

GUSTAV'S MENSCHING'S

Vispārīgā
salīdzināmā reliģiju
vēsture

1 9 3 5

IZDEVIS A. GULBIS RIGĀ

G U S T A V S M E N S C H I N G ' S

Vispārīga salīdzināma relīģiju vēsture

Tulkojusi

HELENE BUTULS

1934

I Z D E V I S A . G U L B I S R Ī G Ā

Gulbja grāmatu spiestuve Rīga, Ausekļa iela Nr. 9.

S A T U R A R Ā D Ī T Ā J S

A. Reliģijas fainomenoloģija.

I. Ievadītaji priekšjautājumi.	Lpp-
§ 1. Jautājuma nostādījums un metode	3
§ 2. Reliģijas būtības noteikšana	9
II. Primitīvās reliģijas pamatelementi.	
§ 1. Reliģija un maģija	18
§ 2. Dabas tautu būtība	22
§ 3. Mana	24
III. Nnminozie objekti.	
§ 1. Svētie akmeņi un svētie kalni	28
§ 2. Svētie koki un svētie dzīvnieki	29
§ 3. Ūdens,, uguns un zeme	32
IV. Reliģijas parādība pasaule kultā.	
§ 1. Kultra būtība	33
§ 2. Sakrālā simbola ideja un parādību formas	36
§ 3. Svētais vārds un svētā klusēšana	42
§ 4. Svētā dziesma	47
§ 5. Upuris	51
§ 6. Kultiskā šķīstīšana un svētīšana	53
§ 7. Mistēriju svinības un sakraments	54
§ 8. Lūgšana kultā	• • • • 56
§ 9. Kultra reliģiskās kopības	60
§ 10. Svētās vietas un svētie laiki	62
V. Sievietes stāvoklis reliģijā.	
§ 1. Sievietes vērtēšana reliģijās	65
§ 2. Sievietes loma oficiālā reliģijā	68
VI. Dieva idejas fainomenoloģija.	
§ 1. Daimoniskā pirmvienība	73
§ 2. „Daimoniska” jēdziens	76
§ 3. Politeisms un monoteisms	78
VII. Nostāšanās pret pasauli, dzīvi un nāvi.	
§ 1. Reliģiskā pasaules uzskata un reliģiskā dzīves uzskata pamatformas	80
§ 2. Primitīvā nostāšanās pret nāvi un nemirstību	82
§ 4. Kristīgā viņpasaules ticība	87

B. Reliģijas tipoloģija.

I. Attīstības likumi.	Lpp.
1. Vienlaicīgās attīstības	91
2. Reliģiju struktūras paraleles	93
§ 1. Dibinātās un augušās reliģijas	93
§ 2. Dabas reliģija, tautas reliģija, pasaules reliģija	95
3. Attīstības stadijas	99
§ 1. „Stadijas” un „attīstības” jēdzieni	99
§ 2. Tiešuma stadija	102
§ 3. Sistematizēšanas un asimilācijas stadija	103
§ 4. Primārā un sekundārā reliģiozitāte. Reformācijas stadija	105
§ 5. „Katoliski-protestantiskais” spriegums	110
§ 6. Grimšanas stadija	113
II. Reliģiskā vadoņa tipoloģija.	
1. Meistars	117
2. Mācekļi	120
III. Pazudināšanas tipoloģija.	
1. Ģenerālās pazudināšanas būtība	123
§ 1. Vispārīgs raksturojums	123
§ 2. Pazudināšana kā izolēta esamība	127
§ 3. Pazudināšana kā nezināšana un neticība	130
§ 4. Pazudināšana kā pirmvaina	133
2. Pazudināšanas intuīciju pieskaras punkts cilvēciskajā „es”	137
§ 1. „Egoisms” kā maldīga ticība empīriskā „es” rea- litātei	137
§ 2. „Egoisms” kā pašapliecināšanās kāda transcen- dentā priekšā	141
IV. Atpestīšanas tipoloģija.	
1. Atpestīšana augstrelīģijā	145
§ 1. Saspriegums starp pazudināšanu „laikā un telpā” un transcendentu pazudināšanas izbeigšanu	145
§ 2. Transcendentā ielaušanās	147
2. Cilvēka „es” atpestīšanas procesā	152
§ 1. „Es” ceļā uz pestīšanu	152
§ 2. „Es” pestīšanas stāvoklī	157

V I S P Ā R Ī G Ā L I T E R Ā T Ū R Ā

ii Enciklopēdijas:

- H. Gunkel und L. Zscharnack, Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 2. Auflage. 1927. (RGG.)
J. Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethiks. 12 Bde. 1908/26. (ERE.)

2. A t o t i :

- A. Bertholet, Religionsgesch. Lesebuch. 2. Aufl. 1926.
H. Haas, Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Seit 1924.
H. Haas u. E. Lehmann, Textbuch zur Religionsgeschichte. 2. A. 1922.
W. Otto, Religiöse Stimmen der Völker.
Quellen der Religionsgesch., herausg. von der Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen.
Sacred Books of The East, begründet von Max Müller.
C. Clemen, Fontes historiae religionum. Seit 1920.

3. V i s p ā r ī g ā s r e l i ģ i j u v ē s t u r e s t ē l o j u m i :

- A. Bertholet u. E. Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte. (4. Aufl. von P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch u. s. w.) 1925.
C. Clemen u. a., Die Religionen der Erde. 1927.
C. v. Orelli, Allg. Religionsgeschichte. 3. A. 2 Bde. 1921.
C. Clemen, Die nichtchristlichen Religionen "in ihrem gegenwärt. Zustande. 2 Bde. 1921.
C. Clemen, Religionsgeschichte Europas I. 1926. II. 1931.
J. W. Hauer, Die Religionen I. 1923.
A. Jeremias, Allg. Religionsgesch. 2. A. 1923.
F. G. Moore, History of Religions I². 1920, II. 1919.
Tiele-Söderblom, Compendium der Religionsgesch. 6. A. 1931.

4. R a k s t u k r ā j u m i :

- Aus der Welt der Religion, Forschungen u. Berichte, unter Mitwirkung von H. Frick und R. Otto, hrsg. von E. Fascher und G. Mensching. Seit 1924.
J. Frazer, The golden Bough. 3. A. 1911—15; Abridged Edition 1923; deutsch 1928.
The Mythologie of all Races. 13 Bde. hrsg. von J. A. Macculloch u. G. F. Moore, 1916.
Der alte Orient, hrsg. von der Nordasiat. Gesellsch. Seit 1899.
Untersuchungen zur allg. Relg. hrsg. von C. Clemen. 1927.
Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergl. Religionsgeschichte a. d. Universität Leipzig, hrsg. v. H. Haas. 1920.

Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten, hrsg. von L. Malten u. O. Weinreich. Seit 1903.

Religionsgesch. Volksbücher, hrsg. von M. Schiele. Seit 1904.

5. Reliģijas fainomenoloģija.

Th. Achelis, Abriß der vergl. Religionswissenschaft. 1904.

K. Beth, Einführung in die vergl. Religionsgeschichte. 1920.

H. Frick, Vergl. Religionswissenschaft. 1928.

F. Heiler, Das Gebet. 5. A. 1923.

F. B. Jevons, An Introduction to the Study of Comparative Religion. 1908.

E. Lehmann, Erscheinungswelt d. Rel. in: Chantepie, 4. A. I. 1925.

G. van der Leeuw, Einführung in die Phaenomenologie der Religion. 1925.

G. van der Leeuw, Phaenomenologie der Religion. 1933.

G. F. Moore, The Birth and Growth of Religion. 1925.

J. H. Moulton, Religions and Religion, a Study of The Science of Religion. 1913.

H. Th. Obbink, De Godsdienst in zyn verschyningsvormen. 1933.

R. Otto, Das Heilige. 22. A. 1931.

J. Wach, Religionswissensch. Prolegomena. 1924.

W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee. I², 1928; II, 1929.

W. Schmidt, Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. 1930.

N. Söderblom, Das Werden d. Gottesglaubens. 2. A. 1926.

W. Wundt, Mythos und Religion. (Völkerpsych. IV—VI)². 3 Bde. 1910/15.

6. Žurnāli:

Archiv für Religionswissenschaft (AR) seit 1898.

Revue de l'Histoire des Religions seit 1880.

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. Seit 1886.

7. Bibliogrāfijas:

C. Clemen, Religionsgeschichtl. Bibliographie. 1914/23.

K. D. Schmidt, Bibliograph. Beiblatt der Theol. Literatur-Zeitung. Seit 1922.

O. Weinreich, Berichte über Allg. Religionswiss. in. AR, seit 1926.

Priekšvārds.

Šī grāmata liek sev par uzdevumu ievadīt, sevišķi studējošos, vēl jaunā Salīdzināmās reliģiju vēstures zinātnē pie Kuras izbūves šobrīd strādā ar sevišķu uzcītību, Grāmatas sacerētājs, kurš uzskata šo reliģiju salīdzināšanas zinātnes nozari kā savu speciālo darba lauku, ar šo sacerējumu jaunā sakārtojumā — kā mācības grāmatu gribētu darīt pieejamu saviem klausītājiem un nākošiem studējošiem to, kas 16 semestru laikā radies kā viņa zinātnisko izmeklējumu rezultāts un kas pa lielākai daļai jau publicēts viņa Vācijā iznākušo darbu virknē.

Grāmatu es rakstīju vācu valodā un pēc tam to Helene Butulis, Latvijas Universitātes Centrālās bibliotēkas bibliotekāre, pārtulkoja latviešu valodā, par ko es arī šinī vietā izsaku savu sirsnīgo pateicību. Par pašu tulkojumu jāizsaka dažas principiālas piezīmes, kas darbu kritizējot būtu laipni jāievēro. Vispirms jāaizrāda uz to, ka šeit apstrādāto zinātnisko nozaru terminoloģija, kā vispār zināms, nekādā ziņā vēl nav pastāvīga, tā kā tulkotāja pūlējās izveidot latvisko reprodukciju ar iespējamāko pieslēšanos vācu oriģināla izteiksmes veidam. Bet svarīgāka ir īpašvārdu rakstības veida problēma. Tāds paņēmieni, ar kādu te ir strādāts, lasītājam izlikšies neparasts. Taču viņam jāievēro sekojošais: svarīgi man pirmā vietā bij, lai šīs mācības grāmatas lietotājs mācītos pazīt attiecīgā reliģiju vēsturiskā īpašvārda oriģinālformu. Daudzkārtīgā pieredze man rādīja, ka ar rakstības veidu, kas nevienā no man pazīstamiem latviešu apcerējumiem par reliģijas vēsturi nav vienveidīgs, studenti bij pilnīgi samulsināti, oriģinālvārdu vairs nemaz nezināja un tāpēc arī eksakti zinātniskos darbos to vairs nepazīna. Piemēram, vārdu „Buddha” es sastapu trīs rakstības veidos: Buds, Buda, Buddha. Atkal un atkal es piedzīvoju, ka dieva nosaukumu „Vishnu” saprata kā latviešu akuzatīvu, un kā viņa nominatīvu tā tad veidoja vārdu „Vishna”. Tā tad šeit, acīm redzams, problēma vēl ir atklāta. Mans nodoms nav to atrisināt. Bet pašreizējā situācijā, es ceru, būs atļauts izlietot šo pagaidu atrisinājumu, kādu mēs šeit esam uzsākuši, ievērojot grāmatas pedagogisko nolūku: tā tad mēs atstājām vārdus to oriģinālformā un tad, izlietodami apostrofa zīmi, piekarinājām vajadzīgo latvisko formālo deklinācijas galotni. Tas darīts arī tur, kur vārds bei-

dzas ar vokāli. Tādā ceļā, piem., „Buddha” nominatīvā rakstīts „Buddha”, turpretim akuzatīvā „Buddha'u”. Arī vācu valodā mēdz ģenitīvā sastopamo galotni „s” piekarināt pie īpašvārda pilnīgās galotnes, piem., „Buddha's”. Par rakstību tālāk vēl jā-saka, ka — ievērojot mūsu šeit sprauto uzdevumu — • esam at-metuši tā sauc. diakritiskās zīmes apellātīvos (ar dažiem izņē-mumiem) un īpašvārdos, kas transkribēti, piem., no sanskrīta valodas. Tā tad mēs nerakstām, piem., „Visnu”, bet „Vishnu”. Apellātīvi kā „budisms”, „Upanisade” (Upanisad) ir latviskoti.

Lai grāmatu pārāk neapgrūtinātu, tad avotu piemēri ir atmesti. Bet pāri katram nodalījumam atrodama literatūra, kas attiecas uz apstrādājamiem jautājumiem. Tanī lasītājs atradīs pieņēmumus tekstā paskaidrotajiem uzskatiem. Arī tie citāti, kas bagātākā skaitā sastopami grāmatas otrā daļā, ir bez atraduma vietas norādījuma. Taču lasītājs tos bez izņēmuma atradīs manos apcerējumos „Die Idee der Sünde” (Leipzig 1931) un „Zur Metaphysik des Ich” (Qiessen 1934).

Rīgā, 1934. gada rudenī.

Gustau's Mensching's.

A.

Reliģijas fainomenoloģija.

I

Ievadītaji priekšjautajumi.

§ i.

Jautājuma nostādījums un metode.

E. Bernheim, *Lehrbuch der histor. Methode.* 5.-6. A. 1914. — W. Dilthey, *Gesammelte Schriften.* 2. A. 1923/7 — E. Hardy, *Was ist Religionswissenschaft?* (AR 1, 1898). — E. Hardy, *Zur Geschichte der Religionsforschung* (AR 4, 1901). — G. van der Leeuw, *Strukturpsychologie und Theologie* (*Zeitschrift f. Theol. u. Kirche.* N. F. 9, 1928). — G. Mensching, *Moderne Fragestellung in der Religionswissenschaft.* In: «*Geistige Arbeit.*» 1934 Nr. 6. — W. Schmidt, *Handbuch der vergl. Religionsgeschichte.* 1930. — E. Spranger, *Lebensformen.* 5. A. 1925. — E. Spranger, *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften* (*Sitzgsber. f. pr. Akademie f. Wiss. phil.-hist. Kl.* 1929). — J. Wach, *Religionswissenschaft.* 1924. — J. Wach, *Das Verstehen,* I 1926 II. 1929. III. 1933. —

1. Mūsu disciplīnas, proti, salīdzināmās reliģiju vēstures objekts saskatāms sekojošā lietu apsvēršanā: empīriski ir dotas atsevišķās reliģijas ar saviem konkrētiem priekšstatiem un kultu formām, ar savām specifiskām pieredzēm un jūtām. Vispārīgās reliģiju vēstures zinātniskais uzdevums ir šo perifērisko „faktu” vēsturiskā izpētīšana. Tai jāuzceļ solīdais pamats, uz kura tad vispār vēl tikai var sekot „reliģijas” fainomena būtības dziļākās saprašanas intimā darbība. Mums nav jāapstājas tikai ar konstatēšanu „kas ir”. Mēs gribam saprotami aptvert tā „kas ir” nozīmi. Tas ir speciāls uzdevums divām disciplīnām, kuras viena otru papildina: no vienas puses, mums jāpiegriežas reliģiju fainomenālai pusei, salīdzinot jāatrod sakari un no šiem sakariem konkrētajos izveidojumos jāatrod reliģiskās dzīves izpausmes formu likumL. Tas ir „reliģijas” uzdevums šaurākā nozīmē — mācības par reliģijas vēsturiskiem fainomeniem, pie kam mēs ar jēdzienu „fainomens” (atšķirībā no van der Leeuw'a) saprotam nevis to „kas parādās”, jo tas nav „fainomenali” dots, bet gan dotos faktus jutekliskās uztveres „paradību pasaulē” („Erscheinungswelt), kas gan nav tikai tīri fakti vien, bet tādi, kam ir īpatnējais nozīmēspilnā veids. Bet otrais uzdevums, kas mūs ved dziļāki, tagad ir — ievērojot abu iepriekš minēto disciplīnu radīto faktu pamatu — nonākt pie atziņas par «tipiskiem” būtības momentiem, kas izteicas fainomenos, un par to

iekšējiem likumiem. Atzīt iekšējā būtības veida tipisko kopīgu un atzīt reliģijas konkrēto izveidojumu īpatnējo, tipisko atšķirību — ir „reliģijas tipoloģijas” uzdevums. Mūsu grāmatā abas šīs salīdzināmas disciplīnas jāattēlo to pamatvilcienos. Augšā bij jau īsumā runa par šīs zinātnes vispārīgo tendenci; tagad mūsu uzdevums ir tuvāki aplūkot tās ’zinātnes uzdevumu un veikšanas veidu, t. i. tās metodi.

2. Reliģiju vēsture, tā tad to zinātnisko disciplīnu kompleks, kuras mērķis ir reliģijas izpētīšana, tās daudzējādībā atsevišķās konkrētas reliģijās, ir vēl jauna zinātne. Tās sākumi meklējami Apgaismības laikmetā, un mēs redzēsim, ka no šiem pirmsākumiem reliģiju vēsturei piemīt zināmas īpatnības, kuras pa daļai veicinot, pa daļai kavējot, iedarbojas vēl līdz mūsu dienām. Bet šodien mēs stāvam zinātnes vēstures pagrieziena izšķirošā punktā. Lai to paskaidrotu. īsumā raksturošu to, ko līdz šim uzskatīja par reliģijas pētīšanas pamatbūtības līnijām.

Savā rakstā „Vergleichende Religionsgeschichte” (Berlin u. Leipzig 1928) Heinrich’s Frick’s pilnīgi pareizi aizrādīja, ka līdzšinējās reliģiju zinātnes darba veids bij noteikts ar ierosinājumiem no trim pusēm: no teoloģiski-filozofiskās, no filoloģiskās un no etnoloģiskās puses. Kā šo virzienu reprezentanti pirmā vietā te jāmin tādi vārdi kā Schleiermacher’s, Max’s Müller’s, Tylor’s. Kā faktiskais darba lauks no šejienes tagad radās šādu jautājumu apstrādāšana: no vienas puses ņemot, un vispirms, vajadzēja, pakāpeniski virzoties uz priekšu, atrast pieeju ārkristīgo reliģiju avotiem. Pēdējos gadu desmitos jau publicēts liels daudzums vērtīgu filoloģiski eksaktu tulkojumu: tā pirmā vietā, kā zināms, Max’a Müller’a ierosinātais „Sacred Books of the East” izdevums. Tālāk jāatgādina mirušā sinologa Richard’a Wilhelm’a vērtīgā tulkotāja darbība, kura smalkjūtīgajiem tulkojumiem mums jāpateicas par padziļināto ķīniešu dievbijības saprašanas iespēju. Uz šāda tekstu pētīšanas pamata tad, kā otrais svarīgākais darbs, dabīgi radās atsevišķo reliģiju attēlošana: reliģiju vēsture vārda šaurākā nozīmē. Te dabīgi uzmācās uzdevums, salīdzināt jaunatrastās ārkristīgo reliģiju būtiskās īpašības ar kristietību. Bet kā tas notika, to skaidri rāda tas, ka sākot ar Apgaismības laikmetu, pārsvarā pielietoja racionālās kategorijas. Līdz ar to esam nonākuši, pie tā punkta, kur šodien par jaunu mēs iesākam darbu. Stipri racionālistiskā, visbiežāki filoloģiskā, reliģiju izpētīšana un šad tad izdarītā reliģiju salīdzināšana, neskatoties uz visiem vērtīgiem faktiem atradumiem, izdarījusi vairākas pamatklūdas, no kurām mūsu dienās mēģina izvairīties:

a) Reliģiju zinātnes garīgās sākotnes ietekmējumā, kad reliģiskā saprašana saistījās ar reliģiskā fainomena racionāli tveramo pusī, nereti arī līdzšinējā reliģijas pētīšana, — īpaši ta,

kas pa lielākai daļai raudzījās no tīri filoloģiskā viedokļa, — izlaida no acīm, ka pati reliģija ir daudz vairāk un būtiski, kas cits nekā tikai priekšstats un kulta parašas vien. kuras iespējams lietišķi un racionāli attēlot. Tas ir: līdz šim par daudz ievēroja vienīgi konkrētos faktus, kurus izdibināja ar apbrīnojamu eksaktību. Bet, kā saskatāms, jautājuma nostādījums bij vērsts uz reliģiju fainomenālo pusi, lai gan ne ar to viedokli, kuru šodien sauc par «fainomenālo» stāvokļa ieņemšanu.

b) Tā, no šīs racionālās, un tieši tāpēc nepieciešami uz konkrētiem atsevišķiem momentiem virzītās nostāšanās, bez kādām grūtībām radās otrs moments: domas, ka reliģijās būtiskais ir tas, kas visām reliģijām kopējs. Ari šis apstāklis ir Apgaismības laikmeta mantojums: vecā „religio naturalis”, kas visām tautām kopēja, esot īstenā un būtiskā reliģija; visas sevišķās formas esot tikai nejausi vēsturiski izveidojumi. Uz šāda uzskata pamata sāka meklēt paraleles. Šos paralēlos izveidojumus, kurus atrada neskaitāmos daudzumos, pieņēma kā pierādījumus tam, ka kopējais vienmēr esot būtiskais, un katra divergence esot tikai nesvarīgas piedevas. Reliģiju pētīšanā tāds uzskats ir visai kavējošs. Šodien mēs zinām, ka taisni atsevišķais, un nevis kopējā momenta šaurā bāze, ir reliģijai būtiskais. Mūsu dienās arī no šejienes rodas vairākas jaunas, svarīgas stāvokļu ieņemšanas.

c) Beidzot vēl jāmin trešā kļūda, kas ieviesusies kā abu iepriekšējo kļūdu konsekvence un panākusi to, ka reliģijas zinātne teoloģijas acīs diskvalificējusies: līdzības pēc iespējas tika padarītas par atkarībām. Piemēram, ja tika konstatēts ka par Buddha'u stāsta gluži līdzīgas leģendas kā par Jēzu. tad bij jāpierāda, ka starp abiem priekšstatiem pastāv nepieciešama atkarība: vai nu budisma leģenda bij ietekmējusi kristīgo, vai arī otrādi. Un tā notika, ka kristietībai, uz šāda paralēlu tēlojumu pamata, nereti atņēma viņas oriģinalitātes vērtību. Tam kā raksturīgs piemērs pievedams Drews's ar savu grāmatu „Die Christusmythe” (1909. 1911.).

Kā jau teikts, šis salīdzināšanas” veids negatīvi ietekmēja kristīgās teoloģijas un reliģiju zinātnes savstarpīgās attiecības. Pirmkārt, no kristīgās un teoloģiskās puses skatoties, redzēja divus apstākļus: par svešām reliģijām, — ievērojot augšā pārrunāto pamatnostāšanos un metodi), proti, orientēties pēc faktiem un paiet garām pašai reliģiju dzīvībai, — reliģiju zinātniskie tēlojumi sniedza „paganisma” ainu tā, ka bij jānonāk pie neizbēgamā konstatējuma: tur valda pilnīga bezdievība, bet šeit ir dzīvība, t. i. pretēji ikkatrii ārkristīgajai reliģiozitātei, tika postulēta kristietības absolūtāte. Tādu viedokli mūsu dienās reprezentēja, piem., Emil's Brunner's („Die Christusbotschaft im Kampf mit den Religionen”, Basel 1931) un

fians's Rust's („Theologie der Religionsgeschichte“, Zeitschrift f. Missionskunde u. Religionswissenschaft 1933, 289. lp. sek.). Un otrkārt, bij jādzird, ka no reliģiju zinātnes puses tika pierādītas, ja ne visas, tad tomēr ļoti centrālas būtiskas īpašības kristietībā, ka tās esot patapinātas no sveša reliģiju mantas krājuma. Ar to atkal noraidīja reliģiju zinātni, kas apstrīdēja kristietības īpatnību. Tam atbilstoša bij reliģiju zinātnes izturēšanās pret teoloģiju, kura tilk neatlaidīgi ieslēdzās savos iedomātajos ieskatos. Rudolfa Otto' un Friedrich'a Heiler'a darbi, kuri iezīmēja jaunus laikus, bija tie, kas reliģiju zinātnē nozīmēja virzienu rnamu. No tiem sevišķi Otto' personā apvienotas filoloģiski eksaktās avotu zināšanas (viņš pats pārtulkoja svarīgus sanskrita tekstus, piem., Vishnu Nārāya.na 1917, Siddhānta des Rāmānuja 1918) ar apbrīnojamām iejušanās spējām. Ar labiem panākumiem šeit mēģināja izvairīties no augšā minētā kļūdu avota — kas pastāvēja reliģiju dzīvās būtības pārprašanā — intimi iedziļinoties teksta reliģiskajā dzīvē. Ja šo inaugurēto jauno reliģiju zinātnisko un reliģiju vēsturisko praksi ved sakarā ar gluži analogām filozofiskām laika tendencēm, tad it sevišķi jāmin divi vārdi, kuri tad arī patiešam svarīgi ietekmējuši pašreizējo reliģiju vēsturisko pētīšanas metodi: Wilhelm's Dilthey's un Edmund's Husserl's. Atsevišķi neiedziļinoties šo abu filozofu uzskatu kopībā, izcelsim divus jēdzienus, kuri tagadnes reliģiju pētīšanai ir svarīgi: Husserl'a fainomenoloģiskās metodes «domātā» jēdzienu (das „Gemeinte“) un «saprāšana s» jēdzienu (das „Verstehen“), kas aizveidots it sevišķi pie Dilthey'a. Reliģiju vēstures izlietojumā šie jēdzieni, īsi sakot, nozīmē sekojošo: pretēji Hdžšinējaj, galvenā kārtā deskriptīvai, kopojošai reliģijas, pētīšanai, kas ierobežojās uz kailo faktu sfairu, tagad nu, — izejot no atziņas, ka reliģijas laukā fakti ir „fainomeni“ — parādības no «kaut kā» (von einem Etwas) — šis «kaut kas” ir jāatrod. Šis «kaut kas”, kurā mēs saskatām katrreizējās reliģijas īsteni dzīvo būtību, ir tādējādi saistīts ar mums dotiem empiriski un racionāli konstatējamiem faktiem, ka viņš ir priekšstatu un citu konkrētu īstenību katrreizēji «domātais”, pie kam tā tad toj skaidrs, ka dažādi jutekļu slāņi ir saistīti ar katru reliģiju vēstures fainomenu: vispirms — konstatējamie fakti, tad, — to racionālā jēga (piem., mitoloģiskie priekšstati, kurus simbolizē kultā u. t. t). Bet tad seko tas, kas aiz faktiem, vai tajos, proti, tas reliģiski domātais, t. i. jautājums: kāda veida dzīvība šinī vai tanī jēdzienā reliģiski domāta? Šis faktors, kas intendēts no dzīviem reliģiskiem pieredzes momentiem, ir līdz ar to īstenā fainomenu ^jēga”, kas atšķiras no tā, kas ir tikai racionālais; un „saprast” tagad nozīmē, šo jēgu kaut kā satvert. Šis ir katras reliģiju zinātnes

jaunais uzdevums: ne vien izskaidrot, bet izskaidroto arī saprast. Tādā nozīmē pašreiz iesākas reliģiju vēstures fainomenoloģiskā aplūkošana. Klasisks dokuments šāda veida reliģiju pasaules saprašānai no jauna, t. i. to saprast, tverot tās iekšējo dzīvību, ir van der Leeuw'a nupat publicētais darbs („Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933). Van der Leeuw's pat runā tieši par «saprāšanas reliģiju vēsturi» („Religionsgeschichte des Verstehens"), kura mūsu dienās sev izlauž arvien brīvāku ceļu (658. lp.).

Atskatoties no šejienes vēl reiz uz līdzšinējām augšā minētām reliģiju pētīšanas briesmām, tad par tur minētiem trim momentiem parādās šādi jauni ieskati:

a) Aizsardzību pret briesmām, proti, saskatīt reliģijas būtību racionāli konstatējamā, sniedz saprašānas fainomenoloģiskā metode, kura praktiski taču ir domāta tā, ka fainomens tiek iestarpināts pašā dzīvē. Van der Leeuw's to labi izteic šādi: „... Šis iztulkojums ir neiespējams, ja mēs paši nepārdzīvojam to, kas tur parādās, pie tam, nevis nejauši un pusapzināti, bet gan tīši un metodiski" (639. lp. u. c). Ar to mums dota iespēja-ieskatīt irracionālo raksturu.

b) Tālāk redzams, ka mēs te esam pilnīgi atbrīvoti no tās idejas, it kā būtiskais ir tas, kas kopējs visām reliģijām. Šeit, turpretim, attīstās jauns salīdzināšanas veids, kas katrā reliģijā satver taisni tipisko un kas reliģijas tipoloģijā atzīst visas reliģiskās tapšanas būtības likumus. Kā šī, vēl tikko iesāktā, darba piemērus, starp citiem, minēsim: R. Otto, West-östliche Mystik, 1926; R. Otto, Indiens Gnadenreligion und das Christentum, 1930; M. Schlunk, Die Weltreligionen u. d. Christentum, 1923; G. Mensching, Die Idee der Sünde, 1931; Zur Metaphysik des Ich, 1934.

c) Beidzot, šis aplūkošanas veids atsvabinājās no kļūdas, proti, visur tur, kur samanāmas paraleles, taisīt slēdzienu arī uz atkarību; jo šeit uz reliģiju tipoloģiskās pētīšanas pamata, jau arī parādās tas, ka eksistē spontāni izveidojumi, kuri nepieciešami rodas tādos gadījumos, kad konstatējamās stadijās, — kas noteiktas no reliģiskās attīstības —, pastāv zināmi būtības priekšnoteikumi, kas rodas pilnīgā neatkarībā viens no otra. Ir tieši svarīgs šē izlietotais «nepieciešamības" jēdziens: izejot no šīs fainomena iekšējās dzīvības satveršanas, tikai tad vēl iespējams aplūkot konkrēto tēlu ne kā retu, svešu, atsevišķu lietu, bet. — redzot to dzīvās jēgas sakarībās —, viņu atzīt kā no iekšienes nepieciešamu. Bet tas nozīmē, ka vienīgi krāšanas un vienīgi reģistrēšanas gan nepieciešamā priekšstadija tiek pārvarēta ar jēgas aptveršanas un jēgas iztulkošanas stadiju, tā tad tieši ar šo saprašānas stadiju.

3. Metode: atskaitot jau iepriekšējā nodaļā par metodi sacīto, mums te jāaplūko tuvāki «saprāšanas" akts, uz ko tiecas

abas disciplīnas. Abu zinātņu uzdevums nav rīkoties «vēsturiski» tādā nozīmē, ka atsevišķi un laika norisa būtu jāattēlo tas, kas vēsturiskajos reliģijas izveidojumos, varbūt, būtu savā starpā kopējs etc. Tas vēsturiskais uzdevums, kādu uzstāda musu disciplīnas^{^^} ir saprast konkrētos fainomenus kā reliģisku saturu manifestācijas v a r b ū t ī b a s (Möglichkeiten). Šeit izlietotais vēsturiskās «varbūtības» jēdziens prasa noteiktu, paskaidrojumu, proti, tādēļ, ka to var pārprast tādā ziņā. it kā musu uzdevuma nemaz nebūtu darīšana ar empīrisko vēsturi, bet gan tā, it kā tā varētu būt vienkārša apriora spekulēšana par «varbūtībām», kas nekādas realitātes neesot, pie kam vēstures zinātnei būtu darīšana tikai ar īstenību. Tas tomēr nozīmē pārprast to, ko mēs šeit domājam. Mēs noteikti nodarbojamies ar reliģijas pasaulē dotās vēsturiskās īstenības empīrisko izpētīšanu. Tas ir, kā jau augšā aizrādīts, katras reliģijas vēstures pētīšanas pats par sevi saprotamais un nepieciešamais izejas punkts. Bet šī savos empīriskajos atsevišķojumos izpētītā īstenība sniedz mums tagad lielu daudzumu — pa daļai diverģējošu, pa daļai līdzīgu — priekšstatu etc. attiecībā uz to pašu reliģisko piedzīvojumu lauku. Ja mes apstātos pie šīs vienīgi empīriskās reliģiju vēstures, tad mēs paliktu tikai pie „faktu” uzskaitīšanas. Mūsu priekšā šie fakti paliktu «atsevišķojumi», t. i. izolēti domu kompleksi, kuros mēs nekādā ziņā nevaram saskatīt, ka šie atsevišķojumi ir kādas reliģiskas idejas realizēšanās dažādās «varbūtībās». Bet ja mēs pamēģinām aptvert faktus kā varbūtības, tad ar to nebūt nav izteikts kāds spekulatīvs nodoms, bet gan tā doma, proti, „saprast” šos empīriskos un izolētos faktus kā kādas tiem kopējā pamatā gulošas, reliģiskas intuīcijas, „saprast” kā kādas slepenas iekšējas dzīvības a priōri v a r b ū t ī g u s faktus, un tas nozīmē — vērojot viņu vēsturisko realitāti — „saprast” viņus kā veidojumus, kas izrādās par n e p i e c i e š a m ā m manifestācijām. „Saprast” nozīmē: iestarpināt vēsturiskos faktus pašā dzīvē, lai satvertu un jēdzieniski attēlotu viņu iekšējo dzīvību, t. i. to, ko tie „domā”. Redzams, ka šinī izlietojumā, varbūtības jēdziens nenozīmē kādu neīstenību, bet gan kādu konkrētu vēsturisku faktu, kurš, — apskatot to no viņa iekšējās dzīvības, — parādās kā kāda varbūtība (iespējami no daudzām dažādām varbūtībām). Kailā empīrija rāda tikai īstenību, bet ne šo faktu slepeno attiecinātību uz kādu jēgu piešķirēju „dzīvību.”

4. Šinī sakarībā jāievēro kāda reliģisko fainomenu raksturīga īpatnība, kura taisni rāda nepieciešamību, — augšā jau parādītā nozīmē — jautāt par fainomenu iekšējo būtību un neļaut sevi pavedināt uz pāragriem slēdzieniem kailā, fainomenālā līdzīguma dēļ. To, kas šeit izteikts, mēdz apzīmēt ar terminu „survivals”. Ar to ir domāts sekojošais: pirmatnējā dievbijība ar

konkrētiem priekšstata veidojumiem vai parašām saista noteiktas iekšējas pieredzes etc. Bet slēdziens no formas uz atbilstošo saturu ne katru reizi ir pareizs, tā kā attīstītajā reliģijā, uz reliģijas konservatīvā rakstura pamata, bieži; uzglabājas formas, kas reliģijas organismā savu pirmatnējo nozīmi sen jau pazaudējušas. Šis agrāko uzskata veida pārpalikušās atliekas sauc par „survivals”. Dzīvas reliģijas organismā reliģiju vēsturniekam tie kā tādi jāatzīst. Atskaitot šo augšā minēto survivals izcelšanās iemeslu, kas slēpjas reliģijas vispārīgajā, konservatīvajā raksturā (var pat tieši runāt par «enerģijas pastāvēšanas likumu” reliģijas laukā), vēl jāatgādina, ka tieši arī tas jaunais, kā kuru reizi, mēdz attēloties vecajās formās un ierastajos priekšstatos. Reformācija vēlas šo pirmatnējo veco atkal atdzīvināt un, tā tad, restaurē vecās formas, bet pa lielākai daļai! ar gluži jaunu garu. Tam aplūkojuma veidam, kas pieturas pie kailo faktu analizēšanas, spriežot par attiecīgās reliģijas būtību, te nepieciešami jānonāk pie pilnīgi maldīgiem slēdzieniem.

§ 2.

Reliģijas būtības noteikšana.

E. Brunner, *Religionsphilosophie evang. Theologie*, 1927. — Girgensohn, *Der seel. Aufbau der relig. Lebens*, 1921. — James, *Die religiöse Erfahrung. Deutseh von Wobbermin*. 1914. — G. Mensching, *Das Heilige im Leben*, 1925. — R. Otto, *Das Heilige*. 22. A., 1951. — R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, 1921. — Schleiermacher, *Über die Religion* (Hrsg. v. R. Otto), 1920. — H. Scholz, *Religionsphilosophie*, 1922.

Mācībai par reliģijas fainomeniem nepieciešamā kārtā jāpazīst mazākais tas vispārīgais lauks, kurā reliģija norisinājās. Tāpēc pie priekšjautājumiem pieder tā faktora vispārīgā robežošana (definīcija), ko mēs šeit gribam saprast ar vārdu «reliģija”. Tāpēc mēs vispirms piegriežamies reliģijas būtības noteikšanai. Tas *k* uzdevums, kas savos iztīrījumos pieder reliģiju filozofijas laukā, kura līdz ar to redzama mūsu disciplīnas kaimiņos.

1. *S v ē t ā b ū t ī b a*: Pamatbūtība, kas atkārtojas visās īstajās reliģijās, vislabāki ir raksturota ar «svētā” ideju un cilvēka sirds reakciju, uz to.

Rūdolfam Otto' pienākas lielais nopelns, arreliģijas būtības atziņas analīzi, kādu viņš sniedzis savā darbā „Das Heilige” (Gotha 1917, 22. Aufl., 1931), parādīt jaunus ceļus un jaunus saturus. Tagad uz šī izmeklējuma pamata, jāmēģina noteikt reliģijas dziļāko pamatbūtību.

a) Vispirms mēs konstatējam: mūsu ataiņas nolūka īstenais un pēdīgais objekts ir Dievs, un līdz ar to

tas ir kaut kas, kas vispār atrauts pasaulei, tas ir kaut kas-absolūti irracionāls. Mūsu parastais svētā aplūkojuma veids līdz šim pietiekoši neievēroja šo faktu sastāvu, ka dievišķais un svētais pēc būtības jāmeklē un jāatrod, kādā citā esamības plāksnē kā, varbūt, kosmosa „irracionālās” bezgalības, ūTkuŗām labprāt mēdz aizrādīt kā uz analogijām. Reliģiski irracionālajā ir darīšana ar „pavisam citādu” īstenību, nekā ar mums racionāli doto īstenību. Tāpēc arī šinī irracionālajā īstenībā nokļūst ar citiem ceļa līdzekļiem, par to saņem zināšanas citādā veidā, nekā ar racionālu apsvēršanu; citādi mēs neko par tās eksistenci nezinātu. Kādā veidā tad nu, pretēji līdzšinējām parastajām metodēm/Otto meģina atziņas ceļā tuvoties šim irracionālajam? Atzīdams, **Ka** svētā irracionālais nav izsakāms piemērotos jēdzienos un ka tas nav uzņemams un paturams kā kāds jēdzienu faktors, Otto pūlas pamodināt svēto kā ķjdi—Iespaidu un kā kādu pārdzīvojumu pašā lasītājā, lai tādā veidā dabū Ufa'zT\nFobjektu . savam izmeklēmam par to, ko reliģiski aizkustinātā sirds atrod svētā priekšā. Savā analizē par svēto Otto iziet no cilvēka. Tomēr, ar to nav iets psiholoģiskā izskaidrojuma un reliģiskās dzīves izkausēšanas ceļš kādā psiholoģisko funkciju summā. Dievu un svēto mēs citiem vārdiem varam izteikt tikai ar mūsu personisko pārdzīvojumu un to mūsu pašu tiešo iespaidu, kādu* uz mums atstāj svētais pats. Dievs ir tāds, ka viņš noved mūsu sirdi šādā vai tādā noskaņojumā. Un tikai tur, kur tādus reliģiozas aizrautības stāvokļus var atcerēties, tikai tur ir iespējams sniegt izteicienus par svēto, kuri tad kā tādi gan domā objektīvo, kurus tomēr jāuzskata tikai kā Dieva irracionālās būtības ideogrammatiskas perifrazes. Tā, svētais te apzināti tiek apzīmēts ar mūsu cilvēciskās pieredzes momentiem. Bet tas nekādā ziņā nenozīmē Dieva atkarību no mūsu patvaļības un mūsu patmīlības, kā tas arvien no jauna, sākot ar Feuerbach'u teikts par reliģisko Dieva attēlu un dievticību. Proti, lieta ir tā, ka mūsu pieredze nedibinās uz subjektīvo maldīšanos, bet vienīgi uz pārdzīvotā Dieva iespaidu kā vispār abjektīvo un absolūto.

>

b) Kuri tad nu ir šie svētā būtības momenti, kurus Rudolfs Otto atkal no jauna atklāja?

«.) Kā pirmo un principiālo momentu svētajā Otto atrod „mysterium tremendum”. „Tā jūtas ar maigu straumi iespēj plūst cauri sirdij nogrimušās svētceres lidofošas, mierīgas noskaņas formā. Tas tā var pāriet dvēseles nepārtraukti plūstošā noskaņojumā, kura turpinās un trīc tālāk,» kamēr tā beidzot izskan un atkal atstāj dvēseli profānajā stāvoklī. Tas arī nejausi ar grūdieniem un ar raustīšanās var izlausties no dvēseles. Tas \ar novest pie savādiem uzbudinājumiem, pie reibuma un pie ekstāzes. Tam ir savas mežonīgās, daimoniskās

formas. Tas var noslīgt gandrīz līdz pat spontānām šalkām un bailēm. Tam ir savas rupjās un barbariskās priekšpakāpes un tam ir sava attīstība uz smalkumu, šķīstīšanos un apskaidrošanos. Tas var kļūt par klusu un pazemīgu kreatūras apklūšanu tā priekšā, kas — ja kā priekšā? Tā priekšā, kas neizsakāmā noslēpumā ir pāri visai kreatūrai" („Das Heilige, 13. lp.). Tas ir tālais, nepieejamais Dievs, kurš mūsu ticības pārdomās parādās kā „dusmigais” Dievs, tas ir debesu tālās majestātes un dziļā noslēpuma Dievs. ~Tūlīt var just, ka jēdziens „svēts” te ir atbrīvots no visiem morāliskiem citādi iztulkojumiem, kuri laika gaitā mūsu parastajā runas veidā tam piekarināti. Svētais gan arī ir tikumiski pilnīgais, bet tas, kas to sevišķi izceļ, ir tas specifiski reliģiskais moments, ko izstrādājis Otto. Reizē ir skaidrs, ka te tiek aizkārtas skaņas, kuras stāv tuvā radniecībā ar mistiku, un patiesi, Otto aizrāda uz to, ka jūtu reakcija uz šo „mysterium tremendum” uz Dievu, ir tas, kas pastāv katrā mistikā kā «kreatūras izjūta”.

B) . Blakus šim „mysterium tremendum” momentam parādās otrs, „fascinans”. Ar šo izteicienu apzīmējams pievilcības, viļināšanas un fascinēšanas raksturs, kas blakus pretējam „tremendum” momentam, atrodas svētajā. „Cik šausmu pilni, briesmīgi var sirdij likties daimoniski-dievišķīgais, tik tai pašā laikā tas ir viļinoši-kairinošs. Un kreatūrai, kas nodreb viņa priekšā vispazemīgākajā izmisībā, arvien reizē ir pamudinājums viņam piegriezties, jā, to kaut kā pat piesavināties. Kreatūrai mistēriums nav tikai brīnišķīgais vien, tas viņai arī ir brīnumu pilnais” („Das Heilige” 43. lp.).

T) Trešais moments, par ko te jārunā, ir kādas radikālas, negatīvas pašnovērtēšanas numinōzais pārdzīvojums, nevis augšā minētās kreatūras izjūtas nozīmē par kailo niecīgumu Parvarenā priekšā, vai izjūta par tikai morālisko nepilnību, bet gan spontānās sirdsreakcijas nozīmē uz svēto «vērtību”. „Es esmu nešķīstām lūpām un no nešķīstas tautas. — Kungs, ej tu pa priekšu, jo es esmu grēcīgs cilvēks! saka Jesaja un Pēteris, kad viņi sastopas ar numinōzo, un kad tas viņiem top sajūtams, īpatnējais abos ir tieši spontānais, gandrīz instinktīvais šīnī pašnovērtējošā jūtu atbildē, kas it kā pazib nevis uz kādas pārdomas vai uz kāda likuma pamata, bet kā kāda tieša un neviļus refleksa kustība uz numinōzo.” („Das Heilige” 68. lp.).

c No vienas puses skatoties, ar iesākto svētā analīzi — cik tālu tas atspoguļojas reliģiski aizkustinātajā sirdī — mēs esam ieguvuši skatu par reliģiskās dzīves īpatnību, partās sevišķajiem likumiem un par tās izteiksmes formām. Mēs esam ieguvuši skatu par svētā būtības pretstatu pret profano, un skatu par reliģiski domātā un iajustā būtiski citādo esamību. Un tas ir darbs ar izšķirošu nozīmi, it sevišķi mūsu dienās, kad nevien atklātā dzīvē, bet pat baznīcā un tradicionālajā dievbijī-

bā ir gājusi zudumā svētā īpatnības saprašana un svētā pasaulības momenta saprašana pretstatā pret visu, kas ir šaja pasaule un pret visu cilvēka pašiegūto pašvērtību.

No otras puses ņemot, attēloto atziņu sevišķību mēs redzam tanī faktā, ka atziņas mēģina pašu šīs mācības objektu, atbilstoši viņa irracionālajai būtībai, padarīt apziņā klātesošu visā savā dzīvē — atšķirībā no parastās „macības” par Dievu, kurai nepieciešami jābūt ar atvasinātu raksturu.

2. Katrai reliģijai kaut kā ir darīšana ar objektīvo, ko satver reliģiskajā pieredzē. Arī šī ideja savā īpatnējā attiecībā pret subjektīvo, prasa principiālu noskaidrojumu.

a) Ar objektīvā ideju reliģijā mēs sastopamies dažādā nozīmē:

») No vienas puses, objektīvais parādās autoritātes formā, uzspiestas mācības autoritātes formā. Autoritatīvā dogma, Dieva esotības uzskatāmais pierādījums — viss tas ir vienas un tās pašas objektīvā idejas izteiksmes formas. Te dievišķīgais — atsvabināts no ikkatras subjektīvas patvaļas — jāsaprot visā, pilnā neierobežotībā.

β) Objektivitātes ideālā forma no visa tā, kas ir dievišķīgs un reliģisks, pa tam ir tā, ka dievišķība parādās apziņā dievbijīgajam nevis ārīgās manifestācijās, bet gan pati ar sevi, ar savu patstāvību, ar savu objektivitāti, kas sniedz pāri cilvēkiem un pasaulei.

b) Reliģiskās dzīves objektīvā rakstura uzsvēršanas tendences pretpols ir visās reliģijās vairāk vai mazāk skaidri sastopamais subjektīvisms. Mēs varam runāt par teorētisku un praktisku subjektīvismu.

*) Teorētisko subjektīvismu mēs sastopam sofistu tēlos, apmēram grieķu tautas reliģijas iziršanas laikā. Ar racionālo kritiku viņi izkausēja reliģiju cilvēcisko ilgu subjektīvos veidojumus. Savu pēcteci viņi sastapa apmēram Ludwig a Feuerbach'a personā, kura raksts „Das Wesen der Religion” parādījās 1845. gadā. Viņa teorijās centrālais saturs izteikts teikumā: «Teoloģija ir antropoloģija, t. i., ka reliģijas priekšmetā, ko grieķiski mēs nosaucam par theos, vāciski par ūott — Dievs, neizteicas nekas cits, kā cilvēku būtība, jeb: cilvēka Dievs nav nekas cits, kā cilvēka dievinātā būtība” (3. priekšlasījums). Tā ir ikkatras subjektīvisma formas reliģijas pamatideja.

β) No tās mēs atšķiram kādu subjektīvisma formu, kas it sevišķi kristīgi-evaņģeliskās reliģijas teoloģijā sastopama kā liberālisms. Šeit, psiholoģisku un racionālu kategoriju lietošanā, reliģija pāriet psihisku funkciju summā.

T) NO abām teorētiskā subjektīvisma formām jāatšķir praktiskais subjektīvisms, kas Dievā nemeklē neko citu, kā aizgādības instanci savām individuālajām vajadzībām un vēlēšanām.

c) Pretī šīm subjektīvisma formām, visas dzīvās reliģijas arvien mēdz pārdomāt reliģijas un Dieva objektīvo raksturu.

☞) Tāpēc vispirms šinī sakarībā jākonstatē tas, par ko katra reliģijas filozofija varētu būt vienis pratis: reliģija ir objektīvā pieņēmums un iespaids. Augšā bij jau runa par to, ka pilnīgā pretrunā reliģijas būtībai ir tas, ka — pēc Feuerbach'a idejas — cilvēks veido Dievu kā cilvēkam līdzīgu būtņi. Visa reliģija ir liecība tam, ka īstā reliģiskā dzīvība, šalku pilnā godbijībā sajuta dievību kā kaut ko „pavisam citādu” un tāpēc godināja un tēloja viņu primitīvajā formā: ar fracēm un cilvēkam nelīdzīgiem attēliem. Šis „pavisam citālais” nu ir tas objektīvais.

(0) No otras puses vērojot, vairs neizjūta kā pašu par sevi protamu to, ka šis objektīvais tika pušķots, un ka to iedomājās subjektīvās domu un attēlu formās. Objektīvais ir pieredzēts un sajūsts subjektīvajā. Tāpēc objektīvā uzsvēršanas [auna puse nepieciešami ir atzišana, ka, no objektīvā pārtiekot, visa reliģija reizē ir subjektīva pieredze un subjektīvi veidots izteikums.

d) Ar reliģijas objektīvās pieredzes raksturu yr sakarā apgalvojums — kas it visur parādās — par konkrētās reliģijas objektīvoabsolutitāti. Tas fakts, ka objektīvais un mūžīgais kāda cilvēciska subjektā klust par īstenību, atspoguļojas absolūtī-tates idejiskā izteicienā uz reliģiskā pārdzīvojuma pieredzētā atklāsmes rakstura pamata. Reliģiskās aizkustinātības stāvoklī cilvēks ir tikai spējīgs savu paša pārdzīvojumu redzēt un izsacīt absolūtajās, bet ne relatīvajās kategorijās. Konkrētās reliģijas absolūtī-tātes pretenzija pieder pie dzīvības pazīmēm. Absolūtī-tātes pretenzija pa tam ir apsverama kā pārdzīvojuma spriedums (Erlebnisurteil), bet ne — kā domāšanas spriedums (Denkurteil). Pretenzija uz absolūto patiesību, spriežot par citām reliģijām, nozīmē to, ka dievbijīgajā acīs tām nepie-nākas itin nekāds patiesības raksturs. Absolūtī-tāte nepazīst pā-rākuma formu, bet pazīst tikai vienā pusē patiesību un otrā pusē nepatiesību. Izejot no salīdzināmās domāšanas viedokļa, šī pretenzija tieši sava atklāsmes rakstura dēļ, kas parādās visās reliģijās, ir noraidāma. Mēs varam runāt tikai par kādu pā-rākās reliģijas relatīvo absolūtī-tāti. Reliģiju vēstures uzdevums «- reliģiju salīdzināšanas un reliģiju mērošanas darbā — ir sagatavot reliģiju vērtības jautājumā objektīvus spriedumus (sal. Menschling „Das Christentum im Kreise der Weltreligionen” 1928).

3. Reliģiskās pieredzes pasaule, ar kuru mums būs darīšana, ir ir r a c i o n ā l ā pasaule. Tai ziņā, ka katrā reliģijā pamatā atrodas atziņa, ievadot ir interesanti jau šeit norādīt uz šī irracionālā atziņas teorētisko pamatbūtlbu.

a) Mūsu reliģiskās atziņas nolūka īstētais un pēdējais ob-

jekts ir Dievs, ir dievišķā sfaira, Jr irracionālais. Tomēr, lai racionāli nonāktu tuvāk pie jēdziena, — ne pie lietas — tad jēdziens «religijski irracionālais» asi jānošķir no pārējā irracionālā jēgas satura dažādām iespējām.

a) Viena irracionālā forma ir: tas, kas šodien gan vēl ir neatzīts, bet kas principiāli ir atzīstams, un kas lēnā atziņas progresā kādreiz ir jāatzīst. Šis irracionālais tikai laiku pa laikam ir atrauts saprātam un tikai laiku pa laikam ir nepieejams tā atziņas nolūkam. Te irracionālais ir tas, kas vēl nav iegājis atzīstošās rācījas kategorijās. Īsi sakot, to mēs saucam par irracionālo-kā-vēl-neatzīto, kurā ietverta vēlākās atziņas drošība. Šis irracionālais ļauj sevī apzīmēt arī kā relatīvi irracionālais, pie kam par attiecības punktu jābūt racionālo atziņas spēju patreizējai, graduāli mainīgajai atrašanās vietai, t. i. šis lauks, attiecībā uz pašreizējo atziņas stāvokli, ir irracionāls.

β) Noši pirmā irracionālā veida mēs atšķiram otru: irracionālais trūcīgās atziņas iespējas dēļ. Arī te ir runa par lietām un lietās apstākļiem, kas pēc savas būtības ir atzīstamas. Arī te ir relatīvi irracionālais, bet pieskaras punkts te ir cits. Augšā bij runa par pakāpeniski progresējošām atziņas spējām; te pieskaras punkts ir mūsu atziņas spēju absolūtā robeža. Ar to ik minēts kāds irracionālais, kas pakāpeniski pārsniedz mūsu saprāta spēkus, kuri kā tādi ir atziņas spējīgi. Tā tad, parsevi ņemot, tas atrodas atzīstamā plāksnē, t. i. racionālā plāksnē, taču mūsu atziņas spēkam graduāli uzstāda pārāk augstas prasības. Kā piemēru varētu minēt apmēram universuma irracionālās bezgalības. Piem., astronomiskais „saules gada” jēdziens mūsu domāšanai nav aptverams tāpēc, ka mums nav spēka to stādīt sev priekšā. Bet šinīs divos irracionālā veidos jāievēro viens apstāklis: abos ir runa par kaut ko principiāli racionālu, kas top irracionāls tikai attiecības dēļ ar mūsu rācījas spēku.

b) No šīm irracionālā formām visā skaidrībā izceļas reliģiski irracionālais. Te mēs sastopam irracionālo kā absolūti „c i t ā, d o”, kā to, kas mūsu rācījai atrauts nevis relatīvi, bet absolūti. Šis reliģiski irracionālais atrodas citā esamības plāksnē, kura mums tādēļ dota principiāli citādā veidā, nekā viss racionālais un racionalizējama. Ja par šo reliģiski irracionālās īstenības eksistenci nedabūtu nekā citādi kaut ko zināt, kā vienīgi ar rācīju, tad mēs par to it neko nezinātu. Še mūsu izvedumi pieskaras tam, kas augšā teikts par reliģisko spriedumu. No šejienes krīt gaisma uz visām Dieva pierādījuma formām.- Sekojot saviem immanentiem likumiem un kategorijām - rācījai ir tiesības konsekventi noliegt visu transcendentu un visu svēto. Minētais irracionālais, kā tas tika pierādīts, neļauj sevī sagūstīt ar jēdzienu tīklu. Visi Dieva pierādījumi pārprot reliģis-

ki irracionālā būtību, un tāpēc tie rācijai ir nedroši un nesaisītīji.

4. Reliģijas būtībai raksturīga ir normālā attiecība pret etiķu, kam mes tagad piegriežamies.

a) Reliģijas un tikumības attiecības pirmā iespēja redzama tikumības pilnīgā patstāvībā blakus reliģiskajam, attiecības absolūta trūkuma dēļ. Tā rodas tīri pasaulīgās ētikas ideja, kas dibinās uz tikumiskā patstāvīgās cieņas un uz tikumiskā autonomijas domas. Šinī uztvērumā dabīgi saskatāma tikumības īpatnējā definīcija. Šeit tikumība ir gara noskaņojums, kas normēts pēc tīri pasaulīgiem likumiem, un no šī gara noskaņojuma izcēlusies izturēšanās pret cilvēkiem un pret sevi pašu. Nevienā vietā tikumiskajā procesā neuzpeld Dieva iejaukšanās nepieciešamība. Jo šīs tikumības saturi izceļas no prāta, un likumu pildīšanas spēks ceļas no cilvēciskās gribas. Izsakoties Luther'a vārdiem, te ir runa par kādu tikumību „coram hominibus” (cilvēku priekšā). Katrs šāda tikumības veida izsmalcinājums uz iekšu paliek tanī pašā plāksnē kā „labā cilvēka” taisnība.

b) Reliģijas un tikumības attiecības otrā iespēja ir tikumības pakalpība reliģiskām vērtībām un mērķiem. Reliģiskas idejas, kā svētums, pestīšana, taisnība un svētlaimība ir nozīmīgas un saprotamas raugoties tikai no reliģiskās dzīves sfairas. Turpretim šeit pārrunātajā reliģijas un tikumības attiecības veidā šīs idejas tiek ievērstas nopelna un atmaksas schēmā. Tikumiskā dzīve ir līdzeklis un ceļš to reliģisko vērtību iegūšanai, kas seko tikumiskam nopelnam kā atlīdzība vai sods. Tādā veidā tikumībai laupa tās patstāvību, tās īpašo jēgu un tās svabado pašlikumisko attīstības iespēju. Jo tad visa tikumība ir tikai pagaidu tikumība. Tai ir jēga un vērtība tikai reliģisko vērtību kalpībā. Tā rodas tikumība, kas, no vienas puses, pastāv pastāvīgā nedrošībā pret reliģiskām vērtībām. Jo kad gan cilvēkam drīkst būt apziņa, ka viņš ir iztapis tikumiskai prasībai? Vai pareizi saprastās tikumības idejā drošā apziņā par pietiekoši izpildīto pienākumu drīzāki gan nekad neiestājas, jā, tā pat iestāties nedrīkst? Tā tad, tādā veidā nekad nebūtu iespējams pestīšanas drošības reliģiskais moments, jo tā parādīšanās principā nozīmētu tikumības kā kāda nozīmīga faktora izbeigšanu, jo tās jēga pastāvēja kalpošanā. Bet, no otras puses, viegli saskatāms, ka šī veida tikumībai ir tikai relatīva vērtība, tik ilgi, kamēr reliģiskās idejas un vērtības vēl nav realizētas. Šinī sakarībā tikumība nozīmē: kāda cilvēka izturēšanās pret Dievu un cilvēkiem, kas ir normēta un motivēta ar reliģiskām nolūka domām.

c) Trešā iespēja atrodama reliģijas un tikumības finālajā attiecībā. Te attiecība top otrāda: nevis tikumība ir pirmais

un reliģija ar saviem ideāliem ir otrais, bet primārais ir reliģiska dzīve un tas, uz ko liek svaru, ir tikumiskā dzīve kā reliģiskās dzīves nepieciešamās sekas. Šai sapratnei noteicošas ir tīri pasaulīgas nolūka domas. Bet pasaulīgi tikumisko mērķu sasniegšanai reliģija tiek pielaista kā fikcija, kā lietojama un iespaidīga maldināšana. Tā, reliģija šeit ar savu priekšstatu un jūtu pasauli stāv atklātās un privātās tikumības kalpībā. „Tautai reliģija vajadzīga” — šinī bezdievīgajā formulā ļauj sevi ietērt šī reliģijas un tikumības attiecības sapratne. Pēc šī uzskata tad, šinī tikumības veidā šķietami reliģiozā moments ir tas, ka Dievu uzskata (pa lielākai daļai kā noderīgu fikciju) kā Likumdevēju un kā Sodītāju - Tiesnesi tikumisko baušļu augstākai un iespaidu pilnākai autorizēšanai. Tikumība šeit ir ārējā un iespējami arī iekšējā izturēšanās pēc prāta likumiem, kas ar Dievu savienoti vaļīgi un ārīgi un nekādā zinā nav saistīti reliģiska veida, sankcionēšanas un leģitimācijas ziņā.

d) Kā pēdējā iespēja ir reliģijas un tikumības k a u z ā l a i s sakars. Tā kā šinī formulā ir dota lietas evaņģēliskā saprašana, tad mēģinām definēt: reliģija ir kādas nepāsauslīgas īstenības iekšēja pieredze, mainīgo iespējamo sakaru daudzumā. Bet tikumība tad ir kada cilvēka ārējā un iekšējā izturēšanās pret Dievu, cilvēkiem un pašam pret sevi. kas kauzāli saistīta ar kādas saistošas vērtības vairāk vai mazāk iekšēju pieredzi. Ar to grib atzīmēt sekojošo: a) īsteni tikumiskais nav nedz tikai kāda pieredze, nedz arī tikai no ārienes uzspiesta izturēšanās, b) bet gan tas, ka īpatnējais moments pastāv (reliģiskās) pieredzes un (tikumiskās) izturēšanās kauzālajā savienošānā. Pēc evaņģēliskās saprašanas, tikumiskā izturēšanās nav vis apzinīgi iecenstais, un visu reliģisko dzīvi vēl tikai leģitimējošais gala mērķis, bet ir nepieciešamās sekas, kas kauzāli izriet no reliģiskās dzīves, kas ir pēdīgā pašvērtība un kas nedrīkst tikt pazemināta par kādu kalpību. Tas ir Luther'a lielais un nezaudējamais nopelns, ka viņš iztīrīja reliģisko sfairu no visiem morālismiem. Reliģiskā dzīve, kā vietā Luther's saka „ticība”, un tikumiskā dzīve, vispirms, rūpīgi jāatšķir viena no otras. Jo tīrā tikumība, pirms likkatras ticības, ir nepieciešami cilvēciski-pasaulīga. Bet reliģiskās idejas, kā pestīšana un taisnība, ir pilnīgi nepasaulīga veida, un tāpēc to svētums tiek apgānīts un tai pašā laikā tas apgrēkojas pret našas ticības dziļāko jēgu, kas tikumību (labie darbi) liek minēto mērķu kalpībā. „Tieiba ir dabiskam cilvēkam neiespējamā Dieva atzīšana, atsakoties no zemes un pašā spēka. Vēl tikai uz šī pamata ir iespējama tikumiski labā darbība, kas noderīga „Dieva priekšā” (coram deo). Te tikumībai kā ticības nepieciešamām sekām ir sava patstāvība un neaizkavēta pašlikumiska attīstības iespējamība. Jo mēs neesam tikumiski, lai piederētu Dievam, un mēs neesam tikumiski tikai tik ilgi, kamēr mums tas nav drošs, bet tikumība gan uzplaukst

uz panāktās taisnības pamata, neatņemot viņas eksistences tiesības nevienā viņas attīstības vietā. Un to panākt viņai palīdz nopelniem iegūtā taisnība.

5. Beidzot īsumā jāpiemin principiālais sakars starp reliģiju un kultūru. Ka reliģija nav identiska ar kultūru, tas tikai īsi jākonstatē. Abi faktori ieņem divkāršu stāvokli viens pret otru:

a) Vienā pusē, reliģija, kaut gan pati nav nekāds kulturāls faktors, tomēr ir kļuvusi visstiprākā mērā kulturāli iespaidīga. Kulturālai dzīvei no reliģijas nākuši eminenti stipri ierosinājumi. Par to reliģija vēl bieži apzinājās mitoloģiskajās atmiņās: piem., dievi mācīja cilvēkiem kultūras darbus: Ēģiptes dievs Toth's mācīja ēģiptiešiem rakstus, Osiris's — «zemkopību» Isis'a — aušanu. Nabu' mācīja babiloniešiem rakstus, Prometheus's nonesa grieķiem no debesīm uguni, Jāma' mācīja indiešiem lielāko daļu upuru, Odins's atklāja poēziju u. t. t. Šie piemēri pierāda, ka reliģija viscaur atraisa kultūru radošus spēkus. Dabas reliģijai pasaule ir pieejama un tāpēc tā ir kultūru radoša.

b) Otrā pusē tam stāv pretī zināmas reliģijas formās sastopamās kultūrai naidīgās tendences. Šinī gadījumā te jādomā par kādu kultūru indirekti kavējošu un par kādu kultūrai direkti naidīgu stāvokļa ieņemšanu. Pie pirmās grupas pieder piem. zināmi tabu-priekšraksti, kas viņu reliģiju piederīgajiem kavē ar tabu-īpašību apveltītās lietas kulturāli apstrādāt un tās lietot. Indiešu kastu parādība, bez šaubām, kavējoši iespaidoja kultūru. Otrā pusē pastāv reliģijas formas, kas pēc visas iekšējās nostāšanās principiāli, noraida un apkaro kultūru. Savāda ir tas, ka te darīšana ar pretējiem virzieniem: no vienas puses., mistikā mēs sastopam, sakarā ar tās tendencēm, kas vērstas uz pasaules izvairīšanos, visas laicīgās kultūras noraidīšanu. Mistika tieši pat ar to iesākas, ka izjūt riebumu pret visu pasaulīgi kulturālo dzīvi. Pasaule ir materiāls, viela, no kuras cilvēkam pieaugošā kārtā jāatsvabinās, gan attiecībā uz savu pašu ķermeni, kā arī attiecībā uz savu apkārtējo pasauli. No otras puses, pastāv profētiskā dievbijība, kas daudzā ziņā mistikai pavisam pretēji noskaņota, bet kas tomēr, rūpēdamās lai cilvēks nenoslīgtu pasaulīgumā, ir kultūrai naidīga, kaut gan tā pozitīvi nostājas pret pasauli un grib darboties pasauli veidojot. Raksturīgs piemērs ir kalvinisms. Cīņa vai mazākais sastopamā neuzticība pret kultūru bieži sastopama ne tik daudz reliģijā, kā daudz vairāk attiecīgajā baznīcā, kas, piem., pretī zinātnes jaunatziņumiem aizstāv kādu noteiktu pasaules uzskatu, kuru tā uzskata par absolūtu, kā, piem., to darīja katoļu baznīca ar ūalileju un Koperniku. Vaina, ka reliģija skeptiski izturas pret kultūru un tās ražojumiem, ir arī kultūras pu-

se, kur parādās apgaismības vai pat ateistiskas proveniences pretrunās pret reliģiju.

Beidzot šo aplūkojumu, lai vēlreiz skaidri aizrādīts, ka mēs jautajam par būtību, bet ne par patiesību. Vai reliģijai ar saviem apgalvojumiem par objektīvo un, visbiežāk, transcendentu, bet katrā ziņā dievišķīgo realitāti ir taisnība, t. i., vai reliģiskās dzīves subjektīvai pasaulei atbilst kada dievišķīga realitāte, ir jautājums, kas šinī gadījumā mūs nenodarbina. Tas visā skaidrībā jākonstatē. Reliģijas fainomenoloģija un tipoloģija mēs katrā ziņā un ar pilnu apziņu paliekam cilvēka pasaulē, t. i. mēs, protams, aplūkojam viņa reliģiskos izteicienus un sajūtas par dievišķo, bet mēs to darām tikai attiecībā uz viņu būtību, bet ne attiecībā uz viņu objektīvo patiesību.

