

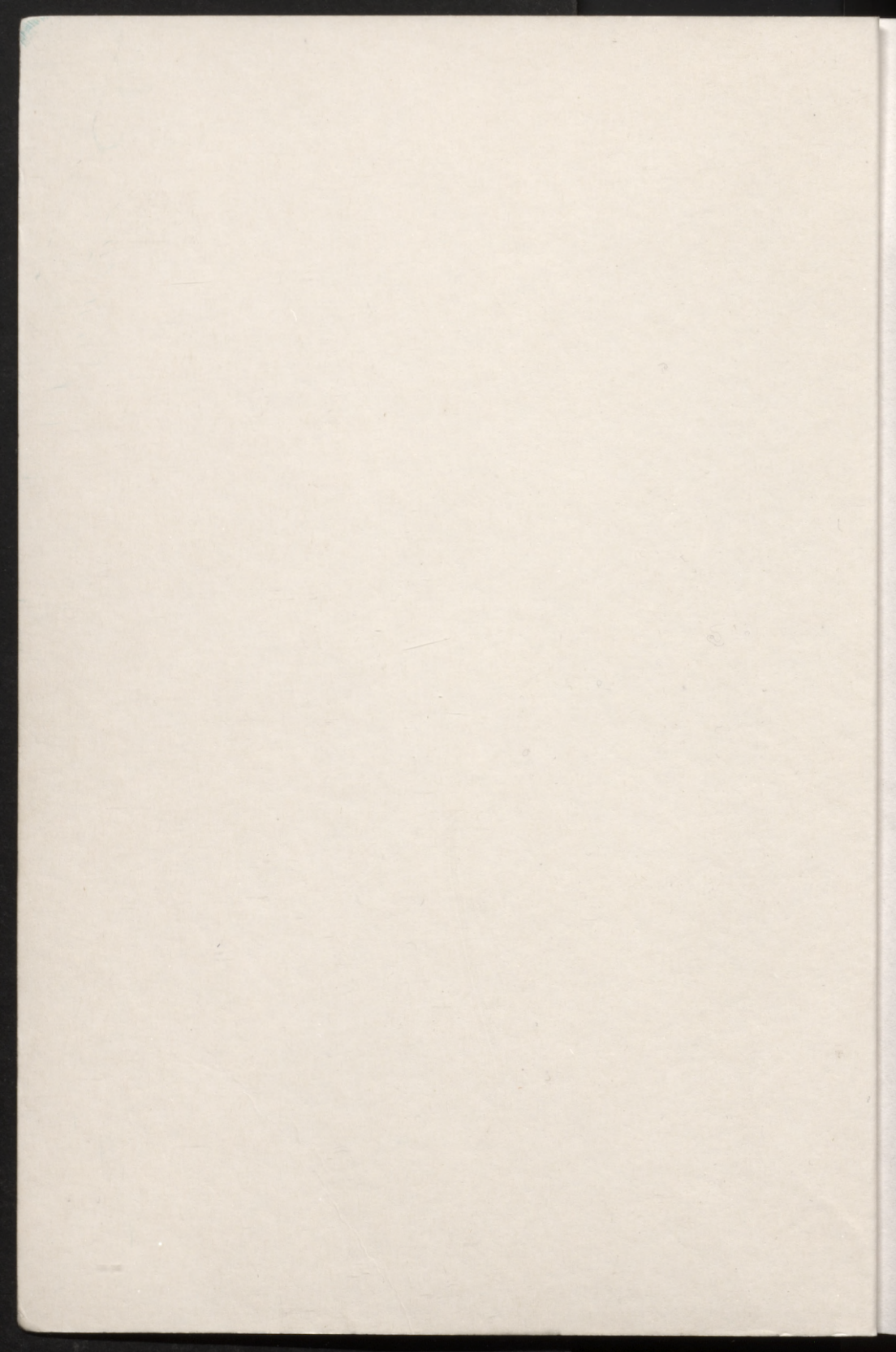
Mišels Fuko

SEKSUALITĀTES VĒSTURE

II

Baudu lietojums

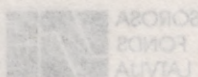
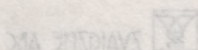




Šī grāmata izdota
Centrālās Eiropas universitātes
tulkojumu projekta ietvaros,
ko finansiāli atbalsta
Atvērtās sabiedrības institūta (Budapešta)
Izdevējsabiedrības attīstības centrs un
Sorosa fonds – Latvija

This edition is published with the support
of the Central European University Translation Project,
sponsored by Center for Publishing Development of
the Open Society Institute – Budapest and
the Soros Foundation – Latvia

174753



Latvian Open Society Foundation
 Center for Publishing Development
 and the Open Society Institute
 in Latvia
 This edition is published with the support
 of the Soros Foundation - Latvia

This edition is published with the support
 of the Soros Foundation - Latvia
 and the Open Society Institute
 in Latvia
 Center for Publishing Development
 and the Open Society Institute
 in Latvia

2000-3
375

Latvijas Nacionālā
bibliotēka

170 (001)
E4 200

39

Mišels Fuko

SEKSUALITĀTES VĒSTURE

II

Baudu lietojums



ZVAIGZNE ABC

2002

176 (091)
Fu 260

0302060408

Michel Foucault Histoire de la sexualité
II
I.'Usage des plaisirs
© Éditions Gallimard, 1984
ISBN 2-07-070056-9

No franču valodas tulkojusi Irēna Auziņa
Zinātniskā redaktore Dr. habil. phil. Māra Rubene
Zinātniskā konsultante par grieķu vārdu latinizēto transkripciju un grieķu īpašvārdu
atveidošanu latviešu valodā Ināra Ķemere
Mākslinieks Ilmārs Blumbergs
FPA foto
Sērijas grāmatu tehniskais paraugmakets izgatavots izdevniecībā "AGB"

© Izdevums latviešu valodā, Apgāds Zvaigzne ABC, 2002
© Irēna Auziņa, tulkojums latviešu valodā, 2002
© Ilmārs Blumbergs, mākslinieciskais noformējums, 2002
© FPA, foto, 2002

ISBN 9984-22-629-8

IEVADS

SATURS

IEVADS	7
1. Izmaiņas	7
2. Problematizācijas formas	14
3. Morāle un pašprakse	22
I. BAUDU MORĀLĀ PROBLEMATIZĀCIJA	28
1. <i>Aphrodisia</i>	30
2. <i>Chrēsis</i>	41
3. <i>Enkrateia</i>	48
4. Brīvība un patiesība	60
II. DIETĒTIKA	73
1. Par režīmu vispār	74
2. Baudu diēta	81
3. Risks un briesmas	87
4. Akts, tēriņš, nāve	93
III. EKONOMIKA	105
1. Laulības gudrība	105
2. Ishomaha nams	111
3. Trīs mērenības politikas	122
IV. EROTIKA	137
1. Problemātiskas attiecības	137
2. Zēna gods	150
3. Baudas objekts	158
V. PATIESĀ MĪLESTĪBA	167
NOSLĒGUMS	181

SATURS

EVANG.	1
1. Iovianus	1
2. Problemata forma	14
3. Morale in papirale	15
BAUDU MORAI A PROBLEMATACTIA	22
1. Abridua	30
2. Cymu	41
3. Eubonia	46
4. Bivis in gaudia	60
II. DIETETICA	73
1. In remu vigin	74
2. Baudu diet	81
3. Rota in plicata	87
4. Aka, totia, tate	92
III. PROBLEMA	102
1. Aulidat gaudia	102
2. Iphomela dante	111
3. The mensepae politia	121
IV. EROTIKA	127
1. Problemata amiche	127
2. Eria pde	130
3. Baudu ojekt	136
V. PATIESA MILLESTBA	147
NOSEFCUM	151

IEVADS

1

IZMAIŅAS

Ši pētījumu sērija nāk klajā vēlāk, nekā es tiku paredzējis, un gluži citādā formā.

Lūk, kādēļ. Šiem pētījumiem nebija jābūt nedz izturēšanās vēsturei, nedz priekšstatu vēsturei. Tiem bija jābūt "seksualitātes" vēsturei – pēdīnām ir sava nozīme. Mans nolūks nebija atveidot seksuālās uzvedības un prakses vēsturi atbilstoši tam, kādas bijušas to secīgās formas, to attīstība un izplatīšanās. Man nebija arī nolūka analizēt idejas (zinātniskās, reliģiskās vai filosofiskās), ar kuru starpniecību veidojās priekšstati par šo izturēšanos. Sākotnēji es vēlējos apstāties pie "seksualitātes" jēdziena, kas ir tik ikdienišķs un tik nesens; paraudzīties uz to ar atkāpi, izvairīties no tā pierastās acīmredzamības, analizēt teorētisko un praktisko kontekstu, kuram tas ir piesaistīts. Pats termins "seksualitāte" ir parādījies vēlu, 19. gadsimta sākumā. Šo faktu nevajadzētu nedz novērtēt par zemu, nedz arī pārspilēt tā nozīmi. Tas liecina ne tikai par vienkāršu leksikas nomaiņu, bet arī par ko citu; taču tas acīmredzot nenozīmē, ka piepeši būtu parādījies tas, uz ko šis jēdziens attiecas. Vārda lietojums iedibinājās saistībā ar citām parādībām: dažādu zināšanu novadu attīstību (ietverot tiklab bioloģiskos vairošanās mehānismus, kā arī individuālās un sociālās uzvedības modeļus); tādu daļēji tradicionālu, daļēji jaunu noteikumu un normu ieviešanu, kas pamatojās reliģiskās, juridiskās, pedagogiskās, medicīniskās institūcijās; arī ar pārmaiņām tajā veidā, kādā indivīdi tiek novesti pie tā, ka piešķir jēgu un vērtību savai uzvedībai, saviem pienākumiem, savām baudām, savām jūtām un sajūtām, saviem sapņiem. Īsi sakot, runa bija par to, lai aplūkotu, kā jauno laiku rietumu sabiedrībās konstituējās tāda "pieredze", ka indivīdiem nācās sevi atzīt par tādas "seksualitātes" subjektiem, kura paveras ļoti dažādiem izzīņas novadiem un kura izpaužas atbilstoši kādai noteikumam un aizliegumu sistēmai. Projekts tārad ietvēra seksualitātes vēsturi

kā pieredzi, – ja ar pieredzi saprot korelāciju starp zināšanu novadiem, normatīvu veidiem un subjektivitātes formām vienas kultūras ietvaros.

Šādi runāt par seksualitāti nozīmēja atmest diezgan izplatītu domāšanas shēmu: padarīt seksualitāti par nemainīgu lielumu un uzskatīt, ka tās izpausmes iegūst īpašas vēsturiskas formas dažādu apspiešanas mehānismu darbības rezultātā un šiem mehānismiem tā ir pakļauta ikvienā sabiedrībā; tas savukārt noved pie iekāres un iekāres subjekta izmešanas ārpus vēstures lauka un pie vispārīgā formā izteikta aizlieguma ņemt vērā to, kas seksualitātē varētu būt vēsturisks. Taču atteikšanās no šīs hipotēzes pati par sevi nebija pietiekama. Runāšana par "seksualitāti" kā par īpašu vēsturisku pieredzi ietvēra arī to, ka mums ir pieejami paņēmieni, kas ir piemēroti, lai analizētu, gan tīrā veidā, gan savstarpējās attiecībās, trīs asis, kas šo seksualitāti konstituē: zināšanu veidošanās, kas uz to attiecas; varas sistēmas, kas regulē tās praksi; un formas, kādās indivīdiem ir iespējams un nepieciešams atzīt sevi kā šīs seksualitātes subjektus. Runājot par pirmajiem diviem punktiem, darbs, ko es biju uzsācis iepriekš – vai attiecībā uz medicīnu un psihiatriju, vai saistībā ar varu, kas soda, un disciplinārajām praksēm –, deva rīkus, kas man bija nepieciešami; diskursīvo praksi analīze ļāva sekot zināšanu izveidei, izvairoties no zinātnes un ideoloģijas dilemmas; varas attiecību un to tehnoloģiju analīze ļāva tās uzlūkot kā atvērtas stratēģijas, izvairoties no alternatīvas, ka vara tiek izprasta kā kundzība vai atmaskota kā simulakrs.

Turpretī to paņēmieni izpēte, atbilstoši kuriem indivīdi tiek novesti pie sevis kā seksuālu subjektu atzīšanas, man sagādāja daudz vairāk grūtību. Iekāres jēdziens vai iekāres pārņemta subjekta jēdziens tolaik konstituēja ja ne gluži teoriju, tad vismaz vispārīgi akceptētu teorētisku tēmu. Pati šī akceptēšana bija dīvaina: tā patiesi bija šī tēma, kura saskaņā ar dažiem variantiem bija sastopama pašā klasiskās seksualitātes teorijas centrā, taču tiklab arī tajās koncepcijās, kas tiecās no tās atbrīvoties; šī pati tēma arī 19. un 20. gadsimtā šķita pārmantota no ilgās kristīgās tradīcijas. Seksualitātes pieredze visnotaļ var atšķirties kā īpaša vēsturiska figūra no "miesas" pieredzes kristietībā, taču abas, šķiet, pārvalda "iekāres cilvēka" princips. Katrā ziņā, bija grūti analizēt seksualitātes pieredzes veidošanos un attīstību kopš 18. gadsimta, nepaveicot vēsturisku un kritikas darbu attiecībā pret iekāri un iekāres pārņemto subjektu. Tātad – neuzņemoties izveidot "genealogiju". Ar to es negribu sacīt – izveidot iekāres, alku vai *libido* secīgās koncepcijas, bet analizēt tās prakses, caur kurām indivīdi tika novesti pie uzmanības pievēršanas sev pašiem, pie sevis atšifrēšanas, pie sevis pazišanas un pie sevis kā iekāres subjektu atzīšanas, ņemot darbības noteiktām šo subjektu attiecībām pašiem pret sevi, kas ļauj

viņiem iekārē atklāt [viņu] pašu būtmes patiesību, vai tā būtu dabiska vai pagrīmusi. Īsi sakot, pamatdoma bija šajā genealogijā pētīt, kā indivīdi tiek novesti pie tā, ka piemēro paši sev un citiem iekāres hermeneitiku, kurai viņu seksuālā izturēšanās neapšaubāmi bija laba izdevība, bet, protams, nebija ārkārtējs novads. Tātad, lai saprastu, kā jauno laiku indivīds varēja iegūt pieredzi par sevi pašu kā "seksualitātes" subjektu, bija nepieciešams vispirms izprast veidu, kādā Rietumu cilvēks tika novests pie sevis kā iekāres subjekta atzīšanas.

Teorētiska pārbīde man šķita nepieciešama, lai analizētu to, kas bieži vien ticis apzīmēts kā zināšanu progress; tā mani noveda pie jautājuma par diskursīvajām praksēm, kas artikulē zināšanas. Teorētiska pārbīde bija nepieciešama arī tādēļ, lai analizētu to, ko bieži apraksta kā "varas" izpausmes; tā mani noveda drīzāk pie jautājuma par daudzējādām attiecībām, atvērtām stratēģijām un racionālām tehnikām, kas artikulē varas īstenošanos. Izrādījās, ka tad vajadzēja uzsākt trešo pārbīdi, lai analizētu to, kas tiek apzīmēts kā "subjekts"; nācās meklēt, kādas ir attieksmes pret sevi formas un modalitātes, ar kuru palīdzību indivīds konstituējas un atzīst sevi kā subjektu. Pēc patiesības rotaļu izpētes attiecībā citai pret citu – pamatojoties uz zināmu skaitu 17. un 18. gadsimta empīrisko zinātņu piemēru, bet pēc tam – patiesības rotaļu izpētes saistībā ar varas attiecībām – uz sodīšanas praksi piemēra, – šķita nepieciešams cits darbs: izpētīt patiesības rotaļas indivīdu attieksmē pašiem pret sevi un patības kā subjekta konstituēšanos, ņemot par references novadu un pētniecības lauku to, ko varētu dēvēt par "iekāres cilvēka vēsturi".

Tācu bija skaidrs, ka šīs genealogijas izveide mani aizvestu ļoti tālu no sākotnējā projekta. Man bija jāizvēlas: vai nu turēties pie nospraustā plāna, papildinot to ar šīs iekāres tēmas īsu vēsturisku pārskatu, vai arī pārkārtot visu pētījumu, organizējot to ap patības hermeneitikas lēno tapšanu antīkajos laikos. Es izšķiros par šo pēdējo variantu, spriežot, ka galu galā tas, pie kā esmu turējies, tas, pie kā es vēlējos turēties jau kopš vairākiem gadiem, – ir pasākums, lai noskaidrotu dažus no tiem elementiem, kas varētu kalpot patiesības vēsturei. Vēsturei, kura nebūtu vēsture par to, kas no patiesības varētu būt zināšanās, bet gan "patiesības rotaļu" analīze; analīze par patiesā un maldīgā rotaļām, caur kurām esamība vēsturiski konstituējas kā pieredze, proti, tāda, kas var būt domājama un kam jābūt domājamai. Caur kādām patiesības rotaļām cilvēks nododas sevis paša būtmes domāšanai, kad viņš sevi uztver kā traku, kad uzskata sevi par slimu, kad domā par sevi kā par dzīvu, runājošu un strādājošu būtni, kad tiesā un soda sevi kā noziedznieku? Caur kādām patiesības rotaļām cilvēciska būtne ir sevi atzinusi par iekāres pārņemtu cilvēku? Man šķita, ka, izvirzot šo jautājumu šādi un mēģinot to

iztirzāt attiecībā pret periodu, kas ir patāls no mana redzeslauka, es, protams, atkāpšos no iecerētā plāna, taču būšu daudz tuvāk jautājumam, kuru jau sen pūlos izvirzīt. Lai arī šī pieceja man maksātu vairākus papildu darba gadus. Protams, šajā ilgajā aplinku celā pastāvēja zināms risks, taču man bija motīvs un man šķita, ka šajā pētījumā esmu guvis zināmu teorētisku labumu.

Kāds tad bija risks? Tas nozīmēja aizkavēt un izjaukt manis iecerēto publicēšanas programmu. Esmu pateicīgs tiem, kas sekoja mana darba celiem un apvedceļiem – es domāju *Collège de France* klausītājus un tos, kam pietika pacietības gaidīt rezultātus, pirmām kārtām Pjēru Norā. Runājot par tiem, kuriem pūlēties, sākt un atsākt, mēģināt, kļūdīties, sākt visu no sākuma un atkal atrast iespēju soli pa solim svārstīties, runājot par tiem, kuriem, īsumā, strādāt, esot piesardzīgam un nemierīgam, nozīmē atkāpšanos, ar tiem mēs tāpat acīmredzot neesam no vienas planētas.

Briesmas slēpa arī tuvošanās materiāliem, kurus es pārāk slikti pārzinu.¹ Es riskēju tos pielāgot, pats to īpaši neapzinoties, tādām analīzes formām vai izpētes veidiem, kas, nākot no citurienes, tiem nemaz nav piemēroti; P. Brauna, P. Ado darbi, daudzās sarunas ar viņiem un viņu viedoklis man bija liels atspazds. Es riskēju arīdzan, gluži pretēji, pūlīnos satuvināties ar senajiem tekstiem, pazaudēt to jautājumu pavedienu, kurus es gribēju izvirzīt; H. Dreifuss un P. Rabinovs Bērklīja Universitātē ar savām pārdomām, ar saviem jautājumiem un savu prasījumu man deva iespēju veikt teorētiskas un metodoloģiskas pārformulēšanas darbu. Vērtīgus padomus man deva F. Vāls.

Šo gadu gaitā man pastāvīgi ir palīdzējis P. Vens. Viņš zina, ko nozīmē meklēt patiesību kā īstenam vēsturniekam; taču viņš pazīst arī to labirintu, kurā iekļūst no tā brīža, kad vēlas izveidot patiesā un maldīgā rotaļu vēsturi; viņš pieder pie mūsdienās retajiem cilvēkiem, kas ir ar mieru sastapties aci pret aci ar briesmām, ko ikvienai domāšanai nes līdzī patiesības vēstures jautājums. Viņa ietekmi uz šīm lappusēm būtu grūti aprakstīt.

Runājot par motīvu, kas mani pamudināja, jāteic, ka tas bija gauži vienkāršs. Es ceru, ka dažu acīs tas būs pats par sevi pietiekams. Tā ir zin-

¹ Es neesmu ne hellēnists, ne latinists. Taču man šķita, ka ar nosacījumu, ja tam tiek veltītas pietiekamas pūles, pacietība, pieticība un uzmanība, ir iespējams sasniegt pietiekamu tuvības pakāpi ar antikās senatnes grieķu un romiešu tekstiem: es gribu teikt, tuvību, kas ļauj atbilstoši Rietumu filosofijas nepārprotami konstitutīvajai praksei uzdot jautājumus vienlaikus par atskirību, kas ļauj distancēties no domāšanas, kurā mēs atpazīstam mūsējās domāšanas pirmsākumus, un par radniecību, kas pastāv par spīti šim attālumam, kuru mēs nepārtraukti palielinām.

kārība – katrā ziņā, vienīgais ziņkārības veids, kas ir pelnījis, ka to praktizē ar zināmu stūrgalvību; tā nav ziņkārība, kas tiecas piejaucēt to, ko pieklājas zināt, bet gan ziņkārība, kas ļauj sevi atdalīt no sevis paša. Ko gan būtu vērts zinātdegsme, ja tai būtu jānodrošina tikai zināšanu iegūšana, nevis – noteiktā veidā un ciktāl tas ir iespējams – izzinātāja klejojumi? Dzīvē ir brīži, kad jautājums par zināšanām – vai var padomāt citādi, nekā domā un vai ir iespējams uztvert atšķirīgi, nekā rāda acis – ir neizbēgams, lai turpinātu skatīties vai domāt. Varbūt man sacīs, ka šīm rotālām pašam ar sevi ir jāpaliek tikai aizkulisēs un ka tās labākajā gadījumā ir daļa no tiem sagatavošanās darbiem, kas izdzēšas paši no sevis, līdzko tie ir paveikti. Taču kas gan mūsdienās ir filosofija – es gribu sacīt, filosofiska aktivitāte – ja ne kritisks domas darbs ar sevi pašu? Ja tā nav apņemšanās uzzināt, kā un cik tālu būtu iespējams padomāt citādi, nevis jau zināmā pamatošana. Filosofiskajā diskursā allaž ir kaut kas smieklīgs, kad tas vēlas no ārpusē noteikt likumus citiem, pasacīt tiem, kur ir viņu patiesība un kā to atrast, un kad tas uzņemas mācīt viņu lietu naivā pozitīvismā; taču tam ir tiesības pētīt to, kas viņa paša domāšanā var tikt mainīts ar darbošanos ar zināšanām, kas tam ir svešas. "Mēģinājums", kas jāsaprot kā pārveidojoša sevis paša pārbaude patiesības rotālā un nevis kā vienkāršojoša cita pielāgošana komunikatīviem mērķiem, ir filosofijas dzīvais ķermenis, vismaz ja tā joprojām ir tas, kas bijusi kādreiz, proti, "askēze", sevis vingrināšana domāšanā.

Turpmākie pētījumi, tāpat kā citi, ko esmu veicis iepriekš, ir "vēstures" pētījumi novada ziņā, ko tie aplūko, un vērū ziņā, uz ko tie atsaucas; taču tie nav "vēsturnieka" darbi. Tas nenozīmē, ka tie rezumē vai sintezē darbu, ko būtu paveikuši citi; tie ir – ja jau tos grib skatīt no "pragmatiskā" viedokļa – kāda ilgstoša un taustoties veikta vingrinājuma protokols, kam bijusi nepieciešamība bieži tikt atsāktam un pārlabotam. Tas bija filosofisks vingrinājums: tā mērķis bija uzzināt, kādā pakāpē darbs domāt pašiem savu vēsturi var atbrīvot domu no tā, ko tā domā klusībā, un ļaut to domāt citādi.

Vai man bija jēga uzņemties šo risku? Ne jau man par to spriest. Es zinu vienīgi to, ka šāda tēmas un mana pētījuma hronoloģisko atsauču pārvietošana bija zināms teorētisks ieguvums; man bija iespējams kerties pie diviem vispārinājumiem, kuri ļāva vienlaikus izvērst pētījumu plašākā apvārsnī un labāk precizēt pētījuma metodi un objektu.

Šādi atkāpjoties no jaunajiem laikiem caur kristietību līdz antikajiem laikiem, man šķita, ka neizbēgami jāuzdod kāds reizē ļoti vienkāršs un ļoti vispārīgs jautājums: kāpēc seksuālā uzvedība, kāpēc tās aktivitātes un baudas, kurās tā izpaužas, ir morālas norūpētības objekts? Kāpēc pastāv šīs ētiskās

rūpes, kas, vismaz dažkārt, dažās sabiedrībās vai dažās grupās izrādās nozīmīgākas nekā morālā vēriba, ko velta citiem, tomēr būtiskiem individuālās vai sabiedriskās dzīves novadiem, piemēram, barošanās paradumiem vai pilsoņa pienākuma pildīšanai? Es labi apzinos, ka tūdal pat nāk prātā atbilde: tas ir tāpēc, ka seksuālā uzvedība ir fundamentālu aizliegumu objekts, kuru pārkāpums tiek uzlūkots kā smaga noziegšanās. Taču tas nozīmē pasniegt kā risinājumu pašu jautājumu, bet vēl jo vairāk – neņemt vērā, ka ētiskās rūpes sakarā ar seksuālo uzvedību ne vienmēr savā intensitātē vai formās atrodas tiešā saistībā ar aizliegumu sistēmu; bieži vien gadās, ka morālā norūpētība ir spēcīga tur, kur nav nekādas piespiedšanas, nedz aizlieguma. Īsi sakot, aizliegums ir viens, bet morāla problematizācija – kaut kas cits. Tātad man šķita, ka jautājums, kam bija jākalpo par vadlīniju, bija šāds: kā, kāpēc un kādā veidā seksuālā aktivitāte konstituejās kā morāles novads? Kāpēc [pastāv] šīs nemitīgās ētiskās rūpes, lai arī atšķirīgas savos veidos un intensitātē? Kāpēc šī "problematizācija"? Visbeidzot, tieši tas ir domas vēstures pienākums pretstatā izturēšanās vai priekšstatu vēsturei: definēt nosacījumus, kādos cilvēkbūtne "problematizē", kas viņa ir, ko viņa dara un kas ir pasaule, kurā viņa mīt.

Taču uzdodot šo ļoti vispārīgo jautājumu, uzdodot to grieķu un grieķu un latīņu kultūrai, es ievēroju, ka šī problematizācija bija saistīta ar praksi kopumu, kurām neapšaubāmi bija ievērojama nozīme mūsu sabiedrībās: to varētu dēvēt par "eksistences mākslām". Ar to jāsaprot pārdomātas un brīvprātīgas prakses, ar kurām cilvēki ne vien fiksē uzvedības noteikumus, bet paši tiecas pārtapt, pārveidoties savā vienreizējā būtņē un radīt no savas dzīves mākslas darbu, kam piemīt noteiktas estētiskas vērtības un kas atbilst noteiktiem stila kritērijiem. Šīs "eksistences mākslas", šīs "paštehnikas" neapšaubāmi zaudēja zināmu daļu no savā nozīmīguma un savas autonomijas tad, kad tās līdz ar kristietības laikmetu tika integrētas garīdzniecības varas darbībā, pēc tam, vēlāk, tādās praksēs kā audzināšana, medicīna un psiholoģija. Tas nebūt nenozīmē, ka nevajadzētu rakstīt vai pārrakstīt šo eksistences estētiku un patības tehnoloģiju ilgo vēsturi. Nu jau ir pagājis labs laiks, kopš Burkharda uzsvēra to nozīmi renesanses laikmetā; taču to pastāvēšana, vēsture un attīstība tur neapstājas¹. Visādā ziņā man šķita, ka pētniecība par seksuālās izturēšanās problematizāciju antīkajā pasaulē var tikt

¹ Nebūtu pareizi uzskatīt, ka kopš Burkharda šo mākslu un šīs eksistences estētikas pētniecība būtu pilnīgi atstāta novārtā. Lai pieminam kaut vai Benjamina pētījumu par Bodlēru. Interesanta analīze atrodama arī nesen iznākušajā grāmatā S. GREENBLATT, *Renaissance Self-fashioning*, 1980.

uzlūkota kā nodaļa – viena no pirmajām nodaļām – šajā vispārējā "paštehniku" vēsturē.

Tāda ir šo pūliņu, ko veltām, lai mainītu savu skatījumu, pārveidotu zināmā apvārsni un mēģinātu nedaudz atkāpties, ironija. Vai tie patiesām ir noveduši pie tā, lai domātu citādi? Varbūt pats lielākais, ko tie lāvuši – padomāt citādi, nekā jau ticis domāts, un ieraudzīt to, kas ticis darīts, no cita skatpunkta un skaidrākā apgaismojumā. Mēs uzskatījām, ka attālināties, bet nonācām sevis paša vertikālē. Ceļojums atjaunina lietas, taču nobriedina attieksmi pret sevi. Man šķiet, ka tagad esmu ieguvis labāku pārskatu par to, kādā veidā – nedaudz uz labu laimi un caur cits citam sekojošiem un atšķirīgiem fragmentiem – es iesaistījos šajā patiesības vēstures meklēšanas pasākumā: analizēt nevis izturēšanos, nevis idejas, nedz arī sabiedrības un to "ideoloģijas", bet gan *problematizācijas*, caur kurām esība dodas rokā tā, kā to var padomāt un kā tā jādodomā, un *prakses*, uz kurām pamatojoties tās veidojas. Analīzes arheoloģiskā dimensija ļauj analizēt pašas problematizācijas formas; tās genealoģiskā dimensija – šo formu veidošanos, balstoties uz praksēm un praksi modifikācijām. Ārprāta un slimības problematizācija, balstoties uz sociālajām un medicīnas praksēm, definējot noteiktu "normalizācijas" profilu; dzīves, valodas un darba problematizācija diskursīvās praksēs, kas pakļaujas zināmiem "epistēmiskiem" noteikumiem; nozieguma un kriminālas izturēšanās problematizācija, balstoties uz noteiktām sodīšanas praksēm, kas ir pakļautas kādam "disciplināram" modelim. Tagad es gribētu parādīt, kā antikajā pasaulē seksuālā aktivitāte un baudas tika problematizētas caur paštehniskām, liekot darboties kādas "eksistences estētikas" kritērijiem.

Lūk, tātad apsvērumi, kuru dēļ es pārvietoju sava pētījuma centru uz iekāres cilvēka genealoģiju kopš klasiskās antikās senatnes līdz pirmajiem kristietības gadsimtiem. Es sekoju vienkāršai hronoloģiskai kārtībai: pirmā daļa, *Baudu lietojums*, ir veltīta veidam, kādā seksuālo aktivitāti problematizējuši filosofi un ārsti klasiskajā grieķu kultūrā 4. gadsimtā pirms Kristus; *Pasrūpe* ir veltīta šai problematizācijai mūsu ēras pirmo divu gadsimtu grieķu un latīņu tekstos; visbeidzot, *Miesas atzīšanās* traktē miesas doktrīnas un garīdznieciskās uzraudzības veidošanos. Runājot par dokumentiem, ko es izmantoju, lielākoties tie ir "priekšrakstus" saturoši teksti; ar to es gribu teikt, ka tie ir teksti, kuru galvenais mērķis, lai kāda būtu to forma (pārruna, dialogs, traktāts, norādījumu krājums, vēstules utt.), ir iesaistīt uzvedības noteikumus. Teorētiskiem tekstiem par baudas vai kaislību doktrīnu es pievērsos tikai tālab, lai rastu tajos paskaidrojumus. Manas analīzes novadu veido teksti, kas pretendē dot noteikumus, viedokļus, padomus, lai pienācīgi uzvestos un

izturētos: "praktiski" teksti, kas paši ir "prakses" objekti tādā ziņā, ka tie ir radīti, lai tos lasītu, apgūtu, pārdomātu, izmantotu, pakļautu pārbaudei, un tādā ziņā, ka galu galā tie tiecās iedibināt ikdienas uzvedības armatūru. Šo tekstu loma bija būt par operatoriem, kas ļāva indivīdiem iztaujāt pašiem sevi par savu uzvedību, būt modriem par to, veidot to un pašiem veidoties kā ētiskas subjektiem; īsumā, tie veic kādu "ētiski poētisku" funkciju, ja mēs pārfrāzējam kādu Plūtarha teicienu.

Tā kā šā iekāres cilvēka analīze atrodas problematizāciju arheoloģijas un patības prakšu ģeoloģijas krustpunktā, pirms sākt, es gribētu pakāvēties pie šiem diviem jēdzieniem: pamatot "problematizācijas" formas, ko es izmantoju, pateikt, kas jāsaprot ar "patības praksēm", un paskaidrot, caur kādiem paradoksiem un grūtībām es nonācu pie tā, ka morāles sistēmu vēsture, kas veidota uz aizliegumu pamata, jāaizvieto ar ētisku problematizāciju vēsturi, kas balstīta uz patības praksēm.

2

PROBLEMATIZĀCIJAS FORMAS

Uz brīdi pieņemsim, ka tiek akceptētas tik vispārīgas kategorijas kā "pagānisms", "kristietība", "morāle" un "seksuālā morāle". Pieņemsim, ka mēs pajautātu, kādos punktos "kristietības seksuālā morāle" visskaidrāk ir pretstatā "senā pagānisma seksuālajai morālei": vai tas ir incesta aizliegums, vīriešu dominēšana, sievietes paklausana? Bez šaubām, ne jau šādas atbildes tiktu dotas: ir zināma šo fenomenu izvērstība un noturīgums dažādās formās. Ticamāk, tiktu iesacīti citi atšķirības punkti. Paša seksuālā akta vērtība: kristietība to esot asociējusi ar launumu, grēku, krišanu, nāvi, turpretī antikajos laikos tam tikuši piešķirti pozitīvi apzīmējumi. Legitīmā partnera ierobežošana: kristietība atšķirībā no tā, kas notika grieķu un romiešu sabiedrībās, pieņēma tikai monogāmo laulību un šo laulības saīšu ietvaros paredzējusi viņam tikai un vienīgi atražojosas mērķtiecības principu. Attiecību noraidīšana starp viena dzimuma indivīdiem: kristietība tās bargi noliegusi, turpretī Grieķija – slavinājusi, bet Roma – pieņēmusi, vismaz starp vīriešiem. Šiem trim lielajiem pretstatījuma punktiem varētu pievienot to lielo morālo un garīgo vērtību, ko kristietība atšķirībā no pagāniskās morāles esot piešķirusi skarbai atturībai, pastāvīgai šķīstībai un jaunavībai. Īsumā, visos šajos punktos, kas tik ilgstoši tika uzlūkoti kā tik nozīmīgi – seksuālā akta raksturs, monogāmā uzticība, homoseksuālas at-

tiecības, skāstība, – šķiet, ka antīkās senatnes cilvēki bijuši drīzāk vienaldzīgi un nekas no tā visa nav īpaši saistījis viņu uzmanību, nedz arī radījis viņiem ļoti asas problēmas.

Tomēr tā īsti nav, un būtu viegli to parādīt. To varētu secināt, uzsverot tiešus aizguvumus un ļoti ciešu pārmantojamību, ko var konstatēt starp pirmajām kristiešu doktrīnām un antīko laiku morāles filosofiju: pirmais laulības dzīves seksuālajai praksei veltītais lielais kristiešu teksts – tas ir Aleksandrijas Klementa *Pedagoga* 2. grāmatas X nodaļa – balstās uz vairākām Svēto Rakstu vērēm, taču tāpat arī uz pagāniskajā filosofijā tieši pasmeltu principu un priekšrakstu kopumu. Tur jau ir redzama zināma seksuālās aktivitātes un launuma sasaistīšana, atražojošas monogāmijas noteikums, viendzimuma seksuālo attiecību nosodījums, turpinātības cildināšana. Tas nav viss: ilgākā vēstures perspektīvā varētu izsekot to tēmu, uztraukumu un prasību pastāvībai, kas neapšaubāmi iezīmējušas kristīgo ētiku un jauno laiku Eiropas sabiedrību morāli, taču bija arī jau skaidri klātesošas grieķu un grieķu-romiešu domāšanas sastāvdaļas. Lūk, vairākas liecības par to: bailu izpausme, izturēšanās modelis, noraidītas attieksmes tēlojums, atturības piemērs.

1. BAILES

Sēklas noplūdes skartiem jaunekļiem "visā kermenī manāmas vārguma un veciškuma pazīmes; viņi kļūst kūtri, nevarīgi, gurdēni, dumji, neapķēri, sagumuši, ne uz ko nespējīgi, ar bālu, blāvu, izlutušu sejaskrāsu, bez ēstgribas, kvēles, smagiem locekļiem, stīvām kājām, galēji vārgi, īsi sakot, gandrīz pilnīgi pazuduši. Šī slimība daudzus noved pie paralīzes; patiesām, kā gan lai nervu spēks nebūtu skarts, ja daba ir novārdzināta regeneratīvajā principā un pašā dzīvības avotā? Šī "pati par sevi apkaunojošā" slimība ir bīstama tajā ziņā, ka tā ved pie marasma, kaitīga sabiedrībai, jo darbojas pret sugas vairošanos; tā visādā ziņā ir bezgaldaudzu launumu avots, tāpēc prasa steidzamu palīdzību".

¹ ARÉTÉE, *Des signes et de la cure des maladies chroniques*, II, 5. Francū tulkotājs I. Reno (1834) šo fragmentu (163. lpp.) komentē šādi: "Gonoreja, par kuru ir runa, šeit būtiski atšķiras no slimības, ko apzīmē ar šo vārdu mūsdienās un ko pamatotāk būtu saukt par blenorāģiju. ... Vienkārsu vai īstu gonoreju, par ko šeit runā Aretajs, raksturo patvalīga sēklas šķidruma un prostatas šķidruma sajaukuma tecēšana bez kopošanās. Šo apkaunojošo slimību bieži vien izraisa masturbācija, tā ir viņas sekas." Tulkojums nedaudz izmaina *Corpus Medicorum Graecorum* atrodamā grieķu teksta jēgu.

Šajā tekstā viegli pazīt nemitīgās bažas, kuras kopš 18. gadsimta nodarbināja medicīnu un pedagogu attiecībā uz tiro seksuālo izšķērdību – tādu, kura nav auglīga un kurā nav partnera; progresējošs organisma spēku izsīkums, indivīda nāve, viņa cilts iznīkšana un beigu beigās visai cilvēcei nodarītais kaitējums plāpīgas literatūras straumē tika solīts tam, kurš launprātīgi izmantos savu seksualitāti. Šīs ierosinātās bailes šķiet izveidojušas "naturālistisko" un zinātnisko aizvietotāju 19. gadsimta medicīniskajā domā kristīgajai tradīcijai, kas baudu saistīja ar nāves un launuma novadu.

Taču patiesībā šis apraksts ir grieķu ārsta Areteja mūsu ēras pirmajā gadsimtā rakstīta teksta tulkojums, brīvs tulkojums laikmeta stilā. Un par šīm bailēm no seksuālā akta, kas, ja tas ir nepareizs, var izraisīt viskaitīgākās sekas indivīda dzīvē, ir atrodamas daudzas liecības tajā pašā laikmetā: piemēram, Soranus uzskatīja, ka seksuālā aktivitāte jebkurā gadījumā ir mazāk labvēlīga veselībai nekā tīra un vienkārša atturība un jaunavība. Vēl senāk medicīna deva uzstājīgus padomus par piesardzību un ekonomiju seksuālo baudu izmantošanā: izvairīties no to nesavlaicīgas izmantošanas, ņemt vērā nosacījumus, kādos tās piekopj, sargāties no tām piemērotās nevaldāmības un režīma pārkāpumiem. Daži pat saka, ka tam nodoties var tikai tad, "ja grib pats sev kaitēt". Tātad tās ir stipri senas bailes.

2. IZTURĒŠANĀS SHĒMA

Ir zināms, kādā veidā Fransuā de Sals aicināja uz laulības tikumiem: precētiem laulim viņš piedāvāja dabisku spoguļi, iesakot viņiem zilonu paraugu un jaukos tikumus, kurus zilonis pierādīja attiecībās ar savu dzīves draudzeni. Tas "ir tikai liels dzīvnieks, taču viscēlākais no tiem, kas mīt uz zemes, un kam ir visvairāk prāta". Viņš nekad nemaina mātīti un maigi mīl to, kuru ir izvēlējis un ar kuru tomēr kopojas tikai reizi trijos gados, un tas tiek darīts tikai piecas dienas un tik slepeni, ka viņš nekad nav redzēts šajā aktā; toties viņš ir redzēts sestajā dienā, kad vispirmām kārtām dodas tieši uz upi, kurā viņš viscaur nomazgājas, nemaz nevēlēdamies atgriezties pie bara, kamēr nebūs attīrījies. Vai tie nav skaisti un cildeni tikumi?"¹ Taču arī pats šis teksts ir variācija par tēmu, kas nākusi caur ilgu tradīciju (caur Androvaldi, Gesneru, Vincentu de Bovē un slaveno *Physiologus*), tās formulējumu mēs atrodam jau Plīnijam, kam *Introduction a la vie devote* (Ievads piedienīgā dzīvē –

¹ FRANÇOIS DE SALES, *Introduction à la vie dévote*, III, 39.

tulk. piez.) seko diezgan tieši: "Kaunīguma dēļ ziloni kopoja tikai slepus. .. Mātīte ļauj sevi aplekt tikai ik pa diviem gadiem un, kā stāsta, ikreiz tikai piecas dienas, ne vairāk; sestajā viņi mazgājas upē un pievienojas baram tikai pēc mazgāšanās. Viņi nepazīst laulības pārkāpumu..."¹ Protams, Plīnijs nepretendēja ieteikt tikpat klaji didaktisku shēmu kā Fransuā de Sals; tomēr viņš atsaucās uz acīmredzami par vērtīgu padarītu uzvedības paraugu. Nav tā, ka abu laulāto savstarpēja uzticība bija vispārpieņemts un akceptēts imperatīvs senajiem grieķiem un romiešiem. Taču tā bija mācība, ko neatlaidīgi piedāvāja vairāki filosofijas virzieni, piemēram, vēlinais stoicisms; tā bija arī izturēšanās, kas tika novērtēta kā tikuma, dvēseles stingrības un pašsavaldības izpausme. Varēja cildināt Katonu Jaunāko, kam tajā vecumā, kad viņš nolēma apprecēties, vēl nebija bijusi neviena sieviete, un vēl jo vairāk Lailiju, ka viņš "savā ilgajā dzīvē tuvojās tikai vienai sievietei, pirmajai un vienīgajai, kuru apprecēja"². Var atkāpties vēl tālāk šā savstarpējo un uzticīgo laulības saišu parauga definīcijā. Nikokls runā, ko tam piedēvē Isokrats, parāda visu to morālo un politisko nozīmību, ko viņš piešķir faktam "kopš savām laulībām nekad nebūt seksuālās attiecībās ar kādu citu personu kā vien ar savu sievu"³. Aristotelis vēlas, lai viņa ideālajā valstī kā "apkaunojoša darbība" tiktu uzlūkotas (turklāt absolūti un bez izņēmumiem) vīra attiecības ar citu sievieti un sievas attiecības ar citu vīrieti⁴. Vīra seksuālo "uzticību" attiecībā pret savu likumīgo sievu nepieprasīja ne likumi, ne paradumi; tomēr šis jautājums tika izvirzīts un tā bija askētisma forma, kurai dazi morālisti piešķīra lielu vērtību.

3. TĒLS

19. gadsimta tekstos pastāv tipisks homoseksuāla jeb izvirtuļa portrets: viņa žesti, stāja, maniere uzposties, koķetērija, kā arī viņa sejas forma un izteiksme, viņa anatomija, visa viņa ķermeņa sievišķīgā uzbūve ir pastāvīga šī diskvalificējošā apraksta sastāvdaļa; tā vienlaikus atgādina dzimuma lomu apvēršanās tēmu un šā apvainojuma dabai dabiskas apzīmogatības principu; varētu domāt, kā mēdza teikt, ka "pati daba ir seksuālas mānīšanās līdzinātāja"⁵.

¹ PLINE, *Histoire naturelle*, VIII, 5, 13.

² PLUTARQUE, *Vie de Caton*, VII.

³ ISOKRATE, *Nicoclès*, 36.

⁴ ARISTOTE, *Politique*, VII, 16, 1335 b.

⁵ H. DAUVERGNE, *Les Forçats*, 1841, p. 289.

Protams, būtu jāizpēta šī tēla (kam varēja atbilst īstenotā uzvedība ar indukciju un izaicinājumu sarežģīto spēli) ilgā vēsture. Šā stereotipa izteikti negatīvajā intensitātē varēja izlasīt mūsu sabiedrību gadsimtiem ilgās grūtības integrēt šos abus fenomenus, starp citu, atšķirīgus, – proti, dzimumu lomu apvēršanos un attiecības starp viena un tā paša dzimuma indivīdiem. Tādā veidā šis tēls ar auru, kas no tā atgrūda, izgājis cauri gadsimtiem; tas jau visai skaidri iezīmējās impērijas laikmeta grieķu un romiešu literatūrā. To var sastapt darba *Effeminatus* portretā, ko ieskicējis anonīmais autors fiziognoms 4. gadsimtā; Atargatidas priesteru aprakstā, par kuriem Apulejs zoboja "Metamorfozās"; simbolizācijā, ko Prūsas Dions iesaka nesavaldības *daimōn* vienā no savām pārrunām par monarhiju²; pavīrsā sīku sasmarzotu un safrizētu retorū pieminējumā, kurus Epiktēts izprašnā savas klases dibentelpā un jautā, vai viņi ir vīrieši vai sievietes³. To var redzēt arī dekadentiskās jaunatnes portretā, kādu to sev visapkārt redz Seneka Retors un kas viņam šķiet ļoti pretīga: "Neveselīgā kaislība uz dziedāšanu un dejošanu piepilda mūsu sievišķīgo jauneklū dvēseli; sprogot sev matus, darīt balsi tik maigu, lai tā līdzinātos sieviešu balsu glāsmainumam, sacensties ar sievietēm izlūtās manieres, pētīt sevi ar ļoti piedauzīgiem panēmieniem, lūk, mūsu jauneklū ideāls... Izlūtusi un vārgulīgi kopš dzimšanas, viņi labprāt tādi arī paliek, vienmēr gatavi uzbrukt citu tikumībai un nerūpēdamies paši par savējo."⁴ Taču šis portrets ar visiem iezīmīgākajiem vaibstiem ir vēl senāks. Mājiens uz to ir pirmajā Sokrata sarunā, "Faidrā", kad viņš pel mīlestību, kas veltīta pavēna izsmalcinātībā auguši, izlūtusi un smīnīgi un parūkām izgreznotiem zēniem.⁵ Tieši ar šādām iezīmēm parādās Agatons "Sievietēs tesmoforiju svētkos" – bālu sejas krāsu, skūtiem vaigiem, sievietes balsi, safrāna tērpā, ar matu tiklīņu, – un viņa sarunu biedrs sev vaicā, vai viņa priekšā patiesām ir vīrietis vai sieviete.⁶ Būtu pilnīgi nepareizi šeit saskatīt nosodījumu mīlestībai uz zēniem vai tam, ko mēs vispār saucam par homoseksuālām attiecībām; taču te jāatzīst klaji negatīva vērtējuma izpausme dažiem iespējamiem aspektiem attiecībās starp vīriešiem, kā arī izteikts riebums pret visu, kas varētu liecināt par labprātīgu atteikšanos no vīrieša lomas prestiža un pierādījumiem. Vīriešu mīlestības novads antīkajos laikos Grieķijā gan bija "brīvs", katrā ziņā daudz

¹ APULÉE, *Métamorphoses*, VIII, 26 sq.

² DION DE PRUSE, *Discours*, IV, 101–115.

³ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 1.

⁴ SÈNÈQUE LE RHÉTEUR, *Controverses*, I. Préface, 8.

⁵ PLATON, *Phèdre*, 239 c-d.

⁶ ARISTOPHANE, *Thesmophories*, v. 130 sq.

brīvāks, nekā tas jebkad bijis jauno laiku Eiropas sabiedrībās; taču tāpēc jau nepaliek mazāk redzams tas, ka ļoti agri iezīmējās spēcīgas negatīvas reakcijas un izslēgšanas formas, kas ilgstoši turpinājās.

4. ATTURĪBAS PARAUGS

Tikumīgs varonis, kas ir spējīgs novērsties no baudas kā no kārdinājuma, kurā viņš spēj nekrīst, ir kristietībā labi pazīstams tēls, tāpat kā bija izplatīta arī doma, ka šī atteikšanās spēj darīt pieejamu garīgu patiesības un mīlestības pieredzi, ko seksuālā aktivitāte izslēdz. Taču kopš pagāniskajiem antikajiem laikiem ir pazīstams arī tādu savaldības atlētu tēls, kuri pietiekami spēj valdīt pār sevi un savām iegribām, lai atteiktos no seksuālas baudas. Jau sen pirms brīnumdara Tiānu Apollonija, kurš reizi par visām reizēm deva šķīstības solījumu un kuram visā viņa mūžā vairs nebija seksuālu attiecību¹, Grieķijā bija pazīstami un tika cildināti līdzīgi paraugi. Daziem šī galējā tikumība bija redzams pierādījums, ka viņi spēj valdīt paši pār sevi, un tāpat arī tam, ka viņi ir cienīgi valdīt pār citiem: tā Ksenofonta Agēsilājs ne vien "nepieskārās tiem, kas viņā neraisīja ne mazāko iekāri", bet atteicās apskaut pat zēnu, kuru viņš mīlēja; viņš rūpējās par dzīvošanu tikai tempļos vai atklātās vietās, "lai visi varētu būt viņa savaldības liecinieki"². Citiem turpretī šī atturība bija tieši saistīta ar tādu gudrības formu, kas viņus tieši sasaistīja ar kādu par cilvēka dabu augstāku elementu un kas viņiem darīja pieejamu pašu patiesības būtmi: tāds ir Sokrats "Dzīrēs", kuram visi vēlējās tuvoties, kurā visi bija iemīlējušies, no kura visi tiecās iegūt gudrību, – gudrību, kas izpaudās un sevi pārbaudīja tieši ar to, ka viņš pats bija spējīgs nepastiept roku pēc Alkibiāda izaicinošā dailuma³. Tematika par seksuālās atturības un patiesības pieejamības savstarpējo sakarību jau bija stipri izteikta.

Tomēr nevajadzētu pārlietu piekerties šīm dažām vērēm. No tām nevar secināt, ka kristietības un pagānisma seksuālā morāle veido kontinuitāti. Vairākas tēmas, principi un jēdzieni gan ir sastopami vienā un otrā, taču tiem tomēr nav nedz viena un tā pati vieta, nedz vērtība. Sokrats nav

¹ PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 13.

² XENOPHON, *Agésilas*, 6.

³ PLATON, *Banquet*, 217 a–219 e.

svētais tēvs tuksnesī, kas cīnās pret kārdinājumu, bet Nikoklēss nav kristīgs laulātais; Aristofana smiekliem par pārgērbto Agatonu ir maz kopīga ar homoseksuāla noraidīšanu, kas vēlāk būs atrodama medicīnas diskursā. Vēl vairāk, ir jāpatur prātā, ka Baznīca un kristīgā garīdzniecība izvirzīja kā vērtību tādas morāles principu, kuras priekšrakstiem bija piešpiedu raksturs un universāla nozīme (kas neizslēdz nedz atšķirīgus priekšrakstus atkarībā no indivīda statusa, nedz arī askēzes kustību pastāvēšanu, kam bija pašam savi nolūki). Savukārt antīkajā domā prasības pēc stingrības nebija organizētas vienotā, saistītā, autoritārā un uz visiem vienādi attiecināmā morālē; drīzāk tās bija pielikums un tāds kā "luksuss" attiecībā pret vispārpieņemto morāli; turklāt tās parādījās "izkaisītos centros"; tie izrietēja no dažādām filosofijas un reliģijas kustībām; vidi savai attīstībai tie rada daudzās grupās; tie drīzāk ieteica, nevis norādīja iegrozīšanas vai bardzības stilus, kam katram bija savs īpašs raksturs; Pītagora stingrība nebija tāda pati kā stoīkiem, kas savukārt bija ļoti atšķirīga no Epikūra ieteiktās. No dažiem salīdzinājumiem, ko mēs šeit varējām ieskicēt, nevajag secināt, ka kristīgā dzimummorāle bija kaut kādā veidā "iepriekš noformēta" senajā domāšanā; drīzāk jādomā par to, ka antīkās pasaules morāles refleksijā ļoti agri izveidojās tematika – "kvadritematika" – par seksuālo stingrību, ap un par ķermeņa dzīvi, laulības institūciju, par attiecībām starp vīriešiem un par gudrības pastāvēšanu. Šī tematika ar institūciju, ieteikumu kopuma, galēji dažādu teorētisku vēru palīdzību, neraugoties uz daudziem pārveidojumiem, cauri laikiem ir saglabājusi zināmu pastāvību: it kā kopš antīkajiem laikiem te būtu pastāvējuši četri problematizācijas punkti, balstoties uz kuriem nepārtraukti tiktu no jauna formulētas – bieži vien saskaņā ar atšķirīgām shēmām – rūpes par stingrību seksā.

Jāatzīmē gan, ka šīs stingrības tēmas nesakrīt ar iedalījumiem, ko varēja iezīmēt lielie sabiedriskie, pilsoniskie un reliģiskie aizliegumi. Patiešām varētu domāt, ka tieši tur, kur aizliegumi ir visfundamentālākie, tur, kur saistības ir visobligātākās, morāles formas vispārīgā veidā attīsta visuzstājīgākās stingrības prasības: tā var gadīties; tam ir atrodami piemēri kristietības un jauno laiku Eiropas vēsturē.¹ Taču šķiet, ka antīkajos laikos bijis citādi. Vispirmām kārtām tas ļoti skaidri parādās visai šai refleksijai par seksuālo uzvedību ļoti raksturīgajā asimetrijā: sievietes parasti tiek pa-

¹ Var domāt, ka laulības attiecību morāles attīstība vai, precīzāk sakot, refleksijas par laulāto seksuālo uzvedību laulības attiecībās (kas ieguva tik lielu nozīmi kristīgajā garīdzniecībā) ir sekas tam, ka vēlajos viduslaikos iedibinājās, turklāt lēni, vēlu un grūti, kristīgais laulības modelis (Sk. G. DUBY, *Le Chevalier, La Femme et le Prêtre*, 1981).

klautas galēji stingrai piespiešanai (izņēmums ir brīvība, ko viņām var dot, piemēram, kurtizānes statuss); tomēr ne jau pie sievietēm vērsas šī morāle; tie nav ne viņu uzdevumi, ne viņu pienākumi, kas šeit tiek atgādināti, pamatoti un attīstīti. Tā ir vīriešu morāle: vīriešu domāta, rakstīta, mācīta morāle, un tā adresēta vīriešiem, acīmredzami brīviem vīriešiem. Tātad tā ir vīrišķa morāle, kur sievietes parādās tikai kā objekti vai, augstākais, kā partneres, kuras jāveido, jāaudzina un jāuzrauga, kad viņas ir tavā varā, un no kurām savukārt jāatturas, kad viņas ir kāda cita varā (tēva, vīra, aizbildņa). Neapšaubāmi, tieši šeit ir viens no nozīmīgākajiem šīs morālās refleksijas punktiem: tā nemēģina noteikt abiem dzimumiem derīgu – ar nepieciešamajiem pārveidojumiem – uzvedības lauku un noteikumu novadu; tā ir maskulinās uzvedības izstrādne no vīriešu skatpunkta, lai pieskirtu formu viņu uzvedībai.

Vēl vairāk: tā nevērsas pie vīriešiem sakarā ar uzvedību, kas varētu tikt paklauta dažiem visu atzītiem un kodeksos svinīgi atgādinātiem aizliegumiem vai reliģiskiem paradumiem vai priekšrakstiem. Tā vērsas pie viņiem sakarā ar uzvedību, kur viņiem tieši jāizmanto savas tiesības, sava vara, autoritāte un brīvība: tādu baudu piekopsnā, kas netiek nosodītas, laulības dzīvē, kurā neviens noteikums, nedz paradums neaizliedz vīrietim ārlaulības seksuālās attiecības, attiecībās ar zēniem, kas, vismaz zināmās robežās, tiek pielautas, ir izplatītas un pat atbalstītas. Šīs seksuālās stingrības tēmas jāsaprot nevis kā dziļu un būtisku aizliegumu tulkojums vai komentārs, bet kā aktivitātes izstrādne un stilizācija savas varas iestīnāšanā un savas brīvības piekopsnā.

Tācu tas nenožīmē, ka šī seksuālās stingrības tematika neuzrāda neko vairāk kā vien izsmalcinājumu bez sekām un spekulāciju bez saistības ar kādu noteiktu darbošanos. Gluži pretēji, ir viegli pamanīt, ka ikviena no šīm lielajām seksuālās stingrības figūrām attiecas uz kādu pieredzes asi un konkrētu attiecību kūli: tā ir attieksme pret ķermeni, un tur ir arī veselības jautājums, un aiz tā visa – dzīves un nāves rotaļa; attieksme pret otru dzimumu līdz ar jautājumu par laulāto kā privileģētu partneri un visu ģimenes institūcijas un tās radīto saišu rotaļu; attieksme pašam pret savu dzimumu līdz ar jautājumu par partneriem, ko tajā var izraudzīties, un sociālo un seksuālo lomu saskaņošanas problēma; visbeidzot, attieksme pret patiesību, kur izvirzās jautājums par garīgiem nosacījumiem, kas ļauj piekļūt gudrībai.

Tādējādi, man likās, ka šeit būtu jāveic recentrēšana. Nevis būtu jāmeklē bāzes aizliegumi, kuri slēpjas vai izpaužas seksuālās stingrības prasībās,

bet vajadzētu pētīt, uz kādu pieredzes apvidu pamata un kādās formās seksuālā uzvedība tikusi problematizēta, kļūstot par rūpju objektu, refleksijas elementu, stilizācijas materiālu. Precīzāk, būtu jājauta, kāpēc četri lielie attiecību novadi, kur brīvs vīrietis senajās sabiedrībās, šķiet, varēja izvērst savu aktivitāti, nesastopot nozīmīgus aizliegumus, bija seksuālās prakses intensīvas problematizācijas vietas. Kāpēc tieši šeit – attiecībā pret ķermeni, pret laulāto draudzeni, pret zēniem un pret patiesību – baudu prakse ir uzdevusi jautājumus? Kāpēc seksuālās aktivitātes pārņemšana uz šīm attiecībām ir kļuvusi par nemiera, strīdu un refleksijas objektu? Kāpēc šās ikdienas pieredzes asis ir bijušas par pamatu domāšanai, kas tiecās pēc seksuālās uzvedības retināšanas, tās apvaldīšanas, noformēšanas un stingra stila noteikšanas baudu piekopsnā? Kā seksuālā uzvedība tādā mērā, kādā tā ietvēra sevī šos atšķirīgos attiecību tipus, kļuva par morālas refleksijas novadu?

3

MORĀLE UN PAŠPRAKSE

Lai atbildētu uz šo jautājumu, jāievieš daži apsvērumi par metodi vai, precīzāk, jātiek skaidrībā, kas ir pētījuma priekšmets, ja ķeras pie "morāles" formu un transformāciju izpēti.

Zināms, ka vārds ir divdabīgs. Ar "morāli" saprot vērtību un rīcības noteikumu kopumu, ko indivīdiem un grupām piedāvā ar dažādu preskriptīvu mehānismu, piemēram, ģimenes, audzināšanas institūciju, baznīcu utt. starpniecību. Gadās, ka šie noteikumi un vērtības ir ļoti skaidri formulēti atbilstošā doktrīnā un skaidri izklāstītā mācībā. Taču gadās arī, ka tie tiek pārraidīti izkaisītā veidā un, ne tuvu neveidojot sistemātisku kopumu, konstituē sarežģītu spēli no tādiem elementiem, kas savstarpēji kompensējas, korigējas, dažkārt cits citu anulē, tādējādi pieļaujot kompromisu vai izvairīšanos. Ņemot vērā šīs atrunas, šo priekšrakstu kopumu var saukt par "morāles kodeksu". Taču ar "morāli" saprot arī indivīdu reālo uzvedību to attiecībās ar noteikumiem un vērtībām, kas viņiem tikušas piedāvātas: tādējādi tiek apzīmēts veids, kādā viņi vairāk vai mazāk pilnīgi pakļaujas kādam uzvedības principam, kādā viņi paklausa vai pretojas kādam aizliegumam vai priekšrakstam, kādā ņem vai neņem vērā kādu vērtību kopumu; šā morāles aspekta pētījumam jānosaka, kādā veidā un kādās variācijai vai pārkāpuma robežās indivīdi vai grupas uzvedas saistībā

ar priekšrakstu sistēmu, kas ir nepārprotami vai noprotami dota viņu kultūrā un ko viņi vairāk vai mazāk skaidri apzinās. Nosauksim šo fenomenu līmeni par "izturēšanās moralitāti".

Tas vēl nav viss. Viena lieta ir uzvedības noteikums; pavisam cita – uzvedība, ko var samērot ar šo noteikumu. Un vēl kas cits – veids, kā "jāuzvedas", – proti, veids, kā jāizveidojas pašam kā morāles subjektam, darbojoties saistībā ar priekšrakstu elementiem, kas veido kodeksu. Kaut arī ir dots rīcības kodekss, turklāt noteiktam darbību tipam (ko var definēt ar to pielāgotības vai atšķirīguma pakāpi attiecībā pret šo kodu), pastāv dažādi veidi, kā "uzvesties" morāli, dažādi veidi darbīgajam indivīdam rīkoties ne vien kā šīs darbības aģentam, bet kā morālam subjektam. Aplūkosim kaut vai seksuālo priekšrakstu kodeksu, kas nosaka abiem laulātajiem stingru un simetrisku uzticību laulībā, tāpat arī nepārtrauktu radītgrību; pat šajā tik stingrajā ietvarā būs vairāki veidi, kā piekopt šo stingrību, daudz veidu "būt uzticīgam". Šīs atšķirības var attiekties uz vairākiem punktiem.

Tās ietver sevī to, ko varētu saukt par *ētiskās substances determināciju*, proti, veidu, kādā indivīdam jākonstituē tāda vai citāda sevis paša daļa kā viņa morālās uzvedības galvenā matērija. Tādējādi uzticības praktizēšanas būtību var sasaistīt ar aizliegumu un pienākumu stingru ievērošanu pašās izpildāmajās darbībās. Taču uzticības būtību var saskatīt arī savu iekāru apvaldīšanā, niknā cīņā pret tām, tajā spēkā, ar kādu prot pretoties tieksmēm: šajā gadījumā tas, kas veido uzticības saturu, ir šī modrība un šī cīņa; šādos apstākļos morāles prakses priekšmets, daudz vairāk nekā pašas darbības to īstenojumā, būs dvēseles pretrunīgās kustības. Var arī to saskatīt pret laulāto izjusto emociju intensitātē, nepārtrauktībā, savstarpējībā un to attiecību kvalitātē, kas pastāvīgi saista abus laulātos.

Atšķirības var saistīties arī ar *pakļaušanas veidu*, proti, veidu, kādā indivīds nodibina savu attieksmi pret šo noteikumu un atzīst savas saistības ar pienākumu to īstenot. Var, piemēram, piekopt laulāto uzticību un pakļauties ieteikumam, kas to iedibina, tāpēc, ka atzīst sevi par piederīgu sociālai grupai, kas to pieņēmusi, kas to skali atbalsta un klusībā saglabā šādu paradumu; bet var to piekopt arī tāpēc, ka uzlūko sevi par kādas garīgas tradīcijas mantinieku, kurš ir atbildīgs par tās saglabāšanu vai atdzīvināšanu; var arī izpildīt šo uzticību, atbildot kādam aicinājumam, stādot sevi par piemēru vai tiecoties pieskirt savai personiskajai dzīvei formu, kas atbilst izcilības, skaistuma, dziļcilības vai pilnības kritērijiem.

Iespējamas arī atšķirības *izstrādes, ētiskā darba* formās, ko īsteno pats ar sevi, un ne vien tāpēc, lai padarītu savu izturēšanos atbilstošu dotajam

noteikumam, bet gan lai mēģinātu pats sevi pārveidot par savas uzvedības morālu subjektu. Tādējādi seksuāla stingrība var tikt piekopta ar sistēmātiska ieteikumu kopuma ilgstošas apgūšanas, atcerēšanās, asimilēšanas darba palīdzību un ar regulāru uzvedības kontroli, kuras mērķis ir izvērt, cik precīzi tiek ievēroti šie noteikumi; to var piekopt pēkšņas, visaptverošas un galīgas atteikšanās formā no baudām; to var piekopt arī nepārtrauktas cīņas formā, kuras peripetijām – līdz pat nejausām sakāvēm – var būt sava nozīme un vērtība; tā var īstenoties arī ar cik vien iespējams rūpīgu, nepārtrauktu un detalizētu iekāres kustību atsīfrēšanu visās to formās, pat visneskaidrākajās, kurās tā slēpjas.

Visbeidzot, citas atšķirības, kas ietver sevī to, ko varētu dēvēt par morāles subjekta *teleoloģiju*: jo darbība ir morāla ne tikai pati par sevi un savā vienskaitlīgumā; tāda tā ir arī ar tās ieviešanu uzvedības kopumā un vietu tajā; tā ir šās uzvedības elements un aspekts, tā iezīmē kādu posmu tās ilgstamībā un eventuālu progresu tās nepārtrauktībā. Morāla darbība tiecas pati uz savu piepildījumu; taču tā arī tiecas ar piepildījuma palīdzību konstituēt morālu uzvedību, kas novestu indivīdu ne vien pie vērtībām un likumiem vienmēr atbilstīgas rīcības, bet arī pie noteikta būtmes veida, kas raksturo morāles subjektu. Un šajā punktā ir daudz iespējamu atšķirību: laulāto uzticība var izrietēt no morālas uzvedības, kas virzās uz aizvien pilnīgāku valdīšanu pār sevi; tā var būt morāla uzvedība, kas pauz piepešu un radikālu atteikšanos no sabiedrības viedokļa; tā var tiekties pēc pilnīga dvēseles miera, pēc galīga nejutīguma pret kaislību vilņošanās vai pēc šķīstīšanās, kas nodrošina glābšanu pēc nāves un svētlaimīgu nemirstību.

Tātad, lai kādu rīcību nosauktu par "morālu", tai nav jāreducējas uz kādam noteikumam, likumam vai vērtībai pielāgotu darbību vai darbību virkni. Tiesa gan, jebkura morāla rīcība ietver attieksmi pret reālo, kur tā norisinās, un attieksmi pret kodeksu, ar kuru tā sasaucas; taču tā satur arī noteiktu attieksmi pret sevi; pēdējā nav vienkārši "pašapzināšanās", bet gan "morāles subjekta" pašizveide, kurā indivīds norobežo to sevis paša daļu, kas ir šīs morāles prakses objekts, nosaka viņa pozīciju attiecībā pret ieteikumu, kam viņš seko, fiksē sev noteiktu esības veidu, kas ir pilnvērtīgs kā viņa paša morālais piepildījums; lai to izdarītu, viņš iedarbojas pats uz sevi, kuras pie sevis iepazīšanas, kontrolēšanas, pārbaudīšanas, pilnveidošanas, pārveidošanas. Nav tādas īpašas morālas rīcības, kas neattiektos uz sevī vienotu morālu uzvedību: nav tādas morālas uzvedības, kas nepie-sauktu sevis kā morāles subjekta pašizveidi; nepastāv arī morāles subjekta konstituēšanās bez "subjektivācijas veidiem" un bez zināmas "askēzes" vai

"pašpraksēs", kas tos balsta. Morāla rīcība ir neatraujama no šām aktivitātes formām ar sevi, kas dažādās morālēs nav mazāk atšķirīgas kā vērtību sistēma, noteikumi un aizliegumi.

Šiem noskīrumiem vajadzētu izraisīt ne tikai teorētisku ietekmi. To sekas attiecas arī uz vēsturisku analīzi. Tam, kas vēlas rakstīt "morāles" vēsturi, jāreķinās ar dažādajām realitātēm, ko nokļāj šis vārds. Tā ir "moralitātes" vēsture: tā, kas pēta, cik lielā mērā tādu vai citādu indivīdu vai grupu rīcība ir vai nav pielāgota dažādu instanču ieteiktajiem noteikumiem un vērtībām. "Kodeksu" vēsture, kas analizē dažādas noteikumu un vērtību sistēmas, kuras ir spēkā dotajā sabiedrībā vai grupā, piespiešanas instances vai mehānismus, kas liek tās uzturēt spēkā, un tās formas, ko pieņem visa šī daudzība, dažādība un pretrunas. Visbeidzot, tā veida vēsture, kādā indivīdus aicina uz sevis kā morālas uzvedības subjektu pašizveidi: šī vēsture būs to modeļu vēsture, ko iesaka attieksmju pret sevi iedibināšanai un attīstībai, pašrefleksijai, pašam sevis iepazīšanai, pašizpētei, pašam sevis atšifrēšanai, pārveidojumiem, ar kādiem cenšas iedarboties uz sevi pašu. Šeit ir tas, ko varētu saukt par "ētikas" un par "askēzes" vēsturi, kas jāsaprot kā morālas subjektivācijas formu un tās nodrošināšanai domātas pašizveides vēsture.

Ja patiesām ikviena "morāle" plašā vārda nozīmē ietver abus aspektus, ko es nupat atzīmēju, – izturēšanās kodeksa aspektu un subjektivācijas formu aspektu; ja tiesām tos nekad nav iespējams pilnībā atdalīt, taču gadās, ka viens vai otrs attīstās relatīvi autonomi, jāpielauj arī, ka dažās morālēs uzsvars galvenokārt tiek likts uz kodeksu, tā sistemātiskumu, bagātīgumu, tā spēju pamatot visus iespējamus gadījumus un noklāt visus izturēšanās novadus; tādās morālēs svarīgākais ir sameklēt institūciju vidū tādu autoritāti, kas uzturētu spēkā šo kodeksu, kas uzspiešu tā apgūšanu un saglabāšanu, kas sankcionētu pārkāpumus; ar šādiem nosacījumiem subjektivācija lielākoties notiek it kā juridiskā formā, kad morāles subjekts ir saistīts ar kādu likumu vai likumu kopumu, kuriem viņam jāpakļaujas ar pārkāpuma draudiem, kas viņu padara sodāmu. Tomēr būtu nepareizi reducēt kristīgo morāli – protams, vajadzētu teikt "kristīgās morāles", – šādam modelim; taču varbūt nav kļūda domāt, ka sodīšanas organizācija 18. gadsimta sākumā un tās attīstība līdz reformācijas sākumam ir izraisījusi ļoti spēcīgu morālās pieredzes "juridizāciju" – stingri ņemot, ļoti spēcīgu "kodifikāciju": tieši uz to reaģēja daudzas garīgās un askēzes kustības, kas attīstījās pirms reformācijas.

Toties var it ļoti iedomāties tādas morāles, kurās spēcīgais un dinamiskais elements jāmeklē pie subjektivācijas formām un pašpraksēs. Šajā

gadījumā izturēšanās kodeksu un noteikumu sistēma var būt diezgan rudimentāra. Tās precīza ievērošana var būt relatīvi nenozīmīga, vismaz, ja to salīdzina ar to, kas tiek prasīts no indivīda, lai viņš attieksmē pret sevi pašu, savā atšķirīgajā rīcībā, domās vai jūtās izveidotos par morāles subjektu; uzsvars tādā ir uz attieksmes pret sevi formām, uz paņēmieniem un tehnikām, ar ko tās izstrādā, uz nodarbībām, kurā pats sev kļūst par iepazīšanas objektu, un uz praksēm, kas ļauj pārveidot pašam savu veidu būt. Šīs "uz ētiku orientētās morāles" (un kam nav noteikti jāsakrīt ar morālēm tajā, ko sauc par askētisku atsacīšanos) kristietībā bija ļoti nozīmīgas līdzās "uz kodeksu orientētām morālēm": dažkārt notikusi to sastatīšana, dažkārt starp tām bijusi sāncensība un konflikti, dažkārt notikusi to apvienošana.

Šķiet, vismaz pavirši raugoties, ka grieķu vai grieķu-romiešu antīkajā pasaulē morāles refleksijas bija daudz vairāk orientētas uz pašpraksēm un *askēsis* jautājumu nekā uz uzvedības kodificēšanu un atļautā un aizliegtā stingru noteikšanu. Ja mēs aplūkotu kā izņēmumu *Valsti* un *Likumus*, mēs tomēr atrastu maz atsauču uz kodeksa principu, kas ar izvēlnēm noteiktu vēlamo uzvedību, uz tādas instances nepieciešamību, kuras pienākums būtu uzraudzīt tās izpildīšanu, uz tādu sodu iespējamību, kas tiktu uzlikti par pielautajiem pārkāpumiem. Pat tad, ja nepieciešamība respektēt likumu un paradumus – *nomoi* – tiek ļoti bieži uzsvērtā, nozīmīgais mazāk meklējams likumu saturā un to lietošanas nosacījumos nekā attieksmē, kas panāk to respektēšanu. Uzsvars ir likts uz attieksmi pret sevi, kas ļauj netapt patiku un baudu aizrautam, saglabāt ieņemto tām pašavaldīšanos un pārkāpumu, saglabāt savus juteklus nesatraucamības stāvokli, palikt brīvam no jebkādas iekšējas verdzības attiecībā pret kaislībām un sasniegt būtmes veidu, ko varētu definēt kā pilnīgu saskaņu ar sevi pašu vai perfektu pasa valdīšanu pār sevi.

No tā izriet izvēlēta metode, ko es lietoju visa šā pētījuma gaitā par pagānisko antīko laiku un kristietības seksuālajām morālēm: paturēt prātā noskīrumu starp kādas morāles kodeksa elementiem un askēzes elementiem; neaizmirst ne to līdzāspastāvēšanu, ne savstarpējās attiecības, ne relatīvo autonomiju, ne iespējamās atšķirības to liktajos uzsvāros; ņemt vērā visu, kas varētu liecināt par pašpraksi priekšrocībām šajās morālēs, par interesi, ko tām veltīja, par to attīstībai, pilnveidošanai un mācīšanai pieliktajiem pūliņiem, par strīdiem, kas norisinājās sakarā ar tiem. Šeit tad nu būtu jāpārveido jautājums, ko tik bieži uzdod par nepārtrauktību (vai pārrāvumu) starp antīkās pasaules filosofiskajām morālēm un kristīgo morāli; tā vietā, lai

jautātu, kādi ir tie kodeksa elementi, ko kristietība būtu varējusi pārņemt no seno laiku domāšanas, un kuri ir tie, ko tā pievienojusi pati, – lai noteiktu, kas ir atļauts un kas – aizliegts seksualitātes kārtībā, kura tikusi pieņemta par nemainīgu, vajadzētu jautāt, kā, valdot nepārtrauktībai, kodeksu pārnese vai modifikācija, attieksmes pret sevi formas (un pašpraksu formas, kas tām ir piesaistītas) tikušas definētas, pārveidotas, pārstrādātas un dažādotas.

Runa nav par to, ka kodeksiem nebūtu nozīmes, nedz arī ka tie saglabātos nemainīgi. Taču var atzīmēt, ka galu galā tie riņķo ap dažiem diezgan vienkāršiem un skaitā nedaudziem principiem: varbūt cilvēki neizdomā neko daudz vairāk aizliegumu kārtībā kā baudu kārtībā. Arī to pastāvīgums ir visai ievērojams: jūtama kodifikāciju savairošanās (tā, kas ietver vietas, partnerus, atļautos vai aizliegtos žestus) kristietībā rodas diezgan vēlu. Toties šķiet, – katrā ziņā, tā ir hipotēze, ko es šeit gribētu pārbaudīt, – ka pastāv vesels sarežģīts un bagātīgs vēsturiskuma lauks tajā veidā, kādā indivīds tiek aicināts iepazīt sevi kā morālu seksuālās uzvedības subjektu. Būtu jārunā par to, kā no grieķu klasiskās domas līdz kristīgās miesas doktrīnas un garīgās uzraudzīšanas izveidei šī subjektivācija ir definējusies un pārveidojusies.

