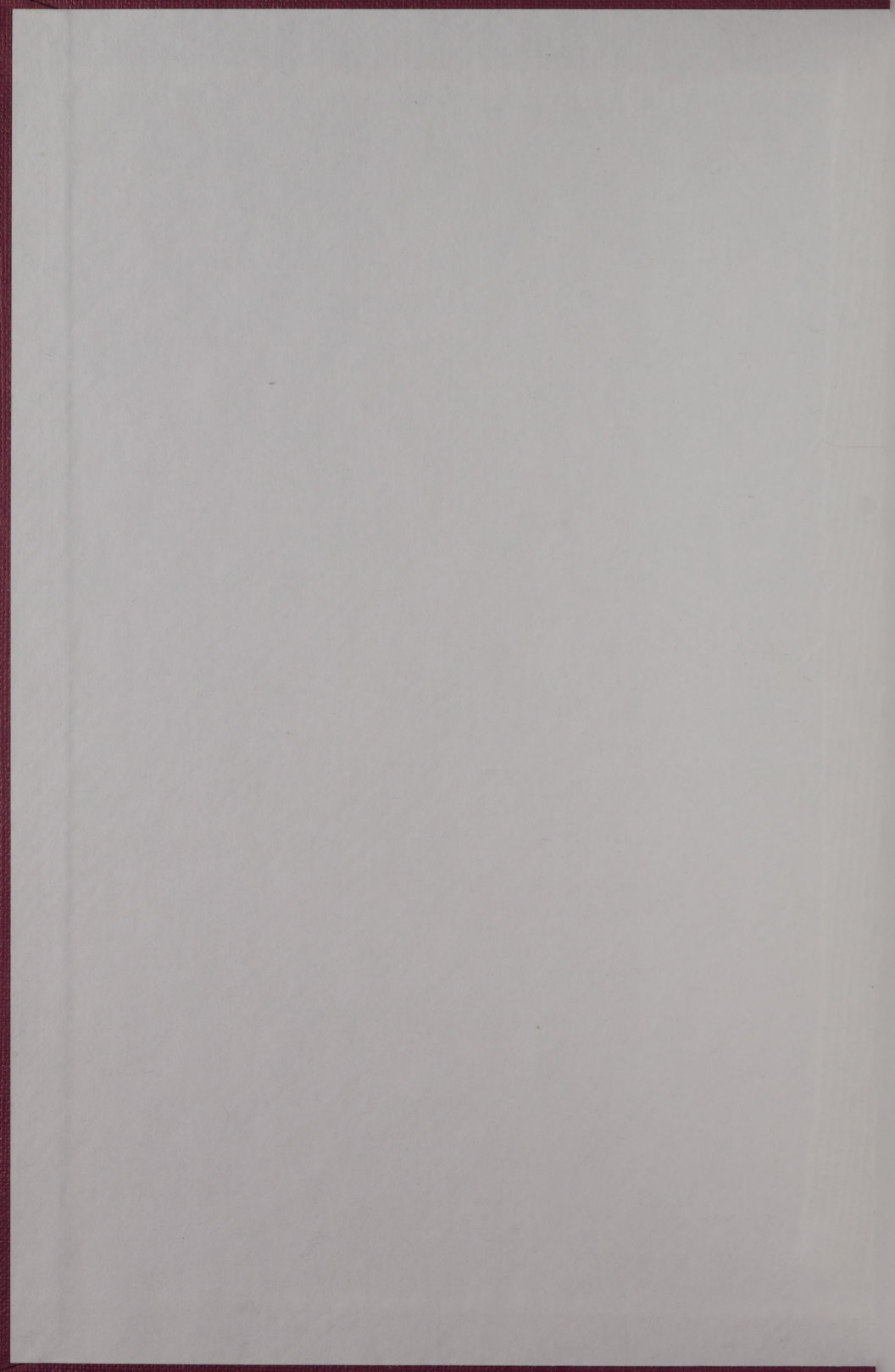
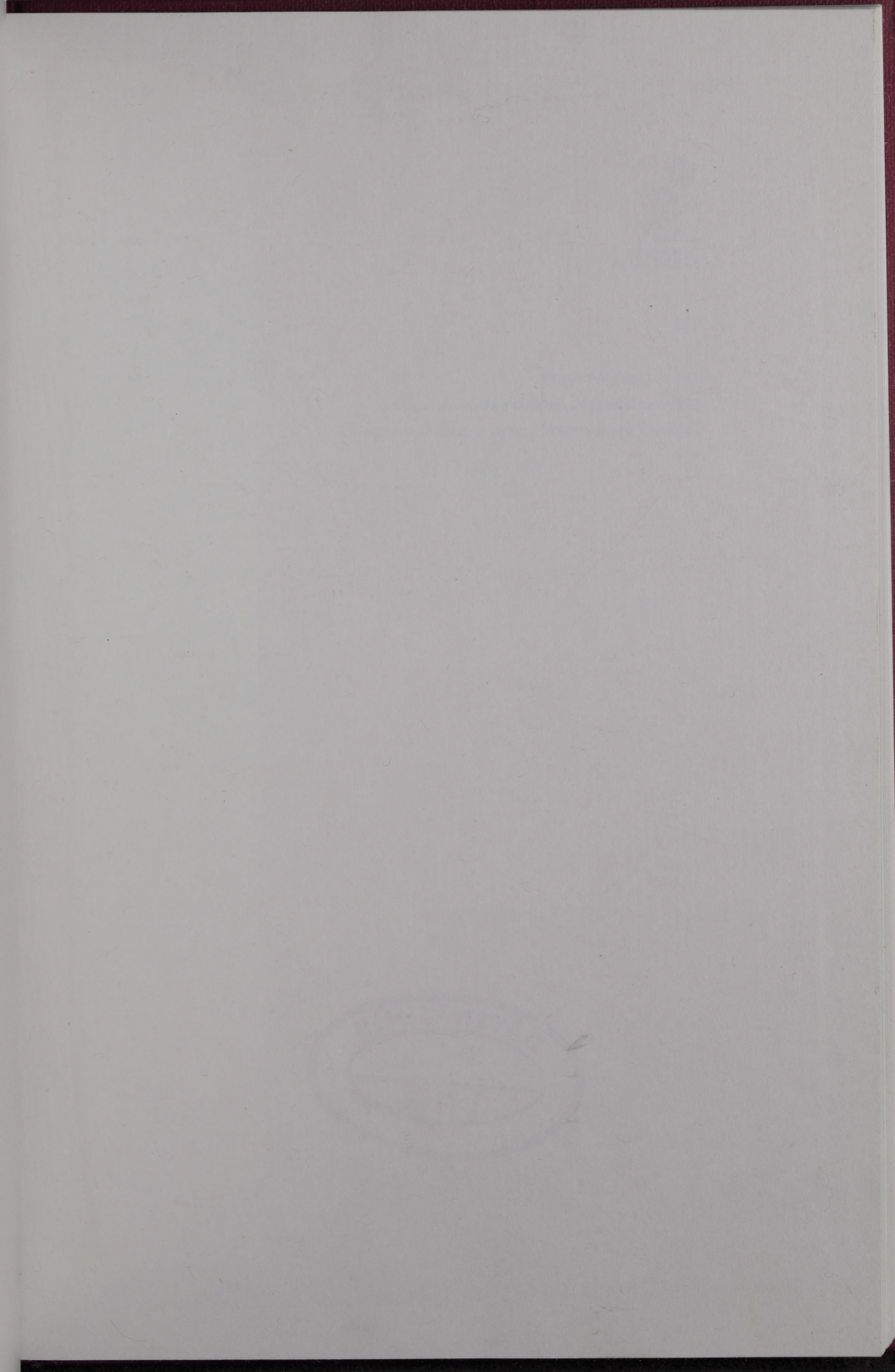


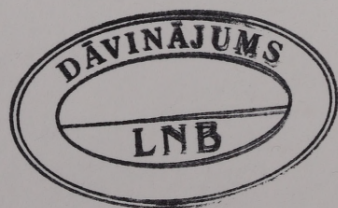
IGORS ŠUVAJEVS

PRELŪDIJAS









98-4
226

15830

L
1

IGORS ŠUVAJEVS



PRELŪDIJAS

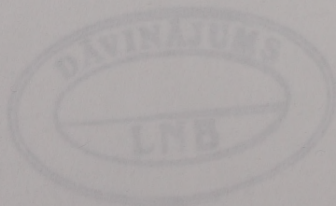
Šī grāmata sagatavota
Latvijas Zinātnes padomes finansētā projektā
XX gadsimta filozofija un Eiropas ideja Latvijā.

Kultūrvēsturiskas un
filosofiskas studijas

123430



Latvijas Nacionālā bibliotēka
Kopējais katalogs
XX gadsimta literatūra un izdojumi



98-4
L 226

Latvijas Nacionālā
BIBLIOTĒKA

930111
L
1

IGORS ŠUVAJEVS

PRELŪDIJAS

Kultūrvēsturiskas un
filosofiskas studijas



Rīga 1998

ISBN 9984-00-01-7

Latvijas Nacionālā
BIBLIOTĒKA

98-4

Latvijas Nacionālā
BIBLIOTĒKA

030602693

1-88
222

IGORS ŠUVAJEVS

PRELŪDIJAS

Kultūrvēsturiskas un
filosofiskas studijas

Vāka noformējumam izmantots K.Padega tušas zīmējums
Sarkanie smieklī. No cikla «Sarkanie smieklī» 1931.
Reproducēts pēc Jāņa Kalnača grāmatas
«... arī sapņu zīmētājs: Kārlis Padegs.» R., 1993.

Redaktore Inguna Miļūna
Mākslinieks Gatis Vanags

© Igors Šuvajevs, 1998

© Gata Vanaga mākslinieciskais noformējums, 1998

ISBN 9984-600-01-7

1998 gada
Lailasaksta Diena
BIBLIOTĒKA

109
~~2000-387~~

ANŌNĪMAIS LATVIETIS 63
 Novēlojies nacionālists 63
 Identitātes proletārieti 67
 Paša mājas 71
 IZSKAŅAI 75

Dzīves sūrumu
 un Sibīrijas *Gulagu* izcietušanai

MAMMAI

veltu šo grāmatiņu

KULTŪRAS REKONSTRUKCIJA 78
 Kermenis 78
 Mājas 79
 Pilsēta 80
 Nāve 111

Priekšvārds 91
 Vārds ikdienišķā runā 91
 Vārds zinātniskajā tekstā 91

IZSKAŅAI 91
 IZSKAŅAI 91
 IZSKAŅAI 91

GAIDĀSĪBAS UN SĒTUMS 91
 Gadu simtgai latvieši 91
 Novēlojies nacionālists 91

FRASĪFONĒS ANALĪZE 91
 Annodas mitoloģija 91
 Annodas mitoloģija 91

CEĻA UN EIROPAS 91
 Ceļš uz Eiropu 91
 Ceļš uz Eiropu 91

ABŅĪVĒŠANĀS UN SĀDOMAZŪRĪBAS 91
 AbŅivēšanas sūrumi 91
 AbŅivēšanas sūrumi 91

NEIZŅĪVĒŠANĀS UN SĀDOMAZŪRĪBAS 91
 NeizŅivēšanas sūrumi 91
 NeizŅivēšanas sūrumi 91

NEIZŅĪVĒŠANĀS UN SĀDOMAZŪRĪBAS 91
 NeizŅivēšanas sūrumi 91
 NeizŅivēšanas sūrumi 91

SATURS

Priekšvārds	8
-------------------	---

I

IESKAŅAI	11
----------------	----

LATVIEŠU PATIESĪBA UN ŠĶITUMS	14
-------------------------------------	----

Gadu simteņu latvieši	14
-----------------------------	----

Novēlojusies nācija	21
---------------------------	----

Pusizglītotie analfabēti	28
--------------------------------	----

Atmodas mitoloģija	32
--------------------------	----

LATVIJAS KURSS	38
----------------------	----

Kursa mitoloģija	38
------------------------	----

Ceļā uz Eiropu	41
----------------------	----

Eiropas mīts	45
--------------------	----

ATBRĪVOŠANĀS UN SADOMAZOHISMS	50
-------------------------------------	----

Atbrīvošanās struktūra	50
------------------------------	----

Neizturamās „brīvības važas“	53
------------------------------------	----

Neirotiskās valūtas spekulanti	58
--------------------------------------	----

ANONĪMAIS LATVIETIS	63
Novēlojies nacionālisms	63
Identitātes proletārieši	67
Paša mājturība	71
IZSKAŅAI	75

II

KULTŪRAS REKONSTRUKCIJA	79
Ķermenis	83
Mājas	95
Pilsēta	103
Nāve	111
SVĒTKI UN VARDARBĪBA	117
Varas ikdienišķums	119
Varmācības humānisms	123
Svētki un revolūcija	129
Svētki un svinības	134

III

DZĪVES MĀKSLAS AGONĀLISMS	143
NOMADISKAIS DOMĀTĀJS	155
PAR CITU VĒSTURI	168

PRIEKŠVārds

Šajā grāmatiņā apkopota daļa no darbiem, kas uzrakstīti pēdējo desmit gadu laikā. Šie raksti ir bijuši pakļauti redaktoru apstrādei un cenzūrai (iekšējai un ārējai), kā arī paša muļķībai, neprasmei vai nespējai izteikt nepieciešamo. Grāmatā iekļauts to pārstrādātais variants. Tas nenozīmē, ka tagad raksti mani pilnīgi apmierina, tāpēc tie ir apkopoti ar nosaukumu „Prelūdijas“ kā vingrinājumi, priekšspēle. Vienlaikus tie ir pārspēles rezultāts. Priekšspēle nepavisam neparedz, ka sekos „īstā“ spēle. Kaut arī tāda iespēja pastāv. Tāpēc tās ir tikai prelūdijas, improvizācijas par noteiktiem tematiem.

Grāmatas tapšanu ir veicinājuši un nodrošinājuši daudzi cilvēki, kuriem esmu sirsnīgi pateicīgs. Īpaši pateicīgs esmu Helēnai Demakovai, Aigaram Cinim un Armandam Vijupam, kas izlasīja daļu no manuskripta, un Ingunai Miļūnai, kas uzņēmas nepateicīgos redaktora pienākumus. Esmu pateicīgs arī savai ģimenei par izpratni un iecietību.

Igors Švajevs

Berlīne—Vīne—Rīga

1997—1998

IESKĪNAI

συνεχίζω το έργο μου, τον βίον παρεσκευασθαι
δεν λόγον ἔβουλον
Διόγρητι

Piedāvātās pārdomas var nesāskanēt ar dažu labu pareizīcīgā vai pareizi domājošā gaidām un izjūtām, iespējams, ka tās radīs neizpratni vai pat aizvainojumu. Tākam tas par ir nenovērtami, jo negrasiot kļūstī nes kādas zināšanas un ietilpināt tas kādā uzstā vai patkāmi mācībā. Runa ir par jautājumiem, kas dažkārt neliek mieru, arda un urda. --- līdz ar to pārdomas atceidojas mīnīti pieredze un veids, kā spēj un prot dāvēt. Pārdomas izsnāzē mēģinājumu skatīt pasauli bez aizspriedumiem: proti, skatoties redzēt to, kas nevis līķer esam, redzēt nevis vēlamā un tikamā, bet gan cenšies redzēt to, kas patiešām ir. Maksis Vēlētis to ir nosaucis par „trakoloti nesaudāgo skatu”. Šis skats pārsēzē šķietēti tā, lai patiešām redzētu to, kas ir un kā ir, vienlaikus smēdzot norādīto par līķerīgu un apmierīties, kā šī līķerīguība pēdāv, proti, ir. Tācu šis skats nepārsēzē nepārsēzē monopolitētas uz patiesību, tas ir tikai mēģinājums patiesīgi izveidot attiecības ar patiesību. Skatījums ir mēģinājums, nevis patiesība.

Šāds skatījums vienmēr ir riskants, jo ne vienmēr tas izdodas un lielā vien tas neizdodas paša mūķības vai smēķības dēļ. Tāpēc piedāvātās pārdomas var izrādīties tikai mūķas apcerējums. Šāds skatījums ir riskants arī tāpēc, ka teikto pasauli cenšas pārsēzēt. Šāds pārsēzēts par tiek ipasi kultivēta, ja nevēlas, negrib un neapēzē izkļūstīties tālākā un pārdomāt ceļo, ja sevi piekārta pie vienlīķi pārsēzēts domāšanas identitāģiem slūdnārijēm, kas sola un lauro vienlīķitāzē mēķību. Pasauli šis balānūģie zīmēnieki vadās pēc principa „kas nos ir mums, tie ir pret mums”. Tāpēc

PRIEKVĀRDS

Šajā grāmatinā apkopota daļa no darbiem, kas uzrakstīti pēdējo desmit gadu laikā. Šie raksti ir bijuši pakļauti redaktoru apstrādei un cenzūrai (tekstam un ārējai), kā arī paša muļķībai, neprasmei vai nespējai izteikt nepieciešamo. Grāmatā iekļauts to pārstrādātais variants. Tas nenozīmē, ka tagad raksti mani pilnīgi apmierina, tāpēc tie ir apkopoti ar nosaukumu „Prelūdijas” kā vingrinājumi, priekšspele. Vienlaikus tie ir pārspēles izziņošana. Priekšspele nepavisam neparedz, ka sekos „istā” spēle. Kaut arī tāda iespēja pastāv. Tāpēc tas ir tikai prelūdijas, improvizācijas par noteiktiem tematiem.

Grāmatas tapšanu ir veicinājuši un nodrošinājuši daudzi cilvēki, kuriem esmu sirsnīgi pateicīgs. Īpaši pateicīgs esmu Helēnai Demakovai, Aigaram Činim un Armandam Vijupam, kas iekasja daļu no manuskripta, un Ingunai Miļūnai, kas uzņēma nepateicīgos redaktora pienākumus. Esmu pateicīgs arī savai ģimenei par izpratni un iecietību.

Igoris Štengels

Berlīne—Vīne—Rīga
1997—1998

IESKAŅAI

συνεχές τε ἔλεγεν εἰς τὸν βίον παρεσκευάσθαι
δειν λόγον ἢ βρόχον

Διόγενης

Piedāvātās pārdomas var nesaskanēt ar dažu laba pareizticīgā vai pareizi domājošā gaidām un izjūtām, iespējams, ka tās radīs neizpratni vai pat aizvainojumu. Laikam tas pat ir nenovēršami, jo negrasos klāstīt nez kādas zināšanas un ietilpināt tās kādā atzītā vai patikamā mācībā. Runa ir par jautājumiem, kas dažkārt neliek mieru, urda un tirda, — līdz ar to pārdomās atveidojas intīmā pieredze un veids, kā spēj un prot dzīvot. Pārdomas iezīmē mēģinājumu skatīt pasauli bez aizspriedumiem, proti, skatoties redzēt to, kas nevis šķiet esam, redzēt nevis vēlamo un tīkamo, bet gan cēsties redzēt to, kas patiešām ir. Makss Vēbers to ir nosaucis par „izskoloti nesaudzīgo skatu“. Šis skats paredz skatīties tā, lai patiešām redzētu to, kas ir un kā ir, vienlaikus sniedzot norēķinu par šķietamo un apzinoties, kā šī šķietamība pastāv, proti, ir. Taču šis skats nepavisam neparedz monopolitātes uz patiesību, tas ir tikai mēģinājums patiesīgi izveidot attiecības ar patiesību. Skatījums ir mēģinājums, nevis patiesība.

Šāds skatījums vienmēr ir riskants, jo ne vienmēr tas izdodas un bieži vien tas neizdodas pašā muļķības vai stulbuma dēļ. Tāpēc piedāvātās pārdomas var izrādīties tikai muļķa apcerējums. Šāds skatījums ir riskants arī tāpēc, ka teikto parasti cenšas pārprast. Šāda pārprašana pat tiek īpaši kultivēta, ja nevēlas, negrib un nespēj ieklausīties teiktajā un pārdomāt teikto, ja sevi pieskaita pie vienīgi pareizās domāšanas īstenticīgajiem sludinātājiem, kas sola un īsteno vienpatieso mācību. Parasti šie balamutīgie zintenieki vadās pēc principa „kas nav ar mums, tie ir pret mums“. Tāpēc

tūdaļ pat nākas piebilst, ka šīs pārdomas nepavisam nav pret kaut ko. Tās, protams, atklāj noteiktu ainu, bet tādēļ jau nav jāpievieno tādi apzīmējumi kā „labs“ vai „slikts“, „pozitīvs“ vai „negatīvs“. Piedāvātajā skatījumā vienkārši atklājas šāda aina, kurai nepavisam nav maniakāli jāpieķeras. Savas patiesības maniaki ne tikai nedzird citus un neieklausās citu teiktajā, bet nereti nespēj saklausīt un saprast arī savos runas plūdus izskanējušo pārspriedumu jēgu. Viņi nesniedz sev atskaiti par pašu teikto, toties gandrīz vienmēr gatavi pamācīt vai pat pārmācīt citus. Šiem patiesības pārstāvjiem ir pieņemami vienīgi viņi paši, citi un citādaļ ir nepieņemams vai nepiešķaitāms. Uz šādas reakcijas iespējamību nepieciešams norādīt tāpēc, ka pārdomas ir saistītas ar jautājumu „Kas mēs esam?“. Ko nozīmē „mēs“? Vai „mēs“ ietver sevī visu cilvēci, visus cilvēkus? Var domāt arī tā. Taču piedāvātajās pārdomās šie „mēs“ ir latvieši, kaut arī teiktais neattiecas tikai uz latviešiem. Ja runa nebūtu par latviešiem, teikto acimredzot uztvertu daudz mierīgāk. Un teiktais tik tiešām nav attiecināms vienīgi un tikai uz latviešiem, tas raksturo arī citas Eiropas tautas. Tomēr pārdomās ir akcentēti tieši „latvieši“, jo tas ir pamats — šeit un tagad, lai noskaidrotu, kas tad mēs esam.

Kas ir latvieši? Pirmajā acumirkļī šis jautājums var likties pašsaprotams un ļoti vienkāršs. Taču nevajag aizmirst, ka tieši vienkāršie jautājumi parasti ir visgrūtākie. Katrs zina vai izliekas zinām, kas viņš ir. Un tas šķiet pats par sevi saprotams. Bet kā lai to paskaidro citiem? Teiksim, kas būtu jāsaka kādam Amazones mūžamežu indiānim, lai viņš saprastu teikto? Vai tagadējie un gadsimta sākuma latvieši teiktu vienu un to pašu? Varbūt viņi paši nespētu saprasties! Kas vispār ir tas, kas ļauj nosaukt sevi par latvieti? Visvienkāršākais risinājums ir pieņēmums, ka pastāv kaut kādas noturīgas īpašības vai iezīmes, kas raksturīgas vienīgi latviešiem. Jautājums „Kas ir latvieši?“ var likties arī naivs vai pat bezjēdzīgs. Un tas viss tikai tāpēc, ka vieni vispār neko nezina par latviešiem un patiesībā neko arī negrib zināt, bet citi izliekas visu vai gandrīz visu zinām. Šajā sakarībā var minēt kādu eksperimentu. Cilvēkiem ar visai konservatīviem, nacionālistiskiem uzskatiem lūdza nosaukt vienas tautas raksturīgās īpašības, iepriekš apjautājoties, vai viņi vispār kaut ko par to zina. Pēc apstipriņošanas atbildes tika saņemtas izteikti negatīvas raksturojums. Taču joks bija tas, ka patiesībā šāda tauta nemaz neeksistēja. Šis piemērs var rosināt pārdomāt pašsaprotamo, kas nereti nemaz nav tik pašsaprotams.

Jautājumu risināšanai var izvēlēties dažādu optiku. Tos var skatīt aktuālo notikumu un konjunktūras prizmā, tādējādi nepamanot aiz kokiem mežu.

Var skatīt arī no tādas distances, ka redzami nevis koki, bet tikai mežs. Lai noskaidrotu jautājumu „Kas mēs esam?“, nepieciešams pietiekami liels laiciskais izvērsums, kas ļautu fiksēt pastāvēšanas noturīgās struktūras un mehānismus. Tas ir ilgstošais laiks — laika plūdums, ko nevar sadalīt atsevišķās daļās. Tas lidzinās ūdenim, ko pagrūti griezt šķērēm, kaut arī dažs labs vēsturnieks, izmantojot šķēru un līmes metodi, kā precīzi izteicies Robins Džordžs Kolingvuds, iemanās izveidot virspusīgo atgadījumu revijas vēsturi. Šajās pārdomās par ilgstošo laiku ir pieņemts laiks aptuveni 150 gadu garumā. Pret to var iebilst. Arī man pašam ir iebildumi, taču patlaban tiek piedāvāts tieši šāds skatījums. Un tas nozīmē, ka veidojas sava veida statistiska vai mazkustīga aina. Tāpēc šīs pārdomas nav identificējamas ar tradicionālu vēsturisku pētījumu, historiogrāfisku darbu. Tas ir mēģinājums paskatīties uz vēsturi citādi, kas, pieņemot ilgstošā laika konceptu, rada „nevēsturiskuma“ piegaršu. Var arī iebilst, ka netiek izgaismotas visas struktūras un mehānismi. Taču mans nodoms ir pieticīgs — mēģināt iezīmēt dažus struktūrelementus un mehānismus, izdarīt to, ko patiesi varu, nevis izlikties izpildām visu uzdevumu. Turklāt tas ir mēģinājums iezīmēt dažas figūras (žestus, kustības u. tml.), t. i., šis darbs ir figurāls, nevis personāls. Un tas nozīmē, ka svarīgas ir figūras, to vaibsti, nevis personas, kas pārstāv šīs figūras vai izskās to garā. Tāpēc arī ne vienmēr tiek minētas personas, kas paudušas noteiktus pārspriedumus, atziņas vai uzskatus. Šīs atziņas vai pārspriedumi ir sabiedrībā cirkulējoši izteikumi, sastāsti, teksti vai to fragmenti — figurāli uzskati, kurus var paust visdažādākās personas.

Šis darbs uzskatāms par eseju šā vārda sākotnējā nozīmē. Piedāvātās pārdomas ir nevis atrisinājums, bet drīzāk jau sev pašam adresēti jautājumi, kas nereti gan izteikti apgalvojuma formā. Šajā darbā ir piesaukti citāti, ne vienmēr minot to autorus. Un tam ir vairāki cēloņi, ne tikai iepriekš minētais figurālais aspekts. Citāti figurē kā piemēri, un šādus piemērus varētu minēt bezgala daudz, taču kāds varētu justies aizvainots, ka viņš ir apiets vai ka viņš nemaz tā nav domājis. Bet dažkārt citāta autoru nemaz nav vērts minēt — viņš jau tāpat ir zināms vai arī šā darba kontekstā viņa vārds neko nenozīmē. Tekstā nav iekļauta zinātniski apstrādāta piemēru virkne un atsaucēs, tomēr tajā ievēti populārākie pārspriedumi, lai norādītu to tendences. Taču šie pārspriedumi un citāti ir minēti nevis kā pierādījums, bet tikai kā atgādinājums par daudz plašāku tekstuālo korpusu. Varbūt kāds arī uzrakstīs par to akadēmiski zinātnisku, historiogrāfisku darbu, taču šis darbs ir nevis zinātnisks traktāts, bet gan eseja par to, kas mēs esam.

LATVIEŠU PATIESĪBA UN ŠĶITUMS

GADU SIMTEŅU LATVIEŠI

Pastāv problēmas, no kurām, kā raksta Teodors Celms, „dveš gadu tūkstošu elpa“. Šāda elpa raksturo arī pašnoskaidrošanās, pašartikulācijas un pašpatiesīguma problēmu. Tomēr latviski paustajās atziņās nereti no šīs elpas nav ne miņas, pat vairāk — to paudēji dažkārt pat neatjaus savu elpu un sacītā konsekvences. Ārija Elksne, poētiskas fantāzijas un acīmredzot arī sociālpolitiskas konjunktūras spārnota, reiz uzbūra brīnišķu ainu: „Vienalga, vai caur krāču dārdiem Bratskā / Vai stepes vējos latvju mēle atskan, / It visās vietās dzirdēt vārdus labus / Par latviešiem un viņu darbu dabū.“ Patlaban gan ģeogrāfiskā piesaiste šādā fantastiskā ainā ir mainījusies, taču intence nav zaudējusi ne grama no savas pievilcības un akceptējamības. Patiesības labad gan var piebilst, ka „dabū“ dzirdēt ne to vien, bet to jau var neievērot, atrunāt vai aizbildināt ar teicēja neziņu vai pat nekrietnību. Kas tad ir latviešu patiesība un patiesība par latviešiem? Celms rezignēti atzīmē: „Cik kaislīgi tiek meklēta patiesība un cik bieži tās vietā gūst tikai šķitumu kā to, kas nav patiesība, kaut šķiet tāda esam!“ Vai vispār iespējama „latviešu patiesība“? Varbūt šāds apzīmējums fiksē dažādu jomu saaugumu, kas izslēdz apziņas, domāšanas, refleksijas iespējamību? Patiesība ir viena, tā nav nekāds nacionāls īpašums. Latviešu patiesība un it īpaši latviska patiesība ir tikai šķitums, zināma apstulbuma forma. Var gan iebilst, ka „latviešu patiesība“ apzīmē īpašu pasaules redzējuma un pārdzīvojuma formu, un aizbildināties, ka apzīmējums neesot izdevies. Diemžēl neviens šo iebildumu nav centies izvērst un atsegt šo īpašo formu. Tieši pretēji —

dažādos locījumos tiek skandēts idiotiskais sauklis par nacionālā (latviskā) savienošanu ar patiesību.

Varbūt tomēr ir kādas noturīgas, tikai latviešiem piemītošas īpašības? Tūdaļ pat gan var iebilst, ka šīs īpašības nepiemīt visiem latviešiem vienlīdz lielā mērā, ka vēstures gaitā tās ir mainījušās un tikušas dažādi vērtētas, ka tās piemīt arī citu etnosu pārstāvjiem. Turklāt citu etnosu pārstāvji var minēt tieši pretējas īpašības, kas iezīmē latviešu raksturu. Tomēr ikviens pieaudzis, vesels cilvēks zina, kāda ir viņa etniskā cilme. Bez liekas prātošanas viņš var minēt savu etnisko izcelsmi. Ne visu cilvēks var izsacīt vārdos un izskaidrot, pastāv sava veida pirmapziņa, sākotnēja pārliecība, kas saprotama bez vārdiem un kas ik dienu ar panākumiem tiek lietota. Cilvēks var daudz ko it kā nezināt un tajā pašā laikā sekmīgi izmantot savā darbībā. Viņš var nezināt, kas ir laiks vai nauda, bet tas nenozīmē, ka cilvēks neprot to skaitīt vai tērēt. Arī etniskā cilme cilvēkā iemīt, pirms viņš to apzinās, noteiktās situācijās viņš tikai mēģina to pateikt vārdos un izvērst, pamatot un pierādīt.

Uz jautājumu par etnisko cilmi jebkurš pieaudzis un vesels cilvēks sniedz atbildi, neapzināti ņemot vērā sarunas biedru, vietu un laiku. Piemēram, ir situācijas, kurās Latvijas latgalielis dēvē sevi par latgalieti, bet ir brīži, kad viņš sauc sevi par latvieti. Un atbildē nav ne miņas no kaut kādas izlikšanās vai aprēķina, divkosības vai meliem. Vienkārši atšķirīgās situācijās atbildei ir dažādas nozīmes. Diez vai kāda jēga nosaukt sevi par latgalieti, runājot, piemēram, ar kādu Ķīnas iedzīvotāju. Arī latvietim Ķīnas iedzīvotāji lielākoties ir ķīnieši, kaut arī viņi pārstāv dažādas tautas. Runājot, pieņemsim, ar kādu Jaungvinejas papuasū, latvietis drīzāk nosauks sevi par eiropieti un piebildīs, ka patiesībā viņš tomēr ir latvietis. Taču ikvienam cilvēkam ir skaidrs, kādu etnosu viņš pārstāv, neraugoties uz to, kādā valodā runā, kam tic un kam pakļauts, vai ir izglītots, vai neprot ne lasīt, ne rakstīt.

Savā pārdomu grāmatā „...iet latvieši caur gadu simteņiem“ Aivars Ruņģis piedāvā latvieša definīciju: „Latvietis ir, kas cēlies no latviešiem (vismaz viens no vecākiem ir latvietis), prot latviešu valodu un latviski izglītots, atzīst sevi par latvieti savas izcelsmes un savas pārliecības dēļ un apzinās, ka tautas vēsturiskā tēvu zeme ir Latvija.“ Vai tiešām ir tā, kā, vislabāko nodomu vadīts, raksta Ruņģis? Šķiet, ka sniegta izsmeļoša atbilde. Tomēr, ja ņem vērā tikai dažus gadsimtus, var rasties arī šaubas. Atliek tikai iedomāties šādu ainu: reiz latvietis apprec ieceļojušo ungārieti un viņiem piedzimst dēls. Šis dēls izceļo uz Vācemi, apprec vācieti, un viņiem piedzimst dēls. Viņš savukārt apprec anglieti un pārceļas uz Angliju. Viņu dēls dodas

uz Franciju un apprec francūzieti. Viņiem piedzimst dēls, kas paliek uz dzīvi Francijā. Pēc divām paaudzēm kāds dēls noskaidro, ka viņa senis cēlies no Latvijas, cītīgi apgūst latviešu valodu un pārliecināts saka, ka viņš ir latvietis. Šī aina nepavisam nav nereāla. Tomēr ne jau tas ir svarīgākais. Minētā definīcija nesniedz atbildi uz to, kas ir pirmais latvietis. Bet, ja nav pirmā latvieša, nevar taču rasties arī citi latvieši. Varbūt nemaz nav tik traki, jo „pirmais latvietis“ vienkārši saucies citādi?

Cilvēces vēsturē nav tādas cilvēku kopības, kurai nebūtu sava etniskā pašnosaukuma (etnonīma) — vārda, kādā šie cilvēki sevi dēvē. Etnonīmam var būt divējāda izcelsme: tas var izveidoties paša etnosa ietvaros (endoetnonīms), un to var piešķirt citi etnosi (eksoetnonīms). Tādējādi eksoetnonīms var atšķirties ne tikai no etnosa pašnosaukuma, bet arī no citu etnosu piešķirtajiem nosaukumiem. Piemēram, etnoss, kura endoetnonīms ir *Deutsch*, latviski tiek saukts vācieši, krieviski — немцы, franciski — *allemand*, angļiski — *german*, itāļiski — *tedesco*. Turklāt etnosa nosaukums netiek lietots vienīgi šādā nozīmē, to izmanto, lai apzīmētu arī kādas valsts iedzīvotājus (piemēram, amerikāņi, indieši u. tml.). Etnosa nosaukums var būt saistīts arī ar zemi, teritoriju, kuru tas apdzīvo vai kādreiz apdzīvojis. Neiedziļinoties šajā problemātikā, vienam tomēr vajadzētu būt skaidram — etnoss un tā nosaukums nav viens un tas pats. Piemēram, vārds „romieši“ sākotnēji apzīmē Romas iedzīvotājus, neieklaujot tajā latīņus un itāļus. Impērijas laikā par romiešiem jau tiek saukti visi brīvie iedzīvotāji. Šo pašu nosaukumu izmanto etnoss, kuru mūsdienās lielākoties dēvē par bizantiešiem, bet kura pārstāvji paši sevi sauca par romejiem, t. i., romiešiem, un runāja grieķiski. Turklāt abos šajos superetnosos ietilpst visdažādākie tālaika etnosu pārstāvji, kas sevi tomēr apzinās par romiešiem. 19. gadsimtā izveidojas vēl viens etnoss, kas pieņem nosaukumu „romieši“, tiesa, plašāk šī etnosa pārstāvji ir pazīstami kā rumāņi.

Parasti tiek minēts, ka galvenais etnosa komponents ir viena valoda. Neapstrīdot šo apgalvojumu, tomēr jāatzīst, ka etnosa pastāvēšanā tas ir nepieciešams, bet ne pietiekams komponents. Var pastāvēt etnoss, kurā funkcionē divas valodas. Turklāt etnosa pārstāvjiem paša etnosa valoda var arī nebūt dzimtā valoda. Savulaik daudziem jaunlatviešiem nākas apgūt latviešu valodu, ko iepriekš viņi neprot. Kārlis Kundziņš savās atmiņās raksta: „Mācījāties latviešu gramatiku, atskaitījām latviskas dzejas. Radinājāties latviski domāt, rakstīt, dziedāt, turēt runas. Atjēdzāties, ka mūsu pienākums tās celt gaismā un izlietot tautas un tēvijas labklājībai.“ Jaunlatvieši apgūst latviešu valodu, vienlaikus to arī radot. Viņi apgūst pašradītu

valodu, kas kļūst par latviešu tautas valodu. Ja valodu izvirza par etniskās piederības izšķirīgo faktoru, par attiecīgā etnosa pārstāvi var uzdoties cita etnosa valodnieks, kas perfekti pārzina tā valodu. Viņa valodiskā izglītība būs daudz augstāka nekā cilvēkam, kas savā valodā neprot ne lasīt, ne rakstīt. Teiksim, kāds latvietis var apgūt zviedru vai arābu valodu un kaut kādu apsvērumu dēļ būt svētā pārliecībā, ka viņš ir zviedrs vai arābs. Bet, lai kļūtu par amerikāni, nav vajadzīgas pat šādas pūles.

Varbūt etniskumu nosaka teritoriālā vai valstiskā piederība? Mūsdienās uzskatāmi pierādījušies, ka etnoss var pastāvēt bez savas valsts un pat ārpus savas dzimtās etniskās teritorijas, nerunājot jau nemaz par atsevišķiem etnosa pārstāvjiem. Bet varbūt ar latviešiem ir citādi? Pēteris Šmits 1908. gadā raksta: „Vecā vēsture nemin ne vispārīgas latviešu zemes, ne kopīgas latviešu tautas.“ Tomēr vēl šobaltdien visai populārs ir apgalvojums, ka pirms daudziem gadu simteņiem latviešus paverdzinājuši vācu bruņinieki. Gadu simteņus izceļojušie latvieši nepamana, ka tolaik nekādu vāciešu nav; acimredzot, braši soļojot cauri vēsturei, aizmirst izkopt vēsturisko atmiņu. Arveds Švābe savu rakstu „Vēsture kā tautas garīgo spēku avots“ sāk ar atziņu: „Tautai nav vēsturiskas atmiņas. Neviena tautas dziesma, pasaka un teika nav saglabājusī Tāļvalža, Visvalža, Viestura un citu seno latviešu valdnieku vārdus un darbus. Pat hronoloģiski tuvāku laikmetu izcilos notikumus tauta atceras tikai bālu un mazzaturīgu formulu veidā, runājot par labiem zviedru laikiem vai Pirmā pasaules kara bēgļu gadiem. Arī no samērā īsā Latvijas patstāvības laika tautā palicis prātā vienīgi tās pēdējais posms, tā sauktais Ulmaņa laiks. Pat tām tautām, kam ir sava vēsturiskā folklorā, vēsturisko personu sejas tautas mutē tiek tā pārveidotas, ka tās gandrīz pilnīgi zaudē savu vēsturisko īpatnību un vienreizību. Tā fakta vietā rodas mīti un leģendas. Piemēram, tik populārais Lāčplēsis ir vienīgi latviešu tautas varonības simbols, ne vēsturisks tēls. Šis vēsturiskās atmiņas trūkums raksturo kā tautas zemākos, tā augstākos slāņus.“ Līdzīgu atziņu pauž arī Pauls Jurevičs: „Vēsturiska gara, par spīti šķitumam, mūsos nav daudz.“ Un tā, pavadīdami Lāčplēsi gadsimtu gaitās, latvieši kļūst par mītiskiem latviešiem, par latviešiem bez vēstures. Vēstures vietā tiek izkopta mitoloģija, mītpoētisks pasaules skatījums. Mitoloģizācija un poetizācija kļūst par raksturīgu „latviešu patiesības“ iezīmi.

Klāvs Puriņš savā 1901. gada grāmatā „Latvieši 20. gadu simtenim atnākot“ raksta: „Bet nekur arī nav tautai lielākas briesmas nokļūt uz maldu ceļiem kā tur, kur tās, ātrā attīstībā iedamas uz priekšu, nevar atskatīties uz piedzīvojumiem, paraugiem un ceļa radītājiem pašu dzīvē. Ko vecas

kultūrtautas izdzīvojušas pa gadu simteņiem cauri, tas mums pa daļai, itin kā kurjervilcienā sēžot, jāizdzīvo pa gadu desmitiem.“ Latvieši patiešām ir jauns etnoss, tas sāk veidoties 18. gadsimtā, bet pasionārā radišanas spriedze un konstituēšanās notiek tikai 19. gadsimtā. Lai izveidotos etniskā satversme, latviešiem patiešām jāisteno paātrināta attīstība. Tomēr pašu neuzņēmība un sociālpolitiskie apstākļi ne vienmēr to nodrošina. Puriņš min paraugu un orientieru nepieciešamību, uz kuriem tauta var atskatīties. Viens no paraugiem ir izdaudzīnātās dainas, kas arī patlaban tiek uztvertas kā dzīva un dabīga pasaules izpratnes forma. Tomēr zīmīgi ir nevis tas, ka dainas joprojām vēl atceras, bet tas, ka tās tiek pārmantotas, tiek atrasta to mūsdienu pielietojamība. To aktualizēšana ir pašas kultūras imanentā atmiņa par tās iepriekšējiem stāvokļiem, nevis mūsdienu apziņas forma. Taču arī dainas tiek mitoloģizētas, īpaši nerūpējoties par to mitoloģisko slāņu atseġšanu, kuri tajās patiesi ir ietverti. Veidojas otrēja mitoloģija, kurā nereti saskata primāro pasaules izpratnes un pārdzīvojuma formu.

1911. gada Juriņa Novoselova grāmatā „Latvieši“ ir rodams šāds tautasdziesmu ģimenes apraksts: „Tēvs ir ģimenes galva. Mājās visiem bez ierunām viņam ir jāpakļaujas. Nepakļāvīgo dēlu tēvs padzen no mājām. Viņš piesien tam uz muguras cirvi un salmu kūlīti, tādējādi it kā teikdams: „Ej uz mežu, cel sev jaunu mītni!“ Ir ziņas, ka bada gados ģimenes galva ir nogalinājis vārgos bērņus un nevarīgos večus.“ Var iebilst, ka cittautieši ir, teiksim, aizspriedumaini. Bet arī Pēteris Šmits atzīst, ka „sieviešu sišana senatnē ir piederējusi pie ikdienas kārtības“. Vienīgi nomoda sapņos, mitoloģiskās vīzijās baltais latvietis skaisti un miermilīgi dodas cauri gadu simteņiem. Patiesībā šis ceļš ir netīrs, smirdīgs un asiņains, gluži tāds pats kā visiem citiem. Šis ceļš vienmēr ir tāds, tikai parasti to nevēlas redzēt. Niče jau pagājušā gadsimtā savā grāmatā „Jautrā zinātne“ uzsver: „Tam, kurš patlaban grib studēt morālos jautājumus, atklājas milzīgs darba lauks. Nepieciešams atsevišķi pārdomāt visu veidu kaislibas, izsekojot katru atsevišķi dažādos laikos, izsekojot tautas, lielas un mazas; jāizvelk dienas gaismā viss viņu prāts, visi viņu vērtējumi un lietu skaidrojumi! Līdz šim brīdim tam, kas devis esamībai krāsainību, vēl nav vēstures: vai tad pastāv mīlestības, alkātības, skaudības, pietātes, nežēlastības vēsture? Joprojām pilnīgi trūkst pat tiesību vai vismaz sodīšanas salīdzinošās vēstures.“ Taču baltais latvietis savā gaismesībā ir gluži apžīlbis un apstulbis, šādu vēsturi viņš sevī neredz. Uz viņu neattiecas stulbuma, īgnuma, nepatikas, naida, slinkuma, bezatbildības, histēriskuma un aizspriedumu vēsture. Tas attiecas uz cittautiešiem.

Tādējādi acimredzot jāpieļauj, ka arī aprakstā par latviešiem, kas publicēts 1906. gadā Sanktpēterburgā iznākušajā grāmatā „Krievijas daba un iedzīvotāji“ izpaužas aizspriedumainība. Enciklopēdiskajā izdevumā var lasīt: „Latvietis ir attīstītāks un kulturālāks par estu, viņam jau no dabas piemīt dzīvāks prāts, viņš ir atjautīgāks par estu, atšķiras ar lielāku labsirdību un miermīlību. Latvietis nav ļaunatminīgs kā ests vai soms un vienmēr gatavs piedot pāridarījumu pēc pirmā laipnā vārda. Taču ilgā apspiestība ir atstājusi uz viņu savu zīmogu, viņa labsirdība bieži robežojas ar rakstura trūkumu; viņš ir neuzticīgs, noslēgts un aizdomīgs.“ Novoselovs gan atzīmē citas īpašības: „Par latvieti bieži saka, ka viņš ir stūrgalvīgs un rupjš. Patiešām, latvietim stūrgalvība ir raksturīga, īpaši tad, ja viņš jūt savu taisnību; bet rupjš latvietis šķiet savas dabiskās nelaipnības dēļ.“ Māris Siliņš, komentējot Novoselova atziņas, tūdaļ pat steidz bilst, ka teiktais attiecas nevis uz latviešiem, bet gan uz liviem. Latvietis taču ir miermīlīgs, laipns, taisnīgs, nu gluži vai eņģelis. Vienīgi reizēm viņš parādās kā eņģelis ar putām uz lūpām, bet tas jau gadās retumis, tad, kad aizmirstas, ka eņģelīm nepiedien parādīties putainam.

1914. gada 9. oktobrī laikrakstā „Rīgas Avīzes“ tiek rakstīts: „Tagadējs karš, kuru Vācija un Austroungārija Krievijai pieteikušas vienīgi laupīšanas, iegūšanas un citu tautu apspiešanas nolūkā, pie visām Krievijas tautām modinājis jauna garīga spirtuma un spara jūtas. Tagadējs karš ar Vāciju ir visām Krievijas tautām it kā pavasars — pēc aukstas, nemīlīgas, katru dzīvību stindzinošas ziemas. Un ar pilnu tiesību var teikt, ka starp visām Krievijas tautām latviešiem šis karš ir vispopulārāks. Lielāka sajūsma kā latviešiem diezin vai pašiem krievu nacionālistiem būs uz šo karu.“ Laikrakstā „Dzimtenes Vēstnesis“ latviešu sievietes tiek aicinātas sagaidīt prūšu karavīrus ar „vārošu ūdeni“ un „nāvīgu lodi“. Pat Viktors Eglītis un Fricis Bārda pārņem „prūšu sumpurņu“ tēmu — „Uz štikiem viņus ņemsim un gaisā celsim!“ Naida, neuzticības un aizdomu gaisotnē jau augustā aizsākas akcijas pret vācbaltiešiem, bet vēlāk arī pret ebrejiem, sajūsmā aizrunājoties, ka patiesībā latvieši esot visistākie slāvi. Saldinieki pat cenšas atrast vārdu, ar kuru aizstāt Saldus nosaukumu. Tiek ieteikti visdažādākie vārdi — Sladkova, Sladograda, Šenograda, Cecerograda, Ņežņina —, līdz gubernators teic pēdējo vārdu — Bogojavļenska. Sākas spiegu un sabotieru ķeršanas mānija, daļu no apcietinātajiem vācbaltiešiem deportējot uz Sibīriju.

Latviešu domnieks Jānis Goldmanis 15. septembra laikrakstos aicina denuncēt personas, kuru darbība ir pretvalstiska vai izraisa aizdomas. Iesākumā latvieši denuncē tikai vāciešus, bet vēlāk — cits citu. Pēc tam,

kad Daugavpils kara apriņķa priekšnieks izsludina atlīdzību tiem, kuri uzrādīs ienaidnieka lidmašīnu slepenās nolaišanās vietas frontes aizmugurē, mēneša laikā Vidzemes latvieši „atklāj” 200 lidlaukus, bezdrāts telegrāfa stacijas, ieroču, benzīna un pārtikas līdzekļu krātuves. Komponists Jānis Zālītis uzbrūk pianistam Arvēdam Daugulim par to, ka viņš koncertā atskaņojis „naidīgo vācu—ungāru—prūšu deģenerāciju pārstāvju” Lista, Šūberta un Šūmaņa skaņdarbus. Vācieši tiek dēvēti par kultūras barbariem ar seklu garīgo dzīvī vai, izsakoties tautiskāk, par „prūšu cūkām”. Daļa no latviešiem kļūst par īstencīgiem Krievijas patriotiem. Edgars Andersons raksta: „Īpatna loma bija inteligēntajam, bet sadistiskajam karjeristam Jēkabam Peteram, kas 1917. gada 21. decembrī kļuva par Krievijas ārkārtējās komisijas pretrevolūcijas un sabotāžas apkarošanai (čēkas) vadītāja Fēliksa Dzeržinska vietnieku. 1918. gada 31. augustā viņš parakstīja deklarāciju par „sarkanā terora” sākšanu, kas dažos gados iznīcināja nopietnākās pretrevolucionārās grupas. 26. septembrī Jēkabs Peterss kļuva gandrīz neierobežots Krievijas izpildvaras funkcionārs. Neparasta persona bija arī Mārtiņš Lācis (īstajā vārdā Jānis Sudrabs), viens no vadītājiem čēkas darbiniekiem, tās ideologs un organizators. Vēlāk viņš bija neierobežots Ukrainas valdnieks, turienes čēkas priekšnieka amatā. Viņš nebija asinskārīgs karjerists, bet sarūgtināts ideālists, uzskatot, ka lielniecismam jāiznīcina pilsoņu kārtā, bet ne atsevišķi indivīdi. Literatūrā jāsastopas ar lielu skaitu latviešu izcelsmes čēkistu — Ādamsonu, Boķi, Dūķi, Aleksandru Eiduku, Kalnarutki, Jāni Lapiņu, Māgu un citiem, kuru darbība radīja bailes un naidu.” Arī Latvijā pastāv neapmierinātība par nodarīto pārestību; kaut arī divdesmitajos trīsdesmitajos gados nav nekāda sarkanā terora — bailes un naidis saglabājas, un to visu pastiprina sava veida nacionāli liberālais terorisms.

Kāds tad latvietis patiesībā ir? Iepriekš minētās norises un reaktīvā attieksme taču ir raksturīga ne tikai latviešiem, diez vai Eiropā var atrast tautu, kurā nefigurētu šādi motīvi. Taču tas nav nekāds attaisnojums, rūgtā patiesība, ka patiesībā latvieši ir dažādi, jāapzinās, jāiestrādā ne tikai vēsturē (historiogrāfiskos pētījumos), bet arī ikdienas praksē. Novoselovs atzīmē divas latviešu dzīvē sastopamas īpatnības. Pirmā attiecas uz analfabētismu: „Lai izveidotu pareizu priekšstatu par lasīšanas un rakstīšanas prasmi latviešu novadā, jāpiebilst, ka te par tādiem bieži vien uzskata tikai tos, kas beiguši skolu, bet tos, kas prot tikai lasīt un rakstīt, pieskaita pie analfabētiem.” Otra īpatnība ir saistīta ar bērniem: „Daudzējādā ziņā latviešu bērni nav līdzīgi citu tautu bērniem. Latviešu novadā nedzirdēsi skaļus bērnu

smieklus, neieraudzīsi jautras spēles. Salīdzinoši nesenā smagā pagātne un latviešu sētu atšķirtība ir uzlikusi savu grūtsirdības zīmogu ne tikai uz pieaugušajiem, bet arī uz pieaugošo audzi. Latviešu bērnus var raksturot dažos vārdos: viņi ir nopietnāki par citiem sava vecuma bērniem. "Varbūt latvietis visu laiku ir šāds nopietns, pieaudzis un grūtsirdīgs bērns, kas neprot priecāties un baudīt dzīvi? Vai latvietis nav šāds bērns, kas dzīvesprieku rod, ceļojot cauri gadsimtiem? Ceļošanas vīzijas, protams, ir jaukas, bet šādi tiek saglabāts arī bērna prāts, nepilngadīga cilvēka domāšana, pasaules izpratne un rikošanās. Tā ir atteikšanās no vēstures un patiesības noskaidrošanas. Kas tad ir latviešu patiesība? Atbildes var būt visdažādākās, taču patiesu var darīt vienīgi brīvība. Patiesība nav kaut kas tāds, kas var piederēt un ar ko var manipulēt. Labi, ja izdodas ietverties patiesībā, meklējot un apliecinot to, nevis sludinot to un „pieturot“ pie tās. Taču bieži vien patiesību iemanās aizstāt ar kādu no patiesībām, izvēlas patikamāko patiesību, lai tiksmīnātos par sev piederošo īpašumu. Šādā gadījumā gan būtu vērts padomāt par vēsturisko afāziju un anestēziju, atmiņas caurumiem un nejutīgumu attiecībā pret sevi pašu, pasauli un patiesību. Cik daudz patiesības cilvēkam vajag? Varbūt jājautā — cik daudz patiesības viņš var izturēt?

NOVĒLOJUSIES NĀCIJA

Kas tad ir latvieši? Kas vispār ir tas, kas ļauj sevi nosaukt par latvieti? Ilgi nedomājot vai, pareizāk sakot, nemaz nedomājot, parasti tiek uzskaitītas īpašības, ko ņemas pat inventarizēt. Dažs labs šādi pat pelna sev iztiku vai vismaz gūst slavu un godu. Pārspriedumi par latviešu īpašībām ir ļoti produktīvi. Vieniem tie ļauj censties sasniegt īstāka latvieša statusu, bet citiem — nodarboties ar šo centienu izkopšanu, darinot isto latvieti. Un tomēr ikviens cilvēks zina, kāda ir viņa etniskā cilme, arī bez šiem „tautotāju“, „pārtautotāju“ un „attautotāju“ pūliņiem. Taču, atbildot uz jautājumu „kas“, tiek atbildēts tā, it kā būtu jautāts „kur“, „cik“, „kādi“. Līdz ar to var būt visdažādākās atbildes. Savā ziņā tās visas ir pareizas un patiesas, ja vien tiek ņemts vērā atbildes adresāts, vieta un laiks. Tāpēc uzdrošinos sniegt atbildi uz jautājumu „Kas ir latvieši?“, izlikdamies, ka tiek jautāts „kur“, „kā“ u. tml.

Latvieši ir tauta, kas dzīvo viegli pieejamā, un tālab arī bieži caurstai-gātā un pārstaigātā, Eiropas daļā pie Baltijas jūras, ko citi dēvē arī citādi. Taču ir laiki, kad Eiropā par latviešiem neliekas ne zinīs, radot iespaidu, ka tādu nemaz nav. Dažkārt gan dramatiski sasprindzinātos brīžos tie pēkšņi ir gandrīz vai visiem mēles galā, lai pēc tam tikpat strauji tiktu piemirsti, lai neteiktu — aizmirsti. Šī tauta, kurā nav pat divi miljonu cilvēku, runā retā, baltu valodas saimei piederošā valodā, kuras struktūras ļauj ieskatīties pašās indoeiropēiskuma dzīlēs. Latvieši ir daudz ko pārmantojuši no Eiropas, taču visai maz ko devuši pretim, ja, protams, neskaita pašu galveno — savu pastāvēšanu. Dažu latviešu — pārsvarā politiķu vai mākslinieku — vārdi ir bijuši un arī ir pietiekami populāri Eiropā, bet ne jau tāpēc, ka viņi ir latvieši. Kopumā latvieši šķiet maznozīmīga un mazpazīstama tauta, kas tikai laiku pa laikam liek par sevi interesēties. (Vēl pagājušā gadsimtā brāļu Grimmu izdotajā „Vācu vārdnīcā“ figurē tikai vārds „glūda“ — *Letten*, kas apzīmē arī latviešus. Tiesa, Garlibs Merķelis tiecas apgaismot Eiropu, uzrakstot jau 1796. gadā grāmatu „*Die Letten, vorzüglich in Liefland am Ende des philosophischen Jahrhunderts*“, proti, „Latvieši, sevišķi Vidzemē, filosofiskā gadsimtenā beigās“. Lai arī Merķelis dzīvo filosofiskā gadsimtenā beigās, Eiropā apgaismotais laikmets vēl nav iestājies.) Ja attiecībā pret latviešiem Eiropā valda sava veida kurlums, tad pašus latviešus raksturo zināma veida mēmums, proti, neprasmē un dažkārt vienkārši nevēlēšanās izteikties citiem saprotamā valodā. Šo klusēšanu gan laiku pa laikam pārtrauc neartikulētas, afektētas skaņas, kas liek ieausīties, tomēr drīz vien tas viss tiek atstāts savā ziņā. Latvieši šķiet Eiropas marginālība, nomales pār-stāvji, lai gan ģeogrāfiski mitinās gandrīz vai tās centrā. Dažkārt gan periferija var spēlēt centrālo lomu, katrā ziņā Eiropas orķestra izpildījums bez šīs „marginālās“ balss nav pilnskanīgs.

Latvieši ir tipiska maza tauta. Un maza tā ir ne jau sava nelielā skaitliskā sastāva dēļ. Pastāv skaitliski mazas tautas, kuras neviens neiedomājas dēvēt par mazām. „Mazs“ un „liels“, raksturojot tautas, ne vienmēr ir kvantitatīvs apzīmējums, lai gan ikdienā par lielu tautu dēvē tautu, kas ir skaitliski liela, mīt milzīgā teritorijā vai pārvalda to. Taču arī skaitliski neliela tauta, kas mīt niecīgā teritorijā, var būt liela un dziļa. Lielums ir atkarīgs no uzdrīkstēšanās lieluma, no uzdevuma, ko apņemas veikt. Lielums ir atkarīgs no uzdrīkstēšanās būt un pastāvēt, nevis tikai skaitīties tautu saraksta reģistrā. Un šajā ziņā latviešiem ir bijušas iespējas, kas, domājams, pastāv arī patlaban, ja vien viņi uzdrīkstēsies būt. Uzdrīkstēšanās nenozīmē būt citiem par piemēru vai norādīt citiem ceļu — tas drīzāk jau liecina par pašnepietiekamību

un mazvērtību. Uzdriekstēšanās nozīmē sava mazuma, vājuma un glēvuma pārvarēšanu. Var piebilst, ka latviešiem nepieciešams pārvarēt arī savu jaunumu, nepilngadīgajiem raksturīgo aizbildināšanos un izvairīšanos no atbildības. Helmuts Plesners vāciešus ir nosaucis par novelojušos nāciju. Tas attiecas arī uz latviešiem. Arī latvieši ir novelojušies nācija. Latvieši neveidojas kā tradicionāla, klasiska Eiropas nācija.

Viduslaiku „Latvija“ ir telpa, kur tiekas Rietumi un Austrumi un kas arī turpmāk pastāv kā šī tikšanās vieta. Tā ir ne tikai tikšanās, bet arī šķiršanās vieta jeb, izsakoties citiem vārdiem, *robeža*. Latvijā tiekas Rietumeiropa un Austrumeiropa, dažkārt gan tās laikam šķiras, nemaz tā arī netikušās. Ja nosacīti novelk līniju, teiksim, no Rīgas līdz Vīnei, tad uz rietumiem no šīs līnijas ir Rietumeiropa, bet uz austrumiem — Austrumeiropa. Zīmīgi, ka šī līnija gandrīz vai atbilst klimatiskajai un reliģiju robežai. Taču daudz būtiskāka ir cita iezīme, proti, Rietumeiropā veidojas ternāras, bet Austrumeiropā — bināras struktūras. Austrumos funkcionē tāda tipa opozīcijas kā *gaismatumsa, labais/launais*, bet Rietumos šādas opozīcijas vienmēr tiek pastarpinātas. Rietumu kristietībā tas atveidojas kā *paradīzes/šķīstītavas/elles* triāde, bet Austrumos veidojas gaismas, pareizās ticības pasaule, kurai nav lokālu pazīmju un kura pretstatīta tumsības pasaulei. Rietumos neizveidojas vienvalstīgums, gandrīz vienmēr veidojas kaut kas pastarpinošs (*imperium/sacerdotium/studium*). Rietumi ir daudzvaldību pasaule, kas balstās uz līgumu, kontraktu. Tā ir juridisma pasaule, kurā tiek ievērota distance, pastarpinājums. Tādējādi Austrumos un Rietumos veidojas dažādas varas prakses un ar tām saistītie vardarbības tipi. Ja Austrumos valda bardzība, pakļaušanās un kaislīgu ciešanu apoteoze (mocekļi — страстотерпы), tad Rietumos tiek izstrādāta iecietība, savstarpējība un mērenība. Bināras opozīcijas pastāv arī Rietumos, tomēr kopumā dominē ternāras struktūras. Latvijā izveidojas kā vienas, tā otras struktūras, kas periodiski dominē, taču noteicošās ir ternāras struktūras. Latvija ir pilntiesīga Rietumeiropas sastāvdaļa, tāpēc aicinājumi atgriezties Eiropā, izsakoties Elzas Stērstes vārdiem, līdzinās centieniem iepludināt Daugavu Sēnā. Svarīgs ir nevis atceļš uz Eiropu, jo atceļš ved pretējā virzienā, bet gan tas, vai spēj un prot iet savu ceļu Eiropā. Taču Latvija ir arī robeža, kur var dominēt citas struktūras, un tad šie aicinājumi kļūst saprotami, bet diez vai izpildāmi, turpinot Austrumu ceļu brišanu. Latvija ir robeža, un tāpēc laikam arī vienmēr pastāv kārdinājums pārkāpt šo robežu.

Robežtelpā kultūras procesi, kultūras dažādo sistēmu funkcionēšana norisinās īpaši strauji un intensīvi vai arī palēninās un pat apstājas,

pārvēršot šo zemi par sava veida *Niemandzland*. Principā šī neviena vai nekatrā zeme ir neapdzīvojama telpa, kurā tomēr dzīvo cilvēki, dzīvo dzīvi miruši cilvēki. Šo zemi apņo „mūri“, kas cilvēkos ir daudz varenāki par iespējamo ārējo mūri, kuru itin ātri var noārdīt, lai stiprinātu iekšējo. Robeža paredz *starpniecību*, taču to iespējams īstenot, ja ir ko teikt vai dot abām pusēm, ja ir patstāvīgs lielums, nevis vienkārši pa vidu. Ja ir tikai pa vidu, tad, atbilde zināma jau vairākus gadu desmitus, „dabū no abiem“, tad netiek pildīta starpnieka funkcija un robeža kļūst par fikciju, šķietamību. Līdz ar to var teikt, ka Latvija ir Rietumeiropas austrumi vai Austrumeiropas rietumi. Tāpēc uzdevums, ko vērts risināt, ir šāds — vai Latvija iespēs būt starpnieks, vai spēs būt tikai nieks. Var jau, protams, spriest, ka Latvijai visvarīgākais esot tranzīts, ka tā būšot tilts, bet uz tilta mūsdienās nav iespējams dzīvot, ja nu vienīgi patiltē.

Ternāro struktūru veidošanās Latvijā aizsākas līdz ar kristianizāciju, kas nāk no Rietumiem; Austrumu kristianizācija sekmē bināro struktūru veidošanos. Latvija kļūst arī par robežu, līdz kurai aizniedzas kristietības reformācija, bet vienpatiesi pareizo kristietību *per definitionem* nemaz nav iespējams reformēt. Latvija ir organizēta un reformēta rietumnieciski, taču līdz ar sava laika „pasaulē uzdevumu“ atrisināšanu tūdaļ pat sākas Latvijas provincializēšanās. Tiesa, sākoties apgaismībai, viena no provinces dzīves reālījām atkal izvirzās priekšplānā, proti, valoda, bauru valoda, kurā, kā nu atzīst, varot paust arī augstas un cēlas idejas. Taču Herdera rosinātais „valodas nacionālisms“ Latvijā savijas ar etnosa rašanās spriedzi, radot sava veida pārrāvumu, kurā arī sakņojas latviešu tauta. „Valodas nacionālisms“ ir tikai uvertūra, daudz intensīvāk tautas tapumu veicina „nacionālais romantisms“. Par latviešu tapuma kritēriju kļūst valoda, kaut gan cilvēki parasti pārvalda vismaz divas valodas. Turklāt principā šis tapums rodas „no apakšas“ vai „no malas“, jo „augšas“, pārvaldīdamas gandrīz vai visu, latviešu valodu nepārvalda, turklāt nemaz tik daudz latviešu šais augšas arī nav. Nacionāla romantisma spārnoti, topošie latvieši sāk mācīties latviešu valodu un, lai cik paradoksāli tas arī skanētu, mācīt to arī citiem, kas jau runā latviski. Un šādi arī vārds, kas apzīmē svešos — „tauta“, tiek piemērots sev pašiem, kļūstot par tautiešiem latviešiem.

Latviešu „mazā“ vēsture ir šāda „no apakšas“ veidojusies vēsture. Latvieši atšķiras no klasiskajām Eiropas tautām, kuras raksturo relatīvs valodas indiferentisms un sabiedrības birokrātiski hierarhiska strukturētība. „Jaunās tautas“ sabiedrība tiecas pēc egalitārisma un „sava zemes pleķīša“, izvairoties no hierarhiskas strukturētības un definējot tautu pēc valodas kritērija.

Taču tā ir atbrīvotu kalpu un bauru sabiedrība — viņi neatbrīvojas paši, lielākoties viņi tiek atbrīvoti vai arī pēkšņi atmosfēras brīvi un savā valstī. Veidojas raksturīga, periodiski figurējoša iezīme — „apakša“ spēj pieņemt kaut ko tikai tad, ja to akceptē arī „augša“ vai citi, izraisot periodisku atbrīvošanās eskalāciju. Vēsturiski „pirmās“ prasības ir minimālas, tikai pakāpeniski tās pārvēršas par ekonomiskām un politiskām prasībām. Tikai 1915. gadā tiek izvirzīta prasība par autonomiju Krievijas ietvaros. Taču apstākļi, konjunktūra Eiropā nav labvēlīga šo prasību īstenošanai. Izdevīgs brīdis rodas Pirmā pasaules kara un Oktobra revolūcijas saspēles rezultātā, taču šī saspēle nosaka arī panākumu īslaicību. Latvijā iestājas novēlotais nacionālisms — latvietības sumināšana, sabiedrības organizēšana pēc 19. gadsimta parauga, proti, nacionālas valsts veidošana. Vienlaikus tiek izvēsta arī pagājušā gadsimta intence „jaunu un savu pasauli sev celšim“, kas gūst visdažādāko izvēsumu.

Visās šajās norisēs figurē dažas struktūras, kuras ir būtiskas arī mūsdienās, bet kuras principā netiek analizētas un apjēgtas. Šīs struktūras, piemēram, sekmē to, ka veidojas literatūra tautai, t. i., tā ir nevis literatūra pati par sevi, bet gan literatūra par tik, par cik apkalpo tautu, lai kā arī tā tiktu saprasta. Taču literatūra acīmredzot tikai tad ir literatūra, ja tā ir radīta pašas literatūras dēļ. Pretējā gadījumā tā ir nevis literatūra, bet gan viss kas cits. Šādi rodas iespēja risināt politiskas problēmas literatūrā, bet literatūras problēmas — politikā. Tiek izkoptas nevis autonomas, patstāvīgas gara jomas, kurās risinātu savas problēmas ar saviem līdzekļiem, bet gan pieļauta to sajaukšanās. Rodas monstrozi veidojumi, kuros nav nekādas skaidrības, tiek pieļauta iespēja domāt vienu, runāt otru, bet darīt ko citu. Literatūra kļūst profētiska, sološa un audzinoša, bet politika — literāra un teatrāla. Rodas apolitizējušies literāti un apliterarizējušies politiķi. Tomēr Latvijas austrumkaimiņi šai ziņā ir guvuši lielākus panākumus, kaut arī gandrīz vai palikuši bez literatūras un politikas. Taču arī Latvijā literatūras jomā lielā mērā dominē binārisms, politiska pasūtījuma izpildījums atkarībā no konjunktūras. Šādi, piemēram, var patētiski literarizēt, ka īsts komunisti var rasties tikai trešā paaudzē, vēlāk aizstājot to ar atziņu, ka īsts inteliģents iespējams vienīgi trešajā paaudzē, un galu galā pasludināt, ka īsts latvietis var rasties tikai trešajā paaudzē. Tiesa, poetizācijas virzība var būt arī pretēja. Turklāt šī literarizēšana norisinās tautas labā, taču šāda radišana nesekmē diferenciāciju — diferencētību garīgajā jomā un šā darba darītājos.

Teiktais attiecas ne tikai uz literatūru, tas skar arī mākslu, zinātņi un politiku. Izvirzot, piemēram, mākslai tautiskus uzdevumus, tā vairs nerisina

savus uzdevumus. Dažkārt pat tiek izvirzītas speciālas tautiskošanas, t. i., latviskošanas un īsto vērtību apliecināšanas programmas. Un māksla, kas neatbilst šādām programmām, tiek noraidīta vai pat iznīcināta, tādējādi uzskatāmi demonstrējot binārisma funkcionēšanu, t. i., opozīciju *īsts/neīsts*, *pareizs/nepareizs* iemiesošanu dzīvē. Var nacionalizēt arī politiku, producējot nacionālus politikāņus, kas nevis risina politiskus jautājumus, bet nodarbojas ar nacionalizēšanu. No šīs tendences nav pasargātas arī zinātnes, tā, piemēram, 1991. gadā pat tiek noorganizēts latviešu zinātņu kongress. Bet latviešu prātnieks Ulmanis savulaik pat deklarē, ka Latvijā „drikt būt tikai viena vēsture“, kas īstenojama nacionālisma un patiesības garā. Kārtējo reizi manifestējas bināriskā klišeja „nacionāls pēc satura, internacionāls (universāls) pēc formas“. Tādējādi var latviskot (latvizēt) vai sovjetizēt (bet tas, šķiet, jau ir veiksmīgi aizmirsts) arī filosofiju. Bet latviskota filosofija ir tas pats, kas apaļš kvadrāts. Ja filosofija ir domāšana par pašbūtiskām lietām, tā nav nedz latviska, nedz krieviska vai vāciska. Tās nacionalizēšana paredz divu jomu sajaukšanu — domāšanas sajaukšanu ar ideoloģizēšanu, kas vienkārši ir nedomāšana. Šī nedomāšana gan laikam var būt latviska, lai gan pareizāk to būtu dēvēt citā, t. i., savā vārdā.

Patiesības labad gan jāatzīmē, ka latviskot tiecas nevis filosofiju, bet gan filozofiju. Bet „filozofija“ burtiskā nozīmē ir „tumsas, tumsības mīlestība“. Un tā, var gadīties, patiešām var būt latviska. Turklāt, runājot saasināti, kaut arī tas var aizskart dažu laba nacionālo pašlepnumu un daudzo doktoru patmīlību, Latvijā nav bijusi filosofija un arī patlaban laikam tās nav. Prātniecība nav filosofija, „nacionāla filozofija“ labākajā gadījumā ir tikai ideoloģija. Bet tas nenozīmē, ka Latvijā nav iespējama filosofija, tā ir iespējama, ja vien neizvirza prasības par tās politisko, saimniecisko, ideoloģisko un nacionālo lietderību. Šīs prasības tikai nomāc filosofiju, kaut gan tās arī nespēj pilnīgi nomākt filosofijas rašanos un pastāvēšanu. Filosofijas lietderība izpaužas tās šķietamajā nelietderīgumā. Tāpēc iepriekšējo apgalvojumu, ka Latvijā nav bijusi filosofija, var mikstināt — atsvabinoties no nacionālajām un politiskajām sanesām, var saredzēt arī filosofijas aizsākumus. Nacionalizējot filosofiju, rada filozofiju, sāk kultivēt nedomāšanu un vienkāršotus pārspriedumus, kuros izpaužas binārās struktūras. Bet par filosofijas neizstrādātību un neiestrādātību latviešu kultūrā var liecināt kaut vai tas, ka savulaik nozīmīgākie filosofiskie darbi ir publicēti vāciski, franciski un krieviski. Nacionālpolitiskajā murdoņā filosofijas balss nereti nemaz netiek saklausīta. 1928. gadā Herdera institūtā uzstājas Martins Heidegers, taču latviešu sabiedrībā tas netiek sadzirdēts. Var iebilst, ka tas ir izņēmums.

Taču šādi izņēmumi ir arī Osvalds Špenglers, Eduards Šprangers, Nikolajs Berdjajevs, Martins Būbers u. c. Latviski līdz pat šim laikam nav parādījušies arī tādu „pašmāju“ domātāju kā Hermaņa Keizerlinga un Kurta Štafenhāgena darbi. Un tie ir tikai daži no nenotikušajiem notikumiem. Principā šie ne-notikumi tikai parāda latviešu kultūras mehānismu funkcionēšanas īpatnības, taču šī neiestrādātība neļauj iekļauties vēsturē un mūsdienu pasaulē. Un šādā kontekstā aicinājums atgriezties un nostiprināties Eiropā nereti ir aicinājums atgriezties gadsimta sākumā vai pašizdomātā pasaulē.

Var jau skandināt, ka savulaik Latvija grāmatu izdošanas ziņā uz vienu cilvēku ir bijusi pirmajās vietās Eiropā. Taču lielā mērā tā ir tikai šķietamība. Lai to paskaidrotu, izmantošu divus jēdzienus: kultūra ar lielu un mazu alfabētu. Kultūra ar lielu alfabētu paredz savu sistēmu komplicēšanos, daudzveidības nodrošināšanu, dažādu valodu uzturēšanu, turpretim kultūra ar mazu alfabētu paredz vienkāršošanu, reducēšanu, vienveidošanu un vienvalodības kultivēšanu. Var pastāvēt daudzi teksti, bet, ja tie ir vienveidīgi un vienkāršoti, tad patiesībā pastāv tikai daži teksti vai ekstremālā gadījumā tikai viens teksts. Turklāt pilnīgi atšķirīgu, svešu tekstu var pārtulkot, ietulkojot tajā vienveidīgo, atpazīstamo. Tieši uz to ir tendēta nacionalizēšana, kuras rezultātā tiek izstumts viss nesaprotamais un nepatīkamais, tas, kas netiek uzskatīts par lietderīgu tautai. Tādējādi sāk dominēt literārais, pietuvenais tulkojums. Šādi, ja turklāt vēl ņem vērā dažādo jomu sajaukšanos, rodas, piemēram, apfilozofējušies literāti un žurnalizējušies filozofi, kas vienlīdz populāri gan gadsimta pirmajā, gan otrajā pusē. Neizdevies literāts var kļūt par politiķi, mediķis — par literātu utt. Var censties savienot abas nodarbes, uzskatot sevi par gadījuma karakalpu. Tas nav nekas neparasts — dažādās jomas ir sajaukušās, un savu rīcību var attaisnot ar darbošanos tautas labā. Turklāt netiek pieļauta prasību izvīzīšana pret sevi, jo patiesībā jau latviešu tautudēls (vai tautumeita) darbojoties pret pašu gribu, viņš neesot tam sagatvots un vienīgi tautas labad gatavs pildīt šo misiju. Šī situācija gūst savdabīgu artikulāciju: šāds cilvēks nevis *dara savu darbu*, bet *darbojas*. Patiesībā viņš ir nevis politiķis vai literāts, bet gan darbonis, ko neapzināti arī atklāj savā verbālajā pašraksturojumā. Tiesa, jāņem vērā, ka vēsturiskie apstākļi nav sekmējuši (lai gan patiesībā tie nekad neko nesekmē) sabiedrības striktu diferencēšanos un „tīra“ profesionālisma (arī intelektuālo profesiju) veidošanos.

Statistikas dati parasti vienmēr melo, ar tiem var veikli manipulēt. Ja gribētu, gan jau arī tagad varētu pierādīt, ka Latvijā tiek izdots ārkārtīgi

daudz grāmatu. Var gan pajautāt — kādas grāmatas? Vai tās nav pārāk vienveidīgas? Ar tulkošanu Latvijā ir saistīta vēl viena raksturīga iezīme. Citvalodas īpašvārdi un kultūrreālijas tiek latviskotas, tā ka dažbrīd oriģināls nemaz vairs nav nojaušams. Taču tas attiecas ne tikai uz citvalodu tekstiem, tiek uzlaboti arī latviešu valodā jau funkcionējoši teksti. Kā anekdotisku atgadījumu var minēt kāda dzejoļa uzlabošanu, līdz redaktors atjēdzies, ka tas ir Virzas dzejolis. Turklāt tas nav viens, atsevišķs gadījums. Latvijā iemanās pārrakstīt pat pašmāju klasiķu darbus. Var tikai apbrīnot valodas puritāņu pūliņus, lai gan šādi principā izpaužas tikai neizglītība, nezināšanas un centieni saglabāt iepriekšējās varas pozīcijas. Valodas nacionalizēšanu, protams, var uzskatīt par savdabīgu kompensāciju, aizsargreakciju vai valodas tīrības uzturēšanu. Pret centieniem veidot vingru un pilnasinīgu valodu neko nevar iebilst, taču šos procesus var traktēt arī citādi, proti, kā valodas apziņas un apziņas paplašināšanu vai sašaurināšanu. Un tieši šīs iespējas pastāv arī patlaban, pārejot uz atvērtu sabiedrību, jo atvērtība var būt vērsta gan sašaurināšanās, gan paplašināšanās virzienā. Divdesmito trīsdesmito gadu vērsta ir devusi savu likumsakarīgo rezultātu, tagadējā atklāsies tuvākajā laikā.

PUSIZGLĪTOTIE ANALFABĒTI

Latvijā tos, kas prata lasīt un rakstīt, bet nebija beiguši skolu, nereti uzskatīja par analfabētiem. Un, neraugoties uz to, analfabētisma līmenis Latvijā tradicionāli bija zems. Taču zināšanas lielā mērā nebija pašvērtība, tās uzskatīja par vajadzīgām un derīgām, ja bija izmantojamas tautas vai vismaz tuvinieku labā. Šajā ziņā visspilgtākais tēls acīmredzot ir „Atraitnes dēls“, kura beigas ir visiem ļoti zināmas. Bet tieši šī „atraitnība“ kļūst par noturīgu latviešu kultūras iezīmi, apzīmējot latviešu inteliģenci. Sākotnēji, tiesa, skolotāji, ārsti, zinātnieki netiek pieskaitīti pie inteliģentiem. Ar vārdu „inteliģence“ apzīmē cilvēkus, kas iestājas par tautu, „slimo“ par apspiestajiem, bet paši nespēj pabeigt nevienu skolu. Inteliģenti ir pusizglītoti analfabēti, kas ar putām uz lūpām metas aizstāvēt apspiestos.

Konversācijas vārdnīcā tiek skaidrots, ka „par inteliģenci sauc arī sabiedrības attīstīto un izglīto daļu, kam ir iedzimta vai vēlāk dzīvē mantota

gara inteliģence". Līdz ar to laikam var iedzimt arī pusizglītības analfabētisms. Uz to ar bazām jau tiek norādīts 1938. gadā žurnālā „Sējējs“: „Mūsu studenti ir sagājuši valsts amatos tādos neredzētos apmēros, ka daudzi policijas kārtībnieki uz ielas ir studenti. Šāda liela nabadzīgo centība ir iepriecinoša, bet viņu studijas nožēlojamas, jo tā neko labu izstudēt nevar. Vispār mūsu tautā par daudz studijas nebeigušo.“ Pusizglītotie analfabēti iedomājas sevi par tautas sirdsapziņu un godaprātu un attiecīgi arī rikojas. Inteliģence uzņemas tēvišķu gādību un aizbildniecību pār „tumšo“ tautu, tādējādi stimulējot garīgo liekēdību un simulējot savu ārkārtīgo nozīmīgumu.

„Inteliģence“ rodas kā neliela cilvēku grupa, kurai ir brīvs laiks un pietiekama turība, lai monopolizētu garīgo darbu. Turklāt tā ir pietiekami neatkarīga no valdošajām aprindām, lai nodrošinātu sev relatīvu patstāvību. Taču Eiropas kontekstā šo lomu pilda intelektuāļi, inteliģence ir tipisks Krievijas fenomens. Inteliģenti ir skolu nebeigušie tautas aizstāvēšanas cīnītāji. Savulaik varbūt tā patiešām arī ir bijis, t. i., inteliģence godprātīgi ir pildījusi savu uzdevumu, taču jau 20. gadsimta sākumā pasaule ir pilnīgi izmainījusies. Pasaule ir cita, bet inteliģence pēc inerces turpina vilkt veco meldiņu. Tā joprojām aizstāv, gādā par citiem, nenoskaidrojot nedz savu īsteno statusu, nedz to, vai šāda uzstāšanās nav bezatbildības kulminācija. Inteliģence joprojām grib domāt citu vietā, bet ne savā, t. i., būt domājoša. Tā uztur šķietamību, ka var dzīvot uz citu domāšanas rēķina, ka palīdzību var sagaidīt no ārienes, ka nevis pašam cilvēkam kaut kas patstāvīgi jā dara, bet tikai jāizpilda tas, ko pasaka priekšā. Sludinot skaistus un cēlus vārdus, inteliģence rada nedomāšanas kultu un arī pati nevēlas būt domājoša. Ar ārstam raksturīgu precizitāti Antons Čehovs jau 1899. gadā uzstāda inteliģences diagnozi: „Es neticu mūsu inteliģencei, liekulīgai, neīstai, histēriskai, neaudzinātai, slinkai, neticu pat tad, kad tā cieš un žēlojas, jo tās apspiedēji nāk no pašas inteliģences dzilēm.“

Inteliģences eksportu savulaik ir pamanījis Longīns Ausejs: „Svešu paraugu ietekmē mums, latviešiem, izveidojušās dažādas „aristokrātijas“, kas nes dažādus nosaukumus: uz laukiem tā parasti sauc sevi par „inteliģenci“, bet pilsētās tā sastāda dažādas „labākās aprindas“.“ Auseja attieksme pret inteliģenci, labākajām vai smalkajām aprindām nav pārprotama, taču viņš saskata tajās arī ko labu: „Savs ārējs mirdzums šām „labākajām aprindām“, protams, ir, bet tas tomēr nevar pārklāt garīgo tukšumu, kas tajās parasti valda. Ārēji šīs aprindas gan mirdz ar savām greznām dzīvokļu iekārtām, ar savām tualetēm un viesībām, bet iekšēji tās pašas tomēr salst savā gara nabadzībā vai konvencionālu normu važās, un visa šķietamā

laime galu galā ir pavisam banālu uztraukumu, siku kaislību un zemu jūtu virkne.“ Taču inteliģence prot gan sevi slavināt, gan gausties, ka tai neizrāda pienācīgo godu un nepiešķir atbilstīgo varu, kas patiesībā arī ir tās darbības mērķis.