II

Primitīvās reliģijas pamatelementi.

§ i.

Reliģija un maģija.

R. Allier, *Le non-civilise et nous*. 1927. — Bertholet, *Das Wesen d. Magie*. 1926. — K. Beth, *Religion und Magie*. 2. A. 1927. — L. Deubner, *Magie u. Rel.* 1922. — Levi-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inferieures* 1912. — *L'âme primitive*. 1927. — *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. 1931. — G. Mensching, *Das heilige Schweigen*. 1926. — R. Otto, *Das Gefühl des Uberweltlichen*. 1932. — *Bibliographie d. Relgesch. d. Primitiven*: sk. Tiele-Söderblom, *Kompendium*. 167. lp. —

1. Mēs iesākam savu izmeklējumu ar «primitīvās» reliģijas fainomenoloģiju. Pie tam vispirms jānoskaidro, ko mēs saprotam ar vārdu „primitivs”. Drošas primitīvā mērauklas, patiesībā, līdz šim nebij. Vairāk vai mazāk bij uzticēts pētnieka spriedumam, vai viņš kādu reliģiju uzskatīja par primitīvu, vai nē. Visbiežāk par primitīvām reliģijām mēdza uzskatīt tā sauc. dabas reliģijas, resp. tautas reliģijas, neminot pie tam nevienu principālu pamatojumu. Jo Dieva priekšstatā „primitivitāte”, kuru labākā gadījumā minēja kā mērauklu, taču apzīmē vienīgi reliģisko priekšstatu racionālo neattīstību attiecībā pret mūsu jēdzieniem, kurus mēs uzskatām par attīstītākiem. Bet tas nekā nesaka par to, par ko izšķirošā kārtā reliģijā ir runa, proti, par reliģisko dzīvi un par reliģisko pārdzīvojumu. Ja starp primitīvo dievbijību un augsto dievbijību patiesi pastāv principiāla izšķirība, tad tā nevar pastāvēt priekšstatu attīstības stadijā. Tai jāpastāv reliģiskā pārdzīvojuma un pārdzīvojošās atziņas

būtības veidojumā. Mums liekas iespējams norādīt — pretēji visiem tikai perifērajiem simptomiem — uz kādu būtisku primitivitātes kritēriju, kas nekādā ziņā nav ierobežots ar vecākām reliģijas formām tikai laika ziņā vien. Runa ir par „grēka” pamatmomentu, kas vēl tikai vēlāk mūsu tipoloģija tiks noskaidrots visā savā apmērā. Mēs apgalvojam: visur tur mums ir darīšana ar primitīvo reliģiju, kur vēl ir nepazīstama ticības atziņa par kādu ģenerālo un esenciālo lūzumu cilvēka irā un cilvēks tāpēc dzīvo — paļaudamies uz savu spēku un savu darbu — pretim dievībai, kā arī pretim citiem cilvēkiem. Viņš, protams, pazīst grēkus, t. i. tikuma un parašu, likuma un tiesības pārkāpumus, kas iespējamā kārtā nak no dieviem, un viņš tāpēc zina, ka šie pārkāpumi kaut kā, t. i. ar kaut kādām manipulācijām ir atkal kaut kā jāizlabo. Bet viņš vēl neko nezina par kādu kopējās cilvēka esamības pirmatnējo izolēšanos no dievības, izolēšanās, kas notikusi vēl pirms ikkatras darbības un pirms ikkatra sirds noskaņojuma. No šīs naivā cilvēka nezināšanas izaug primitīvā reliģija, pie kam jāievēro, ka šinī izteicienā nekādā ziņā nav jau iekšā kāds vērtības spriedums. Ar to gluži vienkārši ir apzīmēta tikai reliģijas tipiskā stadija. Vēl tikai tipoloģija, kas nodarbojas ar būtību un tās likumiem, kļūs skaidrs, ar kādām tiesībām mēs augšā uzstādījām minēto reliģiju vēsturiskās primitivitātes mērķauklu. Mūsu uzdevums tagad ir meklēt šinī, šādi norobežotajā aplokā pēc tālākiem parādību momentiem, jo mēs te nodarbojamies ar „faimomenologiju”. Tā tad mēs sakām: augša jau minētais, — no vēlāk apskatāmās būtības problemātikas izceltais, — primitīvās reliģiozitātes būtības veidojums izpaūžas veselā fainomenu rindā, kurus mēs atkal varam iedalīt divās grupās, skatoties uz viņu dažādo tuvumu būtībai: vispirms mēs runāsim par pamatmomentiem, lai pēc tam nākošajā nodaļā iztīrītu perifērijā atrodošos, lietišķo objektu reliģiskās apstrādāšanas veidu.

2. Ja iepriekšējā nodaļā norobežojām primitīvo reliģiju no augstās reliģijas, kura tai stāv pāri, tad tagad mums primitīvā reliģija jānorobežo no maģijas zem tās, ar kuru viņa viegli un bieži tiek samainīta.

a) Ja uztveram reliģiju kā personīgo pieredzi apvienotu ar darījumiem, kas no šādas pieredzes radušies, t. i. ar šo pieredzi motivētiem darījumiem, tad ir skaidrs, ka tīrā reliģija nav kāda prakse ar noteiktiem nolūkiem. Vienīgais, ar ko te ir darīšana, ir „svētā” un „profānā” pieredze, kura notikusi īstajā, svētajā nopietnībā un tas, ka tāda pieredze — lai kā tā atsevišķi veidota — kaut kā noteic visu dzīvi.

b) Gluži tam pretstatā, vēsture uzrāda īpatnējus fainomenus, kas uzpeld ar reliģiskiem termiņiem un kurus apzīmē ar vārdu „magija”. Jautājums tagad ir: kā reliģija un maģija at-

tiecas savā starpā? Tāpēc ka nepazīna pašu reliģiju tās patiesajā būtībā, mēs literatūrā nereti sastopam apgalvojumu: maģija Lr reliģijas pirmsākuma forma. Piemēram, Frazer's domā, ka maģija ir primitīva zinātne dabas apgrieztās kauzalitātes nozīmē. No šo praktiķu neveiksmes esot tad izcēlusies reliģija. Pret to jāiebilst, ka tie, kuri aizstāv domu par reliģijas izcelšanos no maģijas, nebūt to nav pierādījuši, bet gan, no otras puses, ļoti labi var izskaidrot maģijas izcelšanos no primāri eksistējošās reliģijas. Jo abās formās ir principiāli dažāda dzīvība un doma. Kā to saka R. Otto: „Gribet atvasināt numināzo varu no maģiskā spēka, nozīmē lietu sagrozīt, jo iekams maģis šos spēkus vispār var piesavināties, un iekams viņš ar to vispār var manipulēt, tas sen jau ir bijis numināzi apercēpēts augos un dzīvniekos, dabas notikumos un dabas lietās, bailēs no miroņu kauliem un arī neatkarīgi no visa tā” („Das Gefühl des Überweltlichen”. 56. lp.). Tā tad pareizi gan ir, ka maģija pieņem reliģijas jēdzienus un priekšstatus un tos pavisam irreligiōzā nozīmē „izlieto” stipri laicīgu nolūku realizēšanai. Ja gribam šo attiecību paskaidrot ar kādu piemēru, tad jādomā, apmēram šādi: primitīvais cilvēks, teiksim, pielūdz kādu akmeni, kurā viņš pārdzīvojuma kārtā mana numināzo spēku (mana), kā to tūlīt redzēsim. Tā ir reliģija. Bet tiklīdz kāds reliģiskā pārdzīvojuma pilnīgā ārpusē stāvošs cilvēks sāk izlietot šo akmeni kā tādu, piem., slimības dziedināšanai vai kaut kādiem citiem nolūkiem, tad mums ir darīšana ar maģiju. Reliģijā, kā reliģiskās pieredzes izpausmē, saprot un cieņi rītus un ierašas. Maģija iesākas tad, kad šāds rītus vairs nav izpausme, bet kad tas tiek izlietots profānajiem mērķiem, būdams pilnīgi atraisīts no pirmatnējās pārdzīvojuma sakarības. Ja reliģijā rītus bij tikai zināms iztūrešanās veids pret dievību, tad maģiskajā praksē šis rītus pārvēršas par piespiedēju līdzekli pret pārdabīgo varu. Ievērojams simptoms slēpjas arī īpatnējā noslēpumainības rakstura pārvietošanā: katra īstā reliģija eksistē no pārpasaulīgā noslēpuma, kas pēc savas būtības nav atrisināms; to tur godā klusu ciešot. Bet še sastopamais noslēpuma moments pavisam citā vietā atrodas arī maģijā: maģim, zinātājam, ir gluži labi pazīstama vara un tās reakcijas veids, ceļi nokļūšanai pie zināmiem profāniem mērķiem, bet viņš sargā savas zināšanas no cilvēkiem. Tā tad, nevis lieta ir piesātināta ar noslēpumu, bet gan maģis aplēpj savas zināšanas ar noslēpuma plīvuri; maģija ir slēpenas zināšanas, ko nekad nevar teikt par īsto reliģiju!

Kas nu attiecas uz reliģijas pāriešanu šinī irreligijskajā, maģiskajā praksē, tad mums te ir dota viena no — vēlāk vēl apskatāmām — reliģijas „pagrimšanas”_formām, kas sastopamas zemreliģijas apcirkņos. Tas, ka cilvēkam ir tendence jūtu

sfairas drošības vietā iegūt kādu empīrisku laicīgās labklājības lietišķu garantiju — nav reliģijas būtībā, bet gan cilvēka būtībā. Pie tādu tendenču ietekmējuma, reliģija izvirst par maģiju. Tā kā šī tendence ir neizskaužami savienota ar caurmēra cilvēka būtību, tad nav brīnums, ka arī maģija nav lieta, kas piederētu tikai reliģijas agrajām attīstības stadijām." Reliģiju vēsturē nekas neiet zudumā, arī nekādas normas novirzīgas formas, jo savā nospiedīgā daudzumā cilvēks paliek arvien tas pats, un katra novirzīšanās no normas ir pamatota cilvēka tipiskajās tendencēs. Tāpēc mēs nevaram būt pārsteigti, ka katra augstajā reliģijā, t. i. starp cilvēkiem kuri pie tās skaitās, mēs sastopam taisni to, ko pašreiz definējam kā maģiju. Piemēram, katoļu baznīca, kura ieslēgta visu reliģiskas un pseudo-reliģiskas dzīves attīstības stadiju reliģisko elementu milzīgajā bagātībā, vienā vai otrā kulta parašā glabā arī maģiskus elementus: piem., amulets, ko dievbijīgais katolis nēsā ap kaklu vai uz krūtīm kā aizsardzību pret briesmām; vīraks, kas padzen elles garus, tāpēc to izlieto kultā pie visām svarīgām konsekrācijām un pie apbedīšanām; svētītie zvani, kam pierakstīta vara ar savu skaņu padzīt negaisa daimonus; krusta zīme, kurai ticīgā katoļu tauta pieraksta pat slimību dziedinošu varu — viss tas ir tīrā maģija, kas uzglabājusies augstajā reliģijā.

3. Lai ar konkrētu piemēru illūstrētu maģisko praksi, runāsim šeit par klusēšanas maģisko veidu. Vēlāk mēs vēlreiz sastapsimies ar šo ļoti komplekso svētās klusēšanas maģisko paveidu. Ar maģisko klusēšanu mēs saprotam ārējās klusuciešanas piekropšanu, ar nolūku tādā ceļā ar mēchanisku nepieciešamību izsaukt minēto dabas kauzalitātei pārkārtoto imagināro maģisko kauzalitāti un realizēt konkrētus mērķus. Pazīt šīs maģiskās kauzalitātes faktorus ir, kā augšā apskatīts, magu amata noslēpums. Faktors, kas bieži te parādās, nu ir klusēšana.

Zināma priekšpakāpe tam ir klusā mūrmīnāšana. Burvības formulas tiek murminātas, garu saukšana tiek izdarīta ar klusi runātiem burvības vārdiem. Piem., pēc Valcrius'a Flaccus'a burve Medea apvārdō pūķi „septeno murmure”. Arī vecmātēm ir tā sauc. epodai dzemdību veicināšanai vai novēršanai. Tāpat romiešu mesā uzglabājas šīs maģiskās prakses paliekas, jo iesākuma vārdi, kas tiek sacīti pie konsekrācijas, ir jāteic sub missa voce, ja grib, lai elementu pārvēršanās izdotos.

Eminenta nozīme pašai īstenai klusēšanai ir, piem., seno romiešu kultā, kas bij stipri maģiski) veidots. Dievu gribas izdibināšanā jāizbēg katrs troksnis, jo citādi darbība ir bez panākumiem. Pat peles pīkstiens padara auspicijas nederīgas. Pie upurēšanas saucējs pavēl klusēšanu ar sekojošiem vārdiem: „favete unguis!” Šai klusēšanas praksei, speciāli seno romiešu

kultā, ir divi motīvi: no vienas puses, pati klusēšana ir maģisks faktors un, no otras puses, klusēšana izslēdz tā sauc. „omināzo” vārdu izrunāšanu, kam ir negatīvs spēks. Loti bieži maģisko klusēšanu mēs sastopam kā pavadītāju burvību tādā veidā, ka maģiskās manipulācijās klusēšana garantē panākumus, piem., Lauenburgā slimo bērnu klusēdami nes trīsreiz apkārt baznīcai lai tas izveseļotos. Ja sviests neizdodas, tad Oldenburgā apakš sviesta trauku liek kādu pakavu ar nepāra caurumu skaitu, kas saulei lecot, klusējot tika kalts. Klusēšana sargā arī pret ļaunām varām, it sevišķi pret tām briesmām, kas glūn pie kapa: piem., pie Oidiposa kapa nedrīkst runāt, kā Grieķijā vispār valdīja uzskats, ka mirušiem esot jutekliskās uztveres spējas un ka tāpēc viņu klātbūtnē jāklusē, lai neizsauktu viņu uzmanību.

Šinī klusēšanas maģiskās formas tēlojumā gribējām parādīt — augša jēdzieniski aprakstītās — maģijas būtību, tās praktiskajā izteiksmē. Līdz ar to tagad drīkstētu būt skaidrs, ka reliģija un maģija, atrazdamies kaimiņos kā veids un paveids, tomēr pēc savas būtības ir pilnīgi dažādi faktori.

§ 2.

Dabas tautu būtība.

G. van der Leeuw, *La structure de la mentalite primitive*. 1928. — O. Leroy, *La raison primitive*. 1922. — R. H. Lowie, *Primitive society*. 1920. — K. H. Preufi, *Die geistige Kultur der Naturvölker*. 1914. — *Glauben u. Mystik im Schatten des höchsten Wesens*. 1926. — Thurnwald, *Psychologie des primitiven Menschen*. 1922. — H. Visscher, *Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern*. 2 Bde. 1911.

Augstāk raksturotās primitīvās reliģiozitātes nesējas, galvenā kārtā, ir tā sauc. *d a b a s t a u t a s*. Tāpēc še jautājam par dabas tautu īpatnējo būtību.

• 1. Izšķir dabas tautas no kultūras tautām. Kas ir ar to apgalvotā dažādība? Koppozīcijas lielajai dažādībai būtiskākā, noteicīgā izšķirība saskatāma principiāli dažādīgā attiecībā pret dabu: dabas tautas ir pilnīgi atkarīgas no dabas, tās ir objekti un kā tādu tās sevi sajūt uzvarīgās dabas priekšā. Turpretim kultūras tautas ar garu pakāpeniski uzvar dabu un ar šā gara palīdzību uzcel sev kādu pasauli līdzās un pāri tīrajai dabai: kultūras pasauli visos tās izpaudumos. Kultūras tautas «dabūja dabu savās rokās» un nostādīja to savā kalpībā. Gluži saprotams, ka tas nevar būt absolūts pretstats: dabas tautas nav pilnīgi bez kultūras un kultūras tautas nav pilnīgi neatkarīgas no dabas. Tā tad runa ir par dominejošo momentu. Dabas tautu dzīvē neapšaubāmi dominē

daba un atkarības attiecība pret to. kamēr kultūras tautu dzīvī tikpat neapšaubāmi izšķirošs ir šīs dzīves principiālais izveidojums, pateicoties kultūrai.

2) Ja jautājam par šo dabas tautu garīgam īpatnībām, tad rodas divi faktori:

a) Vispirms domāšanas un abstrahēšanas spējas vēl pilnīgi neattīstītas. Ir runāts par kādu „preloģisku” izturēšanos pret primitīvo manipulācijām, kuras mums liekas nelōģiskas. Tas nav pareizi. Arī primitīvajiem ir sava — kaut gan no mūsu pavisam atšķirīga — loģika, kuras galvenā pazīme ir būtisko iezīmju trūcīgā izšķirība. Ar to izskaidrojās, ka primitīvais nešķiro personu un lietu, dzīvo un beigto, dabīgo un nedabīgo, juteklisko un garīgo, Dieva attēlu un pašu Dievu.

b) Tālāk, raksturīgs ir jūtu pārsvars par saprātu un sapratniskā nostāšanās pret lietām. Pasaule dota jūtām, bet ne — vai tikai ļoti daļai — saprātam. Lietas ir tā un ar tām arietas tā, kā tās sajūt, kā tās uz cilvēku iedarbojas. Ar to izskaidrojās bieži novērotā apiešanās ar lietām, itin ka tās būtu dzīvas un kādas personīgas gribas spējīgas. Ja kāda lieta pamodina kādu jūtu, tad tā ir kaut kā dzīva, citādi tā nevarētu darīt tādu iespaidu. No otras puses, šī nostāšanās izskaidro arī to, kāpēc primitīvais redz sevi ielenktu no reālām lietām visur tur. kur kultūras cilvēks ar savu racionālo nostāšanos neko neuztver. Jūtas pazīst realitātes arī tur, kur saprāts neko neredz.

c) Tālāk, tipiski primitīvi ir spēku piesavināšanās ar notēlojuma palīdzību: ar notēlojumu' — ar ko primitīvais saprot to atribūtu izgatavošanu, kurus viņš uzskata kā raksturīgus dažām būtnēm — viņš domā iegūt šādi raksturoto būtnu spēku. Piemēram, indiānietis, nēsādams uz savas galvas spalvas, domā ar tām iegūt tās pašas spējas, kādas ir dzīvniekam, kam spalvas pieder. Par pamatu tam ir tipiski primitīvā tēla un attēla apvienošana. No šejienes, piem., arī rodas primitīvajā reliģijā visur sastopamais raksturīgais vilciens, proti, ka primitīvais atriebjas savam ienaidniekam, iznīcinot viņa attēlu. Apskatot tuvāk, mēs uzduromies uz to, ka viņš nesaprot tēla atraisīšanu no dzīvās būtnes, kā tas notiek attēlā. Tas, ka iespējams kādu būtni attēlot, l.l. tomēr iespējams patstāvīgi atveidot dažus patstāvīgus vaibstus, tas primitīvajam ir pilnīgi nesaprotami. Forma viņam vienmēr ir neizšķirami saistīta ar pašu būtni.

d) Beidzot, primitīvajai mentalitātei zīmīgs vēl ir tas, ka primitīvais, kā augstāk konstatēts, — nepiekopdams nekādu abstrahēšanu un tāpēc abstrahējot, piedzīvojumu summā nekonstatēdams nekādus likumus, notura arī matēriju un tās izturēšanos par pilnīgi bezlikumīgu. Tādēļ no tām pašām lietām, pie zināmiem pieņēmumiem, viņš var sagaidīt arī pavisam dažādu iedarbības un izturēšanās veidu. Viņš nepazīst dabas li-

kurnu konstanci. No šiem pieņēmumiem izriet, piem., primitīvā dieva sprieduma ideja tā sauc. „ordala”. Piem., kādam apsūdzētajam liek dzert verdošu eļļu vai staigāt pa kvēlošu dzelzi. Nevainīgais paliks neaizskarts. Tas iespējams tikai tad, kad matērijas īpašības nav konstantas.

§ 3.

Mana.

E. Arbmam, Seele und Mana. 1929 (AR). M. Besson, Le totemisme. 1929. — E. Dürkheim, Les formés élémentaires de la vie religieuse. 1912. — J. G. Frazer, Totemism and Esogamy. 1910. — J. G. Frazer, Taboo and the Perils of the Soul. (The Golden Bough 3. A. II). — A. van Gennep, L'état actuel du problème totemique. 1920. — F. Heiler, Der Katholizismus. 1923. — G. Heinzelmann, Animismus und Religion. 1913. — F. R. Lehmann, Mana, Der Begriff des außerordentlich Wirkungsvollen. 1922. — C. Meuer, Der Totemismus bei d. Griechen und Römern. 1919. — Nieuwenhuis, Die Wurzeln des Animismus. 1917. — Reuterskiöld, Der Totemismus. (AR 65, 1912). — J. Röhr, Das Wesen des Mana. 1920 (Anthropos). — J. Röhr, Der okkulte Kraftbegriff im Altertum. 1923. — P. Saintyves, La force magique. 1914.

1. Jautājot tālāk par dziļākiem reliģiskiem motīviem, mēs uzduramies uz to, ko ar melanēziešu vārdu apzīmē par „m a n a”. Nav viegli sniegt šī jēdziena adekvātu nozīmi. Vārda nozīme ir „neparasta vara”. Tomēr ar to ir domāts vairāk, nekā tas, ko bieži sastop stipri racionālistiskajos iztulkojumos. Bez šaubām, šē tā nosaukto sajūt kā neietilpstošu pieraduma rāmī. Bet te ir vēl kas vairāk. Kad primitīvais godā svēto akmeni vai svēto dzīvnieku, — kā mēs to redzēsim — tad mums jāatbrīvojas no parastā un augstākā mērā paviršā iztulkojuma: proti, ka viņš šos objektus turot godā to spēku dēļ, kas tanīs sastopami un kuri sniedz pāri parastajam. Tas neatbilst Inetas kodolam. Runa nemaz nav par „varu” kaut kurā salīdzināmā nozīmē ar kādu citu varu. Tas, kas te svarīgs, nav lietas neparastība. Neparastība, zināmā mērā, ir tikai par iemeslu tam, ka sevišķais un «pilnīgi citādais” tiek vispār pamanīts. Apercēpēta tiek nevis liela un savā lielumā, t. t. neparasta vara, bet gan „n u m i n ō z a v a r a”. kas primitīvajam vissajūtāmāki liek sevi pazīt empīriski neparastajā. Tur pastāv šīs primitīvās pasaules vidū, mūsu acij tik grūti saskatāmais un tāpēc arī reti atzītais, īstās reliģiozitātes moments. Tā tad mēs apgalvojam, ka „mana” vai „wakanda” (pie Sioux-indiāņiem) vai „orenda” (pie irokēziešiem) nav viskāpināts spēks un vara, bet ir gan numinōza vara un kā tādā tā tiek satverta pārdzīvojuma veidā; un viss par rīcībām un nolūkiem šinī sakarībā pie primitīvajiem cilvēkiem novērojamais ir jāsaprot kā primitīvā cenšanās iegūt kontaktu ar numinōzo, uz ko visa reli-

ģija mutatis mutandis dibinājās. Tikai izejot no šīs mana jēdziena nozīmes, visa konkrētā rīcība, kuras novērošanai mēs tagad piegriezīsimies, jāsaprot no iekšienes kā nopietna reliģiska darbība. Primitīvajam viss var tapt numinōzi nozīmīgs, dvēseles vai gari, dzīvnieki vai akmeņi, upes vai kalni, — t. i. šinīs elementārajos notikumos, it īpaši tad, kad tie vērš uz sevi uzmanību ar savu sevišķību (piem., ar veidu vai iedarbības spēku etc.), primitīvā divinācijas spējas izmana kādu numānōzo. Interesanti — un reizē pierāda sacītā pareizību — tas, ka mana var būt bīstams un dziedinošs, gluži līdzīgi tam, ko mēs varam novērot attīstītākās reliģijās vēlākajos Dieva tēlos kā „dusmu” un kā „labuma pusi” (runājot R. Otto' izteicieniem).

2. Piegriežoties pašiem tainomeniem, vispirms jāsaprot, izejot no augšā minētiem pamata pieņēmumiem, „t o t e m i s m s”. Ar šo jēdzienu anzīmē to tipiski primitīvo priekšstatu, proti, ka kāda cilvēku grupa, viens klans, tic, ka tas izcēlies no kādas dzīvnieka veida pirmbutnes. Šis dzīvnieks tiek turēts par attiecīgās oīlts totēma dzīvnieku. Šī parādība raksturīgi izveidota pie austrāliešiem, kā arī pie indiāņiem. Klana dalībnieki mēdz saukties pēc saviem totēma dzīvniekiem. Tā ka totēma dzīvnieks ir svēts, tad to nedrīkst nomaitāt. Viņš pieder pie cilts un briesmās var tikt piesaukts kā palīgs. Viegli saskatāms, ka mana, jēdziens te parādās savā pirmajā izlietojumā. Jo kad mēs jautājam par šī savada uzskata motīviem, tad mēs uzduramies uz tiem pašiem, augstāk in abstracto aprādītiem momentiem: no vienas puses ņemot, dzīvnieks savā citādā veida dēļ nekā cilvēks, it sevišķi ir piemērots manifestēt numinōzo varu; ar šo varu primitīvais gribētu savienoties. To viņš panāk ticēdams radniecībai ar šo totēma dzīvnieku un ar vārda došanu. Tālāk jāievēro, ka primitīvais neredz indivīdu, bet vienīgi totēma dzīvnieka sugu, t. i., lai gan atsevišķais dzīvnieks nobeidzas, tad suga tomēr neizbeidzas, tā ir mūžīga. Apvienošanās ar totēma dzīvnieku nodrošina primitīvajam, t. i. viņa ciltij, nemirstību. Primitīvais pats identificējas ar totēma dzīvnieku piemēroti savām augstāk attēlotajam, īpatnējam domāšanas veidam, tā kā bieži var sastarp izteicienu: „es esmu ķenguru” etc. Totēma ticība pirmā kārtā gan ir kāds sociālās saistības specifisks veids, tā tomēr pavisam skaidri uzrāda reliģiskās izturēšanās pamatlīnijas, jo tas veids, kā apietas ar totēma dzīvnieku, — proti, ka tam dāvā uzticību un godbijību, — tas ir tipiski reliģisks moments.

3. Tālāku mana' motīvu mēs sastopam tā sauc „fetišismsā”. Vārds ceļas no portugāziešu valodas un nozīmē «apveltīts ar maģisku spēku”. Jau šis apzīmējums norāda uz mana' momentu. Ar fetišu saprot mana' saturīgas lietas; akmens var būt fetišs, koka gabals, kas pakārts pajumtē, kušķis, kurā medicinmaņi ielikuši dažnedažādas lietas (kā krītu, sāli, pipa-

rus, matus, metalriņķus, putna nagus etc.) katra veida posta novēršanai. Tads fetišisms tālu izplatīts arī augstākajās reliģijās: piem., Vecajā Derībā 1. Mozus gr. 28 (Jēkaba sapņa stāsts) runā par kādu akmens fetišu „Beth El” (= kāda El'a māja). Taisnī[^] šis stāsts ir piemērots illūstrēt augšā minētās lietas pamatbūtību: kāds primitīvās reliģiskās priekšstatu pasaules cilvēks, gulēdams uz akmeni, sapņoja par debesu kāpnēm; atmodies, viņš citādi nevar, kā attiecināt numinōzo, kas šinī pārdzīvojumā apliecinājies, atpakaļ uz dievišķīgo klātbūtni minētā akmenī. Tā isrāēlieši pārņēma no turienes kanaaniešiem daudz šādu akmens fetišus (masebās) un svētus koka stabus (ašeras). Arī islams, resp. seno arābu reliģija, pazīst akmens fetišu, kura markantākais eksemplārs ir Kaaba Mekkā. Vēlāk mēs vēl sastapsimies ar svētā akmens jēdzienu vispār.

4. Ar mana' motīvu ir cieši saistīts tas, ko apzīmē ar jēdzienu „t a b u”. Ja augšā mēs apgalvojām, ka mana ir numinōzs spēks, tad tagad, no cilvēka puses, tieši nepieciešamā reakcija ir tā, ka viņš, sastopoties artām lietām vai personām, kuri tadā veidā ir mana'-saturīgi, izjūt numinōzas bailes. Izteiciens „tabu” taisni apzīmē to, ka mana'-saturīgās lietas un personas izolējamās, ir atdalāmas no profāno lietu riņķa — tās ir tabu. Pats vārds norāda uz šo lietas nozīmi. Tas ceļas no polinēziešu valodas un nozīmē „kaut kas ievēribas cienīgs”. Tabu, t. t. nozīmē numinōzo robežu, kas aptver to, kas ir maina'-saturīgs, un kuram šis mana'-saturīgais jāaplenc lai aizsargātu profāno cilvēku; jo — kā augšā teikts — mana ir arī bīstama lieta. Tā tad visi numinōzi nozīmīgie objekti ir tabu: priesteris un virsaitis, viss, kas pieder pie dievu kulta, zināmas sugas dzīvnieki un augi, ^ līķis, viri karā, sievas dzemdēšanas laikā. Pret dažiem tabu' ar priekšā rakstītu rītu var immunizēties. Apgrēcība pret tabu' sodās automātiski. Interesanti, ka šinī tabu' jēdzienā atrodas «šķīstā” un «nešķīstā” jēdzienu avots. Šo jēdzienu attīstības gaita ir sekojoša: vispirms, viens otram pretī stāv: tabu un nelabu = profānais, t. i. vienā pusē stāv, gan sevī diferencētā, bet patiesībā viengabalainā lietu un personu grupa, kas kaut kā (pozitīvi vai negatīvi!) ir numinōza, kurai pretī stāv pārējo profāno lietu un personu pasaule. Bet būtu pilnīgi nepareizi pieņemt, ka nešķīstais būtu identisks ar profāno. Profānais nav nedz pozitīvi, nedz arī negatīvi numinōzi nozīmīgais, t. t. neitrālais. Turpretim ar tabu' īpašību apveltītais dalās vienā pozitīvā ftuminōzā un vienā negatīvā numinōza, pie kam saturī progresīvi ētizējas: pozitīvais tagad ir šķīstais, bet negatīvais ir nešķīstais un abi, arī nešķīstais ir daimonisks faktors. Piem., tas, ka cūka jūdiem ir netīra, nenozīmē jau, ka viņa ir profāns dzīvnieks, jo tad viņu varētu mierīgi ēst. Bet tas nozīmē ka viņa ir daimonisks dzīvnieks un, proti, negatīvā no-

zīmē. Tas attiecināms atpakaļ uz kādu vecu tabu, kas ir bijis savienots ar cūku.

5. Biežā piekoptais «relikviju kullis» arī stāv tuvā sakarā ar mana' ideju. Piem., katolicismā valdošā svētā ideja, lielā mērā dibinās uz kādu svētumu, kas izskaidrojas no kāda bezpersonīga mana-spēka esotības. Par svētu tiek cienīts un godināts tas, kurš ar saviem askētiskiem vai citādiem darbiem dzīvē parādījis, ka numinōzais mana-spēks viņā ir dzīvs un iedarbīgs. Ka katolicismā šie pirmatnējie vecie priekšstati ir uzglabājušies, pierāda tas fakts, ka visbiežāk tautas dievbijībā tās konkrētās personas, kuras relikvijām bija jāatgādina, aizmirsta, un domāja tikai par to, kaut kā nonākt kontaktā ar minēto mana-spēku. Pie tam jāievēro, ka — tipiski primitīvi — pietika tikai ķermeniskā pieskāra, lai noslēpumaino spēku pārceltu uz lietu vai personu, kas tai pieskaras, pie kam zināms, pirmatnējā mana-nesēja spēks nepamazinās. No šiem priekšstatiem izskaidrojas vesela rinda katoliskās tautas ticības tipiski primitīvie vilcieni: agrajos kristietības laikos, piemēram, dievbijīgie bija ieinteresēti pēc nāves nokļūt „pie tiem svētajiem” vai «uzticēt savu ķermeni svētajiem”. Ar to nebūt nesaprata svētos debesīs, bet gan viņu atliekas zemē. Gribēja būt apbedīti svēto kapu tuvumā, lai tādējādi līdzdalītos viņu ģindeņu mana-spēkā. Ja, piem., uzlika lakatus uz svētajos kapiem, tad tos pēc tam arī svēra lai konstatētu, vai mana tajos ir iegājis (Söderblom, Werden des Gottesglaubens. 89. lp.).

6. Beidzot šo nodalu, jāaplūko vēl tas, ko apzīmē ar termiņu „animisms”. 1867. g. šo jēdzienu reliģiju vēsturē ievada Tylor's. Doma ir šāda: Visas dabas tautas uzskata dabu pēc savas pašas analogijas un tic visu lietu apgarotībai. Līdz ar to animisms ir primitīva filozofija ar reliģisku nokrāsu dabas izskaidrošanai. Tā domāja Tylor's, Spencer's, Wundt's u. c. Preuss' pierādīja, ka tāds animisms nav eksistējis. Tas ir eiropiešu pētnieku nepierādīta hipotēze. Mēs arvien uz to aizrādījām, ka faktiskie priekšstati, kurus sastop pie primitīvajiem, nekādā ziņā nav izšķiroši, jo primārā nav vis viņu domāšana, bet gan viņu jūtas. Un viņu izturēšanās negrozās pēc principiāliem redzes viedokļiem. Mēs noteikti esam uz nepareizā ceļa, ja, piem., arī primitīvo mitoloģiju saprotam kā dabas izskaidrošanas mēģinājumu, vai arī kā dabas apgarotību. Tā nav dabas apgarotība, kad runā par Saules dievībām etc., bet gan numinōzs pārdzīvojums, kas savai izteiksmei izlieto lielās dabas parādības, ar kuriem primitīvais savieno analogus pārdzīvojumus.

Arī tas, ka primitīvais patiesi lietas un personas pārdzīvo kā apgarotas, nedibinās uz kādu vispārnozīmīgu teorētisku uzskatu, bet gan dibinās uz momentānām un, pirmā kārtā, momentam noderīgām pieredzēm. Tādas pieredzes atkārtojas.

un tādā veidā dabu pārdzīvo kā „apgarotu”. Kā zināms, svarīgi faktori pie tam ir miega un nāves īpatnējie pārdzīvojumi. Tas, ka var par nomirējiem sapņot, primitīvajam pierāda, ka tiem kaut kā jāeksistē, jo sapnis viņam ir arī īstenība. Viņš nesaprot arī miršanu. Primitīvais nesaprot dabīgo nāvi. Nāvei vajadzīgs varas cēlonis, tad tikai tā ir saprotama un to saprot kā dzīvības-mana' aiziešanu līdz ar dvašu, kāpēc arī dvaša un dvēsele valodās tik bieži ir radniecīgas: ebr. nefes, assir. napištu, sanskr. ātman (sal. vācu Atem), lat. anima, Spiritus (no spirare dvest), grieķ. psychē un pneuma.

III

Numinōzie objekti.

§ i.

Svētie akmeņi un svētie kalni.

Primitīvajai reliģiozitātei — kuras pamatvilcienus mēs mācījāmies pazīt — pārsvarā ir ķ e r m e n i s k i objekti, kuru būtības veidi tomēr ir tas, ka šie objekti kaut kā ir numinōzi. No tāda — augšā iztīrātā — redzes viedokļa, sniegsim šinī nodaļā pārskatu par šī reliģiskā uzskata būtiskiem fainomeniem. Tā tad, mēs te runāsim par primitīvās reliģiozitātes tikai lietīšķiem objektiem, (kas kā jau parādīts, var uzglabāties arī tā sauc. augstākajā reliģiozitātē), bet nerunāsim par reliģiskiem objektiem vispār.

Primitīvās reliģiozitātes kulta objekts, kas sevišķi bieži uzpeld ir svētais a k m e n s. Lai saprastu primitīvi reliģiskās nostāšanās iekšējo būtību pret šo objektu, mēs par pieņemtu uzskatām to, kas augšā tika teikts par mana' ideju, kā arī par fetiša jēdzienu un mēģināsim te iegūt tikai īsu pārskatu par tām reliģiju vēstures vietām, kurās uzpeld šī kulta objekta forma.

Mēs jau teicām, ka šī akmeņu godināšana, it sevišķi bieži sastopama semītu reliģiju apvidū: Kanaanas pirmiedzīvotāji pazina tā sauc. masebas; seno arābu reliģija, pirms islama, arī godināja svēto akmeni. Tāds atlikums ir islamā pārņemtā Kaaba. Jaunajā derībā akmeņu ticība turpina izpausties gleznu valodā, kad piem. par Pēteri runā kā par kosmisko klinti (Mat. 16,17), vai kad Jāņa 7, 31 viņu sauc par jaunā nākotnes tempļa pamata akmeni. Vēl skaidrāki šī vecā ticība svētā akmens numinōzajai kvalitātei parādās uzskatā par klinti, kas dod dzīvības ūdeni, un tas ir Kristus. (1. Kor. 10, 4: 1. Pēt. 2, 4.)

Bet arī grieķu reliģijas pasaulē mēs, pie reizes, sastopam svēto akmeni: dievs Hermes's pirmatnēji ir akmeņkaudzes dievs. Akmeņu grēdas, kas cēlušās no kapu kalniņiem, kuriem katrs garāmgājējs pielika pa vienam akmenim, reize bija arī ceļa rādītāji. No tam cēlās dieva Hermes'a tēls: no akmeņu kaudzes viņš saņēma ceļotāju pavadona funkcijas, un no kapa kalniņa radās viņa funkcija kā psihopompos, kā dvēseļu pavadonis pazemē. Bet viņa attēls ir herma, pirmatnēji kāds dzirnu akmens, tad vēlāk ar galvu antrōpomorfizēts.

2. Cieši radniecīgs ar akmeni ir svētais kalns. Kalns, cietais akmens, tika turēts par pasaules pirmatnējo sastāvdaļu. Pirmatnējais kalns ir tālu izplatīts uzskats. Kalns ir vieta, kur dzīvo dievi. Kalns sniedzas debesīs, kas ar savu noslēpumaino, mākoņos apslēpto galotni, ir visvecākās debesis. Tāpēc ir saprotams, ka numinōza pārdzīvojums pamostas tieši pie kalna un ka visur primitīvajā reliģijā kalns izpilda sevišķu lomu. Jahvē' ir klātesošs uz sava svētā Chōrēb'a kalna. Upura vietas ar sevišķu prieku ierīko uz kalniem. Sevišķi raksturīgs kalna numinōzajai būtībai ir Vecās derības stāstījums par likumdošanu uz Sīnai kalna (Exod. 19, 11: «Trešajā dienā tas Kungs nolaidīsies visu ļaužu priekšā uz Sīnai kalna». Sevišķi skaidri numinōza atmosfāira tiek izteikta ar zibens un pērkona tipiskiem simboliem, kas notiek likumdošanas laikā. Uzskatāmāki mysterium tremendim's nevar tikt apzīmēts. 5. Moz. 12. ir runa par Kanaanas pirmiedzīvotāju kultu, un jūdiem tiek pavēlēts: «izpostīt visas vietas, kur pagāni:... kalpojuši saviem dieviem, vai tas būtu uz augstiem kalniem, uz pauguriem vai zem zaļiem kokiem». 1. Kēn. 20, 28 saka kāds pagānu sīrietis tas Kungs esot «viens kalnu un ne bezdībēns Dievs». Tā ir būtības noteikšana, ko isrāēlieši noraida.

Kristīgā teikā svētais kalns ir uzglabājies, piem., teiku ciklā par Parsifal'u (Parsival): Mont Salvat's ir svētā Gral'a uzglabāšanas vieta. Nav svarīgi uzskaitīt visus momentus pilnībā; konstatēsim vēl tikai to, ka īsteni katrā reliģijā mēs sastopam dievu kalnu: grieķu Olympos's, japāņu Fuji-jama, budistu priekšstatu pasaulē Mēru' kalns, Himalaya' kalnājs, kam lamaismā ir numinōza nozīme • — visi šie ir piemēri šī svētā kalna godināšanai.

"

§ 2.

Svētie koki un svētie dzīvnieki.

W. Mannhardt, Wald- u. Feldkulte. 2. A. 1904—05. — M. Müller, Natural religion. 1889. — Physical Religion. 1898. — Sal. literatūru par totemismu. .

Organiskā daba dod primitīvajam sevišķi daudz izdevības ar nojautu uztvert numinōzo. Koks rāda primitīvajam bez-

dibens dziļo noslēpumu reliģiskajai sajūtai par pastāvīgo atjaunošanos no nāves stadijas, kurā koks atrodas ziemas laikā. Un tas, ka ir koki, kas pastāvīgi zaļo, liecina prirrtivajam par mūžīgās dzīvības nezūdošu spēku. Bet zaru un lapu čabēšana liek primitīvajam nojaust, ka tur dievība atklāj savu gribu.

Pateicoties šim vispārīgam uzskatam, mēs visur sastopam svēto koku kā primitīvās reliģiozitātes objektu. Vecajā derībā mēs atrodam paradīzes kokus kā spēku reprezentējošas lietas: dzīvības koku un labā- un ļaunā- atzīšanas koku. Senajā Grieķijā svēto ozolu šalkoņā Dodonā, domāja pazīt dieva gribu. Arī ģermāņi ar ozola fainomenu apvienoja numinōzus pārdzīvojumus. Vēl šodien Apakšsaksijas zemnieka pagalmā augošie ozoli liecina par veco ticību. Dateļu palma babiloniešiem bij svēta. No Vecās derības mēs zinām par kulta stabu, kas atvietoja svēto koku (Ex. 34, 13; Deut. 12, 3; Soģu gr. 6, 25). Kāda veca ticība apvienoja ar cipresēm priekšstatu, it kā tās satur mūžīgo dzīvību. Tāpēc tās labprāt stādīja pie kapiem.

Augstākajās reliģijās šī vecā ticība uzglabājas tādā formā, ka svētais koks top par simbolu. Te atceramies, piem., bodhikoku budismā, kas pirmatnēji būdams koks, zem kura Buddha' nāca pie tās apskaidrošanas, kura atpestī pasauli, top par izteiktu kulta simbolu. Piem., Attis'a mistēriju reliģijās, saulgriežu laikā 22. martā, kāda zināma cunftē, tā sauc. dendrofori cirta un nesa kādu priežu koku, kuru godināja kā dieva Attis'a līķi, t. i., vispirms apraudāja tā nāvi un pēc tam 25. martā aplīkmoja tā uzcelšanos no mirušiem. Arī vītola zari, kurus katoļu kultā Pūpolsvētdienā svētī, lai dievticīgie tos ņemtu līdz uz mājām, — arī tie pieder šinī sakarībā.

Beidzot jāpiemin, ka arī mitoloģijā svētais koks spēlē lomu: piem., pasaules osis Yggdrasil's ziemeļu mitoloģijā ir kāds koks pie svētā avota un to apraksta šādi: viņa zari sniedzas pāri visai pasaulei un rēgojās pāri debesīm. Trīs saknes to tura stāvus un izplatās ļoti tālu: viena ir pie āžiem, otra pie sarmas milžiem, trešā ir pāri par Niflheim'u. Zem šīs saknes atrodas Hwergelmir'a un Nidhogg'a avots. Niknais pūķis to grauž no apakšas. Bet zem saknes, kura atzarojas pie sarmas milžiem ir Mirmir'a aka, kurā glabājas gudrība un atzinums. Akas īpašnieku sauc par Mimir'u. Viņš ir visai gudrs tāpēc, ka viņš dzer avota ūdeni no Gjalla'raga. Uz turieni nonāca Visutēvs un vēlējās vienu malku, bet viņam vajadzēja dot par ķīlu savu aci. Oša trešā sakne stiepjas debesīs un zem tās atrodas Urd-aka. Tur dieviem ir viņu tiesas vieta un ikdienas viņi jā turp. (Söderblom, Kompendium d. Religionsgeschichte 348 lp.). Gluži līdzīga analogija sastopama seno indiešu mitoloģijā, kurā tāpat ir runa par pasaules koku, kas sniedzas debesīs.

2. Ari dzīvnieks ir sevišķi piemērots modināt primitīvajā cilvēkā numinōza pārdzīvošana baismu. Dzīvnieki viņam iedveš godbijību un bailes. Sakarā ar jau pārrunāto totemismu, dzīvnieku godināšana, — kas nebūt nav pavirši izskaidrojama ar vienkāršām bailēm — mums ir saprotama. Ari te mūsu nolūks nav izsmēloši apstrādāt dzīvnieku godināšanas plašo lauku. Svarīgi tikai minēt dažus šās ticības formai raksturīgus piemērus: ēģiptiešu reliģijā, kā primitīvās pagātnes mantojums, joprojām pastāv dievību tēli dzīvnieku izskatā: krokodīldievs Sobk's, Ra' ar vēja vanagu galvu, Isis'a ar govsgariem, Thot's ar Ibis'a galvu, Horos's ar vanadzīņa galvu etc. Vislielākā mērā slavens bij Apis'a vērsis Memfisā. Kanaaniešu baalim'i: bieži tika attēloti dzīvnieku veidā. Tas, ka arī senā Grieķijā kādreiz valdīja dzīvnieku kults, rāda pazīstamais fakts, ka Homeros'a dieviem pa daļai ir dzīvnieku atribūti: Dzeus'a ērgli. Apollon'a Lykeios'a vilks, Athēnes pūce (sal. „pūcacainā Athēne“!), Hera's govsgovs (sal. „govsacaina“ Hera pie Homeros'a), Dionysos'a vērsis vai buks. Budisms pret dzīvniekiem ieņem atsevišķu stāvokli: kristīgajai mīlestības idejai radnieciskais, neierobežotais labvēlības „mettā” - ideāls aptver arī dzīvniekus. Dievbijīgajam iekšēji jājūtas saistītam arī ar dzīvniekiem. Tā notiek, ka budistiskajā simbolikā bieži sastopami dzīvnieki. Svarīgākie budistu dzīvnieku simboli ir lauva, zilonis, zirgs, vērsis un kalnu kaza. It sevišķi intensīvs dzīvnieku kults ir hinduismā. Arī te pastāv ticība dzīvnieka un cilvēka būtiskai radniecībai uz kopīgās dvēseles (ātman) bāzes, kas visu aptver; kopīgā dvēsele, kas tikai inkarnējas dažādos veidojumos, lai tad atkal pārietu jaunajās inkarnācijās. Tā top saprotams, ka te Indijā varēja rasties lielākais daudzums pazīstamo dzīvnieku pasaciņu, piem., pasaciņa par ķēniņu Nobel'i un viņa ministru, lapsu Reinecke'. Bet reliģiozajā dzīvē pirmā vietā stāv govsgovs, kura hindusam ir svēta. Viņu nomaitāt, vai ēst viņas gaļu, ir smags grēks. Mirējiem dod rokā govsgovs asti, aizsardzībai pret viņpasaules briesmām. Arī zirgs, kā tīrs dzīvnieks, ir svēts. Senā Indijā kā cildenāko uzskatīja kumeļa upuri, kamēr suns tika uzskatīts par netīru. Vārnas veda sakarā ar nomirēju dvēselēm. Dievam Shiva svēts ir zilaklains silis; dievam Vishnu — cielvaiņa. Arī čūskas visiem ortodoksālajiem hindusiem skaitās svētas. Dzīvnieki ir svarīgi pat kā inkarnācijās formas: piem. Vishnu' inkarnējas zivī, bruņū rupuci, kuilī un vīrā-lauvā. Dzīvnieks uzglabājies pat kristīgajā ticībā, vismaz kā simbols: balodis kā svētā gara simbols. Ari evaņģēlistiem, kā zināms, ir dzīvnieki kā simboli: lauva, ērglis, bullis.

§ 3.

Ūdens, uguns un zeme.

F. Heiler, *Katholizismus*. 1923. — Ad. Kuhn, *Die Herabkunft d. Feuers u. d. Göttertrankes*. 2. A. 1886. — M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten*. 1921. — Th. Trede, *Das Heidentum in der röm. Kirche*. 1891. —

1. Ka arī pamatelementi: ūdens, uguns un zeme tiek saistīti ar primitīvās reliģiozitātes pārdzīvojumu pasauli, ir a priori sagaidāms, jo arī tie savā ārējā izskatā rāda numinōzo speķu mīklaino parādīšanos: augu un koku izlaušanās ārā no zemes-mates klēpja ar tādu spēku modina primitīvā cilvēka svētbijīgo izbrīnu, ka nevar tam pretoties.

Jau Vecajā derībā zeme kļūst par cilvēku māti tādēļ, ka Jahve' veido cilvēkus no zemes. To pašu liek manīt grieķu mīts par Deukalionu un Pyrrha', kuriem bij jāmet „savas lielās mātes kaulus” aiz muguras tā, lai no tiem rastos cilvēki. Arī Atharvaveda' veltī kadu himnu (12,1) svētajai zemei un slavē to ka „pamatu, kas visu nes un kas slēpj sevī dārgumus”, kā „kreā-turas patvērumu”, ka „mati, kura rada visas zāles”; zeme, kas ir līdzsvarotā prāta un pacietības paraugs; zeme, kas vienlīdzīgi nes labos un ļaunos. Indijā uz zemes tiek izdarītas arī sakrālās darbības: mirējus un dzemdētājus noliek uz zemes. Zemes putekļi tur skaitās kā tie, kas laimi sola un kas tīra. Zināmā dienā Bengale svētī lielos Zemes svētkus.

2. Tālu ejošu iespaidu reliģiju vēsturē dara uguns. Tieši šī „elementa” numinōzo raksturu sevišķi viegli ir padarīt saprotamu izjūtīgai domāšanai. Uguns, kas liesmo, apriņ un pīd, uguns, kas savā esamības veidā taču ir tik stipri nesaprotama: tā ir, un tomēr tā nav tādā veidā, kā mēdz eksistēt lietas zemes virsū. Uguns, bez šaubām, ir noslēpumainākais empīrijas faktors un visur reliģiju pasaulē, tiešām, tādējādi ir tikusi uztverta: tāpēc dievišķīgā un reliģiskā notikuma dziļākas mistērijas pašā cilvēkā arvienu ir izteiktas ar uguns simbolu. Uguns izlietošanai, protams, ir sava iekšēja vēsture: vispirms, primitīvajā pasaulē ir uguns pašas elements, kuru kā tādu vērtē:

Raksturīgākais piemērs ir upuruguns Indijā, ko sarga uguns dievs Agni's (identisks ugunij kā debesu Agni's = zibens, un kā kokā un akmenī dzīvojošais, pasaulīgais Agni's = normālā uguns), un kas izlietojams daimonu aizgaiņāšanai; upurugunī tamdēļ arī tiek sadedzināti mirušie. Kā zināms, arī Avesta'ā uguni uzskata par svētu, kur par mirušiem secina pretēju konsekvenci: uguni nedrīkst ar netīro līķi padarīt nešķīstu, tāpēc līķus izliek ārā putniem par barību. Un antīkajā pasaulē, arī romiešu kultā, Vesta's pavarda uguni uzturēja vestālietes. No šīs uguns elementārās nozīmes visdažādāko reli-

ģiju kultā izceļas sveces universālā lietošana vispār. Piem. katoļu baznīcā sveces lietošana, ir skaidri vēl noteikta ar veco ticību svētās uguns varai, kas padzen daimonus (sal. upuruguni, kuru dievbijīgie, it sevišķi' ortodoksālajā baznīcā, ņem līdz uz mājām).

Šī uguns kulta izsmalcinātība ir, kā visur, uguns un no uguns atvasinātā gaismas simboliskā izlietošana. Te mēs domājam par „pneuma” — Jaunajā derībā — simbolizēšanu ar uguns mēlēm Vasarsvētkos, domājam par gaismas simbolu, kas visā reliģijā der kā illūstrācija «apskaidrošanas” atpestošajam, iekšējam pārdzīvojumam, domājam par dievišķīgo gaismogu, kas uzskatāmi illūstrē apskaidrotību.

3. Beidzot numinōza kvalitāte visur ir ūdenim. Arī tas ir viegli saprotams: ūdens, kas spontāni iztek no avota, kas tīra un kas burbuļodams aizlīst, visur stipri ierosina reliģisko pārdzīvojumu. Un taisni no šīm pamatpieredzēm rodas svētā ūdens būtiskās funkcijas, proti, viņa apgarotība, viņa spēks, kas tīra. Īpaši tekošam ūdenim ir numinōzs spēks primitīvajā pārdzīvojumā. Piem., to pierāda Jāņa kristības Jordanā, vai arī agrās kristietības baznīcā lietotā kristības aka. Bet vispāri ņemot, tie ir visas tās daudzās svētās upes un avoti, par kuriem vēsta reliģiju vēsture, un kurus te apskatīsim: Nil's, kas iesakās debesīs, līdzīgi indiešu Ganga'i; Eufrat's un Tigris's, okeanos's, kas aplenc pasauli etc. Visuzskatāmāki svētās upes kults gan izveidots Indijā, kur no dažādām svētām upēm vislielāko godināšanu bauda Ganga's upe. Bet vissvētākā vieta pie Ganga's ir 5 ghati pie Benares'as, uz kurieni ik gadus brauc tūkstoši svētcēlnieku, lai peldētos Ganga's ūdeņos un tā atsvabinātos no grēkiem. Raksturīgi arī, ka upes tīrošais spēks zināmos, astroloģiski noteicamos laikos pavairojas. Šis svētā ūdens spēks uzglabājies arī katolicismā, atskaitot citas reliģijas, kurās mēs svētītā ūdens formā sastopam svētās lavācijas. Ar eksorcistiska rīta palīdzību, baznīcā svētī ūdeni un padara to tādējādi par dievišķās svētības spēka starpnieku.

IV

Reliģijas parādību pasaule kultā.

§ i.

Kulta būtība.

H. Usener, *Heilige Handlung. Kleine Schriften IV* 1915. — R. Will. *Le culte*. 1925—29. — L. Duchesne, *Les origines du culte chretien*. 4. A. 1908. — J. Braun, *Liturgisches Handlexikon*. 2. A. 1924. — G. Menschling, *Katholische Kultprobleme*. 1927.

Tagad piegriezāties lielajam kulta laukam, tā tad tam parādību kompleksam, kurā vistiešāki izteicas reliģiozās dzīves sirds pukstēšana. Te mēs tagad runāsim par reliģiju, un ne vairs tikai par primitīvo reliģiju vien. Tā kā primitīvās reliģiozitātes būtību tagad pazīstam, nenāksies grūti arī uz priekšu visur tur, kur mums būs darīšana ar primitīvo reliģiju, to kā tādu arī pazīt. Vispirms, jānosaka kulta būtību, mazākais tās pamatvilcienos.

1. Iedami no ārienes uz iekšu, ar «kultu» saprot zināmus reliģiozi aizkustinātu cilvēku grupas kopīgus aktus. Katram kultam arvien ir kopības raksturs. Šim momentam pievienojas noteikta apziņa par to, ka ar šīm darbībām cilvēks stāv dievības priekšā; pie kam šis sakars, kas šādos aktos ar dievību tiek meklēts, spēj aptvert ļoti dažādus saturus: atmaksa, sods, lūgšana vai: grēku izpirkšana un grēku atlaišana vai vēlēšanās pēc kopīgas apžēlošanas pārdzīvojuma, vai arī: vienkāršas ilgas pēc svētuma tiešā tuvuma bez kāda konkrēta nolūka — tīrā pielūgšana.

2. Tā tad kultā kaut kas notiek: darbība, rītus, drāma. Kas tur par motīviem? No viena viedokļa, vērojot dievišķo pusi, kultā ir runa par vēlēšanos pēc neuzskatāmā uzskatāmības, pēc nejūtekliskā pārvēršanas par juteklisko. Šinī ziņā katrs kults ir izpaudums, kas nāk no Dieva, Ir viņa pestīšanas darbības attēlojums. Kults ir Dieva «runāšana» uz cilvēkiem krāsu un formu, kustības un miera stāvokļa, vārda un klusēšanas raibā daudzveidībā. Tā ir katra kulta viena puse. Bet tai pretī stāv kāda cilvēciskā puse: cilvēka reakcija uz tādu dievības uzrunāšanu. Un šinī ziņā viss kults reizē ir cilvēka atbilde, viņa pārdzīvojumu, viņa domāšanas un viņa cildināšanas izpaudums.

3. Uz šīs vispārīgās būtības noteikšanas bāzes reliģiju vēsturei iet cauri divas pamatnostāšanās līnijas, kuras velak mēs atkal satiksim mūsu tipoloģijā: mēs tas nosaucam par «katolisko» un „protestantisko” izturēšanos, pie tam nemaz nedomājot vienīgi par kristietību vien. Mēģināsim īsa pretnostādījumā šo polaritāti noskaidrot:

a) kulta nozīme ir: svētā klātbūtne; pie kam šī ideja ir pilnīgi pieejama gan «katoliskam», gan „protestantiskam” iztulkojumam, jo:

(1) katoliska ir svētā konkrēti telpiskās klātbūtnes sagaidīšana sakramentā,

(2) bet protestantiska ir pneumatiskās klātbūtnes sagaidīšana.

b) Kā panāk šo klātbūtni?

(1) katoļu puse — pārsvara ar konkrēto formulu eksakto recitāciju,

(2) protestantu pusē ir zināms, ka Dieva piespiestā citācija ir neiespējama un nedievbijīga; vienīgi, Dievs ir darbīgs, bet ne cilvēki ar saviem kultiskiem aktiem.

c) Kulta formas noderība:

(1) katoliskā sapratnē kulta formu uzskata kā absolūtu un pat pestīšanas procesā tai ir sava pašvērtība.

(2) Bet protestantiskā izturēšanās noliedz jebkuru formas absolūtāti, pieraksta tai tikai sekundāru un relatīvu nozīmi. Neskatoties uz saturu, formai nav tādas pašvērtības, kas būtu nozīmīga pestīšanas sakaram.

d) Priestera ideja:

(1) katolicismā dievības maģiskā svētuma dēļ, kam profānais cilvēks nedodoties briesmās nedrīkst tuvoties, ir vajadzīga priesteru starpniecība.

(2) Bet protestantiskā izturēšanās noraida katru starpniecību tādēļ, ka šeit cenšas pēc Dieva sakara tiešuma, it sevišķi tāpēc, ka te Dievs nav maģiski svēts; viņa svētums nav briesmu pilns, bet gan ir tāds, kas svētī.

e) Nopelna raksturs:

(1) katoliskā līnijā kulta un kulta vietu apmeklēšana ir pestīšanu nesējs darbs ar pozitīvām sekām arī empiriskaf dzīvei.

(2) Protestantiskā pusē, izejot no pēdējiem — vēlāk vēl apskatāmiem — priekšnoteikumiem, pastāv pārliecība par jebkāda darba un nopelna neiespēju un šinī personīgajā lietā nevar tikt atzīta nekāda personāla atvietošana.

f) Abu pamatizturēšanos kopsavilkums:

(1) tā tad par „katolisku” mēs saucam — tieši kulta laukā manāmo — mēģinājumu, ierobežojot Dievu un tīri garīgās attiecības pret viņu, iegūt iespējami lielāko lietišķo pestīšanas garantiju.

(2) Turpretim par „protestantisku” mēs saucam protestu pret šādu Dieva neierobežotības aprobežošanu, kas reliģijas vēsturē izlaužas visās malās. Šeit notiek Dieva pašdarbība, ierobežojot lietišķo drošību un ierobežojot pestīšanas drošību, kas panākta ar eksaktu kulta pienākumu pildīšanu. Protestantiskās izturēšanās briesmas, t. i. tās izturēšanās, kas atkal un atkal atjaunojas no tiešās savienošānās ar Dievu, ir tas, ka šī izturēšanās viegli noslid savā katoliskajā pretstatā. Tādā gadījumā tā top par pretpolu kādai jaunai protesta kustībai, kas atkal iesākas.

§ 2.

Sakrāla simbola ideja un parādību formas.

Tagadnējā teoloģiskajā un filozofiskajā domāšanā simbola jēdziens pieaugošā mērā iegūst izlietošanu. Tādēļ vēlams ar skaidru analīzi apzināties par šī jēdziena nozīmīgās izlietošanas iesnējam un par tā principiālo struktūru.

1. Definīcija.

Mēs izejam no simbola vispārīgās definīcijas, kurai būs mūs jāpavada, apskatot vēlāk atsevišķo simbolu veidus. Tīri formāli ņemot, simbola ideja ļauj ietverties šādā formulā: simbols ir viss tas, kas stāv kādā lietišķi nepieciešamā reprezentācijas attieksmē pret kādu īstenību, kura ir citāda nekā simbols, pie kam reprezentētais, skatoties pēc simbola veida, dažādi tuvojas simbolam. Lai paskaidrotu šo, no vienas puses skatoties, tīri formālo, bet, no otras puses, jau uz simbola vispārīgāko struktūru norādītāju formulu, jāgriež vērība uz šādiem momentiem:

a) „simbols ir viss...” ar šo teikumu jau a priori teikts, ka kādas lietas simbola raksturs nav aprobežots ar zināmam konkrētām lietām, bet ka principiāli viss var tapt par simbolu, ciktāl tas atbilst formulā norādītajiem noteikumiem. Tā tad simbola raksturs neatrodas vis kaut kādā lietā par sevi, bet gan zināmos — vēl apskatāmos — šīs lietas sakaros ar kaut ko „ciltu”. Tā tad ar šo „viss” domātas, — kā tas būs jāparāda, — visdažādāki veidotās esamības iespējas (lietas, domas, personas u. t. t.).

b) „Kas stāv... pret kādu īstenību, kas ir citāda nekā simbols...” Šis apstāklis ir otrais nepieciešamais faktors esamības formas simbola raksturam. Šo otro faktoru mēs nosaucam par simbolā domāto «īstenību». Protams, pie tam jākonstatē, ka ar vārdu «īstenība» jāsaprot realitātes dažādās varbūtības un nevis **jutekliskās** pieredzes konkrēto pasauli vien, ko parasti apzīmē par īstenību.

c) «Stāv kādā lietišķi nepieciešamā reprezentācijas attieksmē...” Attieksme pret minēto otro īstenību raksturojama divos virzienos. No vienas puses skatoties, attiecībai jābūt lietišķi nepieciešamai. Uz šo nepieciešamības momentu, kas izriet no pašas lietas un nevis tās nepieciešamības, kas radīta nejaušības ceļā, jāliek vislielākais svars. Ir lietas, kurām raksturs, kas attiecas uz vienu vienīgu cilvēku vai ģimeni, to sasaistīšanās nejaušību dēļ ar cilvēkiem un likteņiem. Šeit trūkst simbola vispārnozīmīgais moments tāpēc, ka trūkst lietišķā nepieciešamība; un otrais raksturīgais moments ir simbola un domātās īstenības attiecības apzīmējums kā «reprezentācijas» attiecība.

d) „... pie kam reprezentētais, skatoties pēc simbola veida, dažādi! tu v o j a s simbolam". Domātās īstenības reprezentācija ar simbolu nav vienāda veida iespējamo simbola jēdzienu dažādo veidu vidū. Noskaidrosies, ka simbolu veidu būtiskā diferencēšana ir tā, ka domātā īstenība, vairāk vai mazāk tuvojas simbolam, brīžiem pat pati ieiet konkrētajā simbolā. Analizējot dažādos simbola veidus, šie momenti tagad pastāvīgi būs jāievēro. Simbolu veidu daudzējādība dibinās uz musu definīcijā norādīto momentu dažādliem atbildējumiem.

2. Sakrālais mākslas simbols.

a) Vispirms, runa ir par katru kulta mākslas veidojuma formu. Te domāfā īstenība (līdzīgi dzejas simbolam) vispirms ir svētais notikums, ir tas fakts, aiz kura dievbijīgais samana reliģisko īstenību. Mākslas simbols attēlo konkrēto «pestīšanas vēsturi». Šī pestīšanas vēsture atšķiras no citiem profaniem notikumiem ar to, ka tā pati par sevi jau ir simbols. Citādi tā nemaz nebūtu pestīšanas vēsture. Kāds sens izteiciens saka, ka reliģijas pestīšanas fakti uzsaucot cilvēkam „quaere super nos!" Ar to tieši ir parādīts lietas simbola raksturs. Pirmā kārtā, uzskatāmā mākslas simbola domātā īstenība ir tas moments, kas notiek telpā un laikā un kuru atpazīst. Ar to nav, protams, izteikta šī simbola pilnā būtība, ja simbola veidošanā ir runa **paT** patieso mākslu. Jo mākslinieciskais te ir padots aistētikas likumam un tamdēļ tam ir sava paša simbola raksturs, atskaitot reliģisko interesi par lietu.

Mēs konstatējam vēlreiz, ka reliģiskā mākslas simbolā mūsu priekšā ir divkārša simbola attiecība: vispirms, starp formu un domāto pestīšanas vēsturisko notikumu. Tas nav nekas sevišķs. Bet tad, īstenā simbola attiecība starp pestīšanas-vēsturisko momentu, kas ir mākslinieciskiem izteiksmes līdzekļiem attēlots un starp domāto, specifiski reliģisko īstenību. Ortodoksālā simbola saprašana te nostāsies citādi. Visai ortodoksijai jau tieši ir raksturīga pestīšanas notikuma simboliski rakstura noliegšana. Tā tad, tā savā pestīšanas reālismā saskatis attēlotajos notikumos jau pašu lietu. Šī specifiski reliģiskā īstenība « — pārdzīvojuma veidā uztveramā — dievības sfaira, visos savos sevišķos izpaudumos (pestīšanas griba, pestīšanas domas u. t. t). Šī domātā īstenība dabīgi ir „pavisam citāda" nekā tā, kas domāta profānajā, dzejiskajā simbolā. Kad profānā dzejniecība kļūst par reliģisko, tad uz tās simbolu attiecas tas pats, kas uz reliģisko simbolu.

