŗās izlemj svarīgus kristīgās baznīcas mācības jautājumus. Augustīns mirst 28. augustā 430. gadā, taisni tai brīdī, kad vandāļi ielenc Hiponas pilsētu.

3. Augustīna raksti. Prāvs ir Augustīna rakstu skaits. Mūŗa beigās (427. g.) viņš pats saskaita 232 rakstus, neskaitot 223 vēstules un ap 370 sprediķus. Augustīna kristīgā literāriskā darbība un cīņas datējamas no 387.—430. gadam. Viņa raksti iedalāmi: 1. polemiskos, 2. ētiskos un paidagōģiskos, 3. dogmatiskos, 4. eksēģētiskos, 5. vēsturiskos filozofiskos rakstos, 6. sprediķos un 7. vēstulēs.

No polemiskiem rakstiem pret manichieŗiem minami: Par brīvo gribu (*De libero arbitrio*, 395), Par īsto reliģiju (*De vera religione*, 390). Pret manichieti Faustu (*Contra Faustum Manichaeum*, 400). Pēdējā atrodami daudzi manichieŗu mācību izraksti. Pret pelaģieŗiem Augustīns vērŗas rakstos Par grēku vainu un grēku atlaiŗanu (*De peccatorum meritis et remissione*, 415), Par Kristus ŗēlastību un iedzimto grēku pret Pelaģiju un Celestiju (*De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium*, 418) u. c. Pret donātistiem Augustīns raksta Par kristietību pret donātistiem (*De baptismo contra Donatistos*, 400), Par baznīcas vienību (*De unitate ecclesiae*, 402) u. c.

No Augustīna paidagōģiskiem rakstiem minams Par neizglītotiem katechumeniem (*De catechizandis rudibus*, 400), no viņa ētiskiem rakstiem — Par ŗēlastību un brīvo gribu (*De gratia et libero arbitrio*), Par kristīgo mācību (*De doctrina christiana*, 427). Starp viņa dogmatiskiem rakstiem galveno vietu ieņem: Par trīsvienību (*De trinitate*, 417). Vēsturiska filozofiska rakstura darbs ir Par Dieva valstību (*De civitate Dei*, 425).

Pēdīgi jāmin vēl 427. gadā sarakstītais darbs Pret-runas (*Retractationes*), kuŗā, vadīdamies no savas sirdsapziņas, Augustīns pārbauda visus savus rakstus, dod paskaidrojumus un norādījumus par tām vietām, kas vēlāk viņam pašam vairs nav bijuŗas pieņemamas. Pie daudziem rakstiem Augustīns ir strādājis vairākus gadus.

Tā, piemēram, raksts Par Dieva valstību ir rakstīts apmēram 15 gadus.

4. Augustīna cīņas ar dažādiem kristīgās baznīcas mācības novirzieniem un citām mācībām. Augustīns daudreiz savos rakstos piesienas jaunplatōnisma filozofiem. Viņš aizgūst no tiem filozofiskus atzinumus un pārkausē tos savā garā. Bet ir arī vietas, kur Augustīns vēršas pret jaunplatōnismu. Augustīns savas attīstības pēdējā posmā (kopš 391. g.) Dieva jēdzienu tveŗ daudz personiskāki, nekā to darīja jaunplatōniķi. Augustīnam še Dievs nav tikai esamības ideja, bet ir noteikta dzīva persona. Viņš atmet jaunplatōnisma emanācijas teōriju un aizstāv bibelisko radīšanas uzskatu. Dievs ir radītājs. Pasaule neizplūst no Dieva, bet Dievs to rada. Dievs liek būt visam, kas ir īsteni esošs. Augustīns izveido arī citādas materijas, pasaules un cilvēka priekšstatus, nekā tie bija jaunplatōnismā. Piemēram, materijas substance jaunplatōnismā bija tā, kas rada šķietamu esamību un dod ļaunus impulsus. Augustīnam substance ir laba. Ļaunais Augustīnam nav neesošais vai kaut kas dabisks. Viņš grēka sakni meklē daudz dziļāki. Grēks ir meklējams brīvās gribas nepareizā virzienā, nosliecē. Ļaunais ir ne lietās, bet darbībā. Augstākā manta, ko cilvēks varot mantot, ir Dieva žēlastības dāvana, kas ir pretstatā jaunplatōnisma filozofiskai augstprātībai, ko vispāri Augustīns uzskata par visu grēku pēdējo avotu. Pestīšanai ir nepieciešams cilvēks, kuŗā Dievs sevi pilnīgi atklāj. Tā Augustīns te ienes Kristus personu un piešķir tai svarīgu nozīmi pestīšanas procesā. Šai jaunplatōnisma kritikai un pārveidam vakarzemju garīgā attīstībā ir universāla nozīme. Tā dod daudz dziļāku un īstenāku skatu uz pasauli un cilvēku kā Dieva radību, kas gaida pestīšanu.

Cīņā pret manichiešiem Augustīns pārvar viņu kosmisko un ētisko duālismu. Viņš uzstājas arī pret manichiešu reliģisko dabas spekulāciju un maģiju, ko tie plaši piekopa, gribot ar to panākt uzvaru pār ļauniem elementiem. Pretī duālīsmam un maģijai Augustīns nostāda Veco Derību, pasvītrotot tās pareizo pasaules un cilvēka

grēka izpratni. Ne kosmisks sākums, bet antrpologisks sākums ir grēkam. Grēku nevar iznīcināt ar maģisko izturēšanos, kustībām un darbību. To spēj tikai Kristus žēlastība. Augustīna asā kritika darīja galu manicheismam un maģiskam gnōsticismam. Šīs strāvas bija uzvarētas, un tās nekad vairs nepiedzīvoja savus ziedu laikus.

Rakstos pret pelāgiešiem Augustīns izcīna cīņu pret stoiķu dabisko reliģiju un teoloģiju, kas toreiz ietekmēja pelāgiešu uzskatus. Stoicisms ienesa vakarzemju garīgā dzīvē daudz pozitīvu elementu, bet arī apdraudēja kristīgās ticības mācības. Augustīns saredzēja stoicisma mācībā par dabisko reliģiju un teoloģiju diezgan irreligiōzus priekšstatus par Dievu, cilvēka grēku, brīvību, ticību un žēlastību. Augustīns asi cīnījās pret britu mūku Pelāģiju un viņa domu biedru Celestiju, kas mācīja, ka cilvēks spēj iegūt pestīšanu pats ar savu brīvo gribu un ciešo apņemšanos. Cilvēks spēj izšķirt labo un ļauno. Viņi neatzina iedzimto grēku, bet tikai atsevišķus grēcīgus nodarījumus. Žēlastības jēdziens viņiem bija vairāk prāta gaismas nozīmē bez Kristus žēlastības līdzdalības. Strīds ar Pelāģiju norisinājās vairākos posmos un ilga daudzus gadus (411—431). Pēdīgi strīdū uzvarēja Augustīna uzskati par iedzimto grēku, gribas nebrīvību uz labu un Dieva žēlastības pestīšanas dabu. Augustīns uzsvē vienīgi Dieva žēlastības darbību cilvēkā, cilvēka nopelni ir tikai Dieva dāvana (nostra merita sunt Dei munera, De gratia et lib. 15., De trinit. 8., 14.). Vispāri pelāģiānisma strīdū Augustīnam izveidojās trīs svarīgi atzinumi: 1. par Dieva žēlastības vienīgo darbību (sola gratia), 2. par iedzimto grēku un radikālo ļauno un 3. par predestināciju, kuŗa gan katoļu baznīcai vēlāk likās viensusīga, un kas to pārveidoja mācībā par Dieva žēlastības un cilvēka gribas un darbu kopdarbību pestīšanas aktā. Augustīna pelāgiešu kritikai ir tā nozīme, ka no tās izauga luteriešu taisnošanas mācība.

Donātistu strīdū Augustīnam izveidojās katoliskās baznīcas jēdziens. Donātisti darīja sakrāmentu darbību atkarīgu no priesteru svētuma. Hairetiskie un nāves grē-

kos grimušie priesteri nespējot svētīgi izdalīt sakrāmentus. Augustīns tam nepieslējās un aprādīja, ka baznīca ir Dieva radīta, un tās būtība ir neatkarīga no viņas locekļu svētuma. Baznīca ir dibināta Dieva žēlastībā, un viņas locekļi ir Dieva vārds un sakramenti. Augustīna mācība par Dieva vārdu sagatavo ceļu Lutera un Kalvina reformācijai, bet ar saviem uzskatiem par sakramentiem viņš liek pamatus vēlākai katoliskai sakramentu mācībai

5. Augustīna mācības sistematisks pārskats. Nupat redzējām, kā veidojās Augustīna reliģiskie-filozofiskie uzskati cīņā ar citiem uzskatiem. Tagad īsumā aplūkosim Augustīna mācību. Augustīna teoloģiskos un filozofiskos spriedumus parasti koncentrē ap diviem uzskatu centriem. Pirmā centrā ietilpst viņa uzskats par grēku un žēlastību, bet otrā — uzskats par baznīcu.

Pirms raksturojam viņa uzskatus par grēku un žēlastību, raksturosīm vēl viņa Dieva un cilvēka jēdzienus. Ja arī Augustīns Dieva jēdzienā novēršas no jaunplatōnisma, tad tomēr viņā ir sintezētas jaunplatōniskās metafizikas un pirmās kristīgās spekulācijas motīvi. Dievs ir nemainīga esamība, ko nevaram nosaukt vārdā. Viņš ir augstākā būtne (summum esse) un augstākais labums (summum bonum). Šo jaunplatōnisko Dieva izpratni Augustīns papildina ar kristīgo izpratni par Dievu kā radītāju. Dievs kā radītājs ir griba un persona, kas jāmīl. Tad Augustīns ir izcēlis mīlestību, kā vienu no svarīgākām kristīgā Dieva īpašībām. Augustīnam Dievs ir mīlestība, un cilvēkam ir sevi jāatdod šai mīlestībai.

Ar Dieva jēdzienu saistās ļaunā jēdziens. Augustīnam ļaunais nav tikai substances, vai labā trūkums (privatio substantiae, boni), bet savā būtībā tas ir Dieva trūkums (privatio Dei). Ļaunais ir tur, kur nav brīvas gribas pareizā attiecībā ar Dievu. Ļaunais ir tur, kur ir bezdievība. Kam ir Dievs, tam ir viss, tam ir gribas brīvība un miers. Cilvēks dzīvo no žēlastības, kas ir Dieva mīlestībā.

Bet kas ir cilvēks? Atbildi atrodam Augustīna uzskatos par grēku un žēlastību. Pirmo cilvēku Ādamu Dievs ir radījis ar brīvu gribu uz labo. Tam bija tikumiskā brīva griba (*liberum arbitrium*). Zemākās miesīgas dziņas bija gribas apvaldītas. Pirmajam cilvēkam bija dota spēja negrēkot un nemirt (*potuit non peccare*). Bet pirmais cilvēks ar savu brīvo gribu grēkoja, atkrita no Dieva. Viņš pazaudēja Dieva žēlastības stāvokli (*adiutorium gratiae*). Grēka sekas bija tās, ka cilvēka griba palika ļauna, viņš atdevās savām zemām iekārēm (*concupiscentia*) un ar to palika pilnīgi nespējīgs būt labs un negrēkot (*non posse non peccandi*). Mīlestības vietā pret Dievu ir stājusies pašmīlestība, dvēsele pildīta iekārēm un ļaunām dziņām, spēja negrēkot un nemirt bija pārvērsta mirstībā. Ādama grēks iedzimst tālāk. Visi cilvēki ar iedzimto grēku (*peccatum originale*) ir saindēti miesā un garā. Visa cilvēce ir samaitāta (*massa perditionis*). Pāri palikusi tikai vāja atziņa par labo un iespējamība tapt atpestītam, jo viņos ir vēl maza daļa no brīvās gribas.

Pestīšana ir atkarīga vienīgi no Dieva žēlastības. Cilvēka darbiem un nopelniem nav nozīmes. Dieva žēlastība palīdz cilvēkam atkal gribēt labu un dod spēku iet tālāk svētlaimes ceļu. Dievs savā gribā piešķir cilvēkam žēlastību. No šīs atziņas izriet tālāk predestinācijas mācība, ka Dievs izredzot cilvēkus svētlaimes dzīvei; tādos izredzētos Dieva žēlastība darbojas bez viņu gribas, un tie nespēj tai pretī stāties. Dievs predestinē cilvēku uz labu. Bet Augustīns nebaidījās no konsekvences un mācīja arī, ka Dievs predestinē arī uz ļaunu, grēku, mūžīgo nāvi (*damnationi praedestinati*). Tādam nav nekādas glābšanas. Tomēr dzīvē visi apmierinās ar to, ka neviens cilvēks nezina, vai viņš esot Dieva žēlastības izredzētais vai neesot. Predestinācijas mācība rada grūtu problēmu par Dievu kā ļaunā cēloni. No problēmas grūtībām Augustīns mēģināja izklūt ar apgalvojumu, ka ļaunais būtībā ir bez cēloņa, un ļaunais nav no Dieva.

Dieva žēlastību cilvēkam atnes Kristus. Kristu pašā sākumā Augustīns saprata filozofa nozīmē. Vēlāk Kristus

viņam paliek par ceļu, spēku un autoritāti, jo pazemībā tas nācis cilvēku vidū. Augustīns Kristus nozīmi redz vispirms viņa upuļa nāvē. Ar pēdējo cilvēkam ir iespēja iegūt žēlastību. Kristus pazemība ir viņa augstums. Šinī pazemībā viņš ir tuvojies cilvēcei, un cilvēce to ir sapratusi. Pēdīgi Kristus ir starpnieks (mediator), kas salīdzina cilvēku ar Dievu. Kristus nāve ir pestīšanas pamats, jo tikai viņš dara cilvēku par jaunu radījumu, kas spēj darīt labus darbus.

Dieva žēlastību cilvēks iegūst jau kristībā. Te notiek grēku piedošana, un viņa vaina tiek izdzēsta. Kristībā Svētais Gars rada jaunu gribas virzienu: prom no pašmīlestības pretī Dievam. Žēlastībā cilvēks top jauns, un cilvēkā turpinās tālāk svētīšanas darbs, saprotams, ja šis cilvēks pieder pie predestinētiem.

Otrā uzskatu centrā ietilpst baznīcas jēdziens. Baznīca ir Dieva darīta, un tai ir vairākas iezīmes. Pirmā iezīme ir viņas vienība. Šī vienība ir meklējama tur, kur ir mīlestība. Mīlestība arī esot tur, kur ir vienība. Kur ir Dieva mīlestības gars, tur arī baznīcas vienība. Otra baznīcas iezīme ir viņas svētuma predikātā. Svēta viņa ir tādēļ, ka viņa uzglabā Kristu un tos līdzekļus, kas nepieciešami pestīšanai. Baznīcā tomēr neietilpst „svētie“ vien, bet arī nēsētie, kas sakrāmentu ietekmē var panākt svētīšanos. Baznīcas svētumu nosaka *communio sanctorum*. Trešā baznīcas iezīme ir viņas katolicitāte. Ar to domāta vispārēja baznīcas izplatība. Ceturtā iezīme izteicas apustoliskumā. Baznīca pārvalda apustuļu mācību un rakstus; viņā ir bīskapu sukcesija līdz apustuļu draudzei. Romas bīskaps ir lielākais par visiem bīskapiem. Tas reprezentē apustuļi Pēteri, baznīcu un visu bīskapu kārtu. Baznīca ir brīva no maldiem, jo tā ir Dieva valstība virs zemes.

Visu Augustīna mācību par baznīcu varam saņemt kopā divās tezēs: 1) ārēji redzamā baznīca ir hierarchiski celta pestīšanas institūcija; 2) vadoties no predestinācijas mācības, baznīca neredzami ir svēto vai izredzēto sabiedrība (*congregatio sanctorum* jeb *communio predestinatorum*). Iāpiezīmē, ka pirmā teze palikusi pamatā

vēlākiem katoļu baznīcas uzskatiem par baznīcu, un otro tezi izmantojuši evaņģēliskie savam baznīcas jēdzienam.

Savā lielākā darbā Par Dieva valstību Augustīns veido kristīgu vēstures filozofiju. Šis darbs aptver pasaules vēsturi no Ādama līdz Konstantīnam. Augustīns saredz visā vēsturiskā attīstībā divu principu cīņu. Tur cīnās Dieva valstība ar pasaules valstību (*civitas Dei et civitas terrena*). Pirmā ietilpst ticīgie un labie, otrā — netaisnie un ļaunie. Visa pasaules vēsture ir šo divu valstību cīņas vēsture. Dieva valstību Augustīns saskata baznīcā un pasaules valstību — valstī. Tādēļ var teikt, ka pasaules vēsture ir baznīcas cīņa ar valsti. Augustīns nenoskaidro tuvāk baznīcas un valsts attiecību, bet tikai rāda to pretešķību. Pasaules valstību subordinēdams Dieva valstībai, Augustīns dod pirmo ierosinājumu viduslaiku baznīcas universālās varas idejai.

Frīdrichs Šleiermachers.

(1834—1934)

1934. g. 12. februārī pagāja 100 gadi no vācu reliģijas filozofa un teologa Fr. Šleiermachera nāves dienas. Šleiermachers bija universāls gars ar plašu un dziļu skatu gara vērtību pasaulē. Nojaustas patiesības un spraigos domājumos izvirzītas atziņas, ar pārlaicīgu un universālu nokrāsu, izkaisītas daudzos viņa reliģijas filozofiskos, teoloģiskos un ētiskos rakstos. Daži no tiem, kā piemēram, „Runas par reliģiju“, ar savu izteiksmes formu un saturā izteikto īstenību iegūst klasiskā stila teoloģiskās literatūras raksturu. Minētais darbs ir tāds, ko vienmēr lasīs un pētīs un kas vienmēr dos ko jaunu, būtiski pareizu un īstenu. Bāznīcas vēsturnieks Neanders viņa nāves dienā teica: „Šodien ir miris tas vīrs, ar kuņu teoloģijā iesācies jauns posms.“ Tiešām Šleiermachers ir posma stabs evaņģeliskās teoloģijas attīstības vēsturē. Viņš ir viens no lielākajiem teoloģiskās domāšanas koriģējiem, kuņam nevar pāriet garām neviens, kas savos domājumos ietver, piemēram, problēmu par reliģijas un kristīgās ticības būtību. Viņa domu pavedieni vijušies cauri visam gadu simtam, un taisni tagadnē, sakarā ar dialektiskās teoloģijas negatīvo nostāšanos pret Šleiermacheru, ap tiem izcēlušās asas cīņas. Šleiermachers izteicis tādas būtiskas atziņas un atklājis tādas patiesības, kuņas nedrīkstam aizmirst.

Še aplūkojam vispirms šā lielā reliģijas filozofa un teologa dzīves gaitu un tad minēsim dažas viņa ievēribas cienīgās atziņas.

Frīdrichs Šleiermachers dzimis 1768. gada 21. novembrī Breslavā kā reformēto mācītāja dēls. Jau agrā bērnībā viņš parāda asu domu uztveri un spēju kritiski domāt. Vecākiem gādājot par krietnu sava dēla audzināšanu, viņš nonāk hernhūtiešu vadītās mācības iestādēs. Sākot ar piecpadsmit gadiem Šleiermachers apmeklē hernhūtiešu pārdarītājskolu Niskijā un divus gadus vēlāk teoloģijas semināru Barbijā, kuŗas abas bija ievērojamas ar savu noteikto piētistiskās dievbijības garu. Te daudz runāja par Kristus asinīm un vainām, uzsvērot jūtu dzīvi par raksturīgāko vietu dvēselē, kas veicina savienošanos ar Kristu. Sākumā viņš pieņēma šos hernhūtiešu uzskatus, bet tomēr nebija apmierināts. Tie pat radīja asus konfliktus. Apgaismošanas laikmeta uzskati, ka bībeles vēsturiskie stāsti nav īstena vēsture un baznīcas mācības nav vēl bībeles mācības, iespiedās arī hernhūtiešu mācības iestāžu audzēkņu vidū. Arī Šleiermacheru skar šis gars, un 1787. g. tēvam rakstītā vēstulē viņš paskaidro, ka viņš vairs nevarot ticēt, ka Jēzus bijis Dievs, ka viņa nāve ir upuris, kas aizvieto grēcinieku Dieva priekšā, un ka Dievs prasot no cilvēka pilnību. Tie bija smagi šaubu brīži, ko ortodoksa un dievbijīgais tēvs nevarēja saprast.

Šīs šaubas jauno Šleiermacheru noveda pie teoloģijas studijām Halles teoloģijas fakultātē. Bet apgaismošanas laikmeta teoloģija viņam nevarēja līdzēt, jo viņš meklēja pozitīvu pasaules uzskatu. Tā neizklaidēja viņa šaubas. Tādēļ viņš piegriezās filozofijai. Kanta „Tīrā prāta kritika“, kas tanī laikā iznāca otrā izdevumā (1787.), gan saistīja jauno Šleiermacheru, bet viņu nepārlicināja. Drīz vien Berlīnē viņš iztur savu teoloģijas eksāmenu. Tomēr viņa garīgā pasaule šinī laikā raksturojama kā sveša baznīcas mācībām un neskaidra atziņas pamatjautājumos. Viņa teoloģiskie uzskati bija racionālistiski, kaut arī skeptiski, jo viņš šaubījās par racionālisma teorētisko patiesību.

1796. g. Šleiermachers top par slimnīcas mācītāju Berlīnē. Še viņš nodibina sakarus ar romantiķiem. Viņš piedalās augstāk izglītoto jūdu sabiedrībā, kuŗā ar Mozus

Mendelsona starpniecību valda apgaismošanas laikmeta gars. Tomēr Ģētes romantisma gars saista viņu vairāk. Romantiķu ietekme pārvar Šleiermachera gara pasaulē to, ko viņš manto apgaismošanas ideju skartās jūdu aprindās. Šleiermachers novēršas no akmeņainiem morāles likumiem un veciem intelektuāliem jēdzieniem, lai izjustu īsteno dzīvi. Dzīvais īstenais cilvēks ar savām kaislībām un izjūtām top par autoritāti un cīņu mērķi. Šleiermachers šinī laikā arī iepazīstas ar ievērojamo romantiki Fr. Šlēgelu, kas dod viņam daudzus garīgus ierosinājumus, un atklāj īstenās dzīves pulsojumus. Krit maskas, un dzīve parādas savā īstenībā. Šo apgaismošanas laikmeta un romantisma ideju noskaņots, intelligento aprindu ietekmējumā un netiešā ierosinājumā Šleiermachers saraksta divus savus ievērojamākos darbus: „Runas par reliģiju“ (1799.) un „Monologus“ (1801.). „Runās par reliģiju“ viņš uzstājas pret apgaismošanas laikmeta ietekmēto reliģijas izpratni, kur reliģija vispār bija palikusi par praktisku filozofiju, un sniedza jaunu būtisku reliģijas izpratni. Šinīs runās viņš griežas pie intelligento aprindu reliģijas nicinātājiem un paver tiem ceļu uz reliģijas pareizu izpratni. Šī grāmata, kas iznākusi daudzos izdevumos (pēc kaŗa iznāk arī vairāki zinātniski izdevumi), vienmēr paliks reliģijas filozofijā un psiholoģijā par vienu no fundamentālajām grāmatām.*) „Monologus“ Šleiermachers pēc grūtiem un ilgiem sevis pārbaudījumiem un savas dzīves kritiska apgaismojuma (sakarā ar kādu nelaimīgu mīlestību) raksturo savu dzīves ideālu. Šis ideāls liek atzīt Dievu kā dzīvo un varēno pasaules valdnieku un cilvēkam sajūst reizē arī iekšēju brīvību un varu pār pasauli. Kas mazs ir Dieva priekšā, tas liels ir pasaules priekšā. Tādas ir „Monologos“ izteiktās pamatdomas. Šādas domas ortodoksās baznīcas kalpiem bija tomēr par liberālām, un tās neiekļāvās toreizējās ortodoksā gara baznīcas mācībās. Tādēļ

*) Grāmatas saturā ir piecas runas: 1. runa: apoloģija, 2. runa par reliģijas būtību, 3. runa par reliģisko izglītošanu, 4. runa par baznīcu un priesteriem un 5. runa par reliģijām.

1802. g. viņu pārceļ uz Štolpi Pomerānijā, kur viņš mācās pazīt baznīcas dzīvi tiešos amata darbos. Še viņš tālāk tulko Platona rakstus, ko bija iesācis Berlīnē. Praktiskā dzīvē viņš vēro baznīcas dzīves sabrukumu, bet pēdējais viņu sagatavo turpmākajam darbam.

1804. gadā viņš ieņem Halles universitātē profesora vietu. Viņš paliek par teologu, kuŗu saista kā zinātne, tā arī baznīcas mērķi. Bet drīz vien jaunā zinātnieka prātu saista patriotiski uzdevumi. Napoleona kaŗaspēka iebrukumi un laupījumi atnesa Vācijai daudzas nelaimes un posta. Šinīs grūtās dienās Šleiermachers uzstājās kā ievērojams patriots, kuŗa runas ir pilnas ticības uguns un cerības spēka. Šleiermachers ir brīvības kaŗa lielais kanceles runātājs.

1807. g. Šleiermachers pārceļas atkal uz Berlīni, kur ar lielu dedzību stājas pie patriotiskā atjaunošanas darba, pie nacionālās atmodas sludināšanas. Viņš ir viens no Berlīnes universitātes dibinātājiem 1809. gadā. Šleiermachers ieņem Trisvienības baznīcas mācītāja vietu. Kā mācītājs — viņš ir pieskaitāms pie lielākajiem kanceles runātājiem, kas savos sprediķos ielicis gaišu psiholoģisku skatu dvēseles dziļumos un runājis tos dievišķīgā gara skaidrībā un spēkā. Kopš Berlīnes universitātes nodibināšanas viņš ir arī teoloģijas profesors. Klusā zinātniskā darbā viņš sagatavo dogmatiku, kuŗa iznāk 1821.—22. g. ar virsrakstu „Ticības mācība“ (Glaubenslehre). Tā ir viena no ievērojamākām dogmatikām visā teoloģijas attīstībā, un uz tās dibinās gandrīz visa turpmākā 19. g. s. teoloģija. Tā lielā mērā ietekmēja toreizējos teoloģiskos uzskatus. Universitātē Šleiermachers lasīja lekcijas aprbrīnojamā daudzpusībā par visām teoloģijas disciplīnām, izņemot tikai Veco derību, un turklāt arī par dažādiem filozofijas jautājumiem.

Šleiermachers bija nevien akadēmisks teologs, bet arī baznīcas politiķis, kas dzīvoja līdz savai baznīcai un centās tanī realizēt savus ideālus. Baznīcas politikā viņš vienmēr ir bijis kritiķis un opozicionārs ortodoksai reakcijai, kas radās restaurācijas laikmetā.

Šleiermachers bija tikko sasniedzis savas garīgās dzī-

ves augstumus, kad plaušu karsonis noveda viņu kapā. Viņš mira 1834. g. 12. februārī.

Ja īsumā pārskatām Šleiermachera attīstības gaitu, tad varam konstatēt trīs faktoros, kas ietekmējuši viņa reliģijas filozofiju un teoloģiju. Pirmkārt, hernhūtiešu mācības iestādēs iegūtā audzināšana, kas vēl mūža beigās lika viņam sevi atzīt par „augstākās kārtas hernhūtieti“. Otrkārt, viņa teoloģijas un filozofijas studijas Hallē kopš 1787. gada, kur Kanta kriticisms bija redzama vieta. Un treškārt, sakari ar romantiķiem, sevišķi F. Šlēgelu, pirmajā Berlīnes dzīves laikmetā.

Viņa skolnieki pēc nāves izdeva viņa kopotos rakstus trijās seriņās: teoloģiskā satura rakstus 11 sējumos, sprediķus 10 sējumos un filozofiskos rakstus 9 sējumos. 1910. gadā izdota Šleiermachera rakstu izlase 4 sējumos. Tāpat atsevišķi izdoti viņa ievērojamākie raksti.

Literātūra par Šleiermacheru ir ļoti plaša. Pētījumi par viņa darbiem publicēti arī franču un angļu valodā.

Atzīmēsim tagad dažas Šleiermachera atziņas, kas pilnīgi vai pa daļai ietveramas arī tagadnes teoloģiskā domāšanā. Šleiermachers nav konservatīvi turējies pie savām atziņām. Jaunībā atzītās atziņas vēlāk viņš pār-grozījis. Še ņemam vērā to status quo stāvokli, kāds tas bija mūža beigās.

Vispirms atzīmēsim Šleiermachera reliģijas filozofiskās atziņas. Viņa reliģijas filozofijā galvenā problēma ir reliģijas būtības problēma. Viņa darbības sākumā (18. g. s. beigās) valdīja uzskati, ka tam cilvēkam, kam ir zinātne, māksla un morāle, nav vairs nepieciešama reliģija. Zinātne, māksla un morāle dodot to pašu, ko reliģija. Ar šādu uzskatu reliģija izstumta no cilvēka garīgās dzīves aploka, un bija noliegta reliģijas patstāvība. Šleiermachers no jauna atklāja reliģijas īsteno seju un reliģijas noliedzējiem un nicinātājiem parādīja šīs sejas patstāvīgas līnijas. Šinī faktā slēpjas arī viņa lielā nozīme reliģijas filozofijas vēsturē.

Šleiermachers vispirms aprādīja, ka reliģijai, kas dziļi laiž saknes dvēseles dziļumos, pieder savs patstāvīgs iecirknis cilvēka gara dzīvē. Bet ar to, ka reliģija ir pil-

nīgi patstāvīga parādība cilvēka gara dzīvē, viņa nav ne metafizika, ne morāle, ne arī kaut kas kopējs no abām parādībām. Reliģija pastāv pati par sevi. Reliģijas nicināšana un vienaldzība pret reliģisko dzīvi rodas tikai tadēļ, ka cilvēki jau dažādās metafiziskas vai morāliskas atziņas uzlūko par reliģiju.

Atzīdams vispirms reliģijas patstāvīgumu, Šleiermachers noskaidro reliģijas būtības jautājumu. Kas ir reliģija savā būtībā? Viņš atbild: „Svētbijība nav ne zināšana, ne darbība, bet zināma jūtu vai tiešās pašapziņas noteiktība“. Ar to ir teikts, ka reliģija savā būtībā nav ne morāle, ne metafizika, bet izjūta, un pie tam tāda izjūta, kurā cilvēks jūtas absolūti atkarīgs, vai izjūt savu atiecību ar Dievu. Pie reliģijas būtības nepieder nekādi intelektuāli spriedumi. Personīgais pārdzīvojums ir fundamentālais elements reliģijā. Tā reliģiju būtībā saprata arī reformātori, bet vēlākā ortodoksija ar savu scholastisko teoloģiju novērsās no tādas izpratnes. Lutera reliģijas būtības pamatpazīmi saskatīja pārdzīvojumā, bet scholastiskā teoloģija turpretim — mācību sistēmās. Šleiermachera nopelnis, ka viņš atsvabināja teoloģisko domu no šās nepareizās reliģijas būtības izpratnes. Viņš no jauna pateica, ka reliģija nav kādas mācības nolikumu sistēma, bet tās būtībā ir pārdzīvojums, kurā funkcionē līdz visdziļākais dvēseles pirmamats, tieša cilvēka pašapziņa. Bet tas ir tikai reliģijas būtības skatījums no formālā viedokļa. Tāda ir reliģija savā formālpсихолоģiskā būtībā. Kas reliģija ir pēc sava būtiskā satura? Pēc sava būtiskā satura reliģija ir absolūtās atkarības jūtas, saprotot ar to tādu atkarību, kurā visi cilvēcīgās eksistences notikumi tiek izjusti kā atkarīgi no kaut kā augstākā. Šādās atkarības jūtās cilvēks atzīst kaut ko, kas ir augstāks par visu laikā un telpā ierobežoto, kas stāv pāri pasaules esamības dažādībai un pretešķībai. Un beidzot šinīs atkarības jūtās šis augstākais manifestējas kā dievība. Tā tad reliģija savā būtībā, pēc Šleiermachera atziņām, ir personīgs pārdzīvojums, kurā cilvēks izjūt savu absolūto atkarību no dievības. Šādu tezi tagadnē atbalsta arī reliģijas psiholoģija, ieliekot

tanī tikai dažus niansējumus, ko tā konstatē eksperimentālās pētniecības ceļā. Šleiermachers šādā reliģijas būtības izpratnē ir izteicis reliģijas būtības īstenību, kas nav noliedzama. Pēdējā gadu desmitā šo Šleiermachera izpratni gan noraida tā saucamā dialektiskā (K. Bārta un E. Brunnera) teoloģija, atrazdama tanī psiholoģismu, bet arī jāatzīst, ka šai „modernai“ teoloģijai trūkst objektīvā skata dvēseles reliģiskās norisēs un tā paiet gaŗām īstenībai. Ja tāda ir reliģija savā būtībā, tad nav grūti pateikt, kas tādā gadījumā ir dogmas un baznīcas mācības teikumi, kuŗus bieži uzlūko par pašu reliģiju, vai par reliģijas galveniem elementiem. Dogmas un mācības teikumus Šleiermachers uzlūko par sekundārām parādībām reliģijā. Tās nepieder pie reliģijas būtības, bet rodas refleksijas ceļā. Dogmas un intelektuālie spriedumi ir pārdomu sekas, kad pārdomājam reliģiskā pārdzīvojuma saturus. Ticības mācības teikumi nav nekas vairāk, kā izjūtu un uzskatu aplūkojumi vai salīdzinājumi. Ja šos aplūkojumus un salīdzinājumus, resp. refleksiju par reliģisku pārdzīvojumu uzlūko jau par pašu reliģiju, tad tas ir nepareizi. Šleiermachers domā, ka cilvēks var būt ļoti reliģiozs, nemaz neatduŗoties uz tādiem jēdzieniem, kā piem., brīnumu. Bet ja cilvēks sāk pārdomāt savas reliģiozās izjūtas, tad viņš nevar izvairīties no tamlīdzīgiem jēdzieniem, kas tomēr uzlūkojamas par reliģijas sekundārām parādībām. Jo brīnums ir kādas parādības tiešā attieksme pret bezgalīgo un atklāsme tāpat ir katra pirmatnēja un jauna universa uzskate.

Šleiermachers pieskaŗas arī jautājumam: vai iespējami pilnā mērā izsmelt reliģijas būtību, neietilpinot tanī Dieva un nemirstības jēdzienus kā neatņemamas sastāvdaļas? Šleiermachers uzsver, ka Dievs un nemirstība neietilpst reliģijas būtiskā parādībā. Dievība ir tikai viens *a t s e v i š ķ s* reliģisks uzskata veids, no kuŗa pārējie uzskata veidi ir neatkarīgi. Reliģija ir neatkarīga no Dieva jēdziena, kaut arī Dievs būtu domāts universa gara nozīmē, kas valda ar savu brīvību un saprātu. Reliģija ir tikai universa uzskate, piem., animatismā nav Dieva jēdziena, bet tas ir reliģija. Un tā Šleiermachers nonāk pie

atzinuma, ka dažreiz reliģija bez Dieva idejas ir labāka par reliģiju ar Dieva ideju. Vēlāk gan viņš šo atzinumu grozīja un atzina, ka reliģijā visums tomēr ir jāsaprot kā Dieva atklāsme. Tomēr Dieva jēdzienam reliģijā piemīt pakārtota vērtība. Reliģijā universs iedarbojas uz cilvēku. Šī iedarbība ir svarīgākais moments. Ja cilvēks iedomājas šo darbību izejam no kādas brīvas būtnes, tad universa gars personificējas kā Dievs. Dievs nav viss reliģijā, jo universs ir kaut kas vēl vairāk. Tāpat nemirstība nepieder pie reliģijas būtības. Noskaidrojuši reliģijas būtību, reliģijas sakarību ar dogmām, spriedumiem tālāk piegriežamies Šleiermachera uzskatam par reliģijas socioloģiskiem pamatiem; kāds sakars reliģijai ir ar baznīcu? Viņš aprāda, ka reliģijai piemīt arī savs sabiedriskums. Pirmkārt cilvēka dabā mīt dziņa savas reliģiskās izjūtas izteikt arī citiem. Otrkārt katrs sajūt savu nespēju reliģijas dziļumus izsmelt pilnā mērā un tādēļ to grib panākt ar citu cilvēku pārdzīvojumiem. Tāda reliģisko pārdzīvojumu savstarpēja iepazīstināšana nenotiek ar grāmatu palīdzību, un ne arī ar sarunām. Te izmantojamas visas iespējamās mākslas. To var panākt tikai sapulcēs, kur sapulcējas reliģiozi cilvēki. Tādās reliģiozo cilvēku sapulcēs, kur katrs dod no savas svētbijības avota dzert citiem un pats kaislīgi uzņems to, ko spēj dot tādi, kuŗu dvēselēs pavēries svētais avots, nav nekāda starpība starp priesteri un laju. Tur katrs ir runātājs un klausītājs, tur svētās dziesmās un himnās izteic to, kas ar runu nav izsakāms. Še reliģija iegūst sabiedriskā ziņā savu daudzveidību. Reliģijas sabiedrībā ietilpst visi, kam ir jau sava reliģija un kuŗā otra cilvēka reliģisko dzīvi uzlūko par autoritāti.