Inteliģence izstrādā pat sava veida apvainošanās estētiku, padarot to par savu profesiju. Savulaik to ir aprakstījis jau Dostojevskis: „Un cilvēks taču zina, ka neviens viņu nav apvainojis, bet ka viņš pats apvainojumu izdomājis un samelojis jaukuma dēļ, pats pārspilējis, lai būtu gleznaināk, pieķeries pie vārda un no mušas uzpūtis ziloni, — pats to zina, tomēr pats pirmais apvainojas un tiksmīnās par to, un priecājas bez gala, bet ar to pašu nonāk līdz īstenam naidam.“ Apvainošanās ir sava veida teātris, kura uzvedumam visi līdzekļi ir labi, inteliģence īsteno pozas eksistenci, spēlējot pašizdomātu izrādi, kas nav saistīta ar mūsdienu pasaules reālījam.

Pusizglītotais analfabēts Eiropas tradīcijā ir kļuvis par marķētu fenomenu, taču Latvijā tas itin labi iedzīvojies, guvis dedzīgus aizstāvjus un pat tiek uzskatīts par tautas „progresīvāko, labāko, domājošāko“ daļu. Protams, nosaukuma sākotnējā nozīme ir mainījusies, taču šī fenomena rašanās iezīmes ir saglabājušās un tiek veiksmīgi atražotas. Ja par inteliģentu uzskata garīgā darba darītāju, tad mūsdienās visi cilvēki ir inteliģenti, jo veic garīgu darbu. Turklāt nereti sētnieks ir inteliģentāks par dažu labu inteliģentu, ja jau izmanto vārdu „inteliģents“. Inteliģences rīkotajās izrādēs parasti figurē motīvs, ko var dēvēt par izglītības *netautiskumu* un tautas *neizglītotību*. No šās opozīcijas, pats par sevi saprotams, izriet apgaismošanas, paternālisma nepieciešamība, ko izskaistina ar pārspridumiem par savu atstumtību no šī tautai vitālā procesa. Vienlaikus tiek uzsvērtā iezīme, ka „tautas“ kultūra ir vienīgā īstā un pareizā kultūra, pretstatot to citām kultūrām, kas ir neīstas un nepareizas. Šajā kontekstā parādās arī opozīcija *pilsēt/lauki* ar acinājumu atgriezties pie dabiskās sākotnes. Inteliģence manifestē sevi kā dabiskās kultūras kvintesenci, piemirstot, ka mūžīgā apelēšana pie kultūras var padarīt latviešus par vienu no kultūriskākajām tautām un ka šāda kultivēšana patiesībā ir tikai kultūras pārvēršana par noteiktu tekstu kopumu.

Inteliģence nevis izkopj skaidru apziņu, t. i., nodrošina vēl plašākas, lielākas apziņas iespēju, bet, anestezējot domāšanu, rada intelektuālo bezsamaņu. Tā nevis izkopj prāta, domāšanas autonomitāti un precizitāti, bet gan pieļauj visdažādāko jomu sajaukšanos. Tādējādi par latviešu inteliģences ciltstēvu visnotaļ pamatoti var uzskatīt Pietuku Krustiņu. Inteliģence izkopj nevis precizitāti un samērojamību, iekļautību pasaules un vēstures

kontekstā, bet gan paštaisnuma pilnu ideoloģiju, kurā domai nav vietas. Tā nevis nodrošina precīzu domāšanu, paskaidro un noskaidro, bet gan saduļķo — gan sev, gan citiem, un izskalo pēdējās domas. Inteligence ir kļuvusi masveidīga un, aizbildinoties ar „izgājušo dienu“ slavu, „sterilā uzbudinātībā“ (G.Zimmels) producē standartizētu ideoloģiju. Tā nemitīgi izvirza retorisko jautājumu „Ko darīt?“ un producē *jau-gatavas* atbildes, kas derīgas tikai *jau-gatavai* pasaulei. Šīs patiesības ir vienkāršotas un līdz nelabumam banalizētas atziņas (piemēram, ir sliktie, un ir labie, tiekot vaļā no sliktajiem, paliks labie, bet nepareizais ir jāpadara par pareizu u. tml.). Un tieši tāpēc inteligence nereti ir briesmīga, jo ļaunums parasti ir banāls. Tas ir vēl jo briesmīgāks tāpēc, ka inteligence monopolizējusi „pareizās dzīves“ sludināšanu.

1930. gadā Jānis Veselis pauž atziņu, kas itin labi raksturo inteliģenci: „Sistemātiskas šaubas latvietis nepazīst. Ja viņš tic kam, tad tic galīgi un nešaubīgi, ja viņš zaudē ticību, teiksim, Dievam, tad viņš varbūt pieķeras kādam sabiedriskam ideālam, piemēram, sociālismam un revolūcijai, un atkal „tic“ tikpat nešaubīgi un neizkustināmi.“ Var vienīgi piebilst, ka iespējama visdažādākā „ticības“ konvertēšana, jo inteliģence iemieso reprodutīvās vēlmju mašīnērijas pasauli. Šī mašīnērija balstās uz binarizāciju un deteritorizējošo teritorizāciju. Binarizāciju vislabāk raksturo opozīcijas *pareizs/nepareizs, īsts/neīsts, latvisks/nelatvisks* u. tml. Deteritorizējošā teritorizācija izpaužas kā neprecizitāte, nepārdomātība, aizbildniecība, aizbildināšanās, vienlaikus ieviešot teritoriālus ierobežojumus, kas saplūst ar striktu ārējās robežas noteikšanu. Noraizējies par pareizticīgo Latviju, uz to norāda viens no 1939. gada inteliģentiem: „Kāpēc baidās celt latviskās kultūras Mažino līniju gar Latvijas robežām.“ Inteligence iestājas par pašiemūrēšanos, iekšējo un ārējo mūru celšanu. Varbūt tam ir arī savs pamats, proti, bailes pašai no sevis un savām komplikācijām.

Inteliģence acīmredzot ir latviešu spēks un nespēks vienlaikus. Tā ir spēks kaut vai tāpēc, ka mēģina konsolidēt sabiedrību, kaut arī bieži vien konsolidēšanas pamats ir vairāk kā apšaubāms. Bet par nespēku un impotenci laikam nemaz nevajag runāt — citādi kārtējo reizi būs iespējams apvainoties. Par spēku var liecināt arī tas, ka pēc Otrā pasaules kara inteliģences lielākā daļa dodas trimdā (pašdeportācijā) vai tiek deportēta uz Sibīriju, taču „Latvijā“ tā ļoti strauji reģenerējas un ģenerē tradicionālos motīvus. Taču patlaban laikam veidojas inteliģences traģēdija — tā vairs nerod sev vietu un nodarbošanos. Tai vairs nav ko darīt, ja neskaista jautājumā „Ko darīt?“ daudzināšanu un sadomazohistisku pārspriedumu skandēšanu.

Tai atliek tikai cildināt savus nopelnus, t. i., citu veikto piedēvēt sev. Tā, piemēram, atsaucas uz saviem milzīgajiem nopelniem Atmosdas sākšanā. Bet nedz tā sākusi, nedz — un to gan var uzskatīt par tās nopelnu — ir kāda garantija, ka tā tiešām ir galīgā atmoda.

ATMODAS MITOLOĢIJA

Jau pagājušā gadsimtā „Latvijā“ norisinās pārmaiņas, kuras apzinās arī kā tradicionālās kultūras krīzi. Šīs pārmaiņas caurauž intence par *jaunas* un *savas* pasaules veidošanu. Šī intence pastāv arī 20. gadsimtā un gūst visdažādāko izvērsumu: nacionālistisku, sociālistisku (sovjetisku) u. tml. Kad cilvēkiem šķiet, ka viņi nodarbojas ar jaunas dzīves vai pasaules radišanu, ar apkārtejo un apkārtnes pārveidošanu, tie parasti iemanās piesaukt pagātnes garus, lai aizgūtā valodā un ietērpā izrādītu jauno vēstures uzvedumu. Tas notiek gluži nevilšus un pilnīgi nemanāmi. Atsaucoties uz pagātni, tiek pieteiktas leģitīmās tiesības, attaisnota rīcība un atvieglināts tēlojums, jo lomu sadalījums un to izpilde jau pastāv. Cilvēki it kā iepriekš mēģinājums ir apmācīti, lai realizētu sevi vēsturiski noteiktā izrādē. Taču skatāmais uzvedums ir teatrāla fikcija, kaut gan paši aktieri uzstāj, ka ir patstāvīgi, un kā pierādījumu min savas intereses, iemaņas u. tml. Bet spēle jau sen ir notikusi un pirmizrāde — veiksmīgi aizmirsta. Tādējādi vēstures arēnā parādās „mirušās dvēseles“, kuras vairs nerēķinās ar dzīvajiem. Vienreiz izsauktas dzīvei, tās vampīriskā neatlaidībā vairs neatstāj dzīvos. Nereti rēgi ir pat dzīvāki par tiem, kas tos piesauca sev palīgā, lai nodrošinātos ar noteiktām garantijām. Zināmā mērā šādu „mirušās dvēseles“ lomu spēlē „Atmoda“, notiekošā nosaukšana „atmodas valodā“.

Atmoda — atklāsme, kuras žilbinošajā spozmē aizmirst pārliecināties, vai tā ir patiesība. Varbūt atmoda ir nomoda vīzija vai sapnī realizēta vēlme? Varbūt atmoda ir tikai jauna vai atjaunota mitoloģija? Mēdz taču runāt par „trešo atmodu“! Taču pirmo reizi par trešo atmodu tiek nosaukts 1934. gada apvērsums. Var jau būt, ka tagadējo notikumu nosaukšana par trešo atmodu ir izraisījušas vēstures nezināšanas, tomēr tā var būt arī simptomātiska liecība. Lai kā arī būtu, apzīmējums „trešā atmoda“ norāda uz zināmu pārmantojamību un iekļaušanos noteiktā tradīcijā. Bet vai šādi netiek iemantots arī iepriekšējo atmodu savā ziņā tradicionālais galaiznā-

kums? Vai nav pārāk daudz šo mošanos? Varbūt laiks pamosties, nostāties uz savām kājām, nevis, sevi mierinot vai drošinot, atkārtot, ka mostas jau trešo reizi? Varbūt tieši otrādi — pārāk maz ir bijis šo atmošanos? Ik rītu nepieciešams mosties, un pamostoties ik mirkli jābūt nomodā. Ja šāda problēmas nostādne nav tīkama, var, protams, izmantot arī citu apzīmējumu, kas tiek lietots tikpat vieglprātīgi.

Tagadējā stāvokļa aizsākums esot „dziesmotā revolūcija“ — kādreizējās revolūcijas turpinājums mierīgā un dainotā ceļā. Bet, ja tā tiešām ir revolūcijas turpinājums, visai problemātiska kļūst iespēja atbrīvoties no šīs revolūcijas radītās pasaules. Turklāt — ja tā radījusi haosu un sabrukumu, tad, to visu vēlreiz dziedājot apvēršot, diez vai veidojas kārtība. Bet te nāk palīgā „atmoda“. Cilvēks beidzot ir atmodies, un viss iepriekšējais šķiet kā ļauns murgs. Bet vai tiešām tas ir tikai nelāgs sapnis? Izturēties jau izturas tā, it kā viss būtu bijis un izbijis vai tuvākajā laikā izzudīs. Atmoda ir pasakainu pārvērtību ievēstītāja un nodrošinātāja. Taču iepriekšējās dzīves iemaņas, darbības formas saglabājas. Uzskatāms piemērs — sava laika kolaboracionisti, kas patlaban veiksmīgi iejutušies „atmodas“ piedāvātajās lomās un tērpos. Dažs labs pat uzskata, ka tieši viņš ir tās pēdējās patiesības paudējs un visai neiecietīgi izturas pret šīs privilēģijas apšaubīšanu. Mišels Fuko gan piedāvā citu atziņu: „Mums visiem ir savs Gulags: tas ir mūsu pilsetās, mūsu hospitāļos, mūsu cietumos; tas ir mūsu galvās.“ Ja atmoda nav atmošanās pašam sevī, tā ir jauks sapnis par nenotikušu notikumu.

Ja viss bijušais ir tikai sapnis, to var arī aizmirst kā nelāgu murgu. Turklāt atmodas atklāsmē tiek dota pēdējā patiesība, kas aizgaina veco un uzbur jauno skaisto pasauli. Atmoda rada autoritatīvu atskaites punktu un atbilstošu valodu, kurā dominē moralizējoša atmaskošana un lojalitātes apliecināšana tās idejai. Bet kas tad ir šī ideja? Tā ir visnotaļ vienkārša — brīva un neatkarīga Latvija. Atmoda kļūst par Ariadni vai tās pavedienu, kas ļauj izkļūt no pagātnes murgainā labirinta. Šādā veidā droši vien iespējams izkļūt no labirinta, kaut arī tikpat droši iespējams nokļūt jaunā labirintā. Jo tiek meklēta nevis patiesība, bet Ariadne, kas dāvā pavedienu izkļūšanai no labirinta, kurš patiesībā var arī nepastāvēt. Šajā ziņā Ariadne ir bīstamāka par Mīnotauru, jo no tā vismaz bīstas un gatavojas cīņai ar to. Ariadne ir bīstama, kamēr nav pārdomāta brīvās Latvijas ideja un tās kurss. Jo pagaidām viss reducējas uz banalizētu un sadzīvīskotu eshatoloģiskas iedabas ideju par atgriešanos vai nokļūšanu ideālajā laikā un telpā. „Atmoda“ kļūst par sava veida mašīnu, kas paralizē domāšanu un šķietami automātiski garantē „brīvo Latviju“.

Jaunajai Latvijai gan ir raksturīgas dažas īpatnības. Lai paskaidrotu, ieviesīšu divus nosacītus apzīmējumus — „nacionālisti“ un „sociālisti“. Abu darbības, gaidu un cerību struktūras sakrīt vai arī ir ļoti radniecīgas, kaut arī to pārstāvji iedomājas, ka dara pilnīgi ko citu. Vieniem reiz bijusi īstā dzīve, kurā nu nepieciešams atgriezties vai kuru nepieciešams atkārtot no jauna. Pirms tam esot bijusi tikai tāda priekšvēsture vai neīstā vēsture, Latvijas nodibināšana esot īstās vēstures pirmais akts, centrs, ap kuru organizējas visa dzīve. Tādējādi Latvijā veidojas *trīskāršs vēstures noliegums*. Pirmais norisinās 1918. gadā, bet otrais 1934. gadā. Pirmo mākslinieciski ataino Aleksandrs Grīns, uzburot gleznainu ainu, ka reiz latvieši dzīvojuši „dzintaru piļu torņos“. Lai atjaunotu kādreizējo dzīvi, piemēram, mākslīgi tiek radīti latviešu uzņēmumi, t. i., īstenota ekonomikas nacionalizācija. Un šāda tipa pārspriedumi (arī rīcība) figurē visā 20. gadsimtā. Otrais noliegums ir mēģinājums „vecu dzīvi noārdīt līdz pamatiem“, lai jaunajā Latvijā valdītu tikai latvieši, jo „mūsu Latvijas valsts robežās vieta ir tikai latviskai kultūrai“. Ja latviskošanā nesaskata bīstamu līgu, tomēr vajadzētu saprast tās konsekvences — vienvēidības kultivēšanu, pašiemūrēšanos un pašiekonservēšanos. Bet trešais noliegums aizsākas 1991. gadā ar dziesmotās revolūcijas pārtapšanu asiņainā izrādē ar tās veiksmīgo *happy end*. Klusinātā vecās pasaules eksplozija un labvēlīgā konjunktūra ļauj tapt jaunai īstai Latvijai. Pareizāk gan sakot — atjaunotai Latvijai ar dažiem jauninājumiem, tā arī nenoskaidrojot, kas un kā patiesībā ir noticis. Arī otrajiem viss iepriekšējais ir tikai priekšvēsture, un ar revolūcijas aktu tiek veikts lēciens īstajā vēsturē, tāpēc arī Oktobra revolūcija un šīs eksplozijas izraisītās jaunās eksplozijas ir notikums, ap kuru viss centrējas. Gan vieni, gan otri rada kvazivēsturisku, mitoloģizētu vēstures izpratni. Principā tas ir arī pareizi, jo vēstures jau nemaz nav, tā it kā ir apstājusies vai vēl nav sākusies: abi dzīvo ārpus vēstures. Tiesa, ir viena atšķirība priekšvēstures izpratnē: vieniem tā ir pirmvēsture, otriem īstās vēstures ievēstījums. Abiem tipiēm raksturīga apziņas sašaurināšanās, sadomazohisms un narcisms. Abi izmanto dubultniecības mitoloģiju, t. i., dubultošanas bezgalīgo paralēlismu un dažādo elementu savstarpējo apvēršamību (piemēram, ja vieniem sociālisms ir kas labs, tad otri, paliekot tās pašas mitoloģijas ietvaros, to vērtē kā kaut ko sliktu, u. tml.). Var iemanīties arī abu mitoloģiju sajaukšanā un runāt par nacionālsociālismu vai sociālisku, t. i., taisnīgu, nacionālismu.

Gan sociālisti, gan nacionālisti rada uz drupām. Savulaik Krievijā jauno pasauli rada, iznīcinot veco, t. i., uz drupām. Topošajā Latvijā nekas nav jāiznīcina, to veicis karš vai sovjetizācija, un radīts tāpat tiek uz drupām. Kā

vienā pasaulē, tā otrā pastāv iepriekšējo pasaulu paliekas, kas jaunajā pasaulē vairs nav vajadzīgas. Drupu metaforika ir Latvijas celšanas pamats, kas sarado gan nacionālistus, gan sociālistus. Abiem ir vēl viena kopīga iezīme, proti, *komūnisms*, t. i., komūnas, kopības veidošana. Līdz ar to komunistiem un antikomunistiem vairāk ir kopīgu nekā atšķirīgu iezīmju, tos sarado ne tikai „par“ vai „pret“ komunismu, bet arī komūnisms.

Jaunās Latvijas tapšanu raksturo atraitnības motīvs jeb, citiem vārdiem izsakoties, „dēli bez tēviem“. Šā motīva būtība ir ļoti vienkārša — tēvu pieredze ir nederīga, jo viņi dzīvojuši ne savu dzīvi un miruši ne savā nāvē. Lai kādi viņi būtu, lai ko būtu gribējuši vai vēlējušies, viņi dzīvojuši ne savu dzīvi un miruši ne savā nāvē. Tādējādi rodas likumsakarīgā noslidēšana iedomā, un sadzīvē to itin bieži var vērot, par nepieciešamību dēļiem identificēties ar vectēviem. Taču šiem vectēviem ir bijuši dēli, ko paši mācījuši, skolojuši un audzinājuši! Viņi paši svētījuši turpmākos notikumus. Patiesībā „dēli bez tēviem“ ir arī „dēli bez vectēviem“. Tāpēc nav nekādas nepieciešamības glorificēt un mitologizēt Latvijas brīvvalsts laiku. Tas ir sovjetiskās okupācijas sagatavošanas laiks, un tālaika spožais starojums mūsdienās var izrādīties radioaktīvs. Merabs Mamardašvili sniedz poētisku, bet eksistenciāli skaudru šīs situācijas raksturojumu: „Mēs esam divaini mantiņieki, kas pagaidām maz ko sapratuši un maz ko mācījušies no savu nelaimju pieredzes. Mūsu priekšā ir paaudzes, kurām it kā nemaz nav pēcnācēju, jo tas, kurš pats nav piedzimis, nav iekopis sevi augsnī un augšanai nepieciešamos dzīvības spēkus, nespēj arī radīt pēcnācējus. Tā nu mēs klistam pa dažādām zemēm, klistam bez valodas, ar sajukušu atmiņu, ar pārakstītu vēsturi, reizēm nemaz nezinādami, kas patiesībā ar mums un mūsos pašos noticis un notiek. Nesajuzdami savas tiesības uz brīvību un atbildību par brīvības izmantošanu.“ Bet „dēli bez tēviem“ patiesībā nav „atraitnības“ modifikācija. Tieši otrādi — tas nozīme, ka pašam jāuzņemas visa atbildība, jādodomā un jārīkojas pašam, nevis tikai jāatbrīvojas vai jāatbrīvo citi.

Savulaik jau Kants rakstīdams par apgaismību, raksturo atmodas galveno uzdevumu: „Apgaismība ir iziešana no nepilngadības, kurā cilvēks atrodas pats savas vainas dēļ.“ Taču šo iziešanu, izceļošanu katram ir jāveic pašam. Tā ir paša nepilngadības pārvarēšana, atbrīvojoties no aizbildniecības, aizgādniecības un nodrošinot paša prāta izmantošanu. Cilvēkam ir jānodrošina prāta publiskās izmantošanas apstākļi un jāatsvabinās no tā izmantošanas iekšējiem kavēkļiem. Citādi, kā uzskata Sergejs Bulgakovs, var dominēt „garīgā pedokrātija“, proti, nepilngadīgo bezatbildības vara.

Garīgās pedokrātijas pārvarēšana ir galīga atvadišanās no nepilngadībai raksturīgās onanēšanas, paštiksmīnāšanas un iluzionārās eksistences.

Pilngadība paredz pašatbildīgas rīcības iekopšanu. Lai to nodrošinātu, jāsniedz sev norēķins par notiekošo. Norēķina sniegšana ietver sevī dzīves izlūkošanu un izbaudīšanu, iztaujāšanu un apšaubīšanu. Tas savukārt paredz vēriguma, jūtīguma, aistētiskuma izstrādi, lai nepieļautu vārdes pašizvārišanās efektu. Ja vardi iemet karstā ūdenī, tā, protams, cenšas no tā tikt ārā. Bet, ja vardi ieliek ūdenī, ko lēnām uzkaršē, tā nesniedz par notiekošo norēķinu un lēnām izvārās. Varbūt arī atmoda ir notikums, kas patiesībā nemaz noticis? Varbūt tas ir viens no kārtējiem nenotikušajiem notikumiem, ne-notikums? 1921. gada 21. oktobrī Rigā ierodas Andrejs Belijs, kas vēlāk šo notikumu apraksti šādi: „Ne vienreiz vien viņu aplaimoja, norādot, ka viss, ko viņš šie redz un dzird, ir kaut kas grezns un izcils, turpretim „kādam“ šķita, ka viņu apstāj pliekana plikatība, nomāc iznirēju viesto apstākļu sājā gaume.“ Var, protams, apstrīdēt krievu poētiskā fantasta vērtējumu, taču viņa atziņā, ka Latvijas cilvēkiem trūkst sejas un stājas, derētu ieklausīties. Belijs raksta: „Viņu mulsināja tas, ka cienīgajiem mietpilsoņiem liellatviskās galvaspilsētas cienīgajās ielās nebija acu. „Kur ir acis?“ viņš domāja. Acu vietā — tik caurumi ar ... bez dzīva cilvēka skatiena. Viņu biedēja tas, ka garāmejošajiem kulturālajiem latvijiešiem trūka acu: jā, tās bija pagaisušas, toties „acu“ vietā bija gan virsacis, gan zemacis — melns katliņš un smalks mētelis — kā aplogs bezacu, atkailinātām drēbju sakopojumam.“ Arī Sergejs Eizenšteins 1919. gadā atzīstas: „Es labāk esmu divdesmit pirmais Krievijā nekā pirmais Latvijā.“ Laikam jau Latvijas intelektuālajā ciematā nekas nenotiek.

Gan Belija, gan Eizenšteina atziņai ir savs vēsturiskais konteksts, taču ne jau tas patlaban ir svarīgākais. Abas atziņas norāda uz ne-notikumu, uz iespējamo, bet nenotikušo tikšanos. Belijs gan atzīme, ka īsto Latvijas kultūru un mākslu viņš sastapis Berlinē. (Kur patlaban iespējama šāda tikšanās?) Ne-notikumu vēsturiskais izrisinājums norāda uz dažām kļūmām konsekvencēm. Latvieši un Latvija tiešām ir veidojusies „no apakšas“, divdesmitajos trīsdesmitajos gados te ir gandrīz vai izstrādātākās ternārās struktūras, kas saistītas ar cilvēka tiesību un cittauniešu, minoritāšu tiesību nodrošināšanu. Tomēr lielā mērā tā ir tikai šķietamība, konjunktūras radīta butaforija, drīzāk jau par simbolisku notikumu var uzskatīt Latvijas cēlo žestu 1938. gada 13. oktobrī — vairāki desmiti ebreju bēgļi, kas ieradušies no Vīnes, Latvijā netiek ielaisti. Cik ātri Latvijas šķietamība rodas, tik ātri tā arī pagaist, iekļūstot vēsturisko transmutāciju zonā. Pat vairāk — tieši

tolaik tiek izstrādātas tehnoloģijas, kuras nodrošina 1940. gada notikumus, kas patiesībā varbūt nav nekāds notikums. Gan pirms, gan pēc tā liksmi tiek skandināts: „Mēs stāvuš esjam gaisā.“

Latvijā pastāv ne tikai latviešu kultūra, bet arī vācu (vācbaltu), krievu (krievbaltu), ebreju (žīdu) u. c. subkultūras. Taču šīs pasaules it kā pastāv cita citai līdzās, tā arī netiekoties. Ar Latviju ir saistīts „brīvās domas bruņinieks“ Aleksandrs Izgojēvs un Nikolajs Berdjajevs, kas piedalās krievu intelīģences pašizskaidrošanās manifesta „Ceļazīmes“ (Вехи) izstrādē. Taču Latvijā tas netiek sadzirdēts. Latvijā tiek izdota avīze „Сегодня“, ko var uzskatīt par vienu no divdesmito trīsdesmito gadu atklātākajiem Eiropas preses izdevumiem. Tomēr tajā paustās bažas un brīdinājumi netiek saklausīti. Viegļprātīgā nevērība beidzas ar ar četrdesmito gadu izbrīnu un šausmām. Vai deviņdesmitajos gados neatkārtojas kas līdzīgs? Varbūt „trešā atmoda“ ir tikai izrāde, inscenēts iestudējums, kas patiesībā neko nav izmainījis, bet ļauj domāt, ka viss „līdz pamatiem tapis jauns“? Vai „jaunā“ Latvija ir pašizcīnīta un pašizdzīvota Latvija vai kārtējais dāvinājums, kas norāda, ka vienu rītu cilvēks ir atmodies brīvā un neatkarīgā Latvijā? Lai kāda arī būtu atbilde, daudz būtiskāka ir tagadējās dzīves īstenošana. Ko nozīmē Latvija, kāda ir tas ideja un virzība? Kurp tā dodas jeb, pareizāk sakot, kas un kurp to virza? Un šajā sakarībā Latvijā vērojams zīmīgs fenomens — nevis racionālu spriedumu un analīzes izstrāde, bet gan eksponēšanas mēģinājumi, tiecoties neitralizēt vai pārvarēt dzīvē pastāvošās opozīcijas. Eksponēšana raksturo situācijas, kad kaut ko nevar vai neprot *izteikt*, bet ko var *izrādīt* un *parādīt*. Varbūt arī atmoda ir šāda izrāde? Tās eksistenciālo nozīmīgumu var ilustrēt ar Hamleta sarikoto izrādi. Tā var likties bezjēdzīga, jo patiesība viņam faktiski jau ir skaidra un zināma pašā sākumā. Taču inscenētā izrāde izmaina viņa iekšējo stāvokli un ļauj iemiesot dzīvē savas zināšanas un skaidrību. Taču eksponēšana var izvērsties arī vienkāršā vizualizācijā un poetizācijā. Un šī vizualizācija un poetizācija kļūst par raksturīgu pašizpratnes un paškonstituēšanās iezīmi, nodrošinot aizlaiku latviešiem klātbūtni tagadnes dzīvē.

LATVIJAS KURSS

KURSA MITOLOĢIJA

Kas raksturo mūsdienu Latvijas kursu? Ja kursu izprot kā ārstniecisku vai dziedniecisku procedūru, proti, kūri, tad kursa mērķis ir „atveseļošanās“, „atbrīvošanās“ no ligām un kaitēm, kas nepieļauj veselīgu dzīves veidu. Īstenojot šo kursu, vajadzētu gan izvairīties no sabiedrības naturalizēšanas un antropomorfizēšanas tendencēm, turklāt rūpīgi apsverams būtu arī pats ārstēšanas kurss. Un šāda kursa īstenošana paredz skaidras diagnozes noteikšanu. Taču vēl svarīgāks ir jautājums „Kas tad veiks šo ārstēšanu?“. Ar šo ārstniecisko kūri ir saistīts arī eshatoloģiskais komplekss, jo kurss paredz galu, augstāko, galējo robežu, kura virzienā norisinās kustība. Šis semantiskais lauks satur sevī galējības un galīguma iespēju, kas nereti arī figurē šā kursa adeptu uzvedībā. Viens no variantiem, kā realizējas šī iespēja, ir pārspriedumi, ko kāds dievs ir iedomājies ar attiecīgo tautu, t. i., kādu mērķi un misiju tai uzlicis vai uzticējis. Par šo variantu nav jēgas diskutēt, jo tikai pats dievs var spriest par saviem nodomiem. Tāpēc atliek tikai izmantot vārda „kurss“ atmiņā atsaukto navigācijas valodu.

Kursa pastāvēšanu nosaka nevis kustība vai virziens, bet gan kursa ieturēšana, t. i., noteiktu principu ievērošana un realizēšana. Šos principus var dēvēt par *K principiem*. Un Latvijas kursa noteikšanai ir aktuāli trīs Mamardašvili aprakstītie K principi: Kartēzija, Kanta un Kafkas principi. Šo principu nominācija nenozīmē, ka tie rodami un pastāv tikai minēto autoru tekstos, kaut gan to artikulāciju var saistīt tieši ar viņiem. Kartēzija, Kanta un Kafkas tekstu klātbūtne Latvijā vai latviešu kultūrā (kā tulkojumi,

analīze, interpretācija u. tml.) nodrošinātu K principu aktualizētību un pārskatāmību. (Tiesa, Celmam „kongeniālais“ Jānis Ķēniņš deklarē, ka Kants esot latviskas cilmes domātājs, taču šādi tiek instalēta tikai jauna šķietamība, jauna latviešu patiesība.) Taču šo tekstu neietulkotība ļauj runāt par K-mitoloģiju, tāpēc īsumā formulēšu katra principa jēgu.

Kartēzija jeb Dekarta princips norāda, ka viss, kas notiek pasaulē, ir atkarīgs no paša cilvēka, no viņa iespēšanas un uzdrīkstēšanās būt. Pasaulē kaut kas var notikt tikai ar paša cilvēka starpniecību, kurš vienmēr visu sāk no sākuma. Šis princips nosaka, ka pastāv jomas, kurām nav ilgstamības un kurās nedarbojas kaut kādi pašdarbīgi spēki vai mehānismi. Kartēzija princips norāda uz mūžīgi topošu pasauli, kurā cilvēkam pašam nemitīgi jārada sevi, lai atbilstu kārtībai, kurā spēj un prot dzīvot. Šī principa īstenošana paredz pašiekārtošanos pasaulē. Kanta princips norāda, ka pastāv formāli nosacījumi, kas ļauj īstenot jēgsaturīgus projektus, proti, pastāv pirmakti, kuru īstenošana un ievērošana nodrošina sevis paša un jēgas iespējamību. Caur šiem aktiem, šajos aktos cilvēks spēj ietvert pasauli un sevi kā tās daļu vienotā veselumā, kurā šī pasaule ir saprotama, kurā prot dzīvot šīs pasaules dzīvi. Abi šie principi paredz, ka cilvēka pasaule ir aktu, notikumu pasaule, pašartikulēšanas un pašaktualizēšanas pasaule.

Kafkas princips ir Kartēzija un Kanta principu neīstenošana, saglabājot realizācijas šķietamību, t. i., imitējot šo divu principu ievērošanu. Būtībā tas ir Katastrofas princips, kas norāda uz ār-prāta pasauli. Pirmie divi principi norāda, ka pastāv noteikts režīms, kurā jāturas, lai cilvēks būtu cilvēks. Un režīms, t. i., piepūles tehnikas, uzdrīkstēšanās un iespēšana, raksturo arī kursu. Tiesa, arī trešais K princips ļauj runāt par kursu. Taču šajā gadījumā kurss iepriekš nav paredzams, tā norises ir bezjēdzīgas, un viss notiek par vēlu. Šis princips uzrāda katastrofas pasaules pastāvēšanu. Acīmredzot nepieciešams runāt par tās Latvijas vai latvisko variantu, nevis kavēties sald-sērīgās apcerēs un pārspriedumos par nodarīto netaisnību. Jo būtībā nekas nav nodarīts, paši vien ir izkrituši no režīma, ieveloties katastrofas pasaulē, kuru nu mēģina atstāt, dodoties kaut kādā virzienā. Kustoties kaut kādā virzienā, izkļūšana nav iespējama. Ar prātu arī nevar izkļūt no ār-prāta — ja kādam ir prāts, viņš vienkārši nedzīvo ār-prāta pasaulē. Turklāt ār-prāta pasaulē prāts ir nevis prāts, bet tikai tā imitācija. Tāpēc visas ieceres un pasākumi izvērsas par kārtējo bezjēdzību, tas viss notiek par vēlu.

Kas tad ir Latvija un kur tā ir? Visai nepārdomāti ir centieni ietilpināt to ģeopolitiskās robežās un uzskatīt, ka uzdevums ir atrisināts (kaut gan pat to ne vienmēr spēj izdarīt). Acīmredzot, dzīvojot vienā fiziskajā vai

ģeopolitiskā telpā, var dzīvot dažādās Latvijās. Jautājumā par Latviju ir ietverta ne tik daudz ģeogrāfiskā vai politiskā nozīme, cik vaicājums pēc idejiskās ģeogrāfijas koordinātēm. Šis jautājums paredz arī atbildi uz jautājumu par Latvijas saimniecisko iekārtu un tās uzturēšanu. Visai naiva ir atbilde par sociālistiskā saimniecības veida nomaīņu ar kapitālistisko. Protams, var atsaukties uz sociālistiskās sistēmas sabrukumu. Taču tas nenorāda uz kapitālistiskās sistēmas pārakumu. Turklāt — vai līdz ar sociālistisko sistēmu nav sabrucis arī kapitālisms? Šāds pieļāvums liek apšaubīt tradicionālos ne-domāšanas orientierus, jo Ādams Smīts jau nosaucis kapitālismu par *invisible hand*. Neredzamas rokas vadītā cilvēku sabiedrībā iestājoties labklājība. Taču tā tas laikam var notikt tikai neredzamā sabiedrībā, kapitālisms paredz noteiktas eksistences tehnikas, kas Latvijā nav īpašā cieņā. Par šādu pašu *invisible hand* vadītu uzņēmumu kļūst arī Latvija ar tās tradicionālajām profesijām „latvietis“ un „pilsonis“. Taču pilsonis nepavisam nav profesija, kas paredz tikai daudz maz godīgi maksāt nodokļus un dažreiz dzīvē paturēt rokās vēlēšanu biļetenu. Arī latvietis nav tikai latvietis, jo būt cilvēkam, būt sabiedrības pilsonim nenozīmē būt tikai latvietim, kas pamatojas „tautiskā idejā par kopējām asinīm“. Par Latvijas kursu var runāt tikai tad, ja tiek uzturēta spēkā idejiskā struktūra „Latvija“ un K principi. Pretējā gadījumā — par kursu gan ir iespējams runāt, bet pilnīgi nepamatotas ir pārrunas par Latvijas kursu. Pamatotas ir runas par kursu tādā nozīmē, kādā tiek runāts par vērtspapīru kursu. Taču vērtspapīri ar laiku var izrādīties vienkārši papīri, kā to liecina trīsdesmito gadu beigu Latvija. Un tieši tas arī ļauj nodarboties ar vērtspapīru spekulācijām.

Navigācijas valoda atsauc atmiņā vēl vienu „kursu“ nozīmi, proti, virziena maiņu. Varbūt „Latvijas kurss“ arī nozīmē virziena maiņu? Taču to ir iespējams fiksēt tikai tad, ja zināms ceļa sākums un gals, šis sākums-gals ir kursa nospraūšanas pamats. Un mainīt to var, tikai izraugoties citu galu. Kurss nav reiz par visām reizēm iepriekš noteikts maršruts, kurss tiek izlikts, ņemot vērā cita un citu galu. Kurss vienmēr ir atradums, kura vienreizību nosaka neparedzamā, nezināmā pieņemšana un ietveršana sevī. Vienreizīgums ir nevis identa atkārtošana vai atkārtošanās, bet gan savpatības izstrāde citu atšķirībā. Kurss nav kursēšana pa vienreiz noteiktu maršrutu. Kurss ir nevis virzība no viena punkta uz otru vai kustība starp šiem punktiem, bet gan atklājums. Kas tad ir Latvijas atklājums?

Varbūt Latvijas atklājums jau ir pateikts, pareizāk sakot — pašas valodas pieteikts? Pateikts vārdā „atklājums“, aicinot to pārdomāt. Tas satur sevī atvērtību vai atvērtībā rasto klājumu, kurā var tikt ar sevi pašu un

notikties. Taču tas ir ne tik daudz jau-dots klājums, cik lidums vai cirsmā, kuras izcirtumā rod ne tikai pavardu, bet arī pavēni, kuras stigu gaismā ļauts izprast sevi un prast būt pašam. Šis klājums ir klājums tikai tad, ja tas ir klājums. Un tas laikam nav nekas cits kā „būt“ klātums. Taču „klāt-būtībai“ diez vai ir pievienojami tādi apzīmējumi kā „latviešu“ vai „Latvijā“. „Klāt-būtība“ nav pa-rokai-esošais, kaut gan tā rīkoties ir parocīgi. Tomēr varbūt „klāt-būtībai“ var pievienot norādošo zīmi „latviešu“, ja iespēj un prot domāti teikt to, ko kāds cits ir teicis šādi:

Sind wir vielleicht *hier*, um zu sagen: Haus,
Brücke, Brunnen, Tor, Krug, Obstbaum, Fenster, —
höchstens: Säule, Turm ... aber zu *sagen*, verstehts,
oh zu sagen *so*, wie selber die Dinge niemals
innig meinten zu sein.

Šis lietas varbūt arī pastāvētu, tās būtu te, bet nebūtu patiesas, jo būtu mēmas. Tās ir īstenas, arī cilvēks ir īstens, taču viņš vēl ir īstenojams pašuzdevums. Varbūt pat latviešcilvēks būtu te, bet viņš nebūtu pats. Tāpēc arī Rilke saka: „Varbūt mēs esam *te*, lai teiktu: māja, / tilts, aka, vārti, krūze, koks, logs — / augstākais: kolonna, tornis ... bet *teiktu*, saproti, / teiktu to *tā*, kā pašas lietas nekad / nespētu pat domāt.“ Cilvēks ne tikai ir, bet patiesi uztver savu uzdevumu, viņš ir pašzudots uzdevums. Cilvēks sakņojas nevis zemē vai debesīs, bet gan pats sevī. Viņu raksturo rūpes par sevi pašu un savējo. Tās ir rūpes par savu klātbūtnes brīnumu, nevis pārsprīdumi par seviš paša neklātieni. Vai Latvijā nepastāv pārāk daudz neklāties kursu, kas neļauj būt pašam un klāt? Neklātienē nav iespējams būt pašam un ieturēt savu kursu. Taču Latviju lielākoties raksturo tieši šī neklātie un neatklātība, tā varbūt arī ir te, taču nav pati, tā ir mēma ļaušanās, lai kaut kas atgadītos. Un kaut kas jau vienmēr atgadās.

CEĻĀ UZ EIROPU

Politiskās retorikas līmenī Latvijas kurss ir nosprausts — galamērķis esot Eiropa. Taču pārsprīdumos par atgriešanos vai iekļaušanos Eiropā atbalsojas mūžīgo māju ideja un atbrīvošanās frazeoloģija. Cilvēka dzīve izsenis ir salīdzināta ar ceļojumu, ar došanos jūras braucienā. Nautilajā

metaforikā ietvertā jēga rāda, ka patiesībā jūras brauciens ir ceļš uz sevi pašu, nemitīga piepūle un uzdrošināšanās būt pašam, neraugoties uz vēja brāzmām, jūras viļņošanās vai pat vētru. Īpaši nozīmīgs šis metaforikas ietvaros ir katastrofas koncepts. Kā lai cilvēks dzīvo, ja kuģis iet bojā? Kur lai viņš rod spēkus turpmākai dzīvei? Uz ko viņš var paļauties? Atbilde ir skaudra — viņš var paļauties vienīgi uz sevi pašu, vienīgi pašā viņš var rast spēkus. Turklāt viņam ir jābūt gatavam uz to, ka brāzmainajās vērpētēs kuģis cietis katastrofu.

Kopš Horācija laikiem stabili ir ieviesies tāds apzīmējums kā „valsts — kuģis“, kaut arī jau Platonam tikās salīdzināt valsti ar kuģi. Līdz ar to tiek producētas tādas reālijas kā „pasažieri“, „apkalpe“, „stūrmanis“ u. tml. Kas tad ir Latvijas stūrmanis? Uz šo amatu pretendentu netrūkst. Taču reti kurš ir padomājis, kādam tad ir jābūt stūrmanim. Arī apkalpes rekrutēšana nesagādā īpašas grūtības. Taču diez vai profesionāli diletanti var vadīt kuģi. Lai neradītu kaut kādus sarežģījumus, pasažierus vislabāk pārvērst par sasetām aitām. Lai jau tās blēj, mainīt tās tik un tā neko nevar — kurss jau ir nosprausts un kuģa komanda nokomplektēta. Tieši tāds 20. gadsimtā izskatās Latvijas kuģis, tieši tāds patlaban izskatās Latvijas kurss uz Eiropu vai Eiropas Savienību. Metaforika tiek iemiesota dzīvē. Taču mūsdienu kuģis nav izgājušo dienu burenieks. Turklāt valsts nav tikai kuģis. Var jau būt, ka valsts kuģis aizceļos uz Eiropu, bet kur paliks sabiedrība, cilvēki? Uz kuģa patiešām nepieciešams klausīt stūrmanim, kapteinim, taču sabiedrība nav tikai pasažieru kopums. Vienīgi kopīgiem spēkiem ir iespējams nospraust un ieturēt kursu. Stūrmanim un komandai gan tas var nebūt pa prātam, jo tad nebūs iespējams stūrēt šurpu turpu. Mūsdienu kuģis ir *visas sabiedrības* (un tieši sabiedrības, nevis valstsvīru vai valstssievu) *projekts* un tā kurss ir sabiedrības sadarbības un darba rezultāts. Bet kas tad ir šī kursa galamērķis „Eiropa“? Kas ir šī vecā, labā Europa, proti, Vakarzeme jeb Rietumi?

Apzīmējuma „Eiropa“ rašanos saista ar tāda paša nosaukuma pilsētu Mazāzijas dienvidrietumos. Dažas versijas vēsta, ka šis vārds esot nozīmējis „tumšais“, t. i., norādījis uz saules rieta zemi. Tādējādi Eiropa nav nekas cits kā Vakarzeme, kas pretstatīta gaismas zemei, ausmas zemei *Asiā*, t. i., mūsdienu Āzijai. Visai izplatīts ir arī nostāsts, mīts par Tiras pilsētas valdniekmeitu Eiropu, kuru vērša paskatā nolaupījis iemilējies Zevs. Eiropa jeb *Eurōpē* nozīmē „platacinā“, „platrunīgā“. Eiropas ģeogrāfiskās koordinātes antīkajā pasaulē variējas, taču kopumā tās kontūras ir visai skaidras. Eiropas dienvidu robežas atrodas Mazāzijā, ziemeļu robežu iezīmē Donava, bet austrumu robeža stiepjas no Azovas jūras līdz Kaukāzam. Rietumu

robežu iezīmē Atlantijas okeāns. Līdz ar to Eiropas „pamatu“ veido Vidusjūra, zemes ap šo jūru, proti, mediterānā pasaule. Pakāpeniski Eiropas robežas paplašinās, un beidzot 17. gadsimtā tiek ieteikts par tās austrumu robežu uzskatīt Urāla kalnus. Arī patlaban norisinās Eiropas paplašināšanās. Par Eiropas Savienības locekli pretendē kļūt Turcija, taču Turcija atrodas divos kontinentos. Vai tad Eiropas daļa ir tikai Eiropas Turcija, vai Anatolijai tur nav vietas? Līdzīga problēma var rasties arī ar Izraēlu un dažām arābu Magriba zemēm. Kas tad ir Eiropa? Kāds ir tās iedalījums?

Mūsdienu Eiropas veidošanās aizsākas 15. gadsimtā, kad kristietības iekarotās pozīcijas cenšas noturēt ar varas palīdzību, lai gan jau gadsimtu iepriekš tiek izvirzīts projekts Eiropas apvienošanai ap tā laika Franciju. Baznīca būvē mūri ap kristietiskajām vērtībām, bet robežu definēšana un interpretēšana paredz autoritātes atzišanu. Vienīgi autoritāte var noteikt robežas un to, kas un kad drīkst tās pārkāpt. Taču līdz ar to Eiropa vienlaikus ir arī pretkristietisks veidojums, jo tā vērsta pret universalitātes pretenziju, ko arī pasaulīgā vara pamato ar atsaukšanos uz atklāsmi. Mūsdienas, gribot negribot, atgādina reliģisko tradīciju ietekmi. Un zīmīgs piemērs ir Eiropa, pareizāk sakot, Eiropas Savienība. Atbalsts šim projektam pārsvarā tiek izteikts katoļticīgajās zemēs. Bet protestantu teritorijās valda piesardzība vai pat neuzticība. Tas gan nenozīmē, ka šāda attieksme būtu baznīcas politikas vai apzinātas gribas produkts. Protestantiskā tradīcija ietver prasību pēc brīvības un brīvībām. Tā augsti vērtē individuālismu, pragmatismu, racionālu dzīves īstenošanu, personisku piepūli — paša ieguldīto darbu, kā arī tiecas pēc saimnieciskās un politiskās dzīves nošķiršanas, demokrātijas un autonomijas veicināšanas. Protestantisma ietvaros centralizācija un universalisms nav īpaši lielā godā. Reformācija ir vēršanās pret jebkuru pārnacionālu instanci. Zināmā mērā šī šķelšanās turpinās arī mūsdienās, vienīgi tā iet krustām šķērsām pa visu Eiropu un neaprobežojas ar konfesionālo piederību.

Protestantiskā Eiropa ir nacionālu un reģionālu baznīcu pasaule, kurā vienas baznīcas vara attiecas uz visai ierobežotu teritoriju. Šī pasaule ir neviendabīga un pakļauta ievērojamām svārstībām, jo tās pamats nepavisam nav baznīca. Mūsdienu saimnieciskā dzīve zināmā mērā sakņojas protestantiskajā attieksmē pret pasauli un dzīvi. Šī attieksme figurē arī politiskajā sfērā. Visuzskatāmāk tas redzams subsidiaritātes principā. Protams, to var attiecināt uz 1891. gada encikliku „*Rerum novarum*“, kas modernizē katolicismu, taču patiesībā tas ir saistīts ar protestantismu. Emdenes sinode 1571. gadā sankcionē subsidiaritāti kā kalvinistiskās

baznīcas tiesību pamatprincipu, kaut gan subsidiaritāte sakņojas jau antīkajā *oikeiōsis* konceptā, kas paredz savstarpējību, līdzdalību, nepieciešamību būt pasaulē kā mājās. Protestantisma „gars“ ļauj saskatīt Brisele jaunū Romu. Šis „gars“ allaž ir vedinājis būt neatkarīgam no jebkādas politiskās varas, bet ES tapšana ir tieši saistīta ar katolisko ietekmi. Visas sešas valstis, kas piecdesmito gadu beigās apvienojas tā sauktā Šūmaņa plāna izpildei un ES izveidei, vada kristīgi demokrātisko partiju izvirzītie premjeri. Atliek tikai pieminēt triju „galveno“ zemju pārstāvjus: Roberts Šūmanis (Francija), Konrads Ādenauers (Vācija), Alčide de Gasperi (Itālija). Var iebilst, ka Nīderlandi vada protestants Johans Vilems Beins, taču arī viņš drīz vien konvertējas par katoli. Tas, protams, nenozīmē, ka katoliskie protestantiskie pārratumi var izraisīt jaunus reliģiskus karus vai ruīnēt ES.

Ja ES ir ietonēta kristietiski, tas nenozīmē, ka arī Eiropa ir kristietisks produkts. Taču arī kristietība manifestējas divējādi, un to uzskatāmāi apliecina divas simboliskas figūras, proti, Kampanella un Komenskis. 1633. gadā darbā „*Monarchia Messiae*“ Kampanella protežē katolicismu un pāvesta institūciju, turpinādams 1602. gada sacerējuma „Saules pilsēta“ (*Civitas solis*) aizsākto pāvesta virskundzības aizstāvību un polemiku ar Makjavelli. Toties Komenska idejas ir aprīnājami mūsdienīgas. Savā mūža darbā „Lielā didaktika“ (*Didactica magna*, 1627—1632) viņš raksta: „Visi, kas dzimuši kā cilvēki, dzimuši ar mērķi *būt cilvēki*“. Komenskis jau tolaik atbalsta sieviešu līdztiesību, izglītības reformēšanu un kārtu privilēģiju pārvarēšanu. Viņš piedāvā arī citu politikas praktizēšanas principu, proti, līdzdalības īstenošanu. Atsaucoties uz stoicisma tradīciju, Komenskis veido jaunu dzīves mākslu. Tādējādi protestantiskā subsidiaritāte pavisam negaidīti sasaucas ar antīkās pasaules *oikeiōsis* principu — uzturēt „kaimiņattiecības“, būt pasaulē kā mājās.

19. gadsimtā universālistisko tendenci visspilgtāk laikam iemieso Svētā savienība, kas tiek nodibnāta 1815. gada Vīnes kongresā. To iezīmē arī vācu filozofs un panenteisma iedibinātājs Karls Kristians Frīdrihs Krauze ar savu traktātu „Eiropas valstu savienības projekts“. Revolucionāro universālismu pārstāv Madzīni ar savu 1831. gadā dibināto organizāciju „Jaunā Itālija“, ko tiecas apvienot ar „Jauno Vāciju“ un „Jauno Poliju“ un 1834. gadā pieņemot „Jaunās Eiropas statūtus“. 1918. gadā uzņēmējs Džovanni Anjelli un ekonomists Atilio Kabiatī publicē darbu „Eiropas federācija vai Nāciju līga?“ Bet pēc četriem gadiem austriešu grāfs Kudenhofs-Kalergi izvirza apvienotās Eiropas ideju. 1958. gadā Salvadors de Madariaga ieteic par Eiropas galvaspilsētu izvēlēties Vīni. Viņš aplūko arī Parīzi, Strasbūru un

Briseli, taču Madariaga izpratnē tikai Vīne var būt šāda galvaspilsēta, jo pārstāv gan Austrumus, gan Rietumus. Tomēr Eiropa tiek apvienota pēc citiem principiem, un ES pat pēc otrā Māstrihtas līguma galvenokārt ir ekonomiski organizēts veidojums. Eiropas organizēšanā tiek izvirzīti visdažādākie principi, taču līdz pat šim laikam nav mēģināts par vienu no dominējošiem principiem izvirzīt ekoloģiju. Un tas ir visai būtisks trūkums, jo ekoloģijas neievērošana, kā lietišķi raksta Ernsts Ulrihs fon Veiczekers, var beigties ar ekoloģijas diktatūru.

1841. gadā vācu ekonomists Frīdrihs Lists publicē darbu „Politiskās ekonomikas nacionālā sistēma“, kuras galevnā ideja ir vācu hegemonijas nodrošināšana, pārvēršot zemes līdz Melnajai jūrai par vācu industrijas agrāro piedevu. 1915. gadā Frīdrihs Naumans publicē grāmatu „Viduseiropa“, kura turpina šīs idejas izstrādi (Viduseiropa kā starpzona starp Vāciju un Krieviju) un vienlaikus arī diskreditāciju, kaut gan vācu nacionāl-sociālisms šajā ziņā ir daudz veiksmīgāks. Astoņdesmito gadu beigās intensīvu šīs kopības izstrādi uzsāk Viduseiropas austrumvalstis, proti, Čehija, Ungārija, Polija un Austrija. Taču tā ir tikai „puse“ no Viduseiropas. Otra puse 20. gadsimtā ir daudz kūtrāka. Bet Viduseiropa stiepjas no Baltijas jūras līdz Adrijas jūrai. Turklāt Viduseiropas rietumi iezīmē pāreju uz Ziemeļeiropu. Ja jau izvēlas Eiropas galvaspilsētu, tad drīzāk šāds gods pienākas Rīgai — Viduseiropas rietumu kultūras pilsētai, kas iezīmē ne tikai Eiropas austrumu un rietumu robežu, bet arī ziemeļu un dienvidu robežu. Rīga varētu būt šāda galvaspilsēta, taču tā neradīsies pati no sevis. Tā ir iespēja, ko var izmantot, bet var arī palaist garām, gaužoties par nebūšanām, strādājot nevis pie šīs iespējas izmantošanas, bet gan pie tās destruējošās naturālās latvietības izkopšanas.

EIROPAS MĪTS

Par Eiropu pastāv daudzi un dažādi nostāsti jeb mīti. Bet kas tad ir Eiropa? Platona laikabiedri laikam uz šo jautājumu varētu sniegt izsmeļošu atbildi. Viņi varētu teikt, ka Eiropa ir tā zemes daļa, kurā prot cilvēku, t. i., grieķu, valodu. Viņi varētu teikt arī citādi — Eiropa ir tur, kur saprotams mīts par Eiropu. Bet kāda ir Platona, Platona Sokrata atbilde? Pirmajā brīdī šķiet, ka viņu šis jautājums nemaz nenodarbina. Taču viņš ir uzrakstījis

darbu „Alkibiads“, kurā pirmo reizi tiek izvērstis jautājums par pašrūpēm. Šajā darbā var izlasīt atbildes uz jautājumiem, kas ir ne mazāk būtiski arī mūsdienās, proti, „Kas ir filosofija?“, „Kas ir politika?“, „Kas ir Eiropa?“. Tiesa, Platona autorība nereti tiek apšaubīta, taču sokratiķu vidē tas ir ļoti populārs. Neoplatoniķi šo darbu komentē un uzskata par Platona pamattekstu, sākumu, pamatu (*archē*), ar kuru sākama ievingrināšanās filosofijā. Lai kāds arī būtu šī Platona teksta novērtējums, tas ļauj atstāt palūkoties uz sevi pašu.

Platons ataino Sokrata un Alkibiada sarunu, kad dižciltīgais atēnietis ir sasniedzis pilngadību. Un saskaņā ar tālaika uzskatiem Alkibiadam ir jākļūst aktīvam politiskajās un erotiskajās spēlēs. Viņš ir pietiekami turīgs un zinošs jauneklis, kas iedomājas, ka ir gatavs iesaistīties politikā. Viņš domā, ka prot runāt ar cilvēkiem, pārliecināt tos un tādējādi gūt varu valstī. Turklāt viņš ir godakārigs — viņš grib gūt varu ne tikai Eiropā, bet arī Āzijā. Un skaistais un bagātais jauneklis patiešām uzsāk žilbinošu karjeru, kuras beigas gan ir visai bēdīgas, jo nespēj atrisināt Sokrata iezīmētos uzdevumus.

Alkibiads grib mesties politikā un kļūt labs padomdevējs un glābējs posta dienās, t. i., kļūt par sabiedrības ārstu. Viņš grib kļūt arī par valsts kibernētu, proti, stūrmani. Taču Sokrats iebilst: „Lūk, tu ar joni meties politikā, pirms esi iemācījies. Taču šajā ziņā tu neesi vientuļš, tas notiek ar daudziem, kas ķeras pie mūsu valsts lietām.“ Alkibiads piekrīt, ka valsts lietās valda nemācītie, tomēr nedomā, ka ir nepieciešama kāda mācīšanās un ievingrināšanās politikā. Viņš norāda uz politiķiem, kuri ir neprofesionāli un neizglītoti vai, izsakoties skaidri un gaiši, idioti, bet kuri uzņēmušies svarīgas lomas politiskajā teātrī. Taču Sokratu interesē Alkibiada darbs pašam ar sevi, lai viņš būtu labs un taisnīgs politiķis.

Sarunā ar Sokratu Alkibiads nonāk pie atziņas, ka politika ir kara un miera jautājuma risinājums. Galu galā tas ir jautājums par dzīvību un nāvi. Tāpēc politiķim ir nepieciešams rīkoties taisnīgi. Mēģinot noskaidrot taisnīgo, Alkibiads secina, ka taisnīgi ir tad, ja dara to, ko grib, bet netaisnīgi, ja to neļauj darīt. Nav grūti atzīt, ka šādi izpaužas bērna domāšana un veidojas sava veida bērnudārza politika. Alkibiads mēģina sniegt citu taisnīguma skaidrojumu. Tā ir atsaukšanās uz vairākuma, ļaužu viedokli. Sokrata izpratnē tas nav īpaši nopietni, jo daudzie nespēj iemācīt pat kauliņspēli. Tādējādi Sokrats un Alkibiads nonāk pie atziņas, ka valsts lietas lielākoties pārzina idioti, t. i., nemācītie un neizglītotie. Taču tas nozīmē, ka valsti nepastāv taisnīgums, ka valda patvaļa, idiotu iegribas un puļa pārspriedumi.

Lai iesaistītos politikā, nepieciešams sniegt sev norēķinu — par sevi pašu un notiekošo. Šim norēķinam ir jābūt publiskam, t. i., jāuztur telpa, kurā atklāti un vaļsirdīgi tiek apspriesti visdažādākie jautājumi. Tā ir tiešas un atklātas valodas, pārrēķinātās praktizēšana, uzturot politikas atklātību. Sokrats uzskata, ka nepieciešams atjēgt taisnīgo, rast sevī zināšanas par taisnīgu un netaisnīgu rīcību. Tāpēc viņš uzvedina Alkibiadu uz savu nezināšanu apzināšanu. Zinošais, saprotošais, viņaprāt, ir iepazinis skaisto un labo un prot rīkoties skaisti un taisnīgi. Saprotošais prot īstenot „skaistu darbu“, t. i., īstenot skaistu mērķi, uzdevumu. Skaistais darbs nepavisam neparedz dzīves estetizāciju, skaists ir tas darbs, kuram var piekrist, kuru var atzīt, kurš ir pilnīgs un liecina par veicēja prasmi. To var pateikt arī citādi — šis darbs paredz pašatbildīgu rīcību. Tāpēc nepieciešams apjēgt notiekošo, izgaismot to un iztaujāt par notiekošā būtību. Tas ir izmeklēšanas, izlūkošanas darbs, kurā nedrīkst palaist garām nevienu detaļu. Jābūt uzmanīgam, vērtīgam un jūtīgam pret notiekošo, t. i., jābūt aistētiskam, nevis vispārējās anestēzijas paralizētam. Tāpēc arī nepieciešams nemitīgi taujāt pēc politikas būtības, izgaismot politiskās norises, spēles un saspēles un nepieļaut ne vismazāko netaisnību. Jāizkopj sevī spēja šaubīties, būt skeptiskam, lai, pārskatot politiskās spēles, redzētu patieso, nevis ļautos savām vai citu iedomām. Skepse paredz ievērot distanci vai veidot un uzturēt to, jo būtiskais atklājas tikai kritiskam skatījumam.

Distance attieksmē pret sevi pašu ļauj labāk iepazīt arī pašam sevi. Pašiepazīšana nozīmē zināt savu vietu, proti, apzināties, ka neesi nekāds dievs, t. i., būt pieticīgam. Tā liek apzināties to, ko nezina, nesaprot un nevar zināt. Iepazīt sevi nozīmē pazīt sevi un visu ap sevi, proti, pārzināt sevi un dzīvi. Pašiepazīšana ļauj būt nosvērtam — sevis iepazīšana ir ievingrināšanās nosvērtībā. Nosvērtība paredz tieksmju un iekāru savaldīšanu, mēra izjūtu, pašsavaldīšanos un pašpietiekamību. Nosvērtība ir politikas priekšnoteikums. Arī Sokrats ir nosvērts, taču viņa uzdevums ir nevis audzināt, bet gan uzvedināt uz pašaudzināšanu. Viņš ir nevis mācītājs, bet gan mācīšanās aizsācējs, viņš pavedina uz pašmācīšanos, sevis pašā iepazīšanu. Viņš atgādina arī par pašrūpju pastāvēšanu. Tās ir rūpes, kas rodas dvēselē un vērsta pašas uz sevi un apkārtējo. Parasti gan vārds „rūpes“ asociējas ar raizēm, kaut ko norūpinošu. Taču rūpes ir arī kopšana, sevis kārtībā savešana un kārtības uzturēšana. Sokrats vaicā: „Vai bieži nav tā, ka nerūpējamies par sevi, kaut arī domājam, ka to darām? Vai, rūpējoties par savām lietām, rūpējas arī par sevi pašu?“ Rūpes par sevi pašu un rūpēšanās par savām lietām nav viens un tas pats. Taču rūpēties un raizēties par savām

lietām, pat ja tās ir valstiskas, ir vieglāk nekā par sevi pašu. Vienīgi vajadzētu būt taisnīgam un godīgam, t. i., sniegt par to norēķinu. Zūdīgi rūpesti par saviem piederumiem, mantas, slavas vai ietekmes sarūpēšana nav pašrūpju rezultāts. Arī Sokrats atgādina: „Vai tad tu, draugs, nekaunies rūpēties par to, lai tev būtu pēc iespējas vairāk naudas, slavas un pagodinājuma, bet nerūpējies un nedomā par to, lai jo krietnāka būtu tava dvēsele?“ Bažīgi rūpesti neļauj būt krietnam un taisnīgam.

Šī problemātika atrodas Platona filosofijas uzmanības lokā. Filosofija ir ne tikai gatavība praktizēt rūpes, bet patiešām arī veikt šo darbu — izgaismot notikumus, izklausināt elkus, sensibilizēt cilvēku prātus un jūtas. Tā ir ne tikai citu uzvedināšana uz noteiktām atziņām, bet arī darbs ar sevi pašu, jo tas ir priekšnoteikums dzīvei valstī. Antikajā pasaulē ir viennozīmīgi skaidrs, ka politika un filosofiskā ētika ir divas savstarpēji saistītas lietas. Tāpēc filosofija izvēršas par nemitīgu iztaujāšanu, proti, par neērtā jautājuma „Kas tas ir?“ uzdošanu. Kas ir tas, par ko jārūpējas? Rūpes par mantu, slavu, amatiem nav rūpes par sevi pašu, jo cilvēks taču nav nedz amats, nedz manta. Tāpēc Platona Sokrats arī aicina noskaidrot jautājumu „Kas mēs esam?“. Lai noskaidrotu to, kas esam, vispirms būtu jānoskaidro pati patība. Taču Sokratu interesē ne tik daudz patība vispār, cik katrs atsevišķais cilvēks. Filosofis nenodarbojas ar identitātes inventarizēšanu vai tās programēšanu. Viņam būtiskāks ir jautājums „Kas ir cilvēks?“. Kas tad ir cilvēks?

Sokratam ir skaidrs, ka cilvēks ir dvēsele. Tāpēc pašrūpes, rūpes par sevi ir rūpes par dvēseli. Bet rūpes par dvēseli ir nevis tās aprūpēšana, bet gan dvēseles iepazīšana, ieskatīšanās tās vislabākajā daļā, sevis izkopšana un ievingrināšanās labajā. Tāpēc Sokrats var teikt, ka, neiepazīstot sevi, nevar pazīt citus. Bet, nepazīstot sevi, nav iespējama nekāda politika, iespējams vienīgi bērnudārza vai pūļa politikānisms. Nepraktizējot pašrūpes, nav iespējama nedz politika, nedz ekonomika — valsts saimnieciskās dzīves uzturēšana un izkopšana. Tāpēc politikā būtiskāka ir nevis vara (*archē*), bet gan taisnīgums un nosvērtība.

Šis Platona pārdomas par filosofiju un politiku noskaidro arī to, kas ir Eiropa. Tā ir pasaule, kurā politika ir sajūgta ar ētiku, kurā tiek praktizēts taisnīgums un rūpes saistītas ar katru atsevišķo cilvēku. Eiropa ir iztaujāšanas, izgaismošanas un kritikas kultūra. Eiropā nav nekā tāda, par ko nešaubītos, tajā viss istenojas piepūles režīmā. Līdz ar to var teikt, ka Eiropa ir dzīves un domāšanas veids. Tas ir dzīves veids, kurā ne tikai atzīst pretrunas, bet arī prot tās risināt. Eiropa ir citu citādības atzišana, prasme

sadzīvot ar citiem un citādo, atklājot citādību un dažādību arī sevī pašā. Taču pats svarīgākais — Eiropas pasaule ir brīvības izkopšanas un uzturēšanas pasaule.

Eiropa ir *oikeiōsis*, savstarpējības, līdzdalības un taisnīguma praktizēšana. Tā ir mēģinājums noskaidrot un izbaudīt cilvēku. Ja nav īstenots šis pašnoskaidrošanas darbs, acīmredzot nav iespējams būt Eiropā vai tās savienībā (ES). Kas es esmu? Kas ir Eiropa? Kas ir ES? Ja šie jautājumi nav noskaidroti, ja tos nemitīgi neskaidro, nav iespējama nekāda Eiropa. Eiropa ir nevis institūciju izkārtojums, bet gan nemitīgi apšaubāms un pilnveidojams projekts. Eiropa ir nevis jautājums par citiem, bet gan par sevi pašu. Tā ir *postmurāls* projekts — projekts pēc mūra un nacionālās paštaisnuma morāles. Tāpēc Eiropā nevar nedz atgriezties, nedz iestāties, tajā var vienīgi būt (vai arī būt ārpus tās). Mītināšanās zemē, kas ģeopolitiski tiek pieskaitīta Eiropai, negarantē atrašanos tajā. Tāpat nav arī tautu vai valstu, kas būtu eiropeiskākas par citām. Bet bērnudārzā jau par to nerunā.

ATBRĪVOŠANĀS UN SADOMAZOHISMS

ATBRĪVOŠANĀS STRUKTŪRA

Atbrīvošanās var figurēt dažādos līmeņos un jomās, gūstot attiecīgu apzīmējumu — „glābšana“, „izdzīvošana“, „atjaunošanās“, „attīrīšanās“ u. tml. Nereti tā tieši arī tiek saukta par „atbrīvošanos“. Šī kompleksa pamatā acimredzot ir opozīcija *dzīvība/nāve*, tās neitralizācija vai pārvarēšanas tendences. „Atbrīvošanās“ var iegūt visdažādākos veidolus — sākot ar neskaidriem, spontāni ģenerētiem nojēgumiem un beidzot ar stingri izstrādātu mācību, kas balstīta noteiktā tradīcijā. Turklāt vienlaicīgi var pastāvēt dažādi, savstarpēji nesaistīti vai pat pretēji „atbrīvošanās“ modeļi (sociālpolitiskie, ekonomiskie, medicīniskie, mistiskie u. tml.). Taču tie var veidot arī vienotu un hierarhisku sistēmu (piemēram, šāda tendence piemīt marksistiskai sistēmai, taču tikpat labi tas iederas arī tautiskajā modelī). „Atbrīvošanās“ var būt gan individuāla, gan kolektīva (šķīriska, tautiska, konfesionāla u. tml.), taču kolektīvā atbrīvošanās norisinās kā vienas personas, t. i., kopīgas, visaptveroši personificētas masas, atbrīvošanās. Atbrīvošanās ir cilvēka eksistences raksturlielums, kas figurē itin visos laikos un atšķiras no brīvības — izvēles būt brīvam un tās izkošanas.

„Atbrīvošanās“ komplekss noteikti satur trīs komponentus: *sākuma* un *beigu* stāvokļa aprakstu un atbrīvošanās *ceļa* izklāstu. Turklāt „sākuma“ un „beigu“ stāvokļa, tā rašanās vai radīšanas apraksts var arī neatbilst patiesībai, galvenais — lai „atbrīvošanās“ idejas pārņemtā persona (individuāla vai kolektīvā) apzināti vai neapzināti pieņemtu to par savas izturēšanās programmu. Līdz ar to „atbrīvošanā“ tiek izstrādāta arī procedūra un aparāts

šādaī programēšanai. „Sākuma“ stāvoklis tiek vērtēts negatīvi, taču tam jāsaturs „beigu“ stāvokļa sasniegšanas iespējamība. „Beigu“ stāvoklis ir maksimāli pretējs „sākuma“ stāvoklim, principā tie viens otru izslēdz un ekstremālā situācijā var izpausties kā „sevis“ vai „citu“ iznīcināšana. Parasti daudz maz izstrādāts ir tikai „sākuma“ stāvokļa apraksts, t. i., novērtējums, „beigas“ figurē kā saistošs ideāls vai „sākuma“ noliegums. Trešais „atbrīvošanās“ komponents ir „ceļš“ (vai metode, to kopums), kura izklāstā sniegti stāvokļa nomainas līdzekļi. Parasti „ceļš“ tiek sadalīts noteiktos, secīgi izejamos posmos, kuri savā starpā (kaut vai nozīmības vai izstrādes detalizētības ziņā) var visai būtiski atšķirties. Vienīgi mistiskās „atbrīvošanās“ gadījumā starp „sākumu“ un „beigām“ pastāv sava veida bezdibenis, kuru pārvarot norisinās pasakaina pārtapšana.

„Atbrīvošanās“ kompleksi atšķiras pēc telplaiciskajiem parametriem. Temporālās orientācijas gadījumā „atbrīvošanās“ ir vērsta uz pagātņi vai nākotņi (tagadne parasti ir tikai starta pozīcija). Līdz ar to dominē „atgriešanās“, „atkārtošanas“ vai „iekarošanas“ (operacionāls apzīmējums, kas ne vienmēr atbilst attiecīgajam nojēgumam militārajā sfērā) simbolika. Telpiskās orientācijas gadījumā var izšķirt „atbrīvošanās“ horizontālo un vertikālo aspektu. Pirmajā gadījumā norisinās stāvokļa nomaīņa pa horizontāli, t. i., pārcelšanās uz jaunu vietu vai zemi, iekarošana, kolonizācija u. tml. turpretim vertikāli orientētajā „atbrīvošanā“ norisinās nevis *stāvokļa*, bet gan *līmeņu* nomaīņa. Taču no eksistenciālā viedokļa šāda „atbrīvošanās“ var būt *tikai zīmju sistēmas nomaīņa*, neizejot no „atbrīvošanās“ ģenerētā sēmiskuma un pārvēršoties par bēgšanu no brīvības.

Šādi „atbrīvoties“ principā ir ļoti viegli — attiecīgai personai jābūt tikai pienācīgi apstrādātai (t. i., savā uzvedībā jāuzrāda pazīmes, ko identificē kā atbrīvošanos) vai jāpanāk, lai noteiktas pazīmes tiktu uzskatītas par atbrīvošanās indikatoriem. Šīs pazīmes var būt vienkāršas (piemēram, noteikts apģērbs, frizūra u. tml.) vai sarežģīti sociālpolitiski veidojumi, institūcijas. Turklāt nav būtiski, kas veic apstrādi (visplašākajā nozīmē — fiziska pārveide, sabiedriskās domas vai ideoloģijas producēšana utt.) — pati persona vai kāds cits. Tas gan paredz, ka pastāv (vismaz potenciāli) *aizbildņi* un *aizgādņi*, kuru pārziņā ir „atbrīvošanās“ tehnoloģija, tās izstrāde un realizācija. Pastāvot aizgādņiem, „atbrīvošanās“ gan pārvēršas par „atbrīvošanu“, taču to parasti cenšas pasniegt kā „atbrīvošanos“.

„Atbrīvošanās“ kompleksu raksturo *nepietiekamība*. „Atbrīvošana“ ir ne tikai atbrīvojamās personas stāvokļa apraksts vai interpretācija, bet arī vienīgais tās atbrīvošanās garants un līdzeklis. Šajā kompleksā ir paredzēts,

ka attiecīgā persona nav un nevar būt brīva, ka tai jāpieņem un jārealizē piedāvātā „atbrīvošanās”. Nepietiekamība izpaužas arī kā *pieaugums*, t. i., atbrīvojamai personai „jāizaug” līdz savai atbrīvošanai, jāapgūst ieteiktais atbrīvošanās modelis un jāuzticas tās programētājiem. Līdz ar to „atbrīvošanās” kompleksā ir ietverta diskriminācija šā vārda sākotnējā nozīmē — atbrīvojamā persona ne tikai atšķiras no atbrīvotās personas un personas, kuru atbrīvo, bet diskriminācija ir iespējama arī starp atbrīvojamām personām. Tas viss nepieciešami rada *progresismu*, ko vēl vairāk pastiprina tas, ka praktiski tiek realizēta tikai zīmju vai to sistēmu nomaīņa. Tādējādi veidojas atbrīvošanās mitoloģija, kas atkārtojama vai atkārtojas visdažādākajās sfērās un limeņos. Šī atkārtojamība (tās vieglums) acīmredzot arī rada „atbrīvošanās” kompleksa noturīgumu un bailes no brīvības, kas paredz savpatu, brīvu rīcību un domu. Atbrīvošanās mitoloģijas aužas cauri visai cilvēka dzīvei, kas bez tās laikam nemaz nav iespējama. Šī mitoloģija ir sava veida valoda, kas funkcionē kā tekstģenerējošs mehānisms.

„Atbrīvošanās” komplekss ir koncentrēts ap kādu noteiktu nojēgumu („īstenā ticība”, „patiesā sabiedriskā iekārta”, „īstā tauta” u. tml.), kuram pakļauj visas (kā tendence) dzīves jomas, t. i., tas funkcionē kā *autoritatīvs teksts*. Šis teksts ir nevis vienkārši kaut kāds teksts, kuram piešķirts autoritativitātes statuss, bet gan pirmām kārtām tekstģenerējošs mehānisms, kas ģenerē jaunus, otrējus tekstus, atceļot vai reducējot domāšanu. Turklāt būtiski ir nevis tas, kas un kā šajā tekstā fiksēts, bet gan tā „uzdotā” paradigma, kas ļauj radīt jaunus tekstus. „Autoritatīvā teksta” sarežģītība, t. i., neizstrādātība, pretrunīgums u. tml., atviegļina iespēju izlasīt vēlamo, bet mēģinājumi to analizēt un pārdomāt tiek vērtēti kā neizpratne, kā liecība par nekompetenci vai naidīgiem nolūkiem un aizbildņa nepieciešamību. Šā teksta izpratnei nav nepieciešama apziņas un domāšanas līdzdalība, jo tiek uzskatīts, ka tekstā jau izvirzīti visi iespējamie jautājumi un atbildes. Šis teksts inducē attiecīgo apzinātības formu, strukturējot arī ārpusauli. Veidojas noslēgta sistēma, kura funkcionē vai kuru iedomājas funkcionējam pēc teksta ģenerētajām likumsakarībām. Turklāt pats teksts var arī neveidot struktūru. Šajā procesā pastiprinās sēmiskuma intensitāte — cīņa pret „veco” vai „jauno”, esošo formu strauja semiotizācija (demonstratīvisms, pārdēvēšana, tīrības uzturēšana u. tml.). Šīm norisēm raksturīga arī noslēpumainība, jo principā „atbrīvošanās” ir aizbildņu pārziņā. Taču pats svarīgākais ir tas, ka, lai kur arī vestu atbrīvošanās ceļi, tie nenoved pie brīvības. Un Latvija ir simptomātiska atbrīvošanās zeme, kurā tāpēc arī zeļ kolaboracionisms un ticību konvertēšana.

NEIZTURAMĀS „BRĪVĪBAS VAŽAS“

Par brīvību ir runāts un sarunāts tik daudz, ka itin viegli var nepamanīt *brīvības* aizstāšanu ar *brīvībām*. Brīvība tiek aizstāta ar politiskām, ekonomiskām, sociālām un daudzām citām brīvībām. Tām, protams, ir nozīmīga loma cilvēka dzīvē, taču cilvēks var tās īstenot, arī nebūdamas brīvs. Turklāt dzīvi var ievirzīt arī tā, ka cilvēks rūpējas tikai par brīvībām. Brīvības aizstāšana ar brīvībām izraisa atbrīvošanās eskalāciju, un tās ietvaros var atbrīvoties arī no brīvības. Atbrīvošanās ir tikai zīmju sistēmas nomaiņa, cilvēks paliek vienā un tajā pašā eksistenciālā stāvoklī. Atbrīvošanās ir sava veida mitoloģija, kas aužas cauri visai cilvēka dzīvei, kura bez tās laikam nemaz nav iespējama. Taču bez brīvības īstenošanas dzīve izvēršas savā pretmetā un ar laiku vienkārši izbeidzas. Tā kļūst par konstruējamu un plānojamu pasākumu kopumu, ko mēģina atdzīvināt ar atraktīvas ideoloģijas palīdzību. Zināmos gadījumos uz noteiktu laiku šie pasākumi var arī vainagoties ar panākumiem, un tad rodas mākslīgs cilvēks, kuram svešs ne tikai viss cilvēciskais, bet arī izturēšanās jau iepriekš ieprogrammēta un noteikta. Šī būtne darbojas kā noslēgta sistēma, tāpēc noslēgtība, iekapsulēšanās, involucionēšana tai ir jāpanāk kā sevī, tā ārpusaulē. Princīpā šī būtne var pastāvēt vai nu noliedzot, iznīcinot ārpusauli, vai arī nobeidzot sevi vai nobeidzoties sevī.

Brīvība nav nedz brīvības, nedz arī kaut kāds to salikums vai optimums, lai gan noteiktus laikmetus, sabiedrības, kultūras raksturo zināms brīvību tips un to ideāls. Brīvības ir definējamas, jēdzieniski izvēršamas un konstruējamas cilvēkdzīves reālijas. Turpretī brīvība ir konstruktīva attiecībā pret cilvēka iespēju dzīvot, just, pārdzīvot kā cilvēkam. Tā ir forma, kas jāaktualizē, lai brīvība pastāvētu, ieaugtu dzīvē un veidotu aizvien jaunas sakarības. Brīvība ir nevis punkts, bet gan daudzveidīgas ieloces, kas caurauž visu dzīves masīvu. Brīvība ir cilvēka izvēlētais dzīves režīms, ja tā pastāv, to nav iespējams ignorēt vai neievērot, turpretim brīvības ir kultūrvēsturisks produkts. Brīvības var ignorēt, kaut gan tas var izraisīt zināmas neērtības, taču galvenais — dažādās tradīcijās var pastāvēt visai atšķirīgas brīvības. Līdz ar to vieniem tās var būt brīvības, bet citiem — nebrīves izpausme vai vispār ar brīvībām nesaistīti fenomeni. Brīvība ir eksistenciāls akts, šā stāvokļa pārdzīvojums, kurā kaut kas vienmēr stāv „pāri dzīvei“, „pāri pārdzīvojumam“. Brīvība nav ietverama jēdzienā, kuru atliktu tikai iegaumēt un iemiesot dzīvē, — ja tas būtu iespējams, cilvēks pārstātu

eksistēt kā cilvēks, jo būtu liegta citādības iespēja, liegta iespēja būt citam un atvērtam. Brīvība ir nevis dzīves fakts, kuram var piešķirt kādu funkcionālu nozīmi, bet gan cilvēka paša akts ar savu noteiktu jēgu.

Brīvība nav nedz no kaut kā atvasināma, nedz arī uz kaut ko reducējama. Brīvība nav sasniedzama, ievērojot naturālo cēloņsakarību, tai nav naturālu vai spirituālu priekšnosacījumu. Brīvība rada pati savu cēloņsakarību, „brīvības kauzalitāti“ (Kants), ja vien cilvēks izvēlas brīvību. Šajā ziņā maldinošs ir arī izteikums „garīgā brīvība“, brīvība aptver visu cilvēku, un nav kaut kādas īpašas garīgās vai gara brīvības. Brīvība nav arī kaut kāda spēja, kuru cilvēks var īstenot, lai pašrealizētos. Brīvība nav reducējama uz izvēles vai gribas brīvību, tā ir „pirms“ šīm brīvībām. Cilvēkam nepiemīt spēja būt brīvam, viņš vai nu *iespēj būt brīvs* un *prot tāds būt*, vai arī paliek nebrīvs. Lai pamostotos pieceltos stāvus, nepieciešama piepūle, jāiegulda darbs — turklāt šis darbs jāveic katram pašam, cita vietā nevar nedz pamosies, nedz piecelties stāvus. Bet cilvēkam nepiemīt pat „stāvus piecelšanās“ spējas, tā ir tikai iespēja, kuru var īstenot, ieguldot darbu, piepūloties. Cilvēks var piecelties, pārvarot neiespējamo, t. i., pēc atmošanās nepaliekot guļus — visnotaļ dabiskajā stāvoklī. Turklāt ar atmošanos vien ir par maz — nepieciešams piecelties, nostāties uz kājām, iztaisnoties.