Bet tagad var parādīties lietas tālākā komplicēšanās. Kults rada speciālus kulta simbolus. No kurienes tie konkrētajā gadījumā vēsturiski izcēlušies te nav jāapskata tāpēc, ka tas mūsu jautājumam pavisam nav svarīgi. Tādi speciāli kulta simboli

piem. kristietībā ir krusts un balodis, budismā — «dzīvības ritenis», «mācības ritenis», bodhi - koks u. t. t. Šie simboli konkrētajā attēlojumā neiztēlo noteiktas pestīšanas vēstures situācijas. Tie pa lielākai daļai izceļas no kāda reliģiska notikuma (kā piem., krusts vai bodhi - koks) un tā tad vispirms simbolizē šo situāciju un tad simbolizē cauri šai situācijai reliģiski domāto.

Tā tad mūsu priekšā te pavisam skaidri ir divkārsa simbola attiecība: simbols — uzskatāmā realitāte — reliģiskā realitāte. Šinī vietā jāmin kāds savāds simbola veids, kas parādās dažās reliģijās, piem., tantristiskajā budismā. Runa ir par to, ko nosauc par „mandala”, proti, zināmas, noslēpumainas ģeometriskā veida zīmes svētbijīgai meditācijai, kurām jāiztēlo pestīšanas patiesība, kas saprotama vienīgi kulta noslēpumos iesvētītajam.

b) Katram kulta simbolam nepieciešamības moments ir ar izšķirējas nozīmi. Pie tam jāievēro, ka te nekādā zinā nav runa par vēsturisku vai cīņu kādu āriņu nepieciešamību. Jautājums par to, kā simbols nācis pie tādas savienošanās ar viņa reprezentēto lietu, vai tāds process kaut kādā objektīvā nozīmē ir bijis nepieciešams — mūsu sakarībā ir pilnīgi nesvarīgs. Mēs konstatējam vienīgi to, ka pie mākslas simbola būtības pieder tas, ka svētbijīgā skatītājā nepieciešami rodas apvienošanās ar domāto īstenību.

Simbola saprašanas iespēja ierobežota tikai «kultā iesvētīto» cilvēku vidū. Līdzīgi kā grieķu mistēriju spēlēs, vienīgi mistiķi; saprata svētās darbības nozīmi, jo tikai viņiem atvērās simbolizētā īstenība; tā tas ir ar kulta simbolu vispār. Bet šīs grupas vidū valda savienošanās nepieciešamība. Ap-skaidrotais vai reliģiozi aizkustinātais, kuram — runājot budistiskiem termiņiem — atvērusies «debesu patiesības acs», pazīst simbola transparenci un satver domāto īstenību iekšējās dievišķās nepieciešamības dēļ.

c) Mākslas simbols un domātā īstenība var dažādā mērā viens otram tuvoties. Budistiskajā meditācijā mērķis un uzdevums ir pēc iespējas vairāk attālināties no konkrētā simbola, to pārvarēt par labu tīri abstraktajam Mūžīgā skatījumam. Te simbols ir meditācijas palīgs un meditācijas izejas punkts. Citādā aplūkojumā mākslas simbola nozīme var būt tieši tā, proti, domāto īstenību glabāt un garantēt sevī pašā. Tādā gadījumā dievbijīgam pārdzīvojumam simbols un īstenība te ieiet ciešā savienojumā. Viens no tipiskākiem šeit pārrunātiem mākslas simbola veidiem ir Boro-Budur'a varenais celtniecības darbs. Cilvēkā, kas noskatās atsevišķo simbolu bagātībā, staigādams pa celtnes ejām, tieši minētās noslēpumainās nepieciešamības dēļ, realizējas budisma objektīvā pestīšanas īstenība. Tā ir mākslas simbola jēga un tas ir mākslas simbola uzdevums.

3. Ticības apliecinājums kā simbols.

Kā zināms, ticības apliecinājums šaurākā nozīmē saucas par simbolu. Piem., kristīgajā „simboliķa” runā par „symbolum Nicaenum” jeb „Athanasianum” u. t. t. Šinī sakarībā mūs neinteresē, kāds ir bijis simbola jēdziena izlietošanas vēsturiskais cēlonis ticības apliecinājumiem; mēs jautājam par simbola jēdziena attaisnojumu šinī izlietojumā.

a) Jautājums par domāto īstenību ir viegli atbildams: domāta ir vienīgi ticības pasaule, vienīgi irracionālā sfaira.

b) Jautājums par nepieciešamību atbildams tāpat kā sakrālā mākslas simbola gadījumā. Ka simbola vārdos un priekšstatos patiesi atspīd mūžīgā pasaule un ar tiem to satver, tas, no vienas puses ņemot, atkarājas no konģeniālās saprašanas spējas un, no otras puses, tas izšķiroši atkarājas no dievišķīgā gara piekrišanas šim apliecinājuma vārdam.

c) Kā pie katra pareiza simbola dots ir arī reprezentācijas moments. Tuvuma pakāpe var būt dažāda. Var būt, ka ir tikai vienkāršs norādījums uz „pavisam citādo” un uz viņpasaulīgo, tā tad arī uz to, kas atrodas viņpus simbola. Apliecinājums, dzīvā nozīmē, var būt svētīts arī ar gara radošo spēku. Tādā gadījumā transcendentā īstenība dinamiski pastāv simbolā. Vienīgi šis apliecinājums ir īsteni dzīvais, ir „labais apliecinājums”, par kuru runā pastorālajās vēstulēs. Apliecinājuma „labums” tā tad nerodas no piekrišanas konkrētām un svētām formulām, bet gan no dievišķīgā gara piekrišanas mūsu ilgām.

d) Šinī vietā jāvērs uzmanība uz apliecinājuma simbola novirzīšanos no normas. Dogmatiski mēdz runāt par to, ka no fides, qua creditur top fides, quae creditur. Izejot no mūsu simbola idejas jēdziena noteikšanām, to pašu lietu var definēt arī tādējādi, ka saka: šeit notiek simbola domātās īstenības pārvietošana. Pirmā vietā tagad vairs nav domāts transcendentu irracionālais, bet pats racionālais domu saturs, ko simbols izsaka. Mēs varam arī teikt: apliecinājums zaudē savu simbola raksturu. Tādā veidā rodas katras ortodoksijas jēdzienu masiviltāte, jo simbola rakstura trūkums reliģiskajos izteicienos nosaka tā fakta pārprašanu, proti, ka īsti reliģiski domātais neatrodas šinī lietišķības pasaulē, bet kādā pasaulē, kas atrodas viņpus šīs lietišķības pasaules. Heitran's šinī nozīmē saka (Das Werden der neuen Gemeinde, 1925, 16. lp.): „Nav nejaušība, ka šinī punktā baznīcas reālistiskajā domu pasaulē tūlīt uzpeld šaubas, kas dibinās uz raksturīgu apstākļu sajaukšanu: vai ir tikai simbols? Proti, tā domā, ka ar to dievišķais izplūstot šķietamā īstenībā, kamēr gluži otrādi, objektīvā īstenībā, kas izlaužas uz āru, apzīmē pasaulīgo par «šķietamo īstenību”, t. i. apzīmē to par jēgas attēlu, kas spīd cauri;... „... Baznīcas-reālistiskā domāšana aizstāv zemi ne debesis”.

4. „V a r d s” ka reliģisks simbols.

Visā reliģiskajā pasludināšanā vajadzīgs vārds kā fundamentāls simbols.

a) Pazīstamā izšķirība starp verbum externum un verbum internum atbild uz mūsu pirmo uzstādāmo jautājumu: proti, jautājumu par domāto īstenību. Verbum internum ir īstenība, kuru domā ārējais vārda simbols. Domātās īstenības īstenā nozīmē šis vārds nepieder dabīgajai pasaulei un tāpēc neļauj sevi atrast ar empīriskiem līdzekļiem.

b) Jautājums par reprezentāciju arī šeit atbildams tādējādi, ka tā nozīmē īstenā dzīvā vārda (viva vox) novirzīšanos no normas, ja tanī saskata morāliskas vai pasaules uzskata pamācības tikai norādījuma nozīmē uz kaut ko viņpasaulīgu. Dzīvais vārds satur sevī garu. Vārdā notiek paša Dieva klātbūtnes tapšana.

c) Līdz ar to dotais trešais jautājums par nepieciešamību, ar kadu šis notikums iestājas, noved mūs pie novirzīšanās no normas sevišķām briesmām, kuras šeit slēpjas: Dieva klātbūtnes tapšana vārdā neatkarājas no vārdu recitācijas. Šeit ceļš, kas padara atkarīgu pašu Dievu, ir brīvs uz maģisko vārda aplūkošanas veidu. Nepieciešamība nav subjekta gribas varā. neskatoties uz to, ka tā darbojas subjekta sfairā. Nepieciešamība iziet vienīgi no paša Dieva. Vienīgi tā reliģiskā ticība var uzskatīt šo attiecību. Katra cita iztulkošana būtu Dieva neierobežotības ierobežošana.

5. Kulta simbols.

Mēs nākam pie simbola beidzamā veida, kura likumību tagad izmeklēsim. Lieki norādīt uz to, ka mūsu priekšā ir dažādākie sakari ar agrāk apskatītiem simbola veidiem, it sevišķi ar sakrālo mākslas simbolu. Tā tad cik tālu mūsu priekšā ir tā pati attiecība šeit kā arī tur, tik tālu par to vairs nav jārunā. Mēs izšķīram dažādas kulta simbola uztveres, kuru struktūru turoties pie mūsu pieņēmumiem tagad gribam pārbaudīt. Tā tad tas nozīmē, ka savā aplūkojumā — tā ka kulta simbola trīs veidi izslēdzas — mēs jautāsim tikai par būtību, bet ne par patiesību, un uz to arī atbildēsim.

I. Reālistiskais kulta simbols:

a) īstenība ir transcendentāls, bez tuvākas noteikšanas un ierobežošanas.

b) Simbola un lietas savienojums ir nepieciešams kādā jaunā nozīmē. Te mēs runājam par nepieciešamību divkāršā nozīmē: (1.) vispirms, pastāv kāda nepieciešamība, kas iziet no pašas lietas. Pēc šī uzskata, nepieciešamībai var būt tikai šis viens konkrētais simbols, tā var pilnīgi manifestēties tikai šīnī simbolā. Šīnī uztverē, kas orientēta pēc antiskā simbola jē-

dzienu, simbols pieder pie atklāsmes satura. Tā tad, forma ir dievišķi nepieciešama. (2.) No otras puses, pastāv attieksmes nepieciešamība no simbola uz lietu: izejot tikai no šī konkrētā simbola un ar tā palīdzību sasniedz transcendentu lietu, ar 1. punktā norādīto attieksmi. Šī otrā nepieciešamība neatrodas subjektā, bet mēchaniski-maģiskajā attieksmes veidā. Šis simbols pēc savas būtības sniedz transcendentās lietas iegūšanas garantiju. Tā tad te pirmo reizi parādās simbols kā transcendentā garantija.

c) Jautājums par reprezentāciju šeit atbildams reālisma nozīmē, no kura šis simbola veids dabūja savu apzīmējumu. Dievišķais top reāls. Būtu tautoloģija, ja ar to nesaprastu metabasis eis allo gēnos, proti, dievišķā pāreju empīriski priekšmetīgās pasaules realitātes formā. Dievs top klātesošs izdarot šo metabasis eis allo gēnos ārpus subjekta, konkrētā vietā un konkrētā laikā. Augšā mēs redzējam un atkal redzēsim, apskatot kulta simbola trešo veidu, ka dievišķā klātbūtnes tapšanai nebūt nav visādā ziņā jābūt nepieciešami savienotai ar dievišķā pakļaušanu laika un telpas eksistences noteikumiem.

II. Racionālistiskais kulta simbols.

a) Domātā īstenība, protams, arī šeit beigu beigās ir dievišķais, taču ar tādu ierobežojumu, ka šeit tas uzskatams ka racionāli uztveramā īstenība.

b) Te simbola un lietas savienojuma veids — atšķirībā no kulta simbola pirmā veida — ir, raugoties no lietas viedokļa, nejaušs. Savienojums pastāv tikai salīdzinošai domāšanai, ta tad kādam viedoklim, kas neskar nevienu no poliem. Lietišķi nepieciešams šis savienojums ir tikai kādas domāšanas nepieciešamības nozīmē. Ar to lietu šim attēlam ir zināmi kopīgi salīdzinājuma punkti — to atklāj mana salīdzinošā domāšana, kas arī iepriekš izraudzīja simbolu no iespējamo, noderīgo līdzību lielā skaita. Tā tad šī forma ir relatīva un šī parādība ir pazīstama visur tur, kur šādu simbola uztveri cildina. Tā tad rezultāts te ir domātās lietas adekvātais domu attēls.

c) Ar to jau ir izšķirts reprezentācijas sevišķais veids mūsu priekšā. Transcendentu tikai aizkar, bet tas neparādās reāli. Transcendentais paliek savā — pārdzīvojošā subjekta, kā arī simbola realitātes sfairas atšķirīgajā un atšķirtajā — esamības slānī. Šis simbols „tikai māj pāri uz viņpusi”, bet tas neved transcendentu šurp pie mums. Šī simbola jēdziena forma sastopama, runājot vēsturiski, katra veida reliģiozā racionālismā. Tā sauc. «liberālā” teoloģija vecā stilā, kā zināms, mēdza visus reliģiozos priekšstatus un kultiskos simbolus atsināt nozīmīgajās, t. i. racionālajās līdzībās. No šejienes rodas dievbijīgās izjūtas attaisnojamais protests pret to, kas simbola jēdzienā ir „par maz”, par ko runa bija augšā. Ar šādu

uzskatu minēta teoloģija apzinīgi paliek „šīnī pasaule” un pašu reliģiju šī teoloģija pārtaisa par „šīs pasaules” reliģiju.

III. Evaņģēliskais kulta simbols.

a) Evaņģēliskais kulta simbols ņem transcendentu viņa pilnā irracionālītātē un viņa pilnā neierobežotībā.

b) Te simbola un lietas savienojuma veidu var uzskatīt — kā augšā vārda simbolā — tikai kā Dievā pastāvošu. Negatīvi tas nozīmē: noliegt tik pat šīs simbola konkrētās un vienreizīgās formas nepieciešamību, kā arī šīs formas nepieciešamību ceļā uz transcendentu. Simbola nepieciešamība vispār, protams, ir jāpatur spēkā. Simbola forma ir relatīva; dievišķajai īstenībai pretī tā sniedz tikai iespējamību šīs transcendentās īstenības ienākšanai. Ja mēs sakām, ka simbols Dievam nozīmē nevis kādu nepieciešamību sevi veidot, bet gan tikai kādu iespēju sevi veidot, tad ar to grib tikai aizsargāt Dieva absolūto neierobežotību, bet negrib apgalvot, ka mums ar savu simbolu Dievam būtu vēl tikai jādos iespēja izlauzties pie mums cauri. Pats par sevi saprotams, ka katra galīgā forma ir Dieva ielaušanās iespēja mūsu pieredzē. Galu galā, visa redzamā pasaule arī ir tieši simbols, tā tad iespēja Dieva rokās. Viņa īstenība padara mūsu pieredzes pasauli par šķietamības īstenību, t. i. par savu transparentu.

c) Beidzot jāsaka, ka pretēji racionālistiskajam simbolam, te nepaliek nekāda sfairu atšķirtība. Te Dievs top reāls, tomēr ne augšā pārrunātās metabasis eis allo gēnos formā, bet gan dievišķīgajam īpatnējā esamības veidā. Viņš neklūst par objektīvu lietu, kas katram telpā vienlaicīgi klātesošam būtu klātesoša. To arī domā Jāņa 4, 24. vārdi: „Dievs ir gars un kas pielūdz, tiem jāpielūdz garā un patiesībā”: kas cits te ir domāts, ja ne tieši tas, ka Dievs, satiksmē ar cilvēkiem, nepamet savu esamības veidu, — kas te citiem vārdiem izteikta ar termiņu „gars” — un netop par lietu, bet, ka satiksme ar Dievu iespējama tikai uz pārdabīgā bāzes, t. i. „garā”. Tādēļ Luther's 1535. g. Galatēra komentārā raksta šos vārdus: „Arī šodien Kristus ir vieniem klātesošs, citiem nākošs. Ticīgajiem viņš ir klātesošs, vai viņš pie tiem nāk; pie tiem neticīgajiem viņš vēl nenāk”.

§ 3.

Svētais vārds un svētā klusēšana.

E. Cloud, *Magic in names and other things*. 1920. — L. Engel, *Die Bannkraft des Wortes*. 1922. — G. Mensching, *Buddhistische Symbolik*. 1929. — G. Mensching, *Analyse des Symbolbegriffs*. (Chr. Welt. 1930.) — G. Mensching, *Das heilige Schweigen*. 1926. — K. Schmidt, *Das schaffende Wort*, 1920.

1. Vārds ka pasludinājums.

Runa ir par reliģiskās pieredzes un reliģiskās atziņas pasludinājumu. Tā tad mērķis, kam seko, ir tas, ka citiem jāpiešķir lās pie mana paša reliģiskā īpašuma, bet to citādi nevar piesavināties, ka viņu pašu izsaucot dvēselē, jūtās un apziņā. Šī starpniecības kalpībā ieiet svētais vārds. Svētā vārda uzdevuma īpatnība, proti, modināt dzīvību un nevis — kā parasts — sniegt domas tālāk no saprāta uz saprātu, prasa kādu šī svētā vārda īpašu raksturu.

Radnieciskās dzīves un reliģiskās atziņas pamodināšanas nolūkam, svētais vārds parādās vispirms evaņģēlija formā. Evaņģēliskais vārds — praviešu un reliģiju dibinātāju runāts — ir reliģiskās pirm pieredzes dokuments. Tas divkārtšā nozīmē ir vārds no Dieva: to saka pats Dievs, tas ir visu praviešu saskanīgā pieredze. Pravietis ir Dieva runas instruments, viņš pats savu stāvokli kālādu izjūt un viņa vārdā draudze sadzird paša Dieva balsi. Un, no otras puses ņemot, šis vārds stāsta par Dievu. Tas runā par Dieva īpašībām un būtību, par viņa darbošanos, par viņa gribas lēmumiem un par viņa cilvēku pestīšanas nodomiem.

Sekundārā pieredze draudžu vidū tērpjas sprediķa formā. Šī sekundārā pieredze ir izsaukta ar evaņģēliju un ar pieskaršanos kādam dieva sūtītam, kādas jaunas reliģijas dibinātājam. Tas notiek draudžu vidū, kuras jau salasījušās ap sava Dieva vārdu. Sakarā ar draudzes reliģiskām vajadzībām, mēs sastopam divas turpmākās svētā vārda formas: mītu un leģendu. Radītas no svēto Dieva vīru dzīves dievbijīgās aplūkošanas, tās abas attēlo—kaut arī bieži stipri saraustītu —, atsevišķa cilvēka un draudzes ticības dzīves ainu.

Bet kad spekulatīvā interese nu sagrābj šo dievbijības pirmdotību lai ilgstošā domā nostiprinātu to, kas svārstās parādības maiņā, tad izceļas teoloģiskā dogmā mācība, kas,— atšķirībā no svētā vārda pirmām formām, — grib veidot prāta priekšstatus par Dievu un par pestīšanu.

Beidzot, sakarā ar augšā attēloto vārda vērtēšanu jāmin vēl tas, ka vārda idejā ar priekšstatiem iedomājas pašu dievību, vai otrādi: ka dievišķais vārds tiek hipostazēts par pašu mūžīgo dievību. Kā zināms, šo notikumu redzam kristietībā (logos), tāpat to varam konstatēt, arī ārkristīgajā reliģiozitātē: piem., Brahmana-tekstos lasāms „Brahman's ir vārds”.

2. Vārds satiksmē ar numenu.

Dvēseles satiksme ar Dievu var būt individuālā un kolektīvā nokrāsā un vārdam, kas šo satiksmi izsaka, ir sava īpaša forma, atkarībā no tam, kāda nokrāsa dominē.

a) Tas vārds, kas sastopams uz reti sastopamās viduslīnijas starp vārdu no Dieva un vārdu uz Dievu, ir jūtās brī-

vā izplūšana slavās un pateicības vai himnas poētiskajā formā. Runā par Dievu, bet tomēr runā taisni uz Dievu un runā ar nolūku nokļūt ar viņu satiksmē. Lai to padarītu saprotamu, es atgādinu Ēģiptes ķēniņa Echnaton'a brīnišķīgo himnu:

„Cik skaista ir Tava lēkta horizontā, ai Aton, mūžīgais!
Tu uzlec austrumu horizontā,
Tu pildi zemi ar saviem daļumiem.
Tu daiļš, liels, gaiši skaidrs, augsts pār visu zemi;
Tavi stari aptver visas zemes, ko tu radījis.
Tu Re, Tu saisti tās ar savu mīlestību.
Tu es tājš, bet Tavi stari ir zemes virsū ...
Horizontā tu norieti — un zeme tumsā kā mirusi.”

(No oriģināla tulkojis Fr. Balodis. Pārrakstīts no prof. L. Adamoviča grāmatas „Celā uz pilnību”, Rīgā 1928).

Šī himna par Dievu un kas vērsta uz Dievu, neko no Dieva negrib, tā ir pateicības un apbrīnas izplūšana.

b) Citādi ir, kad vārds uz Dievu kļūst par lūgšanu. Lūgšanā vispār sastopama reliģiozās izturēšanās svarīga daļa. Jā, runājot ar Luther a vārdiem, ticība pat nav nekas cits, kā „tikai lūgšana” („eitel Gebet”), un Johann's Arndts domā šādi: „Bez lūgšanas nevar Dievu atrast; lūgšana ir tāds līdzeklis, ar ko meklē un atrod Dievu.” Lūgšana ir tā īstenā saite, kas savieno cilvēku ar Dievu: „Iznem no pasaules lūgšanu”, saka Fecliner's „un top tā, it kā tu būtu sarāvis cilvēces saiti ar Dievu, it kā tu būtu padarījis mēmu bērna mēli pret tēvu.”

Te nav iespējams parādīt lūgšanas formu un lūgšanas intenciju lielo bagātību. Mēs tāpēc apmierināsimies ar dažām norādošām piezīmēm. Lūgšana var būt brīva sarunāšanās ar Dievu, bez piespiešanas, un tā nav saistīta ne pie kādas iepriekš nodomātas shēmas. Reliģijas ģēniji atkal un atkal un visās reliģijās apliecina, ka viņi ir pastāvīgi lūgšanas satiksmē ar Dievu. Par Asīzes Franci (Franciscus di Assisi) stāsta, ka viņš esot pavadījis ar Dievu veselas naktis lūgšanās. Sienas Katrīne (Katharina di Siena) lūdza visu nakti, kamēr zvans sauca uz mišu. Jēzus ordeņa Svētā Terēze (Theresa di Jesu) stāsta, ka viņa dažkārt cauras dienas pavada nepārtrauktās lūgšanās. Kur cilvēki tā lūdz Dievu, tur dvēsele viņus nesaista pie noteiktām formām. Spener's skubina uz lūgšanu „bez zināmām formulām”, uz lūgšanu „no sirds”. Ari Luthers neskaitīja tēvureizi priekšrakstītajā vārdu kārtībā: „Tadas domas sirds (kad tā ir iesilusi un ir priecīga uz lūgšanu) gan var izteikt ar daudz citādiem vārdiem, gan arī ar mazāk vārdiem, jo arī es pats sevi nesaistu pie tādiem vārdiem un sillabēm, bet šodien, kā rītu runāju vārdus citādi, pēc kuriem tad es jūtos silti un jautri.”

Tālāk, vārds parādās formulveidīgā saistījumā. Mēs neprasām, vai šis veids, proti, izteikt savas vēlēšanās, un domas pastāvīgi vienā un tajā pašā formā, ir izcēlies agrāk, jeb vēlāk nekā brīvās un spontāni veidotās lūgšanas veids, bet atzīmējam te tikai pašu parādību. Ir savādi novērot, ka šim saistītās lūgšanas veidam arvien draud briesmas pārāk uzsyert formas nepareizo novērtēšanu. Stingrā formas ievērošana novērš interesi uz veidojuma reliģiski-indiferento blakuslauku. Cilvēka maģiski-mēchaniskā iztulkošanas interese, kas viņam arvien ir pie rokas, domā, ka intenciju piepildīšanai jāatkarājas no pārņemtās formas sargāšanas: „Si aedilis verbo aut simpulvio aberravit, ludi non sunt rite facti,” tā skan kāds C i c e r o n'a izteiciens.

Kulta rāmī šī saistītā lūgšana top par kādas sevišķas kārtas, proti, priesteru kārtas uzdevumu. „Istenas rituāllūgšanas, kas pavadīja upurus un citas rituālas darbības, recitē tikai priesteris, vai valdnieks, vai ierēdnis, kas fungē kā priesteris.

Ejot vienu soli tālāk prom no reliģiskās lūgšanas, mēs nonākam pie apvārdošanas himnas formulas veidā. Kā Wiedemann's to konstatē, tad ēģiptiešu himnas bij «sacerētas nolūkam, lai tās daudzkārt tiktu izlietotas un lai tās kulta darbību, jeb burvības izdarīšanas laikā regulāri tiktu recitētas”. Daudzas ēģiptiešu himnas cēlušās pastāvošā nolūka dēļ sniegt mirušajam — kuram tās lika zārkā — iespaidīgu ieroci pret ļaunām varām un nemaldīgu līdzekli mūžīgās dzīvības iegūšanai.

Dievbijīgā interese arvien vērsta uz to, lai jutekliskā veidā iegūtu dievišķīgās žēlastības tuvuma garantiju. Svētais vārds izpilda arī šo vēlēšanos. Svētos vārdos, nosaukumos un zilbēs dievbijīgais saskata dievību kā jutekliski klātesošu. Gluži līdzīgi kā hinduismā, ticīgais pastāvīgi piesauc dievu Vishnu' Nārāyana' svēto vārdu, tā kristīgais Jēzus vārdā pārdzīvo tā Tēva tuvumu. Ne katrreizi jābūt ir Dieva vārdam vien, ar ko saistās šīs svētceres piekopšanas; dievību pašu bieži: reprezentē arī svētās zilbes bez racionālas jēgas, «numinozās pirm-skaņas”. Indijas svētā zilbe ir „ōm”; «Esamība ir ens re ā li s s i m u m, tā attēls ir apstiprinājuma zilbe „ō m”. Upanišades satur šīs svētās sakrāmentālās zilbes garus iztīrzājumus un slavinājumus. Kāthaka — Upanišadē teikts (II, 15—17):

To vārdu gribu nu tev nosaukt vienā skaņā,
To vārdu, ko visas Veda's mums sludina,
To vārdu, ko katra pašmocība mums teic,
To vārdu, dēļ kura studē Veda's,

To sauc Om.

Tā ir tā zilbe, kas ir Brahman's.

Tā ir tas augstākais, kas ir,

Un visu, ko tik cilvēks kāro, tas to dabū,

Lai kas tas būtu — tad, ja viņš šo zilbi pazīst.

c) Mēs pavirši apskatījām vārda funkcijas dvēseles individuālā satiksmē ar Dievu, pie tam reizēm jau tika aizskarta vārda nozīme draudzes satiksmē. Kultisko vārdu sastapām jau augšā, sludinātā evaņģēlija formā, proti, sprediķi. Liturģijas sakarībā vārds viegli iegūst sakramentālu nozīmi. Sakraments ir tā parādība, kurā jūtekliski-lietišķā formā manifestējas Mūžīgais. Augustīns, kā arī Luthers uzsver, ka vārds ir tas, kas svētī matēriju par dievišķīgās būtnes tēru. „Accedit, verbum ad elementum et fit sacramentum”, tā skan Augustīna sakramenta definīcija. Kātoju sakramenta kultā Kristus iestādīšanas vārdi tanī naktī, kad viņu nodeva, ir sakramentālie vārdi, ir vārdi, kas svētī. Un arī evaņģēliskā Svētvakarēdiena svinēšanā vājinātā formā izlieto šo iestādīšanas runu svētīšanas nozīmē. Tie paši priekšstati pastāv kristībās, par ko Luther's saka: „Udens gan to nedara, bet tas vārds, kas ir ar un kas ir pie ūdens.”

3. Svētais vārds kā likums.

Pasludināšana cilvēkam, satiksme ar numenu — tie biļredzes viedokli, no kuriem izejot mēs mēģinājām kārtot vārda parādīšanās formu bagātību. Vēl atliek pārrunāt pēdējo veidu, kas aptver abas puses, Dievu un cilvēkus. Tādā kārtā tā tad, ja šis sakara veids nebūtu tik ļoti sui generis, tad panāktu sintēzi no abiem pirmiem veidiem, kuri arvien attiecinājas uz vienu no abiem faktoriem. Proti, no īstenām dziļām reliģiskām intuīcijām izaug viena jauna un viena gluži citādi veidota saistīga atziņa: svētās vērtības vara. No reliģiskās pieredzes pasaules iznirst kāda vērtību pasaule, iznirst kāda esamība, kas tomēr vēl nav un kuras būtība tieši ir tā, ka reālajā pasaulē tā grib tapt par īstenību ar cilvēcīgās gribas starpniecību. Tā cilvēka griba tiek saistīta pie morāliskā likuma cieņas.

Tagad nu vārds parādās sakrosantā likuma veidā. Šinī formā vārds ir Svētā stingrā prasība pret savu nesvēto tautu. Likums būdams, tas atkal tagad vēršas uz abām pusēm: bauslis kā izturēties pret Dievu un bauslis kā izturēties pret citiem cilvēkiem.

Mēs mēģinājām parādīt, ka svētais vārds ir Dieva un dvēseles dzīvības sakaru lielās bagātības nesējs un starpnieks. Bet pirms vārda stāv cits faktors: svētā klusēšana.

4. Svētā klusēšana.

Svētā klusēšana ir vispārīgs reliģiju vēsturisks fainomens, un, proti, kāds komplekss faktors, kas ir spējīgs glabāt sevi visdažādākos saturus. Var izšķirt iekšējo un ārējo klusēšanu.

Iekšējo klusēšanu mēs sastopam tikpat atsevišķa cilvēkā kā arī reliģiskās kopības satiksmē ar Dievu. Atsevišķā cil-

veka satiksmē ar Dievu jādome par «klusējošo lugšanu», kas arvien parādās mistikā. Arī Augustin's saka: «Iļgošanās pastāvīgi lūdz, kaut mēle arī klusē.» Otrā forma ir klusētājā prāta līdzsvarotība. Tā ir dažās reliģijās (piem. budismā, taoismā un islamā) sastopamais kaislības trūkums; tā ir visu vēlēšanos un kāribu apklusināšana. Tad tālāk svarīga ir klusējošā aplūkošana tās iespējamo formu bagātībā. Arī apskaidrošanu mistikā uzskata par tādu, kas notiek dziļā klusēšanā: «Mūžīgais Tēvs sacījis vārdu, tas ir tas Dēls, un viņš to vēl arvien runā svētā klusēšanā», saka Jānis no krusta. Nākošā iekšējās klusēšanas forma ir vienojošā klusēšana (unio mystica).

Reliģiskās kopības satiksmē ar Dievu mēs pirmā vietā sastopam klusējošo pielūgšanu, bet mēs to sastopam arī kvēķeru (quaker) «gaidošā klusēšanā»; tā ir kopīgās kļu ciešanas specifiska forma, proti, tās iekšējās izturēšanās specifiska forma, kas rodas sasprindzināti gaidot gara ielaušanos draudzē.

Pie ārīgās kļu ciešanas vispirms pieder maģiskā klusēšana, t. i. tā ārīgā, kļuā izturēšanās, ko piekopj maģiskā nolūkā un kas sastopama daudzās pasakās un burvju parašās. Tālāk pie ārīgās klusēšanas pieder askētiskā klusēšana. Šo kā galveno prasību ievēd daudzos mūku pamatnoteikumos, īpaši trapistu ordenī.

Pie klusēšanas, reliģiskās dzīves apkaimē, pieder tālāk bieži piekoptā klusēšana par kultu un tā mistērijām, tā sauc. arkandisciplīna. Beidzot jāatgādina, ka nereti pašu dievību apzīmē kā klusēšanu. Tā, piem., ēģiptiešu reliģija runā par kādu dievību Menu', kas nozīmē tik daudz, kā «miers" un gnozīsā, piem., kā dievība parādās ^T'? (= klusēšana).

§ 4.

Svētā dziesma.

F. Heiler, *Das Gebet*. 5. A. 1927. — G. van der Leeuw, *In dem Himmel ist ein Tanz. Über die religiöse Bedeutung des Tanzes und des Festzuges*. 1931. — G. van der Leeuw, *Phaenomenologie d. Rel.* 1933: § 63, 1. 3.; § 64, 4.; § 76, 2.; § 81, 2. — W. O. E. Oesterley, *The sacred dance*. 1923. —

«Dziediet tam Kungam jaunu dziesmu!» tā skan Vecās derības dziedoņa aicinājums. Un indiešu Rigveda, ā mēs sastopamies ar šādiem vārdiem: «Dziedi šīs dziesmas Spēcīgajam, teici Parjanya'u un cildini viņu ar godināšanu" (Rgv. 5^83,1). Šie un neskaitāmi citi vārdi visdažādākās reliģijās norāda uz analogu fainomenu, par kuru mēs šinīs rindās gribam runāt. Ir zināms, ka visās reliģijās dziesma spēlē izcilu lomu. Pārbaudot

attiecīgo bagāto materiālu, mēs ļoti skaidri saskatām sekojošus reliģiozās dziesmas galvenos tipus.

1. Vienā pusē stāv personīgā ticības dziesma. Ar to mēs saprotam tā cilvēka dziedājumus, kas tieši un gluži naīvi, sava Dieva aizgrābts, nonācis godbijīgā izbrīnā. Viņš dzied kādu dziesmu savam Dievam tieši no savas iekšējās pieredzes. Šai dziesmai nav nekāda nodoma, nekāda nolūka, tā ir dziedoņa dvēselē jūtu un noskaņojumu pilnīgi dabīgā izteiksme. Pārsvarā tie, kas šīs dziesmas dzejo, ir laji. Šis apstāklis tam piedod svaigumu un dabīgumu. Mēs sniedzam šādu — dievībai par godu darinātu — dziedājumu paraugus un dažādākām reliģiozām pasaulēm vienu otram blakus: Rigveda'a dziedoņi cildina rīta blāzmu (Ushas) krāšņās dziesmās, kuras, kā zināms, dziedāja kultā:

„Tur atspīd Rīta blāzmas majestāte
Kā ūdens sudraba viļņi, balti mirdzēdama;
Tā staigāt takas palīdz mums tik jauki
Un ir tik laba, devīga un maiga.
Tik laba esi Tu, Tu tālu savu gaismu sūti
Un Tavas gaismas stari lido debesīs.
Tu greznojies un rotājies ar savām krūtīm
Un spīdi augstībā. Tu Rīta blāzmas dieve;
Un Tevi vadā sarkanu govju aizjūgs.
Tu, Svētlaimīgā, tālu tālu sniedzies.
Kā varonis ar lingu viņa aizbaid ienaidniekus
Un sašķeļ tumsu kā kāds ratu cīnītājs. (Rgv. 6. 64.)

Kāda Homeros'a himna pielūdzošā apbrīnošanā vēršas pie visu mātes Zemes:

TeV, Visumāte Zeme, drošā, TeV gribu dziedāt.
Tu vecākā no dievēm, Tu zemes virsū visus gani,
It viss, kas Tavā dievišķīgā klēpī rodas, tā jūrā
Kā ar gaisos — viss tas no Tevis dotā barojas.
Daudz skaistu bērnu, jauku augļu nāk no Tevis.
Ak, Mīlīgā, Tev vara ir dot dzīvību un ņemt to
Mirstīgajiem. Ak laimīgs tas, kam veltī Savu žēlastību.
Jo bagātīgi tam Tu dodī visu.

Tāda veida piemērus, protams, varētu minēt lielā skaitā. Mums nav svarīgi ar pierādījumiem rokā izsmēloši dot visus šādu svētu dziesmu iespējamus saturus. Svarīgi ir vienīgi parādīt, ka šajos un līdzīgos piemēros elementārās reliģiozās Jutas izteicas pašas tieši, brīvi radot izteiksmes formu un attēlu. Šinī sakarībā Vēl jāmin novērojums, ka pati reliģioza pasludināšana no tā laika reliģijas dibinātāju unpraviešu reliģioza pasludināšana nereti izteikta dzejiskā formā, vai arī draudze, kas iespaidojusi attiecīgo reliģiozo tekstu literārisko fiksēšanu un fiksējusi šo reliģiozo pasludinājumu dziesmā. Arī te piemēri ir

skaidri redzami: Jēzus savu pārdzīvojumu augstākā pakāpē izsaka himnveidīgās runās (Mat. 11, 25), Pāvils dzied par mīlestību noteiktā himnā (1. Kor. 13), par atpestīšanas dziļumiem (Rom. 8) un Buddha's pestīšanas ceļa pasludināšana tad, kad tā tuvojas visdziļākam noslēpumam, nemanot pāriet himnas formā.

Mēs, tā tad, konstatējam: Tersteegen'a un Paul'a Gerhard't'a dziesmas, Echnaton a Saules himna, Asīzes Franča Saules dziesma, Sv. Bernhardt a „Salve caput cruentatum”. Luther'a lūgšanas-dziesmas, mistiķa Manikka' Vaschagar'a svīnīgie un kaislīgie dziedājumi — tie visi ir personīgās ticības skaņā un ritmā, gleznā un jēdzienā ietverti tipiski dokumenti.

2. Reliģiozo dziesmu otrā grupa rodas no kulta vajadzībām. Te mums ir darīšana ar kulta dziesmu. Ja augšā izcēlām un pasvītrojām ticības dziesmas personīgo raksturu, tās tiesību radīšanā, tad, kā pretstats, kulta dziesmās jāizceļ taisni tās objektīvais, stereotipais moments. Šeit dzejo un dzied priesteri, kas dzejo savas dziesmas pēc pastāvošām formām, bieži lietojot sensenus izteicienus. Šādas kulta dziesmas pazīst visas reliģijas. Mēs tās sastopam ēģiptiešu, babiloniski-asiriskā reliģijā. Veda-reliģijas pasaulē mēs sastopam stereotipās kulta dziesmas. Pateicoties pētījumiem, kas dibinājās uz jaunatrastiem paraugiem, daudzas dziesmas, ko līdz šim viņu formu dēļ uzlūkoja kā personīgas dziesmas, piem., dažas no Rigveda'a himnām, daudzas Vecās derības psalmus etc. — atmaskoja kā kultam konstruētus veidojumus. Šādas dziesmas, bez šaubām, nav radījis Dieva aizgrābts cilvēks savā jūtu pārpilnībā, bet tās izsaucis priestera rituālais nolūks. Lai sniegtu kādus nedaudzus paraugus šai reliģiozo dziesmu grupai, minēsim sekojošas dziesmas. Kāds babiloniešu dzejnieks apdzied mēness dievu sekojošās stereotipās dziesmās:

„Kuŗš Dievs sasniedz Tavu pilnību?

Kas ir debesīs cēls? Tikai Tu viens esi cēls.

Kas ir zemes virsū cēls? Tikai Tu viens esi cēls.

Nedz debesīs, nedz zemes virsū, nedz dievu Tavu brāļu
starpā

Tev kundzībā ir līdzīgs kāds.

Cēlā dievu mājokļa kungs, kura pavēlēm nekas nevar

Līdzināties, kura dievišķība ir nesalīdzināma.”

Un kāda senēģiptiešu himna cildina Osiris'u:

„Slava Tev, Osiris', Mūžības kungs, Dievu ķēniņ, kam daudz
vārdu,

Un brīnišķu tēlu un noslēpumaina būtība templos kam.

Tu esi Dievs ar lielisko Ka' Busirisā un lielo greznību

Letopolisā, slavētais kungs Busiris' novadā, kas ēdienus pār-
stāv

Heliopolisā, kungs, ko piemin Shuttī',

Noslēpumainā dvēsele ...”

Tieši šī himna ir it sevišķi piemērota sniegt uzskatāmu priesteru stereotipo dziesmu paraugu. Šeit blakus sakārtoti Dieva predikāti un kulta vietas, pie kam nemaz nav izjūtama personiskā intuīcija un oriģinālais tēlojums. Tādi un līdzīgi dzejojumi kultā tomēr bij vajadzīgi; tomēr šī grupa savā literāriskā vērtībā nesalīdzināmi mazvērtīgāka, kā iepriekšējā, nostāda mūs jautājuma priekšā: kāda iekšēja nozīme ir dziesmai reliģija? Vienalga, vai darīšana ar īstu un apdāvinātu dzejnieku vai dziesminieku subjektīvo apliecinājuma izplūdumu, vai ar dzejojumu, kas pats ir bez jebkādas oriģinālas, īpatnējas vērtības, ir tikai kāds priesteru konstruēts veidojums, vienmēr vietā ir jautājums: kā tas nāk, ka cilvēks pūlās slavēt Dievu nevis piņozā, bet gan dzejā un dziesmā? Kā tas nāk — kā tas taču redzams reliģiju vēstures materiālos — ka dziesma un dzeja ir reliģijas pirmatnējā valoda?

3. Uz šo jautājumu mēs mēģināsim sniegt atbildi, atceroties vispirms reliģiskās izturēšanās pamatstāvokli.

a) Visur tur, kur reliģija dzīva un kur tā izteicas lielajās reliģiozās personībās, ir jākonstatē, ka neskatoties uz visām dažādībām atsevišķos gadījumos, neskatoties uz visām vērtības diferencēm un formas variācijām, jābūt sakaram ar kādu transcendentu īstenību. Notiek reliģiska savienošana un, proti, cilvēka eksistences dziļums. Līdz ar to reliģija ir savā dziļākā būtībā kādas ģenerālās pazudināšanas, esenciālā „grēka” izbeigšana.

b) Kas tad nu ir reliģiska dziesma? Analizējot tās būtību, atrodam sekojošo: īstā reliģiskā dziesmā parādās dievībā savienoto cilvēcisko spēku harmoniskā bagātība: prevalējot jūtām kā reliģiskā pārdzīvojuma centrālām faktorām, formējās domas un attēli. Visa pirmavots ir dziedošā dvēsele, kas ierauta reliģiskā kustībā. Atpestītam cilvēkam dziedāšana stāv tuvu jau no paša sākuma kā vispiemērotākais izteiksmes veids taisni šim, no jauna iegūtam, elementārās savienības stāvoklim.

c) Vēl vairāk, dziesma ir atpestīšanas stāvokļa simbols: proza ir zināmā mērā grēkā krišanas valoda, jo prozas vārds un ar viņu saistītais jēdziens ir it kā atdalījies no viengabalainās saistības ar skaņu un ritmu un kļuvis patstāvīgs. Līdz ar to vārds un ratio, kas tam piešķir jēgu, prozas runas veidā kļūst par tāda cilvēka simbolu, kas atdalījies no Dieva dotās vienības un sava prāta dēļ izolējies un ir neatpestīts. Turpretim dziesma, kas — kā mēs redzējam — ir pirmatnējās vienības raksturīgāka izteiksmes forma, izteicās vispilnīgāk ne tikai pestīšanas pārdzīvojums, bet arī dziedātāja apziņa par iegūtās pestīšanas vērtību.

§ 5.

Upuris.

F. Heiler, *Das Gebet*. 5. A. 1927. — Hubert et Maus, *Essay sur la nature et la fonction du sacrifice*. 1897. (In: *Ann. Sociol.*). — G. van der Leeuw, *Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie*. (AR 20, 1920/21.) — A. Loisy, *Le sacrifice*. 1920. — G. Runze, *Ursprung und Entwicklig. der Opfergebräuche*. 1908. —

Pie viselementārākajiem kulta pamatelementiem pieder upuris, kam par pamatu tā primitīvajās formās nereti ir „do ut des” ideja. Tomēr nedrīkst apiet to apstākli, protu ka primāri katrā upurī manifestējas kāds daudz dziļāks pārdzīvojumus un tendence, kura no tā izriet: iekšējās pienākuma apziņas pārdzīvojums un tendence, kas izriet no šā pārdzīvojuma, proti, iekšēji atdoties dievībai. Tāda atdošanās dievībai dokumentējas ārējās dāvanās. Reliģiju vēsture pazīst lielu daudzumu šo dažādo upuru formu ar to speciāliem, atsevišķiem nolūkiem:

1. Pirmdzimtā upuris (primiciālupuris) nozīmē, ka no viena, ko cilvēks saņem kā ēdienu un dzērienu, kā lopus un īpašumu, pirmais ir jāupurē. No šejienes izceļas pirmdzimtā upuris, kas tad vairs neattiecas tikai uz lopiem vien, bet ko attiecina arī uz bērniem, un vēl šodien bieži uzglabājies katoliskajā pasaulē tādā formā, ka pirmdzimto puisēnu veltī baznīcai, vai veltī viņu Dievam atsevišķā nozīmē (priesteru jeb mūku kārtai). Arī te izteicas pamatideja: vajadzība — kas balstās uz pilnīgās atkarības bāzes — ar sevišķu, visai vērtīgu objektu dāvanu uzskatāmi dokumentēt ciešo savienotību ar dievību. Nedrīkst aizmirst, ka upuris aizvieto pašu upurētāju. Dāvana stāv tuvākā būtības savienotībā ar upurētāju, tā ka dāvana nav vien kāda nedzīva lieta, bet ir kāds apdvēselots objekts, kas sasaistīts ar upurētāja iekšējo dzīvi.

2. Tuva radniecīga forma ir tā sauc. dāvanu upuris. Tas ir vienkāršā dāvana dievībai. Primitīvs tādā ziņā, ka domā, ka dievībai, kurai viss pieder, vispār vēl kaut ko varētu dāvat; bet reliģiozs tas katrā ziņā ir pēc sava iekšējā nolūka: pateicības izteiksme, atdošanās izteiksme un cildināšanas izteiksme.

3. Upuru forma, kas aizskar reliģiozās dzīves dziļāko būtību, ir salīdzināšanas upuris, kas pa lielākai daļai savienots ar asiņu izliešanu. Šinī upurī visi elementi kāpinājas līdz augstākai pakāpei. No vienas puses, asins izliešana, un tā tad pa lielākai daļai ar to saistītā dzīvības atdošana, rāda neierobežoto atdošanos dievībai, kurai ir pretenzija arī uz pašu dzīvību. Bet, no otras puses, asiņu izliešana nozīmē vēl kaut ko pavisam speciālu. It visur padziļinātājā dievbijībā pastāv vajadzība grēkus izpirkt un grēkus pīdot.

Vēlāk tipoloģija mēs redzēsīm, kas ar to ir domāts. Šeit pietiek konstatēt, ka te ir runa ne tikai par dievības dusmu samierināšanu, bet ka pie katras padziļinātās dievbijības elementāriem pārdzīvojumiem pieder kāds pavisam patstāvīgs moments, proti, nešķīstības un vainas izpirkšanas moments. Tipisku ainu par to sniedz Jes. 6, kur tēlots, kā eņģelis ņem no altāra kvēlojošu ogli un ar to pieskaras pravieša lūpām, lai tam piedotu viņa grēkus. Taisni šai tendencei arī seko salīdzināšanas upuris, jo visā pasaulē asinis ir ar daimoniskiem spēkiem piesātināts faktors, kas it sevišķi piemērots nomazgāt vainu. Lai tikai atceramies Vecās derības salīdzināšanas rītus, durvju stabu aptraipīšanu ar asinīm, derības šķirsta aplacīšanu ar asinīm etc. (Exod. 12, 21). Bez tam ar upuru ir savienota doma — kā augšā jau aizrādīts — par vietas izpildīšanu. Bet šinī sakarībā tas nozīmē to, ka upuris ar kādu svinīgu pārņemšanas aktu pārņem un aiznes prom upurētāju vainu. Te aplūkojama grēkāža ideja. (Lev. 16, 21).

Šinī vietā jāaizrāda uz to, ka šī pati pamatideja turpina pastāvēt teorijā par Kristus vietas izpildīšanas salīdzināšanas upuri, kā tas apmēram stāstīts Ebr. 10. Šīs ortodoksālās samierināšanas mācības kļūda bij tā, ka vairs nesaprata vecās sakrālās mistikas elementāro jēgu un pārnesa jurisprudences sfairā to, kas atradās tīri numinōzajā jūtu sfairā. Un tālāk, sakarā ar to, kļūda bij tā, ka vispār sniedz teoriju par kādu lietu, kas nepieciešami — būdama pavisam irracionālā — arī ir pilnīgi nesaprotama ar kādu teoriju, lieta, kurai būtu jāpaliek vienīgi tīrās jūtas sfairā.

4. Kāda tālāka forma, kas arī uzrāda domu, ka upuris atvieto upurētāju, ir atvietojumā upuris. Veselā vietā te upurē kādu daļu: piem., visas miesas un visas dzīvības vietā upurē varbūt tikai matus (no šejienes izcēlusies mūku tōnsūra) vai tikai vienu pirkstu. Raksturīgā kārtā iespējams dievībai, upurēt pat ķermeņa šķīstību sakrālajā prostitūcijā, kuras garīgo turpinājumu redzam kristīgajā ligavas mistikā.

5. Upuris ir arī kommūnijas kalpībā ar dievību, proti, upuru maltītes formā. Dievībai veltītais un dievībai svētītais objekts ir līdz ar to pēc būtības savienots ar dievību; kad nu upurētājs ēd no upura, tad viņš visos savos dziļumos savienojas ar dievību. Svētais ēdiens ir tālu izplatīta parādība reliģiju vēsturē. To tūlīt vēl sastapsim specifiskajā mistēriju svinēšanas formā.

6. Skatoties no vēlākiem tipoloģiskiem apsvērumiem, kā raksturīgs un iekšēji pamatots jāuzskata tas, ka katrā reliģijas veidā, kuru vislabāki apzīmē kā „protestantisko”, resp. kā pravietisko, ir pastāvīgi mošs kāds dzīvs protests pret visu upuru parādību kā tādu. Lai salīdzinām, piem., aso kritiku par upuri,

ko piekopa lielie isrāeļa pravieši: „Kas man no jūsu upuru pulka? saka Tas Kungs”. Jes. 1, 11.; „Jo man patīk mīlestība un ne upuris, un Dieva atzīšana vairāk nekā dedzinājami upuri”. Hoz. 6, 6. Tā ir — minot tikai vispārīgi — tiešā reliģiozitāte, kas balstās uz dievišķīgo ielaušanos dzīvē, tiešā reliģiozitāte, kas pretojas katra veida laika un telpas rīcībai nedināt kādu sakaru ar Dievu.

§ 6.

Kultiskā šķīstīšana un svētīšana.

F. Heiler, *Der Katholizismus*. 1923. — E. Maas, *Segnen, Weihen, Taufen* (A. R. XXI, 1922).

Pie kulta reliģiozās dzīves pamatelementiem pieder abi momenti, viens otru papildinot: šķīstīšana un svētīšana: tie papildinās tādā ziņā, ka «tīrīšana», zināmā mērā, ir viena un tā paša akta negatīvā, kamēr «svētīšana» ir pozitīvā puse, t. i. tā akta, kas ir lietu kā arī personu sakrālā izolēšana un sakrālā izcelšana no profānā virkņa.

1. Šķīstīšanas kulta jēdzienu konstituē trīs dažādi būtības momenti:

a). *E l i m i n a t i o*: ar to, piem., saprot daimonu aizdzīšanu ar troksni, ar zvanu zvanīšanu vai ar uguni etc. Pie *e l i m i n a t i o* pasaules, piem., pieder arī grēku izdzēšana ar augstāk apskatīto atvietošanas upura metodi. Tā tad *e l i m i n a t i o* ir «tīrīšana» ar kultisko izmešanu visa tā, kas ir reliģiski negatīvs, daimonisks, grēcīgs, nešķīsts u. t. t. Tā tad *e l i m i n a t i o* pieņem daimoniskus objektus. Tā tad ar *e l i m i n a t i o* nevar izcelt no profānās sfairas tos, varbūt, tīri neutrālos, profānos objektus

b) Otrais moments ir *p u r g a t i o*. Šinī kategorijā, piem., pieder grēku nomazgāšana ar ūdeni, kā tas notiek lavācijās islamā, vai mazdaismā, vai katoļu baznīcas svētītā ūdens slacināšanā.

c) Kā trešais moments jāmin *e x p i a t i o*, grēku piedošana, ko pirmā vietā izdara ar asinīm — kā jau augšā apskatīts. Raksturīga forma te ir tā sauc. tauroboliums. Mithra's kultā: kristīšana ar vērsa asinīm. Šinī sakarībā ietilpst Jaunās derības vārds: «Jēzus Kristus asinis mūs šķīsta no visiem grēkiem». (1. Jāņ. 1, 7).

2. Pozitīvi tīrīšanai, kā svētā stāvokļa nodibināšanai, atbilst *s v ē t ī š a n a*. Arī šķīstīšanas (tīrīšanas) akti, zināmā mērā, ir svētīšanas akti vai vismaz to sagatavošana. Svētīšana nozīmē profānā pacelšanu svētuma sfairā ar zināmu spēku

pārņemšanu. Tas, piemēram, notiek priesteru svētīšanā. Priesteru svētīšanas būtība ir raksturīga katra veida svētīšanai. Negatīvi tās jēga ir: nošķirt kādu cilvēku no profānās dzīves, bet pozitīvi — ar svētīšanas aktu piešķirt viņam noslēpumainu svētības spēku (== mana). Tāpēc piešķirtais „svetums” ir pilnīgi nepersonīgs un tādēļ pavisam neatkarīgs no sava nesēja individuālā rakstura. Primitīvās reliģiozitātes pasaulē priesterim svētījums vajadzīgs dievišķā svētuma sevišķās formas dēļ, par ko augšā bij runa. Tikai tas, kas pats piesātināts ar daimonisku varu, bez baiļošanās spēj pārkāpt izraidīšanas līniju, kas te aplenc dievību. Raksturīgi, ka, piem., katoļu baznīcā pret priesteru svētīšanas spēku izjūt tieši to pašu respektu, kāds primitīvajā reliģiju pasaulē vispār ir parasts pret mana'. Un tālāk primitīvajam zīmīgs ir tas, ka iespējama arī svētīšanas spēka kāpināšana, piem., katolicismā: jaunsvētītajam priesterim, zināmā mērā, vēl ir pilnīgi neizmantoti spēki. Tādēļ katoļu tauta pūlās iegūt tā sauc. jaunsvētītā primic-svētību. Kāda Dienvidusvācijās paruna saka: „Lai saņemtu primic-svētību, jasaskrien pušu viens pāris kurpju”. Ar šādu svētīšanas spēku var tikt apveltītas arī lietas. Katolicisms jau ir tipisks piemērs šādiem svētīšanas aktiem attiecībā uz lietām, kuras ar to saņem numinōžu kvalitāti; tas tomēr stipri sveras uz maģijas pusi, mazākais tautas uztvērumā.

§ 7.

Mistēriju svinības un sakraments.

0. Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier*. 3.-5. A. 1923. — F. Cu-mont, *Die Mysterien d. Mithra*. 3. A. 1923. — A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*. 2. A. 1910. — R. Eisler, *Orphisch-dionys. Mysteriengedanken in der christl. Antike*. 1925. — H. Gressmann, *Die orientalischen Religionen im hell.-röm. Zeitalter*. 1930. — F. Heiler, *Der Katholizismus*. 1923. — J. Leipoldt, *Sterbende und auferstehende Götter*. 1923. — H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*. 1926. — A. Loisy, *Les mysteres païens et le mystere chretien*. 2. A. 1930. — V. Magnien, *Les mysteres d'Eleusis*. 1931. — R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*. 1934: Abschnitt C.: *Christi Abendmahl als Jüngerweihe für den Eingang ins Gottesreich*. — E. Pet-tazzoni, *J. Misteri*. 1924. — F. Pfister, *Religion der Griechen und Römer*. 1930. — R. Reitzenstein, *Die hellen. Mysterienreligionen*. 2. A. 1927. — C. Schneider, *Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte*. 1934.

Dažādi momenti konstitūē mistēriju svinības ideju.

1. Skatījuma moments: elementāri reliģiozā vēlēšanās, skatīt dievišķo, — piem., tas, ar ko mistika saprot kādu iekšēju garīgu visio, noved pie ārēji uzskatāmās dievišķa attēlošanas, viņa vēsturiskajās izpausmes formas. Ta tad attēlo simboliski vai dramatiski skatus, piemēram, no attiecīgās reliģijas pestīšanas vēstures, pie kam jāievēro, ka šāda kulta attelo-

šana apveltīta ar noslēpuma raksturu. Kulta noslēpumu nodevību uzskata par smagu grēku (sal. tā sauc. arkandisciplīnu kristietība).

2. Ar to savienojas otrs moments: kulta aktā ar revelāciju sniedz dievatziņu (gnosis). Šī noslēpumainā atziņa paliek apslēpta tiem, kuri stāv ārpus kulta. Tādēļ mistēriju kultūri stingri ezōteriski. Bet šī atziņa ir tāda atziņa, kas atpestī.

3. Beidzot mēs visskaidrākā veidā te sastopamies ar sakramenta fainomenu ēdiena sevišķajā formā. Visās mistēriju reliģijās — un šinī ziņā pie tām pieder arī kristietība — centrā stāv sakramentālās maltītes svinēšana, piem., Mithra's kultā ar maizes un ūdens elementiem. Sakramenta ideja ir tā, ka jutekliskā kontaktā ar svētītiem elementiem meklē dziļāko būtības savienošanos ar dievību, kas pašā sakramentā kaut kā ir klātesoša. Pats par sevi saprotams, ka sakramentālās nav tikai maltītes vien, bet tāpat sakramentāls ir iepriekš aprakstītais svētīšanas akts, resp. sakraments ir kristības akts, kas izpildīts ar uzskatāmiem elementiem. Vienā konkrētā reliģiju vēsturiskā sakramentā, vienā vienībā, pastāvīgi savienojas vesels daudzums elementu. Piem., tāds gadījums lielā mērā ir kristīgais Svētvakarēdiens, speciāli tā katoliskajā formā, miša. Van der Leeuw's sniedz šo — kristīgajā sakramentā savienoto — elementu pareizu analīzi (Phänomenologie d. Pel. 343. lpp.): a) īstenā eucharistija, pateikšanās, kas izcēlusies no jūdu maltītes. Te biķera svētīšanu un maizes laušanu izpilda pneumatiski klātesošais „Kungs” (Kyrios), b) arī par šo maltīti jāsaka tas pats, proti, ka tā ir visu līdzdalību ņēmēju communio savā starpā un visu līdzdalību ņēmēju communio ar Kristu. Katoliskajā rītu piekoptais skūpstis (osculum pacis) apstiprina šo svinētāju kopību, c) Bet ka tālāk šī maltīte ir tā Kunga atcerēšanās svinības, uz to norāda anamnēzes moments: ar to jāsaprot vairāk nekā tikai atcerēšanos. Anamnēze zināmā mērā padara Kristus vēsturisko pestīšanas darbu atkal par reāli tagadēju. Sakramenta būtiskais elements ir moments, kad panāk numinōza klātbūtni reālā nozīmē (ne tikai domātā priekšstata nozīmē vien), d) Arī upura moments atrodas Svētvakarēdiena kompleksā: Kristus vienreizējo upuri arvien atjauno mišā. e) Visos minētajos momentos Svētmaltīte ir mistērija, visos darījumos, elementos un pašos svinētajos — tā Kunga noslēpumainas klātbūtnes dēļ Transsubstanciācija — kurai dievbijīgie katolicismā tic, un kuru katolicismā tura par nepieciešamu — nozīmē krišanu no tīrās garīgās sfairas atpakaļ primitīvajā sfairā. Te aizmirsts, ka numinōzais, kuru izmana sakramentā, atrodas kādā citā esamības slānī nekā matērija (proti, pneuma sfairā). Tas ir tas, ko agrāk mēs apzīmējām par pagrim-

Sanas briesmām: pavisam primitīvi ir gribēt pārvērst numināzo matēriju; tā tad šie Kristus miesu un asinis pārvērst substancēs.

Sacīto kopā saņemot, varam piekrist Van der Leeuw'am, kad viņš mēģina satvert trīskārtīgo jēgas varbūtību sekojošos punktos: sakraments var būt: (1) kāda «darīšana, kas izsauc kustību», t. i. kulta akts izsauc numināzo spēku kustēšanos. (2) Sakraments ir „kāda darīšana, kas pati ir kustība”, t. i. sakramentālajā darbībā*, „kustas pati pasaule”. Goethes nozīmē viss var tapt par sakramentu: „viss pārejošais ir tikai l i d z ī b a”. Uztvert visa dabīgā līdzības raksturu nozīmē pārdzīvot dabīgo esotību kā sakramentu. (3) Sakraments ir «darīšana, kas dibina kustībā”, t. i. sakramentā pestīšanas griba izdara jaunradīšanas darbu. Tikai trešā forma ir sakraments pilnā nozīmē, jo tikai tajā ir iespējama savienošānās ar vēsturisko Pestītāju.

§ 8.

Lūgšana kultā.

F. Heiler, *Das Geheimnis d. Gebetes*. 1919. — F. Heiler, *Die buddh. Versenkung*. 2. A. 1922. — F. Heiler, *Das Gebet*. 5. A. 1921. — O. Weinreich, *Gebet und Wunder*. 1929. — J. Segond, *La prière*. 1911.

Pie reliģiskās dzīves būtiskākiem faktoriem vispār pieder lūgšana. Tajā vistiešāki izteicas reliģiskā dzīve. Vietas trūkuma dēļ, mēs te nevaram apskatīt lūgšanas formu visu bagātību. Mēs norādām šeit uz Fr. Heiler'a lielo darbu „Das Gebet” (München 1923), kas šinī jautājumā uzskatāms par pamata darbu, tā ka tas sniedz krietnu tipoloģiju par visu, kas ir sakarā ar lūgšanas fainomenu. Šeit mēs aprobežojamies ar to apstrādāt vienīgi kulta lūgšanu.

1. Kulta lūgšana ir tās lūgšanas vēlākā attīstības pakāpe, kas pilnīgā brīvībā un tiešumā sākumā izplūst no kāda cilvēka reliģiskās dzīves. Pamazām, svētku un svētītās darbības atkārtošānās dēļ, brīvā lūgšana nostiprinājās par nosacītu formu, un kulta lūgšana top par priesteramata amata piešķiršanu. Šādai brīvās lūgšanas nostiprināšanai kultiski nosacītas lūgšanas formā, principiāli var būt dažāda nozīme. No vienas puses vērojot, kristietībā, kā katrā reliģijā, sāk parādīties vēlēšanās pēc kulta dzīves, un kulta būtība prasa formas, kas nav padotas patvarīgai pārmaiņai un subjektīvam uzskatam. Tomēr, blakus šim procesam ļoti viegli iet gluži citāda tendence, kas savienojas ar no jauna topošo kulta formu un piedod tai pilnīgi citādu jēgu: kristietībā, kā arī kurā katrā citā reliģijā, mēs sastopam kādu pirmatnējās reliģiskās dzīves «pārvēšanās procesu telpā un laikā”. Zem spiediena, kādu izdara gribētā vajadzība pārmantot reliģisko pirmantu arī citām paudzēm,

nereflektēto pārdzīvojumu pārvērš laika un telpas noteikumu sistēmā. Kas bij akts, tas top par stāvokli. Svēto saista pie telpas un laika — jo vairāk tāpēc, ka sāk parādīties vēlēšanās pēc pestīšanas garantijas. Kulta lūgšanai tas nozīmē, ka kulta formula top par sakrosanktu. Vārdu kārtības pārgrozījums aizkavē tās iedarbību. Tā, minēto tendenču ietekmēta, kulta lūgšana iegūst — pēc savas konkrētās formas — patstāvīgu nozīmi, tā pati par sevi ietekmē dievību. Šī interpretācija neatbilst kulta lūgšanas tīrajai idejai, bet ir — arvien tuvu esošā — attīstības iespēja.

2. Kā kulta lūgšanas motīvs jāuzskata vēlēšanās izteikt reliģiskās kopības pārdzīvojumu. Rom. 15, 6. apustulis runā par to, ka draudzei «vienprātīgi vienā mutē" jāslāvē Dievs. Lutheram dievkalpojumā lūgšana zināmā mērā ir draudzes atbilde uz Dieva vārdu, kas ticis vērstas uz draudzi. Arī Schleiermacher's neredz kulta lūgšanā līdzekli kādas reliģiskas noskaņas ierosai, bet tās izpausmi un labākā gadījumā kādas jau pastāvošas noskaņas kāpinājumu. Pēc Schleiermachers, liturģis ir draudzes orgāns, pieņemot, ka visi atrodas vienā un tanī pašā reliģiskā noskaņā. Šis kopīgās noskaņas pamodināšanas līdzeklis Schleiermacher am ir dziesma un sprediķis. Tā tad kulta lūgšanas motīvs ir vēlēšanās Dieva priekšā izpaust kopīgās reliģiskās pieredzes.

3. No motīva mēs atšķiram kulta lūgšanas nolūku. Motīvs ir reālais cēlonis, turpretim nolūks ir vairāk vai mazāk apzinīgi iecenstais kulta lūgšanas blakus panākums. Kulta lūgšanai «vispirms" blakus panākums ir: kalpot kopīgai gara celšmei. To kristīgajās draudzēs visos laikos atzina. Šo domu izsaka Luther's slavēdams «lūgšanu pūli un sapulcē", «kad viens otru pamudina iekustina, iekarsē tā, ka lai viņš stipri tiecas uz Dievu". Blakus tam bieži uzpeld jautājums par pedagogisko nolūku. Kā zināms, Luther's savienoja ar dievkalpojumu arī pamācības pedagogisko nolūku. Tādā pašā nozīmē reformatori un vecprotestantiskā ortodoksija uzsvēra dievkalpojuma lūgšanas pedagogisko raksturu kā pamācīšanu īstai kopīgai lūgšanai. No šejienes ar dievkalpojuma lūgšanu viegli apvieno pat draudzes pamācīšanas nodomu. Šī sapratne jāuzskata kā pilnīga atkrišana no lūgšanas idejas.