Šāda reliģiska sabiedrība tomēr vēl nav baznīca. Kas ir baznīca? Šleiermachera izpratnē baznīca ir tādu cilvēku kopība, kas reliģiju vēl meklē. Tādēļ baznīcā sludināšanas veids ir citādāks nekā brīvā reliģiskā sabiedrībā. Še priesteris ir devējs. Pārējie ir pasīvi, jo viņi atkārtoti reliģiskos jēdzienus un darbības, lai tādā veidā atmodinātu sevī reliģiskās izjūtas. Tādēļ jo vairāk cilvēks kļūst reliģiozs, jo vienaldzīgāka viņam top baznīca. Šī īpat-

nējās domas aplamību, vēlāk saredzēja arī pats Šleiermachers, un tādēļ vēlāk baznīcai piešķīra lielu nozīmi cilvēka reliģiskā attīstībā. Baznīcai ir trīs uzdevumi: 1) baznīcai ir jāuzrauga audzināšana, 2) tai jāpamāca cilvēki uz tikumiskiem darbiem un 3) tai cilvēkiem jāiemāca runāt patiesību. Šos uzdevumus baznīca spēj izpildīt tikai tad, ja tā ir šķirta no valsts, ja tā ir neatkarīga no valsts. Tādēļ Šleiermachers aizstāv baznīcas un valsts šķiršanu.

Sakarībā ar šādu reliģijas būtības izpratni, Šleiermachers noskaidro arī teoloģijas jēdzienu. Teoloģija nav zinātne par Dievu, kā parasti domāja ortodoksijas teoloģijā. Viņš nopietni jautāja: vai maz ir iespējama kāda zinātne par Dievu, un atzina, ka tāda zinātne nav iespējama, jo kaut ko par Dievu izzināt intelektuālā ceļā nevar. Tādēļ teoloģija ir zinātne par reliģisko ticības dzīvi. No šāda uzskata tālāk izrietēja Šleiermachera nostāšanās kā pret protestantiskās teoloģijas scholastiku, kas savā dogmatiskā domāšanā izmantoja tradicionālos jēdzienus, konstruktīvi tos pārstrādājot un ieliekot sistēmātiskā schēmā, tā pret racionālismu, kas dogmas aplūkoja no noteikta, jau iepriekš gatavas filozofiskās sistēmas viedokļa. Pozitīvi vienmēr ir novērtējama Šleiermachera reliģijas filozofijas pozīcija pret ortodoksijas burtu kalpību un racionālisma neprātību izdzēst reliģijā katru irracionālu momentu. Šādai domu pozīcijai vēl tagadnē ir svarīga nozīme tādēļ, ka teoloģija īsteni var dibināties dzīvā ticības dzīvē. Dogmatika tādā gadījumā izsaka ticības dzīves pārlicēību. Dogmatiskās atziņas ir ticības atziņas. Tās raksturo vai arī attēlo vienīgi ticības pārlicēības saturus un neizteic nekādas teorētiskas atziņas. Ticības atziņām nav ne vēsturiskā, racionālā vai spekulatīvā rakstura, bet tās uz iekšējas pieredzes, resp. dievapziņas pamata izteic reliģisku novērtējumu par pasauli un cilvēku. Ar šādu atzinumu dogmatikas zinātne ievadīta pareizā virzienā, un te Šleiermachers savu nozīmīgumu vēl tagadnē nav zaudējis.

Šleiermachers reliģiju norobežo no intelektuālisma un morālisma. No tā tālāk izriet arī cilvēka pienākums

kopt savu sirdsprātu. Galvenais ir nevis reliģisko patiešību intelektuālā iemācīšanās, bet sirdsprāta reliģiskā apgarošana un apskaidrošana. Cilvēkā ir jāmodina irracionālas izjūtas. No šās vietas savos domājumos tālāk ir izgājis arī tagadnes ievērojamākais reliģijas psihologs un filozofs Rudolfs Oto Mārburgā.

Raksturīgi atzīmēt, ka neatkarīgi no Šleiermachera savā vietā un laikā, arī lielais krievu rakstnieks Dostojevskis ir saskatījis reliģijas būtībā tos pašus fundamentālos momentus. Arī Dostojevskis atzina, ka pie reliģijas būtības nepieder ne intelekta spriedumi un slēdzieni, un ne reliģisko mācību saturu zināšana, bet pārdzīvojums, kurā dvēsele pieskaņās pārempīriskām pasaulēm. Abi viņi ir antiintellektuālisti. Viņi intelektuālisma vietā liek ēmociņālismu, tas ir uzskatu, kas reliģijas psiholoģiskā būtībā fundamentālo un centrālo vietu ierāda pārdzīvojumam, kurā ēmocijas ir galvenais elements. Kā Šleiermachers no teorētiskā diskursīvā viedokļa ar zinātnieka skatu, tā Dostojevskis no praktiskā intuītvā viedokļa ar rakstnieka skatu ir pavēruši mums reliģijas būtiskos dziļumus un ir parādījuši tās fundamentālos pamatus. Tādēļ kā Šleiermachers, tā Dostojevskis iegūst paliekamu nozīmi reliģijas filozofijā.

Kāda nozīme Šleiermachera reliģijas filozofijai ir vēl tagadnē? Tās nozīmi tagadnē izteiksim šādi:

1. Šleiermachera reliģijas filozofija ir nozīmīga vēl tagadnē ar to, ka tā vērsās pret tradicionālo ortodoksiju, kas visu reliģijas būtību saredz dogmatiskās mācībās, un arī pret apgaismošanas laikmeta, resp. vispārēju racionālismu, kas sirdī dzīvo reliģiju atvieto ar prāta atziņām. Tradicionāla ortodoksija reliģijas trūkumu cilvēkā atrada tad, kad viņš nepieņēma visas baznīcas mācības. Racionālisms reliģiju turpretī gribēja aprobežot ar nepieciešamākiem ticības, kā, piem., ar Dieva, nemirstības un brīvības jēdzieniem. Mums jāpieslejas Šleiermachera viedoklim pret vienīgu burtisku kalpību baznīcas mācībām un pret racionālisma neprātību izdzēst reliģijā katru irracionālu momentu. Reliģija nevar būt bez sava irracionālisma un reliģija nav tur, kur ir tikai burts, jo reliģijas būtībā ir gars.

2. Šleiermachers savā reliģijas filozofijā pierādīja, ka cilvēks bez reliģijas tālu stāv no tās pilnskanības, ko prasa un pēc kā ilgojas cilvēka būtiskā esamība. Ka reliģija pieder pie cilvēka būtības, ir viņa gara dzīves sastāvdaļa, ka tā nav ne zinātne, ne māksla, ne morāle, to pilnā mērā aprādīja Šleiermachers. Un šis aprādījums ir nozīmīgs vēl tagadnē. Ja cilvēkam trūks reliģijas universalitātes un mūžības izjūtas, tad viņš vēl nebūs sasniedzis savu iespējamo cilvēcības pilnīgumu.

3. Šleiermachera reliģijas filozofija izšķir vēl dažreiz tagadnē nebeigto strīdu par reliģijas un zinātnes atiecībām. Viņš zinātnēi un reliģijai ierāda katrai savu pienācīgo vietu. Zinātne pēti galējo, reliģija izjūt galējo bezgalīgā. Reliģija negrib būt pārdabīga vai filozofisku atziņu nesēja, kuŗas papildinātu vai atvietotu zinātniskās atziņas. Reliģija grib dot tiešu dzīvi Dievā, jēgu par mūžību. Tādēļ reliģija un zinātne nemaz nesaskarās. Tās pieder pie divām dažādām garīgās dzīves plāksnēm. Tās nerunā viena otra pretīm. Šleiermachera persona ir konkrēts pierādījums šādas domas pareizībai. Viņš bija zinātnes un dziļas reliģiozitātes apveltīta persona. Tādēļ šādai viņa domai vēl tagadnē, kad daži domā, ka reliģija un zinātne viena otru izslēdz, piekūr svarīga nozīme.

4. Reliģijas jēdzienā Šleiermachers ir ielicis kaut ko īsteni pareizu. Bez šaubām viņa izpratne par universa uzskati un atkarības jūtām kā reliģijas būtiskiem elementiem neizsmēļ vēl visu reliģijas būtību. Bet mums ir jāpiekūr, ka atkarības izjūta tomēr pieder pie reliģijas būtības sastāvdaļas. Kaut arī tas nav vienīgais reliģijas būtības pamatelements, bet tomēr viens no ievērojamākiem. Šādā uztverē ir izteikta reliģijas subjektīvā un objektīvā puse. Un tādai izpratnei sevišķi tagadnē ir liela nozīme, kad dialektiskā teoloģija grib apstrīdēt reliģijas subjektīvo pusi.

No Šleiermachera tieši teoloģiskām atziņām, izcelsim tikai dažas svarīgākās. Vispirms minēsim viņa spriedumu par kristīgās reliģijas būtību. Savā „Ticības mācībā“, kuŗā atrodam daudzus raksturīgus spriedumus teoloģijā, kristoloģijā un pneumātoģijā, kristīgo reliģiju

viņš raksturo kā monoteistisku ticības veidu, kam pirmkārt piemīt teleoloģisks raksturs, un otrkārt, kuņā viss atrodas attieksmē ar Jēzus Nācarieša atnesto pestīšanu. Šādā uztverē kristīgai reliģijai ir trīs pazīmes. Pirmā pazīme izteic tās monoteistisko raksturu. Otrā pazīme pasvītro šā monoteisma teleoloģisko raksturu, ar ko grib izteikt kristīgās reliģijas aktivitāti un spraigumu. Kristīgā reliģija nav saistīta ar pasīvitāti; tā nav kontemplatīva reliģija. Kristīgās reliģijas aktivitāte izraisa ētisko motivāciju, un dod spēkus, kas iedarbina gribu pret grēku un ļaunumu. Kristīgā reliģija ir mērķtiecīga uz pilnības ideālu. Trešā pazīme norobežo kristīgo reliģiju no islama un jūdaisma ar to, ka it viss še ir nostādīts attieksmē ar Jēzu Nācarieti. Absolūto atkarību še cilvēks izjūt attieksmē pret Jēzus personas nesto pestīšanu un pret to Dievu, kas stāv aiz šās pestīšanas. Atkarības jūtas še iegūst savu dziļumu un noteiktību attieksmē pret šās reliģijas centrālpersonu Jēzu. Ar šo domu atzīta Jēzus personas vēsturiskā nozīme kristīgā reliģijā. Šī vēsturiskā persona pieder pie kristīgās reliģijas eksistences.

Par Jēzu Kristu savā kristoloģijā Šleiermachers izsaka vēl šādas atziņas. Pirmkārt starp laikā ierobežotām būtnēm un bezgalīgu dievību ir nepieciešams starpnieks. Šāds cilvēku un Dieva starpnieks ir Jēzus Kristus, jō vienīgi tikai viņa cilvēcīgumā pilnā mērā ir atklājies Dievs. Otrkārt, Jēzus ir absolūtais Dieva atklāsmes nesējs. Dievapziņa viņā sasniedz augstāko absolūto spēcīgumu. Treškārt, Jēzus ir cilvēka pirmtēls (Urbild). Cilvēka pirmtēls viņā ir ieguvis vēsturisku eksistenci. Šinī pirmtēlā pilnība sasniedz savu augstāko stāvokli, pār kuņu tālāk vairs nevar iet. Jēzus ir cilvēks, bet viņā ir arī visaugstāka pilnība attieksmē pret savu Dievu. Jēzus sava pirmtēla pilnībā atviegļina cilvēka pieeju Dievam, viņš ir dievbērnības ideāla piepildījums. Ar šādu pirmtēla domu Šleiermachers izsaka atziņu arī par Jēzus bezgrēcību. Ceturtkārt, ar Jēzu saistās jauns Dieva radīšanas akts. Liekot dzimt Jēzum, Dievs no jauna ir radījis un darījis pilnīgu savu radījumu. Jēzus ir radības piepildījums.

Šāda doma arī pirmkristīgo pasauli nostāda sakarībā ar Jēzu Kristu. Jēzus darbs ir pestīšana, kas jāsaprot kā cilvēka uzņemšana dievapziņas spēkā. Jēzus cilvēku paceļ dievapziņas augstumos. Cilvēku attiecībās ar Kristu ir dotas attiecības ar pašu Dievu, jo Kristus ir starpnieks starp Dievu un cilvēku.

Positīvs šinī izpratnē ir tas, ka, pirmkārt, Jēzus persona un viņa darbs nav šķirtas lietas, bet tie še ir kopā skatīti. Līdz Šleiermacheram tie nebija tik cieši saistīti, ka Jēzus persona būtu bijis jāsaprot no pestīšanas darba viedokļa un pestīšana no viņa personības viedokļa. Otrkārt, Šleiermachers pareizi uzsvēris Jēzus vēsturiskās personas eksistences nozīmīgumu. Tas nozīmē, ka kristīgā reliģijā nevar apmierināties vienīgi ar Kristus ideju. Vieni atzīst, ka pietiek vienīgi ar ideju, otri turpretim saka, ka nepieciešams ir vienīgi vēsturiskais Jēzus. Šleiermachers kristīgās reliģijas pamatā liek bīblisko, vēsturisko Jēzu un šās personības garīgo (idejisko) satvaru. Šī būtiskā doma nav vēl šodien novecojusies, lai arī viņa atsevišķie spriedumi par Jēzu Kristu ir nepilnīgi un vienkopusīgi, un kas tāpat kā Dieva jēdziens, kuŗā viņš nav ievilcis noteiktas monoteistiskas un personālistiskas līnijas, nav pieņemami.

Ja prasām Šleiermachera atbildi uz mūsu apstākļos tagad aktuālo jautājumu par Vecās un Jaunās derības sakarību, tad varam atzīmēt, ka viņa izpratnē Vecajai derībai ir vienīgi tā nozīme, cik tā noder Jaunās derības saprašanai. Kristīgās ticības tiešais avots ir Jaunā derība. Vecā derība nav pielīdzināma Jaunajai derībai, bet ir pakārtojama pēdējai.

Raksturojot visu Šleiermachera garīgo pasauli, varam to pielīdzināt elipsei ar diviem punktiem. Pirmajā punktā ir doma par absolūto atkarību un otrajā — Jēzus persona un viņa atnestā pestīšana.

Aplūkojam tālāk Šleiermachera raksturīgākās atziņas ētikā. Viņa filozofiskā ētika ir raksturīga vispirms ar to, ka tā nepazīst nekādu normu. Ētikas pamatos Šleiermachers neliek kādu vērtības principu, bet padara ētiku par kultūrfilozofiju. Tikumiskais labums nav ideāls, kas

būtu cilvēkam jāsasniedz, bet tas ir jau sasniegums. Tādēļ viņš nostājas pret katru normatīvu ētiku. „Tikumības mācības likumi nav nekādi baušļi,“ saka Šleiermachers, „bet ja tie ir likumi, tad tie izsaka vienīgi prāta īstenu iedarbību uz dabu.“ Esamība un jābūtība nav pretstati, jo jābūtība ir arī esamībā, t. i., jābūtība ir jau esamība dabā un esamība ir jau jābūtība. Jābūtība, kas reizē neesot jau esamība, ir tikai doma par neko, spriež Šleiermachers.

Ētiku Šleiermachers dibina zināšanā. „Tikumības mācība ir spekulatīva zināšana, kas attiecināta uz prāta iedarbību pret dabu.“ Tikumības mācība runā par to prāta iedarbību uz dabu, kas ir iesākta, bet vēl nav pabeigta; tā raksturo to darbību, kas grib apvienot prātu ar dabu, iesākot ar cilvēka organismu, kas ir vienas dabas daļa, bet kuņā jau zināma vienība ar dabu ir panākta. Tā tad augstākais esamības būtiskais saturs ir pilnīgāka dabas un prāta kopvienība. Kur prāts un daba vienojas harmoniskā saskaņā, tur cilvēks sasniedzis jau tikumisku pilnskanību.

Kopsavilkumā varam teikt, ka Šleiermachera izpratnē ētika ir zināšana par dabas un prāta harmonisko kopvienību. Ētiskā norise ir dabas norise. Tādēļ viņš spriež, ka ētika savā pilnīgākā veidojumā ir fizika. Tādēļ ir pareizi, ka kāds Šleiermachera pētnieks viņa ētiku ir nosaucis par „fizikālo tikumības mācību“. Tā saprasta ētika ir atkarīga no dabas zinātnes un vēstures zinātnes. Tāda ētika patiesībā ir kultūras vēsture. To apstiprina šādi Šleiermachera izteikumi, ka tikumības mācība ir vēstures mācība, vai vēl citiem vārdiem, ka vēstures mācība ir tikumības mācības attēlu grāmata un tikumības mācība ir vēstures mācības formulu grāmata.

Pēc šāda Šleiermachera filozofiskās ētikas vispārējā raksturojuma, jautāsim, kas šādā ētikā ir tikums. Ko viņš sauc par tikumu? Sakarā ar tikuma jēdzienu, vispirms jāpaskaidro tas, ka Šleiermachers savā filozofiskā ētikā lieto „labā“ jēdzienu bez tā pretstata „ļaunā“ jēdziena. Ļaunais viņam nepieder pie ētikas. Ļaunais nav ētisks jēdziens. Šāds spriedums konsekventi izriet no

nupat raksturotās ētikas izpratnes. Ētika ir pozitīva zināšana par prāta iedarbību uz dabu, bet ļaunais ir kaut kas negatīvs. Ļaunais ir tas, kas vēl nav tapis labs, kas vēl neiedarbojas uz garīgo un tādēļ arī par to nav iespējams vēl runāt. Bet neuzlūkojot ļauno kā labā pretstatu, nozīmē noārdīt tikumam tā pamatu. Noārdot šo tikuma pamatu, Šleiermachera tikuma jēdziens neiegūst vajadzīgo dziļumu un nozīmi. Tikumu tādēļ Šleiermachers saprot kā tiešu prāta spēku, vai tāpat kā filozofs Spinoza, saprot to kā intelliģenci, kas kā gars piemīt cilvēkā.

Ja Šleiermachers savā reliģijas būtības izpratnē ir emōcionālists, tad savā ētikā, sevišķi mācībā par tikumu, viņš ir intelektuālists. Viņa intelektuālisms izteicas arī uzskatā, ka tikumi ir iemācāmi. Tikumi ir mācāmi, jo būtiski tie ir atziņas. Atziņu iemācīšana nozīmē: panākt to pašdarbību. Tikumus iemācas tas, kas ir atmodinājis no dabas važām savu atziņas darbību, kas ir iekustinājis savu zināšanas aparātu. Ja tikums ir intelliģence, tad jāatzīst, ka Šleiermachers ir spiests pieņemt to, ka jauniešiem trūkst vēl tikuma. Tikai tur, kur ir zināma godbijība pret intelliģenci, izaug arī tikums.

Šleiermachera ētisko dzīves ideālu raksturo trīs idejas: 1) brīvības, 2) individuālītaes un 3) universālas sabiedrības ideja.

Brīvība Šleiermachera izpratnē ir pirmatnēja un iekšēja cilvēka gara dzīves parādība. Daži domā, ka brīvība ir jāsaprot kā patvaļa, kuŗā cilvēks var darīt, ko vien viņš grib, vai arī brīvība dod cilvēkam tādu neierobežotību, kuŗā viņš spēj grozīt pašas pasaules gaitu un noteikt tās noteikumus. Šādi uzskati Šleiermacheram nebija pieņemami. Brīvība nav jāsaprot kā brīvība darīt visu, ko vien iedomājas. Brīvība ir iekšēja dvēseles darbība un tā pieder pie tikumiskā cilvēka iekšējās būtības. Cilvēka darbi var būt gluži saistīti ar nepieciešamības nepielūdzamo gaitu, bet brīvība tomēr ir tā, kas cilvēku paceļ pāri šai nepielūdzamai nepieciešamībai. To viņš raksturo ar šādu piemēru: deja norit melodiski un harmoniski pēc sava noteikta ritma, bet brīvība ir tomēr tā,

kas rada šo pašu melodiju un izvēlas zināmu toņu kārtu. Šleiermachers brīvības jēdzienā ieliek domu par patiesas personīgas dzīves pārākumu par pasauli. Brīvībā cilvēks pārvar savu pasaulīgo atkarību. Zīmīgi, ka „Monologu“ noslēgumā šī apgarotā brīvības apziņa, kas ir radniecīga mūžīgās dzīves apziņai, vecumu uzlūko kā tukšu aizspriedumu un zvērē mūžīgai jaunībai. Še izteiktā vecuma atkarība un tomēr brīvība būt jaunam. Brīvība izteic nevien to cilvēka stāvokli, ka viņa griba stāv pāri dabai, bet tā izteic arī to viņa stāvokli, kuŗā cilvēkam ir apziņa par to, ka savā darbībā viņš ir sava prāta ierocis, vai izsakot to reliģiskā valodā: viņš ir Dieva gribas kalps.

Šleiermachera dzīves ideāla otrā ideja ir individuālītātes ideja. Katram cilvēkam ir sava individuālītāte, sava īpatnība. Tikai tas ir īstens cilvēks, kam ir sava individuālītāte. Kas ir individuālītāte? Viņš nedomā, ka cilvēka individuālītāti nosaka tie īpatnējie ārējie apstākļi, kuŗā cilvēks dzīvo. Ar individuālītāti ir jāsaprot tā iekšējā īpatnība, kas katrā cilvēkā ir atrodama vispirms kā iedīglis, un ko nojauš vispirms viņa paša sevis uzskate. Individuālītāte nav saskatāma ar racionālās domāšanas palīdzību. Tā ir irracionāla parādība, kuŗā ietilpst zināms jūtu un gribas dzīves noslēpums. Šī noslēpumu pilnā individuālītāte ir tikumiskās darbības avots. Viņā atbalstās visi tikumiski likumi un imperatīvi. Ja tikumiski likumi izriet no individuālītātes, tad tādā kārtā rodas arī nepārredzama tikumisko parādību daudzējādība. Cik daudzējādas un dažādas ir individuālītātes, tik daudzējādi ir arī tikumisko parādību veidi. Individuālītātes daudzpusība rada tikumisko darbību daudzējādību.

No šādas individuālītātes un tikumisko parādību saikarības Šleiermachers secina iecietības domu. Viņa individuālītātes doma būtībā ir tolerances doma. Jau apgaismošanas laikmets sludināja iecietību. No cilvēka prasīja, lai viņš nosvītro katrā reliģijā individuālo un vēsturisko un tad būšot jāatzīst, ka tas, kas tur paliks pāri, būs kaut kas vispārcilvēcīgs, ko arī viņš pats jau ciena tikai citā veidā. Šādu apgaismošanas laikmeta to-

leranci Šleiermachers apzīmē par negatīvu, jo tā ir iecietība, kas dibinās individuālo parādību neievērošanā un noliegšanā. Šādai tolerancei viņš pretī nostāda pozitīvo toleranci, kas dibinās cienībā pret individuālām parādībām. Šādu toleranci Šleiermachers mācīja ievērot kā teoloģiskā, tā arī politiskā un sabiedriskā laukā. Viņš negrib iznīcināt polēmiku, pretestību citu uzskatiem, bet grib tikai, lai katrā polēmikā patur cieņā otra individuālītāti. „Kas sevi grib izaudzināt par noteiktu būtni, tam ir jābūt gatavam saprast arī visu to, kas nav viņš pats,“ saka Šleiermachers.

Viņš paliek uzticīgs savai individuālītātes domai arī tad, kad viņš formulē pienākuma jēdzienu. Šleiermachersa pienākuma formulējums ir gluži pretējs Kanta katēgoriskā imperatīva formulējumam. Viņš nevar pieļaut savā domājumā, ka diviem dažādiem cilvēkiem ir jādarbojas gluži līdzīgi. Tādēļ arī viņš pienākumu formulē šādi: „Darbojies tā, ka šī darbība vienmēr atbilst tavai iekšējai īpatnībai.“ Vai arī „darbojies sabiedrībā vienmēr paturot vērā savu individuālītāti“, vai arī „dari vienmēr to, uz ko tu iekšēji topi pamudināts un uz ko tev no ārpusē top norādīts.“ Jeb vēl citiem vārdiem izsakot: esi tu tas, kas tu esi.

Tāda nozīme individuālītei pieder cilvēka personīgā dzīvē. Un nevien personīgā, bet arī sabiedriskā dzīvē. Šleiermachers individuālītātes domu ieliek arī mācībā par sabiedrības tikumiskiem veidiem. Minēsim vispirms viņa domas par valsti.

Cilvēka tikumisko attiecību pret valsti viņš izsaka šādā pienākuma formulējumā: „ātdodies valstij ar visu savu individuālītāti, tomēr paturēdams to vērā.“ Šādā formulējumā apvienots antikas un modernais uzskats. Atdoties valstij ar visu individuālītāti ir senas antikas doma. Moderna doma turpretī pasvītota ar aizrādījumu, kā arī valsts priekšā jāpatur vērā sava individuālītāte.

Sevišķi lielu vērību Šleiermachers piegrieza draudzībai vai saviesīgumam. Viņš pats bija dziļas un krietnas draudzības virtuozs. Pēc viņa domām saviesīgums un

draudzība pieder pie cilvēces pilnskanības. Amats un nodarbošanās cilvēkus vieno amata savienībās. Ģimene ierobežo cilvēku šaurākā aplokā. Un tādēļ nepieciešami ir apstākļi, kas amata un ģimenes šaurību padziļina un paplašina. Nepieciešami tādi brīži, kad viena cilvēka individuālitāti nostāda tādā stāvoklī, ka to skaņ un apaugļo daudzas citas individuālitātes, un no kurienes katrs var pārredzēt cita cilvēka svešo pasauli un līdz ar to satvert visas cilvēces parādības. Šādus brīžus sniedz viesīgā sadzīvē, kuŗā piedalās cilvēki, kas viens otru spēj izglītēt un audzināt.

Šleiermachera dzīves ideāla trešā ideja ir universālītātes ideja. Arī sabiedrība ietilpst viņa dzīves ideālā, jo visa viņa dvēsele sauc pēc sabiedrības universālītātes. „Es nevaru dzīvot vientulībā, jo vientulībā iet bojā visi mani dvēseles spēki, vientulībā apstājas domu straume, man ir nepieciešama sabiedrība ar citiem gariem, lai kopā ar tiem skatītu cilvēci tās visumā, tās universalitātē.“ Šī prasība pēc universālās sabiedrības izriet no personīgās dzīves dziļumiem.

Pēdīgi pieminēsim Šleiermachera domas par ģimeni, kuŗai viņš ierāda cienījamu vietu kultūras dzīvē. Ģimene ir tas sabiedrības veids, kuŗā ietilpst visi pārējie cilvēku kopdzīves veidi. Viņa ir katras cilvēcīgās sabiedrības pirmšūniņa, tā ir tikumiskās sabiedrības pirmforma un arī pamatforma. Ģimene ir cilvēces idejas reprezentante un viņa ir iedabāti visi sabiedriskās dzīves veidi. Ar tādu uzskatu ģimenei ir ierādīta redzama vieta visā kultūras attīstībā. Šleiermachers savu kultūras filozofiju arī dibina pareizā ģimenes izpratnē.

Tādas ir Šleiermachera filozofiskās ētikas pamatdomas. Bez šīs filozofiskās ētikas viņš ir uzrakstījis kristīgās tikumības sistēmu. Ja viņa filozofiskā ētikā tikumiskās darbības mērķis ir panākt prāta un dabas kopsavienību, lai prāts un daba būtu viens otrā saistīti, tad viņa kristīgās tikumības sistēmā tikumiskās darbības mērķis ir kopt dzīvu reliģisku ētisku dzīvi. Kopt šādu dzīvi nozīmē: 1) izplatīt cilvēcē reliģiskas ētiskas idejas un pacelt

cilvēces reliģisko ētisko dzīvi; 2) atjaunot šo reliģisko ētisko dzīvi tur, kur tā ir traucēta vai aptraipīta, un 3) attēlot jeb uzrādīt reliģisko ētisko apziņu cilvēces darbībā.

Noslēgumā pirmkārt jāatzīst, ka viena vai otra viņa ētikas pamatdoma mums vairs nav pieņemama. Viņa doma par ētiku, kas pielīdzināma fizikai, ir liels koncepts, bet tā tomēr nav atzīstama, jo tikumiskās normas ir kaut kas cits kā dabas likumi. Tos nevar tāpatot, kā to dara Šleiermachers. Dabas likumi necieš nekādus izņēmumus, bet normas var tikt pārkāptas, un tomēr tās patur savu nozīmīgumu. Mums jāpieslejas Kanta domai, ka normas ir likumi par to, kam jānotiek, lai arī nekad tomēr tā nenotiek. Ētikai nav darīšanas ar dabas likumiem, bet ar normām. Ētiskais ideāls ir realizējamais mērķis un nevis jau realizētais. Tāpat vēl mums ir savi iebildumi pie tikuma jēdziena, ko Šleiermachers tveŗ par šauru, neatzīstot tanī būtisko voluntāro momentu. Otrkārt, jāatzīst, ka viņa ētikā atrodamas arī pareizas domas, kā, piemēram, par ģimeni kā sabiedrisko pirmšūniņu, brīvību, kas norobežojama no patvaļas, pienākumu būt tādām, kāds cilvēks ir patiesībā. Pie šīm domām ir vērts vēl tagadnē pakavēties.

Novērtējot Šleiermachera ētikas nozīmi no vēsturiskā viedokļa, jāliecina, ka tā izlīdzināja racionālās un supranaturālās ētikas virzienus. Viņš piekrita racionālistu uzskatiem par kultūras mantu, kā valsts, ģimenes un baznīcas, vērtību un šīm vērtībām pakārtoja atsevišķas reliģiskas ētiskas vērtības. Bet no otras puses nenoraidīja arī reliģiskās ētiskās dzīves nozīmīgumu cilvēces attīstībā, šai dzīvei pakārtojot arī kultūras mantas.

Hanss Drīšs un parapsicholoģija.

Neviens Leipcigas universitātes mācības spēks pēdējos gados nav redzējis tik daudz klausītāju kā profesors Hanss Drīšs. Viņa apgarotās un zinātniski nosvērtās runās, vienkārši un saprotami lasītās lekcijās ar labpatiku un garīgu baudu noklausās nevien filozofijas, bet arī pārējo zinātņu studētāji. Kad savā laikā studiju nolūkos uzturējos Leipcigā, tad Drīšs savas lekcijas filozofijas vēstures galvenās problēmās lasīja nevis kādā universitātes auditorijā, no kurām vislielākā bija par mazu, bet kādas biedrības plašajā zālē, kurās parteru un balkonā klausītāji aizvien piepildīja līdz pēdējai vietai. Ikviens vēlējās nolūkoties viņa klasiskajā galvas veidojumā, kas atgādina senā grieķu filozofa Platona galvu. Katrs gribēja dzirdēt viņa oriģinālās domas organiskā filozofijā, vai līdzī doties viņa metafiziskos lidojumos, vai iekarst viņam līdzī cīņā par vītālismu pret mēchanisko pasauli uzskatu.

Drīšs dzimis 1867. gadā. Savu zinātnisko darbību viņš iesāka kā dabas zinātnieks, kas nodevās bioloģiskām studijām, kur ar saviem eksperimentiem dzīvnieku morfoloģijā pievērsa sev citu dabas zinātnieku uzmanību. Kopš 1900. gada no dabas empīriskās pētniecības viņš pāriet uz dabas filozofiju. Še viņš top par seno vītālisma mācību atjaunotāju. Ar grāmatu „Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre“ (1905) viņš kļūst par jaunvītālisma tēvu, kas nostājas pret mēchanisko bioloģiju, uzsveņot dzīvības pašlikumību, organiskās formas īpatnību un organisko potenci mērķtiecīgo darbību. Še viņš atzina, ka dzīvība ir kaut kas autonomi, parādība,

kas tikai teleoloģiski saprotama. Regulācijas, reģenerācijas un iedzimtības procesi nav mēchaniski izskaidrojami. No vītālisma Drīšs drīz vien savu domu tiltu pārmet uz organisma daļu un veselā kopsakarības un dzīvības entelechijas problēmām un tā rada organiskā filozofiju („Die Philosophie des Organischen“, 1909), kuŗai mūsu dienās nevar paiet garām neviens domātājs pasaules un dzīves uzskatu problēmu nostatījumos un atrisinājumos. Drīšs organismu atzina kā viengabalainu veselo, kas reaģē noteiktā veidā un virzienā, un kas uz kairinājumiem atbild ar vienu un to pašu mērķu realizāciju. Šāda organisma un tās mērķtiecīgās reaģēšanas pirmamats ir entelechija, netelpisks, immateriāls un individuāls dzīvības princips, kas enerģiju suspendē, regulē un veido. Gribot vītālismu un organisko filozofiju nevien tikai empiriski pamatot, bet arī to loģiski noskaidrot, Drīšs nonāk pie loģikas jaunas izpratnes, rādot, ka tā ir vispārīgi saistošu prasību sistēma, kuŗai jākārto viss dotais, un pēdīgi rada jaunus pamatus mācībai par īstenību („Ordnungslehre“, 1912 un „Metaphysik“, 1917). Mācība par īstenību ir viņa metafizika.

Šinī rakstā aplūkosim Drīša viedokli un uzskatus parapsicholoģijas problēmātikā. Savā bioloģiskā un filozofiskā pētniecībā viņš nav aizmirsis arī tā saucamās okultās parādības, par kuŗām Amerikā, Francijā, Anglijā, Itālijā un Vācijā sarakstīta plaša literātūra. Par šīm parādībām viņš runā jau sava „Ordnungslehre's 2. izdevumā (1923), un vēl plašāku vietu parapsicholoģijas jautājumiem viņš ierāda savā grāmatā par psicholoģijas pamatproblēmām („Grundprobleme der Psychologie“, 1926). 1932. gadā beidzot iznākusi viņa sengaidītā parapsicholoģijas grāmata ar apakšvirsrakstu „zinātne par „okultām“ parādībām“ (Parapsychologie. Die Wissenschaft von den „okkulten“ Erscheinungen. München, 1932.) Tā kā Drīša vārds ir zinātnē nenoliedzama autoritāte, tad ceru, ka lasītājiem būs interesanti dzirdēt, ko viņš saka par okultām parādībām, sevišķi tad, kad par okultismu un okultisko literātūru lasītājiem ir jau kaut kas zināms.

Šī Drīša grāmata grib būt ceļa rādītāja tiem, kuņiem tuvu stāv parapsīholoģijas jautājumi. Tās uzdevums rādīt, kā var nodrošināties konkrētos gadījumos pret maldīšanos, un kāda teorija, kas izskaidro parapsīholoģijas fainomenus, ir pieņemamāka. Parapsīholoģija ir tāda pati zinātne kā visas citas. Meklējot un atrodot dažādo pasaules notikumu tipus, tā, tāpat kā katra cita zinātne, strādā induktīvā ceļā pozitīvu darbu. Tā ir tikpat racionāla, kāda, piemēram, ir ķīmija, jo tā tāpat ar prāta palīdzību grib dotās parādības saprast noteiktā likumā. Arī parapsīholoģijas fainomeniem ir sava likumā, un tie pieder pie zināmas kārtības tipiem (Typen der Ordnung). Tādēļ Drīšs parapsīholoģijas fainomenus norobežo no brīnumiem, kuņū, ja tādus vispār pielaiž, būtiskā pazīme ir vienreizējā dabas likumu pārkāpšanā. Tāpat viņš tos norobežo no mistikas. Ja parapsīholoģiju nosauc par mistiku tādā nozīmē, ka doto šē nespējam pilnīgi saprast, tad par tādu var saukt arī ķīmiju. Parapsīholoģijai nav nekāda sakara ar mistiku kā filozofisku mācību, kuņa dibinās pārliecībā, ka cilvēkam ir spēja tieši satvert īstenības būtību bez prāta palīdzības. Parapsīholoģija ir zinātne, kas noskaidro. Tā ir „apgaismotāja“, kā katra zinātne, kas noskaidro un apgaismo pasaules kārtības formas, resp. likumā.