Šajā sējumā es gribēju iezīmēt dažas vispārīgas līnijas, kas raksturo veidu, kā grieķu klasiskajā domā par seksuālo izturēšanos notika refleksija kā par morālas vērtēšanas un izvēles novadu. Es ņemšu par pamatu tolaik izplatīto "baudu lietojuma" jēdzienu – *chrēsis aphrodisiōn* –, lai izceltu subjektivācijas veidus, uz kuriem tas attiecas: ētiskā substance, paklausības tipi, sevis izstrādāšanas formas un morālā teleoloģija. Pēc tam, ikreiz ņemot par pamatu kādu praksi, kas pastāvēja grieķu kultūrā un kam bija savs statuss un savi noteikumi (veselīga dzīvesveida prakse, saimniecības vadīšanas un aplidošanas prakse), es pētīšu veidu, kā medicīnas un filosofijas prakse ir izstrādājusi šo "baudu izmantošanu" un formulējusi dažas stingrības tēmas, kuras kļuva par tādām, kas arvien no jauna atkārtojas uz četrām lielajām pieredzes asīm: attieksme pret kermeni, attieksme pret lau-lāto, attieksme pret zēniem un attieksme pret patiesību.

I

BAUDU MORĀLĀ PROBLEMATIZĀCIJA

Mums būtu grūti atrast seno grieķu kultūrā (starp citu, tāpat kā romiešu kultūrā) kādu jēdzienu, kas apzīmētu "seksualitāti" un "miesu". Es gribu sacīt: jēdzienu, kas attiektos uz vienu un to pašu būtību un kas lautu sagrupēt tādus dažādus un šķietami citu no cita attālinātus fenomenus kā izturēšanās, izjūtas, tēli, iekāre, instinkti, kaislibas tā, it kā tie būtu vienāda rakstura, it kā tiem būtu viena un tā pati cilme un it kā tie liktu darboties vienam un tam pašam kauzalitātes tipam¹.

Protams, senajiem grieķiem ir vesela virkne vārdu, lai apzīmētu dažādus žestus un darbības, ko mēs saucam par "seksuālām". Viņu rīcībā ir leksika, lai apzīmētu konkrētās prakses; viņiem ir arī izplūdušāki jēdzieni, kas vispārīgā veidā attiecas uz to, ko mēs saucam par seksuālu "sakaru", "saitēm" vai "attiecībām": tie ir *synusia*, *homilia*, *plēsiasmos*, *mixis*, *ocheia*. Taču daudz grūtāk ir satvert vispārinošo kategoriju, kam visi šie žesti, akti un prakses ir pakārtoti. Senie grieķi labprāt lietoja substantivējušos adjektīvu: *ta aphrodisia*², ko romieši aptuveni tulkoja kā *venerea*. "Mīlestības lietas" vai "mīlas prieki", "seksuāli sakari", "miesiski akti", "saldkaisle" – ja mēs mēģinām, ciktāl tas iespējams, atrast tiem ekvivalentu franču (resp., latviešu – *tulk. piez.*) valodā. Taču [dažādu valodu] jēdzienisko komplektu atšķirība stipri apgrūtina termina precīzu tulkojumu. Mūsu ideja par "seksualitāti" nevis vienkārši noklāj daudz plašāku novadu, bet gan attiecas uz cita tipa realitāti, un mūsu idejai par "seksualitāti" mūsu morālē un zināšanās ir pavisam citas funkcijas. Toties mūsu rīcībā nav jēdziena, kas veidotu *aphrodisia* līdzīgu

¹ E. IESKI, "Die Zeugungslehre der Antike", *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur*, XIX, Mayence, 1950, p. 1248.

² Sk. K.J. DOVER, "Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour", *Arethusa*, 6, n^o 1, 1973, p. 59; ID., *Greek Popular Morality*, 1974, p. 205, et *Homosexualité grecque*, pp. 83–84.

šķērsgriezumu un apvienotu tam atbilstošu [jēdzienu] kopumu. Varbūt man tiks piedots, ja dažkārt es atstāšu grieķu terminu oriģinālā.

Šajā nodaļā es netiecos sniegt izsmelošu pārskatu, pat ne sistemātisku kopsavilkumu par dažādām 5. līdz 3. gadsimta filosofijas un medicīnas mācībām, kurās būtu aplūkota bauda vispār un seksuālās baudas it īpaši. Pirms pievērsties četriem galvenajiem seksuālās uzvedības stilizācijas tipiem, kas Dietētikā aplūkoti sakarā ar ķermeni, Ekonomikā sakarā ar laulību, Erotikā sakarā ar zēniem, bet Filosofijā attiecībā pret patiesību, es vēlētos tikai izcelt dažas vispārīgas iezīmes, kas tiem kalpojušas par ietvaru, jo šīs iezīmes bija kopīgas atšķirīgajām refleksijām par *aphrodisia*. Var piekrist izplatītajai tēzei par to, ka šā laikmeta grieķi daudz vieglāk nekā viduslaiku kristieši vai jauno laiku eiropieši pieņēma noteiktus seksuālās izturēšanās veidus; var piekrist arī tam, ka kļūmes un izlaidība šajā novadā tolaik izraisīja mazāk sašutuma un mazāk tika nosodītas, jo vairāk tāpēc, ka neviena institūcija – garīdznieciska vai medicīniska – nepretendēja no-teikt, kas šajā ziņā ir atļauts vai aizliegts, normāls vai anormāls; var arī piekrist, ka grieķi visiem šiem jautājumiem pieskīra daudz mazāku nozīmi nekā mēs. Bet, tam visam piekūrtot vai to pieņemot, viens apstāklis paliek neapšaubāms: viņus tomēr tas nodarbināja; bija domātāji, morālisti, filosofi, mediķi, kas novērtēja, ka tas, ko pilsētvalsts likumi norādīja vai aizliedza, tas, ko vispārējie paradumi piecieta vai noraidīja, nevarēja būt pietiekams, lai pienācīgi sakārtotu tāda cilvēka seksuālo uzvedību, kurš ir rūpīgs attiecībā pret sevi; šajā baudas iegūšanas manierē viņi atzina morālu problēmu.

Tas, ko es gribētu noskaidrot šajās nedaudzajās lappusēs, ir tieši šie vispārīgie aspekti, kādos viņus tas nodarbināja, ētiskās izpētes vispārīgā forma, pēc kuras viņi tiecās attiecībā uz *aphrodisia*. Šajā nolūkā es atsaukos uz citu no cita ļoti atšķirīgiem – galvenokārt Ksenofonta, Platona un Aristotela – tekstiem un mēģināšu atjaunot nevis "doktrīnas kontekstu", kas varētu katram pieskirt savu īpašo nozīmi un atšķirīgu vērtību, bet gan "problematizācijas lauku", kas tiem bija kopīgs un kas vienus un otrus padarīja iespējamus. Runa ir par *aphrodisia* kā morālu rūpju novada konstitūēšanās iezīmēšanu tā vispārīgajos vilcienos. Es apskatīšu četrus jēdzienus, kas bieži sastopami refleksijā par seksuālo morāli: *aphrodisia* jēdzienu, ar kura palīdzību var satvert to, kas seksuālajā uzvedībā tika atzīts par "ētisku substanci"; "lietojuma", *chrēsis* jēdzienu, kas ļauj satvert paklausības tipu, kuram šo baudu piekopsanai bija jābūt pakārtotai, lai tā tiktu morāli novērtēta; *enkrateia*, savaldības jēdzienu, kas definē attieksmi,

kādai jābūt pret sevi pašu, lai kļūtu par morāles subjektu; visbeidzot, "mērenības", "gudrības", *sōprosynē* jēdzienu, kas raksturo morāles subjektu viņa piepildījumā. Tādā veidā varētu aptvert to, kas strukturē seksuālo baudu morālo pārdzīvojumu – tās ontoloģiju, deontoloģiju, askēzi un teoloģiju.

1

APHRODISIA

Svida iesaka šādu definīciju, ko vēlāk atkārtō Hēsīhijs: *aphrodisia*, tie ir Afrodites "veikumi", "darbi" – *erga Aphroditēs*. Protams, no šāda tipa sacerējumiem nevajadzētu gaidīt ļoti stingru konceptualizāciju. Taču fakts ir tas, ka senie grieķi gandrīz nemaz, ne teorētiskajā domā, ne praktiskajā domāšanā, nav atstājuši liecības par uzmācīgām rūpēm precīzi definēt to, ko viņi saprot ar *aphrodisia* – vai runa būtu par apzīmētās parādības raksturu, tās darbības novada noteikšanu vai tās elementu kataloga sastādīšanu. Katrā ziņā, nav nekā tāda, kas līdzinātos tiem garajiem iespējamo darbību uzskaitījumiem, ar kādiem sastopamies grēku nozēlošanas rituālos, grēksūdzes rokasgrāmatās vai sacerējumos par psihopatoloģiju; nav neviena saraksta, kas derētu legitimā, atļautā, normālā noteikšanai un plašās aizliegto žestu saimes aprakstīšanai. Nav arī nekā, kas atgādinātu rūpes par to – kas ir tik raksturīgas miesas un seksualitātes jautājumam –, lai nekaitīgajā vai nevainīgajā atklātu kādas varas ar neskaidrām robežām un daudzveidīgām maskām nodevīgo klātbūtni. Nav ne klasifikācijas, ne atsīfrējuma. Ir rūpīgi fiksēts vecums, kad vislabāk precēties un gādāt bērņus, kādā gadalaikā būtu jāpiekopj seksuālās attiecības; bet viņi nekad nesaka tā, kā kristīgais garīdznieks, kādus žestus izdarīt vai nō kādiem izvairīties, kādi glāsti ir atļauti sākumā, kādu pozīciju ieņemt vai kādos apstākļos var pārtraukt aktu. Tiem, kas nav pietiekami tam gatavi, Sokrats iesaka izvairīties no skatīšanās uz skaistu zēnu, pat tādā gadījumā, ja tāpēc nāktos uz kādu gadu¹ doties trimdā; *Faidrā* attēlota milnieka ilgā cīņa pašam pret savu iekāri, taču nekur nav minēti piesardzības pasākumi, – kā tas ir kristietības tradīcijā –, ko vajadzētu ievērot, lai aizkavētu iekāri aplinkus ieviesties dvēselē vai lai izskaustu tās slepenās pēdas. Varbūt divaināk ir vēl kas: ārsti, kas vietumis detalizēti iesaka *aphrodisia* režīma elementus, ir

¹ XÉNOPHON, *Mémorables*, I, 3, 13.

gandrīz pilnīgi mēmi par formām, kādās var izpausties paši akti; ļoti maz viņi runā – ja neskaita dažas vēres par "dabisko" pozīciju – par to, kas atbilst dabas gribai vai ir pretrunā ar to.

Vai tā būtu kautrība? Iespējams, jo grieķiem gan var piedēvēt lielu tikumu brīvību; taču seksuālo aktu tēlojumiem, ko viņi piedāvā rakstu darbos – pat tiem, kas ir erotiskajā literatūrā –, šķiet, raksturīga diezgan liela atturība¹: tā tas ir atšķirībā no viņu izrādēm vai atrodamajiem ikonogrāfiskajiem attēliem². Katrā ziņā, ir labi jūtams, ka Ksenofons, Aristotelis un vēlāk Plūtarhs nav uzskatījuši par visai pieklājīgu dāļāt neuzticēšanās pilnus un lietiskus padomus par seksuālajām attiecībām ar likumīgo laulāto tā, kā neskopodamies to darījuši kristīgie autori, runājot par laulības priekiem; viņi nebija gatavi tā – kā mācītāji vēlāk – regulēt lūgumu un atraidījumu, pirmo glāstu, savienošanās modalitāšu, izjūtamo baudu un tām pienācīga nobeiguma rotaļu.

Taču tam, ko mēs varētu retrospektīvi uzlūkot kā "noklusēšanu" vai "atturību", ir kāda pozitīva jēga. Proti, tas veids, kā raudzījās uz *aphrodisia*, iztaujāšanas panēmiens, ko tiem adresēja, bija vērstš uz gluži ko citu, nevis uz to dziļāko dabu, kanoniskajām formām vai apslēpto varenību.

1. *Aphrodisia* ir akti, žesti, kontakti, kas veicina kādu noteiktu baudas formu. Kad Svētais Augustīns darbā "Atzīšanās" atceras savas jaunības draudzības, savu jūtu spilgtumu, kopīgi pavadīto dienu priekus, sarunas, aizrautību un smieklus, viņš jautā sev, vai tas viss zem nevainīgas ārienes neslēpj miesu un šo "līmi", kas mūs tai pievelk³. Bet, kad Aristotelis "Nikomaha ētikā"⁴ prāto, kas gan ir tie, kuri būtu saucami par "nesavaldīgiem", viņa definīcija ir rūpīgi ierobežojoša: nesavaldību, *akolasia*, uzrāda tikai miesas baudas; no to vidus jāizslēdz redzes, dzirdes un ožas baudas. Būt nesavaldīgam nenožīmē "gūt prieku" (*chairein*) no krāsām, kustībām, zīmējumiem, arī no teātra un mūzikas; var bez nesavaldības jūsmot par augļu, rožu un vīraka smaržu; un, kā teikts *Eudēma ētikā*⁵, tam, kuru tik intensīvi pārņemtu kādas statujas vērošana vai dziedāšanas klausīšanās, ka

¹ K. Ž. DOVERS atzīmē šo uzsvērto atturību klasiskā laikmeta gaitā: *Greek Popular Morality*, pp. 206–207.

² Sk. K. J. DOVER, *Homosexualité grecque*, pp. 17 et sq.

³ SAINT-AUGUSTIN, *Confessions*, IV, chap. 8, 9 et 10.

⁴ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 10 1 118 a-b (trad. R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif).

⁵ ID., *Éthique à Eudeme*, III, 2, 8–9. 1230b.

tam pazustu ēstgriba vai patika nodarboties ar mīlestību, tādām nevarētu pārnest nesavaldību, tāpat kā tam, kuru pavinājis sirēnas. Jo pret *akolasia* uzņēmīga bauda ir tikai tur, kur ir pieskāriens un kontakts: kontakts ar muti, mēli un rīkli (ēšanas un dzeršanas baudas), kontakts ar citām ķermeņa daļām (seksuālās baudas). Vēl Aristotelis liek ņemt vērā, ka būtu nepareizi turēt aizdomās par nesavaldību dažus priekus, ko izjūt ar ķermeņa virsmu, – piemēram, tādas cildenas baudas, ko ģimnasijā izraisa masāža un siltums: "Jo nesavaldīgam pieskāriens neizplatās pa visu ķermeni; tas skar tikai noteiktas tā daļas."¹

Viena no kristīgās "miesas" un vēlāk – "seksualitātes" pieredzes raksturīgām iezīmēm būs tā, ka subjekts tiks aicināts bieži turēt aizdomās un pamatīgi iepazīt to apslāpēto, izmanīgo un bīstamo varu, ko ir jo vairāk nepieciešams atšifrēt tāpēc, ka tā spēj paslēpties ne vien seksuālajos aktos, bet arī daudzās citās formās. Tādas aizdomas nepastāv *aphrodisia* tradīcijā. Protams, audzināšanā un savaldības izkopšanā rekomendē neuzticēties skaņām, attēliem, smaržām. Taču tas tā ir tādēļ, ka pieķeršanās tiem būtu tikai maskēta iekāres forma, kuras būtība patiesībā ir seksuāla; tas ir tādēļ, ka ir tāda mūzika, kuras ritmi spēj darīt dvēseli vāju, ir tādas izrādes, kas spēj skart dvēseli kā inde, un kāda smarža, kāds attēls ir tādi, ka spēj atsaukt "atmiņā kaut ko iekārotu"². Un, kad apsmej filosofus, kas iecerējuši zēnos mīlēt tikai daiļas dvēseles, viņus netur aizdomās par satraucošu jūtu uzturēšanu, kuras viņi varbūt neapzinās, bet tikai par to, ka viņi gaida palikšanu divatā, lai ieslidinātu roku zem iemīlotā tunikas.³

Kāda ir šo aktu forma un varietātes? To apraksta dabas vēsture, vismaz tad, kad ir runa par dzīvniekiem: kopošanās, piezīmē Aristotelis, nav visiem vienāda un nenotiek vienā un tajā pašā veidā.⁴ Tajā "Dzīvnieku vēstures" VI grāmatas daļā, kur sīkāk ir runa par dzīvdzemdētājiem, viņš

¹ *Éthique à Nicomaque*, loc. cit. Sk. arī PSEUDO-ARISTOTE, *Problèmes*, XXVIII, 2. Tomēr daudzos grieķu tekstos jāatzīmē skatienam un acīm pieskirtā nozīme iekāres un mīlestības genēzē; taču ne jau skatīšanās bauda ir nesavaldīga pati par sevi; tā rada atveri, pa kuru ir sasniedzama dvēsele. Sk. par šo tēmu XHENOPHON, *Mémorables*, I, 3, 12–13. Runājot par skūpstu, to, neraugoties uz briesmām, ko tas sevī nes, ļoti augstu novērtēja kā fizisku baudu un dvēselu saskarsmi. Patiesībā vajadzētu veikt veselu vēsturisku pētījumu par "baudas ķermeni" un tā transformācijām.

² Par mūzikas bīstamību, sk. PLATON, *République*, III, 398 e (līdiešu harmonijas ir bīstamas pat sievietēm, *a fortiori* vīriešiem). Par smaržas un vizuāla attēla mnēmōnisko lomu sk. ARISTOTELIS, *Nikomaha ētika*, III, 10, 1 118a.

³ Vēlāk tomēr var atrast šāda tipa pāmetumu LŪKIĀNAM piedēvētajā dialogā "Eroti", 53.

⁴ ARISTOTE, *Histoire des animaux*, V, 2, 539b.

apraksta dažādas sastopamās kopulācijas formas: tās variējas atkarībā no orgānu formas un novietojuma, pozīcijas, ko ieņem partneri, akta ilguma; viņš attēlo arī dažādus izturēšanās tipus, kas raksturo milas sezonu: mežacūkas, kas gatavojas cīņai¹, ziloņus, kuru dusmas var nonākt līdz pat viņu saimnieka mājas sagraušanai, un vaislas ērzeļus, kas savāc savas mātītes, apmetot lielu loku ap viņām, pirms doties uzbrukumā saviem sāncensiem.² Runājot par cilvēku sugu, orgānu apraksts un to funkcionēšana ir detalizēta, bet seksuālā izturēšanās ar iespējamiem tās variantiem ir tik tikko ieskicēta. Tomēr tas nenozīmē, ka grieķu medicīnā, filosofijā un morālē ap cilvēku seksuālo aktivitāti pastāvētu stingra klusuma zona. Runa nav par izvairīšanos runāt par šiem baudas aktiem: jautājums ir par to, ka interesi sakarā ar tiem izraisa nevis forma, kādā tie ietērpti, bet gan aktivitāte, ko tie pauž. Bija svarīga to dinamika – daudz lielākā mērā nekā morfoloģija.

Šo dinamiku nosaka kustība, kas savstarpēji savieno *aphrodisia*, baudu, kas ir saistīta ar *aphrodisia*, un iekāri, ko pēdējās izraisa. Valdzinājums, ko rada bauda, un iekāres spēks, kas uz to tiecas, līdz ar *aphrodisia* izraisīto darbību veido ciešu savienību. Vēlāk viena no miesas ētikas un seksualitātes koncepcijas pamatiezīmēm būs vismaz daļēja šā komplekta sadalīšana. No vienas puses, šo sadalīšanu raksturo zināma atteikšanās no baudas (morāla devalorizācija, pateicoties kristietībā dotajam norādījumam netiekties pēc saldkaisses kā seksuālās prakses mērķa; teorētiska devalorizācija, kas izpaužas kā lielas grūtības atrast vietu baudai seksualitātes koncepcijā); no otras puses, to raksturo arī iekāres arvien krasāka problematizācija (kurā saskatis izvirtušas dabas sākotnējo iezīmi vai cilvēka būtmei piemītošu struktūru). Toties *aphrodisia* tradīcijā akts, iekāre un bauda veido kopumu, kura elementi, protams, var tikt atskirti, taču ir cieši piesaistīti cits citam. Tieši to ciešā saikne ir viena no šās aktivitātes formas būtiskākajām īpašībām. Daba ir gribējusi (tādu apsvērumu dēļ, ko mēs tūdaļ redzēsim), lai akta piepildījums būtu saistīts ar baudu; tieši šī bauda izraisa *epithymia*, iekāri, dabas virzītu kustību uz to, kas "sagādā baudu", atbilstoši principam, ko atgādina Aristotelis: iekāre vienmēr ir " kaut kā patīkama iekārošana" (*hē gar epithymia tū hēdeos estin*)³. Patiesām – Platons pie tā bieži atgriežas – nevar būt iekāres bez kaut kā trūkuma, bez iekārotās lietas pietrūkšanas un attiecīgi bez zināmu ciešanu piejaukuma; taču apetīti, viņš

¹ ARISTOTE, *Histoire des animaux*, VI, 18, 571b.

² *Ibid.*, VI, 18, 571b et 572b.

³ ARISTOTE, *Parties des animaux*, 660b.

paskaidro "Filēbā", var izraisīt tikai kaut kā tāda, kas sagādā baudu, parādišanās, attēls vai atmiņas; no tā viņš secina, ka iekāre var būt tikai dvēselē, jo ķermeni ir skārusi pietrūkšana, bet tieši dvēsele un tikai dvēsele var ar atcerēšanos padarīt klātesošu iekāroto un tādējādi izraisīt *epithymia*.¹ Tas, kas seksuālās uzvedības ziņā šķiet veidojam morālas refleksijas objektu senajiem grieķiem, tātad nav nedz tieši pats akts (aplūkots atšķirīgās modalitātēs), nedz arī iekāre (apskatīta atkarībā no tās cilmes vai virzības), nedz arī bauda (novērtēta atbilstoši dažādiem objektiem vai praksēm, kas var to izraisīt); drīzāk tā ir dinamika, kas tos visus trīs savieno aplī (iekāre, kas virza uz aktu, akts, kas ir saistīts ar baudu, un bauda, kas izraisa iekāri). Uzdotais ētikas jautājums nebija: kādas iekāres kādi akti; kādas baudas? Bet gan: cik stipra ir pārņemība ar baudām un iekārēm? Ontoloģija, ar kuru sasaucās šī seksuālās izturēšanās ētika, nebija, vismaz tās vispārīgajā formā, pietrūkšanas un iekāres ontoloģija; tā nebija arī aktu standartus fikšējošās dabas ontoloģija, tā bija tā spēka ontoloģija, kas savstarpēji sasaista aktus, baudas un iekāres. Tieši šīs dinamiskās attiecības veidoja to, ko varētu saukt par *aphrodisia*² ētiskā pārdzīvojuma struktūru.

Šī dinamika tiek analizēta atbilstoši diviem galvenajiem mainīgajiem. Viens no tiem ir kvantitatīvs; tas raksturo aktivitātes pakāpi, ko parāda aktu skaits un biežums. Medicīnā, tāpat kā morālē, cilvēki cits no cita atšķiras ne tik daudz atbilstoši objektu tipiem, uz ko viņi ir orientēti, nedz arī atbilstoši seksuālās prakses veidam, kam viņi dod priekšroku; vispirmām kārtām tā ir šīs prakses intensitāte. Iedalījums pastāv starp mazāk un vairāk: mērenība vai negausība. Diezgan reti gadās, ka, ieskicējot kāda personāža portretu, tiktu veltīta vērība tam, ka viņš dod priekšroku tādai vai citādu seksuālās baudas formai³; toties viņa morālajai raksturošanai vienmēr bijis svarīgi atzīmēt, vai

¹ PLATON, *Philèbe*, 44 e sq.

² Jāatzīmē to izteikumu biežums, kas ļoti cieši sasaista baudas un iekāres un kas parāda, ka *aphrodisia* morāles mērķis ir aktā sasaistītās iekāres un baudas veidotā dinamiskā kopuma kontrole. Pāris *epithymiai-hēdonai* ir ļoti izplatīts PLATONA darbos: *Gorgias* 484d, 491d; *Banquet* 196c; *Phèdre* 237d; *République*, IV, 430e, 431c et d; IX, 571b; *Lois*, I, 647e; IV, 714a; VI, 782e, VII, 802e; 864b; X, 886b, etc. Sk. arī ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VII, 4, 1 148a. Bieži sastopami arī izteikumi, kas apraksta baudu kā spēku, kas vajā, kārdina, uzveic; piemēram, XÉNOPHON, *Mémoires*, I, 2, 23; I, 4, 14; I, 8; IV, 5, 3, etc.

³ Gadās, ka stāstījumā nepieciešamības dēļ piemin kāda vīrieša īpašo gaumi uz zēniem. Tā rīkojas KSENOFONTS darbā *Anabase*, stāstot par kādu Epistenu (VII, 4). Bet, kad viņš zīmē negatīvo Menona portretu (II, 6), viņš tam nepārmet šo gaumes tipu, bet gan sliktu šādas baudas izmantošanu: pārāk jauna karavadoņa iegūšanu; vai to, ka tāds, kam vēl neaug bārda, mil pārāk vecu puisī.

savā praksē ar sievietēm vai zēniem viņš ir pratis parādīt mēra izjūtu, kā, piemēram, Agēsilājs, kura savaldīgums nonāk tiktāl, ka viņš atraida mīlotā jauneklā skūpstu¹ vai arī ka viņš, līdzīgi Alkibiādam vai Arkesilājam, padodas izsalkumam pēc baudām, ko var iegūt ar abiem dzimumiem². Sakarā ar to var pieminēt slaveno vietu no "Likumu" 1. grāmatas: taisnība, ka Platons tur ļoti skaidri pretstata "dabai atbilstošas" attiecības, kas radīšanas nolūkā saista vīrieti un sievieti, un "pret dabiskas" attiecības starp diviem tēviņiem un divām mātītēm.³ Taču šo pretstatījumu, lai kā tas būtu raksturots ar dabas termiņiem, Platons sasaista ar fundamentālāku atšķirību starp atturību un negausību: prakses, kas ir pretrunā ar dabu un ar radīšanas principu, netiek skaidrotas kā anormālas dabas vai īpatnējas iekāres formas izpausme; tās ir tikai pārmērības sekas: tam pamatā ir tieši "nesavaldība baudā" (*akrateia hēdonēs*)⁴. Kad "Timajā" Platons izklāsta, ka miesaskārība uzskatāma nevis par sliktu dvēseles gribas izpausmi, bet gan par ķermeņa slimību, šis ļaunums tiek aprakstīts kā liela pārmērību izraisīta patoloģija: sperma tā vietā, lai paliktu ieslēgta dzilumos un savā kaulainajā armatūrā, tiktu izsviesta un tai būtu ļauts notecēt pār visu ķermeni; pēdējais kļuva līdzīgs kokam, kura audzēlības spēks pārsniegtu visas robežas: tādā kārtā indivīds nozīmīgu savas dzīves daļu būtu padarījis neprātīgs no "baudu un sāpju pārmērības"⁵. Šī doma par to, ka amoralitāte seksa baudās allaž būtu meklējama pārspīlējumos, pārpilnībā un pārmērībās, ir atrodamā "Nikomaha ētikas" 3. grāmatā; attiecībā uz dabiskām iekārēm, kas visiem ir kopīgas, vienīgās kļūmes, ko varētu pielaut, ir, kā paskaidro Aristotelis, kvantitatīva rakstura: tās celas no "vairāk" (*to pleion*); dabiskas iekāres vienīgais satvars ir vajadzības apmierināšana, "dzert un ēst, vienīga, ko, līdz pārsātinājumam nozīmē kvantitatīvi pārsniegt (*toi plēthei*) dabas prasību". Tiesa gan, Aristotelis atvēl vietu arī īpašām indivīdu baudām; gadās, ka tiek pielauti atšķirīgi kļūdu tipi, vai nu tāpēc, ka baudu gūst ne "tur, kur vajadzētu", vai tāpēc, ka uzvedas "kā pūlis", vai arī tāpēc, ka to gūst ne tā, "kā vajag". Bet, piebilst Aristotelis, "nesavaldīgie pārspilē (*hyperballūsi*) visus savus paradumus, vai viņi gūtu baudu apmierinājumā, no kura jāizvairās, vai, ja viņu akti ir atļauti, viņi no tiem izspiež vairāk baudas nekā vairākums

¹ XÉNOPHON, *Agésilas*, V.

² Par Arkesilāju sk. DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des Philosophes*, IV, 6. Plūtarchs atzīmē, ka Hiperīds pārkāp nododas *aphrodisia*, *Vie de dix orateurs*, 849d.

³ PLATON, *Lois*, I, 636c.

⁴ Līdzīgi PRŪSAS DIONA darbos mīlestības parādīšanās starp zēniem skaidrota kā nesavaldības ekscēss (*Discours*, VII, 150).

⁵ PLATON, *Timée*, 86 c-e.

lauzu". Tiesi pārmērība šajā novadā veido nesavaldību, "un tas ir kaut kas apkaunojošs"¹. Tomēr šķiet, ka pirmā šķirumā līnija, ko morālā vērtēšana iezīmē seksuālās izturēšanās novadā, tiek vilkta, nevis ņemot par pamatu akta raksturu ar tā iespējamiem variantiem, bet gan balstoties uz aktivitāti un tās kvantitatīvajām gradācijām.

Baudu praksi raksturo arī ar citu mainīgo, ko varētu saukt par "lomu" vai "polaritāti". Jēdzienam *aphrodisia* atbilst verbs *aphrodisiazein*; tas attiecas uz seksuālo aktivitāti vispār: tā saka par brīdi, kad dzīvnieki sasniedz vecumu, kad viņi ir spējīgi *aphrodisiazein*²; tas apzīmē arī parasta seksuāla akta veikšanu: tā Antistens Ksenofonta sacerējumā pauz vēlēšanos dažkārt *aphrodisiazein*.³ Taču šo verbu var izmantot arī tā aktīvajā nozīmē; tādā gadījumā tas īpašā veidā attiecas uz tā saukto "vīrišķo" lomu seksuālajās attiecībās un uz aktīvo funkciju, ko nosaka penetrācija. Un otrādi, to var izmantot pasīvajā formā; tad tas apzīmē otru lomu seksuālās savienošanās aktā: partneres – objekta "pasīvo" lomu. Tā ir loma, ko daba paredzējusi sievietēm – Aristotelis runā par vecumu, kādā jaunas meitenes kļūst spējīgas *aphrodisiasthēnai*⁴; tā ir loma, ko kādam var uzspiest ar varu, un tad viņš izrādās otra baudām paklausts objekts⁵; tā ir arī loma, kam piekrit zēns vai vīrietis, kas ļauj partnerim sevī ielauzties – tāpēc "Problēmu" autors uzdod jautājumus par iemesliem, kāpēc daži vīrieši gūst baudu *aphrodisiazeisthai*⁶.

Neapšaubāmi, ir pamats apgalvot, ka grieķu leksikā nav vārda, kas apvienotu vienā kopējā jēdzienā to, kas varētu būt specifisks vīrišķajā seksualitātē un sievišķajā seksualitātē.⁷ Taču jāuzsver, ka seksuālo baudu praksē skaidri noskīr divas lomas un divus polus, tāpat kā tos var noskīrt arī radīšanas funkcijā; tās ir divas pozīcijas vērtības – subjekta vērtība un

¹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 11, 1 118 b. Jāatzīmē tomēr, ka Aristotelis vairākkārt pievēršies jautājumam par "apkaunojošām baudām", ko daži pamanās sameklēt (*Éthique à Nicomaque*, VII, 5, 1 148 b; X, 3, 1 173 b.). Par iekāri, tās dabisko objektu un variācijām sk. PLATON, *République*, IV, 437 d-c.

² ARISTOTE, *Histoire des animaux*, VIII, 1, 581 a. PLATONS "Valsti", IV, 426 a-b, runā par slimniekiem, kas tā vietā, lai ievērotu režīmu, turpina ēst, dzert un *aphrodisiazein*.

³ XÉNOPHON, *Banquet*, IV, 38. PSEUDO-ARISTOTE, *Sur la stérilité*, V, 636 b.

⁴ ARISTOTE, *Histoire des animaux*, IX, 5, 637 a; VII, I, 581 b.

⁵ XÉNOPHON, *Hiéron*, III, 4.

⁶ 3 PSEUDO-ARISTOTE, *Problèmes*, IV, 26.

⁷ P. MANUIJ, "Fisiologia e patologia del femminile negli scritti hippocratici", *Hippocratica*, 1980, p. 393 sq.

objekta vērtība, darāmā un ciešamā pozīcija: kā saka Aristotelis, "mātīte kā mātīte ir pasīvais elements, tēviņš kā tēviņš ir aktīvais elements"¹. Tātad "miesas" pieredze tika izskatīta par vīriešiem un sievietēm kopīgu pieredzi, pat tad, ja attiecībā uz viņām tai nav tāda pati forma kā attiecībā uz viņiem, tātad seksualitāti raksturoja milzu šķirtne starp vīrišķo un sievišķo seksualitāti, bet *aphrodisia* kā aktivitāte paredzēja divas darbojošās personas, katru ar savu lomu un savu funkciju – tādu, kas īsteno aktivitāti, un tādu, ar kuru tā tiek īstenota.

No šā skatpunkta, šajā ētikā (par kuru vienmēr jāatceras, ka tā ir vīriešu morāle, ko radījuši vīrieši vīriešiem) var sacīt, ka šķirtne galvenokārt iezīmējas starp vīriešiem un sievietēm – tā paša iemesla dēļ, ka daudzās antīkajās sabiedrībās pastāvēja milzu atšķirība starp vīriešu pasauli un sieviešu pasauli. Taču vēl vispārīgāk tā iezīmējas drīzāk starp to, ko varētu saukt par "aktīvajiem aktieriem" un "pasīvajiem aktieriem" uz "baudu skatuves". No vienas puses, tie, kas ir seksuālās aktivitātes subjekti (viņiem tā jāīsteno mērenā un savlaicīgā veidā), no otras puses, tie, kas ir partneres – objekti, uz kuriem un ar kuriem tā tiek īstenota. Pirmie, tas izriet pats no sevis, ir vīrieši, precīzāk izsakoties, tie ir pieauguši un brīvi vīrieši; pie otrajiem, pats par sevi skaidrs, pieder sievietes, taču viņas tur figurē tikai kā viens no elementiem plašākā kopā, kuru dažkārt piemin, lai apzīmētu iespējamās baudas objektus: "sievietes, zēni, vergi". Tekstā, kas pazīstams kā Hipokrata zvērests, ārsts apņemas ikvienā mājā, kurā viņš ienācis, aturēties no *erga aphrodisia*, vienalga, ar kuru personu, sievieti, brīvu vīrieti vai vergu.² Saglabāt savu lomu vai iziet no tās, būt aktivitātes subjektam vai objektam, pāriet pie tiem, kas pakļaujas, lai gan esi vīrietis, vai palikt ar tiem, kas ir aktīvā puse, šeit ir otrs lielais mainīgais, kas līdz ar "aktivitātes kvantitāti" ir morāla vērtējuma pamatā. Pārmērība un pasivitāte vīrietim ir divas galvenās netiklības formas *aphrodisia* praksē.

2. Tātad seksuālā aktivitāte ir morālas diferenciācijas un vērtēšanas objekts, taču ne tāpēc, ka seksuālais akts pats par sevi būtu ļaunums; tas nav arī tāpēc, ka tas nestu sevī sākotnējās krišanas zīmi. Pat tad, ja seksuālo attiecību un mīlestības aktuālā forma tiek saistīta ar kādu sākotnēju drāmu, cilvēku lepnību un dievu sodu – kā to dara Aristofāns "Dzīrēs" –, ne akts, ne bauda tāpēc netiek uzskatīti par sliktiem; gluži pretēji, tie tiecas atjaunot

¹ ARISTOTE, *De la génération des animaux*, I, 21, 729 b.

² HIPPOCRATE, *Le Serment*, in Œuvres, éd. Loeb, I, p. 300.

to, kas cilvēkiem bijis vispilnīgākais būtmes veids.¹ Vispārīgi raugoties, seksuālā aktivitāte tiek uzskatīta par dabisku (dabisku un neizbēgamu), jo ar tās palīdzību dzīvās būtnes var atrasties, suga kā kopums izvairās no nāves², bet valstis, ģimenes, vārdi un kultūras var turpināties viņpus indivīdiem, kas lemti izzušanai. Tās iekāres, kas mūs vilina pie *aphrodisia*, Platons ievieto pie visdabiskākajām un visnepieciešamākajām³; baudas, ko tās mums sagādā, ir cēlonis, runājot Aristoteļa vārdiem, nepieciešamām lietām, kas interesē ķermeni un ķermeņa dzīvi vispār.⁴ Īsi sakot, seksuālā aktivitāte, tik dziļi un tik dabiski nostiprinājusies dabā, nevarētu tikt uzlūkota – to piemin Efesas Rūfs – kā ļauna.⁵ Te, saprotams, *aphrodisia* morālā pieredze ir radikāli atšķirīga no tā, kas ir miesas pieredze.

Tāču, lai cik dabiska un pat nepieciešama tā būtu, tāpēc tā ne mazāk ir morāles rūpju objekts; tā aicina noteikt robežu, kas ļautu fiksēt, līdz kādam punktam un kādā mērā ir piedienīgi to piekopt. Tomēr labu un ļaunu tā var atšķirt nevis par spīti savam dabiskumam vai tāpēc, ka tas būtu ticis pārgrozīts; tam par iemeslu ir veids, kādā tā ir dabas sagatavota. Divas iezīmes patiešām raksturo baudu, kurai tā ir piesaistīta. Vispirms tās nepilnvērtīgais raksturs: neaizmirstot tomēr, ka Aristipam un kīreniķiem "baudas savā starpā neatšķiras"⁶, seksuālo baudu vispārīgi raksturo kā tādu, kas ir nevis ļaunuma nesēja, bet ontoloģiski vai kvalitatīvi nepilnvērtīga: jo tā ir kopīga dzīvniekiem un cilvēkiem (un nav specifiska pēdējo iezīme); tāpēc, ka ir sajaukta ar liegumu un ciešanām (un šajā ziņā tā ir pretstats baudām, ko var sniegt redze un dzirde); tāpēc, ka ir atkarīga no ķermeņa un tā prasībām, un tāpēc, ka tās mērķis ir atgriezt organismu stāvoklī, kurā tas atradās, pirms izjuta vajadzību. Tāču, no otras puses, šī apstākļu noteiktā, pakārtotā un nepilnvērtīgā bauda ir ārkārtīgi dzīvīga; kā "Likumu" sākumā paskaidro Platons, jo daba to ir radījusi tādu, ka vīriši un sievietes viens otru pievelk, ar nolūku, lai būtu iespējama radišana un būtu nodrošināta sugas izdzīvošana⁷. Tātad mērķis, lai cilvēki radītu pēcnācējus, ir tik nozīmīgs un būtisks, ka daba radišanas aktam ir pievienojusi ārkārtīgi spē-

¹ PLATON, *Banquet*, 189 d–193 d. Par mītisko laiku bez seksuālas radišanas sk. *Politique*, 271 a – 272 b.

² ARISTOTE, *De la génération des animaux*, II, 1, 731 b; sk. *De l'âme*, II, 4, 415 a-b.

³ PLATON, *République*, VIII, 559 c.

⁴ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VII, 4, 2, 1147 b.

⁵ RUFUS D'ÉPHÈSE, *Œuvres*, ed. Daremberg, p. 318.

⁶ DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des philosophes*, II, 8.

⁷ PLATON, *Lois*, I, 636 c.

cīgu baudu; tāpat kā nepieciešamību baroties un tādējādi nodrošināt individa izdzīvošanu dzīvniekiem izraisa ar ēdienu un dzērienu saistītā dabiskā bauda, arī nepieciešamību radīt un atstāt pēc sevis nākamo paaudzi viņiem nemitīgi atgādina bauda un iekāre, kas ir savienotas ar dzimumu satiksmi. Tā "Likumos" izklāstīts par triju fundamentālo tieksmju pastāvēšanu – tās ietver ēdienu, dzērienu un vairošanos: visas trīs ir stipras, pavēlošas, dedzīgas, taču it īpaši trešā, – kaut arī tai būtu "jārādās pēdējai", – "viskvēlākā no mūsu mīlestībām"¹. "Valstī" Sokrats savam sarunu biedram jautāja, vai viņš pazīst "lielāku un kvēlāku baudu par mīlestības baudu"².

Patiesi, tieši šī dabiskā baudas kvēle līdz ar valdzinājumu, ko tā piešķir iekārei, pamudina seksuālo aktivitāti pārkāpt dabas nospraustās robežas – jo daba *aphrodisia* baudu ir radījusi nepilnīgu, pakļautu un apstākļu nosacītu. Šīs kvēles dēļ tā tiecas apvērst hierarhiju, likt savas tieksmes un to apmierināšanu pirmajā vietā, piešķirt tām absolūtu varu pār dvēseli. Tās dēļ arī pastāv tieksme iet tālāk par vajadzību apmierināšanu un turpināt meklēt baudu arī pēc ķermeņa izsalkuma remdēšanas. Tendence uz dumpi un sacelšanos – tā ir seksuālās apetītes "stagnācijas" iespējamība; tendence uz pārspīlēšanu, uz pārmērībām – tā ir "hiperboliskā" iespējamība.³ Daba ir ielikusi cilvēkbūtnē šo nepieciešamo un bīstamo spēku, kas vienmēr gatavs iet pāri tam nospraustā mērķa robežām. Šādos apstākļos kļūst redzams, kāpēc seksuālā aktivitāte prasa tādu morālu izšķiršanu, par kuru mēs redzējām, ka tā bija daudz vairāk dinamiska nekā morfoloģiska. Iemesls tam, ka vajag, kā to saka Platons, tai uzlikt trīs vispēcīgākās bremzes – bailes, likumu un patiesu sarunu⁴ –, ka vajag, atbilstoši Aristotelim, lai iekāres spēja klausītu prātam tāpat kā bērns sava skolotāja rīkojumiem⁵, ka Aristips pats gribēja, nepārtraucot "cienāties" ar baudām, būt modrs, lai netaptu baudu parauts⁶; – nav meklējams apstākļi, ka seksuālā aktivitāte būtu ļaunums; tas nav arī tāpēc, ka tā riskētu novirzīties no kanoniskā modeļa; šis iemesls ir tāds, ka seksuālā aktivitāte izceļas no kāda spēka, *energeia*, kas pats tiecas būt pārmērīgs. Kristīgajā miesas doktrīnā baudas

¹ PLATON, *Lois*, VI, 783 a-b.

² PLATON, *République*, III, 403 a.

³ Par baudu hiperbolām (*hyperbolē*, *hyperballein*) sk., piemēram, PLATON, *République*, 402 e; *Timée*, 86 b; ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 11, 1118 b; VII, 4, 1148 a; VII, 7, 1150 b. Par dumpošanas (*epanastasis*, *stasiazein*), PLATON, *République*, IV, 442 d; IV, 444 b; IX, 586 e; *Phèdre*, 237 d.

⁴ PLATON, *Lois*, VI, 783 a.

⁵ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 12, 1119 b.

⁶ DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des philosophes*, VI, 8.

pārmērīgais spēks rod savu pirmsākumu tajā pagrimumā un kļūmīgumā, kas kopš tā laika raksturo cilvēka dabu. Grieķu klasiskajā domā šis spēks pēc savas dabas ir virtuāli pārmērīgs, un morāles jautājums ir izpētīt, kā stāties tam pretī, kā to savaldīt un nodrošināt tā pienācīgu ekonomiju.

Tajā, ka seksuālā aktivitāte parādās kā dabas ieviestu, taču uz pārmērībām spējīgu spēku darbošanās veidi, ir iespējama barošānās un tādu morālu problēmu kā šī satuvināšana. Šī saikne starp seksa morāli un galda morāli antīkajā kultūrā ir konstants fakts. Par to liecina tūkstošiem piemēru. Kad savā pirmajā *Memorables* grāmatā Ksenofonts grib parādīt, cik Sokrats ar savu piemēru un runām bija noderīgs saviem skolniekiem, viņš izklāsta sava skolotāja ieteikumus un uzvedību "attiecībā uz dzeršanu, ēšanu un mīlestības baudām". Sarunu biedri "Valsti", kad viņi spriež par sargu audzināšanu, nonāk pie vienošanās, ka mērenība, *sōphrosynē*, prasa trīskāršu – viņa, mīlestības un galda baudu apvaldišanu (*potoi, aphrodisia, edōdai*)¹. Tāpat arī Aristotelis: "Nikomaha ētikā" trīs viņa minētie piemēri par "vispārējām baudām" ir ēšana, dzeršana un – jaunekļiem un brieduma gadu vīriem – "gultas sald-kaisle"²; šajās trijās baudas formās viņš saskata vienu un to pašu briesmu tipu, proti, pārmērību, kas pārsniedz vajadzības robežu; viņš tās uzskata pat par vispārēju fizioloģisku principu, jo gan vienos, gan otros saskata kontakta un pieskāriena baudas (barība un dzēriens, viņaprāt, izraisa tiem raksturīgo baudu, tikai nonākot kontaktā ar mēli un it sevišķi ar rīkli)³. Ārsts Eriksimahs, kad ņem vārdu "Dzīrēs", aizstāv savas mākslas tiesības sniegt padomus par veidu, kā jālieto galda un gultas baudas; pēc viņa domām, tieši ārstiem, ja runā par labu paēšanu, jānosaka, kā tajā gūt baudu, nepaliekot slimam; viņiem arī jānorāda tiem, kas piekopj fizisko mīlestību – "Pandēmiju" –, kā viņi var gūt savu prieku, lai no tā nerastos nekāds traucējums.⁴

Protams, būtu interesanti pasekot ilgajai attiecību vēsturei starp barošānās morāli un seksuālo morāli – ņemot par pamatu kā doktrīnas, tā arī reliģiskos ritus un dietētikas noteikumus; vajadzētu mēģināt aplūkot, kā ilgākā laikā norisinājās barošānās un seksuālās morāles ieteikumu atšķiršana: to nozīmīguma evolūcija šajā aspektā (līdz ar to neapšaubāmi diezgan vēlo brīdi, kad seksuālās uzvedības problēma kļuva par lielāku raīzu avotu nekā alimentārās izturēšanās problēma) un tām raksturīgās struktūras

¹ XÉNOPHON, *Mémoires*, I, 3, 15.

² PLATON, *République*, III, 389 d-e; sk. arī IX, 580 e.

³ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 11, 1, 1118 b.

⁴ *Ibid.*, III, 10, 9, 1118 a.

⁵ PLATON, *Banquet*, 187 e.

progresējoša diferenciācija (brīdis, kad jautājumi par seksuālo iekāri tika uzdoti citādiem terminiem nekā par alimentāro apetīti). Katrā ziņā, šķiet, ka grieķu refleksijā klasiskajā laikmetā barības, dzēriena un seksuālās aktivitātes morālā problematizācija tika veikta diezgan līdzīgā veidā. Ēdieni, vīni, attiecības ar sievietēm un zēniem veido analogu ētikas materiālu; tas viss iesaista spēlē dabiskus spēkus, kas tomēr allaž tiecas būt pārmērīgi; gan vieni, gan otri uzdod vienu un to pašu jautājumu: kā var un kā vajag "lietot" (*chrēsthai*) šo baudu, iekāru un aktu dinamiku? Jautājums par labu izmantošanu. Kā saka Aristotelis: "Visi kaut kādā mērā izbauda galdu, vīnu un mīlestību; bet ne visi to dara kā pienākas (*ūch hōs dei*)."¹

2

CHRĒSIS

Kā baudīt tā, "kā būtu jābauda"? Kādu principu ņemt par pamatu, lai apvaldītu, ierobežotu, sakārtotu šo aktivitāti? Kādu likumīguma tipu attiecināt uz šiem principiem, lai varētu pamatot, ka uz to jābalstās? Vai, citiem vārdiem runājot, kāds ir pakļaušanas veids, ko ietver šī seksuālās uzvedības morālā problematizācija?

Morālā refleksija par *aphrodisia* daudz mazāk tiecas iedibināt sistematisku kodu, kas fiksētu kanonisku seksuālo aktu formu, novilkto aizliegumu robežu un sašķirotu prakses uz vienu un otru pusi ar šķiruma līniju, nekā izstrādāt "lietošanas" nosacījumus un modalitātes: stilu tam, ko grieķi sauca *chrēsis aphrodisiōn*, baudu lietošana. Izplatītais jēdziens *chrēsis aphrodisiōn* attiecas uz seksuālo aktivitāti vispār (tādējādi, runā par gada vai dzīves laika brīdi, kad ir labi *chrēsthai aphrodisiōis*).² Taču termins attiecas arī uz veidu, kādā indivīds piekopj savu seksuālo aktivitāti, viņa izturēšanās manieri šajā ziņā, režīmu, ko viņš sev atļauj vai aizliedz, nosacījumiem, kādos viņš realizē seksuālos aktus, vietu, ko viņš tiem ierāda savā dzīvē.³

¹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VII, 14, 7, 1154 a.

² ARISTOTE, *Histoire des animaux*, VII, I, 581 b; *De la génération des animaux*, II, 7, 747 a.

³ PLATONS (*République*, V, 451 c) runā par to, kādai vajadzētu būt pareizai sieviešu un bērnu "pārvaldīšanai" un "praksei" ar viņiem (*ktēsis te kai chreia*); runa tāpat ir par sakaru un attiecību formu kopumu, kas ar viņiem ir iespējama. POLYBE piemin *chreia aphrodisiōn*, kas ar smalku apgērbi un ēdienu raksturo titulu mantojušo valdnieku tikumus un provocē neapmierinātību un revolūciju (*Histoires*, VI, 7).

Jautājums nav par to, kas ir atļauts vai aizliegts no izjustajām iekārēm vai izdarītajiem aktiem, bet par piesardzību, refleksiju, rēķināšanu savu aktu šķirošanas un kontroles maniere. Ja ir tiesa, ka vajag cienīt likumus un zemes paradumus, neapvainot dievus un saskaņot savu rīcību ar dabas vēlmēm, tad morāles noteikumi, kuriem pakļaujas baudu lietošanā, ir ļoti tālu no tā, kas var radīt pakļautību skaidri definētam kodeksam¹. Daudz lielākā mērā ir runa par dažādiem pamatojumiem, kuros jāņem vērā atšķirīgi elementi: viens elements ir vajadzība un tas, ko par nepieciešamu padarījusi daba, otrs ir savlaicīguma un piemērotības temporālais un apstākļu elements, trešais ir paša indivīda statusa elements. Par *chrēsis* ir jāņem, ņemot vērā visus šos dažādos apsvērumus. Refleksijā par baudu lietošanu ir saskatāmas rūpes par trejādu stratēģiju: vajadzības, momenta un statusa.

1. Vajadzības stratēģija. Ir zināma Diogēna skandalozā rīcība: kad viņam bija vajadzība apmierināt savu seksuālo apetīti, viņš publiskā vietā pats to remdēja.² Kā jau daudzas kinīku provokācijas, arī šī ir divdomīga. Provokācija patiešām attiecas uz šīs norises publisko raksturu – Grieķijā tas bija pretēji visiem paradumiem; kā iemeslu nodarboties ar milēšanos tikai naktī minēja nepieciešamību paslēpties no skatieniem; piesardzībā nelaut sevi redzēt šajās attiecībās saskatīja apliecinājumu tam, ka *aphrodisia* piekopsana nav kaut kas tāds, kas pagodinātu cildenāko cilvēkā. Tātad Diogēns vērs savu "demonstrēšanās" kritiku pret šo ne-publiskuma noteikumu; Lāertas Diogēns patiesībā paziņo, ka viņam ir paradums "visu darīt publiski, ieturēt maltīti un piekopt mīlestību" un ka viņš attiecīgi uzskata, "ja nav nekā slihta pašā ēšanā, tad nav nekā slihta arī tajā, ja to dara publiski"³. Taču Diogēna rīcība līdz ar šo pietuvināšanu ēšanai iegūst arī citu nozīmi: *aphrodisia* piekopsana, kas nevar būt apkaunojoša, jo tā ir dabiska, nav nekas vairāk, nedz arī mazāk kā vajadzības apmierināšana; tāpat kā kinīkis, viņš meklēja pārtiku, kas visvienkāršākajā veidā varētu apmierināt viņa kuņģi (šķiet, ka viņš bija mēģinājis ēst jēlu gaļu), tāpat viņš masturbācijā saskatīja vistiesāko veidu kā remdēt savu kāri; viņš pat nožē-

¹ ARISTOTEĻA "Retorika" (I, 9) definē savaldību kā to, kas liek mums uzvesties, runājot par ķermeņa savaldību, tā, "kā to vēlas *nomos*". Par *nomos* jēdzienu sk. J. DE ROMILLY, *L'Idée de loi dans la pensée grecque*.

² DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des philosophes*, VI, 2, 46. Sk. arī DION DE PRUSE, *Discours*, VI, 17-20, un GALIEN, *Des lieux affectés*, VI, 5.

³ DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des philosophes*, VI, 2, 69.

loja, ka nav iespējams tikpat vienkārši apmierināt badu un slāpes: "Kaut debesīm labpatiktu, ka pietiktu paberzēt vēderu izsalkuma remdēšanai!"¹

Šajā ziņā Diogens tikai noveda līdz galējībai vienu no nozīmīgiem *chrēsis aphrodisiōn* norādījumiem. Viņš reducēja līdz minimumam izturēšanos, ko Antistens parādīja jau Ksenofonta "Dzīrēs": "Ja manī mostas kāda mīlestības iekāre, es apmierinos ar pirmo garāmgājēju sievieti, un tās, pie kurām es vērsos, mani apvelta ar glāstiem, jo neviens cits neatļaujas viņām tuvoties. Visi šie prieki man šķiet tik spilgti, ka, nododoties jebkuram no tiem, es negribu iegūt vēl spilgtākus; drīzāk es tos vēlētos mazāk spilgtus, tik ļoti daži no tiem pārsniedz derīguma robežas."² Šī Antistena pieeja pēc sava principa (neraugoties uz to, ka praktiskās sekas ir ļoti atšķirīgas) nav tālu no vairākiem ieteikumiem un piemēriem, ko Sokrats saskaņā ar Ksenofontu deva saviem skolniekiem. Jo viņš ieteica tiem, kas nebija pietiekami nodrošinājušies pret milas baudām, bēgt no skatīšanās uz dailiem zēniem un pat aizbraukt, ja nepieciešams, no dzimtenes, taču viņš nekur viņš neiesaka pilnīgu, galīgu un beziemesla atturību; "dvēsele" – vismaz Ksenofonts šādi parāda Sokrata mācību – "atzīst savas baudas par labām tikai tad, ja fiziskā vajadzība ir spiedīga un var tikt apmierināta bez zudumiem".³

Taču mērķis šai vajadzības nosacītajai *aphrodisia* lietošanai nav anulēt baudu; gluži pretēji, runa ir par tās saglabāšanu, par to, lai saglabātu vajadzību, kas rosina iekāri; ir ļoti zināms, ka bauda notrulinās, ja tā nedāvā apmierinājumu iekāres kvēlei: "Mani draugi," – saka Tikums Prodika runā, ko atstāsta Sokrats, – "priecājas ēst un dzert ar baudu (*hēdeia ...apolausis*) un bez pūliniem (*apragmōn*): jo viņi grib just uz to iekāri". Diskusijā ar Eutidēmu Sokrats atgādina, ka "bads, slāpes, mīlestības kāre (*aphrodisiōn epithymia*), negulēšana ir vienīgie cēloņi baudai ēst, dzert, mīlēties, atpūties un gulēt, kad šīs vajadzības ir gaidītas un atliktas tik ilgi, kamēr to apmierināšana ir tik patikama, cik vien iespējams (*hōs eni hēdista*)"⁴. Bet, ja ar iekāri vajag uzturēt baudas sajūtu, gluži otrādi, nevajag vairot baudas, ķeroties pie baudām, kas nav dabiskas: vēl Prodika runā ir teikts, ka nevis uzturētam laiskumam, bet gan nogurumam jārada vēlēšanās gulēt; var apmierināt seksuālās iekāres, kad tās rodas, bet nevajag radīt iekāres, kas pārsniedz vajadzības. Vajadzībai jākalpo kā vadošajam principam šajā stratēģijā, kurā

¹ XÉNOPHON, *Banquet*, IV, 38.

² XÉNOPHON, *Mémoires*, I, 3, 14.

³ *Ibid.*, II, 1, 33.

⁴ *Ibid.*, IV, 5, 9.

labi redzams, ka tā nekad nevar iegūt precīzas kodifikācijas formu vai visiem vienā veidā un visos apstākļos piemērojama likuma formu. Tā pieļauj līdzsvaru baudas un iekāres dinamikā: tā kavē to "iekaist" un iekrīst pār-mērībās, fiksējot vajadzības apmierināšanu kā tās iekšēju ierobežojumu; tā izvairās no tā, ka šis dabiskais spēks nonāktu līdz dumpim un uzurpētu vietu, kas nav viņējā: jo tā atzīst tikai to, kas ir nepieciešams ķermenim un dabas gribēts, neko vairāk.

Šī stratēģija ļauj novērst nesavaldību, kura tātad ir uzvedība, kuras cilme nav vajadzībā. Tāpēc tā var izpausties divās formās, pret kurām jācīnās baudu morāles režīmam. Pastāv nesavaldība, ko varētu saukt par "pārpilnīgu", "pārpildītu": tā pieļauj visas iespējamās ķermeņa baudas, pirms tas pat ir izjutis vajadzību pēc tām, neatstājot tam laiku sajust "nedz izsalkumu, nedz slāpes, nedz mīlestības kāri, nedz neizgulēšanos" un ar to apslāpējot jebkādu baudas sajūtu. Ir arī tāda nesavaldība, ko varētu dēvēt par "mākslīgu" un kas ir pirmās sekas: tā sastāv no saldķaules meklēšanas ārpus dabas robežām esošas iekāres apmierināšanā: tā ir tāda, kas, "lai ēstu ar baudu, meklē pavārus, lai dzertu ar baudu, izmanto dārgus vīnus, un vasarā dodas meklēt sniegu"; lai rastu jaunas baudas *aphrodisia*, tā izmanto "vīriešus, it kā tie būtu sievietes".¹ Šādi skatīta, savaldība nevar pieņemt paklausības formu kādai likumu sistēmai vai uzvedības kodifikācijai; tās vērtība nevar izpausties arī kā baudu anulēšanas princips; tā ir māksla, tāda baudu piekopsana, kas, izmantojot tās baudas, kuru pamatā ir vajadzība, spēj pašierobežoties. "Savaldība," teic Sokrats, "kas vienīgā liek mums pieciest vajadzības, par kurām es runāju, ir arī vienīgā, kas liek mums izjust atcerēšanās cienīgu baudu."² Un tieši šādi tās lietoja pats Sokrats ikdienas dzīvē, ja var ticēt Ksenofontam: "Viņš uzņēma pārtiku tikai tikmēr, kamēr izjuta baudu ēdot, un uzsāka maltīti tikai tādā noskaņojumā, kad ēstgriba viņam kalpoja par garšvielu. Ikviens dzēriens viņam bija patikams, jo viņš nekad nedzēra neizslāpis."³

2. Cita stratēģija sastāv no atbilstīga momenta, *kairos*, noteikšanas. Mākslā lietot baudas tas ir viens no nozīmīgākajiem un delikātākajiem uzdevumiem. Platons to atgādina "Likumos": laimīgs (vai būtu runa par kādu

¹ Sk. PLATON, *Gorgias*, 492 a-b, 494 c, 507 e; *République*, VIII, 561 b.

² XÉNOPHON, *Mémorables*, II, 1, 30.

³ *Ibid.*, IV, 5, 9.

⁴ *Ibid.*, I, 3, 5.

konkrēti vai par valsti) tas, kurš šajā ziņā zina, kas jādara, "kad tas jādara un tik daudz, cik tas jādara"; un otrādi, tas, kurš darbojas, "nemācēdams to darīt (*anepistēmonōs*)" un "ārpus vēlamajiem momentiem (*ektos tōn kai-rōn*)", tam ir "pavisam citāda dzīve"¹.

Jāpatur prātā, ka šī "kad vajag" tēma grieķiem vienmēr ieņēmusi nozīmīgu vietu ne vien kā morāles problēma, bet arī kā zinātnes un tehnikas problēma. Šīs praktiskās zināšanas, kas ir – saskaņā ar visai tradicionālu pieeju – medicīna, pārvalde, navigācija, paredz tātad, ka neapmierinās ar vispārīgu principu zināšanu, bet pieprasa spēju noteikt brīdi, kad jāsāk, un atbilstīgo rīcības veidu, ņemot vērā aktuālos apstākļus. Tieši tas ir viens no piesardzības tikuma būtiskajiem aspektiem – dot spēju darboties kā nākas "sābrīža politikā" atšķirīgos novados – vai runa būtu par valsti vai par individu, par ķermeni vai dvēseli, – kur ir svarīgi satvert *kairos*. Baudu lietojumā arī morāle ir "momenta" māksla.

Šo momentu var noteikt atbilstoši vairākām pakāpēm. Ir visas dzīves mērogs; ārsti domā, ka nav labi uzsākt šo baudu piekopsanu pārlieku jaunam; viņi uzskata arī, ka tā var būt kaitīga, ja to ievieļ līdz pārāk lielum vecumam; tai ir savs laiks eksistencē: lielākoties to fiksē periodā, ko raksturo ne vien kā tādu, kad ir iespējama vairošanās, bet arī kā tādu, kad pēcnācēji ir veselīgi, labi veidoti, spējīgi.² Ir arī gada mērogs ar gadalaikiem tajā: dietētiskie režīmi, to mēs redzēsim vēlāk, velta lielu vērību korelācijai starp seksuālo aktivitāti un klimata svārstībām, karstuma un aukstuma, mitruma un sausuma mijai³. Jāizvēlas arī piemērots brīdis dienas ietvaros: vienā no Plūtarcha "Dzīru runām" pieminēta šī problēma, piedāvājot tai šķietami tradicionālu risinājumu; dietētiski apsvērumi, taču arī pieklājības argumenti un reliģiski motīvi liek dot priekšroku vakaram: jo tas ir visvēlamākais moments ķermenim, brīdis, kad tumsa paslēpj nepiedienīgus skatus, kā arī tas laiks, kad var iestarpināt nakts brīdi pirms nākamā rīta reliģiskajiem rituāliem.⁴ Mirkļa izvēlei – *kairos* – jābūt atkarīgai arī no citām aktivitātēm. Ksenofons min Kīru kā savaldības paraugu ne jau tāpēc, ka pēdējais būtu atteicies no baudām; tas ir

¹ PLATON, *Lois*, I, 636 d-e. Par *kairos* jēdzienu un tā nozīmi grieķu morālē sk. P. AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, Paris, 1963, p. 95 sq.

² Šis vecums tiek fiksēts vēlu; Aristotelaprāt, sperma ir neauglīga līdz divdesmit vienam gadam. Bet vecums, kas vīrietim jāsagaida, lai cerētu uz skaistiem pēcnācējiem, ir vēl lielāks: "Pēc divdesmit viena gada vecuma sievietes ir labā kondīcijā, lai varētu tāsīt bērnus, bet vīriesiem ir vēl jāattīstās" (*Histoire des animaux*, VII, 1, 582 a.).

³ Sīkāk tas tiks aplūkots nākamajā nodaļā.

⁴ PLUTARQUE, *Propos de table*, III, 6.

tāpēc, ka Kīrs prot tās pienācīgi iedalīt savas dzīves ritējumā, nelaujot sev to dēļ ne druskas novērsties no saviem darbiem un atļaujoties tās tikai pēc iepriekšēja darba, kas paver ceļu uz cienījamām izklaidēm.¹

"Īstā brīža" nozīmīgums seksuālajā ētikā diezgan skaidri parādās kādā incesta skaidrojumam veltītā "Atmiņu" fragmentā. Sokrats nepārprotami izvirza noteikumu, ka "sakaru aizliegums starp tēvu un meitām, starp dēlu un viņa māti" ir universāls dievu ieviests norādījums: pierādījumu tam viņš saskata faktā, ka šā noteikuma pārkāpēji saņem sodu. Šis sods ir tāds, ka, neraugoties uz labajām īpašībām, kas piemīt pašiem asinsgredā kritušiejiem vecākiem, viņu pēcnācēji ir neizdevušies. Kāpēc? Tāpēc, ka viņi nav ņēmuši vērā "momenta" principu un nelaikā sajaukuši radītāju sēklu, kur viens no radītājiem nenovēršami ir daudz vecāks par otru: vairoties, kad vairs nav "spēku plaukumā", tas vienmēr nozīmē "radīt sliktos apstākļos"². Ksenofons vai Sokrats neapgalvo, ka incests būtu nosodāms tikai no "nelaika" viedokļa; taču zīmīgi ir tas, ka incesta launums izpaužas tāpat un izraisa tādas pašas sekas kā īstā laika neievērošana.

3. Māksla lietot baudu jāpielāgo arī tam, kas ir lietotājs, un atkarībā no viņa statusa. Tas ir atgādināts Dēmostenam piedēvētajā darbā "Erotiskā runa", tāpat kā "Dzīrēs": ikviens prātīgs cilvēks zina, ka mīlestības sakari ar zēnu nav "absolūti tikumīgi vai apkaunojoši", bet ka tas ir "atkarīgs no iesaistītajām pusēm"; tātad būtu "nepamatoti ņemt vērā vienu un to pašu maksimu visos gadījumos"³.

Protams, tā ir daudzu sabiedrību kopīga iezīme, ka seksuālās uzvedības noteikumi variējas atkarībā no vecuma, dzimuma, indivīdu stāvokļa un ka saistības un aizliegumi nav attiecināmi uz visiem vienādi. Taču, runājot par kristīgo morāli, šī specifikācija notiek tādas kopuma sistēmas ietvaros, kas nosaka seksuālā akta vērtību atbilstoši vispārīgiem principiem un norāda, ar kādiem nosacījumiem tas var būt likumīgs vai ne – atkarībā no tā, vai indivīds ir precējies vai ne, ar solījumiem saistīts vai ne, utt.; tur ir runa par modulētu universalitāti. Šķiet gan, ka antīkajā ētikā, izņemot dažus norādījumus, kas ir spēkā visiem, seksuālā morāle vienmēr ir noteikta dzīvesveida daļa, un to nosaka iegūtais statuss un izvēlētie mērķi. Jau pieminētajā "Erotiskajā runā" Pseudo-Dēmostens vēršas pie Epikrata, lai viņam

¹ XÉNOPHON, *Cyropédie*, VIII, 1, 32.

² XÉNOPHON, *Mémoires*, IV, 4, 21-23.

³ PLATON, *Banquet*, 180 c-181 a; 183 d. PSEUDO-DÉMOSTHÈNE, *Eroticos*, 4.

"dotu derīgus padomus, kā padarīt savu uzvedību cienījamāku"; viņš patiešām nevēlētos, lai jauneklis attiecībā pret sevi pašu pieņemtu lēmumus, "kas neatbilst labākajiem padomiem"; un šo labo ieteikumu uzdevums nav atgādināt vispārīgus uzvedības principus, bet gan pieskirt vērtību morāles kritēriju likumīgajai atšķirībai: "arī tad, ja kādam ir drūms un nožēlojams stāvoklis, mēs viņu nekritizējam, pat necienīgas kļūdas gadījumā"; turpretī, ja kāds, kā, piemēram, Epikrats, ir "pacēlies ievērojamā stāvoklī, vissīkākā nevērība tajā ziņā, kas skar godu, viņu apkauno". Tas ir vispārīgi pieņemts princips, ka, jo vairāk kāds ir redzamā stāvoklī, jo vairāk kādam ir vara vai viņš to grib iegūt pār citiem, jo vairāk mēģina izveidot no savas dzīves spožu meistardarbu, kura reputācija plestos tālu un ilgi, jo vairāk ir nepieciešams brīvprātīgi un nepiespiesti iedibināt stingrus seksuālās uzvedības principus. Tāds ir Simonida dots padoms Hieronam par "dzeršanu, ēšanu, miegu un mīlestību": šie "prieki ir kopīgi visiem dzīvniekiem bez izņēmuma", savukārt goda un cildinājuma mīlestība ir raksturīga cilvēkiem; tieši šī mīlestība ļauj izturēt kā briesmas, tā zaudējumus.² Tāda bija arī Agēsilaļa uzvedības maniere, joprojām Ksenofontā atstāstā, attiecībā pret baudām, "no kurām daudzi vīri laujas savaldzināties"; viņš tiešām uzskatīja, ka "vadonim jāatskiras no padotajiem nevis mīkstmiesības, bet izturības ziņā".³

Savaldību ļoti bieži min starp īpašībām, kas piemīt – vai vismaz kam vajadzētu piemist nevis vienai, bet gan vispirmām kārtām un it īpaši tiem, kuriem ir kārtā, stāvoklis un atbildība valstī. Kad "Atmiņās" Sokrats Kritobūlam apraksta augstdzimušu vīru, kura draudzību būtu derīgi iegūt, viņš savaldību novieto to īpašību sarakstā, kas raksturo sabiedriski cienījamu cilvēku: būt gatavam izdarīt pakalpojumu draugam, būt noskaņotam atdot saņemtos labumus, būt laipnam darījumos⁴. Savam skolniekam Aris-tipam, kas "lāvās nekārtībai līdz pārmērībām", Sokrats, atkal Ksenofontā pārstāstā, parāda savaldības priekšrocības, uzdodot viņam jautājumu: ja viņam būtu jāskolo divi audzēkņi, no kuriem vienam būtu jādzīvo parasta dzīve, bet otram būtu pienākums komandēt, kuram no abiem viņš mācītu būt "mīlestības kāres saimniekam", lai tās nekavētu viņu darīt to, kas viņam jā dara?⁵ Mēs dodam priekšroku tādiem vergiem, citur teikts "Atmiņās", kas nav nesavaldīgi; vēl jo vairāk, ja mēs gribam izvēlēties vadoni, "vai mēs

¹ PSEUDO-DEMOSTHÈNE, *Eroticos*, 4.

² XÉNOPHON, *Hiéron*, VII.

³ ID., *Agésilas*, V.

⁴ XÉNOPHON, *Mémorables*, II, 6, 1-5.

⁵ *Ibid.*, II, 1, 1-4.

izvēlēsimies tādu, par kuru mēs zinām, ka viņš ir sava vēdera, vīna, milas baudu, izlutinātības un miega vergs?"¹ Ir taisnība, ka Platons gribēja visai valstij pielāgot savaldības tikumu; taču ar to viņš nedomā, ka visi būtu vienādi savaldīgi; *sōphrosynē* raksturotu valsti, kurā tie, kam jātiek vadītiem, paklausītu, bet tie, kam jāvada, vadītu sekmīgi: tāad liels daudzums "iekāru, baudu un sodu" būtu atrodams pie bērniem, sievietēm, vergiem, tāpat arī nevērtīgo laužu masā; "bet vienkāršas un apvaldītas iekāres, kas ir jutīgas pret saprātu un ļaujas vadīties ar prātu un pamatotu viedokli", būtu sastopamas tikai pie "neliela skaita tādu cilvēku, kas ar vislabākajiem dabas dotumiem bauda vislabāko audzināšanu". Savaldīgā valstī pār netikumīgā vairākuma kaislībām valda "tikumīgā mazākuma kaislības un inteliģence".²

Šeit ir ļoti tālu no tādas stingrības formas, kas tiektos pakļaut visus indivīdus vienādi, vislepnākos tāpat kā visnīcināmākos, kādam universālam likumam, kuram vienīgi piemērošanu varētu modulēt kazuistikas iedarbināšana. Te, gluži pretēji, viss ir pamatošanas, apstākļu, personiskā stāvokļa jau-tājums. Dazi lieli vispārīgi likumi – valsts, reliģijas vai dabas – paliek spēkā, bet tā, it kā tie iztālīm apvilktu ļoti plašu loku, kura ietvaros praktiskajai domai vajadzētu definēt to, ko pieklājas darīt. Tādēļ tai nav vajadzības pēc kaut kā tāda kā teksts, kas būtu likums, bet gan pēc *technē* vai pēc "prakses", darītpasmes, kas, ņemot vērā vispārīgos principus, ievirzītu darbību īstajā laikā atbilstoši kontekstam un saskaņā ar tās galamērķi. Tāad šajā morāles formā indivīds konstituējas kā ētikas subjekts, nevis vispārinot savas darbības noteikumus, bet, gluži pretēji, ar attieksmi un meklējumiem, kas individualizē viņa darbību, to modulē un var viņam pat pieskirt sevišķu spožumu ar racionālas un pārdomātas struktūras palīdzību, ko tā viņam piedāvā.

3

ENKRATEIA

Bieži vien tiek pretstatīta kristīgās morāles interioritāte tādas pagāniskās morāles eksterioritātei, kas aplūko aktus tikai to reālajā piepildījumā, to redzamajā un izpaustajā formā, to pielāgotībā noteikumiem un atbilstoši tam, no kāda skatpunkta tie ieraugāmi viedokli vai atmiņās, kas par tiem paliek. Taču, tverot šo pretstatījumu tradicionāli, pastāv risks pazaudēt gal-

¹ XÉNOPHON, *Mémorables*, I, 5, 1.

² PLATON, *République*, IV, 431, c-d.

veno. Tas, ko sauc par kristīgo interioritāti, ir īpaša forma attieksmei pret sevi, kas ietver sevī precīzas formas uzmanībai, aizdomām, atšifrēšanai, verbalizēšanai, atzīšanās un atsacīšanās [veidam], pašapsūdzībai, cīņai pret tieksmēm, garīgai cīņai utt. Tas, ko apzīmē ar antikās ētikas "eksterioritāti", arī ietver principu par darbu ar sevi, taču ļoti atšķirīgā formā. Evolūcija, kas norisināsies, turklāt ļoti lēnām, starp pagānismu un kristietību, nesastāvēs no progresējošas noteikuma, akta un kļūdas interiorizācijas; drīzāk tā veiks pārstrukturēšanos attieksmes pret sevi formās un transformāciju tajās praksēs un tehnikās, uz kurām pamatojusies šī attieksme.

Klasiskajā valodā, lai apzīmētu šo attieksmes pret sevi formu, šo "nostāju", kas nepieciešama baudu morālei un kas izpaužas kā laba tā lietošana, ko dara, – izmanto vienu jēdzienu: *enkrateia*. Īstenībā šis vārds ilgi saglabāja diezgan lielu tuvumu vārdam *sōphrosynē*: tos bieži lieto kopā vai pamīšus ļoti tuvās nozīmēs. Ksenofons, lai apzīmētu savaldību – kas līdz ar dievbijību, gudrību, drosmi un taisnīgumu pieder pie pieciem tikumiem, ko viņš parasti atzīst –, lieto te vārdu *sōphrosynē*, te vārdu *enkrateia*¹. Platons atsaucas uz šo abu vārdu nozīmju tuvību, kad Sokrats, Kallikla taujāts par to, kas ir "pārvaldīt pašam sevi (*auton heauton archein*)", atbild: tas nozīmē "būt gudram un savaldīt sevi (*sōphrona onta kai enkratē auton heauti*)", apvaldīt sevi baudas un iekāres (*archein tōn hēdonōn kai epithymiōn*)"². Kad "Valsti" viņš citu pēc cita aplūko četrus pamattikumus – gudrību, drosmi, taisnīgumu un savaldību (*sōphrosynē*) –, pēdējo viņš definē ar *enkrateia* palīdzību: "Savaldība (*sōphrosynē*) ir kārtības un noteiktu baudu, un iekāru pārvaldīšanas (*kosmos kai enkrateia*) veids."³

Tomēr jāatzīmē, ka, lai gan šo abu vārdu nozīmes ir ļoti tuvas, tie ne tuvu nav sinonīmi. Ikviens no abiem attiecas uz mazliet atšķirīgu attieksmes pret sevi veidu. *Sōphrosynē* tikums drīzāk tiek aprakstīts kā ļoti vispārīgs stāvoklis, kas nodrošina "pienācīgu uzvedību pret dieviem un pret cilvēkiem", proti, tas nozīmē būt ne vien savaldīgam, bet dievbijīgam un taisnīgam, kā arī drosmīgam⁴. Turpretī *enkrateia* drīzāk raksturo aktīva sevis apvaldīšanas forma,

¹ XÉNOPHON, *Cyropédie*, VIII, I, 30. Par jēdzienu *sōphrosynē* un tā evolūciju sal. H. NORTH, *Sōphrosynē*, autors uzsver abu vārdu, *sōphrosynē* un *enkrateia*, līdzību Ksenofonta darbos (pp. 123–132).

² PLATON, *Gorgias*, 491 d.