4. Kulta lūgšanas saturu te var atzīmēt tikai vispārīgi tā, ka tas izriet no kulta lūgšanas. Ja ar kulta lūgšanu saprot kopīgas ticības pieredzes izteikšanu kultā, tad tā saturs lūguma un pateicībā var attiekties tikai uz pestīšanu kristīgajā nozīme. Kā kristīgās kulta lūgšanas priekšmetu, Schleiermacher's apzīmēja «Dievā valstības veicināšanu". Šis formulējums seko kristīgās lūgšanas idejai vispār: jo arī tēvreizes lūgšanas bez izņēmuma ir vērstas uz mūžīgām pestīšanas vērtībām.

Lūgšanai pēc laicīgām dāvanām, stingrā nozīmē, jānotiek no Dieva valstības veicināšanas, resp. personīgās pestīšanas atziņas vairošanas viedokļa (sal. Luther a 4. lūgšanas izskaidrojumu Lielajā katķismā: „Bet Viņš grib, lai lūdzam to, ka lai atzīstam, ka to saņemam no Viņa rokas un tanī manām Viņa tēvišķīgo labumu.”)

5. Šis vārds te jāsaka, sakarā ar kulta lūgšanas būtību, par lūgšanu „Jezus vārdā”, jo mums ir darīšana nevien ar kādu formas jautājumu, bet ar kādu kulta lūgšanas virzienu, kas cieši saistīts ar tās būtību. Vēsturiski Jēzus vārda piesaukšanai ir viena nozīme: iekustināt debesu valstības spēkus. Iedarbību pie tam sasniedz ne ar piesaukšanu, bet gan ar svētā vārda izrunāšanu. Un tad ar šo formulu līdz mūsu dienām vēl apvieno domu par Jēzus vietas izpildītāja nopelnu; tad minētai formulai ir tā nozīme — norādot uz Jēzus starpnieka stāvokli — likt Dievam „pie sirds” izpildīt lūgumu, resp. pamatot lūgšanas tiesības uz Dievu ar norādījumu uz Jēzus samierinātāja darbu. Ja arī būsim spiesti Jēzus vārdā abas šīs lūgšanas saprašanas iespējas noraidīt, tad tomēr paliek attaisnojamā jēga, protu ka kristīgā draudze pie katras lūgšanas uz Tēvu atceras, ka Jezus bij tas, kurš tai parādīja to Tēvu, un kurš sagādāja reliģiskās dzīves jaunu plāksni, „jauno taisnību”, no kuras izseko kristīgas draudzes lūgšana.

6. Kā kulta lūgšanas pamatforma kristietībā pirmā vietā stāv tā sauc. «vispārīgā baznīcas lūgšana», kuras vecākā forma atstāta pēcniekiem I Klements v. 59—61. Šo lūgšanu saturs — īpaši tā sauc. „eucharistisko augsto lūgšanu” formā — bij visa Dieva pestīšanas darbība, no radīšanas līdz Kristus augšāmcelšanās momentam no mironiņiem. Vēlāk šīs lūgšanas top arvien vairāk par lūguma un aizlūguma lūgšanām. Tādā formā tas sastopamas arī evaņģēliskajā dievkalpojumā. Vecās prefācijas lūgšanas evaņģēliskajā kultā aprobežojas vēl tikai uz svēto Dieva pielūgšanas izpausmi.

Kāda sevišķa, pa lielākai daļai, pateicības lūgšanas un lūguma lūgšanas izteiksmes forma ir litānija. Litānijas raksturīgā īpašība ir lūgšanas dalīšana vienā daļā, ko liturģis un otra, kur draudze lūdz pārmaiņus ar liturģi. Šai lūgšanas formai (kas atkal ieviešas pateicoties īpaši evaņģēliski-liturģiskai kustībai) starp citu ir tā sevišķā vērtība, ka tā ienes lielāku dzīvumu kulta draudzes lūgšanā.

Tālāk pie senām kulta lūgšanas formām pieder epiklēze. No sākuma tai bij jākalpo tikai Dievam par godu. Tomēr vēlāk tā izvērtās par Svētā Gara piesaukšanu, lai tas nonāktu zemē un pārvērstu eucharistiskos elementus, maizi un vīnu. Katoļu liturģiju zinātnei no šejienes izaug uzdevums saskaņot iestādīšanas vārdus ar epiklēzes konsekratīvo nozīmi.

Ka atsevišķu kulta lūgšanas tipu tālāk kā katras kristīgās lūgšanas noslēgums jāmin doksolōģija. Tālāk, plašu telpu ieņem k o l l e k t e s. To nosaukums ir neskaidrs. Katrā ziņā te ir runāpar īsākām lūgšanām, kas izteic konkrētās atsevišķās vēlēšanās, kā to katrā atsevišķā gadījumā dievkalpojums izlūdzas. Patreizējā Liturģiskā kustība par sava uzdevuma vienu daļu uzskata to lūgšanu atvietošanu ar jaunām, kas bieži pēc savas izteiksmes un satura evaņģēliskajai sajūtai ir kļuvušas neiespējamās. Šinī ziņā svarīgus priekšdarbus ir veikušas Smend a, Arper a un Zillesen'a baznīcas grāmatas un Linderholm a «Evaņģēliju grāmata».

Beidzot jāmin kulta lūgšanas formu, kas kā tāda ir sens baznīcas lūgšanas veids (sal. Apust. Konst. VIII, 12., 13); k o r a l ū g š a n a, kas baznīcai ir zudusi, bet vēl bij pazīstama reformatoriskajai liturģijai. Proti, pēc Zwingli' dievkalpojuma kārtības, gloria un apustulisko ticības apliecinājumu vīrieši un sievietes recitē antifōnētiski. Tagad Liturģiskās kustības ievestu, to atkal izlieto kultā. Ar šo kora lūgšanu sasniedz augstāku tiešumu un draudzes dzīvāku daļību dievkalpojumā.

7. Pie kulta lūgšanas formas pirmā vietā pieder v a l o d a. Kamēr individuāli pneumatico lūgšanu daudzkārt izteic saucienos un nopūtās, kulta lūgšanu recitē lēnā, svinīga tonī vai vienmulīgā dziedāšanā-runāšanā. Senā kulta lūgšanas stilam ir cēla svinīguma raksturs. Spēcīgs īsums un koncentrēts spars ir klasiskā lūgšanas stila iezīmes. Tā kā evaņģēliskās agendēs šis klasiskais lūgšanas stils bieži nav sastopams, tad Liturģiskā kustība likusi sev par uzdevumu palīdzēt radīt jaunu lūgšanas valodu, kas atturas tikpat no banāliem modernismiem, kā arī no nesaprotamām veclaicībām. Ev. kulta lūgšanu draudzei jāspēj uzskatīt un piesavināties kā paša izjūtas dzīvo izpausmi. No kulta lūgšanas būs jāprasa smalks, tomēr neuzmācīgs ritms, kāds ir visām klasiskām kulta lūgšanām. Tālāk kulta lūgšanas prasība ir p a t i e s ī g u m s. Apskatot negatīvi, tas nozīmē to, ka atkrīt visi izteicieni par kādu pārdzīvojuma pakāpi, kādas nav, ka atkrīt visi nepatiesie superlatīvi. Lūgšanās jāparādās tikai tādām simboliskām un dogmatiskām formām, kurām arī vēl šodien ir tiešs simbolisks spēks. Bet tanīs nedrīkst parādīties tādas formas, kuras prasa vēl iztulkojumu. Savos dzījumos tādas lūgšanas ir nepatiesas.

Kulta lūgšanas p r i e k š n e s u m a veids, no vienas puses, būs liturga altāra dziesma, kā tas katoļu un daudzkārt arī evaņģēliskajā baznīcā parasts. Blakus tam pastāv runāšanas dziesma un, protams, pati runāšana. Bet no visām priekšnesuma formām jāprasa, ka tās izdara cienīgā, lietai piemērotā kārtā. Te parādās un iesākas liturģiskais takts, kas izaug vienīgi no īstās un no evaņģēliski-liturģiskās kopizturēšanās.

Kulta reliģiskās kopības.

H. Frick, *Romantik und Realismus im Kirchenbegriff*. 1929. — E. Lohmeyer, *Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft*. 1925. — R. H. Lowie, *Primitive society*. 5. A. 1924. — K. L. Schmidt, *Die Kirche des Urchristentums*. 1927. — H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*. 1902. — E. von Sydow, *Ahnenkult und Ahnenlied der Naturvölker*. 1924. — E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen*. 1919. — J. Wach, *Einführung in die Religionssoziologie*. 1930. — M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 1922. —

Kulta nesēja ir reliģiskā kopība savās dažādajās formās. Arī šeit nav iespējams apskatīt visu reliģiski fundēto socioloģisko veidojumu kompleksu. Bez tam, tas ietilpst īpašā zinātniskā disciplīnā, reliģijas socioloģijā. Tās uzdevums ir apskatīt reliģijas pamatā sastopamo socioloģisko veidojumu struktūru. Celmlauži šinī darba laukā ir bijuši Max's Webers un mūsu dienās J. Wach's. Pēdējais sniedz reliģijas socioloģijas pamatus (*Einführung in die Religionssoziologie*. Tübingen 1930) — grāmata, uz kuru mēs norādām par tālākiem jautājumiem, kas šeit tuvāk nav apskatāmi.

I. Vecākā kulta reliģiskā kopība, protams, ir ģimene. Seno romiešu rituālā šīs idejas ir sevišķi skaidri izteiktas ar to, ka profāno pasauli uzskatīja par tādu, kas sākas viņpus durvju sliekšņa (janua). Svešnieks stāv sakrālās sfairas ārpusē. Pavards ir mājas altāris un ar patria potestas apveltītais mājas tēvs ir šīs šaurākās kulta apkaimes priesteris. Iemesls tam, ka reliģijas primitīvās stadijās kulta nesēja stiprākā mērā ir reliģiskā kopība, nekā tas tā ir vēlākajās, attīstītākajās reliģijās, ir ļoti raksturīgā faktā, proti, ka primitīvais domā un sajūt tikai kolektīvi. Viņš ir loceklis un viņš dzīvo savu dzīvi šinī pastāvīgajā attiecinājumā uz kopību; un tikai šīs piederības dēļ pie kopības, viņš gūst savas dzīves saturu un spēku. Līdz ar to saprotams, ka šajās agrajās reliģijas stadijās atsevišķajam kā reliģijas patstāvīgajam subjektam nav nekādas nozīmes. No šī ģimenes kulta tad attīstās dzimtu kulta. Katrai dzimtai ir savs īpašs kulta ar savām īpašām dievībām. Tālākā attīstība ved mūs pāri cilts un ciema kultam pie pilsētas kulta ar viņa pilsētu dievībām, kuras ir daudz plašākas. Šīs līnijas beigās tad stāv valsts un viņas kulta reliģisko kopību kopsavilkums, kas, dibinādamies uz nacionālās bāzes, sniedzas ļoti tālu.

2. Ka asiņu kopību (šaurākā jeb plašākā nozīmē) šinī reliģiskajā attīstības fazē pārdzīvo kā reliģisku kopību, to bez grūtībām var atvasināt no asiņu sakrālās nozīmes vispār, par ko augšā bij runa. Asinis ir numinōzs spēks, kas piesātināts ar noslēpumainiem spēkiem un varbūtībām. Tāpēc vienādu asiņu nesēji saistīti elementārā veidā nevien fizioloģiski, bet līdz ar to arī reliģiski. Ka to tiešām tā arī saprata, to pierāda, piem.,

asiņu atriebības sakrālā paraša, kas primitīvajā pasaulē sastopama gandrīz it visur. Šinī parašā mums nekādā ziņā nav darīšana ar kādu profānu ieradumu vien, bet gan ar kādu institūciju, kas, raugoties no reliģiskās sajūtas, saprotama kādā apkārtnē, kurā padziļinātām ētiskām idejām vēl nebij nekāda iespaids uz tīri reliģiskām darbībām. Tēva asinis ir bērna asinis un viņam tās ir svētas. Ja izlietas asinis, tad tas nozīmē, ka kādai ģimenei vai ciltij ir aizskarts svētums, ko var izpirkt atkal vienīgi ar asinīm. Interesants Grieķijā tas acumirklis, kad uz aru sāk izlausties jaunie uzskati par valsts tiesībām, pretēji šīm vecām sakrālām idejām. Šī abu principu savstarpīgā cīņa uzglabājusies pie Aischylos a: eumenidas ir vecās sakrālās asiņu atriebības tiesību reprezentantes, kuras protestē pret jauno dievu Apollon'u — kas izspiežot vecos dievus, un kas nicinot vecās asiņu idejas — un aizstāv Orestos'u, mātes slepkavu. Eumenidas saka viņam: „Tu esi augstsirdīgs Dzevs' troņa priekšā (jaunā Dieva, kas izspieda vecās daimoniskās zemes dievības), bet mātes asinis mūs sauc kalpot atriebība i.”

3. Atkrītot asiņu kopībai, kādu reliģiskās kopības citu veidu nozīmē slepenā sabiedrība. Visvairāk izplatīdamās primitīvajās tautās, kā arī Vidusjūras kultūras pasaules mistērijās, slepenā sabiedrība un noslēpuma savienība, abas izcēlušās no cilts kulta. Domāsim, piem., par primitīvajām vecuma klasēm un par iniciācijas aktiem uzņemšanai šādās reliģiskās kopības (puisēnu svētīšanas, izturības pārbaudījumi etc.). Svētītais dabū jaunu vārdu. Šis moments atkal atgriežas, piem., Jaunajā derībā Jēzus mācekļu aicināšanā. Arī šeit mācekļu skaitā uzņemtie saņem jaunus vārdus. Šīs parādības skaidri saskatāmā jēga ir tā, ka tādā veidā uzņemtais pats dzīvo jaunu dzīvi. Bet reliģijas pasaulē vārds jau nozīmē daudz vairāk nekā tikai kādu apzīmējumu vien. Tas reprezentē būtību. Ja būtība mainās, tad jāmainās arī vārdam.

4. Reliģiskās kopības sevišķs veids ir „sekte”. Šis vārds nenāk no vārda secare, bet no sequi. Tā tad sekte ir reliģiskās kopības daļa, kas atraisījusies no reliģiskā veselā, lai pati uz savu roku meklētu pestīšanu. Pretim reliģiskai kopībai sektēm gan ir sava īpatnēja mācība un paraša. Šīs sektes atraisījušās no reliģiskām kopībām, bet to novirzījumi nav izšķīrējs: tie tikai dokumentē „sektisko” nostāšanos. Tādas sektes bij: kristietība pretim jūdismam, evaņģēliskā reformācija pretim katoļu baznīcai, budisms pretim indiešu reliģijas kopībai etc. Bet raksturīgi ir tas, ka šīs sektes zaudē savu sektes īpašību un kļūst pašas par reliģiskām kopībām.

5. Telpā un laikā organizētā dievbijība top par baznīcu. Tā ir kārtībā savestais rāmis, kurā dievbijība var attīstīties un kas ļauj reliģiskam saturam kontinuāli izplatīties tāļak.

Vēlāk mums būs jāapskata šo reliģisko kopību formu tipoloģiskās problēmas. Šinī vietā lai pietiek vispārīgs fainomenoloģisks apraksts. Baznīca grib būt universāla, tā tiecas pēc „katolicitātes”. Ar to tā top par absolūtu pestīšanas institūciju. Ārpus tās nav nekādas pestīšanas. Tāpēc tā savā mācībā nepieciešami ir arī nevainojama. Ticības atkritēju var iedomāties tikai tad, kad ir fiksēta autoritatīvā mācība. Empiriskā, redzamā baznīca (ecclesia visibilis) un tīri garīgā reliģiskā kopība, kas ir pāri laikam (ecclesia invisibilis) pa lielākai daļai atrodas zināmā saspīlējuma attiecībā. Baznīcas iekšējās briesmas, proti, — tādā nozīmē, ka tā var kļūt par sastingušu un pasaulīgu baznīcu, nodarbinās mūs vēl vēlāk.

§ 10.

Svētās vietas un svētie laiki.

W. Andrae, *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im alten Orient*. 1930. — De Groot, *Universismus*. 1918. — Th. Dombart, *Der babylon. Turm*. 1930. — Guardini, *Heilige Zeit*. 1925. — A. Katz, *Israels Feste und Gedenktage*. 1921. — M. P. Nilsson, *Die volkstüml. Feste des Jahres*. 1914. — H. Nissen, *Orientation 1906—1910*. — H. Rust, *Heilige Stätten*. 1933. —

— Kulta sakarībā katrā ziņā pieder arī telpā un laikā konkretizētais svētums, par ko šinī nodaļā būs runa; jo viss kults pastāvīgi kaut kā eksistē no kultiskā objekta konkrēcijas telpā un laikā. Tā tad elementāra tendence ir ietilpināt šinīs mūsu priekšstatīšanas funkcijās pamata kategorijās to, kas stāv pāri telpai un laikam. Lai gan lietišķie objekti, protams, arī atrodas telpā un laikā, tad tomēr tos neapskatīs šeit vēl reiz atsevišķi. Mēs turpretim runāsim par svētām vietām un svētiem laikiem.

1. Sākotnējā svētā vieta ir altāra vieta, kas arī etimoloģiski ir „templā” vārda pamatforma, jo ja arī latīņu vārdu templum atvasina no svētā apcirķņa = temenos (no temnein = .griezt) kā tādu, kas ir ierobežots vai arī — kā jaunākos laikos — to ved sakarā ar sakni temp = izstiept, kas tāpat sastopams vārdos „tepikis” un „tempus” — katrā ziņā sakars ar vietu ir skaidri saredzams; jo arī otrā gadījumā templis sauktos „tas izplatītais”, tā tad svēts apcirknis. Šī svētā vieta ir numen'a galvenās, tā tad konkretizētās klātbūtnes vieta. Lai salīdzinām šinī gadījumā augšā jau reizi citēto stāstu par Beth-El a vietas svētuma reliģiozo intuīciju: Gen. 28, 16., 17.: „Tiesam tas Kungs ir šinī vietā un es to nezināju ... cik bijājama ir šī vieta.”

• 2. Tālāk, reliģiju vēsturē ļoti izplatītas ir svētās birzīs. Pareizi raksta Seneca' par svētā meža numinōzo pārdzīvojumu: (Epist. IV, 12, 3): „Kad tu tuvojies kādai birzij (lučus), kas izceļas ar saviem daudziem veciem un neparasti augstiem kokiem, un kurā zari cits citu apsegdami dod ēnu, kas rada de-

bess juma iespaidu, koku slaidais augums, vietas noslēpumainā tumsa, acīm redzami biežās, nepārtrauktās ēnas apbrīnošana pamodina tevī ticību kādai dievībai (fidem tibi numinis facit)." Bez svētās birzs šeit pieder, protams, visi citi dabas svētumi, par kuriem bij runa augšā.

3. Tālāk, sevišķi svēta vieta, tā tad tāda, kas izcelta no profānās pasaules ārā, ir kaps. Augšā par to arī jau bija runa. Šeit mēs redzam to pašu lietu vēl reiz, izejot no svētuma konkretizēšanas viedokļa telpā. Nereti virs svētā kapa notura dievkalpojumu, kā tādā vietā, kur cilvēki atrodas tiešā saucisimilm'a tuvumā. Piemēram, agrā kristīgā draudze, kā ziņāms, svinēja dievkalpojumus katakombās, kur atradās svēto kapi. Tā svētais kaps tieši it kā kļuva par kristīgās bazilikas pamatu.

4. Ar to mēs esam nonākuši pie svētās celtnes, pie tempļa, dieva mājokļa. Ticību, ka Dieva klātbūtne saistīta pie svētās celtnes, mēs sastopam visur primitīvā reliģijas pasaulē. Tā tad antikais templis ir dievības mājoklis, pie kura tā ir saistīta. Uz šī uzskata par dievības saistīšanos pie vietas dibinās svētceļojuma paraša: ja grib atrast dievību, tad viņa jāuzmeklē tur, kur viņa dzīvo. Pret šo primitīvo ideju vēršas, piem.» Jēzus polemika Jāņa 4, 20. sarunā ar samarieti, kas raksturīgi jautā: „Musu tēvi ir pielūguši šinī kalnā un jūs sakāt Jerūsālemē to vietu esam, kur pienākas pielūgt?" Uz to Jēzus sniedz vienīgo — no augsti reliģiskā viedokļa iespējamo — atbildi: „Tā stunda nāk, kad jūs nedz kalnā, nedz Jerūsālemē to Tēvu pielūgsiet." (Jāņa 4, 21). Pielūgšana „garā" izslēdz katru pneumatiskā Dieva telpisko saistīšanos. Tādā pašā virzienā jāsaprot Pāvila areopaga runa Atēnās (Apust. 17, 24): „Tas Dievs, kas ir radījis pasauli... nemājo rokām taisītos tempļos." Tikpat islams ka arī judaisms nepazīst nekādu dievnamu daudzskaitli, jo nedz mošeja, nedz sinagoga nav dievnamī. Tie, taisnību sakot, ir sanāksmes un lūgšanu telpas. Bet blakus minētām telpām, abām šīm reliģijām katrai ir sava Dieva vienīgās klātbūtnes vieta: islamam ir „Kaaba" Mekkā un jūdaismam bija templis Jerūsālemē. Pirmatnēji arī budismā nepazīst nekādus tempļus, bet tikai klosterus garīgai dievkalpošanai. Vēlāk konkretizēšanas tendence prasa savas tiesības, un rodas budistiskais tempelis, interesanti šinī ziņā ir arī attīstība kristietībā: pirmatnēji kristietība ir reliģija bez attēla un bez tempļa. Bet konkretizēšanās tendence izlaužas arī šeit: kā vēlākais altāris par baznīcas vidus punktu kļūst mocekļa kaps. Bet kustība, kas veda atpakaļ uz antisko templi, te neapstājās: tabernaklis svētajā vietā uz altāra tapa par vēl svētāku vietu un par augstākā svētuma vietu tabernaklī tapa vēl viena ierobežotāka telpa: monstrence, kurā tad nu atradās svētītā hostija. Tā mes šeit nove-

rojam augošās konkretizēšanās tipisko procesu, līdz kamēr svētums fiksēts pavisam konkrētā punktā. Arī pret šo dievišķā konkretizēšanu un telpisko ierobežošanu visās malās sacēlās reformatorisks protests, kas piem., kalvinismā noveda pie altāra pilnīgas atmešanas.

6. Tālāk, visām lielām reliģijām ir svētās pilsētas, kurās tām apvienojas lielākais svētums un viņu dievības tiešākais tuvums. Konfūciānismam lielās valsts svētnīcas atrodas Pekingā; Benaresa galvenā kārtā ir Dieva Shiva' svētā pilsēta; tibetiskajam lamaismam sava svētā pilsēta ir Lhasa (= „Dievu sēdekļis”); abas islama svētās pilsētas ir Mekka un Medina; Jerūsālemē ir svētā pilsēta trim pasaules reliģijām (jūdaismam, kristietībai un islamam); Roma tāpat ir centrs katoļu pasaulei kā antīkā Roma ar saviem valsts kultiem bij senajam Imperium Romanum; beidzot kādreizēji ortodoksās Krievijas galvenā svētnīca ir vai bij Maskava.

7. Analogi telpai, reliģiskais cilvēks mēģina fiksēt svētumu arī laika. Tā viņš izšķir laikus, kuros dievība ir sevišķi tuvu, analogi sevišķās klātbūtnes atzīmētajai vietai. Svētie laiki ir reliģiskie svētku laiki, kuru aplūkošanai mēs tagad piegriezīsimies.

a) Pirmā svētku kategorija ir dabas svētki: sējas svētki, arkla svētki (Veda a), būdiņu svētki jūdaismā; te svētos laikus aprēķina pēc svarīgām dabas parādībām.

b) Otrā grupa ir Iustrācijas svētki: babilonieši pazina lielo lūgšanas dienu; arī Indija pazīst lielo lūgšanas dienu, piem., Shiva m par godu; israēļi svinēja lielos samierināšanas svētkus, un islamā viss ramadhan-mēnesis ir veltīts gavēšanai.

c) Mirušo svētki: vienu dienu gadā mēdz svētīt mirušiem, pie kam šinī dienā izdarītie kulta akti, protams, pieņem ļoti dažādas nozīmes: no vienas puses, vienkārša mirušo pieminēšana, no otras puses, zināmi darījumi, kas domāti mirušo dvēseles pestīšanai vai viņu citādai labklājībai, bet pa daļai (pļem., Ķīnas senču kultā) arī pašam upurētājam par labu; pedeja gadījumā to veicina godinātie mirušie.

d) Ceturtā grupa ir pestīšanas-vēsturiskie svētki, piem., mistēriju reliģijās; vai Jahvē's revelācijas svētkrjudaisma; kristīgie svētki: ziemsvētki, lieldienas, vasarsvētki.

8. Arī tam, ar ko laiku un telpu mēro, proti, skaitļim bieži ir noslēpumainas attiecības ar dievišķā pasauli. Ir zināms, ka svētais skaitlis visur kaut kā atrod izlietošanu. Ir dažādi skaitļi, kurus uzskata par svētiem. Bet sevišķi svēts ir skaitlis „trīs”. Tas noved pie parādības, kas bieži sastopama reliģiju vēsturē, t. i. pie trijatnes idejas par dievu sakārtošanu. Te lai būtu atļauts minēt dažus piemērus, kas pierada šādu trīnitaru dievu izveidošanu:

Semītu reliģija: Saule, mēness un rīta zvaigzne; babiloniešu-asīriešu: Anu, Enlil, Ea vai Shamash, Sin, Ishtar; ēģiptiešu: Isis, Osiris, Horos; hinduisma: Brahma, Shiva, Vishnu; budisma: Buddha, Dhamma, Sangha; ķīniešu panteonā: Buddha, Kung-fu-tse, Lao-tse; kristietībā: Tēvs, Dēls, Gars.

Bez svēta „trīs“-skaitļa bieži arī „četri“-skaitlis iegūst reliģisku nozīmi: četras debess malas; četras pasaules valstis etc. Tad ļoti bieži «septiņi»: Vedaas, jūdaismā (septiņzūburainais lukturis), kristietībā (piem., katoļu septiņi sakramenti).

9. Beidzot, vēl jāpiemin, ka vieta kā arī laiks vispār, ir tikuši dievināti, resp. hipostazēti: tas, piem., notika jūdu ticībā, makom-spekulācijā (Dievs &= vieta vispār), nirvāna-definīcijā: Nirvāna = «mierīgā vieta» (padam santam), «nemirstīgā vieta» (amatam padam), «neiestaigāts apgabals» (agatā dish).

Glūži līdzīgi hipostazēja laiku: Veda'ā „Kala" ir laika Dievs; hermētiskā mistikā un tāpat gnōsticismā runā par laiku un mūžību kā par Dieva spēkiem (dynamis).

IV

Sievietes stāvoklis reliģijā.

J. J. Bachofen, *Urreligion und antike Symbole*. 5. Bde. — A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*. 1934. — R. Brieffault, *The Mothers, a study of the Origin of Sentiments and Institutions*. 5. Bde. 1927. — A. Dieterich, *Mutter Erde*. 3. A. 1925. — E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*. 1910. —

Tipoloģija mums vēlāk būs jāapskata reliģiskā cilvēka un viņa specifiskā veida reliģiskās dzīves dažādie principiālie tipi. Dabīgi, ka svarīgi te galvenā kārtā vīrietis un viņa reliģiskās izturēšanās veids. Tāpēc fainomenoloģija ir nozīme runāt arī par sievietes īpatnējo lomu reliģijā.

§ 1.

Sievietes novērtēšana reliģijās.

1. Mēs iesāksim ar īsu apskatu par primitīvām un ar tautas reliģijām un to attiecībām pret sievieti. Primitīvās reliģijās sievieti pārsvarā novērtē negatīvi, vismaz skatoties uz viņas pretenzijām uz tiesībām. Zināms, arī te ir izņēmumi, tā sauc. „mātes tiesības" attiecībās, bet vispārīgi atklātajā dzīvē, tāpat kā ģimenes dzīvē, sieviete ir bez tiesībām. Bet savādi nu ir, ka šai atklāti tiesiskai vērtēšanai tomēr neatbilst kaut gan primitīvā un pseudoreliģiskā vērtēšana. Tieši primitīvajās kultūrās pastāv nojauta par tiem noslēpuma pilniem dievišķiem

spēkiem, kas manifestējas sievietē. Sieviete bieži ir pārdabisko spēku nesēja. Piem., viņa ir „tabu” visos dzimuma stāvokļos. Mēdz baidīties no grūtas sievietes „ļaunā skata”. Senā Grieķijā neviens priesteris nedrīkstēja ieiet nedēļnieces mājā. Arī pēc dzemdībām dažās reliģijās izdara manipulācijas, lai izbeigtu pārdabisko un bīstamo spēku «apsēšanas” stāvokli. Katoļu rītu sastopamā nedēļnieces izsvētīšana ir šīs maģiskās priekšstatu pasaules pēdējās paliekas. Primitīvais raganu ticējums nav nekas cits, kā šīs sievietes novērtēšanas izpausme, un sievietes slepenās savienības izpausme ar pārdabiskām un šinī gadījumā naidīgām varām. Zīmīgi ir tas, ka vīriešu kārtas raganu nav. Beidzot, lielākā daļa kāzu parašu nav nekas cits kā manipulācijas, kurām jāneutralizē sievietē snaudošos daimoniskos spēkus.

Kā zināms, mēs sastopam pie Tacitus a slaveno vietu, kurā viņš saka par ģermāņiem, ka viņi sievietē atzīstot un godinot kaut ko dievišķīgu.

Vecajā derībā sievietes novērtēšana nekad nav pārsniegusi primitīvo stadiju: sieviete ir lieta, ne persona. Viņa nekad neiziet ārā no aizbildniecības. Viņas uzdevums ir dzemdēt dēlus, jo pretējā gadījumā viņai jāpacieš sev blakus kāda verdzene vai kāda blakus sieva. Viņa stāv ārpus likuma un ārpus kulta, un tāpēc viņa ir izslēgta no oficiālā upura. Šī isrēlītiskās reliģijas izturēšanās pret sievieti tad arī pastāvīgi atriebās, jo izslēgšana no atklātā kulta nereti pavadināja isrēlītisko sievieti meklēt patvērumu svešos kultos.

2. Augstākās reliģijas novērtē sievieti un viņas būtību izejot no pavisam citādiem pieņēmumiem. Kā zināms, Indijā sievieti vērtēja neparasti zemu. Viņa stāv zemāku par vīrieti. Veda'-laikos lielākā nelaime ir, ja piedzimst meitenes, kuras tad nereti izlika. Te reliģiskā vērtēšana iesākas pavisam citā vietā. Askētiem — un senindiešu reliģija pa lielākai daļai jau bij askētu reliģija — sieviete izliekas kā juteklības mūžīgais iemiesojums. Tās ir sievietes, kuras arvien par jaunu uztur darbībā samsāra a neatrisināmo audumu (dzimšanas kontinuitāti). Šis vērtējums ir tikai saprotams, raugoties no indiešu īpatnējā viedokļa par dzīvi un, pirmā vietā, tā tad par dzīves iesākumu, par piedzimšanu. Indiešu uztverē individuālās dzīves pasaulīgi konkrētais fakts ir tās parādības izteiksme, ko var apzīmēt ar „būt atšķeltam no dievišķās dzīvības substances pirmatnējas un būtiskās vienības”. Tas apstāklis, ka cilvēki padoti „piedzimšanas, vecuma, slimības un nāves postam” (formula, kas pastāvīgi atkārtojas), ir un universālās pazudināšanas situācijas skaidrākais simptoms; no tādas pazudināšanas situācijas meklē atpestīšanu. Indijas atpestīšanas tieksmē (tiklab hinduisma, ka arī budismā) nav runa par atsvabināšanu no grēka varas, bet pastāvīgi ir runa par dzīves lielās vienības restaurēšanu, kas ir

traucēta šīs lielās vienības saskaldīšanas dēļ individuālajā esotībā. No šejienes tagad ir saprotams, ka tieši sievietes, kurās notiek jaunās individuālās dzīvības radīšana, sevišķi lielā mērā uzskata kā reliģiskas pazudināšanas nesejas. Šī izšķirēja pamatizturēšanās, protams, neizslēdz, ka Indijā izcilas sievietes brīžiem tomēr godina un dievina. Piem., sievietes, kuras agrākos laikos lāvās līdzī sadedzināties savam nomirušajam vīram, baudīja dievišķīgu godu. Budismā sievietes stāvoklis gandrīz vēl vairāk ir negatīvi nostādīts nekā hinduismā. Budistu senas vēstures grāmatās atkal un atkal apraksta sieviešu viltības: «Neizpētāma kā zivs celi ūdenī noslēpti, ir sieviešu ... būtība, kurās atrast patiesību ir ļoti grūti"... Sevišķi pamācošs šinī ziņā ir Dighanikāva'a aprakstītā Buddha's saruna ar viņa mīlo mācekli Ananda'u. Uz mācekļa jautājumu, kā izturēties pret sievietēm, Buddha' atbild: «Neskatīties virsū, Ananda!" Tomēr māceklis jautā tālāk: „Ja nu mēs tomēr uz viņām esam paskatījušies? — Ar viņām nesarunāties! — Un ja nu mēs tomēr esam ar viņām sarunā nonākuši? — Tad jāapbruņojas ar nopietnu apdomību!" Šim uzskatam atbilst tas apstākļis, ka vēl tikai daudz vēlāk Buddha' atļauj sievietēm iestāties savā ordenī. Šinī ziņā viņš kādreiz Ananda'm saka šādi: „Ananda, līdzīgi tam, kā uz kāda risu lauka, kas labi padodas, izlaužas kāda slimība, ko sauc par „miltrasu", šī risu lauka labā augšana nepastāv ilgi — tā arī ilgi nepastāv svētā dzīvība, Ananda, kad kādā mācībā vai ordenī pielaiž sievietes... Ja mācībā un ordenī, ko nodibinājis tas Pilnīgais, sievietēm nebūtu bijis atļauts no dzimtenes ieiet bezdzimtenē, tad svēto dzīvi ilgu laiku uzglabātu, tūkstoš gadus pastāvētu tirā mācība." Buddha's nāves stundā gan stāv pie viņa mācekli un nāk klāt noskumušie dzīvnieki, bet nav teikts, ka Buddha's nāves stundā kāda sieviete būtu bijusi klāt. Tas ir tiešā pretstatā pret Jēzus nāves stundu. Te nebij klāt uzticīgākie mācekli, bet par sievietēm skaidri teikts: „... Tur bija daudz sievu, kas Jēzum bija pakal gājušas no Galilejas un viņam kalpojušas; tās skatījās no tālienes" (Mat. 27, 55J).

Islams neatšķiras no israelliskas reliģijas uzskata. Moiiammed's gan mēģināja labot, bet arī viņš netika pāri uzskatam, ka sieva ir vīra īpašums (Korāns, sūra 2, 223).

Tālāk mums visinteresantāki ir kristietības neviengabalainā nostāšanās. No vienas puses vērojot, Jēzus pats izturējās pozitīvi pret sievietēm. Viņa dzīvē mācekles spēlē lielu lomu. Viņas uzrāda sevišķas spējas uzņemt Jēzus mācību. Uzkrīt arī, ka Jēzus nav aizspriedumains satiksmē ar sievietēm, kuras atklātība nopel. Viņš nepiekrīt savu tautas brāļu augstprātīgiem šķiru aizspriedumiem. (Piemēri: «Lielā grēciniece», Kanaanas sieva). Šī izturēšanās nepieciešami izriet no Jēzus dziļākās pamattendences. Jēzus reliģija un viņa Dievs grib „meklet, kas

ir pazudis". Jēzus dibina reliģiju, kas meklē un kas dod. Pie tam nepastāv nekāda laicīgi-pasaulīga veida izšķirība. Līdz ar to tiek atzīmēta Jēzus izturēšanās pret sievietēm otrā puse, proti: kur nepastāv nekāda pasaulīga veida izšķirība, tur ir gan dota sievietes vērtēšana kā tādu sievieti, kas stāv līdzīgā augstumā ar vīrieti, bet tur nav ievērota sievietes sevišķība. Tas nozīmē: Jēzus neuzstādīja nekādu sievietes ideālu. Viņš vienkārši vērsās pie cilvēka. Savā pasludināšanā visu dzimuma diferencēšanas lauku Jēzus nemaz nav ievērojis.

Turpretim Pāvils nostājies pavisam citādi. Te pirmo reizi kristietības laukā vīrietis uzstāda sievietes ideālu: lēnprātība, šķīstība, paklausība, klusēšana — tie ir galvenie tikumi, kādus sagaida no sievietes. Arī mātes ideāls pamazām atkāpjas, tā kā sāk iespieties mūku askētiskās tendences. No šīs askētiskās pasaules izceļas virginitātes ideāls — kas tāpēc parādās tikai vēl tagad — kurā manifestējas sievietes it kā visaugstākā īpašība. I Kor. 7. pie Pāvila pavisam skaidri sastopam askētisko ideālu: laulība ir izpalīdzība pret izvirtību. Labāki ir neprecēties. Tā sievieti arvien vairāk iedzen pasīvajā lomā. Pāvils gan vēl pacieš sievietes atklāto lūgšanu un tās atklāto mācīšanu (Priscilla), bet drīzi (1. Tim. 2, 12) sievietei atņem vārdu. Askētiskais ideāls uzvarēja pār pasaules krietnās sievietes ideālu.

Kristietības tālākā attīstība pavisam saskanēja ar šiem tās sākumiem. Luther's gan atgriezta sievai un mātei viņas cieņu atpakaļ, bet pamatos sievietes vērtēšana kā tādas vēl arvien nemainās, tā kā Wittenberga 1595. gadā 51 tēzēs vēl apskata jautājumu par to, „vai sievietes ir cilvēki?”

Šis vēsturiskais pārskats rāda redzes viedokļu raibo daudzveidību. Ar nākošo jautājumu mēģināsim virzīties uz priekšu aiz šīs raibās daudzveidības sienām: kādu tipisku lomu oficiālajā reliģijā spēlēja sieviete vispār?

§ 2.

Sievietes loma oficiālajā reliģijā.

Mēģinot aplūkot vispārīgo reliģiju vēsturi attiecībā uz sievietes tipisko parādīšanās veidu oficiālajā reliģijā, saskatām šādas pamatformas:

1. **Priesteriene**: kā piemērs priesterienes tipam noder apmēram vestālietes. Mājas pavards senajā Romā bij privātā kulta centrālais punkts. Vesta's dievi kalpoja 6 jaunas meitenes. Viņas uzturēja pavarda svēto uguni un viņām bij jāapņemas būt šķīstām, citādi draudēja bargs sods. Tā tad mēs te sastopamies ar pirmo svarīgo un tipisko momentu: proti, ar īpašas šķīstības ideju, kas ir nepieciešama satiksmē ar Dievu. Šo pieraksta sievietei kā visaugstāko iespējamo tikumu. Sievie-

te ir tā šķīstā starpniece starp dievību un cilvēku. ^ Viņa cilvēka vietā stāv ar Dievu visciešākā dzīves attiecībā. Upura kalpošana, kas reliģiju vēsturē bieži piekrit sievietei, protams, ir daudz pirmatnējāka nekā kaut kāda veida runa kultā.

2. **P a r e ģ e :** gluži citāda — vēlāk tuvāk apskatāma — loma ir sievietei kā pareģei. Tādu tipu, piemēram, var saskatīt Pythia's pazīstamā tēlā. Kas šīnī gadījumā notika? Notīrīta ar Kastalia a avota ūdeni un ieelpojusi lauru koka un labības dūmus, pareģe uzsēdās uz bronzas trijkāja, kas atradās pāri zemes plaisai, no kuras plūda apdullinīgi garaiņi. Pēc tam priesteris paskaidro pareģes ekstāzē runātos vārdus. Reliģiju vēsturē sieviete kā pareģe nav singulāra parādība. Mēs atgādinām tikai pareģi Cassandra'u grieķu mitoloģijā. Tā tad izskatās, it kā no dažādākām pusēm sievietei pierakstīja kādu noslēpumu pilnu skatu dziļuma.

3. **S v ē t ā :** nepārredzami liels ir visā reliģiju vēsturē godāto svēto pulks, kurā, kā zināms, sievietes iztaisa lielu procentu. Te valdošā svētuma ideja tomēr pa lielākaļ daļai ir nepersonīga. Svētajā iemājo pārdabīgs svētuma spēks, kas viņu dara spējīgu izvest dažādus ārkārtīgus darbus. Pareģei tuvu radnieciska, resp. svētās sievietes biežāk sastopamā parādības forma ir mistiķe. Kāpēc tik daudz mistiķes un nav nevienas pravietes? Redzams, tādēļ, ka sievietes īpatnībai vairāk atbilst mistiskais dievbijības veids nekā visas pravietīgās reliģiozitātes dinamiski voluntārā pamattendence. Jo kas gan ir mistiskā pamatizturēšanās? Tas, par ko mistikā pastāvīgi runā, ir pārciest dievišķo, ir paša „es” pilnīgā atdošanās dievišķā svētajam „tu”. Šī atdošanās mistiskā pārdzīvojuma augstākos punktus kāpinājas līdz pilnīgai identifikācijai ar dievišķo. Tālāk bieži novērota attēlu seksuālā nokrāsa, kādā it sevišķi • mistiķe iedomājās satiksmi ar Dievu. Mēs atgādinām tikai Viduslaiku kristīgo tā sauc. „ligavas mistiku”, kurai visā pasaulē ir paraleles; Tā tad kā redzams, pastāv sievietes jūtu dzīves stiprāka affinitāte attiecībā uz mistiku nekā uz dievbijības pravietisko formu.

4. Šīnī vietā lai atceramies kādu citu sievietes lomu, kas izriet no augšējiem, pieņēmumiem, proti, **t e m p ļ u m e i t e i i e s**, pirmā vietā indiešu dieva godināšanā. Analogijas attiecībā starp seksualitāti un reliģiju, resp. attiecība starp seksuālo un reliģisko saistību te visiem redzama: atdošanos Dievam simboliski realizē ar dievbijīgo seksuālu savienošanos ar Dievam svētītām un līdz ar to Viņa sfairai piederošām tempļa meitenēm.

5. Visbeidzot, sievietes beidzamā un augstākā loma: **d i e v e**. Sievišķīgās dievu debesis ir gan bezgala daudzveidīgas, bet pamatā tās ļaujas reducēties uz nedaudziem tipiskiem paīnatmomentiem. Tā ir — mums tā šķiet — tipiski sievišķīgas funkcijas (vai mazākais tomēr funkcijas, kas visur reliģijas pasaulē kā tādas tikušas uzskatītas), kuras reprezentē izraudzīta

sieviete. Piemēra dēļ atgādināsim tikai sekojošās parādību formas: Skaistuma dieve, Mājas pavarda dieve, Zemes mātes dieve, Žēlsirdības dieve etc.

Šis īsais pārskats rāda sievietes faktisko nozīmi reliģijā. Ar to tomēr mūsu uzdevums vēl nav izbeigts, jo tikai tagad vēl iespējams jautāt par to, kas mūs visvairāk interesē: kāda pamatpārliecība par sievietes būtību izpaužas šajos novērotos konkrētos priekšstatos par sievietes reliģisko lomu? Tā tad mēs prasām par to būtības izskaidrojumu, ko reliģijas pasaulē sieviete principiāli pieredzējusi. Par šī izskaidrojuma pamatotību vai šī izskaidrojuma maldīšanos pie tam nekas netiek izteikts. Ievērojamākais piemērs te ir tas elementārais fakts, ka visas reliģijas savā dziļākā būtības kodolā slēpj kopīgu atzinumu par kādu — protams katrā veidā citādi pārdzīvotu — koptrūkumu, par kura novēršanu cīnās atkal, protams, ar dažādiem līdzekļiem. Vienīgi nepareizā turēšanās pie ārējām formām iespēja līdz šim paiet garam šīm dziļākajām kopīgajām parādībām. Šis pirmtrūkums gluži formāli izteikts šādi: nošķelšanās no dzīvības elementa. Tagad ir runa par reliģiskās cilvēces kopīgām nojautām par sievietes būtību. Noskaidrosies, ka te rādāmas dažādas relācijas, kurās sieviete pēc savas būtības stāv un kurās paceļas zināmi pamatelementi, ko reliģija tad reliģiski tūlīt interpretē.

2. Vispirms ir runa par pamatrelāciju: vīrietis — sieviete, vīrišķais un sievišķais princips. Ne visās reliģijās šo polaritāti ievēro, piem., kristietībā: „... Tur nav ne kalps, ne svabadnieks, tur nav ne vīrs, ne sieva”. (Gal. 3, 28.) Bet, neskatoties uz to, dažās citās augstākās reliģijās apbrīnojāmās kopības parādībās šo pamatpolaritāti izveido tieši par reliģiskās dzīves pamatu. Tam tipiskākais piemērs ir Ķīna. No senām līdz mūsu dienām sniedzas mācība par „yin” un „yang”, vīrišķo un sievišķo principu. Ķīnas dievbijība no pašiem sākumiem ir pārliecināta par to, ka dzīvei par pamatu ir vīrišķā un sievišķā principa liels pretstats. „Yin” un „yang” ir pasaules būves reprezentanti un pasaules pestīšana pastāv viņu pareizajā attiecībā. Pie tam interesanti redzēt, kā šos divus polus tautas gudrība raksturo: „yang”, vīrišķais princips, ir radošais, gaišais elements, debesis; turpretim „yin”, sievišķais princips, ir saņēmējs elements, tumšais elements, zeme. Šajā sievišķā raksturojumā mēs redzam, zināmā mērā, visus elementus kopā, kurus novērosim vēlāk, gan šeit, gan tur. Tā tad šeit, vispirms, kā pirmo redzam vīrišķā un sievišķā principa pamatpolaritātes atziņu piederošu pie elementārās dzīvības struktūras, un tāpēc reliģijai tas nav jāpārvar, bet viņa to uzņem savā visīpatnējākā dzīvē.

3. Ja aplūkojam sievišķības atsevišķos momentus pa vienam tanīs relācijas, kādas pēc reliģijas uzskata sievietē sastopama, tad kā pirmā uzkrīt relācija pret elementāro dzīvi, kas manifestējas mātes idejā. No šejienes saskatāmi trīs būtības predikāti: saņēmēja, dzemdētāja, pasīva.

Šī pirmā momenta pierādīšanai stāv rīcībā nepārredzams reliģiju vēsturiskā materiāla daudzums. Izcelsim tikai nedaudzus piemērus: Mezopotamijas babiloniešu reliģija pazīst auglības dievi, Nana'u Erechā. Turpat tiek godināta Ishtar'a kura mītā kā māte tiek savienota ar mirstošo un no jauna atdzīvīnāto veģetācijas dievu Tammuz'u. Madonnas motīvs iet cauri visai reliģiju vēsturei: Isis'u kā Horos'a māti un Kwanyin'u attēlo kopā ar bērnu. Sevišķi skaidri šē domātais elements redzams grieķu tautas reliģijā: te mēs sastopam Mātes dievi viņas abas galvenos veidojumus: kā māte = zeme = gē un kā Dievu māti jeb „Lielo māti". Piem., Kretas salā zēla Dievu mātes kults; Dievu māti attēloja ar lauvām un čūskām; viņu godināja sievietes. Sauca viņu par „Rhea" un viņu pielūdza līdz ar dievišķo bērnu.

4. Tālāka relācija, kurā pēc vienprātīgās reliģiskās cilvēces domas sievietē saskatāma, ir sakars ar tumšo, noslēpumaino likteni. Ķīnā sievietē iemieso tumšo principu, pretstatā pret vīrieša gaišo, modro, racionālo dzīvi. Pēc daudzu reliģiju domām sievietei ir tieša pieeja noslēpumainās pirmtumsas pasaulei. Arī te pievedīsim tikai dažus piemērus. Ķermāņu mitoloģijā par tumšām likteņa varām, par „nornām", teiktis: „Launs ir noru lēmums... neviens nenodzīvo līdz vakaram, kad norna saukusi." Tā tad sievišķas varas valda pie dzimšanas un nāves. Grieķu mitoloģijā tiešais ekvivalents nornām ir „parcas", kas nodarbojas ar cilvēka dzīves pavedienu. Ar drausmām un bailēm Indijā godina nāves dievi Kali'ju, dieva Shiva' sievu. Kali'jas attēlojumi izdveš riuminōzas bailes, kas dievbijīgā cilvēka pārdzīvojumā vienmēr ir saistītas ar šo dievību. Un Hekate' Grieķijā ir pazemes garu pulka noslēpumainā vadone. Tā tad skaidri redzams tālu izplatīts kopīgums pārliecībā par sievišķīgo dievību noslēpumā tīto būtību, kas liktenīgi iejaucas cilvēka dzīvē.

5. Tālāk pastāv relācija pret pasaules jūtu vērtībām. Pēc daudzu reliģiju domām, sievietē stāv visciešākā būtības relācija ar vērtībām, ko uztver ar jūtām vai kas pašas ir jūtu vērtības. Lai to pierāda četri tipiski piemēri.

a) Skaistums: visā pasaulē ir skaistuma dieves, jo pārdzīvojumā primitīvajās stadijās vēl drusku nojauž skaistuma dievišķo pirmsākumu. Sevišķi tas atbilda grieķu sajūtai uztvert skaisto un labo vienā dievišķā vienībā. Tāpat zīmīga ir skaistuma un gudrības savienošana Pallas' Athēne's tēlā.

b) Mīlestība: ka šo sirdsprāta vērtību it visur uzskatīja pirmā vietā kā sievietes domēni, tas neprasa vēl sevišķa konstatējuma. Arī te parādās, ka pagājušo epochu dievbijīgai sajūtai, bez šaubām, mīlestības dievišķīgā sākotne bij zināma.

c) Žēlsirdība: arī šo gara noskaņojuma tikumu visur cieni kā specifiski sievišķīgo. Tā mēs it visur sastopam žēlsirdības dieves. Vēl šodien, piem., Ķīnas un Japānas reliģiskajā dzīvē lielā svarā ir Kwanyin'as (jap. Kwannon) godināšana, ko attēlo un godina kā visu aptverošās žēlsirdības, mākoņos dzi-vojošo, dievi.

d) Beidzot aizgādība un aizlūgšana: arī šinīs parādībās bieži saskata īsti sievišķīgas funkcijas. Madonna katoļu kultā pelna sevišķu ievēribu tādā ziņā, ka sievišķīgā faktora negācija dieva attēlojumos — tādu negāciju ievada kristietība — ar laiku kļūst cilvēkiem nepanesama un tas izlaužas ilgās pēc debesu sievietes aizlūgšanas. Marija ir neskaitāmu sieviešu patvērumš, tā kā viņa stāv sievišķai sajūtai tuvāk nekā tālais un noslēpumaini pārpasaulīgais Dievs-Tēvs.

6. Visbeidzot jāievēro pēdējā pamatrelācija. kuru daudzās vietās sajuta: sakars ar orģiastisko, ar ekstastisko - d a i m o n i s k o . Ja, vispirms. īsi jautājām par daimoniskā būtību, tad uz to jāatbild nedaudziem formāliem vārdiem: daimoniskā tipiskās īpašības, kas tālu izplatītas reliģiju vēsturē, ir: nepastāvība, spontāneitāte, nežēlīga patvarība, noslēpumains naidīgums pret jēgu. Tā tad, daimoniskais nav vis piemēram tas, kas ir irracionālais, bet gan tas, kas iet pret saprāta slēdzieniem, ir pret-rationālais, kas iespējamās saprašanas formu gan sadragā, bet to netrascendē.

Bez šaubām, sieviete nereti ir tādu jēgas- un vērtībasnaidīgu daimoniskū varu reprezentante. Šīs varas bieži iemiesojas tieši sievietē un panāk to, ka viņai tuvojas ar „daimonisku bailīgumu”. „Tabu” visos savos dzimuma stāvokļos augšā jau pieminēts. Ka sieviete ir visu kārdināšanas un pavešanas varu reprezentante, to pierāda daudzu reliģiju mitoloģija un leģenda. Pirmā vietā sieviete ir dzimuma dziņas daimonijas pārstāve, tāpēc budisms bieži dod sievietei apzīmējumu „velna cilpa”, jo pēc leģendas nostāsta, Buddha' u pašu kārdinājušas Mara's meitas. Arī ragana, kas ir tiešā savienībā ar velnu, iederas šinī sakarībā.

Beidzot vēl jāatgādina sievietes svarīgā sakara forma ar daimonisko: tieksme uz orģiastisko-ekstastisko. Nevaldāmas ekstāzes apreibinājums un skurbums ļoti bieži minēts sakarā ar sievietēm. Tipiskais piemērs šim gadījumam ir Dionysos a kulta menādes, kas saplosīdamas aunus un aprīdamas silto galu jēlu. mežonīgos gājienos devās pāri zemei. Šādu un līdzīgu orģiastisko kultu asinsskurbumu pa lielākai daļai pārdzīvoja

sievietes. Šis apskatījums radīja, ka ļoti daudzās reliģijās, vismaz to sakuma stadijās, sieviete kaut gan negatīvi vērtēta pēc viņas sociālā un tiesiskā stāvokļa, tomēr šim nīcīgam vērtējumam nebūt neatbilda viņas nozīme reliģijā. Šeit viņa vienmēr ka veidotajā ietekmēja reliģijas priekšstatus un kulta pasauli.

VI

Dieva idejas fainomenoloģija.

§ i.

Daimoniskā pirmvienība.

G. Mensching, *Die Idee der Sünde*. 1931. — R. Otto, *Gottheit und Gottheiten d. Arier*. 1932. — W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*. 2. A. 1926. — N. Söderblom, *Das Werden d. Gottesglaubens*. 2. A. 1926. — P. Tillich, *Das Dämonische*. 1926. — P. Volz, *Das Dämonische in Jahve*. 1924. —

Mēs iesāksim ar to, ko mēs nosaucam par daimoniskā pirmvienību, kas stāv visas reliģiju attīstības sākumā, un proti, mēs izmeklēsim daimoniskā izteiksmes formu iespējamo bagātību, lai tad nonāktu līdz „daimoniska” jēdzienam.

1. Reliģiju vēstures iesākumā stāv numinōzais pārdzīvotājums, stāv pārpasaulīgā nojauta. Ar to mēs apzinīgi norobežojamies no visiem mēģinājumiem «izskaidrot” reliģiju ar bailēm no pārspēcīgās dabas vai arī saprast reliģiju kā primitīvo dziņu uz dabas izskaidrošanu etc. Visas reliģijas izejas punkts ir numinōza nojauta. Bet šīs sākuma stadijas būtiskais ir tas, ka visas pasaules lietas var tikt numinōzi apcerētas. Šeit vēl nav nekādu skaidru dieva tēlu, bet tikai kāda raiba, chaotiska numinōzo spēku valdīšana. Tā ir daimonisma stadija. Par to Korāns saka: „Qari valda pār visu debesi un pār katru zemes colli: tie uzglūn cilvēkam ceļmalā, kokos, klintīs un kalnos, lejās un upēs. Tie slepeni noklausās dienu un nakti, tie ir arvien ap viņu, laižas ap viņa galvu, tuvojas viņam, nākdami no zemes. Pat savā paša mājā viņš neatrod nekādu patvērumu, arī tur ir gari mūros, uz baļķiem. Qaru visur klātesamība ir bēdīga parodija uz Dieva visurību. Šis teksts skaidri atspoguļo reliģiozo izturēšanos daimonisma sākuma stadijā, kurā dominē numinōzās bailes par neomulīgo. Reliģiju vēstures iesākumā nestāv dabas apgarotība, bet stāv divinējošā, vēl pavisam neskaidrā nojauta par numinōzām vārām un par to noslēpumaino klātbūtni. Piemēru atrodam Rigveda'a (10, 140), dziesmā par meža sievu, tā tad arī par meža daimonu: „Meža sieva, tā tur! kas tu it kā

pazucK maniem skatiem meža dziļumā! — Vai tevi nevilina (tik vēlu vakarā) uz ciemu? Vai tevi nepārņem (šinī vientulībā) kaut kas līdzīgs bailēm?" Šinī pārdzīvojuma stadijā cilvēku piepilda daimoniskas bailes. Mēs visur reliģiju vēsturē novērojam šo daimonistisko pamatu, kāds ir visai reliģijai. Šie īstie un pirmatnējie pārdzīvojumi izteicas visur sastopamos daimonos, kuru būtiskākā iezīme ir pilnīgā nepastāvība, pilnīgā neapsvēramība, neizprotamība. Indijā tādi ir visas tās neskaitāmās daimonisko, numinozo būtņu grupas, sākot ar visagrākajiem indiešu reliģiju vēstures laikiem, iekām izcēlās lielās dievības, kā: Rudra', Agni', Varuna' etc.: piem., asura's. aditva's, yaksha's etc. Skandināvijā tādi ir „trolli”, antīkajā pasaulē, piem., pazīst dahuonu „Pan”, kas karstajā pusdienas klusumā sabaida cilvēkus. Vēlreiz kopā saņemot konstatēsim: reliģija un dieva ideja visur rodas no daimonisko baiļu īpatnējiem dziļākiem pamatiem, no šamaniskās apsēstības, no daimoniskā skurbuma un daimoniskas dejas, balstoties uz garu ticības bāzes, un mirušo kulta bāzes, uz dvēseļu kalpošanas un totemisma bāzes. Noslēpumaini, šausmīgi, neparasti un tāpēc patvarīgi rīkodamies (drīz kaitīgi, drīz noderīgi), pilnīgā bezkārtībā, darbojas šī daimoniski-numinozo spēku pasaule un rada minēto primitīvi reliģisko baiļu atmosfāru.

Turpinot vilkt šo līniju tālāk, noskaidrojas, ka pirmā neparasto varu noskaidrošana notiek politeismā. Reliģijā parādās kārtība, forma un dziļāka dievišķā saprašana: paceļas lieli dievu tēli, kas uzšūc daimonus. Šo daimonu uzšūšanas procesu varam visur novērot, piem., Palestīnas zemē: Jahvē' uzšūc visas lokālās dievības („baalus”) un pārņem viņu funkcijas un mītus; Dzeus's Grieķijā pārņem vecos daimonu kultus etc. Tomēr arī skaidrie, nereti pat skaistie (piem. Grieķijā) dievu tēli, kas kārtībā savienoti savā starpā un ar pasauli, nebūt nenomāc elementārās jūtas par tumši-noslēpumaino, ta, piem., Grieķijas reliģijā: pāri dieviem lido Moira's neizprotamā likteņa tumšā vara, kuras priekšā jānoliecas arī dieviem. Citā vietā grieķu dievos, kaut gan cilvēciskā formā, uzglabājusies kāda daimoniskā momenta iezīme: dievu skaudība, jo arī šinī momentā izteicas kāds reliģisks pārdzīvojums un reliģiska nojauta: laimes daimonijas un nelaiemes irracionalitātes nojauta. Vēlāk mēs vēl atsevišķi apskatīsim politeisma būtību. Atgriezīsimies atkal pie daimoniskā un izmeklēsim rūpīgāki viņa valdīšanu tur, kur reliģiju vēsturē mums tas sevišķi skaidri parādās: **Israēli** un Indijā.

2. Numinozās šausmas vispilnīgākā stiprumamanamas jau reizi citētā stāstā par likumdošanu Sīnai kalnā (Exod. 19). Tauta dreb izbailēs un šausmās. Pērkons, zibens, dumi un uguns, nakts padebeši — visi tie pauž dieva parādīšanos. Jahvē'i pārdzīvo nedabīgajā, katastrofās un lielos miršanas lai-

kos. Tad mēdz teikt: „Jo tas Kungs ies garām” ... (Exod. 12, 23) Jahvē's ietekmē mana arī dvēseles dzīves negatīvajās parādības. Tā, piem., Vāravas sirds apcietināšana ir Jahvē's darbs. Tā tad, Jahvē'm katrā ziņā ir daimonisks raksturs: viņš ir neapbrēķināms, nežēlīgs, briesmīgs, viņš uzmodina cilvēkus uz ļauniem darbiem. Runājot principiāli, tas nozīmē, ka daimonisko te pārdzīvo vēl pilnīgi nedalītu: Jahvē' viss ir viens; viņš ir tikpat labā, kā arī ļaunā cēlonis. Dievišķās sfairas ētiskā diferencēšana vēl nav iestājusies.

3. Sevišķi stipra izjūta par daimonisko, kas visapkārt apņem cilvēku, no sākta gala ir bijusi Indijā. Isha-Upaniśādē (V 3) teikts: „Daimoniskas ir visas pasaules, aptītas ar aklu tumsu”. Un „daimoniskas” vietā zīmīgi lieto sanskrita vārdu „asurya”, kas ir radniecīgs augšā minētam „asura”, un „asu-ra” nozīmē kādu, kam ir „asu” = numinōzs dzīvīgums. Pasaules rai-bā daudzveidība dibinās uz daimonisku spēku, proti, uz maldinātājas Māvā's daimoniju. Tā tad te gluži skaidri redzams melu un maldināšanas moments, redzama sapīšana daimoniskajā. Arī tam Israeli ir paraleles: sākans ir „melu gars”. Indijā Shiva' ir daimoniskais dievs vispār: viņš ir dejojājs un askēts, t. i. viņš izlej savu daimoniju abos ekstrēmās: trakojoj askēzē un pasauli postot dejas skurbumā. Katra daimonija vērsas pret formu, ir bez formas. Vislielākā skaidrībā tas parādās indiešu mākslā: var teikt, ka indiešu māksla ir daimoniskā māksla un, proti, sekojošu iemeslu dēļ: no vienas puses, milzīgā tēlu bagātība, īpatnējā indiešu plastikas pārmērīgā izplatīšanās ir tas, kur manifestējas dzīves bezjēdzīgā pārplūšana, kur manifestējas pati dzīves daimonija. Vērojot no otras puses, dievību attēlos bieži sastopamā frace nozīmē formas iznīcināšanu ar formu jaunradīšari; te parādās veidošanas spēka daimonija, kas nav saistīta ar dotām formām, šeit Indijā parādās jauns daimoniskā moments: dzīvīgums visā savā neierobežotībā: «Dzīvais Dievs” (pierm 5. Moz. 5, 23; Jos. 3, 10; 1. Zām. 17, 26; Ps. 42, 3 u. t. t.). Sakot ar Rūdolfu Otto' šī jēdziena iztulkojumu top skaidrs, ka te nav domāts pretstats „mirusajam”. Otto' raksta par to šādi: „Bet tremendum un majestas momenti, beidzot, ietver sevī līdz vēl kādu trešo momentu, ko es gribētu nosaukt par „numinōza enerģiju”. It sevišķi dzīvi tas sajūtams „orgē” jēdzienā un tas ietver sevī dzīvīguma, kaislības, afektiem apveltītas būtnes, gribas, spēka, kustības, uztraukuma un darbības dziņas simboliskās izpausmes. Šīs viņa īpašības būtiski atkārtojas, sākot ar d a i m o n i s k ā pakāpēm, ejot līdz „dzīvā Dieva priekšstatam”. (Das Heilige, 28. lp.)

4. Arī kultā daimoniskais bij skaidri saskatāms. Ap-skaidrotās, augstās reliģijās tas izzudis, bet kādreiz tas tur ir bijis. Mistērijas ar savām trakojošām menādēm, ar dzīvi sa-plēsto dzīvnieku jēlas gaļas aprišanu, kā to piekopa dionīsiska-

jās mistērijās — viss tas ir daimoniskā elementi. Gluži līdzīgas ir bieži piekoptās pašsākroplošanas, mania's — svētā ārprāta — daimoniskie stāvokļi, kurus Platon's slavē — viss tas atrodas kulta, virzienā uz daimonisko un daimoniskā izpausmi. Arī Jēzus Dieva attēls nav svabads no daimoniskā elementiem. Piemēram, kad viņš saka: „Bistaities vairāk no tā, kas miesu un dvēseli var nomaitāt ellē”, (Mat. 10, 28; Lūk. 12, 5), tad šī izteiciena fons ir Dieva daimoniskā būtība.

§ 2.

„Daimoniskā” jēdziens.

Apskatījuši daudzkārtīgās daimoniskā parādīšanās formas, tagad mēģināsim noskaidrot tā principiālo būtību, ko mēs šeit nosaucam par „daimonisko”. Mēs izšķiram sekojošus elementus:

1. Pie elementārākiem un primitīvākiem dievišķā pārdzīvojumiem pieder pieredze par dievības spontāneitāti, šausmību, nežēlību un briesmību, resp. pieredze par viscaur darbīgo dievišķo varu. Tā tad tas, kas te vispirms parādās, ir dievišķā nesavaldītā kaislība.

2. Vispirms šis daimoniskais — kā mēs redzējām — ir kāda nedalīta vienība, t. i. no tā izriet jēgas un bezjēgas, ētiskas un ne-ētiskas darbības. Daimoniskais ir pilnīgi neierobežotais, tā tad neierobežots arī vērtību ziņā.

3. Tādēļ, raugoties no šīs stadijas cilvēka viedokļa, šis daimoniskais ir principiāli naidīgs jēgai, tāpēc tas nav nevien irracionālais, bet anti-rationālais, t. i. jēgas kategoriju pielietošana šeit ir tik pat nevietā, cik nevietā ir jautāt vai elektricitātes dabas spēks par sevi valda ar jēgu, piemērojot ētiskas un racionālas mērauklas.