Grāmatas pirmā daļa aplūko parapsīholoģijas metodiku un otrā daļa parapsīholoģijas teorijas. Metodikā ietilpst trīs jautājumi: 1) par maldīšanās iespējamību parapsīholoģijā, 2) par iespējamās maldīšanās veidiem un 3) par augstāko parapsīhisko izteikumu pārbaudīšanas pamatiem.

Aplūkojot maldīšanās, resp. arī krāpšanas iespējamības, Drīšs šķiro vispirms parapsīholoģiskos fainomenus sakarībā ar spontāniem vai gaidāmiem novērojumiem un eksperimentu. Spontānos novērojumos sastopamies ar telepatijas, domu lasīšanas, gaišredzības un profētijas fainomeniem un arī ar materiālizāciju (roku, pirkstu, galvu un citi veidojumi no nezināmā materiāla), aporta (kāda priekšmeta vietas maiņa, pārvarot ikkatru telpisku pretestību), telekinēses (priekšmetu kustības bez

tiešā vai netiešā cilvēka pieskāriena) un fantomu (vesela tēla izveidošanās pat bez kāda cilvēka klātbūtnes) fainomeniem, cik tālu tie ir pirmreizīgi. Gaidāmos novērojumus varam lietā likt galvenā kārtā seansos, tāpat arī telekinēses, materiālizācijas, aporta un spoku atkārtojuma gadījumos. Pie eksperimenta varam ķerties apzinīgās telepatijas un domu lasīšanas fainomenu gadījumos. Spontānos parafiziskos gadījumos, kā telekinēses, materiālizācijas, fantomu un spoku gadījumos, vēlākā nodrošinājuma iespējamība ir ļoti niecīga. Lai šais gadījumos nodrošinātos pret maldīšanos, resp. arī krāpšanu, tad jāpārbauda: 1) stāstītāja uzticamība, resp. vai tas nav fantasts, vai melis, vai neslimo ar hallucinācijām; 2) apstākļi, kādos tas noticis (piem., tumsā, uztraukumā, bailēs, nogurumā vai sapņos); un 3) apstākļi, kas citādi ir nezināmi, bet varbūt darbojušies līdz zināmā parādībā (piem., spoku namu apdzīvo žurkas, akmeņu sviešana durvīs un logos, telekinēses gadījumos istabā izvilktās stieples un pavedieni). Ja šie trīs nosacījumi ir ievēroti, tad var stāties pie šo fainomenu gaidāmās novērošanas.

Spontānās telepatijas fainomeni, kad, piemēram, kāda persona vienu dienu spontāni izsaka vai uzraksta to, ko tā paranormālā ceļā ir pieredzējusi par otra cilvēka likteni, nojaušot tās slimību vai nāvi, ir īsti, t. i. zināšanas par otru cilvēku nav iegūtas „normālā” jutekliskā-fizioloģiskā ceļā, ja ievērots sekošais: 1) kad pārdzīvojums ir dokumentēts rakstā, lai ar to novērstu atmiņas nomaldīšanos pozitīvā virzienā, sakarā ar vēlāk iegūtām ziņām par konkrēto pārdzīvoto faktu; 2) kad persona, kas pārdzīvojusi vīziju vai audīciju, pierāda pārdzīvojuma pirmatību, izslēdzot katru sakarību ar agrākiem sapņiem vai nojautām; 3) kad pārdzīvojums stāv ļoti tuvu līdzīgiem citu cilvēku pārdzīvojumiem; 4) kad konstatējama termina un satura koīncidence, t. i. pārdzīvotais un konkrētais fakts sakrīt pēc laika un satura; 5) kad distance starp agentu (sūtītāju) un percipientu (saņēmēju) ir tik liela, ka izslēgta normāla redzēšana un dzirdēšana, kā arī hiperaistēzija. Ja ir ievēroti šie pieci

nosacījumi, tad varam runāt par spontānu telepatijas fainomenu. Ja viens no šiem nosacījumiem nav ievērots, tad fainomena īstenība apšaubāma. Tomēr arī tādi fainomeni, kur visi šie nosacījumi ievēroti, ir konstatējami lielā skaitā. Tāpat arī domu lasīšanas, gaišredzības un profētijas fainomeni ir īsti, ja ievēroti augšējie pieci nosacījumi, kas vienā otrā vietā top tikai stingrāki, kā, piem., domu lasīšanas gadījumos satūra koincidence kļūst par noteiktības koincidencei.

Tālāk Drīšs aplūko maldīšanās iespējamības gadāmos novērojumos, kuŗi pa lielākai daļai notiek tā saucamos seansos. Parafizisko fainomenu gadījumos 1) ir jāizslēdz katrs subjektīvisms; 2) pamazām jāatsvabinās no dziedāšanas, instrumentu spēlēšanas, „garu“ piesaukšanas un saķeršanās rokās; 3) jāpanāk fainomenu reālizācija gaismā, t. i. pamazām jāatsvabinās no tumsas; 4) uz medija aicinājumu nedrīkst izraidīt no seansa „traucējošo“ personu; 5) neievērot runas, kas attaisno fainomenus, piem., šādā veidā: ka var kāda profesora meita nodarboties ar krāpšanu; 6) jāizdara stingra medija miesas kontrole, jāapgērbj tas ar bezkabatainu triko un jāizdara arī stingra istabas kontrole, kuŗai jābūt noslēgtai no iekšpuses un ar noslēgtiem logiem. Ja arī šādos nosacījumos notiek materiālizācija vai telekinēse, tad tādu fainomenu var saukt par īstu. Līdzšinējos novērojumos visi šie nosacījumi tomēr nav vēl ievēroti.

Mentālo (domu lasīšanas un tālredzēšanas) fainomenu gadījumos arī jāievēro zināmi nosacījumi. Attiecībā pret agentu (sūtītāju) jāievēro 1) lai nenotiktu patvaļīga zīmju došana, un tādēļ metagnōmam (šo vārdu Drīšs lieto pēc Ostija parauga medija vietā, kam esot spīritistu mācības piegarša) nav jāredz agenta seja, lai acis, mute un citi sejas pantī neatvieglotu viņam domu lasīšanu; 2) lai būtu pilnīgs nodrošinājums pret metagnōma izteicienu nenoteiktību un daudznozīmību, novērojot, vai viņa izteicienu saturs sakrīt ar faktu tikai nejausības dēļ, vai arī fakts ir tikai laimīgi uzminēts un 3) lai būtu pilnīgs nodrošinājums pret agenta atmiņas maldīšanos, kad tam, ko metagnōms viņam stāsta, viņš

arī tiešām notic, it kā viņš to patiesi domājis un pārdzi-
vojis, kaut arī patiesībā nekas tamlīdzīgs nav bijis. At-
tiecībā pret percipientu (saņēmēju) nosacījumi ir
ciešāki, jo še ir iespējama apzinīga vai neapzinīga krāp-
šana, kamēr, zīmējoties uz agentu, var būt runa tikai
par maldīšanos vai paviršību. Še jāievēro: 1) lai me-
tagnōms kaut ko neizzina iepriekš par zināmo personu,
kā, piem., iepriekš izlasot par viņu avīzēs, vai arī izlasot
viņa vēstules, iztaujājot kalpotājus u. t. l.; 2) lai nodro-
šinātos pret tā saucamo „makšķerēšanu“, kad metagnōms
sakarā ar viņa izteicieniem lielu vērību piegriez līdzdalīb-
nieku piekrišanas vai noraidīšanas spriedumiem (še pie-
laižami vienīgi jā vai nē izteicieni); 3) ka pārbauda me-
tagnōma hiperaistēsiju: vai viņam tiešām nav kāda pār-
dabiska redze vai dzirde, un 4) ka pārbauda atmiņas mal-
dīšanas iespējamību, kad metagnōms ir aizmirsis kādu
patiesi piedzīvotu notikumu, bet kas uzglabājies zem-
apziņā.

Drīšs sevi pieskaita pie kritiskiem skepti-
kiem, kas labāk noraida 99 īstus fainomenus nepietie-
košu nosacījumu dēļ, kuŗi var pielaist maldīšanos, nekā
vienu neīstu fainomenu atzītu par īstu. Tādēļ viņš no-
stājas pret „pārāk lieliem ticētājiem“, kam ne pret ko
nav nekādas aizdomas, un kas apzinīgi pielaiž tādas vie-
tas novērojumus, pa kuŗām viegli var iekļūt kā maldīša-
nās, tā krāpšana. Tāpat viņš nostājas pret skeptiķiem,
kuŗi apzinīgi tādi katrā ziņā grib būt un palikt. Daudzu
skeptiķu viedokli parapsīcholoģijas jautājumos nosaka
viņu materiālistiskais un mēchaniskais pasaules uzskats.
Tie ir parasti vītālās bioloģijas pretinieki un psīchomē-
chaniskā parallēlisma draugi. Šādu skeptiķu viedoklis ir
dogmatisks.

Drīšs noraida visus pārspīlētos skeptiķu iebildumus.

1) Nepareizs ir viņu atzinums, ka visus par īstiem atzī-
tos fainomenus varot imitēt krāpšanas ceļā, un tādēļ tie
visi esot krāpšanas fainomeni. Tikai tas ir īsts, ko nevar
imitēt. Šāds slēdziens ir, vispirms, formāli nepareizs, bet,
otrkārt, nedrīkst nekad aizmirst, ka arī katru ķīmisku
vai fizikālu eksperimentu var imitēt. Zināmus nosacīju-

mus ievērojot, nav iespējams visu imitēt ar krāpšanu, jo, piem., eksperimenta nosacījumi ķīmijā šē izslēdz katra veida krāpšanu. Ja iespējama eksperimenta vadītāja kļūdišanās ķīmisko eksperimentu darbā, tad tomēr mēs ticam viņa godīgumam. Tāpat arī tas ir parapsīcholoģijā. 2) Skeptiķi saka, ka normālie dabaszinātniskie novērojumi un eksperimenti ir atkārtojami un pārbaudāmi, bet tas tā neesot parapsīcholoģijā. Turpretī Drīšs uzsvē, ka astronomijā un ģeoloģijā visi novērojumi un eksperimenti arī nav atkārtojami. Arī bioloģijas objekti ir tikpat „kaprīzi“ kā metagnōmi. 3) Arī tāds skeptiķu spriedums: „Šis metagnōms vienreiz piekrāpa, tā tad viņš vienmēr to dara,“ ir loģiski nepareizs. 4) Skeptiķi saka, ka metagnōmi ir reti sastopami cilvēki. Bet arī apziņas dubultojumi un hipnotizētāji ir reti sastopami, un tomēr par tādu fainomenu īstenību neviens nešaubās. Saprotais, ka būtu labi, uzsvē Drīšs, ja visus cilvēkus padarītu mediālus ar sugēstijas vai ķīmisko vielu palīdzību. Neiespējami a priori tas nav. 5) Daži skeptiķi domā, ka negatīvie gadījumi anulē pozitīvos. Bet arī bioloģiskie eksperimenti pierāda, ka tas, kas tagad „neiet“, vēlāk „iet“. Nedrīkst vienīgi norādīt uz negatīviem gadījumiem un tīši aizmirst pozitīvos gadījumus.

Noraidot šos skeptiķu iebildumus, Drīšs vēlreiz pasvīturo savu kritisko viedokli, kuŗu izsaka viņa vārdi: „es „ticu“, es „domāju“, ka dažs ir īsts no tā, ko mana zinātniskā sirdsapziņa man pavēl vēl „noraidīt“ kā vēl nepietiekoši nodrošinātu“. Parapsīcholoģijas problēmatikā ir iespējams ne tikai pozitīvais un negatīvais, bet arī vēl kritiskais viedoklis, kam pašam par sevi ir vērtība.

Noskaidrojīs savu viedokli, Drīšs pāriet pie jautājuma par parapsīcholoģiskiem pirmfainomeniem (Urphenomena): vai ir daži jeb daudzi fainomeni, kuŗi kā elementāri nav vairs reducējami uz citiem. Te viņš noskaidro tad arī tuvāk metagnōma jēdzienu un dod parapsīcholoģisko fainomenu dēfīnīcijas. Metagnōms, pēc Drīša izpratnes, ir cilvēks, kas nepieciešams, lai parapsīcholoģiskie fainomeni reālizētos, un ar viņa starpniecību empīriski rodas fiziskie un mentālie parapsīcholoģiskie

fainomeni. Viņa darbība ir paranormāla, ko izskaidrot iespējams arī tā, ka tas, kas metagnōmam ir apziņas sfairā, normālam cilvēkam paliek visdziļākā zemapziņā vai arī viņa virsapziņā.

Visi parapsīholoģiskie fainomeni, par kādiem iespējams runāt, iedalāmi divās galvenās grupās: 1) tīrā psīhiskā un 2) psīhofiziskā. Pie pirmās grupas pieder tādi fainomeni, kur kāds cilvēks paranormālā veidā iegūst kādu zināšanu. Paranormāls ir vienīgi iegūšanas veids, bet ne zināšanu saturs. Ja percipienta paranormālā zināšanu iegūšana attiecas uz kādu objektīvu situāciju vai objektīvās dabas apstākļiem, tad varam runāt par gaišredzību. Tā ir šīs grupas pirmā apakšgrupa. Pie otrās apakšgrupas pieder tie fainomeni, kur percipienta zināšanu iegūšana neattiecas vairs uz objektīvu situāciju tagadnē, pagātnē vai nākotnē, bet uz kādas citas personas zināšanu saturiem. Še percipientam pretī nostājas agents, kas paranormālā ceļā pirmajam nodod savas dvēseles pārdzīvojumu saturus. Še savukārt ir jāizšķir telepatija, kad agents aktīvi nosūta, vienalga vai no zemapziņas vai apziņas, savu pārdzīvojumu saturus, kuŗus pasīvi saņem percipients, un domu lasīšana, kad percipients darbojas aktīvi, bet agents ir pasīvais devējs. Percipients nolasa agenta domas.

Pie otrās galvenās grupas pieder tādi parapsīholoģiski fainomeni, kā telekinēse, materiālizācija, aports un spoks; viņu īstenība ir mazāk nodrošināta kā tīriem psīhiskiem fainomeniem. Spokus vēl iedala: saistītos ar kādu vietu vai personu. Kā atsevišķs psīhofizisks fainomens ir psīchometrija, kad metagnōms savus paranormālos izteicienus izsaka pieskaŗoties vai redzot lietu, kas piederējusi vai pieder personai, par kuŗu viņš izsakās.

Kuŗi no šiem fainomeniem ir pirmfainomeni, ko nevar vairs rēducēt uz citiem? Vispirms tādi ir telepatijas un domu lasīšanas fainomeni. Ištās gaišredzības fainomeni tāpat ir pirmfainomeni, jo tos visos gadījumos nevar rēducēt uz telepatiju vai domu lasīšanu. Arī profētija, resp. gaišredzība nākotnē iespējama kā jauns pirm-

fainomens blakus jau minētiem. Parafizisko fainomenu sfairā, kuŗi realizējas sakarībā ar kādu metagnōmu, ir iespējams visus reducēt uz materiālizācijas pirmfainomenu. Parafiziski apdāvināta persona var ne tikai tēlus materiālizēt, bet arī objektus celt, grūst, vilkt, daudz, klauvēt. Par spokiem, ja tie arī īstenībā pastāvētu, tomēr nedrīkst aizmirst, ka tie izskaidrojami arī kā hallūcinācijas vai suģestijas rezultāti, vai arī kā psihometrijas fainomeni. Pēdīgi tomēr Drīšs uzsver, ka vēl daudz jāpētī, vai šie minētie fainomeni jēl maz īstenībā pastāv, vai tie nav tikai maldīšanās vai krāpšanas rezultāti.

Bet vai tiešām īstenībā nav konstatējami droši fainomeni? Drīšs pēc lielām šaubām un varbūtībām pēdīgi izšķir: pilnīgi drošus, varbūtējus un nedrošus fainomenus. Pilnīgi droši fainomeni parafiziskā sfairā tagadnē vēl nav konstatējami, jo nevienā gadījumā novērojuma nosacījumi nav izslēguši apzinīgu vai neapzinīgu maldīšanos. Varbūtēju īstenību Drīšs piešķir telekinēses (pie Eusapia Paladino) un arī fragmentāriskās materiālizācijas fainomeniem. Še varbūtība ir tik liela, ka viņš ar labu sirdsapziņu varētu teikt: še vajadzētu tikai tālāk pētīt uzlabotos pētījumu nosacījumos. Spontānā spoka īstenībai (pēc V. Princ'a pētījumiem) var pielikt predikātu „varbūtēji īsts“. Visu pārējo Drīšs noliedz mūsu atziņai uzskatīt par pilnīgi īstu vai varbūtēji īstu zinātniskā nozīmē. Parapsīchisko fainomenu sfairā Drīšs pilnīgi nodrošinātu īstenību piešķir spontānās telepatijas pirmfainomeniem. Zināšanu iegūšana par citu personu dvēseles stāvokļiem paranormālā ceļā ir neapšaubāma īstenība. Tāpat pilnīgi droša īstenība ir domu lasīšanas fainomeniem. Arī tādi gadījumi droši, kur ir kopēja agenta un percipienta spontānā aktivitāte (piem., agents sauc percipientu, bet pēdējais redz situācijas, par kuŗām agents nedomā). Varbūtēji drošs ir profētijas fainomens. Psihometrija ir īsts fakts, bet vai tas ir pirmfainomens, to nevar zināt. Tā vispāri parapsīchisko fainomenu lielākā tiesa ir pilnīgi droša, bet pārējā tiesa varbūtēji droša.

Grāmatas otrā daļa aplūko parapsīcholoģijas teorijas, kuŗas parapsīcholoģiskos pirmfainomenus grib ierindot mūsu zināšanu aploka noteiktā vietā. Te meklē empiriskās pasaules augstākos principus, kuŗi agrāk zināmo normālo un tagadnē zināmo paranormālo dara mums saprotamu. Pirmprincipus var uzstādīt tikai hipotetiski. Vienīgi ir iespējama pirmprincipu nojausma, kuŗa drīz var izrādīties par maldīgu. Tādēļ varam runāt tikai par darba hipotezēm, kuŗas atvieglo atsevišķu fainomenu saprotamību; tādā nozīmē ir arī jāsaprot aplūkotās teorijas.

Materiālizācijas pirmfainomenus, kuŗi rodas sakarībā ar kāda dzīva cilvēka miesu, palīdz saprast mums pirmā kārtā vītāliskā bioloģija, kuŗa māca, ka organiskā dzīvība nav izskaidrojama un saprotama vienīgi no materiālo īpašību puses, un ka mērķtiecīgais jēdziens, pretstatā nedzīvai pasaulei, ir pavisam kaut kas jauns, kaut kas vītāli organisks. Kā dzīvo organismu nevar izskaidrot vienīgi mēchaniski, to tagadnē sākuši atzīt visi apzinīgie biologi. Tā jau šē normālā sfairā redzam dzīvības un pasaules mēchaniskās izpratnes bankrotu. Tādēļ Drīšam vītālisms ir drošs tilts uz parapsīcholoģijas sfairu. Otru tiltu ceļ psīchofizika sakarā ar miesas un dvēseles problēmu, atraidot psīchomēchanisko (resp. psīchofizisko) paralēlismu, kuŗš māca, ka cilvēka apziņas dzīve ir tas pats kā viņa smadzeņu mēchanika, tikai skatoties no iekšpusē. Šis paralēlisms ir jānoraida, jo tas noved pie absurda, bet to noraidot, dvēsele atkal atgūst savu patstāvīgu būtību blakus materiālai miesai. Šī atziņa ir noderīga arī parapsīcholoģijai.

Tā jau normāla sfaira ceļ tiltus uz parapsīcholoģiju. Arī fiziskā parapsīcholoģija tieši saistās ar jau normāli zināmo, kā, piemēram, suģestijas un stigmatu gadījumos, kuŗus var izsaukt normālā suģestīvā ceļā. Dvēsele spēj ietekmēt organiskās miesas materiālo pusi. Šī atziņa tāpat ir noderīga parapsīcholoģijai.

Kur konstatējami parafiziskie fainomeni sakarībā ar cilvēka miesu, tur varam pieņemt, ka šī cilvēka dvēseles zemapziņai ir spēja ar darbību, kuŗa kārtu, darboties uz

materiju ārpus savas normālās darbības robežām. Materiālizācija tādā gadījumā ir kārtotāja asimilācija, t. i. materiija, kuŗa nestāv zem vītālā organizētāja spēka kontroles, asimilācijas gadījumos top padota šim spēkam. Tādā kārtā parafiziskie fainomeni, pēc Drīša izpratnes, reālizējas sakarībā ar vītālām akcijām, un tā kā pēdējās iziet no cilvēka, tad var arī teikt, ka tos nosaka cilvēka rīcība, kuŗai ir zemapziņas raksturs. Šo izpratni var dēvēt arī par pārvītālisku, ko savukārt varam uzlūkot par suģestijas mācības paplašinājumu. Še dzīvā cilvēka dvēselei piedēvē jaunas spējas, kas iet pāri par normālo, bet arī ar to saistās. Paranormāls šais gadījumos ir ne tas, ka kaut kas darbojas, bet kā še darbojas, ne darbība, ar kuŗu cilvēks pārveido materiālo pasauli, bet šīs darbības veids.

Sakarībā ar paramentālo fainomenu sfairu Drīšs aplūko izstarojuma, dvēseļu lauka (Seelenfeld), animisma, ekskursijas, pasaules apziņas (Weltbewusstsein) un monādisma (spiritisma) hipotezes. Fizikālo izstarojumu hipotezei, pēc kuŗas telepatiskie fainomeni rodas uz fizikālo izstarojuma pamata, viņš noraida, jo ar to šie fainomeni vēl nav saprotami. Gala slēdzienā par visām šīm hipotezēm Drīšs nonāk pie šādas teorētiskas vienības. Vispirms jāpieņem pamatmācība, ka miesa un dvēsele ir divas dažādas būtības. Otrā pieņemamā pamatmācība ir par dvēseļu spējām paranormāli savstarpēji apmainīties ar „zināšanām“ tā saucamā dvēseļu laukā, ar ko apzīmē netelpisku daudzu dvēseļu saistītāju aplodi, kuŗā notiek kauzālās darbības un līdz ar tām arī telepatijas, domu lasīšanas un tālredzēšanas parādības. Ja šī zināšanu pārņemšana skaidri notiek starp divām dzīvām dvēselēm — personām, tad varam runāt par vienkāršu animistisku telepatiju un domu lasīšanu (animisma hipoteze rīkojas vienīgi ar dzīvu cilvēku dvēselēm). Ja ar animismu nav saprotami visi zināšanu pārņemšanas gadījumi, tad pieņemama vai nu paranormāla dzīvā cilvēka dvēseles saistība ar pārpersonālu pasaules apziņas subjektu, vai dzīvā cilvēka dvēseles saistība ar mirušā cilvēka personālu dvēseli. Pirmā gadījumā pār-

personālais pasaules apziņas subjekts zina visu cilvēku dzīves plānus, un metagnōms spēj tad nevien lasīt, pateicoties dvēseļu laukam, otrā dvēselē, bet viņš arī spēj nolasīt pasaules subjektam zināmos plānus. To var apzīmēt arī par „tālsarunas pieslēgumu absolūtajam“. Otrā gadījumā personālās dvēseles ar nāvi neiet bojā, bet tās dzīvo tālāk ar dzīvē iegūtiem pārdzīvojumu saturiem. Šīs bezmiesiskās dvēseles ir spējīgas ar metagnōma palīdzību stāties telepatiskā zināšanu apmaiņā.

Telpiskās gaišredzības izskaidrojumā pieņemama arī ekskursijas hipoteze, kuŗa apgalvo, ka dvēsele, kuŗa uz laiku atstājusi miesu, paranormāli „redz“ visas objektīvās situācijas. Šī parādība novērojama arī dziļas narkozes gadījumos. Psihometrijas fainomeni saprotami kā paranormāla rakstura asociatīva domu pārnešana ar psihometriskā objekta starpniecību starp dzīvā cilvēka dvēseli un pasaules apziņas subjektu vai starp dzīvā cilvēka dvēseli un mirušā cilvēka dvēseli. Profētijas fainomeni vedami sakarā ar pasaules apziņas subjekta plānu izzināšanu vai mirušo cilvēku dvēseļu zināšanu.

Šīs hipotezes lietojamas arī parafizisko fainomenu izpratnē. Ja parafiziskie fainomeni, kas rodas sakarībā ar cilvēka miesu, izskaidrojami ar cilvēka vītāliskām akcijām, tad fainomenos, kas neatkarīgi no cilvēka miesas (kā fantoms un spoks), spēja materializēt jāpiešķir pasaules apziņas subjektam vai mirušā cilvēka dvēselei.

Tā parapsīholoģijas sfairā Drīšs hipotētiski rada lielu vienību. Izšķiršanās par vienu vai otru hipotezi (piem., starp pasaules apziņas subjektīvismu un monādismu) nav vēl iespējama. Vēl daudz jāpētī atsevišķo fainomenu sfairas, lai šāda pēdējā izšķiršanās būtu panākama. Fainomenu faktu pētīšana vēl ilgi būs parapsīholoģijas galvenais uzdevums.

Novērtējot šo Drīša grāmatu, jāatzīmē, ka tās vērtība ir četrējāda. Pirmkārt, viņa rāda, ka empiriskās pasaules pētījumos nevaram pāiet garām parapsīholoģiskiem fainomeniem un to problēmām. Tie ir fakti, kas jāpatur prātā katram pasaules un dzīves uzskatu veidotājam, neaizmirstot, ka Drīšs noraida skeptiķu iebildu-

mus. Otrkārt, Drīša grāmata mūs biedina neizrauties ar šiem fainomeniem, nebūt vieglprātīgiem „ticētājiem“, bet pieiet tiem ar kritisku objektīvu skatu un nemēģināt pirmļaicīgi tos izskaidrot. Treškārt, viņa rāda, cik cieši saskaņas normālā un paranormālā sfaira, un ka pie zinātnes pieder nevien tas, ko mēs kā normālu saprotam, bet ka pie tās pieder arī paranormālais, ko vēl neizprotam. Parapsīholoģija ir zinātne kā katra cita zinātne. Ceturtkārt, grāmata rāda pārdomas un lasītāju iesviež jaunā problēmatikā, piem., kādā sakarībā parapsīholoģija kā zinātne nostājas ar metafiziku, kāda sakarība parapsīholoģiskai pasaulei ir ar reliģisko pasauli, kāds ir nemirstības atrisinājums no parapsīholoģiskā viedokļa u. c. Ir vērts, ka par šīm problēmām tālāk domā.

Dostojevskā personālā reliģiskā attīstība.

Šī raksta nolūks attēlot ievērojamā un daudzreiz pārprastā krievu rakstnieka Dostojevskā reliģiskās apziņas attīstības gaitu, uzrādīt tanī veidotājus momentus un konstatēt viņa individuālās reliģiskās dzīves parādības.

1. Dostojevskā jaunība¹⁾

Daži Dostojevskā pētnieki uzsver, ka viņa bērnība ir saistīta ar ciešanām, ar kaut ko briesmīgu un mocošu. Arī Dostojevskā ārsts un draugs Dr. Janovskis ir izteicies, ka viņš jau bērnībā uzņēmis drūmus iespaidus, kas vēlāk nelabvēlīgi ietekmējuši viņa nervu slimību un dažas nelabvēlīgas rakstura īpašības.²⁾ Tomēr bez šiem norādījumiem, kas liecina, ka Dostojevskā bērnībā nav spīdējusi tā saule, kas citādi būtu bijis sagaidāms, viņš pats atceras savas bērnības dienas ar prieku un ilgām.

Nav pareizs Eksteina spriedums,³⁾ ka Dostojevskis ģimenē piedzīvojis konfliktus, kas būtu mazinājuši kā vienas, tā otras puses mīlestību. Dostojevskis „Rakstnieka dienas grāmatā“ saka: „No tā laika, kad es sevi atceros, es atceros vecāku mīlestību pret mani!“⁴⁾ Savu bērnību kā gaišu dzīves laikmetu viņš atceras arī savas dzīves smagākā pārbaudījuma laikā — katorgā. Tāpat arī vēl „Rakstnieka dienas grāmatā“, rakstot par katorgu, ka viņš tur atcerējies daudzus brīžus no savas pagājušās dzīves, saka: „es sevišķi tad mīlēju manas pirmās bērnības atmiņas.“⁵⁾

1877. g. Dostojevskis apmeklēja savas pirmās bērnības

vietu, kur viņš dažreiz pavadījis vasaras. Par šo braucienu viņš raksta:⁶⁾ „Četrdesmit gadus tur neesmu bijis, un tik daudz reizes es gribēju turp nobraukt, bet nevarēju, kaut arī šī mazā un neievērojamā vieta ir devusi man pašu dziļāko un stiprāko ietekmi visai vēlākai dzīvei un kur viss ir pilns dārgām atmiņām... Bez svētākā un dārgākā, ko aiznes līdz dzīvē no bērnības, cilvēks nespēj dzīvot. Dažs par to nedomā, bet tomēr neapzinīgi šīs atmiņas uzglabā. Bērnības atmiņas var būt pat smagas un sāpīgas, bet arī pārdzīvotas ciešanas var pēdīgi vērsties dvēseles svētumā. Pie tam visstiprākās un iespaidīgākās atmiņas ir tās, kas paliek no bērnības.“ No šī citāta varam spriest, ka Dostojevskis līdz pat sava mūža beigām uzglabājis labas un jaukas atmiņas par savu bērnību. Tās runā par daudziem gaišiem brīžiem vecāku mājā.

Aimée Dostojevskā brīnās, ka visi viņas tēva biografi viņu uzskata par krievu un dēvē par vienu no krieviskākiem krieviem. Viņa atzīst, ka no tēva puses Dostojevskā plūst leišu asinis, un tikai no mātes puses viņš esot krievs — maskavietis. Šis uzskats, ka Dostojevskā neplūst tikai slavu asinis, viņa meitai palīdz izskaidrot arī vienu otru reliģiskās apziņas parādību.⁷⁾ Tomēr šie izskaidrojumi ir nedroši pamatoti. Vispāri šē jāatzīmē, ka Dostojevskā reliģiozitātes būtību, kā to vēlāk redzēsīm, var izskaidrot citādā veidā.

Par Dostojevskā vecākiem reliģiskā ziņā Aimée Dostojevskā raksta: „Mani vecāku vecāki bija ļoti reliģiozi. Viņi bieži gāja baznīcā un atļāva saviem bērniem iet līdzī. Mans tēvs atceras kādā savā darbā, cik lielu ietekmi atstājusi uz viņu bībeles lasīšana baznīcā. Mana vectēva ticībai bija maz līdzības ar parasto krievu intelektuālistu mistisko un histērisko, mocošo un raudulīgo reliģiju.“⁸⁾ Tāda veida ticību Dostojevskā tēvs esot mantojis no saviem senčiem — leišiem, kur jezuīti un arī vācu ordenbrāļu protestantiskie garīdznieki ieaudzināja tautai pazemību pret Dievu un paklausību viņa gribai. Dostojevskā senči esot mācījušies mīlēt Dievu un viņam tuvoties. Viņa attālākā radniecībā bijuši arī garīdznieki,

un viņu ideju garā, saka viņa meita, audzinājis Dostojevskā tēvs savu sievu un bērnus.

Šie Aimée Dostojevskas norādījumi interesē mūs tikai tik tālu, cik tālu tie sniedz norādījumus par to reliģisko uzskatu pasauli, kādā dzīvoja viņas tēva vecāki. Te iegūstam noteiktus norādījumus, ka Dostojevskā vecāki ir bijuši reliģiozi noskaņoti cilvēki un tie audzinājuši savus bērnus reliģisko ideju garā. Vecāki ved viņu līdz uz baznīcu, kur viņš iepazīstas ar pareizticības mistisko kultu. Kādreiz piemēram māte aizvedusi līdzī savu astoņus gadus veco dēlu uz baznīcu, kur lasīti gabali no Ījaba grāmatas. Šī lasīšana, kā liecina vēlāk pats Dostojevskis, palikusi viņam neizdzēšamā atmiņā. Arī citi reliģiskie pārdzīvojumi ģimenē paliek viņam spilgtā atmiņā. Tā piemēram kādu ģimenes reliģisku pārdzīvojumu, sakarā ar tēva muižas nodegšanu, viņš apraksta savā „Rakstnieka dienas grāmatā“.⁹⁾ Vecāki bez tam cenšas dot viņam līdzī arī reliģiskās zināšanas. „Ģimenē mēs zinājām evaņģēliju pat no pašas pirmās bērnības,“ saka Dostojevskis.¹⁰⁾ Tā tad viņa reliģiskā audzināšana, acīmredzot, ir dibinājusies uz evaņģēlija mācībām par dzīvo Kristu. Kristus ar savu personību un mācību, kas pareizticīgā baznīcā ieņem centrālo vietu, bija vispārī audzināšanas mērķis. Bērnus audzināt reliģiskā garā tanī laikā nozīmēja iepazīstināt tos ar Kristu. Pie šī pareizticīgā uzskata turējies arī Dostojevskā tēvs. To apstiprina arī pašā Dostojevskā izteiciens: „...Kristu, ko jau mācījos pazīt vecāku mājā.“¹¹⁾ Šis citējums norāda, ka viņš vecāku mājā audzināts evaņģēlija garā un Kristu tas mācījies pazīt jau agrā bērnībā. Tā vecāku māja dod pirmos impulsus reliģiskās apziņas tapšanai. Še iesākas viņa reliģiskās apziņas veidošanas process.¹²⁾

Vispārī mājas audzināšana ir bijusi puritāniska. Ar reliģisko audzināšanu saistās tikumiskā audzināšana. Lai arī Dostojevskā tēvs savos tikumos nav bijis stingrs un skaidrs, un viena otra viņa garīgā īpatnība un vājais raksturs atbalsojas Dostojevskā tēlotā vecā Karamazova netikumiskajā personā, tomēr savos bērnos viņš gribējis ie-

audzināt lielāku tikumisku skaidrību un nopietnību. To tēvs gribējis panākt vairāk ārējiem spaidiem un līdzekļiem, vairāk heterenomijas, mazāk autonomijas ceļā. Tādēļ bērni turēti stingrā uzraudzībā, neizlaižot tos ārpus mājas un neļaujot satīkties ar citiem ārpus ģimenes. Arī vēlāk uz skolu un no skolas tie aizvesti braukšus.

Šāda puritāniska audzināšana tomēr nespēja dot līdzī jaunajam Dostojevskim noteiktus tikumiskus principus. Tie viņam pašam vēlāk bija jāatrod un jāpieņem grūtos pārbaudījumos.

Bez šī vecāku reliģiskās audzināšanas momenta šīn laikā vēl kādam citam momentam ir nozīme Dostojevskā reliģiskās apziņas tapšanas procesā. Šis otrais moments ir sociālā apkārtne, kurā viņš auga. Viņa tēvs bija ārsts kādā Maskavas hospitālī. Ar dzīvi, kas ritēja ārpus hospitāļa ēkā un sētas, viņam bērnībā nebija ļauts iepazīties. Hospitāļa dzīvē viņš sastapās ar slimiem un nabagiem. Te notika pirmā iepazīšanās ar dzīvi. Arī pirmais raksts, ko Dostojevskis lasījis kā astoņgadus vecs zēns, ir bijusi ciešanu un sāpju problēmām bagātā Ījaba grāmata. Šī grāmata ar savu dziļo saturu un problēmatiku ietekmē jauno Dostojevski. Tā paliek par viņa vadoni visā dzīvē. Ģimenē vakaros tēvs, vai bērni lasījuši bez labākiem meistardarbiem un krievu vēstures arī Svētos Rakstus. Kādu ietekmi atstājusi Ījaba grāmata Dostojevskā vēl vēlākos laikos, liecina kāda viņa vēstule.¹³⁾

Tā vecāku reliģiozitāte un reliģiskā audzināšana un sociālā apkārtne, kas palīdz saprast Ījaba grāmatas dziļās domas, vai vismaz ievirza domas un izjūtas reliģiskā virzienā — ir pirmie avoti Dostojevskā reliģiskās apziņas tapšanas procesam.¹⁴⁾

Skolas gaitām sākoties, Dostojevski ar vecāko brāli Michailu nodod franču pansijā. Pēc tam viņš mācās vislabākā Čermaka patriarhālī iekārtotā privātskolā. Grūti noskaidrot, ko šīs skolas ir devušas viņa garīgai dzīvei, jo viņš pats par tām savās atmiņās nekā nesaka.