³ PLATON, *République*, IV, 430 b. ARISTOTEĻIS "Nikomaha ētikā" (VII, 1, 6, 1145 b) atgādina uzskatu, saskaņā ar kuru tas, kurš ir *sōphrōn*, ir *enkratēs* un *karterikos*.

⁴ PLATON, *Gorgias*, 507 a-b. kā arī *Lois*, III, 697 b. Uzlūkot "kā labākos un vērtīgākos dvēseles labumus, kad tajā ir savaldība".

kas ļauj pretoties vai cīnīties un nodrošināt sev pārsvaru iekāru un baudu no-
vadā. Pēc H. Norta domām, Aristotelis bija pirmais, kas sistemātiski noskīra
sōphrosynē un *enkrateia*¹. "Nikomaha ētikā" pirmo raksturo fakts, ka subjekts
brīvi izvēlas prātam atbilstošus darbības principus, ka viņš ir spējīgs tiem sekot
un tos izpildīt, ka tādējādi viņš savā uzvedībā ievēro "zelta viduscelu" starp
bezjūtīgumu un pārmērību (zelta viduscelu, nevis vienādu attālumu, jo īs-
tenībā savaldība ir daudz tālāka no pārmērības nekā no bezjūtīguma) un ka
viņš gūst baudu no mērenības, ko viņš apliecina; *sōphrosynē* pretstats ir ne-
savaldība (*akolasia*), kurā labprātīgi un pēc brīvas izvēles seko launiem prin-
cipiem, ļaujoties pat vissīkākajām iekārēm un gūstot baudu no šīs sliktās
uzvedības: nesavaldīgajam nav nedz nožēlas, nedz arī izdziedināšanās iespējas.
Enkrateia līdz ar savu pretstatu *akrasia* novietojas uz cīņas, pretestības un kau-
jas ass: tā ir atturība, sasprindzinājums, "sātība"; *enkrateia* pārvalda baudas un
iekāres, taču tai ir pret tām jācinās, lai tās uzvarētu. Atšķirībā no "savaldīga"
cilvēka "sātīgais" izjūt citādas baudas nekā tās, kas ir atbilstošas prātam; taču
viņš vairs nelauj tām gūt virsroku pār sevi, un viņa nopelns ir jo lielāks, jo
stiprākas ir šīs iekāres. Iepretim tam, *akrasia* nav, kā nesavaldība, brīva launu
principu izvēle; drīzāk tā jāsalīdzina ar tādām pilsētām, kam ir labi likumi, taču
tās nav spējīgas šos likumus pildīt; nesātīgais ļauj gūt pār sevi virsroku pret savu
gribu un neraugoties uz saviem prāta principiem, vai nu tāpēc, ka viņam nav
spēka tos īstenot, vai arī tāpēc, ka viņš tos nav pietiekami pārdomājis: tas
nozīmē arī to, ka nesātīgais var izdziedināties un panākt pašsavaldīšanos.² Šādā
izpratnē *enkrateia* ir *sōphrosynē* nosacījums, darba un kontroles forma, kas in-
dividam jāveic pašam ar sevi, lai kļūtu savaldīgs (*sōphrōn*).

Katrā ziņā, termins *enkrateia* klasiskajā leksikā, šķiet, attiecas
lielākoties pašam uz sevis apvaldīšanu un uz pūlēm, ko tā prasa.

1. Šī pārvaldīšanas īstenošana pirmām kārtām prasa agonistisku at-
tieksmi. Atēnietis "Likumos" to atgādina Kleinijam: ja ir taisnība, ka ar
drosmi visvairāk apveltītais cilvēks būs tikai "puse no sevis" bez cīņu "izju-
šanas un vilinājuma", var domāt, ka nav iespējams kļūt savaldīgam (*sōph-
rōn*), ja "neesi izturējis cīņu pret tik daudzām baudām un iekārēm (*pollais
hēdonais kai epithymiais diamemachēmenos*), nedz arī guvis uzvaru, pateico-
ties prātam, vingrinājumiem, mākslai (*logos, ergon, technē*) vai nu spēlēs, vai

¹ Sk. H. NORTH, *Sōphrosynē*, op.cit., pp. 202–203.

² ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 11 et 12, 1118 b–1119 a et VII, 7, 849, 1150 a–1152 a.

darbībā¹. Tie ir gandrīz tie paši vārdi, ko savukārt lietoja Antifons Sofists: "Nav gudrs (*sōphrōn*) tas, kurš nav iekārojis (*epithymein*) neglīto un ļauno, kurš to nav izmēģinājis; jo tādā gadījumā nav nekā, ko viņš būtu uzveicis (*kratein*) un kas viņam ļauj apliecināties kā tikumīgam (*kosmios*)."² Morāli var uzvesties, tikai iedibinot cīņas attieksmi pret baudām. *Aphrodisia*, kā mēs redzējām, ir padarītas ne vien iespējamās, bet arī vēlamās ar tādu spēku iedarbināšanu, kuru cilme un galamērķis ir dabiski, bet iespējamības sakarā ar tām piemītošo enerģiju pavedina uz dumpi un pārmērībām. Šos spēkus var lietot apvaldīt, kā pieklājas, tikai tad, ja spēj stāties tiem pretī, pretoties un tos savaldīt. Protams, ar tiem jāstopas cīņā tādēļ, ka tās ir zemiskas tieksmes, ko mēs saskatām sevī kā kopīgas ar dzīvniekiem, – piemēram, badu un slāpes³; taču šis dabiskais zemums pats par sevi nebūtu iemesls mesties cīņā, ja nepastāvētu briesmas, ka, pārklājot to visam pārējam, šīs tieksmes izpleš savu varu pār visu individu, galu galā padarot viņu par vergu. Citiem vārdiem sakot, tā nav to iekšējā daba, tā principa neatzišana, ko sauc par "polemiskām" attiecībām pašam ar sevi, bet gan to eventuāla ietekme un to vara. Baudu ziņā morālas uzvedības pamatā ir cīņa par varu. Šī *hēdonai* un *epithymiai* kā bīstama spēka un ienaidnieka uztvere un korelatīva pašam sevis kā modra pretinieka konstituēšana, kas tām uzbrūk, cīnās pret tām un tiecas tās pakļaut, izpaužas veselā izteicienu virknē, ko parasti lieto, lai raksturotu savaldību un nesavaldību: nostāties pret baudām un iekārēm, nepakļauties tām, pretoties to uzbrukumiem vai, gluži pretēji, laulties to vilinājumam⁴, tās uzvarēt vai tikt to uzvarētam⁵, būt bruņotam pret

¹ PLATON, *Lois*, I, 647 e.

² ANTIPHON, in STOBÉE, *Florilège*, V, 33. Tas ir fragments nr. 16 Antifonta "Rakstos" (*Œuvres*, C.U.F.).

³ XENOPHON, *Hiéron*, VII. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 10, 8, 1117 b.

⁴ Daudzviet sastopami, piemēram, vārdi *agein*, *agesthai* (vest, tikt vestam); PLATON, *Protagoras*, 355 a; *République*, IV, 431 e; ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VII, 7, 3, 1150 a. *Kolazein* (savaldīt): *Gorgias*, 491 e, *République*, VIII, 559 b; IX, 571 b. *Antiteinein* (stāties pretī): *Éthique à Nicomaque*, VII, 2, 4, 1146 a; VII, 7, 5 un 6, 1150 b. *Emphrassein* (radīt šķērslī): ANTIPHON, *Fragm.* 15. *Antechein* (pretoties): *Éthique à Nicomaque*, VII, 7, 4 un 6, 1150 a un b.

⁵ *Nikan* (uzvarēt): PLATON, *Phèdre*, 238 c; *Lois*, I, 634 b; VIII, 634 b; ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VII, 7, 1150 a; VII, 9, 1151 a; ANTIPHON, *Fragm.* 15. *Kratein* (pārvaldīt): PLATON, *Protagoras*, 353 c; *Phèdre*, 237 e-238 a; *République*, IV, 431 a-c; *Lois*, 840 c; XENOPHON, *Mémorables*, I, 2, 24; ANTIPHON, *Fragm.* 15 un 16; ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VII, 4 c, 1148 a; VII, 5, 1149 a. *Hēntasthai* (būt uzvarētam): *Protagoras*, 352 e; *Phèdre*, 233 c; *Lois*, VIII, 840 c; *Lettre VII*, 351 a; *Éthique à Nicomaque*, VII, 6, 1, 1149 b; VII, 7, 4, 1150 a; VII, 7, 6 1150 b; ISOCRATE, *Nicoclès*, 39.

tām¹. Tā izpaužas arī tādās metaforās kā, piemēram, par cīņu, kas jāizvērs pret bruņotiem ienaidniekiem², vai par dvēseli – akropoli, kam uzbrūk naidīgs karapulks un kam vajadzētu aizstāvēties, pateicoties pamatīgam garnizonam³, vai par sirseniem, kas metas virsū prātīgām un apvaldītām iekārēm, tās nogalina un vajā⁴, ja neizdodas tikt no tām valā. Līdzīgi tās izpaužas arī tādās tēmās kā, piemēram, tēma par mežonīgajiem iekāres spēkiem, kas pārņem dvēseli, kamēr tā gul, ja tā nav pratusi aizsargāties iepriekš ar nepieciešamajiem piesardzības pasākumiem⁵. Attieksme pret iekārēm un baudām tiek aplūkota kā cīņas attieksme: attiecībā pret tām jānostājas pretinieka pozīcijā un lomā, vai tas būtu pēc karavīra parauga, kurš karo, vai pēc cīnītāja parauga sacensībās. Neaizmirsīsim, ka Atēnietis "Likumos", kad viņš runā par nepieciešamību saturēt trīs galvenās pamattieksmes, atceras "Mūzu un dievu atbalstu, kas prezidē spēlēs (*theoi agōnioi*)"⁶. Ilgā garīgās cīņas tradīcija, kam bija jāpieņem tik daudz atšķirīgu formu, grieķu klasiskajā domā jau bija skaidri izteikta.

2. Šīs kaujinieciskās attiecības ar pretiniekiem ir arī agonistiskas attiecības pašam ar sevi. Cīņa, kas jāizcīna, uzvara, kas jāiegūst, sakāve, ko riskē piedzīvot, – tie ir procesi un notikumi, kas notiek starp sevi un sevi. Pretinieki, kas indivīdam jāsakauj, nav vienkārši viņā vai, vēl jo vairāk, viņa tuvumā. Tie ir daļa no viņa paša. Protams, vajadzētu ņemt vērā dažādās teorētiskās izstrādes, kurās izteikti priekšlikumi par šo diferenciāciju starp sevis paša daļu, kam jācīnās, un to, pret kuru jācīnās: vai tās ir dvēseles daļas, kam savā starpā jāievēro noteikta attiecību hierarhija? Vai tās ir ķermenis un dvēsele tādā izpratnē, ka tie ir divas atšķirīgas cilmes realitātes, no kurām vienai jātiecas atbrīvoties no otras? Vai tie ir spēki, kas tiecas pēc atšķirīgiem mērķiem, bet kavē viens otru kā divi zirgi vienā iejūgā? Taču, lai definētu šīs "askētiskas" vispārējo stilu, visādā ziņā ir jāņem vērā tas, ka sakaujamais pretinieks, lai kādā attālumā tas pēc savas dabas būtu no tā, kas var būt dvēsele vai prāts, vai tikums, nav cita, ontoloģiski sveša vara. Tā būs viena no kristīgās miesas ētikas būtiskajām iezīmēm – principiāla saikne starp iekāres kustību tās visnodevīgākajās un visapslēptākajās formās un Cita klātbūtni, ar tā

¹ XÉNOPHON, *Mémorables*, I, 3, 14.

² XÉNOPHON, *Économique*, I, 23.

³ PLATON, *République*, VIII, 560 b.

⁴ *Ibid.*, IX, 572 d-573 b.

⁵ *Ibid.*, IX, 571 d.

⁶ PLATON, *Lois*, VI, 783 a-b.

viltībām un ilūziju varu. *Aphrodisia* ētikā cīņas nepieciešamība un grūtības, gluži pretēji, pamatojas uz to, ka tā norisinās kā cīņiņš pašam ar sevi: cīnīties pret "iekārēm un baudām" nozīmē mēroties spēkiem pašam ar sevi.

"Valstī" Platons uzsver, cik gan vienlaikus divains, nedaudz smieklīgs un novazāts ir kāds pierasts izteiciens, ko arī viņš pats vairākkārt izmanto¹: tas ir izteiciens par to, ka kāds ir "stiprāks" vai "vājāks" pats par sevi (*kreittōn, hēttōn heautū*). Patiesām, ir paradokss pieņemumā būt stiprākam par sevi pašu, jo tas vienlaikus un šajā pašā faktā ietver būšanu vājākam pašam par sevi. Taču izteiciena pamatā, atbilstoši Platonam, ir fakts, ka tas paredz atšķirību starp divām dvēseles daļām, vienu, kas ir labāka, un otru, kas ir mazāk laba; un, ņemot par pamatu uzvaru pār sevi vai pašam sevis sakāvi, uz to raugās no pirmās skatpunkta: "Kad daļa, kas ir dabiski labākā, ņem mazāk labo savā pārvaldīšanā, to apzīmē ar izteicienu "būt stiprākam pašam par sevi", un tā ir uzslava. Turpretī, kad sliktas audzināšanas vai šaubīgas pazīšanās rezultātā, labākajai daļai esot vājākai, to uzvar launie spēki, tādā gadījumā par cilvēku, kas atrodas šādā stāvoklī, mēdz teikt (un tas ir pārmetums un nopēlums), ka viņš ir sevis paša vergs un nesavaldīgs."² Un tas, ka šim sevis pret sevi antagōnismam ir jāstrukturē indivīda ētiskā attieksme pret iekārēm un baudām, ir nepārprotami apgalvots "Likumu" sākumā: iemesls, lai katrā valstī būtu militārā pavēlniecība un likumdošana, ir tāds, ka pat miera laikā visas valstis atrodas karastāvoklī cita ar citu; tādējādi jāatzīst, ka gadījumā, ja "sabiedriskajā dzīvē ikviens cilvēks ikvienam ir ienaidnieks", privātajā dzīvē "ikviens aci pret aci ar sevi tāds ir pats sev"; un no visām uzvarām, ko iespējams gūt, "pirmā un visievērojamākā" ir tā, ko gūst "pats pār sevi", bet "visapkaunojošākā" no sakāvē, "visnožēlojamākā", "ir būt sevis paša sakautam"³.

3. Šāda polemiska attieksme pret sevi pašu vedina uz tādu rezultātu, kas tiek pilnīgi dabiski izteikts uzvaras jēdzienos – tā ir daudz skaistāka uzvara, teikts "Likumos", nekā palestrā vai sacensībās⁴. Gadās, ka šai uzvarai nāk līdzī pilnīga iekāru iznīdēšana vai izdzīšana.⁵ Taču daudz biežāk to raksturo noturīga un stabila sevis pār sevi valdīšanas stāvokļa iedibināšanās; iekāru un

¹ PLATON, *Phèdre*, 232 a; *République*, IV, 430 c; *Lois*, I, 626 e, 633 e; VIII, 840 c; *Lettre VI*, 337 a.

² PLATON, *République*, IV, 431 a.

³ PLATON, *Lois*, I, 626 d-e.

⁴ PLATON, *Lois*, VIII, 840 c.

⁵ PLATON, *République*, IX, 571 b. "Nikomaha ētikā" ir runa par "atvaļinājuma piesāršanu baudām", kā Trojas vecājie gribēja rīkoties ar Helēnu (II, 9, 1109 b).

baudu spilgtums nav pagaisis, bet savaldīgs subjekts isteno pār to pietiekami pilnīgu kundzību, lai nekad neaizrautos ar to brutālo spēku. Slavenais Sokrata pārbaudījums, kad viņš bija spējīgs nelaut sevi pavest Alkibiādam, Sokratu neparāda kā "attīrījušos" no visām iekārēm pret zēniem: tas padara redzamu viņa spēju tam pretoties tieši tad, kad viņš grib un kā viņš grib. Tādu pārbaudījumu kristiesi nosoda, jo tas apliecina iekāres saglabājušos klātbūtni, kas viņiem ir amorāla; taču jau ilgi pirms viņiem Boristēnas Bions par to zobojās, uzsvērdams, ka gadījumā, ja Sokrats iekāroja Alkibiādu, viņš bija mulķis, no tā atturoties, savukārt viņam nebija nekādu nopelnu, ja viņš neko tādu neizjuta¹. Tāpat arī Aristoteļa analizē kā savaldība un uzvara definētā *enkrateia* noteikti paredz iekāru klātesamību, un tā ir jo vērtīgāka tādēļ, ka tai izdodas pakļaut tās, kuras ir visnekontrolējamākās². Pati *sōphrosunē*, ko Aristotelis tomēr definē kā tikumisku stāvokli, ietver nevis iekāru aizliegumu, bet gan pārsvaru pār tām: viņš to novieto starpstāvokli starp izlaidību (*akolasia*), kad labprātīgi ļaujas baudām, un bezjūtīgumu (*anaisthēsia*), kas, starp citu, ir ļoti reti sastopams, kad neizjūt nekādu baudu; savaldīgs nav tas, kam vairs nav iekāru, bet tas, kas iekāro "ar apvaldu, ne vairāk, cik vajadzīgs, nedz arī tad, kad nevajag"³.

Tikumība, runājot par baudām, netiek aplūkota kā pilnības stāvoklis, bet gan kā virskundzības attieksme, pārsvara attiecība: to parāda savaldības definēšanai izmantotie termini, vai tas būtu Platona, Ksenofonta, Diogena, Antifonta vai Aristoteļa darbos: "pārvaldīt iekāres un baudas", "īstenot varu pār tām", "tām pavēlēt" (*kratein, archein*). Tiek minēts šāds Aristipa, kuram bija no Sokrata tomēr ļoti atšķirīga baudas teorija, aforisms, kas labi izsaka vispārīgo savaldības koncepciju: "Vislabākais ir valdīt pār savām baudām, nelaujot tām sevi uzveikt; tas nenožīmē atturēties no tām" (*to kratein kai mē hēttasthai hēdonōn ariston, ū to mē chrēsthai*).⁴ Citiem vārdiem sakot, lai izveidotos par tikumīgu un savu baudu lietošanā savaldīgu subjektu, indivīdam jāiedibina tāda tipa attieksme pret sevi, kas ir "dominēšana – paklausība", "pavēlēšana – paklausība", "kundzība – padevība" (nevis, kā tas būs kristīgā garīguma gadījumā, tāda tipa attiecības kā "apgaismošana – atsacīšanās", "saprāšana – attīrīšanās"). To varētu saukt par "heautokrātisku" (pašsavaldīšanās) subjekta struktūru morālā baudu praksē.

¹ DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des Philosophes*, IV, 7, 49.

² ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VII, 2, 1146 a.

³ *Ibid.*, III, 11, 1119 a.

⁴ DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des philosophes*, II, 8, 75.

4. Šī heautokrātiskā forma ir attīstījusies saskaņā ar vairākiem paraugiem: tā, piemēram, Platonam tas ir pajūgs ar braucēju, Aristotelim – bērns ar pieaugušo (mūsu spējai iekārot jāpielāgojas prāta prieksrakstiem, "tāpat kā bērnam jādzīvo saskaņā ar viņa audzinātāja pavēlēm").¹ Taču galvenokārt tā ir saistīta ar divām citām nozīmīgām shēmām. Tā ir mājas dzīves shēma: tāpat kā mājinieki var dzīvot saskaņā tikai ar tādu nosacījumu, ka tiek ievērota hierarhija un mājas saimnieka autoritāte, tā arī cilvēks būs savaldīgs tādā mērā, kādā viņš spēs pavēlēt savām iekārēm kā kalpotājiem. Savukārt nesavaldību var salīdzināt ar slikti pārvaldītu mājas dzīvi. Ksenofons "Ekonomikas" sākumā – tur, kur sāks risināt jautājumu par nama saimnieku un par mākslu vadīt savu laulāto draudzeni, savu īpašumu un kalpotājus –, apraksta nesavaldīgu dvēseli; tas vienlaikus ir pretējs piemērs tam, kādai jābūt labi sakārtotai saimniecībai, un tādu sliktu saimnieku portrets, kas nespēj vadīt paši sevi un noved īpašumu līdz izputēšanai; nesavaldīga cilvēka dvēselē "launi", "nepiekāpīgi" saimnieki – runa ir par gardēdību, žūpību, kairīgumu, godkāri – pakļauj verdzībā to, kam vajadzētu būt pavēlniekam, un pēc tam, kad ir izmantojuši viņu jaunībā, gatavo viņam nožēlojamas vecumdienas.² Lai definētu savaldīgu attieksmi, atsaucas arī uz pilsoniskās dzīves modeli. Tā ir Platona darbos zināma tēma – iekāru piedēvēšana vienkāršajai tautai, kas vilņojas un vienmēr tiecas dumpoties, ja tai neuzliek iemauktus³; taču stingra korelācija starp individu un valsti, kas ir "Valsts" refleksijas pamatā, ļauj lappusi pa lappusei attīstīt "pilsonisko" savaldības modeli un tā pretstatu. Baudu ētika šeit ir viena veida parādība ar politisko struktūru: "Ja indivīds ir līdzīgs polisai, vai tad nav tā, ka viņā nepieciešami norisinās tas pats?"; un cilvēks būs nesavaldīgs, ja būs neveiksmīga varas struktūra, *archē*, kas viņam palīdz uzveikt, pārvaldīt (*kratein*) zemākos spēkus; tādā gadījumā viņa dvēseli arī pildīs "galēja kalpība un zemiskums"; no tā savukārt "cildenākās" daļas nonāks verdzībā un "no sliktākās un negantākās daļas veidots mazākums tur pavēlēs kā noteicējs"⁴. "Valsts" priekspēdējās grāmatas beigās Platons pēc tam, kad ir uzbūvējis polisas modeli, atzīst, ka filosofam gandrīz nemaz nav gadījies šajā pasaulē sastapt tik pilnīgas valstis un tur

¹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VII, 2, 1119 b. Sk. arī PLATON, *République*, IX, 590 e.

² XÉNOPHON, *Économique*, I, 22-23.

³ PLATON, *Lois*, III, 689 a-b; "Tā daļa dvēselē, kas cieš un liksmo, ir tas pats, kas tauta un vairākums ir valstī."

⁴ PLATON, *République*, IX, 577 d.

izvērst savu aktivitāti; tomēr, viņš piebilst, pilsētvalsts "paradigma" atrodas debesīs, lai gribētāji varētu to apcerēt; filosofš, tajā lūkojoties, varētu iedibināt savas patības pārvaldību" (*heauton katoikizein*): "Nav svarīgi, vai šāda Valsts būtu kaut kur īstenota vai arī tā vēl būtu jāīsteno: tā ievēros tieši tādus un ne citādus likumus."¹ Individuālajai tikumībai jāstrukturējas tāpat kā valstij.

5. Tādai cīnai ir nepieciešami treniņi. Cīņas, sporta sacensību vai kaujas metafora kalpo nevis vienkārši to attiecību rakstura apzīmēšanai, kas pastāv pret iekārēm un baudām, uz nemieriem un dumpi vienmēr gatavam viņu spēkam; tā attiecas arī uz priekšdarbiem, kas ļauj izturēt šo uzbrukumu. Platons to pasaka: nevar tiem stāties pretī, nedz arī tos uzvarēt, ja ir *agymnastos*². Vingrināšanās šajā ziņā nav mazāk nepieciešama kā tad, ja ir runa par vienalga kādas citas tehnikas apgušanu: *mathēsis* pati par sevi nevar būt pietiekama, ja tā nebalstās uz treniņu, *askēsis*. Te ir viena no lielajām sokratiskajām mācībām; tā neatspēko principu, ka nebūtu iespējams pielaut launumu labprātīgi un to pazīstot; tā piešķir šai zināšanai formu, kas nereducējas vienīgi uz principa zināšanu. Ksenofonts sakarā ar Sokratam izvīrītājām apsūdzībām pūlas atšķirt viņa mācību no "tā saukto filosofu" mācībām – lai, reiz apguvis, ko nozīmē būt taisnīgam vai savaldīgam (*sōphrōn*), cilvēks nevarētu kļūt netaisns un netikls. Tāpat kā Sokrats, Ksenofonts iebilst pret šo teoriju: ja nevingrina savu ķermeni, nevar izpildīt ķermeņa uzdevumus (*ta tū sōmatos erga*); tāpat arī, ja nevingrina dvēseli, nevar izpildīt dvēseles uzdevumus: tādā gadījumā cilvēks nav spējīgs "darīt to, ko vajag, un atturēties no tā, no kā jāizvairās"³. Šā iemesla dēļ Ksenofonts nevēlas, ka Sokratu padara atbildīgu par Alkibiāda slikto uzvedību: pēdējais nav saņemtais izglītības upuris, taču pēc visiem saviem panākumiem pie vīriešiem un sievietēm, un visā tautā, kas viņu iecēlusi augstākajā rangā, viņš rīkojās tāpat kā daudzi atlēti: reiz guvis uzvaru, viņš domāja, ka var "atstāt novārtā vingrinājumus (*amelein tēs askēseōs*)".⁴

Platons bieži atgriežas pie šī sokratiskā *askēsis* principa. Viņš piemin Sokratu, parādīdams Alkibiādam un Kalliklam, ka viņi nevar pretendēt nodarboties ar politiku lietām un vadīt citus, ja viņi nav pirms tam apgu-

¹ PLATON, *République*, IX, 592 b.

² PLATON, *Lois*, I, 647 d.

³ XÉNOPHON, *Mémoires*, I, 2, 19.

⁴ *Ibid.*, I, 2, 24.

vuši to, kas nepieciešams, un nav tajā ievingrinājušies: "Kad mēs kopā būsīm pietiekami nodarbojušies ar šo vingrinājumu, mēs varēsim, ja tas mums patiks, doties politikā."¹ Viņš saista šo vingrināšanās prasību ar nepieciešamību nodarboties pašam ar sevi: *epimeleia heautū* – pievēršanās sev ir sākotnējs nosacījums tam, lai varētu nodarboties ar citiem un viņus vadīt, – ietver ne vien nepieciešamību iepazīt (uzzināt to, ko nezini, uzzināt, ka nezini, uzzināt, kas esi), bet arī tiesām pievērsties sev un nodarboties ar sevi un pārveidoties². Kīniķi savā mācībā un praksē arī atzīst ļoti lielo *askēsis* nozīmi, tiklīdz, ka kiniskā dzīve var pilnībā izskatīties kā nemitīga vingrināšanās. Diogens gribēja, lai vienlaikus tiktu trenēts kā ķermenis, tā dvēsele: ikviens no abiem vingrinājumiem "ir bezspēcīgs bez otra: laba veselība un spēks nav mazāk derīgi par pārējo, jo tas, kas ir ķermenī, tas ir arī dvēselē". Šī dubultā trenēšanās tiecas vienlaikus pēc spējas bez ciešanām pārvarēt liegumus, ja ar tādiem nākas saskarties, un nepārtraukti nospīest baudas līdz tam, ka tiek apmierinātas tikai elementāras vajadzības. Visa vingrināšanās ir atvedināšana uz dabu, uzvara pār sevi un īstu apmierinājumu dabiska saglabāšana: "Neko dzīvē nevar darīt," sacīja Diogens, "bez vingrināšanās, vingrināšanās ļauj cilvēkiem visu pieveikt (*pan eknikēsai*)... Ja veltīgo pūļu vietā, kurās sevi izšķiežam, mēs nodarbotos ar tām, kas atbilst mūsu dabai, mēs varētu dzīvot un mums būtu jādzīvo laimīgi... Pat baudas nicināšana, ja mēs tajā ievingrinātos, sniegtu mums daudz apmierinājuma. Tie, kas ir pieraduši dzīvot baidās, cieš, kad viņiem ir jāmaina dzīve, tie, kas ir pieraduši paciest grūtības, bez pūlēm nicina baudas (*hēdion autōn tōn hēdonōn kataphronūsi*)."³

Vingrināšanās nozīmīgums nekad nav ticis aizmirsts vēlākajā filosofiskajā tradīcijā. Tā gūs pat ievērojamu pilnību: tiks palielināts vingrinājumu daudzums, tiks definētas procedūras, mērķi, iespējamie varianti; notiks diskusijas par to efektivitāti; *askēsis* dažādās formās (trenēšanās, meditācija, domas pierādījumi, sirdsapziņas pārbaude, iztēles priekšstatu kontrole) kļūs par mācību priekšmetu un izveidosies par vienu no nozīmīgiem dvēseles vadišanas instrumentiem. Turpretī klasikas laikmeta tekstos mēs atradīsim diezgan maz detaļu par konkrēto formu, kādā var būt morālā *askēsis*. Protams, pītagoriskā tradīcija atzīst daudzus vingrinājumus: ēšanas režīmu, kļūdu izskatīšanu dienas beigās, kā arī meditācijas praktizēšanu,

¹ PLATON, *Gorgias*, 527 d.

² Par saikni starp sevis vingrināšanu un rūpēm par sevi sk. *Alcibiade*, 123 d.

³ DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des Philosophes*, VI, 2, 70.

kam jānotiek pirms miega, lai novērstu ļaunus sapņus un veicinātu tādus redzējumus, kas nāktu no dieviem: par šiem garīgās sagatavošanās darbiem vakarā Platons, starp citu, precīzi atsaucas "Valsts" fragmentā, kur viņš izklāsta iekāru bīstamību, kas vienmēr ir gatavas pārplūdināt dvēseli.¹ Taču, neskaitot šīs pītagoriskās prakses, nav atrodamas nekas tāds – vien-alga, vai Ksenofonta, Platona, Diogena vai Aristotela darbos – kā *askēsis* kā vingrināšanās atturībā raksturojums. Tam neapšaubāmi ir divi iemesli. Pirmais ir tāds, ka vingrināšanās tiek uzlūkota pat kā tā piekopsana, kam ir jātrenējas; vingrināšanās nav kaut kas atšķirīgs no mērķa, kas būtu jāsa-niedz: trenējoties pierod pie uzvedības, kas vēlāk jāievēro.² Tā Ksenofonts cildina spartisko audzināšanu, kurā bērniem māca paciest badu, normējot viņiem pārtiku, paciest aukstumu, izsniedzot viņiem tikai vienu apģērbu, paciest sāpes, pakļaujot viņus fiziskiem sodiem, tāpat kā viņiem māca dzīvot atturīgi, uzspiežot izturēties ar vislielāko pieticību (solot pa ielām klusējot, nolaistām acīm un rokām zem apmetņiem).³ Tāpat arī Platons iesaka pakļaut jauneklus drosmes pārbaudēm, kas nozīmē viņu apdraudēšanu ar šķietamām briesmām; tas būtu viens no līdzekļiem viņus vingrināt, pilnveidot un vienlaikus novērtēt, tāpat kā tiek vesti "kumeli troksnī un jezgā, lai redzētu, vai tie ir bailīgi", tā arī mūsu karotāji, "kad tie ir jauni, jānogādā starp bīstamām lietām, tad atkal jāpakļauj baudām"; tas ir līdzeklis viņus pārbaudīt "vēl rūpīgāk, nekā ar uguni pārbauda zeltu, lai uzzinātu, vai viņi spēj pretoties kārdinājumiem, vai viņi saglabā pieklājību jebkuros apstākļos, vai viņi ir uzticami sevis paša un tās mūzikas sargi, ko viņi ir mācījušies".⁴ "Likumos" nonāk pat līdz sapņošanai par zālīti, kas vēl nav izgudrota: tā visam liek izskatīties bīstamam tā acīs, kas to ir ieņēmis; un to var izmantot, lai vingrinātos drosmē: vai nu viens pats, ja domā, ka "nevajag rādīties, kamēr nav labi uztrenējies", vai arī grupā, vai pat publiski "ar daudziem viesiem", lai parādītu spēju pārvarēt "neizbēgamo satricinājumu no dziras";⁵ tieši pēc šāda faktiskā un ideālā parauga var pieņemt un organizēt dzīres kā savaldības pārbaudīšanas veidu. Aristotelis to pasaka ar vārdiem, kas parāda morālās apmācības un mācāmā tikuma

¹ PLATON, *République*, IX, 371 c-572 b.

² Sk. PLATON, *Lois*, I, 643 b: "Kas vēlas kādudien ar kaut ko izcelties, tam jāpievēršas (*meletan*) šim mērķim kops bērnības, rodot gan izklaidi, gan nodarbošanos visā, kas uz to attiecas."

³ XÉNOPHON, *République des Lacédémoniens*, 2 et 3.

⁴ PLATON, *République*, III, 413 d sq.

⁵ PLATON, *Lois*, I, 647 e-648 c.

izplatību: "Savaldīgs klūst, atvairot baudas; taču vislabāk tās var atvaīrīt tad, kad tās esi kļuvis."¹

Runājot par otru iemeslu, kas izskaidro to, ka dvēseles vingrināšanā nav īpašas mākslas, tas balstās uz faktu, ka pašsavaldīšanās un citu vadīšana tiek aplūkotas kā tādas, kam ir vienāda forma; tā kā pašam sevi vajag vadīt tāpat, kā vada savu saimniecību un pilda savu lomu polisā, no tā izriet, ka personisko tikumu izveide un tieši *enkrateia* izveide pēc sava rakstura neatšķiras no tās mācīšanās, kas ļauj valdīt pār citiem pilsoņiem un viņus vadīt. Vienām un tām pašām mācībām jāpadara spējīgs uz tikumību un spējīgs uz varu. Nodrošināt pašam sevi pārvaldību, nodrošināt savas saimniecības vadīšanu, piedalīties polisas pārvaldīšanā ir trīs viena un tā paša tipa prakses. Ksenofons "Ekonomikā" labi parāda šo trīs prakšu nepārtrauktību, viendabību, kā arī to lietošanas hronoloģisko pēctecību indivīda dzīvē. Jaunais Kritobuls aplicina, ka viņš kopš kāda laika spēj valdīt pats pār sevi un vairs nelaut sevi aizraut iekārēm un baudām (bet Sokrats viņam atgādina, ka pēdējās ir kā mājas ļaudis, pār kuriem pieklājas saglabāt varu); tārad viņam ir pienācis laiks precēties un kopā ar savu laulāto draudzeni nodrošināt saimniecības vadību; šo mājsaimniecības pārvaldīšanu – ja to saprot kā mājas dzīves vadīšanu un īpašuma izmantošanu, mantojuma uzturēšanu un attīstību – Ksenofons vairākkārt izceļ, ja tai nododas kā pienākas, kā ievērojamu fizisku un morālu treniņu tam, kurš grib pildīt savus pilsoņa uzdevumus, iedibināt sev publiskas pilnvaras un uzņemties vadības uzdevumus. Vispārīgi runājot, viss, kas kalpo cilvēka kā pilsoņa politiskajai audzināšanai, viņam kalpos arī kā treniņš tikumībai un otrādi: abi ir pāris. Morālā *askēsis* ir daļa no tāda brīva cilvēka *paideia*, kam jāpilda noteikta loma polisā un attiecībā pret citiem; tai nav jālieto atšķirīgi paņēmieni; gimnastika un izturības pārbaudes, mūzika un vīrisku un enerģisku ritmu apguve, došanās medībās un ieroču mācība, rūpes par pienācīgu izturēšanos sabiedrībā, *aidōs* iegūšana, kas liek cienīt pašam sevi caur cieņu, ko izjūt pret citu, – tas viss vienlaikus ir tāda cilvēka veidošana, kas būs derīgs polisai, un morāla vingrināšanās tam, kas grib valdīt pats pār sevi. Atgādinot mākslīgos baidu pārbaudījumus, ko viņš iesaka, Platons tajos saskata līdzekli atklāt jaunekļu vidū tos, kas būs visspējīgākie būt "derīgi paši sev un valstij"; tiesi viņi papildinās valdību: "Mēs ņemsim par komandieri un polisas sargu to, kas, izturējies visus cits citam sekojošos pārbaudījumus bērībā, jaunībā un brieduma gados, izies no tiem neskarts (*akēratos*)."² Kad

¹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1104 a.

² PLATON, *République*, III, 413 e.

"Likumos" Atēnietis vēlas dot definīciju tam, ko viņš saprot ar *paideia*, viņš to raksturo kā to, kas "kopš bērnības" audzina "tikumam" un iedves "kaislīgu vēlēšanos kļūt pilnvērtīgam pilsonim, kurš prot pavēlēt un paklausīt atbilstoši tainīgumam".

Īsi var teikt, ka tēma par *askēsis* kā neizbēgamu praktisku treniņu, lai indivīds izveidotos par morāles subjektu, ir nozīmīga – pat izteikti akcentēta – grieķu klasiskajā domā, vismaz tajā tradīcijā, kas nāk no Sokrata. Tomēr šī "askētika" nav nedz organizēta, nedz domāta kā īpašu praksi kopums, kas veidotu īpatnu dvēseles mākslu ar savām tehnikām, paņēmieniem, receptēm. No vienas puses, tā neatšķiras no pašas tikumības prakses; tā ir tās apsteidzoša atkārtošana. No otras puses, tā lieto tādus pašus vingrinājumus kā tie, ar kuriem audzina pilsoni: sevis un citu pavēlnieks veidojas vienlaikus. Drīz vien šī askētika sāks iegūt neatkarību vai vismaz daļēju un relatīvu autonomiju. Tas notiks divos veidos: atdalīsies vingrinājumi, kas ļauj valdīt pašam pār sevi, un tā apgūšana, kas ir nepieciešams, lai valdītu pār citiem; atdalīsies arī vingrinājumi tīrā veidā no tikumības, atturības, savaldības, kam tie kalpo par treniņu: to paņēmieni (pārbaudes, eksāmeni, paškontrole) tieksies pēc īpašas tehnikas izveides, kas būs sarežģītāka nekā vienkārši tās morālās uzvedības atkārtošana, pēc kuras tie tiecas. Tad mēs redzēsim, ka sevis māksla iegūs tai raksturīgo veidolu attiecībā pret *paideia*, kas rada savu kontekstu, un attiecībā pret morāļu uzvedību, kas tai kalpo par mērķi. Taču klasiskā laikmeta grieķu domā "askētika", kas ļauj izveidoties par morāles subjektu, veido neatņemamu sastāvdaļu, līdz pat tās formai, tikumīgas dzīves piekopsanā, kas ir reizē pilnā, pozitīvā un politiskā jēdziena nozīmē "brīva" cilvēka dzīve.

4

BRĪVĪBA UN PATIESĪBA

1. "– Saki man, Eutidēm, vai tu domā, ka brīvība ir cildens un lielisks labums, vai runa būtu par atsevišķu cilvēku vai valsti? – Tas ir visšķaistākais, ko ir iespējams iegūt, – atbildēja Eutidēms. – Taču tas, kurš ļauj pār sevi valdīt ķermeņa baudām un kurš attiecīgi ir nespējīgs piekopt labo, vai tu tādu uzskati par brīvu cilvēku? – Nekādā gadījumā, – viņš teica."²

¹ PLATON, *Lois*, I, 643 e.

² XÉNOPHON, *Mémorables*, IV, 5, 2-3.

Sōphrosynē, stāvoklis, kuru tiecas sasniegt, vingrinoties savaldībā un ar atturību baudu piekopsnā, tiek raksturots kā brīvība. Šajā ziņā ir nozīmīgi valdīt pār iekārēm un baudām, to lietošanas veids ir vērtīgs morāls mērķis, bet tas nav tāpēc, lai saglabātu vai atgūtu sākotnēju nevainību; lielākoties tas nav – protams, izņemot pītagorisko tradīciju –, lai saglabātu šķīstību¹; tas ir tāpēc, lai būtu brīvs un lai tāds paliktu. Tur varēs redzēt, ja pēc tā vēl būs nepieciešamība, pierādījumu, ka brīvība grieķu domā netiek uzskatīta vienkārši par neatkarību no visas polisas, kamēr pilsoņi paši par sevi tajā ir tikai elementi bez individualitātes un iekšējās pasaules. Brīvība, kādu pienākas iedibināt un saglabāt, tā, protams, ir brīvība pilsoņiem kopumā, taču tā ir arī noteikta indivīda attieksmes forma pret sevi ikvienam. Polisas konstitūcija, likumu raksturs, audzināšanas formas, veids, kā uzvedas vadītāji, acīmredzot ir nozīmīgi faktori pilsoņu izturēšanās veidam; taču savukārt indivīdu brīvība, kuru saprot kā savaldību, ko viņi ir spējīgi īstenot paši par sevi, ir nepieciešama visai Valstij. Uzklāusīsim Aristoteli "Politikā": "Polisa ir tikumīga tad, ja pilsoņi, kas piedalās tās pārvaldīšanā, paši ir tikumīgi; tā mūsu valsti visi pilsoņi piedalās pārvaldē. Aplūkojamais jautājums tāpat ir šāds: kā cilvēks kļūst tikumīgs? Jo pat tad, ja būtu iespējams, ka viss pilsoņu kopums ir tikumīgs bez tā, ka ikviens no viņiem tāds ir individuāli, tomēr priekšroku vajadzētu dot individuālajam tikumam, jo visa sabiedrības kermenā tikumība loģiski izriet no ikviena pilsoņa tikumības."² Indivīda attieksme pret sevi pašu, veids, kā viņš nodrošina savu paša brīvību attiecībā pret savām iekārēm, suverenitātes forma, ko viņš īsteno pār sevi, ir laimes un labas polisas kārtības konstitutīvs elements.

Šī individuālā brīvība tomēr nav jāsaprot kā brīva un neatkarīga griba. Tās pretšķība, pretējais pols nav nedz dabisks determinisms, nedz kāda visvarenā griba: tā ir verdzība, turklāt verdzība pašam sev. Būt brīvam attiecībā pret baudām nozīmē nebūt to kalpībā, nozīmē nebūt to vergam. Daudz lielākas briesmas par aptraipīšanos, ko nes sev līdzī *aphrodisia*, ir kalpība. Diogens sacīja, ka kalpotāji ir savu saimnieku vergi, bet amorāli

¹ Runa acīmredzot nav par to, lai pateiktu, ka klasiskā laikmeta grieķu baudu morālē šķīstības tēma nepastāvēja; pītagorieši tai ierādīja ievērojamu vietu; tā bija ļoti nozīmīga Platonam. Tomēr šķiet, ka lielākoties sakarā ar to, kas ir fiziskas iekāres un baudas, morālas uzvedības mērķis tika uzskatīts pārsvarā par dominēšanu. Šķīstības ētikas rašanās un attīstība līdz ar sevis izkopsanu, kas ir ar to sakarā, būs ilgstošas nozīmes vēsturiska parādība.

² ARISTOTE, *Politique*, VII, 14, 1332 a.

cilvēki ir savu iekāru vergi (*tūs de phaulūs tais epithymiais dūleuein*)¹. Sokrats brīdina no šīs verdzības Kritobulu "Ekonomikas"² sākumā, tāpat arī Eutidēms "Atmiņu" dialogā, kas ir himna savaldībai, kuru uzskata par brīvību: "Tu, protams, domā, ka piekopt labo nozīmē būt brīvam, bet piederēt saimniekiem, kas tevi kavē to darīt, nozīmē būt vergam? – Tiesi tā es domāju, – viņš teica. – Tātad, pēc tavām domām, ir taisnība, ka nesavaldīgie ir vergi... – Un kāda, tavuprāt, ir vissliktākā no kalpībām? – Manuprāt, – viņš teica, – tā ir tāda, kad ir vislaunākie saimnieki. – Tātad vislaunākā no kalpībām ir nesavaldīgo kalpība... – Ja es tevi saprotu pareizi, Sokrat, tu uzskati, ka jutekļu baudām pakļautam cilvēkam nav nekā kopīga ne ar kādu tikumību? – Jā, Eutidēm, – teica Sokrats, – jo ar ko gan nesavaldīgs cilvēks ir pārāks par visdumjāko dzīvnieku?"³

Taču šī brīvība ir kas vairāk par ne-verdzību, vairāk nekā atbrīvošanās, kas padarītu individu neatkarīgu no jebkādas ārējas vai iekšējas piespiešanas; tās pilnīgajā un pozitīvajā formā tā ir pār sevi īstenota vara tajā varā, kas tiek īstenota pār citiem. Tā, kura patiesām pēc sava stāvokļa atrodas citu autoritātes pakļautībā un kurai nav no sevis pašas jāgaida savaldības princips; tai pietiek paklausīt pavēlēm un priekšrakstiem, ko tai dod. Platons to paskaidro, runājot par amatnieku: degradējošs viņā ir tas, ka viņa dvēseles labākā daļa "ir tik vāja no dabas, ka viņš nevar pavēlēt sevi pašā esošajiem dzīvniekiem, ka viņš tiem iztop un nevar iemācīties neko citu kā vien izdabāšanu tiem"; tātad: ko darīt, ja grib, lai šo cilvēku vadītu saprātīgs princips, tāds, "kas vada augstāku cilvēku"? Vienīgais līdzeklis ir viņu pakļaut šā augstākā cilvēka autoritātei un varai: "Lai viņš kļūst par vergu tam, kurā dieviskais elements ir pavēlnieks."⁴ Turpretī tam, kam jāvada citi, jābūt spējīgam īstenot pilnīgu varu pār sevi: reizē tāpēc, ka viņa stāvokli un ar to varu, ko viņš īsteno, viņam būtu viegli apmierināt visas savas iekāres un tātad tām lauties, un tāpēc, ka viņa nelāgā uzvedība iespaidotu visus, kā arī ietekmētu polisas kopējo dzīvi. Lai neiekristu pārmērībās un nepielautu vardarbību, lai izvairītos no tirāniskas varas (pār citiem) un no tiranizētas dvēseles (no savām iekārēm), politiskās varas darbība kā iekšējai darbībai raksturīgu principu prasa varu pār sevi. Savaldība, ko izprot kā

¹ DIOGÈNE L'AËRCE, *Vie des Philosophes*, VI, 2, 66. Verdzība baudu ziņā ir ļoti bieži sastopams izteikums. XÉNOPHON, *Économique*, I, 22; *Mémorables*, IV, 5. PLATON, *République*, IX, 577 d.

² XÉNOPHON, *Économique*, I, 1, 17 sq.

³ ID, *Mémorables*, IV, 5, 2-11.

⁴ PLATON, *République*, IX, 590 c.

vienu no aspektiem suverenitātei pār sevi, ir ne mazāk kā taisnīgums, drosme un piesardzība, kvalificējošs tikums tam, kam jāīsteno valdīšana pār citiem. Vislielākais valdnieks ir valdnieks pār sevi (*basilikos, basileuōn heautū*)¹.

No šejienes izriet tas, ka baudu morālē piešķirta liela nozīme divām augstām morālās paraugdošanas figūrām. No vienas puses, launais tirāns: viņš nav spējīgs savaldīt pats savas kaislibas; no tā viņā vienmēr pastāv nosliece pārkāpt viņam piemītošo varu un būt vardarbīgam pret (*hybrizein*) saviem pavalstniekiem; viņš ievieš nemieru savā Valstī un izraisa pilsoņu sacelšanos pret sevi; despota seksuālās pārmēribas, kad viņš pasāk laupīt godu pilsoņu bērniem – zēniem un meitenēm –, bieži tiek piesauktas kā sazvērestību galvenais motīvs, lai gāztu tirāniju un atjaunotu brīvību: tā notika ar Peisistratīdiem Atēnās, ar Periandru Ambrasijā un vēl citiem, ko Aristotelis piemin "Politikas" V grāmatā². Pretēji tam acu priekšā iezīmējas tāda vadoņa pozitīvais tēls, kas ir spējīgs īstenot stingru varu pār sevi pašu tajā varā, ko viņš īsteno pār citiem; viņa pašsavaldība iegrožo viņa kundzību pār citiem. Par to liecina Ksenofonta Kīrs, kas vairāk nekā jebkurš cits varēja launprātīgi izmantot savas iespējas un kas tomēr sava galma vidū parādīja savu jūtu apvaldu: "Tāda izturēšanās galmā radija padotajos precīzu sava ranga izjūtu, kas viņiem lika pakļauties saviem priekšniekiem, bet viņos savukārt – cieņas un laipnības jūtas."³ Tāpat arī, kad Isokrata Nikokls cildina pats savu savaldību un uzticību laulībā, viņš atsaucas uz sava politiskā stāvokļa prasībām: kā gan viņš varētu pretendēt dabūt paklausību no citiem, ja viņš nevar nodrošināt pats savu iekāru paklausību?⁴ Tieši ar vārdiem par prātīgumu Aristotelis iesaka absolūtam valdniekam nelauties nekādām pārmēribām; patiesām ir jāreķinās ar turīgu cilvēku pieķeršanos godam; šā iemesla dēļ būtu neprātīgi no viņa puses tos pakļaut miesas sodu pazemojumam; tā paša iemesla dēļ viņam vajadzētu izvairīties "apvainot jaunības biklumu". "Lai viņa intīmās attiecības ar jaunatni nosaka ar jūtām saistīti cēloņi, nevis doma, ka viņam viss ir atļauts un ka vispār viņš izpērk visu, kas šķiet zaudējums no goda pieauguma."⁵ Var arī atcerēties, ka tāda bija strīda likme starp Sokratu un Kalliklu: vai tie, kas vada citus, attiecībā pašiem pret sevi jāuzlūko kā "vadītāji vai vadāmie"

¹ PLATON, *République*, IX, 580 c.

² ARISTOTE, *Politique*, V, 10.

³ XÉNOPHON, *Cyropédie*, VIII, 1, 30-34.

⁴ ISOKRATE, *Nicoclès*, 37-39.

⁵ ARISTOTE, *Politique*, V, 11, 1315 a.

(*archontas ē archomenūs*), – ja šo sevis vadīšanu definē ar to, ka jābūt *sōphrōn* un *enkratēs*, proti, "jāpavēl baudām un iekārēm sevi"¹?

Pienāks laiks, kad visbiežāk lietotā paradigma, lai ilustētu seksuālo tikumību, būs tādas sievietes vai jaunas meitenes paradigma, kas aizstāvas pret uzbrukumiem, ko pret viņu vērš tas, kam pār viņu ir vara; šķīstības un nevainības saglabāšana, uzticība pienākumiem un saistībām tad veidos tikumības pārbaudes tipu. Šī figūra, protams, antīkajos laikos nav nepazīstama; taču šķiet tomēr, ka vīrietis, vadonis, kungs, kurš pats spēj savaldīt savu apetīti brīdī, kad viņa vara pār citiem dod iespēju tos izmantot pēc patikas, labāk parāda, kas pēc sava patiesā rakstura ir savaldības tikums grieķu domā.

2. Ar šo savaldības kā aktīvas brīvības koncepcijas palīdzību tiek apliecināts savaldības "vīriskais" raksturs. Tāpat kā namā vīrietis ir tas, kurš pavēl, tāpat kā polisā nevis vergi, bērni vai sievietes ir tie, kas īsteno varu, bet gan vīrieši un tikai vīrieši, tā arī ikvienam sevi pašā jāliek lietā šīs vīrieša īpašības. Passavaldīšanās ir veids būt vīrietim attiecībā pret sevi pašu, proti, pavēlēt tam, kam ir jāpavēl, piespiest paklausīt to, kas nav spējīgs pats sevi vadīt, uzspiest prāta principus tam, kam to trūkst; īsumā, tas ir veids būt aktīvam attiecībā pret to, kas pēc dabas ir pasīvs un kam tādām jāpaliek. Šajā vīriešu radītajā morālē vīriešiem sevis kā morāles subjekta izstrādāšana sastāv no sevis izveidošanas sev par vīriskības struktūru: tieši esot vīrietim attiecībā pret sevi, varēs kontrolēt un savaldīt vīrieša aktivitāti, ko īsteno pret citiem seksuālajā praksē. Pēc tā ir jātiecas agonistiskā cikstiņā ar sevi pašu un cīņā par iekāru uzveikšanu; šajā punktā attieksme pret sevi klūs vienāda ar kundzības, hierarhijas un varas attiecībām, ko ar vīrieša, turklāt brīva vīrieša tiesībām pretendē nodibināt pār padotajiem; un ar šo "ētiskās vīriskības" nosacījumu varēs atbilstoši "sociālās vīriskības" modelim mērot "seksuālās vīriskības" ieīstīšanās. Izmantojot savas tēviņa baudas, jābūt vīriskīgam pret sevi pašu, tādām pašām, kāds esi sociālajā lomā. Savaldība pilnīgā vārda nozīmē ir vīrieša tikums.

Taču acīmredzami tas nenozīmē to, ka sievietēm nav jābūt savaldīgām, ka viņas nav spējīgas uz *enkrateia* vai ka viņas nepazītu *sōphrosynē* tikumu. Tomēr šis tikums viņās vienmēr zināmā mērā ir saistīts ar vīriskību. Tā ir institucionāla saistība, jo tas, kas viņām uztiepj savaldību, ir viņu atkarīgais stāvoklis attiecībā pret ģimeni, savu vīru un radīšanas funkciju,

¹ PLATON, *Gorgias*, 491 d.

kas ļauj turpināties vārdam, ļauj nodot tālāk mantu un saglabāt polisu. Tā ir arī strukturāla saistība, jo sievietei, lai varētu būt savaldīga, pret sevi pašu jāiedibina pārākuma un virskundzības attiecības, kas viņā ir vīrišķa tipa. Zīmīgi, ka Sokrats Ksenofonta "Ekonomikā" pēc tam, kad ir dzirdējis Ishomahu lielām viņa paša veidotās laulātās draudzenes nopelnus, paziņo (ne bez laulības bargās dievietes piesaukšanas): "Pateicieties Hērai, lūk, kas tavā sievā ir atklājis vīrišķīgu dvēseli (*andrikē dianoiā*)."¹ Uz ko Ishomahs, lai ievadītu nodarbību par izturēšanos bez koketērijas, ko viņš pasniedz savai laulātajai draudzenei, pievieno šādu repliku, kurā saskatāmi abi šās tikumiskās vīrišķības elementi sievietei – personīgās dvēseles spēks un atkarība attiecībā pret vīrieti: "Es vēlos tev nosaukt vēl citas viņas dvēseles spēka (*megaloghrōn*) iezīmes un parādīt tev, ar kādu gatavību viņa man paklausa, kad ir uzklaušījusi manus padomus."²

Aristotelis, kā zināms, nepārprotami nostājās pret Sokrata tēzi par tikuma principiālo vienotību, tādā pret tā identitāti vīriešiem un sievietēm. Tomēr viņš neapraksta sievišķīgus tikumus, kas būtu strikti sievišķīgi; tie, kurus viņš atzīst sievietēs, tiek definēti saistībā ar kādu galveno tikumu, kas rod savu pilnīgo un pabeigto formu vīrietī. Iemeslu tam viņš saskata faktā, ka attiecības starp vīrieti un sievieti ir "politiskas": tās ir vadītāja un vadāmā attiecības. Labai attiecību sakārtotībai vajadzīgs, lai abi veicinātu vienādus tikumus; taču ikviens to darīs savā veidā. Tam, kurš pavēl, – tādā vīrietim, – "pieder ētiskais tikums tā pilnībā", turpretī pietiek, ka vadāmajiem – un sievietei – ir "tikumu summa, kas ir piemērota ikvienam no viņiem". Tādā savaldība un drosme vīrietim ir pilnvērtīgs un pabeigts "pavēlēšanas" tikums; runājot par sievietes savaldību un drosmi, tie ir "paklausanās" tikumi, proti, viņām vīrietī ir vienlaikus pilnīgs un pabeigts paraugs un tā izmantošanas princips.³

Tam, ka savaldībai ir principiāli vīrišķa struktūra, ir vēl cita konsekvence, simetriska un pretēja iepriekšējai: nesavaldība savukārt sasaucas ar pasivitāti, kas to sarado ar sievišķību. Būt nesavaldīgam – tas patiesībā nozīmē būt nepretošanās stāvoklī pret baudu spēku, vājuma un pakļautības pozīcijā; tas nozīmē būt nespējīgam uz šo vīrišķīgo attieksmi pret sevi pašu, kas ļauj būt stiprākam par sevi. Šajā nozīmē baudu un iekāru cilvēks, nesavaldības (*akrasia*) vai izlaidības (*akolasia*) cilvēks ir tāds, ko var saukt par sievišķīgu, taču attiecībā pret sevi pašu vēl vairāk nekā attiecībā pret

¹ XÉNOPHON, *Économique*, X, 1.

² ARISTOTE, *Politique*, I, 13, 1260 a.

cieti. Tādā seksualitātes pieredzē kā mūsējā, kur pamatā skandina par maskulinā un feminā pretstatiem, vīrieša sievišķība tiek skatīta viņa seksuālās lomas reālā vai virtuālā pārkāpšanā. Par vīrieti, kuru sieviešu mīlestība noved līdz pārmērībām, neviens nemēģinās teikt, ka viņš ir sievišķīgs, ja nu vienīgi paveicot ar viņa iekāri veselu atsifrēšanas darbu un atklājot slepenībā mītošu "latentu homoseksualitāti" viņa nestabilajās un daudzveidīgajās attiecībās pret sievietēm. Gluži pretēji tas ir grieķiem, šis pretstats starp aktivitāti un pasivitāti ir būtisks un iezīmē seksuālās izturēšanās novadu kā morālu attiecību novadu; te ir labi redzams, kāpēc vīrietis var dot priekšroku vīriešu mīlestībai, un neviens neiedomāsies viņu turēt aizdomās par sievišķību, ja viņš ir aktīvs seksuālajās attiecībās un aktīvs sevis paša morālā savaldīšanā; turpretī, kas pietiekamā mērā nav savu baudu kungs – lai kāds būtu viņa izvēlētais objekts –, tiek vērtēts kā "sievišķīgs". Iedalījuma šķirtne starp vīrišķīgu vīrieti un sievišķīgu vīrieti nesaskaras ar mūsējiem pretstatiem starp heteroseksualitāti un homoseksualitāti; tā nereducējas arī uz pretstatu starp aktīvu un pasīvu homoseksualitāti. Tā iezīmē attieksmes atšķirību attiecībā pret baudām; un šās sievišķības tradicionālās pazīmes – slinkums, kūtrums, atteikšanās no mazliet raupjajām sporta nodarbībām, patika uz smaržām un rotājumiem, izlutinātība... (*malakia*) – neparedz visādā ziņā to, ko 19. gadsimtā sauks par "izvirtuli", bet gan to, kurš sev ļauj sekot baudām, kas viņu vilina: viņš ir pakļauts gan pats savām tieksmēm, gan citu tieksmēm. Diogens dusmojas pārlietu klīnīga zēna priekšā; taču viņš uzskata, ka šī sievišķīgā izturēšanās var maldināt tiklab par viņa tieksmi uz sievietēm, kā uz vīriešiem.¹ Lielākoties ētiski negatīvais grieķu acīs acīmredzami nenozīmē mīlēt abus dzimumus; tas nenozīmē arī dot priekšroku savam paša dzimumam; visnegatīvākais ir būt pasīvam attiecībā pret baudām.

3. Šo brīvību – varu, kas raksturo savaldīga cilvēka dzīvesveidu, nevar aplūkot bez attieksmes pret patiesību. Valdīt pār baudām un pakļaut tās *logos* ir viens un tas pats: savaldīgais, saka Aristotelis, grib tikai "to, ko iesaka veselais saprāts" (*orthos logos*)². Ir pazīstams ilgaus strīds, kas, sākot no sokratiskās tradīcijas, izvērtās par zināšanu lomu tikumībā vispār un savaldībā konkrēti. Ksenofons savā darbā "Atmiņas" atgādina Sokrata tēzi, saskaņā ar kuru mēs nevaram atdalīt zinātni un savaldību: tiem, kuri

¹ DIOGÈNE L'AËRCE, *Vie des Philosophes*, VI, 2, 54.

² ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 12, 1119 b.

iedomājas iespēju zināt to, kas jādara, un tomēr rīkoties pretēji, Sokrats atbild, ka nesavaldīgie vienmēr ir arī nezinoši, jo visādā ziņā vīrieši "izvēlas no visām darbībām tās, ko viņi vērtē kā visnoderīgākās". Šos principus ilgstoši apstrīdēs Aristotelis, taču viņa kritika neizbeigs strīdu, kas turpināsies vēl stoicismā un ap to. Taču neatkarīgi no tā, vai pieņem vai ne tādu iespējamību, ka launumu pielauj, to zinot, un, lai kāds būtu zināšanu veids, ko pieņem tajos, kas darbojas pretstatā viņiem zināmiem principiem, ir kāds punkts, ko neapstrīd: nevar praktizēt savaldību bez kaut kādas zināšanu formas, kas ir vismaz viens no būtiskiem nosacījumiem. Nevar kļūt par morāles subjektu baudu lietošanā, vienlaikus neveidojoties par zināšanu subjektu.

4. gadsimta grieķu filosofijā attieksme pret logosu baudu piekopšanā tika aprakstīta trijās galvenajās formās. Struktūrālā formā: savaldība paredz, ka *logos* cilvēkbūtnē tiek novietots suverenitātes pozīcijā, tas var pakļaut iekāres un ir spējīgs sakārtot uzvedību. Nesavaldīgajā spēks, kas iekāro, sagrauj pirmo vietu un izvērsē tirāniju, turpreti tajā, kas ir *sōphrōn*, prāts pavēl un norāda atbilstoši cilvēkbūtnes struktūrai. "Vai prātam nepiedien," jautā Sokrats, "pavēlēt, jo tas ir gudrs un tāpēc, ka tam ir pienākums būt modram par visu dvēseli?"; un, ņemot to par pamatu, viņš definē *sōphrōn* kā tādu, kam atšķirīgās dvēseles daļas ir draudzīgas un harmoniskas, kad tā, kas pavēl, un tās, kas paklausa, ir vienisprātis un atzist, ka prātam pienākas pavēlēt, un tās nemaz neapstrīd prāta autoritāti.² Neraugoties uz visām atšķirībām, kas pretstata Platona aprakstīto dvēseles iedalīšanu trijās daļās un Aristoteļa koncepciju "Nikomaha ētikas" laikā, tieši prāta pārākuma jēdzienos pār iekāri izrādās raksturots *sōphrosynē* šajā pēdējā tekstā: "Iekāre pēc baudas ir nepiesātināma, un viss to uzbudina būtnē, kam atņemts prāts"; tātad iekāre pārmērīgi pieaugs, "ja kāds nav paklausīgs un padevīgs autoritātei"; un šī autoritāte ir *logos* autoritāte, kam jāpielāgojas "iekārošanas spējai" (*to epithymētikon*).³

Taču *logos* īstenošanu savaldībā apraksta arī instrumentālā formā. Patiesām, kopš tā laika, kad valdīšana pār baudām nodrošināja tādu to lietošanu, kas prot piemēroties vajadzībām, īstajiem brīžiem, apstākļiem, ir nepieciešams praktisks prāts, kas varētu noteikt, atbilstoši Aristoteļa izteikumam, "to, ko vajag, kā vajag un kad vajag"⁴. Platons uzsvēra to nozīmību,

¹ XÉNOPHON, *Mémorables*, III, 9, 4.

² PLATON, *République*, IV, 431 e-432 b.

³ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 12, 1119 b.

⁴ *Ibid.*

kāda gan indivīdam, gan polisai ir tam, lai nelietotu baudas "ārpus labvēlīgiem apstākļiem (*ektos tōn kairōn*) un bez zināšanas (*anepistēmōn*)".¹ Diezgan līdzīgā garā Ksenofons parāda, ka savaldīgs cilvēks vienlaikus ir arī dialektisks cilvēks – tiesīgs pavēlēt un diskutēt, spējīgs būt labākais –, jo, kā "Atmiņās" paskaidro Sokrats, "tikai savaldīgi cilvēki spēj saskatīt labākās no lietām un parādībām, tās iedalīt klasēs praktiski un teorētiski, izvēlēties labas un atturēties no sliktajām".²

Visbeidzot, Platonam *logos* īstenošana savaldībā izpaužas trešajā formā: tā ir sevis paša iepazīšana ontoloģiski. Nepieciešamība izzināt sevi, lai praktizētu tikumību un apvaldītu iekāres – tā ir sokratiska tēma. Taču par formu, kādā jānotiek šai pašizziņai, tāds teksts kā plašā runa "Faidrā", kur izklāstīta dvēseļu celošana un mīlestības dzimšana, ievieš precizējumus. Tas neapsaubāmi antikajā literatūrā ir pirmais apraksts par to, kas vēlāk izvērtīsies par "garīgu kauju". Tajā mēs redzam – un tas ir ļoti tālu no nesatraucamības un izturības un atturības varondarbiem, ko Sokrats mācēja izmantot kā pierādījumu atbilstoši Alkibiāda [teiktajam] "Dzīrēs" – veselu tādas dvēseles dramaturģiju, kas cīnās pati ar sevi un pret savu iekāru vardarbību; šiem atšķirīgajiem elementiem būs ilga attīstība garīguma vēsturē: uztraukums, kas sagrābj dvēseli un kam tā nezina pat vārdu, nemiers, kas dvēseli tur trauksmes stāvoklī, noslēpumaina dedzība, ciešanas un baida, kas mijas un sajaucas, uzbrāzmojums, kas pārplūšina būtņi, cīņa starp pretējiem spēkiem, sakāves, ievainojumi, ciešanas, apbalvojums un remdinājums beigās. Visa šā stāsta gaitā, kurš izklāsta to, kas patiesībā ir gan cilvēciskas, gan dievišķas dvēseles daba, attieksmei pret patiesību ir fundamentāla loma. Patiesi, dvēseli, lai tā vērotu "realitātes, kas ir ārpus debesīm", un ieraudzītu debesu atspulgu šīs zemes skaistumā, pārņem mīlestības neprāts, to izrauj ārā pašu no sevis, tā vairs nepieder sev; taču tas tā notiek arī tāpēc, ka atmiņas dvēseli nes "uz skaistuma realitāti", tāpēc, ka dvēsele "to atkal skata gudrības pavadībā un pacēlusies uz sava svētītā pamata", ka tā savaldās, uzņemas apvaldīt fizisko iekāri un tiecas atbrīvoties no visa, kas varētu to apgrūtināt un kavēt no jauna atrast patiesību, ko tā ir skatījusi.³ Dvēseles attieksme pret patiesību vienlaikus ir tas, kas balsta Erotu tā kustībā, spēkā un intensitātē, un tas, kas, palīdzot tam atraisīties no jebkuriem fiziskiem priekiem, palīdz Erotam kļūt par patiesu mīlestību.

¹ PLATON, *Lois*, I, 636 d-e.

² XÉNOPHON, *Mémorables*, IV, 5, 11.

³ PLATON, *Phèdre*, 254 b.

Mēs redzam: vai tas būtu cilvēciskās esamības hierarhiskā struktūras formā, piesardzības piekopšanas formā vai dvēselei atzīstot tās īsto būtmi, attieksme pret patiesību ir būtisks savaldības elements. Tā ir nepieciešama samērīgai baudu izmantošanai, nepieciešama to vardarbīguma pārvaldīšanai. Taču ir jāsaskata arī tas, ka šī attieksme pret patiesību nekad nepieņem pašam sevis atsifrēšanas formu un iekāres hermeneitikas formu. Tā ir savaldīga subjekta dzīvesveida sastāvdaļa; tā nav pielīdzināma subjekta pienākumam teikt patiesību par sevi pašu; tā nekad neatklāj dvēseli kā iespējamās izzinas novadu, kurā jālasa un jāinterpretē grūti uztaustāmās iekāres pēdas. Attieksme pret patiesību ir indivīda kā savaldīga un savaldīgu dzīvi dzīvojoša subjekta iedibināšanas strukturāls, instrumentāls un ontoloģisks nosacījums; tā nav epistemoloģisks nosacījums tam, lai indivīds iepazītu sevi kā atsevišķs iekāres subjekts un lai viņš varētu attīrīties no tādējādi dienasgaismā izvilktās iekāres.

4. Tātad šī attieksme pret patiesību, savaldīga subjekta neatņemama satāvdaļa, neved uz iekāres hermeneitiku, kā tas būs kristīgā garīguma gadījumā, taču tā paver skatu uz eksistences estētiku. Ar to ir jāsaprot tāda pieeja dzīvei, kuras morālā vērtība nav nedz pielāgotība uzvedības kodeksam, nedz šķīstīšanās darbam, bet gan noteiktām formām vai drīzāk noteiktiem vispārīgiem formāliem principiem baudu lietošanā, to izkārtosānā, ierobežojumu ievērošanā, hierarhijas cienīšanā. Pateicoties *logos*, ar prātu un ar attieksmi pret patiesību, kas to vada, šāda dzīve iekļaujas ontoloģiska mēroga uzturēšanā vai reproducēšanā; no citas puses, tā iegūst izteiktu spožumu to acīs, kas var to vērot vai glabāt atmiņā. Ksenofons, Platons un Aristotelis diezgan bieži ir aplūkojuši šo savaldīgo eksistenci, kuras patiesībā balstītais mērs vienlaikus ir cieņa pret ontoloģisko struktūru un redzamā skaistuma šķērsgrīzums. Lūk, kā, piemēram, dialogā "Gorgijs" to apraksta Sokrats, pats atbildēdams uz saviem jautājumiem klusējošā Kallikla vietā: "Kāda lietai, mēbelei, kermenim, dvēselei, dzīvniekam piemītoša īpašība nav nejauša: tā apkopo noteiktu izkārtojumu, noteiktu taisnīgumu, noteiktu mākslu (*taxis, orthotēs, technē*), kas pielāgota šīs lietas dabai. Vai tā ir patiesība? Es uz to atbildu apstiprinoši. – Tātad ikvienas lietas tikumība ir ietverta kādā kārtībā un veiksmīgā kārtību apkopojošā izvietojumā? Es tā pieņemu. – No tā izriet, ka zināms sakārtojuma skaistums (*kosmos tīs*), kas piemīt ikvienas lietas dabai, ir tas, kas ar savu klātbūtni padara šo lietu labu? Es tā domāju. – Attiecīgi dvēsele, kurā ir kārtība, kas piedien dvēselei, ir labāka par to, kurā šādas kārtības nav?

Noteikti. – Tātad dvēsele, kurai pieder kārtība, ir labi sakārtota dvēsele? Protams. – Un labi sakārtota ir savaldīga un gudra dvēsele? Neapšaubāmi. – Tātad savaldīga dvēsele ir laba... Lūk, tas, kam vismaz es piekritu un ko uzskatu par drošīcamu. Ja tā ir patiesība, tad, man šķiet, ikvienam no mums, lai būtu laimīgs, jātiecas pēc savaldības un tā jāieīstina" (*diokteon kai askēteon*).¹

Kā atbalsojot šo tekstu, kas sasaista savaldību un skaistumu dvēselē, kuras sakārtotība atbilst tai piemītošajai dabai, "Valstī" savukārt parādīts, kādā ziņā ir nesavienojami dvēseles un ķermeņa spožums ar baudu pārēmību un vardarbību: "Ja cilvēks savā dvēselē apvieno labu raksturu (*kala ēthē*), bet savā ārienē tādas iezīmes, kas saskaņojas un piedienas viņa raksturam, jo tās iekļaujas vienā un tajā pašā modeli, vai tā nav visskaistākā no ainām, ko vien ir iespējams redzēt? – Skaistākā no daudzām. – Visskaistākais ir arī vispatīkamākais (*erasmiōtaton*)? – Bez ierunām... – Bet saki man, vai baudu pārēmība saskaņojas ar savaldību? – Kā gan tas varētu būt, jo tas traucē dvēseli ne mazāk par sāpēm. – Un ar tikumību vispār? – Nē. – Bet ar vardarbību un nesātību (*hybris, akolasia*)? – Ne vairāk kā ar visu citu. – Bet vai tu vari nosaukt par mīlas baudu lielāku un spilgtāku baudu? – Nē, spēcīgākas nav. – Turpretī vai prātam atbilstoša mīlestība (*ho orthos erōs*) ir gudra mīlestība un sakārtota mērogā un skaistumā? – Protams. – Tātad nevajag ļaut apdraudēt saprātīgo mīlestību nedz trakumam, nedz kaut kam tādām, kas saskaras ar nesātību."²

Var atgādināt arī to ideālo aprakstu, ko Ksenofons piedāvāja par Kīra galmu, kas pats sev sniedza skaistuma izrādi, kurā ikviens pilnībā pārvaldīja pats sevi; valdnieks atklāti rādīja savaldību un atturību, tām visapkārt uz visiem izplatījās atbilstoši rangam apvaldīta uzvedība, pašcienā un citu cienīšana, ķermeņa un dvēseles rūpīga kontrole, žestu ekonomija, un nekāda nevilša vai vardarbīga kustība neiztraucēja skaistuma valdīšanu, kas šķita klātesam ikviena garā: "Nekad nenācās dzirdēt kādu kļaidājamus dusmās vai priekā, līdz aizsmakumam plosošī smejam, taču, uz viņiem raugoties, varētu teikt, ka viņu paraugs ir skaistums."³ Indivīds kā morāles subjekts pilnveidojas precīzi samērotas, visiem redzamas un ilgas atcerēšanās cienīgas uzvedības plastikā.

¹ PLATON, *Gorgias*, 506 d-507 d.

² PLATON, *République*, III, 402 d-403 b.

³ XÉNOPHON, *Cyropédie*, VIII, 1, 33.

Ši ir tikai skice ar sākumam svarīgāko; daži vispārīgi vilcieni, kas raksturo veidu, kā grieķu klāsiskajā domā tika domāta seksuālā prakse un kā to izveidoja par morāles novadu. Šā novada elementus – "ētikas substanci" – veidoja *aphrodisia*, proti, dabas gribētie akti, ko tā sasaistījusi ar spēcīgu baudu un pēc kuriem tā tiecas ar spēku, kas vienmēr ir uzņēmīgs pret pārmērībām un dumpi. Principu, atbilstoši kuram jāsakārto šī darbība, "paklausanas veids", nenoceica vispārēja likumdošana, nosakot atļautos un aizliegtos aktus; drīzāk to noteica zināšana – prasme, māksla, kas norādīja lietošanas modalitātes atkarībā no atšķirīgiem mainīgajiem (vajadzība, brīdis, statuss). Darbs, kas indivīdam bija jāpaveic pašam ar sevi, nepieciešamajai askēzei bija izcīnāmas cīņas, gūstamas uzvaras forma, iedibinot pašam sevis pārvaldīšanu atbilstoši nama vai politiskas varas modelim. Visbeidzot, dzīvesveidu, ko sasniedza ar šo pašsavaldīšanos, raksturoja kā aktīvu brīvību, kas ir nesaraucjami saistīta ar strukturālu, instrumentālu un ontoloģisku attieksmi pret patiesību.

Tūlīt mēs redzēsim: šī morālā refleksija sakarā ar ķermeni, laulību, zēnu mīlestību attīstīja bardzības tēmas, kurās saskatāma zināma līdzība ar ieteikumiem un aizliegumiem, kas būs atrodamī turpmāk. Taču šajā skietamajā kontinuitātē jāpatur prātā, ka morāles subjekts netiks konstituēts tādā pašā veidā. Kristīgajā seksuālās izturēšanās morālē ētikas substanci definēs nevis ar *aphrodisia*, bet gan ar iekāru novadu, kuras slēpjas sirds dziļumos, un ar aktu kopumu, kas pēc formas un nosacījumiem ir rūpīgi definēti; paklausana iegūst nevis zināšanu – prasmju formu, bet gan likuma atziņas un paklausības garīdzniecībai formu; tādējādi tā ir ne tik daudz pašam sevis pilnīga pārvaldīšana vīriskā tipa aktivitātes piekopsnā, kas raksturo morāles subjektu, bet drīzāk gan atteikšanās no sevis un šķīstība, kuras paraugs jāmeklē jaunavībā. Ņemot to par pamatu, var saprast šo abu vienlaikus pretīšķīgo un savstarpēji papildinošo praksi nozīmību kristīgajā morālē: seksuālo aktu kodificēšana, kas kļuvis aizvien precīzāka, un iekāres hermeneitikas un sevis atsīfrēšanas procedūru attīstība.