4. Šinī jēdzienu noteikšanas beigās būtu interesanti vērst skatu uz Goethe's uzskatu par daimonisko, jo tieši viņš atkal un atkal teica par sevi, ka viņš esot „padots daimoniskajam”. Mēs izceļam sekojošos būtiskos punktus: a) Pretracionālitate (tas, kas vērst pret racionālitate): „Daimoniskais ir tas, kas ar saprašanu un prātu nav atrisināms”, b) Piespiešana, kurai nevar pretoties: „... Tur bija kaut kas daimonisks, kam nevarēja pretoties”, c) Produktīvais, radošais spēks un tā patvarība: „Katra augstākā veida produktivitate nestāv neviena varā, tā ir radniecīga daimoniskajam, kas pārāk spēcīgi ar

viņu rīkojas, kā patīk, un kam viņš neapzinīgi atdodas", d) Blakus tam stāv daimoniski negatīvais: „Es esmu gars, kas mūžam visu noliedz" — „tā spēka daļa, kas mūžam ļaunu grib", e) Pie Goethes sastopama arī tā pirmatnējās vienības nojauta, — par ko mēs augšā, dibinoties uz reliģiju vēsturiskiem faktiem, runājam — no kuras vēl tikai attīstījās labā un ļaunā dualitāte: tad, proti, kad mefisto sevi iedomājās kā tās daļas daļu, kas sākumā bij viss, tās tumsas daļu, kas pati radīja sev gaismu. Tās ir ainas, kādas pazīst arī reliģija: pirmtumsa, visu pozitīvo un negatīvo darbības spēku daimoniskā vienība un no tās izceļamies: gaisma, rācija, jēga, labais.

5. Izejot no augšā pārrunātiem pieņēmumiem, nav grūti saskatīt Dieva idejas tālāko attīstību: negatīvi daimoniskais, kas pirmatnēji bij nedalīta vienība ar pozitīvi negatīvo, bet pati pie tam ir vēl pārpasaulīga, atšķiras no vienības un nostājas pretī dievišķīgajam kā pretdievišķīgā vara, kā sātāniskais. Dievs un sātans ir tapuši par abiem pasaules attīstības numinōziem pretiniekiem. Daimoniskajā sātāniskais ir tas faktors, kas visu iznīcina, šis process, t. i. pārcelt dieva ideju tikumības sfairā un ar to apvienotajā daimoniskas būtības noskaidrošanā, sevišķi skaidri novērojams isrāelitiskajā reliģijā. Tā tad Sātāniskais te top par personālu sātānu. Interesants šinī ziņā ir divkārtšais stāstījums Vecajā derībā par vienu un to pašu lietu: 2. Zām. 24, 1. vecākais avots saka: „Un Tā Kunga dusmas atkal iededzās pret Israeli un Viņš Dāvidu skubināja pret tiem sacīdams: „Eji, skaiti Israeli un Jūdu." Bet vēlākais avots 1. Laiku gr. 21, 1. stāsta šādi: „Un sātāns stāvēja pret Israeli un skubināja Dāvidu skaitīt Israeli." Tā tad te ir pavisam skaidri izdarīta Jahvē's un sātāna personālā šķirošana. Reliģiozā sajūta vairs nespēja ciest redzēt negatīvo blakus pozitīvajam. Bet raksturīgi nu ir, ka arī sātāns, kas atšķirts no pozitīvā Dieva, vēl arvien turpina būt numinōza būtne; lai gan pretējā pusē, tad tomēr pārdabiskajā sfairā. Tā tad tās jūtas paliek spēkā, proti, ka ļaunais katrā veidā ir kāda patstāvīga un pārcilvēciska vara.

6. Uz šīs bāzes attīstība tagad iet tālāk: no daimoniskā atdalījās un noskaidrojās daimoniskais dievs, resp. dievu daudzums, no patvarības attīstījās Dievs uz gribu, uz tikumisko gribu uz radošo un pestīšanas gribu. Daudzība tiecas uz vienību. Nākošajās nodalās šī attīstība mūs nodarbinās vēl rūpīgāki.

Politeisms un monoteisms.

B. Baentsch, *Altoriental. und israel. Monotheismus*. 1906. — A. Bertholet, *Götterspaltung u. Göttervereinigung*. 1933. — S. A. Cook, *Ethical monotheism in the light of Comparative religion*. 1932. — M. H. Harrison, *Hindu Monism and pluralism*. 1932. — J. Hehn, *Die biblische und babylon. Gottesidee*. 1913. — G. van der Leeuw, *Die Struktur der Vorstellung des sog. höchsten Wesens*. 1931. (AR). — N. Mac Nicol, *Indian Theism*. 1915. — D. Nielsen, *Der dreieinige Gott in religions-histor. Beleuchtung*. I. 1922. — A. W. Nieuwenhuis, *Das höchste Wesen im Heidentum*. 1926. — R. Otto, *Gottheit u. Gottheiten der Arier*. 1932. — R. Otto, *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum*. 1950. — K. H. Preuß, *Die höchste Gottheit der kulturarmen Völker*. 1922; *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens*. 1926. — P. Radin, *Monotheism among primitive peoples*. 1924.

Uz šīs pakāpes no daimonisko tēlu raibā mudžekļa izceļas konkrēti dievu tēli. Kā jau augšā teikts, visur reliģiju vēsturē mēs varam konstatēt, ka no daimoniskas varas izkristalizējas lieli dieva tēli. Piem., tā tas ir Grieķijā: senā Grieķijā konstatējams daimoniskas ticības plašs pamats: daimoni dzīvo kalnos, klinšu alās, avotos un kokos: lai tikai domājam par Sīlēn'iem, Pān'iem, par tā sauc. „theoi meilichioi”, lēniem dieviem (kollektīvs apzīmējums kādai daimonu grupai), tālāk, lai domājam par grupu, kurai kopējais vārds bij „maimakteres” = straujie. Bez tam jāmin Erlni'jas, Dioskur'i.

No šīs stadijas grieķu reliģija paceļas un iegūst lielus dievu tēlus. Piem., viens tāds ir Hermes's, kura izcelšanos no akmeņu kaudzes mēs jau pārrunājām. Necenšoties pēc pilnības. Ii atceramies vēl tikai kā šī procesa piemēru sekojošo: lieldievs ar reliģisko sintēzi pārņem agrāko daimonu funkcijas: minēto „lēno” un „straujo” dievu vietā tagad parādās lieldievs Dzeus's, kas kā Dzeus's meilichios's un Dzeus's maimaktes's tipiskā kārtā dabū apzīmējumu „lēns” un „straujs”; tāpat Apollon's piesavinājās pirms grieķiskā Dieva Hyakinthos'a kultu, ko tagad degradē par vienkāršu varoni, bet Apollon's no tā laika saucas ar pievārdu Apollon's Hyakinthos's. Ka Homeros'a dievu pasaule uzrāda stipri antropomorfus vilcienus un liek dieviem parādīties tikai kā labā un ļaunā kāpinātiem cilvēkiem, tas jau nozīmē īstenas reliģijas pagrimšanu.

Lai minētu vēl otru piemēru šai tieksmei uz politeismu, atgādināsim Indiju. Arī te vecākajā laikā lielā daudzumā pazīst daimoniskas būtnes. Mums ir daudz izteicienu, kas apzīmē šādus daimonus: „vasu”, „rudra”, „aditya”, «trīsdesmit trīs dievi” u. t. t. Raksturīgi nu, piem., ir, ka no apellātīva „rudra” = briesmīgs, šausmīgs kā apzīmējuma kādai daimonu grupai, pazāmām topaugstdievs Rudra'. Tā ir noteikta analogija ģermāņu VVuotan'am, ar kuru viņš dalās būtībā un atribūtos. Līdzīga

attīstība notiek arī ar lieldievu Varuna'u. Pirmatnēji Varuna' piederēja pie kādas daimonu grupas, kas saucas ar kopvārdu „asura”. Mes jau augšā teicām, ka „asu” nozīmē dzīvības varu numinōza nozīmē un tā tad skaidri izsaka sakaru ar daimonistisko stadiju. Bet no šiem asura' pamazam paceļas tas Asura' Varuna', kas savukārt atkal ir būtiski radniecisks Zoroastra'a reliģijas lieldievam, ar Ahura' Mazda', kura vārds „Ahura” (sanskritā = asura) uzrāda sakaru ar asura'iem.

Ja mēs principiāli gribam noskaidrot, kas ir politeisms, tad jāsaka, ka dievu daudzskaitis nebūt nav lietas būtiskais moments: pamatā ir zināms reliģiskā pārdzīvojuma veids, kas pretēji daimonismam, ar tā ticību uz spontānu, patvarīgu valdīšanu jau nonācis pie atziņas par kādu sakarīgu kārtību. Politeisma dieviem jau ir raksturs, kas negrozās, ir griba, kas darbojas kontinuāli. Viņi stāv viens pret otru noteiktā attiecībā: Dzevs's ir „dievu un cilvēku tēvs”. Izceļas dievu valstība.

2. Ar cilvēka augošo apziņu par sevi kā voluntāru personību, padziļinās arī viņa dievu attēls. Politeistiskie dievi patiesībā bij bezgribas dievības, bez ētiskām kvalitātēm. Personālā Dieva jēdzienā, kas izveidojas kādā lielā reliģiju grupā uz pieņemumu pamata, kurus mēs vēlāk izmeklēsīm tipoloģija. dievības attiecību pret pasauli pārnes no vēl tikai nejaušības stadijas — kāda pastāvēja politeismā — stingrā pozitīvā kārtībā. Dievbai, kas apveltīta ar ētisku gribu, ar pasauli kā kosmosu un ar cilvēku pasauli, atsevišķi ņemot, ir mērķi un nolūki. Piem., no daimoniskā Dieva Jahvē', tuksneša daimona, top likuma devējs, dedzīgais Dievs, kurš izved savu gribu līdz galam. Viņš vēl nav vienīgais Dievs pasaulē, bet viņš ir ceļā par tādu kļūt.

Mēs skaidri varam novērot, kā notiek šis process uz mono-teismu kas arvien pieņem personālo Dieva jēdzienu. Visumā var teikt, ka atskaitot mistikas pasauli, par kuru mēs tūlīt runāsim atsevišķi, tas ir varenais iespaids, ko dara personīgas dievības milzīgā gribas vara, kas visiem blakus dieviem liek pazust nebūtībā. Tā tas ir pirmā vietā pravietiskajās reliģijās: mazdaisms, isrāēlītiskā pravietība, islams. Tā, tipiskā kārtā neierobežotais, viens Dievs visur izceļas uz nomadu reliģiozitātes bāzes. Te taisni dominē dievības milzīgā gribas vara, kā tas vēlāk būs jāparāda tuvāk. No otras puses, visai interesanti novērot, ka dievu daudzumu pārvar arī mistiskā reliģiozitātē. Bet te tas notiek citādā veidā. Ja pravietiskā līnijā bij dievības gribas piespiedīgā vara, kas lika nobālēt visām citām dievišķām parādībām, tad šeit ir vienības pārdzīvojums, kas lēnām paliek vispārīgs. Pēdīgo vienību aiz pasaules daudzuma un pāri pasaules, daudzumam — te tad arī pieder konkrētie dievu tēli — saskata mistiskajā intuīcijā. Tā „viens” (ekam) lielā ideja uzpeld indiešu spekulācijā. Jau Atharvaveda'ā (2, 1. 1) teikts: „Vena' saskatīja t o, kas noslēpumainā kārtā ir tas aug-

stakais, kura viss top vienvēdīgs (ekarupam)." Šī mistiskā „viena” — neutrums! — priekša pazūd visi konkrētie dievi. Mums bus velak jāizmeklē arī šī dieva idejas impersonālā forma, kas īpatnējas attiecības pret cilvēku. Tā tad mēs konstatējam, ka dievu daudzumu reliģiju vēsturē var pārvarēt divējādi: ar absolūtas personīgās gribas varas pravietisko pārdzīvojumu, kas izslēdz visas citas varas un ar mistisko vienības skatienu, kas satver to „Vienu”, kurš uzņēm sevī arī visu dievu daudzumu.

VII

Nostāšanās jautājumā par pasauli, dzīvi un nāvi.

W. Baetke, Art und Glaube der Germanen. 1934. — E. Bethe, Mythos, Sage, Märchen. 1922. — E. Cassirer, Das mythische Denken. 1925. — H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, in Urzeit und Endzeit. 2. A. 1921. — W. Liepmann, Welterschöpfung und Weltanschauung. 1926. — Naumann, Germanischer Schicksalsglaube. 1934. — H. Oedenberg, Vorwissenschaftliche Wissensehaft. Die Weltanschauung der Brahmana-Texte. 1919. — A. Olrik, Ragnarök, Die Sagen vom Weltuntergang. 1922. — R. Reitzenstein, Die nord., persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang. 1926. — K. Schirmer, Mythos und Præhistorie, Untersuchungen über die Stufen d. Mythenbildung. 1931. — E. Unger, Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis. 1930. — J. Wendland, Die Schöpfung der Welt. 1911. — K. Ziegler u. S. Oppenheim, Welterschöpfung in Sage und Wissenschaft. 1925.

§ 1.

Reliģiskā pasaules uzskata un reliģiskā dzīves uzskata pamatformas.

Primāri te nerunā par tiem reliģiskiem pārdzīvojumiem, kādi ir un bij pārdzīvoti pasaulē. Iepriekšējās nodaļās par to diezgan bieži runāts, bet te jāatbild uz jautājumu: kā reliģijas principiāli spriež par pasauli, tās visumā un, proti, no vienas puses, par tās struktūru un, no otras puses, par tās jēgu?

1. Atbildi uz jautājumu: kas ir pasaule pēc savas būtības? reliģijas sniedz divos principiāli dažādos uzskatos: *monismā* un *duālistmā*. Monisms, sevišķi Indijā un visā panteismā, ir valdošais uzskats, ka šī pasaule pastāv no kāda dievišķa pamatprincipa. Mēs uzsveram: ar monismu nav jāsaprot kāds ateistiskais (kas pieskaras Darwin'am un Häckel'am) pasaules uzskats, bet kāda reliģiska pasaules uzlūkošana, kas nostāda Dievu un pasauli kopā vienā vienībā. Arī tas vēl nav gluži skaidrs: mums

jāizšķir panteisms un teopanisms. Panteisms pirmais ir pasaule, ir visums (pan), kura empīriskā realitāte noteikti pastāv. Šinī kosmosā nu panteists redz un pārdzīvo dievību. Goethe' to savā dzejolī pareizi formulējis:

„Kas būtu tāds Dievs, kas tikai ārieni vien skartu.
Kas visumam ap pirkstu Savu riņķot liktu.
Tam pasaules dziļumus pieklājas kustināt,
Dabu Sevī, Sevi dabā sargāt
Lai visam, kas Viņā dzīvotu un būtu
Ne mūžam Viņa spēka, Viņa gara neiztrūktu”.

Turpretim teopanisms nozīmē, ka primāri uztvertais nav vispasaule, bet Dievs (theos). Un tāpēc, ka līdz ar to vienīgā realitāte ir Dievs jeb dievišķais, konkrētās pasaules daudzība pazūd pret to; labākā gadījumā tā kļūst par dievišķā modu jeb — piem. kā pie Shankara'a Indijā — par irreālu illūziju. Kā teikts, šo viedokli sevišķi uzsver lielais komentātors Shankara' (dzim. 788. g. pēc Kr.), kura mācība uzrāda sekojošus četrus raksturīgus vilcienus: a) pasaule un tās daudzība ir šķietamība (māyā), kosmiska illūzija; b) pasauli un tās daudzību patiesi esošajam „uztelo virsū” gluži tā, kā kādu virvi tumsā notur par čūsku un tādējādi čūsku „uztelo virsū” virvei, tā arī ar avidva'u (= nezināšanu): esošam „Vienam” (ekam) „uztelo virsū” pasauli un daudzību; c) tas reālais ir Brahman's; tas ir absolūts, ir bez „kāda otrā” (advitiyam), bez daudzības un bez diferencēšanas, bez predikātiem un bez īpašībām; d) beidzot Shankara', līdzīgi kā vecās Upanišades, māca arī Atman'a (atsevišķā dvēsele) un Brahman'a identitāti; kas to atzinis, tas ir atpestīts.

Pretī šim „advaita” (bez-otrā) Ramanuja' nu (dz. 1055. g. pēc Kr.) pārstāj tā sauc. „vishishta-advaita” uzskatu: t. i. viņš tāpat kā Shankara' ir monists. Arī Ramanuja'm patiesi eksistē tikai tas „Viens”, Brahman's, bet tas nav bez jebkādam kvalitātem, tā kā daudzība pie Shankara'a nobālēja līdz irreālītai, bet Brahman's ir kvalificētais (vishishta) „Viens”, un kvalitātes ir garīgais un negarīgais, tā kā daudzības pasaule principā gan ir tikai „viens”, bet tai tomēr ir realitāte kā Brahman'a kvalifikācijai. Tas ir viedoklis, kas mazliet atgādina Spinoza's „substantia sive deus sive natura” ar abiem atribūtiem: „cogitatio” un „extensio”.

Tam pretī nu, beidzot, stāv konsekventais duālisms, kas tāpat sastopams Indijā. Noteiktākais „dvaita” pārstāvis ir Madhva' (dz. 1199. g. pēc Kr.). Pēc viņa uzskata, cauri pasaulei iet absolūts šķelums starp dvēseli un miesu, garu un matēriju, pasauli un Dievu. Tālāk, tipisks duālistisks pasaules uzskats ir mazdaismam ar tā mācību par Ariman'a cīņu pret Ormuzd'u. Pravietiskā reliģija, iekšējo iemeslu dēļ, būtiski sveras uz duā-

lismu. Tāpēc saprotams, ka arī kristietība izbīdīja dualistisku pasaules uzskatu.

2. Mēs tagad piegriežamies otram jautājumam, proti, jautājumam par pasaules jēgas novērtējumu. Arī te, vērojot visu kopizturēšanos, viena otrai pretī stāv divas formas: optimisms un pesimisms. Pesimisma ekstrēms ir budisms; jo šeit šīs pasaules dzīvei nav nekādas jēgas un Vērtības. Pasaule ir nevarīga un pati cilvēka dzīve kā individuāla dzīve — kā tas vēlāk vēl noskaidrosies — tieši savas individualitātes dēļ ir pazudināšana. Tā kā atpestīšana var pastāvēt tikai individuālās eksistences formas pārvarēšanā, tad konkrētai irai nav iespējams piedot jebkādu jēgu. Līdz ar to, pilnīgais pesimisms te rodas no pašas dziļākās pestīšanas domas. Vispārīgi mēs varam teikt, ka mistika sveras uz pesimismu, ja arī tā neiet tik tālu, kā budisms, jo katra mistika iesākas ar riebumu pret pasauli. Tā, piem., mēs lasām protestantu mistiķa Tersteegen'a pantā:

„Prom kreatūru, šķietamību, sapņus,
Tikai tam Vienam gribu dzīvot es.”

Bet arvien optimistiska ir pravietiskā dievbijība. Griba dzīvot, ticība dievības valdīšanai kopības dzīvē, kā arī atsevišķā cilvēka dzīvē — tie ir, kas te noteic pamatizturēšanos. Tā, pretēji dažkārtīgai sakropļošanai, kristietība katrā ziņā ir optimistiska reliģija, kas dzīvi apstiprina. Pavisam skaidri tas redzams īpaši Luther'a idejā par amatu, kas pasaulīgās amata dzīves vērtību attiecina atpakaļ uz Dieva sevišķo «aicinājumu”.

3. Bet visskaidrāki šī pamatnostāšanās pret dzīvi pasaulē tagad parādās reliģiju nevienādos uzskatos par nāvi un nemirstību, kam sīkāki nu piegriezīsimies atsevišķās nodaļās.

§ 2.

Primitīvā nostāšanās pret nāvi un nemirstību.

A. Bertholet, Die Gefilde der Seligen. 1903. — W. Bousset, Die Himmelsreise d. Seele. (AR IV, 1901). — C. Clemen, Das Leben nach d. Tode im Glauben d. Menschheit. 1920. — P. Feine, Das Leben nach d. Tode. 2 A. 1919. — J. G. Frazer, The Belief in Immortality and the Worship of the Dead. 1913. — A. F. von Gall, *Baai.eia TOV -Oeov* 1926. — R. Holland, Zur Typik der Himmelfahrt. (AR. XXI, 1925). — F. Hommel, Die Insel der Seligen in Mythos und Sage der Vorzeit. 1901. — Fr. Nötscher, Altorientalisclier und alttestam. Auferstehungsglaube. 1926. — R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn. 1934. — K. Th. Preuss, Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker. 1933. — Roeder, Urkund. zur Rel. d. alten Ägypten. 1915. — H. Sneath, Religion and the future life, the development of the Belief in Life after death. 1922. — Th. Steinmann, Der religiöse Unsterblichkeitsglaube. 2. A. 1912. — A. Wiedemann, Die Toten und ihr Reich im Glauben der alten Ägypter. 1926. —

Kā primitīvais cilvēks, tā tad kulturāli primitīvais cilvēks skatās uz nāvi? Tā nāve, ko mēs saucam par nedabīgo nāvi (varas nāve), viņam ir dabīgā nāve, kas neprasā izskaidrojumu. Ka cilvēks, bultas ķerts, nokrīt beigts, tas primitīvajam ir pats par sevi saprotams, bet dabīgā nāve viņam ir nedabīga un tā jāizskaidro. Tas noved pie jautājuma par noslēpumaino „mana”, kas augšā plaši pārrunāts. ^ Katrs nāves gadījums pamudina uz jautājumu: kurš mana' darbojas dabīgā, tā tad nedabīgā nāvē? Nedabīgo nāvi, t. i. pēc mūsu saprašanas dabīgo nāvi, izskaidro ar mana'u, kas iedarbojas klusībā, un ko kāds ļauni domājošs zinātnis izvirza pret kādu cilvēku viņa iznīcināšanai. Mana'a iedarbība var sniegties atpakaļ arī uz kādu pārdabīgu būtņi. Piemēram, Kongo valodu „Nzambi” izsauc nāvi, tāpēc no viņa baidās. Šis varas priekšstats bij uzglabājies arī Indijā: „brahman” nozīmē varu.

Kā tagad skatās uz jautājumu par to, kas notiek pēc nāves? Arī primitīvā reliģija tic kādam tālākās eksistences veidam. Bet kas eksistē pēc nāves? Zulu' iedzīvotāji domā, ka tās varbūt ir ēnas; mazākais sapņot var tikai par kāda nomirēja ēnu, ne par dzīva cilvēka ēnu. Un primitīvajam cilvēkam sapnis ir realitāte.

Kāds Džagga' nēģeris izsakās par godinātiem senču gariem: „Kas par lietu ir senču gari? Tie ir nomirēju ēnas un tie saucas par ēnām tāpēc, ka tiem nav kaulu. Izskatā tie ir kā dzīvi, vienīgi nevienu no tiem dzīvs cilvēks, nevar aptvert.” (Parallele tam ir uzskats Grieķijā par „hades'u”). Söderblom's apgalvo, ka priekšstatu par mirušo tālāko eksistenci nevar izskaidrot ar ticību kādai dveselei dzīvajā cilvēkā. Viņš doma, ka dzīvajos cilvēkos mīlestības, baiļu un citu jutu turpināšanas pret mirušiem rada primitīvajā cilvēkā drošību par mirušo tālāko eksistenci. Piemēram, te pieder senču godināšana arī Ķīnā. Šeit jākonstatē divkārsa jēga: a) senči, t. i. mirušie, eksistē un ēd no upura, tāpēc katram jāgādā par pēcnācējiem, lai senču upuri netiktu pārtraukti; b) senči un mirušie var kaitēt vai palīdzēt. Pastāv bailes, ka mirušie neatgriežas. Tādēļ pūlas tos noturēt viņu kapos (piem., ar akmeņiem).

Ēģiptē par mirušo ticību liecina piramidas, kas no 2800. g. pr. Kr. ir ķēniņu kapi. Grieķi nespēja diezgan brīnīties par mirušu rituālo iebalzamēšanu. Agrāki nekā jebkur citur, radās Ēģiptē zinātniski priekšstati par dzīvi pēc nāves. Uzglabātās literatūras lielākā daļā ir runa par mirušo likteni. Apm. 2500. g. pr. Kr. iesāktā „m.iruso grāmata” saturēja litānijas un formulas, kas maģiski iedarbojās. Tās deva mirušiem līdzī piramidas. lai viņpasaules briesmās tie varētu tās lietot, t. i. recitēt. Neskatoties uz to, ēģiptiešu reliģija nebija drūma. Taisni otrādi, seno

ēģiptiešu dzīves prieks nav nekad varējis samierināties ar nāvi; tādēļ mēģināja dzīvi ar tās jutekliskām izpriecām garināt pāri nāvei. Vēlāk izcēlās dziļdomīga spekulācija: par gaismas triumfu pār tumsu, par dzīves triumfu pār nāvi. Mistēriju sviņības rāda Osiris'a nāvi, Isis'as žēlabas. Dieva atkalizcelšanos no nāves. Šinī sakarībā pieder ticība gaismas uzvarai, „sol invictus”, kas kaut kādā formā atrodama katrā reliģijā, ticībā, kurā izteicas absolūta drošība par pastāvēšanu viņpus nāves. Principiāli par primitīvo nostāšanos var teikt, ka te valda kāds enerģijas uzglabāšanas likuma veids uz reliģiju vēsturiskā pamata: neviena reliģiskās attīstības forma neiet zudumā, taisni primitīvās formas un priekšstati uzglabājas augstajās reliģijās; tā arī bieži uzglabājas priekšstati par viņpasauli un līdzekli, kā turp nokļūt. Raksturīgs piemērs ir ēģiptiešu reliģija: svēto tekstu „viaticum” cīņai pret viņpasauls varām katoļu reliģijā ir ceļa maize. Arī katoļu miroņu kults uzrāda tipiski primitīvus vilcienus. Heiler's raksta: „Primitīvā miroņu kulta pasaulē ietilpst katafalka apstaigāšanas parādība, ko izdara priesteris, slacīdams svētīto ūdeni un kvēpinādams vīraku. Katafalks ir zārkam līdzīgs, ar melnu drānu apsegts, koka paaugstinājums, kas līku dievkalpojuma simbolizē zārku; agrākos laikos pats līkis tika nolikts baznīcā un tam klātesot, noturēja mirušo mišu. Iesākumā līķim apkārt apvilka robežu, lai nodrošinātos pret visiem miroņa naidīgiem uzbrukumiem; vēlāk, kad ar apskaidroto viņpasauls priekšstatu aplūsināja miroņu bailes, tad to darīja lai nodrošinātu līķi pret daimoniskiem uzbrukumiem.” Bet arī miroņu miša un mirušo aizlūgšana ir atvasināma no primitīvām saknēm. Pastāv priekšstats, ka nezināms liktenis gaida mirušo, ka ceļš ir tumšs un bīstams, un ka grēka važas kavē uzkāpt gaismas pasaulē. Ļaunā varas glūn visapkārt dvēselei, dziļš bezdibens draud to aprīt, bez miera dvēsele maldās apkārt. Šie priekšstati ir gluži parallēli senēģiptiešu viņpasauls ticībai. Baznīcas lūgšana mēģina dvēseles no šīm briesmām izglābt un novest svētlaimības vietā. Par to runā lūgšana mirušo mišā: „Absolve, domine, animas omnium defunctorum ab omni vinculo delictorum et gratia tua illis succurrente mereantur evadere iudicium ultionis et lucis aeternae beatitudine perfrui.” Kāda cita lūgšana skan: „Domine, Jesu Christe, rex gloriae, libera animas omnium fidelium defunctorum de poenis inferni et de profundo lacu, libera eos de ore leonis, ne absorbeateos tartarus, ne cadant in obscurum sed signifer sanctus Michael repraesentet eas in lucem sanctum.” Arī grieķu un ēģiptiešu reliģijā Hermes's un Heros's izpilda dvēseļu pavadoņa lomu.

§ 3.

Nirvāna Indijā.

P. Deuten, Die Philosophie d. Upanishaden. 1919. — Fr. Heiler, Buddh. Versenkung. 1918. — G. Mensching, Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum. 2. A. 1930. — G. Mensching, Zum Streit um die Deutung des buddh. Nirvāna. (Zeitschr. f. Miss.-Kunde u. Rel.-W. 1933.) — H. Oldenberg, Buddha. 1921. — H. Oldenberg, Die Lehre d. Upanishaden. 1915. — J. Witte, Der Buddhismus in Geschichte und Gegenwart. 1930.

Senās Indijas vecākā reliģija maz domāja par viņpasauli. Dzīves prieku pārnesa arī uz viņpasauli. „kur uzturas prieks un jautrība, liksmošana un baudīšana, kur vēlēšanās piepildītas”. Vēl tikai Brahmana-teksti biežāki apstrādā viņpasaulē problēmu. Šeit attīstāmo domu pamats ir senāks mantojums: proti, ticība dvēseles spēcīgai tālākdzīvošanai lielākā vai mazākā attālumā no vecā mitekļa. Par „tēvu valstību” valda kāds miroņu ķēniņš. Blakus runā par kādu uzkāpšanu debesu augstumos, dievu kopībā, par sodiem elles tumsās. Bez tam reizēm sastopama arī jebkādas tālākas pastāvēšanas noliegšana. Bieži stāsta, ka dvēsele nezina savu ceļu: „Dažs nezina atrast savu vietu. No uguns (līķu sadedzināšanas) samulsināts, no dūmiem apdullināts, viņš nezina atrast savu vietu.” Vai arī ir teikts: „Kas izlej brahmana asinis, tam nebūs pazīt to tēvu pasauli tik daudz gadus, cik putekļu graudiņus aplacina šļakstošās asinis.” Tā tad priekšstats par dvēseli, kas nemierīgi klīst apkārt, ir ļoti vecs. Kā jauns elements šinī uzskatā parādās mācība par atdzimšanu: arī mirušie ir mirstīgi. Izšķir atdzimšanu viņpasaulē un atdzimšanu šinī zemes pasaulē. Pie tam, par turpmākā likteņa veidojumu izšķir darbu vērtība.

No sacītā redzams, ka pestīšanu saskata atsvabināšanā no atnāves. Blakus tam uzglabājās priekšstati par nemirstību viņpasaulē svētlaimībā.

Vēlāk tad Upaniśades māca, ka no dvēseļu staigāšanas nelaiemes atsvabina vienīgi atziņa par vienīgo „pats”, atsvabina vienīgi Brahman'a atziņa paša dvēselē.

Zinātāji pa „dievu ceļu” kāpj uz augšu, pāri saulei, augstumā, kas jāsaprot tieši telpiskā konkrētībā, tur, kur uzturas Brahman's: „Viņās Brahman'a pasaulēs tās apdzīvo visaugstākos tālumus, tām nav vairs atdzimšanas.” Sekojošais pants sniedz uzskatāmu gleznu par ieiešanu augstākajā garā:

„Kā straumes pamet izskatu un vārdu

Un okeanā ieiet savā mierā,

Tā aiziet gudrais, atpestīts no izskata un vārda,

Pie Gara augstākā un dievišķā.”

Un par nirvāṇa'u šinīs Upaniśadu laikos runā šādi:

„Ka gaisma, kas spīdēja, zud izdzišanas (nirvāna) brīdī,
Tā izzūd vogin's, sava darba augļus sadedzinājis.”

Budisms ienes citādus priekšstatus par nirvāna u: nogremdēšanās pestīšanas taka sagatavo ieiešanu nirvāna'ā. Kas te ir domāts? Nirvāna' nav vien transcendants, bet arī pašreizējs faktors. Budistam nirvāna' ir tas pats (pēc kāda Friedrich'a Heiler'a teiciena), kas Rietumu zemes mistiķiem ir savienošanās ar Dievu, tā iespējama jau zemes virsū. Miesīgās važas, no kurām dievbijīgais šeit var atraisīties tikai uz īsu laiku, pavisam nokrīt vēl tikai viņpasaulē. Tā tad budisms izšķir šīs pasaules nirvāna'u = dittha dhamma nibbāna (redzamās kārtības nirvāna'), un viņpasaulē nirvāna'u = parinibbāna (pilnīgais nirvāna'). Parinibbāna'ā nokrīt ķermeniskie substrāti (upadhi). Kas tagad nu ir nirvāna'? „Lielais okeans ir dziļš, neizmērojams, neizdibināms .. Jā arī Pilnīgais: Viņš ir dziļš, neizmērojams, neizdibināms.” Šinīs vārdos izskan godbijība pret svēto. Pretēji bieži sastopamiem nepareiziem iztulkojumiem, nirvāna' budismā citādā formā atvieto neesošo dievību. To pierāda nirvāna'a predikāti: „otrais krasts” (pāra), «mierīgā vieta” (padam saritam), «nemirstīgā vieta” (agata dish), „dusa”, „miers”, klusums”, «miermīlīgais” (santam), «miera vieta” (santa padam), «mierīgā drošība” (yoga kkhema). Nirvāna' ir augstākā un vienīgā realitāte, neizsakāma un nenosaukama: «bezgalīgais” (anantam = to apeiron), «mūžīgais” (amatam), «bezkvalitātes esošais” (animittam == to akoion), «neizrunājams” (anakkhātam = to arraeton), «labais” vispār (seyya = to agathon).

Kā pretstats budismam vēl jāmin viena vēlākā Mahā-yāna-budisma forma. Te mums paveras kāda pavisam citāda aina par atpestīšanas mērķi pēc nāves. Amida-budisms ir reliģiskās dzīves protestantiskā forma vēlākajā budismā. Te cilvēku atpestī tīrā uzticība uz Pestītāja-Dieva glābējzēlastības vienīgo darbību. Kā mērķi cenšas sasniegt ieiešanu «Rietumu tīrajā zemē”:

«Lai tad, kad mana stunda situsi,
Es taptu uzņemts Buddha's rokās;
Uz zelta lotosziēda troņa sēdēt
Un mūžīgi pie viņa dzīvot.”

Vai kāds cits pants no Amida-budisma svētajiem rakstiem:

„Uz Mida zemi, miera pilno zemi,
Ļet gribu es.
Šeit zemē atgriezties,
Lai nolemts tas —
Būt cilvēkiem un dieviem izglābējs.”

Mes tagad atstājam ārkristīgo reliģiju pasauli. Protams, butu vel daudz ko teikt: piem., hinduismam ir sava paša viņpasaules cerība, kā tas, piem., teikts Bhagavadgīta'a tekstā: „Kurs dievbijīgi atsakās no darba augļiem, tas iegūst augstāko dvēseles mieru (shanti); kas bezdievīgi pieķeras panākumam, tas tiek sapīts ar kāriņu darbu.”

§4.

Kristīgā viņpasaules ticība.

1. Vispārīgā noskaņa. „Memento mori!” skan kristietībā dziesmās un svētrunās.

Arī kristietībā, protams, sakarā ar mācību par nāvi un viņpasauli, izcēlušās primitīvās tendences un domas. Intensīva vēlēšanās garantēt tālākdzīvošanu ir pagrīmušas un nedzīvi kļuvušas reliģiozitātes moments. Te personīgo un dzīvi tiešo ticības kontaktu ar Dieva pasauli atvieto ar racionālām spekulācijām par Kristu, kas uz visiem laikiem ziedoja absolūtās vērtības nāves upuri. Kristus, turpretim, dzīvi arvien nostādījis atkarībā no ticības, bet nekad to nav nostādījis atkarībā no tās nāves. Un otrs primitīvais moments ir vēlēšanās pēc neuzskatāmā uzskatāmības. Tāpēc runā par miesas augšāmcelšanos, tāpēc mūžību izkrāso laika krāsās; ar to mūžība nogrimst tai pašā laika plāksnē un kļūst par bezgalīgu laiku, kas pēc savas būtības nemaz nav veidots citādi. „Mūžība” vispār nav nekāda laika kategorija, bet ir izpausme kādai pilnīgi un nesalīdzināmi citādi esamībai, kas tādēļ nekādam priekšstatam nav pieietama.

Bet nāves aplūkošanas rezultāts arvien ir kristīgās ticības triumfs pār nāvi. Kā to Luther's saka: „Nāve ir tapusi mans miegs.”

2. Kādas dogmatiskas domas kristietība savieno ar nāvi? Viens ir drošs: nāve ir ceļš uz pestīšanu, mazākais ticīgajiem. Bet citādi domas par nāvi nav viengabalainas. No vienas puses vērojot, runā par dvēseles nemirstību un līdz ar to pārņem kādu grieķu filozofijas domu. Un, no otras puses, ir runa par augšāmcelšanos un tiesu. Kā izlīdzinājums abu šo priekšstatu starpā ir katoļu mācība par šķīstīšanās uguni, ko 6. gadu simtenī pāvests uzdāvēja baznīcai un ko atzina Juris Lielais un 1439. g. Florences koncils. Ortodoksija runā par miesas augšāmcelšanos tādā nozīmē, ka notiek veco matēriju gabaliņu salasīšana kopā jaunos ķermeņos. Tiesā dievbijīgos un neticīgos izšķir uz visiem laikiem.

Mūsu uzskati visdrošāki vadīsies pēc Jaunās derības dziļākām intuīcijām. Krislus mira, viņa liktenim jābūt viņa pēcteču liktenim. Kā bij ar viņu! «Augšāmcelšanās” parādībā,

t. i. uzskatā, kas šinī vārdā izteicas, mēs redzam kādas iekšējās reliģiskas dzīvības drošības pārvēršanu laikā un telpā. Šī drošība nav pierādāma ar ārējiem faktiem, bet vienīgi ar pašu garu. Tāda ir evaņģēliskās baznīcas apliecināšanas rakstu vienbalsīgā liecība: dzīvā ticība ir „opus spiritus sancti”, tā tad nav konkrēto faktu darbs. Ja fakti modina ticību, tad tie nav bijuši notikumi, bet gan ir bijis tas, kas aiz notikumiem ir pārdzīvots kā reliģiska īstenība.

Un kas attiecas uz mirušo augšāmcelšanos, tad šeit kā arī citur dziļākā intuīcija ir Jānim; viņa Kristus saka šos vārdus: „Kas tic, tam būs dzīvot, jebšu tas arī mirtu.” yai arī: „Kas man tic, tam bus mūžīga dzīvošana, tas netiks tiesāts.” Kristīgai pārliecībai ticība ir dzīvības spēks, kas pārvar nāvi, jo ticībā ir klāt pats Dievs.

Īsumā savelkot kopā to, ko izzinājām reliģiju vēstures laukā par ticību nemirstībai, redzams sekojošais:

_ 1. Visur pastāv ticība — lai kā to arī iedomātos — dzīves tālakpastāvēšanai vai ticība jaunveidotas dzīves jaunradīšanai. Katra reliģija no sevis postulē mūžīgās dzīvības ideju.

2. Primitīvie priekšstati par nāvi un mūžīgo dzīvību tautas dievbijībā uzglabājas arī augstajās reliģijās. Tautas dievbijība savām tendencēm prasa no augstās reliģijas atzīšanu. Te lomū spēlē dažādas tendences, kas it visur kaitēja dzīvās ticības skaidrajiem augstumiem:

a) Grib lietiskus priekšstatus par nāvi un mirušā likteni viņpasaulē.

b) Ar pasaulīgās pieredzes krāsām un formām mēģina pēc savas būtības neuzskatāmo padarīt uzskatāmu.

c) Reliģisko drošību, tā tad kaut ko dinamisku, pūlas pārvērst stāvoklī.

d) Beidzot, primitīvais cilvēks prasa drošību, mieru un garantiju. ^{*} Īstās pravietiskās reliģijas n e m i e r a moments, pēc savas būtības, primitīvajai sajūtai nav panesams.

Mēs piegriežamies mūsu otram uzdevumam, proti, to būtības elementu uztverei, kas atrodas aiz fainomeniem, un kas tātad izteicas. Te īsti iesākas salīdzināšanas darbs, kam jākonstatē radniecība un atšķirība. Vispirms mēs studēsim attīstības likumus, virzīdamies no ārienes uz iekšu līdz pat visas reliģiskās intencijas īstenajam kodolam, un pēc tam mēs studēsim reliģiski radošo cilvēku tipoloģiju. Tad mēs piegriezīsimies pašam reliģiskajam pārdzīvojumam un jautāsim par reliģiskas pārdzināšanas un pestīšanas pārdzīvojuma tipoloģiju.

B.

Religijas tipolo

I Attīstības likumi.

i. Vienlaicīgās attīstības.

R. Otto, *Das Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte*. In: *Vishnu Nārāvana*. 1923.

Iedami no ārienes uz iekšu, mēs vispirms uzduramies kādam fainomenam, kas uzkrīt ar savas norises vienlaicību dažādākās un vienā no otras neatkarīgās reliģijās. Savā apcerējumā „Das Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte” (ietilpst iekš: Vishnu Narayana. Jena 1923) R. Otto pirmais vērsa uz to uzmanību.

1. Visur reliģiju vēsturē — kā mēs to augšā pierādījām, tālākās attīstības sākumā stāv kopīgs pirmpamats, kas raksturots ar augšā aprakstītām daimonisko baiļu un samanu apsēstības jūtām. Šī bāze, — no kuras tuvākā apzīmējuma, ievērojot augšā sniegto sīko attēlojumu, varam atteikties — mutatis mutandis visur ir viena un tā pati. Tā tad mēs varam teikt: primitīvītes stadijā reliģiju vēsturē valda reliģisko pārdzīvojumu un priekšstatu tāli sniedzošā — lai neteiktu pilnīgā — *i d e n t i t ā t e*. Speciālā diferencēšana iesākas vēl tikai uz augstākās pakāpes. Tā tad tas ir izšķirējs solis ar principiālu nozīmi, kad kāda reliģija iziet no primitīvītes stadijas; un tagad, atšķīroties no citām reliģijām, patstāvīgā kārtā liek izpausties īpašai atziņai un priekšstatīšanās veidam.

Uzkrītošais tagad ir tas, ka visur reliģijā šis stipri nozīmīgais solis notiek principiāli līdzīgā veidā un brīnīšķā kārtā gan drīz vienā laikā.

2. Šī paralele, kas sniedzas pāri visai reliģiju pasaulei, atsevišķi parādās šādā veidā:

a) Rietumos, piem., hellēnistiskajā pasaulē šeit domātā pāreja no primitīvītes stadijas un no mīta uz logos'u, no mitoloģijas uz teoloģiju, uz Dievu un vēlāk uz Dieva zināšanu notika laikā no 800. g. — 500. g. pr. Kr. Šīs pārejas iesākumā stāv Hesiodosa kosmoloģiskās spekulācijas. Homeros'a varonīgos dievus pārvērš pasaulu un dvēseļu spēkos. Un tagad būtiskākais: dievu daudzība attīstās par vienību. Kad grieķu traģiķi runā par „hoi theoi”, tad viņi nopietni vairs neat-

šķir atsevišķus dievu tēlus. Viņiem „hoi theoi” ir jau cits vārds „to theion” vietā, tas dievišķais. Pretī dievu daudzībai šis dievišķais, pa lielākai daļai personālā būtībā, ņēma virsroku. Mēs tūlīt redzēsim, kā Grieķijā nonāk pie šīs vienības. Arī tas uzkrītošā veidā ir paralēli citām reliģiju attīstībām.

b) Vispirms apdomāsim, ka laika ziņā un lietišķi ņemot, a u s t r u m o s gluži paralēli norit šī pati attīstība no primitīvās stadijas uz augsti reliģiskās atziņas sākumu. 530. gadā rietumos Pythagoras's nodibina savu ordeni un 470. g. pr. Kr. Ķīnā mirst Kung-fu-tze'. Arī Ķīnā pirms Kung-fu-tze's un Lao-tze's izšķirēji iespaidotās attīstības pastāvēja prīmitīvītatē un pirmreliģijas laikmets. Arī te, pārvarot mitoloģiskās apakšpakāpes, tiecas uz absolūto un, proti, pa diviem ceļiem, kas — kā jau augšā aizrādīts — ir gluži līdzīgi Grieķijā: viena līnija ir racionālistiskā teisma līnija, ko Ķīnā reprezentē Kung-fu-tze'; viņā šī līnija atrod savu noslēgumu. Gluži paralēli šai līnijai ir Grieķijā racionālistiskais teisms no Anaxagoras'a līdz Aristoteles'am. Otra līnija, kas ved pāri mitoloģiskajai daudzības stadijai pie dievišķā vienības, ir mistiska veida līnija. Ķīnā tās noslēgums ir Lao-tze', Ķīnas lielais mistiķis. Apbrīnojamā kārtā viņā savienojas Herakleitos'a „logos” un Platona „ideja”. Bet tas nozīmē: Grieķijā arī redzama kāda mistiska attīstības līnija uz absolūto, un tās reprezentanti ir eleāti, ar savu „vienpatības mācību”, Herakleitos'a ar savu logos'a mācību, Platons ar „idejas” intuīciju un stoiešu skola ar savu mistisko panteismu.

c) Tanīs pašos gadu simteņos šī pati attīstība norit I s r ā ē - I ī: te, protams, ir lielie pravieši, kas izdara pāreju no primitīvās nomadu reliģijas. No Elijas līdz Deuterocesajam pamazām norit latentā teisma izlaušanās, līdz kamēr pie Jeremijas (600 pr. Kr.) un Ecekieja ņem virsroku arī reliģiskais individualisms.

d) Visskaidrāki šī attīstība studējama I n d i j ā: primitīvās pirmreliģijas plašā bāze sevī jau satur nākamās attīstības dīgulus, kas tagad no 800. g. — 500. g. norit un atspoguļojas Upaniśādēs. Te skaidri vēl samanāms rupjās upura spekulācijas un daudzveidīgās mitoloģijas apakšpamats. Bet Upaniśades ir vienā laikā arī klasisks dokuments par cīņu dievišķās vienības dēl, kas liek jau sevī samanīt Rigveda a un Atharvaveda'a atsevišķās dziesmās. Iznākums te ir vienpatības mācība (Atman — Brahman), kas atkal ir paralele eleātu mācībai.

3. Kā šī sola — no prīmitīvītatē uz augstdievbijību — pavadmomentu tālāk mēs visur novērojam „vita religiosa” parādīšanos, ar ko jāsaprot kāda dzīve, kuru bez izņēmuma notek un — kas te sevišķi svarīgi — n o k ā r t o reliģija. Lai pierādītu šo faktu stāvokli ar dažiem piemēriem, tad jāievēro šādi apstākli:

a) Indijā sakarā ar Atman-brahman-mācību, parādību pasaule nepieciešami pilnīgi zaudē vērtību. Kāds vārds Upani-

sadēs jau liek ieskanēties ciešanu motivam, kad tas saka: „Kas ir ārpus Atman'a, tas ir ciešanu pilns". Bet ārpus Atman'a ir pasaule, kas tāpēc ir jāpārvar. Bet tas nenotiek tikai atsevišķa cilvēka personīgajā un privātajā dievbijībā vien; tas kļūst par uzdevumu kādai fiksetai „vita religiosa", kas nosaka, ka brahmanim pēc garajiem mācību gadiem meistara mājā jādzīvo pasaulē kā ģimenes tēvam, lai tad vēlāk pamestu pasauli un nobeigtu savu mūžu kā meža vientulis. Šis nosacītais dzīves gājums ir brahmanisma „vita religiosa".

b) Ka arī budisms attīstījies ļoti izteiktu „vita religiosa", ir zināms. Svētā astoņu posmu ceļš nosaka te nepieciešamo.

c) Rietumos filozofiskās skolas nav tikai mācības institūcijas vien, bet ir, tā varētu teikt, reliģiskie ordeņi. Sevišķi izteikts tāds gadījums ir Pvhagorās'a ordenis, arī stoiešu skolā. Te „vita religiosa" tiek saukta par „theoretikos bios".

d) Kīņā jāmin Lao-tze', kas aiziet vientulībā un ar to uzstāda un realizē gudrā ideālu, kurš aizgriezies prom no pasaules. Pēc tam viņam pievienojas taoisma ordeņi, kas līdz šai dienai Ķīnas kalnos klostera vientulībā dzīvo „vita religiosa".

e) Arī agrā kristietība anachorētismā, kā zināms, drīz vien attīsta „vita religiosa", atšķirībā no Jēzus dzīves veida, kas tadā ziņā ir nesaistīts.

2.

Reliģiju struktūras paraleles.

§ I-

Dibinātas un augušas reliģijas.

H. Frick, Vergi. Religionswissenschaft. 1929. — G. van d. Leeuw, Phaenomenologie d. Rel. 1933. S. 560.

Reliģiju struktūras paraleles un struktūras atšķirības var novērot no visdažādākiem redzes viedokļiem. Vispirms mēs apskatīsim līdzības un dažādības, kas rodas no reliģiju pirmsākuma veida. Formas, par ko te ir runa, ir: dibināšana un augšana. Bet tūlīt kļūst skaidrs, ka kādu reliģiju nevar vienkārši predicēt kā dibinātu vai kā augušu reliģiju. Vispirms, paši jēdzieni prasa noskaidrošanu.

I. Ar vārdu „dibinata reliģija" saprot reliģiju, kuru tās kopsastāvā izšķirēji veidojusi kāda atsevišķa vēsturiskā personība, kas stāv attīstības sākumā. Bet jau šī definīcija, apskatot to uzmanīgāki, uzduras uz grūtībām. Kāda jauna reliģija visos savos atsevišķos momentos nekad nav absolūti „dibinata", tā ka katrs reliģijas dibinātājs arvien pieņem un izlieto tradīciju. Kristus reliģijas dibināšana šinī ziņā nav nekāda a b -

s o I ū t a dibināšana; jo kā zināms, pats Kristus par sevi saka: „es neesmu nācis atnest, bet piepildīt”, un pastāvīgi atkārtotais norādījums uz nepieciešamo «piepildīšanu», kas stāvēt rakstīts Vecās derības rakstos, — tas pierāda, ka viņš apzinājās reliģiskās tradīcijas kontinuitāti, kurā viņš atradās. Oluži tas pats sakāms un pierādāms par Buddha'u un Mohammed'u.

Un, no otras puses ņemot, jēdziens «augušā reliģija” nozīmē, ka te trūkst dibinātāja. Tādas augušas reliģijas būtu: senindiešu, senarabu, isrāēļu, senķīniešu, vispār katra tautas reliģija. Bet tagad jāprasa, vai šīs reliģijas patiešām absolūti nav dibinātas? Vai tajās patiešām nav nekas dibināts? Arī uz šo jautājumu nevar tik vienkārši dot pozitīvu atbildi. H. Frick's pilnīgi pareizi vērš uzmanību uz to, ka, piem., pavisam primitīvajās reliģijās, no kurām mums nav pazīstams neviens liels noteiktas personības vārds, tomēr pastāv reliģiju «dibināšanas”, kaut gan niecīgā apmērā un ar pārejošu derīgumu. Te zināmā mērā valda kāda reliģiski piesātināta atmosfāra, kurā drīz šeit, drīz tur zibeņo zibeņi, kam seko drīz šī, drīz otra kulta objekta godināšana. Tas bezvārda primitīvais, kas «numinōzi appercepē” kādu, varbūt, savādi formētu akmeni un to, varbūt, kopā ar savu ģimeni, godina un kādu laiku nēsā sev līdz kā augstāko mantu — tas primitīvais ir izdarījis vienu mazu «dibināšanu”, kas gan drīzi var atkāpties kāda cita reliģiskā atklājuma priekšā. Tā tad mums te būtu neskaitāmas «dibināšanas” un neskaitāmi reliģijas «dibinātāji”. Katra veida reliģiskos atklājumus taču arvien — arī šinīs primitīvajos pirmlaikos — ir izdarījuši atsevišķi cilvēki.

Līdz ar to šīs apceres rezultāts ir tas, ka «dibinātu” un «augušu” reliģiju jēdzienos nevar konstatēt nekādu principiālu atšķirību; jo arī dibinātās reliģijas ir padotas augšanai un jau savā iesākumā pieņem kādu bezvārda reliģisku tradīciju; un tāpat augušām reliģijām par savu augšanu arvien no jauna jāpateicas jauniem «dibinātājiem”. Tā tad mums te jāformulē atšķirības moments, kam savas tiesības tomēr paliek: dibinātās reliģijas ir tādas, kurās kāda vēsturiski konstatējama personība ar savu raksturīgo reliģisko skatījumu reliģijas konkrētajam kopsastāvam piedod izšķirēju nozīmi tālākā nepārredzami ilgstošā attīstībā. Tikai lielajai reliģijas dibināšanai, tādai, kas ņem virsroku, ir ilgums, un tikai tādai ir derīgums, kas sniedzas tālāk. Tradīcijas anōnimās dibināšanas nu vairojas un atdod savu labāko lielajai dibināšanai, kas sniedzas dziļāk. Bet kopā ar dibināto reliģiju parādās kaut kas izšķirēji jauns: vēsture. Augušās reliģijas nepazīst nekādu pestīšanas vēsturi. Tikai dibinātajā reliģijā rodas pestīšanas vēsture. Ar to mēs nonākam pie jauniem struktūras momentiem, kas grupējas ap problēmu: reliģija un vēsture, un kas rada lielās izšķirības starp dabas reliģiju, tautas reliģiju, pasaules reliģiju.

Dabas reliģija, tautas reliģija, pasaules reliģija.

E. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*. 1928. — K. Bornhausen, *Der Erlöser*. 1927. — L. Dennefeld, *Le Messianisme*, 1929. — H. Gressmann, *Der Messias*. 1929. — H. Lietzmann, *Der Welttheiland*. 1909. — G. Mensching, *Religion und Geschichte*. (In: *Zeitschrift f. Missionskunde und Religionswiss.* 1929.)

Temats „Reliģija unvēsture” tieši ved pie ļoti interesantas reliģiju vēsturisko problēmu bagātības. Mēs mēģināsim dažādu redzes viedokļu masā atrisināt jautājumus, kas doti sakarā ar reliģijas un vēstures jēdzienu attiecinātību.

1. Progress reliģiju vēsturē.

a) Problēmu „Reliģija un vēsture” mēs vispirms saprotam tā, ka meklējam atbildi uz jautājumu: kas īsti ir reliģiskais progress, kas norisinās vēsturē, t. i. apskatot to principiāli. Ar to domāta reliģiju vēstures centrālā problēma vispār. Jo vēsture nekad nav tikai deskriptīvs pagājušo un pašreizējo parādību formu raibās bagātības apskats. Ja ir tiesa, ka pēc Leopold'a v. Ranke's izteiciena — vēsturniekam vajadzīgas „atpakaļvērstās pravietības” spējas, tad ar to taču ir domāts vēsturnieka cildenākais uzdevums, proti, nojaust un jēdzieniski pamatot doto parādību iekšējo lietišķo nepieciešamību. Nepietiek tikai konstatēt to, „kas bijis” un „kas ir”. Pāri tam vajadzīga dzīvā būtības atziņa, tā tad mūsu laukā vajadzīga reliģiskā fainomena būtības atziņa. No tās vēsturniekam rodas konkrēto parādību nepieciešamība, un līdz ar to vēl tikai rodas parādību jēga. Ka šīs „atpakaļvērstās pravietības spējas” speciāli reliģiju vēstures laukā norāda vēsturnieka uzdevumu, tas redzams no sekojošiem lietu apsvērumiem. Buddha' u kā vēsturisku personību, kā zināms, uz zināmu laiku noliedza, (Senart), tāpat kā Jēzus vēsturiskumu. Pats par sevi saprotams, ka abu reliģiju dibinātāju vēsturiskumu nevar absolūti pārlicināti pierādīt. Bij jānāk tādām ģeniālam vēsturniekam kā Hermann'im Oldenberg'am, lai nodrošinātu vēsturiskā Buddha's lietišķo nepieciešamību. Tas pats jāsaka par Jēzus personu. Un tikai tas, kas ieguvis dzīvu saprašanu par Jēzus reliģisko situāciju un būtības veidu, iespēj zināmā mērā a priōri no šejienes postulet atstātīto vai noklusēto atsevišķo momentu bagātību. Ta, dzīvai vēsturei jānonāk nevien pie rezultāta: „tā tas ir bijis”, bet pāri tam jānāk pie atziņas: „tā tam bija jābūt,” ar ko savukārt domāts divkāršs moments: vērojot no vienas puses, tādas un tādas lietišķas nepieciešamības dēļ, dotam un empīriski konstatējamam bij jābūt tā, kā tas bij; un, no otras puses, izejot no lietas ar iekšēju evidenci dažu labu parādību, ko tradīcija noklusējusi vai sakropļojusi, var atkal pazīt un restaurēt.

b) Šādi tvertā reliģiju vēsture nepieciešami noved pie reliģijas attīstības atziņas. Un līdz ar to, dievišķās atklāsmes idejai tā piedod aptvaru, kas novirzās no tradicionālā veida; jo ja atklāsmē ir Dieva vienreizīgā pestīšanas darbība, kā tas, piem., bij ar Kristu, tad nevar runāt par reliģijas attīstību. Tomēr reliģiju vēsture ved pie neatraidāmās atziņas, ka dievatklāsmes darbība nenorit tik taisnās līnijās, kā tas izskatās pēc ortodoksijas atklāsmes idejas konstrukcijas. Dieva atklāsmes darbība, ko saprot kā Dieva pašizpaušmi cilvēkiem [tā tad skaidrā atšķirībā no ortodoksālā racionālisma atklāsmes idejas], norisinās visas reliģijas attīstībā, resp. reliģijā vispār. Bet tas noved pie jautājuma: kas principiāli ir «attīstība» reliģijā, nepiegiežot vērību konkrētiem saturiem? Te mēs izšķiram sekojošos momentus:

a) Reliģijas apgarotība. Reliģiskās dzīves apgarotības jēdziens jāargā no pārpratuma, kas bieži uzpeld, it kā tā būtu dievdomas pieaugošā abstrakcija, t. i. visu konkrēto un antrōpomorfo dievības gleznas jēdzienu pieaugošā abstrakcija. Tādā apgarošanas idejā ir „gars” = cilvēka gars = „ratio”. Vērojot no šā viedokļa, reliģijas progress būtu pieaugošā racionalizācija. Ir gluži skaidrs, ka šādā ceļā tieši attālinās no politeistisko reliģiju dzīvības tiešuma, reliģijas, kuras attiecībā uz domu priekšstatiem par Dievu droši ir ļoti primitīvas. Turpretim apgarotība ir izspiešanās cauri līdz pārdzīvōjuma bagātībai un dziļumam. Būtu atsevišķs uzdevums rādīt, kas pēc sava satura ir šī izspiešanās cauri līdz iespējamai Dieva pārdzīvōjuma bagātībai un dziļumam. Šinī vietā jāapmierinās ar šo formālo izteicienu. —

b) Tālāk, reliģiju vēsturē progress ir reliģiskās atziņas formas — tāda forma attīstās — pielīdzināšana tās irracionālajam un mūžīgajam saturam. Šī pielīdzināšana tomēr arvien paliek tikai aptuvena pielīdzināšana. Katrā reliģijā paralēli reliģiskā pārdzīvōjuma pieaugošai padziļināšanai iet līdztekus tendence, ar adekvātu formas piedošanu izlīdzināt pieaugošā mērā sajūtamo saspilējumu starp antrōpomorfo priekšstata formu un reliģisko saturu. Šāda formas pielīdzināšana saturam, pēc savas būtības, arvien paliek tikai aptuvena, t. i. arvien laika un šīs pasaules plāksnē, tā tad principiāli un nepieciešami inadekvāta. Viena no nobriedušās reliģiozitātes iezīmēm ir apzināties, ka tāda inadekvātība pastāv. —

y) Beidzot, no reliģiskā progressa minētiem momentiem jāatšķir trešais, proti, reliģiskās teorētiskās atziņas progressējošais nobriedums; t. i. reliģijas domu attīstība par reliģiju, tā tad to, ko sauc par teoloģiju.

2. Vēsture un atklāsmē.

Pirmajā problēmas nostādījumā mēs uztvērām vēsturi kā

religiju vēsturi. Tālāk ir svarīgi iekļūt pašā reliģijas iekšējā problemātikā, cik tālu tā stāv sakarā ar tautas vēsturi. Tā tad mēs te jautājam par iekšējām nepieciešamībām, kas pastāv reliģiskās atklāsmes, t. i. reliģiskās atziņas un vēstures attiecībā.

a) Uz jūtu dzīves primitīvās pakāpes kolektīvā apziņa cilvēkā ir ievērojami stiprāka nekā individuālā apziņa. Individs vēl nav izolējies no tautas apvienības, tam vēl nav pamodusies patstāvīgās un autonomās personības apziņa. Līdz ar to tautas lieta visvairāk ir paša individa darīšana. Vēsturi pārdzīvo kā personīgu likteni, jo vēsture ir kolektīvā notikums, kas nodarbina personīgo interesi. Jo atsevišķais ir atkarīgs no šīs tautas vēstures. Tādējādi uz šīs jūtu dzīves pakāpes vēsture kļūst par iespējamās reliģiskās atziņas, t. i. atklāsmes doto vietu.

b) Tas tūlīt vedums tālāk. Kas ir progress tur, kur dabas reliģija paceļas vēsturiskajā reliģijā? Dabas reliģija saskata dzīvajā un nedzīvajā dabā dievišķo valdīšanu. Tā godā savu dievu visvaru un radītāju godību. Bet reliģiskiem pārdzīvojumiem nepieciešami trūkst atziņas moments par dievības personīgo pestīšanas darbību pret cilvēkiem. Iespējamo cilvēcīgi personīgo Dieva pārdzīvojumu bagātība pēc savas būtības vēl ir nepazīstama, t. i., idejas, kā: taisnība, mīlestība, sods un dusmas, grēks un Dieva samierināšana grūtāki pamos tas tur, kur «acu priekšā ir tikai dabas nepersonīgais liktenis nekā tur, kur reliģiskās aplūkošanas un interpretācijas priekšmets ir cilvēka liktenis. Citiem vārdiem sakot: atpestīšanas reliģija dzīvo no pestīšanas vēstures. Dabai nav nekādas vēstures. Pestīšanas atklāsmē ir iespējama vienīgi vēstures norisē. Dievs, kas kaut kādi grib savu cilvēku pestīšanu, netiek saskatīts dabā, bet vēsturē, ko viņš dibina. Tautas reliģijas vidū pestīšanas vēsture ir pati tautas vēsture. Šinī vēsturē reliģiskajai aplūkošanai realizējas paša Dieva pestīšanas griba.

c) Pāri tautas reliģijai stāv tā sauc. pasaules reliģija. Par viņu savstarpīgo attiecību būs vēlāk sīkāki jārūnā. Šinī sakarībā interesē tikai abpusīgā attiecība pret vēsturi. Arī pasaules reliģija, un tieši pasaules reliģija dzīvo no vēstures. Bet te vairs nav tautas vēsture, bet gan kāda pestītāja vēsture, kurā manifestējas dievības pestīšanas griba. Katra reliģija ir ieinteresēta savu reliģisko patiesību noenkurošanā sava kulta hērōja vēsturē. Tā, Jaunās derības laukā «izredzētās tautas» liktenis nav vairs tā vieta, kur notiek pestīšanas atklāsmē, bet gan Kristus vēsture, Viņa dzīve, ciešanas, miršana un augšamcelšanās. Dievišķās atklāsmes nesējs ir tapis atsevišķais cilvēks. Viņš atraisīja tautu un tās vēsturi un,

kā redzēsim, līdz ar to atbrīvoja ceļu cilvēci aptverošai pasaules reliģijai.

3. Praviētis un vēsture.

a) Tautas reliģijā vēsturei, lai to uzskatītu par dievišķās atklāsmes vietu, vajadzīga kāda reliģiska individa. kāda pravieša interpretācija. Tā tad praviētis ir dievības aicinātais vēsturiskā likteņa interprets. Viņam ir divinācijas spējas.

b) Tā tad arī vēsturiskā tautas reliģijā atsevišķais ir dievišķās atklāsmes nesējs. Dievišķās gribas reliģiskās atziņas pazibēšana vēsturiskā notikumā primāri nenotiek masā, bet gan praviētiskajā individā. Vēsturisko faktu praviētiskā interpretācija asociējas ar šiem faktiem un pārraidās līdz ar atceri par faktiem. „Šis ir mans vārds mūžīgi un šī ir mana piemiņa uz bērnu bērniem” (Exod. 3, 15). Šis vārds pareizi norāda pestīšanas faktu jēgu.

c) No šejienes visā skaidrībā saskatāma pravieša un „Pestītāja” būtības izšķirība. Praviētis ir tikai notikuma interprets un redzētās dievišķās gribas sludinātājs. Praviētis pats turpretim nav divinācijas priekšmets. Viņš stāv draudzes pusē. Bet «pestītājs” nav praviētisko divināciju spēju nesējs vien, viņš pats ir draudzes divinācijas priekšmets. Viņš stāv Dieva pusē. Viņā Dievs parādās „laikā un telpā”. „Kas mani redz, redz to Tēvu,” to neviens praviētis par sevi nevarētu teikt. Un neviena draudze to par kādu pravieti, arī neteiktu. Vedot to sakarā ar sacīto par atklāsmes un vēstures attiecību, tad tas nozīmē: praviētis sludina Dievu izejot no vēstures, bet viņam pašam nav nekādas vēstures. „Pestītājs” ir viņpus nacionālās vēstures un atklāj Dieva pestīšanas gribu savā paša vēsturē.

4. Tautas reliģija un pasaules reliģija.

Pēdējās pārrunas jau noved mūs pie pēdējā jautājuma, kas savienots ar vēstures problēmu: kas ir iespējamās pasaules reliģijas pieņēmums.

a) Reliģijai, kuras pestīšanas fakti ir doti nacionālajā vēsturē, pēc savas būtības nav nekādu iespēju jebkad kļūt par pasaules reliģiju. Jo interese par šo pestīšanas vēsturi ir tikai savā paša tautā, tā nav universāla. Nacionāli saistītās pestīšanas vēstures reliģiskās vērtības ir vēl neattīstītas un tāpēc bez vispārīgā derīguma.

b) Tā tad te ir dots pirmais pasaules reliģijas nosacījums: nacionālās pestīšanas vēstures reliģiskās vērtības jāatsvabina no vēsturiskās saistības un jāpaaugstina par tīru, vispār nozīmīgu idejību. Tas notiek tādā vēsturē, ko dibina kāds «Pestītājs”. Viņa liktenim un viņā atklātajām reliģiskām vērtībām un idejām ir vispārīgs derīgums. Pasaules reliģiskā interese ir

modināma vienīgi ar tīrām, parvesturiskam un pārnacionālam idejām.

c) Kur kāda tautas reliģija attīstās par pasaules reliģiju, tur nosacījums ir augšā raksturotais process. Protams, reliģiju vēsture bieži ir konstatējama apstāšanās uz tautas reliģijas attīstības pakāpes. Tada gadījumā reliģiskās nacionālās pestīšanas vēstures immanentas idejas te nekad neattīsta līdz vispār nozīmīgam nobriedumam. Tā, piem., isrāēļu reliģija līdz musu dienam ir palikusi nacionāla reliģija, atsacīdamās kļūt par pasaules reliģiju.