Arī zināšanas par brīvību negarantē brīvību. Pārvarot neiespējamo, cilvēks iespēj būt cilvēks un vienīgi šādi iespēj būt brīvs. Brīvība ir neiespējamā pārvarēšana, jo tās nekur nav un tā nav kaut kas. Brīvība ir pašā cilvēkā, viņa izvēlē, ja viņš to iespēj īstenot. Tāpēc brīvību nevar iemācīt, to nevar arī ieviest ar dekrēta, likuma palīdzību vai vadoties no labiem nodomiem. Ar gribēšanu vien un zināšanām ir par maz vai par daudz. Zināt, kā mīlēt, nenozīmē mīlēt vai prast mīlēt, mīlētgribēšana var tā arī beigties ar gribēšanu. Arī mīlēt nevar iemācīt — mīlestību piedzīvo un pārdzīvo katrs pats, ja vien dzīvo mīlestībā. Kā mīlestība, tā brīvība ir cilvēka eksistences akti, kas nepakļaujas cilvēka gribai, apzinātiem priekšstatiem vai darbībai. Šie akti vai nu ir, vai arī nav, tie nekad nav pa pusei, pa daļai vai nepilnīgi. Iemilēšanās vēl nav mīlestība, gluži tāpat kā iebrīvēšanās nav brīvība. Tie ir eksistenciāli, pašpietiekami veidojumi, kurus cilvēks aktualizē — aizvien no jauna tos pārdzīvojot un uzturot spēkā. Brīvība ir īpašs eksistences režīms, kurā cilvēks dzīvo, izstrādājot noteiktas eksistences tehnikas. Taču brīvība ir nevis ilgstošs vai mūžīgs stāvoklis, bet gan aktu virkne. Cilvēks nespēj būt mūždien brīvs, viņš ir nemitīgi dzīva piepūle būt brīvam. Taču brīvības hipostazēšana vai dievišķošana var radīt pretēju efektu, pūlēdamies būt brīvs, cilvēks var pārpūlēties un kļūt par

brīvības vergu vai kalpu. Bet brīvība ir nevis pakļaušanās, bet gan izlaušanās savpatībā.

Brīvību var raksturot kā iztaisnošanos, kuras rezultātā cilvēks iemanto „stāju“, „seju“, pašcieņu, kļūst atbildīgs par visu un par visu arī pats atbild. To nedarīdams, viņš vienkārši zaudē stāju, cilvēcisko stāju un pašcieņu, saliecas deviņos kūkumos, apelēdams pie kāda cita atbildības. Brīvība nav īpašība, kas, reiz iztaisnojoties, iegūta uz visiem laikiem — tā ikreiz jāaktualizē un jāapliecina no jauna cilvēcisko iespēju meklējumos. Iztaisnošanās nav kaut kas tāds, kas cilvēkam pieder vai nepieder, tā nav īpašums, ko var atsavināt vai nacionalizēt. Brīvība nepieder cilvēkam, ar to nevar izriktoties pēc saviem ieskatiem un patikas, drīzāk jau tad cilvēks pats pieder brīvībai. Turpretī brīvības gan var piederēt, un parasti, runājot par brīvībām, tiek runāts piederības nozīmē. Cilvēka īpašumā ir noteiktas brīvības, viņš var tās izmantot, ja vien prot, un izcīnīt jaunas brīvības. Brīvība iederas cilvēka *būt* dimensijā, bet brīvības — *piederēt* dimensijā. Un cilvēkam ir jāprot gan viens, gan otrs, arī brīvības ir cilvēka dzīves sastāvdaļa.

Brīvība kā iztaisnošanās satur vēl vienu ļoti svarīgu iezīmi. Iztaisnoties nevar pa pusei vai pa daļām — cilvēks vai nu ir iztaisnojies, vai arī paliek tupam uz ceļiem vai pusguļus zvilnam. Brīvība nav iespējama pa daļām, pa pusei, tā ir (vai nav) visa uzreiz. Brīvība nav progresiska — tā nevar kļūt pilnīgāka. Uz brīvību neattiecas *vairāk/mazāk* raksturojums, brīvības nav nedz par maz, nedz par daudz, tā vienkārši ir un, ja ir, tā ir pašpietiekama. Visai vilinošs šķiet secinājums, ka brīvība ir kaut kas iekšējs, bet brīvības attiecas tikai uz ārējo. Vienā ziņā tas ir pareizi — brīvības nerada un nenosaka brīvību. Lai kādas sociālās, politiskās un ekonomiskās brīvības pastāvētu, nav nekādas garantijas, ka ir arī brīvība. Tas gan nenozīmē, ka brīvība un brīvības ir savstarpēji nesaistītas cilvēkdzīves parādības. Acīmredzot brīvības tikai tad patiesi pastāv, ja tajās īstenojas brīvība, proti, ja brīvībās tiek fiksēta un izpaužas eksistenciālā brīvība. Var deklarēt, ieviest vai uzdāvināt visdažādākās brīvības, taču tās sabrūk vai izvirst, ja nepastāv brīvība, ja nav pietiekami daudz cilvēku, kas, būdami brīvi, uztur šīs brīvības. Arī brīvības ir jāprot uzturēt, t. i., jānostiprina to funkcionēšanai nepieciešamā „muskulatūra“ (ekonomiskā, politiskā, garīgā u. tml.). Pretējā gadījumā tās izčakst — un parasti izgaisināt tās palīdz paši dedzīgākie brīvību aizstāvji. Arī runas par brīvību vai brīvībām un centieni teikto iemiesot dzīvē var būt kaitīgi un bīstami, ja to dara nenobriedis, nepieaudzis cilvēks, kurš nespēj un neprot uzturēt teikto un ņemties visu atbildību, ja sabiedrībā nesaprot vai pārprot teiktā jēgu, ja nepastāv „brīvības

leksikonam“ atbilstošs un to uzturošs translēšanas tikls. Tā rodas iespēja manipulēt ar vārdiem un imitēt darbību, kuru savpati neprot īstenot, pārvēršot brīvību par sadomātu konstrukciju.

Brīvība ir nemitīga piepūle, kuru var īstenot tikai cilvēks pats. Brīvība nav masu pasākums, masveidīgi to nav iespējams sasniegt, ja vien tā nav atbrīvošanās. Un atbrīvošanās visbiežāk ir „brīvība no“, kas nereti ir tikai zīmju maiņa, proti, ideoloģijas, atskaites vai vērtību sistēmas nomaiņa. Atbrīvošanās, izraisīdama aizvien jaunas atbrīvošanās nepieciešamību, galarezultātā izvēršas par bēgšanu no brīvības un patiesības, glābjoties sadomazohisma pasaule. Un, bēgot no brīvības, cilvēks dara vai nu to, ko dara citi, vai arī to, ko grib citi. Brīvība ir katra paša rokās, kaut arī tā nav rokās turama; būt vai nebūt brīvam — par to ir atbildīgs katrs pats. Nebrīve, verdzība principā ir pašverdzināšanās, un vergs vienmēr atrod vergturi vai brīvnesi. Vergturi var vainot visos nāves grēkos, bet brīvnesi var cildināt un slavēt, saistot ar viņu gaišās nākotnes iestāšanos. Tādējādi norisinās pašpietiekamības graušana un atbildības noliegšana vai pārnešana uz citiem. Veidojas bezatbildības vai bezatbildīguma sindroms: lai ko arī cilvēks darītu, atbildīgs ir nevis viņš pats, bet gan citi vai noteikti apstākļi.

Ja brīvība ir iztaisošanās, tad atbrīvošanās sevi ietver attaisnošanos. Atbrīvojoties vienmēr var attaisnoties, t. i., visas nebūšanas attaisnot ar pagātņi, sociālpolitiskiem, ekonomiskiem vai kādiem citiem apstākļiem. Vainots tiek tikai tas, kas ir ārpus cilvēka, lai gan brīvības lielākais pretinieks ir pats cilvēks. Attaisnošanās ir necieņa pašam pret sevi: „Tad nevarēja citādi...“, „Es tā negribēju...“, „Es tā nedomāju...“ u. tml. Tā ir izvairīšanās ne tikai no atbildības, bet arī no sevis paša. Atsaukšanās uz izbijušo vai patiesībā nebijušo pieļauj ieciklēšanos, iesligšanu kaut kādā murgainā ačgārnībā, kurā darbojas spiritualizēti spēki, kas ar cilvēku izrikojas pēc saviem ieskatiem. Veidojas šizofrēniska pasaule, t. i., pasaule sašķeļas „labajā“ un „ļaunajā“ pasaulē, kas arī vainojama pie visām nebūšanām. Bet atbrīvošanās izvēršas par sadomazohistisku „brīvības“ iedibināšanu.

Sadomazohisms nepavisam nav tikai seksuālo perversiju apzīmējums, sadomazohisms ir universāla parādība, kas raksturo cilvēka izturēšanos, t. i., *pakļaušanas* un *pakļaušanās* tendences cilvēka darbībā. Varas patoloģijas, proti, kundzības jeb *pakļaušanas/pakļaušanās* problemātika ir sadomazohisma problemātika, kas izpaužas kā kolektīvā, tā individuālā limenī. Bēgšana no brīvības nav nekas cits kā sadomazohisma manifestācija, proti, atbrīvošanās ir tikai cita veida pakļaušanās un pakļaušanas izpausme. Parasti mazohisms izpaužas kā nepilnvērtības, bezpalīdzības, bezspēcības,

niecības izjūta. Vārdos mazohists nereti to vēlētos pārvarēt, taču patiesībā šajā impotencē rod zināmu baudu. Mazohists nemītīgi sliecas noniecināt sevi, atteikties no patstāvības, pakļauties un piederēt kaut kam varenākam: kādam cilvēkam, idejai, organizācijai vai institūcijai, valstij, tautai, dabai. Mazohists īsteno nevis to, ko grib un vēlas pats, bet to, ko vēlas citi, un viņš labprāt pakļaujas šim vēlmēm. Nereti mazohistiskās tendences tiek racionalizētas, bet atkarība vai piederība kaut kam varenākam tiek maskēta ar mīlestību vai uzticību. Sadistiskās tendences tiek racionalizētas un maskētas vēl lielākā mērā. Turklāt mazohistiskās un sadistiskās tendences veido simbiotisku vienību: tās sadzīvo vienā cilvēkā, noteiktā cilvēku grupā, tās var raksturot arī sabiedrību kopumā. Sadomazohisms raksturo atbrīvošanos no brīvības, no pašpietiekamas rīcības un patstāvības.

Okupēt var vienīgi to, kas ir gatavs okupācijai vai ļaujas tai. Tāpēc svarīgi būtu rūpīgi izpētīt un pārdomāt tos mehānismus, kas pastāvējuši pirms tā sauktās Latvijas okupācijas. Eduards Virza jau 1934. gadā gaužas: „Dodiet mums dogmu, — kūli nacionālu patiesību, kurām visiem jāpadožas bez jebkādas apelācijas, kuras mūs atsvabinātu no brīvības važām, un dotu mums tiesības rīkoties un aizstāvēties.“ „Brīvības važas“ tiek aizstātas ar tautiskiem pīnēkļiem, ikviens īsts tautietis ir aicināts „stāvēt stipri par LATVIJU un VADONI“. Pat bērnu radišana gūst tautisku nozīmi, bērni, kā raksta Marta Grimma, ir domāti „Vadonim un Latvijai“. Ādolfs Klīve jau 1928. gadā aicina nacionalizēt saimniecību, turklāt tiek izvirzīta brīnumvienkārša formula „Latviešu saimniecība — nacionāla fronte“, kuru, tiesa gan, var tikpat vienkārši arī apvērst. Tautiskais īpatnis it visur tiek aicināts justies kā frontē, lai uzceltu savu jauno pasauli. Jau divdesmitajos trīsdesmitajos gados tiek iestrādātas iemaņas, kas ļauj atsvabināties no brīvības važām, tā ka 1940. gada „notikumi“ ir tikai atbrīvošanās turpinājums. Šo atbrīvošanos var skatīt dažādi, taču nevajadzētu aizmirst, ka tā ir pašu nodrošināta. Arī deportācijas ir pašu roku darbs, padomju vara tikai piedāvā ieganstu, lai Latvijas iedzīvotāji spētu īstenot atbrīvošanos. Un tā atbrīvojas no nevēlamiem kaimiņiem, sev netikamiem cilvēkiem. Deportācijas ir arī savstarpējo rēķinu kārtošanas rezultāts, un iegansts nereti ir visnotaļ sadzīvīks — „viņam“ ir labāks zirgs, „viņš“ ne tā uz mani paskatījās, „viņš“ nocēla manu meiteni u. tml. Nav jēgas dēmonizēt okupāciju, to nodrošina atbrīvošanās no brīvības važām. Okupācija un deportācijas izaug no ikdienas dzīves attiecībām, un šausmināties vajadzētu par tālaika sazēlušo ziņu pieņemšanu un klusējošo atbalstu, kas to visu arī nodrošina, nevis gausties, ka Latvija tikusi okupēta. Latviju ne tik daudz okupē, cik tā

okupējas. Taču okupācijas un deportāciju mikrofizika nepavisam nav izstrādāta, joprojām pastāv sava veida kaimiņu būšana — kaimiņš nodod kaimiņu, bet ar to jau kaut kā var sadzīvot vai vajag sadzīvot, jo kaimiņi vien jau ir. Okupācija miniatūrā nereti ir vēl briesmīgāka par šķietami lielajiem vēstures notikumiem, jo cilvēks nav pats un brīvs, viņš nav patstāvīgs un atbildīgs. Miniatūrā okupācija nav nekas cits kā sadomazohisma izpausme, un šo miniatūru mozaika arī ir Latvijas okupācija jeb atbrīvošanās pašiem no sevis.

NEIROTISKĀS VALŪTAS SPEKULANTI

Viena no sadomazohisma izpausmēm ir populārie pārspriedumi par ekonomikas, politikas vai kultūras ārkārtīgo nozīmīgumu brīvības nodrošināšanā, turpmākās dzīves nostiprināšanā vai pat tautas glābšanā. Tiek komplektētas pat īpašas glābšanas komandas. Kāda no jomām tiek īpaši izcelta un pasludināta par dominējošo izdzīvošanas un nākotnes garantu, veidojot ilūziju producējošo mašīnēriju. Politika un ekonomika nebūt nav galvenais un noteicošais brīvības nosacījums, tā vispār ir beznosacījuma sākotne cilvēkā. Politikas un ekonomikas ārkārtējā nozīmīguma uzsvēršana ir tikai šo jomu pārstāvju ideoloģija vai nekritiski pārņemtu spriedumu kultivēšana, kas virzīta noteiktu grupu interesēs. Var runāt par samēru vai attiecībām, bet „būt galvenajam, nozīmīgākajam” — drīzāk jau tas liecina par neziņu, nepārdomātību vai slimīgu iedomu, kas robežojas ar lielummāniju. Poliņķi, piemēram, uzsver demokrātijas nepieciešamību, bet biznesmeņi ekonomisti — tirgus ekonomikas nepieciešamību. Taču no demokrātijas neizriet tirgus ekonomika, bet no tirgus ekonomikas — demokrācija. Dominē vienkāršotais uzskats, ka atliek tikai nomainīt sistēmas (piemēram, sociālismu ar kapitālismu) un viss pamazām nokārtosies pats no sevis. Bet varbūt sistēmas nemaz nevar nomainīt? Tas nav iespējams tāpēc, ka patiesībā tā sauktais kapitālisms ir alternatīvu izpētes mehānisms, kurā tiek meklēts, meklēts un labots.

Taču Latvijā jautājumi un šaubas nav īsti cieņā, jo pastāv *jau-gatavas* atbildes, kuras atliek tikai atkārtot. Tas attiecas arī uz izdaudzīnāto demokrātiju, par kuru nav īpašas skaidrības, kas tā ir, taču visi daudz maz saprot, par ko ir runa. Un viens no populārākajiem pārspriedumiem ir pārgudrais

secinājums, ka demokrātija ir tautas vara. Bet, ja tiek īstenota „tautas vara“, tā drīzāk ir etnokrātija, nevis demokrātija. Kāda tad tautas vara Latvijā tiek īstenota? Kas ir šī tauta? Ideoloģiski politiskā mirāža kavē saskatīt lietas būtību. Turklāt pastāv taču dažādi demokrātijas varianti! Taču šīs problēmas netiek publiski iztirzātas. Demokrātija, protams, atrisina daudzas problēmas, bet tā rada arī jaunas; demokrātija ir nevis visu problēmu atrisināšanas brīnumlīdzeklis, bet tikai viens no mūsdienu civilizētākajiem sabiedrības pārvaldes mehānismiem. Turklāt demokrātiju raksturo tā saukta „varas nekontrolējamā zona“, kuras pastāvēšanu attaisno ar demokrātijas uzturēšanu vai sabiedrības, tautas interešu aizstāvību. Taču tieši šādas zonas pastāvēšana nodrošina „laupītājpolitiku īstenoto diletantu pārvaldi“ (Makss Vēbers). Tieši šajā zonā aizsākas demokrātijas perversijas, ko nereti, lai nebūtu jādama, nodēvē par autoritārismu vai totalitārismu. Turklāt demokrātija nenosaka tālāko virzību. Jautājums „Kurp, ko tālāk?“ paliek atklāts, un atbildība par turpmāko kursu vai virzību jāuzņemas vien pašiem. Taču nereti šī kustība tiek atstāta savā ziņā un politiķi uzņemas ūdenskrituma diriģenta lomu.

Latvijā gan laikiem svarīgāks ir pat pavisam kas cits, proti, te netiek veidota un uzturēta *publiska telpa* — agora —, kurā šādi jautājumi tiktu risināti. Bet publiskums, atklātums, parrēsija ir viena no pilsoniskās sabiedrības iezīmēm. Latvijā tradicionāls ir imūndeficīts pret varas patoloģiju. Par to liecina arī raksturīgais diskurss par varu un politiku. Minot šos vārdus, nez kāpēc parasti iedomājas, ka ir kāds vai kādi, kuru rokās ir vara un teikšana, kuri arī „taisa“ politiku. Vara esot valsts institūcijām un partijām vai to pārstāvjiem u. tml. Ja tas tik tiešām tā ir, tad Latvijā ir nevis vara, bet gan tās patoloģija, proti, kundzība. Taču patiesībā ikviens cilvēks praktizē varu un politiku, jo viņš nepārtraukti atrodas varas tiklojumā. Tāpēc ikvienam ir nepieciešams apzināti veidot sevis paša politiku un praktizēt savu varu. Ja tā nenotiek, iestājas varas vakuums, kas tūdaļ pat tiek aizpildīts ar patoloģiskām, sadomazohistiskām attiecībām. Tiesa, šādi dzīvo ir vieglāk, proti, var dzīvot kāda pakļautībā un aprūpē, laiku pa laikam izrādot savu nepatiku pret pastāvošo kārtību. Būt infantīlam vai sadomazohistiskam ir ērtāk, nekā uzņemties visu atbildību un būt pašam. Kundzība ir cieši saradota ar ambivalenci, kundzībai ir nepieciešama pretošanās, kuru var apspiest vai izstumt. Kundzība fascinē un vienlaikus izraisa riebumu, pretīgumu, kas nepieciešams tās pastāvēšanai. Bet vara ir abpusējas vai daudzpusējas attiecības, individuālo varu un politiku pinums. Toties Latvijā raksturīga ir *sociālā agorofobija*, t. i., izvairīšanās vai bailes veidot un

uzturēt publisku telpu, kurā atklāti un tieši risinātu sabiedrībai nozīmīgas problēmas. Pastāv sava veida *sociāls amorfisms* — atomizētu, iekapsulējušos indivīdu želejveida receklis, kurā brīvas telpas nav nedz starp cilvēkiem, nedz pašā cilvēkā. Un, lai saturētos kopā, šī masa prasīt prasās pēc aizgādņiem, aizbildņiem (dažāda ranga vadoņiem un vadonišiem) un idejas, ideoloģijas, lai tai varētu ziedoties un nedomājot mierīgi turpināt dzīvi.

Tradicionāli aizgādņu un vienidejas ideoloģijas producētāja lomu pilda intelīģence. Latvijā pastāv gan intelīģence, gan tas, kas eiropeiskajā tradīcijā tiek dēvēts vārdā „intelektuāļi“. Intelektuāļu galvenā atšķirība no intelīģences ir tā, ka tie ir izskoloti, profesionāli garīgā darba darītāji. Intelektuāļi neuzstājas kā aizbildņi un mesijas, varētu pat teikt, ka intelīģenti ir vakardienas patiesības pravieši, bet intelektuāļi — patiesības, patiesuma meklētāji un savas jomas speciālisti. Taču pieprasījums pēc patiesības un patiesuma ir mazs, jo valda attieksme — katram sava taisnība, tiecas nevis pēc patiesā, skaistā un labā, bet gan pēc ideoloģiski vai sadzīviski akceptējamā labuma, skaistuma un patiesības-taisnības. Turpretim intelektuāļi atgādina, ka pastāv arī patiesība un patiesais, un vienkārši dara savu darbu, — izkopj domāšanas autonomitāti un precizitāti, rada, nevis attaisnojas vai atsaucas uz izbijušo, kā to dara intelīģence. Taču arī intelektuāļi mūsdienās ir ieguvuši specifisku iezīmi. Mišels Fuko šajā sakarībā ir pārfrāzējis slaveno Voltēra teicienu, teikdams, ka intelektuāļus vajadzētu pakārt pie pirmā staba (tikai nevajag aizmirst frāzes turpinājumu). Mūdienu intelektuāļu lielākais sasniegums ir Hirosima un Nagasaki. Intelektuāļi ir kļuvuši par speciālistiem, kas specializējušies tiktāl, ka vairs neatjauš dzīves kopsakarības un attiecības ar patiesību.

Arī intelektuāļi nav viendabīgi, pastāv, ja izmanto Antonio Gramši terminoloģiju, „tradicionālie“ un „organiskie“ intelektuāļi. Ikviena grupa, kas tiecas pēc politiski akceptējamās varas, tiecas pakļaut un asimilēt tradicionālos intelektuāļus, veidojot savus organiskos intelektuāļus. Latvijā organiskās intelīģences uzdevums ir sabiedrības konsolidēšana, pakļaujot tos Latvijas idejai, kas praksē izvērsas par cilvēka valstiskošanu. „Latvijas valsts“ ir pēdējais arguments, pret to nevar un nedrīkst neko iebilst. Līdz ar to intelīģence manifestē savu nepatstāvību, bet valsts pārvēršas par izšķirīgo arbitru, kura iztiesājumā cilvēks var tikai arī dzīvot. Taču sabiedrībai ir nepieciešami arī tradicionālie intelektuāļi, no kuriem īpaši var izdalīt „neatkarīgos“ intelektuāļus, proti, cilvēkus, kuri nav pakļaujami un kuri arī nepakļaujas valstiskām vai korporatīvām interesēm, kuri neiekļaujas valstiskās sabiedrības pasūtījumu bezierunu izpildē. Neatkarīgie intelektuāļi

parasti ir domātāji, kritiķi, kas nav iesaistīti un pakļauti valstiskajām struktūrām un nenodarbojas ar apoloģētiku, atbildības deleģēšanu uz valsti vai kādu citu institūciju. Šādi intelektuāļi ir nepieciešama *pilsoniskās sabiedrības* (*citoyen*) sastāvdaļa, kas nodrošina publiskumu, atklātību un nepieļauj sabiedrības valstiskošanu vai nacionalizēšanu. Šo intelektuāļu „uzdevums” — radīt brīvu vārdu, kas pastāv publiskā, brīvā telpā, kritizēt un analizēt ideoloģijas piesātināto produkciju un dzīvi.

Toties organiskā intelīģence Latvijā tradicionāli producē latvietības ideoloģiju, kas nereti funkcionē kā neirotika valūta. Neirotikā valūta, kā raksta Freids, raksturo stāvokli, kad „iedarbīgs ir tikai intensīvi domātais, afektīvi iztēlotais, kura saskaņa ar ārējo realitāti ir mazsvarīga”. Principā latvietība ir *nojausmu, vēlmju, afektu un emociju konglomerāts, kurā nereti transponējas arī producenta subjektīvās iedomas un komplikācijas*. Lai arī šie pārspriedumi tiek īstenoti „sev labvēlīgā tumsā”, ne jau šī „subjektivitāte” pati par sevi ir kaut kas slikts. Drīzāk jau var nožēlot, ka vairumā gadījumu tā nav pilnīga, netiek īstenota konsekventi un attiecīgais „tumsas milnieks” nesniedz sev par to norēķinu. Labvēlīgās tumsas produkciju raksturo ideoloģizētas sanesas un mitoloģiska, kvazivēsturiska argumentācija. Šajā ziņā mērķtiecīgi ieskicēt divus latvietības kontekstā figurējošus fenomenus vai, iespējams, viena fenomena divas izpausmes, proti, vēsturiskā un mitoloģiskā tipa apziņu.

Vēsturiskā tipa apziņā pagājušie notikumi tiek skatīti cēloņsakarību virknē, turpretim mitoloģiskajā apziņā figurē sākotnējais, tas, kas atveidojas turpmākajā, t. i., būtībā pastāv tikai pirmnotikums vai pirmpriekšmets. Šā tipa apziņā nepastāv cēloniska saistība, tajā pastāv atbilstība vai atkārtotamība. Tas arī nosaka *eksemplārisma kultu* latvietības ideoloģijā, proti, pirmpriekšmeta, pirmtēla, īstenā latvieša izmisīgo meklēšanu. Tādējādi veidojas cilvēka *depersonalizācija*, t. i., pašnepietiekamība, jauna cilvēkveidola izstrāde, pakļaušanās noteiktiem klišejeida standartiem un eksistences provizoriskums. Dzīve gūst retrospektivitātes vai prospektivitātes iezīmes, proti, tā ir *neīsta dzīve*, kurai nav strikts telpplaiciskais ietvars. Par vienīgo ietvaru kļūst atbrīvošanās programmas īstenošana, taču galu galā šī atbrīvošanās pārvēršas par involucionēšanu vai jaunas atbrīvošanās izstrādi, par bēgšanu no brīvības un sevis paša. Beznosacījuma sākotne tiek aizstāta ar relatīvo, nosacīto, radot nihilisma priekšnoteikumus un attaisnošanos ar pārspriedumiem par grūtiem laikiem, pārinodarījumiem, draudiem un ar labo laiku gaidām. Un nedomāšanas tirgū šo vienkāršoto un afektēto formulu izmantošana to spekulantiem nodrošina visai labus ienākumus.

Šajā sakarībā pieminēšanas vērts ir tā sauktais „velna pakts“, proti, Molotova-Ribentropa līgums. Tas tiešām ir velnišķīgs pakts, jo ar savu pastāvēšanas faktu pieļauj izskaidrot un pamatot visas nebūšanas. Velnam tik spēlēties ar vieglprāšiem — ja cilvēka dzīvi pilnīgi var noteikt citu vienošanās, tad šis cilvēks ir pelnījis tikai to, kas ar viņu ir noticis un notiek. Šis pakts tiek dēmonoloģizēts, laupot cilvēkam patstāvīgas rīcības un izvēles iespēju. Toties tas sniedz kolosālu iespēju nemitīgi attaisnoties un neuzdrikslēties būt pašam, brīvam un domājošam. Šis velnišķīgais pakts ir tikai piemērs, to itin viegli var aizstāt ar citiem līgumiem, lēmumiem un likumiem, kas traucē un neļauj būt pašam. Tādējādi var uzturēt spēkā mītu par 700 verdzības vai 50 okupācijas gadiem un gausties par nodarīto pāres-tību. Vienā ziņā šie fakti nav noliedzami, taču ... Un šis „taču“ ir daudz svarīgāks. Šādi fakti un notikumi var un droši vien arī atkārtosies, tikai citā modifikācijā un izpildījumā. Un, ja arī tas nenotiks, cilvēks nevar nodro-šināties uz mūžiem, viņam vienmēr un visur jāsāk no paša sākuma un jāsāk pašam. Mūždien labklājīga un nodrošināta dzīve ir iespējama tikai pasākās. Nav tāda brīnumlīdzekļa, kas garantētu, ka paštapšanas darbs jau paveikts un atliek tikai dusēt uz pagātnes lauriem. Cilvēka būšana ir pasākums bez garantijām, tas ir risks, izvēle, un tieši šī izvēle un risks ļauj saglabāt paš-cieņu, stāju, seju. Un viens no līdzekļiem, kas var palīdzēt šajā paštapšanas darbā, ir vēsture, kas izstrādāta pēc iespējas objektīvāk, nevis sapārota ar nacionālo patmilību. Turklāt tā ir nevis vienas, bet daudzu un dažādu vēs-turu izstrāde. Šo vēsturu izstrāde ir norēķins pašiem par sevi, lai cik nepa-tikams tas dažkārt arī būtu. Tas nepieļauj sadomazohistsikas spekulācijas un novērš neirotisko valūtnieku rosišanos.

ANONĪMAIS LATVIETIS

NOVĒLOJIES NACIONĀLISMS

17. gadsimta Eiropā nozīmīgākais notikums ir reliģiskie kari, dzīves organizācijai ir izteikti konfesionāls raksturs. 18. gadsimts kļūst par galma kultūras laikmetu, bet 19. gadsimtā galmiskā organizācija tiek aizstāta ar nacionālas valsts tehnoloģiju. Šajā laikmetā nostiprinās arī industrializācija un strādnieku šķira, taču tas viss notiek nācijas vai nacionālas valsts vārdā. Koloniālisms, pasaules kari, saimnieciskās krīzes, bezdarbs raksturo 20. gadsimtu, kura pamats ir ekonomika. Ekonomiskie kritēriji šajā gadsimtā šķiet svarīgāki par visu citu, arī Eiropas Savienība principā ir saimnieciska kopība. Šāds pēdējo gadsimtu raksturojums, protams, ir virspusējs, taču tas ļauj izcelt Latvijas savdabību. Latviju 20. gadsimtā mēģina veidot pēc 19. gadsimta parauga, proti, kā nacionālu valsti. Līdz ar valsts nodibināšanos aizsākas uzvarošais nacionālisms, kas patiesībā ir tikai novēlojies nacionālisms.

1918. gada 17. novembrī Rīgā Suvorova ielā 3 sapulcējas četri cilvēki un vienojas par brīvas Latvijas pasludināšanu. Svinīgā pasludināšana gan izvēršas par teātrālu izrādi, ko dokumentēšanas dēļ pat nākas inscenēt. Taču 18. novembris kļūst par Latvijas — Latvijas tautas valsts pasludināšanas dienu, kaut gan tauta pastāv tikai deklarācijā. Turklāt drīz vien šī tauta tiek nacionalizēta un izvirzīts patiesais tās izveides princips „Latviju — latviešiem“. Pēc četriem gadiem tiek pieņemta jau tolaik novecojusi Satversme, turklāt — pieņemta tikai tās pirmā daļa, otrā daļa ar individuālajām un minoritāšu tiesībām latviskajā Latvijā nav vajadzīga.

Pakāpeniski tiek latvizēta arī ekonomika, Miķels Valters 1933. gadā publicē satriecoši latvisku grāmatu „No sabrukuma uz plānveidīgu saimniecību“, pamatodams plānveidīgu saimnieciskās dzīves idiotizāciju. Ulmanis to atbalsta arī 1938. gadā un tādējādi gādā par šīs idejas sovjetisko variāciju: „Nekas ļauns nenotiks, ja mēs atjaunosim 1921. gada darba bataljonus ar militāru iekārtu un militāru disciplīnu.“ Dažam labam ar to ir par maz, tāpēc jau 1933. gadā tiek nodibināti „Nacionālie partizāni“, kuru idejas ņemas skandēt Leonīds Breiķšs. Latvijā tiek īstenota „nacionālisma revīzija“ (Brastiņš), radot pat „latviskas tiesas“ un „latviskas tiesības“. Citādaļ un citi tiek ne tikai noliegti, no tā visa ir arī jāatsvabinās, Jānis Auškaps to pasaka skaidri un gaiši: „Bez atliekām saņemiet to atpakaļ.“ Latvietībai un latviskajam jāfigurē pat uzvārdos, jo „sveštautiešiem nebūs tiesību pieņemt latviskus uzvārdus“. Latvietība „sterilas uzbudinātības“ (G.Zimmels) gaisotnē svin savu uzvaras gājienu, taču patiesībā tā ir tikai prece, veidojot un uzturot „nacionālburokrātisku valsts sociālismu“ (Aivars Stranga). Latvijā nav nekādas daļas gar tautu, pareizāk sakot, tiek radīta tai vajadzīgā tauta, kas nesakrīt ar faktisko Latvijas tautu. Šajā uzņēmumā nav vajadzīga arī sabiedrība, un, ja arī vajadzīga, tad tikai kā tautiskota sabiedrība.

Bet kas vispār ir tauta, kuras vārdā tiek dibinātas valstis? Visizplatītākā „tautas“ definīcija tiek veidota pēc principa *per genus proximum et differentiam specificam*. Lidz ar to definīcija iegūst šādas formulas izskatu — „Tauta ir cilvēku kopums, kuram piemīt ... (un tiek uzskaitītas noteiktas īpašības vai pazīmes).“ Vārdu „kopums“ var aizstāt ar vārdu „daudzums“, proti, ar vārdu, kas ir ārkārtīgi plašs pēc apjoma, bet kura saturs lidzinās nullei. Šādā noteiksmē cilvēku daudzums netiek precizēts, — tas ir atklāts jautājums. Precizēšana ir atkarīga no sociālpolitiskās konjunktūras, tradīcijas un zinātnisko izstrāžu limeņa. Taču parasti precizēšanu tiecas panākt ar pazīmju uzskaitīšanu. Tradicionāli tiek izmantotas piecas vai sešas pamatpazīmes: a) kopīga teritorija; b) kopīga valoda; c) kopīga kultūra; d) kopīga reliģija; e) kopīgs vēsturiskais liktenis; f) kopīga ekonomika. Tās ir visizplatītākās pazīmes, kuras, definējot tautu, apvieno vai izlases veidā kombinē. Taču ikvienu no pazīmēm ir nepieciešams precizēt, t. i., izveidotā definīcija vienmēr ir aptuvena. Turklāt minētie specifiskatori principā ir rekursīvas pazīmes (piemēram, latviešu tautas pazīme ir latviešu valoda). Rekursija iezīmē atgriešanos pie tā, ko nepieciešams definēt, t. i., šādas definīcijas ir *operacionālas*. Tās ir operacionālas definīcijas, kurām saistība ar attiecīgās tautas eksistenci principā ir nebūtiska.

Operacionālās definīcijas vai noteiksmes tiek izmantotas kāda fenome-

na skaidrošanā un interpretācijā, taču tās vienmēr nepieciešams faktuāli un loģiski precizēt. Parasti dominējošā pazīme tautas definīcijā ir valodai. Runa ir par ģenētiski kopīgu valodu, t. i., dialektu kopumu, kuru pārstāvji var saprasties vienā no dialektiem vai koinē valodā, kas ar laiku izvērsas par literāro, normatīvo valodu. Taču valodiskā robeža var nesakrist un parasti arī nesakrīt ar nacionālās valodas robežu — dialektu telpa ir plūstoša, bez krasi izteiktām robežām. Turklāt indivīds var izmantot dažādus funkcionālos stilus, kas var atšķirties pat vairāk nekā attiecīgās valodas dažādie dialekti. Valodas izvirzīšana par tautas definitīvo pazīmi paredz, ka pastāv valodas kopības apziņa, t. i., paredz faktu, kas pastāv tikai pēc tautas izveidošanās. Līdz ar to definīcijā pastāv atsaukšanās uz to, ko nepieciešams definēt. Turklāt ikdienā un politiskajā praksē ir vērojama tendence aizmirst, ka runa ir nevis vienkārši par valodu, bet gan par valodas struktūrām.

Arī „kultūras“ izmantošana tautas definīcijā ir saistīta ar dažiem ierobežojumiem. Noteiktu tekstuālu korpusu var uztvert kā kultūras fundamentu, taču paši kultūras manifestanti parasti izvēlas tikai noteiktu tā daļu. Šīs daļas var būt visai atšķirīgas un pretrunīgas, bet dažkārt pat pretējas. Kultūra nav homogēns fenomens. Turklāt kultūra kā tekstu kopums tipoloģiski ir organizēts divējādi: vienu tipu raksturo *noteikumu* sistēma, bet otru — *paraugu* klāsts, ko nepieciešams reproducēt. Viena kultūra ir orientēta uz jaunradi, bet otra — uz atkārtošānu. Vienā kultūrā tiek izstrādāti un uzturēti noteikumi, kas ļauj producēt jaunus — dažādus un atšķirīgus — tekstus, bet otrā (nereti visos līmeņos) tiecas reproducēt atzīto paraugu. Šie kultūras tipi ietekmē arī „tautas“ izpratni. Turklāt šie tipi var pastāvēt vienlaikus, kaut gan viens no tiem parasti dominē. Taču šāds kultūras skatījums ir operacionāls. Netiek ņemts vērā, ka kultūra ir jēgģenerējoša iekārta, kas var būt tekstuāla, bet nav reducējama uz tekstu.

Analoģiska situācija ir vērojama arī pārējo „tautas“ pazīmju izmantošanā. Taču tas nenozīmē, ka šāda veida definīcijas nav izmantojamas vai vajadzīgas. Rekursīvi veidotās definīcijas mūsdienu zinātnē tiek izmantotas visai plaši, nav noliedzama arī to zinātniskā vērtība un nozīme. Bet tās ir operacionālas definīcijas, kuras arī nepieciešams izmantot kā „operacionālas patiesības“. Pretējā gadījumā tiek sajauktas dažādas jomas — apraksta un eksistences jomas. Definīcija „Cilvēks ir saprātīgs dzīvnieks“, piemēram, neparedz, ka cilvēks pēc kaut kādām naturālām pazīmēm tiek identificēts ar dzīvnieku, turklāt šī noteiksme ietver sevi jau iepriekšēju spriedumu, proti, „cilvēks ir dzīvnieks“. Minētā definīcija attiecas uz apraksta valodu, un tādu var būt pietiekami daudz. Cilvēks ir pavisam citas jomas

fenomens, kura būtību šī definīcija neskar. Taču, īstenojot sajaukšanu, rodas zināmas konsekvences — cilvēks tiek pārvērsts par objektu (jeb precīzāk — par subjektu, proti, pameslu), ar kuru var manipulēt, kurš pakļauts ideologizēšanas un represijas stratēģijai, kurš tiešā veidā atkarīgs no sociālpolitiskās konjunktūras.

Sajaukšana iezīmējas arī pārspriedumos par latvietību. To pamatā ir noteikta latvieša definīcija, kas parasti gan netiek izvēsta. Taču tas nenozīmē, ka nav iespējama latviešu definīcija. Tieši otrādi — to ir pietiekami daudz, tikai nevajag aizmirst, ka tās ir operacionālas definīcijas, kas nav paredzētas latviešu konstruēšanai par sociālpolitisku reāliju. Šī konstruēšana sekmē sadomazohistisku struktūru rašanos, cilvēka ideologizēšanu, valstiskošanu un pakļaušanu otrējai un būtībā parazitārai formai. Tautas teorētiska apjēgsme un politiskā definēšana-konstruēšana ir divas dažādas lietas (piemēram, „tautas nobalsošana“ reāli ir tikai balstiesīgo pilsoņu balsošana). Turklāt pastāv dažādas latvietības koncepcijas, kaut gan parasti runā tikai par vienu. Pastāv daudzi un dažādi latvietības varianti, kurus cenšas aizstāt ar vienu vispārīgu latvietību. Ļoti vērtīga un nepieciešama būtu to socioloģiska, vēsturiska, psiholoģiska un psihopatoloģiska analīze, kas atsegtu latvietības tērgavu un identizējošo gudrinieku būtību. Īpaši nozīmīga būtu analīze, kurā skatītu varas attiecības, proti, kādu grupu intereses tiek aizstāvētas un kāda varas tehnoloģija tiek izmantota. Ikviena latvietības koncepcija ir saistīta ar noteiktu grupu, grupējumu un savējo interešu aizstāvēšanu, ko parasti attaisno ar visas tautas interešu aizstāvēšanu.

Pārspriedumi par latvietību ir saistīti ar Latvijā pastāvošo pilsonību. Principā tiek atzīta tikai naturāla pilsonība (ja neņem vērā pilsonības piešķiršanu par īpašiem nopelniem, kas nav nekas cits kā eifēmisms — pirkšanas un pārdošanas akta labskanīgs apzīmējums). Tiek praktizēta tikai ģenētiskas izcelsmes pilsonība, proti, pilsonība, kas balstās uz „asins likuma“ (*ius sanguinis*), „augšnes vai zemes likuma“ (*ius soli*) un „naturalizācija“. Latvijā neveidojas politiskā pilsonība un tās noteiktā sabiedrība (*citoyen*), Latvijā vispār neveidojas (netiek veidota) sabiedrība, kurā pilsonība būtu izvēles un pašatbildīgas rīcības izpausme. Pilsoniska sabiedrība ir izvēles un atbildības sabiedrība, kurā pilsonība ir cilvēka apzinātas izvēles rezultāts un praktiska darbība. Latvijā veidojas un uztur spēkā nevis sabiedrību (*Gesellschaft*), bet gan kopību, kopienu (*Gemeinschaft*). Un tas iezīmē vienveidības un naturālisma tendences, ko vēl vairāk pastiprina „pilsonības“ un „tautiskuma“ sajaukšana. Tāpēc Latvijā ik pa laikam kupli sazeļ „asins“ un

„zemes“ ideoloģija. Bet pilsonis nav nekas cits kā šādas „zemes“ manifestācija un „asiņu“ iemiesojums. Turklāt pilsoniskā tauta (šis vārdsalikums vien jau norāda uz šī fenomena monstroozo iedabu) figurē kā sava veida persona, t. i., šī fenomena pastāvēšanu nosaka personifikācija. Personificējot tautu, rada sava veida vampīru, kas „tūdaļ pat dzer brīvo personību asinis, lai sevi padarītu par personību“ (Frīdrihs Meineke). Acīmredzot šis vampīrisms ir Latvijas liktenis, ja netiks veidota politiskās pilsonības sabiedrība.

IDENTITĀTES PROLETĀRIEŠI

Pārspriedumiem par latvietību ir raksturīgas dažas pazīmes, kas atklāj to kultivētāju izturēšanās stratēģiju. Šos pārspriedumus raksturo *universālisms* un *abstraktums*. Labā un smalkā sabiedrībā, protams, nav pieņemts runāt par abstraktumu, taču jau Hēgelis ir parādījis, ka abstraktā domāšana zeļ tieši tur, kur kādas idejas vārdā tiek aizmirsta cilvēka būtība. Univeršālismā var fiksēt vismaz divus aspektus. Tiek postulēts, ka nacionālisms ir mūsdienu pasaules organizācijas princips. Šāds nacionālisms pārtop par sava veida internacionālismu, proti, adekvāti saprotas un sadzīvo nacionālisti, taču prakse liecina par pretējo, ja vien šos nacionālistus nešķir milzīgi attālumi. To var dēvēt par nacionālismu uz āru. Taču pastāv arī nacionālisms uz iekšu. Tauta kļūst par būtiskošanas abstrakciju. Tiek veidots abstrakts modelis, kas izteic visu raksturīgākās īpašības un vērtības, ar kurām nepieciešams identificēties. Runas par identitāti nevis atklāj to, bet gan paredz identifikāciju ar ieteikto modeli. Turklāt definīcija var atklāt vienīgi priekšmetu, tādējādi arī tauta tiek padarīta par priekšmetu, klātbūtnes brīnums tiek pārvērstis liķveida reālījā. Tautas identificēšana paredz norobežošanos no citādā un citiem, proti, diskrimināciju (*discriminatio* — atšķiršana, sadalīšana), kuras ultimativās formas izpaužas rasismā pamatotā ideoloģijā un politikā. Rasismā, lai kādu izskatu tas pieņemtu, iekļaujas četri pamatpieņēmumi: korelācijas atzīšana starp ģenētisko mantojumu un intelektuālajām spējām, tikumiskajām dispozijām; kopīga, vienota ģenētiskā mantojuma postulēšana; hierarhiskuma atzīšana; pārākuma vai izredzētības kultivēšana. Rasisma krasās formas Latvijā netiek praktizētas, drīzāk jau to raksturo bioloģiskais liberālisms („Latviešu tautas dievestībai

pasaulē nav lidzinieku. To radījuši nevis pravieši, bet visa tauta. Pasaules lielāko reliģiju vidū tā, būdama arī pati vecākā, izrādījusies vienīgā, kura laika gaitā izturējusi sacensību ar zinātnes attīstību un rādījusi ceļu mūsdienu filozofijai. Pat pagājušā gadsimta dižā filozofa G. V. F. Hēgeļa formulētais dialektiskais fundamenta bija pazīstams Dieva, Māras un Laimas simbolos. Pirms 1000 gadiem, kad latviešiem jau bija augsti izkopta filozofiski reliģiskā kultūra, Rietumeiropā vēl valdīja tumšs barbarisms.“) Šāds liberālisms itin labi sadzīvo ar naturālo pilsonību.

Pārspriedumos par latvietību netiek pieļauta dažādu latvietības modeļu iespējamība. Inventarizējamās īpašības attiecas uz universālo latvieti. Šādi tiek aizmirsts, ka pastāv, teiksim, arī kurlmēmo latvietība vai homoseksuālistu, prostitūtu latvietība. Arī marginālajās grupās (ja vien prostitūcija ir kaut kas margināls) pastāv sava identitāte. Acīmredzot atšķirīga ir arī vīrieša un sievietes latvietība. Zemnieka vai ubaga identitāte atšķiras no rakstnieka vai valstsvīra identitātes. „Latvietība“ ir diferenciāls veidojums, taču no tā iemanās izveidot kolektīvu vienskaitlinieku — „latviskā tauta“. Diferenču neievērošana rada indiferentismu, bet to hipertrofēšana — „mazo atšķirību narcismu“ (Freids). Atšķirība ir arī reģionāla. Ja Latgales variants patlaban ir guvis publiskas artikulācijas iespēju, tad par citiem reģioniem to nevar teikt. Viskrasākā pretrunā šis universālisms ir ar pilsētās praktizēto dzīvi. Universālisms paredz nevis subsidiaritāti, bet gan centralizāciju un kolektīvismu. Šis universālisms gan ir tendēts uz ūnikumu — ikviens universālā modeļa pārstāvis tiek atzīts par unikālu. Taču šis unikālisms izvēršas kā unificēšana, unikāļa masificēšana. Nereti šī tendence izpaužas arī kā personificēšana — tauta tiek iztēlota par personību, kurai piemīt griba, vēlēšanās u. tml. Izpratnes vai analīzes jomā šāda personificēšana dažkārt pat ir vajadzīga, taču personifikācijas iemiesošana dzīvē var radīt tikai un vienīgi komplikācijas.

Propagandētājā latvietības modeli iezīmējas arī *nihilisms* un *destruktīvisms*. Viskaismīgāk šo iezīmju pastāvēšanu cenšas atspēkot „labvēlīgās tumsas“ identizētāji, latvietības protagonistī. Viņu izpratnē nihilisti un destruktīvisisti ir tieši tie, kas nepieņem ieteikto modeli vai apšaubā to. Šo uzskatu nav jēgas atspēkot, jo tāda ir viņu pārlicība, apziņas stāvoklis un pārspriedumu veids. Turklāt sarunas ar viņiem gandrīz nav iespējams, jo viņi dzird tikai sevi un savā narcistiskajā pašapmierinātībā vēlas dzirdēt tikai pašu teiktā atkārtošanu. Nihilisms izpaužas kā pašpietiekamu veidojumu aizstāšana ar konstruētām vai izdomātām reālījām. Tauta kā etnoss ir pašpietiekams fenomens, kura konstruēšana ir etnosa graušana, tā

pakļaušana otrējām un parazitārām apziņas formām. Taču destrukтивisms izpaužas vismaz divējādi. Tas izpaužas kā pašpietiekamu reāliju destruēšana, to aizstāšana ar jaunām reālijām vai veco atjaunošana. Šī „radišana“ attiecas arī uz otro destrukтивisma izpausmi, ko parasti gan dēvē par agresivitāti. Tā izpaužas akceptējamā modeļa „ieteikšanā“ un aizstāvēšanā, piedāvājot tikai vienu iespēju — „vai nu, vai arī“. Izstrādātais modelis paredz normu, kurai atbilstoši tiek normēta un normalizēta visa īstenība. Gala rezultātā tas izvēršas par tīru, bet mirušu tautību. Turklāt parasti šī radišana, ko nereti sauc par atjaunošanu, patiesībā ir restaurācija. Un pareizāk laikam to būtu saukt par kapsētas tautiskumu. Pagātnes kārtības reanimatori ir sava veida kaprači, kas atrok, lai gatavotu vietu mūžīgām mājām. Reanimācijas ideju pagājušā gadsimtā izsaka Nikolajs Fjodorovs. „Kopīgās lietas“ labad viņš pat ieteic ierīkot kapsētās skolas, kas arī augšāmcelsšanās brīdī ļautu visiem būt kopā. 20. gadsimtā šo ideju pārņem fašisms — komunisms un nacionālsociālisms, pārvēršot gandrīz vai visu pasauli par kapsētu, kurā rada jauno cilvēku un tautu. Latvijā šī ideja ik pa laikam piedzīvo savu ziedoni, taču to vienmēr apzīmogo latviskais niecīgums.

Šī radišana ir emocionāli pievilcīga, atraktīva. Radot apelē pie nereflektētām emocijām, bet prātu un domāšanu cenšas apiet. Intelektu klātbūtne tiek uzskatīta pat par kaitīgu, tādējādi veicinot antiintelektuālisma zelšanu. Bet ar intelekta palīdzību jaukā burvībā, pasakainajā īstenībā var saskatīt manipulācijas un noteiktas varas struktūras un tehnoloģijas. Var saskatīt ideoloģisko valodu, par kuras topogrāfijas galvenajiem elementiem kļūst *tautiskums, vienotība, nacionālrevolucionārisms* un (*jaun*)*konservatīvisms*. Nevar noliegt radītā produkta estētismu. Inscenētais, instalētais objekts ir masas mākslas darbs ar sev raksturīgo politisko estētiku. Tā ir fašisma (*fascinatīo* — apburtība, apmātība, apvārdotība) estētika.

Minētās iezīmes raksturo stratēģiju, kuras mērķis ir anonīma latvieša izveide. Taču „anonīmie latvieši“ ir cilvēki, kas klusi un bez bravūras praktizē brīvību, ietveras patiesībā, vienkārši ir paši. Tie ir cilvēki, kuriem nav vajadzīgi nekādi tautotāji, lai pateiktu spādiski vienkāršo atziņu: „Es esmu latvietis.“ Ievērojamās personas vai tās, kuras par tādām iedomājas, parasti visiem ir mēles galā. Tās arī pašas neaizmirst atgādināt par sevi, turklāt nereti vēl iedomājas, ka spēj izteikt citu domas, cerības utt. „Anonīmie latvieši“ ir nepieciešami, lai varētu runāt viņu vietā, lai varētu viņus vadīt. „Anonīmais“ nozīmē arī to, ka noteiktu apstākļu dēļ par to nerunā vai netaisās pie teikšanas. Un tos, kuri neizsakās un nerunā, arī ir vieglāk vadīt un pārvaldīt. Šajā izturešanās stratēģijā izvēršas divkārsa represija.

Iesākumā tiek pieņemts, ka ir cilvēki, kuri nespēj apzināties, izteikt un vadīt savu dzīvi. „Anonīmie latvieši“ ir nepieciešami, lai varētu īstenot pārsprīdumus par latvietību. Un šādi cilvēki tiek radīti. Otrajā etapā tiek izklāstīts, kādiem viņiem jābūt. „Latvieša“ veidošana ir selekcionēšanas darbs. Latvietības lietpratējs Brastiņš raksta: „Tautiskā audzināšana visnotaļ rēķinājas ar tautas pamatīpašībām un cenšas iesakņot tautieti tādas dvēseles un pat auguma īpašības, kuras tur par savējām tā vai cita tauta, lai ar to ikviens tautas loceklis taptu par dzīvu šūniņu savas tautas organismā.“ Tautiskā iesakņošana ir sava veida organiska sintēze, kurā svarīgs un nozīmīgs ir nevis katrs atsevišķais cilvēks, bet gan nacionalizēto īpatņu kopums. Šī iesakņošana ir cilvēka atsakņošana, transplantēšana iedomātā pasaulē.

Jau divdesmitajos gados Latvieši ārstu biedrība rīko diskusijas par seksuālām problēmām, taču ne pie kāda slēdziena nevar nonākt, proti, nevar vienoties, vai šāda informācija būtu sniedzama skolās. Tomēr veselīgie pārsprīdumi neatbilst seksuālajai dzīvei, kaut arī kopš gadsimtu mijas dzirdamas žēlabas par latviešu tautas izmiršanu. Tautiskās dzīves pārzinātājs Jānis Lapiņš ar skumjām konstatē: „Laukos ir liela vaļība šķūņos, mežos, kūtsaugšās, un seksuālā vaļība tagad nemaz vairs nesmiņķējas.“ Tomēr latvietības ziedoņa kārotāji tā arī neizstrādā latvietības seksualitāti un vairošanās tehnoloģiju. Lai pareizi, t. i., latviski nostādītu seksuālo jautājumu, to cenšas ietilpināt dabas zinībuursos. Taču dabas zinībās var ietilpināt vienīgi pārošanos, uz ko būtībā orientēta mūsdienu cilvēka reproducēšanas tehnoloģija, kurā cilvēka „radišanas spējas“ pāriet valsts vai tautas īpašumā. Nedaudz pārspilējot, var teikt, ka cilvēka dzimumorgāni pāriet valsts īpašumā, bet valsts pārstāvji rīkojas šo orgānu vārdā. 1938. gada „Ģimenes grāmatā“ tiek pausts svarīgs tautiskās dzīves uzdevums: „Ja mēs runājam par lopu izlasi savās saimniecībās, tad esam ļoti gudri. Tikpat gudriem mums vajadzētu būt attieksmē arī uz cilvēkiem.“ Un ielauzīšanās šajā gudrībā rada identitātes proletāriešus, proti, cilvēkus, kuru vienīgais īpašums ir sev līdzīgi radītie īpatņi. Cilvēku pārošanas un selekcionēšanas ideja nav sveša nedz Vācijā, nedz arī Latvijas kaimiņzemē Krievijā: „Līdzās augkopībai un lopkopībai jāpastāv ar tām viendabīgai cilvēkkopības zinātnei, pedagoģijai jāieņem sava vieta līdzās zootehnikai un fitotehnikai, aizņemoties no tām savas metodes un principus.“ (P. Blonskis) Drīz vien gan izrādās, ka latviskā cilvēkkopība īpaši neatšķiras no nacionālsociālistiskās vai sovjetiskās cilvēkkopības — lopu kūti visi ir lopi, kaut arī daži iemanās būt lielāki lopi. Ne velti Treimaņu Zvārgulis jau pagājušā gadsimtā ir teicis: „Mums dzīvnieku bez skaita, / Bet pārāk maz vēl cilvēku.“

PAŠA MĀJTURĪBA

1940. gada jūlija žurnāla „Sievietes pasaule“ pēdējā nummurā tiek konstatēts: „Ar nožēlošanu nākas sacīt, ka mums pastāv dažādas zinātnes, bet zinātnes par mākslu dzīvot mums vēl nav. Tādu pat vēl nemāca nevienā vidusskolā, nedz universitātē.“ Sūra atziņa. Varbūt dzīves mākslas neizstrādātība arī pieļauj okupācijas iespējamību? Latvija tomēr ir tikusi izstrādāta dzīves māksla, taču lielākoties tā ir bijusi latviskās laimes dzīves māksla, kas saistīta ar nacionālo cilvēkkopību. Alberts Freijs savulaik pat izvirzījis domu, ka latviešu ētika ir laimes jeb lieglaimības ētika. Tomēr būtiskāks jautājums par latviešu ētikas raksturojumu ir jautājums par laimes lokalizāciju — sevī pašā vai ārpus sevis. Latvieši tiešām ir iemanījušies aplaimošanas izbaudīšanā, tomēr diez vai tas liecina par laimes izpratni. Ja laimi lokalizē ārpus cilvēka, tad tiek izstrādāta arī gatavība tapt aplaimotam. Bet, ja laime ir iespējama tikai pašā cilvēkā un viņš ir ievingrinājies varā pār sevi, viņu nevar aplaimot nedz ar paverdzināšanu, nedz ar atlaišanu brīvībā. Turklāt dzīves mākslas pamats ir nevis valstiska cilvēka kanons, bet gan pašā cilvēka izvēle un ievingrināšanās brīvībā.

Šī dzīves māksla ir saistīta arī ar „anonīmajiem latviešiem“. Taču nacionāli politiskas definīcijas vietā tad ir ņemama cita definīcija. Tā ir operacionāla un tautoloģiska definīcija, proti, „latvieši ir latvieši“. Šī definīcija paredz autonomijas izstrādi, proti, pašnoteikšanos, pašizstrādātu noteikumu ievērošanu un to uzlabošanu. Šī definīcija ir konstruktīva tautoloģija, kas significē stāvokli, kurā pastāv savstarpēja simpātija, iespēja nosaukt sevi par latvieti un izjust kopību ar tiem, kas ir latvieši. Piedāvātā noteiksme nepieļauj ideologizēšanu un neparedz represīvu stratēģiju. Tā ļauj saglabāt pašcieņu un brīvu izvēli, veidojot *sabiedrību*, nevis *tautu*. Šī noteiksme ne vien pieļauj, bet pat paredz multiplītāti, daudzveidību un citu un citādības atzišanu. Tā ir ne tikai multiplītātes, bet arī transformācijas nepieciešamības un iespējamības iekļaušana pašā procesā, kas izvēršas par nepabeidzamu un nenobeidzamu procesu. Šī noteiksme signalizē par postheroiska laikmeta iestāšanos, kurā dzīves māksla ir nevis visaptveroša teorija vai mācība, bet gan fragmentārs un utopisks koncepts, kas nemitīgi pārbaudāms un uzlabojams, nosakot un veidojot pašiem savu dzīvi. Tieši šī noteiksme ietver sevī aktu, kas iniciē rūpes — rūpes par sevi, pasauli, brīvību un patiesību. Princīpā tautu, valodu, kultūru uztur un satur tieši šie „anonīmie latvieši“, kurus iemanās piemirst, runājot par tik cildenām

lietām kā tauta, valoda, kultūra. (Mēdz teikt, ka Latvijas lielākā bagātība esot meži. Taču tā ir dabas bagātība, turklāt „tikpat liela“ bagātība ir arī purvi un ūdeņi. Latvijas patiesā bagātība ir cilvēki, kas arī ir Latvija. Savulaik to jau ir atgādinājis Ojārs Vācietis: „Šo pašu svētāko / tu neaizmirsti: / tu esi / Latvija!“) Runā un piemin kādu rakstnieku, mūziķi vai valstsvīru — tā ir vienkāršāk un ērtāk, turklāt nemaz nav jādomā, kā pievienojams apzīmējums „latviešu“. Tādējādi gan nemana, ka, pievienojot šādu apzīmējumu, tiek sniegta atbilde nevis uz jautājumu „Kas?“, bet gan „Kāds?“ vai „Kurš?“ Jau Augustīns savulaik strikti nošķir divus jautājumus — „*Tu, quis es?*“ un „*Quid ergo sum, Deus meus?*“. Viņš uzskata, ka atbildi uz jautājumu „Kas gan es esmu?“ var sniegt tikai Dievs, taču svarīgāk ir fiksēt atbilžu atšķirību. Pašnoskaidrošanās un pašartikulācija ir sevis paša sakārtošana, paša praktizēta sevis mājturība.

Ko gan nozīmē vārds „mājturība“? Šķiet, ka patlaban tas nenozīmē neko būtisku. Tā ir prasme saimniekot mājās un atziņas, kā to darīt labāk un racionālāk. Tā ir visnotaļ utilitāra māka. Šī prasme ir nevis noniecīnāma, bet tieši otrādi — tā būtu izkopjama vēl rūpīgāk. Taču tādējādi mājturības nozīme tiek nepiedodami sašaurināta. Mājturība ir prasme saimniekot mājās, pārvaldīt tās, taču diez vai mājturība ir atkarīga no celtnes vai celtnu kompleksa, ko dēvē par mājām. Mājas nav mājoklis, kurā cilvēks mitinās, mājas ir būve, kas būvējama līdz ar pašu cilvēku. Turklāt simbolā „mājas“ iekļaujas daudzi un dažādi fenomeni: „ģimene“, „pilsēta“, „valsts“ un mūsdienās jau visa Zeme. Tie ir vienas virknes, bet dažādu kārtu fenomeni. Ja to ņem vērā, tad palielinās arī mājturības tradicionālā, ikdienišķā nozīme. Mājturība ir piepūle, kurā kristalizējas mājas. Tā ir sevis paša uzbūves māksla. Mājturība ir sevis paša radišanas un uzturēšanas māksla, un tas nozīmē, ka būt mājās — būt pašam. Būt mājās nozīmē būt sakārtotam, prasmi kārtot un uzturēt atbilstīgu kārtību. Ne velti latviešu paruna vēsta, ka cilvēkam nav visi mājās, ja ar viņu nav kaut kas kārtībā. Mājturība ir māksla būt mājās, uztvert pasauli kā mājas, kurās orientējas, kuras prot uzturēt kārtībā, t.i., kurās prot dzīvot. Tādējādi mājturība ir ne tik daudz saimniekošanas māka, cik māksla uzturēt pasauli un iekārtoties tajā, proti, ņemt vērā kārtību, samēroties ar to.

Lai iekārtotos, jāņem vērā, ka pastāv dažādas, atšķirīgas mājas. Un tādā gadījumā mājturība ir prasme veidot komunikāciju (ne tikai iespēju sarunāties, bet arī sadzīvot) ar dažādo māju iemītniekiem. Mājas ir sava veida robeža, kas nodrošina dažādu kārtību miju. Taču „būt mājās“ ir nemitīga šīs robežas šķērsošana, nevis iemūrēšanās mājās vai nespēja iziet no mājām,

jo tai vienkārši nav robežu. Tā ka būt mājās nemaz nav tik vienkārša un viegla māksla. Mājturība ir arī māksla „apieties“ ar citiem un citādo sevi. Tā ir daudzveidības, dažādības atzišana un savstarpējības uzturēšana. Tas nozīmē, ka ikviens ir aicināts pats izveidot savu mājturību un kopīgi veidot mājturību, kas attiecas uz visiem, t. i., apzināti un praktiski īstenot savstarpējību. Šo savstarpējību nodrošina *aisthēsis*, proti, jūtīgums, vērīgums, sensibilitāte, tā izkopšana, jo pats par sevi *aisthēsis* nepastāv. Kurts Štufenhāgens savulaik, izmantojot daudznozīmīgo vācu vārdu *Achtung*, ir uzsvēris, ka „vēriba ir sevis atrašana ar kādu kopīgajā pasaules kā savstarpējības tikumiskajā dzīvē“. *Achtung* ir ne tikai „vēriba“ un „uzmanība“, bet arī „cieņa“. Jautājums par vērīgumu ir jautājums par mums pašiem, jautājums par to, kas un kādi mēs paši esam. Tas ir arī jautājums par pašu cieņu (ne tikai pašcieņu), par cieņu un uzmanību apliecināšanai žestiem ikdienā. Tas liek vērīgāk palūkoties pašiem uz sevi un uzmanīties no paštaisnuma pilniem pārspriedumiem. Cik uzmanīgi, cik godbijīgi esam? Štufenhāgens, šis aizmirstais Latvijas domātājs, kurš uzrakstījis darbu „Dzimtene kā cilvēka eksistences pamats“, drīzāk gan ir piemērs, kā tiek kultivēts nejutīgums, nevērība un necieņa.

Līdzdalība un savstarpējība izpaužas vēl vienā mājturības aspektā, kas mūsdienās pazīstams ar vārdu „ekoloģija“. Lai arī šis saliktenis ir darināts tikai 19. gadsimtā (1866. gadā to izveido Ernsts Hekels), antikajā pasaulē tam būtu ievēribas cienīga nozīme. Ekoloģija — tā ir mācība par mājām vai mājas logoss. Bet ekonomika ir māka apsaimniekot mājas, ņemot vērā zināmus noteikumus. Šos noteikumus var mainīt, bet logosa neievērošana, neuzturēšana izraisa tā sabrukumu. Ja to ņem vērā, tad pilnīgi skaidrs, ka primāra ir nevis ekonomika, bet gan ekoloģija. 1935. gadā britu ekoloģs Arturs Tenslijs gan ievieš jēdzienu „ekosistēma“, lai ekoloģiju varētu veidot kā eksaktu zinātņu, pieļaujot tās reducēšanu uz dabas vai vides aizsardzību. Taču ekoloģija nav tikai dabas atveseļošana vai rūpes par vidi. Bet pat ja tā būtu, mūsdienās ekoloģiskās problēmas nav atrisināmas atsevišķi, individuāli, bez visu līdzdalības, t. i., bez ikviena cilvēka līdzdalības, jo runa ir par mūsu mājām Zemi. Mūsdienu ekoloģija ir atgādinājums, ka mēs, lai arī katrs dzīvojam savā pasaulē, vienlaikus tomēr dzīvojam vienā pasaulē. Tas nozīmē, ka ir nepieciešamas daudzas, dažādas, ikviena praktizētas ekoloģijas. Jau Jakobs fon Ikskils (latviskošanas mīlotājiem — Iksķiles Jēkabs) ekoloģijā ievieš jēdzienu „apkārtne“. Cilvēks dzīvo dažādu „apkārtņu“ kompleksā, proti, viņa pasaule ir daudzveidīga, un to jāprot uztvert un uzturēt. Teiktais attiecas uz ekoloģiju tradicionālā nozīmē, t. i., naturālo

ekoloģiju. Taču ekoloģija attiecas uz mājām, proti, uz sevi pašu, ģimeni, pilsētu utt. Lidz ar to var teikt, ka mājturība ir dzīves ekoloģija, tās logosa uzturēšana.

Mūsdienu naturālā ekoloģija ir radusies tad, kad cilvēka producētā un translētā pasaule pastāv ilgāk par tās sabrukšanu. Nepietiek ar to, ka tiek producētas derīgas lietas. Nepieciešams producēt tā, lai producētais prastos nomirt. Izjaucot šo līdzsvaru, rodas vajadzība pēc ekoloģijas, jo producētais pārvēršas atkritumos vai sevi pārdzīvojušos monstros. Ekoloģija ir atsvabināšana, attīrīšana no šiem atkritumiem. Taču tā var izpausties arī kā mēģinājums neļaut kaut kam nomirt. Tas attiecas gan uz dabas pasauli, gan uz cilvēku un viņa producēto pasauli. (Pagātnes kārtības reanimatorus var salīdzināt ar kapračiem, viņi dara savu darāmo — atrok, t. i., sagatavo vietu mūžīgām mājām.) Dzīves mājturība paredz izstrādāt miršanas mākslu, kas ļauj uzturēt dzīvo un mirušajam nomirt. Vai mūsdienās šāda mājturība pastāv? Šķiet, ka mēs to — apzināti vai neapzināti — meklējam. Šis mājturības izstrāde nav nekāds sauklis, jo no šī meklējuma vai meklējumiem ir atkarīgas mūsu mājas, tas, vai šajā dzīvē neesam tikai svešinieki, cits no cita atsvešinājušies eksistences klaidoņi. Tas ir uzdevums, kura risinājumā mēs visi esam līdzdalīgi, apzināties to vai ne, darām to vai nedarām, tas atsaukas uz ikvienu no mums. Taču šis uzdevums ir nevis universāls projekts, bet gan fragmentāri izstrādājama liberāla utopija, pārbaudāmas skices. Principā par to runā jau Dekarts: „Vislabākais, ko es varētu iesākt ar visiem tiem uzskatiem, ko esmu saņēmis kopš savas dzimšanas, būtu tas, ka es apzināti atmestu to visu pamatus ar nolūku tiem piešķirt atkal vai nu citus labākus, vai arī tos pašus, kad es ar sava prāta palīdzību būtu atradis tiem attaisnojumu.“ Kartēzija atziņa ir pārprotama, tāpēc ārkārtīgi svarīgs ir tās turpinājums: „Mani nolūki nekad nav sniegušies tālāk par mēģinājumu pārkārtot pašam savas domas un būvēt tās uz pamata, kas pilnīgi pieder man.“ Dekarts aicina uz eksistenciālu mājturību, viņš aicina sākt ar sevis paša mājturību.

IZSKAŅAI

Hēgelis savā nelielajā, bet saturīgajā rakstiņā „Kas domā abstrakti?“ saka, ka „kārtīgai pasaulei nav nekā nepanesamāka par izskaidrošanu“. Cerams, ka šī eseja neizraisīs nepanesamības izjūtu, jo tā nepavisam nav mēģinājums izskaidrot un ieskaidrot. Tā ir mēģinājums saprast un nedomāt abstrakti. Protams, ikviens ir tiesīgs domāt, ka runa ir par paša radītu fantomu. Ja tas ir tikai pašradīts fantoms, jo labāk — nav nekāda pamata apvainoties vai sūkstīties, ka latvieši tikuši nopulgoti. Ja tas nav tikai pašradīts fantoms, tad par to ir vērts domāt un runāt. Un cerams, ka teikto neviens necentīsies pārprast, lai gan runā, ka cerība esot muļķu mierinājums. Var iebilst, ka daudzi motīvi un figūras sastopamas arī citās tautās. Protams! Taču vispirms laikam vajadzētu tikt skaidrībā pašiem ar sevi un, dzīvojot bez ilūzijām (cenšoties to darīt), tādējādi palīdzēt arī citiem. Vienlaikus tas ir atgādinājums, ka Latvija ir dažāda, ka tajā dzīvo atšķirīgi cilvēki ar dažādiem uzskatiem un pārliecībām. Tāpēc arī cilvēkiem, kas Latviju izvēlējušies par savu dzimteni, pašveidojamo sabiedrību, jāmācās sadzīvot, praktizējot savstarpējību un veidojot cieņpilnas attiecības — ne tikai kādā publiskā izrādīšanās reizē, bet pirmām kārtām jau ikdienā, sadzīvē. Jo visprecīzāk jau Latviju raksturo ikdiena.

Šī eseja ir ne tik daudz skaidrojums, cik aicinājums veidot mondiālu eksistenci. Tā ir eksistence, kurā tiek ņemta vērā visa pasaule un Zeme. Savulaik to ir fiksējis grāfs Keizerlings grāmatā „Filosofa ceļojumu dienasgrāmata“, kurā viņš uzsver, ka „visīsākais ceļš uz sevi ved apkārt visai

pasaulei". Šādi iegūstamas visdažādākās pieredzes un perspektīvas, kas ļauj paraudzīties pašam uz sevi citādi. Tas nenozīmē, ka noteikti jāapceļo pasaule, lai atrastu sevi, taču šī pasaule ir jāņem vērā, lai dzīvotu patīgu, nevis patisku dzīvi. Mondiāla eksistence paredz mobilitāti — gan sevi, gan pasaulē. Un šī pasaule ir ne tikai Zeme, bet arī tā zeme, ko sauc par Latviju, t. i., mobilitāte jānodrošina arī Latvijā. Šāda eksistence ir apgaismības praktizēšana, domāšanas, spriestspējas un kritikas iekopšana, nevis anti-intelektuālisma kultivēšana, bet mūsdienīgas izglītības un politikas izvēšana. Un tikai tas ļauj praktiski nodrošināt to, ka Latvijas lielākā vērtība ir cilvēks.

Mondiāla eksistence ir dzīve, kurā skaidri un gaiši, tieši un atklāti tiek runāts par problēmām un pretrunām. Tā ir izjautāšanas, apšaubīšanas un izlūkošanas dzīve, kurā uzmanīgi un vērīgi fiksē notiekošo, novēršot fašisma modifikāciju un „sterilās uzbudinātības“ izpausmi. Tā ir dzīve, kurā problēmas tiek risinātas, sniedzot norēķinu par notiekošo, dzīve, kuru raksturo precīza un konsekventa domāšana. Mondiāla eksistence paredz pilsoniskas sabiedrības veidošanu, nevis iestigšanu nacionalizētā kopībā vai miētpilsoniskā, birģeriskā valstiskumā. Mondiāla eksistence ir darbs pašam ar sevi, izstrādājot sevi arī no nepatstāvības, nepilngadības un bezatbildības. Tā ir ievingrināšanās brīvībā un patiesīgumā. Ļoti labi to ir raksturojis Ojārs Vācietis: „Man šonakt / sevi / ir jānožņaudz glēvulis. / Tas ir pārbijies / no šīs cīņas, / kur nevar būt neizšķirts.“ Mondiāla eksistence ir izšķiršanās pašam par sevi: „Kad tikai viena dzīve ir. / Kad tikai vienreiz dzimt un mirt. / Es uzdrīkstēšos nenobīties.“ Tā ir individuāla uzdrīkstēšanās, proti, „es“, nevis „mēs“ uzdrīkstēšanās.

KULTŪRAS RĪCĪGĀ KONSTRUKCIJA

Cilvēks ir saceris ar sevi un pasauli, leņķā dāvis. Tāpēc visuvielas lietas un notikumi, kuros iesaistās cilvēka dzīves norises, izpazīt ir visgrūtāk. Ar to sīkāk aprast, ka nerodas par izbrīns — viens no mūsu priekšzinātniekiem, kas jautā uz ilm-lietās pasakāties cīrādi un vaicār pēc to būtības. Uz to devīza arī ierastā kultūrvēstures izpētnie, kurā pamati tiek pētīti ar antiķēni tikai kultūras augstākā sasniedzī. Šādu pieeju izmantojis tālā neķīst vienīgi ācili rakstnieki, dzejnieki, mākslinieki, domātāji, mākslas teoventi, ietekmīgas teorijas un notieņugi kas vai slaktiņi. Pati par sevi šāda pieeja nav nodaļ peļama, nodaļ noraidāma, odu sēdētā jāpazīt ar tās izmēģinātību.

Pirmkārt, tā paredz (skatīt neatbilstoš), ka kultūras vēsture savā būtībā ir kaut kas augsts, odu, pūstā, ka to nodaļ odu dāt izredzēt, izcili apdāvinātī. Vieni pārējie ir kā atrodat špus kultūras vai arī spēj apģēģēt kādu nelielu tās daļu. Otrkārt, redzētoji šādu pieeju, vīni grūti atcepi tās izīļu norises, kas noteic ne tikai kultūras „stipru sasniedzīmu”, bet arī pašas kultūras pastāvēšanu. Bet kultūras izpētnieki jēkātā cīr-ēka cīrēdi un leņķā. Un, treškārt, ierastā pieeja izvairās mūlīgu parādi — tātā kā gūstā vērtību, ideāli vai produktu kopumu, kas ir kā to vien gūstā, lai kāds to aprīnā, izmēģinā un patērēt. Kultūras procesus, vai o priekš daļēdi. Tāfu š upratne vienmēr izēime cilvēka izmēģināto.

Ierastā jeb tradicionālā kultūras izpētnieki šprame šāvēt parīecību, ka kultūrai pieļaut kādā pasīme. Tas nozīmē, ka kultūras figure uz nekadēra vai

pasauļi". Šādi iegūstamas visdažādākās pieredzes un perspektīvas, kas ļauj pārnodrinēt pašam uz sevi citādi. Tas nenozīmē, ka noteikti jāapceļo pasaule, lai ar savu sevi, taču šī pasaule ir jāņem vērā, lai dzīvotu parīgu, nevis parīku dzīvi. Mondiāla eksistence paredz mobilitāti — gan sevi, gan pasauli. Un šī pasaule ir ne tikai Zeme, bet arī tā senā, ko sauc par Latviju, t. i., mobilitāte jānodrošina arī Latvijā. Šāda eksistence ir apgaismības praktizēšana, domāšana, spriesspējas un kritikas iekoptāšana, nevis anti-intelektualisma kultivēšana, bet mūsdienu iglītības un politikas izvērtēšana. Un tikai tas ļauj praktiski nodrošināt to, ka Latvijas lielākā vērtība ir cilvēks.

Mondiāla eksistence ir dzīve, kurā skaidri un gaiši, tieši un atklāri tiek runāts par problemām un pretrunām. Tā ir izjautāšana, aplūbīšana un izvērtēšana: dzīve, kurā uzmanīgi un vērtīgi fiksē notiekošo, novērtot faktiskā modifikāciju un „sterilās uzbudinātības” īpašumi. Tā ir dzīve, kurā problēmas tiek risinātas, sniedzot norādīšanu par notiekošo, dzīve, kuru raksturo precīza un konsekventa domāšana. Mondiāla eksistence paredz pilsoniskas sabiedrības veidošanu, nevis izstrādāšanu nacionālīstā kopībā vai nacionālistiskā, burgeriskā valstiskumā. Mondiāla eksistence ir darbs pašam ar sevi, izstrādājot sevi ārā no nepatstāvības, nepilngadības un bezatbildības. Tā ir ievērinātā brīvība un patiesīguma. Ļoti labi to ir raksturojis Ojārs Vācietis: „Man būnaks / sevi / ir jānot gaudz gl'vulis. / Tas ir pārtis / no lie cīpas, / kur nevar būt notsiljums.” Mondiāla eksistence ir izstrādāšana pašam par sevi: „Kad tikai viens dzīve ir / Kad tikai vienreiz dzimt un mirt. / Es uzdrīvēšos nenobīstēs.” Tā ir individuāla izstrādāšana, proti, „es”, nevis „mēs” izstrādāšana.

KULTŪRAS REKONSTRUKCIJA

Cilvēks ir saradis ar sevi un pasauli, kurā dzīvo. Tāpēc vistuvākās lietas un notikumus, kuros ietvertas cilvēka dzīves norises, izprast ir visgrūtāk. Ar to tiktāl aprasts, ka nerodas pat izbrīns — viens no tiem priekšnoteikumiem, kas ļautu uz šīm lietām paskatīties citādi un vaicāt pēc to būtības. Uz to nevirza arī ierastā kultūrvēstures izpratne, kurā parasti tiek pētīti un analizēti tikai kultūras augstākie sasniegumi. Šādas pieejas uzmanības lokā nokļūst vienīgi izcili rakstnieki, dzejnieki, mākslinieki, domātāji, mākslas šedevri, ietekmīgas teorijas un nozīmīgi kari vai slaktiņi. Pati par sevi šāda pieeja nav nedz peļama, nedz noraidāma, taču skaidri jāapzinās arī tās ierobežotība.

Pirmkārt, tā paredz (skaļi neafišējot), ka kultūras vēsture savā būtībā ir kaut kas augsts, cēls, elitārs, ka to rada tikai daži izredzētie, izcili apdāvinātie. Visi pārējie it kā atrodas ārpus kultūras vai arī spēj apgūt tikai kādu nelielu tās daļiņu. Otrkārt, realizējot šādu pieeju, visai grūti atsegt tās dziļu norisi, kas noteic ne tikai kultūras „augstos sasniegumus“, bet arī pašas kultūras pastāvēšanu. Bet kultūra izpaužas jebkurā cilvēka rīcībā un žestā. Un, treškārt, ierastās pieejas ietvaros kultūru parasti izprot kā gatavu vērtību, ideālu vai produktu kopumu, kas it kā to vien gaida, lai kāds to apzinātu, izzinātu un patērētu. Kultūru, protams, var izprast dažādi. Taču šī izpratne vienmēr iezīmē cilvēka izturēšanos.

Ierastā jeb tradicionālā kultūras izpratne ietver pārlicību, ka kultūrai piemīt kaut kādas *pazīmes*. Tas nozīmē, ka kultūra figurē uz nekultūras vai

antikultūras fona. Lai pastāvētu kultūra, ir nepieciešama nekultūra vai antikultūra. Tādējādi kultūra pastāv kā norobežošanās, t. i., tā figurē kā *opozīcija*. No šī fakta izriet dažas būtiskas konsekvences: 1) kultūra tiek uzskatīta par kaut kādu *vērtību kopumu*; 2) kultūra tiek izprasta kā kaut kas *kultivējams*; 3) šādu uzskatu paudējam vienmēr iespējams *būt par opozicionāru*. Taču kultūra kā opozīcija nav identificējama ar kultūru vispār. Tas ir tikai viens skatījums uz kultūru. Toties šī skatījuma loģika ir apbrīnojami vienkārša. Parasti kultūra tiek identificēta ar kādu noteiktu jomu, ļaujot runāt par tās ziedoņlaiku. Nereti šī identifikācija pat vainagojas ar iemīšošanas noteiktā personā. Līdz ar to kaut kas tiek atzīts par kultūru, par vērtību, bet viss pārējais pasludināts par mazvērtīgu, nevērtīgu vai pat kaitīgu. Šādas kultūras pārstāvji aizstāv tikai savas vērtības un rūpējas vienīgi par sava kultūras stāvokļa saglabāšanu. Turklāt viņi vienmēr ir opozīcijā, jo, lai pastāvētu šāda kultūra, ir vajadzīgs fons. Pirmais, kas tiek radīts, ir fons — jo tas draudīgāks, jo lielākas kultūrnieku izredzes.

Kultūra ir nevis cilvēka pastāvēšanai ārēju priekšmetu vai produktu kopums, bet gan „iekšēja forma“, kas pieļauj un nodrošina cilvēka dzīvi. Tā šķiet izzināta (vai izzināma) un pati par sevi saprotama, tomēr joprojām saglabā savu noslēpumaino sākotni, jo cilvēks ir tajā iedzimis, ieaudzis un saaudzis ar to. Kultūru var salīdzināt ar cilvēka dzimšanu. Cilvēks nāk pasaulē līdz ar savas dzimšanas noslēpumu, ko tiecas atminēt un izprast. Arī kultūra nepadodas izziņai, tā paredz iesaistīšanos dialogā, apjēgsmi, izpratni. Kultūras vēsturē pastāv veidojumi, kuri gan vienlaikus ir ārkārtīgi seni, gan nemitīgi it kā rodas no jauna, noteicot cilvēka pasaules izpratni un pārdzīvojumu. „Jaunais“ un „vecais“ ir nemitīgā dialogā un zināmā mērā viens no otra atkarīgi. Mājas, ķermenis, nāve, grāmata, svētki, pilsēta, skola — šie simboli, tehnosi noteic ikviena cilvēka pasaules ainu. Taču kultūra nav nedz idejas un lietas, nedz to kopums. Apgūstot idejas un protot izmantot lietas, nekļūst par kultūras cilvēku. Šādi kļūst par kulturālu cilvēku, bet tad iestājas stāvoklis, kuru Andrejs Belijs raksturo šādi: „Mēs esam atmetuši domas muskuļu veidošanas vēsturi; atmiņā apgūti rezultāti, taču šajā apgūvē neveidojas muskuļu kustības.“ Kultūra izpaužas interpretējošā aktualizācijā, tā pastāv tulkojumā, *uz robežas*.