Shematiski varētu teikt, ka antīko laiku morālā refleksija par baudām nav vērsta nedz uz aktu kodificēšanu, nedz arī uz subjekta hermeneitiku, bet gan uz attieksmes stilizāciju un eksistences estētiku. Stilizāciju tāpēc, ka seksuālās aktivitātes retināšana parādās kā sava veida atklāta prasība un ka ir viegli konstatēt: nedz ārsti, dodami padomus par režīmu, nedz morālisti, prasdami vīriem cienīt viņu laulāto draudzeni, nedz tie, kas dod

padomus par labu uzvedību, kas jāievēro zēnu mīlestībā, nepasaka ļoti skaidri, ko vajadzētu darīt vai nedarīt seksuālo aktu vai praksi ziņā. Iemesls tam, protams, nav autoru piesardzība vai atturība, bet gan tas, ka ne jau šeit ir problēma: seksuālā savaldība ir brīvības īstenošana, kas iegūst formu sevis apvaldīšanās; pēdējā izpaužas veidā, kā subjekts izturas vai aturas savas vīrišķās aktivitātes īstenošanā, veids, kādā viņam ir attiecības pret sevi pašu to attiecību ietvarā, kas viņam ir pret citiem. Šī attieksme daudz vairāk nekā pielautie akti vai apslēptās iekāres dod iemeslu spriedumiem par vērtību. Par morālu vērtību, kas ir arī estētiska vērtība un patiesības vērtība, jo, tikai tiecoties pēc patiesu vajadzību apmierināšanas, ievērojot cilvēkbūtnes patieso hierarhiju un nekad neaizmirstot to, kas esi patiesībā, var piešķirt savai uzvedībai tādu formu, kas nodrošina labu slavu un ir atcerēšanās vērta.

Tagad ir jāaplūko, kā dažas svarīgākās seksuālās bardzības tēmas, kuru vēsturiskā nozīme ievērojami pārsniegs grieķu kultūras ietvarus, izveidojās un attīstījās 4. gadsimta domā. Es neņemšu par pamatu baudas un tikumības vispārīgās teorijas; es balstīšos uz pastāvošajām un atzītajām praksēm, ar kuru palīdzību cilvēki tiecās piešķirt formu savai uzvedībai: režīma piekopsana, saimniecības vadīšanas prakse, aplidošanas prakse mīlestības uzvedībā; es mēģināšu parādīt, kā šīs trīs prakses tika domātas medicīnā un filosofijā un kā šīs refleksijas ieteica atšķirīgus veidus nevis precīzi kodificēt seksuālo uzvedību, bet drīzāk to "stilizēt": stilizācijas Diētētikā kā indivīda ikdienas attieksmes māksla pret savu ķermeni, Ekonomikā kā vīrieša uzvedības māksla ģimenes galvas lomā, Erotikā kā vīrieša un zēna savstarpējās uzvedības māksla mīlestības sakarā.¹

¹ ANRĪ ŽOIĪ (*Henri Joly*) darbā *Le Renversement platonicien*, minēts piemērs par veidu, kā grieķu domā analizē attiecības starp praksi novadu un filosofisko refleksiju.

DIETĒTIKA

Grieķu morālā refleksija par seksuālo izturēšanos netiecās pamatot aizliegumus, bet gan stilizēt brīvību: to, kuru savā darbībā īsteno "brīvs" cilvēks. No šejienes izrietēja tas, kas sākumā var šķist paradokss: grieķi piekopa, akceptēja, padarīja par vērtīgām attiecības starp vīriešiem un zēniem; bet viņu filosofi tomēr šajā sakarā iecerēja un radīja atturēšanās morāli. Viņi pilnīgi pielāva, ka precēts vīrietis var doties meklēt seksuālas baudas ārpus laulības, un tāpēc viņu morālisti izveidoja laulības dzīves principu, saskaņā ar kuru vīram varēja būt seksuālas attiecības tikai ar paša sievu. Viņi nekad netika uzskatījuši, ka seksuāla bauda pati par sevi ir launums vai ka tā varētu būt daļa no kādas klūdas kauna traipiem; tomēr viņu ārsti uztraucās par seksuālās aktivitātes attiecībām ar veselību un izvērta veselu refleksiju par briesmām tās piekopšanā.

Sāksim ar šo pēdējo punktu. Uzreiz jāatzīmē, ka viņu refleksijas galvenais saturs nebija seksuālās aktivitātes dažādas patoloģiskas sekas; tā netiecās arī organizēt šo izturēšanos kā novadu, kurā varētu izšķirt normālu uzvedību un anormālu un patoloģisku praksi. Protams, nav tā, ka šo tēmu nemaz nebūtu. Taču ne no tā sastāvēja galvenā izpētes tēma par attiecībām starp *aphrodisia*, veselību, dzīvību un nāvi. Šīs refleksijas galvenās rūpes bija definēt baudu lietošanu – tai labvēlīgus nosacījumus, derīgu tās piekopšanu, nepieciešamo retināšanu – atkarībā no noteikta veida, kā nodarboties ar savu ķermeni.

Šī nodarbošanās bija daudz vairāk "dietētiska" nekā "terapeitiska": tas bija jautājums par režīmu, kas tiecās sakārtot aktivitāti, kura bija atzīta par veselībai nozīmīgu. Seksuālās izturēšanās medicīniskā problematizācija pamatojās ne tik daudz uz rūpēm no tās izskaust patoloģiskas formas, cik uz vēlmi ieviest vislabāko no iespējamā veselības uzturēšanā un ķermeņa dzīvē.

1

PAR REŽĪMU VISPĀR

Lai parādītu nozīmi, ko senie grieķi piešķīra režīmam, vispārīgo nozīmi, ko viņi piedēvēja "dietētikai" un veidam, kā viņi sasaistīja savu praksi ar medicīnu, var atsaukties uz diviem pirmavotiem: viens no tiem pieder pie Hipokrāta tekstiem, otrs ņemts no Platona.

Traktāta "Senā medicīna" autors ne tuvu neuzskata režīmu par ārstēšanas mākslai tuvu stāvošu praksi – vienu no tās pielietojumiem vai tās turpinājumu, bet, gluži pretēji, rada medicīnu, kas nodarbojas pirmkārt un galvenokārt ar režīmu.¹ Atbilstoši viņa uzskatiem cilvēce atraisījās no dzīvnieciskās eksistences, pateicoties tādām kā lūzumam diētā; patiesām, sākotnēji cilvēki lietoja līdzīgu barību kā dzīvnieki: jēlu, neapstrādātu gaļu un augus. Šāds uzturs varēja norūdīt spēcīgākos, taču bija bargs pret trauslākajiem: īsi sakot, mira jauni un veci. Tad nu cilvēki meklēja "viņu dabai" piemērotāku režīmu: tas ir tas pats režīms, kas joprojām raksturo pašreizējo dzīvesveidu. Bet, pateicoties šai saudzējošākai diētai, tūlītēji nāvējošo slimību skaits samazinājās; tolaik pamanīja, ka veselu cilvēku uzturs nav piemērots slimniekiem: viņiem nepieciešama citāda barība. Medicīna tad izveidojās kā slimniekiem piemērota "diēta", sākot ar jautājuma izvirzīšanu par viņiem piemērotu īpašu režīmu. Šajā pirmavotā sākotnēji parādās dietētika; to nomaina medicīna kā atsevišķs tās lietošanas gadījums.

Platons – viņš diezgan nicīgi izturējās pret dietētisko praksi, katrā ziņā viņš politisku un morālu apsvērumu dēļ baidījās no pārmērībām tajā, kā mēs turpmāk redzēsim –, gluži pretēji, domā, ka nodošanās režīmam ir radusies no medicīnas praksi pārveidošanas²: pirmsākumos dievs Asklēpijs mācīja cilvēkiem ārstēt slimības un ievainojumus ar iedarbīgiem līdzekļiem un efektīvām operācijām. Par šo vienkāršo ārstniecības praksi, pēc Platona domām, liecina Homēra stāsts par Menelāja un Euripila izdziedināšanu pie Trojas mūriem: no ievainojumiem izsūca asinis, uzlika uz viņu brūcēm kādus mikstinošus līdzekļus un deva dzert vīnu, kam piebērti milti un rīvēts siers.³ Vēlāk, kad cilvēki bija attālinājušies no seno laiku skarbās un veselīgās dzīves, viņi sāka "soli pa solim" pētit slimības un rū-

¹ HIPPOCRATE, *L'Ancienne médecine*, III.

² PLATON, *République*, III, 405 e-408 d.

³ Patiesībā Platona sniegtās ziņas neatbilst tām, kas ir "Iliādā" (XI, 624 un 833).

pēties par ilgstošu režīmu tiem, kam bija slikta veselība, un tāda tā bija tieši tāpēc, ka, vairs nedzīvojot tā, kā vajadzētu, viņi bija ilgstošu kaisu upuri. Atbilstoši šādai cilmei dietētika parādījās kā medicīnas paveids savārguma laikam; tā bija paredzēta nelāgam dzīvesveidam, kas tiecās ieilgt. Taču ir labi saskatāms: Platonam dietētika nav sākotnēja māksla, bet ne tāpēc, ka režīms, *diaitē* būtu nenozīmīgs; iemesls, kāpēc Asklēpija un pirmo viņa sekotāju laikā nenodarbojās ar dietētiku, bija tāds, ka režīms, ko cilvēki reāli ievēroja, viņu uzturs un vingrinājumi bija atbilstoši dabai.¹ Šādā perspektīvā dietētika bija medicīnas novirze; taču tā kļuva par dziedināšanas mākslas turpinājumu tikai kopš tā laika, kad režīms kā dzīvesveids atdalījās no dabas; tā joprojām ir nepieciešams medicīnas papildinājums, bet tikai tādā ziņā, ka nav iespējams nevienam ārstēt, ja neizlabo to dzīvesveidu, kas viņu ir padarījis slimu.²

Visādā ziņā, vai dietētiskās zināšanas pataisītu par primitīvu mākslu vai saskatītu tajā vēlāku atvasinājumu, ir skaidrs, ka pati "diēta", režīms ir pamata kategorija, caur kuru var domāt par cilvēku uzvedību; tā raksturo veidu, kā cilvēks dzīvo, tā ļauj uzvedībā fiksēt noteikumu kopumu: izturēšanās problematizācijas veids, kas veidojas atkarībā no dabas, kas jāsaglabā un kam jāpielāgojas. Režīms ir vesela dzīves māksla.

1. Novadu, kas pienācīgi apsvērtam režīmam jānosedz, nosaka saraksts, kas ar laiku kļuvis gandrīz kanonisks. Tas ir saraksts, kas atrodams "Epidēmiju" VI grāmatā; tā saturs: "vingrinājumi (*ponoi*), barība (*sitia*), dzēriens (*pota*), miegs (*hypnoi*), seksuālie sakari (*aphrodisia*)" – viss, kam jābūt "samērīgam".³ Dietētiskā refleksija attīstīja tālāk šo uzskaitījumu. Vingrinājumus iedala tādos, kas ir dabiski (solot, staigāt), un tādos, kas ir vardarbīgi (skriešana, cīņa); tiek fiksēts, ar kuriem ir jānodarbojas un cik intensīvi atkarībā no diennakts stundas, gadalaika, subjekta vecuma, barības, ko viņš lietojis. Vingrinājumiem var pievienot vairāk vai mazāk karstas vannas, kas arī ir atkarīgs no gadalaika, vecuma, jau bijušām vai paredzētām nodarbībām un maltītes. Uztura režīmā – ēšanā un dzeršanā – jāņem vērā, kādi un cik daudz ir patērējamo produktu, organisma vispārējais stāvoklis, klimats, nodarbības, ko piekopj. Tīrīšana – caurejas zāles un vemjamās zāles – korigē uztura paradumus

¹ PLATON, *République*, III, 407 c.

² Par režīma nepieciešamību slimnieku ārstēšanā sk. arī *Timée*, 89 d.

³ HIPPOCRATE, *Épidémies*, VI, 6, 1. Par šā teksta dažādajām interpretācijām antīkajos laikos sk. HIPPOCRATE, *Œuvres*, trad. Littre, t. V, pp. 323–324.

un pārmērības tajos. Arī miegam ir dažādi aspekti, ko ar režīmu iespējams variēt: laiks, ko tam veltī, stundu izvēle, gultas kvalitāte, tās cietība, siltums. Režīmā tātad jāņem vērā daudzi cilvēka, vismaz brīva cilvēka, fiziskās dzīves elementi, turklāt visas viņa dzīves garumā no rīta līdz vakaram. Režīms, kad to sīki iedala, patiesi izskatās pēc kārtīga laika iedalījuma: tā Diokla ieteiktais režīms mirkli pēc mirkļa izseko parastas dienas gaitas no pamošanās brīža līdz vakara maltītei un iemigšanai, pievērsoties pašiem pirmajiem vingrinājumiem, ķermeņa un galvas apmazgāšanai un ierīvēšanai, pastaigām, privātām nodarbībām un nodarbībām gimnasijā, brokastīm, diendusai, pēc tam atkal pastaigai un nodarbībām gimnasijā, ieziešanās un ierīvēšanās procedūrai, vakariņām. Visu laiku un sakarā ar ikvienu cilvēka nodarbību režīms problematizē attieksmi pret ķermeni un attīsta tādu dzīvesveidu, kura formas, izvēli, variantus nosaka rūpes par ķermeni. Taču ķermenis nav vienīgais, par ko ir runa.

2. Režīmam ir jāiedibina mērs dažādajos novados, uz ko tas attiecas: "Ar to rēķinātos pat cūka," kā saka viens no sarunas biedriem Platona skolas pārstāvja dialogā "Sāncensi": "tas, kas patīk ķermenim", tas, kas ir derīgs, ir tas, "kas ir pēc īstā mēra", un nebūt ne tas, kas ir lielā vai mazā daudzumā. Turklāt šis mērs jāsaprot ne vien ķermeniskā, bet arī morālā ziņā. Pitagorieši, kam nenoliedzami bijusi nozīmīga loma dietētikas attīstībā, ir ļoti uzsvēruši sakarību starp ķermenim veltāmajām rūpēm un rūpēm, lai saglabātu dvēseles tīrību un harmoniju. Ir tiesa, ka viņi prasīja no medicīnas ķermeņa tīrīšanu, no mūzikas – dvēseles tīrīšanu, taču viņi arī piedēvēja dziedāšanai un instrumentiem labvēlīgu iespaidu uz organisma līdzsvaru.² Daudzajiem uztura ierobežojumiem, ko viņi noteica, bija kulta vai reliģiska nozīme, un kritika, ko viņi vērsa pret jebkurām pārmērībām ēšanas, dzeršanas, vingrinājumu un seksuālās aktivitātes ziņā, bija nozīme vienlaikus kā morālam ieteikumam un efektīvam padomam veselības saglabāšanai.³

¹ PSEUDO-PLATON, *Rivaux*, 134 a-d.

² Sk. R. JOLY, "Notice" à Hippocrate, *Du régime* (C.U.F.), p. XI.

³ "Viņam bija .. ķermeņa slimniekiem dziedinošas ārijas, ar kurām viņa dziedāšana nostādīja uz kājām slimniekus. Citas lika aizmirst rūpes, remdināja dusmas, nīdēja izlaidīgas iekāres. Viņa režīms tagad: medus brokastis, vakariņās galetes, dārzeņi, retumis gaļa. [...] Tādā kārtā viņa ķermenis saglabāja tādu stāvokli kā nomērits, nesvaidoties starp veselību un slimību, nedz arī te pieņemoties svarā, te novājējot, un viņa dvēsele vienmēr parāda tādu pašu raksturu (*to homoion ethos*). PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, 34. PITA-GORS arī tika devis padomus par režīmu atlētiem (*ibid.*, 15).

Pat ārpus stingri pitāgoriska konteksta režīmu labprāt noteica atbilstoši šim dubultajam reģistram: laba veselība un labs dvēseles stāvoklis. Tas tā tika darīts tāpēc, ka viens no otra izriet, un arī tāpēc, ka lēmums ievērot samērīgu un saprātīgu režīmu, kā arī tā izmantošana, pats par sevi rada neizbēgami morālu stingrību. Ksenofonta Sokrats atzīmē šo sakarību, kad viņš iesaka jauniem laudim regulāri nodarbināt savu ķermeni ar ģimnastikas piekopsānu. Viņš tajā saskata garantiju labāk aizstāvēties karā, kā kareivim izvairīties no glēvula slavas, vislabāk kalpot dzimtenei, saņemot labu atalgojumu (tātad atstāt mantu un stāvokli saviem pēcnācējiem); viņš cer, ka tas palīdz pret slimībām un ķermeņa kroplībām. Taču līdzās tam viņš uzsver šīs ģimnastikas labo iespaidu tur, kur, kā viņš saka, to vismazāk gaida: domāšanā, jo sliktas ķermeņa veselības sekas ir slikta atmiņa, drosmes trūkums, slikta oma, vājprāts, līdz pat tam, ka iegūtās zināšanas galu galā pazūd no dvēseles¹.

Taču fiziskā režīma skarbums līdz ar apņēmību, kas nepieciešama, lai to ievērotu, neizbēgami prasa morālu stingrību, un tā ļauj to īstenot. Tieši šeit, pēc Platona domām, ir istā nozīme, kas jāpieskir praksēm, ar kuru palīdzību mēģina iegūt ķermeņa spēku, skaistumu un veselību. "Valsts" IX grāmatā Sokrats saka, ka jūtīgs cilvēks ne vien "nenododas dzīvnieciskām un nesaprātīgām baudām", ne vien nepievēršas "šim darbošanās veidam", viņš dara ko vairāk: "Viņš neveltīs vērību veselībai un nepieskirs nozīmi tam, vai viņš ir stiprs, vesels un skaists, ja vien ar tā palīdzību nav domāts kļūt savaldīgam." Fiziskajam režīmam jāaskāņojas ar vispārīgās eksistences estētikas principu, kur ķermeņa līdzsvars ir viens no nosacījumiem patiesai dvēseles hierarhijai: "Viņš ievieš harmoniju savā ķermenī nolūkā uzturēt saskaņu dvēselē," – tas viņam ļaus uzvesties kā īstenam mūziķim (*mūsikos*).² Fiziskais režīms pats par sevi tātad nebūtu pārlieku intensīvi jākultivē.

Briesmu iespējamība pašā "diētas" praksē labprāt tiek atzīta.

Režīma mērķis ir izvairīties no pārmērībām, bet var gadīties tam piešķirtās nozīmes un pielautās autonomijas pārspilējumi. Šis risks galvenokārt tiek aplūkots divās formās. Pastāv briesmas tajā, ko varētu saukt par "atlētikas" pārmērībām; tās rodas no atkārtotiem treniņiem, kas pārspilēti attīsta ķermeni un galu galā aizmidzina pārāk varenā muskulatūrā iegrimušo dvēseli: Platons vairākkārt nopen šo atlētu nodzīšanu un paziņo, ka

¹ XÉNOPHON, *Mémoires*, III, 12.

² PLATON, *République*, IX, 591 c-d.

nevēlas to savas polisas jaunajiem ļaudīm.¹ Taču pastāv arī briesmas tajā, ko varētu saukt par "slimīgām" pārmērībām: runa ir par modribu, ko ik mirkli velta savam ķermenim, savai veselībai, vismazākajai nelāgajai pašsajūtai. Vislabāko piemēru šai pārmērībai saskaņā ar Platonu sniedz tas, kas tiek uzskatīts par vienu no dietētikas dibinātājiem, pedotribs Hērodiks; viscaur nodarbināts ar to, lai nepārkāptu visniecīgāko režīma noteikumu, viņš gadiem ilgi "vilka" nožēlojamu dzīvi. Šādai attieksmei Platons izsaka divus pārmetumus. Tas ir tādu laisku cilvēku darinājums, kas nav derīgi polisaī; viņus var sekmīgi salīdzināt ar tiem nopietnajiem amatniekiem, kas, aizbildinoties ar migrēnu, neapsedz galvu, jo viņi nevar zaudēt laiku sīkām rūpēm par veselību. Taču tas ir arī tādu cilvēku veidojums, kas, lai neko dzīvē nezaudētu, mēģina cik spēj aizkavēt dabas nosprausto laiku. Režīma ievērošana nes sev līdzī šīs morālās, taču arī politiskās briesmas – veltīt ķermenim pārspīlētas rūpes (*perittē epimeleia tū sōmatoes*).² Asklēpijs, kas dziedināja tikai ar mikstūrām un rezekcijām, bija gudrs politikis: viņš saprata, ka labi pārvaldītā valstī nevienam nav vaļas vadīt savu dzīvi slimam un liekot par sevi rūpēties.³

3. Nepatika pret režīma pārmērībām rāda, ka diētas mērķis nav izstiept dzīvi pēc iespējas ilgāku, nedz arī likt sasniegt vislielākās iespējas, bet drīzāk gan to padarīt derīgu un laimīgu tai nospraustajās robežās. Tai nav arī jāpiesolās reizi par visām reizēm nospraust eksistences nosacījumus. Tāds režīms, kas ļauj dzīvot tikai vienā vietā, ar vienu uztura tipu un nepieļauj nekādas pārmaiņas, nav labs. Režīma derīgums ir tieši tajā iespējamībā, ko tas dod indivīdiem, – pielāgoties atšķirīgām situācijām. Tieši tādēļ Platons pretstata atlētu režīmu, kas ir tik stingrs, ka viņi nevar to pārkāpt bez "smagām un grūtām slimībām", un to, kam viņš vēlētos redzēt pielāgojamies savus kareivjus; tiem vienmēr jābūt nomodā kā suņiem; kad viņi atrodas karagājienā, "viņiem bieži jāmaina ūdens un ēdiens", jāpaklaujas "pārmaiņus dedzinošai saulei un ziemas aukstumam", visnotaļ saglabājot "nemainīgu veselību".⁴ Protams, Platona kareivjiem ir īpaša atbildība. Taču vispārīgāki režīmi ir pakļauti tam pašam principam. Hipo-

¹ *Ibid.*, III, 404 a. ARISTOTELIS kritizē arī atlētiskā režīma un dažas treniņu pārmērības "Politikā", VIII, 16, 1335 b; un VIII, 4, 1338 b – 1339 a.

² PLATON, *République*, III, 406 a-407 b.

³ *Ibid.*, 407 c-e. "Timajā" PLATONS uzsver, ka ikvienai dzīvai būtnei dzīves ilgums ir likteņa noteikts (89 b-c).

⁴ PLATON, *République*, III, 404 a-b.

kratisko sacerējumu "Režīma" autors papūlas uzsvērt, ka viņš vērsas ar padomiem nevis pie dažiem neaktīviem privileģētajiem, bet pie lielāka cilvēku skaita, zināšanai "tiem, kas strādā, kas pārvietojas, kuģo, pakļauj sevi saulei un aukstumam"¹. Ir gadījies, ka šo fragmentu interpretē kā sevišķas intereses apliecinājumu par aktīvas un profesionālas dzīves formām. Tomēr it īpaši te vajadzētu saskatīt norūpētību – starp citu, kopīgu morālei un medicīnai – par indivīda apbruņošanu daudziem iespējamiem apstākļiem. Nevar un nevajag prasīt no režīma likteņa apiešanu un novirzīšanos no dabas. Tas, ko no tā gaida, ir, lai tas lautu reaģēt ne gluži uz labu laimi uz neparedzētiem notikumiem, tādiem, kādi tie nāk priekšā. Dietētika ir stratēģiska māksla tajā nozīmē, ka tai jādod iespēja atbildēt uz apstākļiem tādā veidā, kāds ir saprātīgs, tāad derīgs.

Modrība, kā to īsteno attiecībā pret ķermeni un tā aktivitātēm, prasa no indivīda divas īpašas uzmanības formas. Tā prasa to, ko varētu saukt par "virknes" uzmanību, secīgu uzmanību: aktivitātes nav vienkārši labas vai sliktas pašas par sevi; to vērtību daļēji nosaka iepriekšējās un nākamās aktivitātes, un viens un tas pats (noteikts uzturs, vingrinājumu veids, karsta vai auksta vanna) var būt ieteicams vai neieteicams atkarībā no tā, ka ir darīts vai būs jādara tas vai cits (praksēm, kas seko cita citai, savstarpēji jākompensē to ietekme, taču kontrastam starp tām nav jābūt pārlietu stipram). Režīma ievērošana paredz arī "apstākļu nosacītu", vienlaikus ļoti specifisku un ļoti plašu modrību, kas jāvērs pret ārpusauli, tās elementiem un izraisītajām izjūtām: pierasts klimats, gadalaiki, diennakts stundas, mitruma un sausuma pakāpe, karstums vai vēsums, vēji, kādam reģionam raksturīgas iezīmes, kādas pilsētas rašanās. Diezgan sīki detalizētajiem norādījumiem, ko iesaka hipokratiskais režīms, jākalpo tam, kurš ar tiem ir saradis, lai modulētu savu dzīvesveidu atkarībā no tā mainīgajiem lielumiem. Režīms nav jāuzlūko kā universālu un vienveidīgu noteikumu kopums; drīzāk tas ir sava veida rokasgrāmata, lai reaģētu uz atšķirīgām situācijām, kādās var gadīties nonākt; traktāts, lai pielāgotu savu izturēšanos atbilstoši apstākļiem.

4. Eksistences tehnika, dietētika tāda ir, visbeidzot, tāpēc, ka tā neapmierinās ar ārsta padomu nodošanu indivīdam, kam tie pasīvi jāizpilda. Neiedziļinoties šeit strīda vēsturē starp medicīnu un ģimnastiku par katras kompetenci režīma noteikšanā, jāielāgo, ka diēta netika uzlūkota kā plika

¹ HIPPOCRATE, *Du régime*, III, 69, 1; sk. R. Žolī piezīmi C.U.F. izdevumā, 71. lpp.

paklausība cita zināšanām; no indivīda puses tai bija jābūt pārdomātai pašam sevi un sava ķermeņa nodarbināšanai. Protams, lai ievērotu pienācīgu režīmu, jāuzklausā tie, kuri zina; taču šīm attiecībām jāizpaužas pārliecināšanas formā. Ķermeņa diētai, lai tā būtu saprātīga, lai tā būtu kā nākas piemērota apstākļiem un brīdim, jābūt saistītai arī ar domu, refleksiju un prātīgumu. Medikamenti un operācijas iedarbojas uz ķermeni, kas tām pakļaujas, bet režīms vēršas pie dvēseles un piekodina tai ievērot principus. Tā "Likumos"¹ Platons izšķir divu veidu ārstus: tādus, kas ir labi vergiem (viņi paši visbiežāk ir pakalpīgi) un kas aprobežojas ar norādījumiem, nesniedzot paskaidrojumus; un tādi, kas dzimuši brīvi un vēršas pie brīviem cilvēkiem; viņi neapmierinās ar norādījumu došanu, viņi uzsāk sarunu, viņi interesējas par slimnieku un viņa draugiem; viņi viņu audzina, pierunā, pārliecina ar argumentiem, kas, kad slimnieks būs pārliecināts, liks viņam dzīvot kā nākas. No gudra ārsta brīvam cilvēkam jāsaņem, bez tiem līdzekļiem, kas dod iespēju ārstēties tiešā nozīmē, racionāla armatūra viņa eksistences kopumam.² Īss fragments no "Atmiņām" labi parāda režīmu konkrētas un aktīvas prakses aspektā attieksmē pašam pret sevi. Mēs tur redzam Sokratu, kas cenšas padarīt savus skolniekus "spējīgus būt pašpietiekamiem" savā pozīcijā. Šajā nolūkā viņš viņiem liek mācīties (vai nu pie viņa paša, vai pie kāda cita skolotāja) to, kas augstdzimušam cilvēkam jāzina noteiktajās robežās par to, kas viņam ir derīgs, un neko vairāk: iemācīties nepieciešamo ģeometrijā, astronomijā, aritmētikā. Taču viņš uzliek viņiem par pienākumu arī "rūpēties par savu veselību". Un šīm "rūpēm", kam jābalstās uz saņemtajām zināšanām, jāattīstās arī modrā vēribā pret sevi: sevi novērošana līdz ar pierakstīšanas un piezīmju darbu, kas ir nozīmīgi: "Lai ikviens novēro pats sevi un atzīmē, kāds ēdiens, kāds dzēriens, kādi vingrinājumi viņam ir piemēroti un kā tie ir jālieto, lai saglabātu vislabāko veselību." Labai ķermeņa kopšanai, lai rastos eksistences māksla, jānotiek ar pierakstīšanas palīdzību, ko veic subjekts pats par sevi; caur to viņš var iegūt autonomiju un apzināti izvēlēties starp to, kas viņam ir labs un kas – launs: "Ja jūs tādējādi sevi novērojat, saka Sokrats saviem skolniekiem, jums būs grūti atrast ārstu, kas labāk par jums pašiem izšķirtu, kas ir ieteicams jūsu veselībai."³

¹ PLATON, *Lois*, IV, 720 b-e.

² Sk. PLATON, *Timée*, 89 d, kur šādi rezumēts tas, ko viņš teicis par režīmu: "Lūk, diezgan par visu dzīvo, viņa ķermenisko daļu, veidu to pārvaldīt vai lauties tā vadībai."

³ XENOPHON, *Mémoires*, IV, 7.

Īsi sakot, režīma kā dzīves mākslas praktizēšana ir gluži kas cits nekā brīdinājumu kopums, kā izvairīties no slimībām un panākt to izdziedināšanu. Tas ir vesels paņēmieni kopums, kā izveidot sevi par tādu subjektu, kas pareizi, nepieciešami un pietiekami rūpējas par savu ķermeni. Šīs rūpes šķērso ikdienas dzīvi; tās no svarīgām vai parastām eksistences aktivitātēm rada mērķi vienlaikus veselībai un morālei; tās definē starp ķermeni un to ietverošajiem elementiem apstākļu stratēģiju; visbeidzot, tās tiecas apbruņot individu pašu ar saprātīgu uzvedību. Kādu vietu pienāktos dot *aphrodisia* šajā saprātīgajā un dabiskajā dzīves vadīšanā?

2

BAUDU DIĒTA

Līdz mums ir nonākuši divi traktāti par Dietētiku, kas ir daļa no hipokratisko tekstu krājuma. Vecākais ir arī īsākais: tas ir *Peri diaitēs hygiainēs*, "Veselīgs režīms"; ilgu laiku tas tika uzskatīts par pēdējo sastāvdaļu traktātā "Par cilvēka dabu"¹; otrs ir plašāks. Bez tam, Oribasijs savos "Sacerējumos par medicīnu"² ir ietvēris Diokla tekstu, kas veltīts higiēnai un kas ar lielu pedantismu norāda ikdienas dzīves noteikumus; visbeidzot, šim pašam Dioklam, kurš dzīvoja IV gadsimta beigās, piedēvēja kādu ļoti īsu tekstu, kas ieklaust Paula Aigīnieša rakstos³: autors tajā sniedz norādījumus, kā pamanīt pašam sevī pirmās slimības pazīmes, kā arī dažus vispārīgus noteikumus par gadalaikam atbilstošu režīmu.

Veselīgs režīms nesaka ne vārda *aphrodisia* jautājumā, bet *Peri diaitēs* ietver rekomendāciju un priekšrakstu virkni par šo tematu. Darba pirmā daļa ir refleksija par vispārīgajiem principiem, kam jābūt režīma organizācijas pamatā. Autors uzsver, ka daži no viņa daudzajiem priekštečiem spēja dot labus padomus par tādu vai citādu atsevišķu jautājumu; tomēr neviens nespēja dot pilnīgu ainu par priekšmetu, ko viņš domāja skaidrot; tas ir vajadzīgs, lai "pareizi uzrakstītu par cilvēka diētu", būt spējīgam "pazīt un atpazīt" cilvēka dabu kopumā, kā arī viņa sākotnējo konstitūciju (*hē ex archēs systasis*) un principu, kam jāvalda ķermenī (*to epicrateon en tōi*

¹ Sk. W. H. S. JONES, "Ievads" Hipokrata *Ceuvres* IV sējumam (Loeb classical Library).

² ORIBASE, *Collection médicale*, t. III, pp. 168–182.

³ PAUL D'ÉGINE, *Chirurgie*, trad. R. Briau. Par dietētiku klasikas laikmetā sk. W. D. SMITH, "The Development of Classical Dietetic Theory", *Hippocratica* (1980), pp. 439–448.

sōmati).¹ Par diviem režīma pamatelementiem autors atzīst uzturu un vingrinājumus; pēdējie rada spēku patēriņu, un tā kompensēšana ir ēdiena un dzēriena uzdevums.

Teksta otrā daļa izvērsē tematu par dietētikas praksi, par savu skatpunktu izvēloties to elementu īpašības un ietekmi, kas ietilpst režīmā. Pēc apsvērumiem par reģioniem – augstiem vai zemiem, sausiem vai mitriem, pakļautiem tādām vai citādām vējam – tiek pārlūkots uzturs (mieži vai labība, aplūkota no maluma smalkuma viedokļa, brīža, kad iejauti milti, ūdens daudzums, kādā tos iejauc; dažāda gala, ko iedala atkarībā no tās atšķirīgās cilmes; augli un dārzeni atbilstoši iedalījumam šķirnēs), tad vannas (karstas, aukstas, pirms vai pēc maltītes), vemjamās zāles, miegs, vingrinājumi (dabiski, tādi kā vingrinājumi redzei, dzirdei, balsij, domāšanai, vai arī pastaigas; piespiedu vingrinājumi, tādi kā skrējieni uz ātrumu vai uz lielām distancēm, roku kustības, cīņa uz zemes, ar bumbu, laušanās; tāda, kas notiek putekļos vai ar ieelлотu ķermeni). Šajā režīma elementu uzskaitījumā seksuālā aktivitāte (*lagneie*) ir aprakstīta tieši starp vannām un ķermeņa ieziešanu, no vienas puses, un vemšanu, no otras puses; tā tiek pieminēta tikai triju tās ietekmju sakarā. Divas no tām ir kvalitatīvas: iekaršana, pateicoties nodarbības spēkam (*ponos*) un mitrā elementa izgrūšanai; savukārt mitrināšana tāpēc, ka nodarbība likusi dilt ķermenim. Trešā ietekme ir kvantitatīva: iztukšošanās izraisa novājšānu. "Kopošanās dara vājāku, samitrina un sakarsē; tā sakarsē darbošanās dēļ un valguma izdalīšanās dēļ; tā novājina no iztukšošanās un samitrina ar to, kas paliek ķermenī no darbošanās radītās (miesas) kušanas."²

Savukārt trešajā šā "Režīma" daļā par *aphrodisia* atrodami daži priekšraksti. Šī trešā daļa jau no pirmajām lappusēm ir tāds kā liels veselības kalendārs, nepārtraukts gadalaiku un tiem piemēroto režīmu almanahs. Taču autors uzsver neiespējamību dot vispārīgu formulu, lai fiksētu īsto līdzsvaru starp vingrinājumiem un uzturu; viņš atzīmē nepieciešamību ņemt vērā atšķirības starp lietām, indivīdiem, apvidiem, brīžiem³; kalendārs tātad jālasa nevis kā imperatīvu receptu kopojums, bet gan kā stratēģiski principi, kurus jāprot pielāgot apstākļiem. Īsi sakot, teksta otrā daļa drīzāk aplūko režīma elementus pašus par sevi atkarībā no to kvalitātes un tiem raksturīgajām īpašībām (šeit tiek atgādinātas tieši *aphrodisia*), turpretī trešā daļa sākumā galvenokārt ir veltīta situācijas mainīgajiem lielumiem.

¹ HIPPOCRATE, *Du régime*, I, 2, 1.

² *Ibid.*, II, 58, 2.

³ *Ibid.*, III, 67, 1-2.

Gads, protams, tiek iedalīts četros gadalaikos. Taču tiem savukārt pastāv apakšiedalījums īsākos periodos dažu nedēļu vai pat tikai dažu dienu ilgumā. Tas nozīmē, ka katram gadalaikam raksturīgās iezīmes bieži vien attīstās progresīvā veidā; ka turklāt vienmēr pastāv briesmas, piepeši mainot režīmu: tāpat kā pārmērībām, piepesām pārmaiņām ir kaitīga ietekme; "pamazītēm (*to kata mikron*) ir drošs likums, it īpaši kaut kā viena nomaiņā pret kaut ko citu". Sekas tam ir tādas, ka "katrā gadalaikā mazpamazām (*kata mikron*) jānomaina ikviena režīma sastāvdaļa". Tāpat arī ziemas režīms jāiedala sīkāk tā, kā tas izriet no paša gadalaika, četrdesmit četras dienas ilgā periodā, kas turpinās no Sietiņa norietēšanas līdz saulgriežiem, pēc tam tieši tikpat ilgā periodā, kam seko piecpadsmit dienu ilgs miera periods. Pavasaris sākas ar trīsdesmit divu dienu periodu kopš Arktūra parādīšanās (Vērša zvaigznājā) un bezdelīgu atlidošanas līdz pat ekvinokcijai; no šā brīža sezona jāiedala sešos astoņu dienu periodos. Tad nāk vasara, kas sastāv no divām fāzēm: no Sietiņa parādīšanās līdz saulgriežiem, pēc tam no šā brīža līdz ekvinokcijai. No šā laika līdz Sietiņa norietēšanai četrdesmit astoņas dienas ilgi jāgatavojas "pārziemošanas režīmam".

Autors nesniedz pilnīgu režīmu katram no šiem sīkajiem apakšiedalījumiem. Drīzāk viņš definē, piedāvājot vairāk vai mazāk detaļu, stratēģiju kopumam, kas ir ikvienam gada brīdim raksturīgo īpašību darbība. Šī stratēģija pakļaujas opozīcijas, pretošanās vai vismaz kompensācijas principam: viena gadalaika aukstums jālīdzsvaro ar sildošu režīmu, raizējoties par to, lai ķermenis pārlietu neatdzistu; savukārt stiprs karstums prasa mikstinošu un atvēsinošu režīmu. Taču tai ir jāpakļaujas arī atdarināšanas un pielāgošanās principam: maigā gadalaikā, kas pakāpeniski iesilst, [vajadzīgs] maigs un progresējošs režīms; laikā, kad augi sagatavojas veģetācijai, cilvēkiem jādara tāpat un jāgatavo sava ķermeņa attīstība; tādā pašā kārtā ziemas bargajā laikā koki norūdās un kļūst spēcīgi; arī cilvēki iegūst spēku, nebēgdami no aukstuma, bet "drosmīgi"² laudamies tam.

Tiesi šajā vispārīgajā kontekstā ir noteikta *aphrodisia* lietošana, rēķinoties ar ietekmi, kas tai var būt uz karstuma un aukstuma, sausuma un mitruma iedarbību saskaņā ar vispārīgo formulu, kura atrodama teksta otrajā daļā. Rekomendācijas, ko tā ietver, galvenokārt atrodas uztura priekšrakstu

¹ *Ibid.*, III, 68, 10. Par to pašu sk. HIPPOCRATE, *De la nature de l'homme*, 9 un *Aphorismes*, 51. Šis pats temats ir atrodams PSEUDO-ARISTOTE, *Problèmes*, XXVIII, 1; un Diokla *Régime*, ORIBASE, III, p. 181.

² HIPPOCRATE, *Du régime*, III, 68, 6 et 9.

un to padomu vidū, kas attiecas uz vingrinājumiem un izdalījumiem. Ziema no Sietiņa norietēšanas līdz pavasara ekvinokcijai ir gadalaiks, kurā režīmam jābūt sausējošam un sildošam tādā pašā mērā kā gadalaiks ir auksts un mitrs: tāpat galai drīzāk jābūt ceptai, nevis vārītai, jāēd kviešu pilngraudu maize, kaltēti dārzeņi un nelielā daudzumā jādzer nedaudz atšķaidīts vīns; vingrinājumiem jābūt daudz un visādiem (skrējieni, cīņa, pastaigas); vannām pēc skriešanas treniņiem – allaž sakarsējošiem – jābūt vēsām, bet karstām – pēc visām pārējām nodarbībām; seksuāliem sakariem jābūt biežākiem, it īpaši vecākiem vīriešiem, kuru ķermenis tiecas atdzist; vemjamās zāles mitriem temperamentiem jālieto trīs reizes mēnesī; tiem, kas ir sausi, – divas reizes mēnesī¹. Pavasara perioda laikā, kad gaiss ir siltāks un sausāks un kad ķermenim jāgatavojas pieņemties spēkā, jāēd tikpat daudz vārītas gaļas, cik ceptas, jāuzņem valgi dārzeņi, jāiet vannā, jāsamazina seksuālie sakari un vemšana; jāvemj tikai divas reizes mēnesī, pēc tam vēl retāk, tādā veidā, lai ķermenis saglabātu "tīru miesu". Pēc Sietiņa parādīšanās, kad iestājas vasara, režīmam it īpaši jācinās pret sausumu: jādzer viegls vīns, balts un atšķaidīts; jāēd miežu plāceņi, vārīti vai svaigi dārzeņi, ja tie nedraud ar iekarsēšanu; jāatturas no vemšanas un cik vien iespējams jāsamazina seksuālo aktu daudzums (*toisi de aphrodisioisin hōs hēkista*); jāsamazina vingrinājumu daudzums, jāizvairās no skrējieniem, kas izkaltē ķermeni, tāpat arī no sološanas saulē, un jādod priekšroka cīņai manēžā.² Tādā mērā, kā notiek tuvošanās Arktūra uzausānai un rudens ekvinokcijai, režīms jāpadara maigāks un mitrāks; nekas īpaši nav teikts par seksuālo režīmu.

Diokla "Režīms" ir daudz mazāk izvērsts nekā Hipokrata "Režīms". Tas tomēr ir stipri detalizēts attiecībā uz ikdienas dzīves laika izmantošanu, kas aizņem lielu teksta daļu: no ierīvēšanās, kam jāseko tūdaļ pat pēc uzcelšanās un jāsamazina ķermeņa stīvums, līdz pat stāvokļiem, ko tam pienāktos ieņemt gultā, kad pienāk laiks doties pie miera ("ne pārāk izstiepts, ne stipri saliekts", un galvenais – ne uz muguras), visi diennakts galvenie brīži ir izpētīti, ar pienācīgajām vannām, ierīvēšanos, izejšanos, izdalījumiem, pastaigām, ēdienu.³ Jautājums par seksuālām baudām un to modulāciju ir aplūkots tikai sakarā ar sezonālām svārstībām un pēc dažu vispārīgu līdzsvara principu atgādināšanas: "Veselībai ļoti svarīgs apstāklis ir, lai mūsu ķermeņa spēku neizklīdētu cits spēks." Taču autors aprobe-

¹ HIPPOCRATE, *Du régime*, III, 68, 5.

² *Ibid.*, III, 68, 11.

³ ORIBASE, *Collection médicale*, III, pp. 168-178.

zojas ar vispārīgiem apsvērumiem: pirmkārt, nevienam nevajadzētu "bieži un ilgstoši lietot kopošanos"; tas labāk piederas "aukstiem, mitriem, žultainiem un uz zarnu uzpūšanos tendētiem ļaudīm" un mazāk tiem, kas ir kārni; ka ir periodi dzīvē, kad tas ir kaitīgāk, kā, piemēram, vecākiem cilvēkiem un tiem, kas ir "laikposmā, kas ved no bērnības uz pusaudža gadiem"¹. Runājot par nepārprotami vēlāku tekstu, kas pazīstams kā Diokla vēstule valdniekam Antigonom, viņa ieteiktā seksuālo baudu ekonomija vispārīgās līnijās ir ļoti tuva Hipokrata izklāstītajai: ziemas saulgriežos, kad ir vislielākās noslieces laiks uz katariem, seksuālā aktivitāte nav jāierobežo. Sietīna pacelšanās laikā, periodā, kad ķermenī dominē rūgtā žults, seksuāliem aktiem jānododas visai mēreni. No tiem pat pilnībā jāatsakās tieši vasaras saulgriežu laikā, kad melnā žults dominē organismā; no tiem ir jāatturas, tāpat kā no vemšanas, līdz rudens ekvinokcijai.²

Šajā baudu režīmā ir vairākas ievēribas cienīgas iezīmes. Vispirmām kārtām tā ir seksuālo attiecību problēmai ierādītā visai ierobežotā vieta salīdzinājumā ar vingrinājumiem atvēlēto vietu un it īpaši uzturam atvēlēto vietu. Jautājums par ēdienu atkarībā no tam piemītošajām īpašībām un apstākļiem, kad to uzņem (vai tie būtu gadalaiki vai organisma īpatnējais stāvoklis), dietētiskajai refleksijai ir ievērojami nozīmīgāks nekā seksuālā aktivitāte. Tomēr jāatzīmē, ka rūpēs par režīmu nekad nav iekļauta aktu forma: nav nekā par seksuālo sakaru tipu, nekā par "dabisko" pozīciju un nepiedienīgu praksi, nekā par masturbāciju, nav nekā arī par tiem jautājumiem, kas vēlāk būs tik nozīmīgi, – par pārtraukto dzimumaktu un kontracepcijas paņēmieniem.³ *Aphrodisia* ir aplūkotas kopumā – kā aktivitāte, kurā svarīgo nenosaka atšķirīgās formas, kādās tā var izpausties; vienīgi jājautā, vai vajag, lai tā notiktu, cik bieži un kādā kontekstā. Problematizācija galvenokārt rikojas ar kvantitātes un apstākļu jēdzieniem.

Vēl šī aktivitāte netiek aplūkota precīzas skaitliskas noteiksmes formā. Tā allaž paliek globāla novērtējuma līmenī: lietot baudas "plasāk" (*pleon*), mazākā daudzumā (*elasson*) vai cik vien maz iespējams (*hōs hēkista*). Tas nozīmē nevis to, ka būtu lieki tai pievērst pārlieku detalizētu uzmanību, bet gan to, ka nav iespējams iepriekš un visiem noteikt ritmu aktivitātei, kas iedarbina kvalitātes elementus – sauso, karsto, mitro, auksto – starp

¹ ORIBASE, *Collection médicale*, p. 181.

² In PAUL D'ÉGINE, *Chirurgie*. Šis seksuālā režīma sezonālais ritms bija spēkā ļoti ilgi. Tas ir atkal atrodamas impērijas laikmetā Celsa darbos.

³ Tomēr jāatzīmē Diokla (ORIBASE, III, p. 177) piezīmes par gulēšanu uz muguras, kas miegā izraisa nakts pollūcijas.

ķermeni un vidi, kurā tas atrodas. Seksuālie akti patiešām ir atkarīgi no režīma un "prasās" būt apvaldīti tādā mērā, cik tie ar ķermeņa kustībām un sēklas izsviešanu rada sasilšanas, atdzišanas, izsausēšanās vai samitrināšanās efektus. Tie pazemina vai cel ikvienu tāda elementa līmeni, kas veido ķermeņa līdzsvaru; tātad tie modificē arī attiecības starp šo līdzsvaru un šo elementu spēli ārpusaulē: izsausēšanās un sakaršana, kas var būt labas mitram un aukstam ķermenim, ir mazāk labas, ja sezona un klimats pasi par sevi ir silti un sausi. Režīmam nav jāfiksē kvantitāte un jānosaka ritms: attiecībās, kurās var definēt tikai visam kopumam raksturīgo, tam ir jāapspriež kvalitatīvas modifikācijas un samierināšana, kas ir padarītas par nepieciešamām. Garāmejot var pieminēt, ka Pseido-Aristotelis, šķiet, ir vienīgais, kas savās "Problēmās" no visplašāk pazīstamā šīs kvalitatīvās fizioloģijas principa (atzinumā, ka sievietes galvenokārt ir aukstas un mitras, bet vīrietis ir karsts un sauss) ir izdarījis secinājumu, ka vislabākais gada laiks seksuālām attiecībām vienam un otram dzimumam nav viens un tas pats: sievietes milas aktam vispieejamākās ir vasarā, bet vīriešiem uz to vislielākā nosliece ir lielākoties ziemā.¹

Tādējādi dietētika seksuālo praksi problematizē ne vien kā aktu kopumu, kas jāatskir pēc to formas un ikvienu vērtības, bet kā "aktivitāti", kurai visumā jāļauj brīva vaļa vai jāuzliek bremzes atkarībā no hronoloģiskiem apsvērumiem. Šajā ziņā šo režīmu var salīdzināt ar dažām prasībām, kas vēlāk būs sastopamas kristīgajā garīdzniecībā. Patiešām, arī tur dažiem no izmantotajiem kritērijiem, lai ierobežotu seksuālo aktivitāti, ir temporāls raksturs. Taču šie kritēriji nav vienkārši precīzāki; tie darbojas pavisam atšķirīgā veidā: tie nosaka momentus, kad prakse ir atļauta un kad tā ir aizliegta; šis stingrais iedalījums ir fiksēts atbilstoši atšķirīgiem mainīgajiem: liturģiskais gads, menstruālais cikls, grūtniecības periods un laiks, kas seko dzemdībām.² Turpretī senajos medicīnas režīmos variācijas ir progresīvas; drīzāk par organizēšanos atbilstoši atļautā un aizliegtā binārajai formai tie pakļaujas nepārtrauktām svārstībām starp vairāk un mazāk. Seksuālais akts netiek uzskatīts par atļautu vai neatļautu praksi atkarībā no laika robežām, kurās tas iekļaujas: tas tiek vērtēts kā aktivitāte, kas krustpunktā starp indi-

¹ PSEUDO-ARISTOTE, *Problèmes*, IV, 26 et 29 (sk. HIPPOCRATE, *Du régime*, I, 24, 1).

² Šeit var pieminēt Ž.-L. FLANDRENA grāmatu, *Un temps pour embrasser*, 1983, kas, sākot no 7. gs. avotiem, parāda iedalījuma nepieciešamību starp atļautajiem un aizliegtajiem momentiem un daudzās formas, ko iegūst šis ritms. Šeit redzams, cik atšķirīgs ir šis laika iedalījums no grieķu dietētikas apstākļu nosacītās stratēģijas.

vīdu un ārpasauli, temperamentu un klimatu, ķermeņa un gadalaika īpašībām var izraisīt vairāk vai mazāk liktenīgas sekas un kam tād jāpakļaujas vairāk vai mazāk ierobežojotai ekonomijai. Tā ir prakse, kas prasa apdomu un piesardzību. Tādā jautājums nav par to, lai fiksētu visiem vienādas "atvērtās dienas" seksuālajai baudai, bet par to, lai vislabāk izrēķinātu piemērotos brīžus un pienācīgo biežumu.

3

RISKS UN BRIESMAS

Aphrodisia režīms līdz ar nepieciešamību apvaldīt praksi nepamatojas uz postulātu, ka seksuālie akti paši par sevi un no dabas būtu slikti. Tie nav nekādas principiālas diskvalifikācijas objekts. Sakarā ar to izvirzītais jautājums ir jautājums par lietošanu, kas jāmodulē atkarībā no ķermeņa stāvokļa un ārējiem apstākļiem. Tāpēc nepieciešamību ņemot vērā rūpīga režīma un piešķirt seksuālajai praksei modru vērību pamato divas iemeslu virknes, kur izpaužas zināms nemiers sakarā ar šīs aktivitātes izpausmēm.

1. Pirmajā iemeslu virknē iekļautas seksuālā akta sekas cilvēka ķermenī. Protams, tiek pieņemts, ka ir tādi temperamenti, kuriem seksuālā aktivitāte nāk drīzāk par labu: tā tas ir tiem, kas cieš no glotu pārpilnības, jo tā ļauj izvadīt šķidrumus, kas bojājoties rada šo mitrumu, vai atkal tiem, kuri slikti gremo, kuru ķermenis nikuļo un kuriem ir auksts un sauss vēders¹; turpretī citiem, kuru ķermenis un galva ir mitruma pieblīvēti, šī ietekme ir drīzāk kaitīga².

Tomēr, neraugoties uz šo principa neitralitāti un konteksta ambivalenci, seksuālā aktivitāte ir diezgan pastāvīgu aizdomu objekts. Laērtas Diogens atstāsta kādu Pītagora izteikumu, kurā prasība pēc sezonāla režīma ir tieši saistīta ar nepārtrauktas retināšanas prasību un ar [*aphrodisia*] piemītošā kaitīguma apliecināšanu: "*Aphrodisia* jānododas ziemā, nevis vasarā; ļoti mēreni pavasarī un rudenī; turklāt ikvienā gadalaikā tas ir nogurdinoši un slikti veselībai." Diogens vēl citē šo Pītagora atbildi uz jautājumu, kādu brīdi izvēlēties mīlestībai: "Kad vēlas novājināties."³ Taču

¹ HIPPOCRATE, *Du régime*, III, 80, 2.

² *Ibid.*, III, 73 un 2.

³ DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des Philosophes*, VIII, 1, 9.

pītagorieši nav vienīgie, tādu, kas pauz līdzīgu nicinājumu, ir vēl daudz; noteikums "cik vien iespējams reti", "mazākā ļaunuma" meklēšana tiek piesaukta arī tekstos, kas domāti tikai kā medicīniski vai higiēniski: Diokla *Diētā* ieteikts ieviest nosacījumus, kuros baudu lietošana izraisīs "vismazāk kaitējumu" (*hēkista enochlei*)¹; Pseido-Aristotelis "Problēmās", salīdzinot seksuālu aktu ar auga izraušanu, kas tam vienmēr skar saknes, iesaka piekopt sakarus tikai spiedīgas vajadzības gadījumā². Ar dietētikas palīdzību, kam jānosaka, kad ir derīgi un kad – kaitīgi piekopt baudas, var redzēt iezīmējamies vispārēju tendenci uz ierobežojumu sistēmu.

Šis nicinājums izpaužas atzinumā, ka seksuālajā aktivitātē tiek izmantoti un no tās pārmērībām var ciest daudzi orgāni, arī paši svarīgākie. Aristotelis atzīmē, ka smadzenes ir pirmais orgāns, kas izjūt seksuālā akta sekas, jo tas ir "visaukstākais elements" visā ķermenī; atņemot ķermenim "tīru un dabisku karstumu", sēklas izsviešana rada vispārēju atvēršanās efektu.³ Diokls to orgānu rindā, kas ir it sevišķi pakļauti baudas pārmērību ietekmei, liek pūslī, nieres, plaušas, acis, muguras smadzenes.⁴ Saskaņā ar "Problēmām", it īpaši tiek skartas acis un krusti, vai nu tāpēc, ka tie piedalās aktā vairāk nekā citi orgāni, vai arī tāpēc, ka karstuma pārmērība tajos rada kušanu.⁵

Šīs daudzās organiskās korelācijas izskaidro dažādos patoloģiskos efektus, ko piedēvē seksuālajai aktivitātei, kad tā neklausa nepieciešamās ekonomijas noteikumiem. Jāatzīmē, ka nemaz nav bieži atrodams – vismaz attiecībā uz vīriešiem⁶ – pieminējums par traucējumiem, ko izraisa pilnīga atturība. Slimības, kas rodas no sliktas seksuālās aktivitātes iedalījuma, daudz biežāk ir pārmērību raisītas. Tāda ir zināmā "muguras smadzeņu izžūšana", ko traktātā "Par slimībām" definē Hipokrats un kuras apraksts ilgstoši būs saistīts ar to pašu etioloģiju Rietumu medicīnā; tā ir slimība, kas "it īpaši uzbrūk jaundzimušajiem" un "laudīm, kuri tiecas pēc seksuāliem sakariem" (*philolagnoi*); tās attīstības sākumpunkts ir kaulu smadzenes (tās, kā mēs redzēsim, tiek uzskatītas par to ķermeņa daļu, kur atrodas sperma); tā rada tirpšanas sajūtu, kas virzās pa visu mugurkaulu; sperma

¹ ORIBASE, *Collection médicale*, III, 181.

² PSEUDO-ARISTOTE, *Problèmes*, IV, 9, 877 b.

³ ARISTOTE, *De la génération des animaux*, V, 3, 783 b.

⁴ ORIBASE, *Collection médicale*, III, p. 181.

⁵ PSEUDO-ARISTOTE, *Problèmes*, IV, 2, 876 a-b.

⁶ Tālāk mēs redzēsim, ka savukārt sievietēm seksuālā koposšanās tiek uzlūkota par veselības faktoru. Tomēr "Problēmu" autors atzīmē, ka spēcīgiem un labi barotiem vīriešiem ir zults lēkmes, ja viņiem nav seksuālās aktivitātes (IV, 30).

spontāni noplūst miegā, urīnā un izkārnījumos; subjekts kļūst sterils. Kad kaitei pievienojas elpošanas grūtības un galvassāpes, no tās var nomirt. Mikstinošs un izdalījumus veicinošs režīms var panākt izveseļošanu, taču pēc vesela gada atturēšanās no vīna, vingrinājumiem un *aphrodisia*.¹ Līdzīgi "Epidēmijas" piemin subjektus, kuriem baudu pārmēriba izraisījusi smagas slimības: kādam Abderu iedzīvotājam seksuālie sakari un dzērieni izraisījuši drudzi, kam sākumā pievienojās nelabums, sāpes sirdī, slāpju sajūta, melns urīns, aplikta mēle; izveseļošanās tika panākta divdesmit ceturtajā dienā pēc vairākām remisijām un drudža atkārtošanās²; savukārt kāds jauneklis no Melibojas nomira pilnīgi vājpārīgs pēc divdesmit četras dienas ilgusas slimības, kura sākās ar zarnu darbības un elpošanas traucējumiem pēc ilgstošām dzersanas un seksuālo baudu pārmērībām.³

Turpretī atlētu režīms, kam bieži pārmet pārspīlējumus, tiek minēts kā piemērs tai labvēlīgajai ietekmei, kādu var radīt seksuāla atturība. Platons to atgādina "Likumos", runājot par Tarentas lku, olimpisko uzvarētāju: tik godkārigs, kāds viņš bija, "viņš, kam piederēja gan spēks, gan tehnika līdz ar savaldību", tā kā viņš nodevās saviem treniņiem, "viņš nekad netuvojās, kā stāsta, nedz sievietei, nedz jaunam zēnam". Tradīcija vēstī, ka līdzīgi bija arī Ar Krisonu, Astilu, Diopompu.⁴ Šīs prakses principā nepārsniedz krustojās vairākas tēmas: rituālas atturēšanās tēma, kas sacensībās, tāpat kā kaujās, bija viens no panākumu nosacījumiem; tēma par morālu uzvaru, kas atlētam jāgūst pašam pār sevi, ja viņš grib būt spējīgs un cienīgs nodrošināt savu pārkumu pār citiem; taču arī nepieciešamās sava ķermeņa ekonomijas tēma, lai tas saglabātu visu spēku, ko seksuālais akts izšķērdētu. Tātad sievietēm ir vajadzīgi seksuālie sakari, lai viņu organismam nepieciešamie iztecējumi regulāri varētu rasties, bet vīrieši var, vismaz dažos gadījumos, aizturēt savu sēklu; viņiem stingra atturība ne tuvu nekaitē, saglabā viņos spēku vienotību, uzkrāj to, koncentrē un visbeidzot nogādā uz kādu nepārspētu punktu.

Ir kāds paradokss šajā nodarbinātībā ar režīmu, kurā vienlaikus meklē taisnīgu tās aktivitātes sadalījumu, kas pati par sevi nevar tikt uzlūkota kā launums, un stingru ekonomiju, kur "mazāk" šķiet vienmēr novērtēts labāk nekā "vairāk". Ir dabiski, ka ķermenis kūda varenu substanci, kam

¹ HIPPOCRATE, *Des maladies*, II, 51.

² HIPPOCRATE, *Épidémies*, III, 17, cas 10.

³ *Ibid.*, 18, cas 16.

⁴ PLATON, *Lois*, VIII, 840 a.

piemīt spēja radīt, pats akts, kas to izrauj organismam un izmet ārpusē, riskē būt tikpat bīstams ar sekām, cik pielāgots dabai tas ir ar savu principu; viss ķermenis ar tā vissvarīgākajiem vai vistrauslākajiem orgāniem riskē maksāt paaugstinātu cenu par šiem zaudējumiem, kurus daba tomēr ir gribējusi; aizturēt šo substanci, kas pati ar savu spēku tiecas pazust, varētu būt līdzeklis piešķirt ķermenim tā visintensīvāko enerģiju.

2. Ar rūpēm par nākamo paaudzi motivē arī modribu, kas ir jāpierāda baudu izmantošanā. Jo, ja tiek pieņemts, ka daba ir organizējusi dzimumu savienošanos, lai nodrošinātu indivīdiem pēcnācējus un izdzīvošanu sugai, ja tiek pieņemts arī, ka šā paša iemesla dēļ tā ir pievienojusi seksuālam sakaram tik spilgtu baudu, tiek atzīts, ka šī nākamā paaudze ir trauksle, vismaz tās kvalitātē un vērtībā. Indivīdam ir bīstami iegūt baudu uz labu laimi; ja tas, ka viņš rada, notiek nejauši un vienalga kā, viņa ģimenes nākotne ir pakļauta briesmām. Platons "Likumos" svinīgi uzsver to piesardzības pasākumu nozīmību, kas jāievēro šā mērķa vārdā, kurā ir ieinteresēti vecāki un visa polisa. Ir tādas rūpes, kas jāuznemas pirmajā seksuālajā aktā starp laulātajiem, laulāšanās brīdī: tur ir atrodamas visas pirmajos aktos tradicionāli atzītās vērtības un briesmas: tajā dienā, tajā naktī ir jāatturas no ikvienas klūdas sajā ziņā, "jo sākums ir dievs, kas, iedibinoties pie cilvēkiem, visu glābj, ja ikviens no viņa pielūdzējiem parāda viņam pienācīgo godu". Taču ir jābūt piesardzīgam arī katru dienu un visas laulības dzīves garumā: neviens patiešām nezina "kuru nakti vai kuru dienu" dievs sniegs savu palīdzību apaugļošanai: piesardzība nepieciešama arī "gada laikā un visu dzīvi", un it īpaši tajā laikā, kad ir spējīgs radīšanai, "būt modram, lai nevilus neizdarītu ko kaitīgu, neko tādu, kas līdzinās pārmērībai vai netaisnībai, jo tas ielaužas un iespiežas bērna dvēselē un ķermenī"; pastāv risks "likt ieraudzīt dienasgaismu visnotaļ nožēlojamām būtnēm".¹

Briesmas, ko iedomājas, un attiecīgi piesardzība, ko iesaka, attiecas uz trim lieliem jautājumiem. Vispirms, vecāku vecums. Tas, kurā vīrietis tiek uzskatīts par spējīgu radīt visskaistākos pēcnācējus, ir relatīvi vēls: pēc Platona domām, no trīsdesmit līdz trīsdesmit pieciem gadiem, turpretī meitenēm viņš nosaka laulības iespējamību starp sešpadsmit un divdesmit gadiem.² Tāda pati hronoloģiska novirze šķiet neizbēgama Aristotelim; viņš to

¹ *Ibid.*, VI, 775 e.

² PLATON, *Lois*, IV, 721 a-b un VI 785 b. *République*, V, 460 e, vīriešu "likumīgās" auglības periods ir noteikts no divdesmit pieciem līdz piecdesmit pieciem gadiem, bet sieviešu – no divdesmit līdz četrdesmit gadiem.

uzskata par nepieciešamu spēcīgiem pēcnācējiem; viņš rēķina, ka ar šādu stārpību abi laulātie vienlaikus nonāks tajos gados, kad auglība samazinās un kad turklāt ir ne visai vēlams, lai notiktu radišana; bez tam, šā dzīves perioda laikā ieņemtajiem bērniem pastāv iespēja nonākt tieši tajā vecumā, lai būtu maiņa saviem vecākiem, kad pēdējie sasniegs norietu; "šā iemesla dēļ meiteņu laulības jānosaka ap astoņpadsmit gadiem, bet vīriešu laulības – trīsdesmit septiņos gados vai nedaudz mazāk; tieši šajās laika robežās, kad ķermenis ir pilnā plaukumā, notiks dzimumu savienošanās"¹.

Otrs nozīmīgs jautājums ir vecāku "diēta": protams, ir jāizvairās no pārmērībām, jāparūpējas par to, lai neradītu dzēruma stāvokli, taču jāievēro arī vispārējs un nepārtraukts režīms. Ksenofons cildināja Likūrģa likumdošanu un pasākumus, kas tika veikti, lai ar vecāku stipruma palīdzību nodrošinātu viņu pēcnācēju labu stāvokli: jaunas meitenes, kuru sūtība bija kļūt mātēm, nedrīkstēja dzert vīnu vai drikstēja dzert to tikai atšķaidītu ar ūdeni; maize un gaļa viņām bija precīzi nomērīta; viņām, tāpat kā vīriešiem, bija jānododas fiziskiem vingrinājumiem. Likūrģs pat ieviesa "skriešanas un spēka pārbaudījumus starp sievietēm, tāpat kā starp vīriešiem, būdams pārliecināts, ka, ja abi dzimumi būs spēcīgi, viņiem būs stiprākas atvases"². Savukārt Aristotelis negribēja atlētisku un pārlietu forsetu režīmu; viņš deva priekšroku tādām, kas ir piemērotas pilsonim un nodrošina tādu stāvokli, kāds ir nepieciešams viņa aktivitātei (*euexia politikē*): "Temperamentam jātop novestam līdz nogurumam, taču nevis ar piespiedu darbiem, nedz arī vienīgajai darba formai kā atlētu temperaments, bet brīvam cilvēkam piemērotām aktivitātēm." Sievietēm viņš gribēja tādu režīmu, kas viņām piešķirtu tā paša veida īpašības.³

Runājot par gada brīdi jeb sezonu, kas ir vislabvēlīgākā, lai iegūtu viskaistāko jauno paaudzi, to uzskatīja par atkarīgu no vesela sarežģītu elementu kopuma; tieši šā veida piesardzības pasākumiem, līdzās citiem, bija jāpievērš uzmanība pārbaudītājām, kas, Platona tekstos, modri seko labai laulāto pāru uzvedībai to desmit gadu laikā, kad viņiem ir nepieciešams un

¹ ARISTOTE, *Politique*, VII, 16, 1355 a. Par laulību vecumu Atēnās sk. W. K. LACEY, *The Family in Classical Greece*, 1968, pp. 106–107 un 162.

² XENOPHON, *République des Lacédémoniens*, I, 4. "Likumos" Platons pastāv uz vecāku dzēruma kaitīgajām sekām ieņemšanas brīdī (VI, 775 e-d).

³ ARISTOTE, *Politique*, VII, 16, 1335 b. Pēc Ksenofonta domām, jaunlaulātajiem Spartā bija jāsatiekas ne visai bieži tāpēc, lai būtu spēcīgi pēcnācēji: "Tādā gadījumā laulātie iekāro viens otru stiprāk, un bērni, ja viņi no tā piedzimst, ir stiprāki nekā tad, ja laulātie ir pārsātināti viens no otra" (*République des Lacédémoniens*, I, 5).

atļauts vairoties.¹ Aristotelis īsumā izklāsta tās zināšanas, ko viņa laika ārsti un dabas pazinēji ir spējīgi par šo tematu mācīt. Laulātajiem, pēc viņa domām, jāiepazīstas ar visām šīm mācībām: "ārsti patiesām sniedz piemērotus ieteikumus par brīžiem, kad ķermenis ir vislabvēlīgāk sagatavots apaugļošanas procesam" (atbilstoši vispārējai praksei tā ir ziema); runājot par "fizikāliem", viņi "atzīmē, ka dod priekšroku ziemēlu vējiem salīdzinājumā ar dienvidu vējiem"².

Cauri visām šīm nepieciešamajām rūpēm saskatāms, ka apaugļošanas prakse, ja grib novērst visas briesmas, kas to apdraud, un nodrošināt sekmes, ko no tās gaida, prasa lielu uzmanību vai, labāk, veselu morālu attieksmi. Platons uzsver faktu, ka gan vienam, gan otram no abiem laulātajiem jāpatur prātā (*dianoieisthai*), ka viņiem jādod polisa "cik vien iespējams skaisti un labi bērni". Par šo pienākumu viņiem intensīvi jādomā – atbilstoši principam, ka cilvēki gūst sekmes savos pasākumos tad, "kad viņi domā un ieliek savu garu tajā, ko viņi dara", turpretī cieš neveiksmi, "ja viņi neieliek savu garu vai viņiem tā trūkst". Attiecīgi, "lai laulātais pievērs uzmanību (*prosechetō ton nūn*) laulātajai un radīšanai, tāpat arī laulātā, īpaši tajā laikā, kas ir pirms pirmajām dzemdībām".³ Šajā sakarā var atgādināt piezīmi, kas atrodama Pseido-Aristoteļa "Problēmās": tik bieži gadās, ka cilvēku bērni nav līdzīgi saviem vecākiem tāpēc, ka pēdējiem seksuālā akta laikā dvēsele ir satraukta par visu ko tā vietā, lai domātu tikai par to, ko viņi šajā brīdī dara.⁴ Vēlāk, miesas pasaulē, tas būs nepieciešams noteikums seksuālā akta pamatošanai – saistīt to ar noteiktu mērķi, proti, apaugļošanu. Šeit tāds mērķis nav nepieciešams tāpēc, ka dzimumu attiecības var nebūt nāvīga kļūda. Tomēr, lai tās varētu sasniegt savu mērķi un ļaut indivīdam turpināt sevi savos bērnos un sekmēt polisas labklājību, ir vajadzīga pilnīga dvēseles piepūle: nepārtrauktas rūpes novērst briesmas, kas ietver baudu lietošanu un apdraud mērķi, ko daba tām ir nospraudusi.⁵

¹ PLATON, *Lois*, VI, 784 a-b.

² ARISTOTE, *Politique*, VII, 16, 1335 a.

³ PLATON, *Lois*, VI, 783 e.

⁴ PSEODO-ARISTOTE, *Problèmes*, X, 10.

⁵ PLATONS "Likumos" grib, lai grūta sieviete nolūkā palīdzēt bērna morālajai audzināšanai ievēro tādu dzīvesveidu, kas ir pasargāts no baudām un pārāk intensīvām pūlēm (VII, 792 d-e).

AKTS, TĒRIŅŠ, NĀVE

Tomēr iemesls tam, ka baudu lietošana ir problēma indivīda attieksmē pašam pret savu ķermeni un tā fiziskā režīma noteikšanai, ir nevis vienkārši fakts, ka šo lietošanu tur aizdomās par spēju būt dažu slimību izcelsmes pamatā, vai tas, ka baidītos par tās ietekmes sekām uz nākamo paaudzi. Neapsaubāmi, grieķi seksuālo aktu neuzskatīja par launumu; viņiem tas nav ētiskas diskvalifikācijas objekts. Taču teksti liecina par nemieru, kas attiecas uz pašu šo aktivitāti. Šis nemiers riņķo ap trim degpunktiem: pašu akta formu, tā prasīto cenu, nāvi, kurai tas ir piesaistīts. Būtu kļūda saskatīt grieķu domā tikai pozitīvu seksuālā akta novērtējumu. Medicīniskā un filosofiskā refleksija to apraksta kā draudīgu vardarbīguma un kontroles, un savaldīšanas dēļ, ar ko nākas iedarboties uz sevi; kā graužošu indivīdā izraisītā spēka izsūkuma dēļ, jo šis spēks viņam ir jāsaglabā un jāuztur, un kā iezīmejošu indivīda mirstīgumu, visnotaļ nodrošinot sugas izdzīvošanu. Baudu režīms ir tik nozīmīgs nevis vienkārši tāpēc, ka pārmēriba var radīt slimību; tas ir tāpēc, ka seksuālajā aktivitātē vispār runa ir par savaldīšanos, spēku un cilvēka dzīvi. Pieskaitī šai aktivitātei retinātu un stilizētu režīma formu nozīmē apdrošināt sevi pret nākotnes launumiem; tas nozīmē arī veidot sevi, vingrināt, pārbaudīt kā indivīdu, kas ir spējīgs kontrolēt savu varmācību un ļaut tai darboties pieņemamās robežās, paturēt sevi enerģijas principu un pieņemt savu nāvi, paredzot pēcnācēju dzimšanu. *Aphrodisia* fiziskais režīms ir piesardzības pasākums veselības labā; vienlaikus tas ir eksistences vingrinājums – *askēsis*.

1. AKTA VARMĀCĪBA

Tiesi domājot par *aphrodisia*, Platons "Filēbā" apraksta baudu ietekmi, kad visnotaļ proporcionāli tā ir piejaukta ciešanām: bauda "izraisa visa ķermeņa kontrakcijas, dažkārt savelk to līdz pat krampjiem un, liekot tam iziet cauri visām visneiespējamākajām izjūtām, visām iespējamām kustībām un elsošanai, rada vispārēju pāruzbudinājumu ar izvirtības kliegzieni. [...] Un upuris tādējādi nonāk pie tā, ka pats par sevi saka vai arī citi par viņu saka, ka viņš bauda visus priekus līdz pat nāvei; viņš tās arī nepārtraukti meklē jo intensīvāk, jo mazāk viņā ir atturības un savaldības" (*akolastoteros, aphronesteros*).¹

¹ PLATON, *Philēbe*, 47 b.

Hipokratam piedēvēja apgalvojumu, ka seksuālajai ekstāzei ir nelielas krītamās kaites forma. Vismaz tā vēstī Auls Gellijs: "Lūk, kāds bija dievišķā Hipokrata viedoklis par seksuālo sakaru (*coitus venereus*). Viņš to uzskatīja par tādas briesmīgas slimības sastāvdaļu, ko mēs saucam par krītamā kaiti. No viņa [izteikumiem] mēs atstāstām šos vārdus: "Seksuāla kopošanās ir mazā epilepsija" (*tēn synūsian einai mikran epilepsian*)."¹ Formulējums patiesībā pieder Dēmokritam. Hipokrata apcerējums "Par vairošanos", kura pirmajās lappusēs sniegts detalizēts seksuālā akta apraksts, drīzāk iekļaujas citā, proti, Apolonijas Diogena tradīcijā; modelis, uz ko pamatojas šī tradīcija (to apliecināja jau Aleksandrijas Klēments), to nesaista ar patoloģiju, krītamā kaiti, bet gan ar mehāniku, ar sasīlusu un putojošu šķidrumu: "Daži," vēsta "Pedagogs", "pieņem, ka dzīvas būtnes sēkla pēc savas substances ir asiņu putas. Apskāvīenu laikā stipri sakultās asinis, ko sakarsē tēviņa dabiskais karstums, rada putas un izplatās pa spermātiskajām vēnām. Pēc Apolonijas Diogena domām, šī parādība izskaidro *aphrodisia*² vārdu." Par šo vispārīgo šķidruma, sakulšanās, karstuma un izplūstošo putu tēmu sacerējumā "Par vairošanos" no Hipokrata darbu krājuma ir dots apraksts, kas pilnībā ir izkārtots ap to, ko varētu saukt par "ejakulācijas shēmu"; šī shēma kā tāda pārnesta no vīrieša uz sievieti; tā kalpo attiecību atšifrēšanai starp maskulīno lomu un femīno lomu sadursmes un cīņas jēdzienos, kā arī dominēšanas un vienam otra regulēšanas jēdzienos.

Seksuālais akts kopš saviem pirmsākumiem tiek analizēts kā varmācīgs mehānisms, kas tiecas uz spermas izsviešanu.³ Vispirms seksuālā orgāna berzēšanas un visam ķermenim piešķirtā kustīguma efekts ir vispārējas iekaršanas rašanās; tās sekas apvienojumā ar sakulšanos ir lielākas plūstamības piešķiršana ķermenī esošajam šķidrumam, līdz pat tam, ka šis šķidrums "uzputo" (*aphrein*) "kā visu kulto šķidrumu putas". Šajā mirklī rodas "atdalīšanās" (*apokrisis*); no šā putojošā šķidruma spēcīgākā daļa, "stiprākā un lipīgākā" (*to ischyrotaton kai piotaton*) tiek novirzīta uz smadzenēm un muguras smadzenēm, pa kurām tas nonāk lejup krustos. Tagad karstās putas nonāk nierēs un no šejienes caur sēkliniekiem dzimumlocekli, no kura to izsviež varmācīga spazma (*tarachē*). Šī norise, kas sākumā ir brīvprā-

¹ AULU-GEILLE, *Nuits attiques*, XIX, 2.

² CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I, 6, 48. Sk. R. Joly, "Notice" à Hippocrate, *Œuvres*, t. XI, C.U.F.

