

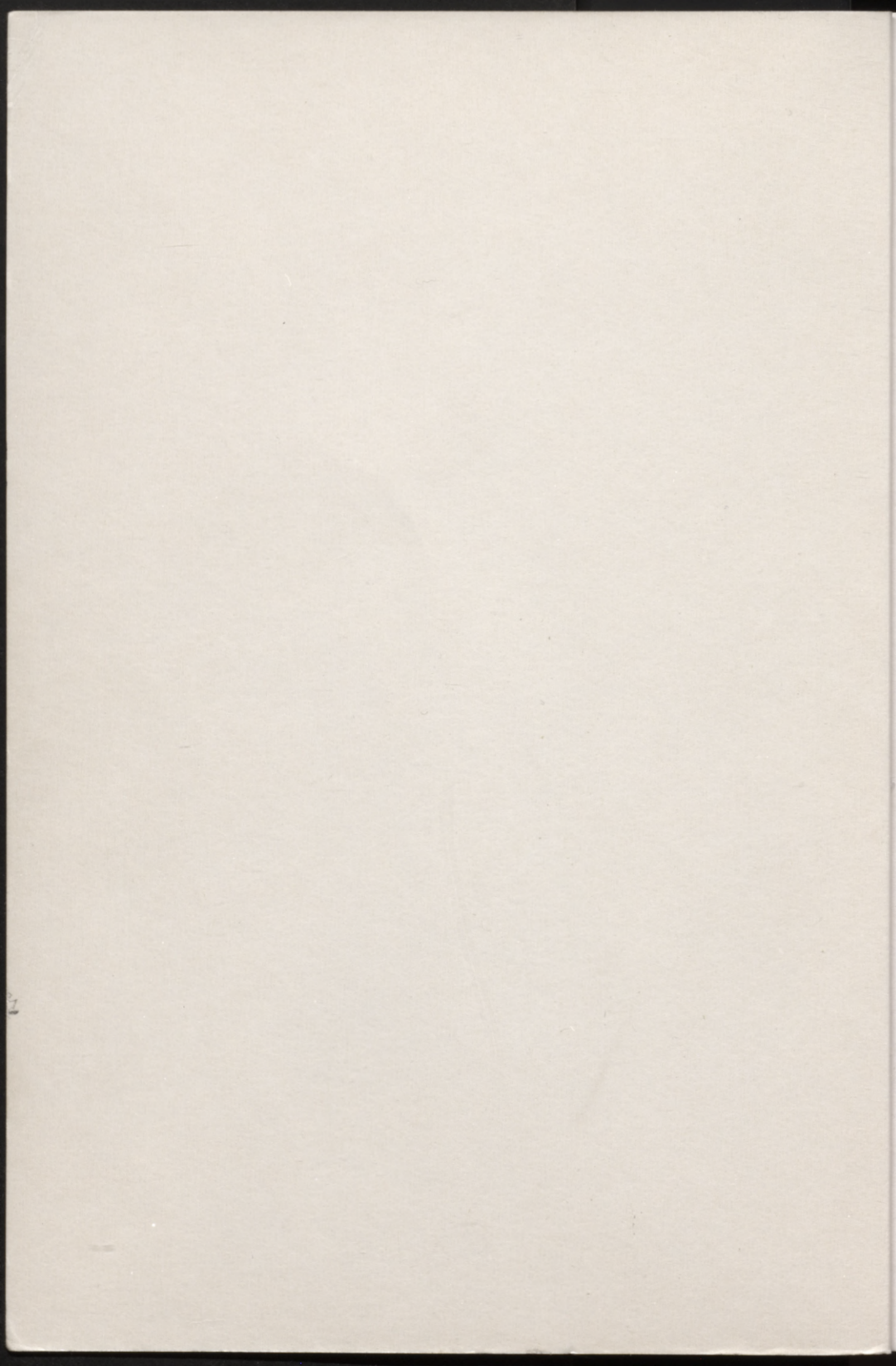
Mišels Fuko

SEKSUALITĀTES VĒSTURE

III
Pašrūpe



CS





ZVAIGZNE ABC

Mišels Fuko

SOROSA
FONDS
LATVIJA



SEKSUALITĀTES VĒSTURE

Ši grāmata izdota
Centrālās Eiropas universitātes
tulkojumu projekta ietvaros,
ko finansiāli atbalsta
Atvērtais 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

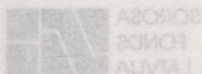
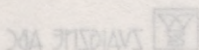
Pašrūpe



ZVAIGZNE ABC

2003

174753



21. gimnazijska izdava
Centralna Evropska univerzita
tiskovni projekt izdava,
za finansijsko podpiranje
AVRILSKA KATEDRA ZA
Izdavajsko-izdavajsko delo na
Sorosovih fondih - Lajpsig

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 - Lajpsig

2000-3

375

Latvijas Nacionālā
bibliotēka

030800000

176 (091)
F. 260

L
1

Mišels Fuko

SEKSUALITĀTES VĒSTURE

I. SAPNOŠANĀS	7
1. Artēņķēģu austrode	7
2. Anāstas	18
3. Septiņi un skis	23
II. PĀSKULTŪRA	33
III. PAŠRŪPE	57
1. Mācībovārtu sāistu loma	57
2. Politiski spēki	64
IV. LERMENIS	77
1. Galma	77
2. Vai tās ir labas vai sliktas?	98
3. Baudu režims	99
4. Dvēseles darbs	101
V. SIEVĪTE	101
1. Sieviete	101
2. Jautājums par sievieti	101
3. Baudu režims	101
VI. ZENIS	101
1. Zēns	101
2. Jautājums par zēnu	101
3. Baudu režims	101
NOBĒIGUMS	101



ZVAIGZNE ABC

2003

Latvijas Nacionālā

bibliotēka

0303022145

176 (091)

Fu 260

Michel Foucault Histoire de la sexualité

III

Le Souci de soi

© Éditions Gallimard, 1984

ISBN 2-07-027382-2

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, 2003

© Irēna Auziņa, tulkojums latviešu valodā, 2003

© Māra Rubene, pēcvārds, 2003

© Ilmārs Blumbergs, mākslinieciskais noformējums, 2003

© FPA, foto, 2003

ISBN 9984-22-022-2

SATURS

SAPNOŠANA PAR BAUDU

I.	SAPNOŠANA PAR BAUDU	7
	1. Artemidora metode	7
	2. Analīze	18
	3. Sapnis un akts	23
II.	PAŠKULTŪRA	33
III.	PATS UN CITI	57
	1. Matrimoniālo saišu loma	57
	2. Politiskā spēle	64
IV.	ĶERMENIS	77
	1. Galēns	81
	2. Vai tās ir labas vai sliktas?	86
	3. Baudu režīms	95
	4. Dvēseles darbs	101
V.	SIEVIETE	111
	1. Laulības saites	113
	2. Jautājums par monopolu	124
	3. Baudas laulībā	133
VI.	ZĒNI	141
	1. Plūtarhs	144
	2. Pseido-Lūkiāns	158
	3. Jauna erotika	171
	NOBEIGUMS	175
	Citēto tekstu rādītājs	179
	Starp "kontroles pārmērību" un filosofa "bīstamo brīvību". <i>Māra Rubene</i>	188

54422.0300

1997
100

Ministère de la Santé
III
Le Santé et
1997, par le
2 2007 21 07 2007

SATURS

7	I. SAPIŅŅANA PAR BAUDU
7	1. Anemidors metode
18	2. Analīze
23	3. Sapiņis un akrs
33	II. PASKULTŪRA
37	III. PATS UN CĪTA
37	1. Maturmonitāro saistītais
64	2. Politiskā spēle
77	IV. KERMIENIS
81	1. Galēns
86	2. Vai tās ir labas vai sliktas
92	3. Baudu režims
101	4. Dvēseles darbs
111	V. SĪVĒTĒ
111	1. I. Sīvētājs
111	2. Jautājums par monopolu
111	3. Baudas laulība
111	VI. ZĒNI
111	1. Pūšlins
128	2. Psīdo-Loķiņš
128	3. Jauns cīrīks
128	NOBĒIGUMS
128	Cieto tekstu tādā veidā
128	šarp "kontrolē pārmetēšu" un tīrīto
128	"piramo pūšlins", Mān lūpās

I SAPŅOŠANA PAR BAUDU

Es sāksšu ar diezgan saydabīga teksta analīzi. Tas ir "praktisks" darbs un attiecas uz ikdienas dzīvi; šis teksts nav refleksija vai morāles ieteikumi. No attiecīgā laikmeta tekstiem, kas mums pieejami, vienīgi šajā ir kaut cik sistemātisks izklāsts par dažādiem dzimumakta veidiem; vispār tekstā nav tiešu un skaidru morālu spriedumu, taču tas ļauj saskatīt vispārpieņemtas vērtējumu shēmas. Mēs varam izdarīt secinājumu, ka tās ir ļoti tuvas vispārīgajiem principiem, kas jau tolaik, antīkajā periodā, noteica *aphrodisia* morāles praksi. Tādējādi Artemidora grāmatu var izmantot kā orientieri. Tā apliecina nemainīgumu. Tā parāda tipisku domāšanas veidu. Līdz ar to tā ļauj spriest, kas varēja būt neierasts un kas – daļēji jauns šā paša laikmeta filosofiskās un medicīniskās refleksijas darbā attiecībā uz baudu un seksuālo izturēšanos.

1 ARTEMIDORA METODE

Artemidora "Sapņu grāmata" ir vienīgais teksts, kas mums ir pilnībā pieejams no visai plašā antīkās oneirokritikas literatūras klāsta. Artemidors – viņa darbi tapuši 2. gs. pēc Kristus – pats citē vairākus darbus (daži no tiem ir seni darbi), kuri bijuši apritē viņa laikā: tie ir Efesas Nikostrata¹ un Halikarnāsas Paniasida² darbi; Telmēsas Apollodora darbs³; Antiohijas

¹ ARTÉMIDORE, *La Clef des songes* (trad. A.-J. Festugière), I, 2.

² *Ibid.*, I, 2; I, 64; II, 35.

³ *Ibid.*, I, 79.

Foiba¹, Hēliopoles Dionīsija², Mindas naturālista Aleksandra³ darbi; viņš cildinoši piemin Telmēsas Aristandru⁴; viņš atsaucas arī uz trim Tiras Gemina grāmatām, uz Falēras Dēmētrija piecām grāmatām, uz Milētas Artemona⁵ divdesmit divām grāmatām.

Vērsdamies pie kāda Kasija Maksima, kuram darbs ir veltīts, – varbūt tas ir Tiras Maksims vai viņa tēvs⁶, kas mudinājis autoru "neļaut nogrimt aizmirstībā viņa zinātnei" –, Artemidors apgalvo, ka viņam nav bijis citas rūpes kā vien "bez mitas, dienu un nakti" nodoties sapņu interpretēšanai.⁷ Vai tas būtu pārspīlēts apgalvojums, kā parasti mēdz būt šāda veida priekšsvārdos? Varbūt. Katrā ziņā Artemidors ir darījis kaut ko pavisam citu nekā tikai kompilējis slavenākos oneiriskos pareģojumus, kuri apstiprinājušies realitātē. Viņš ir uzņēmies rakstīt darbu par metodi, turklāt vienlaikus divos līmeņos: darbam vienlaikus jābūt gan ikdienā lietojamai rokasgrāmatai, gan teorētiskam traktātam par interpretēšanas procedūru vērtību.

Nevajadzētu aizmirst, ka sapņu analīze bija daļa no eksistences tehnikām. Miegā skatītās ainas tika uzlūkotas, vismaz zināma daļa no tām, par realitātes zīmēm vai nākotnes vēstījumiem, to izskaidrošana tika ļoti augstu vērtēta: kārtīgā dzīvē nemaz nevarēja izvairīties no šā pienākuma. Tā bija ļoti sena tautas tradīcija, un šo paradumu pārņēma arī izglītotu cilvēku vidē. Noteikti bija jāprasa padoms daudzajiem nakts tēlu profesionāļiem, bet skaitījās cienijami arī pašam prast tulkot zīmes. Var atrast neskaitāmus pierādījumus tam, cik liela nozīme tikusi piešķirta sapņu analīzei kā dzīves praksei; bija neiedomājami iztikt bez tās ne vien svarīgos gadījumos, bet arī ikdienas dzīves ritējumā. Dievi sapnī dod padomus, izsaka savu viedokli, dažkārt arī tiešus rīkojumus. Taču pat tad, ja sapnis tikai piesaka kādu notikumu un nedod nekādas norādes, pat tad, ja pieņem, ka samezģlošanās nākotnē ir neizbēgama, ir labi zināt jau iepriekš, kam jānotiek, lai varētu sagatavoties. "Dievībai," teic Ahillejs Tatijs "Leukipes un Kleitofonta piedzīvojumos", "bieži vien tik cilvēkiem sapnī

¹ ARTÉMIDORE, *Clef des songes*, I, 2; II, 9; IV, 66.

² *Ibid.*, II, 66.

³ *Ibid.*, I, 67; II, 9; II, 66.

⁴ *Ibid.*, I, 31; IV, 23; IV, 24.

⁵ *Ibid.*, I, 2; II, 44.

⁶ Cf. A.-J. Festugière, *Introduction à la traduction française*, p. 9; et C. A. Behr. *Aelius Aristides and the Secret Tales*, p. 181 sq.

⁷ ARTÉMIDORE, *Clef des songes*, II, conclusion.

atklāt nākotni – ne tādēļ, lai viņi izvairītos no nelaiemes, jo neviens nevar būt stiprāks par Likteni, bet gan tādēļ, lai viņi vieglāk *panestu* ciešanas. Jo tas, kas nāk pār cilvēku uzreiz, pēkšņi un negaidīti, savanda garu ar trieciena brutalitāti un to pārmāc, turpretī pie tā, kam pagūst sagatavoties, pakāpeniski pierod, un bēdas vājinās."¹ Vēlāk Sinesijs izskaidros gluži tradicionālu viedokli, atgādinot, ka mūsu sapņi ir orākuls, kas "dzīvo kopā ar mums", kas mūs pavada "ceļojumos, karā, sabiedriskajā darbībā, lauksaimniecības darbos, komerciālos pasākumos"; sapnis jāuzlūko par "vienmēr gatavu pareģi, nenogurstošu un klusu padomdevēju"; tātad mums visiem, lai kas mēs arī būtu – "vīriši vai sievietes, jauni vai veci, bagāti vai nabagi, privātpersonas vai amatpersonas, pilsētas vai lauku iedzīvotāji, amatnieki vai oratori –, jāpapūlas izskaidrot savus sapņus" bez jebkādam "dzimuma, vecuma, mantas stāvokļa vai profesijas privilēģijām".² Arī Artemidors savu darbu "Sapņu grāmata" ir sarakstījis šādā garā.

Viņam vissvarīgākais ir visos sikumos norādīt lasītājam, kā rīkoties: ko darīt, lai sadalītu sapni sastāvdaļās un saprastu sapņa diagnostisko nozīmi. Un vēl: kā rīkoties, lai iztulkotu visu kopumu, sākot no sastāvdaļām un vienlaikus ņemot vērā šo kopumu ikvienas daļas atšifrēšanā? Zīmīga ir Artemidora ķeršanās pie šī jautājuma ar upurētāju priesteru burvju paņēmieniem: arī viņi "par katru zīmi, atsevišķi ņemtu, zina, uz ko tā attiecas"; tomēr "ne mazāk paskaidrojumu kā par ikvienu daļu viņi sniedz par visu kopumu".³ Tātad mums ir darīšana ar traktātu *par interpretāciju*. Šis darbs gandrīz pilnībā ir veltīts nevis brīnumainajiem sapņu pareģojumiem, bet gan *technē*, kas ļauj sapņu vēstījumus saprast pareizi, un tas ir domāts vairāku kategoriju lasītājiem. Artemidors grib dot instrumentu analīzes speciālistiem un profesionāļiem; viņš piedāvā savam dēlam, kuram ir veltīta IV un V grāmata, vilinošu iespēju: viņš "tur grāmatu uz sava galda" un glabā to dēlam, "viņš kļūs par vislabāko sapņu tulku".⁴ Viņš grib palīdzēt arī tiem, kas ir vilušies maldīgās metodēs, kuras viņi izmēģinājuši, un tādēļ novērsušies no šīs vērtīgās prakses: pret šiem maldiem Artemidora grāmata būs kā dziedinošas zāles – *therapeiā sōtēriōdēs*.⁵ Artemidors domā arī par ikvienu nejašu lasītāju, kuram būtu nepieciešama vienkārša instrukcija.⁶

¹ ACHILLE TATIUS, *Leucippé et Clitophon*, I, 3.

² SYNÉSIOS, *Sur les songes*, trad. Druon, 15–16.