Kultūra pastāv komunikatīvā aktā, kurā katrs kaut ko pārtulko sev saprotamā valodā. Tādējādi nav iespējama arī vienīgā pareizā un istā kultūra, kultūra sākas un beidzas tulkojumā, un par tulkojumu nevar pateikt, ka tas ir vienīgais pareizais. Kultūra kā tulkojums ir kaut kas utopisks un riskants. Kultūra gandrīz vienmēr ir nevietā, to aizstāj ar kaut ko piedomātu,

jo būt uz robežas (ne-vietā) ir grūti, tas prasa piepūli. Kultūra ir prasme būt, prasme noturēties šīs būšanas režīmā. Kultūra ir nevis norobežošanās, bet gan būšana uz robežas, pastāvošo robežu izlūkošana, analizēšana, apšaubīšana un pārvarēšana. Kultūra tiek salīdzināta ar gaismu. Un kultūrai tiešām piemīt kas līdzīgs gaismas iedabai. Gaismu nav iespējams nedz satvert, nedz uzkrāt, gaisma plūst. Arī kultūra ir sava veida izgaismojums, kurā kaut kas kļūst redzams, dzirdams, izjūtams un pārdzīvojams. Tiesa, šādā gadījumā kultūra, iespējams, ir vārds, ar kuru tiek aizstāts kaut kas cits, par ko patiesībā ir runa, bet ko dažādu apsvērumu un apstākļu dēļ izsaka vārdā „kultūra“.

Visu cilvēka dzīvi caurauž noteikti kultūrvēsturiski priekšstati un iemaņas, noteiktas skatījuma, izpratnes un pārdzīvojuma formas, kā arī eksistences tehnikas. Tāpēc arī nav cilvēka „ārpus kultūras“, viņš it kā ir iegremdēts tajā un dzīvo kultūrā, runājot un domājot tās piedāvātajās valodās, lietojot tās nojēgumus un tēlus, priekšstatus par pasauli un savu vietu tajā. Līdz ar to kultūras vēstures uzmanības lokā ir nevis kultūras un dzīves pieminekļi paši par sevi, nevis domātāju vai politiķu konstruētie jēdzieni, idejas un teorijas, bet gan pats cilvēks. Šādu kultūras vēsturi var saukt par antropoloģiski orientētu vēsturi, kurā tiek *rekonstruēta* attiecīgā pasaules aina, tās izpratnes un pārdzīvojuma formas, eksistences tehnikas.

Būtiska loma šajā rekonstrukcijā ir semiotikai, kuras ietvaros tiek analizētas un interpretētas visdažādākās zīmju sistēmas. Johans Heinrihs Lamberts jau 1764. gadā publicē darbu „Jaunais organons jeb Domas par patiesā izpēti un apzīmēšanu un tā atšķiršanu no maldiem un šķietamības“, aicinot „lietas teoriju reducēt uz zīmju teoriju“. Semiotika palīdz orientēties pasaulē un lietās, skatot visu zīmes un zīmju sistēmas aspektā. Zīmju sistēmas ir ne tikai valoda un ar tās palīdzību (starpniecību) veidotie teksti, bet arī cilvēku izturēšanās, mentalitātes struktūras, priekšstati, jūtu izpausmes utt. Principā par zīmju sistēmu (Tekstu) kļūst viss, ar ko vien cilvēks saskaras vai caur ko sevi realizē. Balstoties uz tekstu vai tekstiem, var rekonstruēt pasaules redzējuma un pārdzīvojuma izpausmes veidus, priekšstatus (iemantotos un izveidotos). Turklāt nemitīgi jāpatur vērā, ka, nedzirdot nepateikto, neredzot neskatāmo, nav iespējama arī attiecīgās kultūras, teksta izpratne. Šādu kultūras vēstures izveidi apgrūtina arī zīmju ārējais vienādums. Piemēram, tam, ko patlaban apzīmē ar vārdu „skola“ vai „ķermenis“, ir pavisam cita jēga un nozīme nekā, teiksim, antīkajā pasaulē. Šajā gadījumā nepavisam nav runa tikai par vēsturiskumu. Šiem fenomeniem vienkārši ir cita vieta pasaules ainā, to kultūrnozīmīgais priekšstats var

pilnīgi atšķirties no mūsdienu priekšstata, kaut arī konstatējama zināma pārmantojamība. Šie fenomenī ir ievīti atšķirīgās mentalitātēs — dažādās pasaules uztveres nostādņēs, dažādos jušanas, domāšanas un pārdzīvošanas veidos. Mentalitāte ir kolektīvs veidojums, tā sakņojas „bezapziņas dziļēs“. Tāpēc kultūras vēsturei, tās semiotiskai interpretācijai vienlaikus jābūt arī *kultūras arheoloģijai*.

Dziļu psiholoģijā cilvēka psihs struktūra nereti tiek salīdzināta ar mājas uzbūvi, kas simbolizē cilvēka savpatību. Karls Gustavs Jungs šajā sakarībā raksta: „Mums nepieciešams aprakstīt un izskaidrot ēku, kuras augšējais stāvs ir ticis ierīkots 19. gadsimtā; pirmais stāvs ir celts 16. gadsimtā, mūra tuvāka izpēte atklāj, ka tas pārbūvēts no 11. gadsimta dzīvojamā torņa. Pagrabā mēs atklājam romiešu pamatmūri, bet zem pagraba atrodas aizbērtā ala, kuras augšējos slāņos tiek atklāti akmens darbarīki, bet dziļākajos — tā laika faunas paliekas. Aptuveni tāda būtu mūsu dvēseles struktūras aina: mēs dzīvojam augšējos slāņos un tikai miglaini apzināmies, ka apakšējais stāvs ir kaut kas senatnīgs.“ Arī kultūras vēsture nav progresiska attīstība, kurā viss iepriekšējais kalpo tam, lai apmierinātu mūsdienu cilvēka antikvārās intereses un pārākuma izjūtu. Kultūra ir sava veida mājas, kurās mīt cilvēks un kuras jāuztur kārtībā. Bet vai šī mītne tiek uzturēta kārtībā?

Jungs, rakstot par mūsdienu cilvēka psihi, pauž rūgtu atziņu, ka iepazīšanās ar cilvēku sākas ar visnepatīkamāko, ar to, ko nevēlas redzēt. Jau paši pirmie atrakumi rāda nelabi smirdošas kanalizācijas iekārtas, jo māja netiek uzturēta kārtībā, tiek uzposta un izdekorēta tikai ārējā fasāde. Cilvēks it kā dzīvo tagadnē, taču patiesībā viņš dzīvo alu vai kādā citā laikmetā. Neuzturot kārtībā visu māju, cilvēks patiesībā var atrasties nevis mūsdienīgi iekārtotā trešajā stāvā, bet gan piedraņķotā pagrabā, ja ne alā. Lai būtu mūsdienu cilvēks, nepieciešams iztīrīt arī pagrabu, nevis tikai savu durvju priekšu. Jāsaved kārtībā visa māja un jāpārbauda arī pamati. Savulaik tas ir arī viens no psihoanalīzes (psihs arheoloģijas) galvenajiem patosa avotiem. Psihoanalīze ir apdzīves telpas paplašināšana, iztīrīšana un sakārtošana. Izdaudzīnātā psihoanalīzes pievēršanās seksualitātei patiesībā ir erotikas problemātikas atgādināšana. Šajā sakarībā var atgādināt Platona Diotimas vārdus: „Muļķība tieši tāpēc ir liels ļaunums, ka cilvēks, nebūdam ne krietns, ne labs, ne saprātīgs, pats ar sevi ir pilnīgā mierā, jo nedomā, ka viņam kaut kas trūktu, pēc kā būtu jācenšas.“

Kultūras rekonstrukcija vienlaikus ir arī sevis paša sakārtošanas iespējamība, tā atsedz dažādas eksistences tehnikas un dzīves stilus, simbolu

funkcionēšanas mehānismus. Kultūras rekonstrukcija piedāvā citu paškonstituēšanās iespēju, atklājot pastāvošās, dominējošās kultūras pamatus. Kultūra ir daudz sastāvīga un daudzdimensionāla, tajā sadzīvo dažādi laiki. Kultūras simboli jeb tehnosi vijas cauri visam dzīves masīvam, tie atveidojas visdažādākajās jomās un veido visfantastiskākos ieloču tīklus. Tāpēc šī kultūras arheoloģija vienlaikus ir mikroskopiska, jo būtisks ir arī sikums, nieks, nemanāma kustība vai žests. Svarīga ir ne tikai, piemēram, milestības vēsture, bet arī glāstu, acu skatiena, pieskārienu vēsture. Kultūras rekonstrukcijā tiek atsegta tehnosu veidošanās, funkcionēšana un ar tiem sajūgtās eksistences tehnikas un pieredzes. Tā ļauj veidot apzinātu dzīvi, t. i., paredz dzīves mākslas izstrādi, ņemot vērā ne tikai kultūrvēsturiskos priekšstatus un tehnikas, bet arī tehnosus, kultūras pašdeterminējošās un jēgģenerējošās iekārtas.

ĶERMENIS

Osips Mandelštams savulaik ir rakstījis: „Ķermenis man dots, bet ko ar to lai daru / Tādu vienu un tik savu?“ Bet vai tiešām ķermenis ir tik savs? Galu galā cilvēkam taču nav dota iespēja patvaļīgi izvēlēties savu ķermeni. Viņš atrod sevi tajā un var tajā tikai apstiprināt vai noliegt pats sevi. Vai tiešām ķermenis ir tikai viens? Varbūt, minot vārdu „ķermenis“, tiek apzīmēti dažādi fenomeni, kas var izraisīt tikai pārpratumus? *Ķermenis, miesa, organisms*. Kas ir šis it kā pašsaprotamās lietas? Ķermeni var izprast tīri anatomiski fizioloģiskā garā kā cilvēka sugas bioloģiskā eksemplāra naturālu veidojumu, kā organismu. Šāda ķermeņa apjēgsmes tendence dominē līdz ar jauno laiku dabaszinātnisko ekspansiju visās cilvēkdzīves jomās. Šāds ķermenis ir gatavs, pabeigts, noslēgts sevī un norobežots no visa pārējā. Viss, kas ir nepabeigts vai negatavs, tiek novērsts vai aizklāts. Ķermenis ir naturāls veidojums, kas principā domāts apskatei no ārpuses, arī iekšējais (ķermeņa iekšas) vērojams no malas ar entomoloģisku ieinteresētību. Tam atbilst arī valodas (literatūras, glezniecības u. tml.) normas, kas fikšē aizliegumu atainot tapšanu, nepabeigtību (piemēram, apaugļošanos, grūtniecību, dzemdības u. tml.), pieļaujot šo notikumu atribūciju speciālās disciplīnās vai izņēmuma kārtā. Dzemdības kļūst par organisma pašreproducēšanos, bet milēšanās par estetizētu ķermeņu savienošanos.

Nereti šāds ķermeņa-organisms tiek identificēts ar miesu, kura pakļauta dažādām līgām un ar kuru jāsamierinās kā nepieciešamu dzīves nastu. Tā ir nevis intīmi tuva, bet gan sveša un zināmā mērā pat naidīga naturāla reālija. Jāns Kaplinskis raksta: „Mēs ļoti slikti pazīstam savu miesu, burtiski, ignorējam to, bēgam no tās. Bēgšana no savas miesas, no savas miesiskās apziņas ir bēgšana no vistiešākās un reālākās realitātes, kas mums ir dota.“ Bet kā lai nebēg no tās, ja miesa ir naturāla mašīna? Miesiskā mašīna gan pieļauj visdažādākās operācijas un manipulācijas, taču tas ir tikai viens no skatījumiem uz cilvēka ķermeni. Kā šajā miesā ierakstās sāpes, ciešanas, slimības? Organismā ir iespējams tikai naturāls ieraksts, ko nepieciešamības gadījumā var arī izkāsīt. Kā cilvēks saaug ar savu miesu vai ieaug tajā? Kā viņš izvēršas miesā? Ķermeņa problemātika ir komplicēta, saistīta ar attiecīgo kultūras kontekstu un nav viennozīmīgi atrisināma dažos vārdos. Var norādīt tikai dažas ķermeņa un ķermeniskuma apjēgsmes tendences. Un apjēgsmes diapozons principā ir ļoti vienkāršs: no noniecināšanas līdz pārspilēšanai. Šajā skatījumu spektrā atrodas arī dabaszinātniskais traktējums, kas pretendē uz bezkaislibu un objektivitāti. Taču tas sakņojas noteiktā kultūras tradīcijā un var pastāvēt tikai pie zināmiem nosacījumiem un noteiktās robežās. Par to liecina ķermeņa un cilvēka (personības) satiecību izpratnes dažas tendences eiropēiskās kultūras ietvaros.

Nereti ar vārdu „personība“ izprot indivīda garīgo vai sociālo būtību bez jebkādiem ķermeniskuma atribūtiem. „Dematerializētas“ personības apjēgums Eiropā ir rosinājis veidot radījumus ar patvaļīgi konstruējamu ķermeni. Tas izpaužas idejā par homunkuliem un citiem radījumiem, kas transformētā veidā saglabājas sociālajā konstruktīvismā un tehnokrātismā. Mūsdienās homunkulus ir nomainījis Frankenšteina vai kāda cita monstra veidols. Zinātnes un tehnikas attīstība ne tikai nav izkļiedējusi šos ieskatus, bet pat stimulējusi, formulējot to kā zinātnisku vai zinātniski tehnisku problēmu. Spilgts šādas tendences apliecinājums ir neantropoīdas personības tēls, diskusijas par mākslīgo intelektu un vīzijas par kontaktiem ar ārpuszemes civilizāciju pārstāvjiem. Dematerializācijas tendenci ir kā apliecina arī digitālo, virtuālo pasaulu personas.

Dematerializācijai pretējā tendence izpaužas kā personības pielīdzināšana vai pat aizvietošana ar ķermeni, miesisko realitāti. Ekstremālā gadījumā šīs tendences pārstāvji atzīst tikai materiālo, fiziski ķermenisko. Ja arī kaut kas tiek atzīts kā atšķirīgs no materiālā, tad tikai kā tā funkcija vai atvasinājums. Zīmīgs piemērs ir savas kontekstuālās jēgas zaudējušā izteikuma „Veselā miesā — vesels gars“ mūsdienu lietojums. Miesa var būt

vesela, taču gars tajā pašā laikā var būt slims, pati veselā miesa var būt slimība vai tās izpausme. Vēsturē var skatīt arī patoloģiskus materializācijas piemērus, kad garīgais vai dvēseliskais tiek identificēts pēc gluži naturālām pazīmēm vai veidots, rēķinoties tikai ar naturālo. Visuzskatāmāk tas laikam redzams inkvizīcijas darbībā (kā viduslaiku, tā mūsdienu). Šie naivā materiālisma priekšstati figurē arī zinātniskās domas paradigmā, transformējoties par cilvēka genotipiskās determinētības vai genotipa un vides mijiedarbības izpēti. Pirmajā mirklī nevainīgi, kaut arī muļķīgi, šī materializācija izpaužas kā Platona traktēto ideju pārvēršana par īpašu ideju valstību un ideālistiskās un materiālistiskās filosofijas konstruēšana.

Rietumos cilvēks tradicionāli tiek uzskatīts par *homo sapiens*, kura *sapientia* tam rakstīta seja. Seja vispār var figurēt kā cilvēka simbols: acis — dvēseles spogulis, pierē — prāta rādītājs u. tml. It īpaši šī identifikācijas problemātika tiek izstrādāta fiziognomikā. Taču sejas un garīguma, dvēseliskuma izpratnes saistību var skatīt arī statistikā, kurā uzskaitē izmanto apzīmējumus, kuru sākotnējā nozīme ir „seja“ un „dvēsele“. Sejas kā dvēseles atveides īpašais statuss nereti tiek saistīts ar tās tuvumu smadzenēm (šīs tendences mūsdienīgota izpratne izpaužas izteikumā „Apziņa — smadzeņu funkcija“). Smadzenēs dvēseli lokalizē jau Alkmeons, bet Lametri šo tendenci noved gandrīz līdz absurdam — pirmatnējais cilvēks, viņaprāt, atšķiras no mērķa un citiem dzīvniekiem tikai ar „sejas izteiksmi, kurā izpaužas vairāk prāta“. Tādējādi „seja“ un „ķermenis“ veido opozīciju, turklāt galējā situācijā ķermenis manifestē vai nu kaut ko dzīvniecisku, vai arī vienkārši mironi (ne velti tam aizklāj seju). Bet par ķermeņa dzīvnieciskumu var liecināt nebūt ne nejaušās Maksa Friša literārā varoņa pārdomas: „Es apsveru, kāpēc viņš šāvis zellim gurnos, turpretī sievai nevis ķermeni sakropļojis, bet seju: ķermenis nav vainīgs, ķermenis pauž dzimumu, seja — personu.“ Bet vai patiešām ķermenis pauž dzimumu? Varbūt arī dzimums ir sarežģīta transkripcija cilvēka miesā, transkripcija, kas nav reducējama uz anatomizētajām naturālajām pazīmēm?

Anatomizēti naturalizētā cilvēka izpratne nevar neietekmēt, piemēram, mīlestības izpratni un tās praksi. Vienkāršotā veidā to izteic shēma: starp vīrieti un sievieti pastāv anatomiski fizioloģiski, fiziski akti, uz kuru pamata tie veido mīlestību vai kuri jāapgāro, lai pastāvētu mīlestība. Mīlestība tiek pārvērsta par vienstāvu arhitektūras šedevru vai vienkārši atmesta, atzīstot tikai pašus fiziskos aktus. Mūsdienās nereti par vienu no šādiem apgārošanas avotiem uzlūko kristietību, saprotot to kā gara reliģiju. Taču kristietība ir nevis gara, bet gan Svētā gara reliģija, kuras dominante ir nevis

apgarošana, bet gan šķīstīšana. Kristietībā miesa var būt šķīsta, bet gars — nešķīsts. Pirmajā vēstulē korintiešiem apustulis Pāvils vēsta: „Sēta top dabīga miesa, bet uzmodināta garīga miesa. Kā ir dabīga miesa, tā ir arī garīga miesa.“ Šajā kultūrā nepastāv strikta robežšķirtne starp materiālo un garīgo — grēks, piemēram, ir gluži nemateriāls fenomens. Kristietībā pastāv dramatiski saspringtas attiecības starp labo un ļauno, šķīsto un nešķīsto. „Garīgās miesas“ koncepts ietver sevī arī ideju par tā saukto mistisko ķermeni vai miesu, kas rāda, ka cilvēks nebūt nav tikai viens ķermenis. Pāvila vēstījumā šī ideja skan šādi: „Bet jūs esat Kristus miesa un katrs par sevi locekļi.“

Mistiskā ķermeņa ideja rāda, ka cilvēkam var būt nevis viens ķermenis, bet gan vairāki, kaut arī noteiktās darbības sfērās vai pat sabiedrībā kopumā parasti nostiprinās viena ķermeņa forma un priekšstats par to. Valsēšanai ir vajadzīgs viens ķermenis, bet svingošanai — pavisam cits. Dzīves laikā cilvēkam ir iespēja „nomainīt“ vairākus ķermeņus, saglabājot, protams, arī pārmantojamību. Bērnam, piemēram, ir viens ķermenis, bet pieaugušajam — jau cits. Savs ķermenis ir gan dzejniekam, gan ārstam, gan domātājam, jo dažādās nozarēs cilvēks spēj ko veikt tikai ar sava ķermeņa līdzdalību, kas katrā jomā ir citāds. Domā, piemēram, nevis apziņa vai domāšana, bet gan cilvēks ar noteiktu ķermeni, kaut arī pati domāšana ir neķermeniska. Turklāt dzīvē cilvēks neapzināti izmanto dažādus ķermeņus: klubkrēslā atveidojas viens ķermenis, bet ūdensgultā — cits (kaut arī attiecīgās ķermeņa tehnikas, t. i., sēdēšana un gulēšana, šķiet nemainīgas, tās ir vēsturiski variabli lielumi). Bet uz ķermenisko pārmantojamību dzīves gaitā norāda vārds „augums“, kas apzīmē substantivētu, iesavinātu dzīvi.

Cilvēks atrod sevi ķermenī, kas no-robežo no apkārtējā un ie-robežo bezgalīgās iespējas. Ķermenis ir *robeža*, kuras pārdzīvojums ļauj samēroties ar apkārtni. Tikai ķermenis ļauj cilvēkam izprast un aprakstīt apkārtējo un sevi šajā apkārtņē. Ķermenis ir cilvēka izpratnes apvārsnis, kas vienlaikus noteic arī dzīves īstenošanas ritmu un formu. Taču šis apvārsnis ir vienlaikus bezgala tuvs un bezgalīgi tāls, tas vai nu sašaurinās, vai arī paplašinās, bet aiz horizonta (vismaz kā cilvēkam) nav iespējams nokļūt. Cilvēks atrodas pasaulē ar viņam piemītošo ķermeni vai ķermeņiem, kas nodrošina viņa klātbūtni, apstiprina noteiktā pasaules un dzīves izbūves kārtībā. Bez ķermeniskās organizācijas cilvēka nebūtu, viņš nespētu būt klātesošs, viņam nebūtu iespējas iekļauties pasaulē, viņš vispār nevarētu un nespētu būt. Ķermeņa dēļ cilvēks atrodas pasaulē un nav spiests nolūkoties tajā no

ārpuses, ja vien tas vispār iespējams. Ķermenis sniedz sākotnējās orientācijas iespēju: *augšā/apakša, labais/kreisais* u. tml.

Organismu var traktēt kā noteiktu vides hierarhijas elementu, kā matērijas reprezentantu, kurā atveidojušies tās kosmiskās evolūcijas dažādie stāvokļi, turpretim ķermenis ir simbolisks, un tam nepavisam nav jāsakrīt ar organismu. Ķermenis ir kultūrvēsturisks veidojums, kurā, savijoties ar organismu, ieaugusi un saaugusi apziņa. (Tāpēc ne vienmēr apstiprinās izteikums „Domāt ar galvu“, jo apziņa var ieaukt jebkurā vietā, inducējot attiecīgās apzināšanās formas.) Līdz ar ķermeni cilvēks nav vienkārši kaut kas esošs, kaut kāds naturāls fakts, viņš ir tieši klātesošs, kurā kaut kas zūd un pieaug. Tieši klātbūtne liek jautāt pēc savas būtības, uzturēt noteiktu dzīves režīmu, realizēt zināmu piepūli, lai būtu klāt, lai esošajā kārtībā pastāvētu kā cilvēks. Ķermeniskā klātbūtnība norāda uz cilvēka galīgumu, ļaujot organizēt dzīvi apjēgtā veselumā. Ja cilvēks nebūtu galīgs, viņš vienmēr varētu visu atlikt uz vēlāku laiku. Bezķermeņa cilvēks, ja vien tāds vispār iespējams, būtu mūžīgs svešinieks pats sev.

Ķermenis ir instalācija un inscenējums. Tajā atšķirīgi instalējas gan dzimums, gan sāpes un ciešanas, gan arī vecums. Un tas viss tiek arī atšķirīgi inscenēts. Antīkajā pasaulē pastāv priekšstats, ka cilvēka darbība ir saistīta ar miesā cirkulojošām sulām jeb „zaptēm“. Vīrietis pēc savas iedabas ir sausa un karsta būtne, bet sieviete — mikla un auksta. Miesa ir jāsakarsto, jānovēd noteiktā kondīcijā, un tas attiecas arī uz dzimumaktu. Dzimumakts ir jāveic pareizi, ortodoksāli. Taču ortodoksalitāte nav aizliegumi vai priekšraksti, gluži pretēji — tā ir eksperimentēšana, ņemot vērā noteiktas atziņas. Sieviete, piemēram, ir kultivējama būtne, tāpēc arī milēšanās laikā viņa ir „jāuzsilda“, t. i., miklā, aukstā būtne jāpadara nedaudz „karstāka“. Sēkla tiek traktēta kā uzkarstas asinis, savukārt asinis tiek saistītas ar elpu — *pneuma*. Tādējādi sēklas izšķāšana ir pneimatisks, „garīgs“ akts, turklāt sēklu „izdvēš“ kā sievieti, tā vīrietis. Elpa ir pneimatiska sēkla, un šai sēklai ir karsta iedaba. Runājot par „karstu izskaidrošanos“ un „kvēlojošiem vārdiem“, Platons neizmanto metaforas, šie izteicieni atbilst saprastajai īstenībai.

Galēns, nosakot pat vairāku gadsimtu medicīniskos priekšstatus, raksta par vīriešu un sieviešu dzimumorgānu savstarpējo atbilstību, t. i., šie orgāni ir identi, tikai vieniem tas vērsts uz āru, bet otriem — uz iekšu. Dzimumorgāns ir sava veida ventilis, pa kuru izšļācas „karstas putas“ (*aphros*). Šādas putas var parādīties arī uz lūpām, norādot uz slimību. Tāpēc arī dzimumakts ir jāisteno ortodoksāli, ne velti tas izsenis saistās ar priekšstatu par

„mazo nāvi“. Tomēr sievietē, kā atzīst Aristotelis, ir radītnespējīgs vīrietis. Antīkā pasaule ir virilisma pasaule, sievietē ir sava veida mājdzīvnieks, ar kuru praktizējami pareizi un eigēniski dzimumsakari. Savā ziņā sievietē pat nevar izvarot — var tikai nodarīt kaunu viņas vīram vai tēvam, kas savu meitu piedzīvotā negoda dēļ var pārdot arī verdzībā. Ne velti antīkā pasaulē jaunieši tiek audzināti un izglītoti, bet jaunietes — uzraudzītas. Eigēniskie dzimumsakari ir visīstākā selekcionēšana, turklāt dzimumdzīve vai, kā izsacījās senie grieķi, piegulēšana ir jāisteno arī tad, ja nav nekādas patikas — tas nodrošina atbilstīgo miesas kondīciju. Baudu praktizēšana (*chrēsis aphrodisiā*) principā attiecas uz vīriešiem, taču arī sievietē ir jāsaģatavo baudai. Jāņem vērā, ka vasarās sievietes „uzkarst“ un tāpēc alkst vairāk mīlēties, turpretī vecākiem cilvēkiem tas biežāk jāpraktizē ziemās, lai neļautu sev atdzist. Mūsdienās par šiem priekšstatiem, kas noteica ne tikai seno grieķu pārdomas, bet arī izturēšanos, protams, var pasmieties, tomēr vērts padomāt, vai zemlikās tie joprojām nav dzīvi.

Kristietība ne tikai pārņem šos priekšstatus, bet attīsta un izveido atbilstīgas tehnikas. Auksts ūdens atvēsina, tas atvēsina arī karstās „asinis“. Var nevis atvēsināt, bet, tieši pretēji, izgaisināt, t. i., karstumā iztveicēt — tas ir viens no cēloņiem, kāpēc eremīti izvēlas tuksnesi, kur „sakārtot“ kristietisko ķermeni. Uzkarstētās sulas var „atdzisināt“ arī darbā, tāpēc vajag nemītīgi strādāt, lai nerastos neķītras domas vai iekāres. Taču kristietībā norisinās būtisks pavērsiens — pāreja no grieķu afrodisiskās eksperimentēšanas uz dzimuma disciplinēšanu. Cilvēks nevis eksperimentē, pārbauda un izbauda, bet ir aicināts izveidot no sevis jaunu kreatūru. Latviski tas „labās vēsts“ tulkojumā ir pateikts ļoti literāri: „Jo nedz jūdisms ir kas, nedz pagānisms, bet jauns radījums.“ Un šis radījums ir androgīns vai vispār bezdzimuma būtne, jo, kā uzsver Pāvils, „nav nedz vīrieša, nedz sievietes“. Agrīnā kristietība ir dzimuma jeb klēpja atmērdēšanas kultūra. Taču arī tas nav cilvēka varā: „Jo es zinu, ka manī, tas ir manā dabīgajā miesā, nemīt nekas labs. Labu gribēt man ir dots, bet labu darīt ne.“

Kristīgā cilvēka miesā nemīt nekas labs, turklāt no viņa paša principā nekas nav atkarīgs — viņš, protams, var vēlēties, taču vēlmes piepildīšana nav viņa ziņā. Zināmā mērā pat paša miesa nav sava: „Vai nezināt, ka jūsu miesa ir Kristus locekļi?“ Miesai ir jābūt tiklai, t. i., atmērdētai, tai jābūt tīrai. Līdz ar to kristietība joprojām vēl nosaka paradoksālo situāciju, proti, to, ka nav nedz vīrieša, nedz sievietes, un tieši tāpēc arī pastāv dzimumatšķirīgā izturēšanās. Pāvils iestājas pret laulību institūciju — „turpmāk precētie lai ir kā neprecētie“. Precēto sirdis ir dalītas, bet visa mīlestība

pienākas kristiešu dievam, viņu kungam. Pāvils vēsta: „Neprecētais rūpējas par tā Kunga lietām, kā patikt tam Kungam. Bet precētais rūpējas par pasaules lietām, kā patikt sievietai: viņa sirds ir dalīta. Tāpat neprecētā un jaunava rūpējas par tā Kunga lietām, lai būtu svēta miesā un garā; bet precētā rūpējas par pasaules lietām, lai patiktu vīram.“ Pāvila 1. Korintiešu vēstules septītā nodaļa lasāma kā kristietības „seksualitātes“ rokasgrāmata. Tomēr arī viņam ir skaidrs, ka cilvēkam neizdodas uzturēt savu miesu svētu un tiklu, it īpaši jau sievietei. Tāpēc viņš pamāca sievieti, ka viņa „tiks izglābta, dzemdējot bērnu“, ja „paliks ticībā un mīlestībā un svētā dzīvē“.

Kristietībā dzimumtehnika tiek izkopta vēl rūpīgāk, t. i., tā ir vēl pareizāka un reglamentāka. Aleksandrijas Klēmenta darbs „Paidagogs“ vienlaikus ir arī ķermeņa disciplinēšanas instrukcija. Svētais ir sava veida mākslinieks, kas vienlīdz rūpīgi piestrādā gan pie savas dvēseles, gan miesas. Īsts kristietis, t. i., cilvēks bez dzimuma, dzimtas un dzimtenes, ir savas bezdzimumības dārznieks, kas pilnīgi iestudējis savu ķermeni un tā žestus. Tāpēc reglamentēts ir arī vājās, dalītās sirds būtnes dzimumakts, tā īstenošanas pozas — dzimumakts ir apzināta kārtība, kalpojot Dievam, t. i., tas pieļaujams tikai bērnu radišanas nolūkos. Kristietībā vēl vairāk tiek pastiprināta sēklas ekonomija, kas 20. gadsimtā pārtop cīņā pret nelietderīgu sēklas iznīkošanu. Toties kristietībā atzīst citu sēklas izšļākšanu, proti, pneimatisko vārdu, Labās vēsts daudzinašanu. Arī kristietībā izstrādātais ķermenis ir trenēts un kontrolēts ķermenis, Klēments pat gultu dēvē par dabisko gimnastiku, vingrotavu, tomēr viņš uzsver, ka nepieciešams darīt galu sievietes dzemdētspējai. Jau Pāvils vēsta: „Vīriem pienākas savas sievas mīlēt kā savu miesu, bet katrs to kopj un glabā, tāpat kā Kristus draudzi.“ Mīlēt savu miesu nozīmē padarīt to tiklu, t. i., atmērdēt, līdz ar to vīrs mīl sievu pareizi, ja atmērdē tās miesu. Turklāt „sieva lai klausībā mācās visā padevībā, taču mācīt es sievietai nepieļauju, nedz valdīt pār vīru“.

Sieviete ir sava veida dzemdējoša iekārta, kas tikai atkārtot pirmo grēkākrišanu. Ar laiku sieviete kļūst par domesticētu būtni, t. i., sava veida mājdzīvnieku, kura uzdevums, kalpojot Dievam, ko mūsdienās nereti saprot arī kā dzimtu, tautu vai nāciju, dzemdēt — vairot tā Kunga slavu un godību. Tāpēc arī priekšroka dzemdībās tiek dota piedzimušajam. Taču tās ir ne tik daudz dzemdības, cik atnešanās — kungs ir ne tikai tas Kungs, bet arī vīrs, kas stingri un pareizi valda pār savu saimniecību, kalpodams kristiešu dievam. Laika gaitā attieksme kļūst humānāka: antīkajā pasaulē jaundzimušais nav īsti piedzimis, kamēr tēvs to savās rokās nav pacēlis gaisā, 20. gadsimta trīsdesmitajos gados sāk rūpēties arī par pašu bērnu. No

rūpēm par sievieti kā dzemdējošu iekārtu vai mājdzīvnieku pakāpeniski izveidojas arī rūpes par pašu sievieti, kaut arī kristietībā (it īpaši katolicismā) joprojām tiek uzsvērts, ka Levas meitai jāievēro „labās vēsts“ ietvaros izstrādātā disciplinārā kārtība.

Kas tad ir šī dzimumatšķirība jeb, kā mūsdienās pieņemts izteikties, seksualitāte? Anatomiski fizioloģiskā atbilde šķiet ļoti vienkārša. Bet vai cilvēks ir radījums, kas pakļaujas anatomiski fizioloģiskai identifikācijai? Visvienkāršākais iebildums ir cilvēks, kas vēlas mainīt savu dzimumu vai jau dzīvo cita dzimuma dzīvi. Ja sieviete un vīrietis būtu tikai anatomiski un fizioloģiski atšķirīgas būtnes, tad starp viņiem būtu iespējama tikai pārošanās vai kopošanās, uz ko nereti arī tiek reducētas „seksuālās“ attiecības. Tas nozīmētu, ka pastāv divas seksuālas mašīnas, kas „berzējoties“ ne tikai izdala enerģiju (karstumu), bet arī producē (vai var producēt) sociāli mašīnērijai nepieciešamu sastāvdaļu. Kas ir šī mūsdienās izdaudzīnātā seksualitāte? Var ieskicēt dažus modeļus, kuros tradicionāli izkārtojas seksualitātes uztvere, tās atainojums un pārdomas, zināšanas par šo „bioloģisko faktu“. Mūsdienās dominē trīs modeļi, proti, seksuālpolitiskais, pornogrāfiskais un zinātniskais.

Seksuālpolitiskais modelis ir visciešākajā veidā saistīts ar varas attiecībām. Principā šī modeļa ietvaros svarīga ir ne tik daudz seksualitāte pati par sevi, cik tās izmantošana varas funkcionēšanā. Ja seksualitāte stimulē sociālo sacelšanos un emancipāciju, tā ir pieļaujama un attīstāma. Šis aspekts ir vērojams tā sauktajā seksuālajā revolūcijā. Tiek uzskatīts, ka cilvēkā pastāv dziņas, kuru atsvabināšana apdraud pastāvošās varas attiecības. Līdz ar to vieni tiecas pēc to atsvabināšanas, bet otri — pēc aizliegšanas vai normalizēšanas. Normas jēdziens ir nepieciešams arī seksualitātes revolucionāriem, lai noteiktu revolūcijai nepieciešamo seksualitātes daudzumu vai veidu. Tomēr daudz būtiskāk ir tas, ka gan revolucionāriem, gan konservatoriem seksualitāte ir tikai līdzeklis, sava veida bioloģiski nodrošināts fakts, kas jāizvērs vai jāsavaldā, novedot ar to apveltīto individu līdz nepieciešamai kondīcijai.

Šī modeļa pamatiezīmes vērojamas jau kristiešu un ķeceru konfrontācijā, kaut arī nereti šie ķeceri ir tie paši kristieši — kristieši, kas ir citādi un nav iekļāvušies vēlākajā kristietības disciplinārajā kodeksā. Ķeceriem tiek pārņemtas pret dabiskas dzimumattiecības, kuras viņi paši uzskata par savas brīvības pazīmi, piemēram, vispārēji kopīga dzimumsatiksme Dieva tā Kunga vārdā. Ja tiek atzīts, ka seksualitāte neveicina emancipāciju vai sociālpolitisku apvērsumu, to reducē uz bioloģisku fenomenu. Mūsdienās

uz to parasti ir tendēts pastāvošais varas aparāts (un tā apzinātie vai neapzinātie censoņi un līdzskrējēji), reizēm producējot tā saukto biopolitiku. Tas nozīmē, ka seksualitāti cenšas viennozīmīgi pakļaut vairošanās procesam, nosakot vai vismaz ietekmējot iedzīvotāju atražošanu. Vara un seksualitāte saplūst, radot īpašu patikas un baudu paveidu. Seksualitāte tiek pārvērsta par tautas vai nācijas pastāvēšanas nosacījumu, pieļaujot dzimumaktu tikai vairošanās nolūkos un vērstoties pret sēklas nelietderīgu izmantošanu un tiem, kas negrib vai nevar kalpot šim mērķim. Jebkuras novirzes no šī normatīvā mērķa tiek uzskatītas par nevēlamām, t. i., patoloģiskām un perverstām, bet sperma un olšūnas it kā pāriet attiecīgās kopienas vai valsts īpašumā. Sēklas veltīga izšķērdēšana kļūst par valsts īpašuma izšķērdēšanu, par kuru pienākas atbilstīgs — rakstīts vai nerakstīts — sods.

Pornogrāfiskajā modelī tiek aprakstīta vai attēlota neķītrība, netiklība (*porneia*) — „kalpošana dievekļiem“, t. i., neistiem dieviem vai dievam. Lidz ar to pornogrāfiskumu ir ārkārtīgi grūti noteikt, jo uzskati par netiklību un neķītrību ir mainīgi. Herberts Markuze, piemēram, šā gadsimta sešdesmitajos gados raksta: „Nevis kailas sievietes attēls, kas atsedz viņas kaunuma apmatojumu, ir neķītrs, bet gan izbirstēts ģenerālis, kas izstāda apskatei savus agresijas karā iegūtos ordeņus; neķītri ir nevis hipiju rituāli, bet gan augstas baznīcas amatpersonas svinīgi zvēresti, ka miera dēļ ir nepieciešams karš.“ Uzskati par neķītrību un netiklību ir atkarīgi no kultūras tipa, laikmeta, sabiedrības, tradīcijām u. tml. Kā piemēru var minēt seksologa Riharda fon Krafta-Ebinga darbu „*Psychopathia sexualis*“, kas mūsdienās (it īpaši ASV) kļuvis par pornogrāfisko sacerējumu uzzīņu krājumu, bet dažviet tiek vienkārši uzskatīts par pornogrāfisku traktātu. Šis piemērs uzskatāmi apliecina zinātniskā un pornogrāfiskā modeļa robežu nenoteiktību. Tas, ko vienuviet uzskata par zinātnisku, citviet ir vistūrākā pornogrāfija, bet seksuālo izturēšanos, kas noteiktos apstākļos ir ikdienišķa un normāla, t. i., tikla parādība, var uztvert kā netiklību un neķītrību.

Tiek uzskatīts, ka pornogrāfijā seksualitāte tiek reducēta uz dabisko dzīvnieciskajā aspektā, taču sieviešu un vīriešu veidotā pornogrāfija šo „dzīvnieciskumu“ rāda atšķirīgu. Par pornogrāfisku mēdz uzskatīt to, kas uzjunda cilvēka zemākās, animālās jutekliskās iekāres. Tāpēc tiek uzsvērts, ka no pornogrāfijas nepieciešams pasargāt nenobriedušus cilvēkus, tos, kas nespēj sevi apvaldīt un kontrolēt. Piemēram, seksologs Ivans Blohs savā 1906. gada grāmatā „Mūsu laika seksuālā dzīve“ brīdina no marķīza de Sada literāro darbu kaitīguma. Taču tā paša gadsimta nogalē neviens daudz maz izglītots un domājošs cilvēks Sada literārajā produkcijā nesaskata

pornogrāfiju. Latvijā savulaik līdzīgas bažas ir bijušas saistītas ar tā sauktajām nerātņajām dainām, deseksualizējot mitoloģiju un folkloru. Zīmīgs ir arī piemērs ar Afrodītes dzimšanu. Parasti atceras tās dzimšanu no jūras putām, kaut gan īstenībā šis akts ir bijis daudz asiņaināks un „sēklaināks“.

Pornogrāfija ietver sevī neapzinātu patikas sasniegšanu, manipulējot ar seksuālo atainojumu, — tā var gan rosināt erotisko fantāziju, gan izvērsties impotentā sevis apmierināšanā. Mainoties zināšanu un varas attiecībām, mainās arī pornogrāfijas noteikums. Pornogrāfijas nenoteiktība ir samērojama ar prostitūcijas nenoteiktību. Taču abas cilvēkdzīves reālijas tiecas pakļaut un regulēt, izmantojot gan likumdošanu, gan zinātnes atziņas. Amatvīri jau 18. gadsimtā sapņo par bordeļu reglamentāciju un izstrādā tā saukto franču sistēmu, kas drīz izplatās visā Eiropā. Oficiālo bordeļu piekritēji sapņo par vietu, kur higiēniski, diskrēti un ātri apmierināt nepiepildītās vēlmes. Oficiāli atzītā prostitūcija gan nemazina sadzīvisko, ikdienas un neoficiālo prostitūciju. Taču 19. gadsimtā bordelis ir viena no vietām, kur aizsākas seksuālās dzīves erotizācija, priekānams patiešām ir institūcija, kur aizsākas erotiskā prieka atkalatklāšana un attīstīšana. Savā ziņā to sekme arī mediķu politika, proti, pieteiktais karš „onānismam laulībā“, t. i., cīņa pret pārtraukto dzimumaktu un abpusējo „masturbāciju“ — orālo un anālo dzimumaktu.

Zinātniskā modeļa galvenais kritērijs ir tas, lai, konfrontējoties ar seksualitātes aprakstu vai attēlojumu, netiktu izraisīta patika. Tiek pieņemts, ka zinātniskums un patika vai bauda ir viens otru izslēdzoši lielumi. Vislabākais teorijas zinātniskuma pierādījums ir tas, ja tā neizraisa pat baulas atblāzmu. Savulaik Viljams Māsters un Virdžīnija Džonsone orgasmu tiecas aprakstīt ne tikai kā fizioloģisku, bet arī kā psiholoģisku norisi. Taču apraksts tiek balstīts nevis uz orgasmu pārdzīvojušo cilvēku atstāstu, bet uz novērojumiem un eksperimentiem. Neraugoties uz psiholoģijas piesaukšanu, orgasms būtībā tiek skatīts kā fizioloģisks process ar tā izraisītām reakcijām.

Taču zinātniskā modeļa ietvaros ne vienmēr iespējams novērst patikas (vai nepatikas) rašanās iespējamību. Piemēram, kultūrvēsturnieka Eduarda Fuksa vairāksējumu pētījums „Ilustrētā tikumu vēsture“ savulaik tiek pasludināts par pornogrāfisku. Fuksa aizstāvji, nepieņemot šo apsūdzību, uzsver, ka šis sešsējumu darbs nevis graujot tikumību, bet rosinot pārdomas par ētiku. Līdzīgi klājas arī Frīdriham Krausam, kura izdevums „*Anthropophyteia*“, kas pieejams tikai zinātniekiem, tiek aizliegts, uzskatot seksuālās dzīves etnogrāfiju par pornogrāfiju. Tā kā zinātniskā modeļa

ietvaros nepieciešams kontrolēt patikas rašanās iespējamību, tad nereti šim nolūkam kalpo divējas valodas sistēmas, ar kuru palīdzību tiek aprakstītas seksuālās norises. 19. gadsimtā par šādu otru valodas sistēmu kalpo latīņu valoda. Taču šāda iespēja pastāv arī vienas valodas ietvaros: vieni vārdi tiek uzskatīti par piedauzīgiem un neķītriem, bet citi — par visnotaļ piemērotiem zinātniskam aprakstam vai publiskām sarunām.

Zinātniskā modeļa ietvaros seksualitāte pārsvarā tiek reducēta uz fizioloģisko. Tā zaudē erotisko un simbolisko dimensiju, pārvēršoties par elementāru vairošanās sastāvdaļu. Līdz ar to dzimumakts īstenībā pārvēršas par tēviņa un mātītes kopošanās. Un to nodrošina seksualitātes reducēšana uz zinātniskā modeļa seksualitāti, kas sasīta ar visdažādāko seksuālo tehniku attīstību. Šāda tendence raksturo arī seksoloģiju, ko var uzskatīt par divreiz dzimušu zinātni. Pirmoreiz seksuāloģija „piedzimst“ 19. gadsimtā, bet otru reizi — 20. gadsimtā. 1844. gadā tiek publicēta Heinriha Kāna grāmata „*Psychopathia sexualis*“, kas gan nav tik pazīstama kā 1866. gada Riharda Krafta-Ebinga grāmata ar tādu pašu nosaukumu. Seksuāloģijas galvenā uzmanība ir pievērsta ne tik daudz terapijai, cik dzimumslimību klasificēšanai un seksualitātes patoloģisko formu konstruējošai uzskaitīšanai. Mūsdienu seksuāloģijas rašanos iezīmē Vilhelma Reiha un Alfreda Kinseja darbi. 1922. gadā Reihis atklāj tā saukto orgastisko potenci, bet 1948. gadā tiek publicēts pirmais Kinseja lielākais darbs „Vīrieša seksuālā izturēšanās“. Par seksuāloģijas centrālo problēmu tiek pasludināts orgasms.

Seksologi uzsver savas disciplīnas patstāvību, cenšoties precīzi definēt orgasmu un tā ideālu. Tiek izstrādāta orgasma norma, no kuras tiek atvasinātas iespējamās anomālijas. Tās tiek uzskatītas nevis par perversijām, bet gan par funkcionāliem traucējumiem, kas dažkārt gan var izraisīt slimības, ja orgasma sasniegšana kļūst par māniju. Seksologi uzsver, ka viņu atziņas iespējams empiriski pārbaudīt, tādējādi nodrošinot terapiju tīrū sev lielākas izredzes. Līdz ar to seksologa darbavieta kļūst par sava veida orgasma laboratoriju, viņš darbojas kā programmētājs. Seksologs nosaka orgasma normu, sludina ne tikai tiesības uz orgasmu, bet arī pienākumu to sasniegt. Orgasms tiek atzīts par seksuālās veselības indikatoru un seksuālās demokrātijas nosacījumu. Tādējādi cilvēkam ieteicams kļūt par baudu, seksuālās veselības stahanovieti. Cilvēkam jāpārzina savas seksuālās tiesības un jāpieņem baudas bez aizturošas kontroles. Taču vienlaikus viņam jādistancējas no sevis, lai, kalkulejot seksuālās intereses un tiesības, panāktu savu un partnera apmierinājumu. Ideālā gadījumā cilvēks ir kalkulējoša seksuāla mašīna. „Orgasma pienākums“ aptver gandrīz visas vecumgrupas, izņemot

bērnus, jo nav iespējama viņu eksperimentāla pārbaude. Jaunu nozīmi seksoloģijā iegūst arī jēdziens „perversija“. Par perversu tiek uzskatīts viss, kas saistīts ar nevienlīdzību un vardarbību, bet pārējais, ja vien tas ļauj sasniegt orgasmu, ir atļauts un normāls.

Savā ziņā orgasma pienākuma un tiesību sludināšana ir progress, jo arī sievietē tiek atzīta par pilnvērtīgu būtni. Tomēr šis progress viennozīmīgi ir tendēts uz dzimumdiferenci. Taču pat dzimumdiferencētais cilvēka organisms ir nevis dabisks fakts, bet sava veida „bioloģisks“ *performance*. Organisms ir veidojums, kurā cilvēkam vēl jāatrod sevi. Dzimumdiferences uzsvēršana ir saistīta ar vēl vienu mūsdienās izplatītu fenomenu, proti, ar invalidu pastāvēšanu. Visai noturīgs ir priekšstats (un atbilstīgā izturēšanās), ka invalīds ir fiziski, t. i., ķermeniski nepilnvērtīga būtne, kaut gan īstenībā cilvēks ar „pilnvērtīgu“ naturālo organismu var būt lielāks „invalīds“ nekā cilvēks, kam, teiksim, amputēta roka vai kāja. Priekšstats par ķermeni ir saistīts ar uzskatu par kroplumu, t. i., fizisko nepilnvērtību. Taču šī nepilnvērtība var būt arī sociālpolitiska konstrukcija. Un savulaik šādas konstrukcijas ietvaros tiek atrisināta arī sievietes nepilnvērtība, atrodot pat naturālu, „bioloģisku“ pamatojumu. Edvards Šorters savā pētījumā „Sievietes ķermeņa vēsture“ uzsver, ka līdz 20. gadsimta vidum sievietē ir bijusi trīskāršs upuris: vīrieša, savu bērnu un dabas upuris. Tas, ka sievietē ir dabas upuris, izpaužas arī tajā faktā, ka viņai jādzemdē. Šajā ziņā zīmīgs ir dzemdētspējas „nodrošinājums“, t. i., dzemdes, motīvs un tā dažādās inversijas. Šī dzemdētspēja ir tikusi uztverta kā sievietes īpašā tuvība dabai vai pat animalitātes apliecinājums, jo sievietē ir dzīvs dzīvnieks *hystera*, proti, dzemde, kas var klejot pa visu ķermeni. Tikai 19. gadsimta beigās nostiprinās uzskats, ka vīrietis var būt ne mazāk histērisks par sievieti, kaut arī viņam nav nekādas dzemdes. Sievietes „animalitāte“, īpašā saistība ar dabu var gūt arī pozitīvu risinājumu, kas izpaužas noturīgajos priekšstatos par mātes instinktu, sievietes intuīciju, īpašo domāšanas veidu u. tml. Nereti šādi priekšstati pat gūst dabaszinātnisku pamatojumu.

Šāds pamatojums pēdējos trijos Vakarzemes vēstures gadsimtos tiek izstrādāts arī attieksmē pret ebrejiem. Ebrejs (it īpaši kristietības nosacītajā pasaulē) tiek uzskatīts par kaut ko nepilnvērtīgu, apgrauzīts vīrietis tiek uztverts kā sievietē. Tiek atrasti dabaszinātniski pamatojumi, ka sievišķīgais ebreja ķermenis ir pakļauts noteiktām slimībām, bet psihiskā konstitūcija tiek mantota iedzimtības ceļā. Ebrejs ir sievišķīgs, tāpēc īpaša nozīme viņa dzīvē ir seksualitātei, uz ko norāda jau fiziski atribūti, piemēram, tumšā ādas krāsa, melnīgsnējums. Taču īstenībā šādi atribūti ir tikai

priekšstati, kuru gaismā ebrejs arī tiek skatīts. Ebreju slimīgums (piemēram, saslimstība ar vēzi vai sifilisa izplatīšana) ir ne tik daudz patiesība, cik konstrukcija un mehānisms, kas ļauj funkcionēt noteiktai sabiedrībai (ieskaitot arī pašus ebrejus). Ebreju „slimīgums“ izpaužas arī viņu uzvedībā, un visuzskatāmākais ebreju slimīguma apliecinājums ir izruna, proti, neprasmē pareizi runāt, kas gūst ne tikai ideoloģisku, bet pat zinātnisku pamatojumu. Ebreji nevis runā pareizā valodā, bet gan *mauscheln*, t. i., runā židiski, proti, mānās. Ebrejs nevis saka patiesību, bet gan cenšas apkrāpt un pievilt, t. i., *verjüdeln*. Līdzīgi sievietei viņš izmanto aplinkus patiesību un atjokojas. Taču īstenībā šāds ebrejs ir tikai likumsakarīgas sekas priekšstatam par naturalizēto ķermeni, kas ir bioloģiski, ģenētiski noteikts veidojums un kas var arī deģenerēties.

Vai tiešām ķermenis ir tik viens un savs, kā savulaik domājis Mandelštams? Ķermenis nepavisam nav viens, un tas nav arī nemaz tik savs, kā to pirmajā brīdī iedomājas. Varbūt ķermenis nemaz nevar būt savs, t. i., tāds īpašums, kas pilnīgi ir cilvēka ziņā? Acīmredzot „savs“ šeit nozīmē kaut ko citu. Ķermenis ir savs tajā ziņā, ka to izmanto, ka to prot izmantot. Tas nozīmē, ka daudz būtiskāks par dzimumatšķirīgo organismu ir ķermeņa izmantojums, kas ļauj izstrādāt erotiskas attiecības, nevis liek ļauties seksuālo attiecību un tehniku ekspluatācijai. Ķermeņa izmantošana paredz tā pārbaudīšanu un izbaudīšanu. Ķermeņa izmantošana paredz noskaidrot, kas patiešām ir savs (arī ķermeni) un kas ir tikai kultūrvēsturiskas konstrukcijas. Ķermenis ir pārāk nozīmīgs, lai to atstātu neievērotu un paļautos uz citu īstenoto tā aprūpi, kas nereti nav nekas cits kā noteikta jeb viena (Mandelštama nozīmē) ķermeņa konstruēšana vai nostiprināšana.

MĀJAS

Kas ir mājas? Visai pārsteidzīgi un vieglprātīgi būtu uzskatīt, ka mājas ir tikai mītne dzīvošanai vai pārnakšņošanai. Diez vai mājas ir tikai celtne ar noteiktu kvadrāturu un sanitāri tehnisko iekārtojumu. Taču arī šāda veida uzskati iekļaujas kultūras piedāvātajos priekšstatos, arī šādi var runāt par mājām. Bet vai mājas ir tikai celtne? Ko nozīmē — „atgriezties dzimtajās mājās“, „zeme — mūsu dzimtās mājas“? Vai tie tiešām ir tikai poētiski salīdzinājumi? Franču domātājs Gastons Bašlārs raksta, ka mājas cilvēkā ir

iezīmētas fiziski, ka dzimtās mājas it kā iegravē cilvēkā dažādas apdzīves funkcijas, ka viņš ir to apdzīves diagramma. Ne velti cilvēks dažkārt identificē sevi ar mājām, kurās dzimis un audzis, bet sevis (valsts, sabiedrības vai pasaules) izveidi pielīdzina mājas celšanai. Gandrīz vai ikvienā cilvēkā mit atgāda, ka mājas ir kaut kas dzīvīgi un būtiski nepieciešams. Īpaši skaidri tas izpaužas kritiskās situācijās, kad atjauš to pārvarēšanas iespējas. Taču priekšstati par mājām vēsturiski ir visai atšķirīgi, pat vienas sabiedrības ietvaros pastāv dažādi nojēgumi par mājām. Kas tad ir mājas?

Cilvēks spēj dzīvot kā cilvēks tikai sakārtotā vai sakārtojamā pasaulē, un par vienu no šīs kārtības iemiesojumiem un garantiem kalpo mājas. Tās ir viens no pašiem fundamentālākajiem cilvēka pastāvēšanas simboliem. Mājas ir eksistenciāls simbols, t. i., šā simbola ietvarā cilvēks dzīvo, pārdzīvo, veido savu uztveri un izpratni. Mājas ir kultūras konstrukts, cilvēka paštehnoloģijas elements. Mājas nav tikai celtnes dzīvošanai, celtnes ar noteiktu kvadrātūru. Var jau, protams, mēģināt atrast citas mērvienības, ar kuru palīdzību izskaidrot māju būtību. Taču ne visu cilvēka dzīvē var izkalkulēt un izskaitļot bez atlikuma, ne visu raksturo vienīgi tā funkcionālais nodēriģums. Tiesa, ceļot mājas (kaut arī precīzāk būtu — māju), tiek ņemtas vērā zināmas likumsakarības, taču mājas un to ideja nav rodama dabā. Tikai pārprasta racionālisma un zinātniskuma ietvaros var apgalvot, ka mājas ideju cilvēks esot pārņēmis no dzīvnieku pasaules. Mājas nav viens no cilvēka gara saprātīgajiem izgudrojumiem, kas izvedināts no dabas, fizikālām likumsakarībām. Māju ideja nav mainījusies, transformējusies tikai tās iemiesošana. Taču pārpratumus izraisa arī māju identificēšana ar kaut ko garīgu. Mājas ir ne tikai eksistenciāls tehnoss, bet arī pavisam noteiktas celtnes, kuru iespaids cilvēka dzīvē ir ne mazāk svarīgs. Kas ir mājas, kā lai tuvojas to izpratnei? Varbūt pats vārds „mājas“ novērš māju būtības izpratnes iespēju, ievirzot noteiktos kultūrvēsturiskos, sociālpolitiskos vai arhitektoniskos priekšstatu lokos? Varbūt nepieciešams aizmirst vārdu „mājas“, lai izprastu māju būtību?

Mājas var skatīt kā *tekstu* un *telpu*, turklāt šis skatījums ir savstarpēji papildinošs un nepieciešami saistīts. Ikviens teksts ir telpisks, tas izvietojas telpā, tādējādi kļūstot salasāms. Un vienlaikus telpa ir teksts, to var izprast kā vēsti vai ziņu. Tādējādi mājas ir ne tikai arhitektoniski izveidota telpa, bet arī teksts ar noteiktu struktūru un gramatiku. Mājas ir teksts, kuru var lasīt, dešifrēt un rekonstruēt, turklāt šis teksts ietver arī māju aprakstus, „otrējos tekstus“ (literāros, mākslinieciskos, inženiertehniskos u. tml. aprakstus). Teksts un tā izpratne ir sajūgta ar telpas izpratni. Mūsdienu cilvēks

principā darbojas telpā, kas ir nepārtraukta, bezgalīgi dalāma un viendabīga savā sadalījumā. Šāda telpas izpratne iezīmē tās objektivizēšanas un lietīšķošanas tendenci, šķirot to no attiecīgajā telpā dzīvojošā cilvēka. Šo tendenci raksturo nostādnes — pakļaut, tehnizēt un automatizēt telpu, izskaužot pārdzīvojamu un iedzīvošanās momentus. Telpa tiek pārvērsta par izejvielu noliktavu vai piegādātāju, tā kļūst par patērēšanas objektu. Arī mājas ir telpa, taču apdzīvota telpa vēl nenozīmē, ka tā patiešām ir apdzīvojama. Acīmredzot ikviens savā dzīvē ir pārliecinājies (katrā ziņā šāda pārliecināšanās iespēja nav izslēgta), ka mājas var būt gan gaišas un mīļas, gan arī drūmas un tukšas. Turklāt tas nebūt ne vienmēr ir atkarīgs no mājās dzīvojošajiem iemītniekiem.

Mājas ir cilvēka sakārtotā vai sakārtojamā telpa, kas iemieso cilvēka lietisko pasauli — pasauli, kas pielāgota un ielāgota viņa iespējām vai vajadzībām. Mājas ir sakārtotības ģenerators, kas nodrošina iespēju kārtot un izprast arī „ār pasauli“. Mājas ir kārtības vai sakārtojuma iemiesojums — haosa pretstats. Tās ir „kultūras“ reālija, kas pretstatīta „dabai“. Taču tās ir savas kultūras reālija, tāpēc citu mājas vispār var neuzskatīt par mājām, pieskaitot tās haosa, nesakārtotības izpausmei. Šāda izpratne raksturo ne tikai tā sauktās arhaiskās sabiedrības vai bērnu, kuram viņa mājas vienmēr ir centrā, — transformētā veidā šī izpratne figurē arī mūsdienu sabiedrībā. Lai arī mājas tiek pretstatītas dabai, tradicionāli tās vienmēr ir ielāgotas apkārtnē, samērotas ar to. Ap mājām parasti arī tiek veidota pāreja uz šo dabu, proti, dārzi, parki u. tml. Šāda pāreja tiek uzturēta arī pašās mājās, t. i., tās telpu raksturo dažāda kultūrnoveņa noslogotība; mājas nav viendabīga telpa, un to neierobežo ēkas sienas.

Mājas ir mītne, kur mijas cilvēka savpatā kārtība ar ār pasaules (sabiedrības, kārtas u. tml.) kārtojumu. Turklāt šiem kārtojumiem ir jābūt saskaņīgiem vai samērojamiem, pretējā gadījumā pāreja starp tiem var beigties ar katastrofu. Šajā ziņā var teikt, ka cilvēks ir prasme sakārtot sevi, sakārtot sevi pasaulē un pasauli sevī, ka cilvēks ir prasme uzturēt spēkā šo sakārtojumu. Var pat teikt, ka mājas ir prasme uzturēt mājas, jo mājas nav ēka vai to komplekss. Mājas nav tikai mitekļi, kurā var izmītināties. Tajās nevar patverties uz visiem laikiem, norobežojoties no pasaules. Mājas ir dažādo kārtojumu mišanās, mājas ir robeža, sava veida starpstāvoklis, kurā var uzturēties tikai noteiktu laiku. Mājas ir pāreja — piemēram, no „svešā“ uz „savējo“, no „naidīgā“ uz „labvēlīgo“, no „intīmā“ uz „publisko“ u. tml. —, kuru nepieciešams respektēt. Citādi tās pārvēršas iebrauktuvē, kaut gan arī tur jāievēro zināmi noteikumi. Mājas ir mītne, kur norisinās visdažādākās

mīšanās, bet mājas, kur šāda mīšanās nenotiek, ir mirušas mājas, kurās var dzīvot tikai miroņi.

Mītnes pirmamats ir cilvēka ķermenis, t. i., mājas ir telpa, kas samērojama ar cilvēku, un tieši šī samērojamība padara to apdzīvojamu. Pāvels Florenskis pat uzsver, ka mājas ir cilvēka ķermeņa orgānprojekcija. Tas nenozīmē, ka mājām noteikti jābūt organoloģiskām, tas nozīmē tikai to, ka mājām jābūt samērojāmām ar ķermeņa „orgāniem“. Kāds tad ir mūsdienu cilvēka ķermenis? Ja jau ķermeņi var būt dažādi (un dažādi pat vienam cilvēkam), vai vienveidīgu māju producēšana nesaārda mājas? Māja vēl nenozīmē, ka tās ir arī mājas. Cilvēks var mitināties dažādos mitekļos, taču viņš nespēj nemitīgi degradējoši pielāgoties savas eksistences „mājas“ destruēšanai, ja vēlas palikt cilvēks. Mājas ir cilvēka dzīves nepieciešamība un iespējamība, ko nevar aizstāt nekādas „otrās mājas“ (skola, darbavieta u. tml.). Var teikt, ka cilvēks ir savu māju apdzīves diagramma, ka cilvēks ir ar tām visur, kur vien atrodas. Šai atziņai ir ārkārtīgi svarīga praktiskā nozīme — dažādās tradīcijās vai reģionos var pastāvēt atšķirīgas vai pat pretējas mājas, dažāda telpas apdzīvojamība un tekstuāla nozīmība. Tāpēc, minot vārdu „mājas“, var atsaukt atmiņā ne tikai dažādu nojēgu un atšķirīgas emocijas, bet arī izraisīt visdažādāko izturēšanos. Īpaši uzskatāmi tas atklājas, skatot mājas kā tekstu. Ņemot vērā divu tipu tekstus, t. i., noteikuma un parauga tekstu, arī mājas var būt veidotas atbilstoši noteikumiem vai paraugam. Mājas ir simbols, taču celtnē, ko sauc par māju, nav simbols, kaut arī parauga kultūrā tā ir naturāls simbols. Tādējādi celtnes sagraušana vienlaikus ir arī māju sagraušana. Dažādo māju iemītnieki ne vienmēr prot dzīvot pretēja tipa mājās, un tas izraisa ne tikai saskarsmes un saprašanās problēmas. Taču cilvēks nav tikai savu māju dublikāts, viņam ir dota iespēja atzīt vai vismaz ņemt vērā arī cita tipa māju pastāvēšanu.

Skatot mājas kā noteiktus tekstus, iespējams rekonstruēt (arī pēc teksta fragmentiem, t. i., arī pēc arhitektoniskās „būves teksta“ fragmentiem) vēsturiski dažādas pasaules, to izpratnes un pārdzīvojuma formas. Tas attiecas ne tikai uz dzīvi mājās, bet arī ārpus tām. Mājas ir teksts — zīmju kopums, kas raksturo cilvēka pasauli mājās un attiecības ar ār pasauli. Un šis teksts ļauj kārtot un izprast pasauli ārpus mājām. Mājas ir cilvēka pašsakārtošanas un pašuzturēšanas elements. Turklāt mājas ir ne tikai patības, bet arī varas tehnoloģijas elements. Savā ziņā mājas ir kondensējusies vara — tā ir vara uz iekšieni (mājas iemītnieku vadīšana, to sadzīves organizēšana u. tml.) un vara no ārienes (sabiedrības radīto noteikumu un likumu ieviešana u. tml.). Vara var ietekmēt cilvēku arī netieši, proti, nodrošinot noteiktu mājas

iekārtojumu, kas var neatbilst cilvēka ķermenim vai kas pilnīgi atbilst ārpasaules kārtībai, uzturot pārlicību, ka tā ir vienīgā istā kārtība. Mājas ir arī dažādo varu mija; ja mājas ir celtne, kur nenorisinās varu mīšanās, tās nav mājas, tā ir ēka, kas reprezentē noteiktu funkciju vai kurā norisinās ieskološanās noteiktā funkcijā. Mājas ir universāls mijas konstrukts, kas var mainīt arī ekonomisko kārtību.

Jau senie grieķi izstrādā oikonomiku, t. i., māju pārvaldīšanas un uzturēšanas mākslu. Taču mājas (*oikos*) ir ne tik daudz ekonomisks, cik oikoloģisks, „ekoloģisks“ pasākums. Tas nozīmē, ka noteikumi, t. i., ekonomika, ir maināmi, bet ekoloģija, „mājas loģika“ tiek uzturēta spēkā; ekoloģija nepastāv pati par sevi. Kaut arī grieķiem nav pazīstams vārds „ekoloģija“, viņiem ir skaidrs, ka mājas ir mājturības rezultāts. Turklāt šī mājturība sākas nevis ar ēku, to kompleksa un tur mītošo cilvēku pārvaldīšanu, bet ar sevi pašu. Mājas uzaug cilvēkā, kaut arī dažkārt cilvēks var saaugt ar mājām, ar māju, kurā tas audzis un dzīvojis. Mājas aizsākas pašā cilvēkā, tās ir cilvēkdzīves sākums un beigas. Mājturība ir sevis paša arhitektonika. Savulaik to precīzi ir formulējis Dekarts: „Var konstatēt, ka celtnes, ko iecerējis un pabeidzis viens arhitekts, mēdz būt skaistākas un labāk iekārtotas nekā tās, ko daudzi centušies pārbūvēt, izmantojot vecus mūrus, kuri celti citiem mērķiem. Tāpat arī vecās pilsētas, kuras iesākumā bijušas nelieli miestu un laika gaitā izaugušas par lielpilsētām, parasti mēdz būt slikti izveidotas sakarā ar to, ka tajās nav regulāru kvartālu, ko inženieris savā fantāzijā būtu nospraudis tukšā klajumā, kaut gan, vērojot to celtnes katru par sevi, bieži var konstatēt tikpat daudz vai vairāk mākslas nekā citu pilsētu ēkās, taču, vērojot, kā šīs celtnes ir izkārtotas, šeit liela, tur maza, un kā tās padara ielas likas un nevienādas, var sacīt, ka tās šādi izvietojis drīzāk gadījums nekā dažu cilvēku saprātīgi virzīta griba. Un, ja ņem vērā, ka vienmēr bijušas amatpersonas, kuru uzdevums bijis pārraudzīt privātās celtnes, lai tās rotātu pilsētu, nākas atzīt, ka, rīkojoties vienīgi ar citu veikumiem, ir ļoti grūti radīt kaut ko nobeigtu.“ Mājturība ir pašradīšanas arhitektūras īstenošana, taču šo pašradīšanu var pārņemt arī amatpersonas vai citas institūcijas, kuras nereti pat dēvē par otrajām mājām.

Visbiežāk šādas otrās mājas mūsdienās ir darbavieta vai skola, līdz ar to destruējot pirmās, un patiesībā arī vienīgās mājas. Skolas kults iezīmējas jau antīkajā pasaulē, taču tolaik skolai nav nekādas saistības ar pedagoģiju. Ar vārdu „paidagogs“ tiek apzīmēts vergs vai kalps, kurš pavada bērnu uz nodarbībām. Klasiskā laikmeta Atēnās apmācība ir nevis juridisks pienākums, bet gan aizsākums topošā brīvā pilsoņa ievidei kultūrā. Tolaik

nepastāv arī formāli organizēta skola, tikai pakāpeniski apmācība kļūst kolektīva, atveidojot sevī grieķu kultūras būtību. Audzināšanas uzdevums, izsakoties mūsdienīgi, ietver sevī ievingrināšanos ķermeniski fiziskās un garīgi intelektuālās pilnības sasniegšanai. „Izglītības“ mērķis un vienlaikus arī apmācības apzīmējums ir „*paideia*“, nepārtulkojams vārds, kas tiek lietots pamīšus ar vārdu „*sophia*“ — gudriba. Viens no svarīgākajiem principiem, kas tiek īstenots apmācībā, ir agonistika — spēkošanās, sacensības, cīņas, spēles princips. Agonistika ir spēkošanās-spēle visdažādākajās situācijās un jomās, to īsteno gan individuāli, gan kolektīvi. Agonistikas mērķis ir noskaidrot vislabāko, tā vedina nevis vienkārši iekalt kaut kādas zināšanas vai vienkārši trenēt ķermeni, bet gan ievingrināties praktiskā gudrībā, lietpratīgi izmantojot savas ievingrinātās spējas. Taču „izglītība“ kopumā attiecas tikai uz vīriešu kārtas pārstāvjiem, sievas izglītošana ir vīra pienākums. Zēnu apmācību vada gramatiķis, kitārists un paidotribs. Gramatiķis māca lasīt, rakstīt un rēķināt, kitārists māca spēlēt kitāru un liru, bet paidotribs palestrās un „ģimnāzijās“ rūpējas par „fizisko sagatavotību“. „Izglītības“ procesā no zēna jāizveido īsts vīrietis, taču vienlaikus tajā ieskanas pilnīgi cita „skolas“ nozīme.

Par pirmajiem skolotājiem Atēnās pieņemts uzskatīt sofistus, gudrniekus. Sofisti ir pirmie profesionāļi, kas māca par samaksu: ja Hippijs vēl savus uzskatus un mācību izklāsta publiski, tad Protagors acimredzot ir pirmais, kas māca tikai tos, kas vēlas klausīties un maksāt. Sofistu mērķis ir noteiktas mācības iemācīšana, kas praktiski lielākoties nozīmē — ievingrināšanās prasmē uzvarēt. Pēc Pelloponēsas kara par augstāko „izglītības“, t. i., apmācības, vietu kļūst gimnasiji — agrākās telpas atlētiskajām nodarbībām. Gimnasiarhs (gimnasija vadītājs) tiek ievēlēts uz vienu gadu, un viņam pašam arī jāsedz visi izdevumi (pirmo, mūsdienīgi izsakoties, valsts dotēto skolu izveido romietis Kvintiliāns). Grieķu skola ir savdabīga skola, tā ir brīvā laika pavadišana (*scholē* — brīvais laiks). Skola ir brīvā laika izmantošana, ievingrinoties pašam sevī. Taču arī šī ievingrināšanās ir savdabīga, tās apzīmēšanai grieķi izmanto atšķirīgus vārdus: *askein*, *gymnazein*, *meletān*. Šī vingrināšanās vienlaikus ir arī kalpošana un rūpēšanās, t. i., ievingrināšanās mākslā praktizēt pašrūpes, proti, prasmē rūpēties pašam par sevi un uzturēt rūpes. Līdz ar to „skola“ ir nevis noteiktu atziņu ieskolšanas vieta, bet gan ievingrināšanās brīvībā un sevis paša radīšanā un uzturēšanā.

Arī romiešiem ir *schola*, ko nereti dēvē *ludus* — spēle. Taču laika gaitā mainās ne tikai skolas nosaukums, bet arī būtība. Ar laiku rodas univer-

sitātes, ko dēvē par *studium generale* vai universitātes, nereti saucot šīs institūcijas par akadēmijām vai „ģimnāzijām“. Tās dēvē arī par *gymnasia academicum*, it īpaši nosaukums „ģimnāzija“ izplatās 18. gadsimtā, taču (vismaz Prūsijā pēc 1812. gada nolikuma) to piešķir skolām, pēc kuru beigšanas var iestāties universitātē. Skolu sistēma kļūst sarežģīta un aptver visu sabiedrības dzīvi. Tomēr skolas kosmiskā universalizācija iezīmējas līdz ar kristietības rašanos. Kristus sekotāji pirmām kārtām ir viņa „mācekļi“, viņa „skolas“ audzēkņi. Šāda skola aptver visu pasauli, kas principā arī ir skola, kurā „štata vienības“ jau ir sadalītas. Aleksandrijas Klēments darbā „Paidagogs“ raksta: „Mūsu audzinātājs — Svētais Dievs Jēzus, Vārds, kas māca visu cilvēci, pats cilvēkmilošais Dievs ir audzinātājs.“ Arī apustulis Matejs vēsta: „Jums nebūs saukties par „rabi“; jo viens ir jūsu mācītājs, Kristus, bet jūs visi esat brāļi.“ Cilvēka dzīve ir pedagoģiskās pārveides laiks, un tās mērķis — cilvēka sagatavošana īstajai dzīvei, pilngadībai. Var tikai atzīmēt, ka vārds, ko pievieno kristiešu dievam un Jēzum un ko tradicionāli tulko kā „Kungs“, grieķiski nozīmē aizgādānis. Tādējādi kristiešu dieva aizgādā un aizbildniecībā cilvēks gatavojas pilngadībai, un visa dzīve atrodas zem skolas zīmes. Cilvēka dzīvei ir jēga tikai tad, ja tā ir viņa pedagoģiskās pārveides laiks.

Viena no raksturīgākajām jauno laiku kultūras iezīmēm — centieni radīt pabeigtu, viendabīgu sistēmu, kas izteiktu pasaules universāli izkalkulējamo vienību. Īpaša loma tiek piešķirta saprātam, padarot to par sabiedrības un visas pasaules organizācijas modeli. Jauno kultūru caurauz aizbildniecības un aprūpes tendences — skolotājs ir atbildīgs par visas sabiedrības likteni, tiek gatavots šai misijai un uztverts caur šī priekšstata prizmu. Viņam ir jāpārvar tumsība un aizspriedumi, kas saista un nomāc neizglīto prātus. Turklāt viņš ieņem stāvokli, no kura viss ir pārredzams un saprotams, kas ļauj zināt, ko un kā mācīt citiem. Šāda skološana principā ir apstrāde, vajadzīgo īpašību (zināšanu, iemaņu u. tml.) kultivācija, nevis brīvā laika izmantošana, ievingrinoties pašrūpju īstenošanā.

Kaut arī laika gaitā ieskanas jaunas intonācijas, cita pēc citas seko rūgtas atziņas. Nedz daba, nedz vēsture neko nemāca, jo kaut ko iemācīties var tikai cilvēks pats, taču šādas pūles viņš ne vienmēr uzņemas. Aizbildniecība un aizgādniecība paver plašas iespējas manipulācijai ar cilvēku prātiem un jūtām. Kaut arī privilēģētais stāvoklis, kas ļauj noteikt, ko drīkst zināt un kas noteikti jāzina, tiek apšaubīts, šis izglītošanas bastions aizvien vēl saglabā neieņemtās ieskološanas Bastilijas pozīcijas. Tiek apšaubīta skolas loma sagatavošanā dzīvei, pilngadībai, taču tā veido aizvien jaunas metastāzes —

ja agrāk visa pasaule ir skola, tad mūsdienās skola ir visa pasaule un par īsto dzīvi kļūst skolas dzīve un dzīve skolā. Cilvēks nemitīgi tiek gatavots dzīvei, bet pašu dzīvi nereti tā arī nepagūst dzīvot. Viena no šādas dzīves dominantēm ir tā sauktais tribunālisms, tā tiek realizēta pēc tiesas parauga — kaut ko atzīst par tiesīgu pastāvēt, turpreti kaut kam citam šāda iespēja tiek liegta. Tāpēc īpaša loma piemīt leģitimizācijai: visam jābūt saskaņotam, akceptētam, likumīgam, aizsedzot to visu ar kolektīvi izstrādāto lēmumu institucionālo anonimitāti. Skola kļūst par institūciju, kurā tiek iestrādāti noteikti priekšraksti un standarti.

20. gadsimtā ar nebijušu spēku izpaužas vēl divi fenomeni: masifikācija un dzīves vienkāršošanas shēmu producēšana. Sākotnēji masifikācija acīmredzot veidojas ražošānā, taču pakāpeniski tā aptver aizvien jaunas dzīves jomas, radot „masas cilvēkus“. Šos cilvēkus vienkopus satur dzīves vienkāršošanas shēmas, viņi tiek „ražoti“, lai realizētos noteikti sociālie projekti. Skola kļūst par sava veida izglītības rūpnīcu, kurā apmāca standartizētiem uzskatiem un patiesībām, kurā fabricē attiecīgās iekārtas pārstāvjus. Skolotājs kļūst par algotni, kas propagandē attiecīgajam sabiedriskajam iekārtojuma atbilstīgo mācību, iestrādājot apmācāmajos attiecīgo izturēšanos.

Taču skola nepavisam nav institūcija, kurā cilvēks kaut kam tiek apmācīts, un arī skolotājs nav cilvēks, kas vienkārši strādā skolā. Drīzāk jau skola veidojas ap skolotāju, kas nevis māca, bet no kura mācās. Nevis skolotājs meklē skolnieku, bet gan skolnieks atrod skolotāju, kaut gan skolu lielā mērā raksturo tendence pārvērsties par ideoloģizēšanas fabriku. Savā dziļākajā un patiesajā nozīmē skola ir formas atveide, un šī forma nozīmē arī brīvību un patstāvību patiesības un jēgas meklējumos. Skola ir ievingrināšanās sevī pašā, pašrūpju apgūšana un cilvēcības iesavināšanās. Jau Kronvaldu Atis savulaik ir rakstījis, ka skolas „nebij cita labad, kā vien, lai jaunais dzimums mācītos no vecākiem pie *cilvēcības* kļūt“. Taču cilvēcību nevar zināt iepriekš, to nevar postulēt. Kronvaldu Ata atziņā ietverta doma, ka par maz ir piedzimt par cilvēku (piedzimst cilvēkveidīgais), cilvēkam vēl jāizveido sevī cilvēks. Taču šis zināšanas nav translējamas, un principā tās nepavisam nav zināšanas, jo runa ir par formu. Un šī forma nav nedz nacionāla, nedz valstiska. Tā nav arī humānistiska vai klasicistiska. Šādi īpašgotā skola ir fašisma paveids, ne velti no Veimāras — vācu klasicisma iemiesojuma — paveras skats uz Buhenvaldi. Un nereti koncentrācijas nometne, tās barakas ir arī mūsdienu māju un skolas paraugs, bet atbilstīgā izglītība (nacionālā, valstiskā, humānistiskā u. tml.) ir sagatavošana šīs pasaules dzīvei.

PILSĒTA

Pilsēta vienlaikus ir gan jauns fenomens, kas nemitīgi rada jaunas apjēgas sakārtas, gan arī tik sens, ka apjēgas sakārtām un priekšstatiem par to piemīt arhetipiskas iezīmes. Pilsētas pastāvēšanas un vēstures izpēte nav vienkārši antikvāra interese — līdzšinējo kultūras vēsturi pēc neolīta revolūcijas pamatoti var dēvēt par pilsētas kultūru, kas dažādi iemiesojusies noteiktos laikmetos. Pilsēta ir uzmanības lokā arī tāpēc, ka tur visās izpaužas mūsdienu dzīves pretrunīgums. Dabas resursu izniekošana un pilsētas (pilsētnieku) nopelni apkārtnes piesārņošanā rada nopietnas ekoloģiskas un ekonomiskas pretrunas, kuru risināšanu nevar atlikt uz vēlāku laiku. Turklāt aizvien skaidrāk iezīmējas atziņa, ka, neņemot vērā pilsētu kā kultūras tehnosu un tā mehānismus, nav atrisināmas arī tīri ekonomiskas problēmas. Taču pilsētas fenomena analizē un skaidrojumā nereti aprobežojas ar virspusēju empirisku faktu konstatāciju, neņemot vērā pilsētas eksistenciāli tehnoloģisko nozīmi un saistību ar stabilām un pirmbūtīgām cilvēka pastāvēšanas struktūrām. Pilsēta ir arī tehnoss, kas organizē cilvēka dzīvi un paredz noteiktu dzīves veidu.

Pilsētas kā kultūras fenomens nav atdalāms no mīta un mītpoētiskas pasaules izpratnes, to nevar atraut arī no dzīvības un nāves apjēgsmes. Šis primārās un it kā vienkāršās cilvēka pastāvēšanas konstantes, to apjēgsme un iesaistīšana dzīvē noteic ne vien patiesību, bet arī nostāju pret šo patiesību. Taču empīriski faktoloģiskajos pētījumos tas parasti netiek ņemts vērā. Var jau zūdīties, ka pilsētā zudusi saikne ar dabu, taču opozīcijai *daba/pilsēta* ir pilnīgi cita funkcija un vēsturiski variabla nozīme. Var gausities, ka pilsētas ikdiena atsvešina, rada steīgu, nevērību un neprasmi saskarsmē, padarot cilvēkus par ātruma nelgām un anonimitātes upuriem. Urbanizētās un masveidīgās ražošanas pasaulē cilvēks bieži vien līdzcilvēkā nepamana otru cilvēku, lai gan nemitīgi atrodas sabiedrībā. Viņam vairs nav laika būt viēnatnē ar sevi, viņš nerod arī savstarpēju izpratni un iecietību, aizvien dziļāk slīgst publiskajā, teatralizētajā dzīvē. Šāda konstatācija un interpretācija vienpusība ir ērta, dažkārt pat attaisnojama un tehniski visai viegli īstenojama, bet tā nesniedz patiesu un pilnīgu pilsētas skaidrojumu.