3.

Attīstības stadijas.

H. Frick, Vergl. Religionswissenschaft. 1929.

§ 1.

«Stadijas" un „attīstības" jēdzieni.

1. Mēs apgalvojam: reliģija attīstās. Tā katrā zinā ir moderna atziņa, pret kuru šodien vēl no dažādām pusēm ceļas protesti. Visu reliģiju ortodoksija apkaro reliģiju attīstības tezi, izejot no principiālā pieņēmuma, ka katrreizējā reliģija — t. i. protams, tikai paša reliģija — visā savā sastāvā, kā: rītos un mācībās, svētajos rakstos un kultā, kā arī ētikas noteikumos ir „reveleta" reliģija. Attīstību, kas te saprasta kā kāda kāpšana uz augšu līdz pat augstākajai pilnībai, te uzskata kā pretrunu pilnīgajai atklāsmei! Ja gribam saprast šo ortodoksālo nostāšanos, tad mums jāsaprot, ka ortodoksija kā tipiska reliģijas parādība, ir raksturota ar bezsimbolisko domāšanu. Jo tā ir atklāsmes jēdziena pārspīlēšana. Ortodoksālais atklāsmes jēdziens ietilpina visu konkrēto (tā tad konkrētās dogmas, pestīšanas vēstures faktus etc.) atklāsmes satura kompleksā. Līdz ar to tas izslēdz visu cilvēcīgo kā faktoru, kas darbojas līdzī reliģiskā pasaulē. Visu reliģiski nozīmīgo izcel no viņa dabīga sakara un no viņa sakara laikā un telpā. Lai teikto paskaidrotu ar kādu piemēru, jāatceras brīnuma fainomens. Visu reliģiju ortodoksija pazīst brīnumu: reliģijas dibinātājam jānāk pasaulē pārdabīgā kārtā, (t. t. pretēji normālai dabas norīšai) un tāpat atkal jāaiziet no pasaules; savu pilnvaru viņš pierāda ar «brīnuma darbiem», t. i. ar konkrētiem panākumiem, kas runā pretī dabas norīšai etc. Ja prasām, ko šajos reliģiskās tradīcijas stāstītos notīkumos ortodoksija saprot ar vārdu «brīnišķīšais" un „pārdabīgīšais", tad var atbīldēt šādi: ar to ortodoksija saprot atkal kaut ko dabīgi saprotamu, kas no ci-

tādi dabīgā atšķiras ar novirzīgu norisi. Bet pēc savas esences brīnišķais ir dabīgs. Te skaidri jāatzīst, ka ortodoksālajā uztverē brīnuma pamatā nemaz neuztver kādu pārdabīgo, kas principiāli ir citāds, bet gan uztver tikai kādu cita veida dabīgo, proti, dabīgo, kas novirzās no normālās dabas norisas. Kad, piem., ortodoksija runā par hērōju debess braukšanu un tic burtiskajai jēgai, tad ar to taču ir domāts dabīgs notikums, kura šķietami pārdabīgais raksturs ir tas, ka citkārt to normālā kārtā nenovēroja vai nevarēja izskaidrot ar līdzšinējiem rīcībā esošiem līdzekļiem. Bet te nav domāts būtiski irracionālais. Te dabu nemaz nepārvar. Un ja mēs augšā teicām, ka ortodoksija atšķiroties ar bezsimbolisko domāšanu, tad šeit skaidri redzams, ka šī domāšana ir tāda, proti, uzskatīt empīriskos faktus — to dotībā laikā, un telpā — kā «būtisko sevī pašā», bet nevis cienīt faktus kā norādījumus uz kādu būtiski irracionālo un svēto, kas atklājas faktos vai aiz tiem, un kas ir pārdabīgs ne tādēļ, ka tas runā pretī citkārt novērotai dabas norisai, bet gan tādēļ, ka tas ir tas „pavisam citāda”, kas spīd cauri dabīgiem un «brīnišķīgiem” notikumiem. Vienīgi divinācijas spējas nojaus «brīnumā” būtiski irracionālo, tikai reliģiozais cilvēks «brīnās”. Tas cilvēks, kas nostājas tikai dabīgi, par dievišķo nav pārliecināms pat ne ar visapbrīnojamākiem brīnumdarbiem, kā to pietiekoši pierāda Jēzus vēsture. «Ja viņi nedzird Mozu un praviešus, tad viņi arī nedzirdēs, ja kāds uzceltos no miroņiem”. Bet tas nozīmē, ka ortodoksija, tieši reliģisko fainomenu pasaulē, pārprot visa konkrēta simbolisko raksturu un ka par reliģiski būtisko uzskata faktus.

Ja no šejienes atgriezīamies atpakaļ pie atklāsmes un attīstības idejas, tad, raugoties no šī viedokļa, redzam tās nozīmi, proti, ka katra attīstība jānoliedz izejot no atklāsmes jēdziena. Tradīcijā dotos un tur fiksētos konkrētos faktus (= kulta formas, priekšstatus, rītus, pestīšanas vēsturiskos notikumus etc.) to efektīvajā sastāvā uzskata par reliģiskās atklāsmes būtiskāko saturu. Katra attīstība te būtu jāuzskata kā pats par sevi saprotamās, vienreizējās un galējās atklāsmes korrektūra. Attīstība ir iespējama vienīgi «dabīgajā”, bet tā kā minētos konkrētos saturus kā tādus uzskata par pārdabīgiem, tad attīstība te noliedzama.

Mēs turpretim ar noteiktību apgalvojam, ka numinōzais pats gan stāv pāri laikam un telpai un līdz ar to stāv pāri to nosacījumiem, bet ka svētajā vēstījumā un teoloģiskā jēdzienā atziņa par svēto un viņa izpausme ir visādā ziņā jāuzskata kā cilvēcīgi dabīgi faktori, kuru pieaugošā padziļināšana ir reliģiskās attīstības darīšana. Bet ko tagad nozīmē attīstība?

2. Reliģiju vēstures laukā jēdzienam «attīstība” var būt dažāda nozīme:

a) Ar to var saprast vēsturisko fainomenu tīrā laika norisi, tās savstarpīgi mainīgā determinācijā. Mūsu sakarībā mēs šo jēgu nedomājam.

b) Otrā jēga rodas, kad domā par to, ka līdz ar attīstību var savienot vērtības kāpināšanu. Tādā gadījumā attīstība ir sinōnims ar „augstattīstību”. Skaidrs, ka tāds konstatējums pieņem kā mērauklu kādu ideālu, piem., reliģijas pieaugošās aparotības ideālu vai tml. Arī par šo nozīmi te nevar būt runa, sevišķi tāpēc, ka šādam vērtības jautājuma eksaktam zinātniskam apstrādājumam vēl nav doti vajadzīgie pieņēmumi; jo mēs tagad vēl tikai iesākam salīdzināt reliģiju atsevišķos būtiskos momentus. Kad grib nodarboties ar reliģiju mērošana, tad tāda darba iespējas pirmais nosacījums nav savas paša reliģijas pārākuma un tās vienveidības personīgā apzina, bet gan svešo reliģiju formu un to reliģisko ideju dzīvās jēgas patiesā adekvātā uztvere.

c) Kāda trešā iespēja iezīmē mūsu ceļu attīstības jēdziena jēgas interpretācijā: attīstība kā lietā do to varbūtību ātrī s i n a š a n a. Aiz fainomeniem, kas nesakārtoti šad tad parādās laikā un telpa, atzīstama ideāla veida sistēmātiska sakarība. Pēdējā mēs redzam līdzšinējo reliģiju vēsturē pastāvošo varbūtību attīstību, kuras sastopamas lietas būtībā. Mūsu konkrētajam uzdevumam tas nozīmē: «reliģijas” būtībā ir zināmas varbūtības un tas nozīmē: ir nepieciešamības, kas tiecas uz atrisinājumu un līdz ar to nosaka zināmas attīstības stadijas. Pie tam nav runa par atsevišķu reliģiju īpatnībām, bet par «reliģijas vispār” iekšējām attīstības tendencēm, jo tās atkārtojas visās konkrētajās reliģijās.

3. Līdz ar to jau izskaidrots «stadijas” jēdziens. Ar reliģijas attīstības tipisku stadiju mēs saprotam kādu stāvokli, kas nepieciešami izriet no reliģijas būtības, un stāv no jauna lietišķā sakarā ar citiem iepriekšējiem vai sekojošiem stāvokļiem. Laika norise pie tam nemaz nav nepieciešama. Dažādās stadijas var parādīties vienlaicīgi vai viena stadija var vēl uzglabāties pēc tās, sekojošā stadijā. Ja piem., reliģijas «fiksēšanu baznīcā” (Verkirchlichung) uzskata kā kādas reliģijas nepieciešamu stadiju, tad ir skaidrs, ka šī stadija uzglabājas arī tad, kad šī reliģija vēlāk ieiet apmēram kādas reformācijas stadijā; jo šāda reformācija taču rodas uz neatsaucami baznīca fiksētās reliģiozitātes pamata. Stadijas jēdziena noskaidrojumam tālāk jāpievieno vēl kāds moments. Mēs te nedomājam par stadijām, kurās reliģija vispār var ieiet un kurās tā reliģiju vēsturē ir iegājusi: piem., animisms, politeisms etc.; mūsu stadijas jēdziens turpretim pieņem konkrētā reliģijas organisma identitāti un skatās uz reliģijas organismu kā uz faktoru, kas nonāk dažādās stadijās. Bet šinī ziņā politeisms nekad nav

stadija, jo politeisma stadijā nekādā ziņā neieiet katra reliģija; piem., kristietība nekad nav bijusi un nekad nebūs politeistiska reliģija. Tā tad stadijām, tādas kādas mēs te gribam atšķirt, — ja vispār ir tiesības tās atšķirt — mutatis mutandis jābūt katrā reliģijas organismā. Un tikai tad, ja tas patiesi ir fakts, tad te var būt runa par īsto reliģijas attīstības likumu atziņu. Tā tad stadijas ir neatkarīgas no katrreizējās dievbijības veida. Šīs stadijas tā tad var novērot tikpat senās Grieķijas politeisma, ka arī vēlā budisma Mahā-yāna'a formā. Šā veida pirmo stadiju mes nosaucam par „tiesuma” stadiju.

§ 2.

Tiešuma stadija.

Visas patiesās reliģijas iesākuma stadija ir tas, ko mēs apzīmējam par tiešumu (Unmittelbarkeit) un ko tagad gribam aprakstīt:

1. Tas konstatējams jau primitīvajā dievbijībā. Jo — kā jau augšā parādīts — arī primitīvā reliģija nav izcēlusies no maģijas, ne arī no apkārtējās dabas varu profānām bailēm. Reliģija izaug no numinōzā pārdzīvojuma, no dziļā pārpasaulīgā iespaيدا, lai kā šis pārpasaulīgais manifestētos. Tā tad mēs sakām: primitīvās reliģijas iesākumā stāv pavisam tiešais, t. i. pilnīgi nereflektētais numinōzā iespaids. No šīs pirmās, naivās brīnīšanās stadijas reliģija tad arī pāriet citās stadijās, piem., likumīgās dievbijības stadijā. Bet iesākums ir noslēpumainā numinōzā tiešais, spontānais pārdzīvojums.

2. Skaidrāki novērojama šī stadija ir augstreligijās. Šeit tā, pa lielākai daļai, izaug no kādas reakcijas uz savu pretstatu, proti, reliģisko netiešumu. Tāds gadījums ir skaidri redzams Kristus dzīvē, kā vēlāk redzēsim. Kristum zināšana par Dieva gribu nav atvasināta no kāda kazuistikas likuma, bet tā rodas tieši no īpatnīgās savienotības ar to Tēvu („Es un Tēvs, mēs esam viens”). Šeit, uz Dieva savienotības pamata, ētiskās prasības izaug pilnīgi autonomi. Tiešuma stadijā valda iespējami augstākā drošība (Gewissheit). Mēs runājam par tiešo drošību un domājam ar to, ka reliģiozā atziņu te autoritatīvi nedibina un nepierāda no ārienes, bet ka tā izaug no spontāna pārdzīvojuma. Tiešumu, zināmā mērā, var vēsturiski vel ta saprast, ka pirmā mācekļu paaudze stāv tieši tuvu reliģiskam notikumam; zibens iesper viņu tuvumā, un tas nebūt nav tikai ārēja lieta, bet šis laika un telpas tuvums nosaka šīs pirmās paaudzes dievbijības raksturu, tās radikālo nopietnību un tās nešaubīgo drošību. Tāpēc tālāk tiešums ir tas, ka te noraida katru apzināšanos dievbijības dzīvē, ka visas dievbijības

piekopšanas šeit ir pilnīgi nesvarīgas. Šī reliģiskā pirmdotā tiešuma raksturošanai piedāvājās „bērna” ideja (ne tikai kristietībā vien, bet arī ārpus kristietības, piem., pie Lao-tzej). Tālāk tagad ir tipiski, ka tādi stipra reliģiska tiešuma cilvēki atkal paši ir spējīgi tieši ietekmēt citus. Dedzīgā liecība izaug vienīgi no reliģiskā nereflektētā tiešuma. Raksturīgs piemērs ir Pētera Vasarsvētku sprediķis; apgarotības radīts, klausītāji to saprot tieši iekšēji (t. i. bez valodas racionālās saprašanas līdzekļa): „Kā katrs no mums dzirdam savā valodā Dieva lielos darbus slavējam!” Arī protestantisms izteiktā veida uzcelts uz tiešuma principa, bet jāpautā, vai ir iespējams, t. i. vai var pašas dievības spontāni dibināto tiešumu padarīt par reliģisku programmu, neatkrītot pie tam atkal atpakaļ netiešuma.

Tālāk ar šo tiešuma stadiju stāv sakarā situācijai piemērota izšķiršanas, darbības iekšējās lietīšķās nepieciešamības izjūta, un tai atbilstošā atraisīšanās no tradīcijas, kas kavē. Kā piemēru atcerēsimies atkal Jēzus nostāšanos pret savas tautas sabata etc. priekšrakstiem. Vērojot no kādas baznīcā fiksētās reliģijas viedokļa ar savu nosacīto tradīciju. Jēzus stāvoklis bija piedauzība, bet vērojot no Jēzus dievpiepildības — viņa iztūrešanās izliekas tieši nepieciešama.

§ 3.

Sistematizēšanas un asimilācijas stadija.

Otrā stadija, kas katrā reliģijā nepieciešami kļūst akūta, ir pirmdoto reliģiozo pieredžu sistematizācija.

1. Lielā problēma, kas visur paceļas un kuras atrisinājums izsauc attiecīgā reliģijā svarīgas pārmaiņas, un kura slēpj sevī lielas briesmas, ir jautājums: kā pārmantojams reliģiski tiešais garīgais īpašums uz nākošām paaudzēm? Pirmajai paaudzei dabiski ir tendence, sniegt savas pieredzes un pestīšanas atziņas tālāk. Bet te rodas lielā grūtība: zinātnisku atziņu kā metodiska izmeklējuma vai kā praktiska eksperimenta rezultātu, no šī ceļa atraisītu, var izlietot un var dot tālāk. Ja atziņa pareiza, tad ceļš, par kuru ejot to atrada, tai vairs nav vajadzīgs. Bet gluži otrādi lieta ir ar reliģisko patiesību un tās pārmantošanu: *via experimentalis* te nevar atraisīt no rezultāta, t. i. reliģiskā patiesība iegūstama arvien no jauna un beigu rezultātā šo patiesību nevar neierobežoti pārņemt, resp. neierobežoti pārmantot tālāk, dot citiem. Bet tieši tas ir reliģiskās „mācības” lielā grūtība. Tiešā reliģiskā drošība, kas ir sirds saturs un nevis kāda racionāla atziņa, — ja šī drošība kaut kādi dodama tālāk, tad tā jāpārvērš jēdzienos un priekšstatu formās.

Izšķirējs pie tam bet ir nekad neaizmirst, ka šai racionāli formētai reliģiozai patiesībai nav tas pats struktūras raksturs kā racionālai atziņai. Tiešā reliģiskā garīgā īpašuma jēdzieniskai paskaidrošanai arvien var būt tikai norādījuma nozīme, tikai simbola jēga, bet pats jēdziens nekad nevar būt lieta vai kaut kas lietu saturīgs. Bet tas ne arvien tā ir. *Fides qua creditur* nereti top par *fides quae creditur* un līdz ar to top par pavisam ko citu.

2. Tā tad mēs redzam, ka katrai reliģijai nepieciešami jāieiet sistematizācijas stadijā. Bet nepieciešamība, kas uz to dzen — kā augšā redzams — ir divkārša:

a) No vienas puses vērojot, tā ir pastāvīgi atjaunotā eksperimenta, t. i. arvien atjaunotās reliģiskās pieredzes nepieciešamība. Mūsu reliģiskā garīgā īpašuma pārmantošanas jautājumā no tā izseko: *via salutis*, pestīšanas ceļš. Šis pestīšanas ceļš, skatoties pēc reliģijas veida, var būt izplatīts pie kādas autozotēristiskas reliģijas vai šis pestīšanas ceļš var būt pārņemts uz iekšu (piem. ticība) un var atsacīties no katra laika un telpas momenta; tādā gadījumā mums ir darīšana ar heterozotēristisku reliģiju.

b) Otrā nepieciešamība ir reliģiskā garīgā īpašuma fiksēšana noteiktās formulās un jēdzienos tālākdošanai. Reliģiskā drošība jānovēd pie skaidras pašatziņas. Nepieciešami iestājas reliģijas fiksēšana baznīcā. Tas ir nepieciešami un par sevi ņemot, tas vēl nav nekāds ļaunums. Bet ja dogmas patstāvīgi izplatās uz priekšu un rada Scholastikas tipiskajā veidojumā kādu racionālu sistēmu, tad pārdzīvojuma bāze ir pilnīgi pamesta.

3. Jauno reliģiju tās izveidošanā nosaka vēl ar vienu svarīgu momentu: kad tā izplatās, tā noteikti uzduros uz svešām reliģijām. Izplatīšanās tendence pēc savas būtības ir katrā augstākajā reliģijā. Pie tās izplatīšanās jāizšķir, tā sauc. ceļojošas reliģijas un misijas reliģijas. Ar ceļojošām reliģijām saprot reliģijas var arī tikai atsevišķus reliģiskus priekšstatus vai praktikas, kas pametušas savu dzimteni un ieceļo citās vietās vai arī citās reliģijās: piem., orfiskie kultu ieceļojuši Grieķijā no Trāķijas, mistiskās nogremdēšanās pamācības nākušas no Indijas pāri Persijai beidzot uz Eiropu etc. Turpretim misijas reliģijas izplatās bāzēdamās apzinātās aģitācijās un cītīgo ietekmē. Šinī procesā tagad uzpeld izskaidrošanās nepieciešamība ar svešajām reliģijām, kas pa lielākai daļai praktiski izvēršas kādā zināmā asimilācijā. Jaunā reliģija piemērojas pati un piemēro savus priekšstatus svešo reliģiju priekšstatiem. Tas attiecināms uz kultiem un rītiem (sal. krist. Lieldienas un pagānisko dievi Ostera'), bet it sevišķi tas attiecināms uz reliģiskām idejām, tā, piem., Rietumu Eiropā kristietība tika dzirdināta ar hellēnisma idejām, kas manāmas dogmatiskā izbūvē.

Primārā un sekundārā reliģiozitāte. Reformācijas stadija.

G. Mensching, *Kathol. Kultprobleme*. 1927. — H. Frick, *Der Kathol.-protest*. Zwispalt. (Vergl. Rel.-[^]Viss.)

1. Kādas reliģijas dogmatizēšana pati par sevi vēl nav nekāda atkrišana no reliģijas, bet attiecīgās reliģijas, resp. baznīcas grēkos krišana ir: tīri reliģisko dzīvības momentu pārvēršana lietas. Ja mēģināsim raksturot situāciju pagaidām vispārīgi, tad jāievēro šādi raksturīgie momenti, kas sastopami tīri reliģiska momenta pārvēršanā lietā: tīri pneumatisko ne-atraisāmi saista ar matēriju; konkrētais simbols ir absolūti nepieciešams līdzeklis dalības ņemšanai ar viņa reprezentēto dievību; pēc normējošā likuma noteikuma pestīšanas procesā cilvēku darbību ieslēdz kā palīglīdzekli. Tā kā likums nepieciešami attiecās uz konkrētiem darbiem un nekad nevar attiekties uz pašu esamībuveida pamatizturēšanos, tad līdz ar reliģiskā likuma pārsvarību, kas tagad iesākas, reizē ir dota reliģiskās dzīves konkretizēšana un aktualizēšana. Šo stadiju, kas novēršas no normas, mēs vēlāk sīkākī attēlosim. Te pagaidām pietiek vispārīgais raksturojums, lai saprastu, ka pret šo reliģiskās dzīves pārvēršanos lietā un reliģiskās dzīves aktualizēšanās stadiju vēršas primārās dievbijības protesti. Tā vienmēr ir reliģijas pravietiskā forma, kas šādā kaislīgā protestā parādās. Nereti kā reakcija uz oficiālās baznīcas negatīvo pārvēršanu pasaulīgajā baznīcā redzama gan arī mistika. Bet šī reakcija nekad nav dzīvs protests, ar nolūku kaut ko labot. Mistika tikai atraujas, tā nekaro. Ar to mēs esam sasnieguši «reformācijas» stadiju. Kristietībā nu iestājas tas gadījums, kad šāda reformācija — nevien kāda pravieša, bet kāda pestītāja vadīta — izsauc pilnīgu jaundibināšanu. Tā tad starp reformatoru un reliģijas dibinātāju pastāv tuva attiecība. Var teikt, ka katrs reliģijas dibinātājs ir arī reformators. Mēs jau augšā teicām, ka nekad nav notikusi absolūta reliģijas dibināšana. Zaratuštra' reformēja parziešu, Jēzus isrāēlu, Mohameds arābu, Buddha' indiešu reliģiju. Ja mēs neskatoties uz to tomēr te nerunājam par reformatoriem, bet runājam par dibinātājiem, tad iemesls ir tas, ka šo personību reliģiskā pārdzīvojuma oriģinalitāte un viņu dievbijības primārais raksturs piešķir jaunajam darbam nevis kādas restaurēšanas, bet gan drīzāk kādas (relatīvas!) jaunradīšanas raksturu. Reformators (piem. Luther's) nekaro par vienu jaunu mācību, bet gan par *veco* mācību, par Jēzus pirmatnējo reliģisko intuīciju. Bet tas nozīmē, ka reformators savā reliģiskajā pārdzīvojumā ir

saistīts, kamēr reliģijas dibinātājs brīvi veido, suverēni rīkodamies ar paša tradīciju. Bet konflikts ar sastingušo, lietā pārvērsto un mēchanizēto reliģiozitāti abiem, kā dibinātājam tā arī reformatoram, ir viens un tas pats. Mums tāpēc ir tiesības mūsu priekšā esošo attiecību paskaidrot ar Jēzus un viņa cīņas piemēru pret farizeju sekundāro reliģiozitāti. Te ļoti uzkrītoši redzama mūžīgā dialektika starp primāro un sekundāro reliģiozitāti.

2. Primārās un sekundārās reliģiozitates principiālā attiecība evaņģēlijos parādās sekojošos momentos:

a) Tās Jēzus reliģijas puses, pret kurām vērsās farizeju, pēc būtības nepieciešamā polemika, īsumā ļaujas sevi apzīmēt ar dažiem jēdzieniem, kas izšķirošās vietās pastāvīgi atkārtotās evaņģēlijos: **icveūļa, Sōvafii?, ieusta, izlažic,** (gars. spēks, pilnvara, ticība). Šie jēdzieni apzīmē, katrs savā veidā, un katrs no citas puses, Jēzus reliģiozitates kopīgo pamatbūtību, proti, viņa reliģiozo, t. i. tikai ar Dievu saistīto izturēšanos, kas spontāni rodas no personīgā aicinājuma un no tiešās satiksmes ar Dievu; izturēšanās, kas katrā konkrētā situācijā stāv atjaunotās izšķiršanās priekšā. Dzīvais pneumatiskais moments Jēzus dievbijībā ir pierādāms daudzās vietās evaņģēlijos, piem., Mt. 4, 1; Lk 4, 1; Lk. 10, 21. Sevišķi instruktīva vieta šinī ziņā ir Mt. 9, 8 un Lk. 5, 26. Pēc būtības ir nepieciešami, ka šeit visi momenti atrodas kopā, kas raksturo Jēzus reliģiozitates šeit domāto būtību: no Dieva piešķirtā **e?ouafa**, reliģiozās sirds spontānā reakcija uz to, kas apzīmēta ar jēdzieniem: **z^oBYJfrijcTav** vai (kā Mt. 7,28) **iseicXiftaovTo** vai kā (Luk. 5,26) **IxaxasLs eXaBev fiicavta?** Šie izteicieni skaidri raksturo dinamisko momentu, kas sastopams šajos reliģiskajos pārdzīvojumos. Augšā minētajā vārdā bez tam vēl atrodas zīmīgais izteiciens: **e*5ofiev roxpaSoāja**. Arī tas pieder tieši pie lietas būtības: iekšējā brīnīšanās par to «pilnīgi neaptveramo», par to, kas iet pret saprāta slēdzieniem, jā, brīnīšanās par bezprātību.

Ar minētiem jēdzieniem ir norādīts uz kādu dievbijības veidu, kurai farizeju reliģiozitāte ir principiāli pretēja. Tā ir reliģijas forma, kas dzīvi-tiešo atvieto ar sastingušo un statisko likumu; dzīvās primārās reliģiozitates formu bagātība te ierobežota fiksētajās formās, kādas gan prasa tradīcija. bet nevis acumirkļa nepieciešamība. Aicināšana no Dieva puses un Viņa **žtojclac** piešķiršana izredzētajiem te ir organizēta; attiecība pret Dievu te ir regulēta ar ārējiem baušļiem. Šim reliģijas veidam Heinrich's Frick's fiksēja jēdzienu „laikā un telpā realizētā reliģija” („zeiträumlich verwirklichte Religion”) (Frick, Der katholisch-protestantische Zwiespalt als religions-

geschichtliches Urphänomen. In „Kairos“, hrsg. von Paul Tillich, Darmstadt 1926). Šis pretstatības, kas šē minētas tikai vispārīgi, būs mums vēlāk jāpierāda atsevišķos konkrētos apstākļos.

b) Nākošais Jēzus primārās reliģiozitātes būtības moments ir viņa reliģiskās prasības radikālisms un viņa sprieduma absolūtitate par pasaulīgajām vērtībām un pienākumiem. Šinī sakarībā minamas vietas kā: Lk. 8, 19; Mc. 3, 31; Mt. 8, 22; Mt. 12, 46; 10, 34; Lk. 9, 60. Šinīs vietās izteicas dievišķās prasības neierobežotība, pret kuru Dieva tiesas priekšā nāk arī pasaulīgās vērtības. Tā saprotams, ka Jēzus kā īstās sekošanas nosacījumu prasa no Lūkasa pat naidu pret piederīgiem (Lk. 14, 26). Augšā jau — kā svarīga — minētā Jēzus dievbijības un sludināšanas dinamiskā un uztraucošā būtība labi izteicas Jēzus vārdos Mt. 10, 35, 36. Kristietība nav nekāda piesātinātā un nekāda svētlaimīgā miera reliģija; nemitīgās cīņas pastāvīgā nemiera moments pieder pie tās dzīvās būtības. Arī pretī šai būtības formai stāv farizeju sekundārā dievbijība, kas arvien ir gatava uz kompromisem un kazuistiskām spekulācijām.

c) Viss, kas te sastopams Jēzus pusē, nav labāki apzīmējams kā ar Jaunās taisnības" jēdzienu. Mums te nav jāapskata viss šī termiņa apmērs. Mums tikai svarīgi atzīt, ka šinī jaunajā taisnībā pirmā vietā nav runa par jauniem morāliskiem gribas impulsiem un par mērķa spraušanām, bet par vienu citu un jaunu garīgi-reliģiskās esamības sfairu, nekā tā, kāda bija farizejiem, kas pūlējās morāliski izturēties (Mt. 5, 20).

d) Abu dievbijības formu principiālās attiecības raksturošanai, tālāk jāpieved kāds Jēzus vārds no viņa lielās cīņas runas pret farizejiem, kas vēlāk vēl daudzkārt būs jāmin, proti, Mt. 23, 4. Sekundārā reliģiozitāte, pēc savas būtības, uzliek cilvēkiem smagas nastas, proti, neaizskaramu, bet arī nemaldīgu līdzekļu māksliniecisku celtni pestīšanas sasniegšanai. Tas dievbijības veids, kas pazaudējis Dieva satiksmes tiešumu un pirmatnējās dievbijības naīvitāti, konstruē kādu komplicētu un reflektētu «pestīšanas ceļu». Farizeji ir šā ceļa sargi.

3. Cīņu, ko Jēzus veda pret savu pretinieku sekundāro reliģiozitāti, tās atsevišķie momenti in concreto parādās sekojoši:

a) Pirmais saspilējuma punkts ir dievbijības piekopšana: žēlastības dāvanas, lūgšanas un gavēšanas. Te Jēzus uzsāk savu protestu. Kā klasiskas vietas, pirmā vietā, te, protams, minamas kalna sprediķa pazīstamās pasāžas: Mt. 6,1. Ko^Jē-ZUS pārmet? AtxatotrurD) iu.icpoa\rev IÖV dvSpwiuwv, lūgšanu OICDS cpavöatv zoli; ivirpūncois (Mt. 6, 5). Pie atvasinātās, sekundārās reliģiozitātes būtības pieder tas, ka dievbijības piekopšanas

forma top absolūta, tas ka tā top par pašmērķi un līdz ar to iegūst pašvērtību arī tanī gadījumā, kad vairs nav tā satura, kas to pirmatnēji piepildīja un izveidoja. Pārdzīvojamu zināmā mērā „atmaina” forma, tā ex operē operato gāra tē saturu. Formas problemātiku te atsevišķi nevar apskatīt (sal.: Mensching, Die Liturgische Bewegung in der evang. Kirche, Tübingen 1926, 83. lpp. sek.). Te mums svarīgi tikai parādīt sekundārās dievbijības attīstības iesākuma punktu.

Šinī pašā jautājumu laukā ietilpst Jēzus izskaidrošanās ar farizejiem un Jāņa mācekļiem par gavēšanas nepieciešamību. Mt. 9, 14; Lk. 5, 33; Mc. 2, 18.

Jautājums, kāda iemesla dēļ Jēzus mācekli negavē, ir saprotams vienīgi no formālās dievbijības plāksnes. Formālā dievbijība, pēc savas būtības, stāv tradīcijas valdīšanā tāpēc, ka tai trūkst pašasdzīvās dievbijības spēka. „Tādēļ nav nekāda nejausība, ka Jēzus diskusijās ar farizejiem jo bieži atkārtojas **ТатаСоаис Тöv** ТатаСоаис Төв jēdziens, ko Jēzus un viņa mācekļi pārkāpj (piem. Mt. 15, 2; Mc. 7, 5b). Sekundārā reliģiozitāte sīvi pieturas pie tradīcijas arī tad, ja tā ir kļuvusi pilnīgi nenozīmīga. Tas, kā liekas, ir tās līdzības nozīme, kura stāsta par kāzu ļaudīm, kas negavē tikmēr, kamēr brūtgāns ir pie viņiem: tik ilgi, kamēr Dieva pieredzes tiešums un kamēr neaprobežota Dieva īstenība ir dzīva un klātesoša, tik ilgi cilvēks nenonāk briesmās cienīt pagājušās dzīves formas to pretenzijā pārāk augstu. Primārā un radošā dievbijība, kas piepildīta ar dzīvā garu, tāpēc var patstāvīgi dispēnzēties no ārējo baušļu izpildīšanas. Šī elasticitāte un brīvā veidošanas spēja ir pirmatnējās dievbijības pazīme, bet tās pretstats ar nepieciešamību sastopams katrā pagrīmušajā reliģiozitātē.

Otrā glezna, kas stāsta par jauno vīnu, kuru nelej vecajos traukos, skaidri rāda Jēzus apziņu, ka tam, ko viņš atnesa, bija ar nepieciešamību jāsadragā tradīciju, kas cilvēkus ierobežoja. Te nesavienojami stāv viens otram pretī vecs un jauns. Vajadzīga pilnīga jaunbūve.

b) Otrais konflikta punkts ir farizeju priekšstats par sabata svētišanu: Mt. 12, 1 sek.; Mark. 2, 23 sek.; Lk. 6, 1 sek.

Kādas .dīenas vai kādas lietas svētišana „laikā un telpā realizētajai reliģijai” nozīmē zināmu labila stāvokļa veidu, ko mēchāniski traucē ar tīri ārējo darbību. Tā tad arī te trūkst saprašana par iekšēju izturēšanos un, pirmā vietā, par sabata svētišanas baušļa relativitāti. Te netiek aptverts tas, ka katrs formālais bauslis ar savu saistīgo spēku, ir atkarīgs no dotā satura vai citiem vārdiem, no iekšējās reliģiskās situācijas. Sekundārā dievbijība, pēc savas būtības, nevar saprast mainīgās iekšējās situācijas ar to mainīgām pretenzijām un uzdevumiem. Tā ir tās līdzības jēga, kas stāsta par aitu, kas sa-

bata iekrīt aka (Mt. 12, 11) un līdz ar to rada jaunu situāciju, kādu vispārīgais likums nepazīst.

Sekundārā dievbijība nosaka reliģiskās dzīves normas absolūtā likuma formā, kas dabīgi var regulēt vienīgi ārējo un racionāli konstatējamo, un kas var izlietot tikai tādas mērauklas, kuras ir nekustīgas un kuras patreizējā un vispār vienreizējā situācijā izslēdz izšķiršanos. Vispārīgi likumi ir pēc savas būtības nespējīgi vadīt plūstošo dzīvi. Nepieciešamā izeja no šī stāvokļa, kas katrai likuma reliģijai beidzot kļūst nepanesams, ir kazuistika; izeja, kas izteiktā veidā atrodama farizeju un rakstu mācītāju likuma sofistikā, un it sevišķi, protams, Talmūdā. Jēzus no sava viedokļa noraida šo atvasināto, bezasiņu un nepatieso likumību (piem. Mt. 22, 23 sek.; Mt. 23, 16 sek.). Viņš negrib statisku, bet gan dzīvi dinamisku reliģiozitatī.

c) No sekundārās reliģiozitātes viedokļa, Jēzus stāvoklim pret tradīcijas tīrības jēdzieniem, dabīgi vajadzēja sacelt īgnumu. Arī te pie šiem reliģiskajiem priekšstatiem mēs atkal novērojam ārēji statisko momentu. No šīs dievbijības statiskās formas raugoties, protams, Jēzus vārdu, Mt. 15, 11: „Bet kas no mutes iziet, tas cilvēku sagāna” nevar saprast, jo — kā to saka Jēzus pats — (Lk. 11,40) farizeji iet ceļu, kas ved no ārienes uz iekšieni un domā (kas ir raksturīgi sekundārai dievbijībai), ka līdz ar formālā baušļa pildīšanu, ir dots arī reliģiskais saturs. Šī šķīstības ideja ir bez jebkāda kontakta ar sirdi un ar tās nostāšanos un, protams, arī bez jebkādas attiecības ar Dievu; jo izšķiršanās norit pēc kazuistiskā likuma noteikuma, bet ne zem neaprobežotā spiediena, kas katrā situācijā arvien no jauna grib nodibināt cilvēka izšķiršanos.

d) Augšā ir jau runāts par Jēzus nostāšanos pret farizēiskās kazuistikas tipiski sekundāri racionālistisko likuma spekulāciju. Jēzus principiāli noraida pieturēšanos rakstos pie konsekvences, kurai trūkst reliģiskā, atbalsrīgā pamata un kuru izpilda ar sofistisku viltību: Mt. 22, 25 sek.; 23, 16 sek.; 23, 24. Šī noraidīšana stāv sakarā ar Jēzus principiālo nostāšanos pret likumu vispār. Šinī ziņā izšķirēji svarīgs ir Jēzus vārds Mt. 23, 23: „Jūs pametiet vissvarīgāko likumā, proti, tiesu, žēlsirdību un ticību.” Šis vārds tieši izsaka to, ko Luther's vēlāk ņēma par pamatu savam uzskatam par likumu dziļākā nozīme (sal. te Mensching, Qlaube und Werk bei Luther, Giessen 1926, 33. lp.).

Tieši tas Luther'am bija svarīgi, proti, atzīt, ka likumīgās prasības īstenais, bet mūsu, cilvēku nepiepildāmais saturs ir Dieva tiesas pārdzīvojums un ticības nepieciešamība. Pa tam šie momenti: tiesa, ticība un žēlastības darbi, kas izceļas no abiem iepriekšējiem, ir primārās dzīvās un tiešās dievbijības

būtības momenti un tādēļ nav savienojami ar sekundāri reliģisko likumību.

e) Kā nākošais sekundārās dievbijības būtības moments, ar ko Jēzus cīnījās, jāuzskata vēlēšanās pēc redzamās garantijas, pēc „zīmēm un brīnumiem”, vēlēšanās, kas visur izlaužas uz āru (sal. te piem. Mt. 12, 38 sek.; 16, 1. Mk. 8, 11; Lk. 11, 16). Sekundārai dievbijībai dabīgi nav nekādas nojautas par to, ka neaprobežotā ticamība un pretenzija, neapšaubāmi pierādīta ar Viņu pašu un ar Viņa varu, kura satricina sirdi un visu cilvēka būtību. Bet nekad nepierāda ar zīmēm un brīnumiem. Mūžīga redzamās garantijas nav, nevar būt.

f) Sekundārā dievbijība ar patiku nodarbojas plašajā kulta laukā. Tā arī Israeli. Visās vietās pie sekundārās dievbijības pieder laikā un telpā organizētas dievbijības vingrinājumi kultā. Pret šo nedzīvo kulta mēchaniku, kas pretenciozi iespiežas starp Dievu un dvēseli kā starpnieka instance, protestē primārā dievbijība. Tas notika praviešu laikos, kas vērsās pret sava laika sastingušo kulta parādību, un tas notika, kad Jēzus ar pātagu tīrīja Jerūsālemes templi un ar to it kā izpildīja kādu programmatisku darbību. (Mt. 21, 12 sek.; Lk. 19, 45 sek.; Mk. 11, 11 sek.).

g) Beidzot, raksturīgs farizeju dievbijības veidam ir viņu, Jēzus peltais, stāvoklis pret praviešiem (Mt. 23, 29—34). Sekundārās dievbijības tipiskā izturēšanās, kas visās vietās novērojama, ir tāda, ka tā ar kaislību noraida sava laika „praviešus”, t. i. primārās reliģiozitātes pārstāvjus, ja iespējams, viņus pat nomaitā. Bet pēc viņu nāves, tieši sekundārā dievbijība būs tā, kas visu mūžu vajātos praviešus izsauks par svētiem, un viņus pielūgs. Kapu kults un svēto godināšana Jūdu zemē pastāv jau Jēzus laikā. Tie ir tipiski elementi sekundārā dievbijībā. Tā ar to, kāš ir dzīvi klātesošs, nezina ko iesākt, tai par saistīgiem simboliem un dzīves surrogātiem kļūst tikai pagājušās dzīves formas.

4. Izejot no šiem un analogiem novērojumiem citās reliģijās, mēs nonākam pie apgalvojuma, ka reliģiju vēsturē pastāv katoliski-protestantiska nesaticība, kas nekādā ziņā nav izplatīta vienīgi kristietībā, bet kas ir akūta visdažādākās reliģiju vēstures vietās. Mēģināsim atsevišķā nodaļā šīs attiecības principiāli noskaidrot.

§ 5.

„Katoliski-protestantiskais” saspriegums.

Pie domām, ka katoliski-protestantiskajam saspriegumam ir dziļākas, vispār reliģiskas saknes, noved reliģiju vēsturiskais vērojums, ka dažādās vietās ārkristīgajās reliģijās rodas

satura ziņā tāds pat saspriegums kā kristietībā. Jau senajā Indijā viena pret otru karoja tā dievbijības forma, kas mēģināja iegūt pestīšanu ar nogremdēšanos (dhyana), un tā forma, kas pestīšanu domāja panākt ar darbiem (karma). Vēlāk pieņāca vēl viena trešā forma: ar ticīgo mīlestības atdošanos (bhakti) sasniegt atpestīšanu. Vēlākais hinduisms pazīst kādu Ziemeļ- un kādu Dienvidskolu, kuras viena no otras atšķiras tieši ar to, ka Ziemeļskola māca atpestīšanu vienīgi ar Pestītāja dievības žēlastību, kas vienīgā spēj glābt; turpretim Dienvidskola māca atpestīšanu ar Dieva un cilvēka kopdarbību.

Šim indiešu katoliskā un protestantiskā principa saspriegumam atbilst līdzīga pretstatība Japānā. Te viens otram pretī stāv Zen-budisms un Amida-budisms. Amida-budisms raksturojams ar tīrās ticīgās uzticības pārāk vienpusīgo uzsvēršanu, proti, uzticību Pestītāja-Dieva Amida-Buddha'a glābēja žēlastībai. Vienīgi šī ticība glābj, un katrs līdzdarbības mēģinājums ar labiem darbiem ir atkrišana no reliģijas. Tam pretī stāv Zen-budisms. „Zen” nozīmē koncentrēšanos, nogremdēšanos. Tā tad mums te ir darīšana ar japāņu budisma «katolisko» formu, kam izšķirējs ir ticīgā cilvēka meditatīvā līdzdarbošanās patiesības saskatīšanā, tās patiesības, kas atpestī. Svētajos rakstos brīžiem lieto šādu ainu: kā cālis, līdzams no olasārā knābj olas čaulu no iekšienes, lai palīdzētu vistai, kura no ārienes mēģina sasist čaulu, — tā dievbijīgajam ar meditāciju jānāk palīgā žēlastībai, kas to glābj. Interesants ir arī pretstats starp mūku un pasaulīgi dievbijīgo, kas te parādās. Zen-budisma mūks, kam nepārtraukti ir laiks meditēšanai, stāv augstāk nekā tas, kas dzīvo pasaulē. Turpretim Amida-budismā skaidri norāda uz to, ka tiklab namdaris, kā arī mūks un mūķene, var ieiet mūžīgajā dzīvošanā.

2. Kas nu ir mūsu priekšā? Vispirms jākonstatē, ka visās šinīs reliģijas formās, saskaņā ar kristietību, centrālais jautājums ir pestīšanas nostāšanās pret mūsu darbību laikā un telpā; jautājums, sakarā ar kuru attīstās nesaskaņa neskatoties uz to, ka citādi pastāv līdzīga reliģiska tradīcija. Te gari šķiras. Šis pretstats, kā Frick's konstatē, top akūts dažādo reliģiju augstumu punktos. Ja jautā, kā pie šiem augstumu punktiem nonāk, tad var atbildēt šādi: no vienas puses vērojot, katrā reliģijā ir tendence konkrētizēties un tendence organizēt. Tas ir: ja reliģija izceļas no pravietiskā reliģijas dibinātāja spontānās dievbijības, kas — sava reliģiskā aicinājuma tīrās žēlastības rakstura pārņemts — dod šo savu pieredzi saviem mācekļiem kā mācību tālāk, tad uz nepieciešami uzpeldošo jautājumu par to „kasbus pēc tam?”, t. i. jautājumu par to veidu, kā reliģija turpmāk pārmantojama, ievērojot to, ka iztrūkst reliģijas dibinātāja dedzinošā dievbijība, epigoņi atbildēs ar to,

ka viņi ar audzināšanu, ar organizēšanu un ar kulta formu Dieva žēlastības aicinājuma aktu mēģina padarīt par ilgstošu stāvokli. Pret šo reliģijas pārvēršanu laikā un telpā un pret šo reliģijas apmierināšanu ar zināmu žēlastības ieguvumu paceļas protests. Proti, kad šāda attīstība būs sasniegusi savus augstumus, tad protestēs pravietiskais gars, kas spontāni izlaužas no aicināto dzīvās reliģiozitātes. Protestēs, lai glābtu Dieva neierobežotību, kas ar rītiem un ar dogmām tikusi ierobežota organizētajā, „laikā un telpā realizētajā” reliģijā. Tā ir ta polaritāte starp katolicismu un protestantismu tās pēdīgajā pamatojumā, atskaitot visu specifiski kristīgo. Šis specifiski kristīgais elements piešķir minētam pretstatam kristietībā, salīdzinot ar pretstatu ārkristīgajās reliģijās, vēl savu īpašu notu.

3. Šī tendence uz konkretizēšanu, kas noved pie dievbijbaskatoliskās formas, tālāk parādās pretstatā starp „patiesi aicināto” jin „amata dievbijīgo”. Šis pretstats sastopams katrā reliģijā. Frick's norāda uz medicīnmana un uz īsteni aicinātā primitīvo analogiju. Medicīnmana īpašumā ir tradīcija ar visiem tās piedāvātiem līdzekļiem, turpretim patiesībā aicinātais — bez amatam piemērotās izglītības — ir pašas dievības aicināts dienestā. Uz isrāeļu reliģijas pamata šis pretstats top par paša Jahvē's aicināto praviešu un amata praviešu pretstatu. Tas pats pretstats ir Jēzus attiecībās pret sava laika amata dievbijīgajiem, proti farizejiem. Te kaislīgi cīnās — arvien jaunās formās — dzīvā, pirmatnējā, nesalauztā Dieva aicinātā un Dieva apgarotā cilvēka dievbijība pret svēto tradīciju. Šī pirmatnējā dievbijība ir vērsta pret formulās izkalto un tāpēc dzīvei svešo, bieži pat naidīgo formu. Minētā tradīcija kā šķietami pestīšanas nemaldīgā garantija, iespiedusies starp Dievu un dvēseli. Tāpēc visās vietās pravieša liktenis ir tas pats un būs tas pats: bojā eja reliģiskās tradīcijas pārstāvju dēļ; tās tradīcijas, no kuras pravietis pats ir cēlies. No šejienes ir skaidra arī tā parādība, uz ko Bernard's Shaw's savas „Svetas Johannas” epiloga norāda, proti, ka pravietis, kas kā mocekļis miris, pēc tam izsludināts par svētu: pēc savas nāves pravietis kļūst par tālāku simbolu, kurā dievbijība konkretizējas. Viņš, tā tad, top taīsnis par to, pret ko viņš visu savu mūžu karoja un kura dēļ viņš mira.

Katoliski-protestantisko saspriegumu Frick's sava izmeklējumā formulē šādi: katoliska parādība ir griba uz veidojumu, uz klasisku veidojumu, kam jānes, jāveido, pat jāgarantē reliģiskā dzīve. Bet protestantisma parādība ir protests pret veidojamu dievišķās žēlastības valdīšanas neierobežotības un neierobežotās brīvības interesēs. („Gars lido kurp tas grib”).

4. Beidzot vēl viena šo uzskatu konsekvence: katoliski-protestantiskais saspriegums atkal un atkal atgriežas. Tomēr,

nevien tā, kā par to bija runa: kā polaritāte starp katolisko un protestantisko polu, kuri pirmo reizi kādā reliģijas attīstības vietā šķiras; attīstība turpretim iet tālāk. Arī atšķirtajā protestantiskajā polā drīzi saredzami tie paši likumi: tendence uz konkretizēšanu un organizēšanu. Tas ir: ..reformatora" spon-tānās un tiešās dievbijības radītais protestantiskais pils klūst par katolisko pretpolu, tiklīdz kā pirmatnējo ..protestu" organi-zē un to tradicionāli dod tālāk. Tā notika pēcluteriskā protes-tantisma pagrimšana. Pret šo sava dzīvīguma apdraudēju-mu jācīnās arī mūsu dienu un katra laika protestantismam.

§ 6.

Grimšanas stadija.

Beigās mums atliek vēl viens uzdevums, proti, izmeklēt, kādi nosacījumi un kādas formas liek reliģijai grimt? Ar pirmo skatu atbilde izliekas viegla: reliģija mirst, kad tā zaudējusi savu iekšējo dzīvības spēku. Pa tam, te norise ir visādā ziņā augstākā mērā komplicēta, jo tiklab nosacījumi, kas ved pie kā-das reliģijas grimšanas, kā arī formas, kurās grimšana notiek, ir ļoti dažādas. Šo norisi, kā redzēsim, mēs pardaudz taisni apzīmējam par grimšanu.

1. Ja, vispirms, jautājam par nosacījumiem, kas' noved pie kādas reliģijas grimšanas, tad kopā ar H. Frick'u jāizšķir ir sekojošie momenti:

a) Kad izpaliek tēvu reliģiskā pieredze, tad attiecīgā reli-ģija grimst. Tas, galvenā kārtā, notiek primitīvajā apkārtnē, jo te reliģiskā pieredze pa lielākai daļai ir saistīta ar zināmu redzamu fainomenu iestāšanos, kuru parādīšanos var viegli novērot. Kā piemēru sacītājam atgādināsim ģermāņu pagānis-kās reliģijas sabrukšanu, kas notika frīzu zemē pie Donar'a ozola, zem Bonifatius'a cirvja sitieniem. Te izpalika empiris-ki konstatējamā iedarbība, proti, dievības sods par svētā koka nociršanu un tā tad reliģijai trūka tās pamata. Ar to ir dots pirmais negatīvais pieņēmums reliģisko priekšstatu atmešanai.

b) Cits dziļāks iemesls rodas tur, kur kāda veca reliģi-ja sastop jaunu pasaules uzskatu. Pēdējā pārliecības spēkam un patiesībai vecās reliģijas priekšstatu pasaule nespēj preto-ties. Tā, baznīcas Viduslaiku pasaules uzskats atkāpās Koper-nika modernā uzskata priekšā etc.

c) Bet šim pamudinājumam nav jānāk no ārienes; uz pa-šas religio zemes padziļināta Dieva atziņa lielajās personībās (praviešos vai reliģijas dibinātājos) var izcīnīties uz augšu un var nonākt konfliktā ar tradicionālo reliģisko un ētisko domā-šanu un jūtām. Vairāk nobriedusi vērtības izjūta, kuru pār-

ņemtā reliģija vairs neapmierina, izlauž sev ceļu. Tieši šis moments reliģiju vēsturē arvien no jauna parādās: pirmā vietā atsevišķas personas, kurām vairs nepietiek ar tradicionālo reliģiju, nevis iedomības vai apgaismības irreligiōzitātes (šie abi gadījumi ir nesvarīgi reliģiju vēsturiskajam progresam), bet gan patiesi padziļināta reliģiska pārdzīvojuma un reliģiskās atziņas del. Oficiālā reliģija, resp. baznīca tik ilgi noraida šīs prasības, kamer protests ir kļuvis vispārīgs un izpaužas kādā kustība. Tad mums ir atkal reformācijas stadija un šinī vietā tas tad nozīme kādas reliģijas reģenerāciju, kuras ļaunā puse tieši ir kādas reliģiskās tradīcijas grimšana.

d) Vēl no kādas citas puses var nākt uzbrukums reliģiskai tradīcijai: proti, no kulta puses. Tieši kultā, reliģijas konservatīvajakstura del, formas no sirmās senatnes mēdz vispārīgi uzglabāties, un tās nereti neapdomīgi pārmanto tālāk. īpaši kulta prāts tik bieži kļūst par neprātu. Bet tagad tas nozīmē, ka te saspriegums starp tradīciju un jauno vērtības izjūtu (ētiskas un reliģiskas dabas) nereti top tik nepanesams, ka no šejienes izriet grimšana. Ja skatās atpakaļ agrajos laikos, tad jāatgādina, ka pretī padziļinātai ētiskai atbildības izjūtai, pirmatnējais cilvēku (pēc tam arī dzīvnieku) upuris vairs nevar pastāvēt. Tā, upura reliģija sabrūk savās pirmatnējās formās. Tagad pamostas tīri reliģiskā izjūta par dievišķās darbības un dievišķās žēlastības spontāneitāti. Pie tādas atziņas upuris izrādās kā pilnīgi nepietiekošs, izrādās pat kā bezdievīgs mēģinājums izdarīt ar dievību kādu veikalu. Tāds gadījums saskatāms, piem., isrāēļu praviešu kritikā par savu laika biedru upura dienestu.

2. Ar pirmo skatu izliekas, ka kādas reliģijas grimšana ir kaut kas ļoti vienkāršs. Tā vienkārši pazūd. Bet tas nebūt ta nav, jo kādas reliģijas grimšana ir ārkārtīgi komplicēta un nekādā ziņā nav viennozīmīga norise. Tā tad. mes jautajam: Ka sabrūk reliģija?

a) Noliedzoši vispirms jāsaka, ka kāda reliģija nekad nepazūd pavisam. No vienas puses vērojot, vecā reliģija, parādīties jaunajai, izrāda milzīgu pretošanās spēku. Piem., pie kristietības parādīšanās mēs arvien no jauna novērojam antiskas reliģijas uzliesmošanu. Kamēr tad kristietība galīgi uzvar. Bet vai ar to uzvarētā reliģija ir pazudusi?

b) Mēs augšā jau runājām par kādu reliģisko formu pastāvēšanas likumu. Te tagad redzams, ka arī pārvarētā reliģija nemirst pilnīgi, bet, no vienas puses, tiek pa daļai aizstumta uz laukiem (pagānizēšana) un iedzīvotāju primitīvajos slāņos dzīvo tālāk kā tautas reliģija. Visu lielo reliģiju „tautas reliģijās” dzīvo tālāk citkārt spēkā esošās reliģijas — kas pēc tam „pagrima” — sensenie motīvi.

II

Reliģiskā vadoņa tipoloģija.

Max Scheler, Schriften aus dem Nachlaß¹. I. 1933; Vorbilder und Führer.

Mēs tagad piegriežamies īsam jautājuma apstrādājumam par to, kāda iekšēja tipika ir tām personībām, kas reliģiju vēsturē izšķirējā kārtā bija un ir vadošas. Tā tad runa katrā ziņā būs par reliģisko vadonību. Ar to ir teikts, ka mēs te negribam apskatīt visas reliģiozā cilvēka formas. Tam nolūkam te mums trūkst telpas. Bet pie tam arī situācija būtu tāda, — to pareizi konstatējis Max's Scheler's — ka reliģiozie cilvēku tipi, neievērojot viņu dievbijības veida dažādību (mistiskā vai pravietiskā dievbijība) — pirmā vietā atšķiras ar savas dievbijības dažādo tiešumu. Pirmatnējība ir reliģiskās nozīmības un t. i. viņas eventuālās vadonības izplatīšanās un ilguma svarīgākais kritērijs. Max's Scheler's šinī ziņā izšķīra pēc pirmatnējības grādiem šādus reliģiozā cilvēka tipus: pirmkārt, protams, pirmatnēji svētos, t. t. lielos reliģijas dibinātāju tēlus un pestītāju tēlus; tad mācekļus, kuru sakars ar meistarū gan ir ļoti tiešs, bet mazāk pirmatnējs nekā dibinātāja primārā attiecība pret dievību. Jau te redzams, ka šīs pirmatnējības pakāpes nebūt nenosaka tikai graduālās diferences: starp pestītāju un viņa pirmatnējību un mācekļu dievbijību nav tikai graduāla starpība, bet ir skaidrs, ka tā būtiski top vēl šķīrota ar dievbijības stāvokļa objektu: pestītajam savas dievbijības saturs ir tieši pats Dievs, bet mācekļiem par objektu ir pestītājs, pie kam pats par sevi saprotams, viņš pats savukārt nav divinācijas objekts citiem. Tā tad te ir absolūta robeža, uz ko jau šinī vietā mēs gribam vērst uzmanību. Starp tagad sekojošiem tipiem, bez šaubām, uz principiāli līdzīgas bāzes ir tikai graduālās starpības. Pēc tam seko atkal viena pakāpe, mazāk pirmatnēja: mocekļi, tad baznīcas tevs, kas izšķirēji līdzdarbojas mācības izveidošanā; pēc tam lielie svētie no tā pulka, kas Jēzum seko pakal, un tad reformatori. Tālāk no tiem atšķirti tipi, kas apveltīti ar amata charismātisko nozīmi: piem., priesteri, — tad jauktie tipi: mācītāji, baznīcas politiķi, sprediķotāji, teologi. Kā teikts, ar visiem šiem tipiem mēs atsevišķi nenodarbosimies. Bez tam mums te ir darīšana ar tipoloģiski vēl neapstrādātu lauku. Ar mūsu virsrakstu ir domāta reliģiskā vadoņa tipoloģija. Mēs šeit piemetinām, ka mēs domājam sākotnējo vadoni, un tāpēc no minētiem pārrunāsim tikai meistarū un mācekļus. Tā tad jājaūtā par reliģiskā vadoņa īpatnējo būtības veidu «Pestītāja»

nozīmē, pēc tam jājautā vēl par to attiecību pret meistaru, kas raksturo mācekli. Līdz šim eksistē vēl tikai daži tipizēšanas mēģinājumi. J. Wach's šo attiecību izmeklēja savā rakstā „Meister un Jünger” (1925) un Max's Scheler's savos tikko publicētajos rakstos „Schriften aus dem Nachlass” (Zur Ethik und Erkenntnistheorie. Berlin 1933) sniedza neparasti dziļu studiju un kas ļoti pārliecina, studiju par «Paraugiem un vadoņiem» („Vorbilder und Führer”), kuru starpā atrodas arī svētais. Tā kā, cik man zināms, šeit apskatāmās problēmas nekādas analizēs nav, kas sniedzas dziļāk lietas būtībā, tad turpmāk galvenā kārtā sekosim Max'a Scheler'a domu gājieniem, kuri ģeniālas intuīcijas radīti mūsu disciplīnai ir ļoti vērtīgi.

§ 1.

Meistars.

H. Blüher, *Die Aristie des Jesus von Nazareth*. 1922. — R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*. 1934. — J. Wach, *Meister und Jünger*. 1925.

Vispirms mēs jautājam par primāri reliģiski radošās personības iekšējās būtības struktūru, par reliģiozā „meistara” būtību. Pievienodamies Max'a Scheler'a teicamai analīzei, mēs nu izšķiram sekojošus būtības momentus:

1. Pirmkārt, pieejot no ārienes, ir raksturīgi, ka meistars (kā to jau saka nosaukums) stāv kāda apla viduspunktā. Aplā veidošanās īpatnējais fainomens tieši pieder reliģiozajai dibinātāja personībai. Reliģijas dibinātājs darbojas, veidodams reliģisku kopību. Pie viņa pievienojas cilvēki, kas dibinātājā pārdzīvo savas reliģiskās ilgošanās piepildījumu. Bet reliģijas dibinātājs izrauga sev apli, resp. mācekļus, nevis mācekli izrauga meistarū. Reliģijas dibinātājs ir vadonis, kas izrauga savu pavadoņību. Tā, Jāņa evaņģelijumā Kristus pats saka (Jāņa 15, 16): „Jus mani nesiet izredzējuši, bet es jūs esmu izredzējis.” Loti raksturīgi tagad tālāk ir, ka ap reliģijas dibinātāju izveidojušies mācekļu apli ir dažāda apmēra, t. i. tie ir koncentriski apli; to kopīgais viduspunkts ir meistars, bet tie no viņa ir dažādi attālināti. Ir tuvāki un tālāki mācekļu apli. Tas skaidri vērojams dažādos apļos ap Jēzu: „Tie trīs”, „Tie divpadsmit”, „Tie pieci simti”.

2. Nākošais moments, kas sākumā likās ārīgs, norāda uz vienu tālāku būtības momentu: meistara eksistences vēsturisko tumsu. Primāri svētais ir apslēpts vēstures pagātnes tumsā. Tas neattiecas uz varoņiem un ģēnijiem. Viņi stāv vēstures gaišajā gaismā, bet reliģiozais dibinātājs ir apslēpts vēstures tumsā: Buddha', Kristus, Kung-fu-tze' Lao-tze etc. Tumsa ap

viņiem ir tik liela, ka viņus un viņu dzīvi mēdz piesavināties leģenda, tā kā, no otras puses, pētnieka saprāts visus pavisam lielos reliģiozos meistaros, bez izņēmuma, mēģinājis izraidīt tīrās mitoloģijas pasaulē. Nedz Buddha', nedz arī Mozus, nedz Jēzus etc. nav izbēguši liktenim, kas viņus izsludināja par nevesturiskiem. Bet savādi nu ir tas: kā tad izskaidrojas šo meistarū darbības intensitāte un permanence? Cauri gadu simteņu attālumiem un cauri neapšaubāmi pastāvošai vēstures ainas neskaidrībai šo personu darbība nav mazinājusies. Šī jautājuma atrisinājums mums rāda jaunu svarīgu būtības momentu: primāri svētā darbība ir neatkarīga no uzskatāmi skaidrā priekšstata par viņu. — Viņa darbībagan sakņojas — kā tas būs redzams — arvien vēstures realitātē, bet darbīgs viņā tieši nav vēsturiskais, nav laicīgais moments, bet kaut kas principiāli pārvesturiskais. Tadēļ ka reliģiozajā meistarā iemiesojas kaut kas parverturisks, laiks neko no darbības, kas balstās uz šo pārvesturisko, nevar nolaupīt.

3. Vēršot jau te skatu uz Jēzus pavadonību, par ko mums bus velak jārūnā atsevišķi, redzam, ka meistarū raksturo tas, ka mācekli viņu nostāda par absolūtu. Ģēnijs vai varonis nekad nav vienreizīgs tādā ziņā, ka viena atzīšana izslēgtu otra atzīšanu. Var atzīt Dante'i un blakus viņam tāpat var atzīt Goethe'i. Bet te tas ir principiāli citādi: pret reliģioziem dibinātājiem nav iespējama nekāda relativitāte, pret viņiem nostājas patiesi reliģiozi (un nenostājas, piemēram, tikai zinātniski salīdzinot). Visstiprākā mērā tas tā ir pravietiskajā monoteismā: kur ir viens Dievs, tur arī ir tikai viens Pestītājs, kas šo Dievu revelē: „Neviens nenāk pie tā Tēva, kā vienīgi caur mani”, „Allah ir Dievs un Mohammed's ir Viņa pravietis”. Bet tas nozīmē: primāri svētais ir Dieva substances atklāsmē un te plūralitāte nav iespējama. Kā nepieciešama jāieskata arī šāda parādība: varonis vai ģēnijs nestāv sakarā ar centrālākām sfairām cilvēkā. Bet tā tas gan ir aplūkojot meistarū: te valda es-tu-attiecība, kas ar katru relativitāti tiktu uz vietas izbeigta. Tāpēc tikai monoteistiskā reliģija ir absolūta un intolēranta, kamēr panteisms vai politeisms (tā kā tiem trūkst šī es-tu-relācija, kas sniedzas vislielākos dziļumos), var atzīt arī reliģisko faktoru daudzskaitu.

4. Svētā primārā relācija ir vērsta uz dievību un tikai sekundārā ir vērsta uz pasauli. Bet tas nozīmē: meistarū divinācijas subjekts, viņš nojauš svētumu — tas moments viņu savieno ar pravieti, kura pamatbūtības funkcija arī ir tā. Bet pāri tam, viņu izcel tas, ka viņš pats ir jeb top kādas pavadonības divinācijas objekts. Mācekli caur viņu nojauš svētumu. „Kas mani redz, tas redz to Tēvu.” Tā ir pestītāja izcēlēja relācija.

5. No kurienes primāri svētais ņem savu leģitimitāciju? Mēs zinām, ka tieši leģitimitācijas jautājums meistara dzīvē spēlē lielu lomu; atkal un atkal Jēzus pretinieki viņam vaicā pēc viņa leģitimitācijas; tas pats attiecināms uz Buddha'u. Būtiskais moments te ir šis: pirmatnēji svētais izkaro sev ticību ar savu immanento spēku, runājot ar Jaunās derības vārdiem: ar savii exusia, savu pilnvaru. Bettas nozīmē: viņš sevi neleģitimizē ar to, ka viņš atbilst kādam domātam ideālam. Tāda atbilstība pastāvīgi ir padota šaubām. To pierāda Jēzus dzīves stāsts: kā zināms, domāto mesijas ideālu Jēzus laika biedri nekādi nevarēja ar Jēzu saskaņot. Arī Jēzus brīnumi viņus nepārliecināja. Nepārliecināja ar nepieciešamību, jo leģitimitācija ir lieta, kas jāpārdzīvo reliģiski, bet tad tā arī ir neapšaubāmi droša. Tad visi ārējie fakti ir vēl tikai apstiprināšana; savu interpretāciju tie saņem no reliģiskā pārdzīvojuma puses. Kā pierādījumi visi svēto brīnumdarbi ir pilnīgi nepietiekoši — vēsture pierāda, bet, ka tam tā jābūt; tas no iekšienes viegli saprotams, jo viss faktiskais ir pieejams daudzkārtīgajai interpretācijai. Svēto darbi tikai tad ir svarīgi, kad primāri ir notikusi kāda reliģiska atziņa: „Mēs paši ticējām un redzējām ...”, bet tad visi brīnumi top par „līdzsekotajam zīmēm”; tās nekad nav pierādījumi, bet minētā gadījumā tās ir liecības.