Pēc Čermaka skolas apmeklēšanas tēvs sūta abus dēlus uz Pēterburgas inženieru skolu. Ilgas pēc mākslas

vada Dostojevski uz Pēterburgu.¹⁵⁾ Bet to nevarēja dot Pēterburgas inženieru skolas kara tehnika. Paklausot tēva gribai, Dostojevskis tomēr noklausās sešgadīgo kursu. Aimée Dostojevskā stāsta, ka skolā viņš vedis vientulīgu dzīvi. Viņa līdzskolnieki, kas bijuši kā mazi zvērēni, viņam nav patikuši. Tie smējās par Dostojevskā drūmo nopietnību un stipro tieksmi lasīt. Viņam tie bija bezgala apnikuši. Jaunākos līdzskolniekus viņš milēja aizstāvēt. Pats viņš par šo laikmetu neko nesaka.¹⁶⁾ Arī viņa darbos šis laikmets nekur neatbalsojas. Zinām tikai, ka Dostojevskis ir bijis sevī noslēdzies un daudz lasījis. Jau bērnībā viņš sācis lasīt Valteru Skotu, Puškinu un Karamzinu. Arī skolas gados viņš daudz lasa. Lasīja viņš šīnī laikā galvenā kārtā Šekspira, Ģētes, Balzaka, Bairona, Hūgo, Homera, Rasina un Šillera darbus.¹⁷⁾

Šīnī laikā rodas arī nesaskaņas starp tēvu un dēlu. 1837. gadā nomirst Dostojevskā māte. Dostojevskā tēvs nododas dzeršanai. Tēvs gan dēlu nosūta uz Pēterburgu, bet sūta viņam tik maz naudas, ka nepietiek pat uzturam. Tēvam rakstītās vēstulēs Dostojevskis izsaka pārmetumus. Tēvs pārceļas no Maskavas uz savu muižu, kur viņš zvēriski izturas pret saviem dzimtsļaudīm. Pēdējie, saniknoti par viņa varmācībām, to nonāvē. Šī traģiskā tēva nāve rada Dostojevskā nopiestu gara stāvokli. Ģimenes tradīcijā valda uzskats, ka, saņemot tēva nāves ziņu, Dostojevskis esot pirmo reizi pārdzīvojis epilēpsijas lēkmi. Ja arī Dostojevskis atcerējies vecāku māju mīlestību, tomēr vecā Karamazovā viņš ielicis daudz sava tēva slikto īpašību.¹⁸⁾

Visā visumā par šo laiku varam teikt, ka Dostojevskā reliģiskai apziņai trūkst spraiguma. Viņš nododas literatūras lasīšanai, kur nekādas jaunas reliģiskas idejas un impulsius viņš nemanto, bet gan iedziļinoties romantikā, viņš te atrod dzīvības sulu savam mistiskam noskaņojumam. Šīnī ziņā pareizi saka Grosmans, ka varbūt dažus ierosinājumus sniedz tikai Balzaks, kas ar savu mistisko reliģiozītāti (grāmatā „Livre Mystique“) pieskārs Svedenborga gara pasaulei. Romantiskais misti-

cisms tikai padziļina Dostojevskā reliģiozītāti.¹⁰⁾

Šinī vietā, kur norādījām uz nesaskaņām starp tēvu un dēlu un tēva traģisko nāvi, mums jāpaskaidro vēl pie psihoanalitiku uzskatiem un viņu izskaidrojumiem. No psihoanalitiskā viedokļa Dostojevskā personības tapšanu ir aplūkojis Neufelds.²⁰⁾ Šinī vietā pakavēsimies pie tā tikai, cik Neufelds aizkaņ Dostojevskā vecākus, viņa bērniņu un jauniņu. Neufelds paskaidro, ka visas vēlākās Dostojevskā pretrunas ir izskaidrojamas no psihoanalitiskā viedokļa ar tā saucamo Oidipa kompleksu. Šī kompleksa sākumiem labvēlīgi bijuši daži momenti Dostojevskā ģimenes attiecībās. Viens tāds labvēlīgs moments bijusi mātes mīlestība, ko viņai vajadzējis dalīt starp vīru un dēliem. Neufelda kopspridums ir šāds: „Apskatot šī lielā rakstnieka dzīvi psihoanalizes gaismā, mēs redzam, ka viņa raksturs, kas iesāka veidoties viņa attiecībās ar vecākiem, viņa dzīve un liktenis visā visumā ir atkarājušies un ir noteikti no viņa Oidipa kompleksa. Izvirtība un neuroze, slimība un radošais spēks, viņa rakstura īpašības un īpatnības — visu mēs varam atvasināt no vecāku kompleksa un tikai no tā. Lielais rakstnieks, kuņ darbi apgaismo pašas noslēpumainākās dvēseles ierosas, pats bija mūžīgs bērns, kuņ dvēsele dalījās starp mīlestību un skaudību, cienību un nicināšanu, upuņa prieku un domām par tēva nonāvēšanu. Ja viņš runā par dvēseles ierosām vai jūtām, patriotismu vai reliģiozītāti, visas viņa jūtas, domas un vārdi sakņojas un iztek no Oidipa kompleksa.“²¹⁾

Šāds spridums noteikti jānoraida, sevišķi reliģiskās apziņas tapšanas ziņā. Reliģiozītāti, sevišķi reliģisko priekšstatu un jūtu rašanos nenosaka nekādi Oidipa kompleksi, kaut arī viens otrs moments saistītos ar zemāziņu. Vispāri jāatzīst, ka seksuālai sfairai, no kuņas izējot sublimācijas ceļā psihoanalitiki grib izskaidrot kā vispārējās reliģijas, tā individuālās reliģiozītātes saknes, nav nekādas nozīmes. To ir pierādījusi eksperimentālā reliģijas psiholoģija.²²⁾ Un tādēļ noraidot Neufelda tezi, ir jāsaka, ka viņa izskaidrojumi ar Oidipa kompleksa pa-

līdzību neatbilst patiesībai. Uzrādītās parādības skaidrojamas vairāk apzinīgas psiholoģijas ceļā, lai gan vispāri noliecama ir zemapziņas dzīve un tās parapsīchiski, ne tik daudz psichoanalitiski izskaidrojumi.

2. Dostojevskis antireliģiozā sabiedrībā.²³⁾

Pēterburgas inženieru skolu beidzot, Dostojevskis iesāk patstāvīgu dzīvi. Viņš iestājas valsts dienestā un dzīvo bezbēdīgu dzīvi. Atsvabinājies no tēva ietekmes, savai dzīvei viņš nevar vairs atrast noteiktas robežas. Viņš nododas izdzīvei un naudas spēlei. Atkārtojas arī epilēpsijas lēkmes, kas rada dēpresīvus dvēseles stāvokļus. Reliģiskā ziņā vecāku mājā mantotās atziņas neietekmē viņā ne domas, ne dzīvi, ne darbus. Un tomēr Dostojevskis ir dedzīgs meklētājs. Viņš alkst pēc jaunām atziņām. Garīgās tieksmes dzen viņu atstāt valsts dienestu un nodoties tiešam literāriskam darbam. Bet arī šē viņš pārdzīvo pirmās neveiksmes. Viņš pārdzīvo daudzkārt tik stiprus dēpresīvus dvēseles stāvokļus, ka tam rodas pat pašnāvības domas. Viņu no pašnāvības izglābj tikai apcietināšana un jaunā dzīves posma sākums.

Šinī posmā mūs interesē sevišķi trīs momenti: 1) romāna „Nabaga ļaudis“ izdošana, 2) iepazīšanās ar Belinski un 3) līdzdalība Petraševska pulciņā,

„Nabaga ļaudis“ ir pirmais publicētais Dostojevskas darbs, kas guva vispārējo atzinību un radīja lielu uzmanību pret autoru. Neviens tik sociāli vēl nebija rakstījis kā viņš. Šinī darbā manāmi plūst Dostojevskas lielie dvēseles spēki: līdzjūtība un mīlestība, pacietība un saprašana. Viņš grib intuitīvi iespieties otra cilvēka dvēselē, to skatīt un tur redzēt vainas un kļūdas, ko ir radījis viņu sociālais stāvoklis. Bet to visu var labot ar mīlestību, kas ir tik liela, ka visu var saprast un piedot. Tādi galvenā kārtā ir romānā samanāmie motīvi. Tos Dostojevskis ir atradis, mētāts savas dvēseles nemierā. Jāuzsver, ka šie motīvi ir reliģiskas dabas un ka šai mīlestībai ir reliģiska nokrāsa. Viņa ir radniecīga apustuļa

Pāvila sludinātai mīlestībai. Un tādēļ ir nepietiekoši, ja literatūrvēsturnieki to interpretē vienīgi no sociālā viedokļa. Šis darbs ir veidojies Dostojevskas reliģiskā noskaņojumā; te atblāzmojas bērnībā iegūtie reliģiskie impulsi un runā līdzī viņa neapzinātie reliģiskie motīvi.

Šinī laikā Dostojevskis savu reliģiozītāti neapzinās. Jau aizrādījām, ka reliģiskais mantojums nespēj ietekmēt viņa iekšējo un ārējo dzīvi. Bet arī tas pats reliģiskais noskaņojums, kurā radās „Nabaga ļaudis“, drīzi vien izzūd Dostojevskas apziņā; to pierāda pirms katorgas literāriskie darbi (Dubultnieks, Procharčina kungs, Saimniece u. c.), kuŗos nevarat atrast apzinīgās reliģiozītātes elementus.

Šo reliģiozītātes izzušanu un Kristus gaišā tēla izspiešanu no apziņas sfairas veicināja iepazīšanās ar pazīstamo krievu literatūrvēsturnieku Beļinski. 19. g. simteņa pirmā pusē bija pazīstami divi pretēji garīgās dzīves virzieni: slavofili un rietumnieki. Abus virzienus ietekmēja Hegela un Šellinga filozofija, lai gan būtībā tie vairāk uzsvēra tīri politiskos ideālus. Slavofili arvien paturēja vērā vācu ideālisma pamatlīnijas. Otrie drīzi vien no tām atsvabinājās un attīstīja savus uzskatus pozitīvisma un materiālisma virzienā. Slavofili par savu galveno uzdevumu uzskatīja ticības un zinātnes pretešķību izlīdzināšanu un par zinātnes avotu atzina ticību. Rietumnieki turpretī atsvabinājušies no ideālistiskās filozofijas ietekmes, par garīgās dzīves izeju uzskatīja prātu un zinātņi.²⁴) Pie pēdējiem piederēja arī Beļinskis. Viņš bija labi iepazīnis ar hegeliānisma pamatprincipiem, ko uzskatīja par izejas viedokli savam racionālismam.

Ar Beļinski Dostojevskis iepazīnās pēc „Nabaga ļaužu“ izdošanas. Dostojevskis sāka piedalīties Beļinska literāriskā pulciņā; un te jaunais rakstnieks drīzi vien vēl vairāk nonāca ievērojamā literatūras kritiķa uzskatu varā. Beļinskis bija izveidojis nevien literatūrā savu reālisma kriticisma viedokli, bet vispāri arī racionālistisku ateistisku pasaules uzskatu. Saviem skolniekiem viņš mācīja pazīt kā vienu, tā otru. Dostojevskis sā-

kumā neatteicās no sniegtām mācībām. Savā „Rakstnieka dienas grāmatā viņš pats to apstiprina: „Viņš mani neiemilēja, bet es kaislīgi tad pieņēmu visas viņa mācības.“²⁵⁾

Kas tās bija par mācībām un kādu ietekmi tās atstāja Dostojevskā reliģiskā apziņā? Kādas bija Beļinska mācības, par to stāsta arī pats Dostojevskis.²⁶⁾ Viņš vispirms norāda, ka „Nabaga ļaudis“ patīk Beļinskim. Un līdz ar to sākusies draudzība, kuŗas pirmās dienās Beļinskis esot pieķēries viņam ar visu sirdi, bet arī tūlī viņš iesācis steidzīgi piegriezt to saviem uzskatiem, savai „ticībai“. Beļinskis bijis kaislīgs sociālists un tādēļ, lai Dostojevski piegrieztu savai mācībai, viņš esot sācis iepazīstināt to ar ateismu. „Mēs esam vispirms ateistiskā sabiedrība“ — aizvien uzsvēris Beļinskis. Un tādēļ, neatlaidīgi mācot ateistiskās idejas, viņš gribējis arī Dostojevski pārradīt pilnīgā ateistā. Dibinoties minētā citātā, varam spriest, ka viņš savas patstāvīgās dzīves sākumā kaislīgi ir piesavinājies šīs ateistiskās idejas. Saprotams, ka ateistiskais un racionālistiskais noskaņojums bija agrāko reliģisko impulsu radītā procesa apslāpētājs. Tas arī Dostojevskā gara dzīves reliģiskos motīvus nobīdīja perifērijā, pat zem apziņā.

Tālāk Dostojevskis vēl norāda, ka Beļinskis visaugstāk stādījis prātu, zinātņi un reālismu. Viņš atzinis, ka sociālā organisma pamati ir tikumiski un tādēļ līdz neprātam ticējis jauniem sociālisma tikumiskiem pamatiem. Viņš nodevies sociālismam bez kādas refleksijas. Bet kā sociālistam viņam papriekšu vajadzējis atmest arī kristietību, tas ir to reliģiju, kas deva tikumīgos pamatus viņa nokritizētai sabiedrībai. Beļinskis to arī darīja, jo viņš apzinājās, ka revolūcija ir iesākama ar ateismu. Radikāli viņš atmeta ģimeni, īpašumu, tikumisko personības atbildību un uzsvēra, ka sociālisms esot vienīgi tas, kas dodot cilvēkam brīvību.

Beļinskis cīnījās arī pret Kristus personību. Dostojevskis turpat vēl raksta, ka Beļinskim, kā sociālistam, vajadzējis iznīcināt arī Kristus mācību, vismaz to no-

saukt par meliem, kā laikmeta zinātnes un oikonomisko atzinumu atmestu. Beļinskis savā entūziasmā pat neapstājies Kristus gaišā dievcilvēka tēla, viņa morāliskās pilnības un viņa brīnišķīgā un brīnumdarītāja spēka priekšā. Viņš gāja pāri šiem nepārvaramiem šķēršļiem, kuŗu priekšā apstājās pat Renans, kas savā grāmatā „Vie de Jésus“, izteicās, ka Kristus tomēr ir cilvēcīgā skaistuma un vispāri nesasniedzamā ideāls, kas vairs nekad nevarot atkārtoties.

Un tomēr šinī posmā, kur Dostojevskā garīgā at-tīstība ievirzās Hegeļa kreisā spārna virzienā, kur tas savai reliģiskai apziņai kā materiālu izmanto Feuerbacha un Strausa reliģiskos-filozofiskos atzinumus, viņa dvēseles dziļumos it kā neapzinīgi ieskanas kāda patiesa reliģiska skaņa. Dzīvi vēl vecāku mājā iegūtie Kristus mācības motīvi, runā līdzī vēl kritiskos pārvērtējumos pati gaišā Kristus personība, ko viņš bērībā skaidri bija saredzējis. Citētā vietā „Rakstnieka dienas grāmatā“, kas atstāsta Beļinska mācības, viņš uzsvēŗ blakus kaislīgai mācību pieņemšanai arī to, ka Beļinska mācība par Kristu viņu nav tomēr pārliecinājusi. Visu Dostojevskis varējis pieņemt, tikai ne to mācības daļu, kur Beļinskis saka, ka Kristus mācība ir meli un ka ateistiem ir jāatmet Kristus. Ja daudzos jautājumos Beļinska mācība bija Dostojevskim pieņemama, tad Kristus gaišā personība bija tomēr nepārvarams šķērslis, lai paliktu par pilnīgu ateistu. Dostojevskis pieņēma Beļinska ateistiskās un antikristīgās mācības, bet Kristus personība eksistēja vēl tālāk viņā.

Draudzīgās attiecības ar Beļinski izirst jau pēc gada. Dostojevskis saka, ka šī iziršana notikusi aiz ne visai svarīgiem iemesliem. Tuvāk šos iemeslus viņš nemin.²⁷⁾ Tomēr drīkstam teikt, ka viens no šiem iemesliem būs bijis — nepārvaramais šķērslis — Kristus.

Pēc izstāšanās no valsts dienesta Dostojevskis sāka piedalīties Petraševska pulciņā.²⁸⁾ Še pulcējās pazīstamo 19. g. simteņa pirmās puses lielo ūtopistu Sen-Simona, Luja Blanka, Furjē un Prudona sociālistisko un oikono-

misko mācību piekritēji. Te nobrieda Krievijā 19. g. s. četrdesmitos gados pazīstamās revolūcionārās idejas un uzskati. Pulciņa dalībnieki sevi uzskatīja galvenā kārtā par revolūcionāriem un dēvēja sevi par racionālistiem un ateistiem.²⁹⁾ Savu pasaules uzskatu veidošanai tie bija iegādājušies bibliotēku, kas bija iekārtota pēc noteikta plāna. Grosmans konstatē, ka šinī bibliotēkā bijuši atrodamī Furjē, Konsiderāna, Prudona, Luja Blanka, Voltēra, Russo, Didro, Žorža Zanda, Oģista Konta, Feuerbacha, Maksa Štirnera, Kārļa Marksa un Dāvida Strausa darbi.³⁰⁾ Paliekot par šās furjēristu un pozitīvistu sabiedrības apmeklētāju, Dostojevskis nododas minēto darbu kritiskai lasīšanai un paplašina savu garīgo interešu aploku pozitīvisma un furjērisma virzienā. Petraševska pulciņā debatēts galvenā kārtā par tādiem jautājumiem, kā par krievu tautas garu, par Dievu un sevišķi par krievu Dievu. Tā Petraševska pulciņš nav bijis vienaldzīgs reliģiskos, sevišķi ateisma jautājumos. Un, saprotams, ka debatēs atrisinājumu atslēga ir bijusi Konta pozitīvisms, Feuerbacha illūzionārisms un Furjē materiālisms. Petraševska piekritēji ir aizstāvējuši Beļinska domu, ka revolūcijas sagatavošanai ir vajadzīgs ateisms.

Bet ko īsteni Dostojevskis iemantoja Petraševska pulciņā? Kādu ietekmi atstāja viņa garīgā dzīvē pulciņa pozitīvistiskais un furjēristiskais gars.

Atbildi dod Dostojevskis savā „Rakstnieka dienas grāmatā“.³¹⁾ Viņš raksta: „Petraševcu lieta ir tik sen notikusi un pieder jau vēsturei, ka droši vien nebūs nekāda ļaunuma, ja es to vēl atceros. Monstru un blēžu starp mums petraševciem nebija neviena (ne starp tiem, kas stāvēja uz ešafota, ne arī starp tiem, kas palika neaizkarti). Mēs bijām saslīmuši ar toreizējā teorētiskā sociālisma idejām.“ Tāpat kā Dostojevskis apliecināja, ka viņš kaislīgi pieņēmis Beļinska mācību, tā arī te viņš skaidri pasaka, ka līdz ar citiem petraševciem viņš pieņēmis teorētiskā sociālisma idejas. Šo sociālisma ideju tēvi ir jau minēti un tādēļ šo sociālismu nevaram uzskatīt par kristīgu sociālismu, kā to grib Fišers,³²⁾ jo viņu

ūtopijas dibinās ne Jēzus mācības pamatos, ne ticībā, bet saprāta idejās. Pēdējās bija tās, kas noteica jaunās nākotnes sabiedrības mērķus. Simona „jaunā kristietība“ ir ētiskā tuvāka mīlestība, jo visi cilvēki jāuzskata par brāļiem un katram jādod darbs pēc viņa spējām. Dostojevskis vēl tālāk raksta: „Visas toreizējās jaunās idejas mums Pēterburgā ārkārtīgi patika, izrādījās pat augstākā mērā svētas, tikumīgas un galvenā kārtā vispārcilvēcīgas, kas būtu nākotnes likumi visai cilvēcei. Visi šie uzskati par kristīgo pamatu netikumību, par reliģijas, ģimenes un īpašuma amorāliskumu, visas šīs idejas par nacionālisma iznīcināšanu brālības vārdā, par neuzticību pret tēviju — tie visi bija tādi ieguvumi, ko pārvarēt mēs nevarējām, un kas sagraba mūsu sirdis un prātus kādas augstprātības vārdā.“

Pie šī Dostojevskas atzinuma nav vajadzīgi komentāri. Ir skaidrs: viņš piekrita tām mācībām, ko mācīja petraševci. Viņš pieslējās pozitīvisma ateistiskām mācībām, kā to sludināja Sen-Simons (pozitīvisma), Prudons (valsts anarchisma) Kabē un Furjē (nākotnes valsts un brālības, ģimenes un īpašuma amorāliskuma ziņā). Kādu ļaunumu atnes šīs mācības, to Dostojevskis redzēja tikai vēlāk. Viņš pats saka: „tad vēl nezināja šīs slimības cēloņus un tāpēc nezināja un nevarēja ar to cīnīties.“

Šo izteikumu secinājumā varam spriest, ka Dostojevskas reliģiskā apziņa bija ateistiska. Viņa garīgās dzīves jautājumu atrisināšana notika Konta pozitīvisma garā. Kristus dzīvais tēls, kas mantots vecāku mājā un kas vēl bija par cēloni draudzības iziršanai ar Beļinski, šķiet bija izzudis. Bija izzudis apziņā, jo pret to, kā apziņas faktu vērsās pozitīvistiski noskaņotais prāts. Tikai neapzinīgā sfairā Kristus impulsi bija vēl uzglabājušies. Še atkārtoti norādām uz „Nabaga ļaudis“ reliģisko stimulu, neaizmirstot, ka šis romāns uzrakstīts tanī laikā, kad Dostojevskis bija saistījies ar petraševciem. Apzinīgos prāta slēdzienos Kristus princips viņu neapmierināja. Viņš meklēja citus principus un tos atrada pozitīvisma un sociālismā. Un tomēr neapzinātais Kristus mīlestības ideāls izteicas viņa pirmā literāriskā darbā.

Šādam spriedumam runā pretim tomēr kāds raksts, ko Dostojevskis sarakstījis kā attaisnošanās rakstu Petraševska procesā.³³⁾ Še viņš uzsver, ka Petraševski viņš neesot tuvu pazinis, jo viņiem neesot saskanējuši ne raksturi, ne arī uzskati. Vakarus esot apmeklējis, lai noklausītos strīdū un satiktos ar dažiem cilvēkiem. Pulciņa dalībniekiem esot trūcis noteikta domu virziena un kopējā mērķa. Dostojevskis pats esot uzstājies trīs reizes, runājot par literātūru, personību un egoismu. Furjērismu arī viņš uzskatot par utopiju un komisku lietu, kādēļ aizstāvēt monarchistisko valsts formu. Šāds viņa liecinājums nesaskan ar vēlākiem viņa liecinājumiem, ko augšā jau minējām, un tādēļ ir jājautā, kurā no viņiem ir patiesība. Mums jāatzīst, ka patiesība ir „Rakstnieka dienas grāmatā“ izteiktā liecinājumā. Attaisnošanās raksta objektivitāti mazina taisni tas apstākļi, ka tas ir rakstīts kā aizstāvēšanās raksts, kur patiesie motīvi noklusēti un faktiskās attiecības raksturotas vieglākā veidā. Pie tam „Rakstnieka dienas grāmatā“ izteikto liecinājumu patiesīgu atbalsta vēl tas, ka še Dostojevskis izteicies tad, kad pēc ilgāka laika un pārvērtējumiem viņš bija ieguvis pareizu skatu tā laika noskaņojumā.

Dostojevskā piesliešanās pulciņam un viņa līdzdalība izskaidrojama vienīgi ar viņa garīgās dzīves chaotisko stāvokli. Dostojevskis apzinīgi meklēja jaunas atziņas. Tās viņš meklēja mākslā un filozofijā un aizkāra dabīgi arī reliģiju. Šī meklēšana kultūras jautājumos saistījās pēdīgi ar krievu tautas sociālo stāvokli. Sociālos dienas jautājumos bija dzimtsbūšanas lietas. Dostojevskis, kas pats pieredzēja dzimtsļaužu grūto stāvokli, un kurā nebija vēl izdzisis tēva traģiskā gala iespaids, neticēja, ka cara vara labprātīgi atvieglos dzimtsļaužu stāvokli. Pēc tēva nāves viņš apņēmas darīt visu, lai pārveidotu nenormālos sociālos apstākļus. Tā tēva traģiskais gals ierosina viņu meklēt ceļus sociālai pārorganizācijai. Tādi meklētāji bija petraševci.³⁴⁾ Tādēļ viņš arī tiem pievienojās. Bet še Dostojevskis nonāca pozitīvisma un furjērisma varā.

1849. g. Dostojevski un citus petraševcus arestē, apvainojot pretvalstiskā darbībā. Viņu ievieto Pēterburgas Petropavlovska cietoksnī. Līdz iztiesāšanai paiet vairāki mēneši. Cietoksnī viņš izlasa divus ceļojuma aprakstus pa svētām zemēm un Sv. Dmitrija Rostovska sacerējumu. Tā tad pirmā lasāmā viela ir reliģiska satura, kas liek ieskanēties Dostojevskā reliģiskā apziņā dažām stīgām, kuŗu skaņas atbalsojas arī viņa lūgumā brālim, atnest dažas vēsturiskā satura grāmatas un sevišķi bībeli. „Bet vislabāki, ja tu man atsūtītu bībeli (abas derības)“ — raksta Dostojevskis brālim.³⁵⁾

Dostojevskim tiesa piesprieda nāves sodu.³⁶⁾ Viņu ar pārējiem notiesātiem aizved jau uz ešafotu. Viņi stāv uz ešafota, pēc dažiem mirkļiem vajag atskanēt soda izpildīšanas pavēlei, bet tad saņem ziņu, ka nāves sods Dostojevskim atvietots ar četriem gadiem katorgā. Šis ešafota brīdis vienmēr palicis viņam kā smaga atmiņa. Viņš reti par to runājis. Ešafota brīdis nevēlami ietekmē Dostojevskā vājo veselību; tas veicina viņā epilēpsijas attīstību. No apraksta „Idiotā“ redzam, kā Dostojevskis pārdzīvojis mistiskas bailes, kas vienotas ar domām, ka viņš pēc dažiem mirkļiem parādīsies Dieva priekšā un ka viņš uz to nav pietiekoši sagatavots.³⁷⁾ Tā jau ešafota mirkļos Dostojevskā racionālisma noskaņojumā ieskanās mistiskas un reliģiskas skaņas. Tās pavada Dostojevski uz katorgu Sibīrijā.³⁸⁾

3. Dostojevskā reliģisko pārvērtējumu posms³⁹⁾

Ar katorgu Dostojevskim iesākas pasaules un dzīves uzskata un reliģisko atziņu pārvērtēšanas posms.

Savā „Rakstnieka dienas grāmatā“, kur Dostojevskis runā par vecāku māju un agrākiem uzskatiem, viņš raksta: „Man būtu ļoti grūti atstāstīt manu uzskatu pārrādīšanas vēsturi, visvairāk tādēļ, ka tā varbūt nav tik interesanta un arī neiederas feļetoniskā gabalā.“⁴⁰⁾ Te viņš norāda uz uzskatu maiņu pārrunājamā dzīves posmā. Uzskatu pārrādīšanas vēsturi viņam grūti atklāt, jo tā saistās ar dziļiem un rūgtiem pārdzīvojumiem. Tādēļ

Dostojevskis „Rakstnieka dienas grāmatā“ šinī ziņā sniedz maz norādījumus.

Kāda nozīme bija katorgai Dostojevskā reliģiskās apziņas attīstības, reliģisko uzskatu un ideju veidošanas gaitā?

Kad Dostojevski aizsūtīja uz Sibīrijas katorgu, tad viņš bija miesīgi nevesels un garīgi pieslējies pozitīvismam un furjērismam. Raksturs bija viņam nenoteikts. Bet katorga pozitīvi viņu pārradīja. Tā deva jaunus impulsus un elementus viņa reliģiskās apziņas veidošanās gaitai, ateistisko uzskatu pārradīšanai teistiskos un veicināja viņa atgriešanos pie Kristus.

Ka šis lūzums Dostojevskā garīgā dzīvē notika taisni katrogā, apliecina viņš pats 1873. g., kad viņš atceras savas attiecības ar Beļinski un petraševciem, un attēlo Beļinska ietekmi savā garīgā dzīvē, atzīstot, ka viņš kaislīgi ir pieņēmis tā mācības. Tad Dostojevskis norāda arī uz savu uzskatu radikālo maiņu. Kur tā notika? Dostojevskis atbild: „Četri gadi katrogā bija liela skola; man bija laiks pārliecināties“.⁴¹⁾

Bet kāda bija pārvērtēšanas mēraukla? Kādiem iespaidiem katorgas dzīve bija paliekama nozīme? Iepriekšējā nodalījumā jau aprādījām, ka Pēterburgā pa aresta laiku līdz lietas iztiesāšanai Dostojevskis lasa svēto vīru rakstus,⁴²⁾ un lūdz brāli atsūtīt bībeli. Ceļā uz katorgu Tobojskā viņam dekabristu sievas pasniedz evaņģeliju, vienīgo grāmatu, kas bija atļauta katrogā. Dostojevskis apliecina, ka šo evaņģeliju viņš esot visus četrus gadus saglabājis zem sava spilvena, pats to lasījis un citiem lasījis. Vienu katordznieku viņš pat ir iemācījis lasīt pēc evaņģelijiem. Šī atstāstījuma starprindās skaidri nojaužam, ka Dostojevskis sāk interesēties par reliģijas jautājumiem. Aizmirstais Kristus no jauna paceļas apziņā. Kristus top atkal dzīvs un kļūst par mērauklu, pie kuŗa mērit agrāk iegūtās ateisma un pozitīvisma mācības. Katrogā Dostojevskis nododas evaņģelija lasīšanai, kas ved viņu uzskatos atpakaļ pie Kristus mācības.

Bez evaņģelija momenta vēl bija viens cits moments.

Tā ir noziedznieka garīgā pasaule. Dostojevskis raksta: „es biju katorgā un redzēju noziedzniekus, īstus noziedzniekus. Atkārtoju vēl — tā bija liela skola.“⁴³) Redzēt īstus noziedzniekus un ieskatīties viņu dvēselēs ir īsta skola. Šo domu papildinot Dostojevskis vēl raksta: „Es redzēju mūsu tautu un viņu pazīstu, dzīvoju kopā ar viņu, ēdu ar viņu, gulēju ar viņu un pats biju pieskaitīts noziedzniekiem. Strādāju kopā ar tiem visgrūtāko darbu tanī pašā laikā, kad citi „nomazgājuši rokas asinīs“, tautā liberālizējot savās lekcijās un žurnālu feļetonos teica, ka mūsu tautai ir zvēru daba. Es pazīstu savu tautu: no viņas es atkal saņēmu Kristus garu, ko mācījos pazīt jau vecāku mājā.“⁴⁴) Tuvināšanās tautai, iepazīšanās ar tautas būtiskiem elementiem, ar tautā dzīvo ticību — rada Dostojevskā dvēselē atdzimšanu, rada agrāko uzskatu krīzi. Dostojevskis raksta: „Ne izsūtīšanas gadi, ne ciešanas mūs (petraševcus) salauza.. Nē, kaut kas cits mainīja mūsu uzskatus un sirdis (es runāju, saprotams, tikai par tiem, kuŗu uzskatu maiņa ir jau zināma un šādā vai tādā veidā viņi to ir apliecinājuši). Tā bija tieša pieskaršanās tautai, brālīga savienošānās ar to kopējā neļaimē, spriedums, ka pats tapi tāds kā viņa un esi ar viņu līdzīgs un pat pielīdzināts viņas viszemākai pakāpei... Ne lepnums, ne pašmīlestība traucēja atzīties. Es biju viens no tiem, kam varbūt visvairāk bija atvieglota atgriešanās pie tautas saknes, krievu dvēseles izpratnes un tautas gara atziņas.“⁴⁵)

Šis citāts norāda uz jauno Dostojevskā pašatziņu, ka tuvošanās tautai, iepazīšanās ar viņas pamatelementiem ir radījusi radikālu pārmaiņu viņa garīgā dzīvē. Tautā, arī tanī tautas daļā, kas mita katorgā, dzīvs bija Kristus. Katorgas tauta bija reliģioza.⁴⁶) Un to Dostojevskis izjūt un samana. Te radās viņam atziņa, ka cilvēki Dieva priekšā ir vienādi. Iedziļinoties noziedznieku dvēselēs viņš saredz viņās kā labo, tā ļauno. Šādā apgaismojumā vērtēt noziedzniekus pamudināja arī evaņģēlijs. Tādēļ katorga ir skola. Te viņš atrada savu pestīšanu, savu glābiņu

dēpresīvai garīgai dzīvei. „Mani glāba katorga. Tur es tapu pavisam cits cilvēks... Tur es sapņoju klusus, skaistus sapņus... Tikai katorgā es dzīvoju veselīgu un laimīgu dzīvi... Tur es sevi pazinu, satvēru... Kristu es satvēru... Visas manas labās domas ir tur dzimušas.“⁴⁷⁾

Katorgā Dostojevskis sāka izdomāt ļaunā un labā problēmas no reliģiskā viedokļa. Viņš skatās tagad šinī problēmatikā ar reliģiozu skatu. Un līdz ar to pārtrūkst saite ar agrākiem maldiem.

Rezīmējot sacīto par Dostojevskas katorgas laiku — varam teikt, ka katorgā notiek radikāla agrāko uzskatu maiņa no ateisma teisma virzienā, un uz laiku izzudušais Kristus tēls paceļas no jauna apziņā un top par jaunu uzskatu veidotāju principu un faktoru. Uzskatu maiņu ierosināja evaņģeliju studijas un krievu tautas pamatelementi, kuŗos uzglabājās skaidrais Kristus tēls. Un tādēļ ir saprotami, ka vēlāk Dostojevskis, kā reliģiozs cilvēks, ir arī savu katorgu reliģiski novērtējis, uzskatot to par Dieva pestīšanas darbu.⁴⁸⁾

Tomēr šinīs pārvērtējumos rastās atziņas ir vēl jākristalizē iekšējās cīņās, jo jaunie atzinumi vēl neno-saka virzienu. Šīs iekšējās skaidrošanās cīņas sākās tūlīt pēc katorgas un turpinājās līdz pat mūža beigām. Kā iegriezums šinī laikmetā būtu tikai ap 1864. gadu, kad nomira Dostojevskas pirmā sieva, iznāca „Pagrīdes piezīmes“ un Dostojevskis sāka radīt savu lielo un galveno darbu plānus. Līdz minētam gadam sarakstītos darbos viņš vēl tieši nepieskaŗas reliģiskām problēmām, kas viņa pēdējos un galvenos darbos ir ļoti svarīgas. Tā arī no 1861.—63. g. izdotā laikrakstā „Laiks“ neatrodam nekā reliģiska. Vispāri šis laikraksts reliģiskā ziņā bija indiferents. Dostojevskas reliģiskais princips vēl atklāti neizteicās; tomēr „Laiks“ nebija antireliģiozi noskaŗots un viņā izteicās mazāk materiālisma principi nekā citos tā laika laikrakstos. Dostojevskis p a m a z ā m top reliģijas filozofs, kas savas domas izsaka literāriskā (romāna) formā. Katorgā atrasto Kristus ticību viņš vēl pārbauda

savu domu kritikas ugunīs, kamēr tikai apmēram desmit gadu laikā (1854.—64.) šī ticība nodrošina savu pozīciju nevien reliģisko, bet arī politisko, sociālo un kultūrālo problēmu skaidrojumos.