³ HIPPOCRATE, *De la génération*, I, 1-3.

tīga – kad ir dzimumu savienošanās un dzimumlocekļa berzēšana –, var izvērsties pilnīgi patvalīga. Tas tā notiek nakts pollūciju gadījumā, ko piemin "Par vairošanos" autors: ja darbs vai kāda cita darbība pirms miega ir izraisījis ķermeņa sakaršanu, šķidrums sāk spontāni putoties: tas "uzvedas kā koposnās laikā"; notiek ejakulācija, ko pavada sapņu tēli, neapšaubāmi sekojot bieži pieminētajam principam, ka sapņi vai vismaz daļa no tiem ir ķermeņa aktuālā stāvokļa izpausme.¹

Starp vīrieša un sievietes seksuālo aktu Hipokrāts savā aprakstā iedibina kopuma izomorfismu. Process ir viens un tas pats, izņemot to, ka sievietes gadījumā iekaršanas sākumpunkts ir koposnās laikā vīrieša dzimumlocekļa stimulēta dzemde: "Sievietēm, kad viņām berzē dzimumorgānu koposnās laikā un dzemde atrodas kustībā, šī pēdējā ir neatvairāmas tieksmes varā, kas rada baudu un karstumu visā pārējā ķermenī. Arī sieviete ejakulē, sākot no ķermeņa, te dzemdē, te ārpus tās."² Te ir tā paša tipa substance un tā pati veidošanās (no asinīm ar sakaršanu un atdalīšanos radīsies sperma); tas pats mehānisms un tas pats noslēdzošais ejakulācijas akts. Tomēr autors izceļ dažas atšķirības, kas neattiecas uz akta dabu, bet gan uz tam raksturīgo varmācību, kā arī uz to pavadošās baudas intensitāti un ilgumu. Pašā aktā sievietes bauda ir daudz mazāk intensīva nekā vīrieša bauda, jo viņam šķidruma izdalīšanās notiek piepeši un ar daudz lielāku varmācību. Turpreti sievietei bauda sākas no akta sākuma un ilgst tikpat ilgi, cik pats akts. Viņas bauda turpinās visā sakara garumā, kas ir atkarīgs no vīrieša; tā beidzas tikai tad, kad "vīrietis atbrīvo sievieti"; ja gadās, ka viņa sasniedz orgasmu pirms viņa, bauda tāpēc nepazūd; to tikai izjūt citādā veidā.³

Starp šiem abiem aktiem, kam ir vienāda forma kā vīrietim, tā sievietei, Hipokrāta tekstā liktas vienlaikus cēlonības un sāncensības attiecības: tā ir sava veida cīņa, kurā tēviņam ir ierosinātāja loma un kurā viņam jāpatur beigu uzvara. Lai paskaidrotu vīrieša baudas iespaidu uz sievietes baudu, teksts atsaucas – tāpat kā citi Hipokrāta krājuma fragmenti, kas neapšaubāmi ir senī, – uz diviem elementiem: ūdeni un uguni un uz karstuma un aukstuma savstarpējo ietekmi; vīrieša šķidrumam ir te stimulētāja, te atvēsinātāja loma; runājot par sievišķo elementu, kas vienmēr ir karsts, to parāda te kā uguni, te kā šķidrumu. Sievietes bauda intensificējas "mirkli, kad

¹ HIPPOCRATE, *De la génération*, I, 3.

² *Ibid.*, IV, 1.

³ *Ibid.*, IV, 1.

sperma ieslācas dzemdē" tādā pašā veidā, kā uguns piepeši uzšaujas, ja tajā ieslāc vīnu; turpretī, ja vīrieša ejakulācija izraisa sievietes baudas beigas, tas notiek tāpat, kā pielejot aukstu ūdeni ļoti karstam ūdenim: tas tūdal pārstāj vārīties.¹ Tādā veidā divi līdzīgi akti, liekot darboties analogām substancēm, kam piemīt pretējas īpašības, sastopas seksuālā sakarā: spēks pret spēku, auksts ūdens pret vārošu, alkohols pret uguni. Taču jebkurā gadījumā vīrieša akts ir tas, kas nosaka, regulē, uzkurina, dominē. Viņš ir tas, kurš nosaka baudas sākumu un beigas. Viņš ir arī tas, kas nodrošina sievišķo orgānu veselību, nodrošinot labu to funkcionēšanu: "Ja sievietēm ir sakari ar vīriešiem, viņas ir veselīgākas; ja ne, tad viņas nav tik veselīgas. Tas ir tādēļ, ka, no vienas puses, dzemde aktā kļūst mitra un nevis sausa; kad tā ir sausa, tā piespiedu kārtā un vairāk nekā vajadzīgs saraujas; piespiedu saraušanās izraisa ciešanas ķermenī. No otras puses, kopošanās akts, iekarsējot un samitrinot asinis, padara vieglāku ceļu menstruācijām; kad menstruācijas nenotiek, sievietes ķermenis kļūst slims."² Vīrieša dzimumlocekļa ievadīšana un spermas absorbcija sievietes ķermenim ir tā īpašību līdzsvara princips un atslēga šķidrumu nepieciešamajai tecēšanai.

Šī "ejakulācijas shēma", ar kuras palīdzību aplūko visu seksuālo aktivitāti – turklāt abiem dzimumiem –, acīmredzami parāda vīrišķā modeļa dominēšanu gandrīz bez izņēmuma. Sievišķais akts tam nav tieši papildinātājs; drīzāk tas ir tā dublikāts pavājinātā variantā, tas ir no tā atkarīgs tiklab veselības dēļ, kā baudas ziņā. Fokusējot visu uzmanību uz šo izsviešanas mirkli – no putojošās izraušanas, ko uzskata par akta būtību –, seksuālās aktivitātes centrā novieto procesu, ko raksturo varmācība, gandrīz neapspiežams mehānisms un spēks, kura savaldīšana neizdodas; taču kā nozīmīgu problēmu baudu lietošanā izvirza arī ekonomijas un patēriņa jautājumu.

2. TĒRĪŅŠ

Seksuālais akts izrauj no ķermeņa substanci, kas ir spējīga nodot tālāk dzīvību, taču tā to nodod tikai tāpēc, ka pati ir saistīta ar indivīda eksistenci un nes sevī daļu no tās. Izsviežot sēklu, dzīva būtne neapmierinās ar pārpalikuša šķidruma evakuāciju; tā atņem sev elementus, kam ir augsta cena viņas pašas eksistencē.

¹ HIPPOCRATE, *De la génération*, IV, 2.

² *Ibid.*, IV, 3.

Ne visi autori sniedz vienu un to pašu skaidrojumu par šo spermas vērtīgo raksturu. Sacerējums "Par vairošanos" šķiet ņemam par pamatu divas koncepcijas par spermas rašanos. Atbilstoši vienai no tām sperma nāk no galvas: veidojas smadzenēs un kustas lejup pa kaulu smadzenēm līdz zemākajām ķermeņa daļām. Tāds bija, atbilstoši Lāertas Diogena teiktajam, pitagoriešu koncepcijas pamatprincips: sperma šeit tika uzskatīta par "smadzeņu pilienu, kas satur karstu tvaiku": no šā smadzeņu vielas gabaliņa vēlāk veidotos ķermeņa kopums ar "nerviem, miesām, kauliem, matiem"; no karstās elpas, ko tas satur, dzimtu embrija dvēsele un sajūtas.¹ Ar šo galvas privilēģiju sēklas radīšanā sasaucas Hipokrata teksts, atgādinot, ka vīriesiem, kam izdara iegriezumu auss tuvumā – ja viņi vēl saglabā spēju piekopt seksuālus sakarus un ejakulēt –, ir ne visai bagātīga, vārga un sterila sēkla: "Jo lielākā sēklas daļa nāk no galvas gar ausīm kaulu smadzeņu virzienā; un šis ceļš iegriezuma rezultātā kļūst rētais un sacietējis."² Taču šī galvai piedēvētā nozīmība apcerējumā "Par vairošanos" nav izņēmuma stāvokli tajā principā, ka sēkla ir nākusi no ķermeņa tā kopumā: vīrieša sperma "nāk no visa šķidruma, kas atrodas ķermenī", un tas tā ir, pateicoties "vēnām un nerviem, kas nāk no visa ķermeņa uz dzimumorgāniem"³; tā veidojas, "sākot no visa ķermeņa, tā cietajām daļām, tā mīkstajām daļām, un no visa šķidruma" tā četros veidos⁴; arī sieviete "ejakulē, sākot no visa ķermeņa"⁵; zēni un meitenes pirms pubertātes nevar izsviest sēklu tāpēc, ka šajā vecumā vēnas ir tik smalkas un saspiestas, ka tās "kavē spermu doties pārvietoties"⁶. Visādā ziņā, izplatoties no visa ķermeņa kopuma vai nākot lielākoties no galvas, sēkla tiek uzskatīta par tāda procesa rezultātu, kas atdala, izolē, koncentrē šķidruma "stiprāko" daļu: *to ischyrotaton*⁷. Šis spēks izpaužas sēklas lipīgajā un putainajā dabā un tajā varmācībā, ar kādu sēkla tiek izsviesta, tas izpaužas arī vājumā, ko vienmēr izjūt pēc kopošanās, lai cik neliels būtu izsviestais daudzums.⁸

Tātad jautājums par sēklas izcelsmi palicis diskusijas priekšmets medicīniskajā un filosofiskajā literatūrā. Tomēr, lai kādi būtu piedāvātie izskaidrojumi, tiem jāreķinās ar to, kas ļauj sēklai nodot tālāk dzīvību un

¹ DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des Philosophes*, VIII, 1, 28.

² HIPPOCRATE, *De la génération*, II, 2.

³ *Ibid.*, I, 1.

⁴ *Ibid.*, III, 1.

⁵ *Ibid.*, IV, 1.

⁶ *Ibid.*, II, 3.

⁷ *Ibid.*, I, 1 et 2.

⁸ *Ibid.*, I, 1.

radīt citu dzīvu būtni; un no kurienes gan sēklas substance būtu varējusi dabūt savu spēju, ja ne no dzīvības principiem, kas atrodami individā, no kura tā ir nākusi. Eksistence, ko tā ir devusi, tai ir jāaizņemas no dzīvās būtnes, no kuras tā cēlusies. Katrā sēklas izviesšanā ir kaut kas tāds, kas nācis no visvērtīgākajiem indivīda elementiem, kuri viņam ir atņemti. "Tīmaja" demiurgija tādējādi ir aizmetinājusi sēklu tajā, kas cilvēkiem ir ķermenī un dvēseles, nāves un nemirstības savienojumpunkts. Šis savienojumpunkts ir kaulu smadzenes (kas savā galvaskausa un apalajā daļā pasargā nemirstīgās dvēseles mājokli, savā garenajā un mugurkaula daļā – mirstīgo dvēseli): "Dzīves saites, kur dvēsele ir sasaistīta ar ķermeni, atrodas kaulu smadzenēs, kur tās saķeras, lai aizmetinātu mirstīgu būtni."¹ No šejienes pa divām lielajām muguras vēnām virzās šķidrums, kas ķermenim ir vajadzīgs un kas paliek tajā ieslēgts; no šejienes rodas arī sēkla, kas izplūst pa dzimumorgānu, lai dotu dzīvību citam indivīdam. Dzīvai būtni un viņas pēcnācējiem ir viens un tas pats dzīvības princips.

Aristotela analīze ir stipri atšķirīga gan no Platona analīzes, gan no Hipokrata analīzes. Atšķirīga gan lokalizācijas, gan mehānismu ziņā. Tomēr arī viņa darbos mēs atrodam to pašu vērtīgo atņemšanas principu. Darbā "Par dzīvnieku rašanos" sperma tiek skaidrota kā barībā nogulsņējis produkts (*perittōma*): tas ir galaprodukts, koncentrēts pavisam mazos daudzumos un tikpat derīgs kā augšanas principi, ko organisms gūst barībā. Patiesi, Aristotelim tā galīgā izstrādāšana, ko uzturs dod ķermenim, piegādā vielu, kuras viena daļa izplatās visās ķermeņa daļās, lai padarītu tās ik dienu nemanāmi augošas, bet cita daļa gaida izviesšanu, kas tai laus, nonākot sievietes dzemdē, sākt veidoties par embriju.² Indivīda attīstība un tā vairošanās tāpat balstās uz vienieni un tiem pašiem elementiem un to princips ir ietverts vienā un tajā pašā substancē; augšanas elementi un spermas šķidrums ir dubultnieki, kas rodas no uztura izstrādāšanas, kas uztur indivīda dzīvību un ļauj rasties citam indivīdam. Šādos apstākļos ir saprotams, ka sēklas evakuācija ķermenim ir nozīmīgs notikums: tā atņem tam substanci, kas ir vērtīga, jo tā ir ilgstoša organisma darba galarezultāts un tāpēc, ka tajā ir koncentrēti elementi, kas savas dabas dēļ var "nonākt visās ķermeņa daļās un tāpat ir spējīgi likt tam augt, ja tie viņam nebūtu atņemti". Ir saprotams arī, kāpēc šī evakuācija – kas ir pilnīgi iespējama tajā vecumā, kad cilvēkam vairs ir vajadzība tikai atjaunot savu organismu,

¹ PLATON, *Timée*, 73 b.

² ARISTOTE, *De la génération des animaux*, 724 a-725 b.

nevis to attīstīt –, nenotiek jaunībā, kad visi uztura resursi tiek izmantoti attīstībai; šajā vecumā "viss tiek izšķiests priekšlaicīgi", saka Aristotelis; ir saprotams arī, ka vecumā sēklas ražošana palēninās: "Organismā vairs nenotiek pietiekama gremošana."¹ Visā indivīda dzīves garumā – kopš jaunības, kad ir nepieciešama augšana, līdz pat vecumam, kad jāpieliek tik daudz pūļu, lai sevi uzturētu, – iezīmējas šis savstarpējās papildināšanās attiecības starp spēju radīt un spēju attīstīties vai būt vēl spēkā.

Vai sēkla būtu paņēmusi daļu no visa organisma, vai tā rastos tur, kur ķermenis un dvēsele sasaistās viens ar otru, vai tā veidotos ilgas uztura iekšējās pārstrādes laikā, seksuālais akts, kurā to izsviež, dzīvai būtnei ir dārgs tēriņš. Bauda var nākt tam līdzī, kā daba to ir gribējusi, lai cilvēki sapņotu iegūt nākamo paaudzi. Tāpēc tā ir mazāk smags satricinājums pašai būtnei, veselās daļas zaudējums no tā, ko satur pati būtne. Tā Aristotelis skaidro "acīmredzamo" pagurumu, kas seko seksuālajam aktam²; un ar to "Problēmu" autors skaidro jaunekļu nepatiku pret pirmo sievieti, ar kuru viņiem ir gadījies būt seksuālos sakaros³; ar tik nelielu apjomu – tomēr proporcionāli lielāku vīriešiem nekā citiem dzīvniekiem – dzīvā būtne sev laupa veselu daļu elementu, kas ir būtiski viņas pašas eksistencei.⁴ Ir saprotams, kādā veidā pārmērība seksuālo baudu lietošanā dažos gadījumos, piemēram, tādos, kā Hipokrata aprakstītais krītamās kaites gadījums, var novest līdz nāvei.

3. NĀVE UN NEMIRSTĪBA

Ne tikai bailēs no pārmēriem zaudējumiem medicīniskā un filozofiskā refleksija saista seksuālo aktivitāti un nāvi. Tā sasaista tās arī pašā vairošanās principā tādā ziņā, ka tā izvirza par vairošanās mērķi mīkstināt dzīvo būtnu izzušanu un dot sugai, kopumā ņemot, nemirstību, ko nevar piešķirt katram indivīdam. Dzīvnieki savienojas seksuālā aktā, un šis akts viņiem dod pēcnācējus tāpēc, lai suga – kā tas ir teikts "Likumos" – nebeidzami piedalītos laika gājumā; tāds ir viņas veids izvairīties no nāves: atstājot "bērnu bērnus", viscaur paliekot tā pati, viņa "ar vairošanos piedalās

¹ ARISTOTE, *De la génération des animaux*, 725 b.

² *Ibid.*, 725 b. Sk. arī PSEUDO-ARISTOTE, *Problèmes*, IV, 22, 879 a.

³ PSEUDO-ARISTOTE, *Problèmes*, IV, 11, 877 b.

⁴ *Ibid.*, IV, 4 et 22.

nemirstībā"¹. Seksuālais akts tiklab Aristotelim, kā Platonam atrodas tur, kur krustojas individuālā dzīve, kas ir nolemta nāvei – un kam turklāt tas atņem daļu no tās vērtīgākajiem spēkiem –, un nemirstība, kas iegūst konkrētu sugas izdzīvošanas formu. Starp abām šīm dzīvēm, lai tās savienotu un lai pirmā savā veidā piedalītos otrajā, seksuālais akts, kā to teica jau Platons, ir "viltīgs paņēmieni" (*mēchanē*), kas nodrošina indivīdam "atgrūšanos" pašam no sevis (*apoblastēma*).

Platonam šī vienlaikus mākslīgā un dabiskā saikne ir pakļauta visai mirstīgajai dabai raksturīgajai iekārei turpināties un būt nemirstīgai.² Tāda iekāre, Diotīma "Dzīrēs" liek to ievērot, piemīt dzīvniekiem, kas, pārņemti ar vēlēšanos radīt, ir "palikuši slimī no savām milas tieksmēm" un ir gatavi "pat upurēt paši savu dzīvību, lai glābtu pēcnācējus".³ Cilvēciskai būtnei, kas nevēlas būt, kad tā ir beigusi savu dzīvi, pastāv arī nāve bez slavas un "bez vārda"⁴; tādēļ, teikts "Likumos", ir jāprecas un jādod pēcnācēji vislabākajos no iespējamiem apstākļiem. Taču tā ir tā pati iekāre, kas daziem no tiem, kas mīl zēnus, izraisa kaismi nevis ieslākt sēklu ķermenī, bet gan radīt dvēselē un dot dzīvību tam, kas pats par sevi ir skaists⁵. Dažos agrīnos Aristoteļa tekstos, piemēram, traktātā "Par dvēseli"⁶, seksuālās aktivitātes saistība ar nāvi un nemirstību vēl tiek skaidrota nedaudz "platonizējošā" veidā kā iekāre piedalīties tajā, kas ir mūžīgs; vēlākos tekstos, piemēram, traktātā "Par vairošanos un par maitāšanos"⁷, kā arī traktātā "Par dzīvnieku rašanos" tas tiek aplūkots būtnu atšķiršanas un iedalījuma formā dabiskajā kārtībā atkarībā no ontoloģisku principu kopuma, kas ietver esamību, neesamību un labāko. Uzņemoties izskaidrot atbilstoši galīgajiem cēloņiem, kāpēc pastāv dzīvnieku rašanās un atšķirīgā dzimumu eksistence, "Par dzīvnieku rašanos" otrajā grāmatā izklāstīti daži pamatprincipi, kas vada būtnu daudzības attiecības uz būtmi: ir jāzina, ka dažas lietas ir mūžīgas un dievišķas, bet citas var būt un var nebūt; ka skaistais un dievišķais vienmēr ir labākais un ka tas, kas nav mūžīgs, var piedalīties labākajā un sliktākajā; ka labāk ir būt, nevis nebūt, dzīvot, nevis nedzīvot, būt dzīvam nekā nedzīvam. Un, atgādinot, ka tapšanai pakļautās būtnes var būt mūžīgas tikai tik daudz, cik viņas to spēj,

¹ PLATON, *Lois*, IV, 721 c.

² PLATON, *Banquet*, 206 e.

³ *Ibid.*, 207 a-b.

⁴ PLATON, *Lois*, IV, 721 b-c.

⁵ PLATON, *Banquet*, 209 b.

⁶ ARISTOTE, *De l'âme*, II, 4, 415 a-b.

⁷ ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, 336 b.

viņš no tā izsecina, ka pastāv dzīvnieku paaudze un ka tie, izslēgti no mūžības kā indivīdi, var būt mūžīgi kā suga: "izskaitļojot" dzīvnieks "nevar būt nemirstīgs, jo būtnu realitāte pastāv atsevišķajā; ja viņš tāds būtu, viņš būtu nemirstīgs. Taču viņš var tāds būt specifiski."¹

Seksuālā aktivitāte tāpat iekļaujas nāves un dzīvības, laika, tapšanas un mūžības plašajā apvārsnī. Tā ir padarīta par nepieciešamu tāpēc, ka indivīds ir nolemts mirt un lai viņš kaut kādā veidā izvairītos no nāves. Protams, šīs filosofiskās spekulācijas refleksijā par baudu lietošanu un par tās režīmu neparādās tieši. Taču var atzīmēt svinīgumu, ar kādu Platons uz to atsaucas "pārlicenošā" likumdošanā, ko viņš iesaka attiecībā uz laulību, – šī likumdošana, kam vajadzētu būt pirmajai no visām, jo tā pastāv "dzimšanas principā polisās": "Būs jāprecas no trīsdesmit līdz trīsdesmit pieciem gadiem ar domu, ka cilvēku sugai ar dabiskas spējas palīdzību pieder zināma daļa nemirstības, iekāre pēc kuras arī ir iedzimta katram cilvēkam visās attiecībās. Jo tieksme klūt slavenam un nepalikāt bez vārda pēc nāves liek nonākt pie šās iekāres. Tātad cilvēku dzimumam ir dabisks mērķis līdz ar laika kopumu, kam līdzī tas dodas un dosies caur ilgstamību; ar tā palīdzību tas ir nemirstīgs, atstājot bērnu bērns, un tādā veidā, pateicoties savas vienmēr identiskās vienības nepārtrauktībai, ar vairošanos piedaloties nemirstībā."² Šie garie apsvērumi, kā to zina sarunu biedri "Likumos", neietilpst likumdevēju paradumos. Taču Atēnietis uzsver, ka šajos jautājumos ir tāpat kā medicinā; pēdējā, kad tā vēršas pie saprātīgiem un brīviem cilvēkiem, nevar apmierināties ar ieteikumu formulēšanu; tai ir jāpaskaidro, jāmin iemesli un jāpārlicina, lai slimnieks sakārtotu savu dzīvesveidu kā nākas. Sniegt šādus paskaidrojumus par indivīdu un sugu, laiku un mūžību, dzīvību un nāvi nozīmē dot tādā veidā, lai pilsoņi pieņemtu "ar simpātijām un, pateicoties šīm simpātijām, ar lielāku paklausību" norādījumus, kam jānoregulē viņu seksuālā aktivitāte un viņu laulība, viņu savaldīgās dzīves saprātīgs režīms.³

*

Grieķu medicīna un filosofija risināja jautājumus par *aphrodisia* un par to, kā tās var lietot, ja grib pareizi rūpēties par savu ķermeni. Šī problematizācija nav novedusi pie tādu aktu izcelšanas visu šo dažādu veidu un

¹ ARISTOTE, *De la génération des animaux*, II, 1, 731 b-732 a.

² PLATON, *Lois*, IV, 721 b-c.

³ *Ibid.*, 723 a.

variantu aktu vidū, kas būtu pieņemami un kas būtu kaitīgi vai "anormāli". Taču, aplūkojot tos kopumā, vispārīgi kā noteiktas aktivitātes izpausmi, tā šķiet izvirzām sev mērķi noteikt principus, kas ļautu indivīdam atkarībā no apstākļiem tai nodrošināt lietderīgu intensitāti un pareizu iedalījumu. Tomēr tīri aizliedzošās tendences tamlidzīgā ekonomijā liecina par nemieru attiecībā uz šo seksuālo aktivitāti. Šis nemiers attiecas uz pārmērību eventuālo ietekmi; nemiers attiecas arī – un it īpaši – uz pašu aktu, ko vienmēr aplūko atbilstoši maskulīnajai, ejakulācijas, "paroksisma" shēmai, kas vienīgā raksturo visu seksuālo aktivitāti. Te mēs redzam, ka seksuālajam aktam un tā retināšanas formām piešķirtā nozīmība skar ne vien to negatīvo ietekmi uz ķermeni, bet arī to, kas tas ir pats par sevi un pēc savas dabas: varmācība, kas nepakļaujas gribai, šķiešanās, kas novājina spēkus, ar indivīda nāvi nākotnē saistīta radīšana. Seksuālais akts rada nemieru nevis tāpēc, ka radītu launumu, bet gan tāpēc, ka tas sadulķo un apdraud indivīda attieksmi pašam pret sevi un sevis izveidi par morāles subjektu: ja akts nav apvaldīts un izvietots kā nākas, tas nes sev līdzī patvalīgu spēku plosīšanos, enerģijas pavājināšanos un nāvi bez godājamiem pēcnācējiem.

Var atzīmēt, ka šīs trīs galvenās tēmas par nodarbošanos ar seksu nav specifiskas antikajai kultūrai: visai bieži arī citur ir sastopamas šī nemiera izpausmes, kas, identificējot seksuālo aktu ar sēklas izsviešanas vīrišķo formu, to saista ar varmācību, novājināšanu un nāvi. Van Gulika savāktie dokumenti par senās Ķīnas kultūru šķiet labi parādām šās pašas tematikas klātbūtni: bailes no neapspiežama un dārgi maksājoša akta, bailes no tā kaitīgās ietekmes uz ķermeni un veselību, priekšstats par attieksmi pret sievieti kā par cīņu, norūpētība iegūt kvalitatīvus pēcnācējus, pateicoties labi noregulētai seksuālajai aktivitātei.¹ Taču uz šo nemieru senie ķīnieši "gulamistabas" traktāti atbild gluži atšķirīgā veidā no tā, kas atrodams klasiskajā Grieķijā; bailes no akta varmācības un bailes no sēklas zuduma izraisa labprātīgas savaldīšanās procesu; tuvošanās otram dzimumam tiek uzlūkots kā veids nonākt saskarē ar vitalitātes principu, ko sevi glabā otrs dzimums, un, uzsūcot to, interiorizēt, lai varētu no tā gūt labumu: tādā veidā, ka labi vadīta seksuālā aktivitāte ne vien izslēdz visas briesmas, bet var arī izraisīt eksistences pastiprināšanās un atjaunināšanās procesa efektu. Izstrādāšana un nodarbošanās šajā gadījumā attiecas uz pašu aktu, tā norisi, to atbalstošo spēku darbību, visbeidzot, uz baudu, ar ko tas ir saistīts; tā

¹ R. VAN GULIK, *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne*.

iestāšanās izpalikšana vai nebeidzama pārnese ļauj tam piešķirt visu augstākās pakāpes komplektu baudas ziņā un visintensīvāko efektu dzīves ziņā. Šajā "erotikas mākslā", kas līdz ar stipri izteiktiem ētiskiem mērķiem tiecas cik vien iespējams intensificēt apvalditas, pārdomātas, daudzveidotas un paildzinātas seksuālās aktivitātes pozitīvo iespaidu, laiks – tas, kurš pabeidz aktu, liek novērtēt ķermenim un nes nāvi – izrādās novērsts.

Kristīgajā miesas doktrīnā arī ir viegli atrodamas stipri tuvas satraukuma tēmas: akta patvaļīgā varmācība, tā radniecība ar ļaunumu un vieta dzīvības un nāves spēlē. Taču iekāres un seksuālā akta nesavaldāmā spēkā Svētais Augustīns saskatis vienu no sakāves stigmatiskajiem principiem (šī patvaļīgā kustība cilvēka ķermenī reproducē tāda cilvēka dumpi, kas sacēlies pret Dievu); garīdzniecība precīzā kalendārā un atkarībā no detalizētas aktu morfoloģijas fiksēs ekonomijas noteikumus, kam tos pienākas pakļaut; visbeidzot, laulības doktrīna radīšanas mērķim piešķirs divkārsu lomu nodrošināt Dieva tautas izdzīvošanu vai pat pieaugumu un iespēju indivīdiem nenolemt ar šo aktivitāti savu dvēseli mūžīgai nāvei. Šeit ir to aktu, momentu un intencu juridiski morāla kodifikācija, kas padara pašu par sevi negatīvu vērtību nesēju aktivitāti par likumīgu; tā iekļauj to baznīcas institūcijas un laulības institūcijas dubultajā reģistrā. Rituālu un likumīgās radīšanas laiks var atlaist tās grēkus.

Grieķiem šīs pašas ar satraukumu saistītās tēmas (varmācība, izšķiešana un nāve) ir ieguvušas formu refleksijā, kuras mērķis nav nedz aktu kodificēšana, nedz erotikas mākslas izveide, bet gan dzīves tehnikas iedibināšana. Šī tehnika nepostulē, ka aktiem būtu jālaupa to principiālais dabiskums; tā neizvirza sev arī uzdevumu palielināt to baudas efektus; tā tiecas tos iekārtot iespējami tuvu tam, ko prasa daba. Tas, ko tā tiecas izstrādāt, nav akta norise kā erotikas mākslā; tie nav arī tās institucionālās leģitimizācijas nosacījumi, kā tas būs kristietības gadījumā; krietni drīzāk tā ir pašam sava attieksme pret šo "kopumā ņemto" aktivitāti, spēja to pārvaldīt, ierobežot un sadalīt kā nākas; šajā *technē* runa ir par iespēju izveidot sevi par subjektu, kas ir savas uzvedības pārvaldītājs, proti, padarīt sevi – tāpat kā ārstu attiecībā pret slimību, kuģa stūrmani starp zemūdens klintīm vai politiķi attiecībā pret polisu¹ – par izveicīgu un piesardzīgu pašam sevis vadītāju, kas spēj kā nākas

¹ Šīs trīs "pārvaldīšanas mākslas" lori bieži ir pietuvinātas cita citai kā mākslas, kas prasa vienlaikus apstākļu nosacītas zināšanas un piesardzību; tās ir savstarpēji pietuvinātas arī tāpēc, ka tās ir ar pavēlēšanas spēju saistītas zināšanas. Uz to bieži vien atsaucas, kad ir runa par indivīdu, kuram jāmeklē principi vai autoritāte, kas viņam palīdzētu "uzvesties".

izraudzīties mēru un mirkli. Tādējādi ir saprotams, kāpēc nepieciešamība pēc režīma sakarā ar *aphrodisia* tiek tik neatlaidīgi uzsvērtā, turpreti tik maz detaļu ir par traucējumiem, ko var izraisīt pārmērība, un pavisam maz precizējumu par to, ko vajag vai nevajag darīt. Subjekta ētiskajā izveidē tas ir privileģēts novads, jo tā ir visspēcīgākā no visām baudām, jo tā maksā dārgāk nekā vairums no fiziskajām aktivitātēm, jo tā ceļas no dzīvības un nāves spēles: tas ir tāds subjekts, kas jāraksturo ar tā spēju savaldīt spēkus, kas viņā plosās, saglabāt brīvu rīkošanos ar savu enerģiju un izveidot no savas dzīves meistardarbu, kas pastāvēs viņpus viņa pārejošajai eksistencei. Baudu fiziskais režīms un tā uzspiestā ekonomija ir daļa no veselas dzīves mākslas.

III

EKONOMIKA

1

LAULĪBAS GUDRĪBA

Kādā veidā, kādā formā un sākot ar ko seksuālās attiecības starp vīru un sievu grieķu domā kļuva par "problēmu"? Kādi cēloņi lika par to sastraukties? Un it īpaši pētīt vīra izturēšanos, domāt par nepieciešamo mērenību un pārvērst to par morālas norūpētības tēmu šajā sabiedrībā, ko tik izteikti raksturo "brīvu vīriešu" dominēšana. Šķietami nekādi vai, katrā ziņā, visai nedaudz. Aizstāvēšanās runas beigās darbā "Pret Neairu", ko piedēvē Dēmostenam, autors formulē sava veida aforismu, kas kļuvis slavens: "Kurtizānes mums ir baudai; konkubīnes – ikdienas rūpēm; laulātās draudzenes – lai iegūtu likumīgus pēcnācējus un uzticamu pavarda sargātāju."¹

Ar tādu formulu kā šī, kas varētu derēt stingram lomu sadalījumam, mēs atrodamies tik tālu, cik vien ir iespējams atrasties no laulības dzīves baudīšanas mākslas, kādu, pēc Van Gulika domām, varam atrast senajā Ķīnā: tur ir cieši saistīti norādījumi, kas ietver sievas paklausību, viņas respektu, pakļāvību, padomus par erotisko izturēšanos, kas domāti tam, lai cik vien iespējams palielinātu partneru baudu vai, visādā ziņā, vīrieša baudu, un viedokļus par nosacījumiem, kas jāievēro, lai iegūtu iespējami labākus pēcnācējus.² Tas bija tāpēc, ka šajā poligāmajā sabiedrībā sieva bija konkurences situācijā, kur viņas statuss un viņas spēja sniegt baudu bija tiesī saistīti; pētījumi par seksuālo izturēšanos un tās iespējamajām pilnveidošanas formām veidoja daļu no refleksijas par mājas dzīvi; izveicīga baudu piekopošana un laulības dzīves līdzsvars bija viena kopuma sastāvdaļa. "Pret Neairu"

¹ DÉMOSTÈNE, *Contre Nééra*, 122.

² R. VAN GULIK, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, pp. 144–154.

formula ir tikpat tālu no tās, kas būs sastopama kristīgajā doktrīnā un garīdzniecībā, taču gluži atšķirīgu iemeslu pēc; šajā strikti monogāmajā situācijā vīrietim izrādīsies aizliegts doties meklēt kādu citu baudas formu, kas būtu ārpus tās, kas viņam jāsaņem ar savu likumīgo laulāto draudzeni; un pat šī bauda radīs ievērojamu daudzumu problēmu, jo seksuālo sakaru mērķim nav jābūt saldkaislei, bet gan apaugļošanai; attīstīsies vesels ļoti ciešu jautājumu loks par baudu statusu laulības attiecībās. Šajā gadījumā problematizācija rodas nevis no poligāmiskās struktūras, bet gan no monogāmiskā pienākuma; tā netiecas saistīt laulības sakaru kvalitāti ar baudas intensitāti vai partneru dažādību, bet, gluži pretēji, atdalīt, ciktāl tas ir iespējams, laulātā pāra attiecību pastāvīgumu no baudas meklējumiem.¹

"Pret Neairu" formula, šķiet, pamatojas pavisam citā sistēmā. No vienas puses, šī sistēma liek darboties vienas likumīgās laulātās draudzenes principam; taču, no otras puses, tā ļoti skaidri novieto baudu novadu ārpus laulības attiecībām. Laulībā seksuālie sakari notiek tikai reproduktīvās funkcijas sakarā, bet jautājums par baudu seksuālajos sakaros tiek izvirzīts tikai ārpus laulības. Attiecīgi nav saprotams, kāpēc seksuālie sakari rada problēmu laulības dzīvē, izņemot vienīgi gadījumu, kad runa ir par likumīgu un laimīgu pēcnācēju sagādāšanu vīram. Tādējādi ir ļoti loģiski, ka grieķu domā atrodami tehniski un medicīniski apskati par neauglību un tās cēloņiem²; apsvērumi par diētiku un higiēnu tajos paņēmienos, ko lieto, lai iegūtu veselīgus bērnus³, turklāt drīzāk zēnus nekā meitenes; politiskas un sociālas refleksijas par iespējami labāko laulāto saderību⁴; visbeidzot, juridiski strīdi par nosacījumiem, kādos pēcnācējus var uzskatīt par likumīgiem un pieskirt tiem pilsoņa statusu (tāds bija diskusijas mērķis darbā "Pret Neairu").

Turklāt nav noproto, kāpēc seksuālo sakaru problematizācija starp laulātajiem iegūst citas formas vai tiek saistīta ar citiem jautājumiem, ja ir

¹ Ir jāvairās shematizēt un reducēt kristīgo mācību par laulības attiecībām uz radīšanas galamērķi un baudas izslēgšanu. Patiesām, šī mācība būs kompleksa, diskusijām pakļauta, un tai būs sastopami vairāki varianti. Taču šeit jāievēro, ka jautājums par baudu laulības attiecībās, tai ierādāmo vietu, piesardzības pasākumiem, kas sakarā ar to jāievēro, arī piekāpšanās, kurām ir jāpiekrit (rēķinoties ar otra vājumu un viņa saldkāri), veido aktīvu refleksijas centru.

² Sk. Aristotelim piedēvēto traktātu "Par neauglību", kas ilgstoši tika uzskatīts par "Dzīvnieku vēstures" X grāmatu.

³ Sk. iep., II nod.

⁴ Tā XENOPHON, *Économique*, VII, 11; PLATON, *Lois*, 772 d-773 e.

dots tas, kas klasiskajās Atēnās bija laulāto statuss, un pienākumiem, kas vienam un otram bija jāpilda. Definīcija par to, ko laulātajiem atļāva, aizliedza vai uzlika par pienākumu laulības institūts sakarā ar seksuālo praksi, bija diezgan vienkārša, tā bija pietiekami skaidri asimetriska, lai vairs neļiktos nepieciešams morālas regulācijas papildinājums. No vienas puses, patiešām, sievietes kā sievas ir saistītas ar savu juridisko un sociālo statusu; visai viņu seksuālajai aktivitātei jāatrodas laulības attiecību iekšpusē un vīram jābūt viņu vienīgajam partnerim. Viņas ir viņa varā; tieši viņam viņām ir jādod bērni, kas būs viņa mantinieki un pilsoņi. Laulības pārkāpuma gadījumā pieņemtās sankcijas ir privāta rakstura, taču arī publiska rakstura (sievietei, kas piekerta laulības pārkāpumā, vairs nav tiesību apmeklēt publiskas reliģiskās ceremonijas); kā saka Dēmostens: likums "grib, lai sievietes jūt pietiekami stipras bailes un tādēļ paliek godīgas (*sōphro- nein*), un nepielauj nevienu pārkāpumu (*mēden hamartanein*), un ir uzticamas pavarda sargātājas"; tas viņām apliecina, ka, "ja viņas izvairīsies no šā uzdevuma, viņas vienā paņēmienā tiks izslēgtas no sava vīra nama un no polisas reliģiskās dzīves"¹. Precētas sievietes ģimenes un pilsoniskais statuss viņai uzliek tādus uzvedības noteikumus, kas paredz seksuālo praksi stingri laulības ietvaros. Tas nenozīmē, ka tikums sievietēm būtu nederīgs, nekas tamlīdzīgs; taču viņu *sōphrosynē* loma ir garantēt, ka viņas prātis ar gribu un prātu respektēt noteikumus, kas viņām ir uzlikti.

Runājot par vīru, viņam attiecībā pret savu sievu ir saistošs zināms pienākumu daudzums (kāds no Solona likumiem prasīja no vīra, lai viņam vismaz trīs reizes mēnesī būtu seksuāli sakari ar sievu, ja viņa bija "mantiniece"²). Taču būt seksuālās attiecībās tikai ar savu likumīgo sievu nekādā ziņā neietilpst viņa pienākumos. Ir tiesa, ka ikvienam vīrietim, vai viņš būtu precēts vai neprecēts, ir jācieņa precēta sieviete (vai jauna meitene, kas ir tēva varas aizsardzībā); taču tas ir tāpēc, ka viņa ir atkarīga no cita varas; tas nav viņa paša statuss, kas viņu attur, bet gan jaunas meitenes vai sievas statuss, kam viņš uzbrūk; viņa pārkāpums būtībā ir pret vīrieti, kuram ir vara pār sievieti; tāpēc atēnieti mazāk bargi soda, ja viņš izvaro, kādubrīd būdams aizrāvis ar savu neremdināmo iekāri, nekā tad, ja viņš

¹ DÉMOSTHÈNE, *Contre Nééra*, 122.

² PLUTARQUE, *Vie de Solon*, XX. Ir atrodama arī liecība par laulības pienākumu uzlikšanu pitagoriešu mācībā; par to stāsta LĀERTAS DIOGENS: "Hieronīms piebilda, ka Pitagors nokāpa ellē .. un ka viņš redzēja to mocības, kas pameta novārtā laulības pienākumu pildīšanu" (*tūs mē thelontas syneinai tais heautōn gynaixi*), *Vie des Philosophes*, VIII, 1, 21.

ir brīvas un viltīgas gribas vadīts; kā saka Līsijs darbā "Par Erastotenu", pavedēji "samaitā dvēseles tiktāl, ka citu sievas viņiem pieder intīmāk nekā vīriem; viņi kļūst par nama saimniekiem, un vairs nevar zināt, kam pieder bērni"¹. Izvarotājs iegūst tikai sievietes ķermeni; pavedējs sagrauj vīra cieņu. Starp citu, vīrietim, ja viņš ir precējies, ir aizliegts tikai noslēgt citu laulību; to laulības saišu dēļ, ko viņš ir noslēdzis, viņam nav liegtas nevienas seksuālās attiecības; viņam var būt sakars, viņš var apmeklēt prostitūtas, viņš var būt kāda zēna mīlākais – nerēķinot vergus, gan vīriešus, gan sievietes, kas viņa mājās ir viņa rīcībā. Vīrieša laulība seksuāli viņu neierobežo.

No tā izriet juridiska rakstura sekas, ka laulības pārkāpums nenozīmē laulības saišu sarašanu, kas var notikt viena no abu laulāto dēļ; tas ir pārkāpums tikai tādā gadījumā, ja precētai sievietei ir sakars ar vīrieti, kas nav viņas vīrs; definēt kādu sakaru kā laulības pārkāpumu ļauj sievietes statuss laulībā, bet nekad ne vīrieša statuss. Ir saprotams, ka morālā ziņā grieķiem neeksistēja šī "savstarpējās uzticības" kategorija, kas vēlāk ieviesa laulības dzīvē sava veida "seksuālās tiesības" ar morālu vērtību, ar juridisku ietekmi un ar reliģisku saturu. Laulības attiecībās netiek pieprasīts dubultā seksuālā monopola princips, padarot abus laulātos par ekskluzīviem partneriem. Jo sieviete gan pieder vīram, bet vīrs pieder tikai pats sev. Dubultā seksuālā uzticība kā uzdevums, saistības un līdzīgi dalītas jūtas neveido nedz nepieciešamo garantiju, nedz visaugstāko izpausmi laulības dzīvē. No tā varētu secināt, ka seksuālās baudas izvirza savas problēmas, laulības dzīve – savējās, bet abas problematizācijas nebūt nesaskaras. Visādā ziņā laulībai to iemeslu dēļ, ko mēs nupat redzējām, nevajadzētu izvirzīt jautājumus par seksuālo baudu ētiku: viena partnera gadījumā – sievas gadījumā – aizliegumus nosaka statuss, likums un paradumi, un tos nodrošina sodi vai sankcijas; otra partnera – vīra gadījumā – laulātības statuss viņam neuzliek precīzus noteikumus, izņemot norādījumu par to, ka viņam jāgaida likumīgie mantinieki.

Tomēr mēs nevaram pie tā apstāties. Ir tiesa, ka vismaz šajā laikmetā laulība un seksuālās attiecības starp laulātajiem neveidoja ļoti intensīvu izpētes objektu; ir tiesa, ka pūliņi pārdomāt seksuālo uzvedību skiet mazāk nozīmīgi attiecībās, kas var būt ar savu laulāto draudzeni, nekā sakarā ar to, kas var būt pašam ar savu ķermeni vai, kā mēs to redzēsim, sakaros ar zēniem. Taču būtu nepareizi domāt, ka lietas būtu tik vienkāršas, ka

¹ IYSIAS, *Sur le meurtre d'Ératosthène*, 33. Sk. S. POMEROY, *Godesses, Whores, Wives and Slaves. Woman in Classical Antiquity*, pp. 86–92.

sievietes kā sievas uzvedība bija pārāk valdonīgi noteikta, tāpēc būtu nepieciešama refleksija par to, un ka vīrieša kā vīra uzvedība bija pārāk brīva, lai to pētītu. Vispirmām kārtām, ir pietiekami daudz liecību par seksuālas greisirdības jūtām; sievas parasti pārmeta saviem vīriem baudas, ko viņi devās iegūt citur, Eufilēta vieglprātīgā sieva iebilda pret viņa pārlicēgo valību ar verdzenīti.¹ Vispārīgāk runājot, sabiedriskā doma no vīrieša, kas precējās, gaidīja zināmas pārmaiņas viņa seksuālajā uzvedībā; bija pašsaprotami, ka jaunības celibāta laikā (bieži vien vīrieši neprecējās pirms trīsdesmit gadu vecuma sasniegšanas) labprāt piecieta baudu intensitāti un dažādību, kuras būtu labi apvaldīt pēc laulības, kas tomēr skaidri neuzspieda nekādus noteiktus ierobežojumus. Taču ārpus šīs uzvedības un šīm izplatītajām attiecībām pastāvēja arī pārdomāta laulības stingrības tematika. Morālisti – katrā ziņā, daži no tiem – liek skaidri saprast principu, ka precētām vīram, ievērojot morāli, neklātos justies brīvam piekopt baudas, it kā viņš nebūtu precējies. Runā, ko Nikoklam piedēvē Isokrats, mēs dzirdam viņu uzsveram, ka viņš ne vien taisnīgi valda pār padotajiem, bet arī kopš savām laulībām ir bijis seksuālās attiecībās tikai ar savu sievu. Aristotelis "Politikā" liek uzskatīt par "apkaunojošu darbību" vīra sakarus "ar citu sievieti vai ar cita vīra sievu". Vai tā būtu savrupa un nenožīmīga parādība? Vai tie būtu jaunas ētikas aizmetņi? Taču, lai cik maz un, it īpaši, lai cik tāli no patiesās sabiedriskās prakses un indivīdu reālās izturēšanās arī būtu šie teksti, būtu jāuzdod jautājums: kāpēc morāles refleksijā nodarbojās ar precētu vīriešu seksuālo izturēšanos? Kādas bija šīs rūpes, to princips un formas?

Šajā sakarībā vajadzētu izvairīties no divām interpretācijām, no kurām ne viena, ne otra nešķiet visai adekvātas.

Atbilstoši vienai tiek domāts, ka sakariem starp laulātajiem, klasiskā laikmeta grieķu izpratnē, nebija nekādas citas funkcijas kā vienīgi aprēķins, kas saistīja divas ģimenes, divas stratēģijas, divus īpašumus un kam nebija cita mērķa kā vien radīt pēcnācējus. "Pret Neairu" aforisms, kas šķiet tik skaidri nodalām lomas, ko vīrieša dzīvē pienāktos pildīt kurtizānei, konkubīnei un sievai, dažkārt ticis saprasts kā trejdaļījums, kas paredz ekskluzīvas funkcijas: seksuālā bauda no vienas puses, ikdienas dzīve no otras puses, un, visbeidzot, sievai vienīgi rūpes par ciltskoku. Taču ir jārēķinās ar kontekstu, kurā šīs šķietami brutālais izteikums ticis formulēts. Runa bija par to, ka prāvnieks tiecās padarīt par spēkā neesošu kāda no viņa ienaidniekiem

¹ *Ibid.*, 12; sk. arī KSENOFONTA "Dzīrēs" (IV, 8) alūziju par viltībām, ko vīrs var izmantot, lai apslēptu seksuālās baudas, ko viņš dodas meklēt citur.

acīmredzami likumīgo laulību, kā arī šajā laulībā dzimušo bērnu atzīšanu par pilsoņiem: minētie argumenti attiecās uz sievietes izcelsmi, viņas kā prostitūtas pagātņi un viņas pašreizējo statusu, kas nevarēja būt citāds kā vien konkubīnes statuss. Svarīgākais tātad nebija parādīt to, ka baudu dodas meklēt citur, nevis pie likumīgās sievas; bet gan to, ka likumīgus pēcnācējus var iegūt tikai ar sievu. Tāpēc Lakijs sakarā ar šo tekstu liek ievērot, ka tajā nevajag saskatīt triju atšķirīgu lomu definīciju, bet drīzāk kumulatīvu uzskaitījumu, kas jāsaprot sādi: bauda ir vienīgais, ko var dot kurtizāne; savukārt konkubīne spēj pievienot vēl arī ikdienas dzīves apmierinājumu; bet tikai sieva var izpildīt noteiktu funkciju, kas izriet no viņas īpašā statusa: dot likumīgus bērnus un nodrošināt ģimenes institūcijas kontinuitāti.¹ Jāievēro, ka Atēnās laulība nebija vienīgais pieņemtais savienības veids; īstenībā tā bija īpaša un privileģēta savienība, kas vienīgā līdz ar tai piesaistītajiem efektiem un tiesībām varēja dot iespēju laulāto kopdzīvei un likumīgiem pēcnācējiem. Turklāt atrodamas pietiekami daudzas liecības, kas parāda vērtību, ko piešķīra sievas skaistumam, seksuālo sakaru nozīmību, kas ar viņu var būt, vai savstarpējas mīlestības pastāvēšanu (kā, piemēram, Erotā un Anterota rotaļa, kas savienoja Nikēratu un viņa sievu Ksenofonta "Dzīrēs"). Radikālā šķirtne starp laulību un baudu un kaislību rotaļu, protams, nav formula, kas varētu pienācīgi raksturot laulības pastāvēšanu antikajos laikos.

Vēlēšanās pārlietu atdalīt grieķu laulību no afektīvajām un personiskajām implikācijām, kas patiesi turpmāk iegūs daudz lielāku nozīmi, vēlēšanās pārlietu nošķirt laulības turpmākās formas, kustoties pretējā virzienā, noved pie pārlietas pietuvošanās dažu kristīgās morāles principu filosofu bargajai morālei. Bieži vien šajos tekstos, kur par labu vīra uzvedību tiek domāts, tā tiek izcelta un regulēta "seksuālās uzticības" formās, tiek mēģināts saskatīt vēl neeksistējoša morāles kodeksa metus: tāda kodeksa, kas simetriski pieprasa no abiem laulātajiem vienādu pienākumu – piekopt seksuālus sakarus tikai laulības savienībā un vienu un to pašu radīšanas uzdevumu kā privileģētu, ja ne vienīgo mērķi. Tajos fragmentos, ko Ksenofons un Isokrats ir veltījuši vīra pienākumiem "īpašos tekstos, kur ņemti vērā laikmeta tikumi"³, ir saskatāma tendenciozitāte. Īpaši jeb izņēmuma tie ir tik daudz, ka

¹ W. K. LACEY, *The Family in Classical Greece*, 1968, p. 113.

² XÉNOPHON, *Banquet*, VIII, 3.

³ G. MATHIEU, "Note" à ISOCRATE, *Nicoclès*, C.U.F., p. 130.

tie ir reti. Bet vai tas ir iemesls tajos saskatīt nākotnes morāles nojausmu vai jaunas jūtu dzīves pasludinātāju zīmi? Tas, ka retrospektīvi varēja tikt atzīta šo tekstu līdzība ar turpmākajiem formulējumiem, ir fakts. Vai tas ir pietiekami, lai novietotu šo morāles refleksiju un šo prasību pēc bardzības naidīgās attiecībās ar laikabiedru izturēšanos un attieksmi? Vai tas ir iemesls tajā saskatīt nošķirtu nākamās morāles avangardu?

Ja šajos tekstos tomēr vēlas saskatīt nevis to formulētā kodeksa elementu, bet gan veidu, kādā tikusi problematizēta vīrieša seksuālā uzvedība, viegli pamanīt, ka tā tiek problematizēta, neņemot par pamatu pašas laulības saites un tiešo, simetrisko un savstarpējo pienākumu, kas no tām izrietēja. Protams, tikai tādā gadījumā, ja vīrietis bija precējies, viņam bija jāatsakās no baudām vai vismaz no partnerēm; taču būt precētam šeit vispirms nozīmē būt ģimenes galvam, būt autoritātei, īstenot varu, kam "namā" ir sava spēka pielikšanas punkts, un pildīt tajā pienākumus, kam ir sava ietekme uz viņa pilsoņa reputāciju. Tāpēc refleksija par laulību un par labu vīra uzvedību parasti tiek saistīta ar refleksiju par *oikos* (māju un mājiniekiem).

Šeit var redzēt, ka princips, kas vīrietim uzliek par pienākumu nemeklēt partneri ārpus pāra, ko viņš izveidojis, ir cita rakstura nekā tas, kas uzliek sievietei līdzīgu pienākumu. Viņas gadījumā šis pienākums viņai ir uzlikts tāpēc, ka sieva ir vīra varā. Viņa gadījumā viņam ir jāatsakās no savām seksuālajām vēlmēm tāpēc, ka viņš īsteno varu, un tāpēc, ka viņam ir jāpierāda pašam sevis apvaldīšana šīs varas praktizēšanā. Būt sakaros tikai ar savu laulāto draugu sievietei ir kā sekas tam, ka viņa ir vīra varā. Būt sakaros tikai ar savu laulāto draudzeni vīram ir visskaistākais veids īstenot savu varu pār savu sievu. Daudz vairāk nekā par tās simetrijas nojausmu, kas būs atrodamā vēlākajā morālē, šeit ir runa par pastāvošās asimetrijas stilizāciju. Ierobežošanās, kas ir līdzīga aizliegtajā un atļautajā, nenosedz abiem laulātajiem vienādu veidu "uzvesties". Tas ir labi redzams, ņemot par piemēru kādu tekstu, kas ir veltīts veidam kā vadīt savu saimniecību un uzvesties kā nama saimniekam.

2

ISHOMAHA NAMS

Ksenofonta "Ekonomika" ir visplašākais traktāts par laulības dzīvi, kas mums palicis mantojumā no klasiskās Grieķijas. Šis teksts ir tāds kā norādījumu kopums, kas ietver sava īpašuma pārvaldīšanas paņēmienus. Līdzās

padomiem, kā administrēt īpašumu, vadīt strādniekus, ražot dažādas lauksaimniecības kultūras, istajos brīžos izmantot labu tehniku, pārdot un pirkt, kā nākas un kad vajag, Ksenofons izvērš vairākas vispārīgas refleksijas: refleksiju par nepieciešamību šajās sakarībās izmantot racionālas prakses, ko viņš apzīmē te ar zināšanu (*epistēmē*) jēdzienu, te ar mākslas vai tehnikas (*technē*) jēdzienu; refleksiju par mērķi, ko tā izvirza (saglabāt un attīstīt īpašumu); visbeidzot, refleksiju par līdzekļiem, kā sasniegt šo mērķi, proti, par pavēlēšanas mākslu; tieši šī pēdējā tēma visbiežāk atkārtojas visa teksta garumā.

Aina, kurā ieklaucas šī analīze, ir sociāli un politiski ļoti iezīmīga. Tā ir zemes īpašnieku mazā pasaulīte, kuriem jāuztur, jāvairo un jānodod tālāk tiem, kas nes viņu vārdu, ģimenes labumi. Ksenofons to ļoti izteikti pretstata amatnieku pasaulei, kuru dzīve nav labvēlīga nedz viņu pašu veselībai (viņu dzīvesveida dēļ), nedz viņu draugiem (kuriem viņiem nav iespējams palīdzēt), nedz arī polisai (jo viņiem nav brīva laika nodarboties ar polisas lietām).¹ Turpretī zemes īpašnieku darbība izvērsas tiklab publiskā telpā, agorā, kur viņi var pildīt savus drauga un pilsona uzdevumus, kā arī savā *oikos*. Taču *oikos* nesastāv vienkārši no mājas burtiskā vārda nozīmē; tas ietver arī laukus un mantu, lai kur tā atrastos (pat ārpus polisas robežām): "cilvēka māja ir tas viss, kas viņam pieder"²; tā nosaka veselu darbības lauku. Šai darbībai ir piesaistīts dzīves stils un ētiska kārtība. Īpašnieka dzīve, ja viņš kā nākas nodarbojas ar savu īpašumu, vispirmām kārtām ir laba viņam pašam; katrā ziņā, tā ir izturības vingrinājums, fizisks treniņš, kas ir labs ķermenim, tā veselībai un spēkam; tā iedvesmo arī dievbijībai, ļaujot dāsni ziedot dieviem; tā veicina draudzības attiecības, dodot iespēju parādīt cildenumu, plaši pildīt viesmīlības pienākumus un izpaust savu labdarību attiecībā pret pilsoņiem. Turklāt šī aktivitāte ir derīga visai polisai, jo tā veicina polisas bagātību un, galvenais, piegādā tai labus aizstāvjus: pie smagiem darbiem pieradis zemesīpašnieks ir spēcīgs kareivis, bet labumi, kas viņam pieder, viņam liek drosmīgi aizstāvēt dzimto zemi.³

Visas šīs īpašnieka dzīves personiskās un sabiedriskās priekšrocības saplūst tajā, kas ir tāds kā "ekonomikas" mākslas galvenais mērs: viņš apgūst pavēlēšanas praksi, no kuras viņš ir neatdalāms. Vadīt *oikos* nozīmē pavēlēt; pavēlēšana mājā neatšķiras no varas, kas jāīsteno pilsētā. Sokrats to teica

¹ XÉNOPHON, *Économique*, IV, 2-3.

² *Ibid.*, I, 2.

³ Par šo lauksaimniecības cildinājumu un tās labvēlīgo ietekmju uzskaitījumu sk. "Ekonomikas" visu V nodaļu.

Nikomahidam "Atmiņās": "Nenoniecini labus ekonomus; jo rikošanās ar privātajām lietām tikai skaitliski atšķiras no rikošanās ar sabiedriskām lietām; visā pārējā tās ir līdzīgas...; tie, kas vada sabiedriskās lietas, izmanto tādus pašus cilvēkus kā privāto lietu kārtotāji, un tie, kas prot izmantot cilvēkus, vienādi labi vada privātos darījumus un sabiedriskos darījumus."¹ Dialogs par "Ekonomiku" izvērsas kā plaša analīze par komandēšanas mākslu. Teksta sākumā ir pieminēts Kīrs Jaunākais, kas pats personiski interesējās par augkopību, ik dienas nodarbojās ar sava dārza izkopšanu un tādējādi sasniedza tik lielu izveicību cilvēku vadīšanā, ka neviens no viņa kareivjiem, kad viņam bija jākaro, nekad nedezertēja no viņa armijas: drīzāk nekā to pamest viņi izvēlējās mirt par viņu.² Teksta beigas simetriski tam atgādina šā paraugvaldnieka kopiju, kādu to var atrast vai nu starp "dīza rakstura" komandieriem, kam viņu armijas allaž seko nepagurušas, vai arī starp nama valdniekiem, kuru valdnieciskās manieres ir pietiekamas strādnieku stimulēšanai, viņu ieraugot vien, un viņam nemaz nav ne jādusmojas, ne jādraud, ne jāsoļa. Mājas māksla ir tāda paša rakstura kā politikas māksla vai karamāksla vismaz tajā ziņā, ka visās ir runa par citu pārvaldīšanu.³

Tiesi šādā sakarībā ar "ekonomikas" mākslu Ksenofonts izvirza jautājumu par attiecībām starp vīru un sievu. Sieva kā nama saimniece ir būtiska persona *oikos* vadīšanā un labai tā pārvaldīšanai. "Vai ir kāds, kam tu uztici vairāk nozīmīgu darīšanu nekā savai sievai?" jautā Sokrats Kritobulam; un mazliet tālāk viņš piebilst: "Vismaz es uzskatu, ka sieva, kas ir laba saimniecības dalibniece, ir tikpat nozīmīga kā vīrietis vispārējam labumam"; lūk, šajā ziņā, "ja viss notiek labi, māja plaukst; ja notiek nelāgi, māja panīkst"⁴. Taču, neraugoties uz sievas nozīmību, reāli nekas nav sagatavots tam, lai viņa varētu pildīt attiecīgo lomu: vispirmām kārtām viņas ārkārtīgā jaunība un visai vienkāršā izglītība, ko viņa ir saņēmusi ("kad tu viņu apprecēji, viņa bija gluži jauna meitene, kurai, cik vien iespējams, nelāva, tā sakot, neko ne redzēt, ne dzirdēt"), kā arī gandrīz pilnīgs attiecību trūkums ar savu vīru, ar kuru viņa sarunājās reti ("vai ir laudis, ar kuriem tu sarunājies mazāk nekā ar savu sievu?")⁵. Tiesi šajā punktā pamatojas nepieciešamība vīram nodibināt ar savu sievu attiecības, kas būtu vienlaikus audzināšana un vadīšana. Sabiedrībā,

¹ XÉNOPHON, *Mémorables*, III, 4.

² XÉNOPHON, *Économique*, IV, 18-25.

³ *Ibid.*, XXI, 4-9.

⁴ *Ibid.*, III, 15.

⁵ *Ibid.*, III, 12-13.

kurā ļoti jaunas meitenes – bieži vien ap piecpadsmit gadiem – tiek nodotas vīriešiem, kas bieži vien ir divas reizes vecāki par viņām, laulības attiecības, kurās *oikos* ir reizē balsts un konteksts, iegūst pedagoģijas un uzvedības vadīšanas formu. Tā ir vīra atbildība. Kad sievas izturēšanās, tā vietā, lai būtu izdevīga vīram, rada viņam tikai zaudējumus, kam gan jāpiedēvē kļūda? Vīram. "Ja aita ir slikta stāvoklī, parasti par atbildīgu uzskata ganu; ja zirgs ir ar trūkumiem, parasti vaino jātnieku; attiecībā uz sievieti, ja viņas vīrs māca viņai darīt labi un tomēr viņa slikti vada savus darījumus, neapšaubāmi būtu taisnīgi uzlikt par to atbildību sievai; bet, ja viņam ir sieva, kas nezina labo tāpēc, ka viņš viņai to nemāca, vai nebūtu taisnīgi atbildību pārlīkt uz vīra pleciem?"¹

Ir redzams: attiecības starp laulātajiem netiek pētītas pašas par sevi; tās vispirmām kārtām tiek aplūkotas ne jau kā vienkāršas pāra attiecības, ko veido vīrietis un sieviete, kuri varētu cita starpā pievērsties mājai un ģimenei. Ksenofons gari apcer laulības attiecības, taču netiesā, kontekstuālā un tehniskā veidā; viņš tās apcer *oikos* ietvaros, vīra kā vadītāja atbildības aspektā un tiecoties noteikt, kā vīrs varētu rīkoties, lai izveidotu no savas sievas līdzstrādnieci, sabiedroto, *synergos*, kas viņam ir nepieciešama saprātīgai ekonomikas realizēšanai.

Ishomaham prasa parādīt, ka šo tehniku ir iespējams iemācīties; viņam, lai novadītu mācību stundu, nav nekā vairāk, nekādu līdzekļu kā vien būt "turīgam cilvēkam"; kādreiz viņš bijis tādā pašā situācijā, kā pašreiz atrodas Kritobūls; viņš ir apprecējis pavisam jaunu sievu – viņai bija piecpadsmit gadu, un viņas audzināšana viņai deva tikai māku darināt apmetni un izdalīt vilnu vērpējām²; bet viņš viņu tik labi izglītoja, ka padarīja par tik vērtīgu līdzstrādnieci, ka tagad viņš var viņai uzticēt rūpes par māju, kamēr pats nododas savām darīšanām, vai tas būtu uz lauka vai *agorā*, proti, vietās, kur privilēģētā kārtā jāizpaužas vīrieša darbībai. Ishomahs tārad pasniedz Kritobūlam un Sokratam "ekonomijas", *oikos* vadības mākslas iztīrījumu; pirms dot padomus par zemesīpašumu, viņš gluži pāssaprotami iesāk apcerēt pašu māju kā tādu, kuras vadīšanai jābūt ļoti neregulētai, ja grib iegūt laiku nodarboties ar ganāmpulkiem un laukiem un ja nevēlas, lai visas tur ieguldītās pūles ietu zudumā nama juceklibas dēļ.

1. Ishomahs piemin laulības principu, pārstāstot sarunu, kas viņam bijusi ar viņa jauno sievu kādu laiku pēc laulībām, kad viņa bija "tuvināju-

¹ XÉNOPHON, *Économique*, III, 11.

² *Ibid.*, VII, 5.

sies" ar savu vīru un "prietiekami pieradināta, lai sarunātos": "Kāpēc es tevi apprecēju, un kāpēc tavi vecāki tevi man deva?" Ishomahs pats atbild: "Tāpēc, ka mēs domājam: es – pats sava labuma dēļ, tavi vecāki – tevis dēļ, par labāko sabiedroto, ko mēs varētu piesaistīt mūsu namam un mūsu bērniem."¹ Laulības saites tātad tiek raksturotas ar to sākotnējo asimetriju – vīrietis izlemj pats, turpretī meitenes vietā lemj ģimene – turklāt divkārsā nolūkā: nama un bērnu dēļ; vēl jāatzīmē, ka jautājums par pēcnācējiem pagaidām tiek atstāts savrup un, pirms būt gatavai mātes funkcijai, jaunajai sievai jāklūst par labu nama saimnieci.² Ishomahs parāda, ka tā ir sabiedrotās loma; nav jāņem vērā katra attiecīgais [mantas] ieguldījums³, bet vienīgi veids, kā katrs darbojas, ņemot vērā kopīgo mērķi, proti, "uzturēt viņiem piederošo mantu iespējami labākajā stāvoklī un cik vien iespējams vairojot to ar godīgiem un likumīgiem līdzekļiem"⁴. Var atzīmēt šo prasību pēc nepieciešamības dzēst sākotnējo nevienlīdzību starp abiem laulātajiem un pēc sadarbības saitēm, kas starp abiem jāiedibina; tomēr mēs redzam, ka šī savienība, šī *koinōnia*, iedibinās nevis duālās divu indivīdu attiecībās, bet ar kopīga mērķa, kas ir māja, starpniecību: tās uzturēšanu un arī tās uzplaukuma dinamiku. Ņemot to par pamatu, var analizēt šīs "savienības" formas un to lomu specifiku, kas jāpilda abiem laulātajiem.

2. Lai definētu attiecīgās abu laulāto funkcijas mājā, Ksenofonts ņem par pamatu "patvēruma" (*stegos*) jēdzienu: radot cilvēku pāri, dievi patiesībā tika domājuši par pēcnācējiem un par sugas uzturēšanu, par drošību, kas ir vajadzīga vecumā, visbeidzot, par nepieciešamību "nedzīvot klajā laukā kā lopiem": cilvēkiem "vajadzīgs jumts [virs galvas], tas ir acimredzami". Pirmajā acu uzmetienā šķiet, ka pēcnācēji piešķir ģimenei tās laiscisko dimensiju, bet mitekļis – telpisko organizāciju. Taču jautājums ir nedaudz sarežģītāks. "Jumts" taču nosaka ārējo un iekšējo apgabalu, no kuriem viens ir atkarīgs no vīra, bet otrs ir sievas privileģētā vieta; bet vēl ir arī vieta, kur savāc vienkopus, akumulē un saglabā to, kas ticis iegūts; patvert nozīmē paredzēt izdalīšanai laikā atbilstīgi piemērotiem brīžiem. Ārpusē tātad vīrs būs tas, kurš sēj, apstrādā, ar, audzē ganāmpulkus; viņš

¹ XÉNOPHON, *Économique*, VII, 11.

² *Ibid.*, VII, 12.

³ Ishomahs pastāv uz to, lai starp laulātajiem tiktu anulētas atšķirības, ko varētu iezīmēt katra pienesums, VII, 13.

⁴ *Ibid.*, VII, 15.

ienes mājā to, ko viņš ir saražojis, nopelnījis vai iemainījis; iekšā tā ir sieva, kas saņem, saglabā un izmanto atbilstoši vajadzībām. "Lielākoties tā ir vīra darbība, kas liek ienākt labumiem mājā; taču tā ir sievas vadība, kas visbiežāk regulē to tērēšanu."¹ Abas lomas precīzi papildina viena otru, un vienas iztrūkums padara nederīgu otru: "Ko gan es noglabātu," saka sieva, "ja nebijiis tevis, kas parūpētos dabūt pārtiku ārpusē?"; uz ko laulātais atbild: ja nebūtu neviena, kas uzglabā to, kas ir ienests mājā, "es būtu tāds pats kā tie smieklīgie laudis, kas lej ūdeni traukā bez dibena"². Tātad ir divas vietas, divas darbības formas, kā arī divi laika organizēšanas veidi: no vienas puses (vīrietim), ražošana, gadalaiku mija, ražas gaidīšana, piemērota brīža ievērošana un paredzēšana; no otras puses (sievietai), uzglabāšana un izlietošana, liksana lietā un sadale, kad tas ir nepieciešams, un, galvenais, sakārtošana: par sakārtošanas tehnikām mājas telpā Ishomahs plaši atstāsta visus uzskatus, ko viņš izklāstījis savai sievai, lai viņa varētu atrast to, ko viņa ir noglabājusi, šādi padarot savu pavardu par sakārtotības un uzskaites vietu.

Lai viņi varētu kopīgi īstenot savas atšķirīgās funkcijas, dievi katru no abiem dzimumiem ir apveltījuši ar sevīskām īpašībām. Ar fiziskām iezīmēm: vīriešiem, kam kļājā laukā "jāar, jāsej, jāstāda, jāgana lopi", viņi ir piešķirusi spēju panest aukstumu, karstumu, garus pārgājienus; sievietēm, kas strādā patvērumā, ir mazāk izturīgs ķermenis. Arī rakstura īpašības: sievietēm piemīt dabiskas bailes, kam ir sava pozitīva ietekme – viņas tās izmanto, rūpējoties par pārtiku, bailojoties to pazaudēt, bīstoties no izšķērdēšanas; turpretī vīrietis ir drosmīgs, jo ārpusē ir jāaizstāvas pret visu, kas varētu viņam kaitēt. Īsi sakot, "dievība jau kopš pirmsākumiem ir pielāgojusi sievietes dabu darbiem un rūpēm iekšpusē, bet vīrieša dabu – darbiem un rūpēm ārpusē"³. Taču tā viņus ir apveltījusi arī ar kopīgām īpašībām: tā kā ikvienam savā lomā – gan vīrietim, gan sievietei – ir "jādod un jāsaņem", tā kā viņiem, darbojoties kā atbildīgajiem par māju, vienlaikus ir jāievāc un jāizdala, viņi ir līdzīgi saņēmuši atmiņu un uzmanību (*mnēmē* un *epimeleia*)⁴.

Katram no abiem laulātajiem tātad ir daba, darbības forma, vieta, ko nosaka attiecība pret *oikos* vajadzībām. To, ka viņi turas viens pie otra, grib

¹ *Ibid.*, VII, 19–35. Par telpiskā iedalījuma nozīmību mājas dzīves kārtībā sk. J.-P. VERNANT, "Hestia-Hermes. Sur l'expression religieuse de l'espace chez les Grecs", *Mythe et Pensée chez les Grecs*¹, I, pp. 124–170.

² XENOPHON, *Économique*, VII, 39–40.

³ *Ibid.*, VII, 22.

⁴ *Ibid.*, VII, 26.

"likums" – *nomos*: noteikta lietošanas kārtība, kas precīzi atbilst dabas mērķiem, kas ikvienam piešķir savu lomu un vietu un kas nosaka, ko katram pienākas un ir labi darīt vai nedarīt. Šis "likums" pasludina par skaistām (*kala*) tādas "nodarbošanās, kuru īstenošanai dievība katram ir devusi visvairāk dabisku spēju": tādējādi sievietei ir labāk (*kallion*) "palikt mājās, nevis pavadīt laiku ārpusē", bet vīrietim nav tik labi "palikt mājās kā nodarboties ar darbiem ārpusē". Mainīt šo iedalījumu, pāriet no vienas nodarbošanās pie citas nozīmē sacelties pret šo *nomos*; tas nozīmē vienlaikus nostāties pret dabu un pamest savu vietu: "Ja kāds darbojas pretēji tam, ko daba viņam ir uzlikusi, tālab pametot savu posteni (*ataktōn*), viņš neizvairīsies no dievu skatiena un tiks sodīts par sev uzlikto darbu pamešanu novārtā un par nodarbošanos ar sievas darbiem."¹ Sievietes un vīrieša "dabiskais" pretstats, viņu spēju īpatnības nav atdalāmas no mājas kārtības; tie ir radīti šai kārtībai, kas savukārt tos uzliek par pienākumiem.

3. Šis tik detalizētais teksts, kad jāfiksē pienākumu sadalījums mājās, ir ļoti diskrets jautājumā par seksuālajām attiecībām – vai nu runa būtu par to vietu attiecībās starp abiem laulātajiem, vai par aizliegumiem, kas varētu izrietēt no laulātības statusa. Tas tā nav tāpēc, ka nepieciešamība iegūt pēcnācējus būtu pamesta novārtā; Ishomaha uzstāšanās laikā tā tiek atgādināta vairākkārt: viņš norāda, ka tas ir viens no galvenajiem laulības mērķiem²; viņš uzsver arī, ka daba sievietei ir piešķirusi sevišķu maigumu, lai nodarbotos ar bērniem³; līdzīgi viņš izcel arī, cik vērtīgi novecojot ir rast savos bērnos nepieciešamo atbalstu⁴. Taču nekas tekstā nav teikts nedz par pašu dzīvības radīšanu, nedz par rūpēm, kas jāuzņemas, lai iegūtu iespējami skaistu nākamo paaudzi: vēl nav pienācis laiks kerties ar jauno sievu pie šāda veida jautājumiem.

Tomēr vairākos teksta fragmentos ir atsauksšanās uz seksuālo uzvedību, uz nepieciešamo mērenību un fiziskās pievilkšanās spēku starp laulātajiem. Vispirms jāatceras dialoga pats sākums, kad abi sarunas biedri sāk diskutēt par ekonomiku kā zināšanām, kas ļauj pārvaldīt māju. Sokrats min tos, kam piemīt šādi talanti un resursi, taču kas atsakās tos likt lietā, jo viņi klausā neredzamiem pavēlniekiem un pavēlniecēm paši sevī: slinkumam,

¹ XÉNOPHON, *Économique*, VII, 31.

² Viņš precizē, ka dievība savieno vīrieti un sievieti, domājot par bērniem, bet likums – domājot par saimniecību, VII, 30.

³ *Ibid.*, VII, 23.

⁴ *Ibid.*, VII, 12.

dvēseles kūtrumam, bezrūpībai, kā arī – un tās ir vēl nevadāmākas pavēlnieces par citām – gardēdībai, žūpībai, saldkārei un arī trakām un dārgi maksājošām ambīcijām. Tie, kas pakļaujas tamlidzīgam tieksmju despotismam, nolemj savu ķermeni, dvēseli un namu postam.¹ Taču Kritobūls sevi ir padarījis stipru, uzveikdams šos ienaidniekus: viņa morālā audzināšana viņam ir piešķīrusi pietiekamu *enkrateia*: "Kad es sevi pārbaudu, man šķiet, ka es pietiekami valdu pār savām kaislībām, proti, ja tu gribi man ieteikt, ko es varētu darīt sava nama uzplaukumam, nedomāju, ka mani varētu aizkavēt tās, ko tu sauc par pavēlniecēm."² Lūk, kas mudina Kritobūlu tagad gribēt uzņemties nama saimnieka lomu un apgūt sarežģītus uzdevumus. Ir jāsaprot, ka laulība, ģimenes galvas funkcijas, *oikos* vadīšana paredz būt ieguvušam spēju pārvaldīt pašam sevi.

Tālāk uzskaitījumā, kur viņš piedāvā dažādas īpašības, ar kurām daba apgādājusi ikvienu no abiem dzimumiem, lai tas varētu savā veidā pildīt savu lomu saimniecībā, Ishomahs piemin savaldību (*enkrateia*); viņš to padara nevis par vīrietim vai sievietei specifiski piemītošu iezīmi, bet par abiem dzimumiem kopēju tikumu – tādā pašā veidā kā atmiņa un uzmanība; individuālās atšķirības var modulēt šīs īpašības sadalījumu; tās lielo vērtību laulības dzīvē parāda tas, ka tā vainago to no abiem laulātajiem, kurš ir labākais: vai tas būtu vīrs vai sieva, labākais ir tas, kuram ir labāk iedalīts tas, kas ir sakarā ar šo tikumu.³

Tā Ishomaha gadījumā mēs redzam, kā viņa mērenība izpaužas pati par sevi un vada viņa sievas savaldību. Ir kāda dialoga epizode, kas diezgan nepārprotami attiecas uz dažiem laulāto seksuālās dzīves aspektiem: tā ir epizode, kurā aprakstīta krāsošanās un smīnkēšanās⁴. Tā ir nozīmīga tēma senajā morālē, jo rotājums izvirza problēmu par attiecībām starp patiesību un baudām un, ieviešot tajās izveicības rotaļas, sajauc to dabiskās regulācijas principus. Koķetērijas jautājums sakarā ar Ishomaha sievu neskar viņas uzticību (kas ir postulēta viscaur visā tekstā); tā neattiecas arī uz viņas izšķērdīgo raksturu: runa ir par to, lai zinātu, kā sieva pati var izpausties un tikt sava vīra atzīta kā baudas objekts un seksa partnere laulības attiecībās. Tieši šo jautājumu mācību stundas formā apcer Ishomahs, kad viņa sieva kādudien, lai viņam patiktu (lai izskatītos ar "svaigāku sejas krāsu" nekā

¹ XÉNOPHON, *Économique*, 22-23.

² *Ibid.*, II, 1.

³ *Ibid.*, II, 1.

⁴ *Ibid.*, X, 1-8.

istenībā, ar "rozainākiem" vaigiem, ar "slaikāku" augumu), parādās iekāpusi augstās sandalēs un viscaur nosmiņķējusies ar svina baltumu un hennu. Uz šādu uzvedību, ko Ishomahs noraida, viņš atbild ar dubultu mācību.