Kas tad ir pilsēta? Pilsētas pastāvēšanā var izšķirt vismaz divus aspektus, t. i., to var aplūkot gan kā saskarsmes procesā izveidotu produktu, gan kā kultūras tehnosu. Pirmajā gadījumā pilsēta ir *apdzīvota* telpa — tas, kas

naturāli artikulēts telpā. Artikulāciju noteic darbības un ražošanas veids. Šo pilsētu iespējams konstruēt, tās funkcionēšanu — racionalizēt saskaņā ar noteiktu cilvēku grupu interesēm un vajadzībām. Otrajā gadījumā tā ir *apdzīvojama* telpa, t. i., īpašā veidā organizēta un uzturēta telpa, kas norāda, ka pilsēta ir cilvēka eksistences īstenošanas līdzeklis un izpratnes instruments. No pirmā viedokļa raugoties, ir iespējamas daudzas pilsētas, no otrā — tikai Pilsēta, kas atveidojas dažādajās pilsētās. Kā kultūras tehnoss pilsēta ir sava veida orgāns, kas organizē cilvēku dzīvi, nodrošina cilvēcisku dzīvi. Šie divi aspekti neizslēdz, bet gan papildina viens otru, jo cilvēks dzīvo pilsētā, kas ir Pilsētas laicīga realizācija.

Pilsētas simboliskās struktūras fiksācija un realizācija (esošās pilsētas, to apraksts, attēlojums u. tml.) nespēj pilnīgi izsmelt šo simbolu. Pilsētā kā simbolā ir sedimentējusies cilvēka eksistenciālā pieredze — meklējumi un atradumi, tajā ir izkristalizējies cilvēka eksistenciālo iespēju pārdzīvojums, kuru nav iespējams realizēt ārpus pilsētas. Šajā pārdzīvojumā atveidojas saskarsmes, dzīves organizācijas un apjēgsmes, racionalitātes noteiktās formas. Pilsētā kulminē komunikācija, bet iespējamo saskarsmju virzība un konfigurācija raksturo dzīves ritmu un izpratnes apvārsni. Savā ziņā pilsēta ir „miesas“ un „akmens“ sintēze, kas ieguvusi vēsturiski visdažādāko noformējumu. Pilsētu raksturo urbanizēts ķermenis, kura dzīve rekonstruēta Ričarda Senneta kulturoloģiskajā trilogijā „Publiskā cilvēka sabrukums“, „Karaļpils“, „Acs sirdsapziņa“ un darbā „Miesa un akmens“.

Pilsētai kā apdzīvojamai telpai ir vismaz divu veidu attiecības ar apkārtni. Pilsēta var būt ne tikai izomorfa attiecībā pret zemi vai valsti, kurā tā atrodas, bet arī iemiesot to, t. i., būt šī zeme vai valsts. Taču pilsēta un zeme (*urbs* un *orbis terrarum*) var uzstāties kā divas naidīgas hipostāzes. Kristietības cauraustās kultūrās to var raksturot motīvs no 1. Mozus grāmatas: „Un Kains atzina savu sievu, un tā tapa grūta un dzemdēja viņam Ēnohu. Un viņš uzcēla pilsētu, un nosauca pilsētu sava dēla vārdā par Ēnohu.“ Kains ne tikai uzceļ pirmo pilsētu, bet arī piešķir tai pirmo vārdu. Tāpēc pilsētu var uzlūkot kā kaut ko neīstu, pat nešķīstu. Vēsturē gan vērojama arī inversija — par īstu (kulturālu) tiek uzlūkota tieši dzīve pilsētā. Pilsēta kā kultūras simbols nereti atveido visu pasauli, un šādā gadījumā tā ir „templis“, kas atrodas centrā (uz kalna) un veic starpnieka lomu starp debesīm un zemi (augšu un apakšu). Šis motīvs ir raksturīgs ne tikai tradicionālām sabiedrībām, bet arī mūsdienu pasaulei.

Ja pilsēta atrodas nevis teritorijas centrā, bet nomalē, tad parasti priekšplānā izvirzās politika — robežu paplašināšana, kaimiņzemju iekarošana,

lai jaunā pilsēta būtu centrā (piemēram, Pēterburga). Taču šādu situāciju var skatīt arī laika aspektā — esošais tiek noliegts, un par vienīgi patieso tiek uzskatīts tas, kam jāparādās nākotnē. Šajā gadījumā tagadni un „savējos“ vērtē negatīvi, bet topošais un „svešais“ gūst augstu novērtējumu. „Nomales“ pilsēta parasti atrodas tuvu pie kultūras robežas, kurai mēdz būt arī fiziskas, ģeogrāfiskas pazīmes (robeža ar barbariem vai svešiniekiem, jūras krasts u. tml.). Šāda pilsēta aktualizē nevis pretstatu „zeme/debesis“, bet gan opozīciju „mākslīgais/dabiskais“. Tādējādi rodas divējāda pilsētas izpratnes iespēja: pilsēta — uzvara pār dabas stihijām un pilsēta — varmācība pret dabisko kārtību. „Ekscentrisko“ pilsētu pastāvēšana cieši saistīta ar eshatoloģiju, bojāejas pareģojumiem u. tml.

Īpaši nozīmīga ir pilsētas-personības funkcionēšana. Sākotnēji pilsēta tiek uzlūkota kā Pirmcilvēka vai tā sievišķās hipostāzes ķermenis. Nereti arhaiskos mītos pilsēta figurē kā Zemes Mātes vulva, kura dzemdina un sargā cilvēcisko pasauli. No gādības un rūpēm par tās uzturēšanu kārtībā bija atkarīga cilvēku dzīves pilnība. Viens no pilsētas-sievietes fizioloģiskajiem simboliem ir vērti, kas saistās ne vien ar auglību (piemēram, sižets par iejāšanu Jeruzalemē uz ēzeļa), bet arī pazemi, nāves valstību (piemēram, sengrieķu traģēdijā „Septiņi pret Tēbām“). Pilsētas vērti ir arī sava veida tās nevainības apliecinājums, ienākt pilsētā, nesajaucot tās kārtību, var tikai caur vērtiem.

Vienlaikus kultūrā pastāv arī it kā divas pilsētas — „labā“ (tiklā) un „sliktā“ (netiklā) —, kas cieši saistītas ar diviņu kultu, jo pilsētu pamatlicēji bieži vien ir diviņi. „Sliktā“ pilsēta kultūrā funkcionē kā pilsētas-netikles mitoloģēma, un tā ir saistīta ar Pagriezienu, Galu, Revolūciju un tamlīdzīgiem pasaules notikumiem. Arhetipiska ir pilsētas pielīdzināšana Bābeles tornim vai analogiskiem veidojumiem, piemēram, V. Tatļina pieminēklis III Internacionālei atveido Breigela Vecākā gleznu ar Bābeles torni, ļaujot interpretēt revolūciju kā sacelšanos pret Dievu (tolaik populārs ir Marksa izteikums „proletariāts sturmē debesis“). Pilsētas likteni nereti iemieso mitoloģiskas personas (piemēram, Viņņa, Roma u. c.), bet vēlāk pilsētas jau tiek saistītas ar vēsturisko personu vārdiem un dzīvi vai personificētas (piemēram, Ramzesa vārdā nosauktā pilsēta Ēģiptē, Pētera pilsēta Krievijā u. c.). Arī mākslinieciskos tekstos pilsēta tiek pielīdzināta cilvēka ķermenim (tā daļai) vai otrādi. Ojārs Vācietis poēmā „Balsij bez pavadījuma“ raksta: „Un tagad man ir pavisam cita sirds — / Tāda pati kā Rīga, pa kuru mēs ejam. / Tā pat saucas — / Mana asiņu galvaspilsēta. / Viņai tāpat — savi parki un savi izsisti logi, / Savi tilti un savas pārdēvētās ielas. / Savi

taksometri un spekulanti. / Un gluži tāpat — / Tajā dzīvo bez gala, kas varētu nebūt, / Un nedzīvo tie, kuriem vajag būt.“

Pāvels Florenskis uzsver, ka cilvēkmītnes pirmamats ir ķermenis un tās iekārtojums pielāgots ķermeņa orgāniem (arī Lekorbizjē ir līdzīgos ieskatos). Visai drošticami var apgalvot, ka pilsēta ir sabiedriskā ķermeņa orgānprojekcija. Turklāt nevis ielas, nami, laukumi u. tml. veido pilsētu, bet gan Pilsēta nosaka pilsētas ielas, namus, laukumus u. tml. Pilsētas iekārtojumā izpaužas arī sociālā ģeometrija — tās konfigurācija, orientētība un dalījums atveido un nodrošina dažādu sociālu institūtu funkcionēšanu, bet iedzīvotāji sadalās pēc viņu sociālā nodrošinājuma un statusa sadzīvē. Pastāv noteikta profesionāla un etniska diferenciācija pilsētas apdzīvojumā. Pilsēta ir cilvēku sociālais ķermenis, kas iegūst dažādus veidolus.

Gandrīz divtūkstoš gadus tradīcija sankcionē priekšstatu, ka ķermeņa konfigurāciju un funkcionēšanu nosaka tajā pastāvošās „sulas“, nosakot arī pilsētas veidolu. Bet 1628. gadā tiek publicēts Viljama Hārveja traktāts „*De motu cordis*“, kas transformē šo priekšstatu, — asinsrites atklāšana transformē arī pilsētu. Pilsēta ir telpa, kur cirkulē ne tikai preces un nauda, bet arī cilvēks; jaunlaiku cilvēks ir mobils cilvēks. Pārvietojas ne tikai ķermenis, arī tajā pašā pārvietojas asinis, tā funkcionēšanu nodrošina nervu sistēma un tīrs gaiss. Tas viss atveidojas arī jaunajā pilsētas plānošanā — pilsēta elpo, tajā tiek mobilizētas visas pārvietošanās un saskarsmes (komunikācijas) iespējas. Veselība kļūst par pilsētas veidošanas, cilvēku kopdzīves un laimes modeli. Pilsētu carauž vēnas un artērijas, pa kurām cirkulē cilvēki. Taču sirds, kaut arī tā ir „asiņu“ cirkulēšanas nodrošinātāja, nav ķermeņa galvenais orgāns, svarīgas ir arī citas daļas. Tādējādi pilsētā sāk brukt tās hierarhiskā organizētība. Tomēr kustība ir ne tik daudz paškustība, cik pasīva ķermeņa pārvietošana, ļaujoties komforta ideālam. Arī topošā pilsēta ir nevis tikšanās telpa, bet gan telpa, kas ļauj izvairīties no cilvēku masām.

„Kardioloģiskā“ pilsēta atšķiras no kristietiski veidotās viduslaiku pilsētas. 1159. gada darbā „*Policraticus*“ Solsberijas Johans uzsver, ka valdnieks ir galva, padomnieki — sirds, tirgoņi — māga, karavīri — rokas, bet zemnieki un kalpi — rokas. Pilsēta ir sociālpolitiskās hierarhijas iemiesojums. Viduslaiku pilsētas iedzīvotāju — birģeru tiesības ir atkarīgas no viņu organoloģiskā stāvokļa. Viduslaiku pilsētā aizsākas arī ekonomiskās un reliģiskās kārtības nošķiršanās, ar laiku nodrošinot pilsētas pārvēršanu patērēšanas un tūrisma inscenējumā. Kristietiskās pilsētas iemītnieks ir spirituāls ceļotājs, kuru raksturo vienlīdzība pret ķermeni un ķermenisko pasauli, jo

viņam daudz svarīgāka ir garīgā fizioloģija un morālā ģeogrāfija. Taču arī šī piligrima pasaule ir hierarhiska, un pilsētā tās centru iemieso katedrāle, kas nepavisam nav Dieva reklāma, t. i., arhitektonisks tā cildinājums un slavinājums. Dievbijīgajam katedrāle ir ne tikai reliģiski politiskās varas rezidence, bet arī pašizpratnes instruments un robeža starp dažādajām pasaulēm, dažādajām *civitatīs*. Atklāsmīgās patiesības apstulbināts, viņš redz tikai vienu pasauli, uz kuru arī tiecas. Šī ievirze saglabājas arī turpmāk, un Georgs Zimmels 1909. gada esejā „Lielpilsētas un garīgā dzīve“ pat raksta par pilsētnieku prezervatīvo attieksmi pret citādo un atšķirīgo. „Reliģiskā“ arhitektonika nodrošina patvērumu un ceļu uz viņpasauli, tā ir mūris, kas pasargā no šīspasaules ietekmes.

Arī topošajai „ekonomiskajai“ pilsētai ir svarīgi mūri, taču tie pilda citu funkciju. Aiz mūriem sākas cita dzīve, tikai šoreiz šī cita dzīve ir šīspasaules dzīve, ko raksturo atziņa „Pilsētas gaiss dara brīvu“. Tomēr arī šajā pilsētā saglabājas kristietībā sakņotais nošķīrums iekšējā un ārējā pasaulē. Reliģijas sekularizācijas procesā par istās dzīves skatuvi kļūst māja, un mājasdzīve ir dzīve aiz mūriem, dzīve aiz sienām. Nevēriba pret ār pasauli tiek kompensēta ar pieķeršanos iekšējai pasaulei. Taču šī ār pasaules neitralizācija, kā uzsver Makss Vēbers, izraisa pašiztukšošanos. Vienlaikus veidojas arī jauns priekšstats par publiskumu un privātumu, intīmo. Šīs pārmaiņas ir saistītas ar komfortu un norobežošanos no apkārtējā. 19. gadsimtā, piemēram, „iekšu iztukšošana“ kļūst par privātu pasākumu, kaut gan iepriekš tas piedāvāja iespēju patīkami patērzēt ar paziņām. Krēslī tiek polsterēti, tie ir paredzēti ērtai sēdēšanai — klubkrēslu, ko 1838. gadā sāk ražot Francijā, arī sauc *confortables*. Arī satiksmes līdzekļu sēdvietas kļūst ērtākas, nodrošinot pasažiera mieru un iespēju nesaskarties ar citiem braucējiem. Šī ievirze atveidojas arī kafejnīcās un „krogos“ — tā ir norobežota telpa, kurā iespējams saviesīgi pavadīt laiku un nolūkoties garāmģājējos, kas nošķirti no „publisko iestāžu“ apmeklētājiem.

Jau 16. gadsimta Eiropā sāk veidoties jauna intimitātes signatūra, publiskuma un privātuma pretstats. Intimitāte tiek saistīta ar nomaļām vietām un nošķirtām telpām, ar tieksmi pēc vienatnības, klusuma un noslēpumainības. Par šādiem intīmiem patvērumiem kļūst dārzi, guļamistabas, darbstabas un bibliotēkas. Tās ir vietas, kur apslēpj, privatizē to, ko nedrīkst publiski rādīt citiem, piemēram, ķermeņa apkopšanu, tā „dabiskās funkcijas“ u. tml. Civilizētība nosaka ķermenisko distancētību: individualizējas gulēšana — rodas prasība, lai ikvienam būtu sava guļamvieta; individualizējas ēšanas tehnika — tiek nopelta ēšana no kopēja šķīvja, iekopta

individuālu ēdamriku piedienīga izmantošana u. tml. Ķermeniskā distancētība ir nepieciešama arī tāpēc, ka cilvēki tiekas biežāk, bet kopdzīve kļūst blīvāka.

Privātā, intīmā pasaule tiek identificēta ar noteiktām telpām un priekšmetiem. Intimitāte tiek saistīta ar vietām, kur norisinās intīma saskarsme, priekšmetiem un vārdiem, kas saistīti ar piemiņu par kādu draudzību vai milestību. Fiksēta priekšmetiskā atmiņa ir gan portreti, gan dienasgrāmatas, gan gredzeni un līdzīgas lietas. Šāda sirdslieta ir „suvenīrs“ — *souvenir* — atmiņa, piemiņas lieta vai dāvana, kas atgādina par dāvinātāju. Taču sākotnēji suvenīrs ir visai savdabīga lieta — tas ir visiem saprotams un zināms noslēpums. Privātums un intimitāte izpaužas arī jaunu dzīvojamo telpu atklāšanā. Par tām kļūst tas, kas iepriekš tiek saistīts ar mēbelēm. Daudzās Eiropas valodās tādi vārdi kā „kabinets“ vai „bibliotēka“ joprojām nozīmē noteiktas mēbeles, kaut arī var attiekties uz privātumu iemiesojošām telpām. Vārds „kabinets“ nozīmē gan nelielu mēbeli, gan koka plātnēm apdarinātu telpu, kuru pārsvarā rotā erotiski reliģiski gleznojumi. Ja iepriekš cilvēkam nākas stāvēt kājās pie aizslēdzama „kabineta“, tad drīz vien viņš jau var ieiet „kabinētā“ un aizvērt aiz sevis durvis.

Mājas galvenā dzīvojamā telpa — franču *salle*, angļu *hall*, vācu *Stube* — ir pati svarīgākā privātās dzīves skatuve. Šajā telpā atrodas pavards, galds, podi, ēdamlietas un kaut kas tāds, uz kā var gulēt. Taču drīz vien tiek atklāta arī „virtuve“ un „guļamistaba“. Tomēr vārds „virtuve“ joprojām saglabā savu divnozīmību: tas var apzīmēt telpu, kur tiek ēsts, vai telpu, kur ēdiens tiek gatavots. Bet telpa, kas ir nodalīta ar aizslēdzamām durvīm, ir guļamistaba — *chambre*, *camera*, *Zimmer*, *inner room* vai *bedroom*. 18. gadsimta gaitā guļamistaba piedzīvo ievērojamas izmaiņas: tā tiek pieblīvēta ar mēbelēm. Jaunās instalācijas aizsākums ir nelieli grāmatplaukti un aizslietnis. Tomēr iedzīvotāju vairākumam guļamistaba ir tāls sapnis vai — precīzāk — nemaz nesaistās ar intimitāti, jo viņi nevar atļauties pat gultu ar aizklāju. Taču šajās sukcesīvajās un fragmentārajās pārmaiņās skaidri iezīmējas, ka pilsētā transformējas publiskuma, anonimitātes un privātuma, intimitātes samērs.

Toties antīkā pilsētā — polisa — ir, kā izsakās Aristotelis, namu (*oikoi*) apvienība (*synoikismos*), lai kopīgi risinātu kopdzīves problēmas. Polisas lietas nav atsevišķu „namu“ (dzimtu, klanu vai institūciju) pārziņā, tās tiek publiskotas, apstrīdētas, kritizētas un sinestēziski risinātas. Diskusija, argumentācija, kritika kļūst gan par intelektuālās, gan politiskās spēles noteikumiem. Visi polisas pilsoņi ir politiķi, viņi ir vienlīdzīgi, viņiem ir vienādas

tiesības tieši un atklāti paust savus uzskatus (*parrhēsiā*). Šāda parrēsiskuma un publiskuma iemiesojums ir *agora* — atklāta telpa, kurā publiski jāpierāda ieteiktais risinājums. Polisas iedzīvotāju skatījumā cilvēks ir *homo politicus*, t. i., cilvēks kopā ar citiem veido un uztur pilsētu, atklāti un publiski risinot polisas problēmas.

Ja pilsētu skata kā ķermeniski noformētu telpu, tad cilvēka pastāvēšanā būtiskāka ir tā daļa, kura atrodas starp noformēto, — tukšums starp ēkām un tukšums to iekšienē. Plašums nodrošina vietu un brīvstību, tas ir atklātības un atvērtības vēstnesis. Pilsētas telpai ir jānodrošina komunikācijas iespēja, mobilitāte un publiskums, pretējā gadījumā tiek izjaukta pilsētas dzīve. Pilsētas telpu raksturo noteikta izplatība, izvērstība un tilpstamība, bet telpas pārblīvēšana, tehnokrātiska apgūšana, neievērojot telpas un tajā atrodošos cilvēku eksistenciālo struktūru, kā arī komunikatīvā tīkla neuzturēšana, izjauca dzīves ritmu un nereti saārda pašu pilsētas dzīves iespējamību. Saspiestā šaurībā vai haotiskā pārblīvētībā ieslodzītos pārņem šausmas to visdažādākajās modifikācijās, cilvēki dezorganizē paši sevi un savu dzīvi. Pilsētas telpas struktūras neievērošana ne tikai padara neiespējamu pilsētu, bet arī var izraisīt visdažādākās psihiskās komplikācijas šīs nepilsētas iedzīvotājos. Mūsdienās pilsēta nereti pārvēršas par politiski administratīvu centru, bet dzīve tajā iegūst unificētu, reglamentētu veidu vai arī kļūst bezformīga. Tomēr joprojām saglabājas visai arhaiski sabiedriskās dzīves organizācijas paņēmieni — ielu (vai citu objektu) pārdēvēšana vai pārbūve, kustības ierobežošana, aizliedzot uzturēties noteiktās vietās, u. t. jpr. Pilsētas dzīves struktūras tiek aizvietotas ar tehniskām, ideoloģizētām struktūrām, cilvēks pārvēršas par ražošanas masifikācijas un ideoloģizēšanas marioneti, kas nevis pārvietojas, bet gan tiek pārvietota.

Pilsēta kā sakārtotības ģenerators un jēģģenerējoša iekārta ar tās noteikto dzīves režīmu iesaista cilvēku kultūrā, bet pilsētas tehnizācija darbojas pretēji — atrauj pilsētu no Pilsētās, pārveido to ne-Pilsētas pilsētā, t. i., nepilsētā. Šādu pilsētu neuzlūko kā „apdzīvojamu telpu“, tā ir tikai „apdzīvota telpa“ jeb apdzīvota vieta. Pilsēta pārvēršas par daudzdzīvokļu un daudznamu apmetni — kop-mītņi. Pilsēta kļūst par ražošanas līdzekli, tās ielas līdzinās fabriku korpusiem, bet dzīvoklis — darbnīcai. Ja cilvēks ir tikai mašīnas piedeva, tad nav brīnums, ka viņa „mājas“ kļūst par izmītnāšanās novietni. Tehnizētā pilsētā māja, istaba iemieso anomālo pasauli, to raksturo infernālo spēku izdarības, birokrātisma mistika, sadzīvīskās tenkas u. tml. Šādu pilsētu apzīmogo utilitārisma spiedogs: 18. gadsimtā populārie dabas parki pakāpeniski iegūst muzeja vai botāniskā rezervāta

iezīmes un pārvēršas par „zaļiem apstādījumiem“, kas pilda tikai funkcionālu lomu. Pilsēta vairs netiek ielāgota apkārtņē vai pielāgota udeņiem: „pilsētā iedurta upe“ (G. Apolinērs). Baznīca, piemēram, 20. gadsimtā pārvēršas par sava veida dvēseļu garāžu vai pieminekli. Pilsēta kļūst par vitrīnu, kuru izgaismo preču dēļ.

Pilsēta ir telpa, kurā var brīvi pārvietoties, tāpēc ārkārtīgi liela nozīme pilsētas dzīvē ir spējai orientēties, t. i. jāpastāv informācijai, kas nodrošina orientāciju. Pilsētai kā pārvietošanās un saskarsmes (komunikācijas) telpai piemīt savs ikdienas prakšu metaforiskums, tā ir teksts, ko var lasīt un ko nepieciešams izprast. Mišels de Serto darbā par ikdienas dzīves mākslu atgādina, ka mūsdienu Grieķijā sabiedriskā transporta līdzekļi joprojām saucas *metaphorai*, un aplūko visdažādākās ikdienas dzīves (pastaigas, sarunu, tikšanās u. tml.) poētikas, retorikas, metaforikas likumsakarības. Mūsdienu pilsētu veido ķermeņa visdažādāko kustību ansamblis, tāpēc visbūtiskākais tajā ir *laiks* un tā izmantošana. Pilsēta ir sava veida laika mašīna, kustību paātrināšanas iekārta. Ja pilsēta nenodrošina intensīvu laika izmantošanu, tā funkcionē kā tehnizēta sādža. Turklāt nepieciešams orientēties arī laikā — gan tagadnes, gan pagātnes laikā.

Mūsdienu pilsēta ir nevis nometne, kur mitinās pilsētnieki, bet gan *tranzīta*, pāriešanas iemiesojums. Pilsētu raksturo visdažādāko perspektīvu maiņa, tāpēc tajā kļūst aktuāla māksla redzēt, māksla baudīt pilsētu. Pilsēta ir visdažādāko prakšu simfonija, ko nepieciešams izprast un arī prast izpildīt. Pilsētas tranzitiskums paredz, ka tā domāta nevis tikai „vietējiem“, bet arī „svešajiem“ — iebraucējiem, caurbraucējiem, garāmbraucējiem. Pilsēta ir *tikšanās prakse un notikumu nodrošināšana*, nevis to traucēšana vai novēršana. Dzīve pilsētā paredz mākslu sadzīvot ar citiem, saprasties ar viņiem un nodrošināt pārvietošanās iespējamību. Pati pilsēta jau ir daudzveidīguma, dažādības apliecinājums. Tā paredz noteiktu dzīves veidu, kura neuzturēšana saārda pašu pilsētu. Turklāt nepieciešams uzturēt arī pašu pilsētu kā pilsētu, lai tā nepārvērstos par vienkāršu apdzīvotu vietu, ko tikai sociālpolitiskās vai ekonomiskās konjunktūras dēļ dēvē par pilsētu. Mūsdienu pilsētas dzīve paredz nevis norobežošanos, bet gan atvērtību un citādības atzīšanu. Pilsētnieks ir *cité, city* pilsonis, kas apzināti veido savu politiku un *civitas* dzīvi. Bet pilsēta kā sabiedriskā ķermeņa projekcija norāda, ka ķermenis var novecot, sadēdēt; ķermeni nepieciešams uzturēt, citādi to piemeklē nāve. Arī pilsēta dzīvo, tā var būt dzīva, taču tā var būt arī mirusi un tikai ārēji atgādināt pilsētu.

NĀVE

Spāņu domātājs Hosē Ortega i Gaset savulaik ir paudis vērā ņemamu atziņu: „Ar katru dienu es aizvien vairāk sliecos domāt, ka viss, ko dara cilvēks, ir utopisks.“ Šāda utopiskuma pieskaņa ir arī spriedumiem par nāvi. Šis apgalvojums var likties dīvains, jo viss taču ir skaidrs. Bet varbūt šī skaidrība ir tikai šķietamība? Varbūt vienkārši tā dzīvot ir ērtāk?

Vēsturē ir izveidojušās noturīgas nāves apjēgsmes tradīcijas, kurās sava vieta ir arī zinātniskajam nāves problēmas risinājumam. Dabaszinātniskā skatījumā nāve ir fakts, kas raksturo visu dzīvo dabu. Taču zinātne aplūko nevis pašu nāvi, bet gan tās priekšnoteikumus vai izraisītās sekas. Nāve ir sava veida X vai nezināmais, kura tuvošanos uz laiku var attālināt vai tuvināt. Galvenā vērība zinātnē tiek veltīta nevis nāvei, bet gan norisēm ap to. Principā šāda nostāja mūsdienās ir raksturīga ne tikai zinātnei, bet arī ikdienas apziņai. Parasti nāvi iedomājas kā kaut ko priekšāstāvošu, tā atnākot un cilvēks nomirstot. Tiek izvirzīti pat nomiršanas kritēriji. Tā, piemēram, 1827. gadā Jelgavā izdotajā grāmatiņā „No cilvēku glābšanas“ var lasīt: „Ta ihsta miršanas sihme irr puhschana. <..> Zittas sihmes irraid wiltigas, un ne tik drohschi war sinnaht, woi kas pateesi nomirris.“ Var, protams, izvirzīt arī citas „miršanas zīmes“. Tomēr šāda veida spriedumi neattiecas uz cilvēku, uz viņa nāves pārdzīvojumu un priekšstatiem par to.

Gandrīz vai visās kultūrās ir fiksējams motīvs, ka agrāk nāves nemaz neesot bijis. Mītu pasaulē nāves „rašanās“ tiek izklāstīta trijās versijās: 1) cilvēki nez kāpēc ir zaudējuši spēju nemirt, pat ja agrāk tie mira, tad tomēr atdzima; 2) cilvēki mirst tāpēc, ka jau agrāk kāds esot nomiris; 3) nāve ir sava veida sods par nepaklausību, kļūdu u. tml. Mitoloģiskajos priekšstatos nāve sākotnēji netiek personificēta, tikai vēlāk tā pieņem cilvēkveidīgu izskatu. Eiropas tautu ticējumos nāvi parasti personificē sievietevēcene vai skelets ar izkapti, taču arī šie priekšstati ir vēsturiski mainīgi. Ģermāņu tautām, piemēram, nāvei parasti ir vīrieša izskats. Arī slavenā *Danse macabre* ir vēsturiski mainīga: sākotnēji tiek attēlota nevis Nāves deļa, bet gan mirušo deļa (tikai 16. gadsimtā parādās skelets), un tajā piedalās tikai vīriešu kārtas personas. Kaut arī nāve ir nemainīga, tās pārdzīvojums un priekšstati par to ir vēsturiski mainīgi. Atšķirīga ir arī cilvēka attieksme pret nāvi.

Aplūkojot cilvēka attieksmi pret nāvi, Filips Arjess izšķir piecus nāves uztveres tipus. Pirmo tipu viņš nosauc par „pieradināto nāvi“, tā ir stabila

nostādne, kura pastāv līdz agrīnajiem viduslaikiem (kaut arī figurē pat mūsdienās) un kurā nāve tiek uztverta kā nenovēršama, bet ierasta parādība, kas raksturo organisku iekļautību dzīvo un mirušo dabīgajā harmonijā. Šāda nāve netiek pārdzīvota kā personiska drāma, cilvēks jau laikus jūt gala tuvošanos un tuvojas tam, turklāt „aiziešana“ nav galīga, neatgriezeniska. Starp mirušo un dzīvo pasaulēm nepastāv nepārvarama robeža — apbedījumi atrodas pilsētu vai ciematu teritorijā, mirušo tuvums nevienam netraucē. Johans Heizinga grāmatā „Viduslaiku rudens“ ataino 15. gadsimta Parīzes kapsētas dzīvi: „Starp nemitīgi aizberamajiem un atkal atrokamajiem kapiem pastaigājās un norunāja tikšanās. Līdzās kapličām atradās tirgus būdiņas, bet arkādēs klimta sievietes, kas neizcēlās ar īpaši stingriem tikumiem“.

Otrais tips — „sava nāve“ — rodas 11.—13. gadsimtā un saistīts ar Pastarās tiesas idejas izstrādi, kaut gan tikai 15. gadsimtā priekšstats par individuālo tiesu nomaina priekšstatu, kurā tiesa tiek spriesta pār visu cilvēku augumu. Pakāpeniski izzūd viduslaikiem raksturīgais anonīmais apbedījumu veids, rodas epitāfijas un kapakmeņi ar mirušā attēlojumu. Kapsētas tiek izvietotas ārpus pilsētas, jo mirušo tuvums iedveš šausmas. Taču vienlaikus cilvēks iemanās kolonizēt arī „aizkapa pasauli“: testaments nodrošina labklājību viņšaulē un ļauj savienot šīs zemes intereses ar dvēseles pestīšanu. „Tālā un tuvā nāve“ norāda uz dabīgās harmonijas sabrukumu, nāves baisumu, bet „tava nāve“ raksturo to pārdzīvojumu gammu, kas saistīta ar tuvu un mīļa cilvēka nāvi. Mūsdienās nāve tiek tabuizēta, nāve vai tās pieminēšana jau izraisa bailes vai tieksmi novērsties — šo tipu Arjess sauc par „apvērsto nāvi“ vai „neredzamo nāvi“.

Nāves pārdzīvojumu un apjēgsmes tipoloģiju var apšaubīt vai veidot jaunu, taču nedrīkst aizmirst arī nāves nemainīgo dimensiju. Paša nāve nav nedz izzināma, nedz arī piedzīvojama. Cilvēks nevar piedzīvot savu nāvi un palikt cilvēks, nāvi iespējams tikai pārdzīvot. Cilvēks nevar izzināt savu nāvi, tā nekļūst par zināšanu priekšmetu. Cilvēks var, piemēram iedomāties, ka pēc nāves viņš sapūs. Taču pilnīgi drošticami tas nav zināms. Turklāt rodas jautājums, vai šis zināšanas palīdz izprast savu nāvi. Savu nāvi var tikai pārdzīvot. Tā viēnmēr ir noslēpums, ko var tikai pārdzīvot, jo noslēpumu principā nav iespējams izzināt. Taču nereti šī vienkāršā atziņa tiek ignorēta — nāvi saista ar zinātniski atrisināmu problēmu, nāves pārdzīvojumu aizstāj ar zināšanām par miršanas procesu. Gluži nemanot nemaz neievēro, ka tiek runāts par pilnīgi atšķirīgām lietām. Īsti vietā ir Montēņa jautājums, ko viņš izteicis līdzīgā sakarībā: „Bet cik gan dzīvniecisks stulbums ir vajadzīgs, lai nonāktu pie tāda akluma?“

Cilvēks nevar piedzīvot savu nāvi, jo, iestājoties nāvei, viņš jau ir miris. Larošfuko saka: „Nedz sauli, nedz nāvi nevar uzlūkot tieši.“ Savu nāvi cilvēks var tikai pārdzīvot dažādos simbolos vai simboliskās norisēs. Nāve vienmēr ir notikums, kas ļauj, bet dažkārt vienkārši liek mainīt dzīves režīmu, attieksmi pret pasauli, cilvēkiem un sevi. Pārdomas par nāvi intensificē cilvēka dzīvi, jo viņš atskārš, ka ir galīgs. Nāve ļauj ieņemt savu vietu pasaulē un darīt to, ko neviens cits viņa vietā nevar izdarīt. Ja cilvēks būtu nemirstīgs, viņam vienmēr būtu iespējams atlikt darāmo uz vēlāku laiku. Varbūt viņš pat kaut kad izlabotu savu cūcīgo rīcību, bet tas nav obligāti, jo laika vēl gana. Pārdomas par nāvi atsvabina no savtīgiem apsvērumiem, izbrīvē no sadzīvīskās kņadas un pievērš būtiskajam. Cilvēks gūst stāju, savu seju. Šis pārdomas organizē cilvēku, neļauj pārejošam gūt pārsvaru pār nepārejošo, ļauj rīkoties pašatbildīgi. Lai arī cilvēka eksistences jēga atklājas viņa rīcībā, pilnīgi to izgaismo tikai nāve. Garšu un krāsainību dzīvei dāvā nāve.

Nāve nav notikums, kas sagaidāms vienīgi dzīves beigās. Dzīve norisinās uz nāves, tās tūlītējās iespējamības fona. Nāve ik mirkli atgādina, ka nepieciešams savākties un rīkoties. Nāve vedina dzīvot sprieģu dzīvi, ik brīdī būt gatavam to pieņemt. Turklāt pieņemt tā, lai nebūtu jānožēlo nodzīvotā dzīve. Nāve ļauj veidot jēgsaturīgu dzīvi, dzīvot tā, lai nebūtu kauns par nodzīvoto. Turklāt nāve ir cilvēka pēdējais arguments. Saasinātā formā to pauž Albērs Kamī: „Ir tikai viens patiesi nopietns filosofijas jautājums — pašnāvība.“ Filosofija izsenis ir izstrādāta nomiršanas māksla, proti, rūpes par nāvi, pārdomas par nāvi, vingrināšanās nomiršanā — *ars moriendi*. Un pārsvarā šī māksla ir tikusi izsmieta. Vai tiešām nav svarīgi nomirt savā nāvē? Vai labāk ļauties citu noteiktai nāvei? Bet, ja nāvei nav jēgas, nav jēgas arī dzīvei. Nomirt īstajā laikā ir īsta māksla, jo tā paredz dzīvot savu dzīvi — turklāt dzīvot apzināti un pilnasinīgi, t. i., dzīvot nevis bioloģiski, bet gan biogrāfiski.

Nāve ir viens no pasaules sakārtotības garantiem. Šo sakārtotību nodrošina arī rituāli. Tradicionālajā pasaules kārtībā rituāla īstenošana mirušajam (vai viņa dvēselei) ļauj nokļūt aizkapa pasaulē. Ja simboliskā norise netiek īstenota, mirušais kaitē dzīvajiem, neliek tiem mieru. „Dzīvie miroņi“ uzbrūk cilvēkiem, uzsūta slimības un visdažādākās ligas. Šos naidīgos un nelūgtos ciemiņus cenšas nogādāt aizkapa pasaulē, vēlreiz tos nogalinot vai aizbaidot. Apbedīšanas rituāls ir ne tikai nogādāšana aizsaulē vai tās sasniegšanas nodrošināšana, bet arī robežu iezīmēšana starp dzīvo un mirušo pasaulēm. Rituāls nepieļauj atgriešanās iespējamību (piemēram,

nelaiķis tiek iznests no mājas ar kājām pa priekšu). Ja simboliskā norise netiek īstenota, mirušo un dzīvo pasaules sajaucas, t. i., kārtība izjūk. Var gadīties, ka tas skan poētiski, taču šis sekas var formulēt arī šādi: mirušajam neļauj nomirt vai mirušais neprot nomirt. Cilvēks var nemācēt nomirt, t. i., viņa laiks jau ir pagājis, bet viņš turpina pastāvēt. Viņš pārvēršas dzīvā mironī, zombijā, kas izjauc dzīvo kārtību.

Nāve nepavisam neiestājas tikai dzīves beigās, tā gandrīz vienmēr pie tuvojas no citurienes. Kaut arī fiziskā nāve ir viena, cilvēka dzīvē ir daudzas un dažādas nāves, kas var iestāties jebkurā brīdī. Un šis dažādās nomiršanas nav jāizprot dabaszinātniskā nozīmē. Nomirst mīlestība, nomirst draudzība. Taču pats svarīgākais ir jautājums, vai šajās nāvēs cilvēks saglabā savu stāju. Vai šajās situācijās cilvēks rīkojas ar pašcieņu un pašatbildīgi? Vai viņš ļauj nomirt, t. i., izpilda apbēresšanas rituālus? Cik gan bieži vērojamas situācijas, ka mīlestība, piemēram, ir mirusi, bet divi cilvēki tās vārdā neļauj viens otram dzīvot! Pārdomas par nāvi ļauj būt uzmanīgam un vēriģam, tās ļauj būt godbijīgam. Ne velti jau antīkajā pasaulē atzīst nepieciešamību vingrināties nomiršanā. Šī vingrināšanās neļauj mirstīties, tā ir skaidra apziņa par to, ka cilvēks ir galīgs, ka viņa pasaule ir galīga, ka tas viss reiz mirst. Taču šajos vingrinājumos galvenais ir nevis nomiršana, bet gan dzīve. Vingrināšanās nomiršanā ir ievingrināšanās dzīvē, jo dzīve ir piepūle, dzīve ir jāuztur. Ja nav piepūles, nav arī dzīves, tā sabrūk. Ja nav mākslas nomirt, tad var tikai mirstīties.

Kas ir pašnāvība? Vai tā ir akceptējama? Kristietība sniedz viennozīmīgi negatīvu atbildi, jo uzskata to par pašslepkavību. Vai jebkura pašnāvība ir pašslepkavība? Kapteinis, kas paliek uz grimstoša kuģa klāja. Peldēt neprotošs cilvēks metas glābt sliedēju. Acīmredzot ir dažādas pašnāvības, tikai tās tiek apzīmētas ar vienu un to pašu vārdu. Nedrīkst aizmirst, ka pašnāvība var būt cilvēka pēdējais, neatspēkojamais arguments. Tiesa, parasti to cenšas atspēkot un padarīt par nebijušu. Pašnāvība var būt cilvēka apzināta izvēle, izšķiršanās par pēdējo soli. Un šajā gadījumā izdarīt kaut kādus vispārnozīmīgus secinājumus ir vienkārši absurdi. Galu galā ir taču iestājusies nāve, un tā prasa cieņu. Lai kādi arī būtu pašnāvības motīvi vai cēloņi, cilvēka rīcība ir jārespektē. Šī atziņa var izraisīt iebildes. Varbūt tieši tāpēc ir nepieciešamas pārdomas par nāvi, vingrināšanās nomiršanā, lai pašnāvība patiešām būtu pēdējais arguments. Var taču gadīties, ka tā nav nekāds arguments, ka tā nav apzināta izvēle.

Nāve individualizē cilvēku, tā ļauj būt pašam, dzīvot savu, nevis citu noteiktu dzīvi. Cilvēks, kas neprot nomirt vai negrib mirt, neprot arī dzi-

vot. Tāpēc neatņemamas cilvēka tiesības ir tiesības uz savu nāvi. Taču mūsdienu sabiedrību raksturo divains process — cilvēks izturas tā, it kā neviens nemirtu un nāves vispār nebūtu, jo mirušais nav kaut kas neaizstājams, ar netaisni nodarbojas ārsti un apbedīšanas industrijas pārstāvji. Nāve ir statistisks lielums, bet pievērsšanās nāves problemātikai tiek uzskatīta par kaut ko neveselīgu. Nāves nav, un tāpēc var arī brīnīties, ka liķi tiek apgānīti, kapi izpostīti. Cilvēks vēl nav nomiris — nomiris fiziski —, bet viņa orgāni jau tiek atdoti citam. Cilvēks vēl ir dzīvs, bet sociāli vai morāli viņš jau ir nogalināts. Ja nav nāves, viss ir atļauts. Parasti tiek atzīmēts, ka šāda stāvokļa rašanos esot veicinājusi industrializācija un dabaszinātniskā pasaules izpratne. To nevar noliegt, taču mūsdienās nāvi ir monopolizējusi valsts. Valstij cilvēks ir tikai vidēji statistisks lielums, kura mūžu var aprēķināt, kura nāvi var ierēķināt savu interešu īstenošanā. Lai arī nemitīgi tiek deklarēts, ka valsts rūpējas par cilvēku, patiesībā tā rūpējas tikai par sevi. Tāpēc mūsdienās cilvēkam ir nepieciešams atkarot tiesības uz savu nāvi.

Rūpes par nāvi ir rūpes, kas ļauj nomirt savu un savā nāvē. Tās ir rūpes arī par mirstīgajām atliekām, par ikviena tiesībām nomirt savu nāvi un īstenot savus rituālus. Un tā patiešām ir māksla, ja ņem vērā mūsdienu daudzveidīgo pasauli. Māksla nomirt vedina izstrādāt dzīves mākslu — prasmī veidot un uzturēt cilvēciskas attiecības. Taču mūsdienu *ars moriendi* nepieciešams iekļaut lietas, kas līdz šim cilvēcei nav bijušas tik aktuālas. Vai cilvēciskās attiecības tiek ievērotas ikviena cilvēka gadījumā? Mūsdienu pasaulē nāvi principā cenšas nepamanīt vai aizgainīt, kā to liecina Pitera Zingera skandalozā grāmata „Praktiskā ētika“. Nāve var būt notikums mirušā tuviniekiem, taču viņi nedrīkst pārāk ilgi ļauties sērām — sabiedrībai tas nav vajadzīgs. Cita lieta, ja, teiksim, nomirst valsts pirmā persona. Taču tāda pati ievirze raksturo arī tā sauktās arhaiskās sabiedrības — virsaiša nāve ir pasaules katastrofa. Bet īstenībā taču ikviena cilvēka nāve ir vienas pasaules bojāeja. Veidojas paradoksāla situācija — nāves it kā nav, bet vienlaikus tā arī ir: kam ir, un kam nav. Nāve, tās nozīmīgums tiek ranžēts, bet visumā tomēr izliekas to neredzam. Zīmīgs piemērs ir saudzējošā attieksme pret bērniem. Viņiem tiek uzburta pasaule bez nāves, bez grūtībām un problēmām. Varbūt šī saudzējošā attieksme īstenībā ir nežēlība? Bērni tiek saudzēti, jo pieaugušie neprot tikt galā ar savu nežēlīgo pasauli. Varbūt tas liecina par neprasmī ievadīt pasaulē, kurā ir nāve un kurā ir nepieciešama piepūle dzīves īstenošanā? Iespējams, ka to nosaka *ars moriendi* trūkums. Pārdomas par nāvi ir utopiskas, taču tās vienmēr ir atgādinājums par nāves pastāvēšanu.

Vai tiešām dzīvība ir svēta? Vai bausli „Tev nebūs nokaut“ vispār ir iespējams realizēt, vai mūsdienās tas vispār tiek ievērots? Var vērsties pret mākslīgu grūtniecības pārtraukšanu, taču šāda nostāja mūsdienās nepavisam nav konsekventa. Ja uzskata, ka ieņemšanas brīdī jau pastāv potenciāls cilvēks, ko nedrīkst nogalināt, tad jāatzīst, ka šajā brīdī iet bojā tūkstošiem citu potenciālo cilvēku. Mūsdienu tehnoloģija ļauj novērst šo daudzkārtējo slepkavību. Mūsdienu tehnoloģijas ļauj paildzināt dzīvi, taču pastāv jautājums, kas to var atļauties un uz kā reķina tas notiek. Tiek lēsts, ka pasaulē ik gadu no bada, nepilnvērtīga uztura un ar to saistītajām infekcijām iet bojā 14 miljoni bērnu vecumā līdz pieciem gadiem. Dārgās dzīvības uzturēšanas vai paildzināšanas iekārtas, protams, kādam ļauj izdzīvot, taču tajās ieguldītie līdzekļi varētu būt arī ievērojams atspaidis badā mirstošajiem. Tāpēc Zingers var konstatēt: „Mēs visi esam slepkavas.“ Šī atziņa ir vēl jo baisāka, jo slepkavošana attiecas ne tikai uz cilvēku.

Mūsdienu urbanizētās pasaules cilvēks ar dzīvniekiem visbiežāk sastopas maltītes laikā. Cilvēks ir kļuvis par dzīvnieku pasaules patērētāju, pārvēršot to par gastronomisko izejvielu noliktavu. Cēlu mērķu vadīts, viņš arī eksperimentē ar tiem, un tādējādi ik gadu, piemēram, Amerikas Savienotajās Valstīs tiek nogalināti aptuveni 140 000 suņu un 42 000 kaķu. Savu vajadzību apmierināšanai cilvēks ik sekundi nolīdzina, t. i., iznīcina aptuveni 3000 kvadrātmetrus meža ... Pārdomām par nāvi mūsdienās patiešām ir utopiska pieskaņa, taču tās ļauj atskārst, ka, atzīstot tiesības uz savu nāvi, tiek atzītas dzīves tiesības. Nāve un ar to saistītā problemātika attiecas uz ikvienu cilvēku, un uz ikvienu cilvēku attiecas arī nepieciešamība izstrādāt apzinātu un pārdomātu attieksmi pret nāvi. Rūpes par nāvi īstenībā ir rūpes par dzīvi, dzīvo un dzīvību. Nāve ir ne tikai cilvēciskās pasaules sakārtotības garants, tehnoss, kas ļauj veidot jēgpilnu un pašatbildīgu dzīvi, bet arī fakts, pret ko jāizveido apzināta attieksme un kas arī jāpraktizē. Citādi tas var pārvērsties attieksmē, ko 19. gadsimtā izteicis dzejnieks Arturs Klougs, proti, nogalināt nedrīkst, bet nav arī pārlietu jācenšas nenogalināt (*Thou shalt not kill; but needst not strive / Officiously to keep alive*).

SVĒTKI UN VARDARBĪBA

Kam gan nav zināma tā gaisotne, kas pārņem, gaidot svētkus, un svētku īpašais, no ikdienības izbrīvējošais spēks? Kuru gan nevaldzina svētku smiklīgais spēlīgums un brīvestība, kas tik krasi atšķiras no vienmuļi ritošās sadzīves? Svētkos uz laiku pazūd gadiem ilgi izkoptās uzvedības normas un zināšanas, to vietā stājas izturēšanās, kurai ir ne mazāk sena un bagāta vēsture. Bet svētki paiet, un tālāk jau rit sikraižu un rūpestu pilnā ikdiena, kurā laiku pa laikam iebalsnijas atgāda par bijušajiem vai nākamajiem svētkiem. Svētki paiet, lai atkal notiktu un dāvātu atbrīvotību sadzīvē iestīgušajam un bieži vien bēdu nomāktajam cilvēkam. Svētkus var raksturot Rilkes teiktais: „Kurš gan dzintarlāsi dāvāt var? Kam tā pieder? Neskatāma un par visu stingrāka, liega kā dievība, netverama tā virmo iz sākotnes slēpņīgās savas. Mums tā dota zūdoša. Kas zin' — vai dzejai tā nav rada, kas, lasītājā raisot trīsas, pati paliek neskarta un sevī ietistas. Nedalāma tā rosina un svēti dziedinošas liksmes pilna ieslid savā rindu mājībā: laime sevī, kas tik uz brīdi laime *mūsējā*.“ Kas ir svētki? Kāda ir to vieta kultūrā un cilvēka dzīvē? Kas ir svētki, kas norisinās pat ekstremālos apstākļos?

Teodors Adorno savulaik ir teicis, ka pēc Osvencimas nav iespējams runāt par kultūru. Osvencima ir visu koncentrācijas nometņu apzīmējums, raksturojot noteiktā veidā dzīvotu dzīvi. Atbilstīgs īpašvārds ir arī Gulags. Bet arī pēc Osvencimas un Gulaga var un vajag runāt par kultūru. Arī Osvencima un Gulags ir kultūra ar savu garīgumu un humānismu. Nepastāv kaut kāda pirmsķermeņa dvēsele vai gars, un gluži tāpat nav arī

ķermeņa, kas nebūtu grūts ar garu. Pārlicība par neskarto, nevainojamo cilvēka iedabu, kas tikai jāatrod, lai pie tās atgrieztos, ir ideoloģiska fikcija, kura, tiesa gan, paredz noteiktas eksistences tehnikas. Tāpēc būtiski apzināties dzīves iemaņas, tehnikas un mehānismus, kas pieļauj un nodrošina Osvencimu un Gulagu, jo tās neizzūd līdz ar koncentrācijas nometnes „Osvencima“ vai iznīcināšanas sistēmas „Gulags“ demontēšanu.

Rietumu kultūras ietvaros pastāv opozīcija *garīgs/materiāls*, kas ietver sevī pārveides, apstrādes nepieciešamību. Abu nojēgumu pretstatīšana paredz to liegšanu vai piešķiršanu, kuru realizē, veicot noteiktu apstrādi. Līdz ar to piešķirt vai liegt, piemēram, garīgumu principā ir pavisam viegli — attiecīgajai būtnei jābūt tikai pienācīgi apstrādātai vai arī jāpanāk, lai noteiktas pazīmes tiktu uzskatītas par garīguma indikatoriem. Turklāt nav būtiski, kas veic šo apstrādi — pati būtne vai kāds cits. Kopumā šo iestādni var izteikt šādi: kaut kas ir vēl-ne-garīgs, bet, apstrādāts un kultivēts, kļūst garīgs. Un šāds garīgums tiek uzlūkots vai nu kā labums pats par sevi, vai kā līdzeklis cita mērķa sasniegšanai. Tāpēc būtne ir audzināma un pilnveidojama, tāpēc tā ir jākontrolē, jāsoda, jāpamāca un jāpārmāca, lai sasniegtu ar garīgumu marķētas būtnes statusu. Bet garīgošana tiek veikta visdažādākajos sociālajos institūtos: ģimenē, skolā, armijā, cietumā, klinikā, baznīcā utt. Garīguma liegšana un piešķiršana ir cieši saistīta ar garīgi nepilnvērtīgas būtnes pastāvēšanas iespējamību. Neprāts vai ārprāts tiek uzskatīts nevis par īpašu apziņas formu, bet gan par maldiem vai slimību, tāpēc „garīgi nepilnvērtīgais“ tiek uzskatīts par potenciāli garīgu būtni, kas no „savas kaites“ atbrīvojama zinību un represīvu operāciju simbiozes ceļā. Šīs operācijas var būt fiziskas vai ideoloģiskas. Šādas operācijas var realizēt arī kā nepilnvērtīgā izolāciju piespiedu nometinājumos vai kā zonas izveidi ap to pašā sabiedrībā („tautas ienaidnieki“, „garīgi spītāļi“ u. tml.).

Garīgā un materiālā pretstatījumu raksturo vēl viena iezīme, proti, mēģinājumi atrast kādu „pamatu“ vai „sākumu“. Pretstatītajam tādā gadījumā tiek piešķirts no pamata atvasinātas funkcijas statuss, un tam jāsamierinās ar atvēlēto rēgainību. Šāda iestādne saistīta ar pieļāvumu, ka eksistē caurspiedīgs, dievdabīgs intelekts (*intellectus archetypus*), kas veic atskaiti no kāda ārēja privilēģēta punkta un paredz viendabīgu, caurspīdīgu un monoloģisku apziņu. Turklāt šajā panoptiskajā vizijā caurredzams ir arī pats punkts. Šis pieļāvums nenovēršami rada pašatsvešināšanos un iztukšošanos, paredz stāties pretī visam, kas atrodas ārpus punkta, — pakļaujot to vai kultivējot apstrādājot. Viss ir vienveidīgojams, pienācīgi to apstrādājot.

Atzīstot šīs dievdabīgās mašīnērijas pastāvēšanu, tiek atzīti arī tās pro-

ducētie atrisinājumi, bet cilvēkbūtne — metodizēta un pakļauta tās administratīvajam aparātam. Cilvēks kļūst par konstruējamu materiālu, kas pēc atbilstošas instrukcijas pataisāms par cilvēku, vienīgā viņa aktivitātē, kas tiek atzinīgi vērtēta, — labprātīga pakļaušanās dievdabīgajām instancēm. Vienlaikus tas nozīmē, ka pastāv (vismaz potenciāli) aizgādņi un aizbildņi, kuru pārziņā ir izstrādājamā instrukcija un kuriem uzticēts rūpēties par esošā apgarošanu. Ekstremālās situācijās dievdabīgās mašīnas un tās pārstāvju apšaubīšana var tikt pielīdzināta Dieva zaimošanai vai kvalificēta kā sacelšanās pret to, tāpēc citādība nekavējoties tiek izskausta. Vēl jo citīgāk tas tiek darīts, ja šī dieva funkcijas uzņemas tā dubultnieki, kuri patentējuši instrukcijas iemiesošanu dzīvē, t. i., apstrādi un tās realizācijas nodrošināšanu. Bet sodīšana (pārmācīšana, pāraudzināšana u. tml.) pārvēršas par godājamu darbu, kas aktualizē varu, ievieš un uztur apzinīgumu. Mihails Gellers darbā „Koncentrācijas pasaule un padomju literatūra“ raksta: „Izmeklētājs pārvēršas par biktstēvu, kas ar sodu attīra no vainas — veiktās, iedomātās vai vienkārši potenciāli iespējamās. Taču cilvēks, kurš atzīstoties „attīrījies“ no savas neveiktās vainas, ir gatavs apvainot visus pārējos jebkurā noziegumā.“ Ja iepriekš bende (un analogiskas figūras) pārstāv kultūras robežjomu, tad Padomju Savienībā tas kļūst par ierēdni, melnstrādnieku, kura darbs ir godājams, nereti kļūstot par dzīves ideālu. Apstrādes pamatprincips ir vardarbība, ar kuru laika gaitā sarod un saaug, pārstājot fiksēt tās klātbūtni.

VARAS IKDIENIŠKUMS

Cilvēks savā vieglprātībā nereti spriež, ka vara ir viena vienīga un ka tā ir politiskā vara. No šāda sprieduma likumsakarīgi izriet tas, ka vieniem vara pieder, bet citiem tās nav, un tāpēc varu var sagrābt vai iekarot. Izvērsot šo spriedumu, var nonākt pie secinājuma, ka ir *kaut kas*, ko, iegūstot savā īpašumā, uzskata par reālo varu. Tādējādi kļūst nepieciešams pamatot un pilnvarot kādu, kas vienīgais ir tiesīgs uz šo varu. Taču, pat iznīcinot iepriekšējo varu, tā atkal uzrodas, jo no tās cilvēks vispār nespēj izvairīties. Vara ir visesoša, tā caurauž visas dzīves jomas. Vara ir visesoša, taču tās avots ir visur vai nekur. Vara izpaužas ne tikai valsts un tās institūtu funkcionēšanā, bet arī modē, seksuālajās attiecībās, svinībās, dievkalpojumos, sarunā u. tml. Vara pastāv visniecīgākajā komunikatīvās sistēmās

sastāvdaļā, kurā, kā uzskata Rolāns Barts, to nodrošina un modelē valoda. Tāpēc kultivētais priekšstats par varu, kuru iespējams monopolizēt, attiecas uz šādā politikā izvirzīto mērķu sasniegšanu, nevis uz varas patiesās būtības atsegšanu. Pastāv daudz dziļāka struktūra, kas noteic varu un tās pastāvēšanas veidu, un politiskā vara ir tikai viena no tās izpausmes formām. Kultivētais priekšstats raksturo noteiktu varas ekonomiju un attiecas nevis uz varu, bet gan uz kundzību. Vara ir daudzveidīga un sukcesīva, varu nav iespējams monopolizēt, tā nevar piederēt kā īpašums, ko iespējams kaut kādā veidā saņemt un iegūt lietošanā pēc saviem ieskatiem. Vara nav substantivējama un priekšstatāma visā tās pilnībā.

Substantivēti priekšstatītā vara nodrošina noteikta tipa politiku un vardarbību. Hanna Ārente gan atzīmē, ka „vardarbības loma politikā šķiet tik pašsaprotama, ka to vēl nekad nav mēģinājuši pētīt vai problematizēt“. Tomēr šķiet, ka vardarbība ir vienkārši substantivētās varas realizācija ar neakceptējamu, nepieņemamu līdzekļu palīdzību, kas laika gaitā var mainīties, saglabājot, protams, invariantās iezīmes. Piemēram, pēršana vēl 18. gadsimtā tiek uzskatīta nevis par vardarbību, bet gan par dziedniecisku līdzekli. Varas lietiskošana, izmantošana un deleģēšana tās atbalstītājiem nodrošina noteiktu politiku un politisko varu. Ja šāds priekšstats netiek uzturēts spēkā, šāda vara un politika nav iespējama. Līdz ar to šāda priekšstata un tā funkcionēšanas mehānisma atsegšana var daudz ko izskaidrot cilvēka dzīvē. Bagātīgu materiālu šajā ziņā sniedz svētki, kas politiskās varas ietvaros pārvēršas vai tiek pārvērsti par pastāvošās iekārtas svētošām svinībām. Turklāt tas ir piemērs, kā viena no kultūras sākotnējām formām tiek pakļauta otrējai, pārvērstai un būtībā parazitārai formai, kā priekš, liksmība un smieklī tiek politizēti un iekļauti politikā. Uzskatāmi tas redzams sovjetiskajos svētkos, no kuriem īpaši izdalāmas Maija un Oktobra revolūcijas svinības.

Šo svinību uzdevums — demonstrēt cīņas gatavību un gatavību aizstāvēt iekaroto. Sākotnēji šos pasākumus apzinās kā cīņu arī burtiskā nozīmē, jo tie ir vērsti pret iepriekšējiem svētkiem — Liendienām un Ziemassvētkiem. Šie demonstratīvie svētki tiek realizēti pēc noteikta scenārija, t. i., tiek apzināti inscenēti. Tā, piemēram, 1920. gada 7. novembrī tiek inscenēta Ziemas pils ieņemšana, bet 1928. gadā to atkārtoti Armavīrā un Nikolajevā. Ja inscenējums netiek izpildīts tieši, tad vienmēr norisinās atsaukšanās uz atmiņā pastāvošo priekšstatu par inscenēto notikumu. Bet inscenējumam ir jābūt saistošam, krāšņam un vērienīgam. 1930. gada Oktobra demonstrācijā, piemēram, kāds Ļeņingradas kooperatīvs eksponē uz vairākiem

pajūgiem iekārtotu dārzu un nobarotu cūku. Nākamā gada Maija svinībās cūku jau grezno plakāts: „Es, cūka, sekmēju piecgades izpildi četros gados, bet jūs?“ Šīs politikas un attiecīgās varas funkcionēšanu nodrošina visa pasaule, pat cūkas, nerunājot jau nemaz par cilvēkiem.

Krāšņas un vērienīgas ir Oktobra desmitās gadadienas svinības Ļeņingradā. Par skatuvi tiek pārvērsta visa pilsēta, bet tās iedzīvotāji — par skatītājiem un dalībniekiem. Desmitiem karakuģu, zemūdeņu un lidaparātu tiek izmantoti par inscenējuma rekvizītiem, par butaforijām kalpo figūras divstāvu mājas augstumā. Arī muzikālais nofromējums ir grandiozs: jūras artilērijas kanonāde ložmetējķārtu pavadījumā, kas mijas ar „gaismas mūziku“ — prožektoriem, raķetēm un lāpām. Šajā izrādē tiek inscenēta nesenā Padomju Krievijas vēsture, bet fantasmagoriskā pasākuma kulmināciju iezīmē Ļeņina parādīšanās: „Staru gaismā no tiltapakšas, spēji dodoties pret upes straumi, trauc uz ātrgaitas kutera novietots bruņumašīnas siluets. Pār bruņumašīnu pland sarkanie karogi. Uz tās atrodas milzīga figūra ar izstieptu uz priekšu roku. Gigantiska figūra, starmeša izgaismota, aiztrauc pa Ņevu. Ļeņins ieradies Petrogradā.“ Toties Ivanovo-Voņsesenskā 1923. gada augustā tiek imitēta 1915. gada sacelšanās. Visa pilsēta tiek pārvērsta iepriekšējā izskatā, un pilnīgi atkārtota kādreizējā notikuma norise. Dalībnieku skaits gan ir pieaudzis, taču sacelšanās noris pēc kādreizējā scenārija. Padomju svinību annālēs šis pasākums tiek aprakstīts šādi: „Pūlis pieprasa policijmeistaram sniegt paskaidrojumu sakarā ar pēdējiem arestiem, pēc tam demonstrantu masa, aizmēžot kazaku un policistu posteņus, dodas uz cietumu, lai atbrīvotu ieslodzītos. Ceļā pūli sagaida un apstādina kājnieku un kazaku nodaļas. Notiek sadursme, skan šāvienu, krīt ievainotie.“

Šī notikuma apraksts ļoti labi parāda situācijas ačgārnību. Laikā, kad tiek realizēts boļševistiskais terors, cilvēki imitē pagātnes notikumus un it kā nemaz nemana ikdienas norises. Imitācijas uzdevums — panākt, lai cilvēki aizmirstos un dzīvotu inscenētajā uzvedumā. Bet karnevalizētā teatralizācija nepieciešama, lai cilvēks kļūtu par pasākuma līdzdalībnieku, nevis tikai skatītāju. Iesaistoties atraktīvajā pasākumā, cilvēks zaudē distanci, saaug ar izrādi un pakļaujas noteiktai vērtīborientācijai. Tāpēc arī tiek inscenēta vēsture un jo īpaši — Pirmējais notikums, t. i., revolūcija. Tā ir sava veida atgriešanās laika sākumā un sākotnējās Radīšanas aktualizācija. Tādējādi norisinās atjaunošanās, atdzimšana Revolūcijas noteiktajā vērtībapaulē. Vienlaikus tiek pārtraukta pastāvēšanas ilgstamība un nostiprināta saikne ar pirmlaika notikumu. Laiks būtībā tiek iznīcināts, un dažādās variācijās tiek atkārtots tikai pirmējais notikums.

Inscenētā uzveduma sekmīgai norisei ir nepieciešama kritiskā masa. Bez noteikta dalībnieku un skatītāju skaita izrāde ir neefektīva. Šī izrāde var norisināties tikai speciāli konstruētā telpā, ko nodrošina ne vien dekorācijas, bet arī arhitektoniskais plānojums. Šo uzdevumu gan var veikt arī tādējādi, ka uz notiekošo liek skatīties noteiktā rakursā. Noskatīšanās iespēja tiek veidota tā, lai skatītājs tiktu iesaistīts pasākumā, inficētos ar to un justos līdzdalīgs notiekošajā. Sākotnēji grandiozās svinības ir vērstas uz to, lai izjauktu ierasto apziņas struktūru un aizstātu to ar jaunradītajām konstrukcijām. Vēlāk šo funkciju jau veic citi līdzekļi, un svinības, to translācija kalpo tikai par atgādinājumu. Sovjetiskie svētki kļūst par dzīves automātisma indikatoriem.

Imitējot Revolūcijas radītās pasaules notikumus, iekļaujoties tās struktūras spēka laukā, cilvēks pārstāj būt pats, kļūst par Revolūcijas pasaules marioneti, kas darbojas jau-gatavā pasaulē. Šī pasaule iekārtota tā, ka darbojas automātiski pēc jau gatavām klišējām, ka dominē uzraudzība, disciplīnas uzturēšana. Sods, manifestējot varu, ir vērstas ne tik daudz uz cilvēka iznīcināšanu vai viņa ķermeņa pakļaušanu spīdzināšanai, cik uz atgriešanu atbilstīgā sabiedrībā, t. i., pārveidi pēc iekārtas normām. Cietums pārstāj būt soda vieta, tas politizējas un kļūst par pāraudzināšanas, pārmācīšanas centru. Turklāt to realizē, trenējot cilvēku, novedot līdz zināmai kondīcijai. Tāpēc arī nepieciešams uzraudzības institūts, kura aprūpē būtu izraudzītās kārtības uzturēšana, kas vislabāk realizējama teatralizētā, pārskatāmā dzīvē. Turklāt šī uzraudzība cilvēkam ir jāiestrādā arī sevī. Oto Rīle grāmatā „Ilustrētā proletariāta kultūras un tikumu vēsture“ raksta: „Krievijā veikts eksperiments — atvaļināt ieslodzītos, lai tie iegūtu seksuālās satiksmes iespēju. Eksperiments ir izdevies. Ieslodzītie ir pateicīgi, ka ņemta vērā viņu cilvēciskā iedaba, un pēc atvaļinājuma beigšanās gandrīz regulāri paši atgriežas cietumā.“ Nozīmīga ir ne tik daudz šā eksperimenta rezultātu drošticamība, cik mehānisms, kas cilvēkam ļauj atvaļināties pašam no sevis.

Sovjetiskajos svētkos norisinās masas cilvēka veidošanās, atbrīvojoties gan no sevis pašā, gan arī no apkārtējā. Šāda tipa cilvēkbūtnei nav savu atziņu, spējas rīkoties un lemt patstāvīgi, ieņemt savu nostāju attiecībā pret notiekošo. Toties tā ir pakļauta sindromam, kas var izpausties visai arhaiskās formās (dedzināšanā, graušanā, izvarošanā u. tml.). Turklāt šīs formas rodas spontāni, to realizēšanai nav nepieciešami rūpīgi pārdomāti plāni. Masas cilvēks dzīvo nesavu dzīvi jeb, izsakoties citiem vārdiem, masas cilvēki dzīvo vienu, vienotu dzīvi. Ļoti labi to izsaka formula „Viens par visiem, visi par vienu“. Masas cilvēka pastāvēšana ir saistīta ar personifikāciju, t. i.,

pastāv noteikta Persona, kas iemieso visus masas cilvēkus, savā ziņā tie ir tikai Personas nelieli dublikāti vai tās sastāvdaļas. Revolucionārais apvēršanas laiks ir vētrains un nevaldāms masas cilvēka apliecinājums, un šis cilvēks ir titānisks nevis pats par sevi, bet gan kā masas cilvēks. Vecās pasaules graušana un jaunās celšana prasa titānisku piepūli, gigantiskus vērienus un tāda paša kaluma cilvēkus. Jaunradišanas grandiozums ir pietiekami labi zināms, toties sociālistiskā titānisma apvērstā vai otrā puse atrodas aiz tā, kas izvirzījies vai izvirzīts priekšplānā. Arī sociālistisko titānismu raksturo noteiktu kaisību, patvaļu un izlaidību uzplaukums, noteikta tipa cietsirdība, atriebība un avantūrisms. Un apvērstā puse ir nevis atsevišķu cilvēku amorālums vai individuālo īpašību izpausme, bet gan sociālisma celtniecības titāniskuma apliecinājums un iemiesojums. Priekšstats par šo titānisma pusi ir visai fragmentārs, tā pazīstama tikai sakarā ar noteiktām masas cilvēka personifikācijām, kaut gan raksturo visus masas cilvēkus. Šis titānisms gaida savu pētnieku, solot atklājumus, kuru priekšā var nobālēt visi iepriekšējie titānismi.

Masas cilvēkus satur vienkopus naturalizācija un dzīves vienkāršošana, kas izpaužas kā elementāru pretstatu izvirzīšana, kurus nereti uztur, apelējot pie cilvēka emocionālās, instinktīvās dzīves sfēras. Šādā veidā konstituējas arī politiskā vara, kuras pastāvēšanai nepieciešams uzturēt spēkā ideju, ka eksistē kaut kāds varas iemiesojums, ka ir varīgie un nevarīgie, ka uz varu un varēšanu var pretendēt tikai izredzētie. Taču šāda politiskā vara un tās vien(ties)īgīgie realizētāji ir tikai sava veida fikcija, kurā tiek fiksētas attiecīgā laikmeta kolīzijas, ikdienas varas izpausmju samērošanas mēģinājumi. Cilvēka dzīvi vienmēr caurauž vara, bet, atšķirot sevi no varas vai ļaujot to izdarīt, viņš šķiras arī pats no sevis. Jo tad iespējams varu instrumentalizēt un naturalizēt, nodrošinot vardarbības iespējamību un tās eskalāciju.

VARMĀCĪBAS HUMĀNISMS

Var pastāvēt dažādi priekšstati par sociālistisko garīgumu, to var kvalificēt kā ne-garīgumu vai anti-garīgumu, demonoloģizējot arī pašu sociālismu. Taču šādu negativismu pret garīgumu sociālismā drīzāk jau raksturo šī paša tipa garīguma transformācijas. Daudz svarīgāk ir atsegt „sociālisma garīguma” — varmācības humānisma — priekšnosacījumus, lai neļautu

tam atkārtoties un apjēgtu tā principus, nepieļautu jauna vardarbīga garīguma veidošanos.

Sociālisma iespējamība sakņojas tradicionālajā, klasiskajā racionalitātē, domāšanā un pastāvēšanā, kas iezīmē centienu radīt pabeigtu, monistisku un monoloģisku sistēmu, ieviešot patieso kārtību pasaulē un cilvēka apziņā. Sociālisms, protams, realizējas kā summāra tendence, kā viens no klasiskā racionalisma veidiem vai arī kā pārprasta racionalisma variants. Sociālisms ir radniecīgs kristietības komūnismam, un šī radniecība paredz, ka pareizticīgais sociālisms nevar nevērsties pret reliģiju, kuru tiecas aizstāt kā tās likumīgais mantinieks. Sovjetisko sociālismu nodrošina revolucionāri totalitārais pasauleskatījums, kas vispilnīgāk izstrādāts Ļeņina varmācības teorijā un iemiesots apvērstaļā dzīvē. Taču sovjetiskais sociālisms nav importētā vai orientalizētā marksisma iemiesojums, tas sakņojas arī bizantiski slāviskajā kultūrā, kurā ir labvēlīgi priekšnoteikumi tā realizācijai. Vispārīnāti šo „prosociālistisko“ vai pareizticīgā sociālisma ievirzi raksturo trīs komponenti: 1) vienība telpā un varas sfērā; 2) vienotība laikā un garā; 3) svētums vai izredzētība. It visam ir jāklūst svēti pareizam, nodibinot zemes virsū svēto valstību, t. i., kārtību, kas maksimāli tuva *hic et nunc* stāvoklim. Proletāriskais dzejnieks Vladimirs Kirilovs 1917. gadā raksta: „Mūsu Ritdienas vārdā — sadedzināsim Rafaēlu.“ Valstībā, kas tūdaļ pat atnāks, ir vieta tikai istajam un pareizajam. Arī Aleksandrs Bloks uzsver: „Mēs buržujiem visiem par nelaimi / Pasaules ugunsgrēku uzkursim, / Pasaules ugunsgrēks asinīs — / Dievs, svēti.“ Mūsdienu krievu domātājs Vladimirs Bibihins atzīmē, ka Krieviju apmierina tikai visa pasaule — ne vairāk, ne mazāk.

Sovjetisko sociālismu caurauž jaunas un savas pasaules celtniecības intence, ko pamato ar mācību par šķiru cīņu un teleoloģisko vēstures norisi. Tiek grauta vecā — iepriekšējā pasaule un radīta, celta jaunā pasaule. Apvērsums klūst par istās vēstures sākumu, „ar revolucionāru diagnostiku skalpeli,“ kā izsakās Georgs Zibers, „tiek veikta pasaules vēstures eksperimentāla vivisekcija“. Valērijs Grosmans, aplūkojot šīs vivisekcijas naturālo metaforiku, pat raksta: „Ķirurģiskais nazis ir liels teorētiķis, divdesmitā gadsimta filosofijas līderis.“ Tomēr vivisecētā pasaule ietver sevī arī nostalgisku komponentu, t. i., pirmatnējo komunismu, kas iedīgli satur jauno pasauli. Lidz ar to „jaunā pasaule“ ir arī sava veida atgriešanās „vecajā pasaulē“, jauna variācija par isto, komūnistisko pasauli. Jaunās pasaules celtniecības likums un vecās, neistās un nepareizās pasaules graušanas prieks savijas vienkopus, veidojot savdabīgu grautradīšanas sindromu, kas nereti

izpaužas kā orgastiska mistērija. Grautradišana ir pašapliecināšanās un nostāšanās pret iepriekšējo un apkārtējo pasauli. 1924. gada Ļeņina konstitūcijā tiek minēts grautradišanas mērķis — Pasaules Sociālistiskās Padomju Republikas izveide. Šī mērķa kalpotājs Mārtiņš Lācis uzsver: „Vēl vienu vētrainu uzbrukumu, vēl vienu izmisīgu cīņas gadu, un nākamajā gadā, nākamajā oktobrī pār visu pasauli plīvos Sociālistiskās Revolūcijas karogs, kurš pašlaik plīvo pār Sociālistisko Krieviju un uz kura rakstīts „Lai dzīvo komunisma valstība!““. Grautradišana tiek īstenota kā vispasaules revolūcija — „revolūcija var uzvarēt tikai kā pasaules revolūcija“ (A. Lunačarskis). Laika gaitā termiņš gan tiek vairākkārt mainīts, taču ideja uzturēta spēkā, uzskatot Padomju Krieviju (vai Savienību) par pirmo sociālisma iekaroto placdarmu, bet Oktobra revolūciju — par pasaules revolūcijas vēstnesi.

Līdzšinējā pasaules vēsture tiek pensionēta, tās vietā tiek radīta īstēni patiesā vēsture — savdabīga „paradīzes dārza“ transformācija. Bet pašapliecināšanās norisinās, uzņemoties vēstures kaprača lomu un ceļot šajā būvbedrē jauno pasaules ēku. Vēsturei tiek piestādīts rēķins, jo tā, pēc revolucionāru ieskatiem, ir virzīta uz sociālisma uzcelšanu, ko, uzstājoties pasaules tiesneša lomā, realizē ar asiņainu izrēķināšanos. Tiek aktualizētas pasaules beigas, galīgā un pēdējā tiesa, pravietiski pasludinot jaunā laikmeta iestāšanos un radot jaunu laiku (kalendāru, mainot ierasto diennakts ritmu u. tml.). Taču arī jaunajā laikā ir izvirzīts galīgais mērķis — komūnijai radnieciska komunisma radišana. Jaunā pasaule paredz arī jaunus cilvēkus, kas tiek radīti vai izaudzīnāti sociālisma celtniecības laikā.

Jaunās pasaules celtniecību nodrošina vardarbība — apzināts humānisms no spēka pozīcijām. Viena no sērijveida liecībām par šo humānismu izskan arī Pirmajā padomju rakstnieku kongresā: „Mūsu jaunatne iziet demonstrācijā ar ziediem rokās. Bet aiz baltās kleitā tērptās, garām Mauzolejam ejošās meitenes pleca slēpjas šautene. Jo šķiras humānisms, kas negantā cīņā iekaro cilvēkiem tiesības uz patiesi cilvēcisku eksistenci, ir vīrišķīgs humānisms.“ Sovjetiskā feminisma manifestācijā „Strādniece un zemniece Oktobra revolūcijā“ var lasīt: „Sarkanās medmāsas nav veco laiku žēlsirdības māsas, kas veidojās no dažādām dāmām un zem sarkanā krusta apsardzības, pat nokļūstot ienaidnieka gūstā, pēc kara likumiem tika saudzētas kā cilvēki, kuriem nav tiešu attiecību ar karadarbību. Mūsu medmāsas vienlaikus bija arī ieroču biedri, gandrīz vienmēr apbruņotas un pilnīgi gatavas vajadzīgā brīdī cīnīties ar ieročiem rokās sānu pie sāna ar biedriem sarkanarmiešiem.“ Šis sabiedrotās „šāva no stūriem, no logiem un jumtiem uz strādnieku un zemnieku ienaidniekiem, sievietes nodrošināja

sarkanajiem cīnītājiem uzvaru". Šis vīrišķīgais, vardarbigais humānisms ir visspēcīgs, jo ir pareizs. Bet pareizs tas ir tāpēc, ka ir visspēcīgs — ja izmanto Ļeņina un viņam radniecīgo revolucionāru argumentēšanas loģiku.

Jaunizveidotās varas struktūras ir vērstas uz cilvēku sašķirošanu noteiktās šķirās un to pievēršanu, pakļaušanu jaunai ortodoksijai. Šī sašķirošana var izvērsties kā iznīcināšana, kaut gan īstenībā tā ir tikai jau Marksa fiksētā pašiznīcināšanās, jo proletariāts līdz ar atbilstīgajām ražošanas attiecībām „iznīcina šķiru pretstata pastāvēšanas nosacījumus, šķiras vispār un tādējādi arī savu pašu kā šķiras kundzību". Šī iznīcināšana, kā raksta Žoržs Batajs, ir mašīnas iedarbināšana, „lai iznīcinātu atšķirības starp cilvēkiem“ un izveidotu jauno cilvēku. Arī jaunā cilvēka audzināšana, izglītošana pārvēršas vardarbībā pret pašu cilvēku, jo viņam jāpārveido sevi (vai arī to izdara ar viņu) atbilstoši izvīzītajām bezšķiru, bezatšķirību, indifferences sabiedrības prasībām, laužot un iznīcinot eksistenciālo struktūru. Cilvēkam jāveic sarežģītas manipulācijas ar sevi, lai iekļautos jaunajā sabiedrībā, kurā panākumus gūst indivīdi ar visai arhaisku un infantilu psihes konstitūciju. Galarezultātā ir paredzēta viendabīga sabiedrība, kuru tiecas sasniegt, radot vēl lielāku sabiedrība heterogenitāti, t. i., pašiznīcināšanās nodrošinājumu. Sabiedrības dezintegrācija un destruēšana ļauj to šķiriski integrēt jaunā cilvēku kopībā, izvēršot to par sovjetiskā aparteīda variantu. Šis aparteīds paredz ne tikai cilvēku sašķirošanu, bet arī jaunā cilvēka audzināšanas nodrošināšanu, sankcionējot tiesības manipulēt ar cilvēkiem, reglamentēt to izturēšanos un atbrīvojot no atbildības par veikto vardarbību.

Radot jauno pasauli, visi spēki tiek ziedoti tuvajai nākamībai, jo mērķis ir dzižs, uzdevumi — milzīgi, un arī pūles ir pārcilvēciskas. Sociālisms ir pārcilvēcisks projekts. Jāpakļauj un jāapspiež ne tikai cilvēka dzīvīgie spēki, bet arī daba. Jāpārveido un jāpārtaisa ne tikai daba, bet arī vēsture. Sociālisms ir universāls, tas nepieļauj nekādu šķēršļu — ne ekonomisku, ne vēsturisku, ne valodisku — pastāvēšanu, kas kavētu sociālisma izplatību; sociālisma celtnieks ir masas cilvēks bez vārda un dzimtenes, viņa vārds ir sociālisma celtnieks. No sociālisma universalitātes izriet prozelitisms, revolūcijas inspiķēšana (vai inscenēšana) „atpalikušajās“ zemēs un cilvēku pievēršana īstajai ticībai. Sociālisma sasniegšanas ceļš tiek fiksēts Rakstos, kas tiek izdoti gigantiskos metienos, lai ikvienam būtu iespējas ar tiem iepazīties; Rakstu tiražēšana tiek veikta paša cilvēka labā. Jaunās pasaules celtniecība satur arhetipisku motīvu, kas jauncelsmes periodos parādās gan „arhaiskās“, gan mūsdienu sabiedrībās, kurās neuztur spēkā civilizētības formas. Ciņa par jauno pasauli ir ziedošanās, ziedojums „brīvības vārdā“,

šis ziedojums ir iniciācija pārejā uz jauno pasauli. Lai jaunceļamā pasaule turētos kopā, ir nepieciešams celtniecības upuris, tāpēc asinīm ir lītīn jālist. Kaut kas ir jāupurē, lai pārveidotu dabu, vēsturi un cilvēku, un vislabāk šos pārveidojumus cementē asinis, upuris. Upurēšana, tās ritualizēta atkārtošana saista upurētājus vienotā veselumā un pretstata apkārtējai pasaulei, bet upurētās asinis sauc pēc iekartās kārtības ievērošanas, pēc godināšanas un pieminēšanas. Cits celtniecības upura aspekts — sevis un tagadnes ziedošana nākamības vārdā, pārvēršoties tās rēģainos vēstnešos. Esošā dzīve tiek uzverta nevis kā istā dzīve, bet gan kā jau-bet-vēl-ne istā dzīve.