Katorgā, kā jau aizrādījām, Dostojevskis lasīja Svētos Rakstus un pēc tiem sāka saprast un tulkot savas dzīves likteņus. Tur, pēc kāda katorgas biedra liecinājuma, viņš pat atsakās no citām piesūtītām grāmatām, izņemot tikai Dikensa rakstus.⁴⁹⁾ Pēc katorgas jau Sibīrijā Dostojevskim rodas iespēja izmantot sava drauga barona Vrangaļa plašo bibliotēku. Kādas grāmatas viņš te ir lasījis, nav tieši zināms. Tikai par drusku vēlāk lasīto literatūru ir uzglabājušās dažas ziņas. Tā kādā vēstulē brālim (1854. g. februārī un martā) Dostojevskis lūdz aizsūtīt Korānu, Kanta „Kritik der reinen Vernunft“ un Hegeļa darbus, sevišķi „Geschichte der Philosophie“. Pie pēdējā darba Dostojevskis piebilst: „No tā atkarājas visa mana nākotne.“⁵⁰⁾ Vēlāk uz Dostojevskā lūgumu viņa draugi atsūta psalmus, Korānu un dažus Voltēra rakstus.⁵¹⁾ Šie divi norādījumi ievirza mūs pārdomās par Dostojevskā sakariem ar filozofiskām strāvām, sevišķi vācu filozofiju un tālākām reliģisko problēmu studijām. Norādījumi min divus vācu filozofu vārdus: Kantu un Hegeli. Kantam, krievu filozofijā nav bijusi liela ietekme, Hegelim turpretī piekritusi vadītāja loma. Vispāri pirmais pieskares punkts vācu filozofijai bija krievu domātāju piesliešanās Volfa un pa daļai Leibnīca sistēmām. Kants, kaut arī par viņu rakstīja un daži pievienojās viņa ētiskiem un aistētiskiem uzskatiem, teorētiskos pamatos palika nepazīts, vai pat viņu krasi noraidīja (piem., archimandriņš Gavriils runā par „kantisko indī“). 19. g. s. sākumā un pirmā pusē Kants neguva plašu piekrišanu. Viņa uzskatiem piegriezās un tos populārizēja tikai vēlāk (piem. Vedenskis). Kāda Dostojevskā garīgā prasība spieda studēt Kantu? Kanta studēšanu varam divējādi izskaidrot. Pirmais, kas Krievijā rakstīja par Kantu, bija slavenais vēsturnieks Karamzins, kas savā laikā bija Dostojevskim autoritāte. Tādēļ droši vien Karamzina atsauksme par Kantu iero-

sināja viņu to studēt. No otras puses katorgā pārdzīvotā uzskatu maiņa, resp. pozitīvisma un furjērisma uzskatu atmešana pamudināja meklēt jaunus pamatojumus un principus saviem ētiskiem uzskatiem. Kanta studijas tomēr Dostojevskim neko nedod. Viņš nepaliek Kanta uzskatu piekritējs.

Lielāku ietekmi atstāj turpretī Hegelis. Dostojevskā interesi par Hegeli ir grūti izprast. No Hegela izgāja Beļinskis, un arī petraševci bija Hegeļa kreisā spārna skolnieki. Tādēļ izliekas savādi, ka Dostojevskis piegriezās Hegelim. Šo Dostojevskā interesi izpratīsim tā, ka katorgā viņš atrada dzīvo Kristu un to saistīja cieši ar tautu kā Kristus gara nesēju. Tautas būtiskais saturs un misija viņu saistīja tāpat, kā slavofilus. Pēdējie savu uzskatu pamatojumus atrada Hegeļa vēstures filozofijā. Un tagad, kur Dostojevskis ir piegriezies Kristus, krievu tautas un tās sevišķas misijas problēmu atrisināšanai un kur arī slavofili mēģināja tās atrisināt, izejot no Hegeļa dialektikās, viņš pats grib pārbaudīt: būt vai nebūt slavofilam. Viņš pats grib atrast saviem topošiem reliģiskiem uzskatiem, kas aizvien vairāk sāk izrietēt no viņa Kristus pārdzīvojuma un ticības, filozofisku pamatojumu. Šinī ziņā ne pie viena cita viņš nevarēja griezties, kā pie plaši izmantojamās Hegeļa dialektikas. Pārējie Krievijā toreiz pazīstamākie vācu filozofi kā Šellings, Volfs, Leibnics un pat Kants, nevarēja Dostojevskim līdzēt. Vēl mazāk pozitīvistu un materiālistu. Tādēļ varam spriest, ko nozīmē viņa sauciens: „No tā atkarājas visa mana nākotne.“

Blakus šīm filozofiskām studijām Dostojevskis noskaidroja arī Kristus mācības un kristietības ideju saturu. Pēckatorgas laikmetā evaņģeliju gaisma viņu nekad neatstāj. Evaņģeliji ir viņa labākie draugi. Vēlāk Jaunā Derība viņam ir īsta rokas grāmata, kas vienmēr glabājusies uz rakstāmā galda. Bet lai izprastu kristietību, viņš mēģina noskaidrot, kāda principiāla starpība ir starp kristietību un islamu, kādi principi sastopami ir Bībelē un kādi Korānā. Kristietībai un islamam reliģiski vēsturiski ir viena sakne, bet tikai tie ir dažādi veidojumi. Un

tādēļ Korāns noder Dostojevskim kristietības vērtību izcelšanai uz pretstatu fona. Citādi nevaram izskaidrot viņa interesi par Korānu, kas uz viņa reliģisko uzskatu un ideju veidošanas gaitu nav atstājis nekādu ietekmi. Dostojevskis interesējas ne tikai par citām reliģijām, bet arī par kristietības dažādiem ārējiem veidiem. Šinī posmā viņš sevišķi stipri interesējas par vecticībniekiem, salīdzinot viņu mācības ar pareizticības mācībām.⁵²⁾

Šādās filozofiskās un reliģiskās studijās pamazām Dostojevskis izveido noteiktu kristīgu reliģisku uzskatu un to aizstāv pret citādākiem uzskatiem. Uz to arī norāda gadījums, kur Dostojevskis saderinās ar Annu Krukovskaju, bet saderināšanās izjūk taisni reliģisko uzskatu dēļ. Viņš nevar piekrist līgavas kosmopolitismam un anarchismam, tāpat arī viņas Dieva radījuma kritikai, kuŗā tā uzsvērusi, ka Dievs savu radību ir slikti izdomājis un izdarījis, un viņa nodomājusi izlabot šo Dieva radību pēc saviem ieskatiem.⁵³⁾ Viņš tādiem uzskatiem nevarēja piekrist.

Drīzi pēc katorgas Dostojevskis apprecēja sievieti, kuŗai bija mīļākais, un kuŗa pret viņu izturējās viltīgi. Nepētīsim šīs attiecības tuvāk, jo tas nav mūsu uzdevums. Atzīmēsim tikai, ka Dostojevskis viņu ir mīlējis un tomēr bijis nelaimīgs.⁵⁴⁾ Mūs interesē šē kāds dokuments, kas saistās ar viņa sievas nāvi (1864. g.). Šis pēckatorgas laiks ir pārbaudes laiks: vēl ir jānoskaidro katorgā atrastās atziņas. Bet te sāk jau jau veidoties pamazām arī ideju kompleksi, kas iemiesojas vēlākos darbos, sāk noteiktāki izveidoties Kristus ideja un padziļināties Kristus ticība, ko izlieto viņš vēlāko reliģisko problēmu atrisinājumos. Ar sievas nāvi Dostojevskis pārdzīvo dziļas dvēseles kustības. Viņš nododas meditācijai. Šādas meditācijas un visumā pēckatorgas laimeta iekšējo noskaidrošanās cīņu un šaubu rezultāts ir arī uzmetums par Kristu, ko rakstījis kavējoties pie mirušās sievas mirstīgām atliekām. Šī meditācija par Kristu ir uzglabājusies Dostojevskā piezīmju grāmatiņā un ir tikai publicēta 1926. gadā.⁵⁵⁾ Te pirmo reizi Dostojevskis parāda sevi kā reliģisku domātāju. Viņš vairs

nav Kristus satvērējs, nav tikai pārdzīvotājs, bet gan domātājs, kas mēģina izdomāt jautājumus, izejot no Kristus. Meditācijā viņš aizkaļ jautājumus par pašu Kristus personu, viņa inkarnāciju, cilvēces teleoloģiju, individu un universu, mūžīgo dzīvību un dabu. Meditācija par Kristu ir jāatzīst par dziļu reliģisku-filozofisku domājumu.

Tā varam spriest, ka ap 1864. g. Dostojevskis savā reliģiskās apziņas attīstībā ir ticis tik tālu, ka sevi spēj parādīt kā reliģisku domātāju; viņš pirmo reizi izsaka savus Kristus ticībā pamatotos uzskatus, kristīgās idejas un ideālus, kas vēlāk dziļāki un plašāki tiek izteikti viņa lielākos romānos.

4. Dostojevskā reliģiskās apziņas attīstības pēdējais posms⁶⁶⁾

Kārtojot šinī nodalījumā apskatāmos jautājumus, iedalām šo apskatu sešos apakšnodalījumos: 1) Dostojevskā filozofiskās un reliģiskās studijas; 2) otrreizējā apprecēšanās un ārzemju gadi (1867—71); 3) sakari ar slavofiliem; 4) attiecības ar pareizticību; 5) intimā dzīve un 6) literāriskā produkcija.

1. Dostojevskis aizvien ir parādījis lielu interesi filozofijai. Iepriekšējā nodalījumā jau pārrunājām viņa attiecības ar Kantu un Hegeli. 1870. gadā viņš raksta Strachovam: „esmu vājš filozofijā (bet ne mīlestībā pret viņu, mīlestībā pret viņu esmu stiprs)“.⁶⁷⁾ Vienā vēstulē runājot par kādu filozofisku jautājumu, Dostojevskis aizstāv intuitīvo filozofiju pret racionālismu un filozofisko radīšanu salīdzina ar poēziju. „Dzejnieks savā sajūsmā un aizrautībā uzmin Dievu, tā tad izpilda filozofijas uzdevumu. Tā tad filozofija ir tā pati poēzija, tikai viņas augstākā pakāpe.“⁶⁸⁾

Dostojevskim ir stāvējusi tuvu filozofiskā doma vairs ne racionāla, bet intuitīvā uztverē. Tā tad tālāk no racionālās un tuvāk intuitīvai atziņai. Ja pēckatorgas

laikmetā viņš gribēja vēl tulkot Hegeļa rakstus un savos domājumos virzījās racionālisma virzienā, tad sākot strādāt pie pēdējiem literāriskiem darbiem, risinot tur reliģiskās filozofiskās problēmas viņš piegriežas intuícijas domāšanas veidam.

Dostojevskā bibliotēkā redzamu vietu ieņem jaunie krievu filozofu darbi, kā V. Solovjeva, Strachova, Homjakova un Jurijsa Samarina darbi. Rietumeiropas filozofi šinī posmā viņu vairs tieši neietekmē. Viņš ir kļuvis patstāvīgs reliģisko filozofisko domu audējs intuívisma garā. Dostojevskā bibliotēkā arī plaša dievzinības (teoloģijas) nodaļa. Grāmatu katalogs norāda uz vairākiem evaņģēliju un Dāvida dziesmu eksemplāriem un atsevišķiem Ijaba grāmatas izdevumiem. Blakus kristīgiem kanoniskiem rakstiem atrodams arī Korāns. Bez šiem reliģiskiem kodekiem Dostojevskis lasījis vairākas mistiskā satura grāmatas, svēto dzīves un ceļojumu aprakstus, monografiju par budismu. Katalogā reģistrētās grāmatas norāda arī uz viņa interesi par Svedenborgu. No minētās literatūras lielāku ietekmi atstāj svēto dzīves apraksti; pārējiem rakstiem ir Dostojevskā reliģiskās apziņas veidošanā mazāka nozīme. Krievu svēto dzīvē viņš meklēja reliģiskās pilnības ideālu un tur viņš arī mācījās pazīt Kristus ticības praktisko pielietojumu. Šinī ziņā Dostojevskis nestudēja vien pēc aprakstiem krievu svēto dzīvi, bet pats apmeklēja klosterus, lai iepazītos ar mūku dzīvi. Vēlāk šo dzīvi viņš arī aprakstījis un skaidri atzinis, ka te ir meklējama kristietības izpratne ideālā nozīmē. To Dostojevskis izteic Zosimas dzīves un mācības raksturojumā, kā arī Aļošas attiecībās ar Zosimu („Brāļos Karamazovos“). Krievu svēto mācības dziļi ietekmē Dostojevskā garīgo pasauli.⁵⁹)

Par viņa labāko rokas grāmatu paliek evaņģēliju grāmata. To viņš izmanto bieži. Te iegūst viņš pamatu dziļākai savu uzskatu pamatošanai un reliģiskā pasaules uzskata formālai un materiālai veidošanai.

2. Dostojevskā pirmā sieva neko pozitīvu garīgā ziņā viņam nedeveda. Tā viņu pievīla un noveda dažreiz

izmisumā. Arī patiesas iekšējās saskaņas nebija. Trīs gadus pēc sievas nāves (1867) viņš apprecās otro reizi. Šī precēšanās šē jāatzīmē sakarā ar Annas Grigorjevnas reliģiozo dabu, kas labi saderēja ar Dostojevskas reliģisko noskaņojumu. Pēc vilšanās un nelaimīgās dzīves ar pirmo sievu un nesaprototies ar anarchisma piekritējām (Paulīnu Suslovu un Annu Krukovsku) Dostojevskis ar visu sirdi pieķeras savai otrai sievai. Viņa pieder pie labām, izglītotām aprindām, un ir sieviete, kas no vienas puses ir bijusi 60. gadu reformu ideju piekritēja un atbalstītāja, bet arī krietna pareizticīgās baznīcas kulta ceremoniju pildītāja. Bieži vien viņa kopā ar vīru apmeklējusi baznīcu un piedalījusies tur reliģiskās ceremonijās.⁶⁰⁾

Anna Grigorjevna Dostojevskas ar savu bērna reliģiozitāti, kas aptver visu dzīvi, katru dienas sākumu un darbu, ir pievedusi Dostojevski tuvāk pareizticībai, sevišķi viņas kultam. Tā otrreizējā precēšanās, pateicoties sievas reliģiozitātei, Dostojevski noved pie reliģisko prasību individuālās pildīšanas, pie kultiskās reliģiskās dzīves. Tomēr šie impulsi nav tik lieli, ka varētu radīt radikādu virziena maiņu. Dostojevskis nes no katorgas līdz dzīvu Kristus ticību. To viņš pārdomā un no tā izejot risina savas reliģiskās filozofiskās problēmas. Annas Grigorjevnas Dostojevskas nopelns bija, ka doma kļuva par akciju, ka Kristus atziņa nepalika vienīgi par formu, bet arī par individuālās dzīves materiālu saturu.

Drīzi vien pēc apprecēšanās, materiālo apstākļu spiesti, Dostojevskis ar sievu aizbrauc uz ārzemēm, kur pavadā četrus gadus.

Ārzemēs (Drezdenes, Romas, Bāzeles mūzejos) Dostojevskis piegriez lielu vērību reliģiskai glezniecībai un celtniecībai. Lielāko tiesu Dostojevskis nododas reliģiskām domām, kuŗu ārējo izteiksmi viņš meklē klasisko mākslinieku (Rafaēļa, Holbeina, Ticiāna) gleznās.⁶¹⁾

Nav norādījumu, ka viņš būtu vērību piegriezis arī citāda rakstura gleznām. To varam izskaidrot ar Dosto-

jevska dziļām reliģisko problēmu pārdomām, kuņas viņš grib izteikt romānu veidā. Viņš meklē reliģiskās atziņas, problēmu vietas un to atrisinājumus un te viņš nevar vien iztikt ar savu racionālo domu, viņš meklē reliģiskus pārdzīvojumus. Tos Dostojevskis atrod gleznu aplūkojumā. Pārdzīvojumos briest jaunas reliģiskas atziņas. Bet lai tās nobriestu un varētu tās sludināt, tad ir sevī tās jāpārdzīvo, ir jābūt reliģiozām. Individuālo reliģiozitāti ierosina viņa sieva, vēl vairāk, klasiskās reliģiskās gleznas.

Un nevien tikai gleznās Dostojevskis ir meklējis ierosmi pārdzīvojumiem, bet to viņš ir meklējis arī baznīcas stilu un būvju aplūkojumos (piem. Ķelnā).⁶²⁾

Tā reliģiskā ziņā Dostojevskis ārzemēs iegūst dziļas un patiesas ierosmes individuālai reliģiozitātei, kuņas nostiprinājās viņa Kristus ticībā dibinātā reliģijas filozofija, kas drīzi sāk izteikties viņa literāriskos darbos.

3. Slavofilisms bija ne tik daudz filozofiska sistēma, kā politiska teorija. Tomēr tam bija sava ietekme toreizējā krievu filozofijā. Radlofs redz slavofilisma uzdevumu ticības un zinātnes pretešķību izlīdzināšanā un ticības kā zināšanas avota attaisnošanā.⁶³⁾ Gluži pretējs virziens bija tā saucamie rietumnieki (Hercens, Beļinskis), kas visu dibināja uz prātu un zinātņi. Atgriežoties no ārzemēm, Dostojevskis pieslējies slavofiliem un no šī viedokļa izskaidrojamas arī nesaskaņas ar Turģenevu, kas bija pieslējies rietumniekiem.⁶⁴⁾

1873. un 75.—76. g. Dostojevskis izdod „Rakstnieku dienas grāmatu“, kuņā papildnam atrodamas slavofilisma idejas. Arī Dostojevskis uzstāšanās par pareizticību un pārliecības pilnie raksti pret turku hēgemoniju par slaviem ir saprotami vienīgi no slavofilisma viedokļa. Dostojevskis ideāls bija slavofilu ideāls, kas pēc viņa paša vārdiem bija „vienība istā gara mīlestībā un krievu tautas stāvoklis visas Eiropas vienības priekšgalā.“⁶⁵⁾

Saprotams, Dostojevskis pieslēšanās slavofiliem bija politisko uzskatu sekas. Viņš bija kļuvis pārliecināts monarchists un karstākais savas nācijas aizstāvis. Ir

nenoliedzami, ka viņu slavofilismā noveda arī viņa radikālā uzskatu maiņa katorgā un viņa dzīvā Kristus ticība. Viņa kristīgais reliģiskais pamatprincips dabīgi spieda pievienoties tiem, kas aizstāvēja ticību un ne prātu, kas prīmatu deva ne zinātnei, bet ticībai. Tā dabīgi un apzinīgi Dostojevskis saistās ar slavofiliem.

Bet viņš nebija fanātisks slavofils; jo viņš nebija šovinists un fanātiķis kā visā visumā pārējie slavofili. Dostojevskis bija kritisks slavofils, kas uzstājās pret tā pārspilējumiem un vienpusībām. Tā, piemēram, „Rakstnieka dienas grāmatā“ Dostojevskis kritizē laikraksta „Dienas“ rakstus, kuŗus iezīmē slavofilisma vienpusības.⁶⁶⁾

Dostojevskis pieslejas vairāk slavofilisma filozofiskam, nekā politiskam virzienam. Viņš ir vairāk filozofiski noskaņots slavofils, kaut gan arī viņa darbos ieskanas vairākkārt politiski nolūki (piem. daudzie raksti par turku un slavu jautājumu, sevišķi krievu turku kuŗu). Filozofiski Dostojevskis stāv tuvu dziļājam slavofilisma filozofam Homjakovam⁶⁷⁾ un, pa daļai arī Solovjevam.⁶⁸⁾

Slavofilismu Dostojevskis pieņēma, bet uz viņa reliģiskās apziņas attīstību tam nebija pārvērtēšanas nozīme. Ja unus impulsus Dostojevskā individuālai reliģiskai dzīvei, kā arī reliģisko uzskatu veidošanai slavofilisms nedevis. Tas bija kā viena no daudzajām formām, kuŗās Dostojevskis mēģināja izteikt savu reliģisko pārliecību, un kuŗas filozofija palīdzēja šo pārliecību pamatot.

4. Jau konstatējām, ka savā laikā Dostojevskis stipri interesējās par pareizticības būtību, mūku dzīves iekārtu un arī vecticībniekiem. Kā Dostojevskis dabīgi nonāca pie slavofilisma, tā viņš nonāca arī pie pareizticības atzīšanas. Saprotams, viņš pareizticībā neiedziļinājās, pētot viņas dogmatiskās sistēmas un senās baznīcas mācības saturu, bet augdams pareizticības pavēnī intuitīvi saprata pašu pareizticības būtību: Kristus atklāsmes glabāšanu, īstenu Kristus atziņas iemiesojumu, kas saistīta ar īpašu pareizticīgu debesu valstības ideju.⁶⁹⁾

„Rakstnieka dienas grāmatā“ runā Dostojevskā pareizticīgā sirds. No pareizticības viedokļa viņš novērtē citas garīgās dzīves parādības, kā okultismu, dažas sektantu kustības un pēdīgi ar dziļu pārliecību aizstāv pareizticību pret islāmu.

Vispirms savu stāvokli Dostojevskis jau skaidri dēfīnē, attiecībā uz reliģiju vispāri. Viņa reliģija ir Kristus reliģija un tādēļ viņš nostājas pret spīritismu, kas grib sevi uzskatīt par reliģiju. Kaut arī Dostojevskā interese par okultām manifestācijām un spīritiskām parādībām bija liela (kādreiz ar kādu draugu viņš dodas pat pie kāršu licējas — zīlnieces), tomēr viņa attiecības pret tām palika negatīvas.⁷⁰⁾ Kristietība ir tā, kas dara cilvēku atbildīgu un atzīst cilvēka brīvību. Un šis kristietības gars ir uzglabājies vislabāki krievu tautā. Tāda ir Dostojevskā kristīgi reliģiskās atziņas formula. Krievu tauta dzīvo Kristus garā. Krievu tauta ir pazemīga un viņa tic, ka vājš, apspiestais, netaisni un nepatiesi Kristus dēļ cietušais būs pacelts Dieva tiesā augstāk par bagātiem un lepniem. Tāda ir arī pareizticība savā būtībā, un tādēļ te Dostojevskā individuālā reliģiozitate sastopas ar pareizticības domu. Dostojevskā individuālais ieļējas pareizticības būtiskās formās. Šī motīva dēļ Dostojevskis kļūst par karstāko pareizticības aizstāvi.

Pareizticībā Dostojevskis atrada savu pašu individuāli veidoto reliģisko ideju, ka viss ir atvasināms no Kristus, visa nākotne ir ielikama Kristū un viņa patiesībā un ka krievu tauta nevar iedomāties sevi bez Kristus.⁷¹⁾ Kā īstu pareizticības dēļu novērtēja viņu arī augstākā garīdzniecība, ierosinot Dostojevskā mirstīgās atliekas apglabāt Aleksandra-Ņevskā lavrā un piedaloties viņa apbedīšanā.⁷²⁾

Dostojevskā attiecībām ar pareizticību ir arī vēl otra puse. Nevien šē viņš atrod savai Kristus atziņai ārējo formu, bet pats augot tautas vidū, kur pēc krievu zinātnieku domām⁷³⁾ ir uzglabājusies pareizticība visā savā pirmsatnējā, skaidrā būtībā, kur dzīva ir īpatnējā

krievu reliģiskā ideja, un pats studējot pareizticības parādības, kā piem., mūku dzīvi, viņš uzsūc daudzus pareizticības būtības elementus, kas dod zināmu konkrētu saturu, zināmu materiālu Kristus atziņai, kam pat līdz 70. gadiem nebija nekāda noteikta, formulēta saturs.

Tādēļ šē jānoskaidro galvenās līnijās tie avoti, pie kuriem Dostojevskis pieskāries, lai uzņemtu pareizticības idejas. Tāds avots bija vispirms pareizticīgo klosteru dzīve, jeb tā saucamie krievu stareci. Krievu starecs ir klosterā iemītnieks, kas aizejot vientulībā, nododoties askēzei un stingrai cīņai ar ļauno sevī, un ar to iegūvis Dieva tuvumu un nogatavojies Dieva valstībai, ar dziļu ticību, ka pat dara brīnumus, ir tapis par garīgu aktīvu kalpotāju tuvākiem. Izcīnot garīgu skaidrību un varu pār garu valsti, stareci iegūst arī varu par materiālo pasauli, dodot ļaudīm padomus un iepriecinājumus, noskaidrojot garīgos jautājumus, un arī brīnišķīgi cilvēkus ārstējot un nosakot cilvēkiem viņu nākotnes likteņus.⁷⁴⁾

Starecu dzīve ir pilna ar ticību un mīlestības darbiem, tāpat viņi pa lielākai daļai ir izveidojuši noteiktas, varētu pat teikt, sistēmiskas mācības,⁷⁵⁾ kuŗās pēc vairāku krievu zinātnieku uzskatiem ir pareizticības būtība labāki izteikta nekā oficiālās, krievu akadēmisko teologu grāmatās.⁷⁶⁾ Krievu starecu mācībās labāk izteikta, kaut arī nedogmatiskā formā, pareizticības būtības kvintesence. Šo garu Dostojevskis ir mācījies pazīt visos dziļumos. Krievu starecu ietekme Dostojevskā reliģiskās apziņas gaitā ir manāmi liela (piem., Zosimas tēla veidošanā).⁷⁷⁾

5. Dostojevskā literāriskos darbos izteikto reliģisko uzskatu un ideju pareizo izpratni atviegļina iepazīšanās ar viņa individuāliem reliģiskiem pārdzīvojumiem, pārdomām, noskaņojumiem un reliģiozītātes ārējiem izpaudumiem.

Pastāvīgais Dostojevskā dzīves vadonis jau kopš kartorgas gadiem bija un palika evaņģēlijs (Jaunā Derība), kuŗu Dostojevskis glabāja uz sava rakstāmgalda. Tā bija nepieciešama rokas grāmata, jo tanī runāja uz viņu pats Dievs, kas pēc viņa domām bija visa darītājs un noteicējs.

Līdzī norādījumiem par evaņģeliju lasīšanu, atrodam arī norādījumus par Dostojevskas lūgšanas dzīvi. Pareizticībā lūgšanas ieņem ļoti redzamu vietu. Tās nav bijušas svešas arī Dostojevskim, kas milēja nodoties meditācijām.

No Dostojevskas piederīgo atmiņām nomanām, ka viņam ir bijusi dziļa un svētīga lūgšanas dzīve. Dievu viņš ir lūdzis vientulībā, klusībā, un arī baznīcā, iedegoties līdzī citiem lūgšanu garā.⁷⁸⁾

Un arī viņa mūža pēdējais mirklis ir reliģiski apdvests un viņa miršana notiek dziļā reliģiskā noskaņojumā.⁷⁹⁾ Pie pēdējās saslīmšanas Dostojevskis nojauž sevī nāves tuvošanos. Pēc nesamaņas stāvokļa viņa pirmais lūgums bijis pēc garīdznieka: „Es gribu izsūdzēt grēkus un baudīt sakrāmentu.“ Pēc sakrāmenta pieņemšanas viņš svētī savus bērņus un lūdz tos dzīvot mierā un milēt viens otru. Pēdīgi pats viņiem piedod un no citiem lūdz piedošanu.

Dostojevskis savu mūžu beidz kā cilvēks, kam ir liela un stipra ticība. Viņa pēdējie elpas vilcieni ir mūžības apdvesti.

Ja še konstatējam dziļu Dostojevskas reliģiozītāti, tad tas vēl nenozīmē, ka viņš būtu bijis ētiski skaidrs un stiprs raksturs. Dostojevskim piemītuši daudzi īsti krieviskās dabas netikumi. Te atzīmēsīm pašā Dostojevskas vārdus, ka visā savā dzīvē, viņš nav varējis ievērot mēru un gājis vienmēr pāri robežai. Šo viņa atziņu atbalsta daudzi fakti. Tomēr Mereškovskis cenšas rādīt, ka Dostojevskis no citas puses bijis arī ļoti ētisks, ar lieliem mērķiem un ideāliem.⁸⁰⁾

6. Tagad noskaidrosim Dostojevskas reliģisko apziņu, kā tā izteicas viņa literārisko darbu produkcijā. Še galvenās līnijās jākonstatē Dostojevskas kristīgi reliģiozā pasaules un dzīves uzskata izpausme viņa pēdējos romānos. Pēdējie piecadsmit gadi literāriskā ziņā bija visražīgākie. Te radās Dostojevskas klasiskie darbi kā „Noziegums un sods“, „Idiots“, „Daimoni“, „Pusaudzis“ un „Brāļi Karamazovi“. Visos šinīs darbos Dostojevskis iztirzā Kristus problēmu, un aizskaņ visdziļākā būtībā arī svarīgās reliģijas problēmas: kā ļaunuma,

Dieva, grēka, un kristietības. Tie ir reliģiska-filozofiska rakstura darbi, kuņos Dostojevskis bez sociālām, vēsturiskām un literāriskām problēmām galvenā kārtā risinā reliģiskās problēmas, un kuņu risinājumos iziet no individuāli atrastās un izveidotās Kristus ticības atziņas. Mārholcs savā darbā par Dostojevski saka, ka viņš nav bijis tikai politiskā ideāla un panslavisma praviētis, bet arī mīlestības, patiesības un radošā spēka evaņģelija sludinātājs.⁸¹⁾ Šo atzinumu Dostojevskā darbi attaisno. Sociālās dzīves un kultūras vērtējumos viņš bija zināmā mērā arī evaņģelija praviētis. Šo Dostojevskā darbu raksturu būtībā nenoliedz arī tagadējie krievu marksistiskie Dostojevskā pētnieki, lai gan viņi to uzlūko par negatīvu parādību.⁸²⁾

Ar pilnu tiesību var apgalvot, ka Dostojevskis kā savā politiskā, tā savā literāriskā darbā dibinās Kristus evaņģeliju.

Sevišķi tas sakāms par Dostojevskā literārisko darbu. Viņš ir novērojams kā gaišredzīgs problēmu risinātājs, kā praviētis. Pirms raksturojam tieši viņa literāriskos darbus, jānoskaidro vēl jautājums par epilēpsijas ietekmi viņa literāriskā produkcijā.⁸³⁾ Jau no bērnības Dostojevskis ir slimojis ar slimīgām hallūcinācijām un kopš katorgas ar epilēpsiju. Pēdējā ietekmējusi Dostojevskā ikdienišķo dzīvi, un rakstura attīstību. Epilēpsija radīja arī daudzus nepārvaramus šķēršļus un dvēselē grūtus dēpresijas stāvokļus. Mereškovskis norāda, ka Dostojevskā epilēptiskā slimība esot ietekmējusi arī viņa literāriskos darbus.⁸⁴⁾ Viņš raksta: „Šī „svētā“ slimība ir atstājusi iespaidu ne tikai miesīgā, bet arī viņa garīgā dzīvē, viņa mākslinieciskos radīšanas spēkos un tāpat arī viņa abstrakto, filozofisko domu pasaulē. Šo atzinumu apstiprina kā pats Dostojevskis, tā arī viņa tuvākie pazīstamie (piem., Strachovs). Līdz ar Mereškovski jāatzīst, ka epilēptiskos stāvokļos Dostojevskis ir pārdzīvojis reliģiskās atklāsmes brīžus. Arī reliģijas vēsture mums norāda uz tamlīdzīgiem epilēptiskiem stāvokļiem dažādās reliģijās. Tāpat Dostojevskim viņa epilēpsija nebija tikai miesīga slimība, bet tā bija saistīta ar dziļiem dvē-

seles pārdzīvojumiem, kuŗos atrodami inspīrācijas un revelācijas, tēlepatiskie un parapsīchiskie momenti. Arī pats Dostojevskis savās piezīmēs un rakstos ir atzīmējis savus epilēptiskos brīžus. Viņš pats apzinās, ka tiem liela nozīme viņa literāriskā produkcijā, jo visdziļākie dvēseles pārdzīvojumi un gara skatījumi radās taisni pateicoties tam savilņojumam, kas iestājās pirms epilēpsijas. Epilēptiskos brīžos viņš pārdzīvo reliģisku iedvesmi un rodas reliģiski-filozofiski intuitīvais skats, kas izteicas viņa literāriskā produkcijā. Tādēļ viņš tāpat kā agrāk senatnes dzejnieki un pravieši, uzskatīja epilēpsiju par „Dieva dāvanu“, jo arī viņa lielākā literāriskā produkcija sakrita ar epilēptisko „aura“.⁸⁵⁾

Dostojevskas klasisko literārisko darbu laiks iesākas ar 1866. g. izdoto „Noziegumu un sodu“. Šinī darbā Dostojevskis grib risināt nozieguma un soda problēmas. Tomēr savu nodomu visā visumā viņš nav realizējis un tādēļ darba nosaukums īsti neatbilst saturam un izteiktai domai. Šī motīva dēļ vācieši šī darba tulkojumu sauc par „Raskoļņikovu“, tāpat arī viena daļa Dostojevskas pētnieku.⁸⁶⁾ Galvenā doma te ir ielikta Raskoļņikova brīvības un patvaļas, nozieguma un tā izpirkšanas problēmās. Raskoļņikovs izdara noziegumu, ne nozieguma mērķa, bet paša nozieguma dēļ. Viņš grib izmēģināt sava „pārcilvēka“ gribu, spēku un nodomus. Bet padarītais darbs liek runāt sirdsapziņai, kas liek atzīties. Bet kā vainu izpirkt, kur rast to pamatu, kur individuālā brīvība atrastu harmonisku vienību ar sociālo gribu? Dostojevskis liek Raskoļņikovam meklēt Kristus atziņu. „Noziegumā un sodā“ ir meklējamas Dostojevskas domas par individuālo grēka atziņu un pestīšanas principu. Tuvāk šo problēmatiku še neaizkaŗam; pietiek ar norādījumu, ka „Noziegums un sods“ ir pirmais darbs, kas rakstīts pēc uzskatu pārvērtējumu posma, Dostojevskas uzskatu reliģiskā noskaņojumā, kuŗā sāk izteikties atrastās un pārbaudītās Kristus idejas. Tomēr šīs idejas nav vēl ieguvušas noteiktu skaidrību. Raskoļņikova ciešanas un nozieguma izpirkšanu Dostojevskis saista ar savu personīgo katordznieka gaitu.

Tās rezultātā bija Kristus. To viņš uzlūko kā mērķi arī Raskolņikova ciešanu izpirkšanas gaitai.

Ja arī „Noziegumā un sodā“ Dostojevskis neizsakās tuvāk par Kristus, viņa piezīmēs un plānu uzmetumos varam konstatēt, ka viņa reliģiskā apziņa aizvien vairāk nobriest un skaidrāk izceļas ideja par „jauno“ Kristus. 1864. g. pēc pirmās sievas nāves Dostojevskis uzraksta meditāciju, kuņā viņš raksta par Kristus kā noteiktu reliģisku ideju. „Noziegumā un sodā“ Dostojevskis par šo reliģisko ideju tuvāk nerunā, turpretī gan 1868. gadā izdotā „Idiotā“ viņš rada personu, kuņā ieliek daļu no sava Kristus reliģiskās idejas.

„Idiotā“ ir tēlota maldīgās mīlestības drāma, kuņas raksturīgākās personās, galvenā kārtā Miškinā, Dostojevskis izteic reliģiskās domas. Miškina personas reliģiskā problēmatika ir liela. Daži uzskata, Miškinu par reliģiskās idejas ierosinājumu un irracionālu pravietisku parādību.⁸⁷⁾ Arī „Idiota“ plāna uzmetumā atrodam Dostojevskā norādījumu, ka Miškins ir domāts kā cilvēks, kas nav no šīs pasaules, kā savdabīga būtne, kuņas individuālitate atšķiras no parastā dzīves veida.⁸⁸⁾

Tā tad „Idiotā“ Dostojevskis mēģina radīt savu Kristus tēlu. Te ir mēģinājums izteikt viena cilvēka raksturā un savdabīgā individuālitate kaut ko no tiem reliģiskās apziņas saturiem, ko viņš bija izveidojis un centās izteikt. Tomēr jāpiezīmē, ka viņš vēl tāpat te ir meklētājs. Miškinā ielikta reliģiskā ideja vēl nav pilnīgi kristalizēta. Tai vēl jākristalizējas šķīstīšanas ugunīs.

Jau „Idiota“ rakstīšanas laikā Dostojevskī nobriest lielais nodoms sarakstīt lielāku darbu, kuņā pilnīgi izteikt savus reliģiskos filozofiskos uzskatus un savas reliģiskās apziņas saturus.

No Annas Grigorjevnas Dostojevskas atmiņām un dažām vēstulēm Maikovam redzam, ka 1869.—70. g. Dostojevskis strādājis pie plāna uzmetumiem jaunam romānam, kuņu viņš sākumā gribēja nosaukt par „Ateismu“, bet vēlāk nosaucis par „Lielā grēcinieka dzīvi.“⁸⁹⁾ Šo romānu Dostojevskis sadalījis piecos ciklos, kuņos galvenā kārtā viņš gribējis rakstīt par Dieva eksistences jautājumiem.