6. Tas, kas tālāk izcel meistarū, nav vis viņa „maclba” kaut kādas patiesības nozīmē par Dievu un pasauli, bet ir gan kāda pavisam specifiska patiesības forma, kas cieši savienota ar pašu personīgo esamību. Tāpēc Jēzus par sevi var teikt: „Es esmu tā patiesība.” Viņam vis nav patiesības, vai viņš vis nepazīst patiesību, bet viņš gan ir patiesība. Tas ir sakarā ar to, ka šī patiesība nav intelektuāla atziņa, bet šī patiesība pati ir īstenība un, proti, dievišķā īstenība, par kuru tāpēc ir jābūt, jo citādi tā nemaz neeksistē. Tāpēc speciāli kristietība pēc savas būtības ir saistīta pie Jēzus personas. Kristū Dieva īstenība, kas kristietībā ir izšķirēja, iegūst personālu formu. Tāpēc ir skaidrs, ka kristietību nevar šķirt no Kristus personas. To jau diezgan bieži mēģināja darīt, domādami, ka vajagot saskatīt kristietības būtību kaut kādās morāliskās vai reliģiskās idejās, kuras Kristus gan mācījis, bet kuras tagad kā visas idejas būtu atšķiramas no viņa personas. Tam pretī, vērojot no primāri svētā iekšējā būtības skatījuma, jākonstatē, ka būtiskais atrodas relācija pret Dieva īstenību, kas parādījusies Kristū. Tā tad kristīgā patiesība nav šķirama no Kristus personālās esamības.

7. Ar to jau pateikts, ka meistara „vēsts” nav kāds pasaules uzskats vai kāda mācība par kaut ko, bet ka viņa vēsts dibinās uz kādu jaunu, īpatnēju Dieva skatīšanu. Bet šāda skatīšana nozīmē to, ka primāri svētajam pasaule singulārā

kārtā ir tapusi transparenta pret kādas dievības īstenību. Šai pieredzei jātop atpārdzīvotai. Katra pasludināšana kalpo šāda pārdzīvojuma sagatavošanas nolūkam. Šādas vēsts ietērps pēc nozīmes ir variābils un piemērojams konkrēto cilvēku katrreizējai saprašānai. Šī pasludināšanas variabilitāte kādas reliģijas pirrnatnējības stadijā mēdz būt visdzīvākā. Atcerēsimies, piem., Pāvila vārdu, ka viņš esot kļuvis „visiem viss”, „judiem jūds, grieķiem grieķis”. Tikai sastingšanas stadijā pasludināšana pieņem sastingušas formas un tā nokļūst briesmās pazaudēt iekšējo dzīvību.

§ 2 .

Mācekli.

Ja piegriežamies tagad vadonībai un jautājam par tās iekšējo struktūru, tad pie tam jāievēro sekojošie momenti:

1. Vispirms jākonstatē, ka svētais primārā nozīmē nav „dots” tādā pašā kārtībā, kā doti citi vēstures lielie cilvēku tipi, piem., varonis vai ģēnijs. Varonis dzīvo savos darbos, tos atstāsta un apbrīno, tie vēršas pie garīgi-voluntārās sfairas cilvēkā. Ģēnijs ir dots savos darbos, bet svētais darbojas principiāli citādā kārtā, proti, ar savu klātbūtni. Tomēr šī klātbūtne nav saistīta pie konkrēto darbu saprašānas; ja tas tā būtu, tad svētais būtu degradēts par vienkāršu ģēniju, kas diezgan bieži gan ir noticis. Un no šejienes tagad rodas augšā aizskartā jautājuma saprašāna, proti, jautājums par primāri svēto, par reliģijas dibinātāja darbības īpatnējo bezlaicību. Augstāk mēs teicām: viņš dara kaut ko bezlaicīgu, tagad mēs varam skaidrāki izteikties: viņš dara savu laikam un telpai pāri stāvošo tagadnī. Un šī tagadne piepildās «iemājošanas” formā mācekļos. Bet tas nozīmē „s e k o š a n u”. Ja mēs no šejienes vēl reiz atgriezīamies pie mūsu augstāk uzstādītā, neizšķirti atstātā, jautājuma: kā izskaidrojas iedarbības permanence, neskatoties uz neapšaubāmi pastāvošo vēsturiskās ainas tumsību, tad tagad uz to var atbildēt šādi: ja būtu svarīgi saprast un vēsturiskajā skaidrībā saskatīt konkrētos darbus, tad, bez šaubām, piem., Kristus vai Buddha's iedarbība būtu ļoti niecīga. Patiesībā bet tā ir ļoti intensīva. Tas nu izskaidrojas ar to, ka mēs tagad saprotam, ka svētā esamība ir viņa (t. i. svētā) darbs. Tā tad māceklim nav svarīgi pazīt meistara darbus, bet līdzpārdzīvot viņa esamību, piedalīties pie viņa esamības. Bet tas iespējams pāri gadu simteņiem tāpēc, ka sākot no Kristusdienām līdz pat mūsu tagadnei, pastāv fainomens, ko apzīmējam ar vārdu «sekošana”. (Ar šo piemēru reizē lai būtu illūstrēta arī citur sastopamā lietas būtība). Mēs tūlīņ vēlreiz atgriezī-

simies pie šī noslēpumainā fainomena būtības. Šeit vispirms lai tikai apgalvots: pakalsekošanas fainomeni piepildās svētā klātbūtnē. Tā tad tā nav saistīta pie vēsturiskiem darbiem un darījumiem, tā nav saistīta arī ne pie kādas svētās grāmatas empīriskā fakta. Ar to izskaidrojas darbības neierobežotība. Ja kāds svētais sniegtos tikai tik tālu, cik tālu ir pazīstama viena viņa paša par sevi rakstītā grāmata, tad viņa darbība atrastos tanī pašā slānī, kā ģēnija vai varoņa darbība. Tie darbojas tikai tik tālu un tik ilgi, kamēr grāmatas vai viņu darbi sniedz par viņiem ziņas. Pazūd grāmatas, tad līdz ar to izskan arī viņu darbība. Bet te ir principiāli citādi. Tipiski, ka neviens svētais arī nekādu grāmatu nav sarakstījis. Viņš darbojas neatkarīgi no tās. Kā viņš darbojas, tas tūlīt noskaidrosies.

2. Mēs jautājam: kas ir „sekošana”? Pie tam tūlīt vērsīsīm uzmanību uz interesantu izšķirību starp: sekot un sekot pakal. Starpība nozīmē šo: sekot nozīmē tik daudz, kā paklausīt, sekot vadonim, t. i. viņam paklausīt, sekot viņa piemēram etc. Bet neviens neteiktu, ka pasaulīgajam vadonim seko pakal. Seko pakal tikai svētajam. Un tas, kā redzams, nevar nozīmēt to, kas nereti mūku pasaulē ar to ir ticis saprasts (sal. Kempenas Toma Imitatio Christi): āriģi atdarināt Kristus dzīves formas. „Sekosana” nozīmē piedalīšanos pie meistara substances. Līdz ar to mēs tūlīt definējam mācekļa būtību skaidrā atšķirībā no skolnieka būtības. Turpretim skolnieks dzīvo skolotāja domu un darbu sfairā. Bet viņš nav ar skolotāja substanci iekšēji un pēc būtības savienots zināmā mērā pirms visiem konkrētiem darbiem un vārdiem.

3. Kā pretpols meistara dotības veidam pretī māceklim — kadu te aprakstījām sakarā ar mācekli — jāmin «atcerēšanās» fainomens (= atcerēt sevi). Arī tas reliģiju vēsturē spēlē lielu lomu. Tādu atcerēšanos var modināt ar simboliem un vārdiem etc., un tādos gadījumos gan arī runā par to, ka atcerēdamies, mēdz kaut ko „celt gaismā” (ievest tagadnē). Bet šim tā gaismā izceltajam nav nekāda īstenības rakstura. Tikai-atcerētā īstenība paliek apakal pagātnē. Uzpeld tikai pagājušā attēls. Un tagadne ir tikai tas, ka es tagad izsaucu sevī šo attēlu.

Turpretim pilnīgi citāda ir «gaismā celšana», kāda notiek mācekļu pulciņā, kas seko pakal meistaram. «Sekot pakal» nozīmē (ja mēs analizējam augšā doto definīciju «piedalīšanās pie meistara substances» pēc tās būtības) svētā personības aktu izpildīšanu, kuram seko pakal tādējādi, ka tie akti top pavisam reāli, bez ģa to konkrētie saturi tāpēc nebūt nav arī iden-

tiski saturi. Tas nozīmē redzēt, dzirdēt, just ar attiecīgās personas orgāniem, kurai seko pakal, pie kam tomēr objektīvi nav tie, kādi bija dotai personai. Ja attiecinām to uz Jēzus pulciņu, kas tam „seko pakal”, tad ir skaidrs, ka atbilde uz jautājumu: ko Jēzus mācekļi gribēja? nevar būt: viņi gribēja sasniegt Jēzus „imitatio” visos viņa konkrētajos dzīves saturos, resp. dzīves apstākļos. Bet: viņi gribēja dzīvot līdzī Jēzus vēsturiskās parādības gara dzīvi un, proti, dzīvot līdzī savas pašas dzīves saturos un ar savas paša dzīves saturiem. Svarīgi viņiem bija intuitīvi iegūt savā varā Jēzus personības kodolu, lai tad no šī piesavinātā un t. t. reāli klātesošā dzīves centra dzīvotu savus pašus konkrētos dzīves saturus. Šis personālais esamības centrs ir svētais, un tā tas reāli dzīvo tālāk mācekļos. Un tagad ir pilnīgi skaidrs, kā izskaidrojas intensīvā iedarbība pāri gadu simteņiem un neskatoties uz neskaidro vēsturisko uzskatu. Mēs jau teicām: tas, kas darbojas, . tas nav konkrēti vienreizējais, t. i. vēsturiskais, bet gan pārvēsturiskais. Šo svētā personālajā esamības centrā esošo pārvēsturisko, mūžīgo īstais māceklis piesavinājās tanī aktā, ka „seko pakal”, un viņš to uzticīgi atstāj nākamām paaudzēm. Teksta vārdus var visdažādāki interpretēt un faktiski tie arī ir dažādi interpretēti, bet dzīvā klātbūtne visur tur, kur tā patiesi ir notikusi, arvien ir bijusi tā pati. Un tā ir tas īsteni darbīgais spēks.

4. Bet no šīs darbības uz mācekļiem beidzot rodas vēl viens pēdējais moments: lai tām vērtībām, kas darbojas, būtu intensīva iedarbība, tad tām vajaga kādreiz būt bijušām vēsturiski reālam, citādi tās ir tikai bezspēcīgas idejas. Bet tas nozīmē, ka personība, kas tādā milzīgā mērā iedarbojas vēl līdz mūsu dienām, nevar būt tīrās mitoloģijas izgudrojums. Pētījumi jau arī visur ir nonākuši pie atziņas, ka minētā skepse, kurai nav nojautas par reliģiozā dibinātāju historicitāti, ir pilnīgi nepamatota. Tiklab Buddha', kā Kristus ir dzīvojuši. Citādi butu pilnīgi neizskaidrojams viņu vēsturiskās darbības vēsturiskums. Teiksim vēlreiz: reliģiju vēsturē nedarbojas vis idejas, bet gan dievišķā īstenība, kas tapusi miesa un kas darbojas tikai, kamēr tā ir tapusi miesa.

III

Pazudināšanas tipoloģija.

K. Beth, *Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens*. 1927. — A. van Deursen, *Der Heilbringer*. 1951. — Fr. Heiler, *Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen*. 1919. — F. von Hügel, *The mystical Element of Religion*. I. 1908. II. 2. A. 1924. — K. Hutten, *Die Bhaktireligion in Indien*

und der christl. Glaube im N. T. 1930. — Knieschke, Die Erlösungslehre des Koran. 1910. — G. Mensching, Die Idee d. Sünde. 1931. — G. Mensching, Zur Metaphysik des Ich. 1934. — R. Otto, Das Gefühl des Überweltlichen. 6. A. 1932. — R. Otto, Sünde und Urschuld. 1932. — R. Otto, Westöstl. Mystik. 2. A. 1929. — R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium. 1921. — H. W. Schomerus, Indische Erlösungslehren. 1919. — Sellin, Die izraelitisch-jüdische Heilanderwartung. 1909. — E. Underhill, Mysticism (deutsch 1927). — Joachim Wach, Der Erlösungsgedanke und seine Deutung. 1922.

1.

Ģenerālās pazudināšanas būtība.

§ 1.

Vispārīgs raksturojums.

1. Mūsu uzdevums tagad ir aplūkot visas augstās reliģijas dziļāko kodolu. Mēs esam tanīs domās, ka šis visas reliģijas kodols apļo ap kādu reliģisko trūkumu, tāpēc visai būtības tipoloģijai jāiesāk ar šī īpatnējā faktora aptveršanu. E. Brunner's pareizi raksta savā grāmatā „Der Mittler” (Tübingen 1927. 125. lp.): „Kā būtu, kad kādu vispārīgu reliģiju vēsturi vispārīgo redzes viedokļu vietā par mītu, kultu un mistiku, reiz rakstītu izejot no grēka redzes viedokļa?” Patiesi, raksturīgi sākuma stadijai, kurā mēs šinī laukā vēl atrodamies ir, ka līdz šim nekādi tādi iesākumi nav pastāvējuši. Es no savas puses mēģināju šo darbu iesākt savos abos izmeklējumos: „Die Idee der Sünde, ihre Entwicklung in den Hochreligionen des Orients und Okzidents” (Leipzig 1931) un „Zur Metaphysik des Ich. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über das personale Bewusstsein”. (üessen 1934). Turpmākā aplūkojuma gaitā mēs sniegsim šo darbu vispārīgos rezultātus, bet nepieciešamam papildinājumam norādām uz augšējām grāmatām. Vajadzīga vēl viena iepriekšēja piezīme: mums jāšķir aktuālo grēku (peccatum actuale) no ģenerālās pazudināšanas (peccatum essentiale). Mūsu tipoloģiskā interese neskar pirmo, bet otru veidu, par kuru mēs apgalvojam, ka tā esotība nosaka kādas reliģijas raksturu kā augstdievbijību. Protams, arī tikai aktuālais grēks ir pieejams tipizēšanai. Tas jau arī parādīts manā rakstā: „Die Idee der aktuellen Sünde in der Religionsgeschichte” (Zeitschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft. 1931. Heft 6. 161.—180. lp.). Bet mums te ir darīšanā ar visdziļāko ta kodolu, ko mes nosaucam par „augstrellģiju” un tā tad mums ir darīšana ar ģenerālās un esenciālās pazudināšanas tipoloģizēšanu — pazudināšanas, kam mēs vispirms piegriezāties tādā nozīmē, ka, atskaitot visas tipiskās

atsevišķas formas, mēģinām uzradīt pazudināšanas vispārīgo raksturojumu.

2. Pirmo raksturīgo momentu mēs apzīmējam ar jēdzienu „k o p s i t u a c i j a”. Ar to mēs gribam izteikt divi īpašības: no vienas puses vērojot to, ka ģenerālā grēka idejā vispirms kā grēku uztver vispārīgo, bet ne konkrēto. Pie tam — neatkarīgi no atsevišķiem gadījumiem — jau var teikt, ka šis atsevišķais nekāda ziņa nav nekāda darbība vai arī prāta noskaņojums, actio. Tapec mes šo jēdzienu apzīmējam ar divkāršu predikātu: esenciāls un ģenerāls; vienā pusē mēs nesastopam nekādu „actio”, bet gan esamību — lai kāda tā arī būtu katra gadījuma — un otrā pusē, kā jau minēts, nav darīšana ar konkrēto, bet gan ar kādu vispārīgo, kādu „genus”. Vispārīga jēdzienam tomēr ir divkārša nozīme. Proti, no vienas puses ņemot, grēks ir kaut kas vispārīgs pašā individā, t. i. nevis kāda diferencēta darbība, bet gan kāda esamība pirms katra darījuma un pirms katra gara noskaņojuma, kāda vispārīga situācija pret transcendentu. Tāpēc mēs sakām: „kopsituācija”, proti, vispirms atsevišķa cilvēka situācija pret viņu attiecināto jeb attiecošos transcendentu pasauli. No otras puses, mūsu termiņš „kopsituācija” izteic kaut ko par cilvēku attiecībām (vienam ar otru): viņi visi ir kopējā situācijā. Tādas ir šīs ģenerālās grēku idejas pirmās vispārīgās rakstura pazīmes, proti, kopsituācijas abi atsevišķie momenti, kuras mēs definēsim vēl precīzāk.

a) „Grēks” cilvēkā ir kaut kas „pats pēdīgais”, vispārīgākais, kāda vispārīga situācija pret transcendentu.

b) Tieši tāpēc grēks ir neatvairāmi kāda visu cilvēku kopsituācija. Šeit aprādāmā grēku ideja gul tik dziļi pašā cilvēciskumā, ka tā satver cilvēka esamību, kas slēpjas nevien aiz katra konkrētā cilvēka īpatnības viņa konkrētajās darbībās, bet — un tieši tas iezīmē šīs esamības vispārīgo nozīmi — gan aiz visām cilvēciskām īpatnībām vispār. Ar to ir parādīts, ka neviens nevar izbēgt šāda grēka veida tiesai, jo norādījums uz konkrētiem darījumiem atsedz tikai virsmu, bet ne iekšējo saturu.

3. Grēks kā pazudināšana.

Mēs nonākam pie kāda tālāka momenta, kas raksturo ģenerālo grēka idejas būtību. Līdz šim mēs no dažādam pusēm parādījām, ka lieta viscaur grozās ap kādukopsituāciju transcendentā priekšā. Tagad iesim tālāk un mēģināsim noteikt šīs kopsituācijas pamatraksturu, teikdami ta: šī ģenerālajā grēku jēdzienā domātā situācija ir pazudināšanas situācija. Pestīšanas idejā ir darīšana ar kādu īpatnēju, vienīgi reliģiozām cilvēkam tveramu vērtību, kas veido katras dzīvās

religijas īsto jēgu. Pestīšana (salus) nav identiska ar pasaulīgo trūkumu, jeb konkrēto defektu labošanu (salvatio): pestīšana tāpat ir situācija kā tās pretstats, kuru mēs nosaucam par pazudināšanu. Runājot īsi un formāli, kā pienākas, pestīšana ir tāda situācija, kurā cilvēks atrodas pozitīvā kontaktā ar transcendentu. Šis kontakts un tā jēga, kā arī transcendentā būtība var būt spējīgs uz dažādākiem veidojumiem un saturiem. Pamattuktūra ir arvien tā pati. Pazudināšana ir tā pretstats: ta ir tada situācija, kurā cilvēks, zinot vai nezinot, paliek pēc savas esamības izolēts no transcendentā. Dabīgi dotās dzīves pazudināšanas raksturu — kā no šejienes skaidri redzams — nevar ieraudzīt tā dzīvajā īstenībā no racionāli morāliskiem, kā arī racionālistiski reliģiskiem priekšnoteikumiem. Tāpēc aicinājums, atgriezties no grēkiem, paliek tik ilgi nedzirdēts, kamēr pats šis transcendentāls top subjektam sajūtams. Subjektīvi pazudināšanas situācijas atziņa ir tā tad atkarīga no „pavisam citādā” (R. Otto) transcendentā primārās pieredzes. Objektīvi šī situācija pastāv neatkarīgi no tās subjektīvās atziņas.

Tālāk jākonstatē, ka augšā aprakstīto kopsituāciju kāda transcendentā gaismā negatīvi novērtē kā pazudināšanu vai reliģisko postu. Pie tam jāievēro, lai šajos jēdzienos, kas pēc sava rakstura ir ārkārtīgi mainīgi, nekādā gadījumā neiekļūtu kaut kāds morālisks saturs, jo citādi mēs nonāktu atkal pie aktuālā grēku jēdziena, kas iesakņots zemes dzīvē. Tā tad redzams, ka ģenerālais grēku jēdziens neattiecas uz atsevišķu, bet uz kādu esamības ģēnus'u pirms katras darbības un prāta noskaņojuma vispār, un tas **iesDējams** tāpēc, ka mēraukla te nav kāds šis pasaules racionāls likums, bet kāda transcendentā īstenība un dzīvīgums. Tāpēc šis ģenerālais grēku jēdziens, principiālā atšķirībā no konkretizētā, pieņem savai verificēšanai saprātīgā cilvēka dzīvo reliģisko pieredzi. Noslēdzot šo īso aprioro aplūkojumu, daudzu citu in concreto velak apskatāmo piemēru vietā, minēsim šādu pantu Mahābhārata'ā. lai ar raksturīgiem indiešu reliģijas pasaules vārdiem pierādītu cilvēka situāciju, kas stāv ģenerālā grēka pazudināšanā:

„Par ticību šaubīdamies, viņš grib uzticēties tikai sev.
Viņu nevilina pestīšana, viņš meklē tikai to, kas kairina jutekļus,
redz tikai to, kas pasaulē paveras acu priekšā,
pret augstāko viņa skati ir samulsināti”.

4. Irracionālais raksturs.

Kā trešais raksturīgais un vispārīgais pamatelements jāuzsver — kaut pie gadījuma tas jau aizskarts — ģenerālā grēka irracionālais raksturs. Grēku atziņai, savā dziļajā un aptvērēja nozīmē, nav nekā kopēja ar „ratio”, bet tā atrodas pavisam citā laukā. Tā tad nevien dievišķais ir irracionāls, bet arī pret-

dievišķais, grēks ģenerāla nozīme. Visur reliģijas pasaulē, kur šis grēku jēdziens sastopams, par to atrodamas skaidras liecības.

1. Sajūta par „ratio” principiālo nepilnību reliģiskai pieredzei ir Upanišades tik stipra, ka te par pamatgrēka principu uzskata taisni „ratio”, kā tas lasāms Ishā-Upanišadē:

„Aklajā tumsā dodas tie, kas cildina nezināšanu.

Bet vel aklākajā tie, kas apmierinās ar zināšanu”.

Nezināšana un zināšana te saprasti kā pretpoli. Racionālās nezināšanas „tumsa” ir tumšums, kasceļas no nepilnīgā saprātīgā ieskata. Butu jādoma, ka pretī stāv racionālistisko zinātāju apskaidrotais stāvoklis. Tomēr te nav darīšana ar racionālistiskas zināšanas pasaulīgo pārkumu par savu pretstatu, bet ar to paradokso situāciju, kur par dzīves principu izvēlēta, racionāla zināšana taisni noved kāda cita veida tumsā, kāda ir pirmā, proti ģenerālā „grēka” situācijā. Pilnīgi attaisnots ir arī komparatīvs „aklaka tumsa”, lai gan jāievēro, ka šī tumsa nav tikai graduāli intensīvāka kā pirmā. Viņa vispār ir cita veida, proti, ar transcendentālu nozīmi. Pirmā „tumsa” ir negatīvums tikai pasaulīgajā aplūkojumā un ir tāpēc nenozīmīga, t. i. nedz pozitīvi, nedz negatīvi svarīga transcendentālā apskatījumā. Turpretim „ratio” ceļš ir kāda dzīves un atziņas principa izvēlēšana, kas principiāli noved nost no pestīšanas un tās atziņas. Tāpēc arī Upanišadu teksts saka tālāk:

„Tas ir kas cits, nekā tas, kurp noved zināšana.

Un kā tas, kurp noved nezināšana, —

Tā šo mācību mēs saņēmuši no vecmeistariem.”

„Tas, kas zina abu, zināšanas un nezināšanas — (trūkumus),
Tas iet tālāk caur abām un tālāk par nāvi, un iegūst nemirstību.”

Izejot no atziņas jēdziena dialektikas Kena-Upanišadē, analogā veidā raksturots tiklab pestīšanas, kā arī pazudināšanas situācijas irracionālais raksturs, kur teikts:

„Qan nezīnu es to pavisam, bet arī

Es nezīnu, ka tas man nezīnāms!

Kas no mums zina ko, tas to zina,

Un nezina viņš, ka viņš to nezina”.

„Tik tas, kas neizzina to, zina to,

Kas izzina to, tas to vis nezina,

No tā, kas zina neizzināts,

Un izzināts no tā, kas neizzina.”

Cilvēks, kas nezina, ka viņš to (pestīšanu) nezina, ir noklīdis ģenerālā veida pazudināšanā, un arī šeit atgriežas atkal tie paši paradoksi, kā iepriekš citētajā Ishā-Upanišades vārdos, kur izteikts pestīšanas atziņas, irracionālais moments. Še atkal

nak klat tas apstākļi, ka irracionālo pazudināšanas situāciju nevar patvaļīgi pieredzēt, bet ka tā gan tikai tad uzpeld apziņā, kad subjekta atdzīvojaskāds „tas” kāds transsubjektīvais, mūžīgais. Jo, proti, sekojošā pantā tālāk teikts:

„Kurā tas pamostas, tas zina to
Un atrod nemirstību,
Ka viņš ir pats tas, dod tam spēku,
Ka viņš to zina, dod nemirstību.”

§ 2.

Pazudināšana kā izolēta esamība.

Mūsu uzdevums ir izskaidrot ģenerālās grēku idejas daudzpusību, kuras agrāk minētie Vispārīgie būtības momenti arī uz priekšu vienmēr jāievēro, kaut arī ne katreiz to no jauna aizrāda. Mes, protams, uzsveram tikai sevišķi raksturīgās priekšstatu formas, pie kam nevaram izvairīties no tā, ka dažkārt veidojumu savīļņojums elementu skaidrās atziņas iegūšanas dēļ jāvienkāršo, kaut gan tādā kārtā viņš top mazliet sakropļots. Mēģināsim uzstādīt savam materiāla apstrādājumam trīs redzes viedokļus. Vispirms pierādīsim miesīgās esamības ģenerālo momentu kā specifiskas iekāres radīto saistības momentu, savukārt raksturīgās pārvērtībās, kādās šī ideja nonāk aplūkojamās reliģijās. Beidzot piegriezīsimies transcendentālam. Cilvēks, kas atšķirts no pēdējā, nogrimst ģenerālajā un esenciālajā grēkā. Tālāk redzēsim, ka atkarībā no tā, kāda veida ir transcendentais, mainās arī grēka būtība.

1. Ir darīšana ar pazudināšanas kopsituāciju. kādā cilvēks atrodas un no kuras viņš gribētu būt atpestīts. Tagad jājautā, kas šādos gadījumos noteic kopsituācijas raksturu. Kā pirmo ģenerālo momentu, kas uzpeld dažās reliģijas vēstures vietās dažādos aplūkojumos sastopam miesīgo eksistenci.

a) Mēs novērojam pie Poimandres'a, tā tad hellēnistiskajā laikā un pasaulē, vienā laikā ar ģenerālās grēku idejas uzpeldēšanu arī miesīguma novērtējumu kā cilvēka, resp. visu cilvēku, grēcīgās un pazudinātās situācijas izšķirēja būtības momentu. Vērā ņemamais teksts uzsver vispirms ģenerālo momentu vispārīgi:

„Kam gan, jūs cilvēki, baudāt stipro nezināšanas vīnu, ko jūs nevarat panest un izmetat atkal ārā? Paliekat stāvam neapduļļuši un apskatāties ar jūsu garīgajām acīm! Ja arī jūs nespējat to visi, tad mazākais tie, kas to spēj. Jo nezināšanas grēks appludina visu zemi un miesā ieslodzīto dvēseli ierauj pazudināšanā, aizkavējot iesakņoties zemē, iesakņoties pestīšanas ostās.”

Pēdējos vārdos jau ietverta ideja, par ko mums jārunā: miesā ieslēgto dvēseli aizkavē iegūt pestīšanu. Tā tad te ir pazudināšanas ģenerālā situācija, kas būtiski raksturota ar miesiskuma faktu. Tālāk teksts predicē miesas negatīvo pazudināšanas būtību šādi:

„... Vispirms tev jāsarauj drēbes, ko tu nes (miesu), nezināšanas audums, grēku balsts, sairšanas saites, tumšais žogs, dzīvā nāve, ar sajūtām apveltītais liķis, kaps, kas nēsājams līdz”.

Platon's citē kādu seno orfiķu vārdu spēli **oūp.a oūlAa**, kura satur to pašu ideju, kas izteikta augšā minētajos Poimandres'a vārdos. Vai dvēseles idejā, kas ilgojas pēc atpestīšanas no miesas cietuma, mēs redzam motīvu, kas stiepjas cauri mistiskajai rakstniecībai visos kristīgajos gadu simteņos. Tā, piemēram, mistiķis Tersteegen's dzied analogā veidā:

„Miesai, prātam, dabai, jūtām,
Visam jāiznīkst ir nāvē.”

Tāpēc mistikas uzdevums ir iznīcināt šo priekšā atrasto pazudināšanas situāciju, nonāvējot miesisko dzīvi un vēlēšanos. So procesu Platon's apzīmē ar orfiķu termiņu **xattapai***; un jaunplatonieši ar **ātaXcoau**. Kristīgās mistikas valoda to nosauc par „simplificatio”. Šai pirmajai miesiskās esamības negatīvās novērtēšanas formai vēl jāpiezīmē tas, ka te valda pārliecība par miesiskuma realitāti. Līdz šim apskatītās idejas galvenais noteikums ir konsekvents duālisms, kam dvēsele un miesa ir divi vienādi reāli faktori.

b) Šai intūcijai pretī mēs nostādām indiešu, kas tāpat attiecās pret miesisko esamību, bet gan citādā veidā. Še darīšana galvenā kārtā ar budistu miesiskās eksistences ideju. Arī budisms, kā īsta reliģija, pazīst ģenerālo grēku ideju, kas sastāv no dažādiem faktoriem. Šinī sakarībā mums jāievēro, ka arī budisms uztver katras darbības esošo esamību kā pazudināšanas situāciju. Viņš to nosauc dažādos vārdos. Termiņš «ciešanu pasaule” ir kolektīvs jēdziens, kur ietverti tie elementi, kas cēlušies no nezināšanas primārās situācijas, kā piem., veidojumi, atziņa, vārds un miesiskums, seši uztveres lauki, ieskaitot tapšanu, dzimšanu u. t. t. Tā tad arī te skaidri redzam, ka miesiskā esamība un dzīve visās savās funkcijās, kas sākušās pirm-nevērtībā ir konstitutīvas cilvēka faktiskajā pazudināšanas situācijā. Bet gan citā nozīmē, kā pirms tam. Te nav jārunā par saistītās dvēseles un kvēlojošās miesas duālismu, bet gan par miesisko esamību un dzīvi, kādu, kādu to katrs cilvēks sastop priekšā, kas ir kādas vēl dziļākās pazudināšanas situācijas simptoms: miesa un viss, kas ar to saistīts,

ir dzimis no pazudināšanas, proti, no grēka. Tapeč kada vietā Samyutta-Nikaya'a teikts:

„Un kad ar dvēseli apveltītā miesa līdz ar materiālo apziņu pilnīgi izirst, tad satrūkst arī viss pinums.”

Un Max's Müller's raksta: „Objektivi grēki pastāv iemiesojumā jeb matērijā un konsekventi ir uzskatīt cilvēka miesu par nicināmu lietu.”

c) Pazudināšanas situācija budistu pārdzīvojumā raksturota tālāk, kā Hīnayāna- tā Mahayāna-budisma, samsāra's faktā. Tā tad tā ir atkal miesiskā eksistence, kas stiepjās cauri dažādām esamības formām, un kurā redz pazudināšanu. Tādu aprakstu, kas aptver daudz paaudžu, sniedz sekojošais Japānas Amida-budisma teksts:

„Mūs vajaga apbēdināt jau tam, ka mēs līdz šim pašam laikam esam bijuši šie nabaga radījumi, kas bez skaita un mēra ne par šo ne par to Kalpas'a dēļ pakļauti dzīvībai un nāvei, atkal un atkal esam cīnījušies ar nogrimšanu un bez mitēšanās trenkāti. Cik bēdīgi būtu jau tas, ja mēs, bez kādas prasmes, arī uz priekšu paliktu par ek-sistences okeāna viļņu spēli un bez gala mums vajadzētu tukšot rūgtuma indes biķeri.”

Šis teksts ir dažādā ziņā interesants. Vispirms divi vietās ir runa par sērām pazudināšanas stāvokļa dēļ. Vēlāk šo sēru momentu sastapsim arī kristīgajā ticībā, bet tikai „conscientia perterrita” nozīmē. Šinī tekstā turpretim par šādu izjūtu nav runa, bet gan vienīgi par sērām miesiskās eksistences bezjēgas dēļ, kas stiepjās cauri daudz laikmetiem un daudz esamības formām. Šis nu ir tas otrs ievērojamais moments citētajā tekstā. Šis pazudināšanā esošais cilvēks ir „eksistences okeāna viļņu spēle”. Šeit, kā arī citur, skaidri izteikts konkrēts esamības bezjēgums un bezvērtība. Arī te kristietībā ir pretēja virziena paralele, uz ko jau šē aizrādīsīm: kristietība arī zina stāstīt par neatpestītā cilvēka miesiskās dzīves iespējamobezjēgumu. Bet kristietībā ir iespēja dot miesiskai dzīvei ļēgu, ņemot pamatā pestīšanas ideju. Miesiskās esamības bezjēgums nav pats pēdīgais kristīgajā ticībā, bet tikai viena stadija, ko pārvar pestīšanas stāvoklī.

d) Hīnayāna-budismā miesiskums parādās tieši kā bezbūtīga un neīsta esamība. Tā, sekojošā Samyutta-Nikaya'a tekstā teikts:

„It kā kad, ak mūki, šī Ganga kādu lielu putu masu līdzī nestu, to aplūko kāds vīrs ar vēriņām acīm, to pārdomā un sīki pārbauda — un to uzskatījis, apdomājis un pārbaudījis, tas redz to tukšu un niecīgu un bez kodola, jo kāds kodols tad, ak mūki, būtu putām?”

Tāpat, ak mūki, ir ar visu miesīgo, vienmēr, kā pagājušo, tā nākošo vai tagadējo, mūsos un ārpus mums, stipru vai vāju, mazu vai lielu, tālumā vai tuvumā: to redz kāds mūks, pārdomā un sīki pārbauda. Un to redzējis, apdomājis un pārbaudījis, viņš redz to tukšu, niecīgu un bez kodola: jo kāds kodols gan, ak mūki, būtu miesīgajā?"

Tā tad, tas, ko miesiskumam pārmet, ir nepilnīgā esamība. Tāpēc budismā, kā arī hinduismā, pestīšanas ilgas lido ap esamības un neesamības poliem. Kā pierādījumu minēsim kādu vietu Brihadāranvaka-Upaniṣadē:

„No neesošā ved mani pie esošā,
No tumsas ved mani pie gaismas
No nāves ved mani pie pārnāves.”

Šajos vārdos ir skaidri saredzams īpatnējais indiešu uzskats par pazudināšanu. Te nav svarīgi tas, lai cilvēku glābtu no grēcīgas esamības jaunās derības situācijā — kā to mēdz teikt kristietības valodā, — bet gan lai no būtības neesamības cilvēku paceltu būtības esamībā.

e) Šai sakarībā jāmin arī kristietība, jo arī šē pazudināšanas situāciju citādi attēlo ar «dabiskuma» un «kreatūras» ideju. Tā, Luther's māca Galaterkommentārā:

«Protī, mēs mācām, ka visi cilvēki ir nesvēti, mēs pazudinām brīvo gribu, cilvēka spēkus, gudrību, taisnīgumu, ikvienu gribas reliģiju un visu citu labāko pasaulē.»

Te grēks ir identisks ar dabisko eksistenci. Bet ne tā identisks, kā līdz šim indiešu intucijās, jo šē dabiskai eksistencei neapstrīd nedz realitāti, nedz iespējamo jēgu, bet viss dabiskais un viss dabiski radies ir tāpēc grēks, ka tas ir atkritis no Dieva un pastāv kā profānās esamības ass pretstats svētumam.

§ 3.

Pazudināšana kā nezināšana un neticība.

1. Apskatīsim pa daļai tās pašas reliģijas un to grēku intucijās vēl no kādas citas puses. Lielajās reliģijās to pašu grēka realitāti ģenerālajā nozīmē vienmēr izteic dažādi. Līdz šim mēs savilkām dažādos virzienus vienā izolētās esamības jēdzienā, pie kam ievēroja kā miesisko esamību, tā saistības un beidzot arī katrreizējo transcendentā veidu. Tagad vērsīsim uzmanību nevis uz saistošo varu, bet gan uz korrespondējošo faktoru, kas šo izolāciju panāk. Te sastopam divas lielas idejas: nezināšanu un neticību. Viņām, savukārt, dažādās mums aplūkojamās reliģijās dažāda nozīme.

Apskatīsim reliģiskās nezināšanas ideju. Mums liekas, ka šinī idejā jāsaprot divi savukārt radniecīgi, bet tomēr dažādi momenti. Vispirms darīšana ar dziļi cilvēciskā eksistencē sastopamo atraisīšanos no transcendentā īstenības. Te ir pilnīgs attiecību trūkums pret transcendentu. Šo negātīvu reliģiozais cilvēks vispār sajūt kā esošu realitāti. Te jāatzīst, ka to, ko šeit apzīmē par nezināšanu un patiesībā ir ontoloģiskais „nekas”, pārdzīvojumos izjūt tieši kā visstiprāko realitāti. Loģiski apskatot, kāda neesoša attiecība starp cilvēkiem, kas patiesībā saderas kopā, jau arī ir kāds „nekas”, ir tā tad pretstats realitātei. Turpretim tam, kas sajūt šo tieši nepieciešamo saderību, "šis loģiskais „nekas” būs emocionāli svarīgs un visai reāls faktors. Sakne šim iztrūkstošajam sakaram ar transcendentu indiešu reliģijās ir nezināšana. Te nav domāts „ratio”, kam būtu svešas teorētiskas patiesības, bet gan domāta kāda spēja būtības pēdējos dziļumos, kur transcendentu kaut kā satver- Indiešu tradīcija mēdz uzsvērt šo atziņas, šo skatījuma momentu, kas šinī gadījumā norisinās tā, kā tas ir visvairāk piemērots mistiskās dievbijības struktūrai. Šo līdz šim apslēpto transcendentu realitāšu pēkšņo un intuitīvo apgaismojumu mistikā visos laikos apskata kā emocionālu notikumu. Sevišķi izteiksmīgi par «skatīšanās atziņu” (iīāna-dassana) runā budismā:

„Vislielā gudrība man kļuva gaiša.
 Un dzirde mierīga un skaidra
 Trīs atziņas es zinu nu, es esmu brīvs,
 Un skatu sirdsprātu un sirdi.”

Līdzīgi savu atziņu apraksta mūķene Uttara':

«Vakarā ap sirmo stundu
 Es atzinu esamību un atkalesamību.
 Ap pusnakti kļuva debešķīgi gaišs
 Mans vaigs iekšēji noskaidrots,
 Un kad parādījās jaunā diena,
 Bija izzudusi nakts un migla.
 Trīs atziņas es zinu nu, mierināta,
 Ir paveikts, ko tu vēlējies.”

No šīm piezīmēm, kas bija nepieciešamas, lai illūstrētu nezināšanas būtību, redzams, ka tiklab zināšana kā arī nezināšana atrodas uz reliģiskā pārdzīvojuma bāzes. Atziņas moments būs atrodams arī ticībā, ko apskatīsim otrā vietā, taču tikai blakus citiem prevalējošiem momentiem. Bet mistika pārspīlē šo „visio” un „intuitio” momentu un redz to momentu, kas šķēļ, proti, grēcīgo realitāti ne-atziņā (avijja). No šejienes saprotami šādi budistu dokumenti:

„Ja nododas nezināšanai, tad no tās vienmēr rodas atkal iemiesošanās. Kas ir ietekmējumu (prieka, tapšanas, nezināšanas) gals? Nezināšanas gals. Un teka, kas ved uz ietekmējumu galu ir cēlais astoņposmu ceļš.”

2. Sevišķu formu pieņem tas, ko augšā apzīmējam par nezināšanas grēku, īpaši kristietībā, t. i. kristīgas ticības profētiski noteiktajā dievbijībā, tā tad atskaitot kristīgo mistiku. Seit nezināšanas un nepilnīgās atziņas vietā parādās neticība.

„Visu grēku sākums ir atkāpšanās no Dieva un neuzticēšanās Viņam,”

saka Luther's un norāda pareizi uz grēcīgās izolācijas īpatnējo formu: nepilnīgo uzticību. Šī kristīgā neticības grēka ideja un viņas attiecīgais pazudināšanas korrelāts sastopams dažos gadījumos jau Vecajā derībā:

— „Tā saka tas Kungs: nolādēts ir tas cilvēks, kas uz cilvēkiem paļaujas un miesu iecel par savu elkoni, un kā sirds no tā Kunga atkāpjas.”

Šinī vārdā ir visas šīs idejas būtiskākās intuīcijas kopā. Vispirms jāveltī uzmanība jēdzienam „miesa”, kura stāv pretstatā „garam”, kas uzpeld savā raksturīgajā īpatnībā vispirms pie Jesaja šādos vārdos:

„Jo tie ēģiptieši ir cilvēki un ne Dievs, un viņu zirgi ir miesa un ne gars.”

^{pw} Miesa un gars — tie ir šķirteni diviem absolūti pretī stāvošiem faktoriem bībliskās dievbijības laukā. Gars nav identisks ar „ratio” jeb „intellectus”, vispārīgi ne ar ko cilvēcisku. Gars ir tas, no kā sastāv Dievs. Mēs aizietu "par tālu, ja rādītu, ka gara jēdzienā ietilpst vesels daudzums irracionāla veida būtības momentu, it sevišķā kārtā trūkst noslēpumainā brīnuma faktora momenta. No otras puses, termiņam „miesa”, kas aptver visu, kas ir cilvēcisks šinī pasaulē sub specie aeterni vai tas ļauns vai labs, ir liela pagātne, kuras sīkumus Rudolfs Otto' plaši un izsmeļoši apskatījis — mēs tos uzskatām par pieņemtiem. Augšā minētajā tekstā svarīgs ir tas, ka pamatgrēks atrodams tur, kur cilvēki par savas uzticības bāzi uzskata „miesu”, t. i. Dievam atsvešināto „pasauli”: līdz ar to centrālais spēks cilvēkā, kam būtu jābūt saistītam ar Dievu, vērš sirdi ar tās īpatnējo funkciju, proti ticīgo paļaušanos, uz pretdievišķo polu. Grēks tā tad ir neticība, kuras īpatnējā iekšējā struktūra ar to ir norādīta. Neticība ir nepilnīga ticība un nav nekāds „nekas”, bet gan satricinoša realitāte. Še tikai jākonstatē tas, ka šī grēka ideja, kā nepilnīga uzticība — ievērojot, ka uzticība pati nav „miesa”, bet „gars” un „opus spiritus

sancti" — ir gan tiktāl radniecīga ar augšā aprakstīto «nezināšanas» momentu, cik tālu ir runa par cilvēka būtības bezattiecību ar transcendentu; bet no otras puses, te ir pavisam kas cits tādā ziņā, ka netiecība, vērojot no tās pretpola, ticības, nozīmē pavisam citu bezattiecību, kā «nezināšana». Runa ir ne tikai par iztrūkstošu personisko saistību ar kādu personisku būtni, bet arī par saistību, kam ir pavisam cita struktūra, kā uzticībai gara iespaidotā sirdsprāta relācijas nozīmē.

Diezgan līdzīgu analogiju šai kristīgajai netiecības idejai — kas pilnīgākā nozīmē tai pašā laikā ir arī nepaklausība Dievam, jo nepaklausība ir «verbum dei» (Dieva vārda) nepietiekoša uzklausīšana — varam minēt ārkristīgajā reliģiju pasaulē: Amida-Buddha's „sola-fide” reliģiju Japānā un Ķīnā. Atpestīšanas princips te ir ticība Amida-Buddha'm un uzticība viņa glābēja žēlastībai, bet no otras puses redzam, ka nevien ticība nav veidota tā, kā kristietībā, it sevišķi attiecībā uz viņas izcelšanos no «gara», bet arī netiecība nav tādā mērā ņemta par pazīmi, kā kristīgajā ticībā. Amida-budismā pazudināšanas situāciju vairāk raksturo «eksistences okeana» viņu bezjēdzīgā spēle, nekā netiecība. Amida-budisma netiecība ir vairāk ticības pestīšanas līdzekļa negācija nekā patstāvīga pretdievišķīga realitāte. Arī islams pazīst netiecības un nepaklausības grēku. Dieva sūtņi saka cilvēkiem:

«... Ticīgajiem jāpaļaujas uz Dievu. Un nekas mūs nevar atturēt uz Dievu paļauties, jo Viņš ir nospraudis mūsu ceļu... Un neticīgie ir sacījuši: mēs gribam jūs padzīt no mūsu zemes... Bet tad viņiem atklāja tas Kungs: mēs gribam iznīdēt noziedzniekus: viņu darbi ir kā pelni, ko vējš iepūš vētrainā laikā; nekā tiem nav no tā, ko tie darījuši. Tā ir šī lielā maldīšanās.»

Arī te sakāms tas pats, kas jau teikts par netiecību Amida-budismā: netiecība nav tikpat kā nemaz pretdievišķīga realitāte, kāda tā bija īpašā nozīmē kristietībā.

§ 4.

Pazudināšana kā pirmvaina.

Kristīgās grēku idejas raksturīgās īpatnības beidzot jāredz ģenerālā grēka pirmvainas uzterē. Liekas, ka kristietības grēku idejas atšķirība no pārrunātajām indiešu reliģiju grēku idejām būtu tā, ka kristietība pārdzīvo grēka realitāti sirdsapziņā kā specifisku kristīgu reliģiskās ciešanas formu. Mēs dzirdējam pār ciešanām budismā, kur izteikts dzīves pazudināšanas raksturs. Arī kristietībā pazīst ciešanas grēka sa-

kārība: tas ir „conscientia perterrita”, izbiedētās sirdsapziņas mocības. Budļsmā un tāpat arī citās indiešu reliģijās un arī Lao-tze's reliģijā. Ģenerālais grēks neapgrūtina sirdsapziņu. Kristietība viss grozās ap atraišanās jautājumu, ne tikai no pazudināšanas faktiskas situācijas, bet atsvabināties arī no apgrēcības, vainas pret Dievu, **kur**as smagumu kristīgs cilvēks izjūt pazudināšanas situācijā. Tiešām, kristietībā pazudināšanas moments stāv savrup, būtiski noteicošās vainas momenta dēļ. Cilvēka situāciju kā pazudināšanu, kā pazudinātību noteic ne tikai izolēšanās no Dieva, bet arī vainas pilnā atšķiršanās no Viņa, **kā** tas gleznaini un mitoloģiski izteikts Vecās derības mītā par grēkā krišanu. Šis mīts tāda ziņā ir paralele budismam, jo arī šeit pazudināšanu un līdz ar to izolēšanos piešķaita iekārošanai. Bet raksturīgais moments, kas te nāk klāt, ir grēcīgā tiekšanās pēc aizliegtā. -

Kristietībā šī intuīcija ir vidus punktā: ģenerālais grēks ir Dieva apvainojums un apgrēcība pret Viņu. Tā tas ir patiesākajā Jēzus līdzībā, kādu viņš stāstījis, t. i. līdzībā par pazudušo dēlu (Lūk. 15). Iekam ieskatāties šo domu dziļākajā jēgā un noskaidrojam, kas te raksturīgais vienreizējais, uzklaušīsimies kādu brīnišķīgu parallēli šim pazīstamajam ^ bībliskajam stāstam. Tā atrodama leģendu ciklā nar Vishnu'u:

„Kadreiz dzīvoja kāds brahmans kādā madrasu pilsētā. Viņa vārds bija Krishivalla', ar ļaunu gara noskaņojumu un nesavaldītām tieksmēm.

Ļaunprātīgs, maldu mācībām padevis, sava tēva mantu nodzīvojis, kāršu spēlei un dzeršanai nodevis, vajādams un aplaupīdams svētbijīgos.

Pēc tam, kad viņš ar viltību un zagšanu bij piesavinājies tēva mantu, viņš to izšķieda par sievietēm.

Tā ļauni rīkodamies, viņš — tēvs viņu izdzina no mājām — aizgāja prom un mājaja pie kādas sievietes, plītējot un trakojot dienu un nakti.

Tik zemu kritis, savu labo karman'u pazaudējis, nepiekopdams vairs mazgāšanos, lūgšanu un ugunskalpošanu.

Līdzīgi padzītajam viņš dzīvoja, palicis par gaļasēdēju un dzērāju, kamēr nauda bij izgājusi.

Kad tā sieviete viņu redzēja bez naudas paliekam, viņa palika ļauna, sāka viņu ķengāt un viņam gāja slikti, kad viņš sevi ieraudzīja galā esam.

Bez mājām un ģimenes, pilnīgi bezspēcīgs, viņš palika grūtsirdīgs un domāja pie sevis: kā gan lai tieku pie naudas! .

Un kā prātu zaudējis, iekarsis tikai pēc naudas, ielīda viņš kādu nakti, sargu nepamanīts, ķēniņa pilī.

Viņš tur atrada ķēniņa dēlu ar daudzām bagātām rotām izgreznotu gulošu un to satvēra ar varu.

Kā tiģeris teļu, bez žēlastības naktī viņu nosita, paņēma visas viņa dārglietas un izbēga laukā.

Tomēr ārā to ieraudzīja tiesas sulaiņi, satvēra viņu līdz ar viņa laupījumu un ziņoja par to ķēniņam.

Nāves mokās gulošais zēns skali vaimanāja, tā ka kambara sulaiņi viņa balsi dzirdēja un nobijušies pie viņa piesteidzās.

Tie to atrada mirušu un taj pašā laikā redzēja slepkavu, tiesas sulaiņu satvertu. Žēlabu pārņēmti tie skali gaudoja.

Ķēniņam, savu dēlu redzot iebrucēja nosistu, sirds sažņaudzās, un viņš stipri vaimanāja.

Kad viņš un viņa piederīgie un draugi ilgi bija žēlojušies, viņu mierināja viņa brahmaņi, rādīdami tam likteņa likumu.

Nākošā dienā viņš lika atvest savā priekša brahmanisko zēna slepkavu un sacīja: „Nonavet brahmani man nav ļauts kauču tas būtu arī zaglis, arī tad, ja tas butu pats brahmaņu slepkava.

Bet es tam noņemšu visu viņa īpašumu, likšu viņu sist, došu tam (viņam par kaunu un par bīstamu degradāciju) kādu galvas kausu rokā.

Un suņa kāju kā viņa marku, un likšu to izsaukt kā slepkavu uz atklātā tirgus laukuma, un tad es viņu izdzīšu ārā no šīs zemes.

Tā viņš to sodīja pēc likuma. — Bet Krishivalla' izdzīts no zemes, mežā uzturoties no sāpēm mocīts, nāca beidzot pie atjēgas.

Viņš sacīja uz sevi: Es, brahmans būdams, pazaudēju (savu labo) karman'u, tapu par sava tēva mantas laupītāju, par zagli, dzērāju, un netīrā ēdiena ēdēju.

Izšķērdētājs, ļaundaris, kritis cilvēks! Kā man var notikt pestīšana! — Tā domādams, ciešanu pilns, viņš staigāja pret dienvidiem, pāri Vindhva-kalnājiem (lūgšanas sacīdams):

„Ak Purushottama', pasargi mani, no taisnības atstāto, pazudušo! Ak Tu, ar lotosa acīm, ak Visukungs, kas esi slavens kā (līdzcietības) tikumības bagātnieks.

Izrauj' mani, izrauj' mani ārā (no mana posta). Vienīgi Tu esi mans patvērums!" Tā žēlodamies, un atkal un atkal smagi nopūzdamies,

Drīz atkal skali saukdams: „Glābi mani ak Narāya-

na!" — klejoja viņš apkārt no meža uz mežu, no klints uz klinti, no ezera uz ezeru.

Drīz vienā, drīz citā svētā mazgāšanās vietā, drīz ezeros, drīz upēs mazgādamies, viņš savu sirdsprātu vērsa uz Acyuta u, uz to, ar lotosa acīm.

Tad, pēc ilga laika viņš nonāca mūsu zemē Satyavrata ā un atrada par labāko no visām Kaushika'a (Kancipuramā) celto mazgāšanās vietu.

Un Vishnu'u meditēdams, viņš izdarīja savu mazgāšanos šeit. Redzi te sāka raustīties viņa labā roka un viņa labā acs, un viņa sirdsprāta vētra piepeši stājās.

Redzēdams šīs zīmes (Omina), viņu pārņēma prieks un viņš skali sauca: „Ak Narāyāna!" un mērcējās dziļi ūdenī.

Un pie viņa nāca (kā Vishnu'a sūtņi) debesu būtnes, Indra' visiem pa priekšu, un lika līt puķēm no debesīm.

-Un kad pēc mazgāšanās tas atkal iznāca krastā, tad tie to redzēja brīvu no visa sliktā, kā mēnesi, kas atsvabinājies no Rahu'a (mēneša aptumšošanās) rīkles."

Šajā paralele labi redzams kristīgās apgrēcības idejas īpatnējais raksturs. Jāatšķir šādi momenti:

a) Vispirms jāievēro, ka tā situācija, nō kuras grib tikt atpestīts bībeles pazudušais dēls, ir apgrēcība pret Dievu. Viņš izolējās no tēva, viņa dzīve bija pazudinātības izraudzīta. Te viņa priekšstatā pamostas Dieva īstenība: „Cik algādžu ir manam tēvam..." un reizē ar to atziņa par paša „posta" situāciju: „Es panīkstu postā". Bet pirmā doma ir: „Tēvs, es esmu grēkojis pret debesīm un Tavā priekšā". Te izteikta apgrēcības realitāte, ko grēcinieks kristietībā sajūt pret Dievu. Orēks nav subjektīva pazudināšana tāpēc, ka tas šķir no pestīšanas, bet gan tāpēc, ka tas nozīmē apgrēcību pret Dievu, kas kā lāsts aprūtina sirdsapziņu. Izbiedētā sirdsapziņa ir tā, kam vajadzīga „c o n s o l a t i o" un ko Dievs apmierina, piedodot un novēršot apgrēcību. Tā saka „C o n f e s s i o A u g u s t a n a":

„Quamquam autem haec doctrina contemnitur ab imperitis, tamen experiuntur piae et pavidae conscientiae eam piurimum consolationis affere, quia conscientiae non possunt reddi tranquillae per ulla opera, sed tantum fide..."

b) Minētajā tekstā nav runa par šīm apgrēcības izbiedētajām sirdsapziņas ciešanām. Ģenerālais stāvoklis, par ko pazudušais cilvēks sūdzas, ir ļaunais karman's, kam seko sliktā atdzimšana. Bet par apgrēcību pret pašu Dievu nav runa. Proti, jāievēro, ka bībiskais pazudušais dēls Dieva atziņas acmirkļī netēlo savu izolēto dzīvi kā pretstatu tikumiskajām normām, bet gan saista to tieši sakarā ar Dievu, atzīdams ciešanās

savu dzīvi Dieva priekšā kā aprēcību. Indiešu pazudušā dēla ciešanas ir tikai nožēlošana kauna nozīmē, sava labā karman'a zaudējuma dēļ. un ir tikai skumjas par bēdīgo izredzi uz zemākajām eksistences formām. Pavisam analogi to atrodam Amida-budismā, kur teikts par cilvēku, kas slāpst pēc pestīšanas:

„skumju pilns mūsu garās maldu pilnās klīšanas dēļ”.

2.

Pazudināšanas intuīciju pieskaras punkts cilvēciskajā „es”.

§ 1.

„Egoisms” kā maldīga ticība empīriskā „es” realitātei.

Pirmo tezi šinī jaunajā problēmu laukā jāformulē: „E s” un pestīšana ir neapvienojami faktori. Tā tad tas nozīmē, ka „egoisms” pirmajā nozīmē nevar kopā eksistēt ar pestīšanu un atpestīšanu. Vispirms noklausīsimies Rhadakrišņan'a liecību: „It is not possible for us to support the doctrine of the plurality of souls, when we have no means of finding out, whether in the ultimate condition there is any basis of distinction. Salvation is inconsistent with a separate Personality, that is throughout hampered by what is external and contingent and is bound up with the bodily organism and natur it seif. The particularity of seif opens the way to error and sin, and salvation means the abolition of this particularity.” Mēs redzam, ka atpestīšana nav savienojama ar separētu personālītāti. Ievēribas cienīgs pie tam ir apgalvojums, ka fenomeno „pats” atsevišķība pašķir ceļu uz maldīšanos un uz grēku. Ka šis uzskats nav ierobežots vienīgi uz Indiju, bet gan nepieciešami uzpeld visur tur, kur doti noteikti nosacījumi, pievedīsim divas islama mistikas pasaules liecības, kas šo pasu ideju izsaka dzejiskā formā. Runa ir par divi Hal-allāg'a (t 992. pēc Kr.) dzejoļiem, kuros pasludināta „es”-robežas izbeigšana pestīšanas stāvoklī. „Vai esi tu vai es esmu šī substance substancē? Lai tālu, tālu ir apgalvot divi lietas! Tev ir kāda būtība, kas uz mūžu ir manā „nekas”... Kur ir tava būtība šķirta no manis? ... Kur es arī neraudzījos, mana būtība bija uzsūkta un aizgājusi bojā; tā ka nebija vairs nekāda „kur”... Starp tevi un mani ir kāds ,es esmu, kas dara man raizes; tāpēc novērsi savā labsirdībā šo ,es esmu!” Un otrs dzejolis skan tā:

„Es esmu tas, kuru es [mīlēdams] kāroju, un tas, ko es
 [mīlēdams] kāroju — ir Es;
 Mēs esam divi gari, kas dzīvo [kopā] vienā miesā.
 Kad mani redz — redz viņu;
 Kad viņu redz — redz mūs abus...
 Tu apdzīvo apziņu manas sirds iekšienē,
 Itin kā gari apdzīvo miesas...
 Tavs gars ir sajaucies ar manu garu itin kā
 Vīns jaucas ar dzidro ūdeni.
 Ja kas tevi aizskar — aizskar tas mani,
 Nu esi tu Es katrā stāvoklī.”

2. Mēs nonākam pie otrās idejas: „Es” arvien ir aktivitātes, ir apzinīgās, darbīgās, mērķi spraudējas gribas nesējs. Tādējādi darbība pieder pie „es” un kamēr tic empīriskajam „es” kā realitātei, resp. cik tālu empīriskais „es” darbojas kā iluzionāra īstenība, tik tālu strādā darbus un izdara darbības ar kuriem saistās „es”, un kurus mēdz uzskatīt par viņa darbiem u. t. t. Izejot no šīs perspektīves, kļūst saprotama zināmu reliģiju formu īpatnējā tendence noraidīt darbu un darbības. Un reizē par kristietību jākonstatē kas ļoti interesants, kas jau arī zināmā mērā noraida „labos darbus”.

a) Vienā pusē stāv reliģijas, kuras, kā mēs redzējam, noliedz „es” viņa empīriskajā sastāvā. Te darbu novērtē kā „es” elementu pie kam vēl paliek neizšķirts, kādā ziņā „es”-esamība ir pazudināšana. Darbi un darbības liecina par empīriskā „es” vēl nesalauzto darbošanos un ir tādēļ pazudināšanas simptomi. Vienās domās ar šo ideju, raksturīgi sevišķā formā, ir Bhagavadgīta, dibinādāmās uz „sāmkhya”-filozofiju, piem.. visi darbi notiek dabas (praktēh gunaih) īpašību dēļ; kuru pašapziņa padara ģeķīgu, tas domā: es esmu tas darītājs, „es”. Tā tad darbi ir materiālās pasaules auglis un ahankāra' izdara to sajaukšanu. To pašu saka cits pants: „Nekad nevar būt brīvs no darbības, arī nevienu pašu acumirkli ne; daba, kas ir mūsos, spiež katru uz kādu darbu”. Atman's, tas numinōzais faktors, kas grib būt atrasts, nerada nekādus darbus un nekādas darbības: «Viņš nerada darītāju, nedz darbus, viņš, šis pasaules Valdītājs.” Tagad ir gluži skaidrs, ka parastais darbs, darbīgā nozīmē, t. i. izdarīts ar iekšēju piedalīšanos, ir pazudināšanas simptoms. Tādējādi par dievbijīgo teikts:

„Ar savu miesu, jēgu un saprātu,
 Un tikai ar jutekļiem vien,
 Dara katru darbu tie dievlūdžēji,
 Pavisam bez tieksmes, —
 Lai būtu tīri.”

Protams, gluži tas pats attiecināms uz specifiski reliģisko darbu, uz upuri. Tā lasām Gītā a, pēc tam, kad parādīts daudzums upura veidu: „Karmajan viddhi tām sarvan” („zini tos visus kā darbu radītus”). Tieši tāpēc arī upura darbi ir „es”-radīti, līdzīgi citiem vispārīgiem darbiem, un tāpēc tie tāpat ir pazudināšanas simptomi kā šie. Tā kā Gītā'a teksts konsekventi turpina: „Labaks par visas mantas upuri ir atziņas upuris.” Tā tad aktivitāte ir „ciesanu pilna”, jo tā ir neatpestīšanas simptoms tādēļ, ka tās nesējs ir empīriskais „es”. Arī no indiešu puses šos sakarus līdzīgi iztulko, piem., Rhadakrishnan's: „This empirical self is agent of all activities. If activity (kārtrva) where the essential nature of the soul, there would be no delivery from it... and as long as man has not freed himself from activity, he has failed to attain his highest end, since activity is essentially painful. The activity of the soul depends only on the qualities of the upādhis being ascribed to it and not to its own nature”.

So novēršanos no apzinīgās gribas „es” radītā darba, protams, sastopam arī citās vietās reliģiju vēsturē, piem., lai minam tikai vēl kādu analogiju, kur lietai ir tie paši iemesli: taoisms Ķīnā. Neutrālais „tao” ir bez darbības: „Jēga (tao) mūžīgi ir bez darbības (niskriyam), un nekas nepaliek nepadarīts.” Tāpēc Lao-tze' ieteic „wu-wei”, ne-darbību, t. i. laut pašai dzīvei organiski un impersonāli nobriest bez apzinīgās darbības aktiem, kas attiecināti uz „es”: „Kurs vingrinājās ne-darblībā, tas nodarbojas ar bez-nodarbošanos... Viņš redz lielo mazajā un daudzo mazumā.”

b) Otrā pusē stāv, piem., kristietība ar savu „labā darba” notiesāšanu. Šeit norādīsim uz pilnīgi pretējo — lai gan ārēji līdzīgo — darba ideju. Proti, te „labo darbu” „ante fidem” noraida kā grēku ja Luther's, piem. raksta: „Tertium peccatum est actuale, quod est fructus originalis. Haec sunt iam propria peccata omnia scilicet opera, quae facimus, etiam iustitiae priores ante fidem”. Te pamats nav vis „es”, ko pieņem kā darītāju, jo post fidem katrā ziņā sagaida arī darbus, bet gan nepienācīgā uzticība šai dabīgā „es” darbības spējai: „Haec fides non affert ad deum fiduciam priorum meritorum...” Tā tad no šejienes ir skaidrs, ka darba atmešanas iemesls šinī pusē nav vis empīriskā darītāja-„es” fakts, bet gan subjektīvās izturēšanās veids pret šī „es” darbību.

3. Uz šo pašu sakni, proti, uz „es”, mēs uzduramies, sekojot specifiski budistu ciešanu idejai. Svarīgākais konstatējums, kas novirzās no parastām interpretācijām, ir tas, ka termiņš „ciešanas” nekādā ziņā nedomā empīriskās ciešanas, bet, ka tas ir apzīmējums tam, ko mēs-nosaucam par „pazudināšanu”, tā tad apzīmējums tai neatpestīšanas situācijai, kas

simptomātiski izpaužas empīriskās dzīves konkrētajos fainomenos. Š[numinōzo ciešanu divkāršā ideja ir savienota ar „es”-problēmu.

a) No vienas puses ņemot, ciešanām trūkst jebkāds nesējs „es”. Tik ilgi kamēr es runāju par savām ciešanām, tas rāda man manu bezjausmību attiecībā uz „es”. Ciešanas ir ciešanas vispār, bet trūkst to nesējs: „Tas jau nemaz neeksistē, kam ciešanas ir zināmas. Tā tad, par kuru cilvēku (var teikt, ka) viņam esot ciešanas?” Un Oldenberg's interpretē šo ideju šādiem vārdiem: «Domāšana ir novērsusies prom no akmeņainās, sev pašai līdzīgās Upaniṣad'es esamības; te domāšana vēlk šī sava darba konsekvences. Ja tas ir lietu nepārtrauktā plūsma vispār, kas rada ciešanas, tad nevar teikt vairāk ka: es ciešu, tu cieti; paliek pāri vienīgi drošība, ka ciešanas ir, labāki vēl, ka ciešanas notiek rodoties un izbeidzoties. Jo „sankhara'u” plūsmā, kas parādās un atkal izzūd, nav nekāda „es” un nav neviena „tu”, ir tikai „es”- un „tu”-šķietamība. ko pūlis savā maldībā uzrunā ar personības vārdu.”

Viegli paceļas iebildums, ka ciešanas bez subjekta nav iespējamās, uz ko jāatbild, ka „ciesanas”, pēc mūsu interpretācijas, arī nekādu subjektīvu stāvokli neapzīmē, bet apzīmē kādu objektīvu situāciju, kuru atzīst atpestītais, resp. tas, kas stāv tuvu atpestīšanai, pie kam viņš to nesajūt kā subjektīvas ciešanas.

b) Un vēl citādā ziņā ciešanas ir savienotas ar „es”: „es”-priekšstats ir izolētājs, kas panāk visu cilvēka tendenču nepareizo un kļūmīgo pazudināšanas pilno centrēšanu uz šo imagināro „e s”. Japāņu budismā mēs šo domu atrodam atītītītu sekojošā tekstā: „... Mums cilvēkiem katram īsti jr savi divi gluži dažādi „es”. Kas mūsos kāro pēc cita, kas mūsos izjūt riebumu pret citu, tas nav mūsu patiesais „pats”, pirmatnējais, tas ir tikai šķietamais „es”, ar kura pieņemšanu mēs izolējamies kā individualitātes un ar kura pieņemšanu mēs norobežojamies pret citiem cilvēkiem; tā ir izšķirība, no kuras ar nepieciešamību vēlāk jāizceļas mīlestībai un ienaidam. Katra diferencēšana, kur nostāda pretī „es” un ne-„es”, ir patiesības sagrozīšana. Tā bet arī mūsu patiesā, īstenā „es”-būtība nav nekas cits, kā šis vienotais absolūtais vai nekas cits, kā Budha'-būtība.”