Apvēršot pasauli, vietām mainās arī mirušo un dzīvo pasaules. Par laikabiedriem kļūst vai tiek pasludinātas visas derīgās vēstures personas, kuras vajadzības gadījumā var arī atkārtoti iznīcināt, bet faktiskie laikabiedri — upurēti vai padarīti par nonāvējamās pagātnes atliekām. Dzīvie sociālisma manifestanti tiek iemūžināti obeliskos, pieminekļos, muzejos, vietvārdos u. tml., tie kļūst par īpašvārdiem ar savu mitoloģiju. Tiem neļauj būt mirušiem, tie vienmēr ir dzīvi. 1918. gada 12. aprīlī tiek pieņemts dekrēts par pieminekļu nojaukšanu un uzcelšanu. Dekrētā teikts: „1) lai 1. maijā jau būtu noņemti daži viskropļīgākie elki un to vietā masu tiesai novietī jauno pieminekļu pirmie modeļi; 2) steidzīgi sagatavot pilsētas dekorēšanu 1. maijam un nomainīt uzrakstus, emblēmas, ielu nosaukumus, ģerboņus u. tml. ar uzrakstiem, emblēmām, nosaukumiem un ģerboņiem, kas atspoguļo revolucionārās darba Krievijas idejas un jūtas.“ Dzīve un cilvēki kļūst par sociālisma celtniecības plāna dekorāciju. Nonāvēšana kļūst par aizsardzības vai pārliecināšanas līdzekli, saārdot nāvi kā cilvēka eksistences tehnosu. Sovjetiskā dzīve kļūst par sava veida nekroloģisku dzīvi, kaut gan, kā atzīmē Georgs Ziberss, visas „divdesmitā gadsimta politiskās ideoloģijas ignorē pašu nāvi un miršanu“. Robeža starp mirušo un dzīvo pasaulēm tiek sagrauta, tāpēc mirušie nereti izrādās dzīvāki par dzīvajiem, bet dzīvie — mirušāki par mirušajiem. Mirušie, to masa stiprina esošo varu un kārtību, dzīvie tikai atbalsta. Lai uzceltu sociālismu un jauno cilvēku, jāapspiež un jāpārvar sevī viss dzīvīgais, jāpārveido vai jāiznīcina viss apkārtējais. Visa pasaule un vēsture ir kaujas lauks, kurā jāatrod ienaidnieks un tas jānogalina. Ienaidnieks ir jākonstruē un jāizveido arī no sevis, tāpēc jaunceļamā pasaule ir nāves piesātināta un pārsātināta.

Pasaule ir cīņas arēna, kurā uzvar proletariāts, tas, kurš neko nevar radīt, bet var nomest saistību ar veco pasauli. Pasaule atrodas nemitīgā karastāvoklī, un cilvēkam vienmēr jābūt kaujas gatavībā, lai varētu cīnīties visās frontēs. Savā ziņā sociālisms var pastāvēt tikai pastāvīga kara

apstākļos. Iesākumā tiek iekarota, t. i., atgūta vara, kas jāizplata pa visu pasauli un ko nereti traktē kā cīņu par mieru. Tādējādi vardarbība tiek prolongēta un iemūžināta, pat sociālisma un kapitālisma līdzāspastāvēšana ir tikai viena no cīņas formām. Tas ir karš, kurā upuri netiek skaitīti — jo vairāk, jo labāk. Un šo karu nodrošina „pretcīņas“ shēmas pastāvēšana — pasaulē jau ir „labie“ un „ļaurie“ spēki, kuru iznīcināšana, izskaušana nodrošina labo pasaules kārtību. Pasaule kļūst par kosmosu, kurā cīnās materiālās stihijas vai spēki. Un par sovjetiskā kosmosa modeli kalpo koncentrācijas nometne. Vara tiek monopolizēta un monopolarizēta. Tās koncentrācijas un kondensācijas rezultātā visa iekārta funkcionē kā koncentrācijas nometne, veidojot psihotisku kosmosu. Jaunais cilvēks kļūst par psihotiskā kosmosa sadzīves diagrammu, viņā pastāv fiziskā atmiņa, t. i., psihotiskā kosmosa atveids.

Psihotiskajā kosmosā norisinās mutācijas, kas ārda cilvēka eksistenciālo uzbūvi. Cilvēki kļūst par nometnes iemītniekiem (tas izpaužas pat tādā izteikumā kā sociālistiskā vai kapitālistiskā nometne). Viktors Frankls, analizējot šādu nometnes kārtību jeb kosmosu, raksta: „Tādējādi ar laiku tiem rodas viņpus dzeloņstieplēm esošās pasaules neparastuma izjūta. Caur dzeloņstieplēm ieslodzītais redz cilvēkus tā, it kā tie piederētu citai pasaulei vai, drīzāk, — it kā viņš pats jau nav no šīs pasaules, it kā „izkritis“ no tās.“ Līdz šim gan dominē koncentrācijas nometņu pārdzīvojušo psiholoģiska izpēte, lai gan Bruno Betelheima grāmata „Izglītotā sirds“ liecina, ka analoģiskas deformācijas norisinās visā sabiedrībā. Psihotiskajā kosmosā sarunas galvenokārt norisinās par trim tēmām — iespējamās izmaiņas administratīvajā aparātā, minējumi par pievedumu veikalā un starptautiskais stāvoklis. Šo tēmu pārspriešanai nav patiesas informācijas, turklāt to nodrošina paši „ieslodzītie“, jo esošo kārtību uztur viņi paši. „Ieslodzītais“ saplūst ar varu, viņam pat nevajag pavēlēt — viņš pats jau zina, kas jādara un ko no viņa vēlas. Vardarbība kļūst par neatņemamu viņa paša dzīves sastāvdaļu. Arī sovjetiskais sociālisms nav nekas uzspiests, tas ir noteikts dzīves īstenošanas veids, kas var pastāvēt arī tad, kad vairs nepastāv nekāds sovjetiskais sociālisms.

SVĒTKI UN REVOLŪCIJA

Jebkurš būtisks kultūras fenomens figurē vismaz divos aspektos. Vienā ziņā tas ir pats šis fenomens ar sev piemītošo jēgu un konkrēto realizāciju vai norisi. Taču attiecīgais fenomens var kļūt arī par modeli citu sociālo faktu izpratnei un realizācijai. Turklāt — jo nozīmīgāks ir šis fenomens, jo aktīvāk tas var pildīt modeļa funkcijas. Viens no šādiem fenomeniem ir svētki, jo vismaz pēdējos trīs gadsimtus tiek uzturēta un izmantota ievirze, kurā revolūcija tiek pielīdzināta svētkiem. Pielīdzinot revolūciju svētkiem, rodas iespēja izmantot cilvēka eksistences reālijas, kas acimredzot sakņojas pašā antropoloģiskajā fenomenā. Svētku reāliju leksikonam piemīt tendence aptvert visu pārdzīvojamo realitāti, līdz ar to tas kļūst par izdevīgu manipulācijas līdzekli, kas tiek izmantots revolucionārājā praksē. Ļeņins raksta: „Revolūcija ir apspiesto un ekspluatēto svētki. <..> Mēs būsim revolūcijas nodevēji, ja mēs neizmantosim šo svētku sajūsmas enerģiju un revolucionāro entuziasmu nesaudzīgai un pašaiizliedzīgai cīņai par tiešu un noteiktu ceļu.“ Jau 1904. gada 1. Maija uzsaukumā viņš izmanto svētkus raksturojošus apzīmējumus: „Tuvojas Pirmā maija diena, kad visu zemju strādnieki svin savu atmošanos apzinīgai dzīvei, svin savu apvienošanos cīņai pret katru varmācību un katru iespēju cilvēkam apspiest cilvēku, cīņai par miljonu ļaužu atbrīvošanu no bada, nabadzības un pazemošanas.“

Mūsdienu revolūciju aizsākums ir Franču revolūcija, kas ievieš līdz pat mūsdienām pastāvošas tradīcijas. Tā rada jaunu politisko kultūru un rituālus, jaunus simbolus un izturēšanās stilistiku, kas atbalsojas arī mūsdienās. Franču revolūcija izveido savu retoriku, revolucionārās darbības loģiku un to nodrošinošos varas simbolus. Revolūcijas galvenie protagonistu ir sava veida autsaideri, viņi ir nevis sociālie pāriji, bet gan relatīvi autsaideri, kurus neapmierina pastāvošā kārtība. Franču revolūcija ir nevis kāds viens notikums, bet gan visdažādāko norišu savijums, kas veido revolūcijas tekstūru un ko revolucionāri tiecas ietvert vienā (vai dažos) notikumā un visu apvienojošā simbolā. Līdzīgi klājas arī sovjetiskās revolūcijas protagonistiem, kaut gan viņiem ir jārisina jau citi uzdevumi.

Revolūcijas cilvēks jūtas kā uz skatuves, turklāt sovjetiskās revolūcijas gadījumā tiek uzskatīts, ka šī skatuve ir izveidojusies visas līdzšinējās vēstures gaitā. Veidojas dzīves teatralizācija kā savdabīgs izturēšanās modelis vai programma un sacelšanās estētika. Taču estētika netiek veidota kā teorētiska mācība, tāpēc šī estētika aptver visu dzīvi. Revolūcija ir izšķirīga izrāde, kurā

noskaidrojas galīgais atrisinājums: tajā nekas netiek spēlēts vai tēlots, viss notiek nopietni un pa īstam. Šis nopietnums apzīmogo kā dekabristus, tā Ņečajevu, Ļeņinu un to pēctečus: revolucionāri visā nopietnībā uzņemas atrisināt visas dzīves problēmas. Skatuve ir arēna, kurā tiek izcīnīta galīgā uzvara. Militārā metaforika aptver visu dzīvi, jo kara ideoloģijai nav sava priekšmeta. Bet dzīves teatralizācija veidojas jau 18. gadsimta Krievijā, un, neņemot to vērā, nav izprotama arī Oktobra revolūcija. Tiesa, teatralizācija ir specifisks jaunlaiku fenomens, kas neierobežojas tikai ar Krieviju.

Teatralizācija iezīmē ne tikai to, ka teātris kļūst par augstāko instanci dzīves problēmu risinājumā un izturēšanās modeli vai dzīves inscenēšanu un izspēlēšanu, bet arī pārtapšanu, t. i., jaunu kultūras formu veidošanu un apgūšanu. 19. gadsimtā tiek uzcelti gandrīz vai visi mūsdienās slavenākie teātri, bet aktieris kļūst par gadsimta cilvēku (to atzīmē Kjerkegors, Vāgners, Niče, Igo u. c.). Vienlaikus norisinās arī dzīves teatralizācija: piemēram, Parīzes deputātu padomes jau 1848. gadā iegūst teātra izskatu, jo debates var vērot skatītāji no malas. Šī teatralizācija nodrošina pārskatāmību, tomēr teatralizācijas procesi ir saistīti ar jaunu eksistences jomu atklāšanu. Taču Krievijā šis process iegūst savdabīgu pavērsienu.

Teatralizācija spilgti iezīmējas dekabristu sacelšanās laikā, sekmējot Krievijas revolucionārā tipa veidošanos un izturēšanās stratēģiju. Dekabristu sacelšanās, kas lielā mērā veidota pēc teātra izrādes principiem, ir tikai epizode, tā vēl neaizvieto un neaizstāj dzīvi. Tādēļ pēc sacelšanās dekabristi var pildīt savas iepriekšējās funkcijas un iekļauties sabiedrībā. Bet ar laiku šī robežšķirtne zūd, tā tiek izjaukta, un dzīve kļūst teātris. Dekabristu izrādē piedalās *atsevišķi* cilvēki, un tādu pašu lomu uzņemas arī skatītāji. Taču pakāpeniski iezīmējas teatralizētās dzīves abstrahēšanās un naturalizācija. Dekabristi var godīgi un vaļširdīgi izklāstīt savus nodomus (pat ja tas netiek prasīts), jo klausītāji ir viņiem līdzvērtīgi cilvēki (pārsvārā — radinieki). Tie ir atsevišķi cilvēki, nevis kaut kādu spēku pārstāvji. Laika gaitā konkrētie atsevišķie cilvēki pārvēršas abstraktu spēku (piemēram, muižnieku, apspiedēju, kontrrevolucionāru u. tml.) manifestantos. Cilvēks netiek uzvertts tāds, kāds viņš ir un kas viņš ir. Cilvēka faktiskā pašvērtība un īpašību konkrētums tiek aizmirsts — attiecīgais cilvēks ir nevis viņš pats, bet gan noteikts spēks vai tā iemiesojums. Līdz ar to sociālistiskajā revolūcijā darbojas abstrakti spēki, kas naturāli iemiesojušies cilvēkveidīgās figūrās. Cilvēki ir abstraktas figūras, kas pašreizdzīgi un nesaudzīgi cīnās par revolūcijas pasauli, vajadzības gadījumā upurējot arī sevi. Mihails Gellers raksta:

„Izpildījuši savu uzdevumu, pirmās paaudzes čekisti upurē sevi, pārliecinājušies, ka nespēj kļūt par tīrām ģeometriskām figūrām, mašīnām.“

Dekabristu dzīves scenārijā atbalsojas vispārējā muižnieku dzīves realizācija, kas lielākoties ir kalpošana, nepastāv arī Režisors, kurš realizētu vienīgi sev zināmu uzdevumu. Turpretim lielniciskajā, t. i, mazskaitlīgo inscenētajā komunismā jau ir Režisors ar savu „ordeņa“ apziņu, kas citiem var būt arī nezināma. Veidojas, kā precīzi atzīmē Adorno, „dumjo zeļļu metafizika“ un noslēpuma pārzinātāji. Šajā izrādes etapā arēnā jau parādās masas. Natālija Jastrebova, analizējot padomju mākslu, uzsver masas klātbūtni gandrīz vai visos mākslas darbos, jo norisinās apziņas „pārvēršana masas apziņā“. Vienlaikus šī masificēšana ir arī vienojošu simbolu veidošana, par ko liecina, piemēram, gan Eizenšteina „Bruņukuģis Potjomkins“ (1925) un „Aleksandrs Ņevskis“ (1938), gan brāļu Vasiļjevu filma par Čapajevu (1934), gan Šostakoviča V simfonija (1937). Ši ievirze ir raksturīga arī Meijerholdam, kurš gan nespēj pilnīgi pārvērsties par abstraktu figūru. Masificēšana un jaunā simbolizācija ir saistīta arī ar „radniecisko“ attiecību pārveidi. Jau 1721. gadā Pēteris I oficiāli pieņem titulu „imperator“ un, likvidējot patriarhiju, kļūst par Tēvzemes tēvu un garīgo tēvu, par kuru līdz tam var būt tikai arhirejs vai patriarhs. Katrīna II jau uzskata sevi par baznīcas galvu, Aleksandrs I vada liturģiju, bet Nikolaja I laikā tiek izstrādāta doktrīna, nosakot, kas lasāms un mācāms varenajā tēvzemē. Bet līdz ar Revolūciju tiek atcelta arī miesīgā tēva pastāvēšana un garīgā liturģija kļūst gandrīz vai par Režisora un viņa asistentu galveno rūpi.

Dzīves teatralizācija iezīmē arī revolucionāro svētku organizēšanu un režisēšanu. Par piemēru var kalpot 1922. gada Konstitūcijas svētku apraksts. „Pavadītāji ar lāpām rokās atgriežas pa Oktobra prospektu un caur Štāba arku iznāk Uricka laukumā. Gājiens tūdaļ nokļūst prožektoru apgaismotā joslā. Uz namu karnīzēm uzliesmo ugunis. Sāk spēlēt orķestris. Balss ruporā sludina galvenos Konstitūcijas nolikumus. Kinoaparāti tos pašus lozungus raida uz milzīgiem ekrāniem. Lielgabala šāviens. Balss ruporā pasludina: „Mūsu varas pirmajā gadā mēs atbrīvojām zemi no privātipašniekiem un rūpnīcas no nebrīvā darba. Lai dzīvo mūsu brīvie bērni!“ Uzlido viena raķete. Pa plašo eju gar pili virzās vseobuču gājiens, izpildot sportiskus vingrojumus. Balss ruporā: „Otrais gads. Mēs aicinājām visas pasaules tautas uz sacelšanos. Mēs tām teicām: kopīgi aizdedzināsim revolūcijas vispasaules ugunsķūri.“ Uzlido divas raķetes. Laukuma malās uzliesmo iluminācijas ugunsķūri. „Trešais gads. Tad ienaidnieki blokādes lokā ieslēdza mūsu Republiku. Mēs ņēmām ieročus rokās un uzvarējām. Lai dzīvo Sarkanā

Armija!“ Trīs raķetes. No blakus ielas tumsas izbrāžas kavalērija un lāpām rokās aizjoņo gar pili. Pēc tās rāpo bruņumašīnas un aizdārd artilērija. Svētki beidzas ar piecām raķetēm — „Piecgades zīmi“ — un aicinājumu — „Vispasaules Komūnas saule uzlēks!“. Iedegas un griežas milzīgas briljanta saules. Vispārēja uguņošana.“ Revolucionārie svētki ir masu izrādes. Orests Cehnovicers, grāmatas „Revolūcijas svētki“ autors raksta: „Man visnotaļ jāpievienojas S. Radlova aicinājumam uzcelt istu masu uzvedumu stadionus, kuros varētu piedalīties desmitiem tūkstošu skatītāju, kuros viņi apsēdīsies katrs savā vietā, kuros precīza, uz visiem laikiem pārbaudīta radioiekārta novadīs līdz tiem katru oratora vārdu, kuros gigantisku kino nomainīs dažādkrāsu ēnu spēle uz ekrāna, kamēr pa laukumā novietotām sliedēm trauksies tramvaji un vilcieni, bet kanālā, kas atdala skatītājus no notikuma vietas, šaudīsies laivas ar airētājiem.“ Kaut arī revolucionārie svētki ir masveidīgi, katram tajos ir sava vieta — gluži tāpat kā revolucionāri iekārtotajā pasaulē.

Revolucionāros svētkos intensīvi tiek izmantota *uguns* un *gaismas* simbolika. Turklāt to izprot un lieto nevis metaforiskā, pārnestā nozīmē, bet gan tieši savā naturālajā izpausmē. Vispasaules revolūcijas uguns ir nevis salīdzinājums, bet gan realitāte, dzīvīgs simbols, kuru uzlūko kā šķīstīšanos un priekšnoteikumu pārejai uz jaunu dzīvi. Tā, piemēram, atzīmējot revolūcijas pirmo gadadienu, Sarkanajā laukumā Maskavā tiek izveidots milzīgs ugunskurs, kurā sadedzina vecās pasaules reālijas. Bet Oktobra desmitās gadadienas laikā simboliskie sadedzināšanas akti tiek veikti jau dažādās PSRS vietās. Revolūcijas pirmajos divos gados Maskavā vien tiek nodedzinātas ap 5000 mājām. Dedzināšana iegūst pat it kā sadzīviski utilitāru nozīmi. Žurnālā „Maskavas celtniecība“ 1925. gadā tiek publicēts raksts „Cilvēku liķu sadedzināšana“ ar daudzām kremācijas ilustrācijām, papildinot to ar rakstu par atkritumu dedzināšanu.

Revolūcijas pirmo gadadienu svin trīs dienas, un tā ir iezīmīga ar to, ka tiek likti pamati armijas līdzdalībai svētku svinēšanā. Turpmāk visus svētkus cenšas organizēt pēc armijas parauga, to demonstratīvais militārisms un plānveidīgums atgādina sarežģītu militāru manevru. Padomju svētku pieredzes apkopojumā „Demonstrācija un karnevāls“ var lasīt: „Sarkanā Armija piedalījās ne tikai masu izrāžu organizācijā. Tā vienmēr ir bijusi viena no aktivākajām un rīcības spējīgākajām ielu kolonnu daļām. Tā vienmēr piešķīra kustībai tik nepieciešamo ritmu, noteiktību un krāšņumu. Taču mums tomēr jāatzīmē, ka ne vienmēr Sarkanā Armija pilnīgi tiek izmantota demonstrācijā. Armijas daļas, kas gājienā parādās ar artilēriju,

tankiem, bruņumašīnām u. tml., izmantojot minimālu teatralizāciju, var tikt saistītas ar attiecīgās dienas lozungiem. "Un armija — ar vai bez teatralizācijas — arī tiek iesaistīta ne tikai sociālpolitisku, bet arī tīri saimniecisku uzdevumu veikšanai. Bet iesaistīšanu uzņemas veikt partija — „revolūcijas dzelzs kohorta“ (N. Buharins).

Karadarbības teatralizācija un militārisma poetizācija Krievijā attīstās jau 19. gadsimtā, kad izveidojas īpaša parādes (izrādīšanās) estētika un armijas organizācija. Ja Katrīnas I laikā armijā komandē kaprāži, tad 19. gadsimtā komandēšana ir valdošā nama miļākā nodarbe, bet 20. gadsimtā principā to īsteno „valsts galva“. Ja Nikolaju I tomēr vairāk interesē balets, tad pakurlā Aleksandra I baletomānija realizējas armijā, pārvēršot parādes par sava veida armijisku kordebaletu. Reglamentētā izrādīšanās kļūst par paraugu visai valstij, tā rada un rāda kārtību, kas jāievēro uzticīgajiem pavalstniekiem. Kaujas (sal.: театр военных действий) nenotiek jebkurā vietā — nepieciešams sava veida amfiteātris (savulaik Borodina, Austerlica, bet vēlāk, abstraktu spēku kaujas gadījumā — ģenerālstābs u. tml.), kura malā varētu uzturēties režisors inscenētājs un vadīt kara darbību. Turklāt aktieriem tiek piešķirti krāšņi tērpi, bet izrādes organizētājs tērpijas vienkāršā un necilā darba tērpā. Poēzija savietojas ar karadarbības poētiku un itin viegli mainās vietām. Revolucionāri ne tikai izmanto šo tradīciju, bet kā jaunās dzīves komandieri (N. Černiševskis) organizē izšķirīgo kauju. 20. gadsimtā izplatītā naturalizācija, veidojoties sociālā zvēriskuma gaisotnei, to dara īpaši asiņainu, taču arī asinsizliešana tiek poetizēta.

Apvēršot un atceļot ievērotās normas, norisinās it kā atgriešanās sociāli zvēriskā stāvoklī, kurā valda vēsturiski noteiktie revolucionārie likumi un tikumi. Kā sociālā zvēriskuma piemērs var kalpot pavēle, kas tipoloģiski raksturīga Sarkanajai Armijai: „Iesaku izsludināt prēmijas par katru dzīvu vai beigtu Mamontova bandu kazaku. Kā prēmiju var izsniegt ādas mundieri, zābakus, pulksteņus, pārtikas līdzekļus (vairākus pudus maizes) u. tml. Turklāt viss, ko atradis pie kazaka, zirgs un segli, nokļūst noķērāja īpašumā vai valsts to viņam rekvizē pēc tirgus cenām.“ Veidojas ideoloģija, ka tiek nogalināts nevis cilvēks, bet gan kaitēklis, t. i., tiek veikts derīgs attīrīšanas darbs. Jaunā sociālā organisma dzimšana laikabiedru acīs aizēno un aizvieto atsevišķa cilvēka pastāvēšanas nozīmīgumu. Grautradīšanas orgijā tas kļūst mazsvarīgs, nozīmīga ir tikai masa un tās veikums. Cilvēcisko attiecību vietā stājas sociālā dabiskums, kas izpaužas arī dzīves intīmajā sfērā. Tiek grauta tradicionālā ģimenes forma vai, izsakoties Kolontajas vārdiem, „šaurās tikai savu bērnu mīlēšanas vietā jāzaug māšu mīlestībai

uz visiem lielās darba ģimenes bērniem“, kuras rezultātā „izaug liela visas pasaules darba ģimene“. Bērnus var ieņemt, vienalga, no kā vai arī no šķiriski pilnvērtīga eksemplāra, lai tikai papildinātos proletariāta armija un ātrāk tiktu sagrauta vecā pasaule. Prostituētajā pasaulē likumīgu vietu ieņem prostitūcija, kas vairs par tādu netiek uzskatīta. Krājumā „Revolūcija laukos“ tas tiek atainots šādi: „Vīrietis satiek mežā pazīstamu sievieti — nu, un piedāvā tai reizīti, bet kas precētai — žēl, vai?“ Sievietes (arī vīrieši) tiek nodzertas, pārdotas vai aizdotas, partnera izvēlē vadās pēc revolucionārā instinkta vai propagandētajām atziņām. Princīpā jau arī nemaz nav ne sievietes, ne vīrieša: intīmās attiecības tiek politizētas, bet politiskās — intimizētas un seksualizētas. Sieviete nav sieviete, un vīrietis nav vīrietis, ir tikai abstraktu vairošanās spēku manifestanti, bet mīlestība kļūst par šķiru cīņas simbolu. Nevar noliegt, protams, ka vienlaikus norisinās arī seksuāli eksperimenti, kas Vilhelmam Reiham ļauj runāt par seksuālo revolūcija. Taču drīz vien tiek ieviesta abstrakti normatīvā, dabiski sociālā seksualitāte, kura, tiesa gan, nespēj novērst, piemēram, iedomu grūtniecību, kas iestājas, skatot vaigā kādu revolūcijas vadoni.

Revolūcija tiek interpretēta kā dzemdību akts, kurā dzimst jaunā pasaule un kas organismu „padara par izmocītu, saplosītu, no sāpēm gandrīz vai prātu zaudējušu, asiņojošu, pusdzīvu gaļas gabalu“ (Leņins). Šādā stāvoklī nav vaļas domāt par cilvēka intīmajām attiecībām, taču šajā salīdzinājumā skaidri var redzēt vienu no revolucionārās „metaforikas“ aizgūšanas jomām. Pasaule, sabiedrība tiek pielīdzināta cilvēka organismam, sabiedriskie procesi tiek naturalizēti, lai pārliciecināto pierādītu kādas norises dabisko nepieciešamību vai nenovēršamību. Tādējādi tiek atvieglota arī ārstēšanas pamatošana un realizācija — slimā sabiedrība ir atveseļojama, nogriežot nederīgo un neizdziedināmo. Nežēlības un cietsirdības praktizēšana ir tikai ārstnieciska procedūra, šāda prakse kļūst par ikdienišķu parādību, kuru glorificējot un poetizējot izvirza par ideālu.

SVĒTKI UN SVINĪBAS

Svētkiem piemīt pirmbūtīgas un ne ar ko neaizstājamas īpašības, kas nesaraujami saistītas ar cilvēces pastāvēšanas vissenākajām pamatstruktūrām. Tiem piemīt ārkārtīgs dzīvīgums un nerimstošs valdzinājums, ne velti vēsturē ir vērojama neatslābstoša interese par svētkiem. Katrā laikmetā

tiek dots savs svētku skaidrojums, kurā kristalizējas arī svētku apjēgsmes invariantās iezīmes. Tomēr tie joprojām ir viens no sarežģītākajiem kultūras vēstures un arī mūsdienu cilvēka pastāvēšanas fenomeniem. Ņemot vērā iepriekšējo apjēgsmi, svētku izpratne ir veidojama, nevis aprakstot un apskatot atsevišķu svētku norisi, bet gan atsedzot to iekšējo struktūru, vietu cilvēka dzīvē un saistību ar citām kultūrvēsturiskām reālījām.

Viens no mūsdienās izplatītākajiem uzskatiem ir svētki kā mākslinieciski organizēts priekšnesums vai sarīkojums, kas ar sev piemītošiem specifiskiem līdzekļiem iedarbojas uz cilvēku prātiem un jūtām. Svētki tiek organizēti tā, lai tie ne tikai izklaidētu, bet arī rosinātu pievērsties aktuālām sociālām, politiskām un morāles problēmām. Tiek atzīmēts, ka svētkiem vairs nepiemītot tā nozīmība un vienotājspēks, kas tos raksturojis iepriekš. Ja agrāk tie bijuši centrālie un nozīmīgākie notikumi cilvēka dzīvē, tad patlaban svētkiem šī loma vairs netiek atvēlēta. Tie pat nonāk zināmā prerule ar saprātīgi plānoto saimniekošanu, kas izpaužas racionalizēti utilitārā pasaules uztverē un apgūvē. Tāpēc svētki it kā tikai traucē ekonomisko dzīvi un arī kā apziņu veidojoša un pārdomas rosinoša mākslinieciska forma atkāpjas daudz varenāku spēku (piemēram, masu komunikācijas) priekšā.

Svētki tiek pretstatīti darbam, tos uzlūko kā savdabīgu atpūtas veidu, kas principā nav savienojams ar ekonomisko mērķu realizāciju. Tiem atvēl no darba brīvo laiku — tos reducē uz brīvā laika izmantošanu, ko nepieciešams organizēt sabiedrībai vai noteiktiem grupējumiem vēlamā virzienā. Veidojas īpaša atpūtas un izklaidēšanās industrija, kura lielā mērā nosaka brīvā laika pavadīšanas veidu un sagatavo nākamajam darba cēlienam. Lai sasniegtu iecerētos ekonomiskos mērķus, tiek veikti dažādi pasākumi, kuriem jāatceļ tradicionālie svētki un ierastais laika ritms. Sociālās likumdošanas attīstība un atvaļinājumu sistēmas izplatība mazina svētku pat kā atpūtas veida nozīmi. Svētku nozīmību mazina arī tādi vienkārši pasākumi kā darba laika neoficiāla pagarināšana, virsstundu darbs u. tml. Tāpēc industrializētās un urbanizētās sabiedrībās esot vērojama nevēlēšanās piedalīties svētkos, jo vājinoties sabiedriskās kopības izjūta. Pārliecīgā masifikācija radot vēlēšanos norobežoties personiskās (un tomēr — publiskās) dzīves sfērā, veidojoties vienaldzība pret apkārtni un pagātņi, irstot vēsturiskā apziņa. Bet mākslinieciski noformētie pasākumi nereti ir mēģinājums apvērst ikdienišķo un raizīpilno pasauli, pārvērst to svētku pasaulē, kas dažkārt var tikai šausmināt, vai kļūst par oficiāli atzītiem un attiecīgi organizētiem masu sarīkojumiem.

Uzskatot svētkus par savdabīgu atpūtas veidu, lai arī mākslinieciski

organizētu vai noformētu, tos pretstata darbam. Likumsakarīgi var rasties jautājums: kādu isti darbu tie atceļ un kādam darbam tie pretstatīti? Ja darbu izprot kā mērķtiecīgu, pozitīvu radošu darbību un cilvēka eksistences nosacījumu, tad tā atcelšana tiešām ir vienlīdzīga cilvēka izzušanai. Taču darbam var būt arī cita nozīme, t. i., tas var būt utilitāri derīgs un noteikts ārpus cilvēka, darbs var būt ārēja nepieciešamība, kuras realizācija — dabiska nepieciešamība vai sociāls pienākums. Darbs kā nepieciešamības diktēta vai ārēji uzspiesta darbība ir brīvas darbības pretstats. Toties darbs kā brīva darbība ir cilvēka cilvēcisko spēku spēle, pašattīstības un pašpilnīgošanās forma. Tas nebūt nenozīmē, ka šāds darbs ir tikai izprieca vai izklaidēšanās, tas var būt nopietns un intensīvi spriegs. Brīvs darbs, lai arī grūts un spriegs, ir „fizisko un intelektuālo spēku spēle“ (Markss). Tāpat arī svētki nav atpūta, izklaidēšanās vai tikai izpriecas, kas pretstatāmi darbam. Svētkos realizējas saskarsme brīvības dimensijā, un tie tiešām ir atsvešinātā, nebrīvā darba pretstats.

Svētki ne tikai nav pretstatā darbam (tie ir atsvešināta un uzspiesta darba pretstats), bet nav arī reducējami uz atpūtu vai brīvā laika pavadīšanas veidu. Pasākumi, kas tiek organizēti, lai it kā realizētu patiesi cilvēcisku saskarsmi ārpus darba, drīzāk jau norāda uz sabiedriskās dzīves neīstumu. Atpūtas industrijas sarīkojumi, kurus dažkārt nosauc par svētkiem, patiesi ir kompensācija par darba un dzīves necilvēcīgajiem apstākļiem, par darbu it kā no tā brīvajā laikā. Taču šajos pasākumos ne tik daudz realizējas brīva saskarsme, cik izklaidējot tā tiek aizstāta ar mākslinieciski ietērtām, taču tikpat atsvešinātām saskarsmes formām. Tās iegūst pat noteiktu patstāvību un varu pār cilvēku, kaut arī tajās rodama nevis cilvēciskās saskarsmes iespēja, bet gan tās pretstats.

Taču šī neīstā dzīve ir saistīta ar svētkiem, kuri „uz laiku pārceļ utopiskā pasaulē“ (M. Bahtins), pārvar tās saraustītību, izbrīvē cilvēku. Svētki, kā raksta Lisjēns Levi-Brīls, ir „dvēseles izriestība“, svētkos cilvēks it kā uziet pats sevī. Cilvēka pastāvēšanā ir pašatrodosies veidojumi, kas nodrošina dzīves un sevis paša veselumu. Tāpēc svētkus gan var uz laiku aizvietot, bet ne aizstāt ar kaut ko uz visiem laikiem. Cilvēkam ir nepieciešama līdzsva-
 rota ikdienas un svētku mija. Ikdienā cilvēks ne vienmēr spēj realizēt neatkarīgu, brīvu saskarsmi. Darbība, kas vērsta pret neiespējamību dzīvot šādi, un tādējādi uzturētais spriegums aktualizējas un darbojas svētku dzīvē. Šajā dzīvē rodas veidojumi, kuri ir eksistenciālās nepietiekamības pār-dzīvojums, kas nav tieši un nepastarpināti realizējams ikdienas dzīvē.

Pār-dzīvojums nav kaut kādas izjūtas, subjektīvi tieši pārdzīvojumi vai

spēja pārdzīvot. Pār-dzīvojumā ir kaut kas pāri dzīvei, dzīvojumam esošs, tas ir kaut kādu „pārrāvumu“ pārvarēšana vai izturēšana, pār-dzīvojums it kā ir perpendikulārs attiecībā pret dzīvojumu. Bet „pārrāvumi“ ir cilvēka eksistence pār-rāvumi, kas principā var būt jebkura dzīves situācija, kurā nav iespējams realizēt eksistenciālo nepietiekamību tiešā, nepastarpinātā veidā. Cilvēces pastāvēšanas vēsturē ir izveidojušies arhetipiski, ontoloģiska rakstura simboli, kas atveido šādus pār-rāvumus. Pārvarot pār-rāvumus, cilvēks veido sevis eksistenciāli apjēgtu veselumu, izbrīvē sevi no apkārtesošā ārdošās ietekmes, tas notiek gan individuālā, gan kolektīvā aspektā. Pār-dzīvojums ir jēgģenerējoša darbība un apjēgas, sajēgas veidošanās process. Šāds process, kurā cilvēks sasniedz savas dzīves sakārtotību, jaunu vērtību sajēgu, arī ir pozitīva radoša darbība. Pār-dzīvojums nevis atceļ darbu, bet gan papildina to.

Pār-dzīvojumā tiek pārdzīvota eksistenciālā nepietiekamība, taču pats pār-dzīvojums netiek pārdzīvots. Tā, piemēram, viens no šādiem pār-dzīvojumiem ir Nāve, ko nevar tieši pārdzīvot un piedzīvot, tā ir priekšstatīta noteiktos simbolos un simboliskās norisēs. Pār-dzīvojums ir būtisks cilvēka eksistences formas komponents vai pati šī forma, kuru cilvēks nav nedz radījis un konstruējis, nedz arī var to izdarīt. Pati forma ir konstruktīva attiecībā pret viņa spējām just, domāt — dzīvot cilvēciski. Eksistenciālā forma ir pirmbūtisks veidojums, kas konstituē cilvēcisko realitāti, kuras noformējums un saturs ir atkarīgs no paša cilvēka. Tā ir priekšstatīta noteiktās lietās vai priekšmetos, taču pati nav lietiska vai kaut kāds priekšmets. Forma ir ideāla — simbolisks jēgveidojums, kas rodas cilvēku savstarpējā mijiedarbībā.

Svētku dzīvē noris pāreja šādās formās, svētki ir šādu pār-dzīvojumu komplekss, kas var vēsturiski variēties. Iekļaujoties šo formu jēgveidojošā utoposā, var realizēt dzīves attiecības un saskarsmi, kas attiecīgajā laikā un telpā ārpus svētkiem nav realizējamas. Svētki it kā rada paši savu telplaiku, kurā tie noslēdzas un izslid sapratnei, kas balstīta uz apzināšanās klasiskajiem noteikumiem. No vienas puses, svētki ir tas, kas tie ir ar sev piemītošo būtību, no otras — ir kaut kāda pieredze par svētkiem, to norises un nodrošināšanas pieredze. Kaut arī laika gaitā tiek noteiktas svētku likumsakarības, mākslīgi tos nevar iemācīt realizēt. Svētku īstenošanai, protams, ir nepieciešami zināmi priekšdarbi, taču svētki nav izvedināmi no šiem priekšdarbiem vai pēcsvētku dzīves. Svētki vai nu ir, vai arī nav. To organizēšana un konstruēšana var tikai destruēt patiesos svētkus. Svētki notiek, ja dzīvo svētkos. Cilvēku dzīvē vienkārši pastāv veidojumi („priekšmeti“),

kuri nav iemācāmi un konstruējami, tos var tikai pār-dzīvot un dzīvot to spēka laukā.

Šos „priekšmetus“ nevar ne reducēt uz kaut ko garīgu vai uz prāta saprātīgajiem izgudrojumiem, ne arī izveidot no esošajiem vai nākotnē iespējamiem fiziskajiem likumiem. Tie ir noteikti eksistenciāli veidojumi, kuri ir nevis cilvēku pastāvēšanas fakti, bet gan to eksistences akti. Arī svētki ir šāds akts vai akti, kas vienmēr no jauna jāaktualizē. Svētki kā noteikti eksistenciāli akti ar sev piemītošo sav-laiciskumu, kas nav reducējams uz faktu laiku un priekšstatiem par to, ļauj norisināties brīvai saskarsmei, brīvai darbībai. Svētki ir tehnoss, kas pārceļ šajā citā dzīvē, simboliski jēgveidojumi, kas neļauj cilvēkam izkaisīties, palikt par vienu no pasaules faktiem. Simboliskie jēgveidojumi ir nevis fakti, līdzīgi naturāli pašesošiem faktiem, bet gan cilvēku eksistences akti. Šiem veidojumiem ir nevis kāda funkcija vai uzdevums, bet gan jēga. Tāpēc uz tiem nevar norādīt — nepilnīga, tuvināta izpausme vai skaidrojums, kas liedz veidot to izpratni. Tie vai nu ir, vai arī nav, un, ja tie ir, tad tie ir pilnīgi. Lidz ar to izpratne par tiem vai nu pastāv, vai arī nepastāv, turklāt šī izpratne vienlaikus nozīmē arī prasmi īstenot šos aktus.

Tādējādi kļūst iespējams iezīmēt svētku un svinību, oficiālo svētku savpatību. Svinības tiešām ir iespējams noorganizēt, taču tajās nenoris saskarsme brīvības dimensijā, tās principā apstiprina to, ko sankcionē pastāvošās kārtības (sabiedriskās, kolektīvās u. tml.) pārstāvji. Oficiālie svētki būtībā nemaz nav svētki, tiem ir noteikts uzdevums un funkcijas, tie ir vērsti uz pastāvošā iekārtojuma svētīšanu un pamatošanu. Svinībās netiek pieļauta svētku brīvestība un spēlīgums, kas ir pretstatā to svinīgajai nopietnībai. Svinības ir sarikojumi, kurus noformē ar mākslinieciskiem līdzekļiem, — ne velti tās ir saistītas ar tādām parādībām kā reprezentabla sevis izrādīšana, parādes, marši u. tml. Maršējot, piemēram, katrs apzinās šī pasākuma uzdevumu un saprot, ka kāds to novēro, ka visa uzmanība ir veltāma ierindas priekšrakstu izpildei. Šajā ziņā zīmīgs ir Staļina apsveikums 1925. gada 8. martā: „Starptautiskā sieviešu diena ir līdzeklis darba sieviešu rezerves iekarošanai proletariāta pusē. Bet darba sievietes nav tikai rezerve vien. Ja ir pareiza strādnieku šķiras politika, viņas var kļūt un viņām jākļūst par īstu strādnieku šķiras armiju, kas cīnās pret buržuāziju. No darba sieviešu rezerves izkaldināt strādnieču un zemnieču armiju, kas cīnās plecu pie pleca ar lielo proletariāta armiju, — tas ir strādnieku šķiras otrais un izšķirošais uzdevums.“ Svētki tiek pārvērsti par līdzekli noteikta mērķa sasniegšanai, bet cilvēki — par bezpersoniskām, bezdzimuma marionetēm, kurām

jāpiedalās kāda režisora inscenētā izrādē-parādē. Un pat šādi svētki nereti iepriekš ir jāatstrādā, tie ir svētki (tāpat kā dzīve) uz parāda. Cilvēki var kā marionetes piedalīties parādiskajā dzīvē, neizrādot savu patību un citādību, kas neiederas attiecīgajā vēstures drāmā.

Svinības — parādīskos svētkus — rīko, lai kāds tās redzētu, lai redzētu attiecīgās kārtības un tās iespēju demonstrāciju, lai pārliecinātu par tās priekšrocībām vai varenību. Svinību uzdevums ir panākt sociālpolitisku vai līdzīgu projektu īstenošanu, piemēram: „Katrai jaunai lokomotīvei, kura iznāk no vagonbūves rūpnīcas, kopš šā brīža jābūt padomju svētkiem, katrai strādniecei un zemniecei jāzina, ka tā ir viņu lokomotīve. Lokomotīvu remonts mums jāuzmana tā, kā mēs uzmanām miļotā brāļa, māsas vai sievas pulsu.“ (Trockijs) Svinībās norisinās marionešu veidošana un veidošanās, jau vienreizēja nokļūšana oficiālo svētku situācijā var radīt iestādni — atgriezties tajā vēlreiz, kaut arī pats cilvēks var to neapzināties un pat nevēlēties. Organizētie un konstruētie svētki ir bezpersoniski, formalizēti, tie ir shematiski un racionālistiski. Svinībās nav cilvēciskā siltuma, tā dzīvīguma un aļoģiskuma, kas raksturo svētkus. Svinībās piedalās bezmiešīgi, bezpersoniski masas pārstāvji, kuru uzmanība ir (vai tiek) vērsta uz priekšrakstu un disciplīnas izpildi. Visos šajos pasākumos ir jau aizlaikus paredzēts skatītājs, novērotājs, bet svētkos šāda novērotāja nav. Svētkos vai nu dzīvo, vai arī atrodas ārpus tiem. Toties svinībās piedalās, tajos vienmēr ir kāds vērotājs, tās ir estētiski baudāmas, var pat teikt, ka svinības ir savdabīgs mākslas darbs. Svinībās gandrīz vienmēr ir limitēts dalībnieku skaits, bet svētki var notikt, ja ir kaut viens cilvēks, kas dzīvo šajos svētkos. Taču, ja panāk, ka svinībās cilvēks dzīvo, organizēto svētku mērķis ir panākts. Tāpēc arī svētki tiek iekļauti politikā, cenšoties tos pakārtot politiskiem uzdevumiem.

Svētki vienlaikus ir jauns un aizsens fenomens, to aktualizācijā var izpausties nezināmas vai pat nesaprotamas norises, jo svētkiem ir „sava dzīve“. Turklāt svētki transformējas visā dzīves masīvā, un svētku dzīvē to elementi var aktualizēties visdažādākajās konfigurācijās un modifikācijās, kas arī nosaka to neparedzamību. Svētki ir eksistenciāls veidojums, kam piemīt jēga, bet svinības — organizēts pasākums ar savu uzdevumu un funkciju. Svinību pārvēršana par svētkiem ļauj tām piešķirt jēgu, un, ja kaut viens tajās dzīvo, veidojas vēlamā apjēgas sakārta. Līdz ar to rīkotie svētki ir zināmā mērā divdabīgi — tie patiešām var būt svētki, bet tie var būt arī svinības.

DZĪVES MĀKS III AGONĀLISMS

1889. gadā dienasgaumi ierastā darīt „Dievekļa mīkresis jeb Kā filozofa ar veseri.” Filozofēt ar veseri nozīmē izklausīt dieveklus un pārticīnāties, vai tie nav tuāki. Šāds dievekļa var būt arī cilvēks, kam ir kā ir visdažādākas īpatības, kaut gan iznīcā viņi ir cilvēks bez īpašāmi, kā to heries Roberts Mūzils. Noīgi pirms „Dievekļu mīkresis”, gandrīz vienlaicīgi tiek publicēti vēl divi darbi, kuros runāta šāda problēmātika, proti, „Piedmetis no pagādes” (1864) un „Pērs Gints” (1866).

Pērs Gints, lauku pusis, jaucībnieks un nebēdāis, kas mīl līgavu, ko gan neapņem par sievu. Tomēr viņš to spiests iztapt, kad tā precis ar citu, un atnesot kalnos, kur to atkal pamet. Viņš nokļūst pie trolīera, aishēg no siera un dodas uz Ameriku, kur irgojas ar vīrgiem, kļūst bagāts, bet vienā mirklī tande visu bagātību, jo uosprāgs rvaikonis. Pēc šīs herasiofas viņš nolūst tuksties, taču, lēveņa valis, atkal iegūst sievu un bagātību. Tomēr viņš atdar viņu zaudē, kļūst par zīmānāku un nokļūst vālofānā. Ši odiseja herāras ar to, ka vecumā viņš atgriežas dramāzā vietumā, kur ārpus laika vārs viņu gaida mīlošā Sēbrēiga.

Šajos neparastajos, bet vārdātos īpatņos norāda arklājas kāda Pērs Gints īpašība un stādā par pārd, lai domā vienā nāšāmi īpatībai. Viņš ceļo, parātk dažādas heras, mēta veseri, kas viņš ir pats. Un jautājumi „Jūs esat norvēģis?” viņš atbūdi: „Jā, gan! / Pārticīnāties pūšons garā. / Jo manā bagātība, vārs — / Tā herā Amerikā mēta. / Mēšana grīnāspāukts ir pūšons ar to. / Ko Vācija dod jaunāka. / No Pārticīnāties vārs ir šā vārs. / Un druku

III

DZĪVES MĀKSLAS AGONĀLISMS

1889. gadā dienasgaismu ierauga darbs „Dievekļu mijkrēslis jeb Kā filosofēt ar veseri.“ Filosofēt ar veseri nozīmē izklausināt dievekļus un pārliecināties, vai tie nav tukši. Šāds dieveklis var būt arī cilvēks, kam it kā ir visdažādākās īpašības, kaut gan īstenībā viņš ir cilvēks bez īpašībām, kā to liecina Roberts Mūzils. Neilgi pirms „Dievekļu mijkrēšļa“, gandrīz vienlaicīgi tiek publicēti vēl divi darbi, kuros risināta līdzīga problemātika, proti, „Piezīmes no pagrīdes“ (1864) un „Pērs Gints“ (1866).

Pērs Gints, lauku pusis, jautribnieks un nebēdnis, kas mil līgavu, ko gan neapņēma par sievu. Tomēr viņš to spiests izžagt, kad tā precas ar citu, un aizņest kalnos, kur to atkal pamet. Viņš nokļūst pie troļļiem, aizbēg no tiem un dodas uz Ameriku, kur tirgojas ar vergiem, kļūst bagāts, bet vienā mirklī zaudē visu bagātību, jo uzsprāgst tvaikonis. Pēc šīs katastrofas viņš nokļūst tuksnesī, taču, likteņa vadīts, atkal iegūst slavu un bagātību. Tomēr viņš vēlreiz visu zaudē, kļūst par zinātnieku un nokļūst trakonamā. Šī odiseja beidzas ar to, ka vecumā viņš atgriežas dzimtajā ciematā, kur ārpus laika varas viņu gaida mīlošā Solveiga.

Šajos neparastajos, bet vienlaikus tipiskajos notikumos atklājas kāda Pēra Ginta īpašība un tūdaļ pat izzūd, lai dotu vietu nākamai īpašībai. Viņš ceļo, pasāk dažādas lietas, taču nezina, kas viņš ir pats. Uz jautājumu „Jūs esat norvēģis?“ viņš atbild: „Jā gan! / Tak vispasaules pilsons garā. / Jo mana bagātība, vara — / Tās deva Amerika man. / Mans grāmatplaukts ir pilns ar to, / Ko Vācija dod jaunāko. / No Francijas man ir šī veste / Un drusku

gara, uzvešanās. / No angļiem darba spējas manas / Un prasme, veikalu kā vesti. / No jūdiem guvu pacietību, / Un drusciņ saldu aizgrābtību / man piesūtīja Itālija. / Un reiz, kad nāve tuvu bija, / Es savu dzīvi izglābu / Ar krietnu zviedru tēraudu.“ Bet kas ir viņš pats?

Jau Sērena Kjerkegora Johans Klimaks „Filosofiskajās drumslās“ (1846) konstatē: „Es neesmu pārstājis uzsvērt, ka mūsu laikmetā aizmirs, ko nozīmē eksistēt un ko nozīmē „iekšējs“. Laikmets zaudēja ticību tam, ka iekšējais bagātina šķietami tukšo saturu, turpretī pārmaiņas ārējā ir tikai izkļiedes līdzeklis, pie kura ķeras dzīves pārsātinātība un tukšums. Tāpēc, lūk, neievēro pienākumus, kas izriet no eksistences. Garāmejojot izmācās to, ko nozīmē ticība, un uzskata, ka zina to. Tad metas spekulatīvajā filosofijā, un atkal garām. Tad kārtā astronomijai, sāk klaiņot šurp un turp pa visām zinātnēm un visām dzīves sfērām, bet nedzīvo. Dzejnieki, lai tikai izklaidētu savus lasītājus, slaistās pa Āfriku, Ameriku, velns viņu zin kur Trapezundā, Ruānā, un drīz vien nāksies atklāt kādu jaunu pasaules daļu, lai poēzija pavisam neizsīktu. Bet kāpēc? Tāpēc, ka aizvien vairāk zaudē iekšējo?“ Vai tiešām patība iegūstama iekšējā? Vai galu galā tā nav bēgšana?

Dostojevskis nobēgušais varonis atzīstas: „Mēs visi esam atradinājušies no dzīves, visi klibojam, dažs vairāk, dažs mazāk. Pat tiktāl esam atradinājušies, ka dažreiz jūtam tādu kā riebumu pret isto „dzīvo dzīvi“ un tāpēc ciest nevaram, ka mums to atgādina.“ Kas ir šī dzīvā dzīve, kas ir šie no eksistences izrietošie pienākumi? Bet varbūt labāk jautāt — kas ir neistā, nedzīvā dzīve? Dostojevskis raksta: „Nonācu tiktāl, ka sajutu tādu kā slepeni, nenormālu, sīku un zemisku baudīņu dažkārt visai riebīgā Pēterburgas naktī atgriezties savā kaktā un aizvien skaidrāk apzināties, ka izdarītais nekādi nav atpakaļ atsaucams, un sāku iekšēji slepus krimst un krimst sevi zobiem, zāgēt un ziņāt sevi tiktāl, ka rūgtums pēdīgi pārvērtās par tādu kā kaunpilnu, nolādētu saldmi un beigu beigās pārtapa noteiktā, nopietnā baudījumā. Jā gan, baudījumā, baudījumā!“ Savu bezpatību saldkairi izbaidošais pat nonāk pie atziņas, ka „jebkura apziņa ir slimība“. Arī Pēra Ginta trakonama pažiņa Begrifenfelds (t. i., jēdzienu lauks) saka: „Vakar vakarā, kad sita vienpadsmit, / Absolūtais prāts aizgāja nāvē dusēt.“

Arī vesera filosofijas autoram cilvēks ir netīrība, nabadzība, nožēlojama izprieca — cilvēks ir tukšs, bet cilvēciskais pārlieku cilvēcisks. Nelīdz nedz reliģija, nedz valsts, kas, kā atzīmējis Mihails Bakuņins, ir savdabīga mūsdienu civilizācijas baznīca, bet advokāti — tās svētnieki. Dievekļu satriekšanas filozofs atzīstas: „Par valsti es saucu to, kur ir visi nāves zaļi dzērāji, labi un ļauni; par valsti, kur katrs sevi pašu pazaudē, labie un ļaunie; par

valsti, kur katra cilvēka lēnā pašslepkavība top saukta par „dzīvību“. „Savās asinīs smakdams un dzirdēdams sākotnējo pirmsākuma mūziku, viņš vēsta, ka „laiks ir pagājis“. Vai pagājis arī apziņas un prāta laiks? Diez vai, jo „prāts un gars ir darbarīks un rotaļlieta, bet aiz tiem vēl pastāv pats“, kas meklē, salīdzina, iekaro un sagrauj.

Kas ir šis autors un par ko viņš runā? Vai viņš tikai diagnosticē savu laikmetu, sniedz tā patogrāfiju, kas sabalsojas ar citiem tā laika rakstnieku un domātāju aprakstiem? Vienā no iepriekšējiem darbiem viņš ir atzīmējis: „Viss cilvēciskais kopumā nav lielas nopietnības vērts, tomēr —“ Varbūt tomēr vērts nedaudz pakavēties pie šī autora, proti, Fridriha Ničes, pārlietu cilvēciskā.

Niče ir dzimis Prūsijas anektētajā Rekenā, mācītāja ģimenē, kura saskaņā ar leģendu cēlusies no poļu aristokrātiem. Pēc tēva nāves 1839. gadā Ničes ģimene pārceļas uz Naumburgu, kur viņš mācās Šūlpfortas ģimnāzijā, kas tolaik ir viena no izcilākajām vācu gara kalvēm (F. Klopštoks, J. Fihte, F. Šlēgels, L. Ranke u. c.). Jau desmit gadu vecumā viņš uzraksta pirmos dzejoļus un kompozīcijas, taču jo īpaši literārais talants izpaužas ģimnāzijas laikā, kaut gan pieņemtā pareizrakstība ne visai padodas. Sekojot ģimenes tradīcijai, Niče iestājas Bonnas universitātes teoloģijas fakultātē, taču drīz vien pievēršas klasiskai filoloģijai un, sekojot Fridriham Ričlam, pārceļas uz Leipcīgu. Studiju gados Niče uzraksta vairākus darbus (par Teognidu, Simonidu un Lāertas Diogenu), kas Ričlam ļauj ieteikt viņu profesūrai Bāzeles universitātē. 1869. gadā Niče kļūst par ārkārtas profesoru un nolasa inaugurācijas runu „Homērs un klasiskā filoloģija“. Ar laiku Niče zaudē jebkādas simpātijas pret prūsiskumu, vāciskumu un pieņem Šveices pavalstniecību.

Kā „Grieķu jautrība“ iecerētais darbs tiek publicēts 1872. gadā ar nosaukumu „Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara“, kas sastop zinātnisko aprindu noraidījumu. Niče uztur draudzīgas attiecības ar Jakobu Burkhartu, Rihardu Vāgneru un viņa sievu Kozimu, Franci Overbeku, Peteru Gastu un Lū Andreasu-Salomē, taču tās ne vienmēr ir ilgstošas attiecības. Lielākoties nepieņemts un nesaprasts Niče publicē savus darbus: „Nesavlaicīgās pārdomas“, „Cilvēciskais, pārlietu cilvēciskais“, „Rita ausma“, „Jautrā zinātne“, „Tā runāja Zaratustra“, „Viņpus labā un ļaunā“, „Par morāles ģenealoģiju“, „Antikristietis“, „Dievekļu mijkrēslis“ un „*Ecce homo*“. Jau divdesmit deviņu gadu vecumā, t. i., 1873. gadā sāk izpausties pirmie slimības simptomi, un pēc sešiem gadiem Niče atstāj akadēmisko karjeru. 1889. gadā Niče garīgi sabrūk un nokļūst māsas Elizabetes Fērsteres

aprūpē. Viņa pārņem savā pārziņā arī Ničes arhīvu un 1906. gadā publicē falsificēto darbu „Griba uz varu“, bet, uzdāvinot Šiklgrūberam brāļa spieķi, sarado ar fašismu.

Tradicionāli Niče tiek uzskatīts par dzīves filosofijas aizsācēju. Tā kā šī filosofija jau ir mirusi, var pieļaut domu, ka miris ir arī Niče. Tomēr tā ir pārāk banāla doma, par Ničes nāvi bija zināms jau 1900. gada 25. augustā. Niče ir klātesošs visā mūsdienīgi tagadnīgajā filosofijā, viņš ir nesavlaicīgi savlaicīgs. Niče atsakās no sistēmu veidošanas, izvēloties aforistisku un esejistisku rakstības veidu, ko papildina ar sevis paša mistifikāciju. Viņš veido agonālu dzīves mākslu, kurā viņam, kā izsakās Tamāra Kuzmina, „jāveic visu vērtību pārvērtēšana un jāatrod jaunas dzīves formas“.

Pieņemot Ničes piedāvātās mistificēšanas iespējas, var teikt, ka runa ir nevis par viņu, bet gan par dievu Agonu. Var taču pieļaut domu, ka mirušais dievs atgriezies mūžīgās atgriešanās propagandētājā, lai ievēstītu jaunas iespējas. Niče atkal var pasmieties, uzjautrināties. Izmantojot izdevību, var pasmieties arī par sevi. Žils Delēzs uzsver: „Tas, kas Niči lasa nesmejoties, nesmejoties daudz, bieži, brīžiem — neprātīgi, it kā nemaz nelasa Niči.“ Lai pasmietos, nepieciešams pakustēties, izkustēties, atstāt iesildīto un ierasto vietni. Šī kustēšanās nav slaištīšanās pa pasauli, nav jābūt staigulim, lai būtu nomads, jo nomadisms ir kustēšanās sevī pašā, dažādu perspektīvu izmantošana. No nomadiem var norobežoties, taču viņus var censties arī piejaucēt, t. i., ierobežot. Nomadi var patikt vai nepatikt, taču abos gadījumos tiem sava savpatīguma dēļ ir jāmirst. Lidzīgi ir arī ar Niči. Taču viņš ir agonāls, un atgriežas nevis Agons, bet gan agonālisms. Sēžot uz vietas, pieņemot vietvalža pozu, tas gan nav manāms, nav izprotams arī nomadiskais domātājs, domas horeogrāfs. Tikai tad viss var beigties arī ar vārda „agons“ mūsdienīgo nozīmi, proti, agoniju, t. i., brīdi pirms nāves iestāšanās.

Agonālisms aužas cauri visai seno grieķu dzīvei. Viens no pirmajiem šā fenomena kultūrvēsturisko nozīmi ir uzsvēris Jakobs Burkharts, kaut arī pats lielāku vēribu ir veltījis atlētiskajiem un mūsiskajiem agoniem. Bāzelē Niče iepazīstas ar Burkhartu, kas kultūras vēsturi skata caur mākslas, eksistences estētikas prizmu — viņa skatījumā pat valsts ir mākslas darbs. Arī Niče uzskata, ka zinātne jāskata mākslinieka, bet māksla — dzīves optikā. 1872. gada uzmetumā „Homēra agons“ Niče atzīmē grieķu dzīves agonālo sākotni, bilstot: „Es bīstos, ka mēs to neizprotam pietiekami *grieķiski*.“ Tas nepavisam nenozīmē, ka viņš iestājas par dionisiski orgastisko dzīvi, viņš iestājas par apollonisko, jo tas atrauj „cilvēku no viņa orgastiskās pašznīcināšanās“. Agons, kā uzsver Niče, izpaužas arī simposijā, kur tāpat kā tiesā

kulminē antīkā filosofija. Agons tiek rīkots visur, kur vien atrodas grieķi, visviens — polisā, ceļojumā vai karagājienā. Saskaņā ar pieņemtajiem dzīves noteikumiem agona dēļ ir jāpārtrauc arī karš. Un grieķi tā reiz arī rīkojušies karā ar persiešiem, izraisot milzīgu Kserksa izbrīnu. Arī tradicionālās teātra izrādes ir agons, kur tiek noskaidrots vislabākais. Agons ir grieķu dzīves īstenošanas modelis, paradigma. Grieķi rīko sacensības arī ēšanā, dzeršanā, viņiem nav sveši arī skaistuma konkursi. Agons, kā liecina Artemidora „Oneirokritikons“, ir pārņēmis arī viņu sapņus, Agons tiek atveidots skulptūrās un monētās. Grieķi ir agonālisti, un Niče raksta: „Ikviena liels hellēnis agona lāpu nes tālāk.“

Agonā nepieciešamais spriegums un saspringtība rod atveidi pat valodā: *agōnia* kopš Dēmostena laikiem ir ne tikai „piepūle“, bet arī „bailes“. Agons ir dzīve noteiktā piepūlē un baiļu pārvarēšanā. Agonistam ir nepieciešami vingrinājumi un darbs. Agoni aizrauj arī filosofus. Nostāstos tiek stāstīts, ka Milētas Talēss pat nomiris Olimpiskajās spēlēs. Arī Platons jaunībā esot bijis labs cikstonis un piedalījies Istmas spēlēs, kas nostāstos pārtapušas pat par Olimpiskajām spēlēm. Sacensības gars valda visā grieķu dzīvē, Aristofanam tas valda pat Aīdā: „Sen Pazemē tāds likums ieviesies / Starp cildeno un augstāko mākslu pārstāvjiem: / Kas sacensībā pārspēj savus sāncenšus, / Tas Pritanejā dabū brīvu uzturu / Un troni blakus Plūtonam.“ Taču filosofijā sadzīvīskās sacensības ne vienmēr tiek attaisnotas un atzītas. Platons, piemēram, nav īpaši labās domās par tiem, kas vingrina tikai miesu un neprot domāt. Vēl izsmējīgāki ir kīniķi, kas izmanto vārdu spēli *athlētēs* un *athlios* (nelaimīgais). Var jau būt atlēts visdažādākajās jomās, bet paša dzīvē — nelaimīgs pīntiķis.

Tomēr arī filosofija var iegūt agona iezīmes. Platons vēsta, ka cilvēkiem ticis uzturēties Sokrata tuvumā, lai redzētu sava veida agonu, proti, lai redzētu, kā tiek iedzīti strupeclā tie, kas iedomājušies esam gudri. Lāertas Diogens gan zina stāstīt, ka uzvarētie ne vienmēr likušie mierā, viņi ne tikai apvainojuši Sokratu, bet arī situši viņu un vazājuši aiz matiem. Dialogā „Protagors“ Platons attēlo sofistu polemiku kā agonu un izmanto izteicienu „*agōn logōn*“ — sacensība runās. Veidojas īpaša māksla — strīda un atspēkošanas māksla: eristika un elenktika. Arī filosofija kļūst par publisku strīdu, atspēkošanas mākslu, taču tās mērķis ir nevis uzvara vai uzvarētāja noskaidrošana, bet gan uzvedināšana uz rūpēm par „paša patību“, kā saka Platons. Filosofija ir saistīta ar rūpēm par sevi pašu un vingrināšanos, tā ir uzvara pašam pār sevi, t. i., pašvaras nostiprināšana. Tā ir dzīves māksla, kļūstot par sevis paša skulptoru. Arī Niče saka, ka „grieķis pazīst mākslinieku

vienīgi personiskā cīņā“. Tomēr šī māksla paredz izveidot attiecības ar citiem. Tāpēc Marks Aurēlijs uzsver: „Dzīves māksla vairāk lidzinās dūru cīņai, nevis dejas mākslai, jo vajag stāvēt stingri un būt vienmēr gatavam uz necerēto, nevis uz to, kas iepriekš zināms.“

Antikā filosofija ir agonāla. Uzskatāmi to apliecina kiniķi, kuru pozīciju atgādina Niče, izpelnidamies neokiniķa slavu. Arī Niče ir agonāls un nodarbojas ar vērtību pārvērtēšanu. Kiniķus pieņemts uzskatīt par ciniķu, anarhistu un nihilistu priekštečiem. Taču tas ir tikai pieņēmums, lai neteiktu — cinisks spriedums. Kinismam nav nekāda sakara ar cinismu, anarhismu un nihilismu, drīzāk jau kinisma trūkums rada gan cinismu, gan nihilismu. Kinisms ir ētika, principiālas stājas un rīcības izkopšana, turpretim cinisms ir bezprincipialitāte, ko nereti papildina ar dažāda veida moralizēšanu. Cinisms ir rada nihilismam, tā ir vienaldzīga attieksme pret dzīvi, novērotāja pozas ieņemšana, smikrīgā pārākumā nolūkojoties pasaules nejēdzībās. Turpretī kinisms ir aktīva iesaistīšanās dzīvē, sniedzot skaudru norēķinu par pasauli un sevi pašu. Bet cinisms un nihilisms ir nerēķināšanās ar citiem, galu galā pārvēršoties vienaldzībā arī pašam pret sevi.

Kinisms ir filosofiski dzīvota dzīve, tā ir brīvības askēze — ievingrināšanās „spēja“ būt brīvam. Turklāt tā ir publiska, atklāta ievingrināšanās brīvībā. Vienlaikus kinisms ir arī dzīves izlūkošana un izbaudīšana, tā ir sevis un dzīves pārbaudīšana, bez žēlastības atmeto neīsto. Kinisms ir dzīves transformēšana, taču kiniķis nevis pārveido citus, bet gan veido pats sevi. Kiniķi ir paradoksāli, viņi ir ķecerī, hairētiķi, proti, tie, kas izvēlas citu dzīvi — dzīvi, kas ir sava un brīva. Kiniķi, kā to liecina nosaukums, ir suņi. Suns manifestē citu dzīvi, tas dzīvo savā vaļā. Antikajā pasaulē suns nav mājdzīvnieks, pieradināts kustonis. Suns ir nomadisks, viņam mūždien jāizcīna sava eksistence. Taču šī izcīnīšana ir cīņa par sevi — sevis paša aizstāvēšana un aizsargāšana, nevis uzbrukšana. Tomēr suns prot arī kost, viņam ikviens var iespert, ikviens, kam nav slinkums, to var iekautīt, tāpēc sunim jāprot pastāvēt par sevi — viņš ir nevis kusls un miligs klēpja sunītis, bet gan sevis paša sargs.

Sunim mūždien ir jābūt modram un vēriģam. Modriba paredz labu ožu — nelabais, draudošais, nevēlamais ir jāsaož jau pa gabalu. Tas attiecas gan uz sevi pašu, gan uz sabiedrību. Oža ļauj ne tikai ostīt, apostīt un izostīt, bet arī izošņāt, tāpēc kiniķus nereti ir dēvējuši par ošņām, okšķeriem. Taču ožai principā ir cita nozīme, tā ir spēja diagnosticēt, proti, atšķirt, un tā ļauj spriest, vērtēt un būt kritiskam. Modriba, vēriba nozīmē sensibilitātes izkopšanu. Tā ir izlūkošana jeb apgaismības (*kataskopos*)

praktizēšana, kas ļauj pārvērtēt vērtības. Tāpēc kiniķiem tiek pārņemts, ka viņi nedarot neko sabiedriski derīgu, līdzīgi suņiem tikai klimtuši apkārt un ņirgājušies par sabiedrībā pastāvošajām normām un tikumiem. Kiniķi tiek uzskatīti par klaidoņiem un grāvējiem, taču viņi nepavisam nav graušanas un grautiņu speciālisti. Viens no kiniķu varoņiem ir Hērakls, arī viņš klimst pa pasauli un izcīna uzvaru pēc uzvaras. Bet šīs uzvaras ir Augeja staļļu iztīrīšana un plēsoņu, nezvēru pievārēšana. Tāds pats klaidonis ir arī Odisejs, kas vienlaikus ir arī pilsētgrāvējs. Šāda apkārtklišana un ierasto priekšstatu graušana raksturo arī kiniķu priekšteci Sokratu, kas, pēc Hēgeļa domām, sagrauj Atēnas un kļūst par Ničes filosofisko pretspēlētāju.

Kiniķi ir apkārtstaigājošs dinamīts, arī viņu atziņas un rīcība ir dinamitiska. Kiniķi neveido terminoloģiskas sistēmas, viņi uzspridzina teoretizējošo jēdzienu filosofiju. Nostāstos par kiniķiem tiek atstāstītas nevis viņu izkalkulētās mācības, bet gan joki. Viņi ir nevis teoretizēšanas speciālisti, bet gan jokdari. Taču viņu jokainība ir savdabīga — joki vienlaikus ir asprātīgi un nopietni, tie ir nevis jociņi un nevainīga irgāšanās, bet gan skaudra patiesība. Arī Niče ir iecerējis grāmatu „*Böse Weisheit*“ — „Ļaunā gudrība“, taču tā vienlaikus ir arī skaudra gudrība. Gan kiniķi, gan Niče ir dinamitiski, viņi spridzina un sasprindzina citai dzīvei.

Runājot par tautas vadoni, kiniķis Diogens uzskata, ka vislabākais ir norādīt uz viņu ar vidējo pirkstu. Tas ir sunīšanas akts *par excellence*, jo pacelts vidējais pirksts simbolizē fallu. Bet vai vadonis ir vairāk vērts par norādi ar paceltu vidējo pirkstu? Diogens atgādina, ka arī žests var būt filosofisks. Un šis žests norāda, ka filosofija ir nevis teoretizēšana un vāvuļošana, bet gan akts. Filosofija ir akcionāla un agonāla. Turklāt kiniķu filosofija ir provokatīva. Apmeklējot „laba“ cilvēka skaisto māju, Diogens beigās iesplauj saimniekam sejā, jo neatrod labāku vietu, kur nospļauties. Lai iesplautu kādam sejā, nekāda gudrība nav nepieciešama. Taču kiniķi ir nevis negudri sabiedrisko normu apspļaudītāji, bet gan filosofi. Kiniķi ir provokatīvi nevis pašas provokācijas dēļ, bet tāpēc, lai liktu aizdomāties, lai ļautu atskārst patiesību. Kiniķi ir nevis nepieklājīgas vārdošanas lietpratēji, bet provokatori, tieši un atklāti norādot uz nebūšanām.

Kiniķi ir naudas viltotāji, tāpēc viņi arī tiek padzīti un klimst pa visu pasauli. Naudas viltošanai nav nepieciešama nekāda filosofija, kaut gan tā ir noturīgs kinisma raksturlielums. „Monetārais“ nostāsts, tā elementi ir rodami jau Platona filosofijā un acimredzot kulminē Georga Zimmela „naudas filosofijā“, kur teikts, ka naudas vienīgais mērķis ir „tās pārlikšana citās vērtībās“. *Nomisma* ir tas, kam ir nozīme, proti, monēta vai tikums.

Vai kiniķi falsificē, pārkaļ monētas? Nostāstos tas tā arī tiek stāstīts. *Nomisma* ir tas, kas ir apgrozībā, turklāt šī „monētārā vienība“ ir saistīta ar nomos, proti, noteikumu. Noteikumi ir maināmi, dažkārt tos vienkārši nepieciešams pārmainīt. Un kiniķi to arī dara. Tāpēc arī rodas nostāsts par naudas viltošanu un tikumu pārkāpšanu. Kiniķi pārliet apgrozībā esošo morālo valūtu „citās vērtībās“, jo svarīgs ir ne tik daudz *nomos* (noteikums), cik *logos* — īstenības struktūra, „patiesība“. Turklāt runa ir nevis par tikumiem un morāli — noteiktajām apgrozības monētām, bet gan par ētiku, t. i., noteiktu dzīves veidu. Kiniķi nodarbojas ar vērtību pārvērtēšanu — *paracharattein to nomisma*. Arī Niče ir vērtību pārvērtētājs, viņš uzsver: „Lielas lietas prasa, lai par tām klusētu vai runātu augsti, tas nozīmē — kiniski un nevainīgi.“

Vai Niče atgriežas grieķu agonistika un kinisms? Diez vai. Atgriežas agonālisms — cīņa, konfrontācija, kritika, kaut arī Mišels Fuko uzsver, ka Niče esot „dažu grieķu vārdu eksegēze“. Savu darbu „Dievekļu mijkrēslis“ Niče raksturo kā lielu kara pieteikumu. Sakarā ar ko Niče karo, par ko viņš rūpējas? Izmantojot antikās pasaules izteicienu, var teikt, ka Niče rūpējas par dzīves mākslas izstrādi, par darbu ar sevi pašu, par sevis paša pārvarēšanu un karo pret visu, kas to kavē un traucē. To raksturo arī trīs Niče domas figūras, kas iezīmē ne tikai viņa dzīvi, bet arī to, ko viņš izstrādā. Niče Zaratustras runas sākas ar vēstījumu par trejādu pārvēršanos: „Kā gars top par kamieli, un kamielis par lauvu, un lauva pēdīgi par bērnu.“ Kamielis ir nesējdzīvnieks, tas nes etablētās vērtības, audzināšanas, morāles un kultūras nastu. Pēc dieva nāves tas nes cilvēciskās vērtības, nemaz nemānot, ka cilvēks jau miris. Kamielis ir transporta līdzeklis, kas neapzinās nesamās vērtības, kamielis ir nihilisma transportētājs. Kamielim līdzvērtīga figūra Niče pasaulē ir ēzelis. Šī figūra ir karikatūriskā, jo ēzeļa „jā“ (i-ā) nav „jā“. Viņš domā apliecinām ko augstāku, bet īstenībā apliecina tikai nihilismu. Viņa „nē“ (i-i) nav „nē“, tas ir reaktivitātes, atriebības un *ressentiment* „nē“. Kamielis un ēzelis ir sevis paša iztukšošanas figūras. Kamielis nokļūst tuksnesī, kur pārtop par lauvu — dievekļu satriecējo, etablēto normu un vērtību kritiķi. Viss tiek pārvērtēts, un lauva top par bērnu, t. i., par jaunu sākumu, jaunu principu un jaunas dzīves radītāju. Vienīgi pārvērtējot vērtības, iespējama pārvērtība. Taču Niče nav tikai pārvērtēšanas pravietis, viņš pauž agonālo ētiku, agonālo dzīves īstenošanas ētiku un estētiku.

Niče pauž, ka nepieciešams tikai viens, proti, dzīves māksla, sevis paša izstaltošana un vadišana. „Jautrās zinātnes“ 290. aforisms sākas ar atziņu „Viens ir nepieciešams“. Tas ir būtiski, jo Niče ir plānojis darbu „Viss ir

neīsts“ — viss ir neīsts, jo cilvēks vienmēr kaut kam pieķeras. Tāpēc arī nepieciešams šis viens, proti, dzīves māksla. 299. aforismā Niče vēlreiz uzsver: „Taču mēs vēlamies būt dzīves dzejnieki, un pirmām kārtām — ikdienišķajā un sīkumos“. Un Niče izvērs atziņu „Viens ir nepieciešams“: „Piešķirt stilu’ savam raksturam — liela un reta māksla. Tajā vingrinās tas, kas aplūko visu, ko piedāvā viņa natūras vājības un spēki, un tad iesaista mākslinieciskā plānā tā, ka itin viss parādās kā māksla un prāts, un arī vājība vēl apbur acis. Šeit pievienota liela daļa no otrās natūras, bet tur atšķelts pirmās natūras gabals, abos gadījumos — ilgi vingrinoties un katru dienu strādājot. Šeit apslēpts riebigais, kas neļauj sevi atšķelt, bet tur tas pārtapis cildenajā. Skatam tālumā ticis uzglabāts un izmantots daudz neskaidra, tāda, kas pretojas formēšanai, tam jāaicina tālē un neizmērojamajā. Beidzot, kad darbs pabeigts, atklājas, ka tas bijis gaumes spaidis, kas valdījis un formējis gan lielajā, gan mazajā: tas, vai gaume bija laba vai slikta, nav tik nozīmīgi, kā domā, — pietiek, ja vispār ir gaume! — Tās būs spēcīgas, varaskāras natūras, kas šādā spaidā, šajā saistībā un pabeigtībā, pašu likuma ietvarā, baudīs vismalkāko prieku; viņu varenās gribas kaisle gūs atvieglojumu, skatot visu stilizēto natūru, visu uzvarēto un kalpojošo natūru; pat ja tās būvē pilis un iekārto dārzus, tām netiek dot vaļu natūrai. — Iepretim tām ir vājās natūras, pār sevi nevaldoši raksturi, kas *ienīst* stila saistījumu: tie jūt, ka, ja uzliktu šo sūri grūto spaidu, tiem būtu jāklūst *vienkāršiem*: tie klūst vergi, tiklīdz kalpo, tie neieredz kalpošanu. Šādi gari — tie var būt pirmā ranga gari — vienmēr gatavi veidot vai izskaidrot sevi un savu apkārtni kā *brīvu* natūru — mežonīgu, patvaļīgu, fantastisku, nekārtīgu, pārsteidzošu: un viņi rikojas labi, jo tikai tā dara sev labu! Jo viens ir nepieciešams: tas, ka cilvēks *sasniedz* apmierinātību ar sevi — vai tā būtu šī vai tā dzeja un māksla: tikai tad cilvēks ir uzlūkojams puslidz ciešami! Tas, kurš ir neapmierināts ar sevi, nepārtraukti gatavs to atriebt: mēs, pārējie, esam viņa upuri, kaut vai tāpēc, ka vienmēr jāpiecieš tā riebigais paskats. Jo riebigā paskats dara sliktu un drūmu.“

Aforisma noslēgumā Niče runā par neapmierināto, *ressentiment* cilvēku. Tas, kurš ir neapmierināts ar sevi vai citiem, vienmēr gatavs atriebties. Lai tā nebūtu, nepieciešama dzīves māksla, ko, atsaucoties uz Lūkas evaņģēlija tekstu, Niče izsaka atziņā „Viens ir nepieciešams“. Un tas paredz pārvērtēt un pārvarēt sevi. Tādējādi Niče kristietības pārcilvēku pārvērš ne tikai par kristietības, bet arī par sevis paša pārvarēšanas formulu. Tāpēc arī nepieciešama pārvērtēšana, kaut gan garaisainais ēzelis saka, ka tas neesot nepieciešams — i-ā. Ēzelis ir būtiska cilvēkdzīves figūra, ēzelis ir reaktīvs

un alkst revanša. Viņam nav varas pār sevi pašu, un viņš arī negrasās strādāt ar sevi. Niče gan neraksta ēzeļiem: „Audzināt audzinātājus! Bet audzinātājiem jāaudzina pašiem sevi! Un tādiem rakstu es.“

Šajā kontekstā svarīga loma ir arī Ničes *Wille zur Macht* konceptam. Ēzelis to izprot pa savam, viņaprāt, tā ir griba pēc varas, griba dominēt. Un ēzelis arī iegūst varu. Turklāt ēzelis ir konservatīvs, viņš daudz ko var panest, taču kritiku viņš „nepanes“. Viņš pieļauj kritizēšanu — kritikas ilūziju. Gribā pēc varas, ko Niče gan dēvē *Herrschaft*, izpaužas vergu un vergturu triumfs, tas ir nihilisma triumfs. *Wille zur Macht* ir griba varēt, griba iespēt un būt, pati šī iespēšana. Saskaņā ar Niči tā ir nevis griba ņemt un dominēt, bet gan griba dot un radīt. Ēzelis rada tikai radišanas fantomu. Griba varēt ir nevis pastāvoša vai vēlāmā apstiprināšana, bet gan kritika. Tā ir iespēšana, sevis paša politikas veidošana, nevis ļaušanās un pakļaušanās politikai, kur tiek propagandētas tādas cēlas vērtības kā valsts, baznīca, tauta u. tml. Propagandētās vērtības ir sagandētas. Niče ir pret izdzimšanu un izviršanu, tāpēc viņš ir arī pret prāta un dzīves birokrātiem. *Wille zur Macht* ir jaunas iespēšanas apliecinājums. Ja savulaik filosofija ir „sākusies“ ar izbrīnu, tad Ničem tā drīzāk „sākas“ ar šausmām, ka joprojām vēl viss ir pa vecam. Niče ir sava laika tradicionālās filosofijas pašpārvarēšanas figūra, kas iezīme atgriešanos pie filosofijas kā dzīves mākslas.

Šajā sakarībā noskaidrojas arī Ničes dramaturģiskā ideja par mūžīgo atgriešanos. Vai atgriežas viens un tas pats, vai tā ir viena un tā pati atgriešanās? Tiek runāts par dažādu atgriešanos un atkārtošanos, piemirstot par stulbuma mūžīgo atgriešanos, kas turklāt vēl ir pavisam dabiska atgriešanās. Kas gan Niče būtu par domas dramaturģu, ja nepieļautu šādu iespēju! Taču stulbums ir mainīgs, tas ir vēsturisks, vienīgi stulbuma ģeoloģija vēl nav uzrakstīta, bet mikrofizika — izpētīta. Mūžīgā atgriešanās ir nemitīga atgriešanās pie sev būtiskā, pie tā, kas nepieciešams vienmēr. Cilvēka būtība, kā uzskata Niče, ir tapšana, un cilvēks mūžīgi atgriežas pie savas tapšanas, pie rūpēm par sevi pašu, pašrūpēm. Niče to apstiprina „Jautrās zinātnes“ 276. aforismā, teikdams: „*Amor fati!*“ Likteņa mīlestība ir turpmākās dzīves pamats, darbā „*Ecce homo*“ Niče pat skaidro „Kāpēc es esmu liktenis?“.

Kas ir likteņa mīlestība? Fatālisma apliecinājums? Providenciālisma atzišana? Kāds gan providenciālisms iespējams, ja dievs sen jau miris?! Tiesa, Niče runā ne tik daudz par dieva, cik par cilvēka nāvi. Tātad — fatālisms? Taču piedēvēt Ničem fatālismu var tikai ēzelis! Likteņa mīlestība ir likteņa likumīgā atgriešanās dzīvē un filosofijā. Liktenis nav kaut kas

tāds, kas atrodas ārpus cilvēka. Ārpusē ir projekcijas. Cilvēka un likteņa satikšanās ir būtisks dzīves notikums, sava veida spriedums par cilvēka „īsteno vērtību“ augstāko kritēriju kontekstā. Un svarīgs ir ne tik daudz liktenis, cik likteņa mācība, proti, dzīvot nepieciešams nevis pēc likteņa, bet gan pēc paša brīvas izšķiršanās. Dzīvot pēc likteņa — atteikties no brīvības un sevis paša. Dzīvot tikai pēc sava ieskata, neatskatoties uz likteni, — patvaļīgs egocentrisms. Tiekoties ar likteni, atklājas galīguma un bezgalīguma, mirstīguma un nemirstīguma paradokss. Cilvēks pārvēršas, viņam ir zināms spriedums, ko var pieņemt un apstrīdēt. Apstrīdot cilvēks spriež tiesu un it kā rada sevi no jauna. Taču, lai to izdarītu, nepieciešams iepazīt pašam sevi.