³ ARTÉMIDORE, *Clef des songes*, I, 12 et III, conclusion.

⁴ *Ibid.*, IV, préface.

⁵ *Ibid.*, dédicace.

⁶ *Ibid.*, III, conclusion.

Katrā ziņā viņš savu darbu grib pasniegt kā dzīves pamācību grāmatu, kā noderīgu instrumentu eksistences un tās apstākļu veidošanai: analizējot viņš ir mēģinājis izveidot "to pašu kārtību un to pašu secību kā dzīvē".

Šis "mācību grāmatas ikdienas dzīvei" raksturs ir ļoti jūtams, ja salīdzina Artemidora tekstu ar Aristaida "Runām" – to autors ir slimīgi norūpējies un gadiem ieklausās dievā, kas viņam sūta sapņus visā viņa nepārstās slimības gaitā un neskaitāmajos ārstniecības pasākumos, kurus viņš izmēģina. Mēs varam atzīmēt, ka Artemidors gandrīz nemaz neatvēr vietu reliģiskiem brīnumiem; atšķirībā no daudziem citiem šī žanra tekstiem Artemidora sacerējums nav atkarīgs no kulta terapijas pasākumiem pat tad, ja viņš ar tradicionālu formulu izsauc Daldas Apollonu, "savas dzimtenes dievu", kurš Artemidoru ir iedrošinājis un kurš, nostājies viņam galvgalī, "devis rīkojumu sarakstīt šo grāmatu".¹ Turklāt viņš ir papūlējies raksturot sava darba atšķirību no citu oneirokritiķu darbiem, tādu kā Tiras Gemins, Falēras Dēmētrijs un Milētas Artemons, kuri ir aprakstījuši ar Serāpidu² saskaņotus norādījumus un ārstniecības kūres. Sapņotāja tips, pie kura vērsās Artemidors, nav no augšas dotu rīkojumu pārņemts nemierīgs dievlūdzējs. Tas ir "parasts" indivīds: lielākoties tas ir vīrietis (sieviešu sapņi ir minēti blakus ailē kā iespējami varianti, jo subjekta dzimums maina sapņa nozīmi); šim vīrietim ir ģimene, manta, nodarbošanās (viņš nodarbojas ar tirdzniecību, viņam pieder tirgotava); bieži vien viņam ir kalpotāji un vergi (taču ir paredzēts arī tāds gadījums, kad to nav). Bez paša veselības viņam rūp galvenokārt tuvākās apkārtnes cilvēku dzīvība un nāve, pasākumu veiksmē, mantas vairošana, krišana nabadzībā, bērnu laulības, iespējamo pilsoņa pienākumu veikšana. Vārdu sakot, tā ir vidusmēra publika. Artemidora teksts raksturo parastu ļaužu dzīvesveidu un nodarbošanos.

Taču, rakstot šo darbu, Artemidoram bijuši arī teorētiski nolūki, kurus viņš atklāj veltījumā Kasijam: viņš grib atspēkot oneiromantijas pretinieku iebildumus; viņš grib pārliecināt skeptiķus, kuri nemaz netic visiem šiem pareģošanas veidiem, kas palīdz atšifrēt nākotnes vēstītājas zīmes. Artemidors tiecas pierādīt savu pārliecību ne tik daudz ar rezultātu demonstrēšanu, cik ar pārdomātu pētījuma procedūru un metodes apcerēšanu.

Viņš nemēģina izvairīties no iepriekšējiem tekstiem; viņš ir papūlējies tos izlasīt, taču ne jau tālab, lai tos kopētu, kā to bieži vien dara; "jau

¹ ARTÉMIDORE, *Clef des songes*, II, conclusion.

² *Ibid.*, II, 44.

sacītajā" vairāk par iedibinātām autoritātēm viņu saista pieredze tās bagātīgumā un daudzveidībā. Pieredzi viņš ir apņēmis meklēt nevis dažu ievērojamu autoru darbos, bet gan tur, kur tā rodas. Artemidors ir lepns – viņš to pasaka veltījumā Kasijam Maksimam un atkārto vēlāk – par sava pētījuma pilnību. Viņš ir ne vien salīdzinājis neskaitāmus apcerējumus, bet arī pacietīgi apmeklējis salonus, kurus Vidusjūras zemju nozīmīgākajās vietās ierīkojuši sapņu tulki un nākotnes pareģi. "Nav nevienas oneirokritikas grāmatas, kuru es nebūtu apguvis, veicot plašus pētījumus par šo tematu, turklāt, neņemot vērā tādu apkaunojumu, ka pilsētas laukumu pareģi ir krietni nomelnoti – cilvēki, pieņemot bargu izskatu un raukdami uzacis, apsaukā viņus par šarlatāniem, meļiem un krāpniekiem, – es ielaidos ar viņiem darīšanās daudzu gadu gaitā, pacietīgi uzklausot vecus sapņus un stāstus par to piepildīšanos gan Grieķijas pilsētās un laukos, gan Āzijā un Itālijā, gan lielākajās un apdzīvotākajās salās: patiesi nav cita veida kā iegūt pieredzi šajā nozarē."¹ Tomēr Artemidors uzmanās, lai viss, ko viņš apraksta, netiktu pasniegts kā tāds, bet gan tiktu pakārtots "pieredzei" (*peira*), kas viņa izpratnē ir "kanons" un "liecinieks" visam, ko viņš apgalvo.² Tas jāsaprot tā, ka viņš kontrolēs izmantojamo informāciju, salīdzinot to ar citiem avotiem, ar savu paša praksi un pārbaudot ar prātu un rīkojot demonstrējumus: tātad nekas netiks apgalvots "no tīra gaisa", nedz arī kā "vienkārši minējumi". Šeit mēs varam pazīt tās pētījuma metodes un jēdzienus – piemēram, *historia, peira* –, kā arī kontroles veidus un pārbaudes formas, kas tolaik, tiešā vai netiešā skeptiķu filosofijas ietekmē, bija raksturīgas zināšanu ieguvei, kura tika veikta dabas vēstures vai medicīnas jomā.³ Artemidora tekstam ir ievērojamas priekšrocības, lai izvērstu refleksiju, kura izstrādāta uz plašas tradicionālas dokumentācijas pamata.

Šāda veida dokumentā nav jāmeklē bargas morāles formulas vai jaunu prasību parādīšanās seksuālās uzvedības jomā; drīzāk tas parāda tam laikam raksturīgus vērtēšanas paņēmienus un sabiedrībai pieņemamas attiecības. Šajā tekstā neapšaubāmi ir saskatāma filosofiska refleksija, mēs tajā varam atrast diezgan skaidru tālāka problēmu un diskusiju atspulgu; taču

¹ ARTÉMIDORE, *Clef des songes*, dédicace.

² *Ibid.*, II, conclusion.

³ R. Dz. Vaits Artemidora darba angļu izdevuma ievadā uzsver vairākas iezīmes, kas liecina par empīriķu un skeptiķu ietekmi uz Artemidoru. Turpreti A. H. M. Kesels ("Ancient Systems of Dream Classification", *Mnemosuné*, 1969, p. 391) apgalvo, ka Artemidors nav bijis nekas vairāk kā vien praktiķis, kas tikai interpretēja sapņus, ar kuru skaidrošanu viņam bija ikdienā jānodarbojas.

tās attiecas uz atšifrēšanas procedūrām un analīzes metodi, nevis uz spriedumiem par vērtību un tikumisko saturu. Materiāls, kas tiek interpretēts, oneiriskās ainas, kas šajās interpretācijās skaidrotas pareģošanas nolūkā, situācijas un notikumi, ko tās pavēsti, ir saistītas ar vispārzināmām un tradicionālām norisēm. Tātad no šī Artemidora teksta mēs varam gaidīt, ka tas parādīs visai izplatītu un neapšaubāmi diezgan sen iedibinātu morāles tradīciju. Taču vajadzētu arī paturēt prātā, ka šis teksts gan ir pārbļīvēts ar detaļām un, runājot par sapņiem, piedāvā dažādu seksuālo aktu un iespējamo seksuālo attiecību klāstu, un šajā ziņā ir sistemātiskāks par jebkuru citu šā paša laikmeta darbu, bet tas nekādā ziņā nav ētikas traktāts, kura pamatmērķis būtu izteikt vērtējošus spriedumus par šiem aktiem un attiecībām. Tikai netieši, ar sapņu skaidrojuma palīdzību, var uzziņāt aprakstīto notikumu un aktu vērtējumu. Morāles principi neparādās paši par sevi; tos var saskatīt tikai pakāpeniskas analīzes ceļā: interpretējot interpretācijas. Tas nozīmē, ka mums brīdī jāpakavējas pie atšifrēšanas paņēmieniem, kurus lieto Artemidors, – tā, lai pēc tam varētu atšifrēt morāli, kuras nemanāmā klātbūtne ietekmējusi seksuālo sapņu analīzi.

1. Artemidors nakts redzējumus iedala divos veidos. Mēdz būt sapņi – *enhypnia*; tie izpauž subjekta pašreizējās kaislības, tās, kas "pavada dvēseli viņas gaitās": cilvēks ir iemilējies, viņš vēlas mīlestības objekta klātbūtni, viņš sapņo, ka tas atrodas šeit; cilvēkam trūkst pārtikas, viņš izjūt vajadzību ēst, viņš sapņo, ka pašreiz ēd; vai arī "tas, kurš ir pārāk pilns ar barību, sapņo, ka viņš vemj vai smok"¹; tas, kuram ir bail no saviem ienaidniekiem, sapņo, ka tie viņu ir ielenkuši. No diagnosticēšanas viedokļa šis sapņu veids ir ļoti vienkāršs: tie dibinās aktualitātē (no tagadnes uz tagadni); tie pauž aizmigušajam subjektam viņa patieso stāvokli; tie izskaidro, kā ķermenim trūkst vai ir par daudz un kādas dvēselei ir bailes vai vēlšanās.

Atšķirīgi no šiem sapņiem ir sapņi – ilgās, *oneiroi*. To dabu un funkcijas Artemidors raksturo vienkārši trijās "etimoloģijās", kuras viņš apraksta. *Oneiros*, tas ir *to on eirei*, "tas nozīmē esošo"; tas pasaka, kas jau ir iesaistīts laika ritējumā un tūlīt vai drīz vien izpauzies kā notikums. Tas iedarbojas uz dvēseli un satrauc to – *oreinei*; sapnis – ilgās pārmaina dvēseli, tas to veido un modelē; tas sagatavo dvēseli un iekustina viņu atbilstoši sapnī parādītajam. Visbeidzot, mēs pazīstam vārdā *oneiros* Itakas

¹ ARTÉMIDORE, *Clef des songes*, I, 1

ubagu Īru, kurš iznēsāja vēstis, kas viņam bija uzticētas.¹ Soli pa solim tād jēdzieni *enhyption* un *oneiros* tiek pretstatīti; pirmajā gadījumā runa ir par individu, otrajā – par ār pasaules notikumiem; viens rodas no ķermeņa un dvēseles stāvokļiem, otrs aizsteidzas priekšā laika ritējuma pakāpenībai; viens raksturo "par daudz" un "par maz" spēli attiecībā uz patiku un nepatiku; otrs dod zīmi dvēselei un vienlaikus to veido. No vienas puses, vēlmju sapņi pastāsta par dvēseles reālajām vajadzībām tās pašreizējā stāvoklī; no otras, – sapņi par esošo vēstī par notikuma nākotni plašākā, ārējās pasaules kontekstā.

Turpinot iedalījumu, katrs no abiem "nakts redzējumu" veidiem tiek raksturots ar citām atšķirīgām īpašībām: vēstījumi var būt skaidri un nepārprotami un neprasīt atšifrēšanu un interpretāciju, bet var arī būt uz tverami figurālā formā un tādos tēlos, kas nozīmē pavisam ko citu nekā acīmredzamā izpausme. Stāvokļa sapņos vēlēšanās var izpausties kā vēlamā objekta viegli atpazīstama klātbūtne (sapnī redz sievieti, kuru iekāro); bet tā var izpausties arī pavisam citā tēlā, kam ir tikai tuvāka vai tālāka radniecība ar attiecīgo objektu. Tāpat atšķiras arī sapņi par notikumiem: daži no tiem tieši attēlo to, kas jau pastāv nākotnes modā, parādot pašu objektu: sapnī redz grimstam kuģi, ar kuru tūdaļ notiks avārija; redz sevi apdraudētu ar ieroci, kurš ievainos rīt: tādi ir "teorētiskie" sapņi. Citos gadījumos tēla sakars ar notikumu ir netiešs: redzēt kuģi, kurš uzskrien zemūdens akmeņiem, var nozīmēt nevis kuģa avāriju, pat ne nelaimi vispār, bet gan, piemēram, vergam, kurš to sapņo, viņa nākamo brīvīšanu; tie ir "alegoriskie" sapņi.

Šo divu veidu atšķirību mija rada praktiskas problēmas interpretatoram. Kad kaut ko redz sapnī, kā var zināt, vai tas ir stāvokļa vai notikuma sapnis? Kā atšķirt, vai miegā redzētais vēsta tieši to, ko rāda, vai jāpieņem, ka tas ir kaut kā cita izpausme? Atgādinot par šīm grūtībām IV grāmatas pirmajās lappusēs (šī grāmata ir uzrakstīta pēc trim pirmajām), Artemidors uzsver vairākus sevišķi nozīmīgus jautājumus, kuri sapņotājam subjektam būtu sev jāuzdod. Ir diezgan drošticami, viņš paskaidro, ka stāvokļa sapņi nevarētu rasties "tikumīgām" dvēselēm; tās taču prot savaldīt savas iracionālās tieksmes, proti, savas kaislības – iekāri vai bailes: tās prot arī noturēt savu ķermeni līdzsvarā starp kaut kā trūkumu un pārlicēģu daudzumu; tād šīm dvēselēm nav nekādu satraukumu, un no tā izriet, ka nav arī šādu sapņu (*enhyptionia*), kuri vienmēr jāuztver kā afektu

¹ ARTÉMIDORE, *Clef des songes*, I, 1. Cf. *Odyssée*, XVIII, 7.

izpaušmes. Šim tematam, proti, ka tikumību raksturo tādu sapņu izzušana, kas miegā izsaka dvēseles un miesas iekāri vai patvaļīgas tieksmes, ļoti bieži pievērsušies moralisti. "Arī gulētāja sapņi," sacījis Seneka, "ir tikpat jucekļīgi kā viņa dienas."¹ Plūtarhs atsaucās uz Zēnonu, lai atgādinātu, ka vairs nesapņot par baudas gūšanu no apkaunojošām darbībām ir panākumu zīme. Viņš runā par cilvēkiem, kuriem ir pietiekami daudz spēka nomodā cīnīties pret savām kaislībām un pretoties tām, bet kuri naktī, "atbrīvojušies no sabiedrības uzskatiem un likumiem", vairs nejūt kaunu: nu viņos pamostas tas, kas ir nemorāls un nepiedienīgs.²

Pēc Artemidora domām, visos gadījumos, kad rodas stāvokļa sapņi, tie var būt divu veidu: vairākumam cilvēku iekāre vai riebums izpaužas tieši un neslēpti; turpretī cilvēkiem, kuri prot tulkot paši savus sapņus, tie izpaužas tikai zīmju veidā; tas nozīmē, ka viņu dvēsele tiem "izspēlē smalkākus gājienus". Tā, piemēram, oneirokritikas jomā nepieredzējis vīrietis redzēs sapnī sievieti, kuru viņš iekāro, vai arī tik vēlamo sava saimnieka nāvi. Eksperta klīrīgā vai izveicīgā dvēsele līdz zināmai pakāpei atteiksies parādīt iekāres stāvokli, kādā viņš atrodas; dvēsele ķersies pie viltības, un attiecīgi tā vietā, lai vienkārši redzētu sievieti, kuru viņš grib, sapņotājs redzēs kaut kā tāda attēlu, kas raksturo šo sievieti: "zirgu, spoguļi, kuģi, jūru, plēsīga zvēra mātīti, sieviešu apģērba gabalu". Artemidors citē šo Korintas gleznotāju, neapšaubāmi ar eksperta dvēseli apveltītu, kurš redzējis sapnī iebrūkam savas mājas jumtu un sevi pašu paliekam bez galvas; varētu iedomāties, ka tā ir vēsts par kādu nākotnes notikumu; taču tas bija stāvokļa sapnis: šis vīrs vēlējās sava saimnieka nāvi – kurš joprojām ir dzīvs, piebilst Artemidors starp citu.³

Kā atšķirt "caurredzamus" un "teorēmatiskus" sapņus no tiem, kas alegoriskā veidā pauž par citu notikumu, nevis par to, ko tie parāda? Ja neņem vērā neparastus redzējumus, kuri nepārprotami prasa skaidrojumu, sapņus, kas skaidri vēsta par kādu notikumu, tūdaļ apstiprina realitāte: notikums nekavējoties tiem seko pa pēdām; "teorēmatisks" sapnis atklājas tajā, ko parāda, neatstājot interpretācijai nedz iespēju kaut kam piekerties, nedz arī ļaujot tai izvērsties. Alegoriskos sapņus viegli pazīt no tā, ka tiem neseko tieša realizācija: tos vajag satvert, lai iztulkotu. Piebildīsim vēl, ka tikumīgas dvēseles – tās, kurām nav sapņu, bet tikai sapņi – ilgas, visbiežāk

¹ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 56, 6. [Tulkojumā citēts no: Lūcijs Annējs Seneka, *Vēstules Lucilijam par ētiku*, 56, 6/ Ā. Feldhūna tulkojums. – R.: Zinātne, 1996.]