Pirmā ir negatīva; tā satur krāšļošanās kā apmāna kritiku. Šis apmāns, kas var pievilt svešiniekus, nevarēs maldināt vīru, ar kuru dzīvo kopā un kuram tādā ir iespēja redzēt savu laulāto draudzeni tikko piecēlušos no gultas, sasvīdušu, noraudājušos vai tikko izkāpušu no vannas. Taču it īpaši Ishomahs kritizē šo pievilināšanu tādēļ, ka tā pārkāpj kādu no laulības pamatprincipiem. Ksenofonts tieši necitē aforismu, kurš būs tik ilgi un tik bieži sastopams un saskaņā ar kuru laulība ir īpašumu, dzīves un ķermeņu savienība (*koinōnia*); taču ir skaidrs, ka visā tekstā viņš liek izpausties šai triskārsās savienības tēmai: īpašumu savienībai, sakarā ar kuru viņš atgādina, ka katram ir jāizmirst savs pienesums; dzīves kopība, kas nosprauž par vienu no mērķiem īpašuma labklājību; visbeidzot, nepārprotami uzsvērto ķermeņu savienību (*tōn sōmatōn koinōnēsantes*). Tā mantas savienība izslēdz apmānu; vīrietis rīkotos slikti ar savu sievu, ja liktu viņai ticēt bagātībām, kas viņam nepieder; tādā pašā veidā viņiem nevajadzētu tiekties vienam otru piemānīt attiecībā uz savu ķermeni; viņš, no savas puses, neliks cinobru uz sejas, bet viņai savukārt nevajadzētu izskaistināties ar svina baltumu. Patiesa ķermeņu savienība nāk par šādu cenu. Valdzinājuma, kam jādarbojas attiecībās starp laulātajiem, jābūt tādai, kas iestājas dabiski, tāpat kā visās dzīvnieku sugās starp tēviņu un mātīti: "dievi ir radījuši zirgus par vispatikamāko lietu zirgiem, zvēri ir vispatikamākie zvēriem, aitas – aītām; tāpat arī cilvēki (*anthrōpoi*) nerod neko patikamāku par cilvēka ķermeni bez jebkādiem izgreznojumiem."¹ Dabiskajai pievilcībai jākalpo par principu seksuālajās attiecībās starp laulātajiem un viņu veidotajā ķermeņu savienībā. Ishomaha *enkrateia* noraida visus izgreznojumus, ko izmanto, lai pavairotu iekāri un baudas.

Taču rodas jautājums: kā sieviete var palikt iekāres objekts savam vīram, kā viņa var būt droša par to, ka kādudien netiks aizvietota ar citu, jaunāku un skaistāku? Ishomaha jaunā sieva nepārprotami to jautā. Ko darīt, lai nevis vienkārši parādītos, bet lai būtu skaista un lai saglabātu savu skaistumu?² Un veidā, kas mums varētu šķist dīvains, tā atkal ir māja un mājas pārvaldīšana, kas ir izšķirošais punkts. Katrā ziņā, sievietes patieso skaistumu, pēc Ishomaha domām, pietiekami nodrošina nodarbošanās ar

¹ *Ibid.*, X, 7.

² *Ibid.*, X, 9.

saimniecību, ja viņa to dara kā nākas. Viņš paskaidro, ka patiešām, pildot uzdevumus, par ko viņa ir atbildīga, viņa nesēdēs sakņupusi sevī kā verdzene vai dīki kā koķete. Viņa piecelsies, viņa uzraudzīs, viņa kontrolēs, viņa staigās no istabas istabā, lai pārbaudītu darāmo darbu; stalta stāja, soļošana piešķir viņas ķermenim tādu turēšanos, tādu gaitu, kas grieķu acīs raksturo brīva indivīda [kustību] plastiku (tālāk Ishomahs parādīs, ka vīrietis veido savu kareivja un brīva pilsoņa stiprumu, aktīvi piedaloties darbu vadītāja atbildīgajos uzdevumos)¹. Tāpat arī nama saimniecei ir labi mīcīt mīklu, izpurināt un sakārtot drēbes un segas.² Tādā kārtā veidojas un tiek uzturēts ķermeņa skaistums; pārvaldīšanas pozīcijai ir fiziskais variants, kas ir skaistums. Turklāt sievas apģērbs ir tik tīrs un elegants, ka atšķir viņu no kalponēm. Visbeidzot, viņai allaž būs priekšrocība labprātīgi censties patikt tā vietā, lai būtu spiesta kā verdzene pakļauties un paciest pretējo: Ksenofons, skiet, šeit ņem par pamatu principu, ko viņš izklāsta citur³, ka bauda, ko ņem ar varu, ir daudz mazāk patikama nekā tā, ko piedāvā brīvprātīgi: un tieši šo baudu laulātā draudzene var dot savam vīram. Tādējādi ar fizisko skaistumu, kas nav atdalāms no viņas privileģētā statusa, un ar brīvu patikšanas gribu (*charizesthai*) nama saimniece vienmēr būs pārāka par citām mājas sievietēm.

Šajā tekstā, kas veltīts "vīrišķajai" mākslai pārvaldīt namu – sievu, kalpotājus, īpašumu –, nav norādījuma par sievas seksuālo uzticību un par faktu, ka vīram jābūt viņas vienīgajam seksuālajam partnerim: tas ir nepieciešams un par atzītu pieņemts princips. Runājot par vīra savaldīgo un prātīgo attieksmi, tā nekad netiek definēta kā monopols, ko viņš piešķirtu savai sievai visās seksuālajās aktivitātēs. Tas, kas ir nozīmīgi šajā pārdomātajā laulības dzīves praksē, kas ir būtisks labai kārtībai namā, mieram, kam tajā jāvalda, un tam, ko sieviete varētu vēlēties, ko viņa varētu nosargāt kā likumīgā laulātā draudzene, tā ir cienījamā vieta, ko viņai devusi laulība: neredzēt dodam priekšroku citai, netikt gāzta no sava stāvokļa un cieņas, netikt aizvietota no sava vīra puses ar citu, lūk, kas viņai vispirmām kārtām ir svarīgi. Jo draudi laulībai nenāk no baudas, ko vīram gadās šur vai tur iegūt, bet gan no sāncensības, kas var rasties starp sievu un citām sievietēm par mājās ieņemamo vietu un par īstenojamām priekšrocībām. "Uzticīgs" (*pistos*) vīrs nav tas, kurš saistītu laulātības statusu ar atteikšanos

¹ XÉNOPHON, *Économique*, X, 10.

² *Ibid.*, X, 11.

³ XÉNOPHON, *Hiéron*, I.

no jebkādas seksuālas baudas, ko iegūst ar citu; tas ir tāds, kurš līdz galam ievēro sievietes ar laulību iegūtās un atzītās tiesības. Tiesi to, starp citu, sagaida "piekrāptās" sievas, kas parādās Eiripīda traģēdijās. Mēdeja kliedz par Jāsona "neuzticību": pēc viņas viņš apņēma dižciltīgu sievu un apgādājis ar pēcnācējiem, kas iegrūda pazemojumā un kalpībā bērnus, kuri viņam bija no Mēdejas.¹ Iemesls, kas liek Kreūsai raudāt, ir tas, ko viņa iztēlojas par Ksūta "nodevību", tas, ka viņai būs jādzīvo "bez bērniem" un "vientuļai jādzīvo izpostītā mājoklī"; tas – vismaz viņai liek tā domāt –, ka "viņas mājā", kas bija Erehteja māja, "ienāks par saimnieku bez vārda, galu galā arī bez mātes kaut kādas verdzenes dēls".²

Šo sievas priekšrocību, kas labam vīram jāsaglabā, ievieš laulību akts. Taču tā nav pieņemta vienreiz un uz visiem laikiem; to nenodrošina kaut kāda morāla apņemšanās, ko uzņemas vīrs; pat nerunājot par padzīšanu vai šķiršanos, vienmēr var notikt tiesību zaudēšana. Tātad tas, ko parāda Ksenofonta "Ekonomika" un Ishomaha uzstāšanās, – ja vīrs ar savu prātīgumu – *enkrateia* – un arī savām ģimenes galvas zināšanām ir vienmēr gatavs atzīt sievas privilēģijas, viņai, lai tās saglabātu, savukārt, cik labi vien iespējams, jāpilda sava loma namā un pienākumi, kas ar to saistīti. Ishomahs no paša sākuma nesola savai sievai nedz "seksuālu uzticību" tādā nozīmē, kā mēs to saprotam, pat ne to, ka viņai nekad nevajadzēs baidīties no priekšrokas došanas citai, bet, tāpat kā viņš viņai garantē, ka viņas nama saimnieces darbība, viņas stāja un izturēšanās viņu valdzina vairāk nekā kalpones, viņš arī apliecina, ka viņa līdz pat vecumam var paturēt mājā viscieņjamāko vietu. Viņš viņu iedvesmo arī uz sava veida cīņu ar viņu pašu labas uzvedības un mājas aprūpes ziņā; ja viņai izdosies uzvarēt, tas nozīmē, ka viņai vairs nekādi nav jābaidās ne no vienas sāncenses, pat no jaunas ne. "Bet vissaldāko baudu tu izbaidīsi," saka Ishomahs savai sievai, "tad, kad, sevi parādot labāku par mani, tu mani padarīsi par savu kalpu, kad, nebaidamās, ka novecojot tu tiktu mazāk uzklausa namā, tu būsi pārliecināta, ka novecojot jo vairāk tu tiksī sava vīra novērtēta kā sabiedrotā un savu bērnu novērtēta kā saimiece, un jo vairāk tu tapsī godāta namā."³

Šajā laulības dzīves ētikā "uzticība", kas tiek ieteikta vīram, tātad ir kaut kas krietni vien atšķirīgs no tās seksuālās ekskluzivitātes, ko laulība uzliek sievietei; tā ietver laulātās statusa, viņas privilēģiju, viņas pārsvara pār

¹ EURIPIDE, *Médée*, v. 465 sq.

² ID., *Ion*, v. 836 sq.

³ XÉNOPHON, *Économique*, VII, 41–42.

citām sievietēm uzturēšanu. Tā paredz zināmu savstarpējību vīra un sievas uzvedībā, bet tādā nozīmē, ka vīrišķā uzticība atbilst ne tik daudz labai sievas seksuālajai uzvedībai – kas allaž ir paredzēta –, bet gan tam, kā viņa prot uzvesties mājā un vadīt savu māju. Tātad savstarpējība, bet būtiski asimetriska, jo abi uzturēšanās tipi, viens uz otru atsaukdami, balstās uz nevienādām prasībām un nepakļaujas vieniem un tiem pašiem principiem. Vīra savaldība rodas no pārvaldīšanas mākslas, no pašsavaldīšanās un no sievas vadīšanas, pār kuru ir jāvalda un kura jāciena vienlaikus, jo viņa attiecībā pret savu vīru ir paklausīga mājas saimniece.

3

TRĪS MĒRENĪBAS POLITIKAS

Arī citos tekstos 4. gadsimtā un 3. gadsimta sākumā ir izvēsta tēma, ka laulātības stāvoklis no vīrieša prasa vismaz zināmu seksuālās savaldības formu. It īpaši trīs ir ievēribas cienīgi: fragments, ko Platons "Likumos" velta laulības pienākumiem; Isokrata izklāsts par veidu, kā Nikokls vada precēta vīra dzīvi; apcerējums par *ekonomiku*, kas tika piedēvēts Aristotelem un kas noteikti nāk no viņa skolas. Šie teksti ir ļoti atšķirīgi cits no cita pēc savas ieceres: pirmais piedāvā autoritāru uzvedības regulācijas sistēmu ideālas politiskās ietvaros; otrs raksturo sevī pašā un citu cienīta autokrāta personiskās dzīves stilu; trešais tiecas definēt ikvienam vīrietim noderīgus principus, lai pārvaldītu savu māju. Katrā ziņā, neviens no tiem neņem par pamatu, kā to dara Ksenofons "Ekonomikā", zemesīpašniekam raksturīgu dzīvesveidu, nedz arī attiecīgi īpašuma pārvaldīšanas pienākumus, kas viņam būtu jāpilda sadarbībā ar savu sievu. Neraugoties uz atšķirībām, kas tos šķir, visi trīs teksti, šķiet, iezīmē, turklāt nepārprotamāk nekā Ksenofons, prasību, kas nāk no tā, ko varētu saukt par "dubultā seksuālā monopola" principu; tieši tādā veidā tie, šķiet, vēlas lokalizēt gan vīrietim, gan sievietei visu seksuālo aktivitāti vienīgi laulības attiecībās: tāpat kā viņa laulātā draudzene, vīrs izrādās spiests vai vismaz piekrist nemeklēt baudu ar citām, bet tikai ar savu sievu. No tā izriet zināma simetrijas prasība, kā arī tendence definēt laulību ne vien kā privilēģētu, bet varbūt vienīgo morāli pieņemamo seksuālo sakaru vietu. Tomēr šo trīs tekstu lasīšana ļoti parāda, ka būtu maldīgi tur retrospektīvi projicēt "savstarpējas seksuālās uzticības" principu kā tādu, kas kalpos par juridisku un morālu stiebrojumu vēlākajām laulības prakses formām. Patiesām, visos šajos tekstos norādi-

jums vai ieteikums vīram par tādu savaldību, lai viņš uzskatītu par seksuālu partneri tikai savu sievu un turētos pie tā no brīvas gribas, nav personiskās apņemšanās sekas; tā ir politiska regulācija, kura Platona likumu gadījumā ir autoritāri uzspiesta vai kuru – kā tas ir Isokratam un Pseido-Aristotelim – vīrietis uzliek pats sev ar sava veida pašierobežošanos, ar pārdomātu varu pašam pār sevi.

1. "Likumos" patiesām visi ieteikumi precēties pienācīgā vecumā (vīriešiem starp divdesmit pieciem un trīsdesmit pieciem gadiem), radīt bērnus labākajos apstākļos un nebūt – vai tas būtu vīrietis vai sieviete – nekādos sakaros ar kādu citu kā vien ar laulāto draugu iegūst nevis brīvprātīgas morāles formu, bet gan piespiedu reglamentācijas formu; tiesa, vairākkārt ir uzsvērtas grūtības sastādīt likumus par šo priekšmetu¹ un interese, kas rodas par to, ka daži pasākumi iegūst reglamenta formu vienīgi tajā gadījumā, kad pastāv nekārtības un lielākā daļa cilvēku vairs nav spējīgi būt savaldīgi². Katrā ziņā, šīs morāles principi vienmēr ir tieši saistīti ar valsts vajadzībām, nekad neattiecinot tos uz mājas iekšējām, ģimenes un laulības dzīves prasībām: ir jāuzskata, ka laba laulība ir tāda, kas ir derīga polisai, un tās labklājības vārdā bērniem jābūt "cik vien iespējams skaistiem un labiem"³. Savienības, kas, ievērojot valstij izdevīgas proporcijas, izvairās no gadījumiem, ka bagātie neprec bagātos⁴, rūpīgas pārbaudes, ar kuru palīdzību jāpārlicinās, ka jaunās ģimenes labi gatavojas savam dzīvības turpināšanas uzdevumam⁵, izmeklēta sodīšanas kārtība, lai neapauglotu nevienu citu kā vien likumīgo laulāto draudzeni, nestājoties nekādos citos seksuālos sakaros visā fertīlajā periodā⁶, tas viss, kas ir saistīts ar ideālās polisas atsevišķām struktūrām, ir diezgan svešs tam savaldības stilam, kura pamatā ir labprātīgi centieni pēc mērenības⁷.

Tomēr ir jāatzīmē, ka Platons piešķir tikai ierobežotu uzticību likumam, kad ir runa par seksuālās uzvedības regulēšanu. Viņš nedomā, ka

¹ *Lois*, VI, 773 c un e.

² *Ibid.*, VI, 785 a.

³ *Ibid.*, VI, 783 e; sk. IV, 721 a; VI, 773 b.

⁴ *Ibid.*, VI, 773 a-e.

⁵ *Ibid.*, VI, 784 a-c.

⁶ *Ibid.*, VI, 784 d-e.

⁷ Jāatzīmē, ka, "tie, kas dzīvos šķīsti (*sōphronōn kai sōphronūsa*)", būdami pārkāpuši tām vecuma robežām, kad ir iespējams iegūt bērnus, "būs cieņas apņēmīti, bet citiem būs pretēja reputācija vai, drīzāk, viņi būs negodā" (VI, 784 e).

tam varētu būt pietiekama ietekme, ja neizmanto citus līdzekļus kā vien šos norādījumus un draudus, lai savaldītu tik varmācīgas iekāres.¹ Ir vajadzīgi efektīvāki pārliecināšanas līdzekļi, un Platons uzskaita četrus. Sabiedrības viedoklis: Platons atsaucas uz to, kas notiek sakarā ar incestu; kā gan var gadīties, ka cilvēks ir nonācis pie tā, ka pat neizjūt iekāri pēc saviem brāļiem un māsām, dēliem un meitām, lai cik skaisti viņi būtu? Tāpēc, ka allaž viņi ir dzirdējuši sakām, ka šie akti "ir apkaunojuma objekts dievībai", un ka šajā jautājumā nekad nav nācies dzirdēt apgalvojam kaut ko citu; tātad vajadzētu, lai, runājot par visiem nosodāmajiem aktiem, "anonīmā sabiedrības balss" būtu tādā pašā kārtā apveltīta ar "religisku raksturu"². Slava: Platons izstāsta piemēru par atlētiem, kas, kārodami gūt uzvaru spēlēs, pakļaujas stingram atturības režīmam, visā treniņu laikā netuvodamies ne sievietei, ne zēnam; bet uzvara pār saviem iekšējiem ienaidniekiem, kas ir baudas, ir krietni skaistāka par to, ko var iegūt pār sāncensiem³. Cilvēciskas būtnes gods: Platons šeit min piemēru, ko visai bieži izmantos turpmāk; runa ir par dzīvniekiem, kas dzīvo baros, bet no kuriem ikviens dzīvo citu vidū "skīstībā, no jebkādas kopošanās tīru dzīvi"; kad viņiem pienāk laiks vairoties, viņi norobežojas un veido neskimamus pārus. Ir gan jānovērtē, ka šīs dzīvnieciskās saites nav pieminētas kā universāls dabas princips, bet drīzāk kā izaicinājums, kas cilvēkiem jādaudzina: kā lai atgādinājums par šādu praksi nemudinātu prātīgus cilvēkus izrādīties "tikumīgākiem nekā dzīvnieki"⁴? Visbeidzot, kauns: samazinot seksuālās aktivitātes biežumu, "mazināsies tās tirānija"; neaizliedzot seksuālos aktus, vajadzētu, lai pilsoņi "tos ietītu noslēpumā", lai viņi izjustu to nonākšanu atklātībā kā "bezgodu", un tas tā būtu atbilstoši paražas un nerakstīta likuma radītai nepieciešamībai⁵.

Platona likumdošanā tātad izvirzīta prasība, kas ir simetriska gan attiecībā uz vīrieti, gan sievieti. Tāpēc, ka katram no viņiem jāpilda noteikta loma kopīga mērķa labā – šis mērķis ir nākamo pilsoņu radīšana –, viņi ir līdzīgā veidā pakļauti vieniem un tiem pašiem likumiem, kas viņiem uzliek vienādus ierobežojumus. Taču ir jāatzīst, ka šī simetrija nekādi neparedz, ka laulātajiem būtu uzspiesta "seksuāla uzticība" – ar personiskām

¹ *Lois*, VIII, 838 a-838 e.

² *Ibid.*, VIII, 838 a-838 e.

³ *Ibid.*, VIII, 840 a-c.

⁴ *Ibid.*, VIII, 840 d-e.

⁵ *Ibid.*, VIII, 841 a-b.

saitēm, kas būtu raksturīgas laulības attiecībām un būtu savstarpēja apņemšanās. Simetrija nav uzklāta tiešajām un savstarpējām attiecībām starp viņiem, bet gan elementam, kas valda pār abiem: principiem un likumiem, kam viņi abi ir vienādi pakļauti. Tiesa, viņiem ir jāpakļaujas tiem brīvprātīgi, iekšējas pārliecības iespaidā; taču tā nesatur piesaisti, kam jābūt vienam ar otru; tā satur godbijību, kam jābūt pret likumu, vai rūpes, kam jābūt pašam pret sevi, savu reputāciju, savu godu. Tās ir indivīda attiecības pašam pret sevi un pret polisu respekta vai kauna, goddevības vai slavas formā, nevis attiecības pret otru, kas uzspiestu šo paklausību.

Var arī atzīmēt, ka formulējumā, ko Platons iesaka likumam par "mīlestības izvēlēm", viņš paredz divus iespējamus variantus. Saskaņā ar vienu no variantiem, katram indivīdam būtu aizliegts pieskarties augstdzimusiai un brīvai sievietei, kas nav viņa likumīgā sieva, radīt pēcnācējus ārpus laulības un "pretēji dabai" izsviest tēviņos "neauglīgu sēklu". Otrs formulējums atkārtoti atgriežas, šoreiz absolūtā formā, pie vīriešu mīlestības aizlieguma; attiecībā uz ārlaulības seksuāliem sakariem viņš paredz sodīt par tiem tikai tādā gadījumā, kad pārkāpums nav palicis nepamanīts "visiem, vīriešiem un sievietēm"¹. Taisnība ir tas, ka dubultais pienākums ierobežot savas seksuālās aktivitātes laulībā ietver sevī polisas līdzsvaru, tās sabiedrisko moralitāti, dzīvības labas radīšanas nosacījumus, nevis savstarpējus uzdevumus, kas tiecas uz duālām attiecībām starp laulātajiem.

2. Isokrata teksts, kas ir Nikokla uzruna saviem līdzpilsoņiem, ļoti skaidri saista apsvērumus, ko viņš izvērs par savaldību un laulību, ar politiskās varas īstenošanu. Šī runa ir papildinājums tai, ar ko Isokrats vērsās pie Nikokla neilgi pēc tam, kad viņš ieguva varu; toreiz orators deva jauneklīm padomus par personisko uzvedību un valdīšanu, kam bija jākalpo viņam par pastāvīgu vērtību, kur pasmelties visu atlikušo dzīvi. Nikokla uzstāšanās ir domāta kā valdnieka uzruna, kas izskaidro tiem, pār kuriem viņš valda, kā, pēc viņa domām, tiem būtu jāuzvedas. Tā visa pirmā teksta daļa ir veltīta varas pamatošanai: monarhijas režīma nopelni, valdās gīmenes tiesības, suverēna personiskās īpašības; kad šie pamatojumi ir izklāstīti, tiek definēta pilsoņu paklausība un pieķeršanās, kas viņiem jāizjūt

¹ *Lois*, VIII, 841 c-d. Jāievēro, ka vismaz pirmajā likuma formulējumā Platons šķiet sakām, ka precētam vīrietim ir aizliegtas tikai "brīvas" un "augstdzimušas" sievietes. Katrā ziņā, tāds ir Diēsa tulkojums. Robēns teksta nozīmi interpretē tā, ka šis likums attiecas tikai uz brīviem un augstdzimusiem vīriešiem.

pret savu valdnieku: viņam piemītošo tikumu vārdā valdnieks var prasīt savu pavalstnieku pakļaušanos. Nikokls tāpat velta diezgan plašu izklāstu tām īpašībām, ko viņš saskata sevī: taisnīgums – *dikaiosynē* –, ko viņš ir izrādījis finanšu un kriminālās jurisdikcijas ziņā un ārlietās, nodibinot vai atjaunojot labas attiecības ar citu zemju valdniekiem¹; tad *sōphrosynē*, savaldība, ko viņš uzskata vienīgi par seksuālo baudu apvaldīšanu. Šīs mērenības formas un iemeslus viņš skaidro tiešā saistībā ar valdīšanu, ko viņš īsteno savā zemē.

Motīvs, ko viņš min pēdējā vietā, satur viņa izcelsmi un nepieciešamību pēc dzimtas bez bastardiem, kas var prasīt cildenas cilmes spožumu un tā ciltskoka turpinājumu, kas nāk no pašiem dieviem: "Pret pasaulē laižamajiem bērniem man nebija tādu pašu jūtu kā vairākumam citu valdnieku; es neatzinu, ka vieniem ir jābūt neskaidrai cilmei, bet citiem – dizciltīgai, nedz arī ka man būtu jāatstāj pēc sevis bērni, kas vieni būtu bastardī, bet citi likumīgi; manuprāt, visiem jābūt vienādas dabas un jāliek celties augšup savai cilmei, tiklab no tēva puses, kā no mātes puses, starp mirstīgajiem Evagoram, manam tēvam, starp pusdieviem Aiaka dēliem, starp dieviem Zevam, un nevienam no maniem pēcnācējiem nav jātop atņemtai tamlīdzīgas izcelsmes dizciltībai."²

Cits iemesls Nikoklam, lai būtu savaldīgs, pamatojas uz nepārtrauktību un viendabību starp Valsts valdību un mājas vadību. Šo kontinuitāti definē divējādi: ar principu, ka ir jāciens visas savienības (*koinōniai*), ko izdevies nodibināt ar citiem; Nikokls tāpat nevēlas rīkoties kā tie vīrieši, kas ciens citas savas saistības, bet pieļauj pārkāpumus attiecībā pret sievu, ar ko taču viņi ir nodibinājuši savienību visai dzīvei (*koinōnia pantos tū biū*): ja negrib būt spiests paciest sarūgtinājumu par savas sievas rīcību, nevajag viņai likt to ciest par savām baudām; valdniekam, kas pretendē būt taisnīgs, ir jābūt tādām pašām ar savu sievu.³ Taču pastāv arī nepārtrauktība un tāda kā formas viendabība starp labu kārtību, kam jāvalda monarha namā, un kārtību, kam jābūt viņa publiskās varas priekšgalā: "Labiem valdniekiem jāpieļiek pūliņi likt valdīt saskaņas garam ne vien Valstīs, ko viņi vada, bet arī pašiem savā namā un novados, kur viņi dzīvo; jo visi šie darbi prasa pašsavaldīšanos un taisnīgumu."⁴

¹ ISOCRATE, *Nicoclēs*, 31–35.

² *Ibid.*, 42.

³ *Ibid.*, 40.

⁴ *Ibid.*, 41.

Saistība starp savaldību un varu, uz ko Nikokls atsaucas visā teksta garumā, vispirmām kārtām tiek domāta kā būtiska saikne starp valdīšanu pār citiem un valdīšanu pār sevi atbilstoši vispārīgam principam, kas ir pasludināts jau pirmajā runā, kura ir adresēta pašam Nikoklam: "Īsteno savu varu pats pār sevi (*archē sautū*) tāpat kā pār citiem un ievēro, ka valdnieka viscienīgākā uzvedība ir nebūt nevienas baudas vergam un pavēlēt savām iekārēm vēl vairāk nekā saviem tautiešiem."¹ Runāt par šo pašsavaldīšanos kā morālu nosacījumu valdīšanai pār citiem Nikokls sāk ar pierādījumu, ka viņam tā piemīt: atskirībā no tā, ko dara tik daudzi tirāni, viņš nav launprātīgi izmantojis savu varu, lai ar spēku iegūtu sievietes vai citu bērņus; viņš atgādina, cik daudzi vīrieši piekēras savām sievām un pēcnācējiem un cik daudzas reizes politiskas krīzes un revolūcijas ir cēlušās no šā veida pārmērībām²; viņš tārad ir pielicis vislielākās pūles, lai izvairītos no tamlīdzīgiem pārmetumiem: ir iespējams pārliecināties, ka kopš dienas, kad viņš ir pārņēmis augstāko varu, viņam nav bijis fizisku sakaru "ne ar vienu citu kā vien ar sievu"³. Nikoklam tomēr ir arī citi pozitīvi iemesli būt savaldīgam. Pirmām kārtām viņš grib būt par piemēru saviem līdzpilsoņiem; protams, tas nav jāsaprot tā, ka viņš prasa no savas zemes iedzīvotājiem īstenot līdzīgu seksuālo uzticību, kā viņš pats to dara; acīmredzami viņš neprasa to padarīt par vispārīgu noteikumu; viņa tikumu stingriba ir jāsaprot kā vispārīgs pamudinājums uz tikumību un paraugs pret izlaidību, kas vienmēr ir kaitīga valstij.⁴ Šis globālās analogijas princips starp valdnieka un tautas tikumiem ir izklāstīts Nikokla runā: "Rādi citiem par paraugu pats savu savaldību (*sōphrosynē*), atceroties, ka tautas tikumi (*ēthos*) līdzinās tās valdnieka tikumiem. Tu iegūsi pierādījumu par savas valdnieka varas vērtību, kad secināsi, ka tavi pavalstnieki ir ieguvuši lielāku turību un civilizētākus tikumus (*euporōterūs kai sōphronesterūs gignomenūs*), pateicoties tavai darbībai (*epimeleia*)."⁵ Nikokls tomēr nevēlas apmierināties ar masas padarīšanu par līdzīgu sev; viņš vienlaikus vēlas, nemonākot pretrunā, atšķirties no citiem, no elites un arī no tiem, kas ir vistikumīgākie. Tā ir reizē parauga morālā formula (būt par piemēru

¹ Nicoclès, 29.

² Nicoclès, 36. Par šo izplatīto tēmu sk. ARISTOTE, *Politique*, V, 1311 a-b. Jāuzsver, ka Isokrats tomēr atzīmē, ka tauta pacieš vadoņus, kas visur iegūst baudas, taču prot taisnīgi valdīt (*ibid.*, 37).

³ *Ibid.*, 36.

⁴ *Ibid.*, 37.

⁵ Nicoclès, 31.

visiem, esot labākajam no labākajiem), taču tā ir arī politiska konkurences formula par personisku varu aristokrātijā un stabila troņa princips gudrai un apvaldītai tirānijai (būt tautas acīs apveltītam ar lielāku tikumību nekā vistikumīgākajiem); "Es secināju, ka vairākums cilvēku kopumā ir savu darbību saimnieki, bet ka labākie ļauj sevi uzveikt iekārēm, ko viņos modina zēni un sievietes. Es gribēju sev pierādīt, ka spēju būt stingrs, es jutos aicināts to attiecināt ne vien uz pūli, bet arī uz tiem, kas ir lepni par savu tikumību."¹

Taču ir jāsaprot, ka šim tikumam, kas darbojas kā paraugs un apliecina pārākumu, par savu politisko vērtību nav jāpateicas vienkārši faktam, ka tā ir visu acīs cienījama uzvedība. Patiesībā tā parāda padotajiem valdnieka atteiksmes formu pašam pret sevi: tas ir nozīmīgs politisks elements, jo šī atteiksmes pret sevi modulē un regulē varas lietošanu, ko valdnieks īsteno pār citiem. Šī atteiksmes tātad ir nozīmīga pati par sevi, redzamajā izpausmē, un ar racionālo skeletu, kas to garantē. Tāpēc Nikokls apgalvo, ka viņa *sōphrosynē* visu acīs der par pierādījumu; ir apstākļi un vecums, kad nav grūti parādīt spēju būt taisnīgam un atteikties no naudas vai baudas; bet tad, kad iegūst varu jaunības plaukumā, mērenības pierādīšana ir kvalitāti raksturojošs pierādījuma veids.² Turklāt viņš uzsver, ka viņa tikums nav vienīgi dabas darīšana, bet arī prāta (*logismos*) jautājums: tātad viņa labā uzvedība nav nejauša vai apstākļu nosacīta³, bet gan gribēta un pastāvīga.

Tātad valdnieka savaldība, kas pierādīta visbīstamākajā situācijā un ko nodrošinājis prāta pastāvīgums, kalpo zināma pakta pamatošanai starp valdošo un pārvaldāmajiem; viņi visnotaļ var viņam paklausīt, jo viņš valda pats pār sevi. Var prasīt paklausību no pavalstniekiem, ja var galvot par valdnieka tikumību; viņš patiesi ir spējīgs apvaldīt varu, ko viņš īsteno pār citiem, ar tās varas palīdzību, ko viņš nodibina pats pār sevi. Tieši tā noslēdzas fragments, kurā Nikokls, pabeidzis runāt pats par sevi, no tā izsekcina argumentu, lai pārliecinātu pavalstniekus viņam klausīt: "Es sniedzu pēc iespējas pilnīgu izklāstu pats par sevi [...], lai neatstātu jums nekādas atrunas no labas gribas un centīgi izpildīt padomus un ieteikumus, ko es jums došu."⁴ Valdnieka atteiksmes pašam pret sevi un paņēmieni, ar kādiem viņš veidojas par morāles subjektu, ir nozīmīgs politiskās celtnes

¹ *Nicoclès*, 39.

² *Ibid.*, 45.

³ *Ibid.*, 47.

⁴ *Ibid.*, 47.

būvmateriāls; viņa stingrība ir daļa no tās un sekmē tās izturību. Arī valdniekam jāpiekopj askēze un jāvingrina pašam sevi: "Galu galā, nav tāda atlēta, kam stiprināt savu ķermeni būtu tikpat liels pienākums kā valdniekam dvēseles spēcīnāšana; jo balvas, ko dāvā spēlēs, nav nekas salīdzinājumā ar tām, par kurām jūs, valdnieki, cīnāties katru dienu."¹

3. Runājot par Aristotelim piedēvēto "Ekonomiku", ir zināms, kādas datēšanas problēmas tā rada. No I un II grāmatas sastāvošais teksts lielākoties tiek atzīts par "zelta laikmeta" tekstu – vai nu tas būtu publicēts pēc Aristoteļa tiešā skolnieka piezīmēm, vai arī būtu pašu pirmo peripatētiķu paaudžu sacerējums. Katrā ziņā, pagaidām var atstāt bez ievērības trešo daļu vai vismaz latīņu tekstu, kas nepārprotami ir daudz vēlīnāks un ticis uzskatīts par šīs "Ekonomikas" tresās, pazudušās grāmatas "tulkojumu" vai "adaptāciju". Šī grāmata, kas ir daudz īsāka un neizmērojami mazāk bagātīga nekā Ksenofonta teksts, līdzīgi tam ir refleksija par ekonomijas mākslu (*technē*); tās uzdevums ir definēt "iegūšanas" un "lietošanas" (*ktēsasthai*, *chrēsasthai*) uzvedību mājas mērogā.² Šis teksts ir sacerējums par pārvaldīšanas mākslu, turklāt mazāk tas attiecas uz lietām, vairāk – uz cilvēkiem; temats izklāstīts atbilstoši Aristoteļa savulaik formulētajam principam, ņemot vērā, ka "Ekonomikai" raksturīga daudz lielāka interese par personām nekā par nedvēselisku labumu turēšanu īpašumā³; patiesām, traktātā "Ekonomika" dotie norādījumi lielākoties veltīti (neierādot, kā tas ir Ksenofontam, apjomīgu vietu kultivēšanas tehnikām) vadīšanas, uzraudzības un kontroles uzdevumiem. Tā ir rokasgrāmata saimniekam, kam vispirmām kārtām jā rūpējas (*epimelein*) par savu sievu.⁴

Šajā tekstā izceltas gandrīz tās pašas vērtības, kas Ksenofonta traktātā: tas ir cildinājums lauksaimniecībai, kas atšķirībā no amatniecības darbiem spēj veidot "vīrišķīgus" individuus; apliecinājums tās primārajam un fundamentālajam raksturam atbilstoši dabai un tās noteicošo vērtību polisai⁵. Taču pietiekami daudzi elementi ir ar tīri "aristotelisku" raksturu: proti, divkārsā uzstājība par laulības attiecību dabiskajām saknēm un tās formas specifiku cilvēku sabiedrībā.

¹ *À Nicoclès*, 11. Valdnieka tikumības tēma kā politiska problēma pati par sevi būtu pelnījusi atsevišķu pētījumu.

² PSEUDO-ARISTOTE, *Économique*, I, 1, 1, 1343 a.

³ ARISTOTE, *Politique*, I, 13, 125 q-b.

⁴ PSEUDO-ARISTOTE, *Économique*, I, 3, 1, 1343 b.

⁵ *Ibid.*, 1, 2, 1-3, 1343 b.

Virieša un sievietes savienību (*koinōnia*) autors parāda kā kaut ko "no dabas" pastāvošu, kam piemērs ir rodams dzīvnieku pasaulē: "Viņu savienība atbilst absolūtai nepieciešamībai."¹ Aristotela darbos tā ir pastāvīga tēze, vai tas būtu "Politikā", kur šī nepieciešamība saistīta tieši ar radišanu², vai "Nikomaha ētikā", kur cilvēks parādīts kā dabiski "sindikātiska" būtne, kam lemts dzīvot pa divi³. Bet "Ekonomikas" autors par šo *koinōnia* atgādina, ka tai ir pašai savas īpašības, kas nav atrodamas dzīvnieku sugās: ne tāpēc, ka dzīvnieku pasaulē nebūtu pazīstamas savienības formas, kas pārsniedz vienkāršas kopošanās ietvarus sugas turpināšanai⁴; tas ir tāpēc, ka to saīsu galamērķis, kas sasaista vīrieti un sievieti, nav vienkārši – atbilstoši nozīmīgai šķirtnei Aristotela darbos – "būtne", bet gan "laba būtne" (*einai, eu einai*). Katrā ziņā, cilvēkiem dzīvošana pāri visu dzīvi dod iespēju savstarpējai palīdzībai un drošībai; runājot par sugas turpināšanu, tā nodrošina ne tikai sugas izdzīvošanu; tā kalpo arī "vecāku tiešajām interesēm"; "rūpes, ko viņi spēku plaukumā ir veltījuši vājām būtnēm, savukārt veci un vārgi būdami, viņi saņem no spēcīgām būtnēm".⁵ Tieši šīs iespējas dzīvot labāk dēļ daba ir savienojusi vīrieti un sievieti tā, kā tas ir; tieši kopīgas dzīves nolūkā daba "ir izveidojusi vienu un otru dzimumu". Viens ir stiprs, otrs – bailu saistīts; viens rod veselību kustībā, otram ir nosliece uz nometniecisku dzīvesveidu; viens gādā labumus mājai, otrs tos uzrauga; viens uztur bērnus, otrs tos audzina. Daba ir savā veidā ieprogrammējusi mājsaimniecības ekonomiku un lomas, kas katram no laulātajiem tajā jāpilda. Autors šeit, jau sākot ar aristoteliskajiem principiem, pievienojas tradicionālajai apraksta shēmai, kam paraugu savos darbos devis jau Ksenofonts.

Tūdaļ pēc šīs analīzes par dabisko savstarpējo papildināšanos "Ekonomikas" autors ķeras pie jautājuma par seksuālo uzvedību. Tas ir īss fragments bez jebkādas liekvārdības, un to ir vērts nocīt pilnībā: "Pirmais uzdevums ir nepielaut nekādu netaisnību: tādā veidā tu netapsi pats tai pakļauts. Tieši tam domāta kopējā morāle: sievietei nav jācieš netaisnība, jo, kā saka pītagorieši, mājā viņa ir lūdzēja un no sava pavarda atrauta persona. Tātad no vīra puses nelikumīgas gaitas (*thyraze synūsiai*) būtu netaisnīgas."⁶

¹ PSEUDO-ARISTOTE, *Économique*, 1, 3, 1, 1343 b.

² ARISTOTE, *Politique*, I, 2, 1252 a.

³ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 12, 7, 1162 a.

⁴ PSEUDO-ARISTOTE, *Économique*, 1, 3, 1, 1343 b.

⁵ *Ibid.*, I, 3, 3, 1343 b.

⁶ PSEUDO-ARISTOTE, *Économique*, 1, 4, 1, 1344 a.

Nemaz nav jābrīnās, ka nekas nav teikts par sievietes uzvedību, jo tās noteikumi ir zināmi un šeit visādā ziņā ir darīšana ar saimnieka rokasgrāmatu: jautājums ir tieši par viņa paša darbošanās veidu. Var atzīmēt arī, ka nekas nav teikts – ne vairāk kā Ksenofontam – par to, kādai vajadzētu būt vīra seksuālajai uzvedībai attiecībā pret savu sievu, par laulības pienākuma pildīšanu vai par tiklības noteikumiem. Bet būtiskais ir citur.

Vispirmām kārtām var atzīmēt, ka tekstā jautājums par seksuālajām attiecībām ļoti skaidri novietots vispārīgajā taisnīgu attiecību ietvarā starp vīru un sievu. Kādas tad ir šīs attiecības? Kādām ir jābūt to formām? Ne-raugoties uz to, ko teksts iepriekš sludina par nepieciešamību skaidri noteikt, kādai "saistībai" (*homilia*) jāvieno vīrietis un sieviete, "Ekonomikā" nekas nav teikts par tās vispārīgo formu un principu. Citos tekstos, it sevišķi "Nikomaha ētikā" un "Politikā", Aristotelis savukārt uz šo jautājumu atbild, kad viņš analizē laulības saišu politisko raksturu – proti, varas tipu, kas tajās darbojas. Viņa izpratnē attiecības starp vīrieti un sievieti ir acīmredzami nevienlīdzīgas, jo vīrieša loma ir vadīt sievieti (pretēja situācija, kas var būt vairāku iemeslu dēļ, ir "pret dabu").¹ Tomēr šī nevienlīdzība rūpīgi jāatskir no trim citām nevienlīdzībām: tās, kas atšķir saimnieku un vergu (jo sieva ir brīva būtne), tās, kas atšķir tēvu un viņa bērnus (un kurā pastāv valdnieciskā tipa autoritāte); visbeidzot, nevienlīdzība, kas polisā atšķir pavēlētājus pilsoņus no tiem, kuriem pavēl; vīra vara pār sievu patiesām ir vājāka, mazāk pilnīga nekā abās pirmajās attiecībās, taču tai nav vienkārši provizorisks raksturs, kas pastāv "politiskajās" attiecībās stingrā šā vārda nozīmē, proti, Valsts brīvo pilsoņu attiecībās; Valsti ar brīvu satversmi pilsoņi pamīšus pavēl un pakļaujas pavēlēm, turpretī mājā vīrietis ir tas, kam pastāvīgi jāsiglabā pārākums.² Tā ir brīvu būtņu nevienlīdzība, taču negrozāma un uz dabiskām atšķirībām pamatota nevienlīdzība. Tieši šajā nozīmē vīra un sievas attiecību politiskā forma ir aristokrātija: valdīšana, kur allaž pavēl labākais, bet ikviens dabū savu varas daļu, savu lomu un savas funkcijas atbilstoši spējām un vērtībai. Kā teikts "Nikomaha ētikā", "vīra vara pār sievu šķiet esam aristokrātiska rakstura; vīra varas īstenošana notiek proporcionāli spējām (*katī axian*) un tajos novados, kur vīrietim pienākas pavēlēt"; no tā izriet, kā ikvienā aristokrātiskā varā, ka viņš deleģē sievai to varas daļu, kurā viņa ir kompetenta (gribēdams visu

¹ ARISTOTE, *Politique*, I, 12, 1259 b. "Nikomaha ētikā", VIII, 10, 5, 1161 a, Aristotelis piemin to sieviešu varu, kuras saņēmusas bagātu mantojumu.

² ARISTOTE, *Politique*, I, 12, 1259 b.

darīt pats, vīrs pārvērstu savu varu "oligarhijā")¹. Attieksme pret sievu tādējādi tiek izvirzīta kā taisnīguma jautājums, kas ir tieši saistīts ar laulības saišu "politisko" raksturu. Starp tēvu un dēlu, saka "Lielā ētika", nevar būt taisnīgas attiecības, vismaz tikmēr, kamēr dēls nav kļuvis neatkarīgs, jo viņš ir tikai "sava tēva daļa"; nevar pastāvēt arī jautājums par taisnīgumu starp saimnieku un kalpotājiem citā izpratnē kā vien "mājas iekšējais un tīri ekonomiskais taisnīgums". Ar sievu gluži tā nav: neapšaubāmi, viņa ir un vienmēr būs pakļauta vīram, un taisnīgums, kam jānosaka laulāto attiecības, nevar būt tāds pats kā tas, kurš valda starp pilsoņiem; tomēr vīra un sievas līdzīguma dēļ viņiem jābūt tādās attiecībās, kas "ir visai tuvas politiskajam taisnīgumam"².

Taču "Ekonomikas" fragmentā, kur aplūkots jautājums, kādai jābūt vīra seksuālajai uzvedībai, šķiet, taisnīgums ir pavisam citāds nekā tas, uz ko autors atsaucas; atgādinot Pītagora izteikumu, autors uzsver, ka sieva "mājā ir lūdzēja un no sava pavarda atrauta persona". Tomēr, aplūkojot to nedaudz tuvāk, šķiet, ka šī atsaukšanās uz "lūdzēju" – vispārīgākā veidā nekā tas, ka sievietē ir nākusi no cita pavarda un sava vīra mājā viņa nav "mājās", – nav domāta attiecību tipa definēšanai, kam vispār jāpastāv starp vīrieti un viņa laulāto draudzeni. Šīs attiecības to pozitīvajā formā un to pieskaņotībā nevienlīdzīgam taisnīgumam, kam tās jānosaka, bija netieši pieminētas iepriekšējā fragmentā. Var pieņemt, ka autors, pieminot šeit lūdzējas tēlu, atgādina, ka sieva paša laulības fakta dēļ vien nevar prasīt seksuālu uzticību no sava vīra; bet tomēr precētas sievietes stāvokli ir kaut kas tāds, kas prasa apvaldīšanos un ierobežošanos no vīra puses; runa ir tieši par viņas stāvokļa vājumumu, kas viņu padara atkarīgu no vīra labvēlības kā lūdzēju, kas ir atrauta no savas dzimtās mājas.

Runājot par šiem netaisnajiem aktiem, pēc Ekonomikas" teksta nemaz nav viegli precizēt to raksturu. Tie ir *thyraze synūsiai*, "gaitas ārpusē". Vārds *synousiai* var nozīmēt konkrēti seksuālu savienošanos; tas var nozīmēt arī "pazīšanos", "sakaru". Ja šeit jāmin šaurākā vārda nozīme, tas būtu jebkurš seksuāls akts, kas izdarīts "ārpus mājas" un kas attiecībā pret sievu ir netaisnība: tā šķiet diezgan neticama prasība tekstā, kas visai cieši turas pie ierastās morāles. Ja turpretī vārdam *synūsiai* piedēvē vispārīgāko "attiecību" nozīmi, ir labi saskatāms, kāpēc, īstenojot varu atbilstoši katra vērtībai, spējām un statusam, šeit būtu netaisnība: sakars ārpus laulības, kon-

¹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VII, 10, 1152 a.

² ARISTOTE, *Grande morale*, I, 31, 18.

kubināts un iespējamie nelikumīgie bērni būtu nopietns apdraudējums sievai veltāmajai cieņai; katrā ziņā, viss, kas vīra seksuālajās attiecībās apdraud sievas privilēģēto stāvokli māsasaimniecības aristokrātiskajā pārvaldīšanā, ir nepieciešama un būtiska taisnīguma kompromitēšanas veids. "Ekonomikas" formula ar savu konkrēto pieeju šādā izpratnē nav tālu no tā, ko liek saprast Ksenofonts, kad Ishomahs sola savai sievai, ja viņa labi uzvedīsies, nekad neapdraudēt viņas privilēģijas un stāvokli¹; turklāt jāatzīmē, ka tieši Ksenofonta aplūkotajām ļoti tuvas tēmas tiek minētas nākamajās rindkopās: vīra atbildība sievas morālajā audzināšanā un tādu izpušķojumu (*kosmēsis*) kritika kā meli un apmāns, no kā starp laulātajiem jāizvairās. Bet Ksenofonta teksts vīra savaldību pasniedz kā modram un gudram nama saimniekam piemītošu stilu, savukārt Aristotelis ar savu tekstu šķiet iekļaujamies daudzveidīgajā spēlē, kas izvēršas starp dažādajām taisnīguma formām, kam jāregulē cilvēku attiecības sabiedrībā.

Protams, ir grūti precīzi uzaustīt, kādas ir seksuālās attiecības, ko "Ekonomikas" autors atļauj vai aizliedz vīram, kurš grib labi uzvesties. Tomēr šķiet, ka vīra savaldība, lai kāda būtu tās konkrētā forma, netiek atvasināta no personiskajām saitēm starp laulātajiem un tā neuzliek viņam tādas pienākumus kā sievai, no kuras var prasīt stingru uzticību. Vīram ir jāpiesķir privilēģijas savai sievai nevienlīdzīga varas un funkciju sadalījuma kontekstā; un tieši ar brīvprātīgas attieksmes palīdzību, kam pamatā ir interese vai gudrība, viņš prātīs – kā tāds, kas prot rīkoties ar aristokrātisku varu, – dot, kas katram pienākas. Vīra mērenība šeit vēl ir īstenojamās varas ētika, bet šī ētika tiek domāta kā viena no taisnīguma formām. Tas ir visai nevienlīdzīgs un stingrs veids definēt attiecības starp vīru un sievu un vietu, kas piesķirama abiem viņu tikumiem. Neaizmirsīsim, ka tamlīdzīgs veids aplūkot laulības attiecības nekādi nebija izslēdzošs pret draudzības attiecībām piemītošo intensitāti. "Nikomaha ētika" apvieno visus šos elementus – taisnīgumu, nevienlīdzību, tikumību, aristokrātisko pārvaldes formu; ar to palīdzību Aristotelis definē vīra draudzībai pret savu sievu piemītošo raksturu; šī laulāto *philia* "ir tā, kas rodama aristokrātiskā pārvaldē. [...] Tā iedalās atbilstoši tikumam; labākajam ir priekšrocību pārsvars, bet no atlikuma katrs saņem, kas viņam pienākas. Tāda ir arī taisnīguma daba"². Tālāk Aristotelis piebilst: "Pētīt, kādai

¹ Tomēr jāatzīmē, ka Ishomahs piemin sāncensības situācijas, ko var izraisīt sakari ar mājas kalponēm. Šeit draudīgi ir ārējie sakari.

² ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 11, 4, 1161 a.

jābūt vīra uzvedībai attiecībā pret sievu un, vispārīgāk ņemot, drauga uzvedībai attiecībā pret draugu, acīmredzami nozīmē pētīt, kā tiek ievēroti taisnīguma likumi."¹

*

Tātad klasiskā laikmeta grieķu domā ir sastopami laulības morāles elementi, kas šķiet prasām gan no viena, gan no otra laulātā drauga puses nepārprotamu atteikšanos no jebkādas seksuālās aktivitātes ārpus laulības attiecībām. Šķiet, ka noteikumu par ekskluzīvu laulības seksuālo praksi, ko sievietei principiāli uzlika viņas stāvoklis, kā arī polisas un ģimenes likumi, daži varētu uzskatīt par attiecināmu arī uz vīriešiem; katrā ziņā tā ir mācība, kas šķiet izrietam no Ksenofonta, kā arī no Pseido-Aristoteļa "Ekonomikas" vai no dažiem Platona un Isokrata tekstiem. Šie daži teksti šķiet diezgan savrupi tādā sabiedrībā, kur nedz likumos, nedz paradumos nepastāvēja tamlīdzīgas prasības. Tas tiesa. Taču nesķiet iespējams šeit saskatīt savstarpējas laulāto uzticības ētikas pirmos metus, kā arī laulības dzīves kodificēšanas aizmetņus, kam kristietība piešķirs universālu formu, imperatīvu vērtību un visas institucionālās sistēmas atbalstu.

Tam ir vairāki iemesli. Iznemot Platona polisas gadījumu, kur vieni un tie paši likumi jāievēro visiem vienādi, no vīra prasītajai savaldībai nav nedz tie paši pamati, nedz arī tādas pašas formas kā tai, kas tiek uzlikta par pienākumu sievietei: sie pēdējie izriet tieši no tiesiskās situācijas un no viņas atkarīgā stāvokļa, kas viņu novieto vīra pakļautībā; pirmie turpretī izriet no izvēles, no gribas piešķirt savai dzīvei zināmu formu. Kaut kādā ziņā tas ir stila jautājums: vīrietis ir aicināts apvaldīt savu uzvedību atbilstoši savaldībai, ko viņš spēj īstenot pats pār sevi, un mērenībai, ar kādu viņš

¹ *Ibid.*, VIII, 12, 8, 1162 a. Par *philia* un laulības attiecībām Aristoteļa darbos sk. J.-Cl. FRAISSE, *Philia, la notion d'amitié sur la philosophie antique* (Paris 1974).

Jāatzīmē, ka ideālajā polisā, ko Aristotelis apraksta "Politikā", attiecības starp vīru un sievu definētas diezgan līdzīgi tam, kā tas ir Platona darbos. Pienākums vairoties tiek atcelts, kad pastāv risks, ka vecāki būs pārāk veci: "Tajos dzīves gados, kas vēl atlikuši, seksuāli sakari notiks tikai acīmredzamu veselības apsvērumu dēļ vai kādu citu tamlīdzīgu cēloņu dēļ. Runājot par "vīra [sakariem] ar citu sievieti vai sievas [sakariem] ar citu vīrieti", tos pienākas uzskatīt par apkaunojošu rīcību (*mē kalon*), "un tā tas ir absolūti un bez izņēmuma, cik vien ilgi pastāv laulība un [viņi] saucas vīrs un sieva". Šāda veida pārkāpumam viegli saprotamu iemeslu pēc būs likumsakarīgas sekas – depresija –, ja pārkāpums tiek izdarīts "laikā, kad var notikt apaugļošana" (*Politique*, VIII, 16, 1135 a-1336 b).

grib likt darboties savai varai pār citiem. No tā izriet fakts, ka šī stingrība parādās – tā tas ir Isokratam – kā izmanība, kuras vērtība neiegūst universāla principa formu; no tā izriet arī fakts, ka atsacīšanos no jebkādiem sakariem ārpus laulības attiecībām nedz Ksenofonts, nedz varbūt arī Pseido-Aristotelis nepieprasa nepārprotami, un Isokratam tā negūst negrozāmas apņemšanās formu, bet drīzāk sasnieguma formu.

Vēl vairāk, vai priekšraksts būtu simetrisks (kā tas ir Platonam) vai arī tāds nebūtu, no vīra prasītās savaldības pamatā nav laulības attiecību īpašais raksturs un forma. Protams, viņa seksuālajai aktivitātei jāpiecieš daži ierobežojumi un jāsamierinās ar zināmu piesardzību. Taču tas ir precēta vīra stāvoklis, nevis attieksme pret sievu, kas to prasa: viņš ir precēts, kā to grib Platona polisa, atbilstoši tās noteiktajām formām un lai sagādātu tai nepieciešamos pilsoņus; kā precētam vīram viņam ir jāpārvalda māja, kurai jāplaukst labā kārtībā un kuras labajam stāvoklim visu acīs jābūt paraugam un labas valdīšanas garantijai (Ksenofonts un Isokrats); kā precētam vīram viņam ir jārūpējas par taisnīguma likumu darbību laulībai un sievietes dabai raksturīgās nevienlīdzības formās (Aristotelis). Šeit nav nekā no ārkārtējām personiskām jūtām, piekēršanās, emocijām, gādības. Taču ir jāsaprot, ka šī *sōphrosynē* nekad nav nepieciešama attiecībā pret savu sievu un attiecībās, kas viņus saista kopā kā individuus. Vīram tas ir vajadzīgs attiecībā pašam pret sevi tik daudz, ka laulātības fakts viņu ievada tādā pienākumu un prasību īpašā spēlē, kur runa ir par viņa reputāciju, mantu, attieksmi pret citiem, prestižu polisā, viņa gribu vadīt skaistu un labu dzīvi.

Tādā gadījumā var saprast, kāpēc vīrieša savaldība un sievietes tikumība var tikt izvirzītas kā divas vienlaicīgas prasības, kas katra savā veidā un savās formās izriet no laulātības statusa; un ka tomēr jautājums par seksuālo praksi kā laulības attiecību elementu, turklāt būtisku elementu, var sacīt, gandrīz nemaz netiek skatīts. Vēlāk seksuālās attiecības starp laulātajiem, to izpausmes formas, paņēmieni, kas tajās ir atļauti, tiklība, kas tajās jāievēro, kā arī saišu intensitāte, kas tajās parādās un tiek ierobežotas, būs nozīmīgs refleksijas elements; visa šī seksuālā dzīve starp laulātajiem kristīgajā tradīcijā būs par iemeslu bieži vien visai detalizētai kodificēšanai; taču jau agrāk Plūtarhs tika uzdevis jautājumus ne vien par laulāto seksuālo attiecību formu, bet arī par to emocionālo nozīmi; viņš uzsvēra savstarpējas baudas nozīmi, lai starp laulātajiem pastāvētu pievilksanas spēks. Tas, kas raksturo šo jauno ētiku, nebūs vienkārši vīrieša un sievietes pakļaušana noteikumam būt tikai ar vienu vienīgu seksa partneri – laulāto;

to raksturos arī tas, ka viņu seksuālā aktivitāte tiks problematizēta kā būtisks, noteicošs un sevišķi delikāts viņu personisko laulības attiecību elements. Nekas tāds nav manāms 4. gadsimta refleksijā par morāli; šis nav iemesls, kas būtu pamatā seksuālo baudu nelielajai nozīmei grieķu laulības dzīvē un pāra labajai saskaņai; katrā ziņā, tas ir cits jautājums. Taču, lai saprastu seksuālās uzvedības kā morāles problēmas tapšanu, vajadzētu uzsvērt, ka abu laulāto seksuālā izturēšanās grieķu klasiskajā domā netika pētīta no viņu personisko attiecību viedokļa. Tam, kas norisinājās starp viņiem, bija nozīme kopš tā brīža, kad viņi darbojās, lai iegūtu bērnus. Viss pārējais seksuālajā kopdzīvē nebija nedz refleksijas, nedz priekšrakstu objekts: problematizācijas uzmanības centrā bija savaldība, kas katram laulātajam bija jāpierāda savam dzimumam un savam statusam atbilstošu iemeslu dēļ un atbilstošās formās. Mērenība nebija viņu abu kopīga darīšana, par ko viņiem būtu jārūpējas vienam otra dēļ. Šajā ziņā mēs esam vēl tālu no kristīgās garīdzniecības tradīcijas, kur katram laulātajam jābūt atbildīgam par otra šķistību, nepavedinot viņu pielaut miesas grēku – vai nu ar pārlietu nekautriem pamudinājumiem, vai ar pārāk bargu atteikšanos. Klasiskā laikmeta grieķu morālisti prasīja savaldību no abiem laulības dzīves partneriem; bet katram no viņiem tās pamatā bija atšķirīga forma atteiksmi pret sevi. Sievietes tikums bija paklausšanās uzvedības korelatīvs un garantija; vīrišķā stingrība izrietēja no pasierobežojošas varas ētikas.

IV EROTIKA

1

PROBLEMĀTISKAS ATTIECĪBAS

Grieķu domā baudu lietojums attiecībās ar zēniem bija norūpētības objekts. Tas ir paradoksāli tādā sabiedrībā, kas skaitījās "iecieta" pret to, ko mēs saucam par "homoseksualitāti". Bet varbūt šeit nemaz nav saprātīgi lietot šos divus jēdzienus.

Patiesām, homoseksualitātes jēdziens nav visai adekvāts, lai nosegtu no mūsējās tik atšķirīgu pieredzi, vērtības piešķiršanas formas un iedalījuma sistēmu. Grieķi nepretstatīja kā divas savstarpēji izslēdzošas izvēles, kā divus radikāli atšķirīgus uzvedības tipus sava dzimuma un pretējā dzimuma mīlestību. Iedalījuma līnijas neiezmēja šādu robežu. Tas, kas pretstatīja savaldīgu cilvēku un saimnieku pār sevi tādām, kas lāvās baudām, no morāles viedokļa bija daudz nozīmīgāk nekā tas, kas savstarpēji atšķīra baudu kategorijas, kurām varēja nodoties vislabprātāk. Būt ar izlaidīgiem tikumiem nozīmēja nemācēt pretoties ne sievietēm, ne zēniem, nešķirojot, ka viens būtu launāk par otru. Platons, kad viņš veido tirāniska cilvēka portretu, proti, tāda [cilvēka], kas ļauj "tirānam Erotam uzkāpt tronī savā dvēselē un vadīt tajā ikvienu kustību"¹, parāda viņu no diviem vienlīdzīgiem skatpunktiem, kur vienādi iezīmējas nicinājums pret visbūtiskākajiem pienākumiem un paklausanos vispārējai baudas ietekmei: "Ja viņš iemīlas kurtizānē, kas viņam ir tikai jauna un nevajadzīga iepazīšanās, kā viņš varēs rūpēties par savu māti, senu draudzeni, kas viņam ir devusi dzīvību? Un, ja viņš kopš nesena laika mīl skaistu pusauģa zēnu, kā viņš rūpēsies par savu tēvu?"² Kad Alkibiadam pārmeta viņa

¹ PLATON, *République*, IX, 573 d.

² *Ibid.*, IX, 574 b-c.

izlaidību, tā drīzāk bija nevis šī, bet tāda, kas, kā teica Boristenas Bions, "viņa pusaudzā gados novērsa vīrus no viņu sievām, bet viņa jaunībā – sievas no viņu vīriem!".

Pretēji tam, lai parādītu vīrieša šķīstību, mēdza norādīt – tā dara Platons attiecībā pret Tarentas Iku² –, ka viņš ir spējīgs atturēties tiklab no zēniem, kā no sievietēm; Ksenofonta tekstā teikts, ka priekšrocība, ko Kīrs saskatīja einuhu ataicināšanā par apkalpotājiem galmā, pamatojās viņu nespējā apdraudēt sievietes un zēnus.³ Tik ļoti likās, ka šīs abas noslieces bija vienādi ticamas un ka tās pilnīgi varēja sadzīvot vienā individuā.

Vai šeit mums ir darīšana ar grieķu biseksualitāti? Ja ar to grib teikt, ka grieķis varēja vienlaikus vai pamīšus milēt zēnu vai meiteni, ka precētam vīram varēja būt savi *paidika*, ka bija visai izplatīta parādība pēc jaunības labprātīgajām "zēniskajām" nosliecēm drīzāk izdarīt izvēli par labu sievietēm, tad var sacīt, ka viņi bija "biseksuāli". Taču, ja grib pievērst uzmanību veidam, kā viņi domāja par šo divkāršo praksi, pienāktos atzīmēt, ka viņi neatzina divas "iekāres" šķiras, "divas [atšķirīgas vai konkurējošas] tieksmes", ikviena no kurām tiecas pēc savas daļas vīrieša sirdī un miesā. Var runāt par viņu "biseksualitāti", saprotot ar to brīvu izvēli, ko viņi sev ļāva izdarīt starp abiem dzimumiem, taču šīs iespējas pamatā viņiem nebija duāla, ambivalenta un "biseksuāla" iekāres struktūra. Viņu skatījumā tas, kas izraisīja vīrieša vai sievietes iekārošanu, bija gluži vienkārši apetīte, ko daba ielikusi vīrieša sirdī uz tiem, kas ir "skaisti", lai kāds būtu viņu dzimums.⁴

Protams, Pausanija runā⁵ mēs atrodam abu mīlestību teoriju, no kurām otra – debesu mīlestība Urānija – vērsta tikai un vienīgi uz zēniem. Taču atšķirība nav starp heteroseksuālu un homoseksuālu mīlestību; Pausanijs iezīmē robežšķirtni starp "mīlestību, ko izjūt zema dzimuma vīrieši" – tās objekti ir tiklab sievietes, kā zēni, tā tiecas tikai pēc paša akta (*to diaprattesthai*), un tā apmierinās ar gadījumu –, un senāku, dižciltīgāku un saprātīgāku mīlestību, kas pieķeras tam, kam ir vairāk spēka un gudrības, un šeit acīmredzot var būt runa tikai par vīriešu dzimumu. Ksenofonta "Dzīrēs" labi parādīts, ka izveles atšķirība starp meiteni un zēnu nekādā veidā nesasaucas ar divu tendenču nošķiršanu vai ar divu iekāres

¹ DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des Philosophes*, IV, 7, 49.

² PLATON, *Lois* VIII, 840 a.

³ XÉNOPHON, *Cyropédie*, VII, 5.

⁴ Par šo tematu sk. K. J. DOVER, *Homosexualité grecque*, p. 86.

⁵ PLATON, *Banquet*, 181, b-d.

formu pretnostatījumu. Kallijs par godu gluži jaunajam Autolikam rīko svētkus; zēna skaistums ir tik izcils, ka pievelk visu viesu skatienus ar tādu spēku kā "naktī parādījusies gaisma"; "nav neviena .., kas nejustu dvēseles sakustēšanos, viņu uzskatot"¹. Bet starp uzaicinātajiem vairāki ir precējušies vai jaunlaulātie kā Nikērats, kas pret savu sievu jūt mīlestību, ko viņa viņam dod atbilstoši Erola vai Anterota rotaļai, – vai arī Kritobūls, kas tomēr vēl ir tajā vecumā, kad ir tiklab pielūdzēji, kā mīlotie²; Kritobūls turklāt apdzied savu mīlestību uz Kleiniju, zēnu, ko viņš ir pazinis skolā, un komiskā cīņā viņš liek izcelt pats savu skaistumu pret Sokrata skaistumu; sacensības balvai jābūt zēna skūpstam un meitenes skūpstam: viņi pieder kādam sirakūzietim, kas viņiem abiem ir iedīdījis deju, kuras grācija un akrobātiskā izveicība visiem sagādā baudu. Viņš viņiem ir iemācījis arī atdarināt Dionīsa un Ariadnes mīlestību; un viesi, kas tūdaļ pat sanāk klausīties Sokratu stāstām, kādai jābūt patiesai mīlestībai uz zēniem, visi jūtas dziļi "uzbudināti" (*anepeorōmenoi*), redzēdami šo "tik skaisto Dionīsu" un šo "patiesi tik burvīgo Ariadni" apmaināmies ar trim reāliem skūpstiem; dzirdot viņu izrunātos zvērestus, visnotaļ var uzminēt, ka jaunie akrobāti ir "iemīlējušies, kuriem beidzot ir atļauts tas, ko viņi kārojuši kopš ilga laika"³. Tik daudz pamudinājumu mīlestībai ikvienu uzkurina baudai: vieni "Dzīru" beigās lec zirgos, lai dotos uzmeklēt savas sievas, bet Kallijs un Sokrats dodas pievienoties dailajam Autolikam. Šajās dzīrēs, kurās viņi varēja kopīgi jūsmot par meitenes skaistumu vai zēnu burvīgumu, visu vecumu vīrieši iesvēlās baudas apetītē vai nopietnā mīlestībā, ko viņi devās iegūt: vieni – pie sievietēm, citi – pie jaunekliem.

Protams, priekšrokas došanu zēniem vai meitenēm bija viegli pazīt kā rakstura iezīmi: vīrieši atšķīrās atbilstoši tai baudai, kas viņus vilināja vairāk⁴; tas bija gaumes jautājums, kas varēja dot iegānu zobgalībām, nevis tipoloģijas jautājums, kas uzliktu atbildību pašai indivīda dabai, viņa iekāres patiesīgumam vai viņa noslieces dabiskajai likumībai. Netika aplūkotas divas atšķirīgās tieksmes, kas piemita dažādiem indivīdiem vai notājās viena pret otru vienā dvēselē; drīzāk saskatīja divus veidus, kā iegūt baudu, kur daziem indivīdiem vai dažos dzīves brīžos viena derēja labāk. Baudas ar zēniem vai attiecīgi ar sievietēm nebija klasifikācijas kategorijas,

¹ XÉNOPHON, *Banquet*, I, 9.

² *Ibid.*, II, 3.

³ *Ibid.*, IX, 5-6.

⁴ Sk. XÉNOPHON, *Anabase*, VII, 4, 7.

pēc kurām individuus varētu iedalīt; vīrietis, kas deva priekšroku *paidika*, neizjuta sevi kā "atšķirīgu" no tiem, kas dzinās pēc sievietēm.

Runājot par "ieciētības" un "neieciētības" jēdzieniem, arī tie būtu visai nepietiekami, lai būtu ņemta vērā parādību sarežģītība. Mīlēt zēnus bija "brīva" prakse tajā nozīmē, ka tā bija ne vien likuma atļauta (izņemot īpašus apstākļus), bet arī sabiedriskās domas pieņemta. Vai, vēl labāk, tā rada solidu atbalstu dažādās institūcijās (militārās un pedagogiskās). Tai bija savs reliģisks pamatojums rituālos un svētkos, kur tās labā piesauca dievišķas varas, kam bija tā jāaizstāv.¹ Visbeidzot, tā bija visas kultūras izcelta prakse, kuru veicināja literatūra, kas to apdziedāja, un refleksija, kas tajā pamatoja pārākumu. Bet tam visam jācās klāt visai atšķirīga attieksme: nicinājums pret pārlieku vienkāršiem jauniem laudim vai pārlieku pievērstiem sev, sievišķīgu vīriešu diskvalifikācija, par kuriem Aristofāns un komisku sacerējumu autori tik bieži zobojās², dažu apkaunojošu uzvedību noraidījums, kā, piemēram, izvirtusā netikla uzvedība, kas Kallikla acis, neraugoties uz viņa nekaunību un brīvo izrunāšanos, tomēr bija pierādījums, ka ne katra bauda var būt laba un cienījama.³ Visnotaļ skiet, ka šī prakse, kas tomēr ir pieņemta, izplatīta, ir dažādu vērtējumu apņemta un to šķērso diezgan sarežģītas izcelšanas un gāšanas spēle, lai padarītu grūti atsifrējamu morāli, kas to vada. Šo sarežģītību tolaik skaidri apzinājās; vismaz tā var secināt no runas, kurā Pausanijs parāda, cik grūti Atēnās bija zināt, vai kāds ir labvēlīgs vai naidīgs pret tādu vai citādu mīlestības formu. No vienas puses, visnotaļ tika akceptēts – labāk būtu sacīt, tam piešķīra visai augstu vērtību, – ka mīlnieku uzvedībā cildina to, ko ikvienā citā gadījumā nosodītu kā aplamības vai neprasmī uzvesties: lūgšanos, zemošanos, apmātu vajāšanu un visus viņu nepatiesos zvērestus. Taču, no otras puses, ir saskatāmas rūpes, ko tēvi velta savu dēlu pasargāšanai no intrigām, un viņu prasības pedagogiem, lai tie radītu šķēršļus gadījumos, kad viņi dzird biedrus izsakām savstarpējus pārmetumus par piekrišanu šādām attiecībām savā starpā.⁴

Lineāras un vienkāršas shēmas gandrīz nelauj saprast to īpašo uzmanību, ko 4. gadsimtā veltīja zēnu mīlestībai. Jāmēģina šo jautājumu

¹ Sk. F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, pp. 90-91.

² Tā Kleistens Aristofāna "Ahamiesos" un Agatons "Sievietēs tesmoforiju svētkos".

³ PLATON, *Gorgias*, 494 e: "Sokrats: Izlaidīgo dzīve (*ho tōn kinaidōn bios*), vai tā nav briesmīga, apkaunojoša un nozēlojama? Vai tu uzdrošinātos teikt, ka šī tipa laudis ir laimīgi, ja viņiem ir viss, ko viņi iekāro? – Kallikls: Vai tev nav kauna, Sokrat, nodarboties ar šādiem jautājumiem?"

⁴ PLATON, *Banquet*, 182 a-183 d.

aplūkot no jauna citos jēdzienos, nevis kā "ieciētību" pret "homoseksualitāti". Drīzāk nekā pētīt, ciktāl Senajā Grieķijā tā varēja būt brīva (tā, it kā runa būtu par pieredzi, kas pati par sevi ir nemainīga un kas vienmērīgi plūst zem laika gaitā mainīgiem apspiešanas mehānismiem), būtu jāizvirza jautājums, kā un kādā formā starp vīriešiem iegūstamā bauda varēja kļūt par problēmu; kā to saistīja ar sevi, kādus īpašus jautājumus tā varēja izraisīt un kādos strīdos tā tika iekļauta; īsumā, kāpēc tolaik, kad tā bija izplatīta prakse, kad likumi par to nekādā veidā nesodīja un kad tās pievilcība bija vispārēji atzīta, tā nodarbināja arī kā īpašu morālu rūpju objektu, turklāt sevišķi intensīvu, tiktāl, ka tajā investēja vērtības, imperatīvus, prasības, padomus, pārliecināšanu, – vienlaikus daudzus, uzstājīgus un īpašus.

Runājot ļoti shematiski: mūsdienās mums ir tieksme iedomāties, ka baudas prakse, kad ar to nodarbojas divi viena un tā paša dzimuma partneri, izraisa iekāri, kuras struktūra ir īpaša; taču mēs pieņemam – ja mēs esam "ieciētīgi" –, ka tas nav iemesls šīs baudas pakļaut morālei un vēl jo mazāk no visiem kopīgās atšķirīgai likumdošanai. Mūsu uzmanības centrā ir jautājums par tādas iekāres īpatnību, kas nav vērsta uz otru dzimumu; mēs apliecinām vienlaikus, ka nevajag veltīt šā tipa attiecībām nedz mazāku vērtību, nedz arī paredzēt tām sevišķu statusu. Lūk, šķiet, ka grieķiem tas bija visai atšķirīgi: viņi domāja, ka viena un tā pati iekāre vērsās uz visu, kas bija iekārojams – zēns vai meitene –, ņemot vērā, ka tieksme bija dziļcilīgāka, ja attiecās uz skaistāko un cienījamāko; taču viņi uzskatīja arī, ka šai iekārei jābūt saistītai ar īpašu uzvedību, ja tā ir saistīta ar divu vīriešu dzimuma indivīdu attiecībām. Grieķi nebūt neiedomājās, ka vīrietim būtu nepieciešama "citāda" daba, lai mīlētu vīrieti; taču viņi labprāt pieņēma, ka šajās attiecībās gūstamajai baudai jāpieskir citāda morāles forma nekā tā, kas tika prasīta gadījumā, ja mīlēta tika sieviete. Šā tipa sakaros baudas tajā, ar kuru tās guva, neatklāja svešādu dabu; bet to lietošana prasīja tīru stilistiku.

Tas ir fakts, ka vīriešu mīlestība grieķu kultūrā bija veselās domu mutošanās, refleksiju un diskusiju objekts sakarā ar formām, kādās tai bija jāizpaužas, vai vērtību, kas tai bija jāpieskir. Būtu nepietiekami saskatīt šajā pārspriedumu aktivitātē tikai tūlītēju un spontānu izskaidrojumu brīvai praksei, kas tādējādi dabiski izpaužas, it kā pietiktu ar to, ka uzvedība nav aizliegta, lai tā konstituētos kā iztaujāšanas novads un teorētisku un morālu raīžu degpunkts. Taču būtu nepareizi arī turēt aizdomās šos tekstus tikai par mēģinājumu ietērt cienījama pamatojuma drānās mīlestību, ko varēja just pret zēniem: tas paredzēja nosodījumu un diskvalifikāciju,

kas patiesībā uz to tika attiecināta krietni vēlāk. Drīzāk jāpēta, kā un kāpēc šī prakse izraisīja īpaši sarežģītu morālu problematizāciju.

Mums atlicis vēl pavisam nedaudz no tā, ko grieķu filosofi ir rakstījuši par mīlestību vispār un šo mīlestību īpaši. Doma, ka šīs refleksijas un to vispārīgā tematika ir pietiekama [secinājumu izdarīšanai], ir visai nepamatota par laiku, no kura saglabāties tik ierobežots tekstu daudzums; turklāt gandrīz visi ir saistīti ar sokrātiski platonisko tradīciju, bet trūkst sacerējumu, ko piemin Lāertas Diogens, Antistens, Diogens Kinīkis, Aristotelis, Teofrasts, Zēnons, Hrisips un Krantors. Tomēr Platona vairāk vai mazāk ironiski izklāstītie prātojumi var dot zināmu ieskatu par to, kas bija problēma šajās refleksijās un strīdos par mīlestību.