Romāna galveno personu viņš domājis tēlot no pašas bērnības un kā tādu, kas savā dzīvē drīz ir ateists un teists, drīz fanātiķis un sektants, tad atkal ateists un pēdīgi kristietis, kas atrod ceļu pie Kristus. Šinī darbā viņš ir gribējis izteikt visas savas reliģiskās filozofiskās domas, savas reliģiskās idejas, savu profetismu un apokalipsi. Sakarā ar šo romānu Dostojevskis raksta Maikovam: „Kad būšu uzrakstījis šo pēdējo romānu, tad varu mirt, jo es tur būšu visu izteicis, kas man ir uz sirds.“ No šī citāta redzam, kādu nozīmi viņš ir piešķīris šim nodomātam darbam. Tomēr šis reliģiskais filozofiskais darbs, šis plašais domu veidojums, palika tikai plānā, kas nepieredzēja savu reālizējumu. Dostojevskis „Lielā grēcinieka dzīvi“ neuzrakstīja.

Tai vietā viņš uzrakstīja atsevišķus mazākus darbus: „Daimonus“, „Pusaudzi“ un „Brāļus Karamazovus“, kas ir uzskatāmi tomēr par nepilnīgām „Lielā grēcinieka dzīves“ daļām. Salīdzinot uzrakstītā plāna saturu ar pēdējo trīs romānu saturiem, varam atzīt, ka dažu personu raksturojumi un daži domu veidojumi un idejiskie uzskati ir iestrādāti minētos romānos. Tomēr tie, kaut arī ar Dostojevsku doto reliģisko filozofisko sintezi „Lielinkvīzitorā“ un politisko-nacionālo sintezi „Puškina svētku runa“, nerealizē 1869.—70. g. sprauto nodomu. Dostojevsku reliģiskās atziņas saturu atminēt pilnīgi nekad neizdosies. Pēdējos trīs romānos — viņš izteicis tikai vienu daļu no tā, ko gribējis teikt.

To apstiprina sevišķi Dostojevsku nerealizētais nodoms: uzrakstīt tieši darbu par Jēzu Kristu. Anna Grigorjevna Dostojevsku savās atmiņās atzīmē citātu no Dostojevsku piezīmju grāmatiņas, kurā viņš 1877. g. decembrī ir ierakstījis „Memento visai dzīvei“: 1) uzrakstīt krievu Kandīdu, 2) uzrakstīt grāmatu par Jēzu Kristu, 3) uzrakstīt savas atmiņas, 4) uzrakstīt poēmu „Sorokovīni“.“⁹⁰) Arī šos nodomus Dostojevskis nerealizēja. Sevišķi daudz Dostojevskis interesējies par plāna otro uzdevumu. Dostojevskis šinī ziņā raksta: „Es gribu uzrakstīt kādu grāmatu par Jēzu Kristu, kurā domāju rādīt, ka viņš ir vēstures brīnums un ka tāda ideāla parādīšanās

netīrā un iekšēji satrūdējušā cilvēcē — kāds ir Jēzus Kristus, ir vēl lielāks brīnums. Es gribu bez tam vēl arī pierādīt, ka no Kristus tikumiskā tēla cilvēce, tāpat kā koks no saknēm, ir dzīvojusi, dzīvo un vēl dzīvos daudzus gadsimtus.⁹¹⁾

Pēc šīs „Memento visai dzīvei“ Dostojevskis uzraksta vēl „Brāļus Karamazovus“ (1879.—80.) un tad mirst, neveicot to, ko bija nodomājis veikt.

Kādus norādījumus tomēr dod viņa pēdējie trīs romāni? To īsumā še vēl atzīmēsim.

„Daimonos“, spriežot pēc kādas vēstules Strachovam,⁹²⁾ Dostojevskis grib izteikt visu to, kas viņam sakrājies sirdī un prātā. Un tas bija sociālisma, nihilisma un ateisma negācija, to kritika. Šim darbam kā motto Dostojevskis ir licis evaņģelija stāstu, kur Jēzus izdzen daimonus no cilvēka un iedzen cūku barā (Lūk. ev. 8, 32—37). Šai stāstā koncentrēts „Daimonu“ saturs un tā doma, ko Dostojevskis gribējis izteikt. Daimonos kā ļaunos garos ir simbolizēti Beļinskis un citi viņa gara biedri, kas izplatīja ateismu (Kirilovs) un nihilismu (Stavrogins). „Daimonos“ viņš spilgti, parādot kādu postu tie atnes, noraida nihilismu un ateismu. Viņš nostājas pret sociālismu arī kā reliģijas atmetēju. Pretī šiem daimoniskiem elementiem Dostojevskis mēģina nostādīt Kristus ticību, to izteicot pa daļai Šatova personā.

Tā īsi raksturojot „Daimonus“ ir jāsaka, ka tie aplicina Dostojevskā radikālo uzskatu maiņu no nihilistiskā ateisma un antireliģiozā sociālisma virzienā uz teistisko Kristus ticības atziņu. Te izlaužas viņa dvēseles protests pret daimonu varu un še viņš reliģisko elementu pacel pasaules un dzīves uzskatu centrā.

„Pusaudzī“ Dostojevskis ietilpinājis to daļu no nodomātā darba — „Lielā grēcinieka dzīve“, kurā viņš domāja apskatīt galvenās personas jaunību. Tādēļ varam te atrast, dažus biografiskus materiālus.

Pēdējais Dostojevskā literāriskais darbs ir „Brāļi Karamazovi“ ar savu dziļo sintetisko nodaļu „Lielinkvīzītors“.

Šis darbs ir uzskatāms par viņa pasaules uzskata noslēgumu, kurā savienoti trīs iepriekšējos romānos atsevišķi konstatējamie elementi. Šinī darbā ir sameklējama zināma kvintesence no tā, ko Dostojevskis savos darbos ir paspējis izteikt.

Galvenā problēma šinī darbā ir Dieva meklēšana, cīņa starp teismu un ateismu, Kristu un Antikristu. Te dziļi tvērta cilvēka brīvības un patvaļas, kultūras un civilizācijas, individuālītātes un sociālītātes problēmatika.⁹³⁾

Salīdzinot ar citiem Dostojevskā literāriskiem darbiem, „Brāļi Karamazovi“ ar savām problēmatiskām personām Ivanu, Mitju un Aļošu ir viņa dziļākais un idejiskākais darbs. Te aizkartas dziļas problēmas un doti arī atrisinājumi. Arī reliģiskā ziņā varam sacīt, ka „Brāļi Karamazovi“ ir dziļš reliģisks-filozofisks darbs,⁹⁴⁾ kurā dibināma galvenā kārtā visa Dostojevskā reliģijas problēmu pētniecība.

Noslēdzot Dostojevskā reliģiskās apziņas veidošanās attēlojumu, jautāsim, vai Dostojevskis savā reliģiskā apziņā ir nešaubīgs teists un paties kristietis? Vai viņš nepalika šaubās un cīņās starp daimoniem un Kristu, dievcilvēku un cilvēkdievu.

Brodskis savās piezīmēs pie „Lielā grēcinieka dzīves“, piezīmē, ka Dostojevskis sava mūža beigās ir reliģiskās problēmas apmēram tāpat atrisinājis, kā „Lielā grēcinieka dzīves“ galvenā persona, dažādos laikos svārstīdamies starp ticību un neticību. Brodskis norāda arī uz kādu Solovjeva atzinumu, ka Dostojevskis miris pašās karstākās cīņās un ka vēl pēdējās piezīmju lapas norādot uz galīgi neizšķirtu cīņu, ko viņš līdz pat pēdējam elpas vilcienam ir vedis ar sevi un Dievu.⁹⁵⁾

Ne tik spilgti izsakās Berdjajevs, teikdams: „Savā reliģiskā apziņā Dostojevskis nekad nav sasniedzis pilnību. Nekad viņš nav līdz galam pārvarējis pretrunas. Viņš bija ceļā. Viņš bija pozitīvs domātājs. Vienīgi viņš bija antinihilists. Šinī ziņā viņš bija negatīvs.“⁹⁶⁾

Arī Grosmans saka, ka Dostojevskis nedod pēdējo atbildi, neskatoties uz viņa filozofiju un uz viņa meklē-

šanas raksturu, tieksmēm un cīņām, un kaut arī kardi-
nālās patiesības un galvenās viņa pasaules uzskata līni-
jas skaidri izdalījās no vēl neapzinātā un neatbildētā.⁹⁷⁾

Noraidot Brodska uztvērumu, kas ir pretrunā ar Do-
stojevskā reliģiōzo dzīvi (piem., miršanu, kas notika dziļā
reliģiskā noskaņojumā), drīkstam sacīt, ka Dostojev-
skis bija izcīnījis skaidri savas cīņas
pret nihilismu un ateismu un sludināja
Kristus evaņģeliju.

Piezīmes:

1) Chronoloģija: Dostojevskis dzimis 1821. g. 21. oktobrī. 1837. g.
mirst D. māte. 1839. g. mirst viņa tēvs. 1843. g. D. pabeidz inžinieņu
skolu Pēterburgā. 2) Dostojevski am Roulette p. XLV. Par Dostojevskā
atstāto materiālu izdevumiem skat. „Izgl. Mēn.“, 1931. g. 7/8 num.
3) ib. p. XLVI. 4) Дневн. пис., 1873., p. 342. 5) Дневн. пис. 1876.,
p. 55. 6) Дневн. пис., 1877., p. 201. 7) Dostojevski geschildert von
Aimée Dostojevski, p. 37. 8) Aimée Dostojevski, op. cit., p. 36. 9) Дневн.
пис. 1876., p. 134. Arī romānā „Pazemotie un arvainotie“. 10) Дневн.
пис., 1873., p. 342. Kādā autobiogrāfiskā uzmetumā Dostojevskis po-
rāda, ka viņš zinājis visu bībeli un ka evaņģeliji ietekmējuši viņa garīgo
dzīvi. (Гроссман. Путь Достоевского, p. 82.) 11) Дневн. пис., 1877.,
p. 454. 12) Grosmans uzsver, ka Dostojevskis galvenā kārtā no mātes
mantojis mīlestību pret legendāro pasauli, psalmiem un bībeliskiem no-
tikumiem. 13) Дост. am Roulette, p. XLIV. 14) Šos pašus momentus
varam konstatēt pusaudzā reliģiskā dzīvē. (Подросток, p. 263, 211,
352, 370, 392.) 15) Дневн. пис. 1876., p. 31. 16) „Rakstnieka dienas
grāmatā“ viņš kādā vietā tikai norāda, ka esot apmeklējis un noklau-
sījis sešgadīgu kursu Pēterburgas galvenā inžinieņu skolā, un ka tur
mācījies kopā ar Petraševski un citiem (Дневн. пис., 1877., p. 304).
17) Гроссман, Семинарий по Достоевскому, p. 7; Путь Дост., p.
49; Письма Достоевского, p. 47, 57.. 18) Aimée Dostojevski, op. cit.,
p. 43; Письма Дост., p. 52. 19) Гроссман, Путь Дост., p. 51.
20) И. Нейфельд, Достоевский. Dostojevskā literāriskos darbus no
psīchoanalītiskā viedokļa apskatījis Voitolvskis (Классики в марке.
освещ.). Bez tam grāmatā „Die Urgestalt d. B. K.“ Freuds rakstījis par
Dostojevski un tēva nonāvēšanu (p. XIII—XXXVI). 21) Нейфельд, op.
cit., p. 71. 22) Piem. Girgensons savā grāmatā „Der seeliche Aufbau

d. religiösen Erlebens". ²³⁾ Chronologija: 1843. g. D. nobeidz Pēterburgas galveno inženieru skolu. 1845. g. publicē pirmo literārisko darbu „Nabaga ļaudis“, un iekļūst Beļinska literāriskā pulciņā. 1846.—49. g. saraksta vairākus mazākus stāstus. 1849. g. 22. aprīlī D. arciētina. ²⁴⁾ E. v. Radloff, *Russische Philosophie*, p. 26. ²⁵⁾ *Дневн. пис.*, 1873., p. 175. ²⁶⁾ *ib.* p. 172. ²⁷⁾ *ib.* p. 172. ²⁸⁾ M. Butaševics-Petraševskis 1821.—66. ²⁹⁾ Sal. V. Леикин, *Петрашевцы*. ³⁰⁾ Гроссман, *Семинарий по Дост.* p. 8. ³¹⁾ *Дневн. пис.*, 1873., p. 336. ³²⁾ P. Fischer Dostojevski, *sein Glauben, Hoffen, Lieben*, p. 9. ³³⁾ Attainošanas raksts iespiests starp citu: N. Hoffmann, Th. M. Dostojevsky, p. 78—101. ³⁴⁾ Sal. A. P. Mijukova *atmiņas* (Гроссман. Достоевский на жизненом пути, p. 155). ³⁵⁾ *Письма Дост.*, p. 124. ³⁶⁾ Dostojevskā nosodišanas motīvs bija tas, ka Dostojevskis petraševcu pulciņā bija nolasisijs Beļinska vēstuli, kurā tas izteicās pret pareizticīgo baznīcu un valsts varu (Гроссман. Достоевский на жизн. пути, p. 199). ³⁷⁾ Идиот, p. 64; tāds pats norādījums O. F. Millera materiālos par Dostojevski (Гроссман, Достоевский на жизн. пути, p. 189). ³⁸⁾ Šīni sakarā K. Necels saka, ka ticība nemirstībai ir bijusi jau viņā nesatricināma. Tādam slēdzienam trūkst noteikta pierādījuma. (K. Nötzel, Dostojevski, p. 256). Runāt par kādu reliģisku pārdzīvojumu, kurā izteiktos „es“ un dievības attiecības ir nevieta (p. 258), jo D. vēstulē brāļim, kur viņš stāsta par saviem pārdzīvojumiem uz ešafota nekas par to nav teikts. Necels iet šīni ziņā par tālu. ³⁹⁾ Chronologija: 1849. g. D. arestē un notiesā ar 4 gadiem katorgā, kuru atstāj 2. martā 1854. g. Viņu ieskaita armijā par praporčiku. Uzraksta mazākus darbus. Drīzi apprec M. D. Isajevu, kas mirst 1864. g. 1859. g. aizbrauc uz Pēterburgu. Kopā ar brāli izdod žurnālu „Laiks“. 1861. g. izdod „Pazemotie un arvainotie“, 1861.—62. g. — „Piezīmes no mirušā nama“ u. c. 1863. g. — „Piezīmes no pagrides“, 1865. g. pēc brāļa un sievas nāves Isu laiku uzturas ārzemēs, kur viņš jau bija 1862. un 63. gadā. ⁴⁰⁾ *Дневн. пис.*, 1873. p. 342. ⁴¹⁾ *ib.*, p. 175. ⁴²⁾ Rostovas svētā Dmitrija raksti. ⁴³⁾ *Дневн. пис.*, 1873., p. 183; *Письма Дост.*, p. 139. ⁴⁴⁾ *Дневн. пис.*, 1877., p. 454. ⁴⁵⁾ *Дневн. пис.*, 1873., p. 341. ⁴⁶⁾ Katordznieku reliģiōzitāti D. ir raksturojis „Piezīmēs no mirušā nama“ (piem. katordznieku vienotā lūgšana Lielajā Piektdienā). ⁴⁷⁾ Sal. W. Astrow, Dostojevskij und Holzapfel, p. 6. ⁴⁸⁾ Sal. Aimée Dostojevski, *op. cit.*, p. 98. Skaidribas labā japiezīme, ka šis vērtējums radies D. mūža pēdējos desmit gados, jo drīzi pēc iziešanas no katorgas kādā vēstulē brāļim (1854. g.) Dostojevskis par katorgu saka, ka tā ir bijusi kā šķirsts, kurā viņš dzīvs esot aprakts. Katra stunda ir sajūta te kā smags akmens, kas uzgūlies dvēseles dzīvei (cf. K. Nötzel, *op. cit.*, p. 298.) ⁴⁹⁾ Гроссман. Сем по Дост., p. 9. ⁵⁰⁾ *Письма Дост.*, p. 139, 145. ⁵¹⁾ Гроссман, Сем. по Дост., p. 9. ⁵²⁾ *ib.* p. 9. ⁵³⁾ Aimée Dost., *op. cit.*, p. 127, 158. ⁵⁴⁾ E. Соловьёвъ, Достоевский, p. 65; *Письма Дост.*, p. 398. ⁵⁵⁾ Der unbekannte D., p. 19—28. ⁵⁶⁾ Chronologija: 1866. g. izdod „Noziegumu un sodu“, 1867. g. D. apprecas otro reizi un publicē romanu „Spēlētāju“. 1867.—1871. D. ar sievu uzturas ārzemēs. 1868. g. uzraksta „Idiotu“, 1870. g. — „Mūžīgo viru“. 1871.—72. — „Daimonus“, 1873. g. rediģe laikrakstu

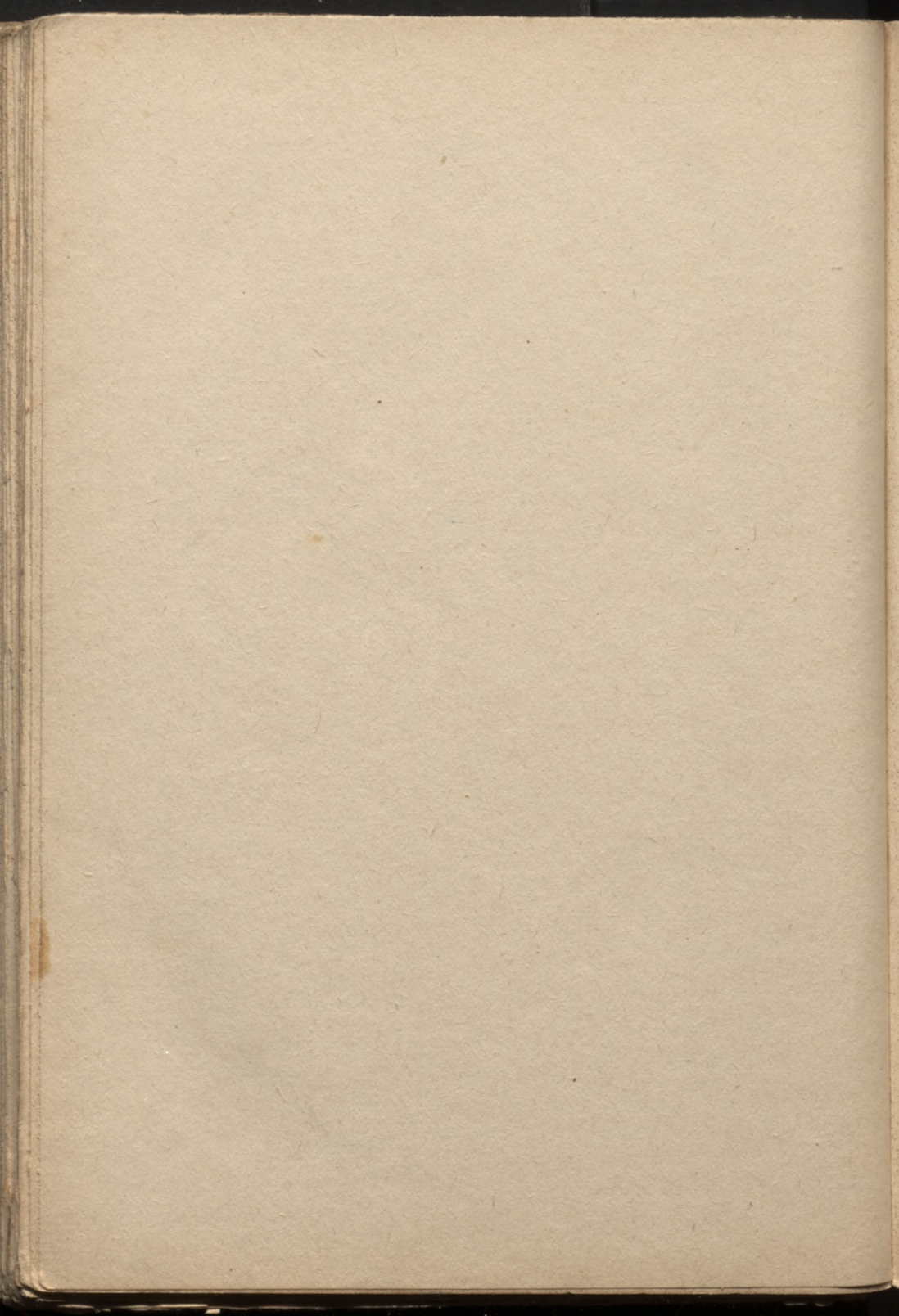
„Pilsonis“ un raksta „Rakstnieka dienas grāmatu“. 1875. g. „Pusaudzi“, 1876.—77. — „Rakstnieka dienas grāmatu“. 1878.—80. g. „Brāļus Karamazovus“. D. mirst. 28. janvāri (v. st.) 1881. g. ⁵⁷⁾ Письма Дост., p. 16. ⁵⁸⁾ Гроссман, Семин., по Дост. p. 16. ⁵⁹⁾ Tuvāku grāmatu sarakstu skat.: Гроссман. Семин. по Дост. ⁶⁰⁾ Aimée Dostojevski, op. cit., 158. ⁶¹⁾ Воспоминания Достоевской, p. 257. 112. 126; Sal. Идиотъ, p. 232, 246. ⁶²⁾ Der unbek. Dostoj., p. 10; Aimée D., op. cit., p. 130. ⁶³⁾ Radloff, op. cit., p. 26. ⁶⁴⁾ Sal. Aimée D., op. cit., p. 233, 248. ⁶⁵⁾ Дневн. пис., 1877, 21. ⁶⁶⁾ Дневн. пис. 1873, p. 152. ⁶⁷⁾ Homjakovs par filozofijas uzdevumu uzskatīja izlīdzināšanu starp ticību un zinātni. Ticība dod prātam dzīvu saturu un tā ir iekšēja skatīšana (intuīcija). N. uzskatos atrodami Hegela un Šopenhauera filozofiskie elementi. cf. Radloff op. Sal. p. 30. ⁶⁸⁾ Pastāv uzskats, ka V. Solovjevs ir bijis Dostojevskim par Aļošas prototipu. Solovjeva publiskie priekšlasījumi Pēterburgā cieši to saistīja ar Dostojevski. Sal. Гроссманн, Путь Дост., p. 198. ⁶⁹⁾ П. И. Свѣтловъ, Идея царства Божія. Кā debesu valstības ideja izteicas Dostojevka uzskatos apskatīta atsevišķā nodaļā (p. 210). ⁷⁰⁾ Дневн. пис. 1876, p. 119; Aimée D., op. cit. p. 197. ⁷¹⁾ Дневн. пис. 1876, p. 281. ⁷²⁾ Воспомин. Дост., p. 276. ⁷³⁾ piem. N. Berdjajevs, L. Karsavins u. c. ⁷⁴⁾ Pazīstamie krievu stareci ir Tichons Zadonskis, † 1783. g., Serafims Sarovskis. † 1833., vairāki Optinas Pustinas klostera stareci kā Ambrozijs u. c. ⁷⁵⁾ Piem., Serafima Sarovska mācības sistematiski sakopotas grāmatā: В. Н. Ильин, Преподобный Серафим Саровский, p. 94. ⁷⁶⁾ Проблемы русскаго религ. сознания, p. 65., 69. ⁷⁷⁾ Telpu trūkuma dēļ paliek neapskatīta Tichona Zadonska un Serafima Sarovska ietekme Dostojevka literārisko tēlu veidošanā. ⁷⁸⁾ Воспом. Дост., p. 257, 196; Aimée Dostoj., op. cit., p. 211. ⁷⁹⁾ Восп. Дост., p. 269, Aimée Dost. op. cit., p. 296. ⁸⁰⁾ Mereschkovski, Tolstoj u. Dost., p. 81, 119. 121, 124. ⁸¹⁾ Mahrholz, Dostojevsky, p. 59. ⁸²⁾ Piem., A. V. Lunačarskis, В. F. Pereverzevs, E. A. Solovjevs, G. E. Gorbačevs. (Viņu raksti krājumā: Классики в маркс. освещен. III серия.) ⁸³⁾ D. radišanas procesus iztirzā Mereschkovskis, Pereverzevs u citi. ⁸⁴⁾ Mereschkovski, op. cit., p. 90. ⁸⁵⁾ Der unbek. Dostoj., p. 13. ⁸⁶⁾ Sal. Raskolnikoffs Tagebuch. ⁸⁷⁾ H. Prager, Die Weltanschauung Dostojevskis, p. 81. ⁸⁸⁾ Der unbekannte Dost., p. 43. ⁸⁹⁾ Воспомин. Дост., p. 130. Plāna uzmetumi publicēti: Der unbekannte Dostojevski, p. 49—123. ⁹⁰⁾ Воспомин. Достоевскаго, p. 227. ⁹¹⁾ Der unbek. Dost., p. 47. ⁹²⁾ Класици в маркс. освещ., p. 82. ⁹³⁾ Par „Brāļiem Karamazoviem“ rakstīta literātūra ir ļoti plaša. Atsevišķus darbus ir rakstījuši piem.: A. L. Wolynski, „Das Reich der Karamasoff“, В. Розановъ, „Легенда о великомъ инквизиторѣ“ u. c. ⁹⁴⁾ Sal. Urgestalt d. Br. Kar., В. 554, 561. ⁹⁵⁾ D. am Roulette, p. XXV. ⁹⁶⁾ Н. Бердяевъ Мирозерцаніе D., p. 33. ⁹⁷⁾ Гроссманн, Путь Дост., p. 9, 14.

Literatūra

(lidz 1931. gadam)

1. Полное собр. сочин. Ф. М. Достоевскаго. Томъ I—VII, IX, издание Маркса, С-Петербургъ, 1894/95 Томъ VIII и X, издание типогр Пантелеевихъ, 1888. Томъ XI, изд. Ладжникова, Берлинъ, 1919.
2. Der unbekannte Dostojevski. Hersg. v. René Fülöp-Miller un Friedrich Eckstein, München, 1926.
3. Dostojevski am Roulette. Hersg. v. René Fülöp-Miller und Fr. Eckstein, München, 1925.
4. Raskolnikoffs Tagebuch. Hersg. v. René Fülöp-Miller und Friedrich Eckstein, München, 1928.
5. F. M. Dostojevski, Die Urgestalt der Brüder Karamasoff, Dostojevskis Quellen, Entwürfe und Fragmente erläutert von W. Komarowitsch, München, 1928.
6. Л. Гроссман, Семинарий по Достоевскому. Москва, 1922.
7. Л. Гроссман, Путь Достоевскаго, Москва 1928.
8. Л. Гроссман, Достоевский на жизненномъ пути, Выпуск I, Москва, 1928.
9. W. Astrow, Dostojevskij und Holzapfel, München, 1927.
10. И. Неифельд, Достоевский, Ленинград, 1925.
11. М. Бердяевъ, Мирозерпаніе Достоевскаго, Прага, 1923.
12. Werner Mahrholz, Dostojevskij, Berlin, 1925.
13. H. Prager, Die Weltanschauung Dostojevskis, Hildesheim.
14. A. L. Wolynski, Das Reich der Karamasoff, München, 1920.
15. Воспоминания А. Г. Достоевской, Москва, 1925.
16. Paul Fischer, Dostojevski, Stuttgart, 1925.
17. D. S. Mereschkowski, Tolstoi und Dostojevski, deutsch v. C. v. Gütschow, Leipzig, 1903, 1924^a
18. Dostojevski geschildert von seiner Tochter Aimée Dostojevski, München, 1923.
19. Ф. М. Достоевский, Письма I, Москва, 1928.
20. Е. Соловьевъ, Достоевский, С-Петербургъ, 1898.
21. N. Hoffmann, Th. M. Dostojevskij, Berlin, 1899.
22. Проблемы русскаго религиознаго сознанія, Сборникъ статей. Берлинъ, 1924.
23. В. Н. Ильин. Прен. Серафим Саровский, Paris, 1925.
24. Karl Nötzel, Das Leben Dostojevskis, Leipzig 1925.
25. Классики в марксистком освещении. III серия. Москва, 1928.

IV



Dievturības mācību kritisks apskats.

Sniegt pilnīgi skaidru pārskatu par dievturības reliģiskām mācībām ir neiespējami, jo par tām ir izteikušies vairāki dievturu ideologi, bet katram no viņiem ir sava izpratne. Jau 1925. gadā iznāca grāmatiņa „Latviešu dievturības atjaunojums“, kuņā bija īsi izklāstīti „latviešu senās reliģijas pamati“. Tanī dievturi aprādīja tos pamatus, uz kuņiem atjaunojama seno latviešu reliģija. Tad 1928. gadā iznāca E. Brastiņa sakārtojumā „Latvju Dieva dziesmas“ ar sakārtotāja dogmatisko komentāru. 1931. gadā K. Bregžis izdeva „Latvju reliģijas mācības“ I daļu, bet E. Brastiņš lielāku grāmatu: „Latvija, viņas dzīve un kultūra“. 1932. g. sekoja E. Brastiņa „Dievturu cerokslis jeb teoforu katķisms“. 1933. gadā sācis iznākt dievturīgs mēnešraksts „Labietis“, A. Gobas redakcijā, un tāpat izdotas „dievturu runas un dziesmas“. Ja saliekam kopā visu to, kas še par dievturību un tās mācībām ir rakstīts, tad dabūjam pilnīgi chaotisku ainu. Šinīs rakstos ir tik daudz neskaidrības un paviršības, pretrunu un loģisku kļūdu, nesaprašanas un vientiesības, nezinātniskuma un nenopietnības reliģijas lietās, ka jāpabrīnās, kā šādi raksti ir varējuši parādīties atklātībā.

Kritiskā dievturības reliģisko mācību apskatā turēsimies galvenā kārtā pie abiem K. Bregža un E. Brastiņa katķismiem. Kā tas nāk, ka tādai jaunai reliģiskai kustībai, kā dievturībai, ir divi katķismi, un pie tam ar pilnīgi pretrunīgām mācībām? Brastiņš kādā sarunā uz šo jautājumu atbildēja tā, ka dievturībā tāpat kā kristīgā baznīcā ir iespējamās dažādas konfesijas. Tā tad, dievturu vidū ir jau divi virzieni, kas nevien pēc formas, bet arī

satura atšķirās viens no otra. Vieni turas pie Bregža, bet otrie pie Brastiņa katķisma. Še centīsimies abas mācības skatīt vienā aspektā, un pie tam to darīsim nevis, lai dievturību slavinātu vai kritiski iznīcinātu, bet lai sine ire et studio patiesības labā aizstāvētu kā kristīgo, tā senlatviešu reliģiju pret dievturību nepamatotiem un nepatiesiem apgalvojumiem, pret viņu racionālizācijas nepareizībām.

Mēģināsim tagad dot kaut cik pārskatāmu dievturības reliģisko mācību kritisku attēlojumu. Šis raksts skaŗ dievturības mācības plāksni, jo dzīvais reliģiskais avots dievturībā neverd. Aspekts še ir tāds, ka dievturība ir dievturu prātnieciska schēma, kuŗai jāpieiet klāt ar zinātnisku metožu objektīvitāti.

1. Iesāksim ar to, ka Bregžis savā katķismā vispirms min četrus Dieva likumus: tev būs Dievu, ģimeni, zemi un mantu turēt. Kur šiem likumiem ir pamatojums mūsu tautas tradīcijās, no kā tie izriet? Ja pie Dieva likumiem skaita zemes un mantas turēšanu, kādēļ tad pie tiem nepiešķaita, piem., likumu un tikumu turēšanu, kas senam latvietim bija tāds pats Dieva likums, kā minētie četri. Kādēļ taisni ir tikai četri Dieva likumi, kur tie ir vienkopus minēti? Tā jau še redzam Bregža patvaļu, kas nerēķinās ar visiem senlatviešu Dieva likumiem, kuŗi būtu izlasāmi no latviešu tautas tradīcijām. Nedrīkstam taču aizmirst, ka viņš grib sniegt atjaunojamās senās latviešu reliģijas mācību un nevis kaut ko jaunu, kas nesaskanētu ar senču reliģiskiem ticējumiem, kuŗi nogulsnējuši tautas tradīciju materiālos. Tāpat domā arī Brastiņš, pēc kuŗa dievturība grib būt senās reliģijas izkāŗta (7.). Tā grib atjaunot senču reliģiju un to mācīt (8.). Tā tad dievturības mācība grib dibināties mūsu gara mantās. Tādēļ arī pirms katra apcerējuma Brastiņš min divas dainas. Bet vai tās pamato Brastiņa apcerējumus? Minētās dainas nedod nekādu pamatu viņa spriedumiem. Piemēram spriedumam: „Māŗas Meitas laikam ir dabas spēki“, pievestas kā pamatojums šādas divas dainas: „Māŗietīņa, Māŗas meita, Trīs ceķuļu pinējiņa; Vienu deva Dieviņam, Otru Dieva dēliņam“ un „Labs labāko krēslu cēla, Kas man cēla bāŗenam? Man pacēla Miļā Māŗa Savas Meitas pi-

numiņu". Dievturība šē nedibinās dainās, bet Brastiņa fantazijā. Tāpat cejami iebildumi pret to, ka viņi izmanto tikai dainas. Bet vai pārējās gara mantās, kā pasakās, teikās, buņamos vārdos u. c. neizteicas senlatviešu reliģijas elementi? Brastiņš negrib pilnā mērā tās izmantot, jo, piem., pasakas izlietojamas ar apdomu (9. un 95.). Kur norma šādai apdomai, kas ir un kas nav lietojams? Te Brastiņš tāpat kā Bregžis rīkojas pilnīgi patvaļīgi. Kas nepatīk, pret to aizveļ acis. Viņš uzsvēļ, ka dievturība neko negrib izlaist (107.), bet kur paliek dievturības katķismā nerātno dainu novērtējums, jo arī tām, sakarā ar Jāņa zāles — fallusa kultu, ir reliģiska nozīme. Kur paliek senā pūšļošana un buršana? Ja grib atjaunot senču reliģiju, tad tā atjaunojama visā pilnībā. Un ja grib atjaunot vienīgi seno reliģiju tās pamatparādībās, tad vai augšā minētais arī nepieder pie pamatparādībām? Šis jautājums ir pozitīvi atbildams. Otrs ceļš turpretī ir tāds, ka izloba no gara mantām reliģiskā ziņā vērtīgāko un sintezē to ar kristīgā reliģijā augstāko. Pie tam dievturi nemaz nepārbauda, cik tālu mūsu dainas ir kristīgās reliģijas ietekmētas. Jāpiezīmē, ka šinī svarīgā jautājumā vēl trūkst pamatpētījuma. Šo ceļu grib iet latviešu kristīgie teologi, bet ar tiem dievturiem nav pa ceļam. Brastiņš saka, ka dievturība gribot sniegt jaunu pasaules uzskatu, kas brīvs no dogmām un tukšām leģendām (4.). Bet viņš aizmirst, ka princips atjaunot senlatviešu reliģiju arī ir dogma un viņa paskaidrojumi ir dogmatiski spriedumi. Tāpat latviešu teiksmas (38.) ir leģendas. Dievturība gribot dot latviešiem latviskās dzīvošanas gudrību (14.). Bet arī tālāk saka, ka „dievturība dod cilvēcei jaunu reliģiju“ (15.), kas pieņemama katram eiropietim. Te konstatējama pretruna domājumos, vai arī izlobāma doma, ka dievturība grib pārlatviskot visu pasauli, lai visur būtu latviska dzīvošana. Ja šo domu ņemam nopietni, tad dievturības atjaunošanai nav nekāda pamata.

2. Pēc šāda izklāstījuma par dievturību vispāri, jautāsim tālāk, ko šē māca par Dievu? Bregžis apgalvo, ka Dievs ir visas esamības cēlonis un augstākā ideja. Kāds saturs šē ir „augstākās idejas“ jēdzienam? Bregžis necitē

nevienu dainu, kas paskaidrotu to tuvāk. Vai ideja šē jāsaprot kā lietu pirmtēls, kā kaut kas abstrakti esošs, kā objektīva patiesība? Vai ideja šē domāta Hegeļa garā kā „pasaules saprāts“? Vai tā domāta absolūtā nozīmē? Vai Dievs kā ideja nozīmē tikai to, ka viņš nav pieredzes priekšmets? Ja jau saka, ka Dievs ir augstāka ideja, tad vajadzētu rādīt: kā tā ir jāsaprot un galvenais: kā dainās tā ir izprasta. Bet vai mums ir tādu dainu, kas liecinātu, ka Dievā senais latvietis ir saskatījis kādu augstāku (absolūtu) ideju? Nedrīkstam aizmirst, ka latviešu dainu Dievs ir īpašvārds. Viņš ir debesu valdnieks ar konkrētu saturu, kas nav jāsaprot absolūtā nozīmē, arī ne kā visu lietu pirmtēls un pasaules saprāts. Tādu dainu un pasaku, kas apgalvotu arī pēdējo, mums trūkst. Un ja arī tādu būtu, tad tas tomēr negrozītu vispārējo seno latviešu politeistisko uztveri.