² PLUTARQUE, *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*, 12.

³ ARTÉMIDORE, *Clef des songes*, IV, préface.

pažist tikai teorētisko sapņu skaidrās vīzijas. Artemidoram nav nekādas vajadzības izskaidrot šo priekšrocību: tolaik pastāvēja tradīcija uzskatīt, ka uz tīrām dvēselēm dievi runā tieši. Atcerēsimies Platona "Valsti": "Kad viņš ir remdējis šīs divas dvēseles daļas [iekāres un dusmu daļu] un stimulējis trešo, to, kurā mīt gudrība, un tad lāvies atpūtai, – šajos apstākļos, tu zini, dvēsele vislabāk pievelk patiesību."¹ Afrodīsiadaš Haritona romānā, brīdī, kad Kallirojas pārbaudījumi beidzot tūdaļ būs galā, kad viņas ilgā cīņa par tikumības saglabāšanu beidzot tiks atalgota, viņai ir "teorētisks" sapnis, kas aizsteidzas priekšā romāna beigām un no viņas sargātās dieves puses ir reizē brīdinājums un solījums: "Viņa redzēja sevi vēl kā jaunavu Sirakūzās ieejam Afrodītes templī, pēc tam atgriežamies un ieraugām Haireju, un pēc tam, kāzu dienā, visa pilsēta bija rotāta ar ziedu vītnēm un viņa pati tēva un mātes pavadībā devās līdz pat sava saderinātā mājām."²

Atbilstoši Artemidora noteiktajām attiecībām starp dažādiem sapņu tipiem, to dažādo vēstīšanas veidu un subjekta dzīvesveidu var sastādīt tabulu.

	Stāvokļu sapņi		Notikumu sapņi	
	Tiešie	Ar zīmēm	Teorētiskie	Alegoriskie
Tikumīgām dvēselēm	Nekad		Visbiežāk	
Parastām dvēselēm	Pieredzējušām		Visbiežāk	
	Nepieredzējušām	Visbiežāk		Visbiežāk

¹ PLATON, *République*, IX, 572 a-b.

² CHARITON D'APHRODISIAS, *Les Aventures de Chaeréas et de Callirhoé*, V, 5.

Pēdējā tabulas iedaļa – alegoriskie notikumu sapņi, kurus redz parastas dvēseles, – ir tā, kas definē *oneirokritikas* darbalauku. Šajos gadījumos ir iespējama interpretācija, jo nav vīzijas caurredzamības, bet ir kāda tēla izmantošana, lai pavēstītu kaut ko pavisam citu; šeit notiek derīga interpretēšana, jo tā palīdz sagatavoties notikumam, kurš tūdaļ vēl neseko.

2. Sapņu alegorijas atšifrēšana notiek ar analogijas palīdzību. Artemidors pie tā atgriežas vairākkārt: oneirokritikas māksla pamatojas līdzības likumā; tā izmanto "līdzīgā piesaistīšanos līdzīgajam".

Šai analogijai Artemidors liek darboties divos līmeņos. Vispirms te ir runa par sapņu tēla un tā vēstītās nākotnes elementu analogiju. Lai atklātu līdzīgumu, Artemidors ķeras pie dažādiem paņēmieniem: kvalitatīvā identitāte (sapņošana par savārgumu var liecināt par sliktu veselības vai mantas stāvokli nākotnē; sapņošana par dubļiem nozīmē, ka ķermenī apgrūtinās kaitīgas vielas); vārdu identitāte (auns nozīmē pavēli sakarā ar vārdu spēli *krios – kreion*)²; simboliska radniecība (atlētam sapņošana par lauvu ir uzvaras priekšvēstnese; sapņošana par negaisu ir nelaimes priekšvēstnese); ticējuma, tautas paražas, mitoloģiskas tēmas klātbūtne (lācis nozīmē sievieti – sakarā ar Arkādijas Kallisto)³; arī piederība vienai un tai pašai esamības kategorijai: tā precības un nāve sapnī var savstarpēji nozīmēt viena otru, jo tās abas ir uzlūkojamas kā *telos*, gala rezultāts (mērķis vai robeža) dzīvē⁴; ceremoniju līdzīgums ("apprecēt jaunavu slimniekam nozīmē nāvi, jo visi rituāli, kas notiek kāzās, notiek arī bērēs")⁵.

Pastāv arī vērtības analogija. Tas ir ļoti būtisks punkts tāpēc, ka oneirokritikas uzdevums ir novērtēt, vai nākamie notikumi ir vēlamai vai ne. Visu sapņa apzīmējamo novadu Artemidora tekstā raksturo binārs dalījums labajā un ļaunajā, greznajā un pieticīgajā, laimīgajā un nelaimīgajā. Jautājums ir, lūk, kāds: kādā veidā darbība, kas parādās sapnī, ar savu pašas vērtību var paziņot par notikumu, kas vēl tikai būs? Galvenais princips ir vienkāršs. Sapnis vēsta vēlamu pareģojumu, ja darbība, kas tajā notiek, pati ir laba. Taču kā to novērtēt? Artemidors izvirza sešus kritērijus. Vai redzētā darbība atbilst dabai? Vai tā atbilst likumam? Vai tā atbilst tradīcijai? Vai tā atbilst *technē* – noteikumiem un paņēmieniem, kas

¹ ARTÉMIDORE, *op. cit.*, II, 25.

² *Ibid.*, II, 12. Sk. A.-J. Festugière piezīmi, p. 112.

³ *Ibid.*, II, 12.

⁴ *Ibid.*, II, 49 et 65.

⁵ *Ibid.*, II, 65.

ļauj sasniegt darbības mērķi? Vai tā ir savlaicīga (tas nozīmē: vai tā tiek izdarīta vispiemērotākajā brīdī un apstākļos)? Visbeidzot – kā ir ar tās nosaukumu (vai tai piešķirtais nosaukums ir laba zīme)? "Galvenais princips ir, ka visas dabai vai likumam, vai tradīcijai, vai mākslai, vai nosaukumam, vai laikam atbilstošās sapņu ainas ir laba zīme, bet visas pretēja rakstura ainas ir postošas un nevēsti neko labu."¹ Protams, Artemidors tūdaļ pat piebilst, ka šis princips nav universāls un ka tam ir izņēmumi. Te var būt sava veida vērtības inversija. Daži sapņi, kas ir "labi iekšpusē", var būt "slikti ārpusē": sapnī ieraudzītā darbība ir vēlama (tā, sapņošana par vakariņām ar dievu pati par sevi ir pozitīva), bet pareģotais notikums ir negatīvs (jo, ja dievs ir Krons, kuru iekaluši važās viņa dēli, šis skats nozīmē nokļūšanu cietumā)². Citi sapņi, gluži otrādi, ir "slikti iekšpusē" un "labi ārpusē": vergs sapņo, ka viņš atrodas karā; tas vēsti par viņa brīvīšanu, jo karavīrs nevar būt vergs. Tātad ap pozitīvām un negatīvām zīmēm un nozīmēm iespējama vesela virkne variantu. Te nav runa par nenoteiktību, kuru nevarētu pārvarēt, bet gan par sarežģītu jomu, kas prasa, lai tiktu ņemti vērā visi nosapņotās ainas aspekti, kā arī visi sapņotāja situācijas aspekti.

Pirms ķerties pie seksuālo sapņu analīzes, kā to veic Artemidors, bija nepieciešama šī pagārā atkāpe, lai būtu skaidrs interpretācijas mehānisms un lai noteiktu, kā seksuālo darbību morālais vērtējums izpaužas tās rādošo sapņu pareģojumos. Būtu patiesām neapdomīgi izmantot šo tekstu kā tiešu dokumentu, kas liecina par seksuālo darbību vērtību un to legitimitāti. Artemidors nerunā par to, vai kāda no šīm darbībām būtu laba vai slikta, tikumiska vai netikumiska, bet pasaka, vai ir labi vai slikti, derīgi vai nosodāmi sapņot, ka to pielauj. Tātad principi, kurus šeit var saskatīt, neattiecas uz pašām darbībām, bet uz to autoru vai, pareizāk sakot, seksuālo aktieri tik daudz, ka viņš oneiriskajā skatā pārstāv sapņa autoru un tādejādi pareģo labu vai ļaunu, kas ar viņu drīz notiks. Divi svarīgākie *oneirokritikas* noteikumi – jāņem vērā, ka zīmīgs sapnis "pauz esošo", turklāt analogijas formā, – šeit darbojas tā: sapnis izsaka notikumu, veiksmi vai neveiksmi, augšupeju vai nelaimi, kas drīz raksturos subjekta esības veidu realitātē, sapnis to izsaka caur analogiju ar subjekta, kas ir aktieris uz seksuālā sapņa skatuves, esības veidu – labu vai sliktu, vēlamu vai nosodāmu. Nemeklēsim šajā tekstā kodu tam, ko vajag un ko nevajag darīt, bet gan liecību par subjekta morāli, kāda tā bija ierasta Artemidora dzīves laikā.

¹ ARTÉMIDORE, *op. cit.*, IV, 2.

² *Ibid.*, I, 5.

2

ANALĪZE

Seksuālajiem sapņiem Artemidors velta četras nodaļas¹ – bet tām vēl var pievienot daudzas izkaisītas piezīmes. Viņš izvērš analīzi ap triju veidu aktiem: tādiem, kas atbilst likumam (*kata nomon*), tādiem, kas ir tam pretēji (*para nomon*), un tādiem, kas ir pret dabiski (*para physin*). Šis dalījums ne tuvu nav skaidrs: neviens no šiem apzīmējumiem nav definēts; nav zināms, kādas ir minēto kategoriju savstarpējās attiecības, vai "pret dabiskums" jāsaprot kā "nelikumīgumam" pakārtots; daži akta veidi parādās divās iedalās vienlaikus. Nepieņemsim, ka pastāv stingra klasifikācija, kas iedalītu jebkuru seksuālo aktu vai nu pie legālajiem, vai nelegālajiem, vai pret dabiskajiem. Tomēr, detalizēti izpētot iedalījumu, tam var saskatīt zināmu pamatu.

1. Vispirms ir aplūkoti "likumam atbilstošie" akti. Šajā nodaļā, ja mēs raugāties retrospektīvi, šķiet sajauktas kopā ļoti atšķirīgas parādības: laulāto neuzticība un laulība, prostitūtu apmeklēšana, iešana pie mājas vergiem, masturbācija ar kalpa palīdzību. Atstāsim pagaidām sāņus jēdzienu par atbilstību likumam un tā nozīmi, kas būtu jānoskaidro. Viens šīs nodaļas fragments diezgan labi parāda analīzes gaitu. Artemidors izvērza vispārīgu principu, ka sieviešu rādišanās sapņos ir "to darbību tēli, kam jānotiek ar sapņotāju. Tātad, lai kas būtu sieviete un lai kādos apstākļos viņa parādītos, tieši šādi apstākļi sagaida sapņotāju."² Ir jāsaprot, ka sapņa pareģojuma jēgu un līdz ar to zināmā mērā arī nosapņotās darbības morālo vērtību Artemidora izpratnē nosaka partnera vai partneres stāvoklis, nevis pati akta forma. Stāvoklis šeit jāuztver šī vārda plašā nozīmē: tas ir "cita" sabiedriskais statuss; tas ir fakts, vai viņš ir precējies vai ne, brīvs pilsonis vai vergs; vai viņš ir jauns vai vecs, bagāts vai nabags; tā ir viņa profesija, tā ir vieta, kur viņu sastop; tas ir stāvoklis, ko viņš ieņem attiecībā pret sapņotāju (laulātā draudzene, mīlākā, verdzene, jauna aizbilstamā utt.). No tā visa, neraugoties uz šķietamo jucekļību, var secināt, kā tiek veidots teksts: tiek ņemta vērā iespējamo partneru kārtu saskaņa ar viņu stāvokli, saikne ar sapņotāju, vieta, kur viņus sastop.

¹ ARTÉMIDORE, *op. cit.*, I daļas 77.–80. nodaļa.

² *Ibid.*, I, 78.

Trīs pirmie tekstā minētie tēli reproducē tradicionālo virkni no triju kategoriju sievietēm, kas var būt pieejamas: laulātā draudzene, mīlākā, prostitūta. Sapņošana par seksuālām attiecībām ar savu paša sievu ir laba zīme, jo laulātā draudzene ir dabiskas analogijas attiecībās ar nodarbošanos un profesiju; tāpat kā tajās, ar viņu veic atzītu un likumīgu darbību; no viņas gūst labumu tāpat kā no veiksmīgas nodarbošanās; bauda, ko gūst šajā pasākumā, vēstī par prieku, ko gūst no veiksmes darbā. Starp sievu un mīlāko nav nekādas atšķirības. Taču gadījumā ar prostitūtu ir citādi. Artemidora veiktā analīze ir diezgan īpatnēja: pašai par sevi sievietei kā objektam, no kura gūst baudu, ir pozitīva vērtība; šādas sievietes – vulgārā valodā tās dažkārt sauc par "strādniecēm" – domātas tam, lai sekmētu baudu, un viņas "atdodas, neko neliedzot". Tomēr ir "zināms kauns" apmeklēt šādas sievietes – kauns un arī izdevumi; protams, tas nedaudz mazina redzētā sapņa pavēstītā notikuma vērtību, bet galvenokārt negatīvo vērtējumu izraisa prostitūcijas piekropšanas vieta, un tam ir divi cēloņi: viens no tiem ir lingvistiskas dabas – bordeli apzīmē ar vārdu, kas nozīmē darbnīcu vai veikaliņu (*ergastērion*), un tas ietver sevī pozitīvu nozīmi, bet to sauc arī, tāpat kā kapsētu, par "vietu visiem", "kopīgu vietu". Otrs cēlonis attiecas uz vienu no jautājumiem, ko sakarā uz seksuālo ētiku bieži izvirza filosofi un mediķi: veltīga spermas izšķiešana, tās zudums bez jebkādas jēgas pēcnācēju gādāšanā, ko var nodrošināt sieva. Tas ir dubultarguments, kāpēc sapnī iešana pie prostitūtām var pareģot nāvi.

Papildinot klasisko trijotni sieva – mīlākā – prostitūta, Artemidors piemin gadījuma sievietes. Sapņa vērtība no nākotnes viedokļa šajā gadījumā ir tāda pati kā sapnī redzētās sievietes sabiedriskā "vērtība": vai viņa ir bagāta, labi gērbusies, pienācīgi izrotājusies, vai viņa ir pieejama? Tādā gadījumā sapnis sola kaut ko izdevīgu. Ja viņa ir veca, neglīta, nabaga, ja viņa nepiedāvājas pati, sapnis vēsta launu.

No mājinieku vidus var nākt citu kategoriju seksuālie partneri: kalpotāji un vergi. Šeit ir tiesas piederības attiecības: tā nav analogija, saskaņā ar kuru vergi norāda uz bagātību; viņi paši ir tās sastāvdaļa. Tātad ir pats par sevi saprotams, ka bauda, kuru gūst sapnī ar šī tipa tēliem, norāda, ka "tiks gūta bauda no saviem īpašumiem un ka droši vien tie kļūs lielāki un brīnišķīgāki". Tiek izmantotas tiesības un gūts labums no savas mantas. Attiecīgi tie ir pozitīvi vērtējami sapņi, kuros īstenojas stāvoklis un likumība. Protams, partnera dzimums nav svarīgs – zēns vai meitene –, būtiski ir, lai darīšana būtu ar vergu. Toties Artemidors liek pievērst uzmanību svarīgai iezīmei, proti, kāda ir sapņotāja izturēšanās seksuālajā aktā: vai viņš ir

aktīvs vai pasīvs? Likties apakšā savam kalpotājam, apvērst sapnī otrādi sabiedrisko hierarhiju ir sliktā zīme, tā vēsti, ka šī mājinieka dēļ būs zaudējumi vai arī nāksies izjust viņa nicinājumu. Apliecinot, ka šajā gadījumā ir darīšana nevis ar kļūmi attiecībā pret dabu, bet ar sabiedriskās hierarhijas sašķobīšanu un īstā spēku samēra apdraudēšanu, Artemidors garāmejojot atzīmē arī to sapņu negatīvo vērtību, kuros sapņotāju ir ieguvis ienaidnieks vai arī paša brālis, vecākais vai jaunākais (ir pārkāpta vienlīdzība).