1. Vispirms jāatzīmē, ka filosofijas un morāles refleksijas par vīriešu mīlestību nenosēdza visu iespējamo seksuālo attiecību novadu starp vīriešiem. Būtiskākā uzmanība ir fokusēta uz "privileģētām" attiecībām – problēmu un grūtību degpunktu, sevišķu rūpju objektu: tās ir attiecības, kas paredz partneru gadu starpību un sakarā ar to zināmu statusa atšķirību. Attiecības, par kurām interesējas, kad diskutē, un par kurām uzdod jautājumus, nav tās, kas saista divus jau brieduma gadus sasniegušus pieaugušos vai divus viena vecuma puikas; tās ir attiecības, kas attīstās starp diviem vīriešiem (nekas nekavē abiem būt jauniem un diezgan līdzīga vecuma), kuri tiek uzskatīti par piederīgiem divām pēc vecuma dažādām šķirām un no kuriem viens, vēl pavisam jauns, nav pabeidzis savu izglītību un nav ieguvis savu galīgo statusu.¹ Tā ir šīs attiecības raksturojošās šķirtnes pastāvēšana, par ko filosofi un morālisti uzdod jautājumus. Nevajadzētu no šās sevišķās uzmanības izdarīt pārsteidzīgus secinājumus nedz par grieķu seksuālo izturēšanos, nedz par viņu gaumes īpašām iezīmēm (pat tad, ja daudzi kultūras elementi uzrāda, ka pavisam jauns vīrietis bija gan ieteicams, gan atzīts kā ļoti iekārojams erotikas objekts). Katrā ziņā, nevajadzētu iedomāties, ka tika pieņemts vienīgi šīs attiecību tips; ir atrodamas daudzas atsauces par vīriešu mīlestību, kas neatbilst šai shēmai un neietver

¹ Teksti bieži vien atsaucas uz šo vecuma un statusa atšķirību, taču jāatzīmē, ka norādījumi par partneru reālo vecumu bieži ir neskaidri (sk. F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, pp. 605–607). Turklāt gadās tādi personāži, kas pilda mīlētāja lomu attiecībā pret vieniem, bet mīlotā lomu attiecībā pret citiem: tā Kritobūls Ksenofonta "Dzīrēs", kur viņš apdzied savu mīlestību uz Kleiniju, kuru viņš ir pazinis skolā un kurš, tāpat kā viņš pats, ir gluži jauns (sk. par abiem šiem zēniem un viņu pavisam nelielo vecuma atšķirību PLATON, *Euthydēme*, 271 b).

šo "vecuma atšķirību" starp partneriem. Būtu arī visai nepareizi pieņemt, ka, būdamas piekoptas, šīs citas attiecību formas bija slikti ieredzētas un parasti uzskatītas par nepiedienīgām. Par pilnīgi dabiskām un pat par viņu situācijas neizbēgamu sastāvdaļu atzina attiecības starp jauniem zēniem.¹ Un otrādi, bez kaunēšanās varēja pieminēt dziļo mīlestību, kas turpinās tādām vīriešu pārim, kur abi jau tālu pārsnieguši pusaudžu gadus.² Protams, tādu iemeslu pēc, ko mēs vēl redzēsim, un kas pieskaras aktivitātes un pasivitātes galīgajai izpausmei, kura tika uzskatīta par nepieciešamu, – attiecības starp diviem nobriedušiem vīriešiem visai viegli kļūst par kritikas vai ironijas objektu: tas tādēļ, ka aizdomas par pasivitāti, kas vienmēr vērtēta nelabvēlīgi, ir vēl smagākas, ja runa ir par pieaugušo. Taču, vai tās būtu brīvi pieņemtas vai drīzāk uzskatītas par šaubīgām, tik un tā jāaskata – tas pašreiz ir svarīgi –, ka šīs attiecības nav sevišķi lielas morālas gādības vai teorētiskas intereses objekts. Nebūdamas ignorētas vai nepastāvošas, tās nav saistītas ar aktīvas un intensīvas problematizācijas novadu. Uzmanība un raizes koncentrējas uz attiecībām, par kurām var uzminēt, ka uz tām ir liktas daudzējādas likmes: attiecības, kas var aizmetināties starp vecāku vīrieti, kurš ir pabeidzis savu izglītību un ir gatavs pildīt aktīvu sociālu, morālu un seksuālu lomu, un jaunāku vīrieti, kurš vēl nav ieguvis savu galīgo statusu un kuram ir nepieciešama palīdzība, padomi un atbalsts. Šī atšķirība, kas ir attiecību centrā, galu galā bija tā, kura tās darīja derīgas un pārdomu vērtas. Tās dēļ šo sakaru atzina, tās dēļ to pētīja; tur, kur tā nebija nepārprotama, to centās saskatīt. Tā, piemēram, bija iecienītas diskusijas par attiecībām starp Ahilleju un Patroklu, lai izpētītu, ar ko viņi atšķīrās un kurš no abiem bija kādu soli priekšā otram (jo šajā ziņā Homēra teksts bija divdomīgs³). Vīriešu attiecības izraisīja teorētiskas un morālas rūpes, kad tās uz diezgan ievērojamā atšķirības pamata izvērsās ap to sliekšni, kas šķir pusaudzi no vīrieša.

2. Neskiet, ka šim īpašajam attiecību tipam piešķirtā privilēģija būtu bijusi vienīgi pedagoģiskas gādības rosinātu morālistu un filosofu roku

¹ "Harmidā" (153 c) Platons apraksta kāda jaunekļa ierašanos, kam visi seko ar skatieniem – pieaugusie, taču arī zēni – "līdz pat vismazākajiem".

² Izsenis tiek citēts piemērs par Eiripīdu, kas vēl mīlēja Agatonu, kad viņš jau bija vīrietis brieduma gados. F. BUFFIÈRE (*op. cit.*, p. 613, note 33) sakarā ar šo tematu citē Ailiānu (*Histoires variées*, XIII, 5) stāstīto anekdoti.

³ Homērs vienam ir piešķīris dīzciltīgu izcelsmi, otram – cienījamus gadus; vienam – spēku, otram – domāšanu ("Iliāda", XI, 786). Par diskusiju sakarā ar katra lomu sk. PLATON, *Banquet*, 180 a-b; ESCHINE, *Contre Timarque*, 143.

darbs. Ir pierasts cieši saistīt grieķu mīlestību uz zēniem ar audzināšanas praksi un filosofisko izglītību. Sokrata tēls – tāds, kāds tas pastāvīgi tēlots antikajos laikos, ir tam pamudinājums. Patiesām, visai plašs konteksts sekmeņa attiecību izcelšanu un izstrādāšanu starp vīriešiem un pusaudžiem. Filosofiskā refleksija, kas to aplūkoja, patiesi sakņojās izplatītā, atzītā un relatīvi sarežģītā sabiedrības praksē: šķiet, atšķirībā no citām seksuālajām attiecībām vai, katrā ziņā, vairāk par tām attiecības, kas vienoja vīrieti un zēnu, pārkāpjot zināmu vecuma un statusa sliekšni, kas viņus šķīra, bija sava veida ritualizācijas objekts, kas, uzstādot tām vairākus noteikumus, piešķīra tām formu, vērtību un interesi. Pat pirms tam, kad tās sāka ņemt vērā filosofiskā refleksija, šīs attiecības jau bija par iemeslu veselam sociālu norišu kopumam.

Ap tām izveidojās "galma" prakses: protams, tām nepiemita tāda sarežģītība, kas atrodama citās milas mākslās, piemēram, tajās, kuras atzīstijās viduslaikos. Taču tās bija arī kaut kas cits nekā paradums cienīt, lai varētu iegūt jaunas meitenes roku labā un pienācīgā formā. Tās definē veselu pieklājīgās un piedienīgās uzvedības kopumu, tādējādi padarot šīs attiecības par kulturāli un morāli pārslogotu novadu; šīs prakses –, kuru pastāvēšanu ar daudzu dokumentu palīdzību ir pierādījis K. J. Dovers¹, – definē izturēšanos vienam pret otru un savstarpējās stratēģijas, kas jāievēro abiem partneriem, lai piešķirtu savām attiecībām "skaistu", estētiski un morāli atzītu formu. Tās fiksē *erasta* un *eromēna* lomu. Viens ir ierosinātāja pozīcijā, viņš aplido, tas viņam dod tiesības un pienākumus: viņam jāparāda kaisme, viņam tā arī jāapvalda; viņam ir jāpasniedz dāvanas, jāizdara pakalpojumi; viņam ir jāizpilda noteiktas funkcijas attiecībā pret iemīloto; tas viss viņam dod pamatu gaidīt taisnīgu kompensāciju; otram, kas ir mīlētais un aplidotais, jāargājas padoties pārāk viegli; jāizvairās arī pieņemt pārāk daudz dažādu cildinājumu, samērot savas labvēlības izpausmes ar vieglprātību un ieinteresētību, nepārbaudot sava partnera vērtību; jāizpauž arī atzinība par to, ko mīlētājs viņa labā ir darījis. Tādējādi jau pati par sevi šī aplidošanas prakse labi parāda, ka seksuālās attiecības starp vīrieti un zēnu "nenotiek pašas no sevis"; tām jātiek papildinātām ar nosacītībām, izturēšanās noteikumiem, ar rīcības veidu, ar veselu novilcināšanas un intrigu rotaļu, kas domāta atrisinājuma aizkavēšanai un iesaistīšanai papildinošu aktivitāšu un attiecību virknē. Tas nozīmē, ka šīs attiecību tips, kas bija pilnībā pieņemts, nebija "indiferents". Saskatīt visos

¹ K. J. DOVER, *Homosexualité grecque*, pp. 104–116.

šajos piesardzības pasākumos un tiem pievērstajā interesē vienīgi pierādījumu tam, ka šī mīlestība bija brīva, nozīmē izlaist būtiskāko punktu, proti, neņemot vērā atšķirīgos vērtējumus par seksuālo uzvedību un visām pārējām, sakarā ar kurām nemaz nerūpējās uzzināt, kā tām būtu jānorisinās. Visa šī norūpētība labi parāda, ka baudas attiecības starp vīriešiem un pusaudžiem sabiedrībā jau bija delikāts elements un tik sāpīgs punkts, ka nebija iespējams neraizēties par vienu un otru uzvedību.

3. Taču tūdaļ pat ir pamanāma ievērojama atšķirība no šā cita intereses un izpētes degpunkta, ko konstituēja laulības dzīve. Šī atšķirība ir tāda, ka attiecību gadījumā starp vīriešiem un zēniem ir darīšana ar "atklātu" spēli, vismaz līdz zināmai robežai.

Tā ir "telpiski" atklāta spēle. Mājsaimniecības ekonomikā un mākslā bija darīšana ar bināru telpisku struktūru, kur abu laulāto vieta bija rūpīgi nošķirta (ārpuse – vīram, iekšpuse – sievietei, vīriešu linija –, no vienas puses, sievietes –, no otras). Arī zēnu darbība izvērsās ļoti atšķirīgā telpā: tā ir kopīga telpa vismaz kopš tā brīža, kad bērns sasniedz zināmu vecumu, – ielas telpa vai pulcēšanās vietas ar dažiem stratēģiski nozīmīgiem punktiem (piemēram, gimnasijs); taču tā ir telpa, kur ikviens brīvi pārvietojas¹, tādēļ vajag zēnu aplidot, vajāt viņu, uzglūnēt viņam, kur viņš var parādīties, un notvert viņu vietā, kur viņš atrodas; nepieciešamība skraidīt uz gimnasijs, doties ar iemīļoto medībās un aizvesties no vingrinājumiem, kam viņi vairs nav piemēroti, – no iemīlējušos puses tā ir ironisku žēlabu tēma.

Taču spēle ir atklāta arī un it īpaši tajā ziņā, ka nav iespējams īstenot pār zēnu – sakarā ar to, ka viņš nav dzimis kalps, – nekādu likumīgu varu: viņš ir brīvs savā izvēlē, tajā, ko viņš pieņem vai noraida, priekšroku došanā un lēmumos. Lai saņemtu no viņa to, ko viņam vienmēr ir tiesības nedāvēt, jābūt spējīgam viņu pārliecināt; tam kas grib pievērst sev viņa labvēlību, jāpārspēj sāncensi viņa acīs, ja tādi ir, un šajā nolūkā jāizceļ savs prestižs un labās īpašības vai jāpasniedz dāvanas; taču lēmuma pieņemšana ir paša zēna ziņā: lai ko šeit neliktu ķīlā, nekad nevar būt drošs par uzvaru. Tiesi šeit pastāv interese. Nekas to neaplicina labāk par tirāna Hierona skaistajām žēlabām, kā tās atstāsta Ksenofons.² Tas, ka esi tirāns, viņš

¹ Skolās šo brīvību uzraudzīja un ierobežoja. Sk., ko Aishīns atgādina darbā "Pret Timarhu" sakarā ar skolām un piesardzības pasākumiem, kas bija jāveic skolotājam (9–10). Par satikšanās vietām sk. F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, pp. 561 sq.

² XÉNOPHON, *Hiéron*, I.

paskaidro, nepadara patīkamas nedz attiecības ar sievu, nedz attiecības ar zēnu. Jo tirāns var dabūt sievu tikai zemākas kārtas ģimenē, līdz ar to zaudējot visas priekšrocības saistīties ar "bagātāku un varenāku [ģimeni] par savējo". Ar zēnu – Hierons ir iemīlējis Dailohā – despotiskas varas piederešanas fakts rada citus šķēršļus; labvēlības izpausmēm, ko Hierons tik ļoti gribētu saņemt, būtu jānāk no draudzības jūtām un brīvas gribas; "izvilināt viņam tās ar spēku" viņš neizjūt lielāku kāri "kā nodarīt ļaunumu sev pašam". Dabūt kaut ko no ienaidnieka pret viņa gribu, tā ir vislielākā no baudām; runājot par zēnu labvēlības izpausmēm, vissaldākās ir tās, kam viņi piekrīt labprātīgi. Kāda bauda, piemēram, ir "apmainīties skatieniem ar draugu, kas jums atbild ar to pašu! Kāda burvība viņa jautājumos! Pat strīdi un ķildas ir maiguma un pievilcības pilni. Bet baudīt zēnu pret viņa gribu – tā drīzāk ir laupīšana nekā mīlestība." Laulības gadījumā seksuālo baudu un to lietošanas problematizācija rodas uz likumīgu attiecību pamata, kas dod vīrietim varu valdīt pār sievu, pārvaldīt citus, īpašumu un mājsaimniecību; pamatjautājums ir mērenības piešķiršana šai varai. Attiecību gadījumā ar zēniem baudu ētika, neraugoties uz vecuma atšķirībām, liek darboties delikātām stratēģijām, kam jāņem vērā otra brīvība, viņa iespēja noraidīt un nepieciešamība saņemt viņa piekrišanu.

4. Šajā attiecību ar pusaudzi problematizācijā ir nozīmīgs laika jautājums, taču tas tiek uzdots īpatnējā veidā; svarīgs ir nevis aktam piemērots brīdis, kā tas bija Dietētikas gadījumā, nedz arī, kā tas bija Ekonomikā, – attiecību struktūras pastāvīga uzturēšana: drīzāk tas ir sarežģītais nenoteikta laika un ātras gaistamības jautājums. Tas izpaužas dažādos veidos, bet vispirmām kārtām kā "robežas" problēma: kāds ir laiks, kopš kura zēns jāuzskata par pārāk vecu, lai būtu cienījams partneris mīlas attiecībās? Kādā vecumā viņam vairs nav labi piekrist šai lomai, nedz arī viņa mīlākajam gribēt viņam to uzlikt? Labi pazīstamā kazuistika par vīrišķības pazīmēm, kam jāiezīmē sliekšnis, ko pasludina jo vairāk par netaustāmu, jo vairāk tam patiesībā bieži vien jābūt brīvam un jo vairāk dod sev iespēju kaunināt tos, kas šo sliekšni pārkāpj; pirmās bārdas pūkas, kā zināms, šajā ziņā ir liktenīgas, un bārdas nazim, kas tās nogriež, jāpārrauj mīlas saite.¹ Visādā ziņā jāatzīmē, ka nekauzināja vienkārši zēnus, kuri piekrita pildīt lomu, kas vairs nesaskanēja ar viņu vīrišķību, bet vīriešus, kuri apmeklēja pārāk vecus zēnus.² Stoiķi tiks kritizēti

¹ PLATON, *Protagoras*, 309 a.

² Sk. pret Menonu vērsto kritiku XENOPHON, *Anabase*, II, 6, 28.

par pārlietu ilgu savu mīloto paturēšanu – līdz divdesmit astoņiem gadiem –, bet arguments, ko viņi min un kas savā veidā turpina Pausanija argumentu "Dzīrēs" (viņš pastāvēja uz to, ka, lai saistīšanās notiktu tikai ar tā vērtiem jaunekļiem, likumam jāaizliedz attiecības ar pārāk jauniem zēniem¹), parāda, ka šī robeža bija ne tik daudz universāls noteikums, cik diskusiju tēma, kas pielāva diezgan dažādus risinājumus.

Šī uzmanība, kas tika pievērsta pusaudža vecumam un tā robežu precizēšanai, neapšaubāmi bija jutības intensifikācijas faktors pret jaunavīgu ķermeni, pret tā sevišķo skaistumu un pret dažādajām tā attīstības pazīmēm; pusaudža fiziskais ķermenis ir kļuvis par sava veida ļoti prasīgu valorizācijas objektu kultūrā. To, ka vīrieša ķermenis var būt skaists pat viņpus pirmajai burvībai, grieķi zināja un neaizmīrsa; klasiskā tēlniecība vislabprātāk pievērsās pieauguša vīrieša ķermenim; Ksenofonta "Dzīrēs" ir minēts, ka ticis gādāts par to, lai par Atēnas ziedu viju nesējiem tiktu izvēlēti visskaistākie sirmgalvjī.² Bet seksuālajā morālē tieši jaunavīgu ķermeni ar tam piemītošo valdzinājumu parasti iesaka kā "labu [baudas] objektu". Būtu kļūdaini domāt, ka šīs iezīmes tika izceltas to radniecības dēļ ar sievietes skaistumu. Tās pašas par sevi vai līdzās vīrietības pazīmēm un garantijām bija tapšanas stadijā: spēks, izturība, aizrautība arī veidoja daļu no šī skaistuma, tieši tas bija labi, ka vingrinājumi, gimnastika, sacensības, medības tos nostiprināja, ar to nodrošinot, ka šī grācija nepārvērtīsies mikstmiesībā un sieviskībā³. Sieviskā divdomība, kas vēlāk (pat jau antīkajos laikos) tiks uzskatīta par pusaudža skaistuma sastāvdaļu – vai labāk par slēptu tā cēloni –, klasiskajā laikmetā drīzāk bija tas, no kā zēnam bija jā-sargās un jātop sargātam. Grieķiem pastāv vesela estētiska zēna ķermeņa morāle; tā izceļ viņa personisko vērtību un viņam veltītās mīlestības vērtību. Vīriskībai kā fiziskai pazīmei jāizpaliek; bet tai jāpastāv kā agrīnai formai un izturēšanās solījumam: uzvesties jau kā vīrietim, kas vēl neesi.

Bet ar šo jutīgumu ir saistīts arī nemiers straujo pārmaiņu priekšā un to iestāšanās laika tuvums, izvairīga rakstura izjūtas no šā skaistuma un tā likumīgās iekārojamības, bailes, tik bieži sastopamās dubultās bailes

¹ PLATON, *Banquet*, 181 d-e.

² XÉNOPHON, *Banquet*, IV, 17.

³ Par spēcīga un mikstmiesīga zēna pretstatījumu sk. PLATONS, *Faidrs*, 239 c-d un *Sāncēsi*. Sakarā ar vīriskīga zēna erotisko vērtību un gaumes evolūciju sievšķīgāka fiziskā satvara virzienā, iespējams, jau 4. gadsimta gaitā, sk. K. J. DOVER, *Homosexualité grecque*, pp. 88–94. Katrā ziņā, princips, ka gluži jauna zēna šarms ir saistīts ar sievšķību, kas viņā mīt, vēlāk kļuvis par izplatītu tēmu.

milētājam redzēt mīloto zaudējam savu grāciju, bet iemīlotajam bailes redzēt mīlākos novēršamies no viņa. Jautājums, kas tolaik tiek izvirzīts, ir jautājums par iespējamo mīlestības saīsu (kas lemtas izzušanai) pārvēršanos – morāli nepieciešamu un sabiedriski derīgu – par draudzības attiecībām, par *philia*. Tās atšķīra no mīlestības attiecībām, no kurām tās veidojas un no kurām ir vēlams, lai tās rastos; tās ir ilgstošas, tām nav cita ierobežojuma kā vien pati dzīve, un tās dzēs asimetriju, kas bija ietverta erotiskajā sakarā starp vīrieti un pusaudzi. Tā ir viena no bieži aplūkotām tēmām morālajā refleksijā par šā tipa attiecībām, proti, ka tām ir jāatbilst vajadzības no to nestabilitātes: nestabilitātes, kas ir partneru nepastāvīguma rezultāts un savu burvību zaudējošā zēna novecošanās sekas; taču tā ir arī norādījums, jo nav labi mīlēt zēnu, kas ir pārsniedzis zināmu vecuma robežu, kā arī viņam nav labi ļaut sevi mīlēt. No šā nepastāvīguma nav iespējams izvairīties citādi, kā vien tad, ja mīlestības kaismē jau sāk attīstīties *philia*, draudzība: *philia*, tas nozīmē rakstura un dzīvesveida līdzību, domu un eksistences saskaņu, savstarpēju labvēlību.¹ Šo nepārejošās draudzības rašanos un darbu mīlestībā apraksta Ksenofons, kad viņš veido divu draugu portretu, kas skatās viens uz otru, sarunājas, uzticas viens otram, kopā priecājas vai skumst par panākumiem vai zaudējumiem un ir nomodā viens par otru: "Tas notiek, izturoties tādā veidā, ka viņi nepārstāj līdz pat vecumam lolot savstarpējo maigumu un gūt baudu no tā."²

5. Šo attiecību ar zēniem izpēte ļoti vispārīgā veidā iegūst formu kā refleksija par mīlestību. No šā fakta nav jāizsecina, ka grieķiem Erota vieta varēja būt tikai šā tipa attiecībās un ka tas nebūtu varējis raksturot attiecības ar sievieti: Erots varēja savienot cilvēciskas būtnes, lai kāds būtu viņu dzimums; Ksenofonta sacerējumā mēs redzam, ka Nikērats un viņa sieva bija savienoti ar Erota un *Anterota* saitēm³. Erots nebūt nav obligāti "homoseksuāls", nedz arī vienīgi ar laulību saistīts; laulības saites atšķiras no attiecībām ar zēniem ne jau tajā ziņā, ka tās nebūtu savienojamas ar mīlestības spēku un savstarpējību. Atšķirība ir citur. Laulības morāle, bet

¹ Par *philia* definīciju sk. J.-Cl. FRAISSE, *op. cit.*

² XÉNOPHON, *Banquet*, VIII, 18. Viss šis Sokrata runas fragments (VIII, 13-18) ir ļoti raksturīgs ar tā nemieru par vīriešu mīlestības nepastāvīgumu un par lomu, kas tur jāpilda draudzības pastāvībai.

³ XÉNOPHON, *Banquet*, VIII, 3.

konkrētāk, precēta vīrieša seksuālā ētika, lai konstituētos un definētu savus noteikumus, neprasa Erola tipa attiecību pastāvēšanu (pat tad, ja ir visai iespējams, ka šis saites starp laulātajiem pastāv). Gluži otrādi, kad runa ir par tā definēšanu, kādām vajadzētu būt vīrieša un zēna attiecībām, lai sasniegtu visskaistāko un pilnīgāko formu, un kad runa ir par to, lai noteiktu, kā savu attiecību ietvaros viņi drīkst lietot baudas, kļūst nepieciešama atsauksšanās uz Erotu; viņu attiecību problematizācija rodas no "Erotikas". Starp abiem laulātajiem ar laulību saistītais stāvoklis, *oikos* vadišana, rūpes par pēcnācējiem var pamatot uzvedības principus, noteikt tās likumības un fiksēt pieprasītās savdabības formas. Turpretī starp vīrieti un zēnu, kuri ir savstarpēji neatkarīgās pozīcijās un starp kuriem nepastāv institucionāla piespiešana, bet gan atklāta spēle (ar priekšrokas došanu, izvēli, pārvietošanās brīvību, neskaidru iznākumu), uzvedības regulācijas princips izriet no pašām attiecībām, no tās kustības dabas, kas viņus pievelk vienu otram un savstarpēji piesaista. Problematizācija tādā notiek refleksijas formā par pašām attiecībām: vienlaikus teorētisks pētījums par mīlestību un norādījumus saturošs pētījums par mīlēšanas veidu.

Tācu patiesībā šī mīlestības māksla vērsas pie diviem personāžiem. Protams, sieviete un viņas uzvedība pilnībā neizpalika refleksijā par Ekonomiku; tācu tur tā bija tikai kā papildinājuma elements vīrietim; viņa bija pakļauta viņa ekskluzīvajai autoritātei, un cienīt viņas privilēģijas bija labi tikai tādā mērā, kādā viņa bija tā cienīga un kādā bija nozīmīgi, ka ģimenes galva paliek saimnieks pats sev. Turpretī zēns visnotaļ var palikt atturīgs, kas piedien šim vecumam; ar viņa iespējamajiem atraidījumiem (biedējošajiem, tācu cienījamiem) un viņa iespējamo piekrišanu (vēlamu, tācu viegli turamu aizdomās) viņš attiecībā pret mīlētāju veido neatkarīgu centru. Erotikai šāda veida elipsē ir jāizvērsas no viena centra uz citu. Ekonomikā un Dietētikā vīrieša labprātīga pašsavaldisšanās lielākoties balstījās uz šīm attiecībām pašam pret sevi; Erotikā spēle ir sarežģītāka; tā paredz mīlākā pašsavaldisanos; tā paredz arī, ka iemīlotais būs spējīgs iedibināt sevis paša pārvaldisšanas attiecības; visbeidzot, vienam otra pārdomātajā izvēlē tā paredz attiecības starp viņu abu mērenībām. Var pat manīt zināmu tendenci piešķirt privilēģijas zēna skatpunktam; jautājumi tiek uzdoti pārsvarā par viņa izturēšanos pret sevi, un tieši viņam tiek piedāvāti viedokļi, padomi un ieteikumi: it kā būtu nozīmīgi vispirmām kārtām izveidot mīlamā objekta Erotiku vai vismaz mīlamā objekta tādā ziņā, ka viņam jātop par morālas uzvedības subjektu; tieši tas parādās tādā tekstā kā Epikrata cildinājums, kas veltīts Dēmostenam.

2

ZĒNA GODS

Iepretim abām dižajām "Dzīrēm", Platona un Ksenofonta, iepretim "Faidram" Pseido-Dēmostena "Erotiskā runa" var šķist samērā pieticīga. Tā ir svinīga runa, vienlaikus jaunekļa cildinājums un viņam domāta pārliecināšana: tāda visnotaļ bija cildinājuma tradicionālā funkcija – kas bija pieminēta Ksenofonta "Dzīrēs" – "darīt prieku jauneklim" un "vienlaikus [viņam] iemācīt, kādam viņam jābūt".¹ Tātad uzslava un pamācība. Taču ar šo banālo tēmu un to izklāstījuma – sava veida pliekana platonisma – palīdzību iespējams izdalīt dažas kopīgas iezīmes refleksijās par mīlestību un veidā, kādā tajās izvirzīja "baudu" jautājumu.

1. Kādas rūpes virzās cauri visam tekstam. Tās raksturo leksika, kas pastāvīgi atsaucas uz goda un kauna mijiedarbību. Viscaur prātojumā pastāv *aischynē*, kauna jautājums, kas tikpat labi ir negods, ar ko var apzīmēt jūtas, kuras uz to ved aplinkus; jautājums ir par to, kas ir neglīts un apkaunojošs (*aischron*) un kas ir pretstatā tam, kas ir skaists vai vienlaikus skaists un taisnīgs. Tikpat labi tas ir jautājums par to, kas noved pie nosodījuma un nicinājuma (*oneidos*, *epitimē*), par to, kas dara godu un sagādā labu reputāciju (*endoxos*, *entimos*). Katrā ziņā, pašā "Erotiskās runas" sākumā Epikratā iemīlējies vīrietis uzsver savu mērķi: lai žēlabas nes iemīlotajam godu, nevis kaunu, kā tas notiek gadījumos, kad slavinājumus izsaka nekautrīgi pielūdžēji.² Viņš pastāvīgi atgādina šīs raizes: ir svarīgi, lai jauneklis atcerētos, ka viņa izcelsmes un statusa dēļ necīgākā nevērība pret goda jautājumu rada risku viņam sagādāt kaunu; viņam jāpatur prātā un kā piemērs tie, kas, pateicoties modrībai, varējuši saglabāt godu sava sakara laikā³; jāparūpējas par to, lai "neapkaunotu savas dabiskās īpašības" un nepieviltu to cerības, kas lepojas ar viņu.⁴

Jaunekļa izturēšanās tātad parādās kā sevišķi jūtīgs novads, izšķirot, kas ir apkaunojošs un kas ir piedienīgs, kas dara godu un kas – negodu.

¹ XÉNOPHON, *Banquet*, VIII, 12. Par attiecībām starp cildinājumu un norādījumiem sk. arī ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 9.

² DÉMOSTHÈNE, *Eroticos*, 1.

³ *Ibid.*, 5.

⁴ *Ibid.*, 53. Aristotela "Retorikā" (I, 9) parādīta *kalon* un *aischron* kategoriju nozīmība cildinājumā.

Tieši ar to nodarbojas tie, kas grib domāt par jaunekliem, viņiem veltīto mīlestību un to, kā viņiem jāuzvedas. Pausanijs Platona "Dzīrēs", atgādinot tikumu un paradumu dažādību attiecībā uz zēniem, norāda, kas vērtēts kā "apkaunojošs" vai "labs" Ēlidā, Spartā, Tēbās, Jonijā un pie barbariem, un, visbeidzot, Atēnās¹. Faidrs atceras principu, kas jāievēro kā jautājumā par jaunekļu mīlestību, tā dzīvē vispār: "Nejaukām lietām pieķeras apkaunojums; savukārt skaistām – vēlēšanās cienīt: gan vienas, gan otras trūkums visur un visā padara neiespējamu lielas un skaistas darbošanās īstenošanu."² Taču jāatzīmē, ka šim jautājumam pievēršās ne tikai daži prasīgi morālisti. Jaunekla uzvedība, viņa gods un negods bija arī visas sabiedrības zinķāribas objekts; tam pievērsa uzmanību, par to runāja, to atcerējās: lai uzbruktu Timarham, Aishīns nekaitrējās no jauna iekustināt tenkas, kas bija aprītē pirms ilgiem gadiem, kad viņa ienaidnieks vēl bija gluži jauneklis.³ Turklāt "Erotiskā runa" labi parāda, cauri kādai aizdomu pilnai gādībai zēns pilnīgi dabiski bija mērķis savai apkārtnei: viņu novēro, viņam uzglūn, viņa izturēšanos un attiecības apspriež; ap viņu trinas launas mēles; nenovīdīgi prāti ir gatavi viņu nosodīt, ja viņš izskatās augstprātīgs vai kildīgs; un viņi steidzas viņu kritizēt, ja viņš izrāda pārlieku pielaidību.⁴ Acīmredzot, nav jākavējas domāt, kāda bija jaunu meiteņu situācija dažās sabiedrībās, jo sakarā ar to, ka sievietēm laulību vecums bija ievērojami zemāks, viņu pirmslaulību uzvedība gan viņām pašām, gan visai ģimenei kļuva par nozīmīgu morālu un sociālu likmi.

2. Bet grieķu zēnam viņa goda nozīmībai nav sakara – kā tas vēlāk būs eiropiešu meitenei – ar viņa nākamo laulību: drīzāk tas skar viņa statusu un nākamo vietu polisā. Protams, ir simtiem pierādījumu, ka zēni ar apšaubāmu reputāciju varēja pildīt svarīgas politiskas funkcijas, taču sastopamas arī liecības, ka tās viņiem varēja tikt liegtas – nemaz neskaitot ievērojamās juridiskās sekas, ko daži uzvedības pārkāpumu gadījumi varēja izraisīt: Timarha piemērs to labi parāda. "Erotiskās runas" autors to nepārprotami atgādina jaunajam Epikratam; daļa no viņa nākotnes, tā, kas skar viņa iespējamo rangu pilsētā, izšķiras jau šodien atkarībā no viņa prasmes uzvesties – cienījami vai ne: polisa kopš tā laika, kad tā vairs nevēlas aicināt

¹ PLATON, *Banquet*, 182 a-d.

² *Ibid.*, 178 d.

³ ESCHINE, *Contre Timarque*, 39-73.

⁴ DÉMOSTHÈNE, *Eroticos*, 17-19.

pirmos garāmgājējus, rēķinās ar iegūto reputāciju¹; un tas, kurš ir noniecinājis labu padomu, visu mūžu cietīs savas aklības sekas. Tātad divas nepieciešamas lietas ir –, vēl gluži jaunam esot, būt modram pašam par savu uzvedību, bet, kļūstot vecākam, – par jaunāku cilvēku godu.

Šis pārejas vecums, kad jauneklis ir tik iekārojams un viņa gods tik trausls, ir pārbaudījuma periods: brīdis, kad tiek pierādīta viņa vērtība tādā nozīmē, ka tai visai ir jāveidojas, jāistenojas un jāapvaldās. Dažas rindīņas teksta beigās labi parāda zēna uzvedībai piemītošo "testa" raksturu šajā dzīves posmā. Cildinājuma autors, pārliecinot Epikratu, atgādina, ka viņam nāksies iesaistīties disputā (*agōn*) un ka strīds būs par *dokimasia*²: runa ir par vārdu, ar kuru apzīmē eksāmenu, kuru izturot jaunekļus pieņem *efēbos* vai par pilsoņiem dažās magistrantūrās. Jaunekļa morālajai uzvedībai par tās nozīmību un uzmanību, kas visiem jāvelta tik daudz, cik tā vērtā visu acīs, jāpateicas kvalificējošam pārbaudījumam. Tekstā, starp citu, tas ir skaidri pateikts: "Es domāju .., ka mūsu pilsēta tev uzticēs vadīt vienu no saviem dienestiem, un, jo spožāki būs tavi dotumi, jo vairāk tā tevi novērtēs kā svarīgu postenu cienīgu un jo ātrāk tev nozīmēs spēju pārbaudīt³."

3. Uz ko tieši attiecas pārbaudījums? Un sakarā ar kādu uzvedības tipu Epikratam jābūt modram un jāizšķiras starp to, kas ir cienījams un kas ir apkaunojošs? Sakarā ar grieķu audzināšanā labi pazīstamiem momentiem: kormeņa uzturēšanu (rūpīgi jāizvairās no *rhathymia*, šīs mīkstmiesības, kas vienmēr ir necienīguma pazīme), skatieniem (tajos var nolasīt *aidōs*, tiklību), runas veidu (nevajag patverties klusēšanas vieglumā, bet prast sajust nopietnas runas ar vieglām runām), apmeklējamo cilvēku kvalitāti.

Tācu atšķirība starp cienījamo un apkaunojošo it īpaši redzama mīlestības uzvedības novadā. Šajā ziņā vispirms jāatzīmē, ka autors – un tieši tādēļ teksts vienlaikus ir mīlestības cildinājums un jaunekļa zēlabas – kritizē viedokli, kas pakļauj zēna godu pastāvīgai atkarībai no pielūdzējiem: protams, daži mīlnieki aptraipa attiecības pašas par sevi (*lymainesthai tōi pragmatī*)⁴; taču nevajag viņus sajaukt ar tiem, kas pierāda mērenību. Tekstā nav iezīmēta goda robeža starp tiem, kas atsaka saviem pielūdzējiem, un tiem, kas viņus pieņem. Grieķu jauneklim acimredzami

¹ DÉMOSTHÈNE, *Eroticos*, 55.

² *Ibid.*, 53.

³ *Ibid.*, 54.

⁴ *Ibid.*, 3.

nebija negods tikt pielūdzēju vajātam: drīzāk tas bija viņa labo īpašību rezdams pierādījums; apbrīnotāju daudzums varēja būt pamatota lepnuma avots, bet dažkārt pamats tukšai, sīkai godkārei. Pieņemot mīlestības attiecības, uzsākt rotaļu (pat tad, ja nenotika tieši tas, ko lika priekšā mīlētājs) arī netika uzskatīts par kaunu. Epikratam tas, kurš viņu cildina, liek saprast, ka būt skaistam un būt mīlētam ir divkārsa izdevība (*eutychia*)¹: vēl atliek to izmantot, kā pieklājas (*orthōs chrēsthai*). Šis ir tas punkts, uz ko teksts pastāv un kur tas uzsver to, ko varētu saukt par "goda punktu": šīs lietas (*ta pragmata*) pašas par sevi un absolūti nav labas vai sliktas; tās mainās atkarībā no tiem, kas tās lieto (*para tūs chrōmenūs*)². "Lietošana" nosaka to morālo vērtību atbilstoši principam, kura formulējums bieži vien atrodams citur; katrā ziņā, tie ir visai tuvi izteikumi tiem, kas sastopami "Dzīrēs": "Šajā ziņā nav nekā absolūta; lieta viena pati un pati par sevi nav ne skaistums, ne neglītums; tas, kas to dara skaistu, ir tās ieīstināšanas skaistums; tas, kas to dara neglītu, ir ieīstināšanas neglītums."³

Tātad, ja pēta, kādā tieši veidā mīlestības attiecībās notiek goda iedalījums, jāatzīst, ka teksts ir galēji mazvārdīgs. Prātojums sniedz norādījumus par to, kas Epikratam jādara vai ko viņš ir darījis, lai vingrinātu savu ķermeni un veidotu savu drosmi vai apgūtu filosofijas zināšanas, kas viņam būs nepieciešamas, bet neko nesaka par to, ko sakarā ar fiziskām attiecībām drīkst pieļaut vai kas jānoraida. Viens ir skaidrs: ne viss ir jāatrainda (jaunais "piekrit labvēlibai"), taču ne viss ir jāpieņem: "Neviens nebūs nemierā ar tavām labvēlības izpausmēm, ja tās būs samērotas ar taisnīgumu un morāli; sakarā ar tām, kas beidzas ar kaunu, neviens neriskēs tajās saskatīt pat cerību: tik liela ir brīvība, ko tava savaldība atzīst visos, kam ir vislabākie nodomi; tik liela ir mazdūšība, ko tā iedves tiem, kas grib kļūt pārdroši."⁴ Savaldība – *sōphrosynē* –, kas tiek prasīta kā viena no nozīmīgākajām zēnu īpašībām, rada diskrimināciju fiziskajās attiecībās. Taču no šā teksta nevar izsecināt aktus un žestus, ko gods liktu noraidīt. Jāatzīmē, ka tomēr "Faidrā", kur šis temats ir izvērsts daudz plašāk, neskaidrība ir gandrīz tikpat liela. Abu pirmo sarunu gaitā par izdevību piekāpties tam, kuru mīl vai kuru nemīl, un lielajā fabulā par dvēseles sajūgtību ar savu nikīgo vai paklausīgo zirgu, Platona tekstā parādīts, ka jautājums par "cienījamu" praksi ir būtisks: tomēr akti vienmēr

¹ DÉMOSTHÈNE, *Eroticos*, 5.

² *Ibid.*, 4.

³ PLATON, *Banquet*, 183 d; sk. arī 181 a.

⁴ DÉMOSTHÈNE, *Eroticos*, 20.

ir apzīmēti ar tādiem izteicieniem kā "patikt" un "pieņemt labvēlības izpaušmes" (*charizesthai*), "darīt lietas" (*diaprattesthai*), "iegūt no iemīlotā iespējami lielāko baudu", "dabūt to, ko vēlas" (*peithesthai*), "saņemt baudas" (*apolauesthai*). Vai tā ir šā žanra runām piemītoša kautrība? Par to nav ne mazāko šaubu, jo grieķi uzskatīja par nepieklājību to, ka svinīgā runā precīzi nosauc lietas, ko pat polemikās un aizstāvēšanās runās pieminēja tikai iztālēm. Var domāt arī, ka nemaz nebija nepieciešams uzsvērt atšķirības, kas visiem bija zināmas: ikvienam bija labi jāzina, ko zēnam ir cienījami vai apkaunojoši pieņemt. Taču var arī atgādināt to, kas jau parādījās līdz ar Diētētiku un Ekonomiku: morāles refleksija tagad mazāk tiecas pēc iespējas skaidri definēt respektējamos kodeksus un atļauto un aizliegto aktu sarakstu, bet vairāk raksturot prasīto attiecību tipu, attieksmi pašam pret sevi.

4. Patiesām, teksts labi parāda, ja arī ne respektējamās panēmienu formas un fiziskās robežas, kas nebūtu jāpārkāpj, tad vismaz vispārīgo principu, kas šajā ziņā nosaka esamības veidu, uzvedības manieri. Viss Epikrata cildinājums vedina domāt par mokošo kontekstu, kur jauneklā cienai un spožumam jātop apliecinātiem ar viņa pārkumu pār citiem. Pāriesim pie šiem svinīgajās runās tik bieži sastopamajiem tematiem: jāzina, ka tas, kuru cildina, to vēl attiecina uz zēlabām, kuras no tā rodas, un ka pastāv risks, ka vārdi nav tik skaisti kā tas, par ko tie pauž¹; vai vēl, ka zēns pēc savām fiziskajām un morālajām īpašībām ir pārkas pār visiem pārējiem: viņa skaistums ir nesalīdzināms, it kā "Fortūna", kombinējot visdažādākās un vispretrunīgākās īpašības, būtu gribējusi "rādīt piemēru" visiem²; ne vien viņa dotumi, bet arī viņa runas to nostāda augstāk par citiem³; starp visiem tiem vingrinājumiem, kur iespējams paspīdēt, viņš ir izvēlējis viscildenāko un visizdevīgāko⁴; viņa dvēsele ir sagatavota "godkāres sacensībām"; nesamierinādamies ar atšķiršanos vienas īpašības ziņā, viņš apvieno "visas, ar kurām var lepoties saprātīgs cilvēks"⁵.

Taču Epikrata vērtība nav tikai šajā īpašību pārpilnībā, kas viņam ļauj distancēties no visiem sāncensiem un sagādāt slavu saviem vecākiem⁶; tā ir

¹ DÉMOSTHÈNE, *Eroticos*, 7, 33, 16.

² *Ibid.*, 8, 14.

³ *Ibid.*, 21.

⁴ *Ibid.*, 23, 25.

⁵ *Ibid.*, 30.

⁶ *Ibid.*, 31.

arī tāda, ka attiecībā pret tiem, kas viņam tuvojas, viņš vienmēr patur savu izcilo vērtību; viņš nelauj nevienam no viņiem dominēt pār sevi; ikviens vēlas viņu sev intīmi piesaistīt – vārdam *synētheia* ir vienlaikus kopīgas dzīves vispārīgā nozīme un seksuālu attiecību nozīme¹; taču viņš ir tik ļoti pārāks par viņiem un viņam ir tāda ietekme, ka viņi visu baudu gūst no draudzības, ko pret viņu jūt.² Nepiekāpties, nepakļauties, palikt stiprākajam, gūt virsroku ar savu pretestību, stingrību un savaldību (*sōphrosynē*) pār pielūdžējiem un mīlniekiem: lūk, kā jauneklis apliecina savu vērtību mīlestības novadā.

Vai šajā vispārīgajā ieteikumā vajadzētu saskatīt precīzu kodeksu, kura pamatā būtu grieķiem tik tuvē analogija starp pozīcijām sociālajā laukā (ar atskirību starp "pirmajiem" un pārējiem, varenajiem, kas pavēl, un tiem, kas paklausa, saimniekiem un kalpiem) un seksuālo attiecību formu (ar pārākuma un pakļautības pozīciju, aktīvo un pasīvo lomu, vīrieša izdarīto un viņa partnera paciesto penetrāciju)? Sacīt, ka nevajag piekāpties, nevajag ļaut citiem sevi uzveikt, nepiekrīst zemākajai pozīcijai, kura atrodas apakšā, nepārprotami nozīmē izslēgt vai neieteikt seksuālu praksi, kura zēnam būtu pazemojoša un kuras dēļ viņš būtu nostādīts sliktākajā pozīcijā.³

Taču ir visai drošticami, ka goda un paturēta "pārākuma" princips saistīts – izņemot dažus konkrētus ieteikumus – ar sava veida vispārējo stilu: nevajadzēja (it īpaši no sabiedrības skatpunkta), lai zēns uzvestos "pasīvi", ka viņš ļautos ar sevi rīkoties un dominēt pār sevi, ka piekāptos bez cīņas, ka kļūtu par pakalpiņu otra saldkairei, apmierinātu viņa kaprīzes un piedāvātu savu ķermeni [tam], kas to vēlas un kā vēlas mikstmiesības, tieksmes pēc saldkaisles vai intereses dēļ. Tiesi šeit ir apkaunojums zēniem, kas pieņem pirmo pretimnācēju, kas izrādās bez sirdsapziņas pārmetumiem, kas iet no rokas rokā, kas ļauj visu tam, kurš dod vairāk. Tas ir tas, ko Epikrats nedara un nedarīs, norūpējies par sabiedrības viedokli, kas tai ir par viņu, par rangu, kas viņam jāaglabā, un par derīgām attiecībām, kas viņam jāiedibina.

5. Varbūt pietiks ar to, ka vēl īsi pieminēsim to lomu, ko "Erotiskās runas" autors liek pildīt filosofijai šajā goda sargāšanā un cīņās par pārākumu, kurās jauneklis ir iesaistīts kā savam vecumam raksturīgajos pārbaudījumos.

¹ DÉMOSTHÈNE, *Eroticos*, 17.

² *Ibid.*, 17.

³ Par nepieciešamību nebūt pārvaldītam un par tīsiem noklusējumiem sakarā ar pasīvu sodomiju un pasīvu fellāciju homoseksuālās attiecībās sk. K. J. DOVER, *Homosexualité grecque*, pp. 125–134.

Šī filosofija, kuras saturs nav citādi precizēts kā vien ar atsauci uz sokrātisko *epimeleia heautū* tēmu, tēmu par "pašrūpi", un uz nepieciešamību, arī sokrātisku, saistīt zināšanas un vingrināšanos (*epistēmē-meletē*), – šī filosofija neparādās kā princips, lai dzīvotu citādu dzīvi, nedz arī lai atturētos no jebkurai baudām. Pseido-Dēmostens to sauc par neizbēgamu papildinājumu citiem pārbaudījumiem: "Saki, ka, no vienas puses, nevar būt nekas nesaprātīgāks kā izrādīt sāncensību un paciest daudzus pārbaudījumus, lai palielinātu savus ieguvumus, savu fizisko spēku un visas šāda veida priekšrocības .. un nemeklēt līdzekļus pilnveidot spēju, kas ir priekšgalā visam pārējam."¹ Patiesi, tas, ko filosofija spēj panākt, ir klūšana "stiprākam pašam par sevi", un tad, kad tāds esi kļuvis, tā turklāt dod iespēju pārspēt citus. Tā pati par sevi ir pavēlēšanas princips, jo filosofija un tikai un vienīgi tā spēj pārvaldīt domu: "Cilvēku darbos visu vada doma, savukārt filosofija var to vadīt vienlaikus ar vingrināšanu."² Mēs redzam, ka filosofija ir visnotaļ nepieciešama jaunekļa gudrībai; tomēr ne tāpēc, lai pievērstu viņu citāda dzīves formai, bet lai ļautu viņam īstenot pašsavaldīšanos un uzvaru pār citiem grūtajā pārvaramo pārbaudījumu un nosargājamā goda darbā.

Visa "Erotiskā runa", kā mēs redzam, riņķo ap šo divkārsā pārākuma problēmu – pārākumu pār sevi un pār citiem šajā grūtajā fāzē, kad zēna jaunība un skaistums pievelk tik daudzus vīriešus, kas tiecas gūt pār viņu "vīrsroku". Dietētikā it īpaši tika izvirzīts jautājums par valdīšanu pār sevi un par bīstama akta vardarbību; Ekonomikā tika apskatīts jautājums par varu, kas jāīsteno pār sevi, tajā varas praksē, ko īsteno pār sievu. Šeit, kopš brīža, kad Erotika pievērsās jautājumam no zēna viedokļa, problēma ir uzzināt, kā viņš spēs nodrošināt pašsavaldīšanos, nepieķāpjoties citiem. Aktuāls jautājums ir nevis nonākt pašam pie savas varas, bet vislabākajā veidā mēroties spēkiem ar citu varu, nodrošinot pašam kundzību pār sevi. Šajā sakarā simbolisku jēgu iegūst īss stāstiņš, kas figurē prātojuma vidū. Runa ir par kaut ko pavisam parastu: skriešanās sacikstēm ar ratiem. Taču izstāstītā nelielā sporta drāma ir tiešā sakarā ar publisko pārbaudījumu, ko izcieš jauneklis uzvedībā pret saviem pielūdzējiem; tiek aprakstīts Epikrats, kas vada savu pajūgu (atsauce uz "Faidru" ir drošicama); viņš ir tuvu sakāvei, viņa ratus gandrīz sašķaida pretinieka pajūgs; pūlis, neraugoties uz tam parasto patiku uz negadījumiem, jūt līdzī varonim, bet viņam,

¹ DÉMOSTHÈNE, *Eroticos*, 39–43.

² *Ibid.*, 38.

³ *Ibid.*, 37.

"stiprākam pat nekā viņa pajūga spēkam, izdodas uzveikt vissekmīgākos no saviem sāncensiem".

Ši Epikratam veltītā proza, protams, nav visaugstākais grieķu refleksijas sasniegums par mīlestību. Taču pat savā banalitātē tā labi izceļ dažus nozīmīgus aspektus tajā, kas veido "zēnu problēmu grieķiem". Jauneklis – starp bērnības izbeigšanos un brīdi, kad viņš sasniedz vīrieša statusu, – grieķu morālē un domā ir delikāts un grūts elements. Viņa jaunība līdz ar skaistumu, kas tai piederas (un kurā viņš ir lietpratīgs, jo visi vīrieši pret to no dabas ir jūtīgi), un statuss, kas viņam būs (un kuram viņam ir jāgatavojas ar savas apkārtnes palīdzību un garantiju), veido "stratēģisku" punktu, ap kuru pastāv prasība pēc sarežģītas darbības; viņa gods, kas daļēji ir atkarīgs no viņa ķermeņa lietošanas un kas zināmā mērā noteiks arī viņa nākamo reputāciju un lomu, ir nozīmīga likme. Tas viņam ir pārbaudījums, kas prasa uzcītību un vingrināšanos: citiem tas ir iemesls raizēm un rūpēm. Pasās beigās šajā slavinājumā Epikratam autors atgādina, ka zēna dzīvei, viņa *bios*, jābūt "kopīgam" darbam; it kā runa būtu par mākslas darba pilnveidošanu, viņš aicina visus tos, kas pazīst Epikratu, piešķirt šai nākamajai figūrai "cik vien iespējams daudz spožuma".

Vēlāk Eiropas kultūrā par īpašu rūpju tematu kļuva jauna meitene un precēta sievietē un viņu uzvedība, viņu tikumība, viņu skaistums un jūtas; jaunā viņu aplidošanas māksla, lielākoties romantiskas formas literatūra, prasīga un vērtīga morāle attiecībā uz viņu ķermeņa integritāti un viņu laulības saistību uzticamību, tas viss piesaistis viņām zinātni un iekāri. Lai cik zems būtu viņu ieņemtais stāvoklis gimenē un sabiedrībā, notiks sievietes "problēmas" akcentēšana, izcelšana. Viņas daba, viņas uzvedība, jūtas, ko viņa izraisa vai izjūt, atļautās vai aizliegtās attiecības, kas ar viņu var būt, kļuva par refleksijas, zināšanu, analīzes, ieteikumu tematu. Iepretim tam, skiet, ka tomēr klasiskajā Grieķijā problematizācija sakarā ar zēniem visaktīvākā bija, uzturot ap viņu traušo skaistumu, ķermeņa godu, viņu gudrību un mācīšanos, ko tā prasa, intensīvas morālas rūpes. Vēsturiska īpatnība nav tas, ka grieķi rada baudu zēnos, un pat tas ne, ka viņi pieņēma šo baudu par likumīgu. Tā ir tāda, ka šī baudas akceptēšana nebija vienkārša un ka uz tās pamata radās vesela kultūras izstrādne. Šematiski runājot, tas, kas šeit jāielāgo, nav tas, kāpēc grieķiem patika zēni, bet kāpēc viņiem bija "pederastija": proti, kāpēc ap šo gaumi viņi

¹ DÉMOSTHÈNE, *Eroticos*, 29–30.

izstrādāja aplidošanas praksi, morālu refleksiju un, kā mēs redzēsim – filozofisku askētismu.

3

BAUDAS OBJEKTS

Lai saprastu, kādā veidā *aphrodisia* lietošana tika problematizēta refleksijā par zēnu mīlēšanu, jāatceras, kas, protams, nepieder grieķu kultūrai, bet kas tajā ieguva ievērojamu nozīmi un kam morāles vērtējumos bija noteicoša vara. Runa ir par izomorfisma principu starp seksuālām attiecībām un sociālām attiecībām. Ar to ir jāsaprot, ka seksuālās attiecības – kuras vienmēr tiek domātas, ņemot par pamatu penetrācijas aktu – paraugu un polaritāti, kas pretstata aktivitāti un pasivitāti –, tiek uzskatītas par tāda paša tipa attiecībām kā attiecības starp augstāko un zemāko, starp to, kurš dominē, un to, pār kuru dominē, to, kurš pakļauj, un to, kurš ir paklauts, to, kurš uzveic, un to, kuru uzveic. Par baudas praksēm tiek domāts tādās pašās kategorijās kā par sacīkšu laukumu un par sabiedrisko hierarhiju: analogija pastāv agonistiskā struktūrā, pretstatījumos un diferenciācijās, vērtībās, kam dod priekšroku attiecīgajās partneru lomās. Ņemot to par pamatu, var saprast, ka seksuālajā uzvedībā ir loma, kam piemīt cienīgums un kas ar pilnām tiesībām tiek izcelta: tā ir loma, kas prasa aktivitāti, dominēšanu, penetrāciju un tādējādi sava pārkāpuma ieīstīšanu.

No tā izriet vairākas sekas, kuras attiecas uz to statusu, kuriem jābūt šīs aktivitātes pasīvajiem partneriem. Vergi, tā tas ir pats par sevi, ir saimnieka rīcībā: viņu stāvoklis viņus padara par seksuāliem objektiem, par ko nav nekādu jautājumu; pat tajā sakarā, ka dažkārt brīnās, ka viens un tas pats likums aizliedz vergu un bērnu izvarošanu; lai izskaidrotu šo divainību, Aishīns izvirza domu, ka ir gribēts parādīt, aizliedzot to pat attiecībā uz vergiem, cik gan smaga ir izvarošana, kad tā vērsas pret augstdzimušiem bērniem. Runājot par sievietes pasivitāti, tā parāda dabisku un stāvokļa pakārtotību, taču tas nav jāpārmet kā uzvedība, jo tieši viņa ir pielāgojusies tam, ko ir gribējusi daba un ko uzliek statuss. Turpreti viss, kas seksuālajā uzvedībā varētu attiekties uz brīvu vīrieti – un vēl jo vairāk uz vīrieti, kurš pēc savas izcelsmes, mantas, prestiža ir vai kuram vajadzētu būt pirmajās rindās citu vidū –, vājuma pazīmes, citu valdīšanas paciešana, piekrišana kalpībai, var tikt uzskatīts tikai par apkaunojošu: vēl jo lielāks kauns ir, ja viņš piedāvājas kā otra baudai pretimnākošs objekts.

Lūk, šādu principu regulētā vērtību spēlē zēna pozīcija – kā brīvam cilvēkam dzimuša zēna pozīcija – ir grūta. Protams, viņš vēl ir "zemākā" pozīcijā tādā ziņā, ka vēl ir tālu no tā, lai izmantotu tās tiesības un varu, kas viņam piederēs, kad viņš pilnībā būs ieguvis savu statusu. Tomēr viņa vieta, protams, nesakrīt nedz ar verga vietu, nedz arī ar sievietes vietu. Tas jau ir patiesi gan mājsaimniecības, gan ģimenes ietvaros. Kādā Aristoteļa "Politikas" fragmentā tas ir skaidri pateikts. Skaidrojot varas attiecības un ģimenē pastāvošās valdīšanas formas, Aristotelis definē verga, sievietes un bērna (vīriešu dzimuma bērna) pozīciju attiecībā pret ģimenes galvu. Vadīt vergus, saka Aristotelis, nav tas pats, kas vadīt brīvas būtnes; vadīt sievu nozīmē īstenot "politisku" varu, kurā ir pastāvīgi nevienlīdzīgas attiecības; turpretī bērnu vadīšanu var saukt par "karalisku", jo tā balstās "uz labvēlību un vecuma pārākumu"¹. Patiesām, vergam trūkst spriešanas spējas, tāda ir sievietei, taču viņa neīsteno lemsšanas funkciju; zēna trūkums ir vienīgi viņa attīstības pakāpe, kas vēl nav sasniegusi pilnību. Sieviešu morālā audzināšana ir nozīmīga, jo viņas ir puse no brīvajiem iedzīvotājiem, bet vīriešu dzimuma bērniem ir priekšroka, jo viņi ir nākamie pilsoņi, kas piedalīsies polisas pārvaldīšanā². Ir labi redzams: zēna pozīcijai piemītošo raksturu, viņa atkarības īpašo formu un veidu, kādā tā jāinterpretē pat telpā, kur īstenojas ģimenes galvas visai ievērojama vara, iezīmē statuss, kas viņam būs nākotnē.

Līdz zināmai pakāpei tas pats ir arī seksuālo attiecību darbībā. Dažādu likumīgu "objektu" vidū zēns ir īpašā pozīcijā. Protams, viņš nav aizliegts objekts; Atēnās daži likumi aizsargāja brīvus bērnus (pret pieaugušajiem, kam vismaz kādu laiku nebija tiesību ienākt skolā, pret vergiem, kas tika sodīti ar nāvi, ja tiecās bērnus pavest, pret viņu tēvu vai aizbildni, kurus sodīja, ja viņi prostituēja bērnus)³; taču nekas nedz kavē, nedz aizliedz pusaudzim, kaut visiem zinot, būt par vīrieša seksuālo partneri. Tomēr šai lomai piemīt kāds iekšējs sarežģījums: kaut kas tāds, kas vienlaikus kavē skaidri definēt un precizēt, ko satur šī loma seksuālās attiecībās un kas tomēr piesaista uzmanību šim punktam un liek pieskirt lielu vērtību un lielu vērtību tam, kam tur būtu un kam nebūtu jānotiek. Tur kopā ir tāds kā nevilšs traips un pārvērtēšanas moments. Zēna loma ir elements, kur savienojas daudz nedrošības un intensīva interese.

¹ ARISTOTE, *Politique*, I, 12, 1259 a-b.

² *Ibid.*, I, 13, 1260 b.

³ Sk. Aishīna citētos likumus, *Contre Timarque*, 9-18.

Aishīns darbā "Pret Tīmarhu" izmanto kādu likumu, kas pats par sevi ir ļoti interesants, jo satur civilās un politiskās diskvalifikācijas efektus, kas var sekot sliktai vīrieša seksuālajai uzvedībai – skaidri un gaiši runājot, "prostitūcijai" –, jo tā viņam turpmāk liedz "būt vienam no deviņiem arhontiem, darboties kā priesterim, pildīt publiskā aizstāvja funkcijas". Tas, kurš ir prostitūējies, nevarēs darboties vairs kā maģistrāts polisā vai ārpus tās, ievēlēšanas ceļā vai uz mūžu piešķirtā kārtā. Viņš vairs nevarēs pildīt arī mantziņa funkcijas, nedz arī būt par vēstnieku, nedz klūt par algotu apsūdzētāju vai denuncētāju tiem, kas ir daļa no vēstniecības. Visbeidzot, viņš vairs nevarēs izteikt savu viedokli Padomei vai tautas priekšā, kaut arī viņš būtu "visveiklākais no oratoriem"¹. Šis likums tātad vīriešu prostitūciju vērtē kā atīmijas gadījumu – publisku apkaunojumu, kas pilsonim izslēdz iespēju uzņemties vairākus atbildīgus darbus.² Taču veids, kā Aishīns uzbūvējis savu aizstāvēšanās runu un ar tīri juridiskas diskusijas palīdzību mēģina kompromitēt savu pretinieku, labi parāda "morālas", tāpat kā legālas nesavienojamības attiecības, kas tiek atzītas starp dažām zēnu seksuālajām lomām un noteiktām pieaugušā sociālajām un politiskajām lomām.

Aishīna juridiskā argumentācija, ņemot par pamatu tenku, nevalodu un pārstāstu apliecināto Tīmarha "slikto uzvedību", cenšas atklāt noteiktus konstitutīvus prostitūcijas elementus (partneru skaits, neizvēlība, maksa par pakalpojumu), bet daži citi nav doti (viņš nav reģistrēts kā prostituētais un nav bijis apmeties kādā mājā). Kad viņš bija jauns un skaists, viņš izgāja cauri daudzām rokām, ne vienmēr tās bija sevišķi cienījamas, jo viņš tika redzēts dzīvojam ar vīrieti, kam ir kalpotāja stāvoklis, un pie vispāratzīta izvirtuļa, kas dzīvoja dziedātāju un cītaras strinskškinātāju aplenkumā; viņš saņēma dāvanas, viņš tika uzturēts, viņš piedalījās savu aizbildņu ekstravagantajos izgājienos; viņš bija kopā ar Kēdonīdu, Autokleīdu, Tersandru, Misgolu, Antiklu, Pitalaku, Hēgesiklu. Tātad nevar teikt, ka viņš būtu stājies vienkārši sakaros (*hetairēkōs*), bet jāsaka, ka viņš bija "prostitūējies" (*peporneumenos*): "Jo tādām, kas šīm praksēm nododas bez izvēles, ar visiem un par maksu, ir jāatbild tieši par šo noziegumu, vai nav tiesa?"³

Taču apsūdzība attiecas arī uz morāles reģistru, kas ļauj ne vien vienkārši konstatēt pārkāpumu, bet vispārēji un politiski kompromitēt

¹ ESCHINE, *Contre Timarque*, 19–20.

² K. J. DOVER (*Homosexualité grecque*, pp. 44–45) uzsver, ka nosodāma bija nevis pati prostitūcija, bet gan no tās izrietošā nespējīguma pārkāpšanas fakts pēc prostituēšanās.

³ ESCHINE, *Contre Timarque*, 52.

pretinieku. Timarks varbūt, stingri ņemot, nav bijis profesionāls prostituētais; taču viņš ir pavisam kas cits, nevis viens no tiem cienījamajiem vīriem, kas neslēpj savu noslieci uz vīriešu mīlestību un kas ar brīviem zēniem uzsāk cienījamu un jaunajam partnerim vērtīgas attiecības: Aishīns atzīst, ka viņš pats labprāt izvēlas šo mīlestības veidu. Viņš apraksta Timarhu kā vīru, kas savā jaunībā pats sevi nolīcis un visu acīs parādījis zemajā un pazemojošajā citu baudas objekta pozīcijā; viņš ir gribējis šo lomu, viņš ir tiecies pēc tās, tā viņam ir patīkusi, viņš ir guvis labumu no tās. Tieši to Aishīns izceļ klausītāju priekšā kā morāli un politiski nesavienojamu ar amatiem un varas īstenošanu polisā. Virietis, ko apzīmogojusi loma, kurā viņš jaunībā guvis baudu, tagad nevar bez skandāla pildīt tādu lomu, kas piešķir pārākumu pār citiem polisā, dod viņam draugus, ietekmē viņu lēmumus, vada viņus un pārstāv. Tas, ko atēniešiem ir grūti pieņemt – tādas ir jūtas, ko runā pret Timarhu Aishīns mēģina uzkurināt, – nav tas, ka pār viņiem nevarētu valdīt tāds, kas mil zēnus vai ko jaunībā milējis virietis, bet gan tas, ka viņi nevar pielaut tāda vadoņa pārvaldību, kas savulaik ir identificējies ar citu baudas objekta lomu.

Starp citu, tieši uz šīm jūtām tik bieži aicina Aristofans savās komēdijās; apsmiekla un sašutuma mērķis bija šie oratori, vajātie un milētie vadoņi, pilsoņi, kas tiecās pavest tautu, lai stādītu sevi augstāk par to un to pārvaldītu, Kleistena dēls Kleons, kā arī Agirijs bija tādi laudis, kas bija piekrituši un joprojām piekrita pildīt pasīvu objektu un citu pakalpiņu lomu. Aristofans ironizēja par šo atēniešu demokrātiju, kur bija jo vairāk izredzu tapt uzklaušītam tautas sapulcē, jo vairāk patikšanas bija uz šā veida baudām.¹ Tādā pašā veidā un garā Diogens zoboļās par Dēmostenu un viņa tikumiem, jo viņš pretendēja būt atēniešu tautas vadonis (*dēmagōgos*).² Kad baudas attiecību spēlē pilda pārvaldāmā lomu, nevar pienācīgi ieņemt valdītāja vietu pilsoniskās un politiskās darbības spēlē.

Nav sevišķi svarīgi, kas realitātē varēja būt par attaisnojumu šīm satīrām un kritikai. To pastāvēšana jau pati par sevi vismaz kaut ko skaidri apliecina: proti, grūtības, ko izraisīja vīriskā pārākuma ētikas pretstatījums jebkuru seksuālo attiecību koncepcijai atbilstoši penetrācijas un tēviņa dominēšanas shēmai šajā sabiedrībā, kas pielāva seksuālas attiecības starp vīriešiem; no vienas puses, tam ir tādas sekas, ka "aktīvā" un dominēšanas

¹ ARISTOPHANE, *Cavaliers*, v. 428 sq; *Assemblée des femmes*, v. 112 sq. Sk. F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, pp. 185–186.

² DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des Philosophes*, VI, 2, 34.

loma pastāvīgi saistās ar pozitīvām vērtībām, bet, no otras puses, vienam no partneriem seksuālajā aktā jāpiesķir pasīvā, pārvaldāmā un pakļautā loma. Šeit nav problēmas, kad runa ir par sievieti vai par vergu, bet pavisam citādi ir tad, kad runa ir par vīrieti. Neapšaubāmi, tieši šo grūtību pastāvēšana vienlaikus izskaidro gan klusumu, kas patiesībā apjož šīs attiecības starp pieaugušajiem, un skaļo tādu cilvēku diskvalificēšanu, kas tiešām salauza šo klusumu, izpaužot savu piekrišanu vai, pareizāk sakot, savu priekšrokas došanu šai "apakšējai" lomai. Tāpat arī sakarā ar šīm grūtībām visa uzmanība tika koncentrēta uz vīriešu un zēnu attiecībām, jo tajās viens no partneriem savas jaunības dēļ un tāpēc, ka vēl nebija sasniedzis vīrieša statusu, var būt, kā zināms, īslaicīgi, baudas saņēmējobjekts. Taču, ja zēns ar viņam piemītošo šarmu spēj būt upuris vīriešiem, kas viņu vajā, un viņam nerodas ne sašutums, ne problēmas, nevajadzētu aizmirst, ka kādreiz viņš būs vīrietis, kam jāisteno vara un jāuzņemas atbildība, un viņš acīmredzami vairs nevarēs būt baudas objekts: līdz kādai pakāpei viņš drīkstētu tādš būt bijis?

No šejienes izriet tas, ko varētu saukt par "zēna antinomiju" grieķu *aphrodisia* morālē. No vienas puses, jaunekli atzīst par baudas objektu – pat kā vienīgo cienījamo un likumīgo objektu vīriešu kārtas partneru vidū vīrietim; nekad nevienam nepārmetīs zēna mīlēšanu, viņa iekāršanu un viņa baudīšanu tīkmēr, kamēr tiks ievēroti likumi un piedienīgums. Bet, no otras puses, zēna jaunībai jāvada viņa tapšana par vīrieti, tāpēc viņš nevar piekrist sevī atzīšanai par objektu šajās attiecībās, kas vienmēr tiek domātas dominēšanas formā: viņš nevar identificēties ar šo lomu, un viņam tas arī nav jādara. Viņš nevar no brīvas gribas, pats savās acīs un pats sevī dēļ būt šīs baudas objekts, bet vīrietim gluži dabiski patīk viņu izvēlēties kā baudas objektu. Īsi sakot, izjust saldkāri, būt baudas subjektam ar zēnu grieķiem nebija problēma; turpreti būt par baudas objektu un sevi par tādu atzīt zēnam radīja nopietnas grūtības. Attiecības, kas viņam bija jāiedibina pašam pret sevi, lai kļūtu par brīvu vīrieti, kungu pašam sev un spētu gūt pārsvaru pār citiem, nevarēja pastāvēt līdzās ar tādu attiecību formu, kur viņš būtu baudas objekts otram. Šī nesavienojamība ir morāli nepieciešama.

Ar šīm grūtībām var izskaidrot dažas refleksijas par zēna mīlēšanu raksturīgas iezīmes.

Vispirmām kārtām tās ir mūsu acīs diezgan miklainās svārstības sakarā ar šīs mīlestības dabisko vai "pretdabisko" raksturu. No vienas puses, pieņem zināšanai, ka uz zēniem vērsta tieksme ir dabiska, tāpat kā ikviena

tieksme, ko izraisa tas, kas ir skaists. Un tomēr nav nekāds izņēmums tādi gadījumi, kas apliecina, ka attiecības starp diviem vīriesiem vai, plašāk ņemot, starp diviem viena dzimuma indivīdiem ir *para physin*, ārpus dabas. Acīmredzot var uzskatīt, ka šeit ir darīšana ar diviem viedokļiem, kas raksturo divas nostājas: viena ir labvēlīga, otra ir naidīga pret šo mīlestības veidu. Taču jau pati šo divu vērtējumu iespējamība drošticami iekļaujas faktā, ka gadījumā, ja visnotāl pieņem par dabisku iegūt baudu ar zēnu, ir daudz grūtāk piekrist vērtēt kā dabisku to, kas zēnu padara par baudas objektu. Tādā gadījumā pret pašu aktu, kas norisinās starp diviem vīriešu dzimuma indivīdiem, var izvirzīt iebildumu, ka tas ir *para physin* – jo tas *feminizē* vienu no partneriem –, lai gan iekāre, ko var izraisīt skaistums, tāpēc netiek par dabisku mazāk uzskatīta. Kinīķi nebija zēnu mīlestības pretinieki, kaut arī viņi ļoti nikni nīrgājās par visiem zēniem, kas savas pasivitātes dēļ piekrita savas dabas pagrimumam un šādi kļūt "sliktāki, nekā viņi ir". Runājot par Platonu, nav nepieciešams pieņemt, ka viņš, kas jaunībā bijis vīriešu mīlestības piekritējs, turpmāk kļuva "prātīgāks" tādā ziņā, ka nosodīja to kā "pretdabisku" savos pēdējos tekstos. Drīzāk jāatzīmē, ka "Likumu" sākumā, kad viņš pretstata attiecības ar sievietēm kā dabas sastāvdaļu un attiecības starp vīriesiem (vai starp sievietēm) kā nesavaldības (*akrasia*) sekas, viņš atsaucas uz pašu kopošanās aktu (ko daba paredzējusi vairošanās nolūkiem) un domā par institūcijām, kam būtu jāuzņemas sekmēt vai samaitāt pilsoņu tikumus.¹ Tāpat arī VIII grāmatas fragmentā, kur viņš apsver tāda likuma nepieciešamību – un grūtības ar to –, kas ietvertu seksuālas attiecības, argumenti, ko viņš izceļ, satur to, kas varētu būt kaitīgs "lietot tāpat kā sievietes" vīriešus un jaunus zēnus, seksuāli savienojoties (*mixis aphrodisiōn*): kā gan varētu izveidoties "drosmīgs, vīrišķīgs raksturs" (*to tēs andreias ethos*) tam, kurš ir pavests? Un pavedēja gadījumā – "mērenības gars"? "Tajā, kas piekāpjas baudām un nespēj pretoties, visi nopel mīkstmiesību", bet "tajā, kas tiecas atdarināt sievieti, visi nosoda viņai pārlieku līdzīgo tēlu, par kādu viņš kļūst."²

Grūtības domāt zēnu kā baudas objektu izpaužas arī ar stipri izteiktu tišu noklusējumu virkni. Noklusēšana notiek, tieši un nepārprotamos jēdzienos nepieminot zēna lomu seksuālās attiecībās: tiek lietoti te visai

¹ DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des Philosophes*, VI, 2, 59 (sk. arī 54 un 46).

² PLATON, *Lois*, I, 636 b-c.

³ *Ibid.*, VIII, 836 c-d. "Faidrā" attiecību fiziskā forma, kad vīrietis uzvedas "kā dzīvnieks ar cetrām kājām", ir nosaukta par "pretdabisku" (250 e).

vispārīgi izteikumi, tādi kā darīt lietas (*diaprattesthai to pragma*)¹, te tā apzīmēta ar neiespējamību to pat nosaukt², te atkal – un tieši šeit ir viszīmīgākais sakarā ar šīm attiecībām izvirzītajā problēmā –, ķeroties pie terminiem, kas nāk no "agonistiskām" vai politiskām metaforām, – "piekāpties", "pakļauties" (*hypēretein*), "izdarīt pakalpojumu" (*therapeuein, hypourgein*)³.

Noklusējums ir arī atzinums, ka zēns var izjust baudu. Šim "noliegumam" ir vienlaikus jāpieņem kā apgalvojums tas, ka tāda bauda nevar pastāvēt, un priekšraksts, ka tā nebūtu jāizjūt. Kad jāpaskaidro, kāpēc mīlestība tik bieži pārvēršas par kaunu, kad tā pāriet pie fiziskām attiecībām, Sokrats Ksenofonta "Dzīrēs" piemin nepatiku, kas jauneklim varētu būt pret attiecībām (*homilein*) ar novecojošu vīrieti. Taču viņš tūdal to papildina ar vispārīgu principu: "Zēns turklāt nepiedalās kā sieviete vīrieša mīlestības saldkaislē, bet gan paliek viņa jutekliskās kaismes nepaēdušais skatītājs."⁴ Starp vīrieti un zēnu nepastāv – nevar pastāvēt un tai nav jāpastāv – baudu kopība. "Problēmu" autors pieļauj tās iespējamību dažiem indivīdiem tikai sakarā ar anatomisku neparastību. Un neviens netiek sodīts bargāk par tādiem zēniem, kas ar savu vieglo piekāpšanos, savu sakaru daudzumu vai atkal ar savu izturēšanos, krāsošanos, izrotājumiem un smaržām parāda, ka viņi var gūt baudu, izpildot šo lomu.

Tas tomēr nenozīmē, ka zēnam, kad viņam gadās piekāpties, tas jādara tādā kā pilnīgā vienaldzībā. Gluži pretēji, viņam nevajadzētu piekāpties citādi, kā vien izjutot pret savu mīlāko apbrīnas jūtas vai atzišanu un pieķeršanos, kas viņam liek vēlēties darīt mīlākajam prieku. Verbs *charizesthai* bieži tiek lietots, lai apzīmētu faktu, ka zēns "piekrīt" un "pieņem viņa labvēlību"⁵. Vārds labi parāda, ka no iemīļotā mīlētājam ir kaut kas cits nekā vienkārši "atdošana"; jauneklis "pieņem viņa labvēlības izpausmes" ar kustību, kas atbilst iekārei un otra prasījumam, bet kam nav tāda pati daba. Tā ir atbilde; tā nav dalīšanās izjūtā. Zēnam nav jābūt fiziskas baudas apmierinātāja amata pildītājam; viņam nav pat tiesi jāgūst bauda no vīrieša baudas; viņam, ja viņš piekrīt, kad vajag, proti, ne pārlietu steidzīgi, nedz ar nelāgu klirēšanos, jāizjūt apmierinājums dot baudu otram.

¹ Vai *diaprattesthai*, sk. Phèdre, 256 c.

² XÉNOPHON, *Banquet*, IV, 15.

³ XÉNOPHON, *Hiéron*, I et VII; ou PLATON, *Banquet*, 184 c-d. Sk. K. J. DOVER, *Homosexualité grecque*, p. 62.

⁴ XÉNOPHON, *Banquet*, VIII, 21.

⁵ PLATON, *Banquet*, 184 c.

Seksuāls sakars ar zēnu tātad prasa no katra no abiem partneriem īpašu uzvedību. Tam, ka zēns nevar identificēties ar lomu, kas viņam ir jāpilda, ir tādas sekas, ka viņam jāatsaka, jāpretojas, jābēg, jāizvairās¹; vajadzētu arī, lai viņš apsvērtu, ja galu galā viņš piekrīt, tā cilvēka apstākļus, kam viņš laujas (viņa vērtību, viņa statusu, viņa tikumību), un labumu, ko viņš no tā var gaidīt (visapkaunojošākais labums ir, ja runa ir tikai par naudu, bet cienījams, ja runa ir par vīrieša amata mācīšanos, sociālu atbalstu nākotnei vai par ilgstošu draudzību). Patiesi, tieši šā veida labdarība ir tā, ko mīlākajam vajadzētu spēt paveikt, vēl vairāk – likumiem atbilstošākas dāvanas, ko ir piedienīgi pasniegt (un kuru nozīmība un vērtība variējas atbilstoši partneru iespējām). Visam jānotiek tā, lai seksuālais akts attiecībās starp vīrieti un zēnu tiktu iekļauts atteikumu, izvairības un bēgšanas rotaļā, kas tiecas to pārcelt, cik tālu vien iespējams, taču arī tādā apmaiņas procesā, kur tiek fiksēts, kad un ar kādiem nosacījumiem tam pieklājas notikt.