Liela neskaidrība valda jautājumā par senlatviešu reliģijas monoteismu vai politeismu. Bregžis grib palikt pie monoteisma, tāpat kā arī Brastiņš. Bet tas viņiem abiem neizdodas. Kā tikt pāri daudzajām latviešu dievībām, resp. dieviem? Te Bregžis pilnīgi aplami un bez kādiem pierādījumiem apgalvo, ka Dievs ir viens vienīgs, bet viņam ir tikai daudz vārdu, kā Jānis, Māra, Laima, Ūsiņš, Dieva dēli, Dieva meitas, Veļu māte u. c. Kā Dievam, kas senā latviešu reliģijā ir īpašvārds, varētu būt vēl citi vārdi? Ja tas būtu sugas vārds, tad to varētu saprast. Ne ar kādas loģikas un fantazijas palīdzību nevar noliegt, ko Bregžis tomēr noliedz, ka mūsu dainās un pasakās sastopams politeisms un polidaimonisms. Senais latvietis blakus Dievam kā augstākam dievam ir turējis vēl citus dievus un ticējis gariem vai netveramam dzīvības spēkam (piem., dainas par pārdabisko spēku kokos un dzīvniekos, Jāņu dienas dziesmas, arī daudzās mātes pieskaitāmas pie dabas gariem). „Lūdzu Dievu, lūdzu Laimes, Abus divi lūdza lūdzu“ (L. D. 25753). Še nevar apgalvot, ka daudzīnot Laimi, tiek daudzīnāts tas pats vienīgais Dievs, tikai ar citu vārdu (kā to tomēr dara arī Brastiņš savā grāmatā „Latvju Dieva dziesmas“, 84. lp.). Dainās skaidri izšķir Dievu un dievus (piem., L. D. 17810). Nezinu, pie kāda

veida fantazijas vai arī sevišķas loģikas ir jāpieturas, lai no dainas: „Dieviņš brida rudzu lauku Ar pelēku mētelīti; Mīlā Māra pakaļ gāja, Zelta ziedus kaisīdama“ (6. lp.) izdabū, ka Māra te ir tikai Dieviņa vārds, un ka Dieviņš un Māra ir identitāte. Ja tomēr pēdējo pieņemtu, tad iznāk tikai absurds, kuŗu Bregžis nepamana. Bregžis apgalvo, ka Jānis, Usiņš un Dieva dēli ir tikai Dieva vārdi, bet Brastiņš (Dieva dziesmas 13. un 58. lp.) saka, ka tādiem vārdiem apzīmēti debesspīdekļi un gaismas parādības. Vai Dievs bija tikai gaismas parādība un debesspīdekļis? Latviešu tautas tradīcijas materiāli spiež katru objektīvu pētnieku atzīt, ka senlatviešu reliģija ir bijusi polidaimoniska un politeistiska. Viņā atzīta dabas garu pasaule un daudzas atsevišķas dievības, starp kuŗām Dievs ir pats augstākais dievs un tomēr atkarīgs no augstākām dievībām, piem., Laimas. Nedrīkstam aizmirst, ka arī senlatviešu reliģijā ir savas attīstības pakāpes, kuŗās Dieva uztvere ir bijusi dažāda. Dievtuŗi savos katķismos šīs pakāpes neatzīst un visu seno reliģiju nostāda uz vienas vienīgas plāksnes. Politeistiskais senlatviešu Dieva jēdziens, kā vispāri atgriešanās pie nacionāliem dieviem, nopietnam reliģiskam filozofiskam pasaules uzskatam neko nevar dot. (Tuvāk par to esmu rakstījis savā disertācijā: „Dostojevskas reliģijas problēmas“).

Arī Brastiņš cīnas par vienu Dievu (18. lp.), bet tomēr ir spiests atzīt daudzas dievības (12. lp.), dieveņus (112. lp.), līdzās Dievam arī Māru (45. lp.). Šinī ziņā Brastiņš ir izsargājies no Bregža kļūdām. Brastiņš nav kaunējies atzīt politeismu mūsu dainās. Bet viņš grib to arī attaisnot un izskaidrot. Viņš atzīst, ka „daudzdievība āriešu tautās ir tikai vēlāk izcēlusies no viendievības“ (18. lp.). Ko pie tā teiksim? Pirmkārt šāds apgalvojums reliģiski vēsturiski vēl nemaz nav pierādīts. Otrkārt, ja šāda viendievība būtu bijusi, tad tā nav uzglabājusies mūsu gara mantās. Tādēļ atjaunojamā senlatviešu reliģija ir daudzdievība un veltīgas ir pūles to maskēt. Krist atpakaļ no kristīgās viendievības daudzdievībā ir naīvs primitīvisms, ar kuŗu mūsu kultūru var tikai gremdēt, bet ne celt. Nelīdz še arī domājums, ka politeisms ir dzeja. Tā

visu reliģiju var padarīt par dzeju, resp. mākslu. Un Dievs arī nekas tad vairāk nav, kā sadzejojums. Tāda dievtuŗu aizstāvēšanās noved pie galīgas jucekļības reliģiskos jautājumos.

Minēsim vēl dažas pretrunīgas vietas Brastiņa mācībā par Dievu. Jāpiezīmē, ka aplamību un pretrunu ir tik daudz, ka nav gandrīz nevienas lapaspuses, kur to nebūtu. Un kā gan to tur nebūtu, ja pats Brastiņš atzīst: „Mēs Pasaulē dzīvodami arī sapņojam vaļējām acīm. Viss ir kā kāds murgs“ (53. lp.). Tiešām vai turpmākais nav tikai murgs? Brastiņš saka, ka Dievs pats neesot redzams (19. lp.). Bet Dieva sievišķīgais sejs ir Māŗa (44. lp.) un Māŗu var redzēt, dzirdēt, taustīt (41. lp.). Tā tad arī Dievu var redzēt, dzirdēt, taustīt. Dievībām var pieskārties (102. lp.). Te taŗu apgalvojumos pretruna. Tālāk Brastiņš arī uzveŗ, ka Dievs latvieŗu izpratnē ir gluŗi pretējs dusmīgam un bargam ųīdu Dievam (20. lp.). Bet vai arī latvieŗu Dievs nepaliek dusmīgs, kad cilvēks viņu nebīstas un tam sariebj (76. lp.)? ųaunums un pārestības atmaksājas. Vai tas nenāk no Dieva bardzības? Tagadnes reliģijas zinātnieki (kā piem., R. Oto), pierāda, ka īstenā Dieva priekŗstatīšanā tāds Dievs vēl nav Dievs, kas vienīgi ir maīgs un mīlīgs (fascinans). Dievs ir arī bargs un dusmīgs (tremendum). Dievtuŗi gan piebilst, ka Oto kalpojot kristīgai zinātnei, bet viņi nezina, ka Oto pie ųādiem atzinumiem ir nonācis kā indologs. (Salīdzini ar viņa grāmatu: „Gottheit und Gottheiten der Arier“, 1932). Ja tā saprot Dievu, kā Brastiņš, tad viņš ir tikai mīlīgs cilvēciņš. ųādu Dievu cilvēks iespaīdo maģiskā ceļā (24. lp.). Un vai tāds ir Dievs, ko cilvēks loka pēc sava prāta? Tāds nav arī absolūts (55. lp.), no tā nenāk visa varēŗana (106. lp.). — Tālāk Brastiņa spriedumos par Laimu un Māŗu ir tikdaudz pretrunu, ka visas tās ųe nav iespējams minēt. Minēsim tikai dažas. Laima esot neredzama. Bet viņa varot iegūt iraidīgu veīdu, kas neizslēdz pat materiālizēŗanos (288. lp.)). Bet materiālizācija taŗu ir redzama. Daŗreiz Brastiņš nezina pat vienkāŗŗākos loģikas likumus. Piemēram neievērots identitātes likums: „Laimas ir trijas: Laime, Dēkla un Kāŗta“ (29. lp.). Un tālāk: Dēkla ir

Laime un Kārta ir Laime (30. un 31. lp.). — Brastiņš spriež, ka latvieši nav ticējuši cilvēkotām dievībām (28. lp.), bet citā vietā atkal, ka „Ļaunā diena ir vēl pavāji cilvēkota un dainās vēl nerunā ne par viņas izskatu, nedz pieredumiem, kā tas ir darīts par Dievu un Laimu“ (33. lp.). Pēc pēdējā sprieduma Dievs un Laima ir cilvēkotas dievības. Kā tas saskan ar pirmo spriedumu? Tie ir pretrunīgi. Pirmais apgalvojums ir arī aplams (piem., dainās redzam kā antrōpomorfizējas Jumis).

3. Īsti grūti viņiem abiem veicas ar reliģijas un ticības jēdzieniem. Viņi abi saraksta latvju reliģijas mācību, nebūdami skaidrībā, kas ir reliģija, un kas ir ticība. Šo jēdzienu sajukumu Bregža katķismā uzrāda 13. un 14. atbilde. Tikai latviešiem ir reliģija, bet viss cits ir „svešas ticības“. Tā iznāk, ka vienīgi latviešiem ir reliģija, bet citām tautām ir ticības. 16. atbildē gan teikts, ka katrai tautai ir sava reliģija. Bet kas tad tādā gadījumā ir „sveša ticība“? Dievu zaimo tas, kas nicina latvju reliģiju, vai to jauc ar svešām ticībām. Bet ko tas dara, kas nacionālā dieva vietā atzīst universālo monoteistisko (visām tautām kopējo) Dievu? Tas būs tad latviešu Dieva zaimotājs un reizē arī tautas nodevējs. Bet tad tālāk iznāk, ka visi, kas izveidojuši universālu reliģisku filozofisku pasaules uzskatu, vai atzīst Dievu kristīgā izpratnē, ir tautas nodevēji. Starptautiskas reliģijas nav (16. atb.). Tā tad pārnacionāla kristietība nav reliģija. No visa tā redzam, kāds šē ir jēdzienu jūklis, ar kuŗu galā droši vien netiek arī pats Bregžis.

Ja apstājamies pie tādas Bregža reliģijas izpratnes, ka tā ir Dieva likumi un iestādījumi (7. atb.), tad jākonstatē Bregža nezināšana, ka reliģijā fundamentālais ir svētuma izmaņa, vai, saskaņā ar reliģijas filozofa R. Oto zinātniskiem pētījumiem, reliģijā galvenais ir numinōza vērtība. Arī Brastiņa katķismā nenomanām, ka dievturība jel mazāku vēribu piegrieztu svētuma pasaulei. Šē trūkst katras svētuma un irracionālītātes izpratnes. Dievturībā „Dievs“ ir racionāls, bet ne irracionāls jēdziens, viņš ir tikai labs (20.), bet nav svēts. Tādēļ paceļas jautājums: vai tas, par ko runā Bregžis un Brastiņš, ir maz reliģija,

vai tā nav tikai ētika un vai maz arī ētika? Uz jautājumu varam noteikti atbildēt, ka viņi reliģiōzos momentus senlatviešu reliģijā nemaz nav saredzējuši un izjutuši. Mystērium tremendum un fascinans momentiem viņi pagājuši gaŗām, īstos reliģiskos impulsus nesaprazdami un neuztverdami.

4. Kādēļ Dievs ir jātur? Ne tādēļ, ka tas būtu augstākais princips mūsu pasaules uzskatā, ka viņš ir, bet lai iegūtu materiālus labumus, kā veselību, dzīves labklājību, atspaidu un spēku pārciest visas dzīves grūtības. Kāds reliģijas seklums! Ne tādēļ cilvēki meklē un tic Dievam, ka tiem rūp materiāli labumi, bet lai iegūtu dvēseles līdzsvaru, mieru, atsvabināšanos no grēka un ļaunuma un mīlestības spēku, kas atpestī. Bregžis nespēj saprast dziļos Augustina vārdus: „Tu esi mūs radījis ar ilgām pēc tevis, ak Dievs, un mūsu sirds ir nemierīga, kamēr viņa atrod mieru tevī.“ Ir kaut kas vairāk, kas liek meklēt Dievu un viņam ticēt, kā materiāli labumi. To pierāda Asīzes Franča dzīve. Še redzam, ka Bregžis vispāri nesaprot reliģijas, arī senās latviešu reliģijas lietas. Dainas dod daudz vairāk, kā Bregžis to saredzējis. Kam Dieva ceļš, tam līdzī nāk arī dvēseles skaidrība, gods un darba mīlestība. Tās ir lielākas vērtības nekā minētie materiālie labumi. Atjaunojamā „latvju reliģija“, resp. Dieva turēšana nedod tās pestīšanas vērtības dvēselei, ko dod kristīgā reliģija, neaizmirstot, ka dvēsele meklē un grib atrast pestīšanas vērtības.

5. „Cilvēkam ir augums, dvēsele un velis.“ (20. atb.) To pašu apgalvo arī Brastiņš (88. lp.). Kur tādām dalījumiem ir pamatojums dainās vai pasakās? Nekur tādu noteiktu trejdalījumu neatrodam. Kas ir dvēsele? „Par dvēseli sauc auguma dievišķīgo, nemirstīgo dzīvības dzirksteli, kas nāk no Dieva un, augumam mirstot, atkal pie Dieva atgriežas.“ Kur pamatojums tam, ka dvēsele nāk no Dieva, ka Dievs to devis? Ja ņemam Brastiņa Dieva dziesmu sakopojumā nodaļu par Dievu un dvēseli (65. lp.), tad neatrodam tur nevienu dainu, kas to apgalvotu. Dainās gan runā par to, ka Dievs ņem dvēseli un dvēsele iet pie Dieva, bet ne otrādi. Kas ir velis? Bregžis saka: „Par

veli sauc cilvēka auguma neredzamos izstarpumus, kas apņem augumu, kā liesma degošu ogli.“ Arī Brastiņš domā tāpat (65. lp.). Velis pēc nāves nesairst, bet turpina pastāvēt neredzamā pasaulē jeb veļu valstī. Tā tad no viena cilvēka auguma paliek pāri dvēsele un velis. Veļu jautājums mūsu mītoloģijā vispāri vēl nav pietiekoši noskaidrots. Augšējais izskaidrojums ir bez pierādījumiem. Vai tiešām latvietis tā ir domājis? Dainās un pasakās redzam, ka veļi un dvēseles mainās viens ar otru. Veļi ceļas no mirušo dvēselēm, bet ir arī veļi, kas nav no tām cēlušies (piem., veļu govīs, L. D. 27714). Tādēļ nevar tik noteikti apgalvot, ka paliek pāri dvēsele un velis. Nav pierādāms arī tas, ka velis senlatviešu uztvērumā būtu cilvēka augumā neredzamais izstarpums, vai ka tas būtu no smalkākas vielas, kuŗu dzīvam esot apzināmies kā „es“, ka tas ir parapsīchiskais fainomens (kā to domā Brastiņš Dievadziesmās, 70. lp.). Šinī jautājumā dievturī, lai varētu vairāk nepatiesību apgalvot par kristīgo reliģiju, uzsver, ka, pēdējā astrālās sfairas pieskaita velna pasaulei. Kur tas Jaunā Derībā ir teikts? Kas to saka? Tie visi ir apgalvojumi, kuŗus apgalvotāji nav pierādījuši. Pretrunīgs ar tautas tradīcijām ir Bregža apgalvojums, ka veļu valsts atrodas starp mums kā neredzama pasaule, kuŗā mīt ir Dievs, ir veļi. (Dievs veļu valstī ir Veļu māte.) Veļu valsts nav starp mums, bet pazemē, kapu kalniņā. Dvēseļu uzturēšanās vieta ir kapu kalnā, kuŗa valdniece ir Veļu vai Zemes māte. „Vai lūdzamā Veļu māte, Dod man kapa atslēdziņu“ (L. D. 27519, 27527). Ir konstatējami arī vēl pretēji uzskati, ka dvēseles aiziet pie Dieviņa debesīs (L. D. 27595). Vispāri, kur ir pretrunīgi uzskati, un kur tie vēl nav galīgi noskaidroti, nevar būt runa par tik noteiktu apgalvojumu, kā augšā tas darīts. Tāds trejdalījums neatbilst arī mūsu laiku cilvēka izpratnei. Tas ir daļai teozofisks, kas neiztur zinātnisku kritiku. Arī parapsīcholoģijā savus parapsīchiskos fainomenus vēl neizskaidro.

Kā vispāri Bregžis rīkojas ar pierādījumiem, redzam no šāda piemēra. 28. atb. ir citēta daina: „Kas tur skaņi gavilēja Kapu kalna galiņā? Mūs' māsiņa gavilēja, Veļu

govis ganīdama," kā pierādījums tam, ka visi mūsu likteņi ir Dieva un veļu ziņā, veļi tieši iespaido mūsu domas un darbus, un tie ir Dieva un cilvēku starpnieki. Šī daina taču nedod nevienu norādījumu, kas attiektos uz augšējiem apgalvojumiem.

6. Publisku dievkalpojumu un profesionālu mācītāju latviešu reliģijā nav un nedrīkst būt (40. atb.). Bregžis nedod pamatojumu tādām spriedumam. Brastiņš te saredz latviešu reliģijas atšķirību no kristīgās reliģijas (Dievadziesmas, 40. lp.). Viņš nezina, ka arī luterāņiem ir vispārēja priesterība un mācītājs ir tikai kā viens no pirmajiem šinī priesterībā. Kristīgā ģimenē tāpat tēvs ir pulcinātājs uz mājas dievvārdiem, godu darītājs un skubinātājs Dievu slavēt ar dziesmām un darbiem. Tādēļ arī Bregža 39. atbilde par tēva pienākumiem Dieva turēšanā nav spēcificiski latviska.

Ja nav publisku dievkalpojumu, tad kā ir izskaidrojama senās latviešu reliģijas atjaunotājas — dievtuņu draudzes aicinājumi uz svētrītiem un tādu noturēšana ar tautas dziesmu dziedāšanu ar teicēju dziedātājam un vilcējam un visas draudzes līdzdalību (sk. Daugava, 1930., Nr. 2, 190. lp.). Te acīmredzot Bregžis savā grāmatiņā pielaidis kādu kļūdu, vai arī te ir mācības un darbu neskaidrība.

Ir taisnība, ka seniem latviešiem nebija „profesionālo mācītāju“. Toties senam latvietim par starpniekiem starp viņu un Dievu vai gara pasauli bija burvji, zīlnieki, pareģi, vārdotāji, pūšlotāji, zālotāji u. c. Šie pēdējie dievturībā vispāri ir pazuduši, tāpat Bregža mācības grāmatiņā par tiem neatrodam nevienu vārdu. Ar noklusēšanu nevar apiet šo starpnieku faktoru, kam senā reliģijā piekritusi liela loma. Taisni šie pūšlotāji un tamlīdzīgie garu pasaules starpnieki uzskatāmi par primitīviem latviešu priesteriem. Tie bija pat profesionāli. Kādēļ to noliegt? Dievkalpojuma un garīdzniecības atmešana uzstāda jautājumu: vai vispāri kādas reliģijas vienība maz ir iespējama bez sociālās institūcijas. Reliģijas vēsture rāda, ka katrai reliģijai, arī visprimitīvākai ir savi sociālās institūcijas momenti. Bregžis atzīst kultu. Bet vai katra kulta galvenā

daļa nav dievkalpošana. Vispāri pēc Bregža izklāstījuma kultam latviešu reliģijā nav noteiktas vienības un tam ir individuāls ģimenes raksturs, kur kultam piemīt plašāks kolektīvs raksturs. Jāpiezīmē, ka dievtuņi uz saviem „svētrītiem“ vasarā nesapulcējas. Tā dievturība ir tāda sezonas reliģija, kāda reliģiju vēsturē nav sastopama. Tas jau vien norāda uz to, ka še slēpjas kāda aplamība.

Brastiņš apgalvo, ka latvietis neesot akli paļāvijs māņiem (7. lp.). Bet viņš atzīst zintnieciskas godību parašas (62. lp.) un burvju zintis (65. lp.). Vai tie nav māņi? Te konstatējama maģija un tā ir prīmitīvā reliģija, resp. arī māņticība. Vai dievtuņu ticējumi, ka sumpurnis ir plēsīgs puskustonis (116. lp.), vilkači ir ļauni, vilkos pārvērtušies, cilvēki (113. lp.), laumas ir raganām līdzīgas necilvēcīgas būtnes (112. lp.), raganas ir ļaunas sievietes, kas pārvērtušās skrien pa gaisu (111. lp.) — nav māņi? Vai tādām lietām 20. g. s. vēl var ticēt? Pēc šādiem atzinumiem ir galīgi neiespējami spriest, kā spriež Brastiņš, ka dievturība nerunājot pretī zinātnei, bet tas tā gan esot ar kristīgo reliģiju (15. lp.). Vai patiesi tas nerunā pretī zinātnei, ka, saēdoties drīgenes, cilvēks spēj atdalīties no miesas un aizlidot uz citurieni (111. lp.)? Kur ir tā zinātne, kas tam piekristu? Šinī vietā Brastiņa katķisms paliek par humoristisku sacerējumu.

7. Vēl kādu vārdu par kultu. Abos katķismos atrodam arī mācību par laiku svinībām. Bet arī še ļoti daudz nepierādītu apgalvojumu (piem. Bregža katķisma 97., 102., 104., 107., 108. atbildē) un nepareizību (piem. 99. un 110. atbildē). Aprobežosimies tikai ar 88. atbildi Bregža katķismā, kuŗa, man šķiet, visai latviešu dievturībai pieliek klāt negatīvu zīmi. Viņš jautā: „Kas var sevi saukt par latvju reliģijas pildītāju?“ Atbilde: „Par latvju reliģijas pildītāju var sevi saukt tikai tas latvietis, kas r e d z a m ā v e i d ā savā ģimenē piekopj latvju reliģijas kultu“ (pastrīpojums mans). Tā tikai tas ir latviešu Dieva likumu turētājs, kas redzamā veidā izpilda pienācīgās ārējās lietas laiku un godu svinībās. Ārišķība ir galvenais. Bet sirdspārliecība? Un iekšējā svētbijība un dievticība? Tie paliek otrā plānā. Šādu ārišķīgu reliģiju mēdz apzīmēt

par otrās šķiras reliģiju, tāpat kā kristietībā ārējais baznīciskums, salīdzinot ar iekšējo sirdspārļiecību un neredzamo dievticību, ir sekundāra parādība. Dievturībā pirmās šķiras ir tas, kas īsteni kristīgi reliģiozām cilvēkam ir otrās šķiras, vai kam tas nepiešķir nekādu vērtību un nozīmi.

No visa sacītā redzam, cik daudz nepamatotu apgalvojumu un aplamību, cik daudz seklības un paviršības atrodamas dievturības reliģiskās mācībās. Kā tas nāk? Tas tadēļ, ka Bregžis un Brastiņš kā kristīgo, tā senlatviešu reliģiju neskata to dziļākā būtībā. Viņi nesaredz abās reliģijās pirmatnējo un fundamentālo, bet tveŗ tikai virspusējo un tā paiet gaŗām īsteniem kristīgiem un senlatviskiem reliģiskiem impulsiem. Viņi neatšķir reliģisko kodolu no mītoloģiskā, maģiskā un ētiskā. Dievtuŗi nepazīst tos dziļumus, kas slēpjas mūsu dainu reliģijā.

Dievtuŗi ir vispār nezinātāji reliģijas jautājumos. Viņi nepazīst arī kristīgo reliģiju, kuŗai aiz nezināšanas un nesaprašanas uzbrūk, un atrod viņā tādus trūkumus, kādu tur nemaz nav. Rakstnieks A. Goba, kas ir dievtuŗu mēneŗraksta „Labietis“ redaktors, reiz iegājis Jāņu dienā kristīgā baznīcā, kur mācītājs runājis par Jāni Kristītāju. „Pārnācis mājās, es sāku meklēt vārdnīcās, kas tas par Jāni Kristītāju?“ (Labietis, 1933. g., 38. lp.), Ko saka mums šis teikums? Dievtuŗi ar kristīgo ticību iepazīstas ne pēc bībeles, bet pēc vārdnīcas. Kristīgās ticības kritizētāji ir zināšanās vāji, jo ikviens kristīgs bērns zin, kas ir Jānis Kristītājs.

Lai redzētu, cik aplami dievtuŗi kritizē kristīgo reliģiju, minēsim še dažus piemērus no Brastiņa katķisma. Brastiņš aplami domā, ka kristīgo ticību nodibinājis Pāvils (16. lp.). Kristīgo ticību neviens nav nodibinājis, bet tā radusies ar Dieva svēta gara vēsmojumu cilvēku sirdīs. Tā tapusi un augusi uz Kristus pamata, kuŗā Dievs atklājis savu pilnību un mīlestību. Viņš aizmirst, ka kristīgā ticība dibinās un veidojas pēc Dieva atklāsmes un nevis pēc cilvēku prāta. Kristīgās ticības kodols ir meklējams nevis Pāvila mācībā, bet Jēzus runās un pirmkristī-

gās draudzes ticības pārliecībā. — Tālāk Brastiņš apgalvo, ka kristīgā ticībā matērija tikusi nodota sātanam un zemē ierīkota elle (38. lp.). Šo apgalvojumu viņš nepamato. Kur kristīgo svētos rakstos ir rakstīts, ka matērija nodota sātanam? Gluži otrādi — arī matērija atrodas Dieva ziņā (piem., Gen. 1.). Brastiņš vēl tālāk spriež, ka kristīgā reliģijā Dievs netiek galā ar sātanu, turpretī senlatviešu Dievs tiekot galā ar velnu (108. lp.). Vai sātans un velns ir viens un tas pats? Kristīgā izpratnē tie ir simboliski tēli tai domai, ka velns ir cilvēka ļaunā sirdsapziņa, kuŗu ietekmē sātans, kas simbolizē grēka valstību (par to tuvāk rakstu savā disertācijā: „Dostojevska reliģ. problēmas“). Senlatviešu Dievs uzvar tikai velnu, bet neuzvar kosmisko ļaunumu — sātanu. No otras puses kristīgā izpratnē Dievs stāv pāri par ļaunumu un valda par sātanu, kas viņa rokās var būt pārmācības līdzeklis. — Vēl, piemēram, Brastiņš apgalvo, ka kristīgie ticot, ka ceļas augšā augums, t. i. cilvēka materiālā daļa (93. lp.) un ka nelaiķa dvēsele līdz ar augumu guļot zem zemes un gaidot pastardienu (94. lp.). Ja kristīgie tic miesas augšamcelšanai, tad viņi ar to saprot apskaidrotās miesas augšamcelšanos, t. i. cilvēka personālo eksistenci pēc nāves, kur miesas jēdzienam ir formāls, bet ne materiāls raksturs (piem., 1. Kor. vēst. 15). Nevaram atrast arī tādu vietu kristīgās ticības uzskatos, kas ļautu spriest par dvēseles gulēšanu zem zemes. Funerālijās ir tā izpratne, ka miesu nododam zemei, bet dvēseli, resp. garu novēlam Dieva rokās. „Pīšļiem būs zemē griezties, no kurienes tie cēlušies, bet garam būs iet pie Dieva, kas to ir devis (sal. „Agenda“ 1900. g. 279. lp.). — No visa sacītā redzam, ka Brastiņš pārmet kristīgai ticībai to, kas tur nemaz nav atrodams. Tā dara arī citi dievturī.

Ko šādas dievturības reliģiskās mācības spēj cilvēkam dot? A. Lācis raksta „Labiēša“ 3. numurā: „Ko man dod dievturība“. Ko tad? Atbildi rakstā neiegūstam. Visā rakstā viņš kritizē vienīgi kristīgo ticību, kuŗu, kā viņš pats starprindīnās un atklāti apgalvo, nemaz nav mācījies pazīt. Un ja arī saka, „ka dievturība man ir devusi apmierinājumu, ko kristīgā ticība nespēja dot,“ tad tā taču

nav vēl atbilde, jo neredzam to, kāds ir šī apmierinājuma saturs un kas tad īsti ir tas, ko kristīgā ticība nav spējusi dot. Raksts vienīgi apliecina to, ka dievturības reliģiskās mācībās ir tukšums; tās nespēj apmierināt cilvēka reliģiskās prasības. Tas citādi nemaz arī nevar būt, jo gala novērtējumā varam vienīgi teikt to, ka dievturība ir reliģijas surogāts, un pie tam ļoti slikts.

Tagadnes uzbrukumi kristīgai ticībai.

(A. Rozenberga grāmata par 20. g. s. mītu.)

Kristīgās ticības apoloģētikas vēsture rāda, ka kristīgās ticības patiesības vienmēr ir apšaubītas, ka visos laikos ir bijuši tai pretinieki, atkritēji un ienaidnieki. Neviens gadu simtenis nav bijis tāds, kur nebūtu bijuši cilvēki vai veselas grupas, biedrības, kas savos rakstos nebūtu cīnījušies pret kristīgās ticības patiesībām, mazinot šīs ticības nozīmi un izsakoties pret šīs ticības vajadzību.

Kristīgās ticības apoloģētikas vēsture arī māca, ka nelūkojoties uz daudzajiem uzbrukumiem, viņas mācības ir palikušas, un saistījušas cilvēku sirdis 19 g. simteņus, bet tās pretinieku un atkritēju mācības pastāvējušas tikai dažus gadu desmitus vai simtus un tad aizmirstas un nodotas vēstures atmiņu krātuvei. Kristīgā ticība nav cilvēku izgudrojums, bet tā dibinās paša Dieva atklāsmē un tādēļ tā sevī iemieso spēkus, kas uzvar visus kaveklus, kas stājas tai ceļā. Vēsture un dzīves pieredze pierāda, ka kristīgā ticība pati sevi aizstāv un cilvēcīgu aizstāvju tai nevajaga. Kristīgās ticības gaita vēsturē līdz šim vienmēr ir bijusi uzvaras gaita.

Ar šādu aspektu pieeju arī jautājumam par tagadnes uzbrukumiem kristīgai ticībai. Tādēļ par savu uzdevumu uzlūkoju nevis kristīgās ticības aizstāvēšanu, bet gan sniegt ziņas par šīs ticības pretiniekiem, un novērtējot viņu uzskatus, norādīt uz viņu kļūdām un maldiem.

Pēdējos divos gadu desmitos kristīgā ticība nav vienīgi apšaubīta, noraidīta vai viņas patiesības apstrīdētas, bet tā pat ir vajāta. Viņa pēdējos divos gadu desmi-

tos ir tapusi par asinsliecinieku ticību. Tāda tagad viņa ir Padomju Krievijā. Nicināta un vajāta, bet neuzvārēta un neuzvarama. Bet par to runāt šoreiz nav mans uzdevums.

Kristīgās ticības pamatpatiesības pēdējos divos gadu desmitos ir apstrīdētas vēl tādā zemē kā Francijā, kur viena daļa tautas dzīvo vēl pozitīvisma un materiālisma uzskatu pasaulē. Bet visstiprākie uzbrukumi pret kristīgo ticību pēdējos piecos gados ir vērsti Vācijā, sevišķi nacionālsociālistiskās iekārtas laikā. Tagadējā Vācijā varam konstatēt vairākas reliģiskas kustības, kuņas virzās pilnīgi vai pa daļai pret kristīgās ticības mācībām. Še jāmin pirmā kārtā Vācu ticības kustības darba apvienība, kuņā apvienotas 7 paganisko reliģiju nozarojumi un kuņas aicina pilnīgi atmest kristīgo ticību, tās vietā nodibinot jaunpaganisko reliģiju. Šīs kustības vadoni Hauers, Ginters, Virts un c. Tad jāmin tā saucamie vācu kristieši, kas turas vēl pie kristīgās ticības mācībām, bet grib tās tikai pārveidot un piemērot jaunajiem apstākļiem.

Īpatnēju stāvokli ieņem vēl viena cita grupa nacionālsociālistu ar Alfredu Rozenbergu priekšgalā, kas radījis jaunu mītu par rasi un asinīm, t. s. 20. g. s. mītu.

Šinī rakstā aplūkosim vienīgi Alfreda Rozenberga reliģiskos uzskatus un viņa stāvokli pret kristīgo ticību.

Šo uzdevumu centīšos veikt tādā veidā, ka pirmkārt sniegšu īsu Alfreda Rozenberga principiālo domu līniju attēlojumu, mēģinot dot to viengabalainā viņa reliģisko uzskatu vienībā, un ka otrkārt centīšos pavērt kritisku skatu viņa reliģisko domu pasaulē. Pirmam uzdevumam ir informātīvs raksturs un otram uzdevumam kritisks raksturs. Rozenberga reliģisko uzskatu attēlojumu pamatoju divās viņa grāmatās. Pirmā grāmata saucas „Der Mythus des 20. Jahrhunderts“, kas pirmā izdevumā iznākusi 1930. gadā un 1935. g. grāmata ir piedzīvojusi 54. izdevumu, sasniedzot 273.000 eks. skaitu. Izlietoju 54. izdevumu, kas aptver vairāk kā 700 lapaspuses. Otrā grāmata saucas „An die Dunkelmänner unserer Zeit — Eine Antwort auf die Angriffe gegen den Mythus des 20. Jahrhunderts“. Šī grāmata ir rakstīta kā atbilde katoļu garīdzniecības

kritikai par 20. g. s. mītu. Ķelnas archibīskapijas katoļu garīdzniecība ir izdevusi trīs atsevišķas grāmatas, kuŗās kritizē Rozenberga uzskatus, pierāda viņa maldus un kļūdas baznīcas vēstures, bībeles zinātnes un teoloģisko uzskatu jautājumos. Uz šo katoļu garīdzniecības kritiku atsaucies tad Rozenbergs minētā grāmatiņā, kuŗa arī jau pieredzējusi 29. izdevumu.

Aizrādams, ka arī evaņģeliskie teologi ir piegriezuši vērību Rozenberga grāmatai, starp vairākām minot še Kinnēta grāmatu „Antwort auf den Mythos — Die Entscheidung zwischen dem nordischen Mythos und dem biblischen Christum“. Tās pirmais izdevums 1935. gada martā, bet maijā jau trešais izdevums. (Še izmantoju trešo izdevumu.)

No sacītā spriežams, ka Rozenberga grāmatas ir tādas, kuŗas daudz lasa, un kuŗas pieredz daudzus izdevumus. Lai būtu atļauts no tā secināt, ka Alfreda Rozenberga grāmata par 20. g. s. mītu ir ļoti aktuāla grāmata, kuŗa iemieso sevī aktuālus jautājumus un paredz aktīvo izšķiršanos par vienu vai otru uzskatu.

Kādi ir Alfreda Rozenberga reliģiskie uzskati? Kāds ir viņa uzskats par kristīgo ticību? Atbildēt uz šādiem jautājumiem nav viegli. Tādēļ, ka Rozenbergs nav sistēmatisks domātājs. Viņam trūkst domu vienības sevišķi reliģijas lietās. Kā nesistēmatiskam rakstītājam viņam nav arī skaidru līniju. Viņa grāmatas stils ir chaotisks. Tur viena doma jaucas caur otru, kāda ideja uzliesmo, tad apdziest, lai atkal uzliesmotu kādā citā vietā. Rozenbergs nav ne zinātnieks, ne filozofs, bet jaunas ziemeļu rases reliģijas pravietis, rasiskā principa atklājējs un sludinātājs. Ja gribam izzināt Rozenberga reliģiskos uzskatus un konstatēt viņa ieņemto stāvokli pret kristīgo ticību, tad tas iespējams vienīgi tādā veidā, ja izrakstam no viņa grāmatas visus tos teikumus, kas pieskaŗas mūsu jautājumiem un tad mēģinām šos atsevišķus teikumus sistematizēt, vienot viengabalainā domā. Ja tā mēs darām, tad viņa uzskatos varam izvilkt šādas principiālas domu līnijas, kuŗus še sistematizēju deviņos punktos.