4. Vēl no cita viedokļa „es” ir savienots ar pazudināšanu sekojošā veidā. Zināmu reliģiju lielā pirmvērtība — to reliģiju, kas ar savu impersonālismu te izrādās kā kopā piederīgas reliģijas — ir: tas „Viens”, ko vienā laikā, savas vienveidības dēļ, uzskata kā to absolūti mierā-esošo, nemainīgo un bez-pārvērtīgo. Vērojot no šīs normas, individuālā, empīriskā pasaule rādās kā kāda straume (santāna) ar savu per-

manento mainu. Individuālā irreālitate šeit kļūst par reliģisku vērtības spriedumu, vērojot no transcendentī-bez-pārvērtīgā viedokļa: maiņa ir pazudināšanas simptoms, un pats indivīds ir laikam padota un līdz ar to tikai šai pasaulei piederīga maiņ-esamība (Wechselsein). Kāds Mahāyāna-pamatprincips skan šādi: „sarvam ksanikam” = „viss ir acumirkļīgs”. Un Suzuki' no tā secina: „From this, it logically follows that in this world of relativity all is momentary, that nothing is permanent, so far as isolated, particular existences are concerned.” Indivīds ir kāda straume, un šis fakts ir viņa ne-atpestīšanas simptoms: „It includes the mental elements and the physical ones as well, the elements of ones own body and the external objects, as far as they constitute the experience of a given Personality. The representatives of eighteen classes (dhātu) of elements combine together to producē this interconnected stream.” Tā tad „es” savai būtībai piederīgās maiņas dēļ izrādījies par laicisku kreatūru un līdz ar to izrādījies par kādu faktoru, kas ir īstens un darbīgs tikai pazudināšanas stadijā: „The ego dependent on the limitations of time and birth cannot be said to be eternal. The self tethered to a local and temporal environment is a creature of-time. It is the wanderer in the world of samsāra.” Kamēr šis empīriskais „pats” ir mainīgs, hinduisms pazīst kādu ilgstošu impersonālu „pats”, kas — pretēji empīriskajam „es” — ir pastāvīgs un ir kontinuālās pieredzes bezmainīgais nesējs, neskatoties uz katru maiņu: „This continuity of experience requires us to admit a permanent self underlying all contents of consciousness. That which exists in sleep without any objects to contemplate is the self.”

Ka dievišķais spēks un kontakts ar viņu dara galu vai darītu galu katrai maiņai, arī miesīgajai maiņai — kas izpaužas novecošanās fainomenā — tas ir arī Meistarā Eckhart'a uzskats: „Ja gars arvien būtu savienots ar Dievu tavā spēkā, — [tad] cilvēks nepaliktu vecs.”

Tā tad mēs konstatējam, ka maiņa un tapšana šinī kopā saderīgo, impersonāli virzīto reliģiju pasaulē ir bezbūtības simptoms. Tikai bez-mainīgajam ir patiesa esamība un tikai esamībā ir atpestīšana. Tā tad atkal izrādās ka „es” un pestīšana — pēc šī uzskata — nekādā ziņā nevar kopā eksistēt.

§ 2.

„Egoisms” kā pašapliecināšanās kāda transcendentā priekšā.

Mēs nonākam pie „egoisma” otrās pazīmes un līdz ar to pie reliģiju otrās grupas, kas ar savu personālo nostāšanos savā starpā sader kopā un kurās „egoisms” tāpat ir pazudināšana;

tikai te vārds nenozīmē to pašu, bet šinī sakarība mes to iztulkojam kā pašapliecināšanos (Selbstbehauptung) kāda transcendentā priekšā, pie kam „es”-fainomena empīriskā realitāte netiek vis apstrīdēta, bet to gan pieņem kā vērtību. Tā tad jājautā, kur tagad „es”-fainomena kompleksā slēpjas pazudināšana, jo arī te redzams, — un tas attaisno mūsu jautājumu, — ka pazudināšanas moments iesākas pašā „es”-fainomenā vai arī ar „es”-fainomēnu.

1. Piemērīgi augšā uzstādītajai tēzei, antitezei tagad jābūt šādi: „es” un atpestīšana ir apvienojami faktori. Šinī sakarībā šī ontoloģiskā pozīcija arī parādās kā pestīšanas-metafiziska pozīcija. Kā raksturīgu piemēru šai reliģiju grupai mēs izvēlamies kristietību, it sevišķi, tās evaņģēliskajā ticības kalumā. Tagad te jākonstatē, no vienas puses vērojot, cik tālu „es” un atpestīšana ir nepieciešami apvienoti, tā tad, t. i. „egoisms” pirmā nozīmē te ir tieši pieņēmums; un no otras puses, kas ir — te nosodītais — egoisms otrā nozīmē.

Pirmais centrālais jautājums par „es” un atpestīšanas kopsaderību jāatbild ar personīgās dzīves primātu un ar personīgo relāciju pret personīgo Dievu, kas dominē personāli virzītājās reliģijās. Savā filozofiskajā antropoloģijā Groethuysen's norāda uz to, ka šis personīgās dzīves primāts pie Luther'a sastopams visā skaidrībā: „Tā tas arvien ir dzīves, personīgās dzīves primāts, kas pie Luther'a iegūst nozīmi. Te izpaužas cilvēks kā „es”, kā personība, un nevīs atkal kāda no personības atšķirama pasaules būtne, kas sevī attēlotu cilvēka ideju. Luther'a dievbijības veids noteikti orientēts pēc es-tu-relācijas: te neinteresē vis Dieva esamība, bet gan „deus pro nobis”, tas „quod deus de nobis cogitat”. Par šo īpatnējo kristīgās ticības personālo gadījumu Luther's izsakās šādi: „Pa-stāv divkārša Dieva atziņa, viena vispārīga un viena speciāla. Vispārīgā ir visiem cilvēkiem, proti, ka Dievs eksistē, ka viņš radījis debesis un zemi, ka viņš ir taisns, ka viņš soda bezdiev-jus u. t. t. Bet ko Dievs domā par mums (de nobis cogitat), ko viņš grib dāvat un darīt, lai mēs taptu atsvabināti un izglābti no grēkiem un nāves (kas ir īstenā un patiesā Dieva atziņa), to cilvēki nezina, kā var notikt, ka kāds cilvēks no savas sejas man ir pazīstams, kuru es tomēr īsti nepazīstu tāpēc, ka es neredzu, kāds ir viņa sirdsprāts (voluntas) pret mani... Bet ko palīdz, ja tu zini, ka ir Dievs un tu tomēr esi nezināšanā, kāda esot viņa griba pret tevi?”

. Viss, kas ir tikai esošais, ticībā ir pārvarēts. Viss ir nostatīts cilvēka „es”- un dievišķā „tu”- attiecībā: „Nav nekas, kas Luther'am varētu palikt šis „mans”-„tavs”-attiecības ārpusē. Šis dievišķīgais „tu”, kā to izteic Luther's, nosaka paša cilvēka

„es“-apziņu. Sakarā ar dievišķo „tu“, cilvēks tieši vēl tikai top par „es“, par šo „religiozo“ es, kā tas izteicas ticībā. Tā tad skaidri saredzams, ka reālais „es“ ir ticības centrālās relācijas pieņēmums pret Dievu. Ticība nodibina dzīvības pilno kontaktu. Pašu šo kontaktu Luther's stāda priekšā kā „una persona“-ideju, tā tad atkal kā personālu attēlu: „Verum recte docenda est fides, quod per eam sie conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona, quae non possit segregari sed perpetuo adhaerescat ei et dicat: Ego sum ut Christus et vicissim Christus dicat: Ego sum ut ille peccator, quia adhaeret mihi et ego illi.“ Tā tad mērķis arī te ir vienība, bet gan kāda personāli struktūrēta vienība.

2. Tagad tālāk jāautā, kas ir šis egoisma otrais veids, kuru te uzskata kā pazudināšanu. Atbildi te sniedz tie Kristus vārdi, kas runā par pašapliecināšanos Dieva priekšā: „Kas pats sevi paaugstina, tas taps pazemināts,“ (Mat. 23, 12), „kas atrod savu dzīvību, tas to pazaudēs“ (Mat. 10, 39). Tas, kas šinīs un līdzīgos Jaunās derības vārdos ir mūsu priekšā, tas ir „egoisma“ otrais veids, kas te dokumentē reliģisko pazudināšanu. Runa ir par to, ka dabīgo „es“ padara par visas dzīves tendences vienīgo centru un par ekskluzīvās uzticības objektu. Kā jau sacīts Vecajā derībā: „Tā runā tas Kungs: nolādēts ir tas vīrs, kas ļaujās uz cilvēkiem, un savu miesu tura par savu roku, un novīrās ar savu sirdi no tā Kunga.“ Šis empīriskais dabīgais „es“ ir šī pasaule, kurai dāvāta reliģiskā uzticība, un kura atsvešinājusies no Dieva. Tas ir pazudināšana. Ne tas, ka ir kāds „es“ un ne tas, ka tic tā realitātei, bet tas, ka šis „es“ pilnīgajā autarķijā uztura sevi pretī Dievam.

Visu kopā saņemot konstatējam vēlreiz: abas pamatpozīcijas ir pilnīgi pretējas: vienā pusē pazudināšana ir dota „es“ realitātē; otrā pusē pestīšana tieši pieņem empīriskā „es“ realitāti, kamēr pazudināšana slēpjas nostāšanās veidā pret šo „es“ kā Dieva pretpolu.

3. Dažādās nostāšanās pret personālajām tikumības vērtībām.

Kāda tālāka iztīrāto pazudināšanas ideju konsekvence ir: raksturīgi dažādā nostāšanās pret ētiski-personālām tikumības vērtībām.

1. Vienā pusē, kur valda impersonālā nostāšanās, ētisko darbību kā tādu necieni kā pašvērtību. Kā tāda tā pieder konkrēti individuālajā sfairā, veidotās pasaules sfairā, jo katrai darbībai un tās pamatā esošam sirdsprātam nepieciešami ir darīšana ar kaut ko konkrētu un pavisam individuālu. Viss aktuālais ir individuāls. Un šinī pusē tagad rodas divas domu līnijas ētiskā pašvērtības noraidīšanai.

a) Ētiska darbība ir, no vienas puses ņemot, faktors, kas

ietilpst laika un telpas pasaulē, un kas ir padots tās saistībām. Tādā ziņā labais un ļaunais principiāli atrodas vienā un tanī pašā slānī. Individuālā un īpaši darbīgā „es” neatpestīšana balstās uz ētisko vērtību, tā ka kļūst saprotams Upanišades izteiciens: „Kas mani pazīst, patiesi, tam ne ar kādu darbu viņa pasauli nesašaurinās.” Atpestītais ir principiāli citā sfairā, kurā darbi vispār ir bez nozīmes.

b) Bet kāda otra doma attiecas tuvāk uz ētiskā darītāja iekšējo veidojumu. Katra darbība un, it sevišķi visa ētiskā darbība ir savienota ar apziņas momentu. Bet to reliģiju novērtējumā, par kurām te ir runa, apziņa ir sekundārs faktors, kas tiešo pārvērš netiešajā. Apziņa prasa tēlus, prasa individuus. Līdzīgā veidā šo principiālo ideju formulējis Zimmer's: „Esošā tēlu pasaulē esošā tīrais „pats-sevibūt” („sich selbst-inne-sein”) pārvēršas par apziņu. Tas pamana pats sevi... Apziņa ir veidota. Tam, kas ir apziņa, pēc sava satūra un kontūrām ir kaut kas specifisks — ir veids, kaut arī tas ir izplūdis un dažbrīd tikko nosaucams; apziņa ir tiešuma sfaira... Ir tas, kas stāv pretī, un tas, kas ir dualitāte kā situācija...” Tā kļūst saprotams, ka bezapziņa ir dievbijīgā cilvēka raksturojums, pretēji apzinātībai, kas vērsta uz individuālo: „Kam nav nekādas iekšējas apziņas, kam nav nekādas ārpasaulas apziņas, kas ir bez šīs abpusīgās apziņas, kas nav viscaur apziņa, ne apzināti, ne neapzināti... pavisam pāriedams sava paša' idejā, iznīcinādams parādību pasauli... tas ir „ātman's", tas jāatzīst.”

Ta o i s t i s k ā domu pasaule sniedz interesantā kārtā analogijas šim uzskatam, kas tomēr, zināmā veidā, atšķiras no augšējiem piemēriem. Lao-tze' vēršas pret apzināto tikumību kā pret kādu netiešu, atvasinātu Jietu. Te nav runa par apziņu par sevi, bet gan par to, ka apzinātai tikumībai trūkst tiešuma un iekšējās nepieciešamības. No šejienes aicinājums: „Pametiet. svētumu, atmetiet atziņu: un tauta simtkārt iemantos! Pametiet tikumību, atmetiet pienākumu: un tauta atgriezīsies pie ģimenes jēgas un pie mīlestības!” „Tao”, kā zināms, ir tas bezsamanīgais „Viens.” Kad to pamet, tad rodas apzināta, t. i. nošķeltā tikumība, un tāpēc tāda tikumība, kas vienmēr prasa: „Pameta lielo jēgu (tao), tā radās tikumība un pienākums. Gudrība un atziņa parādījās: tā radās lielie meli.” Tā tad mēs skaidri saredzam kādu antipātiju pret tikumības vērtībām, bet antipātiju tā iemesla dēļ, ka šeit apzinātā tikumībā savu izteiksmi atrod kāds dziļš iekšējs nedzīvums. Ta Lao-tze' var teikt: „Morale ir uzticības un ticības trūkums un sajukuma sākums.” Un līdz ar to ir saprotams, ka tās domas pieder šīnai sakarībā, kur ir runa par pazudināšanu uz personālās esamības bāzes.

2. Pretēji nostādītā, tā tad personālā reliģija, protams, nepiekrīt antipātijai pret personālajām tikumības vērtībām. Gluži pretēji: reliģija un ētika te visciešāki saistītas. Ticība „bez piespiešanās top labprātīga un priecīga katram labu darīt, katram kalpot, visu paciest Dievam par mīlestību un godu, kas cilvēkam parādījis tādu žēlastību, tā tad ir neiespējams šķirt darbu no ticības, jā, tik neiespējams kā degšanu un spīdēšanu nevar šķirt no uguns.”

Turpretim pareizā analogija augšējam personālo tikumības vērtību noraidījumam parādās bez-ticības-darba kritikā impersonāli orientētā dievbijībā; tas parādās stingrā korespondencē ar šeit dotoindividuālā un individa, resp. „es” vērtējumu, proti, pašapliecināšanās formā — ar ko augšā iepazīnāmieš. Evaņģēliskajā kristietībā tā ir „virtus humāna”, kas kā „f ructus_ carnis” ir dabīgās gribas produkts. Griba, ko nosoda kā grēku.

IV

Atpestīšanas tipoloģija.

i

Atpestīšana augstreliģijā.

§ 1.

Saspriegums starp pazudināšanu „laikā un telpā” un transcendentu pazudināšanas izbeigšanu.

Vispirms jākonstatē, ka grēka izbeigšanai izlieto visdažādākā veida darbību laikā un telpā. Interesants ir sekojošais novērojums: darbība laikā un telpā ar apzīmēto mērķi, cik tālu mēs redzam, nepieciešami attiecas uz grēku konkrētā un aktuālā nozīmē. Ģenerālās nozīmes grēka atziņa grēka izbeigšanai prasa arvien — vismaz vienīgo — darbības izlietošanas atraidīšanu laikā un telpā. Tas a priori pats par sevi ieskatāms, jo konkrētajā un aktuālajā grēkā arvien ir darišana ar zemes dzīvi, tā tad ar to, kas ir laikā un telpā. Bet to var arī apkarot ar laika un telpā esošo, tā tad uz tās pašas bāzes. Turpretim ģenerālajā grēku jēdzienā galvenā atšķirība ir tieši tā, ka grēka īsta būtība nepastāv konkrētajā „šīnī un tanī”, kas pieejami kada subjekta „actio” ietekmēšanai, bet gan pastāv kādā priusā pirms katras konkrētas manifestācijas. Un tālāk izriet, ka šis grēks ir nesa-ticībā ar transcendentu. Šīs abas atziņas a priori atmet darbī-

bu laikā un telpā kā izbeigšanas principu. Tāpēc norisinās cīņa, kuras nepieciešamība šie skaidri redzama, starp izbeigšanas metodi, kas pieder tikai konkrētajam un aktuālajam grēka jēdzienam, no vienas puses, ar izbeigšanas metodi, kas saistīta ar visiem ģenerālā grēka jēdziena veidiem principiālā vienveidībā, no otras puses. Šī principu cīņa a priori atzīstama par nepieciešamu, jo sevišķi tāpēc, ka ģenerālajai grēka atziņai darbības ceļš laikā un telpā izliekas nevien nepareizs un nederīgs, bet tieši noziedzīgs, gandrīz kā ģenerālā grēka tipiskā manifestācija. Ka cilvēki mēģina novērst grēku ar līdzekļiem laikā un telpā, tas sajūtams no ģenerālās grēka atziņas redzes viedokļa kā tieša svētuma zaimošana, kas apkarojama. Kur laika un telpas iespaidoto grēka izbeigšanu pieņem kā iespējamu, tur cilvēki atrodas vēl pazudināšanas ģenerālajā situācijā un izdara veltīgu, reizē arī noziedzīgu mēģinājumu celt pamatu, uz kura paši stāv, kā to atzīst arī ģenerālā grēka uztvere, kas šinī ziņā izrādās lietišķi vispārākā. No šīs perspektīves redzama pamatsaprieguma dziļā nozīme, kas stiepjas cauri reliģiju vēsturei un zināmās vietās noved mūs pie akūtiem notikumiem, ko saucam par r e f o r m ā c i j ā m. Vēlāk ar dažiem piemēriem pierādīsim šo domu pareizību. Šie tikai a priori jāsaprot minētie sakari un viņu nepieciešamība. Ari augstreliģijās cīnās konkrētais un ģenerālais grēku jēdziens un vienmēr, kad likumīgā attiecība traucēta ar attīstībām, kas stāv sakarā ar nemitīgo atkrišanu atpakaļ sekundārajā, nedzīvajā, statistiskajā un organizētajā svētbijībā, tad laikā un telpā panāktās grēka izbeigšanas noziegumu sevišķi kaislīgi saskata tā svētbijībā, kas ir ģenerālā grēka piesātināta un kas līdz ar to pārliecināta par grēka izbeigšanas neiespējamību ar darījumiem laikā un telpā. Šī protestējošā svētbijībā vienmēr ir ļoti dzīva tāpēc, ka viņa ir vistiešākā, jo, kā jau redzējām, ģenerālais grēks savā satricinošā realitātē ir saredzams tikai tiešā kontaktā ar transcendentu, kamēr aktuālais un konkrētais grēks nolasāms no abstraktā un nedzīvā likuma, kas attiecināts uz konkrēto gadījumu. Tagad skaidri redzam, ka tur, kur mūsu priekšā ir ģenerālā grēka atziņa, kurā arī konkrētais grēks parādās kā primārā ģenerālā grēka simptoms, cilvēki ir kādas transcendentas, laikā un telpā norisošas iejaukšanās pārņemti, lai kā arī šī ielaušanās, vai uzmanīgāki runājot, šī transcendentā ienākšana notiktu. Galu galā darīšana te ir ar to, ko sauc par «žēlastību» pretēji darbībai laikā un telpā. Tā varam nobeigt šo principiālo apskatu ar šādu tezi: žēlastības reliģija vārda plašākā nozīmē dzīvo arvien no ģenerālā grēka idejas, un viņas būtība ir tieši tāda, kas grēka situācijas iznīcināšanai par vajadzīgu uzskata tieši paša transcendentā ienākšanu vai pat iejaukšanos.

Transcendentā ielaušanās.

Pretī darbībai laikā un telpā, kas mūs te kā aktuālā grēka izbeigšanas ceļš nenodarbinās, tā kā šis ceļš ir primitīvās dievbijības kritērijs, mēs šeit aplūkosim tā pretpolu.

1. a) Pretī „darbībai laikā un telpā” mums tagad jāizpētī liels pretpols, kura daudzējādos diferencējumus mēs sakopojām „transcendentas ielaušanās” jēdzienā. Vispirms a priori noskaidrosim, par ko te vispārīgi ir runa. Teiksim tā: pretēji grēku izbeigšanas metodei ar visdažādākā veida aktiem laikā un telpā, mēs sastopamies šeit ar divi lielām intuīcijām. No vienas puses, ir principiālā laika un telpas aktu nepietiekamība grēku dzēšanai un, no otras puses, ir kādas ārpus laika un telpas radušās paša Mūžīgā transcendentus ielaušanās nepieciešamība un iespējamība. Šīs domas izteiktas, piemēram, šādiem Vishnu-teksta vārdiem:

„Un kā to sasniedz? Nav darba, nav cilvēciska līdzekļa, kas spēj to panākt.

Tas ir tās ‚sekas, kurām pamata nav’, kam pamats cilvēku darbā nav ...

No Hari'ja žēlastības vienīgi ta piešķirta tev tiek bez pamata.”

Un kada Amida-budisma teksta ta pati pamatdoma izteikta šādi:

„Ar kaut kadu cita veida atsevišķu darbu mes. kas tik dziļi sakņojamies miesīgās kārībās, vienkārši nespējam atrauties no samsāra'a.”

Un slavenā vietā romiešiem rakstītajā grāmatā (3', 28) skan:

„Tad nu mēs turam, ka cilvēks top taisnots caur ticību bez bauslības darbiem.”

Kopējais, ko mēs savukārt atkal diferencēti visur sastopam, ir tas, ka mūsu priekšā ir transcendentā žēlastības pilnās ielaušanās ideja. Arī tur varam runāt par žēlastību kā pretpolu darbībai laikā un telpā, kur nav nekāda žēlastības personālā subjekta, kā, piem., Hināyāna-budismā. Šis žēlastības moments, kam nosacīdams nestāv pretī nekāds personīgs nopelns vai nopelns laikā un telpā cilvēka pusē, ir tā tad analizējamo grēka izbeigšanas ceļu pirmais vispārīgais būtības moments.

b) Kā otrais kopējais pamata moments uzlūkojams tas, ka te nekorrigē vis aktus, bet gan iznīcina kādu vispārējo, kādu situāciju, kā mēdzam teikt, un to atvieto ar kādu jaunu vispārējo, ar kādu jaunu, pašu īstenību. Tādas domas, piem., ir Kristus vārdiem Nikodēmam (Jāņ. 3, 3. 6):

„Ja kas navpiedzimis no augšienes, tad tas to debesu valstību nevar redzēt... Kas piedzimis no miesas, tas ir miesa, un kas piedzimis no gara, tas ir gars.”

Galvenais nav kāds konkrētais „šis un tas”, kā to domā Nikodēms runājot par darbiem, kas leģitimēja Jēzu kā Dieva sūtīto mācītāju, bet gan kāda pavisam jauna radība, kāda jauna īstenība. Pasaulīgās piedzimšanas rezultāts ir profānā laika un telpas īstenība zemes virsū, ir „miesa”. Tai pretī jātop par dzīves pamatu „gara” jaunai īstenībai kā Dieva sekmētās jaunās piedzimšanas rezultātam. Tas ir kristīgais formulējums kādai vispārīgai idejai.

Pēc tam, kad esam vispār skaidrībā par šo pārrunājamo grēku izbeigšanas ceļu kopīgo momentu, mūsu uzdevums būs, vispirms, iepazīties ar tiem veidiem, kādos iespējama transcendentā ielaušanās. Pēc tam meklēsim grēkus izbeidzīgās ielaušanās motivāciju transcendentajā, lai beidzot izpētītu jautājumu par iespējamo ielaušanās darbību subjektā un uz subjektu attiecībā uz grēku.

2. Mums jāizšķir dažādas iespējamās transcendentā ielaušanās pamatformas subjekta pasaulē.

a) Kā pirmo iespējamību minam irracionālo nošaidrošanos atziņas nozīmē. Tas reizē nozīmē paša transcendentā ielaušanos un tikai tāpēc arī šī ideja var tikt še minēta. Še pastāv profānās atziņas fundamentālā izšķirība. Profānajā atziņā arvien paliek šķirta atziņa no atzītā. Turpretim reliģiskajā atziņā atzīstamais transcendentāls ievietojas pašā subjektā. Te mēs atceramies tiklab Upanišadu pestīšanas ceļu, kur Brahman's ir subjektā realizējamais transcendentāls, kā arī par visām lietām Hināvāna-budismu. Ātman-brahman-pasaules spon-tānās ielaušanās raksturojumam minams sekojošais teksts:

„Ne tik ar pamācību sasniedz Ātman'u,
Ne tik ar prātu un lielu rakstu gudrību,
Tik tas, ko izredz Tas, tikai no tā Viņš saprasts tiek;
Būtību savu tādām Atman's atklāj.”

Budisms, pazīdams nogremdēšanās komplicēto pestīšanas ceļu (dhyana), kas jānoiet paša spēkiem, beidzamajā pakāpē, proti, „debesu patiesības acs atvēršanās” brīdī, tomēr ir kāds transcendentās pasaules žēlastības ielaušanās akts subjektā. Ar pēdējo panākam tā iznīcināšanu, ar ko mēs šeit iepazīstamies kā ar pazudināšanu. Budismā atpestītais pazūd „zemes dzīves kārtības nirvaṇa'a”. Še mums jākonstatē tikai tas, ka šo ielaušanos rada kāda bezpersonīga sfaira un nevis kāda personīga Dieva iniciātive. Tekstos runā svinīgiem vārdiem par pazudināšanas iznīcināšanu ar transcendentās pasaules ielaušanos:

«Atpestīšana ir izdarīta, atsakņota ir piedzimšana, pabeigta

svētā dzīves gaita, darāmais padarīts, nav dota turpmāk jauna atkalpiedzimšana."

Šis transcendentais, kura ielaušanās notiek subjekta laika un telpas pasaule, ir kā jau teicām, kāds bezpersonīgais, kāds „neutrums”, par kuru jau Upanišades saka:

„... Tas nav tā, tas nav tā. Jo bez šī nav cita apzīmējuma, ka tas ta nav."

Tas pats sakāms par Hināvānā-budisma nirvāṇa' u:

„... Ir kāds nepiedzimis, netapis, nerādies; ja šī nepiedzimūšā, netapuša, neradušos, neveidotā nebūtu, tad nebūtu atrodama nekāda izeja piedzimušam, tapušam, radītam, veidotam."

Šai transcendentā bezpersonībai atbilst atpestītā jaunais stāvoklis. Šī bezpersoniskā transcendentā ielaušanās šeit notiek „zināšanas" vai „atzinas" subjektīvajā aktā. Zināšana, proti, zināšana, kas atbrīvo no pazudināšanas, tikai tāpēc spēj atpestīt, ka viņa pats transcendentais top reāls, paceldams arī subjektu kādā pavisam jaunā esamības plāksnē. Šai idejai par piemēru ņemsim kādu tekstu Upanišades:

„Jā, Purusha' ir šīs pasaules visums,

Darbs, tapas, brahman's, nemirstīgais, —

Kas to zina apslēptu (sirds) bedrē,

Tas pārcērt, ak Dārgais, nezināšanas mezglu."

Vērsīsim mūsu uzmanību tikai tur, kur pazudināšanas situāciju, • — ko kā reālu faktoru apzīmē ar vārdiem „nezināšanas mezgls", — izbeidz ar transcendentā ielaušanos zināšanā. Gluži analogs uzskats ir Hināyāna-budismā, kā arī visur tur, kur ir runa par atpestīšanu ar zināšanu vai atziņu reliģiozā nozīmē.

b) Pavisam cits transcendentā ielaušanās veids cilvēcis-kās pazudināšanas izbeigšanai ir redzams objektīvajā pestīšanas notikumā. Te mēs atsaucamies uz principiāliem reliģijas un vēstures sakariem, par ko runājam jau augstāk. Tā tad ir runa par to, ka laika un telpas vēsturiskajos faktos samana transcendentā, ar kuru šādā ceļā nonāk relācija. Šie fakti vispirms izvirzījās kādas tautas, piem., **Israeli**, vēsturē, kas sevi izjuta kā kulta kopību, pie kam šē jāievēro, ka tautas vēstures iztulkošanai kā transcendentā izpaudumam ir vajadzīgs ar divinācijas spējām apdāvināts pravietis. Pāri šai pakāpei, atpestīdama no ģenerālās pazudināšanas, paceļas kāda Pestītāja pestīšanas vēsture. Šeit izdzēsti visi nacionālie un ētiskie ideāli, šeit viss norisinājās ap pēdējo, t. i. ap pazudināšanu, no kuras cilvēkiem jātop atpestītiem ar, protams, personīgi saprastās Pestītājas Dievības ielaušanos kāda Pestītāja vēsturē. Šīs idejas klasisko piemēru sastopam kristietībā, kur tas pareizi formulēts Jāņa prologa vārdiem:

„Un tas vārds tapa miesa un dzīvoja mūsu starpā, pilns žē-

lastības un patiesības, un mes redzējām viņa godību ka ta vienpiedzimušā Dēla no Tēva." (Jān. 1, 14.).

Šeit mēs konstatējam tikai to pamatideju, kas mūs šinī sakara interese: kads transcendentāls, logos's, ienāk vēsturē, viņa dzīve un liktenis top transparenti pret kādu svētu īstenību, „Teva godību”, kuras būtiskākais moments ir žēlastība par cilvēku pazudušo situāciju, no kuras glābj kontakts ar šo Dievu-Tevu. Tā ir kristietības centrālā ideja, kas ļoti skaidri izteikta kādā citā, ļoti pazīstamā Jāņa evaņģēlija vārdā:

„Un tik ļoti Dievs pasauli mīlējis, ka Viņš Savu vienpiedzimušo Dēlu devis, ka visiem tiem, kas tic uz viņu, nebūs pazust, bet dabūt mūžīgu dzīvošanu!" (Jāņa 3, 16.)

Šinīs vārdos izskan šīs idejas — kas sastopamas arī citur — specifiski kristīgie momenti: it sevišķi pasaules mīlestība tās pazudinātībā.

Šī transcendentā ielaušanās forma sastopama arī citur reliģiju vēsturē. Tā kā mums ir svarīga pamatideja, tad, neapstājoties tuvāk pie atsevišķā, atgādināsim sekojošo: mistēriju reliģiju pasaule ir vispirms pārpildīta ar ideju par transcendentu, kas paceļ cilvēku uz jaunu esamības bazi, un ar tā ielaušanos kāda kulta hērōja konkrētā vēsturē. Jaunais elements šinīs mistēriju reliģijās bij tieši tas, ka tās mācīja, ka mistiķis ar ciešu kontaktu ar mirstošo un atkal līdz dzīvībai izlauzošos hērōju, pats pamostoties no pazudināšanas ģenerālās situācijas uz „dzīvi” augstākā nozīmē. Kādā citā reliģiju vēstures vietā, proti, Vishnu'a kultā, mēs sastopamies ar transcendentās ielaušanās ideju kāda cilvēka dzīves vēsturē. No daudzām citām dieva Vishnu' inkarnācijām cilvēciskumā ir Krishna'. Dievs Vishnu', kā Bhagavadgītā'a teikts, piedzimst zemes virsū arvien tad, kad taisnību min kājām. Specifiskā atpestīšanas ideja te ir raksturota ar saistības momentu pie samsāra's, no kura pazudināšanas var glābt vienīgi transcendentās pasaules iejaušanās.

c) No transcendentā ielaušanās veidiem pazudināšanas izbeigšanai, kas līdz šim apskatīti, beidzot, atšķiras tas, ko apzīmēsim par garīgu ielaušanos vārdā un sakramentā. Svēto un revelēto vārdu pazīst un cienī, piem., Indijā, kur Veda'u uzskata kā preeksistentu, lai pēc tam to saņemtu aizvēstures lielais pareģis un no tā laika to ar rūpīgāko uzticību pārmantotu kā dziedinošu līdzekli no paaudzes uz paaudzi. Dievība darbojas Veda'a vārdā uz cilvēku, viņa pestīšanas labā. Gluži tādu pašu ideju pazīst islams. Par šī svētā vārda nonākšanu zemē Korāna veidā runā sekojošā sūra:

„Patiesi mēs to atklājām nosacīšanas naktī. Kas māca tevi, kas esot nosacīšanas nakts? Nosacīšanas nakts ir labāka

par tukstots mēnešiem — viņa nokāpj eņģeli un gars, ar sava visu lietu Kunga atjauju. Pestīšana tā ir, līdz pat rīta blāzmai."

Te skaidri izteikts, ka transcendentā ielaušanās, kas notiek svētajā vārdā, ka tās mērķis ir «pestīšana», tā tad neticības pazudināšanas izbeigšana.

Visvairāk šinī atklāsmes formā ir ieinteresēta evaņģēliskā kristietība. Reformatori arvien kaļ domu, ka „verbum dei”-faktā pats Dievs ielaužas subjekta pasaulē, jo vārds ir ticību modinošais faktors: „Sicut autem per verbum fidem donat, ita deinceps per verbum exercet, auget, confirmat et perficit eam.” Bet ticība ir kāds supernaturāls faktors, ar ko mainās minētā esamība īpaši kristietībā notiek vainas izbeigšana. Izņemot transcendentā ielaušanos vārdā, jāatgādina, ka subjekta sfairā transcendentais var ienākt, grēkus iznīcinādams, arī sakramentā, allēgoriskajā kulta zīmē. Tas iespējams tur, kur tic dievības konstantajai, reālajai tagadnei konkrētā vietā un tur, kur šis reālās tagadnes brīnums nav mēchaniski saistīts ar ārējām formām un ar to eksakto pildīšanu. Mums te nav jāvērtē, bet jāatšķir iespējamās formas. Priekšmetīga sakramenta veidu grēka iznīcināšanai ģenerālās profānitātes dziļajā nozīmē mēs sastopam apmēram Jes. 6. Svētā Dieva priekšā izteic pravietis savas dzīves pazudināšanas pilnās kopsituācijas postu sekojošos vārdos: „... Vai man! jo man jāiet bojā, jo es esmu vīrs nešķīstām lūpām un dzīvoju starp ļaudīm, kam nešķīstas lūpas.” (Jes. 6, 5.) Bet tad apraksta kādu notikumu, kas jāapzīmē par grēku izpirkšanas aktu, un kurā nodibina kontaktu ar svētā sfairu transcendentā sakramentālās ielaušanās formā: „Tad viens no tiem serāfiem pie manīm atskrēja, un viņa rokā bija degoša ogle, ko viņš ar stangām bija ņēmis no altāra. Un viņš ar to manu muti aizskāra un sacīja: raugi, šī tavas lūpas ir aizskārusi, tā tavs noziegums no tevīm ir atņemts, un tavi grēki salīdzināti.” (Jes. 6, 6.) Pirmkristietība izveidoja šo ideju „Kunga mielasta” veidā, kam savukārt ir daudz analogiju ar hellēnistisko mistēriju svētbijību, kur arī sastopam gluži radniecīgas tendences, neatkarīgi no tā, vai mēs spējam vai nē atsevišķi sekot šiem daudzējādiem sakariem. Kristīgajā dogmatikā un teoloģijā bieži ar svinību izdarīšanu apvienoja grēku dzēšanu, kā liekas pretstatā pirmatnējai svinēšanas jēgai, kuru modernie pētnieki saskata priecīga noskaņojuma pavadītājā eschatoloģiskās reliģiskās kopības anticipācijā ar Dievu un Kristu. Sevišķi katolicismā parādās šī pārvērtība tādā formā, ka altāra sakramentā to redzam Kristus asiņainā upura neasiņaino atkārtojumu, ar ko vienmēr no jauna sev nepelna grēku dzēšanu. Bez tam, ar kristietības sakramentu saistās uzskats par kristību kā iedzīmtā grēka iznīcinātāju kristāmā cilvēkā. Šis uzskats un tā dogmu vēsturiskā attīstība, neskatoties uz savu vei-

du un augstuma pakāpi, musu aplūkojuma robežās vairs tālāk nav jāievēro, Jo mums svarīgi ir vienīgi galvenais fakts, proti, ka šinīs formas grēku dzēšanu, resp. pazudināšanas situācijas izbeigšanu ģenerālā nozīmē sagaida no paša transcendentā sakramentalas ielaušanas.

2.

Cilvēka „es” atpestīšanas procesā.

§ 3.

„Es” ceļā uz pestīšanu.

Nav lieki jāsaka, ka pats par sevi saprotams, šē nediskutēs par visu atpestīšanas problēmu, bet tikai par to problēmas daļu, kas stāv sakara ar „es”-fainomenu. Arī šeit mēs atkal nostādām vienu otram pretī abus reliģiskos pamatvirzienus, kādi radās sakarā ar „es” fainomenu: impersonālā un personālā reliģiozitāte.

1. Impersonālā reliģiozitāte: tas pestīšanas ceļš, par kuru iet impersonālā reliģija, ļoti raksturīgā veidā orientēts pēc „es”-fainomena. To procesu, ko te domā, reliģijas pasaulē apzīmē ar dažādiem nosaukumiem un dažādā veidā.

a) Pirmā vietā te jāmin „es”-„annihilatio”, „es”-iznīcināšana, kā mēs to sastopam visdažādākās vietās. Piem. taoismā mēs šo ideju sastopam „tuksuma” formā, kāda sastopama arī Viduslaiku vācu mistikā. Pie Kuan-tze's ir sacīts: „Tao nav tālu un tomēr tā sasniegšana ir grūta. Kad cilvēks sevi padara tukšu no savām dziņām, tad viņš iegriezīsies dievišķībā, „Shen”, un tā viņā uzkavēsies ... Tukš-esamība, ne-esamība un bezveidība — to es saucu par tao... Debesis ir tukšas, zeme ir klusa, un tā tad tās netiecas. Atmeti prom savu patmīlību un nerunā, tad dievišķīgā skaidrība tevī uzglabāsies.” Vai kada citā vietā atrodas vārdi: „Debess tao kaitē tam, kas piepildīts ar savu „es”, bet nes labumu nesavtīgajam. Tao pārvērš patmīlīgā laimi un pārpludina nesavtīgo ar svētību.” Šeit uzpeld bezapzinātības ideāls, kas ar nepieciešamību izseko no augšējiem iztīrājumiem par apziņu un Jās sevišķi iespaidīgo lomu pazudināšanas stadijā. Hackmann's par to raksta šādas pareizus teikumus: „Šādas iztukšošanas galvenais pretinieks, saka Kuan-tze’, ir zināšana. Tomēr, kā De Groot's pareizi piezīmēja, ar šo zināšanu nav domāta tikai intelektuālā atzīšana vien, zinātne, bet gan apziņa vispār, apzinātā sajūta, apzināta cenšanās, kas sniedzas līdz pat kaislībai. Tā tad ideāls ir: ie-

spējami neapzināta dzīvošana iespējami nenodomāta, bezgribas ieniršana lietu dabīgā gaitā." „Es"-iznīcināšanas pamatojumam sevišķi interesanta ir kāda Tao-te-king'a nodala, kurā izpaužas parādība, ka tas, kas novērš „es", līdz ar to ir pametis savu laicīgo vietu, jo visas briesmas var skart tikai nejaūšo

«Pasaules esamības sākumu sauc par Pasaules Māti. Kas atrod savu mati, laj atzītu savu bērnišķību, Kas atzīst savu bērnišķību, lai uzglabātu savu māti: Tas nenonāk nekādās briesmās „es" izbeigšanās brīdī. Kas lieto savu gaismu, lai atgrieztos pie savas skaidrības, Tas neatstāj aiz sevis nekādu „es", ko kādas briesmas varētu skart. Tas nozīmē: mantot Mūžīgo."

Bet šie vārdi brīnišķīgā skaidrībā izteic, ka šī „es"-„annihilatio" nav nekāds tīri negatīvs process. Tanī, turpretim, norisinās atgriešanās atpakaļ līdz neapzinātai dalības^ ņemšanai ar neutrālo „tao", ar mūžīgo dzīvību. Tao-te-king'a sekojošos vārdos aplūko „annihilatio"-ideju, kurai te ir vairāk morāliska nokrāsa uti tomēr tādējādi, ka te vēl skaidri redzams tas, ka individuālā persona arī tad, kad viņa rīkojas tikai ka medijs, tomēr vēl funkcionē: „Debesis ir mūžīgas un zeme ilgstoša. Iemesls, kāpēc debesis un zeme spej būt mūžīgi un ilgstoši ir tas, ka tās pašas sevi nedzīvo; tāpēc arī svētais savu personu liek beidzamā vietā, un tomēr viņa persona uzceļas; viņš atbrīvojas no sava „pats" un tomēr viņam uzglabājas viņa „pats". Vai tas nav tāpēc, ka viņš neko negrib sev? Tāpēc viņš iespēj piepildīt savu īpašo „pats" (sein Eigenes).

Islama mistikā, sufismā, mēs satopam šo pašu „es"-„annihilatio"-ideju. Šeit izlietotie jēdzieni tada stāvokļa apzīmēšanai ir: „fanā" = iet bojā, „mahw" = izdzist, „istihlak" = iznīcināšana. Piem. pie Masnavi' šinī ziņā sacīts: „Laidi man tapt neesošam, jo tā ne-esamība runā uz mani ar ērģeļu skaņām: „mēs atgriezīamies atpakaļ pie viņa'." Ka indiešu reliģijas pasaule pazīst šo „es"-illūziju jau bieži rādīts, tā kā šeit pievedīsim, vienīgi kopsavilkuma nozīmē, kāda tagadnes indiešu filozofa Ranade'a izteicienu par atpestīšanas noteikumu: „This identification of the Individual and universal Self is the burden of the remaining sections in this chapter, each of them emphasizing some one aspect of this element of identification. Honey seems to be made out of the juices of different trees; and yet the juices must lose their individuality before they become honey. Similarly all the Individual Selves must lose their Self-hood before they are merged into the Real. As the rivers are fed by water which emerges from the watery vapour of the ocean, and ultimately merge back into the same ocean, similarly have all the Individual Selves emerged from the Absolute and must vanish in the Absolute. These two

different analogies illustrate the emergence and mergence of the Individual Selves from and into the Absolute."

Kā pēdējo piemēru „es”-personas-tapšanas atcelšanai minēsim Meistaru Eckhartu. Ja Dievam jābūt [dvēselē], tad jānogrimst tam, ko saprot ar «kreatūras pats”, jāpazūd viņa producētiem kreatūras attēliem:

„Kur kreatūra beidzas, tur iesākas Dievs. Tagad nu Dievs no tevis vairāk neko neprasa, ka tu izeji ārā no sava „paša” un lieci Dievam būt sevī. Vismazākais kreatūras attēls, kas jebkad tevī rodas, tas ir tik liels, cik liels ir Dievs. Kāpēc? Tāpēc ka tas tevi šķir no visa Dieva.” Un citā vietā Eckhart's izsakās par dabīgā „es” izdzīšanu šādā veidā:

„Nedoma, ka prāts ir audzis tam nolūkam, lai tu Dievu atzīt spētu, bet: ja Dievam dievišķi tevī jāiespīd, tad tev nepalīdz nekāda dabīga gaisma, bet: tam jātop par pilnīgu „neko” un tam jāiziet ārā, no tevis ārā. Un tad Dievs var iespīdēt tevī iekšā ar Savu gaismu.” Sava „pats” aizmiršana ir dievišķās zināšanas noteikums: „Ja tev Dievs jāzina dievišķīgā kārtā, tad tavai zināšanai jāienāk skaidrajā nezināšanā un tevis-paša-aizmiršanā un visas kreatūras aizmiršanā.”

b) Kad aplūkojam līdz šim tikai vispārīgi pārrunāto ideju tuvāk, tad „annihilatio” parādās kā atbrīvošanas-tapšana no personāliem atsevišķiem spēkiem.

a) Visai interesantā veidā Meistars Eckhart's sniedz kādu dvēseles analīzi, kurā viņš atšķir mierīgo, bezdarbīgo „būtību” no dažādajiem „spēkiem”. Centrālā pestīšanas pārdzīvojuma iestāšanās nosacījums ir tas, ka dvēsele atraujas no atsevišķiem perifēriem spēkiem un no tiem spēkiem, kas saistīti ar individuālo un paliek joprojām „būtībā”: „Tā ir tā iekšējā klusēšana, tur nekad nav ienākusi nedz kāda kreatūra, nedz attēls, nedz dvēselei tur ir kāda darbība, nedz sapraša... Visus darbus, ko dvēsele dara, viņa tos dara ar spēkiem. Ko viņa saprot, to viņa saprot ar prātu. Ja viņa domā, tad viņa to dara ar atmiņu. Ja viņai jāmīlē — viņa to dara ar gribu, un tā tad dvēsele dara ar spēkiem un ne ar būtību. Visa viņas ārējā darbība saistās ar kādu līdzekli... bet būtībā nav nekāda darba. Tur dvēselei būtībā nav neviena darba, jo spēki, ar ko viņa darbojas, tie izplūst no būtības pamata.” Šo pašu domu skaidrāki risina tālāk sekojošos teksta vārdos, kuros izteikta pestīšanu kavētājas, individuālās daudzības universālas aizmiršanas ideja: „Un tāpēc, ja visus spēkus tu pilnīgi ievelci sevī un ja tu aizmirsti visas lietas un visus attēlus, ko tu jebkad esi sevī uzņēmis, un jo vairāk tu aizmirsti kreatūru — jo tuvāki esi tu Tam un jo ieņēmīgāks tu top! Lai tāpēc tu topi visu lietu nezinātājs, jā, lai tu nonāktu kādā nezināšana par savu paša dzīvi kā tas noticis St. Pāvīlam, kad viņš runāja: „Vai es esmu miesā vai nē — to nezinu, Dievs to gan

zina.' Tad gars ievilka sevi visus spēkus tādā mērā. ka viņš par miesu aizmirsā; tur nebija nedz atmiņa, nedz saprašana, nedz jutekli, nedz spēki."

„Un tā tad cilvēkam jāizbēg no visiem jutekļiem un jāievirza visus savus spēkus sevī iekšā un jāaizmirst visas lietas un sevi pašu."

β) Starp visiem pestīšanu kavējošiem, ar „es” visciešāki saistītiem spēkiem nav neviens tik konstitūtivs kā griba. Lielais piemērs šai cīņai pret gribu, slāpēm (tanhā). ir budisms, kura pestīšanas ceļš kā izšķirēju noteikumu tāpēc ieteic „gribas izbeigšanu”. Individuālās eksistences sakne tieši jau ir «tapšanas slāpēs» (bhavatanhā), kas jāiznīcina, ja grib iegūt atpestīšanu: „Tad tas Cēlais pie Cāpāla Cetiyas ar modru un apzinātu garu izlaida no sevis dzīvības gribu (samkhāra): un kad tas Cēlais savu dzīvības gribu bija izlaidis no sevis, notika liela zemestrīce, briesmīga un šaušalīga, un dievu bungas rībēja. Bet tas Cēlais, kad viņš to manīja, tanī brīdī izsauca: „Līdzīgā vai nelīdzīgā veidā, Gudrais aizmeta izcelšanās- un tapšanas-gribu, būdams sevī apmierināts, stipri koncentrējies, viņš — līdzīgi bruņā apģērbam — salauza sava „paša” izcelšanos.” Šis vārds ir sevišķi interesants tāpēc, ka kopā ar dzīvības gribas aizmešanas notikumu ir savienota numinōzās dabas izpausmes tipiskā tēlošana. Ar to simboliski izsaka, ka te ir darišana ar kādu izšķirēju pestīšanas darbu, kuru daba tāpēc apliecina ar fainomeniem, kas izteic „mysterium tremendum” pārdzīvojumu.

Šī vēršanās pret gribu kā individuālā un personīgā „es” konstitutive elementu, protams, sastopama arī citur, piem., pie Tauler'a: „Tev jāiegremdē savu mainīgo gribu dievišķā gribā, kas ir nekustīga, lai palīdzētu tavai slimībai.” Un citā vietā ir teikts: „Dvēselei... jānoslēdzas un viņai garā jāpaslēpjas no sajūtām.”

2. Personālā reliģiozitāte. Mēs nonākam pie pretējām — un tomēr dziļumos analogām — parādībām personālās reliģiozitātes pusē, kas nekur neizpaužas tik skaidri, un tik dziļi, kā kristietībā. No šīs priekšstatu pasaules tad arī pirmā vietā izvēlamies savus piemērus.

a) Kā par pirmo svarīgāko „e s” - a n n i h i l a t i o” analogo domu te jārunā arī par kādu miršanu un iznīkšanu, par „vecā Ādama” miršanu. Arī te jāiznīcina kreatūras dotības; tomēr šeit nekādā ziņā netiek iznīcināts empīriskais „es”, bet gan kāda zināma tieksme un habituāla nostāšanās, kas tiecas uz un pret šo „es” kā centru. Jaunajā derībā te pozitīvi ir runa par „jauno radību”, ko panāk ar TCveūļa, ar svēto garu. Nepārrunājot atsevišķi Jaunās derības „gara” ideju un «radīšanu no gara” (Jāņa 3), norādīsim tikai

uz to, ka šī „vecā cilvēka” miršana nekādā ziņā nenozīmē kādu cilvēka personālās būtības izpostīšanu. Gluži pretēji: svētais gars darbojas radot un padziļinot personību. Tā, pareizi raksta Stephan's: „Ja Jēzus pestīšanas darbs rada personību un patiesu kopību tanī „Viena”, tad arī gars pierāda savu spēku — cilvēka dvēseles mūžīgās vērtības nozīmē — reizē veicināt īsto individuālismu un pārvarēt dabīgās, pašpieticības neīsto individuālismu (sal. augšā mūsu „egoisma” ideju otrā nozīmē). Tā tad te rodas kāda cilvēka pārvēršanās, un sevišķi gribas pārvēršanās, kas pirmā vietā konstituē personību: „Dievs ir tas, kas vada abus, gribēšanu un izdarīšanu, pēc Viņa labpatikas” (Phil. 2, 13).” Tā tad „vecā cilvēka” miršanas — un kāda „jauna cilvēka” atnākšanas — ideja visā skaidrībā pieņem personālo esamības struktūru.

b) Tas apstiprinās, kad tuvāk jautājam par ceļu, ko te iet. Proti, tad izrādās, ka personālā reliģiozitāte viscaur ir ar personālu struktūru un tieši pestīšanas piesavināšanas veidā. Faktors, kas izsauc augšā minēto atjaunošanu, ir ticība.

Ja augšā bija runa par visu personālo spēku izbeigšanu, tad te turpretim mums ir darīšana ar akcenta pārņemšanu. Ar ticību dabīgie spēki vis netiek iznīcināti, bet gan nostādīti kādā jaunā attiecībā: „Id peccatum (originale, natale) est incurabile viribus hominis, nec aliquid hic valet liberum arbitrium.” Pestīšanai personālie dabīgie spēki ir pilnīgi nelietojami; no dabīgā neved nekāda kontifuāla līnija pārdabīgajā pasaulē. Tam nolūkam vajadzīga ticība, kas ir Dieva dāvana; kaut gan šī ticība ir vairāk nekā kāda psihiska funkcija un ir pavisam kas cits — tā ir kāds personāls moments, kas ietilpst „es”-„tu”-attiecībā pretī Dievam: „Igitur illud pro me, seu pro nobis, si creditur, facit istam veram fidem et secernit ab omni alia fide, quae res tantum gestas audit.” Reliģiozais „es” piesavinās pestīšanas vērtības personīgā kārtā. Tā tad mēs atkal sastopam „es”-apziņas primātu”, kas reliģiozā „es”-„tu”-attiecībā atrod savu tiešo izpausmi.

Un vēl jāsaka par „spekiem”. Ticība savu personālo struktūru pierāda arī ar to, ka tā, rsp. ar viņu saņemtais gars” rada renovatio cordis „novi affectus” formā: „Et quia per fidem accipitur Spiritus Sanctus, iam corda renovantur et induunt novos affectus, ut parere bona opera possint.” Mēs vēlreiz konstatējam: arī personālā reliģiozitātē pestīšanas ceļā ir runa par miršanu, bet tas nav „es” un viņa personālās funkcijas, ko te nonāvē. Nonāvē „miesu”: castigatio carnis, ar ko saprot dabīgā nesvēto paš-aplicināšanos Dieva priekšā: „Et ita Christus expellit Adam de die in diem magis et magis secundum quod crescit illa fides et cognitio Christi.” „Pas-

pārvarēšana", par kuru līdz ar to, te analogi var būt runa. nav nedz kāda tīri morāliska izturēšanās, nedz arī „paša” kā tāda izbeigšana, bet gan ticībā izsekojošā, principiālā jaunradīšana un no tas radušā „paša” un tā spēku jaunorientēšanās.

§ 2.

„Es” pestīšanas stāvoklī.

No pestīšanas ceļa mēs nonākam pie pestīšanas stāvokļa, ko impersonālajā un personālajā reliģiozitātē aplūkojām vienīgi attiecībā uz „es” stāvokli tanī.

1. Impersonālā reliģiozitātē. Ar pestīšanas stāvokli te saprot „unio”-situāciju ar absolūto, saprot skatīšanas situāciju vai nu permanencē viņā pasaulē, resp. pēc miesīgās nāves vai nu laicīgās esotības retajos acumirkļos. Pati lieta ir pazīstama un neprasa nekādu tuvāku aprakstu. Kā te nostādīts „es”?

a) Jau lūgšana pieņem šinī dievbijībā ar-dievbūšanu-saplūšanas impersonālo raksturu. Al-Gazāl'js uzsver, ka „lūgšana, jā, „es”-apziņa izbeidzas, tā kā katra doma par lūgšanu parādās kā kavējošs plīvurs.” Ekstāzē izbeidzas lūgšanas būtiskā iezīme, proti, „es” un „tu” pretnostādīšana.

b) Meistars Eckhart's raksturo centrālo pestīšanas notikumu kā „vārda dzimšanu dvēselē”. Bet pie tam nepieciešamais pieņēmums ir dvēseles dziļuma bezattēlveida savienošana ar dievišķo:

„Redziet, tādā kārtā un ne citādi, rada tas Tēvs savu Dēlu dvēseles dziļumos un tās būtībā un savienojas tā tad ar dvēseli. Ja būtu tur kaut kāds attēls, tad tur nebūtu patiesa vienošana.” Un citā vietā šo atklāsmes ideju izsaka bezattēlveida, t. i. ne individualizētā vienībā ar sekojošiem vārdiem:

„Ak, Kungs, kur ir tā klusēšana un kur ir tā vieta, kur šo vārdu runā? Mēs sakām: ka tanī visskaidrajā, ko dvēsele dara, tanī viscildenākā, tanīs dziļumos, jā, dvēseles būtībā. Tā ir tā iekšējā klusēšana, turpu nav ienākusi neviena kreatūra, nedz kāds attēls, nedz dvēselei tur ir kāda darbošanās, nedz saprašana, nedz dvēsele zina par kaut kādu attēlu, nedz viņas pašas, nedz citas kreatūras attēlu.”

c) Indiešu reliģijas pasaulē „es”-apziņas izbeigšanas fakts pestīšanas stāvokli, protams, novērojams visā skaidrībā un — pēc augšējiem pieņēmumiem — ar nepieciešamību sagaidāms, jo pazudināšanas situācija saistīta tieši ar „es” faktu. Šeit pietiek tikai daži norādījumi. Uz „es” apziņas izbeigšanu, pirmā vietā, norāda augstākā stāvokļa illūstrēšanai bieži lietotā bezsap-

o a in ā dzilmiega aina: „Proti, tā ir viņa bezvēlēšanās, ļaunumu atbrīvotā, no bailēm atsvabinātā forma (stāvoklis)... Proti, tā ir viņa forma (stāvoklis), kur viņa vēlēšanās ir piepildīta, kur Ātman's ir viņa vienīgā vēlēšanās (ātmakāmam), kur viņš ir brīvs no vēlēšanās (akāmam) un sāpes viņam ir svešas (šokāntaram)”. Tā kā atpestīšana ir maldīga dualitāte, tad, protams, pēc nāves jāvalda absolūtai vienībai, nevien „vienesamības” nozīmē ar absolūto, bet arī „vienas esamības” nozīmē no „visa tā, kas ir”. Tāpēc Brhadāranyaka-upanišadē teikts: „... Pēc tam, kad viņš bija iznācis ārā no šiem elementiem, viņš atkal pazuda aiz tiem. Es tev saku, mans dārgais: pēc nāves nav nekādas pašapziņas (na pretva samjnāsti).”

„Chāndogya”-upanišadē Prajāpati' sniedz Indra'm uz jautājumu par „pats”, rsp. par augstāko stāvokli šādu atbildi: „Ja kads ir tā pilnīgi iemidzis un nonācis pie pilnīga miera, ka viņš nepazīst nekādu sapņu tēlu, tad tas ir tas „pats” (saka Prajāpati' uz Indra'u)’. Interesanti tagad ir, ka Indra' ceļ pret šo ideju to pašu iebildumu, kādu uztura arī Rāmānuja' pret Šankara'u šinī pašā jautājumā: „Bet iekām viņš bija nokļuvis pie dieviem, viņam nāca prātā šī apdoma: Ak, tur taču tādā stāvoklī neviens nepazīst pats sevi un nezina, ka viņš tas ir, nedz arī viņš pazīst citas būtnes! Viņš ir iegājis iznīcībā: te es nesaredzu neko apmierinošu.” Turpretim Prajāpati' paskaidro, ka individuālā momenta izbeigšanās nav vienlīdzīga ar iznīcināšanas paradību vispār. Pareizāku atbildi sniedz Upanišades citā vietā uz šo pašu jautājumu. Tur atstāta MaitreyF: „Ar to, ak Kungs, tu mani samulsināji, ka tu saki, pēc nāves (pretya) neesot nekādas apziņas (samjnā)’. Bet Yajnavalkya' teica: „Patiesi, nevis sajukumu (moha) runāju es: ko es teicu, tas pietiek saprašanai: jo kur ir kāda dualitāte (yatra hi dvaitam iva bhavati), tur viens redz otru, tur viens ož otru, tur viens dzird otru, tur viens uzrunā otru, tur viens saprot otru, tur viens pazīst otru; bet kur vienam viss ir tapis par savu „pats” (yatra vā asya sarvam atmaivābhut), kā tas lai varētu kādu saost u. t. t.” Šis svarīgais teksts skaidri rāda, kāda iemesla dēļ pestīšanas stāvoklis nepieciešami iedomājams kā bez „es” apziņas. Apziņa ir iespējama tikai individuālā un konkrētā daudzības pasaule; pestīšana ir tas, ka vienam „viss kļūst par Ātmān'u, t. i. tas, ka daudzība izkūst vienībā tam, kas stājies kontakta ar absolūto, — tā tad „es” apziņa izbeidzas nemaz neuzstādot tādēļ impersonālā un apzinātā „pats” izbeigšanos. Un no kvalitatīvās diferencēšanas izejot, šādi raksturo pestīšanas stāvokli: „nirgunam nirgunā bhūtvā pravišanti sanātanam” = „bezkvalitātes tapuši, viņi ieiet bezkvalitatīvajā, nepārejošajā”.

Tādējādi atpestītais ir līdz ar to arī brīvs no visas morāliskās atbildības, viņš stāv viņpus labā un ļaunā, jo šīm atšķirībām ir derīgums tikai daudzības pasaulē; „Viņu (kas atzīst) šīs abas (domas) vairs nepārvar: „Es darīju ļaunu aiz tā un tā iemesla, aiz tā un tā iemesla es darīju labu”. Viņš tos abus pārvar. Viņu vairs nemoka tas, ko viņš darījis un ko nokavējis padarīt.”

d) Atsevišķā forma, kādu pestīšanas stāvoklis pieņem budismā, prasa atsevišķu aplūkojumu. Šeit īsi apskatīsim tikai attiecību pret „es” priekšstatu. Protams, pastāv arī te un tieši te uzskats, ka „nirvāna” ir brīvs no katras „es”-apziņas. Konkrēto un tāpēc arī visu „es” individuāciju cēlonis ir absolūta „nemiers”, kas izpaužas dharma's pastāvīgā jaunradīšanā. Tā tad atpestīšanas stāvoklis ir „tuksuma” stāvoklis, t. i. absolūtā pilnīgais miera stāvoklis. Bieži izlietotā jūras viļņu aina: viļņi, kas beidz krākt, tā kā iestājas jūras klusums, raksturo šo absolūtā klusumu. O. Rosenberg's pareizi pozitīvi iztulkojis šo ainu un otru, kas attēlo lampas „izdzisanu” (nirvāna) — kuras abas bieži tiek interpretētas absolūti nihilistiskā nozīmē — ar šādiem vārdiem: kad lampa izdziest, tad izbeidzas degšana, bet lampa paliek; kad vētra stājas, tad pazūd vilni, bet jūra paliek.”

Ar to jau pateikts, ka nirvāna'a nekāda ziņa nav darīšana ar kādu absolūtu „neko”, kam iet pretī dievbijīgais, bet gan ir darīšana ar nediferencētas un pārindividuālas esamības stāvokli (kāds nepieciešami sagaidāms, izejot no augšējiem pieņēmumiem), kas sasniedzams jau šinī pasaulē (kā „dittha-dhammanibbāna = šīs pasaules kārtības „nirvāna”), un ko pabeidz pēc nāves „parinibbāna'a atkratot ķermeņa substrātus. „Nirvāna'a iegājušais tagad, saprotamā kārtā, atsvabināts no katras predicējamības, jo katra aptveršana pieņem kādu sevī diferencētu objektu pasauli. Esamība kā tāda nesniedz domāšanai, kas tver sev visapkārt, kas ierobežo (=definē), nekādas iesākuma vai pieejas iespēju: „nirvāna” ir tas, „kura priekšā vārdi atgriežas”, un tāpat sacīts par atpestīto: „Par viņu runāt nav nekādu vārdu. Iznīcis tapis, ko domāšana būtu varējusi aptvert: „Tā arī tapusi iznikusi katra runas teka.”

Beidzot jāaplūko šinī sakarībā vēl viens jautājums. Dažkārt budismam pārņemts, ka tas esot egoistisks tādā ziņā, ka tas tiecas sasniegt „nirvāna'u”, izejot no «bēgšanas” motīva no ciešanām. Ja turpretim zina, ka tas, kas atpestījas, nemaz nav individuālais cilvēks, bet gan absolūtais „pats”, tad budismā nevar runāt nedz par egoismu, nedz arī par „pestīšanas egoismu”, jo pestīšanas stāvoklī nav nekāda „es”, kas varētu baudīt tā svētības.

2. Personālā reliģiozitāte. Personālās reliģiozitātes pestīšanas stāvokli, kura reprezentants mums ir

kristietība, šeit apzīmē ar «jaunās radības», «jaunās derības» «nova oboedientia» un «mūžīgās dzīvības» ainām. Mūsu uzdevums nav attīstīt kristīgo pestīšanas ideju in extenso. Svarīgi tikai konstatēt „es” nozīmi šinī stāvoklī.

a) Vispirms jāsaka, ka pestīšanas drošība (certitudo salutis), gan nav nekāda individuālā katolicismā, bet ka Luther's prasa individuālo pestīšanas drošību kā ticības nepieciešamo iezīmi: «Tas tev maksā savu galvu, tas tev maksā dzīvību; tapec tev sirdī jāsaka Dievam: Tas ir Dieva vārds, citādi tas nav nobeigts. Tā tad tev jābūt drošam pašam sevī, izslēdzot visus cilvēkus.»

b) Ar to jau teikts, ka atpestīšanu meklētāja un atpestītā cilvēka individuālas apziņas kontinuitāte katrā ziņā ir neaizskarta. Ta tad ir tā, ka „es”, šai empīriskai un neatpestītai atsevišķai būtnei, šinī mana „es”-esamībā var būt - pestīšanas drošība. Tieši to gribēja fiksēt Indijā. Rāmānuja', aizstāvēdams domu, ka „es” neesot tikai ātman'a atribūts vien, ko tādā gadījumā varētu atrastīt no viņa nesēja (nemas neapdraudot nesēja eksistenci), bet gan esot tā, ka „es” esot ātman'a būtība: „Ja tas tā būtu, (ka „es” neilgtu atpestīšanas stāvoklī), tad atpestīšana būtu ātman'a iznīcība (kā to māca budisti) ... Jo „es” nav tikai atribūts vien, tā kā arī viņam iznīkstat ... paliktu pašam ātman'a paša būtība, bet tas ir paša ātman'a būtība.”

c) Kristietībā tā tad paliek spēkā empīriskais „es” un empīriskie spēki, un tomēr viņa esamība ir nostatīta uz kādas jaunas, pilnīgi citādas bāzes. „Jaunas taisnības” (Mat. 5, 20; Rom. 4, 16 etc.) un Jaunās piedzimšanas” (Jāņ. 3, 3; Jāņ. 3, 9) doma norāda, ka pestīšana nenozīmē vis gribēšanas atsevišķo aktu korektūru, bet gan to, ka ir iegūts — pirms katras darbības — esamības jauns genus's. Tā notiek, ka uz šīs jaunās esamības bāzes, kuru nodibināja transcendentā ielaušanās, individuālie spēki uzsāk darbus, kuriem ir nozīme „coram deo” tāpēc, ka tos radīja pats Mūžīgais, un individuālie spēki ir tikai mediji šī Mūžīgā kalpībā:

„Requirat igitur fidem etiam in bonis operibus, ut credamus nos placere deo propter Christum, nec opera ipsa per se digna esse, quae placeant.”

d) Visbeidzot jāatgādina, ka kristietība arī viņpasaules pestīšanas stāvokli iedomājas personāli. Kā zināms, mūžības cerības forma kristietībā nav vis nemirstība, bet gan pamodīnāšana no miroņiem, kas savu galvojumu redz personīgā Kristus augšāmcelšanās pārdzīvojumā. (1. Kor. 6, 14; 2. Kor. 4, 14; 2. Tim. 2, 11; 1. Pēt. 1, 3 sek. 21). Atskaitot dažas citas domas, Stephan's sevišķi izcel šādu domu, kas mus šinī sakarībā interesē kā saistītu ar šo ideju: «Pēdīgi, augšāmcelšanās domā nevien dvēseli, bet visu cilvēku, viņa jaunajā personīgās dzīves vienībā.”