Tiek aplūkota vēl kāda sakaru grupa. Pozitīvi vērtējams ir sapnis, kurā redz sakaru ar pazīstamu sievieti, ja viņa nav precējusies un ir bagāta; jo sieviete, kura piedāvājas, dod ne vien ķermeņi, bet arī ar to saistībā esošas lietas, tās, ko viņa līdz ar to atnes (apgērbu, rotaslietas un, plašāk ņemot, visus materiālos labumus, kas viņai pieder). Turpretī sapnis ir negatīvi vērtējams, ja darīšana ir ar precētu sievieti, jo viņa pieder savam vīram; likums aizliedz tuvošanos viņai un soda laulības pārkāpējus; sapņotājam tādā gadījumā jābūt gatavam uz šāda veida pārmetumiem nākotnē. Kā ir, ja sapņo par sakaru ar vīrieti? Ja sapņotājs ir sieviete (šis ir viens no nedaudzajiem teksta fragmentiem, kur pieminēti sieviešu sapņi), sapnis ir pozitīvi vērtējams visos gadījumos, jo tas atbilst sievietes dabiskajai un sociālajai lomai. Turpretī, ja vīrietis sapņo, ka viņš pieder citam vīrietim, diskriminācijas elements, kurš ļauj noteikt sapņa pozitīvo vai negatīvo vērtību, ir atkarīgs no abu partneru savstarpējam attiecībām: sapnis ir labs, ja sapņotājs pieder par sevi vecākam un bagātākam vīrietim (tas ir solījums, ka būs dāvanas); sapnis ir slikts, ja aktīvais partneris ir jaunāks un nabagāks – vai tikai nabagāks: tā taču ir zīme, ka sagaidāmi izdevumi.

Pēdējā likumam atbilstošo sapņu grupa attiecas uz masturbāciju. Šie sapņi ir ļoti cieši saistīti ar verdzības tēmu, tā kā runa ir par pakalpojumu, ko izdara pats sev (rokas ir tādi kā kalpotāji, kas paklausa tam, ko prasa loceklis – saimnieks), un tā kā vārds, kurš nozīmē "piekalšanu pie kauna staba", lai nopertu vergu, nozīmē arī "nonākšanu erekcijas stāvoklī". Vergu, kurš sapņojis, ka viņš masturbē savu saimnieku, realitātē saimnieks sodīs ar rikstēm. Te visā pilnībā saskatāms, cik plaša amplitūda ir tam, ko saprot ar "atbilstību likumam": tas ietver gan laulātā pāra aktus, gan attiecības ar mīļāko, gan aktīvu vai pasīvu sakaru ar citu vīrieti, kā arī masturbāciju.

2. Turpretī novads, ko Artemidors uzlūko kā "likumam pretēju", būtībā sastāv no incesta.¹ Turklāt incests jāsaprot ļoti precīzā nozīmē kā

¹ ARTÉMIDORE, *Clef des songes*, 78 et 79.

sakars starp vecākiem un bērniem. Attiecībā uz incestu starp brāļiem un māsām tas pielīdzināms sakaram tēvs–meita, ja notiek starp brāli un māsu; taču Artemidors svārstās, kur ievietot sakaru starp diviem brāļiem: vai iedaļā *kata nomon* vai iedaļā *para nomon*. Katrā ziņā viņš par to runā saistībā ar abām iedaļām.

Kad tēvs sapņo, ka viņam ir sakari ar meitu vai dēlu, tā praktiski vienmēr ir slikta zīme. Vai tas būtu tiešu fizisku apsvērumu dēļ: ja bērns ir pavisam mazs – viņam ir mazāk par pieciem vai desmit gadiem –, fiziskais kaitējums, kas viņam tiek nodarīts šādā aktā, liek paredzēt viņa nāvi vai slimību. Ja bērns ir lielāks, sapnis ir vēl sliktāks, jo tiek izspēlētas neiespējamās vai postošās attiecības. Baudīt dēlu, ieslākt viņā savu sēklu ir nelietderīgs akts: veltīga izšķiešana, no kuras nevar gūt nekādu labumu, vēstī par lielu naudas zaudējumu. Savienošanās ar viņu, kad tas kļuvis pavisam pieaudzis, tātad kad tēvs un dēls nevar dzīvot kopā bez konfliktiem vienā mājā, kur abi divi gribētu komandēt, ir ar stipri vien nelāgu nozīmi. Vienīgais gadījums, kad šā veida sapnis ir labs, ir tāds, ka tēvs dodas ceļojumā kopā ar dēlu un tātad viņiem ir kopīgas darīšanas; taču, ja šādos sapņos tēvs ir pasīvā lomā (vai sapņotājs būtu tēvs vai dēls), vēstītās zīmes ir nelāgas: hierarhiskā kārtība, dominēšanas un aktivitātes poli ir apvērsti. Ja dēls seksuāli "iegūst" tēvu, tas vēstī naidīgumu un konfliktu.¹ Sapņošana par savienošanos ar meitu no tēva viedokļa nebūt nav labāka. Jo "izšķērdēšanās" tādas meitenes ķermenī, kura kādudien apprecēsies, aiznesot tādejādi citam tēva sēklu, pareģo lielu naudas zaudējumu. Šis pašas attiecības, ja meita ir jau apprecējusies, rāda, ka viņa pametīs vīru, atgriezīsies savā mājā un ka vajadzēs viņai palīdzēt; sapnis nozīmē labu tikai tajā gadījumā, ja tēvs ir nabadzīgs, bet meita var atgriezties bagāta, tātad spējīga palīdzēt tēvam.²

Divainā kārtā incests ar māti (ko Artemidors allaž iedomājas kā incestu starp dēlu un māti, bet nekad – kā incestu starp meitu un māti) pareģo labu. Vai tāpēc saskaņā ar Artemidora principu par pareģojuma vērtības un tikumiskās vērtības savstarpējo sakarību jāsecina, ka incests māte–dēls netika uzskatīts par pilnībā nosodāmu? Vai arī šeit būtu jāaskata viens no Artemidora minētajiem izņēmumiem no vispārējā principa,

¹ Jāpiebilst tomēr, ka IV grāmatas 4. nodaļā sniegtajā interpretācijā iegūt dēlu ar baudas sajūtu nozīmē, ka viņš dzīvos; turpretī ar ciešanu sajūtu –, ka viņš mirs. Artemidors piebilst, ka šajā gadījumā sapņa nozīme atkarīga no apstākļa, vai bauda gūta vai ne.

² ARTÉMIDORE, *Clef des songes*, I, 78.

ko viņš sludina? Neapšaubāmi, Artemidors uzlūko incestu māte–dēls kā morāli nosodāmu. Taču jāatzīmē, ka viņš tam bieži vien piedēvē pozitīvu parejošo vērtību, māti uzskatīdams par sava veida modeli un tādu kā matrici daudzām sabiedriskajām attiecībām un darbības veidiem. Māte – tā ir profesija; savienoties ar viņu tātad nozīmē panākumus un veiksmi profesijā. Māte – tā ir dzimtene; kurš sapņo par sakaru ar viņu, var paredzēt atgriešanos mājās, ja atrodas trimdā, vai arī ka gūs sekmes politiskajā darbībā. Māte ir arī auglīgā zeme, no kuras mēs visi nākam: ja sapnis par incestu parādās tiesas procesa laikā, tas nozīmē, ka tiks paturēts apstrīdēts īpašums; ja sapņotājs ir zemkopis, tas nozīmē bagātu ražu. Ja šādu sapni redz slimnieks, te slēpjas briesmas: iegrimt mātē zemē nozīmē mirt.

3. "Pretdabiskos" aktus Artemidors iedala divos viens otram sekojošos atzaros: vienā gadījumā notiek novirzīšanās no dabas noteiktās pozīcijas (šis atzars nāk kā pielikums incesta sapņu interpretācijai); otrs ietver attiecības, kurās partneris savas "dabas" dēļ nosaka akta pret dabisko raksturu.¹

Artemidors izvirza principu, ka daba ir ļoti skaidri noteikusi seksuālā akta veidu ikvienai sugai: dabiskā pozīcija ir vienīgā, kurā dzīvniekiem vispār ir iespējams kopoties: "Vieni aplec mātītes no mugurpuses, kā, piemēram, zirgs, ēzelis, auns, bullis, briedis un visi pārējie cetrkāji. Citi vispirms savieno mutes, kā, piemēram, čūskas, baloži un zebiekstes; zivju mātītes uzņem tēviņa sēklu." Gluži tāpat cilvēkiem daba ir paredzējusi pavisam noteiktu kopošanās veidu: seja pret seju, vīrietis izstiepies guļus vīrs sievietes. Šādā veidā seksuālā darbība ir pilnīgas iegūšanas akts: ja vien partnere "klausā" un ir "ar mieru", vīrietim pilnībā pieder "viss viņas ķermenis". Visas pārējās pozas ir izdomātas "mēra sajūtas trūkuma, izlaidības un pārspilējumu dēļ, pie kā noved apreibums". Šie nedabiskie sakari vienmēr brīdina par kropļīgām sabiedriskajām attiecībām (slikta saskaņa, naidīgums) vai vēsti par sliktu situāciju no ekonomiskā viedokļa (mēs slikti jūtamies, esam "spiedīgos apstākļos").

Šo seksuālā akta variantu vidū Artemidors kā īpašu gadījumu apskata orālo erotismu. Tas tiek nosodīts – tāda attieksme antikajos laikos ir raksturīga² –, turklāt nosodījums ir bargs: "šausmīga darbība", "morāls pārkāpums", kura parādīšanās sapnī var būt ar pozitīvu nozīmi vienīgi gadījumā, ja tas saistās ar sapņotāja profesionālo darbību (ja viņš ir orators,

¹ ARTÉMIDORE, *Clef des songes*, I, 79–80.

² P. VEYNE, *L'homosexualité à Rome*, in *L'Histoire*, janvier 1981, p. 78.

flautists vai retorikas skolotājs), veltīga sēklas izplūšana sapnī nozīmē nevajadzīgus tēriņus. Dabai neatbilstoša lietošana, kura turklāt traucē gan skūpstīšanos, gan maltīti, pareģo ķildas, naidu, dažkārt nāvi.

Ir arī citi veidi, kā pārkāpt dabas nospraustās robežas seksuālajos sakaros: tie izriet no partneru dabas. Artemidors uzskaita piecas iespējas: sakari ar dieviem, ar dzīvniekiem, ar mironiem, sakars pašam ar sevi un, visbeidzot, sakars starp divām sievietēm. Abu pēdējo kategoriju pievienošana tiem aktiem, kas iziet ārpus dabas nospraustajām robežām, izbrīnī vairāk, nekā tas ir gadījumā ar pārējām. Sakars pašam ar sevi nav jāsaprot kā masturbācija: tā ir pieminēta "likumam atbilstošu" aktu vidū. Ārpus dabas robežām esošs sakars pašam ar sevi nozīmē locekļa iespiešanos pašam savā ķermenī, pašam sev sniegtu skūpstu, locekļa ieņemšanu mutē. Pirmais sapņu tips pareģo nabadzību, trūkumu un ciešanas; otrs sola bērnu rašanos, ja tādu vēl nav, vai viņu atgriešanos, ja viņi ir prom; pēdējais nozīmē, ka bērni mirs, ka tiks atņemtas sievas un mīļākās (jo sievietes nav vajadzīgas, ja reiz var pakalpot pats sev) vai ka sapņotājs nonāks galīgā trūkumā.

Runājot par sakaru starp sievietēm, var uzdot jautājumu, kāpēc viņas ir iekļuvušas "ārpus dabas" esošu aktu kategorijā, kurpretī sakars starp vīriešiem atrodas citās iedaļās (proti, likumam atbilstošu aktu iedaļā). Cēlonis tam neapšaubāmi meklējams attiecību veidā, ko Artemidors izceļ; tā ir penetrācija: ar zināmu izmanību sieviete uzurpē vīrieša lomu, nelikumīgi ieņem viņa vietu un iegūst citu sievieti. Starp diviem vīriešiem tikai vīriešiem raksturīga darbība, penetrācija, pati par sevi nav dabas robežu pārkāpšana (pat tad, ja vienam no viņiem tai pakļauties nozīmē apkaunojumu, nepiedienību). Turpretī starp divām sievietēm šāds akts notiek pretēji tam, kas katra no viņām ir, ar īpašas izmanības palīdzību; un tas ir ārpus dabas tāpat kā cilvēka sakars ar dievu vai dzīvnieku. Sapņošana par šādiem aktiem nozīmē, ka sagaidāma veltīga darbošanās, ka būs šķiršanās no vīra vai ka būs jāklūst par atraitni. Sakars starp divām sievietēm var nozīmēt arī kādas ziņas saņemšanu vai sievišķīgu "noslēpumu" uzzināšanu.

3

SAPNIS UN AKTS

Jāuzsver divas iezīmes, kas viscaur raksturīgas Artemidora veiktajai seksuālo sapņu analīzei. Pirmkārt, sapņotāja paša klātbūtne sapnī; seksuālās ainas, kuras Artemidors atšifrē, nekad nav tīra un vienkārša

fantasmagorija, kurā sapņotājs būtu skatītājs un kura norisinātos viņa acu priekšā, taču neatkarīgi no viņa. Viņš vienmēr piedalās, turklāt viņš ir galvenā darbojošies persona; tas, ko viņš redz, ir viņš pats seksuālā darbībā: nepārprotami sakrīt subjekts, kas sapņo par aktu, un akta subjekts, kurš ir redzams sapnī. Otrkārt, jāatzīmē, ka kopumā Artemidora darbā diezgan reti parādās seksuālie akti un baudas kā nozīmju un pareģojumu elementi; tēls, kurš parādās sapnī, parasti tikai izņēmuma kārtā vēstī par sagaidāmo dzimumaktu vai par to, ka tiks laupīta bauda.¹ Toties Artemidors tos analizē un grupē trijās šeit apskatītajās nodaļās kā sapņa sastāvdaļas un pareģojošos elementus; viņam tie figurē gandrīz tikai no "apzīmētāja" viedokļa un gandrīz nekad no "apzīmētā" viedokļa, tie ir tēli, nevis jēga, tā ir reprezentācija, nevis parādāmais notikums. Artemidora interpretācija tādējādi tiecas novietoties uz taisnes, kas savieno seksuālā akta dalībnieku un sapņa sapņotāju, virzoties no subjekta uz objektu; interpretācijas darba gaitas mērķis, sākot no seksuālā akta un subjekta lomas tajā, kā tas parādās viņam pašam sapnī, ir noskaidrot, kas sagaidāms sapņotājam, kad viņš būs atgriezies nomoda dzīvē.

Pirmajā mirklī šķiet, ka seksuālie sapņi Artemidora pareģojumos ļoti konsekventi tiek atsīfritēti kā sapņi ar sociālu nozīmi. Protams, gadās, ka šie sapņi pavēsta par notikumiem, kas saistīti ar veselību – saslimšanu vai izveseļošanu; gadās, ka tie ir nāves vēstneši. Taču daudz nozīmīgāka to daļa norāda uz tādiem notikumiem kā sekmēšanās vai neveiksmes darījumos, iedzīvošanās bagātībā vai izputēšana, ģimenes uzplaukums vai panīkums, izdevīgs vai neizdevīgs līdzekļu ieguldījums, veiksmīgas laulības vai neizdevušās attiecības, strīdi, sāncensība, domstarpības, labas vai sliktas izredzes politiskajā karjerā, trimda, notiesāšana. Seksuāls sapnis pareģo sapņotāja likteni sabiedriskajā dzīvē: viņa kā darbības subjekta loma sapņa seksuālajā ainā jau iepriekš parāda, kas viņš būs uz ģimenes, profesionālās, darījumu un pilsoņa dzīves skatuves.

Tam pamatā ir divi iemesli. Pirmais ir vispārīga rakstura: tas izriet no kādas valodas īpašības, kuru Artemidors plaši izmanto. Grieķu valodā patiesām pastāv – starp citu, tāpat kā vairākās citās valodās dažādās pakāpēs – ļoti izteikta dažu jēdzienu ambivalence sakarā ar to seksuālo nozīmi un ekonomisko nozīmi: piemēram, vārds *sōma*, kas apzīmē ķermeni, nozīmē arī bagātību un mantu; no tā rodas ekvivalentuma iespēja starp

¹ Seksuālie elementi kā sapņa nozīmē parādās dažos gadījumos, piemēram, IV grāmatas 37., 41., 46., 66. nodaļā, kā arī V grāmatas 24., 44., 45., 62., 65., 67., 95. nodaļā.