1) Rozenbergs saprot savas tautas garīgo sabrukumu,

un redz daudzu un dažādu ideju chaosu, kas jauca cilvēku prātos un nedod tiem garīgu apmierinājumu. Vācu tauta pārdzīvo pasaules un dzīves uzskatu krīzi. Cilvēkiem trūkst pasaules uzskata un reliģijas. Rozenbergs grib rādīt izeju. Viņš grib pārvarēt šo krīzi un šī pārvarēšana nav ne politiska, ne nacionāla, ne vēsturiska, ne filozofiska, bet savā būtībā tā ir reliģioza krīzes pārvarēšana. Garīgo krīzi var pārvarēt vienīgi ar irracionālu rases pārdzīvojumu, kalpojot ģermaņu asins visvarenības un ziemeļu cilvēka visspēcības idejai. Tas ir jauns pasaules uzskats, kuŗā ziemeļu rases īpatnībām ierādīta centrāla vieta. Šis jaunais skats uz pasauli un dzīvi dibinās mītā par asins visvaru, par ziemeļu rases pilnvērtību.

2) Šāds rases princips dod iespēju vispirms citādi novērtēt arī vēsturi. Pasaules vēsture nav nekas cits kā rašu vēsture.

Pie tam cilvēces vēsturē līdz šim vislielākos maldus ir nesis individuālisms un universālisms, kas nolieguši rasisko dzīves pamatu, saskaldot organiskas vienības un sajaucot tā sabiedrības kārtību. Vēstures notikumiem ir jāpiešķir rasiska nozīme. Un ir jāizšķiras starp svešo romisko-zemitisko-kristīgo ideju kompleksu, ko Rozenbergs apzīmē arī par negatīvo kristietību un ziemeļu asins piepildīto kustību un spēku ideju kompleksu jeb pozitīvo kristietību. Vienā pusē ir kristīgās idejas, kas reizē ir arī romiskas un zemitiskas, otrā pusē ziemeļu rases idejas.

3) Izejot no šādas rases principa, no asins mīta Rozenbergs veido pasaules uzskatu, kas spētu paņemt savā varā visu cilvēku un liktu tam kalpot tikai vienai idejai, un kas aptvertu arī visas esamības dimensijas. Pasaules uzskatam ir jānoteic nevien politika, bet arī kultūra, māksla, zinātne, ētika un reliģija. Pasvītrotu sevišķi pēdējo, jo tāds uzskats ir pretējs tam, ka reliģija ir tā, kas nosaka pasaules uzskatu. Ir taisnība, ka Rozenberga pasaules uzskats pāriet reliģijā. Viņš iziet no nācijas glābšanas problēmas un viņa izdomas gala punktā ir reliģijas pasaule. Rozenbergs savu pasaules uzskatu sauc par ziemeļu rases reliģisko pasaules uzskatu, aiz kuŗa stāv

ziemeļu rases reliģiozitātes īpatnības, šīs reliģiozitātes izveidošanas iespējamības un griba.

4) Kā jau teicām, Rozenbergs sludina asins mītu. Šinī mītā — asinis nešķirami saistītas ar raksturu, un arī ar rases dvēseli. Un proti asinis nosaka raksturu un veido rases dvēseli. Rases dvēsele ir katras dzīves un kultūras parādības uzbūves pamats un princips. Arī reliģija dibinās rases dvēselē, tautas asins un rakstura neizārdamā kopsakarībā. Katrai rases dvēselei atbilst arī kāda pilnīgāka vērtība, kā dzīves ideāla augstāka izteiksme. Ziemeļu rases augstākās vērtības ir gods un brīvība. Rases pārdzīvojumā cilvēks pārdzīvo tādu atdzimšanu, kuŗā vienīgi godu un brīvību viņš atzīst par augstākām vērtībām. Gods un brīvība ir asins mīta dogmas konkrētas formas. Goda ideja, Rozenberga domājumos, ir katras domas un darbības gals un sākums. Šīs abas idejas par godu un brīvību nepieļauj sev līdzās nekādu citu ideju, ne kristīgo mālestību, ne filozofisko humanitāti, vai kādu citu filozofisku ideju. Abas šīs idejas nepieļauj nekādus kompromisus, bet tās prasa noteiktu izšķiršanos vai — par mālestību, pazemību, atsacīšanos, padošanos, vai par godu, cieņu, lepnumu un pašapziņu. Tā Rozenberga asins mīts izaug par tautas dvēseles goda un brīvības mītu. Isi sakot svarīgākais pasaules uzskatā ir rases pārdzīvojums, goda un brīvības vērtību pieņemšana un vienīgā kalpošana tām.

5) Ja rases dvēselē snauž visi svarīgākie spēki, un rases dvēsele ir augstāko vērtību nesēja, tad arī cilvēka reliģisko substanci nosaka asinis. Reliģija esot asins reliģija; reliģijas saturu noteic rase. Nepareiza esot atziņa: kāda ir ticība, tāds ir cilvēks. Pareiza vienīgi tā atziņa: kāds ir cilvēks, tāda ir ticība.

Asinis nekad nav miesā. Viņas vienmēr plūst un tādēļ arī reliģija, kuŗu veido rases asins kustības nav statiska, bet gan ir dināmiska; šīs reliģiozitātes sajūtas un atziņas ar spēku uzšaujas augšup no asinīm, un tai nav ne dogmas, ne formulu, nekādu citu ierobežojumu. Ziemeļu rases reliģiozitāte dibinās mūžam jaunā asins at-

klāsmē, mūžam dzīvā asins balsī. Tā tad Rozenbergs māca reliģiju, kuŗa dibinas rasē, rases asinīs un dvēselē.

6) Rozenberga nodoms nav atjaunot kādu agrāku paganiskas reliģijas veidu. Viņš neatgriežas pie senās ticības Votānam vai Odinam. Viņš negrib atjaunot kādu vecu reliģijas kultu, bet ziemeļu rases dināmisko reliģiozītāti saista ar vācu mistiku. Rozenberga spriedumā mistika ir ziemeļu rases dvēseles produkts, izteiksmes veids. Kur notiek īstens mistisks pārdzīvojums, tur izlaužas arī ziemeļu cilvēka rases dvēsele. Par ievērojamāko ziemeļu rases mistikās pārstāvi Rozenbergs uzlūko vācu mistiķi Ekhartu. Vispāri viņš domā, ka vācu mistiķos sava laikmeta tērpā aizvien no jauna ir atklājies ģermaniskais cilvēks, bet Ekharta mistikā ziemeļu rases dvēsele pirmo reizi pati sevi apzinājusies. Ekharts nav jūsmotājs, bet gan jaunas reliģijas radītājs, viņš ir tās reliģijas radītājs, kuŗa ir atsvabināta no tiem elementiem, kas nāk no Sirijas, Eģiptes un Romas.

7) Atziņa, ka ticība dzimst rases dvēselē un ka šī reliģiozitāte ir identiska ar mistiku, nosaka arī ziemeļu cilvēka reliģiozītātes saturu. Kāds tad šī asins mīta Dieva jēdziens? Rozenbergs atzīst, ka tā esot dienvidzemju tautu kļūda, kad Dievu un cilvēku nostāda pretstatā. Viņš domā, ka Dievs nav personība, nav griba, kas cilvēku uzrunātu. Dievs nav tas „tu“, pie kuŗa cilvēks griežas savā lūgšanā. Starp Dievu un cilvēku nav nekādas „es un tu“ attiecības. Tas tā esot tikai judaiskā baznīciskā kristīgā ticībā. Ziemeļu rases dvēsele nostājas pret šādu cilvēka „es“ un Dieva būtisku pretstatīšanu. Dievs ir tikai ideja, kuŗu dvēsele p a t i r a d a, lai spētu sevi pilnīgāki apzināties. Dvēsele ar Dieva ideju grib tikai izlīdzēties.

Rozenbergs tā tad noliedz Dieva eksistenci kā personības īstenību. Bet ja noliedz Dieva eksistenci, tad jānoliedz arī paļaušanās uz Dievu. To arī Rozenbergs dara. Paļaušanās uz Dievu paliek viņam par pašpaļāvību. Ticība Dievam pārvēršas ticībā uz sevi pašu.

Kas tad ir reliģijas pozitīvais saturs? Rozenberga uztverē reliģijas saturu izteic ideja par rasi, kā dvēseles

līdzību un vienību ar Dievu. Pieslejoties Ekharta mistikai, viņš atzīst dvēseles un Dieva līdzību, dvēseles un Dieva līdzvērtību. Es un Dievs ir dvēselē polāri, bet radīšanas aktā abi viņi apvienojas. Rases dvēseles un Dieva tāpatība, identitāte ir rases reliģijas pamatdogma. Nevis Gottähnlichkeit, bet Gottgleichheit. Dvēsele nav bez Dieva un Dievs nav bez dvēseles. Dieva eksistenci nosaka dvēseles esamība. Dievs dzīvo asinīs. Asinis rada Dievu, ticība ir dvēseles produkts. Tādēļ Rozenbergs saka: „Dievs, kuŗu mēs godinām, nebūtu, ja nebūtu mūsu dvēseles un mūsu asinis.“

8) Šāda reliģiozītāte nosaka arī cilvēku izturēšanos un proti viņam jāsarģās no visa tā, kas varētu ietekmēt ar to, kas viņa dvēselei ir svešs. Cilvēks neko nedrīkst pieņemt tādu, kas viņa rasiskai dvēselei un rasiskām asinīm ir rasiski svešs. Šai reliģiozītātei ir aicinājums — noraidīt visu rasiski pretējo. Ja nu šādu mērauklu Rozenbergs piemēro kristīgai baznīcai, tad iznākot tā, ka īsta reliģija baznīcā ir bijusi tikai tik daudz, cik tālu tā ir saskanējusi ar ziemeļu dvēseles īpatnībām. Piemērojot šo mērauklu kristietībai, Rozenbergs izšķir pozitīvo un negatīvo kristietību. Ziemeļu cilvēka reliģiozītāte ir pozitīvi kristīga. Bet sīriskā judaiskā austrumnieciskā baznīciskā kristietība ir negatīva. Kristietība ir pozitīva tikai tik tālu, cik viņa kalpo ziemeļu rases vajadzībām un ir šo vajadzību un īpatnību izteiksmes līdzeklis.

9) Ziemeļu rases reliģijai ir tendence tapt par vācu tautas reliģiju un pēdīgi izveidoties par nacionālu baznīcu. Šai nacionālai baznīcai ir šādas pazīmes: 1) Nacionālā baznīca ir ziemeļu rases cilvēku reliģiska sabiedrība, kur rasiskā mēraukla izšķir to, kas pie šīs baznīcas drīkst piederēt. Tā tad piederību pie šīs baznīcas nosaka nevis cilvēku reliģiozītāte, bet gan viņu rasiskās asinis. 2) Piederība pie šīs baznīcas ir brīva. Nevienam nevar piespiest pie tās piederēt vai nepiederēt. Var būt runa vienīgi par brīvprātīgu piederību, jo to prasa ziemeļu rases dvēseles brīvības un goda ideja. 3) Nacionālā baznīca ir tā vieta, kur tautas godu tur svētu. Še godina

tos kaņavīrus, kas cīnījušies par tautas godu un še izkopj cilvēkos goda, lepnuma un iekšējās brīvības vērtības. Un tādēļ šinī baznīcā tuvākmīlestības ideāls ir nostādāms zemāk par nacionāla goda ideju. Tikai tādu darbu šī baznīca atzīs par labu, ar ko būs pakalpots nevis tuvākam, bet gan tautībai. 4) Nacionālā baznīca nekaņos par kādām metafiziskām atziņām, neaicinās piekrist dažādiem vēsturiskiem un leģendāriem stāstiem, bet radīs cilvēkos vērtību izjūtu. Viņa mācīs nevis krustā sišanas piedošanu, bet gan varoņu garu. Šīs baznīcas svētvieta ir kaujas lauki ar kritušu kaņavīru piemiņai celtiem pieminekļiem. Vācu kareivis savā bruņū cepurē ir šīs baznīcas simbols.

Šādos deviņos punktos mēs izteicām Rozenberga vispārējos uzskatus reliģijas un arī kristīgās ticības jautājumos. Tādas ir viņa uzskata pamatlīnijas, atzīmējot ar viņām itkai pašu galveno un svarīgāko. Un ar to ir teikts, ka še nebūt neesam visu vēl attēlojuši. Tās ir tikai vispārējas domu līnijas. Rozenbergs ir izteicis savus uzskatus arī speciālos jautājumos kā par Veco un Jauno derību, Jēzus personu un darbību, apustuli Pāvilu, kristīgo mīlestības ētiku, baznīcas vēstures gaitām un tamlīdzīgi. Bet tie ir speciāli jautājumi, kuņiem še nepieskarsimies, jo šī raksta nolūks ir aprakstīt tikai Alfreda Rozenberga uzskatu galvenās līnijas.

Aplūkojuši Alfreda Rozenberga uzskatus, stājamies pie to novērtējuma. Novērtējot viņa uzskatus, mēs nedrīkstētu aizmirst divas lietas:

1) Mums ir jāatzīst, ka Rozenbergs ir dziļi izjutis savas tautas garīgo sabrukumu. Viņa skats ir pareizs, kad viņš saka, ka ļaužu prātus nodarbina daudzas un dažādas idejas un neviena no tām neapmierina. Ir arī taisnība, ka Vācijā ir daudzi izstājušies no kristīgās baznīcas un palikuši bez noteikta pasaules un dzīves uzskata, un ka to labā kaut kas ir jādara. Kristīgā reliģija nav daudzus apmierinājusi, bet arī citur tie nav atraduši apmierinājumu savām garīgām vajadzībām. Alfreds Rozenbergs ir pareizi, un galvenā kārtā dziļi sapratis kļūmīgo stāvokli

un meklējis izeju. Rozenbergs ir uzņēmies savā grāmatā svarīgu darbu. Vai tas viņam ir izdevies?

2) Rozenbergs domā, ka viņš nenoliedz kristietību. Viņš atmet tikai negatīvo kristietību un patur pozitīvo. Viņš atrod to kristietībā, kas nesaskan ar viņa mītu. Viņš nav tāds, kas būtu pilnīgi aizgājis no kristīgās ticības. Rozenbergs grib to paturēt, bet paturot to korrigē saskaņā ar saviem rasiskiem pamatprincipiem, ar savu ticību asins visvarenībai. Bet kas no šī korrigējuma, no šī labojuma iznāk?

Paturot prātā šīs divas lietas, mēģināsim Rozenberga uzskatiem pieiet ar kristisku skatu. Ko še mēs varam teikt?

1) Rozenberga reliģijas būtības izpratne ir nepareiza. Viņš runā par reliģiju un reliģiozītāti, kuŗa dibinas rases pārdzīvojumā un kuŗā augstākās vērtības ir gods un brīvība. Ir taisnība, ko gan nesauc dažkārt par reliģiju, — dažam reliģija ir noteikta mācība par Dievu, bet otram jau bezsaturīgs apgarots entūziasms. Daudziem māksla ir reliģija, citi sauc par reliģiju dzīvi, kas pildīta ar labiem darbiem, citiem reliģija ir labā tikumiska griba. Arī pasaules uzskats, dabas pielūgsmē, varoņu kults vai pietāte jar dažu cilvēku domājumos top par reliģiju. Mēs nevaram nostāties uz tāda viedokļa, itkā reliģijai nebūtu kāds noteikts saturs. Reliģija ir objektīva parādība garīgā dzīvē un kā tādai arī ir sava noteikta struktūra, sava formāla un materiāla būtība. Mēs nedrīkstam par reliģiju saukt visu ko vien iedomājamies. Par reliģisku parādību jāatzīst tāda parādība, kuŗa nes arī noteiktas reliģijas būtiskas pazīmes. Tagadnes reliģijas filozofija un reliģijas psiholoģija, dibinoties ilgos vēsturiskos un psiholoģiskos reliģijas parādību pētījumos, ir nonākušas pie divām būtiskām atziņām, proti, ka pirmkārt reliģija savā būtībā ir dvēseles pārdzīvojums, kuŗā dvēsele stājas attiecībās ar numinōzo pasauli un otrkārt reliģijā vienīgā augstāka vērtība ir svētuma vērtība. Rozenberga reliģijas izpratnē trūkst abi šie būtiskie elementi. Viņš neatzīst „es un tu“ attiecību, bet reliģija nekad nav īsteni bez „es un tu“ attiecības. Viņš neatzīst arī transcendentu

numināzo pasauli. Un augstākās vērtības viņa reliģijā ir gods un brīvība, kurpretī vienīgā augstāka vērtība ir svētums. Tādēļ Rozenbergs runā gan par reliģiju, bet tā būtībā nav vairs reliģija. Bet to arī viņš pats atzīst, jo par ziemeļu rases reliģisko izpaudēju uzlūko mistiku. Bet mistika, šaurākā nozīmē kā unio, nav reliģija, jo šie taisni trūkst es un tu distances. Rozenberga pamatuzskati ir mistiski, un nevis reliģiski. Viņš sludina mistiku un nevis reliģiju un tādēļ nespēj apmierināt cilvēku reliģiskās ilgas un neatbild uz cilvēku dvēseles patiesām reliģiskām vajadzībām.

2) Nepareizs ir Rozenberga uzskats, ka asinis, resp. rase noteic reliģijas saturus. Šis uzskats ir tikpat maldīgs, cik maldīgs ir Ludv. Feuerbachs savā teorijā, kuŗa mācīja, ka cilvēks radot dievus, ka dievi ir cilvēku fantāzijas produkti. Bet par to tuvāk runāsim jautājumā par Dievu.

3) Rozenbergs reliģiju saprot kā dināmisku parādību. Pret to nav ko iebilst. Reliģija patiesi ir dināmiska un nevis statiska. Bet nevaram pieņemt to, ka šai reliģijai nav nekādu racionālizējumu, ne dogmu, ne formulu, un nekādu priekšstatu. Reliģijas psiholoģija aizrāda, ka dinamiski saprastā reliģija vispāri neeksistē izolēti, bet vienmēr izteicas pārdzīvojuma iedarbībā, kuŗa savu tālāko izteiksmi atrod priekšstatu, jūtu un gribas dzīves dažādos veidos, ietvērda cilvēcīgas domas par Dievu, pasauli un cilvēku. Šo īpatnējo reliģiskās domāšanas un priekšstatīšanas veidu varam apzīmēt ar ticības jēdzienu. Reliģiskam pārdzīvojumam ir nepieciešama sava noteikta izteiksmes forma. Šo formu dod ticība, kas savukārt dibinās reliģiskā pārdzīvojumā.

Reliģija un ticība ir kopā skatāmi. Nav nevienas reliģijas, kas neizteiktos ticībā, un nav ticības, kuŗas pamatos nebūtu reliģiskais pārdzīvojums. Kā redzējām jau agrāk, Rozenbergam nav reliģijas. Un dabīgi, ja nav reliģijas, tad nav arī ticības. Un tomēr viņš runā par ticību un reizē pārdzīvojumam, kaut arī mistiskam,

viņš liedz formulējumu, racionālizējumu. Tā ir pretruna jau domās. Un otrkārt Rozenbergs grib sludināt jaunu reliģisku ticību, kuņa patiesība tā vairs nav.

Bet ja nav ticības, vai tad mēs varam runāt par kādu dievatziņšanu Rozenberga mītā.

4) Tādēļ jautājam: vai Alfreds Rozenbergs ir dievatzinējs. Mums nav ilgi jāšaubas, lai atbildētu uz šo jautājumu negatīvi. Rozenberga mīts būtībā ir ateisms. Viņš ir Dieva noliedzējs, kaut gan viņš runā par Dievu. Šim ateismam ir līdzība ar Ludviga Feuerbacha 19. g. s. sludināto ateismu. L. Feuerbachs aizstāvēja domu, ka reliģija ir cilvēku emocionālas domāšanas produkts, ka cilvēki izfantazējot Dievu pēc savas līdzības. Dievs ir ideālizētais cilvēks. Tā tad Dieva nav bez cilvēka. Atcerēsimies arī Rozenberga teikumu: „Dievs, kuņu mēs godinām, nebūtu, ja nebūtu mūsu dvēseles un mūsu asinis.“ Tā tad Dievs kā transcendentā būtne, kā personība neeksistē. Bet neatzīt Dievu kā transcendentu būtņi un neatzīt viņu kā personību, nozīmē pieņemt ateismu (motivējumu šādam spriedumam skat.: A. Freijs, Dostojevskas reliģ. problēmas, 97. lp. sek.).

Rozenbergs savā grāmatā sludina tādus pašus ateistiskus maldus, kādus sludināja 19. gadu simtenī Ludvigs Feuerbachs. Un kā Feuerbacha teorija ir tagad aizmirsta, tā arī Rozenberga ateistisko teoriju ar laiku aizmirsīs un tā piederēs vairs tikai vēsturei.

Rozenberga sludinātam ateismam vēl ir viena cita nokrāsa. Viņš dievpaļāvības vietā sludina pašpaļāvību. Ticība Dievam pārvēršas nevien ticībā uz sevi pašu, bet savas rases asins dievināšanā. Bet ko tad nozīmē savas asins dievināšana? Būtībā tā ir sevis pielūgšana. Bet sevis pielūgšana ir atkrišana no Dieva, ir Dieva zaimošana. Un ja pielietojam psihoanalitiskus apzīmējumus, tad Rozenberga ateisms ir zināmā veidā pārspīlēts narcisisms. Tā tad mums še ir darīšana ar ateismu, kam iespējams sakars ar seksuālām perversitātēm.

5) Ja Rozenberga mācības ir ateistiskas, tad nevar tās savienot ar kristīgās ticības mācībām. Kristīgā ti-

cība sludina teismu. Rozenberga asins mīts nav savienojams ar kristīgo ticību. Kristīgā ticībā svarīga loma pieder Dieva atklāsmei. Kristīgie uzņem savos dvēseles pārdzīvojumos to, ko Dievs atklāj, ko viņš atklājis praviešos un Jēzū Kristū, ko viņš atklājis bībeles rakstu rakstītājos un vēl tagad atklāj tagadnes cilvēku reliģiskos pārdzīvojumos. Kristīgā reliģija ir atklāsmes reliģija, kur Jēzus ar savu personību, dzīvi un darbu ir pūlnīgākās atklāsmes nesējs. Rozenberga mīts turpretī Dieva atklāsmi nepazīst. Viņš nevien noliedz Dieva īstenību, bet arī viņa atklāsmes iespējamību. Dieva atklāsmes vēsturē un cilvēkos pēc viņa domām esot bezjēdzīga.

Ja asins mītā atzīst asins atklāsmi un ne Dieva atklāsmi Jēzū, tad ar to ir pateikts, ka ziemeļu rases mīts un bibliiskais Kristus ir noteikti un nepārvarami pretstati. Ziemeļu rases atziņa un Kristus atziņa ir pretstati. Nevar reizē pieņemt dogmu par asinīm, asins atklāsmi un dogmu par Kristu, par Dieva atklāsmi. Tās ir divas dažādas pasaules. Tādēļ ir maldīgi, ja Rozenbergs sevi atzīst par pozitīvu kristietī. Noraidot Dieva atklāsmi vispārī un sevišķi viņa atklāsmi Jēzū, viņš noraidījis kristīgās ticības dziļāko būtību — proti atklāsmes būtību. Bet kas noraida to Dieva atklāsmi, uz kā dibinās kristīgās ticības patiesības, tas vairs nav kristīgs.

Tālāk ja vēl runājam par Rozenberga mītu sakarībā ar kristīgo ticību, tad jāatzīmē vēl viena cita parādība, kas neļauj mums Rozenbergu uzlūkot par kristīgu. Kristīgā ticībā svarīga ir patiesības problēma. Viņai ir absolūtās patiesības pretenzija. Rozenberga mītā turpretī svarīgāka par patiesību vērtība. Še vispārējās vērtības jēdziens atvieto patiesības jēdzienu, tas nozīmē, ka asins mīts neprasa, kas ir patiess, bet kas ir vērtīgs ziemeļu cilvēku asinīm. Kristīgajam nav no svara viņa asinīm vērtīgais un derīgais, bet patiesība. Tādēļ kristīgā ticība dod cilvēkam pārlicību, ka tā iemieso Dieva atklāto patiesību.

Tādēļ arī patiesības jautājumā, šķiras Rozenberga rases reliģijas un kristīgās ticības ceļi. Ir jāizšķiras par

patiesību, ko atklāj Dievs, vai par vērtību, ko dod pasaule, asinis. Kristus patiesība un mīta vērtība ir pretstati.

Tālāk mums jāatzīst, ka Rozenberga mīts nav savienojams ar kristīgo ticību tā immanences dēļ. Asins mīts sludina tikai šīs pasaules labumus. Rozenbergs aicina ticēt šīs pasaules lietām un gudrībai, ticēt rases vītālītai, ticēt asinīm kā augstākai vērtībai. Tāds aicinājums nav savienojams ar kristīgās ticības viņpasaules ticību. Tādā aicinājumā nav transcendentences pasaules atziņa un doma par nemirstību. Kristīgā reliģijā ietelp ticība uz to, kas ir transcendentis un še sludina mūžīgo dzīvību, kā šīs dzīves galu visiem ticīgiem.

Vēl tālāk jāatzīst, ka Rozenberga mīts nav savienojams ar kristīgo ticību tādā ziņā, ka neatzīst lūgšanu. Asins mītā nav lūgšanas. Tas saprotami, jo nav Dieva, kuŗu uzrunāt. Bet reliģijas vēsture nepārprotami ir pierādījusi, ka katrā reliģijā lūgšana ieņem svarīgu vietu. Kur izbeidzas lūgšanas gars, tur izsīkst arī reliģiskā dzīve. Asins mīta cilvēks tic pats sev un dievina sevi. Lūgšana viņam ir pretīga. Kristīgā ticība un kristīgā cilvēka dzīve turpretī nav iedomājama bez lūgšanas.

Pēdīgi jāatzīst, ka nevaram savienot Rozenberga uzskatus par baznīcu ar kristīgu baznīcas izpratni.

Rozenberga mītā piederība pie baznīcas, kā dzirdējām, izšķīr asinis. Kristīgā baznīcā tās locekļu piederību turpretī izšķīr ticība Kristum. Baznīca ir Kristus ticīgo savienība. Baznīca bez Kristus nav baznīca. Rozenberga baznīca turpretī ir bez Kristus. Un tādēļ ir jāizšķiras par baznīcu ar vai bez Kristus. Nevar reizē pieņemt Rozenberga nacionālo baznīcu un piederēt pie kristīgās baznīcas.

Rozenbergs prasa atmest arī kristīgās baznīcas simbolu — krucifiksu, jo tas atgādinot pazemību, padošanos glēvulību. Krucifikss atgādinot nāvi, Krusts liecinot par negodu un nebrīvību. Mums jāliecina, ka kristīgā baznīcā krucifikss nebūt nav vienīgi paklausības zīme, bet ir arī uzvaras zīme.

Kopsavilkumā par visu sacīto varam spriest, ka Rozenberga 20. g. s. mīts ir mistika šī vārda tiešā nozīmē un nevis reliģija, ka šis mīts sludina ateismu un nav saskaņojams ar kristīgās ticības atziņām un izjūtām. Kaut gan Rozenbergs sevi dēvē par pozitīvu kristīgo, tomēr viņa grāmata ir nekristīga.

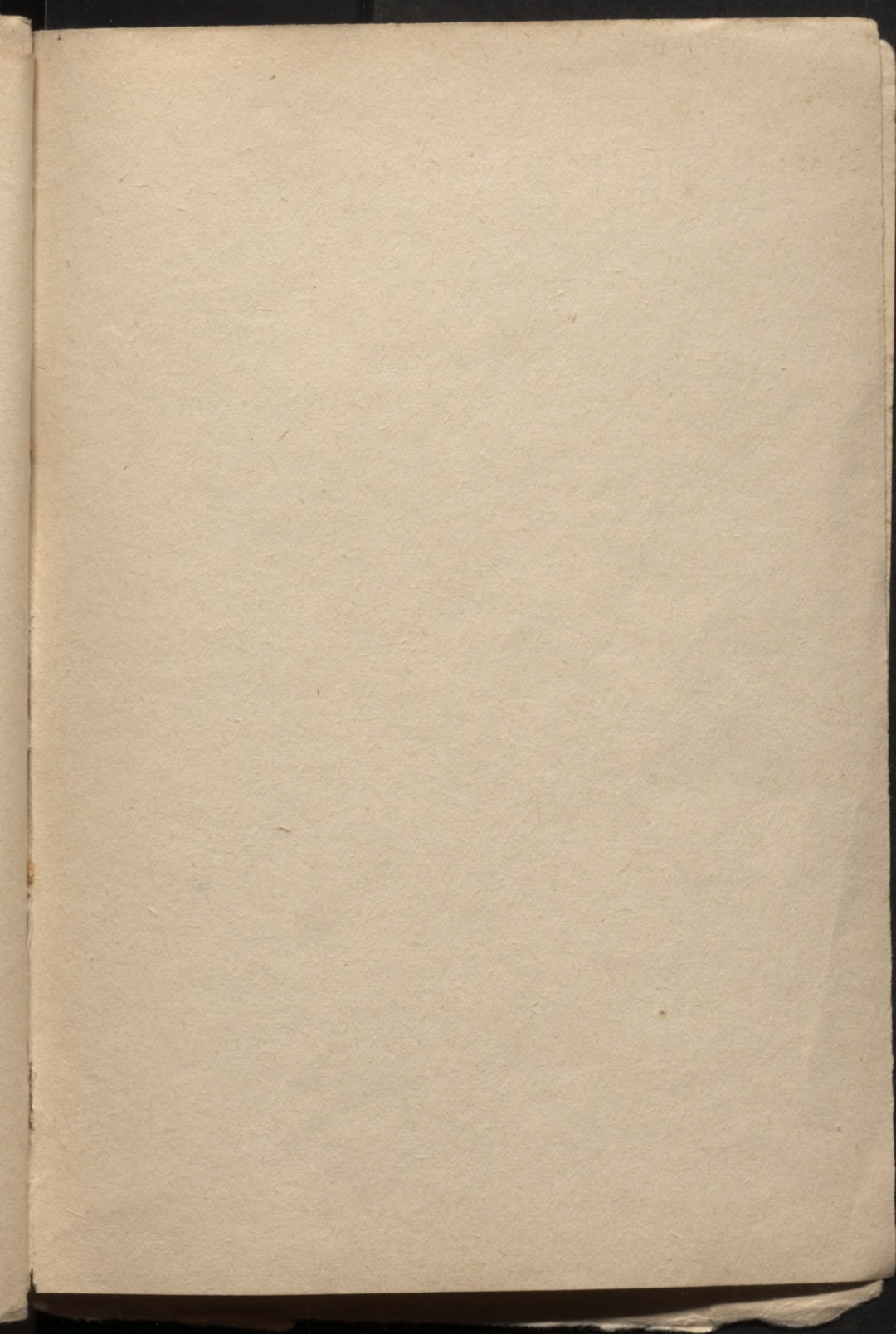
Saturs.

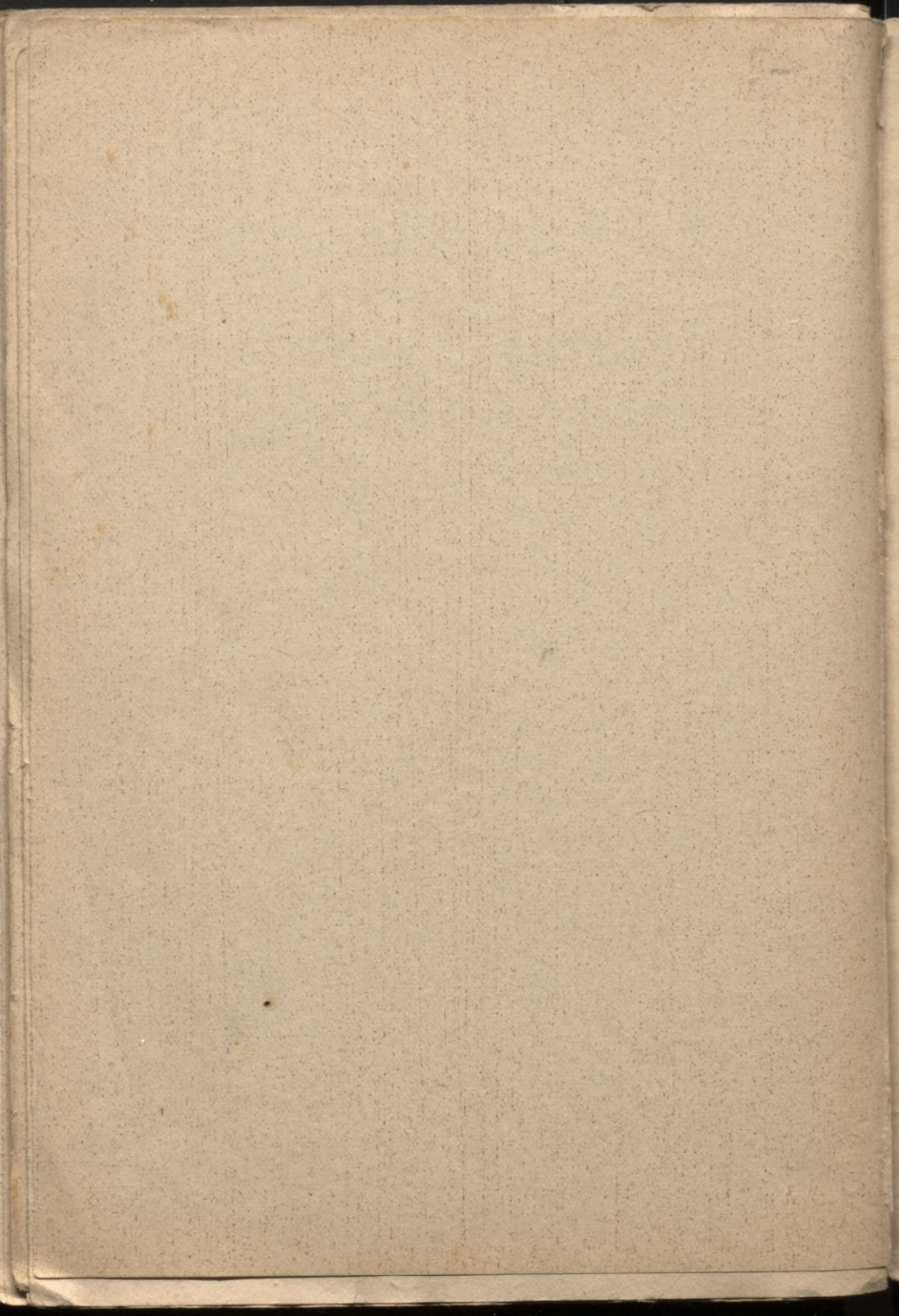
	Lpp.
I	
1. Reliģijas būtība (Daugava, 1934. g. Nr. 5)	5
2. Reliģija un tikumība (pirmiespiedums)	31
3. Saulieša reliģiozās izjūtas un atziņas (Ceļš, 1935. gadā Nr. 1 un 2)	40
4. Evaņģeliskās kristietības raksturs (pa daļai, Izglīt. Min. Mēnešraksts, 1930. g. Nr. 7/8)	59
5. Baznīca un valsts (Brīvā Zeme, 1934. g. Nr. 282 un 288)	78
6. Ticības mācības jautājums skolā (Nākotnes spēks, 1934. g. Nr. 5/6)	87
II	
7. Vērtību būtība, daudzējādība un pakāpenība (pa daļai, Brīvā Zeme, 1933. g. Nr. 178, 184, 190, 202)	95
8. Sirdsapziņas metafiziskie pamati (pirmiespiedums)	114
9. Tikums un pienākums (Nākotnes spēks, 1935. g. Nr. 9/10 un 11/12)	129
10. Tautas vienības ētiskie pamati (Nākotnes spēks, 1935. g. Nr. 3)	144
11. Saulieša ētika (Daugava, 1935. g. Nr. 2 un 3)	153
III	
12. Aurēlijs Augustīns (Izgl. Min. Mēnešraksts, 1931. g. Nr. 2)	187
13. Frīdrichs Šleiermachers (pa daļai, Universitāte, 1934. g. Nr. 2)	200
14. Hanss Drīšs un parapsiholoģija (Izgl. Min. Mēnešraksts, 1933. g. Nr. 9 un 10)	219

	Lpp.
15. Dostojevskā personālā reliģiskā attīstība (Burt- nieks, 1931. g. Nr. 10, 11 un 12)	232

IV

16. Dievturības mācību kritisks apskats („Referātu vakari“, Rīgas Latv. Skol. Biedr. paid. izgl. kom. izdevums, 1934. g.)	273
17. Tagadnes uzbrukumi kristīgai ticībai (pirmiespie- dums)	287





[2.-]

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTĒKA



0305057728