Isumā, zēnam laipnības dēļ, tātad kaut kā cita, nevis pašam sevis dēļ, ir jādod kaut kas, pēc kā tajā gūstamās baudas dēļ tiecas viņa partneris: taču viņš nevar to likumīgi prasīt bez dāvanu, pakalpojumu, solījumu un apņemšanos pretimdošanas, kas ir gluži citādas dabas nekā "velte", kura ir pasniegta viņam. No tā izriet grieķu refleksijā par zēnu mīlestību tik izteiktā tendence: kā integrēt šīs attiecības plašākā kopumā un laut tām pārveidoties par citu attiecību tipu: noturīgām attiecībām, kur fiziskajam sakaram vairs nebūs nozīmes un kur abi partneri varēs dalīties vienās jūtās un vienos labumos? Zēnu mīlestība var būt morāli godājama tikai tad, ja tā satur (pateicoties saprātīgai mīlākā labvēlībai, pateicoties atturīgai mīlotā pretimnākšanai) elementus, kas veido pamatus šīs mīlestības pārveidošanai par galīgām un sociāli vērtīgām saitēm, par *philia*.

Būtu visai maldīgi iedomāties, ka grieķi neuztraucās par šo iesaistīšanos, jo viņi neaizliedza šo attiecību veidu. Vairāk nekā jebkuras citas seksuālās attiecības viņus "interesēja" šīs, un viss liecina, ka viņi par tām gādāja. Taču var teikt, ka tādā domāšanā kā mūsējā attiecības starp diviem viena dzimuma indivīdiem vispirmām kārtām tiek pētītas no iekāres subjekta viedokļa: kā var būt, ka vīrietim rodas tāda iekāre, kuras objekts ir cits vīrietis? Ir labi zināms, ka tieši no šīs iekāres noteiktas strukturācijas viedokļa (no tās ambivalences vai tās trūkuma viedokļa) pētīs atbildes principu. Grieķu raizēšanās turpretī neattiecās uz iekāri, kas noveda indivīdu pie šā tipa attiecībām, nedz arī iekāres subjektu; viņu nemiers vērsās

¹ PLATON, *Phèdre*, 184 a.

uz baudas objektu vai, precīzāk izsakoties, uz šo objektu tādā mērā, kādā tās savukārt lāva klūt par kungu tajā baudā, ko gūst ar citiem, un tajā varā, ko īsteno pats pār sevi.

Tieši šo problematizācijas vietu (kā no baudas objekta izveidot subjektu, kas ir savu baudu kungs?) filosofiskā erotika vai, katrā ziņā, sokratiski platoniskā refleksija par mīlestību nem par pamatu.

V PATIESĀ MĪLESTĪBA

Šajā nodaļā joprojām vēl tiks aplūkots jautājums par Erotiku kā par pārdomātu mīlestības mākslu (it īpaši sakarā ar zēnu mīlestību). Taču šoreiz tam pievērsīsimies kā ietvaram ceturtais lielās stingrības tēmas attīstībai, kam baudu morāle gājusi cauri visā savas vēstures gaitā Rietumu pasaulē. Pēc attieksmes pret ķermeni un veselību, pēc attieksmes pret sievieti un laulības institūciju, pēc attieksmes pret zēnu, viņa brīvību un viņa vīrišķību, kas tika apskatīti kā seksuālās aktivitātes problematizācijas motīvi, tagad esam nonākuši pie attieksmes pret patiesību. Jo tieši šis ir viens no ievērijas cienīgajiem momentiem grieķu refleksijā par zēnu mīlestību: tā ne vien parāda, ka to iemeslu dēļ, ko mēs jau redzējām, šī mīlestība bija sarežģīts jautājums, kas prasīja uzvedības izstrādāšanu un diezgan delikātu *aphrodisia* lietošanas stilizāciju; taču tieši šajā sakarā izvērsās jautājums par attiecībām starp baudu lietošanu un pieeju patiesībai, tas notika izpētes formā par to, kādai jābūt patiesai mīlestībai.

Kristīgajā un jauno laiku kultūrā šie paši jautājumi – par patiesību, par mīlestību un par baudu – daudz labprātāk tiks attiecināti uz vīrieša un sievietes attiecību veidotājelementiem: jaunavības, debesu kāzu, dvēseles kā laulātās draudzenes jautājums visai drīz iezīmēs pārbidi, kas notiks no lielākoties vīrišķas ainavas, ko apdzīvo erasts un eromēns, uz citu, ko iezīmē sievišķības un divu dzimumu attiecību figūras.¹ Krietni vēlāk "Fausts" būs piemērs tai manierei, kādā baudas jautājums un jautājums par pieeju zināšanām ir saistīti ar mīlestības tēmu pret sievieti, ar jaunavības, viņas šķīstības, krišanas un viņas atpestītājas varas tēmu. Turpretī grieķiem refleksija par savstarpējām saitēm starp pieeju patiesībai un seksuālo

¹ Tas nenozīmē, ka vīriešu mīlestības figūras būtu pilnībā izzudušas. Sk. J. BOSWELL., *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*.

stingrību, skiet, attīstījusies pārsvarā sakarā ar zēnu mīlestību. Protams, jāņem vērā fakts, ka mums palicis diezgan maz no tā, kas attiecīgā laikmeta pītagoriešu aprindās varēja tikt sacīts vai norādīts par attiecībām starp šķīstību un zināšanām; jāreķinās arī ar faktu, ka mums nav zināmi traktāti par mīlestību, ko sarakstījuši Antistens, Diogens Kinīķis, Aristotelis un Teofrasts. Tātad būtu neapdomīgi vispārināt sokrātiski platoniskajai mācībai raksturīgās iezīmes, pieņemot, ka tā sevī apkopo visas formas, kādās klasiskajā Grieķijā varēja pastāvēt Erosa filosofija. Taču tāpēc tā ne mazāk ļoti ilgstoši ir un paliek refleksijas centrs, kā to apliecina vairāki teksti, piemēram, Plūtarcha dialogs, Pseido-Lūkiāna "Mīlestības" un Tiras Maksima prātojumi.

Katrā ziņā, tāda, kāda tā parādās "Dzīrēs" vai "Faidrā" un pateicoties atsaucēm uz citiem veidiem diskutēt par mīlestību, var redzēt, kāda distance to šķir no izplatītās erotikas, kas pēta jaunekla un viņa pielūdzēja savstarpējo labo uzvedību un veidu, kā šo uzvedību var sasniegt ar godu. Ir redzams arī, kā, viscaur dziļi sakņojoties baudu ētikas parastajās tēmās, tā atklāj jautājumus, kuriem vēlāk būs ļoti liela nozīme šīs ētikas pārveidošanā par atsacīšanās morāli un iekāres hermeneitikas izveidē.

Visai plaša "Dzīru" un "Faidra" daļa ir veltīta "reprodukcijai" – tā imitācijai jeb atdarinājumam, ko parasti saka runās par mīlestību: tādas ir Faidra, Pausānija, Eriksimaha, Agatona "runas-liecinājumi" "Dzīrēs" un Līsiņa runa "Faidrā", kā arī pirmā Sokrata teiktā ironiskā atbildes runa. Tās padara redzamu Platona mācības neredzamo daļu, jēlmateriālu, ko Platons izstrādā un transformē, kad viņš aizvieto "aplidošanas" un goda tematiku ar patiesības un askēzes tematiku. Šajās runās-liecinājumos ir kāds būtisks elements: caur mīlestības, tās spēka un dievišķuma cildinājumu nenorimti skan jautājums par piekrišanu: vai jauneklim jāpiekāpjas, kam, kādos apstākļos un ar kādām garantijām? Vai tas, kurš viņu mīl, drīkst likumīgi vēlēties vieglu viņa piekāpšanos? Tas ir raksturīgs jautājums Erotikā, ko uzskata par cikstēšanās mākslu starp to, kurš aplido, un to, kurš tiek aplidots.

Tiesi šis jautājums parādās absolūti vispārīga un jočīgi tautoloģiska principa formā pirmajā "Dzīru" runā, ko saka Agatons: "Nekrietnas lietas (*aischra*) pievelk negodu (*aischynē*), bet labas – vēlēšanos cienīt"; bet Pausānijs to tūdal pat pārtver ar lielāku nopietnību, atšķirdams divas mīlestības: tādu, "kas lūko tikai pēc akta realizācijas", un tādu, kas tiecas

¹ PLATON, *Banquet*, 178 d. Par "Dzīru" runām sk. IUC BRISSON, in *Dictionnaire des mythologies*, s.v. Eros.

vispirmām kārtām pārbaudīt dvēseli.¹ Vēl var atzīmēt, ka "Faidrā" abas ievadrunas – tās, kas tiek noraidītas: viena ar ironisku repliku, otra ar gandarījuma pilnu atsaukumu, – katra savā veidā uzdod jautājumu "kam piekāpties?"; uz to atbild, sakot, ka jāpiekāpjas tam, kas nemīl, vai, katrā ziņā, nevajag piekāpties tam, kas mīl. Visas šīs pirmās runas piesauc kopīgu tematiku: visas šīs pārejošās mīlestības, kas pārtrūkst tad, kad iemīļotais kļūst vecāks, – viņu pamet²; apkaunojošas attiecības, kas padara zēnu atkarīgu no mīlākā³, kas viņu kompromitē visu acīs un novērš viņu no savas ģimenes vai godājamām attiecībām, no kurām viņš varētu gūt labumu⁴; riebuma un nicinājuma jūtas, ko mīlākais var izjust pret zēnu par laipnībām, kuras zēns viņam parāda, vai kauns, ko var just jauneklis par novecojušo vīrieti, kurš viņam uzspiež nepatīkamas attiecības⁵; sievietes loma, ko zēnam atvēl, un šā attiecību veida izraisītās fiziskās un morālās samaitāšanas sekas⁶; bieži vien grūti īstenojamā atlidzība, labvēlības izpausmes un pakalpojumi, kas mīlākajam jāuzņem un no kā viņš cenšas izvairīties, pametot savu bijušo draugu kaunā un vientulībā⁷. Tā visa ir pamatproblemātika jautājumā par baudām un to lietošanu zēnu mīlestībā. Visas šīs grūtības cenšas atrisināt ar pieklājību, aplidošanas praksi, noregulētām mīlestības rotālām.

Var domāt, ka Aristofana runa "Dzīrēs" ir izņēmums: izstāstot, kā dievi dūsmās sadalīja pirmās būtnes divās pusītēs (tēviņos un mātītēs vai abas no viena un tā paša dzimuma atbilstoši tam, vai sākotnējais indivīds bijis androgīns vai arī pilnībā vīrišķs vai sievišķs), viņš, šķiet, iet tālāk par aplidošanas mākslas problēmām. Viņš izvirza jautājumu par to, kas mīlestība ir principā; tā notiek pāreja pie zobgalīga skatījuma pat uz Platona tēzēm – tās ironiskā kārtā ir ieliktas Aristofana, sena Sokrata pretinieka, mutē. Vai mēs šeit redzam mīlētājus meklējam savu pazaudēto pusi, tāpat kā Platona dvēseles glabā atmiņas un nostalģiju par to, kas bijusi viņu dzimtene? Tomēr, turoties pie tiem prātojuma elementiem, kas attiecas uz vīriešu mīlestību, ir skaidrs, ka arī Aristofans cenšas atbildēt uz jautājumu par pretimnākšanu. Tas, kas pieskir viņa runai un viņa ironijai nedaudz

¹ *Banquet*, 181 b-d.

² *Ibid.*, 183 d-e; *Phèdre*, 231 a-233 a.

³ *PLATON*, *Banquet*, 182 a; *Phèdre* 239 a.

⁴ *Phèdre*, 231 e-232 a; 239 e-240 a.

⁵ *Ibid.*, 240 d.

⁶ *Ibid.*, 239 c-d.

⁷ *Ibid.*, 241 a-c.

skandalozu īpatnību, ir viņa pilnīgi pozitīvā atbilde. Pareizāk sakot, viņš ar savu mītisko stāstu apgriež otrādi tik vispārpieņemto principu par godu, jūtu, izturēšanās asimetriju starp mīlētāju un mīlēto. Viņš iedibina starp viņiem simetriju un vienlīdzību, jo liek viņiem rasties no vienotas būtnes sadalīšanas; erasts un eromens vērš viens pret otru vienu un to pašu baudu, vienu un to pašu iekāri; ja zēns ir vīrieša pusīte, viņš dabiski mīlēs vīriešus: viņam būs "bauda" "gulēt ar vīriešiem" un "apkampies ar viņiem" (*symppeplegmenoi*)¹. Tādējādi, esot tālu no sievišķas dabas saskatīšanas, viņš parāda, ka zēns ir tikai "dublikāts" no pilnībā vīrišķas būtnes. Platons uzjautrinās, liekot caur Aristofanu no jauna atgriezties pārmetumam, ko viņš savās komēdijās tik bieži izteica Atēnu politiķiem: "Tā kā viņu izglītība ir pabeigta, šīs sugas indivīdi ir vienīgie, kas var izpausties kā cilvēki ar savu politisko tieksmju palīdzību".² Savā jaunībā viņi tika atdoti vīriešiem, jo meklēja savu vīrišķo pusīti; šā paša iemesla dēļ, kļūdami pieauguši, viņi meklēs zēnus. "Mīlēt zēnus", "lolot mīlākos" (būt *paiderastēs* un *philerastēs*)³ – tās ir divas vienas būtnes versijas. Uz tradicionālo pretimnākšanas jautājumu Aristofans tād atbild tieši, vienkārši, pilnīgi pozitīvi un vienlaikus atceļ asimetrijas rotālu, ar kuras palīdzību tika organizētas sarežģītās attiecības starp vīrieti un zēnu: viss jautājums par mīlestību un pienācīgu uzvedību tagad ir tikai par to, lai atrastu savu pazaudēto pusīti.

Tādā sokrātiski platoniskā Erotika ir pašos pamatos atšķirīga: ne vien tās piedāvātā risinājuma dēļ, bet arī un it īpaši tāpēc, ka tā cenšas uzdot jautājumu pavisam citādos terminos. Lai uzzinātu, kas ir patiesa mīlestība, runa vairs nav par atbildi uz jautājumu: kas ir jāmīl un kādos apstākļos mīlestība var būt godājama gan mīlētajam, gan mīlētājam? Vai arī runa ir vismaz par to, ka visi šie jautājumi tiek pakārtoti kādam citam, primāram un fundamentālam jautājumam: kas ir mīlestība pati par sevi?⁴

Lai aptvertu Platona izstrādes mērogu un distanci, kas to šķir no tolaik izplatītās erotikas, var atgādināt, kādā veidā Ksenofonts atbild uz šo

¹ PLATON, *Banquet*, 191 e.

² *Ibid.*, 192 a.

³ *Ibid.*, 192 b.

⁴ Par Sokrata atbildi Aristofanam sk. *Banquet*, 205 e.

pašu jautājumu; viņš izceļ tradicionālus elementus: tādas mīlestības, kas meklē tikai mīlētāja baudu, pretstatījumu tai, kas interesējas par pašu iemīloto; nepieciešamību pārveidot gaistošo mīlestību vienlīdzīgā, savstarpējā un ilgstošā draudzībā. "Dzīrēs" un "Atmiņās" Ksenofons parāda Sokratu, kas iezīmē stingru šķirtni starp dvēseles mīlestību un ķermeņa mīlestību¹, noraidot attiecībā uz sevi pašu ķermenisko mīlestību², dvēseles mīlestību izvirzot par patiesu mīlestību un draudzību, *philia*, meklējot principu, kas pieskir vērtību ikvienām attiecībām (*synusia*)³. No tā izriet, ka nepietiek sasaitīt dvēseles mīlestību ar ķermeņa mīlestību; ir jāatbrīvojas no jebkuras piesaistes fiziskajai dimensijai (kad mīl "ķermeni un dvēseli vienlaikus", pirmais gūst pārsvaru, un jaunības novītums liek paiet pašai draudzībai)⁴; ir jāizvairās, kā māca Sokrats, no visiem kontaktiem, jāatraidā skūpstī, kas tikai liek šķēršļus dvēselei, jādara pat tā, lai ķermenis nepieskartos ķermenim un neizjustu no tā "dzēlienus"⁵. Gluži pretēji, ikvienām attiecībām jābalstās uz draudzības konstitutīvajiem elementiem: labvēlības izpausmēm un sniegtajiem pakalpojumiem, pūlīņiem iemīlotā zēna pilnveidošanai, savstarpējām emocijām, pastāvīgām un reizi par visām reizēm nodibinātām saitēm.⁶ Vai tas nozīmē, ka Ksenofontam (vai Sokratam, ko viņš izvirza priekšplānā) starp diviem vīriešiem nevarēja pastāvēt nekāds *Erōs*, bet tikai *philia* attiecības? Tieši šo ideālu Ksenofons domā esam saskatījis Likurga Spartā.⁷ Vīrieši, kas bija iemīlējusies zēnu ķermeņos, atbilstoši viņa teiktajam tur tika pasludināti par "nekrietniem", bet cildināja un pamudināja "godājamus" pieaugušos, kas mīlēja tikai un vienīgi jaunekļu dvēseli un tiecās viņus padarīt tikai par draugiem; tādā kārtā Lakedaimonijā "mīlētājus viņu mīlestībā pret bērniem apspieda ne vairāk kā tēvus attiecībā pret saviem dēliem vai brāļus attiecībā pret saviem brāļiem". Taču "Dzīrēs" Ksenofons sniedz mazāk shematisku šīs šķirtnes attēlojumu. Viņš ieskicē tādu Erosa un tā baudu koncepciju, kur tās objekts būtu pati draudzība: no draudzības, no tā, ko šī draudzība varētu ietvert no kopīgas dzīves, savstarpējas uzmanības, labvēlības vienam pret otru, savstarpējām jūtām, Ksenofons neveido to, kam būtu jāaizvieto

¹ XÉNOPHON, *Banquet*, VIII, 12.

² *Ibid.*, VIII, 25.

³ *Ibid.*, VIII, 13.

⁴ *Ibid.*, VIII, 14.

⁵ *Ibid.*, IV, 26; sk. arī *Mémorables*, I, 3.

⁶ XÉNOPHON, *Banquet*, VIII, 18.

⁷ ID., *République des Lacédémoniens*, II, 12-15.

mīlestība vai jāizceļ tā, kad būs pienācis laiks; viņš no tās veido tiesi to, pret ko mīlniekiem jābūt mīlestība: *erōntes tēs philias*, viņš pauž raksturīgu izteikumu, kas ļauj glābt Erotu, paturēt tā spēku, taču piešķirot tā konkrētajam saturam tikai uz savstarpējām un ilgstošām emocijām pamatotu uzvedību, kas rodas no draudzības.¹

Platona erotika ir būvēta ļoti atšķirīgi, neraugoties uz to, ka refleksijas izejas punkts ir visai tuvu jautājumam par *aphrodisia* piešķiramo vietu mīlestības attiecībās. Taču Platons patiešām uzsāk savu tradicionālo iztaujāšanu tikai tāpēc, lai parādītu, kā viņam dotajās steidzīgajās atbildēs tiek pazaudēta galvenā problēma.

Divās pirmajās runās "Faidrā", Lisija naivajā runā un Sokrata zobgalīgajā runā, aizstāvēts viedoklis, ka zēnam nebūtu jāpiekāpjas tam, kas viņu mil. No šādām runām, atzīmē Sokrats, nevar neko skaidri zināt: "Nē, stāsts mans nebija paties (ūk *esti etymos logos*), proti, ka, lai arī ir kāds mīlētājs, tomēr esot jādara pa prātam nevis viņam, bet tam, kas nemīl, jo pirmais esot ārpārīgs, otrs – pie pilna prāta."² Runas "Dzīru" sākumā, tiesi pretēji tam un rūpējoties drīzāk par mīlestības cildināšanu nekā par tās apsūdzēšanu, apgalvo, ka ir labi piekāpties, ja to dara, kā pieklājas, piekāpjoties vērtīgam mīlākajam³, ka tur nav nekā neķītra un apkaunojoša un ka mīlestības likumā "labā griba saskāņojas ar labu gribu."⁴ Šīs runas, lai vairāk cienītu mīlestību, nav vairāk *etymoi* par Lisija un viņa ironiskā cenzora runām "Faidrā".

Iepretim tām "Dzīrēs" paustie Diotīmas vārdi un paša Sokrata izstāstītā lielā "Faidra" fabula šķiet kā *etymoi* runas: patiesas runas, pēc savas cilmes radniecīgas patiesībai, ko tās pauž. Kādā ziņā? Kāda ir atšķirība no to priekšgājējiem cildinājumiem un diskvalifikācijām? Tā nav meklējama tajā, ka Diotīma vai Sokrats ir stingrāki vai bargāki nekā pārējie sarunu dalībnieki; viņi iebilst tiem ne tāpēc, ka šie būtu pārlieku pretimnākoši un piešķirtu ķermeniem un baudām pārāk lielu vietu mīlestībā, kam būtu jāvērsas tikai pie dvēseles. Viņi no tiem krasi atšķiras tāpēc, ka izvirza pro-

¹ ID., *Banquet*, VIII, 18.

² PLATON, *Phèdre*, 244 a. Citēts no: Platons. Dialogi un vēstules. R., Zinātne, 1999. Ā. Feldhūna tulkojums.

³ PLATON, *Banquet*, 184 e; 185 b.

⁴ *Ibid.*, 196 c.

blēmu citādi; salīdzinājumā ar debatēs par mīlestību tradicionālo jautājumu atkārtosanos viņi ievieš zināmu skaitu būtisku transformāciju un nobīzu.

1. *Pāreja no jautājuma par uzvedību mīlestībā pie jautājuma par mīlestības dabu.*

Kā tas formulēts strīdos citās runās, mīlestība un tik intensīvā un stiprā kustība, kas aizrauj mīlētāju, ir iepriekšēji pieņēmumi; norūpētības centrā tātad ir jautājums – šai mīlestībai "esot pieņemtai"¹ –, kā jāuzvedas abiem partneriem: kā, kādā formā, cik tālu, ar kādu pārliecināšanas līdzekli palīdzību, kā arī, vai kādu draudzības ķilu dodot, mīlētājam jācenšas sasniegt "to, pēc kā viņš tiecas"; un kā, kādos apstākļos, pēc kādas pretošanās un pārbauzījumiem iemīlotajam no savas puses jāpiekāpjas. Tas ir uzvedības jautājums uz iepriekšpastāvošās mīlestības pamata. Bet tas, par ko uzdod jautājumus Diotīma un Sokrats, tā ir šīs mīlestības pati būtme, tās daba un izcelsme, tas, kas veido tās spēku, un tas, kas ar tādu ietiepību vai tādu trakumu nes to pie viņas objekta: "Kas ir pati mīlestība, kāda ir tās daba, un attiecīgi kādi ir tās darbi?"² Tā ir ontoloģiska izpēte un ne vairs deontoloģiska. Visi pārējie sarunu dalībnieki savas runas vērs cildinājumu vai kritikas virzienā, uz šķirtni starp labo un slikto mīlestību, uz tā norobežošanu, ko klājas un ko neklājas darīt; parastā tematika piedienīguma pētniecībā un aplidošanas mākslas izstrādāšanā, refleksijas primārais objekts ir uzvedība vai savstarpējās uzvedības mijiedarbība. Platons vismaz provizoriski noraida šo jautājumu un, apejot laba un ļauna nošķirumu, izvirza jautājumu par to, ko nozīmē mīlēt.³

Šāds jautājuma formulējums vispirmām kārtām paredz paša sarunas objekta pārvietošanu. Sokratam – bet faktiski visu iepriekšējo cildinājumu autoriem – Diotīma pārmet principa meklēšanu "mīlamajā" elementā (*ton erōmenon*) par to, kas būtu jāsaka par mīlestību; viņi tātad ir ļāvuši sevi apzīlbināt iemīlotā zēna šarmam, skaistumam, pilnībai un šos nopelnus ir piedēvējuši pašai mīlestībai; tā varēja izpaust savu patiesību tikai tādā gadījumā, ja jautā, kas tā ir tam, ko mīl. Tātad ir jāatgriežas no mīlamā elementa pie tā, kurš mīl (*to erōn*), un tas jāizpēta pats par sevi.⁴ Tas ir tas

¹ PLATON, *Phèdre*, 244 a.

² PLATON, *Banquet*, 201 d.

³ Pēc Faidra runām Sokrats atgādina, ka tam, kurš runā, prātā jābūt "tā temata patiesības zināšanai, par ko būs jārunā" (*Phèdre*, 259 e).

⁴ *Ibid.*, 204 e.

pats, kas tiks izdarīts "Faidrā", kad, lai atbildētu uz diviem pirmajiem kontrcildinājumiem, Sokrats veic garu apkārtceļu caur dvēseļu teoriju. Taču šīs pārvietošanas sekas ir tādas, ka runām par mīlestību jāsaskaras ar risku vairs nebūt "cildinājumam" (jauktajā un neskaidrajā mīlestībai un mīlotajam pilnībā adresētu zēlabu formā); ir jāizsaka – tāpat kā "Dzīrēs" – mīlestības kā "starpnieces" daba, trūkumi, kas to raksturo (jo tai nepieder skaistais, ko tā iekāro), nabadzības un viltības, nezināšanas un zināšanas radniecība, kurā rodas tās aizmetņi; tai jāizsaka arī, kā tas ir "Faidrā", kādā veidā tajā sajaucas aizmiršana un atmiņas par debesu izrādi un kāds ir ilgaiss ciešanu ceļš, kas to beigu beigās aizved pie tās objekta.

2. *Pāreja no zēna goda jautājuma pie patiesības mīlestības jautājuma.*

Līdz ar Diotīmu sacīt, ka labāk būtu novērst savu skatienu no mīlamā elementa, lai to pievērstu mīlēšanas principam, nenozīmē; ka vairs nepastāv jautājums par objektu: gluži pretēji, viss izvērsums, kas seko šim būtiskajam formulējumam, ir veltīts tam, lai noteiktu, kas mīlestībā ir mīlamais. Taču kopš tā laika, kad par mīlestību sāk runāt tādā prātojumā, kas grib izteikt tās būtību, nevis apdziedāt to, ko tā mīl, jautājums par objektu tiks izvirzīts citādos terminos.

Tradicionālajā diskusijā pētīšanas izejpunkts bija pats mīlestības objekts: ja ir dots, kāds ir un kādam jābūt tam, ko mīl, – ne vien viņa ķermenis, bet arī viņa dvēseles skaistums, audzināšana, kas viņam ir nepieciešama, brīvs, cildens, vīrišķīgs, drosmīgs raksturs, kas viņam ir jāiegūst utt. –, kāda tad jāpieskīr forma mīlestībai, kas būtu cienījama – gan no viņa paša, gan no mīlākā viedokļa? Tā ir cieņa pret iemīloto, tādu, kāds viņš ir īstenībā, kam jāpieskīr tai piemītošā forma un apvaldītais stils tam, ko varētu no viņa prasīt. Turpretī Platona izpētē pie noteiksmes, kas patiesībā ir mīlestības objekts, jānovēd apsvērumiem par to, kas ir pati mīlestība. Diotīma parāda Sokratam, ka pāri dažādām skaistām lietām, kam var pieķerties iemīļējis, mīlestība tiecas iespieties domās un saskatīt "skaistumu pašu par sevi" atbilstoši tās dabas patiesībai, tīrībai bez piejaukumiem un "tās formas vienotībai". "Faidrā" pats Sokrats parāda, kā dvēsele, ja tā pietiekami skaidri atceras to, ko redzējusi debesīs, ja to enerģiski vada un ja savā trauksmē tā neļauj sevi pazemināt nesīkstām tieksmēm, pieķeras mīlamajam objektam tikai tā dēļ, kas viņā ir skaistuma atspulgs un atdarinājums.

Platona darbos mēs, protams, sastopamies ar tēmu, ka mīlestībai jāvērsas drīzāk pie zēnu dvēseles nekā pie viņu ķermeņa. Taču viņš nav nedz

pirmais, nedz vienīgais, kas par to runā. Saistībā ar vairāk vai mazāk stingrām sekām šī tēma ir caurviju motīvs tradicionālajās diskusijās par mīlestību, bet Ksenofonts tai piešķir – piedēvējot to Sokratam – radikālu formu. Tieši Platona ieviesta ir nevis šī šķirtne, bet gan veids, kā viņš iedibina ķermeņa mīlestības zemākumu. Viņš to pamato nevis milamā zēna godā un viņam pienācīgajā cieņā, bet tajā, kas pašā mīlētājā nosaka viņa mīlestības būtmi un formu (viņa vēlme pēc nemirstības, viņa tieksme pēc tīra skaistuma, atmiņas par to, ko viņš ir redzējis debesīs). Turklāt (šajā ziņā "Dzīru" un "Faidra" teksti ir pilnīgi nepārprotami) viņš neiezīmē skaidru, galīgu un nepārvaramu šķirtni starp slikto ķermeņa mīlestību un skaisto dvēseles mīlestību; lai cik nevērtīgas, lai cik zemas būtu šīs attiecības ar ķermeni, ja tās salīdzina ar šo tieksanos pēc skaistā, kas reizēm ir bīstama, jo ķermeniskās attiecības var to novirzīt no ceļa un apturēt, tās tomēr netiek uzreiz izslēgtas, nedz uz visiem laikiem nosodītas. Tieksšanās kustība turpinās no skaista ķermeņa uz skaistiem ķermeņiem atbilstoši slavenajai "Dzīru" formulai un no tiem uz dvēselēm, tad uz to, kas ir skaists "nodarbībās", "uzvedības noteikumos", "zināšanās", līdz pat tam, ka beigās skatiens sasniedz "skaistuma jau pārņemto plašo novadu". Un "Faidrs", viscaur apdziedot nepiekāpušos dvēseļu drosmi un pilnību, nenolemj sodam tās, kas dzīvo drīzāk godam nekā filosofijai piesaistītu dzīvi, ir lāvušas sevi pārsteigt nesagatavotas un kam ir gadījies, kaismes aizrautām, "pielaut notikšanu"; protams, brīdī, kad zemes dzīve tuvojas beigām, viņu dvēsele pamet ķermeni, viņiem ir atņemti spārni (atšķirībā no tā, kas notiek ar tiem, kuri ir palikuši "paši sev kungī"); viņi tāpat nevarēs doties augstāk; taču viņiem netiks uzspiests pazemes ceļojums; viens otra sabiedrībā abi mīlētāji dosies ceļojumā uz debesīm, kamēr savukārt iegūs spārnus "viņu mīlestības dēļ"². Platonam ķermeņa izslēgšana nav tas, kas būtiski raksturo patiesu mīlestību; to raksturo attiecības ar patiesību caur objekta šķietamībām.

3. *Pāreja no partneru asimetrijas jautājuma pie mīlestības konverģences jautājuma.*

Atbilstoši pastāvošajām nosacītībām tika gaidīts, ka Erots nāks no mīlētāja; runājot par mīlēto, viņš, tāpat kā erasts, nevarēja būt aktīvs

¹ PLATON, *Phèdre*, 210 c-d.

² *Ibid.*, 256 c-d.

mīlestības subjekts. Protams, no viņa prasīja atbildes piekēršanos, *Anterotu*. Taču šīs atbildes daba radīja problēmu: atbilde nevarēja būt precīzi simetriska izraisītājam; drīzāk tā bija atbilde nevis mīlētāja iekārei un baudai, bet gan atsaucība sakarā ar viņa labklājību, labvēlības izpausmēm, gādību, viņa personisko piemēru; vajadzēja gaidīt brīdi, kad mīlestības aizrautība būs beigusies un kad vecums, kas izslēdz kaismi, novērsīs briesmas, lai abus draugus savā starpā sasaistītu precīzi savstarpējas attiecības.

Taču, ja Erots ir attieksme pret patiesību, abi mīlētāji var savienoties tikai ar tādu nosacījumu, ka arī mīlēto virzītu uz patiesību tā paša Erots spēks. Platoniskajā erotikā iemīļotais nevarētu saglabāt objekta pozīciju attiecībā pret otra mīlestību, gaididams, ka viņš varēs apmaiņas kārtībā, uz ko viņam ir tiesības (jo viņš ir mīlētais), vienkārši saņemt padomus, kas viņam ir vajadzīgi, un zināšanas, pēc kurām viņš tiecas. Viņam pienāktos kļūt par īstenu subjektu šajās mīlestības attiecībās. Tieši šā iemesla dēļ apmēram "Faidra" trešās runas beigās notiek pavērsiens, kas liek pāriet no mīlētāja skatpunkta uz mīlētā skatpunktu. Sokrats apraksta ceļu, ko paveic tas, kurš mīl, viņa kaismi, ciešanas un smagā cīņu, kas viņam jāizcīna, lai savaldītu savus zirkus. Lūk, tagad viņš atgādina mīlēto: varbūt viņa apkārtne likusi domāt jaunajam puisim, ka nebija labi piekāpties mīlētājam; tomēr viņš piekrit mīlākā apmeklējumiem; no viņa klātbūtnes viņš ir gluži kā nesevī; mīlētājs savukārt jūtas iekāres vilņa pacilāts, viņa dvēselei izaug spārni un spalvas.¹ Protams, viņš vēl nezina, kāda ir patiesā daba tam, pēc kā viņš tiecas, un viņam trūkst vārdu, lai to nosauktu; taču viņš "apskauj ar rokām" savu mīlāko un "dod viņam skūpstus".² Tas ir nozīmīgs moments: atšķirībā no tā, kas notiek aplidošanas mākslā, "mīlestības dialektika" šeit piesauc divas abu mīlētāju precīzi atbilstošas kustības; mīlestība ir viena un tā pati, jo gan vienam, gan otram tā ir kustība, kas viņus virza uz patiesību.

4. *Pāreja no mīlētā zēna tikumības pie mīlestības pret skolotāju un viņa gudrību.*

Aplidošanas mākslā mīlošajam pieklājās parādīt uzmanību; lai gan no viņa tika prasīts saglabāt pašsavaldīšanos, bija labi zināms, ka pastāv risks – pret paša gribu viņu var uzveikt mīlestības spiediena spēks. Pretestības stiprā vieta, tas, ko zēns varēja likt pretī, bija viņa gods, cieņa, ietiepība

¹ PLATON, *Phèdre*, 255 b-c.

² *Ibid.*, 255 e-256 a.

saprāta robežās. Bet kopš brīža, kad Erots vērsās pie patiesības, tieši mīlošais atrodas priekšgalā uz mīlestības ceļa, ir patiesāk iemīlēties patiesībā, kas varētu vislabāk vadīt otru un palīdzēt viņam neiekrist visās zemajās baudās. Tas, kurš ir gudrākais mīlestībā, būs arī patiesības īpašnieks; viņa uzdevums būs iemācīt mīlotajam, kā pārvarēt savas iekāres un kļūt "stiprākam par sevi pašu". Mīlestības attiecībās un kā sekas attieksmei pret patiesību, kas no šā laika to strukturē, parādās jauns tēls: tas ir skolotāja tēls, kas nupat ir nonācis mīlētāja vietā, bet kas ar pilnīgu pašsavaldīšanos, ko viņš isteno pats pār sevi, apvērš spēles jēgu, apvērš lomas, izvirza atteikšanās principu no *aphrodisia* un visiem pret patiesību aklajiem jaunekljiem kļūst par mīlestības objektu.

Tāda ir jēga, kas neapšaubāmi piešķirama to attiecību aprakstam "Dzīru" pēdējās lappusēs, ko Sokrats iedibina ne vien ar Alkibiadu, bet arī ar Harmidu, Glaukona dēlu, ar Eutidēmu, Diokla dēlu, kā arī ar vēl daudziem citiem¹. Lomu sadalījums ir pilnībā apvērsts: tieši skaistie jauneklji, kurus vajā tik daudzi pielūdzēji, ir iemīlējušies Sokratā; viņi seko viņam pa pēdām, mēģina viņu pavest; viņi labprāt gribētu iegūt viņa labvēlību, lai viņš ar tiem dalītos savā gudrībā. Viņi ir erastu pozīcijā, bet viņš, vecs vīrs ar lempīgu ķermeni, ir eromēna pozīcijā. Taču viņi nezina to, ko Alkibiads atklāj slavenā "pārbaudījuma" gaitā –, proti, ka viņi mīl Sokratu tikai tādā mērā, kādā viņš ir spējīgs pretoties viņu valdzinājumam; tas nenozīmē, ka viņš pret viņiem nejūt ne mīlestību, ne iekāri; tas nozīmē, ka viņu nes patiesas mīlestības spēks un ka viņš prot pa īstam mīlēt patiesību, kas ir jāmīl. Diotīma to savureiz jau tika teikusi: tieši viņš viņu vidū ir tas, kurš zina, kas ir mīlestība. Kopš tā laika skolotāja gudrība (ne vairs zēna gods) raksturo vienlaikus patiesas mīlestības objektu un principu, kas kavē "piekāpties".

Šajā fragmentā figurējošais Sokrats ir apveltīts ar tradicionālajam *theios anēr* personāžam raksturīgajām spējām: fizisku izturību, ārēju nesatraucamību, prasmī neņemt vērā savu ķermeni un koncentrēt tajā visu dvēseles enerģiju.² Taču ir jāsaprot, ka šo spēju iespaids šeit ir saistīts ar ļoti īpatnu Erola darbību; tās nodrošina varu, ko Sokrats spēj īstenot pats pār sevi; tās ir vienlaikus pamats vērtēt viņu kā visaugstāko mīlestības objektu, kam pievērsties jaunekljiem, kā arī vienīgo, kas varētu viņu mīlestību novest līdz

¹ PLATON, *Banquet*, 222 b. Par Sokrata un Erola attiecībām sk. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp. 69–82.

² H. JOLY, *Le Renversement platonicien*, 1974, pp. 61–70.

patiesībai. Mīlestības notikšanā, kur cita citai pretī stājas dažādas valdonīgas ietekmes (mīlētāja ietekme, kas tiecas gūt pārsvaru pār iemīloto, iemīlotā ietekme, kurš tiecas izvairīties un ar šo pretestību pakļauj mīlētāju verdzībā), Sokrats ievieš citu kundzības tipu: to īsteno patiesības skolotājs, un viņu tai kvalificē pašam pār sevi īstenotā vara.

Tādējādi Platona erotiku var apskatīt trijos aspektos. Pirmkārt, tas ir atbildes veids tām grūtībām, kas piemīt attiecībām starp vīriešiem un zēniem grieķu kultūrā: jāatrisina zēniem kā baudas objektiem pieskiramā statusa jautājums; šādā rakursā Platona atbilde šķiet tikai sarežģītāka un labāk izstrādāta par tām, ko piedāvāja dažādās "publiskās tiesās" par mīlestību vai Ksenofonta tekstos Sokrata vārdā. Patiesi, Platons baudas objekta problēmu atrisina, pārvietojot mīlētā indivīda jautājumu uz jautājumu par pašas mīlestības dabu; strukturējot mīlestības attiecības kā attieksmi pret patiesību; dubultojot šo attieksmi un saistot tiklab ar mīlamo, kā mīlētāju; un apvēršot mīlētā jaunekļa lomu, padarot viņu par iemīlējušos patiesības skolotājā. Šajā ziņā var teikt, ka viņš apmierina izaicinājumu, ko metusi Aristofana fabula: viņš tai piešķir patiesu saturu; viņš parāda, cik ļoti tā ir viena un tā pati mīlestība un ka viena un tā pati tieksme var padarīt gan par *paiderastēs*, gan par *philerastēs*. Vairs nav jēgas pastāvēt asimetrijai, nobīdēm, pretestībai, izvairībai, kas cīnījamas mīlestības praksē allaž radija grūtas attiecības starp erastu un erotomēnu – aktīvo subjektu un pielūdzamā objektu; vai, drīzāk, tās var attīstīties atbilstoši pavisam citādi tieksmei, iegūstot pavisam citādu formu un uzspiežot pavisam citādu norisi: proti, patiesības skolotājs tad māca zēnam, kas ir patiesība.

Tācu līdz ar to mēs redzam, ka platoniskā erotika – tas ir tās otrs aspekts – kā pamatjautājumu mīlestības attiecībās ievieš patiesības jautājumu. Tas notiek ļoti atšķirīgā formā no tā *logos* formas, kam jāpakļauj savas tieksmes baudu lietošanā. Mīlētāja pienākums (un tas viņam patiesām ļauj sasniegt to, kas ir viņa mērķis) ir uzzināt, kāda patiesībā ir mīlestība, kas viņu ir pārņēmusi. Šeit atbilde Aristofana izaicinājumam pārveido atbildi, ko viņš pats sniedza: tā nav viņa paša otra puse, ko indivīds meklē otrā; viņš meklē patiesībā, kam viņa dvēsele ir radniecīga. No tā izriet, ka viņam veicamais ētikas darbs būs atklāt un uzturēt, nekad neatslābinoties, šo attieksmi pret patiesību, kas ir slēptais viņa mīlestības balsts. Tagad ir redzams, kā platoniskā refleksija tiecas atbrīvoties no ieras-tās problematizācijas, kas grozījās ap mīlestības objektu un statusu, lai ieviestu tādu mīlestības izpēti, kur smaguma centrs būs subjekts un patie-sība, uz ko viņš ir spējīgs.

Visbeidzot, sokrātiskā erotika, kādu to tēlo Platons, izvirza arī vairākus jautājumus, kas bija ierasti diskusijās par mīlestību. Taču tai nav mērķa definēt pienācīgo uzvedību, kurā tiktu panāktš līdzsvars starp pietiekami ilgu mīlētā pretestību un pietiekami vērtīgu mīlētāja labvēlības izpausmi; tā mēģina noteikt, ar kādu tieksmi, kādiem pūliņiem un kādu darbu pašam ar sevi mīlētāja Eross spēs atbrīvot un uz visiem laikiem nodibināt savas attiecības ar patiesu būtmi. Tā vietā, lai gribētu vienreiz par visām reizēm iezīmēt skīrtni, kas ļautu nodalīt cienījamo no apkaunojošā, šī erotika tiecas aprakstīt ceļu – ar visām grūtībām, sarežģījumiem un zaudējumiem –, kas ved uz turieni, kur tā no jauna radīs savu patieso būtmi. "Dzīres" un "Faidrs" iezīmē pāreju no erotikas modeļa, kas balstās uz "aplidošanu" un otra brīvību, uz erotiku, kas riņķo ap subjekta askēzi un kopēju pieeju patiesībai. No tā izriet, ka arī pētīšana izrādās pārvietota: refleksijā par *chrēsis aphrodisiōn* tā attiecās uz baudu un tās dinamiku, kam vajadzēja nodrošināt pareizu praksi un likumīgu iedalījumu ar pašsavaldisiņas palīdzību; platoniskajā refleksijā par mīlestību pētīšanas saturs ir iekāre, kas jāvada pie tās patiesā objekta (kas ir patiesība), iepazīstot to no tā patiesās būtmes viedokļa. Savaldīga, *sōphrosynē*, dzīve, tāda, kāda tā aprakstīta "Likumos", ir "labdabīga no visiem viedokļiem, ar mierīgām sāpēm, ar mierīgām baudām, ar padevīgām iekārēm (*ēremaiai hēdonai, malakai epithymiai*) un mīlestībām bez dusmām (*erōtesūuk emmaneis*)¹; baudu ekonomijas ziņā tur pastāv drošība, ko rada valdisiņa pār sevi.

Arī dvēselei, kuras lielie ceļojumi un mīlestības kvēle aprakstīta "Faidrā", iesaka ievērot "sakārtotu režīmu" (*tetagmenē diaita*), ja tā vēlas saņemt kompensāciju un no jauna iemantot savu debesu dzimteni; to nodrošina tas, ka viņa ir "pati sev saimniece" un "rūpējas par mēru", un tas, ka viņa ir pakļāvusi līdz "verdzībai to, kas liek rasties netikumam", un, gluži pretēji, dod "brīvu valū tam, kas rada tikumību"². Bet cīņu, kas viņai jāizvērs, lai pastāvētu pret savu tieksmju varmācību, tā varēs izcīnīt tikai ar divkāršu attieksmi pret patiesību: ar attieksmi pret savu pašas iekāri, ko pēta savā būtībā, un ar attieksmi pret savas iekāres objektu, ko iepazīst kā patiesu būtmi.

Tādējādi mēs redzam, ka iezīmējas viens no punktiem, kur veidosies iekāres cilvēka izpēte. Tas nenozīmē, ka platoniskā erotika vienā paņēmienā un negrozāmi būtu atstādinājusi baudu un to lietošanas ētiku.

¹ PLATON, *Lois*, V, 734 a.

² PLATON, *Phēdre*, 256 a-b.

Glūzi pretēji, mēs redzēsim, kā tā turpināja attīstīties un pārveidoties. Bet tai domāšanas tradīcijai, kas sākās ar Platonu, nozīmīga loma būs vēlāk, kad seksuālās uzvedības problematizāciju pārstrādās, ņemot par pamatu iekārojošo dvēseli un tās noslēpumu atšifrēšanu.

Šī filosofiskā refleksija sakarā ar zēniem satur kādu vēsturisku paradoksu. Šai vīriešu mīlestībai jeb, precīzāk izsakoties, šai mīlestībai uz pusaudžiem un jaunekliem, kas vēlāk tik ilgi un tik bargi tikusi nosodīta, grieķi piešķīra likumīgumu, kurā mums patīk saskatīt brīvības pierādījumu, ko viņi atvēlēja šim novadam. Tomēr tieši šajā sakarībā, daudz vairāk nekā sakarā ar veselību (ar ko viņi arī nodarbojās), daudz vairāk nekā sakarā ar sievieti un laulību (par kārtību, kurā viņi arī rūpējās), viņi formulēja visbargākās stingrības prasību. Protams, viņi to nosodīja vai aizliedza tikai izņēmuma gadījumos. Tomēr tieši refleksijā par zēnu mīlestību mēs sastopam formulējumu par "bezgalīgas izvairīšanās" principu, atraidīšanas ideālu, kura paraugu sniedz Sokrats ar savu nevainojamo pretošanos rīkojumiem, un tēmu, ka šī atsacīšanās pati par sevi satur augstu morālu vērtību. Veidā, kas pirmajā acu uzmetienā var izbrīnīt, mēs grieķu kultūrā sakarā ar zēnu mīlestību redzam noformējamies dažus galvenos seksuālās ētikas elementus, kas to noraidis tieši šā principa vārdā: simetrijas un savstarpējības prasība mīlestības attiecībās, nepieciešamība pēc grūtas un ilgstošas cīņas ar sevi pašu, progresējoša tādas mīlestības šķīstīšana, kas vērsta tikai uz pašu būtmi tās patiesībā, un cilvēka iztaujāšana par viņu pašu kā iekāres subjektu.

Mēs pazaudētu pašu galveno, ja iztēlotos, ka zēnu mīlestība sekmēja pati sevis aizliegšanu vai ka filosofijai piemītošā ambivalence akceptēja tās pastāvēšanu, tikai pieprasidama tās pārvarēšanu. Jāpatur prātā, ka šis "askētiskums" nebija veids diskvalificēt zēnu mīlestību; glūzi pretēji, tas bija veids to stilizēt, tātad, piešķirot tai formu un apveidus, padarīt vērtīgu. Taču tāpēc ne mazāk tajā pastāvēja pilnīgas atturēšanās prasība un atzīta iekāres jautājuma privilēģija, kas ieviesa elementus, kuriem nebija viegli ierādīt vietu tādā morālē, kas organizējas ap baudu lietošanas pētīšanu.

NOSLĒGUMS

Tā tad atzītu praksi laukā (režīma, mājsaimniecības vadīšanas, jaunekļu "aplidošanas"), kā arī ņemot par pamatu refleksijas, kas tiecās tās izstrādāt, grieķi izvirzīja jautājumus par seksuālo izturēšanos kā par morālu likmi un tiecās definēt mērenības formu, kas tur tika pieprasīta.

Tas nenozīmē, ka grieķi vispār interesējās par seksuālo baudu tikai no šiem trim skatpunktiem. Literatūrā varētu atrast, ka viņi spējuši mums atstāt daudz liecību, kas apstiprina citu tēmu un citu raīžu pastāvēšanu. Taču, ja turas, kā es to gribēju darīt šeit, pie norādoša tipa prātojumiem, ar kuru palīdzību viņi mēģināja domāt un regulēt savu seksuālo uzvedību, šie trīs problematizācijas centri parādās kā nozīmīgākie. Ap tiem grieķi izvērsa dzīves mākslas, uzvedību un "baudu lietošanu" atbilstoši prasīgiem un stingriem principiem.

Pirmajā acu uzmetienā var rasties iespaids, ka šīs atšķirīgās refleksijas formas ir stipri pietuvinātas tām stingrības formām, ko vēlāk mēs redzēsim Rīetumu kristīgajās sabiedrībās. Katrā ziņā, varbūt tika mēģināts labot joprojām diezgan izplatīto pretnostatījumu starp pagānisko domu ar tās "iecietību" pret "seksuālās brīvības" praksi un skumīgajām un aizliedzošajām morālēm, kas tai sekoja. Patiešām, ir jāredz, ka stingras un rūpīgi piekoptas seksuālas savaldības princips ir norādījums, kas nav datējams nedz, protams, ar kristietību, nedz ar vēlājiem antikajiem laikiem, nedz ar rigoristiskajām kustībām, kas kļuva pazīstamas, piemēram, līdz ar stoikiem hellēnisma laikmetā vai Romas impērijas laikā. Kopš 4. gadsimta mēs varam saskatīt ļoti skaidri formulētu domu, ka seksuālā aktivitāte pati par sevi ir diezgan kaitīga un dārga, diezgan stipri saistīta ar dzīvības substances zudumiem, tāpēc tā jāierobežo ar pedantisku ekonomiju, ciktāl tā nav nepieciešama; mēs atrodam arī laulības attiecību paraugu, kas no laulāto puses prasa līdzīgu atturēšanos no jebkādas "ārpus laulības" baudas; visbeidzot, mēs varam atrast tēmu par vīrieša atteikšanos no jebkādām fiziskām attiecībām ar zēnu. Vispārējais savaldības princips, aizdomas, ka seksuāla bauda varētu būt ļaunums, stingras uzticības

shēma laulībā, bargas skīstības ideāls: grieķi acīmredzami nedzīvoja atbilstoši šim modelim; taču vai filosofijas, morāles un medicīnas doma, kas viņu vidē izveidojās, netika formulējusi dažus pamatprincipus, ko vēlākajām morālēm – it īpaši tām, kas atrodamas kristīgajās sabiedrībās, – atlika tikai pārņemt? Tomēr nevar pie tā palikt; priekšraksti visnotaļ var būt formāli līdzīgi: galu galā tas pierāda tikai aizliegumu nabadzīgumu un garlaicīgumu. Veids, kā seksuālā aktivitāte tika konstituēta, atzīta un organizēta kā morāla likme, nav identisks no tā fakta vien, ka atļautais un aizliegtais, ieteicamais vai nesakāmais ir identisks.

Mēs redzējām: seksuālā uzvedība grieķu domā *aphrodisia* formā ir konstituējusies kā morāles prakses novads no baudas aktiem, kas izceļ no agonistiskā lauka grūti savaldāmus spēkus; tie, lai iegūtu racionāli un morāli pieņemamas uzvedības formu, aicina uz mēra un momenta, kvantitātes un piemērotības stratēģijas iedarbināšanu; tā savukārt tiecas – kā uz savas pilnības punktu un mērķi – uz precīzu pašsavaldīšanos, kur subjekts ir "stīprāks" par sevi pašu pat tās varas īstenošanā, ko viņš īsteno pār citiem. Lūk, prasība pēc stingrības, ko paredz šā subjekta, kas ir pats sevkungs, konstitūcija, neparādās universāla likuma formā, kuram ir spiests pakļauties ikviens un visi, bet drīzāk kā uzvedības stilizācijas princips tiem, kas vēlas piešķirt savai eksistencei iespējami skaistāko un pilnīgāko formu. Ja grib fiksēt laikā šo dažu lielo tēmu izcelsmi, kas piešķirušas formu mūsu seksuālajai morālei (baudas parādīšanās bīstamajā launuma novadā, uzticības pienākums laulībā, sava dzimuma partneru izslēgšana), tās ne vien nevajag attiecināt uz šo fikciju, ko dēvē par jūdaiski kristīgo morāli, bet it īpaši nevajag tajā meklēt aizlieguma bezlaicisko darbību vai pastāvīgu likuma formu. Seksuālā stingrība, ko pārāgri ieteica grieķu filosofija, nesakņojas kādā likuma ārpuslaiciskumā, kas laiku pa laikam iegūtu vēsturiski dažādas apspiešanas formas: tā izceļas no vēstures, kas morālās pieredzes pārveidošanās izpratnei ir noteicošāka nekā kodeksi: "ētikas" vēsture, ko izprot kā formas izstrādāšanu attieksmei pret sevi un kas ļauj individuam konstituēties kā morālas uzvedības subjektam.

Tomēr ikviena no trim lielajām uzvedības mākslām, no trim lielajām paštehnikām, kas tika izvērstas grieķu domā, – Dietētika, Ekonomika un Erotika –, piedāvāja ja ne gluži īpašu seksuālu morāli, tad vismaz seksuālās uzvedības sevišķu modulāciju. Šajā stingrības prasību izstrādāšanā grieķi ne vien netiecās definēt visiem obligātu uzvedības kodeksu, bet viņi netiecās arī organizēt seksuālo uzvedību kā novadu, kas visos tā aspektos izceltu vienu un to pašu principu kopumu.

100 Dietētikā mēs atrodam tādu savaldības formu, ko nosaka *aphrodisia* apvaldīta un piemērota lietošana; šī savaldības piekopsana izsauca uzmanību, kas lielākoties bija centrēta uz "brīža" jautājumu un uz korelāciju starp dažādiem ķermeņa stāvokļiem un gadalaiku mainīgajām īpašībām; bet šo raižu centrā izpaudās bailes no varmācības, bažas par apsikumu un divkārsās rūpes par indivīda izdzīvošanu un sugas uzturēšanu. Ekonomikā mēs atrodam savaldības formu, ko nosaka nevis laulāto savstarpēja uzticība, bet gan zināma privilēģija, ko vīrs saglabā pret likumīgo laulāto draudzeni, pār kuru viņš īsteno savu varu; laiciskā likme šeit nav piemērota brīža notveršana, bet gan – noteiktas mājsaimniecības organizācijai raksturīgas hierarhijas struktūras uzturēšana visā eksistences ilgumā; mērķis šeit ir nodrošināt, lai vīrietis pastāvīgi būtos no ikvienas pārmērības un piekoptu pašsavaldīšanos tajā savaldīšanā, ko viņš īsteno pār citiem. Visbeidzot, Erotikā prasītā savaldība ir vēl cita tipa: tā gan neuzspiež tīru un vienkāršu atturēšanos, taču mēs redzējam, ka tā tiecas pēc tās un tajā pastāv atteikšanās ideāls no jebkādām fiziskām attiecībām ar zēniem. Šī Erotika ir saistīta ar tādu laika izjūtu, kas ir ļoti atšķirīga no tās, ko mēs redzam sakarā ar ķermenī un sakarā ar laulību: tā ir gaistoša laika pieredze, kas liktenīgi ved uz kādu robežu nākotnē. Runājot par rūpēm, kas to ierosina, tās ir rūpes par cieņu pret pusaudža vīrietību un viņa nākamo brīva vīrieša statusu: runa vairs nav vienkārši par vīrieti, kam jābūt savas baudas kungam; runa ir par to, lai zinātu, kā ierādīt vietu otra brīvībai tajā savaldībā, ko īsteno pār sevi pašu, un patiesajā mīlestībā, ko otram veltī. Un galu galā, tieši šajā refleksijā par zēnu mīlestību Platona erotikā izvirzīts jautājums par sarežģītajām attiecībām starp mīlestību, atteikšanos no baudām un pieeju patiesībai.

101 Var atgādināt to, ko savulaik rakstījis K. J. Dovers: "Grieķi nemantoja ticību, ka dievišķa vara atklājusi cilvēcē likumu kodeksu, kas regulē seksuālo izturēšanos, un arī viņi paši to neizveidoja. Viņiem nebija arī institūcijas, kam būtu vara likt ievērot seksuālus aizliegumus. Saskarsmē ar senākām, bagātākām un izstrādātākām kultūrām nekā viņu pašu kultūra viņi jutās brīvi izvēlēties, pielāgot, izvērst un it īpaši atjaunināt."¹ Refleksija par seksuālo uzvedību kā morāles novadu viņiem nebija veids, kā principā interiorizēt, attaisnot vai pamatot visiem uzliktos vispārīgos aizliegumus; drīzāk tas bija veids, kā izstrādāt eksistences estētiku, pārdomātu tādas brīvības mākslu, ko uzskata par varas spēli, – tai mazākajai iedzīvotāju daļai, kas sastāvēja no brīviem vīriešu kārtas pieaugušajiem. Seksuālā

¹ K. J. DOVER, *Homosexualité grecque*, p. 247.

ētika, kas daļēji ir mūsu ētikas izcelsmes pamatā, protams, balstījās uz ļoti skarbu nevienlīdzības un piespiešanas sistēmu (sevišķi attiecībā pret sievietēm un vergiem); taču domā tā tika problematizēta kā brīvam vīrietim paredzēta attiecība starp viņa brīvības ieistinašanu, viņa varas formām un viņa pieeju patiesībai.

Ļoti brīvi un shematiski aplūkojot šīs ētikas vēsturi un tās pārveidošanos ilgā laikposmā, vispirmām kārtām var atzīmēt akcenta pārbīdi. Ir skaidrs, ka klasiskajā grieķu domā visdelikatākais punkts un refleksijas un izstrādes visaktīvākais centrs ir attiecības ar zēniem; tieši tur problematizācija piesauc vismārkākās stingrības formas. Taču ļoti lēnas evolūcijas gaitā mēs varam saskatīt šā centra nobīdīšanos: mazpamazām problēmas centrēšies ap sievieti. Tas nenozīmē ne to, ka zēnu mīlēšana vairs nenotiek, ne to, ka tā būtu pārstājusi izpausties, nedz arī to, ka par to nemaz vairs neuzdotu jautājumus. Taču tā ir sieviete un attieksme pret sievieti, kas iezīmē uzsvarus morālajā refleksijā par seksuālajām baudām: vai tās forma būtu jaunavības tēma, uzvedības iegūtā nozīme laulībā vai simetrijas un savstarpējības attiecībām starp abiem laulātajiem pieskirtā vērtība. Turklāt mēs varam redzēt jaunu problematizācijas centra nobīdi (šoreiz no sievietes uz ķermeni) interesē par bērna seksualitāti un par attiecībām starp seksuālo izturēšanos, normalitāti un veselību vispār, kas izpaudās kopš 17. un 18. gadsimta.

Taču vienlaikus ar šīm nobīdēm notika zināma šo elementu, ko varēja atrast sadalītus pa dažādām "mākslām" lietot baudas, apvienošana. Bija teorētiska unifikācija – viens no tās īstenotājiem bija Svētais Augustīns –, kas deva iespēju domāt vienā teorētiskā kopumā par nāves un nemirstības miju, laulības institūciju un nosacījumiem tuvoties patiesībai. Taču bija arī unifikācija, ko varētu saukt par "praktisku", tāda, kas sakopoja dažādās eksistences mākslas ap sevis atsifrēšanu, šķīstīšanās procedūrām un cīņu pret iekāri. Tagad seksuālās uzvedības problematizācijas centrā nonāca nevis bauda ar tās lietošanas estētiku, bet gan iekāre un tās šķīstījošā hermeneitika.

Šī pārmaiņa bija veselas transformāciju virknes sekas. Par šo transformāciju sākumu pat pirms kristietības attīstības ir sastopamas liecības morālistu, filosofu un ārstu refleksijā mūsu ēras pirmajos divos gadsimtos.

CITĒTO TEKSTU RĀDĪTĀJS¹

ANTIPHON,

Discours, texte établi et traduit par I. Gernet, Collection des universités de France (C.U.F.).

Pp. 77–78.

APULÉE,

Les Métamorphoses, traduction par P. Grimal. Paris, Gallimard, La Pléiade, 1963.

P. 25.

ARÉTÉE DE CAPPADOCE,

Traité des signes, des causes et de la cure des maladies aiguës et chroniques, texte dans le *Corpus medicorum Graecorum*, II, Berlin, 1958; traduction par L. Renaud, Paris, 1834.

P. 22.

ARISTOPHANE,

Les Acharniens, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele (C.U.F.).

P. 211.

l'Assemblée des femmes, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele (C.U.F.).

P. 242.

Les Cavaliers, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele (C.U.F.).

P. 242.

Les Thesmophories, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele (C.U.F.).

Pp. 26, 211.

ARISTOTE,

De l'âme, texte établi par A. Jannone, traduit et annoté par E. Barbotin (C.U.F.).

Pp. 58, 151.

Éthique à Eudème, texte et traduction par H. Rackham (Loeb classical Library).

P. 49.

Éthique à Nicomaque, texte et traduction par H. Rackham (Loeb classical Library); traduction française par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, Louvain-Paris, 1970.

Pp. 49–50, 53–55, 58–62, 75–78, 81–82, 88, 99, 101, 196–197, 200.

De la génération des animaux, texte et traduction par P. Louis (C.U.F.).

Pp. 56, 58, 63, 134, 148–149, 151–152.

De la génération et de la corruption, texte et traduction par Ch. Mugler (C.U.F.).

P. 151.

Histoire des animaux, texte et traduction par P. Louis (C.U.F.).

Pp. 51, 55–56, 63, 69.

¹ Pateicos Solšuāras bibliotēkai un tās direktoram. Pateicos Nikolai un Luijam Evrāriem, kā arī Helēnai Monsakrē, kuru palīdzību šīs grāmatas tapšanā es ļoti augstu vērtēju.

Les Parties des animaux, texte et traduction par P. Louis (C.U.F.).

P. 52.

La Politique, texte et traduction par H. Rackham (Loeb classical Library).

Pp. 24, 94–95, 98, 118, 138–140, 191, 194, 197, 200, 238.

La Rhétorique, texte et traduction par J. Voilquin et J. Capelle, Paris, 1944.

Pp. 64, 225–226.

PSEUDO-ARISTOTE,

Économique, texte et traduction par A. Wartelle (C.U.F.).

Pp. 194–196, 201.

Problèmes, texte et traduction par W. S. Hett (Loeb classical Library).

Pp. 50, 56, 126, 131, 134–135, 140, 150.

Sur la stérilité, texte et traduction par P. Louis, t. III de l'*Histoire des animaux* (C.U.F.).

Pp. 55, 161.

AUBENQUE, P.,

La Prudence chez Aristote, Paris, P.U.F., 1963.

P. 68

AUGUSTIN, saint,

Les Confessions, texte établi par M. Skutella et traduit par E. Trehorel et G. Bouisson, in *Œuvres*, t. XIII, Paris, 1962.

P. 49.

AULU-GELLE,

Les Nuits attiques, texte et traduction par R. Macache (C.U.F.).

P. 142

BOSWELL, J.,

Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality, Chicago, 1980.

P. 252.

BRISSON, I.,

Article "Éros" du *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981.

P. 253.

BUFFIÈRE, F.,

Éros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

Pp. 211, 214–215, 218, 242.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE,

Le Pédagogue, texte et traduction par M. Harl, Paris, Éd. du Cerf, 1960.

P. 143.

DAUVERGNE, H.,

Les Forçats, Paris, 1841.

P. 25.

DÉMOSTHÈNE,

Contre Nééra, texte et traduction par I. Gernet (C.U.F.).

Pp. 159, 162.

Eroticos, texte établi et traduit par R. Clavaud (C.U.F.).

Pp. 70, 226–234.

DIOCLÈS,

Du Régime, in ORIBASE, *Collection médicale*, t. III, texte établi et traduit par U. Bussemaker et Ch. Daremberg, Paris, 1858.

Pp. 124, 126, 128–130, 134–135.

DIOGÈNE LAËRCE,

Vie des Philosophes, texte et traduction par R. D. Hicks (Loeb classical Library); traduction française par R. Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

Pp. 54, 58, 60, 64-65, 81-82, 86, 93, 99, 134, 147, 162, 208, 242, 244.

DION DE PRUSE,

Discours, texte et traduction par J. W. Cohoon (Loeb classical Library).

Pp. 25, 54.

DOVER, K. J.,

"Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour", *Arethusa*, 6, 1973.

P. 43.

Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle, Oxford, 1974.

Pp. 43, 48.

Greek Homosexuality, Londres, 1978; traduction française par S. Saïd: *Homosexualité grecque*, Grenoble, 1982.

Pp. 43, 48, 209, 217, 221, 232, 240, 245.

DUBY, G.,

Le Chevalier, la Femme et le Prêtre, Paris, Hachette, 1981.

P. 29.

ÉPICTÈTE,

Entretiens, texte et traduction par J. Souilhé (C.U.F.).

P. 25.

ESCHINE,

Contre Timarque, texte et traduction par V. Martin et G. Budé (C.U.F.).

Pp. 216, 218, 227, 239-241.

EURIPIDE,

Ion, texte et traduction par L. Parmentier et H. Grégoire (C.U.F.).

P. 182.

Médée, texte et traduction par L. Méridier (C.U.F.).

P. 182.

FLANDRIN, J.-L.,

Un Temps pour embrasser, Paris, Éd. du Seuil, 1983.

P. 131.

FRAISSE, J.-Cl.,

Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique, Paris, Vrin, 1974.

Pp. 200, 222.

FRANÇOIS DE SALES,

Introduction à la vie dévote, texte établi et présenté par Ch. Florisoone (C.U.F.).

P. 23.

HADOT, P.,

Exercices spirituels et philosophie antique, Paris, "Études augustiniennes", 1981.

P. 264.

HIPPOCRATE,

L'Ancienne Médecine, texte et traduction par A.-J. Festugière, Paris, 1948; New York, 1979.

P. 113.

Aphorismes, texte et traduction par W. H. S. Jones (Loeb classical Library).

P. 126.

Épidémies, texte et traduction par W. H. S. Jones (Loeb classical Library).

Pp. 115, 136.

- De la génération*, texte et traduction par R. Joly (C.U.F.).
Pp. 143–147.
- Maladies II*, texte et traduction par J. Jouanna (C.U.F.).
P. 135.
- De la nature de l'homme*, texte et traduction par W. H. S. Jones (Loeb classical Library).
Pp. 124, 126.
- Du régime*, texte et traduction par R. Joly (C.U.F.).
Pp. 117, 120, 125–131, 133.
- Du régime salubre*, texte et traduction par W. H. S. Jones (Loeb classical Library).
P. 124.
- Le Serment*, texte et traduction par W. H. S. Jones (Loeb classical Library).
P. 57.
- ISOCRATE,
À Nicoclès, texte et traduction par G. Mathieu et E. Brémond (C.U.F.).
P. 193.
- Nicoclès*, texte et traduction par G. Mathieu et E. Brémond (C.U.F.).
Pp. 24, 78, 95, 167, 189–193.
- JOLY, H.,
Le Renversement platonicien, logos, epistēmē, polis, Paris, Vrin, 1974.
Pp. 107, 265.
- IACEY, W. K.,
The Family in Classical Greece, Ithaca, 1968.
P. 166.
- IESKI, E.,
"Die Zeugungslehre der Antike", *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur*, XIX, Mayence, 1950.
P. 43.
- LUCIEN (PSEUDO-),
Les Amours, texte et traduction par M. D. MacLeod (Loeb classical Library).
P. 50.
- LYSIAS,
Sur le meurtre d'Ératosthène, texte et traduction par I. Gernet et M. Bizos (C.U.F.).
P. 163.
- MANUII, P.,
"Fisiologia e patologia del femminile negli scritti ippocratici", *Hippocratica*, Paris, 1980.
P. 56.
- NORTH, H.,
Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature, "Cornell Studies in Classical Philology", XXXV, Ithaca, 1966.
Pp. 75–76.
- PAUL D'ÉGINE,
Chirurgie, traduction par R. Briau, Paris, 1855.
Pp. 124, 129.
- PHILOSTRATE,
Vie d'Apollonius de Tyane, traduction par P. Grimal. Paris, Gallimard, La Pléiade, 1963.
P. 27.

PLATON,

Alcibiade, texte et traduction par M. Croiset (C.U.F.).

P. 85.

Le Banquet, texte et traduction par L. Robin (C.U.F.).

Pp. 27, 53, 58, 61, 65, 70, 151, 209, 212, 216, 220, 229, 245–246, 253–256, 258–260, 264, 267.

Charmide, texte et traduction par A. Croiset (C.U.F.).

P. 215.

Euthydème, texte et traduction par L. Méridier (C.U.F.).

P. 214.

Gorgias, texte et traduction par M. Croiset (C.U.F.).

Pp. 53, 67, 75, 85, 95, 104, 210.

Lettres, texte et traduction par J. Souilhé (C.U.F.).

Pp. 78, 80.

Les Lois, texte et traduction par É. des Places et A. Diès (C.U.F.).

Pp. 53–54, 59–60, 68, 75, 77–81, 83–84, 87, 89, 101, 121, 136–140, 150–153, 161, 185–188, 208, 244, 268.

Phèdre, texte et traduction par L. Robin (C.U.F.).

Pp. 26, 53, 60, 78, 80, 102, 221, 245, 251, 258–263, 267–268.

Philèbe, texte et traduction par E. Diès (C.U.F.).

Pp. 52, 59, 142.

Le Politique, texte et traduction par A. Diès (C.U.F.).

P. 58.

Protagoras, texte et traduction par A. Croiset (C.U.F.).

Pp. 78, 220.

La République, texte et traduction par E. Chambry (C.U.F.).

Pp. 50, 53, 55, 58–61, 63, 67, 72, 75, 78, 80–84, 86–87, 89, 93–94, 100, 104, 114, 118–120, 138, 207–208.

Timée, texte et traduction par A. Rivaud (C.U.F.).

Pp. 54, 59–60, 115, 119, 122, 148.

PSEUDO-PLATON,

Les Rivaux, texte et traduction par J. Souilhé (C.U.F.).

Pp. 116, 211.

PLINE L'ANCIEN,

Histoire naturelle, texte et traduction par J. Beaujeu (C.U.F.).

P. 23.

PLUTARQUE,

Propos de table, texte et traduction par F. Fuhrmann (C.U.F.).

P. 69.

Vie de Caton le Jeune, texte et traduction par R. Flacelière et E. Chambry (C.U.F.).

P. 24.

Vie de Solon, texte et traduction par E. Chambry, R. Flacelière, M. Juneaux (C.U.F.).

P. 162.

POI.YBE,

Histoires, texte et traduction par R. Weil et Cl. Nicolet (C.U.F.).

Pp. 63–64.

POMEROY, S.,

Goldesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity, New York, 1975.

P. 163.

PORPHYRE,

Vie de Pythagore, texte et traduction par É. des Places (C.U.F.).

P. 117.

ROMILLY, J. de,

La Loi dans la pensée grecque des origines à Aristote, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

P. 64.

RUFUS D'ÉPHÈSE,

Œuvres, texte et traduction par Ch. Daremberg et Ch.-E. Ruelle, Paris, 1878.

P. 58.

SÈNEQUE I.E RHÉTEUR,

Controverses et suasoires, traduction par H. Bornecque, Paris, Garnier, 1932.

P. 25.

SMITH, W. D.,

"The Development of Classical Dietetic Theory", *Hippocratica*, Paris, 1980.

P. 124.

VAN GULIK, R.,

La Vie sexuelle dans la Chine ancienne, traduction française par L. Évrard, Paris, Gallimard, 1971.

Pp. 154, 159

VERNANT, J.-P.,

Mythe et pensée chez les Grecs, Paris, Maspero, 1966.

P. 175.

XÉNOPHON,

Agésilas, texte et traduction par J. C. Marchant (Loeb classical Library); traduction française par P. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

Pp. 27, 53, 71.

Anabase, texte et traduction par C. I. Brownson et O. J. Todd (Loeb classical Library); traduction française par P. Chambry, Paris, 1967.

Pp. 53, 210, 220.

Le Banquet, texte et traduction par C. I. Brownson et O. J. Todd (Loeb classical Library); traduction française par P. Chambry, Paris, 1967.

Pp. 55, 65, 164, 166, 209–210, 221–223, 225, 245–246, 256–257.

La Cyropédie, texte et traduction par M. Bizos et É. Delebecque (C.U.F.).

Pp. 69, 75, 95, 105, 208.

Économique, texte et traduction par P. Chantraine (C.U.F.).

Pp. 83, 88, 97, 161, 169–183.

Hiéron, texte et traduction par E. C. Marchant et G. W. Bowersock (Loeb classical Library); traduction française par P. Chambry, Paris, 1967.

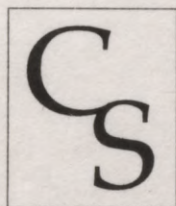
P. 56, 59, 71, 77, 181, 219, 245.

Les Mémorables, texte et traduction par E. C. Marchant et G. W. Bowersock (Loeb classical Library); traduction française par P. Chambry, Paris, 1967.

Pp. 48, 50, 53, 61, 66–68, 70, 72, 78, 84–85, 91, 93, 100–101, 117, 123, 171, 257.

La République des Lacédémoniens, traduction française par P. Chambry, Paris, 1967.

Pp. 139, 257.



Mišela Fuko "Seksualitātes vēstures" 2. daļa "Baudu lietojums" ir trīsdesmit pirmā grāmata Sorosa fonda – Latvija dibinātajā tulkojumu sērijā "Cilvēks un sabiedrība". Centrālās Eiropas universitātes izstrādātās tulkojumu sērijas koncepciju ar Atvērtās sabiedrības institūta Izdevējdarbības attīstības centra un Sorosa fonda – Latvija atbalstu īsteno Latvijas izdevniecības – "AGB", "Elpa", "Intelekti", "Jumava", "Madris", "Pētergailis", "Omnia mea", "Zvaigzne ABC", kā arī LU Filozofijas un socioloģijas institūts. Šā kopdarba mērķis ir ik gadu laist klajā vismaz piecu nozīmīgu sociālo un humanitāro zinātņu darbu tulkojumus, kuros laika gara meklējumi atklāti pasaulē atzītu mūsdienu zinātņu klasiku interpretācijā.

Sērijā izdotajiem Ludviga Vitgenšteina, Entonija D. Smita, Martina Heidegera, Česlava Miloša, Kliforda Ģirca, Erika Eriksona, Herberta Gudjona, Alana Dž. P. Teilora, Entonija Gidensa, Hansa–Georga Gadamera, Džozefa Rotčailda, Ričarda Rortija, Žana Bodrijāra, Barija Buzana, Ernesta Gelnera, Jesajas Berlina, Hannas Ārentes, Džozefa Raza, Ērvinga Gofmaņa un Edmunda Huserla darbu tulkojumiem 2002. gadā piepulcējas ne tikai Mišela Fuko "Baudu lietojums", bet arī Žana Piažē "Bērna intelektuālā attīstība" un Maksa Vēbera "Relīģijas socioloģija" – darbi, kas attēlo mūsdienu pasauli tās saskaldītajā daudzveidībā un sociālo procesu sarežģītībā ...un šādam laikmetam atbilstīgā – nebūt ne vieglā valodā.

Latvijā atzītāko nozares speciālistu – filosofu, politologu, vēsturnieku un sociologu izvēlēto darbu tulkojumi turpina ceļu pie lasītāja, kura interese par sērijā iekļautajiem darbiem gadu gaitā augusi.

Mišels Fuko

Seksualitātes vēsture

II

Baudu lietojums

Redaktors *Aigars Cinis*

Māksl. redaktors *Aldis Aleks*

Tehn. redaktore *Elizabete Vilka*

Maketētāja *Mārīte Pabērza*

Apgāds Zvaigzne ABC, SLA.

K. Valdemāra ielā 6, Rīgā, LV-1010.

A/s Preses nams poligrāfijas grupa Jāņa sēta.

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTĒKA



0302060408

**OBLIGĀTAIS
EKSEMPLĀRS**

2. —



Grāmatu sērija «Cilvēks un sabiedrība»

2000-3
L 375 II

ISBN 9984-22-629-8



9 789984 226293 >