ķermeņa "iegūšanu" un bagātību iegūšanu.¹ *Ūsīā* ir gan substance, gan fortūna, un tā ir arī sēkla un sperma: pēdējās zudums jāsaprot kā pirmo izšķērdēšana.² Jēdziens *blabē*, zaudējums, var attiekties uz laimes zudumu, naudas zaudējumu, tāpat arī uz to, ka sieviete ir vardarbības upuris vai vīrietis ir pasīvs objekts dzimumaktā.³ Artemidors izmanto arī parādus apzīmējošo vārdu daudznozīmību: vārdi, kas nozīmē, ka kādam ir pienākums maksāt un tiek meklēta iespēja izvairīties, var vienlīdz nozīmēt, ka spiež seksuāla vajadzība un, to apmierinot, atbrivojas: jēdziens *anankaion*, kuru lieto vīrieša locekļa apzīmēšanai, atrodas šo nozīmju krustpunktā.⁴

Otrs iemesls ir saistīts ar Artemidora darba formu un konkrēto adresātu: tā ir vīrieša grāmata, kurš vērsas tieši pie vīriešiem, lai iederētos tieši vīriešiem raksturīgā dzīvē. Noteikti jāatceras, ka sapņu tulkošana netiek uztverta vienkārši kā dikas personiskas ziņkāres apmierināšana; tas ir derīgs pasākums savas eksistences vadības nodrošināšanai un sagatavošanās notikumiem, kas drīz vien norisināsies. Tā kā naktis pauž to, no kā sastāvēs dienas, ir labi prast izskaidrot redzētos sapņus, lai pienācīgi dzīvotu vīrieša, mājas saimnieka, ģimenes tēva dzīvi. Tāds ir Artemidora grāmatu nolūks: tās ir rokasgrāmatas, lai cienījams vīrs, mājas saimnieks varētu orientēties dzīves norisēs un zīmju izpausmēs, kas ir notikumu priekšvēstneši. Tātad sapņu tēlos viņš pūlas saskatīt ģimenes, ekonomiskās un sabiedriskās dzīves metus.

Tāču tas vēl nav viss: interpretācijas prakse tādā veidā, kā tas parādās Artemidora tekstā, liecina, ka pats seksuālais sapnis tiek uzlūkots, apstrādāts, analizēts kā sociāla parādība; tas vēstī par "labu un ļaunu" profesionālajā jomā, attiecībā pret dzimteni, ģimeni, sakarā ar politisko karjeru, sabiedrisko stāvokli, draudzību un atbalsta sniegšanu, jo seksuālie akti, ko tas parāda, ir veidoti no tiem pašiem elementiem. Sekojot analīzes procedūrai, ko veic Artemidors, ir skaidri redzams, ka *aphrodisia* sapņu tulkošana veiksmes vai neveiksmes jēdzienos, sabiedrisku panākumu vai neizdošanās jēdzienos paredz abu jomu zināmu vienotību. Tas izpaužas divos

¹ ARTÉMIDORE, *Clef des songes*, II, 77. Sk. arī IV, 4: par iegūšanas (penetrācijas) un iegūšanas (būt ieguvušam) līdzvērtību.

² *Ibid.*, I, 78.

³ *Ibid.*, I, 78. Sk. arī IV, 68, kur sapņot, ka kļūst par tiltu, nozīmē, ka kļūs par prostitūtu: "Ja sieviete vai glīts zēns sapņojuši, ka viņi kļūst par tiltiem, viņi taps par prostitūtiem, un daudz ļaunu ies pār viņiem." Bagāts vīrs, kuram bijis šāds sapnis, nonāks situācijā, kurā viņš būs "nicināms un par kāju pameslu".

⁴ *Ibid.*, I, 79. Sk. arī I, 45.

līmeņos: sapņu elementu līmenī, kurus izmanto kā analīzes materiālu, un to principu līmenī, kas ļauj piešķirt nozīmi (paredzējuma "vērtību") šiem elementiem.

1. Kādus seksuālo sapņu aspektus Artemidors izvēlas un padara nozīmīgus savā analīzē?

Vispirms tās ir darbojošās personas. Attiecībā uz pašu sapņotāju Artemidors izvēlas nevis, piemēram, viņa senu vai nesenu pagātni, ne dvēseles stāvokli, ne kaislības vispār, bet gan tās īpašības, kas viņu raksturo no sociālā viedokļa: tā ir vecuma grupa, pie kuras viņš pieder, apstākļi, vai viņš slēdz vai neslēdz darījumus, vai viņam ir politiski pienākumi, vai viņš pašreiz vēlas apprecināt savus bērnus, vai viņam draud izputēšana vai tuvinieku ienaidi u.t.jpr. Tieši tāpat ir ar "personāžiem", kuros sapnī redzami partneri iemiesojušies; Artemidora sapņotāja oneiriskajā pasaulē mīt indivīdi, kuriem nemaz nav fizisku īpašību un kuriem, šķiet, nav arī daudz emocionālo un jūtu saišu ar pašu sapņotāju; viņi parādās tikai kā sabiedriskas kārtas vai slāņa pārstāvji: jauni, veci (visos gadījumos viņi ir jaunāki vai vecāki par sapņotāju), bagāti vai nabagi; tie ir laudis, kas dod bagātību vai prasa dāvanas; tās ir glaimojošas vai pazemojošas attiecības; tie ir augstākstāvošie, kuriem ir jāpakļaujas, vai zemākstāvošie, kurus var likumīgi izmantot; tie ir mājinieki vai ārpusmājas cilvēki; tie ir brīvi vīrieši vai sievas, pār kurām valda vīrs, vergi vai profesionālas prostitūtas.

Ļoti zīmīgs ir Artemidora atturīgums pret to, kas norisinās starp šiem tēliem un sapņotāju. Nav nekādu glāstu, nekādu sarežģītu kombināciju, nekādu fantasmagoriju; toties ir vairākas ļoti vienkāršas variācijas ap lietas būtību, penetrāciju. Tieši tā šķiet esam seksuālās prakses pati būtība, katrā ziņā vienīgi to ir vērts izcelt un vienīgi tai ir jēga no sapņa analīzes viedokļa. Daudz vairāk nekā ķermenis ar tā dažādajām daļām, daudz vairāk nekā bauda un tās īpašības un intensitāte penetrācijas akts figurē kā seksuālo aktu raksturotājs atkarībā no dažiem pozu variantiem un it īpaši no abiem – aktivitātes un pasivitātes poliem. Jautājums, ko Artemidors nemitīgi uzdod saistībā ar sapņiem, kurus viņš analizē, ir par to, kurš kurā iekļūst. Vai subjekts, kas sapņo (gandrīz vienmēr vīrietis), ir aktīvs vai pasīvs? Vai viņš ir tas, kurš iekļūst, dominē, gūst baudu? Vai viņš pakļaujas un tiek iegūts? Ja runa ir par sakaru ar dēlu vai ar tēvu, ar māti vai ar vergu, gandrīz neizbēgami tiek uzdots jautājums (ja vien tas jau iepriekš nav netieši atrisināts): kā ir notikusi penetrācija? Vai, precīzāk izsakoties, kāda bijusi subjekta pozīcija šīs penetrācijas laikā? Te netiek runāts par

"lesbiskajiem" sapņiem, kuri no šā viedokļa, bet tikai un vienīgi no šā, netiek aplūkoti.

Šis penetrācijas akts – kas ir seksuālo darbību pati būtība, interpretācijas jēlmateriāls un nozīmes epicentrs – ir tieši pārnesams sociālajā scenārijā. Artemidors vērtē dzimumaktu pirmām kārtām kā pārākuma un pakļaušanās spēli: penetrācija iedibina starp abiem partneriem dominēšanas un pakļaušanās attiecības; tā ir uzvara no vienas puses un sakāve no otras puses; tās ir tiesības, kuras īsteno viens no partneriem, un nepieciešamība, kas tiek uzspiesta otram; tas ir stāvoklis, kurš piešķir vērtību, vai apstākļi, kuru pacieš; tā ir priekšrocība, kuru izmanto, vai samierināšanās ar situāciju, kuras augļus ļauj baudīt citiem. Tas ļauj nonākt pie cita dzimumakta aspekta; Artemidors to uzlūko arī kā "ekonomisko" spēli ar ieguldījumiem un peļņu; peļņa ir bauda, patīkamās sajūtas; ieguldījumi ir aktam nepieciešamā enerģija, sēklas, dzīvības vērtīgās substances izsviešana un nogurums, kas tam sekō. Daudz vairāk nekā visi varianti, ko var izraisīt atšķirīgas kustības vai dažādās sajūtas, kas tās pavada, daudz vairāk nekā visas iespējamās ainas, ko sapnis var parādīt, Artemidors, izvērsot savu analīzi, uzsver ar penetrāciju kā dominēšanas–pakļaušanās "stratēģisko" spēli un ieguldījumu–peļņas "ekonomisko" spēli saistītos elementus.

No mūsu viedokļa raugoties, šie elementi var šķist pieticīgi, shematiski, seksuāli "bezkrāsaini"; taču jāatceras, ka tie jau iepriekš piesātina analīzi ar sociāli marķētiem elementiem; savā analīzē Artemidors liek iepriekš izceltajiem tēliem parādīties uz sabiedriskās skatuves, kurai raksturīgās īpašības tiem joprojām piemīt; analīze kārtō šīs īpašības ap pamatdarbību, kas atrodas vienlaikus fizisko attiecību līmenī, sabiedrisko pārākuma un pakļaušanās attiecību līmenī un ekonomisko ieguldījumu un peļņas aktivitāšu līmenī.

2. Kādā veidā, balstoties uz šādi izceltiem un analīzei pielāgotiem elementiem, Artemidors nosaka seksuālā sapņa "vērtību"? Te ir jāņem vērā ne vien notikuma tips, kurš tiek pavēstīts alegoriskā formā, bet galvenokārt – tas ir būtiskākais aspekts praktiskā analīzē – tā kvalitāte, proti, tā vēlamais vai nevēlamais raksturs no subjekta viedokļa. Mēs atceramies vienu no šīs metodes pamatprincipiem: sapņa pareģojošā vērtība (pareģotā notikuma vēlamais vai nevēlamais raksturs) ir atkarīga no pareģojošās ainas vērtības (sapnī redzētā akta pozitīvā vai negatīvā rakstura). Tātad, sekojot analīzes gaitai un aplūkojot piemērus, mēs redzējam, ka dzimumakts

ar "pozitīvu vērtību" no Artemidora viedokļa ne vienmēr ir tieši likumā atļautais dzimumakts, ko atbalsta sabiedriskā doma un kas ir pieņemams no tikumiskā viedokļa. Protams, runājot vispārīgi, pastāv sakritības: sapņot par sakaru ar paša sievu vai savu paša mīlāko ir labi; taču mēdz būt nobīdes, turklāt ievērojamas: pozitīva vērtība sapnim par incestu ar savu māti ir visizteiksmīgākais piemērs. Jājautā: kāds ir vēl cits sapņu novērtēšanas veids, citi kritēriji, kas ļauj sacīt, ka kaut kas ir "labs" sapnī un sapņotājam, lai gan ir nosodāms realitātē? Šķiet, ka tas, kas nosaka nosapņotā dzimumakta vērtību, ir attiecības, kuras iedibinās starp sapņotāja seksuālo lomu un sabiedrisko lomu. Precīzāk, var teikt, ka Artemidors vērtē kā "vēlamu" un labu vēstošu sapni, kurā sapņotājs īsteno seksuālu darbību ar partneri saskaņā ar shēmu, kas nosaka šo attiecību atbilstību viņu attiecībām sabiedriskajā, nevis seksuālajā dzīvē; nosapņotā seksuālā sakara vērtību nosaka līdzināšanās sabiedriskajām attiecībām nomodā.

Lai būtu "labs", nosapņotajam dzimumaktam jāatbilst vispārīgajam "izomorfisma" principam. Turpinot runāt shematiski, var piebilst, ka šis princips izpaužas divos veidos: tas ir "pozīcijas analogijas" princips un "ekonomiskās vienlīdzības" princips. Saskaņā ar pirmo no šiem principiem dzimumakts būs labs tikai tādā gadījumā, ja sapņotājs subjekts savā seksuālajā darbībā ar partneri ieņem pozīciju, kas atbilst viņa pozīcijai attiecībā pret šo partneri (vai tāda paša tipa partneri) realitātē: tā, būt "aktīvam" ar savu vergu (lai kāds būtu viņa dzimums) ir labi; vai būt aktīvam ar vienu vai otru dzimuma prostituēto; vai būt aktīvam ar jaunu un nabadzīgu zēnu; taču būs "labi" būt pasīvam ar vecāku un bagātāku partneri utt. Tiesi uz šā izomorfisma principa pamata sapnim par incestu ar māti ir tik daudz pozitīvu īpašību: tur patiesībā tiek saskatīts aktivitātes pozīcijās esošs subjekts attiecībā pret māti, kura viņam devusi dzīvību, barojusi un kura viņam savukārt jākultivē, jācildina, kurai jākalpo, kura jāuztur un jābagātina kā zeme, dzimtene, polisa. Taču, lai dzimumaktam sapnī būtu pozitīva vērtība, vajag arī, lai tas atbilstu "ekonomiskās vienlīdzības" principam; "ieguldījumiem" un "peļņai", ko šī aktivitāte sevī ietver, jābūt pienācīgi līdzsvarotiem: kvantitatīvi (daudz ieguldījumu nelielai baudai – tas nav labi), ievirzē (neizdarīt veltīgus ieguldījumus kopā ar tiem vai tām, kas nav spējīgi šos ieguldījumus atjaunot, kompensēt vai savukārt būt noderīgi). Šis princips nosaka to, ka ir labi sapņot par seksuālām attiecībām ar vergiem: tādējādi just labumu no sava īpašuma; tas, kas nopirkts darba paveikšanai, dod turklāt arī baudu. Tas pats apsvērumus ļauj piešķirt daudzas nozīmes sapņiem, kuros tēvam ir sakars ar meitu:

atkarībā no tā, vai viņa ir precējusies vai ne, vai pats tēvs ir atraitnis vai ne, vai znots ir bagātāks vai nabagāks par sievastēvu, sapnis nozīmē vai nu izdevumus pūram, vai palīdzību no meitas puses, vai pienākumu viņu uzturēt pēc šķiršanās.

Kopsavilkumā var teikt, ka Artemidora interpretācijas pamatpaveidiens, runājot par seksuālo sapņu pareģojošo vērtību, ietver sevī seksuālo sapņu sadalīšanu un analizēšanu pa elementiem (tēli un akti), kas pēc sava rakstura ir sociāli; tas parāda noteiktu veidu, kā vērtēt seksuālo aktu izpausmes atkarībā no tā, kā sapņotājs subjekts patur kā nosapņotā akta subjekts savu sociālā subjekta stāvokli. Sapņa ainā seksuāli darbīgajai personai (kas vienmēr ir sapņotājs, un gandrīz vienmēr tas ir pieaudzis vīrietis), lai sapnis būtu labs, ir jāpatur sava sociālā loma (pat tad, ja akts izrādās realitātē nosodāms). Neaizmirsīsim, ka visus dzimumaktus, kurus analizē Artemidors, viņš uzlūko kā kategorijai *oneiros* (sapņi – ilgas) piederošus; tie tāpat pauž to, kas "drīz notiks": tas, kas "drīz notiks" konkrētajā gadījumā un ir "pateikts" sapnī, ir sapņotāja kā darbības subjekta pozīcija – aktīva vai pasīva, valdītāja vai pakļautā, uzvarētāja vai uzveiktā, "augšā" vai "apakšā" esošā, labumu guvēja vai ieguldītāja, ienākumu guvēja vai zaudētāja, izdevīgā stāvoklī esošā vai neveiksmes cietošā. Seksuāls sapnis mazajā penetrācijas un pasivitātes dramaturģijā pauž par subjekta baudu un izdevumiem, dzīvesveidu, tādu, kādu to viņam sagatavojis liktenis.