Vai pašiepazīšanas darbs ir paveikts? Vai ir drosme pateikt iepazīto? Agonālisms ir sajūgts ar parrēsisku izturēšanos, tiešu un atklātu valodu. Tā ir dzīve, kad vairs nav kur atkāpties. Niče raksta: „Mēs esam atstājuši zemi un devušies peldējumā! Mēs esam aiz sevis nojaukuši tiltus, pat vairāk — zemi!“ Došanās peldējumā ir otrās piedzimšanas, kura patiesībā ir īstā piedzimšana, simbolisks apzīmējums. Vienlaikus šis peldējums ir arī simbolisks filosofijas apzīmējums, tāpēc arī Niče var jautāt: „Ko mums šodien nozīmē *dzīvot* filosofiski?“ Savu atbildi Niče izspēlē dažādās variācijās, un beigu beigās laikam paspēlē šo spēli. Kaut arī dievs ir miris, tas, pēc Niče domām, vēl dzīvo valodā, gramatikā. Tāpēc viņš eksperimentē ar valodu, ārda gramatiku, līdz beigu beigās viņa teiktais un rakstītais vairs nav saprotams. Niče izmanto ne tikai mākslas un dzīves optiku, bet arī prāta un ārprāta, slimības un veselības pretstatu. Kamēr viņš spēj savietot šīs dažādās perspektīvas, tikmēr Niče dzīvo filosofisku dzīvi. Nespēdams to vairs uzturēt, viņš neprātā saļimst Turīnā un pārstāj būt filosofs. Niče uzsver slimības pieredzi dzīvē un filosofijā, taču atšķirībā no Mišela Fuko nespēj to izturēt līdz galam. Turpretī Fuko, nāvei nolemts, neatkārti Niče kļūmo soli un it kā iemieso Senekas atziņu: „Kāda gan varonība aiziet, kad tevi met laukā? Tomēr arī te ir varonība: tieku gan mests laukā, tomēr tā, it kā ietu pats. Tāpēc gudrais nekad netiek izmests, jo tikt izmestam nozīmē tikt padzītam no turienes, no kurienes aiziet pret savu gribu. Bet gudrais neko nedara pret savu gribu. Viņš neļaujas nepieciešamībai, jo pats vēlas to, uz ko tā viņu piespiedis.“

Niče savieto runāšanas, vēstīšanas un klusēšanas, klusuma perspektīvas. Savās asinīs smakdams, viņš izklusē dzīvei nozīmīgus vārdus, līdz beigu beigās vārdos un asinīs nosmok. Niče savieto nopietnības un smieklu perspektīvas, beigdams dzīvi neprātīgos smieklos. Smieklī ir dažādi, un arī

smieties ir jāprot. „Pēterburgas Avižu“ pielikuma „Dzirksteles“ 2. numura ievadvārdos var lasīt: „No slavēta Francūžu dziesminieka (*Victor Hugo*) top sacīts, ka viņš esot tas, kas caur savām žēlīgām dziesmiņām Francūžus ir iemācījis raudāt. „Kā — raudāt?“ prasa kattris Latvietis ar brīnīšanos: raudāt? Vai to Francūži līdz tam nemācēja? Latvietis — tas jau prot raudāt; tas to prot no gruntes, no bērnu dienām. Kas nekaiš lepniem Francūžiem smieties? Tie prot smiešanos tikpat gruntīgi, kā Latvieši raudas un gaudas. Kad pie Latviešiem vecai mātei atnāk dēls no tāluma un to cieti apkampj un karsti bučo, ko tad māte dara, vai priecājas? Ne kā! Tā rauda; asaras tai birst aumaļām. Bet tā saka: es raudu prieka asaras! Kad tēvs satiek dēlu, kas no zaldātiem pārnācis, tad abi apkampjas un — rauda! Vecam tēvam rit asaras ātri vien pār vaigiem un pārnācis karavīrs pa velti pūlējās savas acis paturēt sausas. Tā latvietis ne var ne pat prieku baudīt bez raudāšanas. (..) Vai nu saprotiet, lasītāji miļie, kāpēc cēlām smieklu avizi Dzirkstele? To cēlām tāpēc, lai ar laiku Latviešu tauta iemācās *smieties* — tā tauta, kas pašus priekus ne prot baudīt bez raudāšanas.“ Dzīve dzirksteļo smieklos, un smieklos ievingrinās priecāties par dzīvi. Vienīgi spēcīgs cilvēks smejas, vājais — želojas un gaužas. Tomēr arī raudāšanai ir sava jēga, tikai mūsdienās laikam ir jāmācās ne vien smieties, bet arī raudāt. Un Niče piedāvā šādu iespēju, viņš piedāvā iespēju gan raudāt, gan smieties par sevi, aplūkot sevi prāta un ārprāta, slimības un veselības optikā.

NOMADISKAIS DOMĀTĀJS

Darbā „Par morāles ģenealoģiju“ Niče raksta: „Viņi nāk kā liktenis, bez kāda pamata, bez prāta, respektēšanas, aizbildināšanās, viņi ir klāt kā zibens, pārāk šausmīgi, pēkšņi, pārliecinoši, pārāk citādi, lai tos pat varētu neieredzēt.“ Iespējams, ka šī atziņa ļauj labāk izprast Mišelu Fuko. Niče inspirē Fuko, viņš pat tulko Ničes darbus. Šī Ničes atziņa attiecas uz nomadiem un itin labi raksturo arī Fuko domāšanu un dzīvi. Viņa domas loģika, kā saka Žils Delēzs, līdzinās vējam, brāzmu un satricinājumu virknei, kas izmet atklātā jūrā. Tā izmet atklātībā, kur jādromā pašam, kur nevar atsaukties uz „akadēmiskajiem robežpāļiem“ (K. G. Jungs). Fuko inscenē reflektētu dzīvi un dzīvotu refleksiju. Taču viņš ir nomadisks, vagabundējošs jeb, kā pats izsakās, savvaļas āra domātājs. Tomēr šī identifikācija maz ko līdz, savvaļnieks uzsver: „Nē, nē, es neesmu tur, kur iedomājaties mani esam, es stāvu te un smeļoties uzlūkoju jūs.“ Kā lai uzlūko Fuko? Kā lai sarunājas ar viņu? „Ar nomadiem,“ kā saka Francs Kafka, „nevar sarunāties. Viņi nezina mūsu valodu.“ Ar nomadiem var sarunāties labi ja tikai pašā valodā, smeļoties izlūkojot dialoga dalībnieku. Bet šiem smieklīkiem ir jābūt smieklīkiem arī par sevi pašu. Šie smieklīki neļauj kļūt smieklīgam pašam un neļauj domesticēt un padarīt smieklīgu arī savvaļnieku, jo, kā uzsver Hanness Bēringers, „Kaina dēļiem patiek nomadi, taču viņi izskauž tos“. Nomadiem vieta atrodas labi ja rezervātos.

Fuko neļaujas nekādai identifikācijai. Viņš it kā attaisno savu pavārdu — *Fouk's*, t. i., *Fuchs*, ja vien lapsai netiek piedēvētas antropomorfas

īpašības. Turklāt Fuko nepavisam nav lapsas kūmiņš, kas viltīgi slēpjas no visiem un vazā tos aiz deguna. Viņš nemitīgi ar kādu (vai kaut ko) tiek identificēts, tiesa, ne vienmēr ar sevi pašu. Ja Fuko nebūtu nomadisks, šāda identificēšanas kāre acimredzot nerastos. Saistošs ir tieši nesaistošais. Acimredzot tāpēc viņš arī tiek aplūkots visdažādākajās saistībās — te kā strukturālists, te kā vēsturnieks, te kā marksists utt. Taču, kā brīdina Pjērs Burdjē, „nav nekā bīstamāka par tik smalkas, kompleksas un perversas filosofijas reducēšanu uz rokasgrāmatas formulu“. Tomēr līdz šim Fuko nav izdevies izvairīties no pastāvošā diskursa kārtības, kaut gan viņš pat ir atsacījies no diženā un cienību izraisošā vārda „filosofs“. Viņš uzsver: „Es esmu eksperimentētājs, nevis teorētiķis.“ Taču eksperimentētājus vai nu iekļauj kādā pazīstamā rubrikā, vai arī ignorē. Un Fuko gan ignorē, gan rubricē, turklāt rubricēšana bieži vien nav nekas cits kā ignorēšana, kas maskēta ar kultūras nodarbības lepno nosaukumu. Fuko ir eksperimentētājs gan domāšanā, gan attiecībās ar citiem cilvēkiem. Didjē Eribona skatījumā viņš ir „solitārs puisietis, savvaļnieks, kura attiecības ar citiem veidojas ļoti komplikētas un bieži vien arī konfliktējošas“. Fuko eksperimentē gan attiecībās ar citiem, gan arī attiecībās ar sevi pašu. Tomēr viņš skaidri apzinās, ka nav nekādas konstantas cilvēka un domāšanas iedabas, ko atliktu tikai nodarīnāt pēc kāda parauga. Ar Fuko dzīvi un domām pilnīgi sasaucas Imanuela Kanta 1784. gada atziņa: „No tik greiza koka, no kāda darināts cilvēks, nevar pagatavot neko pilnīgi taisnu.“

Līdzīgi Ludvigam Vitgenšteinam Fuko varētu teikt: „Es esmu mana pasaule.“ Bet vai tiešām Fuko ir tikai viņa pasaule? Un kas ir šī pasaule? Diez vai alotos, ja teiktu, ka tā ir robežas pasaule, pasaule, kurā izlūko, pārbauda un pārkāpj robežas. Tā ir robežu pieredzes un pārvarēšanas pasaule. Tā ir *expérience* pasaule — pieredzes un eksperimenta pasaule. Taču nereti Fuko uzstājas maskā. Tas gan nav nekas jauns domāšanas vēsturē, to ir darījis arī viņa protagonistis un antagonists Dekarts, kura dzīves moto ir „*Larvatus prodeo*“. Iespējams, ka maska vispār ir neatņemama domātāja dzīves sastāvdaļa. Taču tā nav sociālpolitiska vai ideoloģiska maska, domātāju raksturo maskas nemaskētība un neļaušanās atmaskošanas mājībai. Fuko pat publicē anonīmu interviju „Filosofs maskā“, jo doma ir svarīgāka par sadzīviskajām maskām. Bet tas aizskar un traucē ierastības ritumu. Turklāt Fuko ļauj paskatīties citādi uz to, ar ko aprasts un sarasts. Fuko pārkāpj robežas, viņš ir robežu izlūkotājs un pārkāpējs, kas maina arī pats sevi. Fuko uzsver: „Darbs, kas nav mēģinājums mainīt to, kas tiek domāts, un arī to, kas esi pats, nav īpaši amizants.“ Un viņš prot amizēties,

uzjautrināt un pārsteigt. Viņš ir ne tikai domāšanas, bet arī smiešanās meistarš. Viņa smieklis ir gan jautri, gan skaudri — tie neļauj sastingt ierastības dūkstis, tie saārda savaņģotību pašsaprotamības pasaulē. Smieklis atklāj citas dimensijas, kas citādību neatzīstošā pasaulē reti kad nomanāmas. Smieklis neļauj sarepēt pašapmierinātā tāpatībā un paštiksmīgā teoretizēšanā.

Fuko atzīst, ka ikviens viņa darbs ir saistīts ar paša dzīvi, ka tas ir autobiogrāfisks fragments. Viņš strādā uz robežas starp domāšanu un eksistenci — tā ir refleksija, kas paredz dzīves prakšu problematizāciju. Gan dzīve, gan domāšana kļūst darbs — apzināti virzīta aktivitāte, eksistences ētikas un estētikas izstrāde. Filosofiju viņš saprot kā aktivitāti, ar vēsturi un politiku saistītu aktivitāti: „Jautājums par filosofiju ir jautājums par mūsu pašu tagadni. Tāpēc patlaban filosofija ir viscaur politiska un vēsturiska. Tā ir vēsturei imanenta politika, tā ir politikai obligāti nepieciešama vēsture.“ Tāpēc nereti Fuko arī tiek skatīts vēsturnieka vai politiķa maskā. Ieganstu šādam skatījumam sniedz gan viņa darbi, ko mēdz traktēt kā rosinošus, bet ne vienmēr pārliecinošus vēsturiskus pētījumus, gan viņa ricība, līdzdalība sociālpolitiskās norisēs. Savā ziņā viņu piemeklē Sokrata liktenis — apkārtnējiem bieži vien nav skaidrs, ar kādu lietu tad viņš nodarbojas.

Fuko domas un dzīve it kā atgādina Epiktēta „Diatribās“ pausto atziņu, ka koks ir namdara materiāls, bronza — tēlnieka materiāls, bet paša dzīve — filosofa materiāls. Fuko atgādina, ka filosofija pirmām kārtām ir dzīves māksla jeb, izsakoties Epiktēta vārdiem, *hē peri bion technē*. Tā ir reflektēta pašizveide, kas neaprobežojas tikai ar sevi kā bioloģiska vai sociāla eksemplāra izdekorēšanu. Tā ir sevi formēšana un transformēšana, dzīvojot neiespējamo dzīvi, proti, dzīvošana uz reflektētās dzīves robežas. Taču filosofija kā eksistences estētika un ētika iezīmējas tikai Fuko mūža pēdējos darbos un intervijās, turklāt — iezīmējas, nevis tiek sistemātiski izstrādāta. Un tomēr — varbūt Fuko visu apzināto dzīvi praktizējis dzīves mākslu? Viņa iemīļotais dzejnieks Renē Šārs reiz piezīmēs fiksē jautājumu: „Vai tiešām mums ir lemts būt tikai patiesības iedīgļiem?“ Vai tas attiecas arī uz Fuko, vai viņš manifestē tikai patiesības iedīgi? Dīgļu teorija, protams, ir saistoša, taču Pjērs Ado uzskata, ka Fuko visu laiku praktizējis dzīves mākslu. Viņam piebalso arī Pols Vens, uzskatot, ka, būdams sevi paša mākslinieks, Fuko varējis baudīt mūsdienās nepieciešamo autonomiju, t.i., pašnoteikšanos un pašlikumības praktizēšanu. Fuko ir sevi paša mākslinieks un artists, aktieris. Viņa dzīve ir sevi paša iestudēšana. Taču tā nav individuālistisks pasākums, kaut arī lomas spēle ir individuāla. Tā ir formas iemiesošana, kaut arī tās demonstrēšana nav visiem saistoša.

Fuko uzsver, ka filosofija kā dzīves māksla ir „askēze, domās risināta patības vingrināšana“. Taču patība nav nekas substancionāls, tā nav nekāda identitātes jēlmateriāla skulptūra. Patība ir sevības — sevis un savējā — izkopšana, noskaidrojot, kas ir šis „sevis“ un „savējais“, kas ir pats. Tāpēc saruna ar Fuko ir arī saruna ar sevi pašu un sevis paša vingrināšana. Un sarunai ar viņu var noderēt Šāra atziņa: „Sapost ceļam prātu, neņemot palīgā ģenerālštāba kartes.“ Taču arī sapostais prāts var novest maldu ceļos, pirms došanās ceļā jāizlūko arī pats prāts. Kā tad vispār iespējams sākt? Kur ir sākums? Ikviens sākums paredz beigas. Varbūt var sākt, noskaidrojot beigas? Bet ja nu nav nedz sākuma, nedz beigu, jo vienmēr jau ir ceļā sevis iepazīšanās un iestudēšanās? Lai kādā virzienā arī dotos, sākums tiek atstāts aiz sevis, nokļūstot pie beigām. Svarīgi ir sākt, t. i., strādāt, un Fuko draugs Žans Pjels viņu arī dēvē par darba bifeli. Strādāt nozīmē censties pabeigt iesākto, proti, izdarīt darbu. Bet vai tas vispār iespējams — varbūt sāktais nekad nav pabeidzams?

1982. gada intervijā Fuko saka: „Nedomāju, ka tas ir svarīgi — precīzi zināt, kas es esmu. Visinteresantākais dzīvē un darbā kļūst par kaut ko citu — ne to, kas esi bijis sākumā. <..> Spēle ir vērtīga tikmēr, kamēr mēs nezīnām, kāds būs tās noslēgums.“ Acīmredzot arī Fuko identificēšana ar nomadisku domātāju ir nebūtiska, jo nomadiskums, savvaļība ir būtiska domāšanas iezīme. Iespējams, ka būtiskais ir tieši nebūtiskais, jo tradicionāli būtiskais parasti ir izgājis sociālpolitisko, ideoloģisko un profesionālo disciplināro apstrādi. Arī Fuko pievēršas nebūtiski būtiskajam — cilvēka eksistences un domas žestiem: viņš gan skata dzīves stilistiku, gan arī nodarbojas ar pašstilizāciju. Piezīmes par šī savvaļnieka dzīves ceļu un darbiem var būt produktīvākas un interesantākas par akadēmiski steriliem apcerējumiem. Turklāt, izsekojot Fuko kļaida ceļu, var izsekot arī tam, kā viņš nokļūst pats pie sevis, kā viņš risina Sērena Kjerkegora atziņu par to, ko nozīmē būt cilvēkam. Fuko 1982. gada intervijā ieskanas arī citādības atzišana, kas vienlaikus ir arī brīvības nostiprināšana. Fuko iestājas par citādību un brīvību, viņš pat piedalās avīzes „*Libération*“ dibināšanā, kas kļūst par brīvas, atsvabinātas domas ruporu.

Jau Hēgelis savā tiesību filosofijā uzsver, ka cilvēks domā un meklē domāšanā savu brīvību, t. i., atkāpjas no vispārnozīmīgā un vispārpieņemtā un veido īpašo. Fuko iestājas par citādo tiesībām: ārprātīgo, ieslodzīto, apkaunoto, homoseksuālistu tiesībām. Viņš iestājas pret netolerablu, neizturamo. Žurnāla „*Intolérable*“ pirmajā numurā tiek atzīmēts tas, kas mūsdienu pasaulē ir neizturams, proti, tiesa, policisti, slimnīcas, psihiatriskās

klīnikas, skola, karadienests, prese, televīzija, valsts. Fuko ne tikai raksta darbus par šiem neizturamības iemīsojumiem, bet arī praktiski īsteno gūtās atziņas savā dzīvē. Kopā ar Žanu Polu Sartru viņš piedalās visdažādākajās demonstrācijās un mītiņos, nereti izbaudot uz savas ādas policistu tiekšmi ieviest kārtību. Kopā ar Īvu Montānu viņš dodas uz Madridi, lai protestētu pret izkurtējušā Franko piespriedto nāvessodu režīma pretiniekiem. Hanoverā viņš piedalās demonstrācijā, aizstāvot Peteru Brikneru, kam aizliegta profesionālā darbība. Viņš piedalās Berlīnes *TUNIX* kongresā, pirmajā starptautiskajā alternatīvo kustību sanāksmē. Fuko iestājas par Irānas revolūciju, bet vērsas pret staļinistisko struktūru noteikto dzīves īstenošanu. Fuko nav samierināms ar neizturamo.

Šīs akcijas nav nekas atrauts no Fuko eksistences un domāšanas, taču viņš nepavisam nav sociālpolitiskās darbības akcionārs. Šīs akcijas nav arī paraugs vai modelis, kas norādītu, kā jārikojas filosofam vai domājošam cilvēkam. Tās, kā izsakās Fuko, ievērpjas viņa „cītdomāšanas un cītdzīvošanas eksperimentā“, un šis eksperiments ir dzīve un domāšana tagadnē. Fuko praktizē nevis teoretizētu, bet gan dzīvotu filosofiju. Tagadnes uzsveršana ir vēšanās arī pret historizēšanu — jau Niče uzsver: „Cilvēks, kas vēlētos izjust tikai viscaur vēsturiski, līdzinātos tam, kas būtu spiests atturēties no gulēšanas, vai dzīvniekam, kam vajadzētu dzīvot tikai no atgremošanas un vienmēr no jauna atkārtojamas atgremošanas.—“ Fuko nav nekāds atgremotājfilosofs.

Citādības motīvs aužas cauri visai Fuko dzīvei. Pols Fuko ir dzimis 1926. gada 15. oktobrī nelielajā Puatjē pilsētīnā. Viņš tiek nosaukts par godu vectēvam, taču māte dod otru vārdu — Mišels. Līdz ar to oficiālajos dokumentos viņš ir Pols, ģimenē tiek dēvēts par Polu Mišelu, bet pasaulē pazīstams ar vārdu Mišels. Vārdu maiņai Fuko ir devis divus skaidrojumus: viņš neesot vēlējis saukties tēva vārdā, jo jaunībā to nav ieredzējis; iniciāļi P. M. F. atgādinot Pjēru Mandē Fransu, ar ko viņš nevēlas asociēties. Skolas gados Pols Mišels mācās jezuītu ordeņa Anrī IV licejā, viņam ne īpaši veicas matemātikā, bet vēsturē, franču, grieķu un latīņu valodā sekmes ir lieliskas. Viņu pārspēj vienīgi skolasbiedrs Pjērs Rivjērs. 1973. gadā Fuko uzraksta darbu par citu Pjēru Rivjēru, 19. gadsimta dīvaini. Bet skolas gados Pols Mišels ar Pjēru apmeklēja abata Egrena bibliotēku, lai lasītu filosofisko literatūru. Cita veida literatūru piedāvā ģimenes draugs Renē Bošamps, kas veicinājis psihoanalīzes izplatību Francijā. Tādējādi Fuko iepazīst psihoanalīzi, kas atbalsojas visā viņa dzīvē.

1945. gada rudenī Fuko atstāj Puatjē un, kara pieredzes ietekmēts,

dodas uz Parīzi, lai stātos Ulmes ielas Francijas intelektuāļu kalvē, 1794. gadā nodibinātajā Augstākajā normālskolā. Gatavodamies konkursam, viņš klausās Žana Ipolita lekcijas par Hēgeļa „Gara fenomenoloģiju“. 1970. gadā Fuko stājas viņa vietā *Collège de France* un savā inaugurācijas runā atzīmē, ka savu darbu gribot likt zem Ipolita zīmes, kaut arī tajā īstenoto norobežošanas no Hēgeļa publiski neizvērs. Ipolitam Fuko velta arī savu slaveno rakstu „Niče, ģenealoģija, vēsture“. Stājoties Ulmes ielas elitārajā skolā, Fuko kārtu eksāmenus pie Žorža Kangilema. Ši tikšanās nepaliek labā atmiņā, draudzība aizsākas tad, kad Fuko izvēlas Kangilemu par doktora disertācijas vadītāju. Filosofu cilts organizators Kangs lielākoties publicē nelielus rakstus, kaut gan ir publicējis arī nozīmīgo grāmatu „Normālais un patoloģiskais“. Kangilemam ir liela loma arī Fuko kā domātāja tapšanā un karjerā, kaut gan pašā nozīmība atklājas tikai līdz ar Fuko darbiem.

Mācību laikā Fuko ir savrups un pat noirē sev atsevišķu mitekli. 1948. gadā pēc pašnāvības mēģinājuma Fuko nokļūst Svētās Annas hospitālī, kur iepazīstas ar institucionalizēto psihiatriju un Žanu Deli. Fuko lasa Zigmunda Freida un Mari Bonapartes darbus, taču īpaši nozīmīga viņam ir Žorža Politcera grāmata „Psiholoģijas pamatu kritika“, kā arī Ābrama Kardineras darbi „Indivīds un sabiedrība“ un „Sabiedrības psiholoģiskās robežas“, kuros izvirzīta tēze par pamatpersonību tipiem. Fuko interesējas arī par Margaretas Mīdas darbiem un Alfreda Kinseja pētījumiem par cilvēka seksuālo izturēšanos.

Normālskolas pārstāvji reti kad apmeklē lekcijas Sorbonnā, taču Fuko visai bieži tur klausās Daniela Lagaša lekcijas psihiatrījā un Anri Gujē lekcijas par 17. gadsimta filosofiju. Tomēr Fuko vairāk saista Martina Heidegera skolnieks Žans Bofrē, kuram veltīts izcilā 20. gadsimta švāba darbs „Vēstule par humānismu“. Bofrē ne tikai komentē Kanta „Spriestspējas kritiku“, bet arī bieži runā par savu skolotāju. Fuko atzīst, ka iepazīšanās ar Heidegera darbiem ir pievērsusi viņu arī Ničem. Slavas zenītā atrodas arī fenomenoloģija un eksistenciālisms, un Fuko cenšas nenokavēt nevienu Morisa Merlo-Ponti lekciju. Ne mazāk nozīmīgs normāliešiem ir Luijs Altusers, ar kuru Fuko iedraudzējas un kura ietekme lielā mērā nosaka viņa iestāšanos komunistiskajā partijā. Drīz vien Fuko gan izstājas no partijas (kaut arī nenoliedz Marksa un marksistiskās filosofijas nozīmi), tomēr to nenosaka nedz Čehoslovākijā pabijušā Žaka Legofa apsvērumi, nedz Emanuela Leruā-Ladurī kvēli uzbāzīgais komunisms. Altusers uzskata, ka Fuko izstājies no partijas savas homoseksualitātes dēļ, bet pats Fuko par izstāšanās iemeslu min Padomju Savienībā safabricēto „ārstu lietu“.

Kārtojot agregācijas eksāmenus, Fuko izgāžas, tos izdodas nokārtot tikai nākamajā reizē. Fuko kļūst par Tjēra fonda stipendiātu, taču nespēj izturēt tajā noteikto kopsdzīves formu un 1952. gadā kā psiholoģijas asistents dodas uz Lilli. Vienlaikus viņš pasniedz psiholoģiju arī Ulmes ielā un strādā Svētās Annas hospitālī. Fuko konsultējas pie Lagaša, vai nevajadzētu studēt medicīnu, lai kļūtu par istu psihologu. Tas ir jautājums, kurš tolaik nodarbina daudzus filosofus, kas interesējas par psiholoģiju, psihiatriju un psihoanalīzi, taču Lagašs atrunā Fuko. Lagašs nevēlas kļūt arī par Fuko psihoterapeitu un iesaka citu analītiķi. Tomēr Fuko interese par psiholoģiju nemazinās, jo īpaši viņu aizrauj Roršaha tests, kas viņu satuvina ar Žaklīnu Verdo, kuras vīrs strādā Žaka Lakāna vadībā. Verdo gatavojas tulkot Šveices psihiatra Rolanda Kūna darbu „Maskas fenomenoloģija“, kurš iesaka pārtulkot arī kādu Ludviga Binsvangers darbu. Binsvangers Eiropas intelektuālajā pasaulē ir simboliska figūra, viņš ne tikai ir uzturējis draudzīgas attiecības ar Freidu, bet ir ļabi pazīstams arī ar Karlu Gustavu Jungu, Karlu Jaspersu un Heidegeru. Turklāt Binsvangers ir izveidojis pats savu mācību — antroponalīzi, kas piesātināta ar Heidegera vārddarīnājumiem, un Verdo lūdz Fuko palīdzību.

Tulkojumam Binsvangers izvēlas 1930. gada darbu „Sapnis un eksistence“. Tulkot šo darbu, Fuko iepazīstas ar Gastonu Bašlāru, kas apbrīno Binsvangeru un sarakstās ar viņu. Fuko vairākkārt apmeklē arī Binsvangeru, kurš akceptē gan tulkojumu, gan pamatīgo ievadu, kuru Fuko sāk un beidz ar Šāra atziņām. Fuko uzskata, ka Binsvangers antropoloģija ir ontoloģija, viņš ir pārliecināts, ka cilvēka antropoloģiskajā izziņā sapnim ir fundamentāla nozīme, jo tajā atveidojas gan eksistences formas, gan brīvība, gan laime un nelaime. Vienlaikus Fuko strādā arī pie savas grāmatas „Garīgā slimība un personība“. Vēlāk viņš to pamatīgi pārstrādā, dod citu nosaukumu — „Garīgā slimība un psiholoģija“, bet drīz vien vispār grib no šī darba atteikties. Šajā laikā Fuko iepazīstas ar Morisa Blanšo darbiem un Pjēru Bulēzu, kaut gan mūzikas (un arī viņa baudīšanas) sfērā daudz lielāks iespaids ir Žanam Barakē, kura komponētajai kantātei viņš sarūpē Ničes tekstu. Taču Francijas intelektuālajā gaisotnē Fuko jūtas nelāgi un grasās to pamest.

Ar Žorža Dimezila gādību Fuko 1955. gada 26. augustā nokļūst Upsalā. Fuko lasa lekcijas universitātē, uzņem vieslektorus (Ž. Ipolitu, A. Kamī, R. Bartu, M. Dirā u. c.) un reizēm priecājas par savvaļīgo dzīvi un savu sporta mašīnu. Fuko jūtas kā 20. gadsimta Dekarts, taču šī prombūtne no Francijas, kas turpinās kādu laiku arī Varšavā un Hamburgā, ļauj

sagatavoties doktora grāda iegūšanai. Tolaik, lai iegūtu doktora grādu, ir nepieciešami divi rakstu darbi. Fuko piedāvā Kanta darba „Antropoloģija“ tulkojumu ar ievadu un paša darbu „Ārprātība un neprāts“, kura priekšvārdā raksta, ka tas sāksis Zviedrijas naktī, bet pabeigts Polijas brīvības saulē. Sākotnēji gan Fuko ir paredzējis citu nosaukumu, proti, „Cits ārprāta veids“. Fuko parāda, ka ārprātība ir vēsturiska konstrukcija, kas cieši saistīta ar prāta radišanu. Taču vienlaikus viņš norāda arī uz to, ko Niče pateicis savā visiem un nevienam domātajā grāmatā „Tā runāja Zaratustra“: „Mūsos izpaužas ne tikai gadu tūkstošu prāts, bet arī to ārprāts. Bistami būt mantiniekam.“ Fuko nevēlas būt iemantotās identitātes kalpotājs.

Svinīgās „gradēšanas“ ceremonijas galvenie disputanti ir Ipolits, Kan-gilems, Gujē un Lagašs. 1961. gada 20. maijā tiek apstiprināts Fuko jaunais tituls, un viņš saka: „Lai runātu par ārprātību, nepieciešams dzejnieka talants.“ Fuko ir šāds talants, runājot ne tikai par ārprātību, viņa teksti ir jēgpilnas un precīzas esejas. Taču grāmatu „Ārprātība un neprāts“ nemaz tik viegli neizdodas publicēt. Neraugoties uz Dimezila aizbildniecību, izdevniecībā „Gallimard“ to atsakās publicēt. Atsaka ne tikai Fuko, atsacījumu savulaik ir saņēmis arī Klods Levī-Stross. 1958. gadā izdevniecībā „Plon“ Levī-Strosam tomēr izdodas publicēt grāmatu „Strukturālā antropoloģija“, kas viņam atnes pasaules slavu. Līdzīgi rikojas arī Fuko, turklāt viņš vēl rod iejūtīgu atbalstītāju — vēsturnieku Filipu Arjesu. Tomēr Fuko nav īsti apmierināts, visu dzīvi viņš errojas, ka grāmata nav guvusi pienācīgu uzmanību. Var jau būt, ka Fuko ir taisnība, tomēr grāmata nav palikusi gluži bez uzmanības. Par to raksta Moriss Blanšo, Rolāns Barts, Mišels Sers, Robērs Mandrū, to īpaši atzīmē pat annālistu metrs Fernāns Brodēls. 1964. gadā grāmata tiek publicēta otru reizi, bet saīsinātais variants „Neprāts un civilizācija“ izdots arī angļiski. Tulkojumu izdod antipsihiatrijas pamatlicēji Ronalds Leings un Deivids Kūpers, ar kuriem Fuko izveidojas lietišķas attiecības. Antipsihiatriskā ievirze atsedz to grāmatas nozīmju lauku, kas Francijā atklājas pēc sešdesmit astotā gada notikumiem. Tiesa, drīz vien Fuko grāmatu pārstrādā, un 1972. gadā tā tiek publicēta ar nosaukumu „Ārprātības vēsture“.

Viens no Fuko grāmatas recenzentiem ir Žaks Deridā. 1963. gada 4. maijā viņš nolasa savu slaveno referātu „*Cogito* un ārprātības vēsture“, kas pēc dažiem mēnešiem tiek publicēts. Pēc astoņiem gadiem Fuko atbild ar iznīcinošu Deridā kritiku. Viens no kritikas iemesliem ir atšķirīgā Dekarta izpratne. Šķiet, ka Dekartam Fuko pasaulē ir tāda pati loma kā Sokratam Ničes pasaulē. Fuko uzskata, ka Dekarts vainojams daudzos

„grēkos“, viņš, piemēram, esot atteicies no filosofijas kā dzīves mākslas, askēzi aizstājis ar evidenci u. tml. Līdzīgi kā Niče Sokratā, arī Fuko Dekartā nepamana dzīves mākslas pārstāvi. Bet Dekarts taču aicina „virzīt savu domāšanu noteiktā kārtībā“, kļūt par sevis paša arhitektu un saimnieku, jo domāšana ir sevis paša radīšana. Pavisam skaidri to Dekartā ir saskatījis cits mūsdienu domātājs, kuru nereti dēvē arī par Sokratu un kurš reizumis ieminas par savu radniecību ar viņu, proti, Merabs Mamardašvili. Meditējot par Dekartu, Altusera draugs saka: „Atkārtoju, tā ir ar grūtībām veikta meditācija, kuras iekšējais kodols ir sevis paša pārveide, pārdzimšana.“ Pats Dekarts uzskata, ka filosofija ir vingrināšanās gudrībā, un ieteic ilgāku laiku meditēt par savām „*Meditationes de prima philosophia*“.

Atgriezies Francijā, Fuko sastop savu sirdsdraugu Danielu Defēru. Abu milestība, neraugoties uz visiem pārbaudījumiem un starpgadījumiem, saglabājas gandrīz divdesmit piecus gadus. 1962. gadā viņi abi dodas uz Klermonas-Ferānas universitāti. Reizi nedēļā, sešas stundas kratoties vilcienā, Fuko dodas uz nelielo pilsētiņu, lai pasniegtu psiholoģiju. Universitāte atrodas netālu no liceja, kur savulaik pasniedzis Anri Bergsons. Bet filosofijas fakultāte atrodas pagrabā, kuru drīz vien nākas atstāt un pārvākties uz pagaidu baraku. Un šajā barakā Fuko lasa lekcijas par to, kas plašākai publikai kļūst zināms no grāmatas „Lietu kārtība“. Vienlaikus Fuko strādā arī Žorža Bataja dibinātā žurnālā „*Critique*“ redakcijā un 1963. gadā publicē divas grāmatas — „Klinikas dzimšana“ un „Reimons Rusels“. 1966. gadā Fuko dodas uz Tunisiju un Parīzē atgriežas tikai pēc diviem gadiem.

Tomēr pirms aizbraukšanas tiek publicēta grāmata, kas Fuko atklāj pasaulei. Sākotnēji viņš ir iecerējis, ka tā sauksies „Pasauls proza“, taču šādu nosaukumu jau ir izvēlējis Merlo-Pontī. Fuko izvēlas jaunu nosaukumu — „Lietu kārtība“, kas sasauca ar Kanta tekstiem un Niče atziņu par „skatāmo lietu kārtību“ viņa darbā „Par morāles ģenealoģiju“. Tomēr grāmata tiek publicēta ar nosaukumu „Vārdi un lietas. Humanitāro zinātņu arheoloģija“. Pavisam negaidīti tas sasauca ar Annāles historio-grāfijas skolu. Atsaucoties uz 1909. gadā dibināto žurnālu „*Wörter und Sachen*“, kura mērķis ir kultūras vēstures rekonstrukcija, arī Marks Bloks un Lisjēns Fevrs savā žurnālā ievieš rubriku „*Les mots et les choses*“. Fuko raksta ne tik daudz par vārdiem un lietām, cik cenšas atsegt vēsturisko apriori. Šajā grāmatā ir arī slavenā pasāža par „cilvēka nāvi“. Francijā šo tematu jau ir iztīrījuši Andrē Malro un Aleksandrs Koževs, bet Fuko īstenībā nemaz par to nerunā. Fuko runā par cilvēka pazūšanu, t. i., par šķiršanos no pagātnes cilvēka tēla, kas traucē veidot nākotni. Fuko darbs ir

ne tik daudz retrospektīvs, cik prospektīvs. Taču šī prospektivitāte sakņojas tagadnē, tā ir tagadnes filosofija, kas veiksmīgi apzīmēta Vilhelma Šmida grāmatas nosaukumā „Jaunu dzīves mākslu meklējot“. Fuko grāmatu caurauž polemika ar Edmundu Huserlu, fenomenoloģiju un sasaukšanās ar strukturālismu, kurā tiek kritizēts eksistenciālisms. Levī-Stross jau pirms četriem gadiem ir publicējis grāmatu „Savvaļas doma“, kas vērsta pret eksistenciālismu un Žanu Polu Sartru. Arī Fuko tiek iedēvēts par strukturālistu, kaut gan pats no šī goda drīz vien atsakās un eliminē no saviem darbiem visas sasauces ar strukturālismu.

Īpašu vietu Fuko polemiskajā domāšanā ieņem arī psihoanalīze. Pirmajā brīdī šāds apgalvojums var likties divains, jo psihoanalīzei viņš nav veltījis nevienu speciālu darbu. Tomēr psihoanalīzes klātbūtne viņa tekstos atgādina saulē stāvoša cilvēka mesto ēnu, visu viņa darbu var uztvert kā psihoanalītisku darbu. Fuko uzskata, ka psihoanalīzei „mūsu zināšanās ir privilēģēts stāvoklis“. Psihoanalīze modina no antropoloģiskā miega, to raksturo nemitīga iztaujāšana un neaprobežošāšanās ar sasniegto, „pastāvīga nemiera princips, apšaubīšana, kritika un apstrīdēšana“. Freida izstrādājamā psihoanalīze ir vēšanās pret cilvēka pārvēršanu noteiktā cilvēkveidolā, tā relatīvā patoloģijas un normas attiecības un uzskatāmi parāda, ka nav nekādas universālas un konstantas seksualitātes. Psihoanalīze fiksē nejaušā, marginālā jēgpilno nozīmību, tā izvērsas kā divu cilvēku abpusēja prakse, mūsdienu askēze. Taču drīz vien Fuko veic psihoanalīzes arheoloģiju, analizē to kā zināšanu un varas attiecību kopumu. Fuko kritizē pastāvošo psihoanalīzi, jo tā pakļauta noteiktai patiesībai. Taču viņa kritika lielākoties ir vērsta pret Lakānu un etablēto psihoanalīzi, psihoanalītismu (vai psihoanalīzmu, kā savulaik izteicies Karls Krauss), tādējādi sabalsojoties ar Freida nostāju.

1968. gadā Fuko piedalās Vinsennas eksperimentālās universitātes izveidē un aktīvi iesaistās sabiedriski politiskajā dzīvē. Fuko pievēršas varas, kundzības un uzraudzības problemātikai. 1969. gadā viņš publicē darbu „Zināšanu arheoloģija“, bet pēc diviem gadiem piedalās Cietumu informācijas grupas izveidē. 1975. gadā tiek publicēta grāmata „Uzraudzīt un sodīt“. Fuko parāda, ka pēdējos trijos gadsimtos vara tiek automatizēta un deindividualizēta, ka tās modelis ir angļu filosofa Džeremija Bentema panoptiskā vizija. Varas makrofiziku Fuko papildina ar tās mikrofiziku — uzraudzības un pārvaldības mentalitātes (*gouvernementalité*) analīzi. Fuko vērsas pret kundzību, bet varu skata kā lokālas un reģionālas prakses. Tomēr mūža otrajā pusē viņš vairs nesadarbojas ar valsts varu un noraida

vairākus valdības priekšlikumus. Jau Niče savās „Nesavlaicīgajās pārdomās“ ir atzīmējis: „Var jau gadīties, ka cilvēks, kas valsts dienestā saskata savu visaugstāko pienākumu, arī nepazīst nevienu augstāku pienākumi; taču tas nenozīmē, ka nepastāv vēl citi cilvēki un pienākumi, un viens no šiem pienākumiem, kuru vismaz es uzskatu par augstāku nekā valsts dienests, aicina sagraut dumību jebkurā veidolā, proti, arī šo dumību.“ Tas nenozīmē, ka Fuko vērsas pret varu vispār, viņš pat prot meistarīgi varu izmantot (par to liecina, piemēram, kaut vai tā sauktie „suņi“ (Didjē Eribons, Fransuā Evalds u. c.), kas nodrošina viņa karjeru). Viņu interesē nevis vara vispār un tās identificēšana ar valsti, bet gan varas attiecības, vara kā stratēģiska spēle.

Sešdesmito gadu beigās izveidojas filosofiska un politiska draudzība ar Žilu Delēzu, kas beigu beigās tomēr sairst. Taču draudzības sākumā abi apmainās gluži franciskām laipnībām, viens otru atzīdami par ievērojamākajiem mūsdienu domātājiem. Ši atziņa ir pamatota, pat ja netiek atzīti Fuko intelektuālie meklējumi — 1970. gadā viņš kļūst par *Collège de France* profesoru. Fuko inaugurācijas lekcija ir vienkārši žilbinoša. Viņš runā par diskursu, ko praktizējis, praktizē patlaban un, iespējams, praktizēs arī turpmāk. Šī lekcija vienlaikus atklāj un aizklāj, tā apžilbina. Žilbinoši daudznozīmīgs jau ir lekcijas nosaukums — „Diskursa kārtība“ (*L'ordre du discours*). Fuko gandrīz vai nepieklājīgi (*discourtois*) spēlējas ar vārda „discours“ daudznozīmību: diskurss, runa, pārruna, uzstāšanās, kārtība, kārta, secība, rikojums, priekšraksts utt. Dominējošā, valdošā diskursa ietvaros viņam institucionāli dota iespēja vērsties pret pastāvošo kārtību. Turklāt Fuko lekcija atsauc atmiņā arī Dekarta 1637. gada traktātu „*Discours de la methode*“ (Pārrunas par metodi). Pēc Fuko šo traktātu apspēlē arī Aleho Karpentjers, uzrakstot romānu „Apvērsta metode“ (*El recurso del método*).

Taču Fuko pārdomas, kā viņš pats uzsver, ir „nevis refleksija par vēsturi, bet refleksija vēsturē“, rakstot „tagadnes vēsturi“. Prestižajā Francijas institūcijā Fuko nostrādā līdz 1982. gadam, katru trešdienas pēcpusdienu no janvāra sākuma līdz marta beigām iepazīstinot vairāk kā 500 klausītājus ar saviem jaunākajiem meklējumiem. Taču 1982. gada jūnijā viņš atsakās no šīs uzstāšanās iespējas un kļūst par docentu Bērklījā, kur runā par *parrhēsiā* — tiešu un atklātu valodu. Delēzs gan nodēvē Fuko par jauno arhivāru, kartogrāfu un Andrejam Belijam līdzīgu topologu, taču Fuko nodarbojas ar tagadnes kartografēšanu un topoloģizēšanu. Fuko raksta tagadnes vēsturi, praktizējot sevis paša citādību un ievēstot nākotni. Viņš it kā apliecina Ničes darbā „Tā runāja Zaratustra“ aprakstīto trejādo

pārvēršanos. Sešdesmitajos gados Fuko nodarbojas ar zināšanu arheoloģiju, septiņdesmitajos — ar varas ģenealoģiju, bet astoņdesmitajos ar eksistences ētiku un estētiku. Fuko pasaulē tiešām tie ir būtiski temati — patiesība, vara, patība. Taču tie neiezīme Fuko pārdomu etapus, tie ir caurviju temati.

1976. gadā tiek publicēta grāmata „Griba zināt“. Tā iecerēta kā pirmais sējums, kuram sekos nākamie darbi: „Miesa un ķermenis“, „Bērnu krusta karš“, „Sieviete, māte un histēriķe“, „Perversijas“, „Populācijas un rases“. Taču iecere netiek īstenota. 1984. gadā pirmajam sējumam pievienojas divi nākamie, bet jau pavisam citi darbi, — „Baudu izmantošana“ un „Rūpes par patību“. Fuko iezīmē eksistences ētiku un estētiku, īpašu uzmanību pievēršot patības tehnoloģijām, par kurām savulaik rakstījis jau Pauls Rabovs. Šis problemātikas risināšanā Fuko izdala četrus tehnoloģiju tipus: „1) producēšanas tehnoloģijas, kas ļauj producēt, transformēt lietas un manipulēt ar tām; 2) zīmju sistēmu tehnoloģijas, kas mums ļauj izmantot zīmes, nozīmes, simbolus vai signifikantus; 3) varas tehnoloģijas, kas nosaka indivīdu izturēšanos un pakļauj tos noteiktiem mērķiem vai kundzībai, padarot subjektus par objektiem; 4) patības tehnoloģijas, kas paša spēkiem vai ar citu palīdzību ļauj indivīdiem veikt operācijas ar savu ķermeni vai dvēseli, domāšanu, izturēšanos un eksistences veidu, tādējādi ļaujot tiem transformēt sevi tā, lai sasniegtu zināmu laimes, tīrības, gudrības, pilnības vai nemirstības stāvokli.“ Fuko ne tikai analizē šīs tehnoloģijas, bet arī meklē jaunu, nefašistisku dzīves mākslu.

1978. gada 27. martā Fuko uzstājas Francijas filosofijas biedrībā ar lekciju par kritiku. Fuko vēlreiz pārdomā Kanta 1784. gada atbildi uz jautājumu „Kas ir apgaismība?“. Kants uzskata, ka apgaismība ir nepilngadības pārvarēšana un patstāvīga prāta izmantošana, atbrīvojoties no aizbildniecības, aizgādniecības un iekšējiem prāta lietošanas kavēkļiem. Apgaismības pārstāvji pirmām kārtām ir kritiķi: viņi kritizē prātu, spriestspēju, reliģiju, varu, taču tā ir nevis kritizēšana, bet gan kritikas, t. i., izšķiršanās. Apgaismības laikmeta filosofi ir cilvēki, kas atrodas dzīves epicentrā, viņi ir aktīvistī, viņi ir tie, kas, izsakoties Voltēra vārdiem, epatē mietpilsoņus (*épater les bourgeois*). Arī Fuko pārstāv apgaismības tradīciju, viņš ir mūsdienu apgaismības pārstāvis, kas ņēmis vērā vēsturiskās apgaismības pieredzi. Un mūsdienu apgaismību, var gadīties, vislabāk raksturo vācu vārds *Aufklärung*. Apgaismība ir izskaidrošanās sevī, sevis paša izlūkošana un izbaudīšana, izšķiršanās, veidojot savu patību un dzīvi. Taču šī patība nav nekāda identitāte, tā ir māksla atrast sevi un būt pašam, praktizējot, kā izsakās Volfgangs

Velšs, „dzīvi pārejā starp atšķirīgām dzīves formām“. Fuko ir nevis identitātes trubadūrs, bet gan citādības, multiversalitātes eksperimentētājs. Apgaismība joprojām ir kritika, kritiskas publicitātes nodrošināšana, tieša un atklāta valoda, kas sajūgta ar atbilstošu rīcību. Apgaismību aizvien vēl var raksturot ar Voltēra atziņu, ka vajag apstrādāt savu dārzu — *il faut cultiver notre jardin*.

Arī Fuko kultivē un apstrādā savu dārzu, kas vienlaikus ir arī mūsu, tagadnes dārzs. Viņš ir ļāvis ielūkoties savā dārzā, taču vienmēr smejojoties atbildējis: „Nē, nē, es neesmu tur, kur iedomājaties mani esam.“ Iespējams, ka svarīgāks ir nevis paša Fuko dārzs, bet gan dārzs, ko tagadnē nepieciešams kultivēt. Fuko ir kartografējis savu dārzu, taču izprast to laikam var tikai dārznieks, tas, kas iekopj pats savējo dārzu. Fuko savā ziņā līdzinās Marselam Prustam, kas bija devies zudušā laika meklējumos, tikai Fuko meklē ko citu. Šo citu var izteikt Kanta mūža darba, t. i., „Antropoloģijas“ vārdiem — ievingrināties mākslā būt pašam un izpētīt to, ko cilvēks „kā brīvas rīcības būtne veido pats no sevis vai ko tas var un ko tam vajag izveidot“. Un šajā ziņā īpaši svarīga ir Fuko pievēršanās antikajai pasaulei, viņa „ceļojumam uz Grieķiju“. Taču tā ir nevis antiko dzīves tehniku vēsture, bet gan tagadnei domāts eksperiments — jau 1964. gadā Fuko uzsver, ka „mēs kļūstam aizvien grieķiskāki“. Tomēr tā nav atgriešanās pagātnē, tā ir antikās pasaules atgriešanās, veidojot tagadnes ētiku, kur pienākuma un pakļautības vietā tiek likta sevis paša izkopšana, baudu intensificēšana un nefašistiska, neracistiska dzīves īstenošana. Runa ir par dzīves mākslu, kuras veidošanā būtiska ir antikās pasaules pieredze.

PAR CITU VĒSTURI

Kas ir vēsture? Pirmajā brīdī var likties — divains jautājums. Latviski vārds „vēsture“ ir divnozīmīgs. Šādi tiek apzīmēta gan zinātne, gan arī noteikti pagātnes notikumi vai pati pagātne. Taču vēsture ir arī stāstījums par zināmā veidā savirknētiem notikumiem, to izklāsts. Kas tad ir vēsture? Vai vēsturisks romāns ir vēsture, ar ko tas atšķiras no vēsturiska pētījuma? Vēsturisks romāns parasti netiek atzīts par vēsturisku pētījumu, kaut gan abiem kopīgais ir stāstījums. Turklāt pētījums var būt romānisks. Līdzdalību patiesos notikumos var piedēvēt fiktīvām personām, bet vēsturiskām personām — fiktīvas idejas un darbības. Varbūt vēstures zinātniskošana ir tās eitanāzija? Tradicioānālā vēsture ir zinātniskots vēstījums par notikumiem, par kuru aģentu tiek uzdots ar īpašvārdu apzīmēts subjekts (persona, kārta, partija, valsts u. tml.). Bet varbūt tā nemaz nav vēsture?

Stāsta, ka pasauli un, protams, arī cilvēku esot radījis dievs. Vai tā ir vēsture? Ir taču pazīstami arī citi nostāsti. Vai stāsts par notikumiem, kurus virza vai kuros iesaistīta kāda partija, patiešām ir vēsture, šo notikumu un šīs partijas vēsture? Varbūt tas ir tāds pats nostāsts kā stāsts par pasaules radīšanu? Vēsture nav vienkārši stāsts par pagātnes notikumiem. Vēsture ir arī zinātne. Taču vienlaikus tā nav zinātne. Vēsture ir vēstures rakstīšana, historiogrāfija. Vēsturei raksturīga sava poētika. Kas tad galu galā ir vēsture?

Un ko vispār nozīmē — „Par citu vēsturi“? Izteikums „Par citu vēsturi“ ir daudznozīmīgs. Tajā ietverta norāde arī uz historiogrāfiju, kuras ietvaros tiek izstrādāta cita vēsture. Visspilgtāk tas vērojams franču jaunajā

historiogrāfijā un kultūrsemiotikas izstrādēs. Taču Latvijā šajā ziņā vērojama zināma ignorance, šāda tipa historiogrāfija lielā mērā joprojām ir *terra incognita*, proti, tā ir citu vēsture, pašu mājās nepraktizēta historiogrāfija. Tiesa, nevar noliegt dažu šādu darbu pastāvēšanu un pat sava veida priekšvēsturi, taču tas viss pazūd tradicionālās historiogrāfijas produkcijas masā. Ignorances cēloņi un iemesli ir pārāk acīmredzami un laikam tieši tāpēc arī neredzami. Taču ne par to patlaban ir runa. Svarīgāk ir rast atbildi uz jautājumu, ko var mācīties no šiem abiem historiogrāfijas variantiem. Tas patiešām ir svarīgi — medievists Ārons Gurevičs pat uzskata, ka, nepārziņot, šīs izstrādnes, vispār nav jēgas nodarboties ar vēsturi. Bet kā lai nenodarbojas ar vēsturi, ja ikviens cilvēks jau ir vēsturē?

Francū jaunā historiogrāfija jeb *Annales* skolas vēsture aizsākas divdesmito gadu beigās, bet tās zinātniskās pozīcijas nostiprinās pēc otrā pasaules kara. 1929. gadā tiek nodibināts žurnāls „*Annales*“, ap kuru grupējas zinātnieki, kurus arī dēvē par *Annales* skolu vai *nouvelle histoire* pārstāvjiem. Taču būtībā šāda skola nemaz nepastāv — nepastāv kā programmatiskas pašnoteiksmes rezultāts ar skolai raksturīgu disciplīnu un funkcijām, vienotu metodoloģiju vai paradigmu. Drīzāk var runāt par historiogrāfijas kustību vai virzienu, kas mūsdienās kļuvis pazīstams visā pasaulē. Arī paši annālisti nereti apstrīd šādas skolas pastāvēšanu un norāda uz uzskatu atšķirību. Šo „skolu“ pārstāv Marks Bloks, Lisjēns Fevrs, Fernāns Brodēls, Žoržs Dibi, Žaks Legofs, Emanuels Leruā-Ladurī, Rožē Šartjē, Fransuā Firē, Pols Vens, Mišels Vovels, Alens Korbēns, Mona Ozufa, Arleta Farža un citi. Gandrīz vai ikviens no viņiem jau ir ierakstījis savu vārdu 20. gadsimta historiogrāfijā, bet klišeja „skola“ zināmā mērā unificē viņu uzskatus, neļaujot fiksēt savdabību un atšķirību.

Annālistu historiogrāfija nav viendabīga, dažādos periodos vai paaudzēs tās centienus simbolizē atšķirīgas figūras. Šā virziena pārstāvji ir formulējuši jaunas, līdz tam vēsturē neizvirzītas problēmas, paplašinājuši vēstures saturu, aptverot gandrīz visus cilvēka dzīves aspektus. Annālisti ir pārvarējuši vēstures zinātnes tradicionālo departamentalizāciju atsevišķās disciplīnās, atjaunojuši vēstures veselumu un tās galveno izpētes jomu — vēsturisko cilvēku sabiedrībā. Annāliskā vēsture ir pārvarējusi norobežošanos no socioloģijas, psiholoģijas, ģeogrāfijas un etnoloģijas un ir veicinājusi auglīgu sadarbību ar demogrāfiju, lingvistiku, semiotiku u. tml. Annālisti vēsturi izstrādā kā kultūrantropoloģiski orientētu vēsturi, t. i., kā zinātni par konkrēti atšķirīgo sociālo un mentālo cilvēka veidolu viņa pasaules kontekstā.

Kultūrsemiotisko izstrādņu pirmsākumi iesniedzas sešdesmitajos gados, saglabājot sava veida marginālu pozīciju oficiālo zinātņu reģistrā. Ārzemēs kultūrsemiotikas recepcija zināmā mērā ir pat auglīgāka nekā padomju impērijā, kur prevalē noliegšana vai noklusēšana. Taču arī šī recepcija ir visai savdabīga, jo „brīvajā pasaulē“ dominē pilnīgi cita tipa semiotika. Kultūrsemiotika tiek saistīta ar tā saukto Tartu un Maskavas skolu, kaut gan tās galvenais centrs ir Tartu. Arī Tartu skola nepastāv kā programmatiskas pašnoteiksmes rezultāts, kā skola ar vienotu metodoloģiju un funkcijām. Annālistiem ir savs oficiāls zinātniskās pētniecības un mācību centrs (*École Pratique des Hautes Études* VI sekcija), turpretim Tartu universitātē semiotiķu apmācība oficiāli nav paredzēta. Arī nosaukums „Tartu skola“ ir simbolisks, jo skolu pārstāv zinātnieki no Maskavas, Sanktpēterburgas, Rīgas un citām pilsētām. Arī šajā gadījumā nepieciešams runāt par kustību vai virzienu, precīzi apzinoties nosaukuma „skola“ lietošanas nosacījumus. Tartu „skolu“ pārstāv Jurijs Lotmans, Boriss Uspenskis, Vjačeslavs Ivanovs, Vladimirs Toporovs, Linarts Mells, Aleksandrs Pjatigorskis, Boriss Gasparovs u. c. To pārstāv zinātnieki, kas nereti nemaz nepretendē uz piederību pie šīs skolas, taču arī nenoliedz tās produktīvo ietekmi savu ideju izstrādē. Arī kultūrsemiotisko kustību var iedalīt dažādos posmos, taču tos vieno viena simboliska figūra — Jurijs Lotmans. Šo „skolu“ pārstāv dažādu zinātņu (lingvistikas, literatūrzinātnes, kibernetikas, sinoloģijas u. c.) un neklasiskas orientācijas zinātnieki, izdodot kopīgu izdevumu — „*Sēmeiōtikē*“ jeb „Труды по знаковым системам“. Kustības kopējā, vienojošā tēma ir kultūras semiotika, proti, dažādu kultūras tekstu, valodu, mehānismu un tipu semiotika, kas sevī ietver arī antropoloģisko dimensiju.

Svarīgākā vēstures zinātnes pašnoteikšanās problēma ir rast atrisinājumu jautājumam: *kas ir vēsture?* Būtiski šajā risinājumā ir fiksēt tās atšķirības, kas raksturo zinātni par cilvēku, tās citādību salīdzinājumā ar zinātni par dabu. Šī problemātika tikusi izstrādāta jau Vilhelma Vindelbanda un Heinriha Rikerta darbos, pretstatot vispārinošās jeb nomotētiskās un individualizējošās jeb idiogrāfiskās zinātnes. Šis pretstatījums — atklāti vai aizklāti — figurē arī mūsdienu historiogrāfijā, ja vien tā pretendē uz zinātnes statusu. Vindelbands uzskata, ka vēsturisko pētījumu centrā ir cilvēks: „Tāpēc runa ir par cilvēciskiem notikumiem, par notikumiem cilvēkā un ap cilvēku.“ Tādējādi vēsture ir nevis vēstījums par pagātnes notikumiem, bet gan zinātne par cilvēka veiktiem aktiem — *res gestae*, pretējā gadījumā tā pārvēršas par kvazivēsturi. Ja vēsturiskajos pētījumos nav rodams cilvēks,

tie ir pētījumi, kas tikai nosaukuma dēļ ir saistīti ar historiogrāfiju. Vēsture nevar nebūt antropoloģiska.

Abi neokantieši veido vēstures filosofiju, turpretī annālistu un kultūrsēmiotiķu „skolu“ raksturo zināma alerģija pret vispārinātu vēstures metodoloģiju vai filosofiju. Viņu stratēģijas pamatā ir ne tik daudz likumu atklāšana vai vispārīgu likumu formulēšana, cik vēsturiskā cilvēka pasaules rekonstrukcija līdz ar šās pasaules konstrukciju. Vēsture ir rekonstrukcijas un konstrukcijas sintēze. Šo stratēģiju raksturo nevis monoloģisms, bet gan dialogisms, nevis pozitivistiska pašpmierinātība un pašpārliecinātība, bet gan spriegs refleksijas darbs, skaidrojot, ka vēsture vienlaikus ir un nav zinātne. Tā ir vēršanās pret vēsturniekiem-historiētiem, kas, maz ko jēgdami no vēstures, uzdodas par tās noteicējiem un pārvalditājiem. Šo stratēģiju raksturo pašnoskaidrošanās — vēstures un sevis pašā noskaidrošana.

Annales kustībā var nodalīt trīs fāzes. Pirmajā fāzē — no divdesmitajiem gadiem līdz četrdesmito gadu vidum — darbojas neliela, radikāla zinātnieku grupa ar Bloku un Fevru priekšgalā. Tā ir savu pozīciju izkarošanas fāze. Otrās fāzes ievērojamākais pārstāvis ir Brodēls, un šajā fāzē, kas ilgst līdz sešdesmito gadu beigām, varbūt arī veidojas zināmas skolas iezīmes. Kaujinieciski noskaņotie vēsturnieki, kādreizējie „ķeceri“, hairetiķi, ieņem oficiālus amatus, kļūstot par etablētiem vēsturniekiem, kuri nepārtrauc cīņu par jaunu vēsturi. Šo fāzi simbolizē harizmatiskais Brodēls, bet jaunās historiogrāfijas darbiem raksturīga „annālisko“ jēdzienu un konceptu „struktūra“, „konjunktūra“ un ilgstošā laika „seriālā vēsture“ izmantošana. Trešā fāze iezīmējas pēc 1968. gada. Tai raksturīga orientācija uz kultūras un mentalitātes izpēti, vēsturisko antropoloģiju, bet patlaban tiek diskutēts par „kritisko pagriezienu“, t. i., meklējumu turpināšanu.

Annālisti cīnās par vēsturi divās frontēs: pret tradicionālo historiogrāfiju un par jaunas vēstures izstrādi. Annālistiem raksturīga saasināta pašapziņa un pašpārliecinātība, par ko liecina arī darbu nosaukumi: „Vēstures apoloģija jeb Vēsturnieka amats“ (Blocs), „Kaujas par vēsturi“ (Fevrs), „Vēsturnieka teritorija“ (Leruā-Ladurī), „Par citiem viduslaikiem“ (Legofs), „Vēsturnieka darbnīca“ (Fire), „Kā raksta vēsturi“ (Vens) u. c. Annālisti veido totālu vēsturi, kurā vēršas pret Franusā Simiana aprakstītajiem dievekļiem: politiku, izcilām personām un hronoloģiju. Annālisti kritizē šos dievekļus, tomēr pārstrādātajā veidā tie (taču vairs ne kā dievekļi) atgriežas jaunajā historiogrāfijā. Simiana kritiskais raksts parādās Anri Berra izdevumā „*Revue de Synthèse Historique*“, kas aicina vēsturniekus

sadarboties ar citu zinātņu pārstāvjiem, un šī sadarbība kļūst par noturīgu „Annāļu skolas“ iezīmi.

Marks Bloks un Lisjēns Fevrs pamatoti tiek uzskatīti par revolūcijas aizsācējiem franču historiogrāfijā, kas sen jau ir pārkāpusi Francijas robežas. Lai izprastu šo revolūciju, nepieciešams īsumā ieskicēt to historiogrāfisko tradīciju, pret kuru viņi ir vērsušies. Jau 18. gadsimtā tiek veidota vēsture, kuru var dēvēt par sabiedrības vai civilizācijas vēsturi. Tā ir vēsture, kas neaprobežojas ar kariem un politiku un aplūko arī likumus, morāli un tikumus. Tomēr gadsimtā beigās sāk dominēt Leopolda fon Rankes historiogrāfijas modelis, kurā sociālā un kultūras vēsture tiek marginalizēta. Paša Rankes intereses gan neaprobežojas tikai ar politikas vēsturi, viņš ir rakstījis par reformāciju un kontrreformāciju, nenoliedzot arī sabiedrības un mākslas vēsturi. Taču viņa inspirētās historiogrāfijas piekritēji ir visnotaļ konsekventi un atzīst tikai politisko vēsturi. Par to liecina arī nodibinātie periodiskie izdevumi: „*Historische Zeitschrift*“ (1856), „*Revue Historique*“ (1876), „*English Historical Review*“ (1886). Tiesa, 19. gadsimtā veidojas arī opozīcija.

Vienu opozīcijas spārnū pārstāv Žils Mišlē un Jakobs Burkharts. Šveiciešu vēsturnieka Burkarta interpretācijā vēsturi veido trīs spēki — valsts, reliģija un kultūra, bet francūzis Mišlē tiecas veidot vēsturi „no apakšas“, t. i., rakstīt to cilvēku vēsturi, kas strādājuši un cietuši, gājuši bojā un miruši, nevarēdami aprakstīt savas mokas. Pret dominējošo historiogrāfiju vēršas arī sociologi: Ogists Konts propagandē „vēsturi bez vārdiem“, bet Emila Dirkema izpratnē atsevišķo notikumu revija ir virspusēja, neīsta vēsture. Visorganizētāko pretsparu dominējošajai historiogrāfijai dod saimniecības, ekonomikas vēsturnieki, kuru ievirzi simbolizē Gustavs Šmollers un viņa 1893. gadā nodibinātais izdevums „*Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*“. Vācijā viens no dedzīgākajiem politiskās jeb individuālās vēstures pretiniekiem ir Karls Lamprehts, kurš kultūras un saimniecisko vēsturi uzskata par visas tautas vēsturi, interpretējot to kā sociālpsiholoģisku zinātni.

Bloks ir *normalien*, t. i., viņš ir studējis *École Normale* — Francijas intelektuāļu kalvē, kur viņa tēvs pasniedz seno vēsturi. Bloks mācās pie — vēlāk Rīgā docējošā — lingvистa Antuana Meijē un filosofa Lisjēna Levī-Brila. Taču vislielākā ietekme uz jauno „normālieti“ ir sociologam Emilam Dirkemam un viņa žurnālam „*Année Sociologique*“. 1924. gadā tiek publicēts „viens no lielākajiem mūsu gadsimta vēsturiskajiem darbiem“ (Piters Bērks) — Bloka pētījums „Karaļi brīnumdari“. Grāmatā aplūkota ticība

karāja spējai ar pieskaršanos dziedināt slimniekus, un tajā fiksējami vismaz trīs aspekti, kas nozīmīgi gan Bloka pozīcijā, gan jaunās historiogrāfijas turpmākajās izstrādēs. Analizējot it kā maznozīmīgi vēsturisku detaļu, Bloks raksta par Eiropas politisko vēsturi. Vēsture atklājas žestā. Tomēr Bloku interesē ne tik daudz politika un vara pati par sevi, cik apziņa, kas ietverta varas attiecībās un nodrošina tās. Sociālā vēsture vienmēr ietver sevī cilvēka apziņu, priekšstatus un izjūtas, to maiņu, tāpēc Bloks uzskata, ka vēstures priekšmets ir cilvēku apziņa. Bloks skata plašu telpa laika izvērsumu, ko Brodēls vēlāk nosauc par „ilgstošo laiku“. Ticība karaļa pieskaršanās brīnumainajai iedarbibai visplašāk zeļ 17. gadsimtā, un to nevar uzlūkot par viduslaiku „fosiliju“ — drīzāk jau šāda fosilija ir reliktu, „pārpalikumu“ vai „atlieku“ vēsture.

Otrais aspekts ir saistīts ar reliģijas psiholoģiju, ko Bloks izstrādā, izmantojot jēdzienu „kolektīvie priekšstati“. Viņš nelieto jēdzienu „mentālitate“, kaut arī ir pazīstams ar Levi-Brila izstrādēm un apspriēž ar viņu savu grāmatu. „Karaļi brīnumadari“ ir pirmais darbs, kas aizsāk annālisko mentalitāšu vēstures izstrādi, lai gan Bloks mentalitāšu vēsturi cieši saista ar sociālekonomisko vēsturi. Trešais nozīmīgais aspekts — tas, ko pats Bloks sauc par „salīdzinošo vēsturi“, proti, dažādu zemju vai reģionu vēstures salīdzināšana. Bloku interesē sabiedrības ideāltips, kas ļauj izvairīties no izcelsmes vai sākotnes meklējumu mānijas. Bloks ir pazīstams ar vācu historiogrāfiju, taču Maksa Vēbera izstrādātā ideāltipa problemātika viņam paliek sveša. Jau Bloks demonstrē annālistiem raksturīgo filosofijas ignoranci, kas jaunās historiogrāfijas ietvaros apzināta un pārvarēta tikai beidzamajā laikā.

Trīsdesmitajos gados Bloks publicē divas grāmatas, kuras joprojām var uzskatīt par medievistikas klasiku. 1931. gadā tiek publicēts darbs „Franču agrārās vēstures raksturīgās iezīmes“, kura pamatā ir Oslo nolasītās lekcijas. Arī šajā darbā Bloks aplūko ilgstošus procesus un salīdzina to norisi Francijā un Anglijā. Viņa koncepts par agrāro vēsturi kā „lauksaimniecisko metodi un zemnieku tīkumiem“ ir neierasts, jo tradicionāli vēsturnieki aplūko šauras tēmas — lauksaimniecība, dzimtbūšana, privātīpašums u. tml. Līdz ar to cilvēks tiek pārvērst par ekonomisku vai juridisku abstrakciju. Bloks ironizē, ka šādiem speciālistiem zemnieks eksistē tikai tāpēc, lai viņi varētu sacerēt ērtas vēsturiski juridiskas disertācijas. Sekojot Bloka ievirzei, Fevrs vēlāk piebilst, ka šādiem vēstures speciālistiem zemnieki apstrādā zemi nevis ar arklīm, bet ar hartām. Bloks vēršas arī pret „melu estētiku“, t. i., pret mūsdienīgu priekšstatu attiecināšanu uz pagātņi. (Ričards Senets šajā

sakarībā vēlāk ironizē, ka ierastais priekšstats — viduslaiku katedrāles apliecinot kristiešu dieva varenību — ir nevietā, jo šāda reklāma tam nav vajadzīga.) Bloks vienmēr atrod antropoloģisko faktoru: „Īsts vēsturnieks lidzinās teiksmainam cilvēkēdājam: viņš zina, ka tur, kur ož pēc cilvēka miesas, ir gaidāms guvums.“

Neierasti ir arī Bloka aptverošie priekšstati par agrāro kultūru, kurā izšķirami dažādi sakārtojumi. Agrārā kultūra, viņaprāt, ir daudzslāņaina, tāpēc, to rekonstruējot, ir nepieciešams paplašināt izmantojamo avotu (piemēram, vizuālo avotu) klāstu. Bloka pētījumos atveidojas pieredze par fototehnikas izmantošanu karā, taču skaidri apzināta un atklāta tā tiek tikai franču domātāja Pola Viriljo astoņdesmito gadu darbos. Darbā „Karaļi brīnumdari“ Bloks izmanto arī tā saukto regresīvo metodi — „vēstures lasīšanu“, ejot no jaunākiem laikiem uz senākiem. 19. gadsimtā regresīvo metodi jau ir lietojis Karls Markss. Taču Bloks nav Marksa piekritējs, kaut arī strādā pie sociālekonomiskās vēstures. Markss kļūst nozīmīgs turpmākajā *Annales* pastāvēšanā un viņa darbu pārzināšana nereti pat atvieglo Bloka izstrāžu recepciju. Tomēr Blokam ir nepieņemama kāda fenomena interpretācija, reducējot to uz vienu formulu un postulējot cēloņus. To postulēšana historiogrāfijā ir vēstures izvarošana. Vēsture ir daudzkārtēju determināciju tiklu savijums, visnegaidītāko un neierastāko determināciju ieloču savērpums.

„Feodālajā sabiedrībā“ (1939—1940) ir vēl viens fundamentāls Bloka darbs, kura divos sējumos aplūkots plašs tematu spektrs: sabiedrības struktūra, saimnieciskās sakārtas, dzīves materiālie nosacījumi, izturēšanās modeļi, naudas nozīme, goda jēdziens, laika uztvere utt. Šajā darbā tiek atklāta „feodālisma kultūra“, atsedzot cilvēku jušanas un domāšanas formas un kolektīvās apziņas, atmiņas, priekšstatu nozīmi. Taču Bloks veido feodālisma kultūras vēsturi, būdams pirmām kārtām sociālās un ekonomiskās dzīves vēsturnieks, kura uzmanības centrā ir dažādas cilvēku sociācijas formas. Bloka zinātniskā darbība tiek pārāgri pārtraukta — 1939. gadā viņš tiek atkārtoti iesaukts armijā. Viņam lemts piedzīvot Francijas sakāvi, kas aprakstīta pēc nāves publicētajā grāmatā „Dīvainā sakāve“. Bloks iestājs Pretošanās kustībā, kļūst par tās vadītāju Lionā un raksta pašapliecinošu darbu „Vēstures apoloģija“. Šo darbu viņam nav lemts izvērst, jo viņš tiek arestēts un 1944. gada 16. jūnijā nošauts.

Rakstīdams vēstures apoloģiju, Bloks pastiprināti reflektē par vēsturnieka amatu. Kas tad ir vēstures māksla? Bloka pārdomās iezīmējas atšķirības no dominējošās tradicionālās historiogrāfijas. Viņš vērsas pret

Leopolda fon Rankes tēzi, ka vēsturē notikumi tiek attēloti tādi, kādi tie patiešām bijuši. Vēsture ir ne tikai rekonstrukcija, bet, atbildot uz vēsturnieka izvirzītajiem jautājumiem, tā kļūst arī par konstrukciju. Nereti rekonstrukcija lielā mērā ir tikai konstrukcija, kā to uzskatāmi apliecina Johana Gustava Droizena hellēnisma vēstures „atklāšana“. Vēstures avoti paši par sevi ir mēmi — ja kādu kaut kas, t. i., „avots“ uzrunā, tas jau vairs nav historiogrāfijas kompetencē. Lai kaut kas kļūtu par vēstures avotu, nepieciešams zināms priekšdarbs. Bloks uzsver vēsturnieka aktivitāti (jo zināšanas rada nevis pagātne, bet vēsturnieks), taču nenosaka tās robežas. Viņš gan izvirza ētisku principu: vēsturnieka uzdevums ir nevis tiesāt, bet gan saprast, citādi vēsture pārvēršas par politikas un ideoloģijas placdarmu. Tādējādi Bloks sarauj attiecības ar tradicionālo universālo jeb vispārējo vēsturi, kas nodarbojas ar tribunalizāciju, tiesas spriešanu.

1789. gadā Fridrihs Šillers Jēnā nolasa inaugurācijas lekciju „Ko nozīmē studēt un ciktāl studējama universālā vēsture?“. Viņš pamato to, kāpēc universālā vēsture tiek definēta attiecībā pret tagadni un kāpēc tajā kā vienīgajā cilvēces progresa vēsturē iekļaujas visas pārējās vēstures. Šillera atziņas zināmā mērā ir pretrunā ar apgaismības imperatīvu, jo tajās apgalvots, ka iepriekšējie laiki un to cilvēki tiek uzskatīti par līdzekli humanitātes sasniegšanai, savā ziņā tās raksturo tribunalizējošās vēstures pastāvēšanu pēdējos divos gadsimtos. 20. gadsimtā, filosofiski hermeneitizējot Rankes un Droizena historiogrāfiju, to uzskatāmi apliecina arī Hanss-Georgs Gadamers. Viņš gan pieklājīgi aizplivuroti runā, ka pastāv kopīga, kopjoša vēsture, viena patiesība, kurai vērts pievienoties. Arī Bloks uzskata, ka vēsture izprotama tikai universālās vēstures kontekstā, taču pats viņš veido totālu reģionālo vēsturi. Līdz ar to vēsture kļūst par vēsturēm. Mūsdienu vācu filosofs Odo Markvards uzsver: „Cilvēkiem ir *nepieciešams*, ka viņiem ir nevis viena vienīga vai dažas vēstures, bet gan daudzas vēstures; ja viņiem — ikvienam atsevišķi un visiem kopā — būtu tikai viena vienīga vēsture, viņi būtu pilnīgi nolemti un pakļauti šai vienvesturei.“ Līdz ar to historiogrāfija var būt paverdzināšanas un pašpaverdzināšanās līdzeklis. Ja vēsture ir tikai viena, tā rada vergus, tā ir vergu iepriecinājums. Pastāv nevis viena universāla vēsture, bet gan multiversālas vēstures.

Līdz ar to var jautāt par universālās vēstures iespējamību un par tās saskaņotību ar daudzām iespējamām un nepieciešamām reģionālām vēsturēm vai, izsakoties citādi, par dažādo vēsturu optiku un instrumentāriju savietojamību. Var jautāt arī par reģionālo vēsturu robežām un to savstarpējām attiecībām. Vai universālā vēsture vispār ir iespējama? Varbūt

pasaules vēsture ir tikai reģionālo vēsturu kopums? Universālā vēsture acīmredzot ir iespējama tikai kristietības ietvaros, tā ir nesaraujami saistīta ar kristietisko pasaules skatījumu un dabaszinātņi. Taču tas nozīmē, ka tiek veidota viena vienota vēsture, pievienojot tai itin visu uz pasaules. Tā ir citu citādības neatzišana. Bet vai universālās vēstures iespējamības neatzišana arī nav pārāk vienkāršots risinājums?

Otrs *Annales* pirmās paaudzes herolds Lisjēns Fevrs, 1933. gadā iekļuvis *Collège de France*, atjauno 1892. gadā likvidēto Vispārējās vēstures katedru. Arī Fevrs ir „normālietis“, kurš alergiski reaģē uz Anrī Bergsona filosofiju, toties augsti vērtē Levi-Brila un Meijē darbus un it īpaši ģeogrāfa Pola Vidala Delablaša idejas. Fevra inaugurācijas lekcija par vēsturnieka sirdsapziņu ir spilgta jaunās vēstures aizstāvība. Fevrs atklāti paziņo: *oportet haereses est*. Heresiju, protams, var uzskatīt par ķecerību, taču būtībā hereģija ir izvēles manifestācija, t. i., jaunas, citas vēstures apliecināšana un izstrāde. Fevrs uzstājas pret ietiepīgo pastāvēšanu uz faktu varu, tā sauktie fakti (*facta bruta*) ļauj radīt vitrinizētu vēsturi — historizējošu vēsturi, kā to dēvē Anrī Berris. Faktu varas atzišana īstenībā ir faktu uzrunāšanas, faktu valodas atzišana un pasaules noliegšana. Tā ir vistīrākā mistērija. Makss Vēbers ļoti precīzi raksturo šādu pozīciju: „Īsts mistiķis saglabā aksiomu, ka kreatūrai jāklusē, lai varētu runāt dievs.“ Faktu varas vēsture ir kreatīva kreatūru vēsture. Fevrs izsmej sterilo vēsturi, kur cilvēks dzīvo un darbojas *in abstracto*, kur zemnieks ar nevis zemi, bet gan kapitulārijus. Fevrs iestājas par jaunu un dzīvīgu vēsturi, kur uzmanības centrā ir cilvēks un cilvēciski *res gestae*. Vienlaikus viņam nav pieņemama vēsture kā politikas rupors, t. i., to nedrīkst definēt attiecībā pret tagadnes sociālpolitiskajām attiecībām. Vēsture, kas kalpo, vienmēr ir pakalpīga, taču tās vienīgais mērs ir cilvēks; vēsturnieka amats ir nevis politiķa vai ideologa, bet gan zinātnieka amats. Vēsture nav aicināta attaisnot vai tiesāt, tās uzdevums ir saprast — saprast citu citādību. Vēsture ir nevis politikas, ideoloģijas vai dēmonoloģijas filiāle, bet gan zinātne, kas apzinās savu nezinātniskumu. Fevra lekcija ir cīņas pieteikums vecajai vēsturei, taču tā ir arī cīņa pret etablētajiem vēsturniekiem — tā ir strasbūriešu cīņa par Parīzi. Fevra lekcija ir Strasbūras perioda vainagojums.

Strasbūra simbolizē gan no jauna nodibināto universitāti ar tās revolucionārās atjaunotnes gaisotni, gan zinātniekus, kas tur strādā un ar laiku gūst pasaules slavu. Bez Bloka un Fevra Strasbūras gaisotni veido arī Lisjēns Levi-Brils, Šarls Blondels, Anrī Vallons, Moriss Halbvakss, Žoržs Lefevrs u. c. Lielākoties tie ir „normālieši“, Ulmes ielas pārstāvji ar tiem

raksturīgo mentalitāti un izturēšanos. Viņu kodols ir vēsturnieki. Regulārajos sestdienas saietos viņi diskutē par savām zinātniskajām iecerēm un izstrādānēm. Un šajā gaisotnē 1929. gadā tiek izveidots žurnāls „*Annales d'histoire Économique et sociale*“, kura nosaukumā atbalsojas Vidala-Delablaša izdevuma nosaukums. Sākotnēji par „Annāļu“ izdevēju tiek aicināts beļģu vēsturnieks Anrī Pirrens, taču beigu beigās šo pienākumu uzņemas Fevrs un Bloks.

Fevrs tolaik jau ir pazīstams vēsturnieks. 1914. gadā viņam piedāvā uzrakstīt darbu Berra iepļānotajā grāmatu sērijā „Cilvēces evolūcija“. Grāmata „Zeme un cilvēciskā evolūcija. Ģeogrāfisks ievads vēsturē“ tiek publicēta 1922. gadā, un tā skaidri norāda uz saistību ar ģeogrāfu Polu Vidalu-Delablašu, kas 1891. gadā ir nodibinājis žurnālu „*Annales de Géographie*“, kurā aicina vēsturniekus un sociologus sadarboties. Orientācija uz antropoloģisko ģeogrāfiju (un kartogrāfiju) kļūst par noturīgu *Annales* iezīmi — 1947. gadā Brodēls VI sekcijā nodibina pat Vēsturiskās ģeogrāfijas katedru. Tomēr atšķirībā no Fridriha Ratcela politiskās antropoģeogrāfijas Fevrs veido kulturoloģisku antropoģeogrāfiju. Uzmanības centrā ir nevis politika un dzīves telpas sociālpolitiska apdzīvošana, bet gan cilvēks un kultūra.

Pēc antropoloģiskās ģeogrāfijas izstrādes Fevrs pievēršas vēsturiskās psiholoģijas problemātikai. Lidz pat mūža beigām viņa uzmanības lokā ir renesanses un reformācijas vēsture. Viena no Fevra Strasbūras perioda grāmatām — „Liktenis: Mārtiņš Luters“ (1928) — it kā veltīta vācu reformatora dzīves gājumam, taču autors brīdina, ka tā ir nevis biogrāfija, bet gan mēģinājums atrisināt indivīda un sabiedrības attiecību problemātiku. Vēsturiskās personas intelektuālā biogrāfija ir arī sabiedrības un kultūras vēsture, pasaules izpratnes un pārdzīvojuma konkrēta izteiksme. Tādējādi Luters ir nevis laikmeta varonis, bet gan herolds.