Varbūt varētu kā apstiprinājumu tam citēt fragmentu no "Sapņu grāmatas", kurš labi parāda sakaru starp to, kas veido individu kā aktīvo subjektu seksuālā sakarā, un to, kas nosaka viņa vietu sabiedriskās darbības laukā. Citā grāmatas daļā ir runa par tekstu, kas veltīts dažādu ķermeņa daļu nozīmei sapnī. Vīrišķais orgāns – tas, ko sauc par *anankaion* ("nepieciešamais" elements, tas, kura vajadzības mūs piespiež un ar kura spēku mēs piespiežam citus), – apzīmē veselu virkni attiecību un darbību, kuras nosaka indivīda stāvokli valstī un sabiedrībā; te ir ģimene, bagātība, publiskas uzstāšanās, stāvoklis, politiskā dzīve, brīvība un, visbeidzot, pat indivīda vārds. "Vīrišķo locekli ietver sevī vecāki, jo tas satur radošo principu; sieva un mīlākā, jo tas ir piemērots mīlēšanās nolūkiem; brāļi un visi asinsradnieki, jo visa ģimenes veidošanās ir atkarīga no vīrišķā locekļa; ķermeņa spēks un vīrišķība, jo loceklis ir cēlonis arī tam; runas un izglītība, tāpēc ka (nerunājot par visu pārējo) vīrišķajā locekli ir vairāk radošā spēka nekā runās... Vīrišķais loceklis bez tam ir asimilēts mantā un peļņā, jo tas atrodas te saspringuma, te atslābuma stāvoklī un spēj gan dot, gan izdalīt šķidrumu. [...] Tas ir klātesošs nabadzībā, verdzībā, nebrīvē, jo

to sauc par "piespiedēju" un tas ir vardarbības simbols. Tas pastāv arī cienā, kuru izraisa augsts amats: jo to dēvē arī par "godību" un cienu. [...] Ja tas ir kļuvis divkāršs, tas nozīmē, ka visas klātesošās lietas dubultosies, izņemot sievu un mīlāko; pēdējā gadījumā divkāršais loceklis ir saistīts ar atteikšanos no kaut kā, jo nevar izmantot divus vīrieša locekļus vienlaikus. Es pazinu kādu, kas, būdams vergs, sapņoja, ka viņam ir trīs falli: viņš dabūja brīvlaišanu un viena vārda vietā ieguva trīs, jo viņš pievienoja divus tā saimnieka vārdus, kas viņu bija atbrīvojis. Taču tā gadījās vienu vienīgu reizi: tāpēc nevajag skaidrot sapņus pēc šiem retajiem gadījumiem, bet pēc tā, kas notiek visbiežāk."¹

Mēs redzam, ka vīrišķais loceklis parādās visu šo valdīšanas spēļu krustpunktā: tā ir pašsavaldīšanās, jo viņa prasības draud mums paverdzināt mūs pašus, ja mēs tam paklausimies; pārākums pār seksuālajiem partneriem, jo tieši viņš izdara penetrāciju; privilēģijas un stāvoklis, jo viņš nozīmē dzimtas sazarojumu un sabiedrisko darbību.

*

Aina, ko uzbur Artemidora sarakstītās nodaļas par seksuālajiem sapņiem, ir antikajiem laikiem raksturīga. Šeit viegli saskatīt tikumu un paradumu iezīmes, kuras var apstiprināt ar daudzām citām senlaiku vai mūsdienu liecībām. Mēs atrodamies pasaulē, kurai ļoti spēcīgu zīmogu uzlikusi vīrišķā personāža centrālā pozīcija un tas nozīmīgums, kas tiek piešķirts vīrieša lomai dzimumattiecībās. Tā ir pasaule, kurā laulība tiek pietiekami augstu vērtēta, lai to uzlūkotu kā labāko no iespējamajiem veidiem seksuālās baudas iegūšanai. Šajā pasaulē precētam vīrietim drīkst būt arī mīlākā; viņa rīcībā ir arī kalpotāji, zēni un meitenes; viņš var apmeklēt prostitūtas. Visbeidzot, šajā pasaulē sakari starp vīriešiem šķiet pašsaprotami; tomēr atturīga attieksme ir pret zināmām vecuma un stāvokļa atšķirībām.

Var atzīmēt arī vairāku kodeksa elementu klātbūtni. Taču jāņem vērā, ka tie ir nedaudzi un diezgan izplūduši; daži būtiski aizliegumi, kas izpaužas stipri izteikta riebuma formā: felācija, sakars starp sievietēm, it sevišķi, ja viena no viņām uzurpē vīrieša lomu; ļoti ierobežota incesta definīcija, pēc kuras tas tiek uzlūkots galvenokārt kā sakars starp augšupējiem radniekiem un bērniem; tiek piesaukts kanonisks un dabisks dzimumakta

¹ ARTÉMIDORE, *Clef des songes*, I, 45.

veids. Taču Artemidora tekstā nav nekā tāda, kas atgādinātu nepārtrauktu un pilnīgu klasifikācijas režģi starp atļautajiem un noraidāmajiem aktiem; nekā tāda, kas precīzi iezīmētu skaidru un noteiktu robežšķirtni starp to, kas ir dabisks un kas – "pretdabisks". It īpaši jāuzsver, ka, šķiet, šiem kodeksa elementiem nav svarīgākā un noteicošā loma dzimumakta "kvalitātes" noteikšanā – vismaz sapnī un sakarā ar tā priekšvēstneša funkcijām.

Toties pat caur interpretācijas tekstu var pamanīt citu veidu, kā raudzīties uz dzimumaktiem, un citus vērtēšanas principus – ne tikai pamatojoties uz aktu tā vairāk vai mazāk regulārājā formā, bet ņemot vērā darbojošos personu, tās esamības veidu, situāciju, kādā tā atrodas, attiecības ar citiem un stāvokli, kādu tā ieņem attiecībā pret citiem. Pamatjautājums, šķiet, ir ne tik daudz par aktu atbilstību dabiskajai uzbūvei vai pozitīvai reglamentācijai, cik par to, ko varētu saukt par subjekta "aktivitātes stilu" un par attiecībām, kuras izveidojas starp viņa seksuālo aktivitāti un citiem viņa ģimenes, sabiedriskās un ekonomiskās dzīves aspektiem. Analīze un vērtēšanas procedūras virzās nevis no akta uz jomu, kas varētu būt seksualitātes joma vai miesas joma, kur dievu, cilvēku un dabas likumi iezīmētu atļautos veidus; tas virzās no subjekta kā seksuāli darbojošies personas uz citām dzīves jomām, kurās viņš darbojas; tieši attiecībās starp šīm dažādajām aktivitātes formām meklējami, turklāt ne izņēmuma kārtā, bet pašos pamatos, seksuālās uzvedības vērtēšanas principi.

Šeit viegli var saskatīt tādas *aphrodisia* morālās pieredzes, kāda tā parādās klasikas laikmeta tekstos, galvenās iezīmes. Artemidora grāmata, pat tajā ziņā, ka viņš nedefinē nekādu ētiku, bet gan sapņu skaidrošanai izmanto sava laika paņēmienus aplūkot un vērtēt seksuālo baudu, apliecina šī pieredzes veida ilgumu un pamatīgumu.

Ja mēs tomēr pievēršamies tekstiem, kuru uzdevums ir pārdomāt par seksuālo praksi kā tādu un dot šajā sakarībā padomus un ieteikumus dzīvei, var atzīmēt zināmu skaitu modifikāciju salīdzinājumā ar stingrajām doktrīnām, kas bija formulētas 4. gadsimta filosofijā. Vai tas nozīmētu lūzumu, radikālas pārmaiņas, jaunas baudas pieredzes formas rašanos? Protams, ne. Tomēr nobīdes ir zīmīgas: lielāka uzmanība, vairāk nemiera attiecībā uz seksuālo uzvedību, lielākas nozīmes piešķiršana laulībai un prasībām, ko tā izvirza, un mīlestības pret zēniem vērtības samazināšana – kopumā stingrāks stils. Mēs atrodamies lēnas evolūcijas procesā. Taču cauri tēmām, kas attīstās, izvirzās un pastiprinās, var saskatīt cita tipa modifikāciju: tas ir veids, kā morālajos uzskatos tiek definēta subjekta attieksme pret savu seksuālo aktivitāti.

II PAŠKULTŪRA

Nicinājums pret baudām, to pārmērību ietekmes uz ķermeni un uz dvēseli uzsvēršana, laulības un laulāto pienākumu novērtējums, atvēsums attiecībā pret garīgo nozīmi, kas piedēvēta zēnu mīlestībai, – pirmo divu gadšimtu gaitā filosofu un ārstu domā pastāv nepārprotama bardzība, kuru apliecina Sorāna un Efesas Rūfa, Mūsonija un Senekas, kā arī Plūtarha, Epiktēta un Marka Aurēlija teksti. Turklāt ir zināms, ka kristīgie autori no šīs morāles ir ļoti daudz aizguvuši; un lielākā daļa mūsdienu vēsturnieku ir vienisprātis par šīs seksuālās stingrības tēmu pastāvēšanu, spēcīgumu un pastiprināšanos sabiedrībā, kuru laikabiedri aprakstīja, un tieši to visbiežāk tai kā amorālai un izlaidīgu tikumu sabiedrībai pārmeta. Nepievērsīsimies jautājumam par to, vai šis nosodījums bija pamatots: tikai aplūkojot tekstus, kuros par to runāts, un vietu, kas tajos ierādīta šai problēmai, visnotaļ šķiet, ka "baudu jautājums" ir kļuvis uzstājīgāks, precīzāk izsakoties, uzmācīgāks ir kļuvis nemiers sakarā ar seksuālajām baudām, iespējamām attiecībām ar tām un to lietojumu. Kļūst intensīvāka *aphrodisia* problematizācija, kuras īpašās formas un motīvus vienlaikus ir jāmēģina atkal satvert.

Lai izskaidrotu šo jauno akcentu izvietošanu, var atsaukties uz dažādiem iemesliem. Var to saistīt ar noteiktiem moralizēšanas mēģinājumiem, ko vairāk vai mazāk autoritāri uzsāka politiskā vara; šie pūliņi īpaši spilgti un uzstājīgi izpaudās Augusta valdīšanas laikā; šajā pēdējā gadījumā ir taisnība, ka likumdošanas pasākumus, kas aizstāv laulību, atbalsta ģimeni, reglamentē konkubinātu un nosoda laulības pārkāpšanu, pavadīja ideju kustība – kura varbūt nebija pilnībā samākslota –, kas tagadnes izlaidībai pretstatīja nepieciešamību atgriezties pie seno laiku tikumiem. Tomēr šai referencēi nevar piekerties; un neapšaubāmi būtu nepareizi saskatīt šajos pasākumos un šajās idejās daudzus gadsimtus ilgušas evolūcijas

sākumu, kas novestu pie režīma, kurā seksuālā brīvība tiktu striktāk ierobežota no institūciju puses vai ar likumiem – vai tie būtu civili vai reliģiski. Šie politiskie mēģinājumi patiešām bija pārlietu sporādiski, tiem bija pārlietu ierobežoti mērķi un pārāk maz vispārējas un pastāvīgas ietekmes, lai apliecinātu tendenci uz stingrību, kas tik bieži izpaudās morālajā refleksijā divu pirmo gadsimtu gaitā. Tomēr manāms, ka, ar retiem izņēmumiem¹, šī morālistu izteiktā griba pēc bardzības nebūt nav ieguvusi prasības formu par iejaukšanos no publiskās varas puses; filosofu darbos neatrast projektu par piespiedu un vispārēju likumdošanu seksuālajā uzvedībā; viņi mudina uz lielāku stingrību individuus, kas grib dzīvot citādu dzīvi, nekā "dzīvo vairākums"; viņi nepēta, kādi ir pasākumi vai sodi, kas varētu viņus visus uz to piespiest pēc vienota parauga. Turklāt, ja arī var runāt par uzsvērtu bardzību, tad ne tādā nozīmē, ka būtu tikuši izvirzīti stingrāki aizliegumi; visbeidzot, I un II gadsimta ārstnieciskie režīmi, kopumā ņemot, nav īpaši stingrāki par Diokla ieteikumiem; stoīku ieteiktie uzticības [noteikumi] laulībā nav bargāki par Nikokla ieteikto, kad viņš prasīja neuzturēt sakarus ne ar vienu citu sievieti kā vien ar paša sievu; arī Plūtarhs "Dialogā par mīlestību" ir pielaidīgāks pret zēniem nekā bargais likumdevējs* "Likumos". Savukārt pirmo gadsimtu tekstos vairāk nekā jauni aizliegumi sakarā ar aktiem iezīmējas tieši uzstājība par uzmanību, kas jāpievērš pašam sev; tā ir prasītās modrības modalitāte, vispusība, pastāvība, precizitāte; tas ir satraukums sakarā ar visiem ķermeņa un dvēseles traucējumiem, no kuriem var izvairīties ar stingru režīmu; tas ir uzsvars, kas jāliek uz cieņu pret sevi nevis sakarā ar savu statusu, bet kā pret saprātīgu būtni, paciešot baudu atņemšanu vai ierobežojot to lietojumu ar laulību vai ar pēcnācēju radišanu. Īsi – un pirmajā tuvinājumā – sakot, šis seksuālās stingrības pieaugums morālajā refleksijā iegūst nevis tā kodeksa pastiprināšanās formu, kas definē aizliegtos aktus, bet gan intensifikācijas formu attieksmē pret sevi, un ar šīs formas palīdzību indivīds konstituējas kā savu aktu subjekts.² Šī forma jāņem vērā, pētot skarbākas morāles motivāciju.

Tātad var domāt par bieži pieminētu parādību. Hellēniskajā un romāņu pasaulē pieauga "individuālisms", kurš arvien vairāk un vairāk vietas

¹ Tā Prūsas Dions (*Discours VII*) norāda pasākumus, kas jāveic, lai liktu valdīt tikumam, taču tikai sakarā ar problēmām, ko rada nabadzība.

* Domāts Platons (zin. kons. piezīme).

² A. J. VOELKE, *Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque, d' Aristote à Panétijs*, pp. 183–189.

atvēlēja eksistences "privātajiem" aspektiem, personiskās uzvedības vērtībām un interesei, ko pievērs sev pašam. Tātad tā nebija publiskās varas pastiprināšanās, kas būtu varējusi būt atbildīga par šīs stingrās morāles attīstību, bet drīzāk tā politiskā un sociālā ietvara pavājināšanās, kurā pagātnē norisinājās individu dzīve: mazāk stipri iesaistīti polisās, izolētāki cits no cita un atkarīgāki paši no sevis, viņi būs meklējuši filozofijā personiskākus uzvedības noteikumus. Tamlīdzīgā shēmā ne viss ir aplami, taču būtu jāpadomā par šīs individualistiskās noslieces un sociālā un politiskā procesa, kas ir atrāvis individuus no viņu tradicionālās piederības, realitāti. Pilsoniskā un politiskā aktivitāte varēja, līdz zināmam noteiktam punktam, mainīt formu; tā saglabājās kā nozīmīga eksistences sastāvdaļa valdošajām šķirām. Kopumā senās sabiedrības ir saglabājušās kā promskuitātes sabiedrības, kurās eksistence norisinās publiski, arī kā tādas sabiedrības, kurās ikviens atradās spēcīgās lokālu attiecību, ģimenes saišu, ekonomisku atkarību, klientūras un draudzības attieksmju sistēmās. Turklāt jāatzīmē, ka doktrīnas, kas bija bijušas visvairāk piesaistītas uzvedības stingrībai – pirmām kārtām te var minēt stoiķus –, visvairāk arī uzsvēra nepieciešamību izpildīt pienākumus pret cilvēci, līdzpilsoņiem un ģimeni, kā arī visai labprāt atmaskoja tos, kuri norobežojās vientulībā, par viņu izlaidīgo un egoistiski patmīlīgo attieksmi.

Taču sakarā ar šo "individuālismu", kuru tik bieži piesauc, lai izskaidrotu ļoti atšķirīgus fenomenus dažādos laikmetos, ir jāuzdod vispārīgāks jautājums. Ar šo kategoriju bieži vien saprot gluži atšķirīgas realitātes. Patiesām ir jāatsķir trīs lietas: individualistiskā attieksme, ko raksturo individam viņa patībā piedēvētā absolūtā vērtība, un neatkarības pakāpe, kas viņam tiek piedēvēta attiecībā pret grupu, kurai viņš pieder, vai pret institūcijām, kurām viņš ir pakļauts; vērtības piešķiršana privātajai dzīvei, proti, ģimenes attiecību nozīmības, mājas darbības formu un patrimoniālo interešu novada atzīšana; visbeidzot, attiecību ar sevi intensitāte, proti, formas, kādās aicina uztvert sevi pašu par zināšanu objektu un darbības novadu nolūkā pārveidoties, laboties, attīrīties, glābt sevi. Šīs attieksmes neapšaubāmi var būt savstarpēji saistītas; tādējādi var gadīties, ka individualisms izraisa privātās dzīves vērtību intensifikāciju vai arī to, ka attiecībām ar sevi piešķirtā nozīmība tiktu saistīta ar individuālās patības cildinājumu. Taču šīs sasaistes nav nedz konstantas, nedz nepieciešamas. Varētu atrast sabiedrības vai sociālas grupas – tādas neapšaubāmi ir militārās aristokrātijas –, kurās indivīds ir aicināts apliecināt savu pašvērtību ar darbībām, kas viņu padara īpašu un ļauj viņam pārspēt citus, nepiešķirot

lielu nozīmību privātajai dzīvei vai attiecībām pašam ar sevi. Pastāv arī sabiedrības, kurās privātā dzīve ir apveltīta ar lielu vērtību, kurās tā tiek rūpīgi sargāta un organizēta, kurās tā veido izturēšanās kritēriju centru un ir viens no tās novērtējuma principiem, – šķiet, ka tā tas ir 19. gadsimta buržuāzijas šķirā Rietumvalstīs; taču tā paša iemesla pēc individuālisms tajās ir vājš un attiecības pašam ar sevi tur nemaz nav attīstītas. Visbeidzot, ir sabiedrības vai grupas, kurās attieksme pret sevi ir intensificēta un attīstīta, neraugoties uz to, ka individuālisma un privātās dzīves vērtības tādēļ nav tikušas nepieciešami pastiprinātas; pirmo gadsimtu kristīgā askētisma kustība parādījās kā uzsvērti spēcīgs paša attiecību ar sevi akcentējums, taču privātās dzīves vērtību izslēgšanas formā, un, kad tā ieguva cenobītisma formu, tā parādīja nepārprotamu atteikšanos no jebkāda individuālisma anahorētu praksē.

Seksuālas stingrības prasības, kas tikušas izvirzītas impērijas laikmetā, nešķiet esam bijušas pieaugoša individuālisma izpausme. To kontekstu drīzāk raksturo fenomenis ar diezgan ilgu vēsturisku ilgstamību, kuram tobrīd bija apogejs, – kaut kā tāda attīstība, ko varētu saukt par "paškultūru", kurā tika intensificētas un augstāk novērtētas attiecības pašam ar sevi.

*

Īsumā šo "paškultūru"¹ var raksturot ar faktu, ka pār eksistences mākslu – *technē tū biū* – ar tās dažādajām formām tur valdīja princips, ka vajag "rūpēties pašam par sevi"; tieši šis pašrūpes princips pamato tās nepieciešamību, liek tai attīstīties un organizē tās piekopšanu. Taču ir jāprecizē: ideja, ka ir jāpievēršas pašam sev, jānodarbojas pašam ar sevi (*heautū epimeleisthai*), patiešām ir ļoti sena tēma grieķu kultūrā. Kā plaši izplatīts imperatīvs tā ir parādījusies ļoti agri. Kīrs, kura ideālu portretu radījis Ksenofons, neuzskata, ka viņa eksistence, beidzoties viņa iekarojumiem, būtu noslēgta; viņam vēl atliek, un tas ir pats vērtīgākais, nodarboties pašam ar sevi. "Mēs nevaram pārmest dieviem, ka neesam īstenojuši visas mūsu vēlēšanās," viņš saka, domādams par savām bijušajām uzvarām, "taču, ja tādēļ, ka esam piepildījuši dižus uzdevumus, vairs nebūs iespējams nodarboties pašam ar sevi un priecāties kopā ar draugu,

¹ Par šīm tēmām jāskatās grāmatā P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*.

² XÉNOPHON, *Cyropédie*, VII, 5.

tad tā ir laime, kurai es labprāt saku ardievas."² Lakedaimoniešu aforisms, ko minējis Plūtarhs, apliecina, ka iemesls, kādēļ rūpes par zemi tikušas uzticētas heilotiem, bijusi Spartas pilsoņu vēlēšanās "nodarboties pašiem ar sevi"¹ – ar to neapsaubāmi tikusi domāta fiziska un militāra vingrināšanās. Taču "Alkibiadā" šis izteiciens ticis lietots pavisam citādā nozīmē, tur tas ir dialoga pamattēma: Sokrats godkārīgajam jauneklīm parāda, ka no viņa puses ir visai augstprātīgi uzņemties atbildību par polisū, dot tai padomus un uzsākt sāncensību ar Spartas valdniekiem vai Persijas ķēniņiem, ja viņš iepriekš nav apguvis zināšanas, kas nepieciešamas valdīšanai: vispirmām kārtām viņam ir nepieciešams nodarboties pašam ar sevi – turklāt tūdaļ pat, kamēr viņš ir jauns, jo "piecdesmit gados jau būs par vēlu"². "Sokrata aizstāvēšanās runā" Sokrats tiesnešu priekšā stājas tieši kā pašrūpes skolotājs: dievs viņu ir pilnvarojis atgādināt cilvēkiem, ka viņiem jārūpējas par sevi, nevis par savām bagātībām, par saviem nopelniem, bet pašiem par sevi un par savu dvēseli.³

Tātad tieši šo pašrūpes tēmu, ko minējis Sokrats, vēlāko laiku filosofija ir atsākusi un beigu beigās novietojusi centrā šai "eksistences mākslai", par kādu tā tiecas būt. Tieši šī tēma, pārkāpdama savus sākotnējos ietvarus un atraisīdamās no savām sākotnējām filosofiskajām nozīmēm, pakāpeniski ir ieguvusi patiesas "paškultūras" dimensijas un formas. Ar šo apzīmējumu jāsaprot, ka pašrūpes princips ir ieguvis diezgan vispārīgu nozīmi – priekšraksts, ka jānodarbojas pašam ar sevi, katrā ziņā ir imperatīvs, kurš ir izplatīts daudzās atšķirīgās doktrīnās; tas ir ieguvis arī attieksmes formu, izturēšanās veida formu, tas ir piesātinājis dzīvošanas veidus; tas ir izvērties procedūrās, praksēs un ieteikumos, kurus pārdomāja, attīstīja, uzlaboja un mācīja, – tādējādi tas izveidoja sociālu praksi, pavērdams ceļu starpindividuālām attiecībām, sakariem un komunikācijai un dažkārt pat institūcijām; visbeidzot, tas ir bijis par pamatu noteiktam izziņas veidam un zināšanu izstrādei.

Lēnajā par pašrūpi apzīmētās dzīves mākslas attīstībā pirmie divi impērijas laikmeta gadsimti var tikt uzlūkoti kā līknes virsotne, tie ir sava veida zelta laikmets paškultūrā, taču, protams, jāsaprot, ka šī parādība aptver tikai skaitliski ļoti ierobežotas sabiedrības grupas, kuras bija kultūras nesējas un kurām *technē tū biū* varēja būt gan jēga, gan realitāte.

¹ PLUTARQUE, *Apophthegmata laconica*, 217 a.

² PLATON, *Alkibiade*, 127 d-e.

³ PLATON, *Apologie de Socrate*, 29 d-e.

1. *Epimeleia beautū, cura sui* ir aicinājums, kas atrodams daudzās filosofiskās doktrīnās. Tas sastopams platonīķu darbos: Albīnijs vēlas, lai filosofijas studijas sāktu ar "Alkibiada" lasīšanu "nolūkā pievērsties sev un no jauna atgriezties pie sevis", tādējādi iepazīstot "to, kas jāpadara par savu rūpju objektu"¹. Āpulejs traktāta "Sokrata dievs" beigās pauž savu izbrīnu par laikabiedru nevērību attiecībā pašiem pret sevi: "Visiem cilvēkiem piemīt vēlēšanās vadīt savu dzīvi vislabākajā veidā, viņi visi zina, ka nav cita dzīvības orgāna kā vien dvēsele [...]; tomēr viņi to nekopj (*animum suum non colunt*). Ja kāds vēlas, lai viņam būtu asa redze, tam jā rūpējas par acīm, jo tās kalpo redzēšanai; ja kāds grib būt veikls skriešanā, jā rūpējas par kājām, jo tās kalpo skriešanai. [...] Tā tas ir ar visām ķermeņa daļām, par kurām ikvienam jā rūpējas atbilstīgi tam, kam viņš dod priekšroku. To visi cilvēki saskata skaidri un bez grūtībām. Tāpēc es ar pamatotu izbrīnu nenoguris prātoju, kāpēc viņi nepilnveido arī savu dvēseli ar prāta palīdzību (*cur non etiam animum suum ratione excolant*)."²

Epikūra "Vēstule Menoikejam" sākas ar principa izklāstu, ka filosofija jāuzskata par nepārtrauktu vingrinājumu rūpēs pašam par sevi. "Lai neviens, būdams jauns, nekavējas filosofēt, nedz arī vecs lai nepagurst no filosofijas. Jo nevienam nav nedz par agru, nedz par vēlu nodrošināt dvēseles veselību."³ Tieši šo epikūriešu tēmu, ka ir jā rūpējas pašam par sevi, Seneka izvērza vienā no savām vēstulēm: "Kā skaidras, spožum spožas debesis nevar iegūt vēl spilgtāku spozmi, tā arī cilvēks, kas rūpējas par savu miesu un dvēseli (*hominis corpus animumque curantis*) un rod labumu no abām kopā, sasniedz pilnību un savu vēlmju augstāko piepildījumu, ja viņa dvēsele ir brīva no kaisles, miesa – no ciešanām."⁴

Rūpēšanās par savu dvēseli sākotnēji bija Zēnona ieteikums saviem skolniekiem, bet Mūsonijs to 1. gadsimtā atkārtoja Plūtārha citētā sentencē: "Tiem, kuri vēlas glābties, jādzīvo, nepārtraukti rūpējoties par sevi."⁵ Ir zināms, cik plašu mērogu Senekas darbos ieguvusi tēma par pievēršanos pašam sev: viņaprāt, lai tam nodotos, jāatmet visas pārējās nodarbošanās, tādējādi ir iespējams atbrīvoties priekš sevis pašā (*sibi*

¹ ALBINUS, cité par A.-J. FESTUGIÈRE, *Études de philosophie grecque*, 1971, p. 536.

² APULÉE, *Du dieu de Socrate*, XXI, 167–168.

³ EPICURE, *Lettre à Meneceé*, 122.

⁴ SÈNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 66, 45. [Tulkojumā citēts no: Lūcijs Annējs Seneka, *Vēstules Lucīlijam par ētiku*, 66, 46/ Ā. Feldhūna tulkojums. – R.: Zinātne, 1996.]

⁵ MUSONIUS RUFUS, éd. Hense, *Fragments*, 36; cité par PLUTARQUE, *De ira*, 453 d.

vacare)¹. Taču šī atbrīvošanās iegūst daudzveidīgas aktivitātes formu, kura prasa, ka netiktu zaudēts laiks un netiktu žēlotas pūles, lai "veidotu pats sevi", "pārveidotu pats sevi", "atgrieztos pie sevis", *se formare*², *sibi vindicare*³, *se facere*⁴, *se ad studia revocare*⁵, *sibi applicare*⁶, *suum fieri*⁷, *in se recedere*⁸, *ad se recurrere*⁹, *secum morari*¹⁰ – Seneka lieto bagātīgu leksiku, lai apzīmētu atšķirīgās formas, kurās jāizpaužas rūpēm par sevi, un nepacietību, ar kādu tiecamies atkalapvienoties paši ar sevi (*ad se properare*)¹¹. Arī Marks Aurēlijs izjūt to pašu nepacietību nodarboties pašam ar sevi: nedz lasīšanai, nedz rakstīšanai nav viņš ilgāk jāattur no tiešajām rūpēm, kas viņam jāvēlta savai paša būtnei: "Beidz maldīties; tu vairs nelasīsi nedz savas piezīmes, nedz par seno romiešu un grieķu darbiem, nedz arī izrakstus no grāmatām, kurus tu biji atlicis sev uz vecumdienām! Steidzies uz savu mērķi un, atmetis tukšās cerības, palīdzi sev – ja tev pašam tas rūp –, cik vari (*sautōi boēthei ei ti soi melel sautū*), kamēr ir iespējams!"¹²

Taču neapšaubāmi tieši Epiktēta darbos šī tēma izstrādāta filosofiski vissmalkāk. Viņa "Sarunās" cilvēkbūtne definēta kā radījums, kas nodevies rūpēm par sevi. Tieši tā ir viņa fundamentālā atšķirība no citām dzīvām būtnēm: dzīvnieki to, kas tiem dzīvei nepieciešams, atrod "visu gatavu", jo daba ir rīkojusies tā, lai tie varētu būt mūsu rīcībā, nevis lai viņiem būtu jānodarbojas pašiem ar sevi, un lai mums nebūtu jānodarbojas ar viņiem.¹³ Cilvēkam turpretim jābūt nomodā par sevi, taču nevis tāpēc, ka viņam piemistu kāds trūkums, kas viņu nostādītu kaut kā nepietiekamības situācijā un šajā ziņā padarītu viņu zemāku par dzīvniekiem, bet gan tāpēc, ka dievs darīja tā, lai cilvēks varētu brīvi rīkoties pats ar sevi, un šajā nolūkā viņš to apveltīja ar prātu. Prāts nav jāsaprot kā neesošu dabisku spēju

¹ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 17, 5; *De la brièveté de la vie*, 7, 5.

² SÉNÈQUE, *De la brièveté de la vie*, 24, 1.

³ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, I, 1.

⁴ *Ibid.*, 13–1; *De la vie heureuse*, 24, 4.

⁵ SÉNÈQUE, *De la tranquillité de l'âme*, 3, 6.

⁶ SÉNÈQUE, *ibid.*, 24, 2.

⁷ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 75, 118.

⁸ SÉNÈQUE, *De la tranquillité de l'âme*, 17, 3; *Lettres à Lucilius*, 74, 29.

⁹ SÉNÈQUE, *De la brièveté de la vie*, 18, 1.

¹⁰ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 2, 1.

¹¹ *Ibid.*, 35, 4.

¹² MARC AURÈLE, *Pensées*, III, 14. [Tulkojumā citēts no: Marks Aurēlijs. *Pašam sev*, III, 14/ I. Ķemeres tulkojums. – R.: Zvaigzne, 1991.]

¹³ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, 16, 1–3.

aizstājējs; gluži pretēji, prāts ir spēja, kas ļauj pakļaut sev citas spējas, kad vajag un kā vajag; vēl vairāk, prāts ir tas pilnīgi īpašais dotums, kurš ir spējīgs izmantot pats sevi, jo tas var "pats sevi, tāpat kā visu pārējo, izmantot par izpētes objektu". Ar šo prātu vainagojot visu, ko mums jau devusi daba, Zevs mums piešķīris gan iespēju, gan uzdevumu nodarboties pašiem ar sevi. Tiesi tādā mērā, kādā cilvēks ir brīvs un saprātīgs, kā arī brīvs būt saprātīgs, viņš pēc savas dabas ir būtne, kas ir nolemta rūpēm par sevi. Dievs mūs nav izveidojis tādus kā Feidijs savu marmora Atēnu, kas mūžam stiepj roku, uz kuras novietojusies nekustīga uzvara ar saplosītiem spārniem. Zevs "tevi ir ne vien radījis, bet arī uzticējis un nodevis pašam sev"². Pašrūpe, pēc Epiktēta domām, ir gan privilēģija, gan uzdevums, velte un pienākums, kas mums nodrošina brīvību, liekot mums uztvert pašiem sevi kā visas mūsu uzcītības objektu.³

Taču, kad filosofi iesaka rūpēties par sevi, tas nenozīmē, ka šī degsme būtu paredzēta tikai tiem, kuri izvēlas viņu dzīvei līdzīgu dzīvi, vai ka šāda attieksme būtu nepieciešama tikai uz to laiku, kas tiek pavadīts viņu tuvumā. Šis princips ir spēkā attiecībā uz visiem, visu laiku un visas dzīves gaitā. Āpulejs uzsver: nav kauns un negods neprast gleznot vai spēlēt cītaru, taču prast "uzlabot pašam savu dvēseli ar prāta palīdzību" ir noteikums, kas ir "vienlīdz nepieciešams visiem cilvēkiem". Plīnija gadījums te var kalpot par konkrētu piemēru: esot tāls no jebkādas stingras doktrīnas, būvējot savu karjeru tā, kā tas godam pieklājas, nodarbojoties ar advokāta aktivitātēm un saviem literārajiem sacerējumiem, viņš nekādā veidā nerasījās saraut saites ar apkārtējo pasauli. Tomēr visas dzīves gaitā viņš nepārstāj izrādīt rūpes pats par sevi, ko viņš, iespējams, uzskata par vissvarīgāko, ar ko būtu jānodarbojas. Kad viņu vēl gluži jaunu aizsūtīja uz Siriju sakarā ar militāro dienestu, viņa pirmās rūpes bija tikties ar Eufrātu – ne vien tādēļ, lai klausītos viņa mācību, bet arī tādēļ, lai mazpamazām tuvinātos viņam, "tapt viņa iemīlētam" un gūt labumu no tāda skolotāja rājienu, kas prot izskaust trūkumus, nevēršoties pret indivīdiem.⁴ Kad vēlāk Romā viņam gadījās atpūsties savā Laurentīnas villā, viņš izmantoja izdevību nodarboties pats ar sevi, "nododamies lasīšanai, rakstīšanai, rūpēm par veselību" un sarunājoties "pats ar sevi un ar saviem paša rakstiem"⁵.