Fevra šedevrs ir 1942. gadā izdotā grāmata „Neticības problēma 16. gadsimtā. Rablē reliģija“. Šajā darbā galvenais ir nevis Rablē romāna vai uzskatu iztirzājums, bet gan dažādo mentalitāšu un kultūras formu analīze. Fevrs vērsas pret vēstures modernizāciju, savu uzskatu un izpratnes piedēvēšanu cita laikmeta pārstāvjiem. Mīnēto grāmatu viņš sāk ar atziņu, ka vēsturnieks ir nevis tas, kas zina, bet gan tas, kas meklē. Skaidrojot 16. gadsimta cilvēka psiholoģiju, Fevrs ievieš jēdzienu „mentālais instrumentārijs“ (*outillage mental*). Šī koncepta izstrāde liek pievērsties tām mentālām procedūrām un iemaņām, kas lielākoties pastāv neapzināti, aizklājot saistību ar cilvēka eksistences struktūrām. Vienlaikus tā ir vērsšanās pret tradicionāli praktizēto intelektuālo jeb ideju vēsturi. Idejas nevirzīto tirā gara vai prāta

sferā, vēsture nav ideju paškustība. Fevra darbs ir norāde uz domāšanas struktūrām un instrumentāriju, kas caurauž visdažādāko prakšu formas. Gandrīz vienlaikus līdzīgu konceptu „*habit forming force*“ (ieradumu veidojošs spēks) izstrādā Ervins Panofskis. Bet vēl agrāk par kultūras „psihisko inventāru“ un mikroloģiskas izpētes nepieciešamību ir runājis Zigmunds Freids. Fevra koncepts norāda, ka domāšanas struktūras un kategorijas nav nemainīgas un ka tās nemanifestē nepārtrauktu progresu un evolūciju. Pats Fevrs tiecas uz kultūras psiholoģisku interpretāciju, koncentrējot uzmanību uz atsevišķu cilvēku. Kolektīvās mentalitātes vēsturi aizsāk viņa Strasbūras kolēģis Žoržs Lefevers, kas neatrodas *Annales* epicentrā.

Fevrs praktizē kulturoloģisku pieeju vēsturei, atsedzot dažādus apziņas slāņus un temporālas struktūras, taču galveno vērību viņš velti nevis cilvēku sociāciju formām, bet gan pašam cilvēkam. Šādi Fevram pāriet secen tā sauktā „tautas kultūra“. Šo vēstures aspektu izstrādā Mihails Bahtins, kurš, būdams izsūtījumā Saranskā, gandrīz vienlaikus ar Fevru strādā pie grāmatas par Rablē. Viens no Bahtina koncepta galvenajiem elementiem ir karnevālisms. Taču šis elements ne tikai iezīmē vēsturisko rekonstrukciju, tajā atveidojas arī trīsdesmito gadu sovjetiskais karnevālisms. Gadsimta sākumā, veidojot pasaules vēstures morfoloģiju, kulturoloģisku pieeju demonstrē arī Osvalds Špenglers. Taču Fevram nav pieņemama nedz Špenglera, nedz Arnolda Toinbija pieeja, jo šādi veidota vēsture, viņaprāt, ir universāla un abstrakta, Fevrs iestājas par plurālismu un citādības atzīšanu. Špenglers gan nodala dažādus kultūras tipus, tomēr viņš atzīst, ka „ši filosofija pati ir Vakarzemes dvēseles izpausme“. Turpretī Fevrs ir par dažādām vēsturēm to savdabībā, viņš ir par totālu vēsturi, nevis par abstraktu pasaules vēsturi. Totālā vēsture ir lokāla un reģionāla, tā ir noteiktā telpā dzīvojošu cilvēku vēsture, kas aplūkojama dažādos rakursos un perspektīvās. Tā ir sava veida nomadiska vēsture, sniedzot blīvu dzīves aprakstu. Šajā ziņā totālā vēsture ir saistīta ar Marsela Mosa ideju par totālo sociālo faktu, taču viņa izstrādes kļūst aktuālas tikai sešdesmitajos gados. Praktizējot totālo vēsturi, Fevram gan rodas grūtības, pārejot uz nākamo totālo vēsturi. Šīs pašas grūtības ir saistītas ar tā saukto vēsturisko *a priori*. Atklāts jautājums ir ne tikai dažādo vēsturisko *a priori* mijattiecības, bet arī interferences starp dažādajām reģionāli totālajām vēsturēm. Kā sabalsojas totālās vēstures? Vai to mozaika ļauj izzināt vispārīgu likumsakarību? Fevrs nesniedz atbildes uz šiem jautājumiem, taču viņa praktizētajai vēsturei ir savs stils. Un šim stilam, neraugoties uz Fevra alerģiju pret filosofiju, ir Bergsona *elan vital* raksturs.

„Dzīves trauksmainība“ raksturo arī pašu Fevru: viņš ievēro dalījumu „savējie-svešie“, nekautrējas no „ortodoksijas“ praktizēšanas. *Elan vital* raksturo visu sākotnējo *Annales* kustību un tās stratēģiju. Viena no stratēģijām ir novatorisms, otra — savienību slēgšana. Savienību slēgšana ir sava veida „Annāļu“ zinātniskais imperiālisms, kas aptver ne tikai humanitāro zinātņu pārstāvjus, bet arī tehnokrātus, politikas un finansu intelektuāļus. Taču savienības ir pakļautas nevis kādai vienai metodei vai metodoloģijai, bet gan izpētes priekšmetam — cilvēkam, izvairoties no tā sauktās alemāņu, t. i., vācu abstraktās metodoloģijas. Trešā stratēģija ir nežēlīga un dažbrīd iznīcinoša polemika, tā izsmej, kritizē un apkaro pozitivistiski akadēmisko, rēgāino vēsturi. Tā ir cīņa pret vecās raudzes vēsturniekiem un departamentālizētu, katedrisku vēsturi.

Trīsdesmitajos gados Strasbūras grupa izirst, taču tās idejas izplatās pa visu Franciju, bet annālisti nostiprinās Parīzē. Arī Fevrs pārceļas uz Parīzi un publicē programmatiskus jaunās vēstures rakstus par interdisciplināriem pētījumiem, problēmorientētu vēsturi, empīriskas speciālistiem u. tml. Taču Fevra zinātniskā karjera vainagojas pēc otrā pasaules kara. 1947. gadā viņš nodibina un vada *École Pratique des Hautes Études* VI sekciju, veicinot daudzveidīgu vēstures antropoloģisko izvēšanu. Fevrs kļūst par dažādu institūciju un izdevumu vadītāju vai locekli, tāpēc daudzi viņa zinātniskie projekti netiek publicēti. Publicēšanai tos sagatavo viņa asistenti Anri Žans Martēns un Robērs Mandrū, kas, balstoties uz Fevra idejām un piezīmēm, drīz vien publicē arī savus darbus. Fevra vadībā bijušie historiogrāfijas revolucionāri un heretiķi kļūst par *establishment* pārstāvjiem. Šis institucionalizācijas pārmantotājs ir ne mazāk veiksmīgais akadēmiskais politiķis Fernāns Brodēls.

Atšķirībā no *Annales* pirmās fāzes, kuru simbolizē divas personas — Bloks un Fevrs, otru simbolizē viena figūra, proti, Brodēls. Otrajai fāzei raksturīgas vēl divas īpatnības: pirmkārt, Brodēls ir tiešs Fevra pēctecis un darbojas jau viņa laikā; otrkārt, lai arī Brodēls simbolizē jaunās historiogrāfijas otro fāzi, tā ir plašāka par viņa darbos iztīrīto problemātiku. Brodēls ir kā starpnieks starp pirmo un trešo *Annales* paaudzi, no kuras centieniem mūža beigās atsakās. Pēc studijām Sorbonnā Brodēls uzsāk franču vēsturniekiem tipisko karjeru — sāk strādāt par skolotāju un rakstīt disertāciju. Sākotnēji viņa disertācija ir veltīta tīri konvencionālām studijām par Filipa II ārpolitiku Vidusjūras reģionā. Skolotāja darbs Alžīrijā paplašina disertācijā aplūkojamo problemātiku un materiālu, jo vienlaikus Brodēls strādā Ženēvas, Florences, Palermo, Venēcijas, Marseļas un Dubrovņiku arhīvos

un, lai ietaupītu laiku, filmē dokumentus. Pētniecību pārtrauc mācībdarbs Sanpaulu universitātē, kur Brodēls iepazīstas ar Klodu Levi-Strosu, bet atceļā no Brazīlijas ar Fevru, kas iesaka mainīt disertācijas nosaukumu.

Ieteiktā nosaukuma maiņa — no „Filips II un Vidusjūra“ uz „Vidusjūra un Filips II“ — ir būtiska, jo no Filipa II politikas Vidusjūras reģionā Brodēls pievēršas mediterānajai pasaulei. Taču ieceres īstenošanu pārtrauc karš. Blokam karš liek uzrakstīt „Vēstures apoloģiju“, turpretī Brodēls šo laiku izmanto darbam pie disertācijas. Kara lielāko daļu viņš pavada ieslodzījumā nometnē pie Libekas, pēc atmiņas raksta disertāciju skolas burtniecās un sūta tās Fevram. 1947. gadā Brodēls aizstāv disertāciju, kas pēc diviem gadiem tiek publicēta. Grāmata „Vidusjūra un Vidusjūras pasaule Filipa II laikmetā“ ir apjomīgs darbs, kas iedalīts trijās idejiski atšķirīgās daļās. Pirmajā daļā ir aplūkota cilvēku un apkārtnes „gandrīz nekustīgā“ vēsture, otrajā daļā — lēno pārmaiņu, t. i., ekonomisko, sociālo un politisko struktūru vēsture, bet trešajā daļā — ātri mainīgo notikumu vēsture. Pēdējā daļa ir lietpratīgs politisko un militāro notikumu attēlojums ar īsiem un precīziem dominējošo personu raksturojumiem. Taču Brodēls nemitīgi uzsver, cik maznozīmīgi vai pat nenozīmīgi ir šie notikumi un to protagonistu, iekļaujot to visu plašākā kontekstā — ekonomisko sistēmu, valstu, sabiedrību, kultūru un karamākslas transformāciju vēsturē. Šī vēsture tiek aplūkota nodaļā „Kolektīvie likteņi un ansambļa kustības“; šajā vēsturē ietvertās pārmaiņas ir ārkārtīgi lēnas, tās transformējas paaudžu vai gadsimtu ritumā. Šajā nodaļā Brodēls aplūko arī kultūras pasauli — kristietības, islāma un jūdaisma — mijiedarbību, to robežas un atšķirīgo virzību dažādās sabiedrībās. Taču zem šīs sociālās mobilitātes slāņa atrodas vēl cita vēsture, kas faktiski ir Brodēla studiju pamats. Tā ir cilvēka un apkārtnes mijiedarbību vēsture, sava veida vēsturiskā ģeogrāfija, kuru pats Brodēls dēvē par ģeovēsturi. Grāmatas otrajā izdevumā viņš sūkstās, ka darbs ticis pārāk daudz slavēts, nevis kritizēts. Patlaban šī situācija ir mainījusies, un daudzas Brodēla atziņas ir relativētas arī jaunās historiogrāfijas ietvaros. Pats Brodēls gan visu laiku ir uzticīgs šādu „ģeovēsturisku“ struktūru vēsturei, viņa izpētes centrā ir liela laiciskā izvērsuma struktūras. Brodēla programmatiskais raksts „Vēsture un sociālās zinātnes: ilgstošais laiks“ (1958) tiek publicēts vienā laikā ar „strukturālisma manifestu“, proti, Levi-Strosa grāmatu „Strukturālā antropoloģija“.

Brodēls kļūst par sava laika ietekmīgāko franču vēsturnieku. Jau disertācijas publicēšanas gadā viņš kļūst par *Collège de France* profesoru, Augstāko pētījumu skolas Vēsturisko pētījumu centra otro direktoru.

Fevra un Brodēla kopvadības laikā tiek nodibināti trīs jauni izdevumi: „*Ports, Routes, Trafics*“, „*Affaires et Gens d’Affaires*“ un „*Monnaie, Prix, Conjoncture*“. Pēc Fevra nāves Brodēls pārņem žurnāla „*Annales*“ izdevēja pienākumus, un drīz vien no sekretāra amata ir spiests atkāpties Fevra „dēls“ Mandrū. 1969. gadā žurnālā seko jaunas izmaiņas — tā darbībā tiek iekļauti jaunākas paaudzes vēsturnieki Žaks Legofs, Emanuels Leruā-Ladurī, Marks Fero, Andrē Birgjērs un Žaks Revels. Brodēls ir Fevra pēcinieks VI sekcijas prezidēšanā, taču jau 1963. gadā viņš nodibina jaunu interdisciplināro pētījumu institūciju — Cilvēka zinātņu namu. Vēsturnieku rezidence tiek izveidota Raspela bulvāra 54. namā, kas atrodas netālu no antropologu un sociologu mītnes, kurus simbolizē Levī-Stross un Pjērs Burdjē un ar kuriem tiek rīkoti kopīgi semināri un diskusijas. Brodēls rūpējas par naudas piešķiršanu jauniem pētījumiem, publikācijām, stipendiātiem no ārzemēm (piemēram, no Polijas) un vēstures dominējošās lomas nostiprināšanu sociālajās zinātnēs.

Organizatoriski politisko darbu pārņemtais Brodēls nepārtrauc zinātniskos pētījumus, un vairāku desmitu gadu studijas tiek publicētas apjomīgā trīs sējumu darbā „*Materiālā kultūra un kapitālisms*“. Grāmatā ievērots jau tradicionālais iedalījums: pirmajā sējumā aplūkota gandrīz nekustīgā vēsture, otrajā — lēni mainošās struktūras, bet trešajā — straujās pārmaiņas. Pirmais sējums uzskatāmi demonstrē Brodēla interesi par ilgstošo laiku, taču tas tiek izvērsts globālā skatījumā. Brodēls atmet tradicionālo iedalījumu lauksaimniecībā, tirdzniecībā, industrijā un aplūko to visu kā ikdienas dzīvi. Taču savā milzīgajā darbā viņš pilnīgi neievēro ikdienas dzīves afektīvās struktūras un simbolisko dimensiju, piemēram, ēšanas, ģērbšanās un dzīvošanas simboliku, kam turpmāk lemts kļūt par svarīgu izpētes priekšmetu. (Šī problemātika tiek izstrādāta jau Burkharta darbā „*Renesanses kultūra Itālijā*“ un Tomasa Mekaulija darbā „*Anglijas vēsture*“.) Alēns Korbēns, rekonstruējot pludmales izprieču un jūras baudīšanas mākslu, vēlāk pat aicina atteikties no ilgstošā laika koncepta, lai varētu fiksēt ikdienas simboliku un afektīvās struktūras. Brodēls gandrīz nemaz neinteresējas par mentalitātes problemātiku un lielā mērā isteno ģeovēsturisku pieeju, aplūkojot preču maiņu starp kultūras reģioniem. Brodēla darbs ir jaunlaiku Eiropas saimnieciskās vēstures sintēze, un tas iecerēts kā 20. gadsimta „*Kapitāls*“. Tomēr tas neatsedz dažādo vēsturisko struktūru savstarpējo saistību. Brodēls demonstrē arī annālistiem tolaik raksturīgo alergisko attieksmi pret filosofiskajām izstrādēm, viņš ir uzticīgs savai vēsturei un ģeogrāfiskajai orientācijai. Mūža nogalē Brodēls uzsāk grandiozu darbu,

kurā tiecas izvērst visaptverošu Francijas vēsturi, proti, „Francijas identitāte“. Taču viņš paspēj uzrakstīt tikai ģeogrāfisko, demogrāfisko un vēsturisko sadaļu. Ievirze uz relatīvi stabilajām struktūrām saglabājas un izpaužas arī grāmatā „Eiropa“, kas publicēta pēc Brodēla nāves.

Neraugoties uz Brodēla sasniegumiem un harizmatismu, otrās fāzes *Annales* nav tikai viņa ideju, interešu un ietekmju izpausme. Viens no jauninājumiem ir tā sauktā kvantitatīvā vēsture, kuras aizsākumi saistīti ar Fransuā Simiana un Ernesta Labrusa trīsdesmito gadu darbiem. Fevrs pat uzskata, ka Simiana 1932. gada „noveles par cenām“ jābūt uz ikviena vēsturnieka nakstgaldiņa. Labruss it kā stāv nomaļus no *Annales* kustības, taču spēcīgi ietekmē tās attīstību (ievieš statistiskās metodes un ekonomikas kvantitatīvo analīzi). Viņš izstrādā arī vēlāk populāro konceptu „konjunktūra“, ko savulaik jau izmantojuši vācu vēsturnieki Ernests Vāgemans („Mācība par konjunktūru“) un Vilhelms Ābels („Agrārās krīzes un agrārā konjunktūra“). Labruss ievieš annālistu kustībā arī marksistiskās idejas, kas kļūst nozīmīgas nākamajā franču historiogrāfijas fāzē. Joma, kur veiksmīgi tiek izmantota kvantitatīvā metode, ir iedzīvotāju vēsture jeb vēsturiskā demogrāfija. Viens no pirmajiem darbiem šajā jomā ir Pjēra Gubēra disertācija „Bovē un bovieši“, kas iedalīta divās daļās: „Struktūra“ un „Konjunktūra“. Vēsturiskā demogrāfija ir ierosme reģionālajām vēsturēm, kurās lielākoties tiek aplūkota saimnieciskā, sociālā vēsture un ģeogrāfija pēc Brodēla parauga. Reģionālā vēsture tiek izvērsta kā Brodēla „struktūras“, Labrusa „konjunktūras“ un vēsturiskās demogrāfijas kombinācija. Reģionālo vēsturu salīdzinājums rada „seriālo vēsturi“ — relatīvi homogēnu datu svārstību izpēti. Viens no izcilākajiem šo vēsturu apvienotājiem ir Emanuels Leruā-Ladurī. Viņš pāriet no strukturkonjunktūriskā iedalījuma uz hronoloģisko iedalījumu un aplūko arī kultūras fenomenus, saglabājot interesi par gandrīz nemainīgo vēsturi un interdisciplināriem pētījumiem. Septiņdesmitajos un astoņdesmitajos gados kļūst populāri arī vācu sociologa Norberta Eliasa darbi par „lēnajām pārmaiņām“, taču viņu saista ne tik daudz struktūras, cik pats cilvēks, un šāda ievirze prevalē *Annales* kustībā arī pēc Brodēla.

Jaunās paaudzes pieteikums aizvien jūtamāks kļūst pēc 1968. gada. Tas izpaužas arī administratīvi: *Annales* redakcijas atjaunināšanā, VI sekcijas prezidenta pienākumu nodošanā Legofam 1972. gadā. Pēc trim gadiem pati sekcija tiek pārorganizēta par *Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales*. Atšķirībā no iepriekšējām fāzēm trešo fāzi neraksturo kāda dominējoša persona vai to tandēms, turklāt šajā fāzē iezīmējas vēl viens

jauninājums — annālistu ekspansijā iekļaujas arī sievietes: Mišela Pero, Mona Ozufa, Arleta Farža, Kristiāna Klapiša u. c. Taču galvenais — jauninājumi izpaužas intelektuālos meklējumos, neizvirzot vēsturi par dominējošu un privileģētu zinātņi. Jaunā historiogrāfija tiek praktizēta kā vēsturiska antropoloģija, kurā iekļaujas visdažādākās zinātniskās disciplīnas. Annālisti ir atvērtāki idejām, kas nenāk no pašu tradīcijas, viņi mēģina sintezēt jaunas historiogrāfijas: veidojas psihoanalītiskā historiogrāfija (Alēns Bezansons, Alfons Diprons u. c.), kvantitatīvās metodes tiek izmantotas kultūras vēsturē, norisinās aktīvāks dialogs ar marksismu u. tml. „Jaunu elpu“ gūst Marsela Mosa idejas, kas iepriekš bija pazīstamas lielākoties tikai viņa klausītājiem. Īpašu atzinību gūst „ķermeņa tehniku“ vēsture, proti, vēsture par ķermeni, ēšanu, ģērbšanos, seksuālajām attiecībām, slimībām, attieksmi pret nāvi. Levi-Stross pat aicina izveidot starptautisku ķermeņa tehnikas arhīvu. Alēns Korbēns, raksturojot „pludmales atklāšanu“, parāda, ka peldēšana jūrā 18. gadsimtā ir ne tik daudz peldēšana, cik cīņa pret noslikšanu. Tiek atklāta cita cilvēkam tik ierasto lietu vēsture, tādējādi it kā turpinot Georga Zimmela 1900. gada traktāta „Naudas filosofija“ idejas, jo Zimmels naudu skata arī kā apziņas, dzīves izjūtas fenomenu. Tiek veidota patiku, baudu, smaržu, garšu vēsture, tiek izstrādāta afektīvo struktūru vēsture. *Annales* trešajā fāzē valda policentrisms un daudzveidība, uz to norāda arī žurnāla transformētais nosaukums „Annāles: Ekonomikas. Sabiedrības. Kultūras“.

Brodēla laikā kultūras un mentalitāšu vēsture nav uzmanības centrā, taču tas nenozīmē, ka tā tiek pilnīgi ignorēta. Tomēr pāreja „no pagraba uz mansardu“, kā raksta Mišels Vovels, norisinās septiņdesmitajos gados. Viena no ievērojamākajām pārejas posma figūrām ir savrupais, bet kolorītais „svētdienas vēsturnieks“ Filips Arjess. Viņš ir Sorbonnas absolvents, demogrāfiski izglītots vēsturnieks, kas neizvēlas profesora karjeru un ar vēsturi nodarbojas „pa svētdienām“. Arjess stāv nomaļus no akadēmiski atzītās franču historiogrāfijas, taču spēcīgi ietekmē jauno historiogrāfiju, vēsturisko demogrāfiju un mentalitāšu izpēti. Arjesa politiskie uzskati gan ir konservatīvi un labēji, taču viņa darbos, kā izsakās Mišels Fuko, jaušamas rūpes par patiesību. Arjesa uzmanības lokā galvenokārt ir cilvēka dzīves sākuma un beigu (bērnības un nāves) kategorizācija, simbolizācija un uztvēre, un šīs norises viņu interesē nevis kā bioloģiski fakti, bet gan kā cilvēku eksistences akti, dzīves formas. Jau sešdesmitajos gados Arjess kļūst slavens ar pētījumu par bērnu un ģimenes dzīvi vēlajos viduslaikos un jauno laiku sākumā. Arjess uzskatāmi parāda, ka viduslaikos nav bērna

jēdziena jeb precīzāk — bērnības izjūtas. „Bērni“ līdz septiņu gadu vecumam tiek uzskatīti par sava veida dzīvniekiem vai maziem pieaugušajiem, kas tiek ģērbti tāpat kā pieaugušie un kas spēlē tās pašas pieaugušo spēles. „Bērnības atklāšana“ Francijā norisinās 17. gadsimtā, kad bērnus sāk ģērbt citādi, rodas interese par bērnu valodu, dzīvi u. tml. Laika gaitā viņa darbs tiek gan kritizēts, gan precizēts, tomēr neviens nenoliedz tā novatorismu, proti, bērns, viņa uztvere un pārdzīvojums ir vēsturisks. Bērns ir nevis dabisks dotums, bet gan kultūrvēsturisks konstrukts. Šāds pats konstrukts ir arī „jaunatne“, kas rodas pēc „bērnības atkalatklāšanas“. Taču vislielāko ievēribu izpelnās Arjesa darbi par cilvēka attieksmi pret nāvi. Tajos veikta ne tikai vēsturiska rekonstrukcija, bet risināta arī eksistences stila problemātika. Aplūkojot cilvēka attieksmi pret nāvi, Arjess analizē milzīgu laikposmu, sākot ar agrajiem viduslaikiem un beidzot ar mūsdienām. Viņš fiksē, ka pastāv saistība starp attieksmi pret nāvi un pašapziņu, transformācijām kolektīvajā apziņā. Pārmaiņas nāves uztverē atveidojas arī cilvēka pašizpratnē. Pētot šo problemātiku, kas zināmā mērā veikta Karla Gustava Junga garā, Arjess nodala vairākus nāves uztveres tipus. Šos tipus var apstrīdēt, taču nevar noliegt nāves pārdzīvojuma vēsturiskumu un tās konstituējošo nozīmi cilvēka eksistencē.

Annālisti pievēršas arī psihoanalīzes izstrādēm. To sekmē ne tikai sociālpolitiskā konjunktūra, bet arī psihoanalīzes statuss Francijā — Žaka Lakāna ietekmē psihoanalīze lielā mērā tiek skatīta kā „teorētiska“ un strukturālistiska disciplīna. Taču šī pievēršanās psihoanalīzes idejām ir visai savdabīga. Vēsturnieki lielākoties patapina kādu atziņu no Zigmunda Freida, Vilhelma Reiha vai Eriha Fromma darbiem, taču kopumā vēsturnieku cunftē tā arī nepieņem psihoanalīzes izaicinājumu. Lidz ar to it kā apstiprinās Martina Heidegera tēze, ka zinātne nedomā, jo psihoanalīze ir aicinājums domāt un domāt citādi. Peters Gajs 1985. gadā pat uzraksta grāmatu „Psihoanalīze vēsturniekiem“, uzsvērdams, ka psihoanalītiski orientētā ideju vēsture papildina ideju sociālo vēsturi. Psihoanalīze ir nevis problēmu atrisināšanas brīnumlīdzeklis, bet gan tehnika, kas ļauj brīnīties un meklēt risinājumus. Analīzi apguvušais vācu izcelsmes amerikāņu vēsturnieks parāda, ka vēsturnieki visai bieži runā par interesēm, tā arī nenoskaidrojot šo interešu specifiku, cilvēks, piemēram, var it kā vadīties pēc noteiktām ekonomiskām interesēm, kaut gan īstenībā viņa darbības pamatā ir anālā erotika. Psihoanalīzes atziņu iestrāde ļauj būt vērīgam un uzmanīgam, nevis ļauties pašsaprotamības un abstrakciju valdzinājumam. Psihoanalīze ļauj dziļāk ieskatīties ne tikai kultūras tehnikās un to

funkcionēšanā, bet arī cilvēka individuālajā dzīvē — Bēthovens, piemēram, visu dzīvi ir uzstājis, ka viņš dzimis nevis 1770. gadā, bet gan 1772. gada decembrī. Šis pārliecības pamatā ir Bēthovena attiecības ar tēvu, kas atveidojas visā viņa dzīvē (it īpaši attiecībās ar brāļadēlu).

Annālistu pievēršanās psihoanalīzei noris paralēli „psihovēstures“ pētījumiem. Taču šajā gadījumā ir vērojama abpusēja ignorance, ko acīmredzot var skaidrot ar *psychohistory* pievēršanos indivīdam un franču historiogrāfijas tendenci uz kolektīvo formu interpretāciju. Taču šai „ignorancei“ ir vēl viens dziļāks cēlonis. Arī cilvēks, subjekts ir kultūrvēsturiska konstrukcija — vienas un tās pašas lietas uztvere dažādos laikos ir atšķirīga, un arī cilvēka attīstība dažādos laikos norisinās atšķirīgi. Taču līdz ar to pastāv neatrisināta problēma: individuālo un kolektīvo priekšstatu savstarpējās attiecības un saistība ar sociālekonomiskajām un politiskajām struktūrām; relevantā un irelevantā problemātika cilvēku priekšstatos, pārdzīvojumos un sapratnē. Galēji saasinātā veidā šo problēmu var formulēt šādi — vai, pētot vēsturi, tiek pētīta vēsture vai runāts par paša interesējošo problemātiku?

Šī problemātika atspoguļojas arī mentalitāšu vēsturē, kurai gan ir sena tradīcija, tomēr mentalitāšu un to transformāciju teorija joprojām vēl nav izveidota. Mentalitātes koncepts rodas gadsimtu mijā tajā historiogrāfijas problemātikas jomā, kuru izstrādā Jakobs Burkharts, Vilhelms Diltejs, Abijs Varburgs un kura ar Karla Lampehta starpniecību nokļūst franču historiogrāfijā. Analogisku problemātiku, izmantojot citu terminoloģiju, izstrādā arī Dirkems un Moss. Vārdam „mentalitāte“ Francijā ir ne tikai sena tradīcija, bet arī būtisks politiskais konteksts, proti, „Dreifusa afēra“. Lai arī vārdam „mentalitāte“ ir latīņu cilme (*mens*), tas pārņemts no angļu valodas, no 17. gadsimta filosofijas, franču valodā *mentalité* kļuvis par ikdienas vārdu, saglabājot tikai nojaušamo precizitāti arī historiogrāfijā. Šo jēdzienu, apzīmējot pirmatnējā cilvēka kolektīvos priekšstatus, domāšanas un izpratnes iemaņas, izmanto Levi-Brils savās grāmatās „Agrīno sabiedrību mentālās funkcijas“ (1910) un „Pirmatnējā mentalitāte“ (1922). Psihologi Šarls Blondels un Fevra draugs Anrī Vallons satuvina „pirmatnējo mentalitāti“ ar „bērna mentalitāti“. Bloks un Fevrs šo specifisko jēdzienu attiecina uz viduslaiku un renesanses laika cilvēkiem. Sešdesmitajos gados jaunus impulsus dod Legofa un Dibi darbi. Legofs raksta par „viduslaiku imagināritāti“ un 1985. gadā publicē slaveno grāmatu „Šķīstītavas rašanās“, savukārt Dibi pievēršas sociālās imagināritātes un kultūras reprodukcijas problemātikai. Šajā ziņā nozīmīgākā Dibi grāmata ir „Trīs kārtas“, kas sasaucas ar Žorža Dimezila indoeiropiskās kultūras trīsfunkcionālo modeli.

Taču Dibī veido „imaginaritātes“ vēsturi. Viņš pat apgalvo, ka feodālisms ir feodāla mentalitāte, feodāla gara dispozīcija, kas pastāv līdz 19. gadsimtam. Mentalitāšu vēstures ir būtiski bagātinājušas mūsdienu historiogrāfiju, tomēr joprojām nav skaidra dažādo mentalitāšu vienlaicīga pastāvēšana un saistība ar nementālām reālījām. Mentalitāšu vēstures ir sava veida reakcija pret ideju jeb intelektuālo vēsturi, tās veidojas kā pasaules redzējumu un pārdzīvojumu formu vēstures, taču pati mentalitātes vēsture *Annales* ietvaros nav izveidota.

Annālistu otrās paaudzes laikā mentalitāšu vēstures „otršķirību“ nosaka ne tikai Brodēla pozīcija, bet arī ievirze uz saimniecisko un sociālo vēsturi un kvantitatīvo metožu izmantošanu. Lūzumpunktu iezīmē Pjēra Šonī 1973. gada manifests „Kvantitatīvums trešajā limenī“, kurā parādītas kvantitatīvo metožu izmantošanas iespējas kultūras vēstures izpētē. Viena no oriģinālākajām šāda veida studijām ir Mišela Vovela grāmata „Baroka laika godbijība un dekrīstianizācija“ (1973). Tai seko Šonī kompjuterizētais pētījums par parīziešu attieksmi pret nāvi jauno laiku sākumā. Šāda pieeja tiek izmantota arī Fransuā Firē un Žaka Ozufa projektā par alfabētizācijas attīstību 16.—19. gadsimta Francijā. Paralēli tam noris pētījumi par tā saukto grāmatas vēsturi.

Septiņdesmitajos gados tiek izveidota etnovēsture — vēsturiskā etnoloģija jeb etnoloģiskā vēsture, „kas nezina robežas“ (Legofs). Jauno pieeju stimulē Mišels de Serto, Viktors Tērnērs un Pjērs Burdjē, kurš pēc Alžīras etnoloģiskās izpētes pievēršas mūsdienu Francijas socioloģijai. Annālistu izstrādes ir stimulējis Burdjē koncepts par izglītību kā sabiedriskās reprodukcijas instrumentu, bet jēdzieni „simboliskais kapitāls“ un „stratēģija“ kļuvuši vispārlietojami. Tiek veidota etnoloģiska historiogrāfija: vēsture par margināliem fenomeniem, heresijām, priekšstatiem par sevi un citiem vienas sabiedrības ietvaros u. tml. Vēsturiskās antropoloģijas ietvaros tiek veidota arī Pola Vena koncepcija par antīko pasauli, kas vienlaikus ir arī jauna atgriešanās pie annālistiem raksturīgās „totālās vēstures“. Antīkās pasaules „etnosocioloģiskās un psiholoģiskās“ vēstures izpētes ievērojamākie pārstāvji ir Žans Pjērs Vernāns un Pjērs Vidāls-Nakē. Mūsdienu *Annales* kustība ir daudzbalssīga, un kādas balss izcelšana būtu polifoniskā skanējuma izjaukšana, jaunās historiogrāfijas mentalitātes saārdīšana.

Trešās paaudzes annālistus spēcīgi ietekmē Mišels Fuko, ko Arjess raksturojis kā Francijas „inteliģentāko vēsturnieku“ (pats ietekmētājs gan kritizē jēdzienu „ietekme“). Fuko nereti tiek uztverts kā vēsturnieks, taču viņa vēsturiskajām rekonstrukcijām ir pavisam cita virzība. Fuko vēsturiskās rekon-

strukcijas ir domāšanas un eksistences prakšu atsegšana, iezīmējot un īstenojot iespējamās transformācijas, cita un citādības iespējamību. Fuko „ietekmē“ tiek veikti pētījumi par ķermeņa un varas (dominēšanas) attiecību vēsturi, slimību, seksualitātes un zināšanu vēsturi. Fuko izstrādātā (precīzāk — izstrādājamā) dzīves māksla rod atbalsi arī annālistu pētījumos un dzīvē.

Arī *Annales* kustībai ir vēsture (zināšanu, varas u. tml.), par kuru diez vai iespējama jauna vēsture kā zinātne. Drīzāk jau jācenšas ņemt vērā šo pieredzi, veidojot pašam savu vēsturisko rekonstrukciju, vai arī jāveido vēsture par jauno historiogrāfiju, skaidri apzinoties, ka tā gan ir, gan nav vēsture. Tomēr *nouvelle histoire* ir dažas spilgtas iezīmes, kas raksturo tās specifiku un izvirza jaunas problēmas. Pirmām kārtām tā ir atteikšanās no konvencionālā, stāstošā izklāsta un pievēršanās problemātiskai vēsturei. Šis stratēģijas rezultātā vēsture izvēršas gan kā zinātne, gan kā saistoši un vienkārši izklāstīts vēstījums par dažādām dzīves formām. Tradicionālā vēsture izklāsta notikumus un par aģentiem uzdod ar īpašvārdiem apzīmētus subjektus, turpretim annālisti dod priekšroku „ilgstošā laika“ struktūrām, mentalitātes formām, eksistences tehnikām. Līdz ar to tiek apšaubīts arī substantivalizētais subjekts — pats subjekts ir vēsturisks konstrukts. Tā ir vērsšanās pret pozitīvismu un uzskatu, it kā paši avoti stāstot vēsturi.

Annālisti neuzsver dialogisma principu, taču viņu darbi ir uzskatāms dialogisma apliecinājums. Mihails Bahtins raksta: „Mēs uzdodam svešai kultūrai jaunus jautājumus, kurus tā pati nav izvirzījusi, mēs meklējam tajā atbildes uz saviem jautājumiem, un svešā kultūra mums atbild, atklājot jaunus savus aspektus, jaunas jēgas dzīles. Bez saviem jautājumiem (protams, nopietniem, patiesiem jautājumiem) nevar radoši saprast neko svešu un citu. Ja pastāv šāda divu kultūru dialogiska tikšanās, tās nesaplūst un nesajaucas, bet katra saglabā savu vienotību un atvērto veselumu, tās savstarpēji bagātinās.“ Taču līdz ar to rodas vismaz divi jautājumi. Viens no tiem ir ļoti vienkāršs — vai jautājumu skaits nav ierobežots? Šo ierobežotību nosaka ne tikai laiciskais galīgums, bet arī *hic et nunc* stāvokļa iespēja izvērst būtiskus un patiesus jautājumus. Otrs jautājums ir saistīts ar dialoga partnera aktivitātes maiņu, proti, aktivitātes pāreju no jautātāja uz potenciālo atbildētāju, t. i., situāciju, kad noteikts kultūras (pagātnes) teksts *hic et nunc* sāk ģenerēt jaunus tekstus.

Abi jautājumi ir saistīti ar vēl kādu problēmu — ar jautājumu par distanci. Cik liela distance ir nepieciešama, lai varētu īstenot dialogu? Atbilde ir šķietami ļoti vienkārša — atbildētājam jābūt svešam un citam. Runājot, piemēram, par antīko pasauli vai viduslaikiem, šī citādība it kā ir acīmre-

dzama patiesība, taču tā tas nav bijis visos laikos. Vai arī pret 100 vai 50 gadus vecu pagātni nav nepieciešama dialogiska attieksme? Dialogisms paredz ne tikai citu citādības atzišanu, bet vispār cita un citu atzišanu. Tas nozīmē, ka dialogisms ir praktizējams arī tagadnē, jo, pretējā gadījumā, cits netiek atzīts. Lidz ar to historiogrāfijas jomā var izdarīt divus būtiskus secinājumus. Ir iespējama arī tagadnes vēsture, taču tad ir jāievēro citādības un dialogisma princips. Vēsturnieks nokļūst dīvainā situācijā: viņš runā par savējo, bet viņam par to jārunā kā par citādo un svešo. Ja tas netiek ievērots, vēsture pārvēršas no zinātnes par ideoloģijas un politikas piedevu. Otrs secinājums ir saistīts ar nevēsturiskuma pārvarēšanu. Nevēsturiskuma pārvarēšana ir distances uzturēšana jeb ilgstošās tagadnes pārvarēšana. Tas nozīmē, ka pastāv lietas, kuras vispirms jāvēsturisko, lai izrautos no ilgstošās tagadnes valgiem un lai par tām būtu iespējama vēsture.

Vai arī *Annales* recepcija neparedz dialogismu? Jādomā, ka šāda pieeja ir produktīvāka (un arī vēsturiskāka), taču tā prasa ne tikai ārkārtīgu piepūli, bet arī ētisku principu ievērošanu. Savā ziņā šī problēma ir saistīta ar filosofiju, kuru sākotnēji annālisti nepelnīti ignorē. Pols Vens savā inaugūracijas lekcijā „Diferenču inventūra“ uzsver, ka ikviens vēsturnieks latentī ir filosofs. Tas attiecas gan uz jautājumu izvirzīšanu, gan uz sociālo atšķirību fiksēšanu cilvēka vēsturē un rekonstrukcijas arhitektonisko uzbūvi. Vēsturnieks nevis postulē vai pieņem kaut kādus likumus, bet jautā un meklē likumsakarības. Savā ziņā viņš ir izmeklētājs, nevis prokurors vai advokāts. Raksturīga *Annales* iezīme ir arī vēršanās pret pārmērīgu specializēšanos. Tomēr jaunajai historiogrāfijai ir vēl viena būtiska iezīme, proti, uzsverot vēsturnieka subjektivitāti, veicot pašanalīzes procedūras, annālisti nepārvērš atklātos principus par vispārīgu vēstures rakstīšanas metodiku, t. i., tiek pieļauta un pat paredzēta citu vēsturu iespējamība. Viena no šīm citām vēsturēm ir Tartu kultūrsemiotikas vēsture.

Arī Tartu „skola“ ir daudzveidīga un daudzbalīga, arī tās vēsture ir tikai nedaudz ieskicēta. Lotmans pat raksta: „Tartu skolas vēsturi es atainotu nevis kā saskaņotu spēli uz viena instrumenta, bet gan kā sarežģītu orķestri, kur dažādi instrumenti izpilda atšķirīgas partijas.“ Pats Jurijs Lotmans nereti gan pilda diriģenta funkcijas, katrā ziņā viņš ir šīs skolas simboliskais reprezentants. Tomēr Tartu skolai ir dažas specifiskas iezīmes, kas raksturo ne tikai pašu semiotiku, bet arī minētās skolas tapšanu un pastāvēšanu. Tartu skolas pastāvēšanā var nodalīt vairākas fāzes: organizatorisko fāzi, semiotikas ekspansijas fāzi un kultūrsemiotikas fāzi. Struktursemiotiskajiem pētījumiem Krievijā ir visai sena priekšvēsture (V.Props, R. Jakobsons,

A. Belijs, N. Trubeckojš, P. Florenskis u. c.), taču semiotika (turklāt kā skola) konstituējas tikai sešdesmito gadu sākumā. Jau piecdesmito gadu beigās tiek veikti pirmie organizatoriskie pasākumi, kas stimulē semiotiskā strāvojuma veidošanos. 1961. gadā Gorkijas universitātē notiek Vissavienības konference par matemātisko metožu lietošanu daiļliteratūras valodas izpētē. Konferencē piedalās gan matemātiķi (Aleksandra Kolmogorova grupa), gan lingvisti (Īzaks Revzins, Vjačeslavs Ivanovs, Jurijs Knozorovs u. c.). 1962. gadā Slāvistikas institūtā Maskavā notiek simpozījs, kas veltīts zīmju sistēmu struktūrizpētei. Simpozijā iezīmējas jauns strāvojums, kas izraisa rezonansi un reakciju, jo nesenā pagātnē struktūrlingvistika oficiāli netiek atzīta, un tāpēc simpozija materiālu izplatīšana tiek visādi kavēta. Topošā semiotika kļūst par neoficiālu disciplīnu, kurā ne tikai tiek risinātas jaunas problēmas, bet norisinās arī vērsšanās (principā tā ir zinātniska vērsšanās) pret pastāvošo režīmu.

1960. gadā tiek nodibināts Slāvu valodu struktūrtipoloģijas sektors, ko iesākumā vada Vladimirs Toporovs, bet vēlāk — Vjačeslavs Ivanovs. Intereze par semiotiku rodas arī Orientālistikas institūtā (Tatjana Jeļizarenkova, Aleksandrs Pjatigorskis, Boriss Ogibeņins u. c.). Paralēli arī Tartu veidojas interesentu pulciņš (dibinātājs — Boriss Jegorovs, dalībnieki — Jurijs Lotmans, Zinaīda Mīnca u. c.), kas interesējas par poētiskā teksta analīzes metodēm un kultūras ideoloģisko modeļu izpēti. 1960. gadā Lotmans sāk lasīt lekciju ciklu par struktūrpoētiku. Zinātniskās intereses saista Lotmanu ar Maskavas lingvistiem un matemātiķiem, kuri nodarbojas ar struktūrsemiotiskiem pētījumiem. Šis sadarbības rezultātā rodas Tartu un Maskavas semiotikas skolas pamats — periodisks izdevums par zīmju sistēmām un tā sauktās Otrējo modelējošo sistēmu vasaras skolas.

Politiskais režīms nepavisam neveicina semiotikas attīstību, jo tā ir citādības praktizēšana, nekultivējot atzīto vienveidību. Turklāt, kā uzsver Umberto Eko, semiotika ir arī sociālās kritikas forma, proti, viena no daudzajām sociālās prakses formām. Daži zinātnieki tiek atstādīnāti no darba vai pat apcietināti (V. Ivanovs, J. Meļetinskis u. c.), bet citi spiesti emigrēt (A. Pjatigorskis, B. Ogibeņins, A. Žolkovskis, D. Segals u. c.). Neraugoties uz liktajiem šķēršļiem, tomēr tiek uzturētas vasaras skolas, kas nodrošina topošo semiotiķu tikšanos un simposijus. Šīs vasaras tikšanās iezīmē būtisku Tartu skolas īpatnību — izstrādājamā semiotika ir ne tikai zinātniska disciplīna, *modus cogitandi*, bet arī noteikts dzīves veids, *modus vivendi*. Tartu skola manifestē noteiktu ētosu, kurā ievijas arī jautrība un smiekli — vārds „semiotika“ tiek sajūgts ar igauņu vārdu „*joodik*“, un tādējādi

semiotikas smīklīgā interpretācijā tā kļūst par „pusdzērāju“ vai „septiņiem dzērājiem“. Vasaras skolas ir sava veida zinātniski svētki.

Tartu skolā atveidojas krievu kultūras specifiska iezīme: tā ir divu zinātnisko tradīciju (lingvistikas un literatūrzinātnes) dialoga rezultāts, un šīs tradīcijas simbolizē Maskava un Pēterburga. Kultūras divcentrība vai bipolaritāte ir tipoloģiska krievu kultūras iezīme ar senu vēsturi, kas aizsākas ar Kijevas un Novgorodas opozīciju. Taču skolai nav raksturīga cita krievu kultūras tipiskā iezīme, proti, binārisms, kuru Lotmans raksturo šādi: „Binārā struktūra neatzīst pat relatīvu sadursmes pušu vienlīdzību, kas pieļautu, ka pretējai pusei ir tiesības ja ne uz patiesību, tad vismaz uz pastāvēšanu, kas neradītu konfliktus politikā, reliģijā, zinātnē vai mākslā. Binārisma psiholoģijai ir sveša pati iecietības ideja. Tās rastās noteiksmes ir: bezprincipialitāte, oportūnisms, neticība. Tāpēc binaritātes psiholoģija atzīst tikai bezkompromisa uzvaru.“ Binārisms izpaužas tieši attiecībā pret kultūrsemiotikas skolu, kavējot tās izveidi un nostiprināšanos. Skolai tiek pārņemta rietumnieciska orientācija, kaut gan īstenībā tā ir tipiska krievu kultūras izpausme.

Skolas pašapjēgsme un konstituēšanās norisinās nevis attiecībā pret citām skolām vai virzieniem, bet gan saistībā ar Krievijas zinātniekiem, kas dažādu iemeslu dēļ izstumti humanitāro zinātņu zemlikās. Sākot ar otro Tartu semiotikas krājumu, parādās sadaļa, kas paredzēta bibliogrāfiskiem apskatiem un strukturālisma vēstures avotu publikācijām. Tādējādi skolas tradīcijā tiek iekļauti Pāvels Florenskis, Gustavs Špets, Boriss Jarho, Olga Freidenberga un citi, bet daži zinātnieki piesaistīti, veltot tiem atsevišķus krājumus (V. Props, M. Bahtins, P. Bogatirjovs u. c.). Skolas ietvaros tiek veidota priekšteču tradīcija, radot pat semiotikas vēsturi. Reinterpretācija ļauj veidot tradīciju, kaut gan īstenībā nav neviena semiotikas priekšteča, drīzāk jau var runāt par semiotikas priekšvēsturi un protosemiotikiem.

Septiņdesmito gadu nogalē semiotizējošās pašapjēgsmes mitējas, tā arī neveidojot tās uz citu semiotisko centienu fona. Tartu skolā izpaužas Ferdinanda de Sosīra iezīmētā meklējumu līnija, kaut arī to nosauc nevis par semioloģiju, bet gan par semiotiku, neizrādot īpašu interesi par tās ciltstēvu Čārlzu Morisu. Tartu skolas veidošanās procesā nozīmīgāka loma ir reinterpretācijai, izvairoties no terminoloģiskas precizitātes un izvērstas semiotikas teorijas izstrādes. Teorētiskā neizstrādātība pieļauj naturalizāciju un ontoloģizāciju, t. i., apraksta metodes pārvēršanu teorijā, piešķirot tai ontoloģisku raksturojumu. Tādējādi semiotikas izveide sakņojas krievu kultūras kontekstā, nereti arī aprobežojoties ar šī teksta izpēti.

Tartu skolas darbus raksturo terminoloģiska daudznozīmība, taču tas atviegļina uztveri, ja pastāv kaut minimāls semiotikas un citu zinātņu jēdzienu tēzours. Turklāt tādējādi tiek saglabāta semiotiķu individualitāte, nepakļaujot to unifikācijas tendencei. Tartu skolas darbi manifestē vienotu noskaņojuma un domāšanas tipu, orientāciju uz pētāmo objektu struktūrisma un sistēmiskuma prezumpciju un jaunu līdzekļu meklējumiem, lai semiotiski aprakstītu dažādas valodas. Līdz ar to pati skola kļūst par semiotisku fenomenu, kas marķēta ar citādības zīmi attiecībā pret apkārtējo dzīvi un izturēšanos, bet tās izpratnei ir nepieciešama rekonstrukcija, koda pārzināšana.

Tomēr semiotikas attīstībai nepieciešams arī tīri teorētisks pašnoskaidrošanās darbs. Šajā sakarā septiņdesmito gadu nogalē Tartu skolā iezīmējas divas tendences. Vienu raksturo centieni pēc precizitātes un semiotikas metavalodas izstrādes, bet otru — interese par vēsturiskiem tekstiem un kultūras mehānismiem. Līdz ar to veidojas divi semiotikas varianti: meta-semiotika un kultūras semiotika. Taču līdz kultūrsemiotikas izveidošanai ir vērojama semiotikas ekspansija, jaunu objektu un jomu ietveršana semiotikā un atbilstošu apraksta valodu izstrāde. Tartu skolas uzmanības centrā jau sākotnēji ir ne tik daudz zīmes semiotika (Morisa līnija), cik zīmju sistēmas semiotika (Sosīra līnija), kas saistīta ar lingvistisko semiotikas „rašanos“. Valoda tiek izprasta kā zīmju sistēma un tekstu ģenerators, un interese pievērsta nevis saturam un semantikai, bet gan formai. Tādējādi semiotikas ekspansijas fāzi raksturo lingvistisko metožu ekstrapolēšana uz jauniem objektiem. Taču tas nenovēršami rada metožu ierobežošanu: lingvisti sāk interesēties par tekstu un kontekstu, bet literatūrzinātnieki — par valodu. Uzmanības centrā nokļūst mākslas valodas. Pakāpeniski Tartu skolā aizvien skaidrāk iezīmējas tendence uz kultūras semiotiku, proti, semiotiku par kultūru kā dažādu valodu un tekstu kopumu. Visuzskatāmāk tas izpaužas Tartu skolas metra Jurija Lotmana darbos.

Savu koncepciju Lotmans neizvērs teorētiskā sistēmā, un diez vai vispār var runāt par vienu koncepciju. Tomēr viņa uzskatos jaušama līnija, kas ļauj to shematiski iezīmēt, proti — vēsture semiotiskā skatījumā. Lotmans ir kultūrsemiotisks vēsturnieks, kura rekonstrukcijās jaušama literatūrzinātnieka erudīcija un argumentācija, viņš pārstāv Pēterburgas tradīciju. 1939. gadā Lotmans iestājas Ļeņingradas universitātes Filoloģijas fakultātē, kur strādā tā laika ievērojamākie speciālisti. Jau studiju gados viņš veic pirmos zinātniskos atklājumus, bet 1952. gadā aizstāv disertāciju „A. Radiščevs cīņā ar Karamzina sabiedriski politiskajiem uzskatiem un

muļžniecisko estētiku". 1954. gadā Lotmans dodas uz Tartu jeb, izsakoties vēlākajā kultūrsemiotikas valodā, perifēriju, kultūras robežjomu, kas nodrošina aktīvu semiozi. Pēc septiņiem gadiem viņš aizstāv oficiālajā zinātniskajā uzņēmumā akceptējamu doktora disertāciju „Krievu pirmsdekabristiskās literatūras attīstības ceļi“ un pievēršas struktūrsemiotiskiem pētījumiem. Tādējādi Lotmans rada sevi kā Lotmanu, izveido no sevis kultūrsemiotiķi, kas publicē novatoriskus un fundamentālus darbus: „Lekcijas struktūrpoētikā“ (1964), „Mākslinieciskā teksta struktūra“ (1970), „Poētiskā teksta analīze“ (1972), „Kinosemiotika un kinoestētikas problēmas“ (1973), „Karamzina radišana“ (1987), „Sapratnes universs: kultūras semiotiskā teorija“ (1990), „Sarunas par krievu kultūru“ (1994) u. c.

Lotmana pirmās semiotiskās grāmatas galvenais akcents — ikvienam mākslas veidam ir sava valoda, kas fiksēta dabiskajā valodā, taču jēgu un nozīmi tas gūst tikai autora attieksmē pret šo valodu. Līdz ar to nepieciešams pētīt teksta iekšējās un ārējās attiecības un funkcijas, skatot arī kultūru kā tekstu kopumu. Pakāpeniski iezīmējas jauns aspekts — teksts, kas ģenerē savu valodu, un kultūra kā valodu kopums. Turklāt kultūra ir ne tikai zīmju sistēma, bet sistēma, kas konstituējas un funkcionē uz nesistēmas fona, t. i., kultūra rada arī nekultūru vai antikultūru. Skatot kultūru, nepieciešams aplūkot ne tikai pašu kultūru, bet arī tās radīto antipodu. Vieni teksti tiek uzskatīti par kultūras izpausmi un ievietoti atmiņā, bet citi no atmiņas izstumti vai pat iznīcināti. Lotmana skatījums ir strukturālistisks, taču viņš neaprobežojas ar strukturālismu, kas parasti tiek saistīts ar Kloda Levī-Strosa un Rolāna Barta vārdiem. Semiotiskās sistēmas ir modeļi, kas skaidro pasauli, kurā dzīvo cilvēks, t. i., tās skaidro un konstruē šo pasauli. Taču šie modeļi nav izskaidrojami tikai ar ziņojuma un koda konceptu palīdzību, tie ir arī teksti ar atšķirīgu uzbūvi un funkcionēšanas mehānismiem, kuru izpratnē jāņem vērā to tipoloģija. Tipoloģiski kultūras („lielie“ teksti) atšķiras pēc orientācijas, t. i., vienas kultūras ir orientētas uz izteikumu, bet citas — uz saturu (vai „grāmatu“ un „rokasgrāmatu“ kultūras Eko aprakstā). Līdz ar to kultūras apguve un uzturēšana ir orientēta uz paraugu reproducēšanu vai noteikumu ievērošanu, kas paredz jaunu un citu jaunradi.

Pasaules uztverē un apgūvē figurē divi aspekti — metavalodiskais un metatekstuālais jeb mitoloģiskais apraksts. Metatekstuālais apraksts ir monolingvistisks, principā tas pat nav apraksts, tā ir tāpatības, izomorfisma forma, kas paredz atpazīšanu un identificēšanos. Metavalodiskais apraksts ir polilingvistisks, proti, daudzveidīgs un deskriptīvs, tas paredz tulkošanu,

interpretāciju. Šie kultūras tipi ar atbilstošo domāšanu un izturēšanos nav stadiāli, tie var pastāvēt vienlaikus, taču viens no tiem parasti dominē. Abiem tipiem piemīt raksturīgas opozīcijas: *pareizs/nepareizs*, *īsts/neīsts* u. tml. (izteikuma kultūra), *sakārtots/nesakārtots*, *kosmoss/haoss* u. tml. (satura kultūra). Normēto tekstu kultūra un noteikumu kultūra atšķiras arī pēc to īstenošanas mehānisma (gan šīs kultūras iekšienē, gan attiecībā pret pašas kultūras radīto nekultūru). Izteikumu kultūras radītais fons tiek uztverts kā antikultūra, bet kultūra — kā teksts, kur valda viennozīmīga atbilstība starp izteikumu un saturu (nepareizs vārds vai nosaukums ir neīstās kultūras reālija, apvienojot visas pareizajai kultūrai pretējās kultūras vienotā sistēmā). Noteikumu kultūra ir dinamiska un orientēta uz jaunradi, bet normēto tekstu kultūra — statiska un orientēta uz atkārtošānu, izslēdzot no sevis jauno un citādo.

Kultūra tiek satuvināta ar atmiņu, t. i., kultūra tiek skatīta kā kolektīvi nepārmantojama atmiņa. Tāpēc īpašu nozīmi iegūst atmiņas tekstu ilgstamība un atmiņas kodu ilgstamība, jo tās var arī nesakrist, proti, var pastāvēt teksts, kura izlasišanas kods ir nozaudēts. Teksts, kā uzsver Lotmans, ir nevis īstenība, bet gan materiāls tā rekonstrukcijai. Turklāt atmiņa paredz ne tikai atcerēšanos, bet arī aizmiršanu, noteiktu tekstu izstumšanu un pārvēršanu par neesošiem. Uzsverot atmiņas sarežģīto arhitektonisko uzbūvi un ievērojot to semiotiskajā rekonstrukcijā, vienkāršības labad Lotmans nodala informatīvo un kreatīvo atmiņu. Informatīvās atmiņas gadījumā aktīvs ir tas, kas pie tās vērsas, turpretim kreatīvās atmiņas gadījumā aktīva ir pati atmiņa, kas aktualizē noteiktus tekstus un ģenerē jaunas apjēgas sakārtas.

Kultūrā pastāv noteiktas tekstus un jēgu ģenerējošas iekārtas, kas nosaka arī kultūras funkcionēšanas mehānismu dažādos tās līmeņos. Kultūra ir komplicēta semiotisko sistēmu mijiedarbība, bet jauni teksti parādās kā neiespējami teksti, kas tomēr maina esošo kultūru. Tie kalpo par jaunu tekstu radīšanas modeli vai katalizatoru, izraisot lavīnveidīgu tekstu pieaugšanu. Lidz ar to kultūras sistēmā pilnīgi leģitīmi parādās nejaušība un spēle. Spēle ir neatņemama cilvēka dzīves sastāvdaļa, vācu filosofs Eizens Finks pat uzskata, ka tā ir „cilvēka ontoloģiskā struktūra un cilvēka ontoloģijas ceļš”. Jau 1938. gadā tiek publicēts Johana Heizinga fundamentālais darbs „*Homo ludens*”, iezīmējot 20. gadsimta cilvēka pašizpratnes dominanti. Kultūrsemiotiskā skatījumā spēle ir imanenta kultūras likumsakarība, proti, spēle ir kultūras onto-loģika, taču arī pašas kultūras ietvaros norisinās vēsturiski un tipoloģiski variablas spēles. Spēles konceptam ir

būtiska nozīme Lotmana uzskatos, taču vispārināta spēles teorija netiek veidota — dominē konkrētas kultūrsemiotiskas interpretācijas. Šīs spēles ir paša cilvēka izspēle, kas, iekļauta tekstā, kļūst par sēmisku realitāti. Parasti šīs spēles kļūst par citu reāliju izpratnes vai īstenošanas modeli.

Viens no 19. gadsimta Krievijas kultūras kodiem vai sīzētiskajām pamatshēmām, kas izvēšas dažādos un atšķirīgos tekstos, ir kāršu spēle. Pats vārds „kārtis“ ir kondensējis sevī veselu tekstu kompleksu. Kārtis ir noteikta kultūras reālija ar tai piemītošu iekšēju organizāciju, funkcijām un kultūrvēsturiskām asociācijām, taču 19. gadsimtā kārtis kļūst par dzīves un literāro tekstu modeli. Kāršu spēle ir konflikta situācijas modelis, kas var kalpot par ārpusspēles konfliktu analogu, proti, kļūst par izturēšanās programmu. Turklāt kāršu spēle ietver sevī divus dažādus modeļus: komercspēļu un azarta spēļu modeļus. Atšķirības starp abām spēlēm nosaka spēlētāja rīcībā esošā informācija. Komercspēlē spēlētāja uzdevums ir uzminēt partnera stratēģiju — spēlētāja rīcībā ir pietiekami daudz informācijas, kas ļauj fiksēt dažādos variantus un izdarīt nepieciešamos secinājumus. Šī spēle līdzinās intelektuālam duelim un kalpo par „ekonomisku“ konfliktu atrisināšanas modeli. Turpretim azartspēlēs nepieciešams pieņemt lēmumu, kad informācijas nav vai gandrīz nav, t. i., cilvēks spēlē nevis ar citu cilvēku, bet ar gadījumu (nezināmo, likteni u. tml.).

Šī spēle Krievijā modelē ne tikai sociālo īstenību, bet arī visu pasauli, tā figurē ne tikai literāros (mākslinieciskos) tekstos, bet arī izturēšanās programmā. Šādi tiek fiksēta Krievijas īpatnējā situācija: garīgā attīstība norisinās Rietumeiropai raksturīgā gultnē un tempā, bet sociālpolitiskā attīstība norisinās pēc citām likumsakarībām. Vienas jomas faktors (raugoties no otras viedokļa) ir nejaušs, bet abu faktoru, to virkņu mijiedarbe izraisa norisi, kas daudzas reālijas liek uzskatīt par „neorganiskām“, nebūtiskām, šķietamām u. tml. Sociālā dzīve ir nejaušību dzīve, jo to nosaka dažādi sakārtojumi, kuru saspēle padara nejaušību, gadījumu, neparedzamību par stabilu dzīves (sociālpolitiskās, literārās u. c.) faktoru. Tādējādi politiskā dzīve tiek saistīta ar azarta spēlēm vai, izsakoties citiem vārdiem, sociālpolitiskā dzīve īstenojas kā azarta spēle, kļūstot par pasaules izpratnes un dzīves īstenošanas valodu. „Nejaušība“, „gadījums“ ir nevis haosa sinonīms, bet gan likumsakarība, sakārtotības izpausme. Azarta spēles mehānisms ļauj aprakstīt gan ikdienas bezjēdzīgo absurdu, gan eshatoloģisko pasaules graušānu, kurai seko brīnumaina „jaunās pasaules“ radīšana.

Īpaši produktīva ir Lotmana izstrāde par dzīves un teātra mijattiecībām. Abstraktā gadījumā var izšķirt trīs teātra un dzīves mijattiecību tipus.

Pirmkārt, teātri operē ar konvencionālām zīmēm, kas nekādā ziņā nav sajaucamas ar dzīvi; starp dzīvi un mākslu pastāv strikta, nepārejama robeža. Otrkārt, teātris pastāv kā modeļu un uzvedības programmu joma — dzīvē tiek atdarināta māksla. Un, treškārt, — dzīve sniedz paraugus, kas nosaka mākslas tēlus un personāžus. 19. gadsimtā šķirtne starp teātri un dzīvi sabrūk, teātris aktīvi iejaucas dzīvē, pārveidojot arī cilvēka sadzīves uzvedību. Šādā „teātra“ kultūrā, piemēram, arī militārā joma ir savā veida teātris: parādes tiek uztvertas kā kordebalets, bet kaujas (karš) — kā romantiska traģēdija. Tiesa, 19. gadsimtā pastāv būtiska teatrālisma iezīme, kas pakāpeniski zūd, proti, ikdienas izturēšanās vēl ir saistīta ar noteiktu „skatuvī“ un „starpbrīdi“. Teatralizācijas procesi norisinās visā Eiropā, taču Lotmans speciāli aplūko Krievijas kultūru līdz 20. gadsimtam, neizvēršot tā analīzi, jo tāds skatītājs šim laikam nepavisam nevar rēķināties ar teātra apmeklētāja statusu.

Kultūrsemiotiskā skatījumā kultūra kā nepārmantojama atmiņa tiek satuvināta ar apziņu. Cilvēka apziņas darbībā izpaužas abu smadzeņu pusložu darbība, līdzīgi, pēc Lotmana uzskatiem, ir arī ar kultūru. Arī teksts ir nevis vienas valodas, bet vismaz divu valodu sintēze. Lotmans izšķir pirmējo un otrējo, loģisko (metavalodisko) un mitoloģisko (metatekstuālo), diskreto un nediskreto valodu sistēmas. Savstarpēji papildinošās attiecībās atrodas arī cilvēka apziņa un kultūra — kolektīvā apziņa. Līdz ar to Lotmans izvērš ideju par kultūras semiotisko asimetriju, satuvinot to ar neurosemiotiku. Šī tendence ir vienlīdz perspektīva un bīstama: kultūra iegūst neirotopogrāfisku fundamentu, taču iezīmējas arī naturalizācijas tendence.

Kultūra nav tikai tekstu kopums, tā ir arī valodas sistēmu kopums, t. i., kultūra ir poliglotiska. Kultūra ir dažādu un nevienmērīgi sakārtotu, atšķirīgu zīmju sistēmu kopums, ko raksturo pulsējošs ritms: kultūras valodas reducēšanās un izvēršanās mija, zīmju sistēmas perifēro veidojumu un kodola pārvietošanās, lielo sistēmu ietulkošana mazās sistēmās, izraisot tekstu lavīnveidīgu palielināšanos, vai reducēšanās uz mazām sistēmām, radot statisku ierobežotību. Cilvēku apņem semiosfēra, kas izpaužas arī viņā pašā.

Vēlīnajos Lotmana darbos uzsvars tiek likts nevis uz dekodēšanu, bet gan uz komunikāciju. Kultūra, viņaprāt, ir atvērts logs, bet kultūrsemiotika pēta jēgas telpu. Izvērstāk šī problemātika ir izstrādāta grāmatā „Kultūra un sprādziens“ (1992), kas veltīta bināro un ternāro struktūru kultūru izpētei. Lotmans neveido metasemiotiku (iespējams, ka šī grāmata ir pati metasemiotiskākā), viņš veic kultūras semiotisku analīzi, dažbrīd atsaucošies arī uz *Annales* izstrādēm. Taču šai kultūrsemiotikai ir literatūrzinātniska

piegarša, vēsture iegūst literatūras vēstures iezīmes. Tomēr tā nav literatūras (pat paplašinātas literatūras) vēsture, drīzāk jau tā ir kultūras formu un mehānismu vēsture. Lotmans it kā ievēro Karla Šorskes atziņu par vēsturnieka amatu: „Vēsturnieks grib laiciski lokalizēt darbu un interpretēt laukā, kurā krustojas divas līnijas. Viena līnija ir vertikāla vai diahrona, ar kuras palīdzību viņš fiksē kāda teksta vai domu sistēmas attiecības ar agrākajām izpausmēm no tās pašas jomas (glezniecības, politikas utt.). Otrā līnija ir horizontāla vai sinhrona; tādējādi viņš novērtē šī priekšmeta satura attiecības ar citām tā paša laika kultūras jomām vai aspektiem. Dihronais pavediens ir šķēri, sinhronais audi kultūrvēstures stellēs. Vēsturnieks ir audējs, taču auduma kvalitāte ir atkarīga no pavediena stipruma un krāsas.“ Vēsturnieks ir ne tikai teiksmains cilvēkēdājs, bet arī audējs. Ne velti Lotmans uzsver, ka vēsturnieks ir spriega un mokoša profesija.

1917. gada referātā „Zinātne kā profesija un aicinājums“ Makss Vēbers uzsver, ka zinātnieku raksturo kaisle, spriegs darbs un nojauta. Arī Lotmans atzīst, ka „vēsture vispār nav nodarbe tiem, kam vāji nervi“, ka „ists pētīnieks ir tas, kas mirst no nāves, nevis tas, kas izsmēlīs savas izvēles iespējas“. Lotmans neizsmēļ savas izpētes iespējas, viņa iezīmētā joma prasa izstrādi, bet idejas — aprobāciju. Arī Tartu kultūrsemiotikas iezīmētā pētījumu programma visā pilnībā nav īstenota. Darbu apgrūtina arī tas, ka šīs skolas ietvaros nenorisinās kritiska konfrontācija ar citām teorijām un pašizskaidrošanās. Kaut arī patlaban Tartu tiek gatavoti semiotiķi, Lotmana nāve un Tartu perifērās Krievijas pilsētas statusa zudums apgrūtina šīs skolas funkcionēšanu. Tas nenozīmē, ka šī „skola“ pārstājusi eksistēt, savā ziņā tā pat ir paplašinājusies: pie Maskavas universitātes ir izveidots Pasaules kultūras institūts (vadītājs — V. Ivanovs), J. Meļetinska vadībā darbojas Augstāko humanitāro pētījumu centrs, tiek izdoti divi jauni periodiski izdevumi — „*Arbor mundi*“ (kopš 1992. g.) un „*Одиссей*“ (kopš 1989. g.). Taču to visu nevar salīdzināt ar *Annales* ietekmi: tās pārstāvji regulāri uzstājas televīzijā un radoraidījumos, publicējas populāros laikrakstos un žurnālos (*Le Figaro*, *Le Monde*, *L'express*, *Le Nouvel Observateur* u. c.). Jaunie historiogrāfi sadarbojas ar izdevniecībām un izdod vēsturisko pētījumu sērijas (piemēram, „Privātās dzīves vēsture“, „Sievietes vēsture“, „Antīkās pasaules cilvēks“, „Viduslaiku cilvēks“ u. c.). *Annales* vairs neaprobežojas tikai ar Franciju vai frankofono zemju vēsturi, annālistiem līdzīgu orientāciju demonstrē Karlo Ginzburgs, Pīters Bērks, Pīters Brauns, Maršals Sēlins, Natali Deivisa u. c. Tomēr viens ir skaidrs — *Annales* un Tartu kultūrsemiotika viena otru papildina. Nevar veidot vēsturi, neņemot vērā pašas kultūras imanentās

likumsakarības un mehānismus. Sintezējot abu „skolu“ pieredzi, iespējams veidot citu vēsturi.

Vienlaikus šī cita vēsture ir arī tagadnes noskaidrošana. Līdz ar to parādās divi jautājumi, kas apzināti vai neapzināti atveidojas arī historiogrāfijā, proti, „Kas ir apgaismība?“ un „Kas ir revolūcija?“. Tie ir jautājumi ne tikai par kāda notikuma norisi, bet arī par jēgu un iespēju sakārtot sevi šīs jēgas laukā. Vēsture ir ne tikai zinātne par pagājušo — tā sakņojas mūsu pašu tagadnes ontoloģijā, radot iespēju sevi apjēgt kā vēsturisku būtņi. Jautājums par citu vēsturi ir nevis iegribas vai izveles jautājums, bet gan tagadnes uzdevums. Rūpes par vēsturi ir rūpes par patiesību. Tās ir rūpes par sevi pašu. Vēsture ir pārāk būtiska, lai to atstātu tikai profesionāļu ziņā. Tāpēc rūpes par sevi pašu ir arī rūpes par patiesību un vēsturi.

1917. gada referātā „Zinātne kā profesija un ticinājums” Makss Vēbers uzver, ka zinātnieku raksturā galvenā sprāgā darbs un nojauca. Arī Lotmans atzina, ka „vēsturs vispirms nav nodarbe tiem, kam vāji nervi”, ka „tas pētnieki ir tie, kas miris no nāves, nevis tas, kas izvēlējies savas izveles iespējas”. Lotmans neizmēģināja savas iespējas iespējas, viņa iestāties joma prasī izstrādāt bet idejas — aprobācija. Arī Tartu kultūrsocioloģijas ierīmes pētījumu programmas viā pilsēba nav izstrādāta. Darbu aprūde arī tas, ka tie skolas ievirto nenotiecinā kritiska konfrontācija ar citām teorijām un palīdzība tolaik. Kaut arī patlaban Tartu tiek gatavoti semioriģi, Lotmans nāve un Tartu perifērās Kēlesijas pilsētas statusa radums apgrūtinā šis skolas funkcionēšanu. Tas nenozīmē, ka šī „skola” pārstājusi eksistēt, savā ziņā tā pat ir paplašinājusies: pie Maskavas universitātes ir izveidots Pasaules kultūras institūts (vadītājs — V. Ivanova), J. Meļetinskis vadībā darbojas Augstākās humanitāro pētījumu centrs, tiek izdoti divi jauni periodiski izdevumi — „Arbor mundi” (kopš 1992. g.) un „Onscoet” (kopš 1989. g.). Tāču to visu navā salīdzināt ar „Annals” ietekmi: tie pārstāvji regulāri uzstājas televīzijā un radio raidījumos, publicējas populāros laikrakstos un žurnālos (*Le Figaro*, *Le Monde*, *L'express*, *Le Nouvel Observateur* u. c.). Jaunie historiogrāfi sadarbojas ar izdevniecībām un izdod vēsturisko pētījumu sērijas (piemēram, „Provāns dares vēsture”, „Sieviešu vēsture”, „Anklāts pasaules cilvēks”, „Viduslaiku cilvēks” u. c.). *Annales* veidots neaprobežojas tikai ar Franciju vai frančuvaldīgo zemju vēsturi, antīlāticām līdzīgu orientāciju demonstrē Karlo Ginzburgs, Pjērs Bērks, Pjērs Brauns, Mačhals Šēlins, Natali Dēviss u. c. Tomēr viens ir skaidrs — *Annales* un Tartu kultūrsocioloģija viena otru papildina. Nevar veidot vēsturi, nepņemot vērā pašas kultūras imantitā

Atklātais sabiedriskais fonds *Intelektis*
jau izdevis šādas grāmatas:

Merabs Mamardašvili. *Domātprieks*. 1994

Karls Gustavs Junga. *Dvēseles pasaule*. 1994

Mišels Fuko. *Patiesība. Vara. Patība*. 1995

Rakstu krājums. *Tagadnes izaicinājums*. 1996

Zigmunds Freids. *Kādas ilūzijas nākotne*. 1996

Ernsts Kasirers. *Apcerējums par cilvēku*. 1997

Martins Heidegers. *Malkasceļi*. 1998

Sergejs Averincevs. *Cilvēks un vārds*. 1998

Nikolajs Berdjajevs. *Kristietība, komunisms un eross*. 1998

Igors Šuvajevs. *Psihoanalīze un dzīves māksla*. 1998

Atklātais sabiedriskais fonds «Intelekt»,
jau izdevis šādas grāmatas:

Metods Mamandzeviči. Demogrāfija. 1994.

Karls Gustavs Jungs. Dvēseis parvok. 1994.

Mičels Fuko. Pateicība. Vēst. Pateicība. 1995.

Rakstu krājums. Tapaides izstrādājumi. 1996.

Zigmunds Freids. Kādas ilūzijas mēs esam. 1996.

Ernsts Kasperis. Apziņas un parādības. 1997.

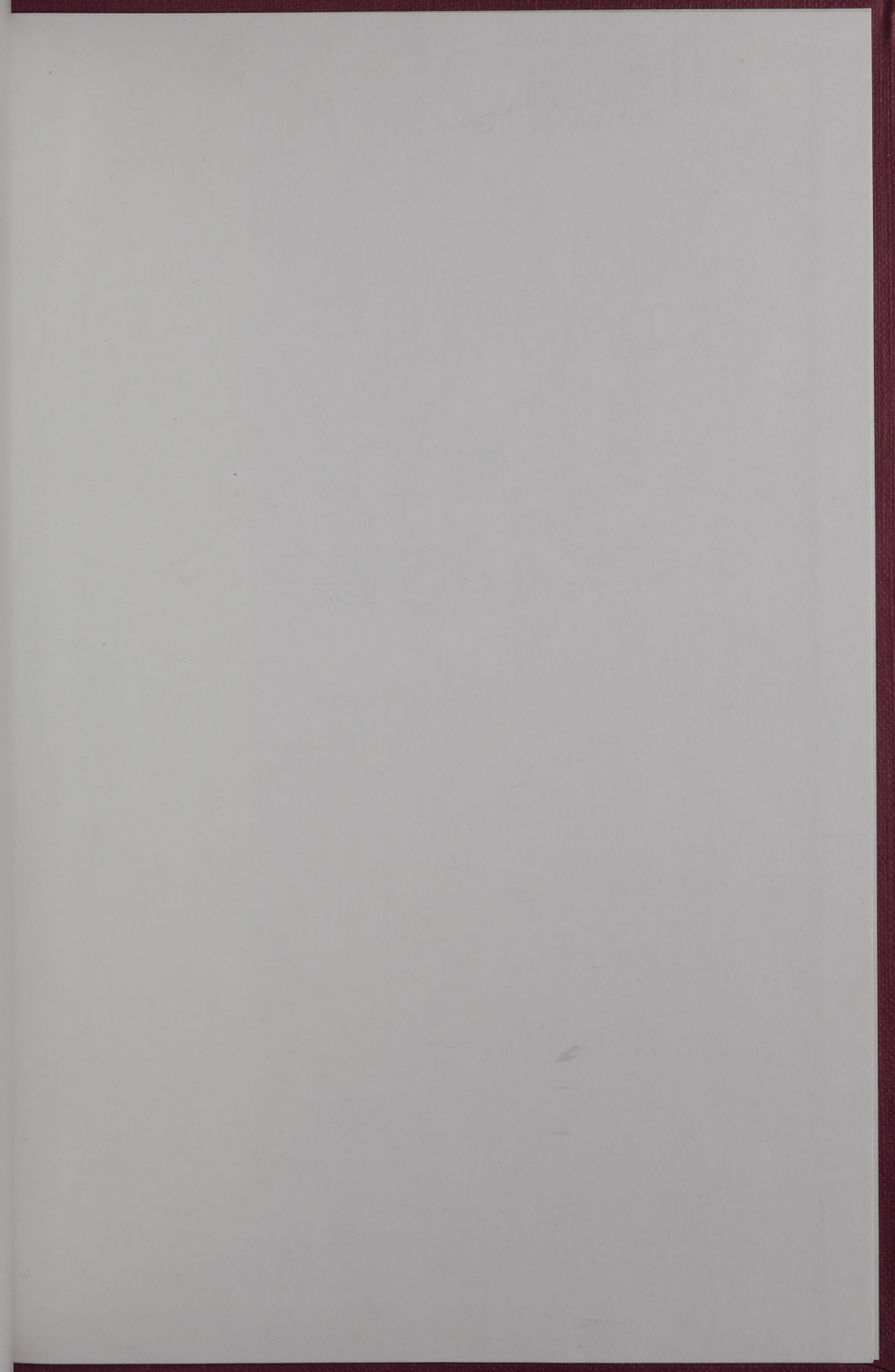
Martins Heidegers. Mākslība. 1998.

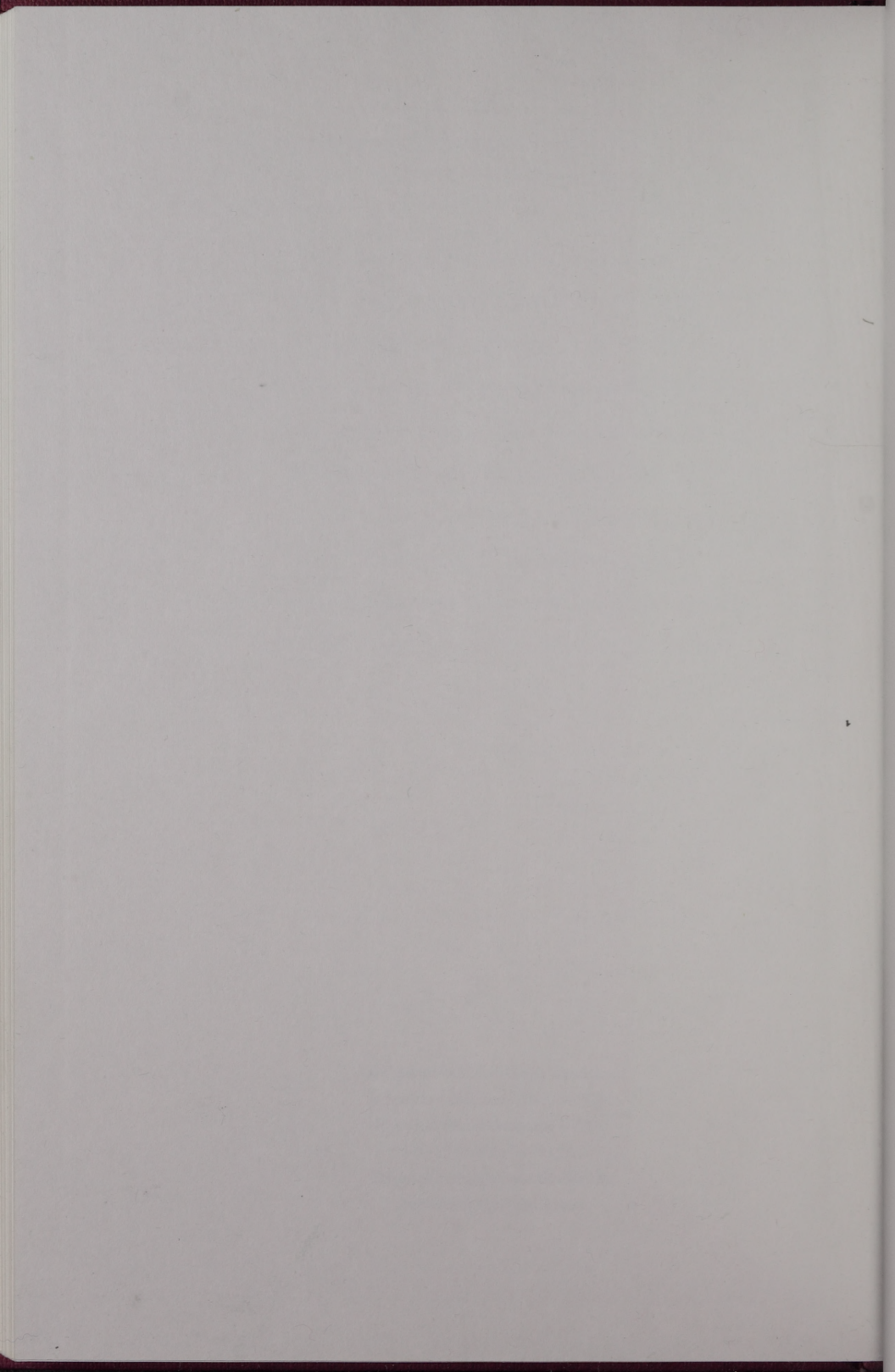
Serģejs Avdeņincevs. Cīņā ar vārdu. 1998.

Nikolajs Berdjajevs. Krīstietība, komunisms un cits. 1998.

Igoris Šuvsjovs. Psihoreāli un citas māksla. 1998.

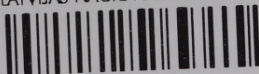
Atklātais sabiedriskais fonds «Intelekt»,
Izdevējdarbības licence Nr. 2-0929,
Rīgā, Akadēmijas laukumā 1-513,
LV-1940, tālr. 7 229139.
Datorsalikums. Formāts 60x90/16.
Iespiesta tipogrāfijā «Rota».





[0,80]

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0306011693

98-4
L 226

IGORS ŠUVAJEVS

PRETĪCĪBAS

Grāmatā «Prelūdijas» apkopotas pārdomas par latvisko identitāti, mūsdienu mitoloģiju, atbrīvošanās un sadomazohisma sindromiem un anonimitātes izjūtām. Latviskās kultūras ietvaros šāda grāmata varētu sniegt jaunu, neparastu skatījumu uz jau ierastām lietām, līdz ar to vairojot modernās sabiedrības pašsaprātni un padziļinot mūsdienu situācijas izvērtējumu. Nodaļas par kultūras rekonstrukciju, svētkiem un vardarbību sniedz jaunu kultūrfilosofisku skatījumu. Pavisam interesanti liekas darbi par dzīves mākslas agonālismu, nomadisko domātāju F.Niči un citādāku vēstures interpretāciju. Šīs nodaļas būs ieguvums arī humanitāro fakultāšu studentiem, jo tās māca domāt citādāk, modernās metodoloģijas gaismā.

Maija Kūle