¹ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, 1, 4.

² *Ibid.*, II, 8, 18–23.

³ Cf. M. SPANNEUT, "Epiktet", in *Reallexikon für Antike und Christentum*.

⁴ PLINE, *Lettres*, I, 10.

⁵ *Ibid.*, I, 9.

Tātad nodarbībām pašam ar sevi vecums nav svarīgs. "Nekad nav nedz par agru, nedz par vēlu nodarboties ar savu dvēseli," jau tika teicis Epikūrs. "Tas, kurš apgalvo, ka laiks filosofēt vēl nav pienācis vai arī ka tas ir pagājis, līdzinās tam, kurš apgalvo, ka laimes laiks vēl nav pienācis vai ka tas ir prom. Tādējādi jāfilosofē gan jaunam, gan vecam: pirmajam tādēļ, lai novecojot viņš paliktu jauns, pateicoties tiem labumiem, kas bijuši, pēdējam tāpēc, lai viņš būtu vienlaikus gan jauns, gan vecs un viņam nebūtu baiļu no nākotnes."¹ Mācīties dzīvot visu mūžu – tāds bija Senekas minētais izteikums, kurš aicināja pārveidot eksistenci par sava veida nepārtrauktu vingrinājumu; ir labi agri sākt, bet vēl nozīmīgāk ir nekad neatslābt.² Tie, pie kuriem Seneka un Plūtarhs vēršas ar saviem padomiem, patiesi vairs nav alkaini vai kautrīgi pusaudži, kurus Platona vai Ksenofonta Sokrats mudināja nodarboties pašiem ar sevi. Tie ir pieauguši vīri. Piemēram, Serēns, kuram adresēts traktāts "*De tranquillitate*" ["Par dvēseles mieru"] (līdz ar "*De constantia*" ["Par pastāvību"]) un, iespējams, "*De otio*" ["Par brīvo laiku"], ir jauns radnieks, kuru protežē Seneka, taču nav salīdzināms ar zēnu mācību periodā; "*De tranquillitate*" periodā viņš ir provinciālis, kurš nupat kā ieradies Romā un kurš vēl šaubās gan par karjeras, gan par dzīvesveida izvēli, taču viņam aiz muguras jau ir zināms filosofisks gājums; viņa neizlēmība galvenokārt attiecas uz veidu, kā šo gājumu noslēgt. Attiecībā uz Lucīliju, šķiet, ka viņam bija tikai par dažiem gadiem mazāk nekā Senekam. Viņš ir sešdesmit divus gadus vecs Sicīlijas prokurators, kad sākas cieša sarakste ar Seneku, kurā pēdējais viņam izklāsta savas gudribas principus un praksi, izstāsta par paša vājbām un savām vēl nepabeigtajām cīņām un dažkārt pat prasa viņam palīdzību. Starp citu, Seneka pat nemulsdams pavēsti, ka vairāk nekā sešdesmit gadu vecumā viņš gājis klausīties Mētronakta lekcijas.³ Arī tie, kam Plūtarhs adresē traktātus, kas nav vienkārši vispārīgi pārspriedumi par tikumiem un netikumiem, par dvēseles laimi un dzīves neveiksmēm, bet gan padomi par uzvedību – bieži vien pilnīgi konkrētās situācijās, ir nobrieduši vīri.

Šī pieaugušo neatlaidīgā tieksme nodarboties ar savu dvēseli, šī novecojušu skolnieku degsme doties sameklēt filosofus, lai tie viņiem mācītu ceļu uz laimi, kaitināja Lūkiānu, kā arī daudzus līdz ar viņu. Viņš izsmej

¹ ÉPICURE, *Lettre à Menécée*, 122.

² Par šo tematu sk., piemēram, SÈNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 82, 76; 90, 44–45; *De Constantia*, IX, 13.

³ SÈNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 76, 1–4. Cf. A. GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nello mondo Greco-romano*, pp. 217–280.

Hermotīmu, kurš uz ielas murmina mācībstundu, ko nevajadzētu aizmirst. Hermotīms ir diezgan padzīvojis, pagājuši jau divdesmit gadi, kopš viņš nolēmis neieļauties savā dzīvē ar šiem nelaimīgajiem ļaudīm; viņš lēš, ka būs vajadzīgi vēl krietni divdesmit gadi, lai nonāktu pie svētlaimes. Taču (kā viņš pats apgalvo mazliet tālāk) viņš ir sācis filosofēt četrdesmit gadu vecumā. Tātad mūža pēdējos četrdesmit gadus viņš beidzot veltīs sevis paša uzraudzībai skolotāja vadībā. Viņa sarunu biedrs Likīns, lai uzaicinātu, notēlo atskārsmi, ka arī viņam pienācis laiks mācīties filosofiju, jo arī viņam nupat palikuši četrdesmit gadi. "Esi man par atbalstu," viņš saka Hermotīmam, un "ved mani pie rokas."¹ Kā par Seneku saka I. Ado, visa šī apziņas ievirzīšanas darbība piederēja pie pieaugušo audzināšanas – *Erwachsenerziehung*².

2. Jāsaprot, ka šī pievēršanās sev neprasa tikai vispārēju attieksmi, neskaidru un izplūdušu uzmanību. Jēdziens *epimeleia* apzīmē nevis vienkārši kādu nodarbošanos, bet gan veselu nodarbošanos kopumu; tieši par *epimeleia* runā, lai apzīmētu mājas saimnieka darbību³, valdnieka pienākumus, kad viņš rūpējas par pavalstniekiem⁴, rūpes, kas jāveltī slimniekam vai ievainotajam⁵, pienākumus, kas jāpilda pret dieviem vai mirušajiem⁶. Līdzīgi arī attiecībā pret sevi pašu *epimeleia* paredz sūru darbu.

Tam vajadzīgs laiks. Un tā ir viena no šīs paškultūras lielajām problēmām – dienas vai mūža ietvaros noteikt, cik liela laika daļa tam būtu jāveltī. Ir pieejams krietns skaits dažādu formulu. Var vakarā vai no rīta kādu brīdi veltīt, lai iekšēji savāktos, padomātu par darāmajiem darbiem, atgādinātu sev dažus derīgus principus, padomātu par pagājušo dienu; pītāgoriešu rīta un vakara pārdomas no jauna atdzimst stoiķiem, protams, ar atšķirīgu saturu; Seneka⁷, Epiktēts⁸, Marks Aurēlijs⁹ min šos brīžus, kas būtu jāveltī tam, lai pievērstos pats sev. Var arī laiku pa laikam pārtraukt savas parastās nodarbības un izdarīt vienu no tām atkāpēm, ko līdz ar

¹ LUCIEN, *Hermotime*, 1–2.

² I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, 1969, p. 160.

³ XÉNOPHON, *Économique*, V, 1.

⁴ DION DE PRUSE, *Discours*, III, 55.

⁵ PLUTARQUE, *Regum et imperatorum apophthegmata*, 197 d.

⁶ PLATON, *Lois*, 717 e.

⁷ SÉNÈQUE, *De ira*, III.

⁸ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, 21 sq.; iii, 10, 1–5.

⁹ MARC AURÈLE, *Pensées*, IV, 3. XII, 19.

daudz ko citu ļoti ieteica Mūsonijs¹: tās dod iespēju pabūt aci pret aci ar sevi pašu, atcerēties pagātņi, skatīt acu priekšā pagājušo dzīvi kopumā, lasot iepazīties ar ieteikumiem un piemēriem, no kuriem gribētos iedvesmoties, un, pateicoties no pārmērībām brīvai dzīvei, rast saprātīgas uzvedības svarīgākos principus. Vēl ir iespējams karjeras vidū vai beigās atteikties no savām daudzajām aktivitātēm un, izmantojot to, ka, gadiem ejot, vēlēšanās pieklust, pilnībā nodoties sevis atgūšanai – tā, kā Seneka to darīja filosofiskā darbā vai Spurinnas mierīgā un patīkamā dzīvē.²

Šis laiks nav tukšs: tas ir piepildīts ar vingrinājumiem, ar praktiskiem uzdevumiem, ar dažādām aktivitātēm. Nodarbošanās ar sevi nav sinekūra, tas ir grūts un sarežģīts darbs. Ir jā rūpējas par ķermeni, veselīgu režīmu, fiziskiem vingrinājumiem bez pārmērībām, cik vien iespējams mēreni jāapmierina vajadzības. Ir jāmeditē, jālasa, jāizdara piezīmes par izlasītajām grāmatām vai dzirdētajām sarunām, šīs piezīmes jāpārlasa, jāatceras zināmas, taču labāk apgūstamas patiesības. Marks Aurelijs sniedz šādu piemēru par "anahorēzi pašam sevi": tas ir ilgstošs vispārīgu principu un racionālu argumentu reaktivācijas darbs, tādu principu, kuri pārlicina mūs nedusmoties nedz uz citiem, nedz uz nejausībām, nedz uz lietām.³ Te var minēt arī sarunas ar draugiem, paziņām, ar skolotāju vai audzinātāju; tam var pievienot saraksti, kurā tiek parādīts dvēseles stāvoklis, tiek prasīti un doti padomi tiem, kuriem tie ir nepieciešami, – pēdējais, starp citu, ir derīgs vingrinājums arī tam, kurš sevi dēvē par padomdevēju, jo viņš šos padomus tādējādi atgādina pats sev⁴: visapkārt pašrūpei ir izvēršusies vesela mutvārdu un rakstiska aktivitāte, kurā ir vienkopus sasaistīts paša darbs ar sevi un komunikācija ar otru.

Šeit mēs pieskaramies vienam no šīs pašam sev veltītās aktivitātes nozīmīgākajiem punktiem: šī aktivitāte ietver sevi nevis vingrinājumu vientuļībā, bet īstenu sociālu praksi, turklāt vairākās nozīmēs. Patiesām, tā bieži vien iegūst formu vairāk vai mazāk institucionalizētās struktūrās, tādās kā neopītagoriešu kopienas vai arī epikūriešu grupas, par kuru praksi varam šo to uzzināt Filodēma sacerējumos: vispāratzīta hierarhija uzdeva vistālāk tikušajiem vadīt pārējos (vai nu individuāli, vai arī kolektīvi), taču pastāvēja arī kopīgi vingrinājumi, kad rūpēs par sevi varēja saņemt citu

¹ MUSONIOUS RUFUS, éd. Hense, *Fragments*, 60.

² PLINE, *Lettres*, III, 1.

³ MARC AURÉLE, *Pensées*, IV, 3.

⁴ Cf. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 7, 99 et 109.

palīdzību: tas bija uzdevums, kas tika definēts kā *to dit allēlōn sōzesthai*¹ [glābt vienam otru]. Savukārt Epiktēts mācīja vidē, kas ļoti stipri atgādināja skolu. Viņam bija vairākas skolnieku kategorijas: vieni bija tikai garāmgājēji, citi palika ilgāk, lai sagatavotos parasta pilsoņa eksistencei vai pat nozīmīgai darbībai, un, visbeidzot, vēl daži, kas bija nolēmuši kļūt par profesionāliem filosofiem, – visiem bija jātop izglītotiem apziņas vadišanas likumos un praksēs². Pastāvēja arī – it īpaši aristokrātu vidē Romā – privātkonsultanta prakse, kurš ģimenē vai grupā kalpoja par dzīves padomnieku, politisku iedvesmotāju, dažkārt arī par starpnieku sarunās: "Bija tādi bagāti romieši, kuri uzskatīja par lietderīgu uzturēt filosofu, un daudzi izcili laudis neuzskatīja šādu stāvokli par pazemojošu"; viņiem bija jāsniedz "morāles padomi un uzmundrinājumi saviem patroniem un viņu ģimenei, savukārt pēdējie smēlās spēku filosofu piekrišanā"³. Tā Dēmētrijs bija Trasejas Paita dvēseles uzraugs, un saimnieks viņam lika piedalīties savā pašnāvības notikumā, lai viņš šajā pēdējā brīdī palīdzētu piešķirt viņa eksistencei iespējami skaistāko un pabeigtāko formu. Turklāt šīs dažādās skolotāja, vadītāja, padomnieka un uzticības personas funkcijas ne tuvu ne vienmēr bija nošķirtas: paškultūras praksē lomas bieži bija savstarpēji aizstājamas, viena un tā pati persona varēja tās uzņemties pamīšus. Mūsonijs Rūfs bija Rubēlija Plauta politiskais padomnieks; izsūtījumā, kas sekoja saimnieka nāvei, viņš ap sevi pulcināja apmeklētājus un tos, kas bija palikuši viņam uzticīgi, un uzturēja savveida skolu; vēlāk, mūža beigās, pēc otras trimdas [imperatora] Vespasiāna laikā, viņš atgriezās Romā, lasīja publiskas lekcijas un kļuva par vienu no Tita tuvākajām personām.

Taču sabiedriskais atbalsts visām šīm nodarbēm ar sevi nebija vienīgi skolu, izglītības un dvēseles vadības profesionāļu pastāvēšana; tā viegli rada atbalstu parastajā vecāku un bērnu, draugu un pienākuma attiecību tīklā. Kad pašrūpes piekopsnā atsaucas uz otru, kurā saskata spējas vadīt un dot padomus, tiek izmantotas tiesības; kad sniedz savu palīdzību otram vai ar pateicību pieņem mācību, ko viņš spēj sniegt, tiek pildīts uzdevums. No šī viedokļa zīmīgs ir Galēna teksts par atveseļošanos no kaislībām: viņš iesaka tam, kurš grib labi rūpēties par sevi, meklēt cita palīdzību; tomēr viņš neiesaka ar kompetenci un zināšanām slaveni tehniķi, bet vienkārši

¹ PHILODÈME, *Œuvres*, éd. Olivieri, frag. 36, p. 17.

² Par vingrinājumiem šajā skolā sk. B. L. HIJMANS, *Askēsis, Notes on Epictetus' Educational System*, pp. 41–46.

³ F. H. SANDBACH, *The Stoics*, p. 144; sk. arī J. H. LIEBESCHUTZ, *Continuity and Change in Roman Religion*, pp. 112–113.

cilvēku ar labu slavu, par kura nepieķāpīgo valširdību var rasties izdevība pārliecināties.¹ Taču gadās arī, ka spēle starp pašrūpi un cita palīdzību iekļaujas jau iepriekš pastāvošās attiecībās, kurām tā piešķir jaunu nokrāsu un lielāku siltumu. Pašrūpe – vai arī rūpes, ko uzņemas par rūpēm, kuras citiem jāuzņemas pašiem par sevi, – tādējādi parādās kā sabiedrisko attiecību intensifikācija. Seneka tad, kad viņš atrodas izsūtījumā, vērsas ar mierinājumu pie mātes, lai palīdzētu viņai pašreiz pārciest šo nelaimi, bet vēlāk varbūt [arī] lielākas likstas. Serēns, pie kura viņš vērsas ar garu konsultāciju par dvēseles mieru, ir jauns radnieks no provinces, kurš ir viņa aizbildnībā. Senekas sarakste ar Lucīliju padziļina jau iepriekš pastāvējušas attiecības starp diviem apmēram viena vecuma vīriešiem, un mazpamazām šīs attiecības no garīgas vadības tiecas pārtapt par kopīgu pieredzi, no kuras ikviens var gūt sev labumu. Trīsdesmit ceturtajā vēstulē Seneka, kurš var pateikt Lucīlijam: "Es pieprasu tevī par savu īpašumu: tu esi manis radīts," – tūdaļ pat piebilst: ".. mudinu cilvēku, kas jau skrien un kas savukārt mudina mani"*; un, sākot ar nākamo vēstuli, viņš atgādina par pilnīgas draudzības velti, kurā ikviens no abiem ir mūžīgs atbalsts otram, par ko ir runāts simt devītajā vēstulē: "Pieredzējuši cīkstoņi kopā vingrinās, mūziķi rosina otrs, kas apguvis tādu pašu prasmī. Arī gudrajam vajag, lai viņa tikumi būtu darbībā: tāpat kā viņš rosina pats sevi, viņu rosina arī cits gudrais."² Pašrūpe tātad izrādās nesaraucjami saistīta ar "dvēseles dienestu", kas ietver savstarpējas apmaiņas spēles iespējamību ar citu un savstarpēju pienākumu sistēmas iespējamību.

3. Atbilstoši tradīcijai, kas sakņojas stipri senā grieķu kultūrā, pašrūpe atrodas ciešā korelācijā ar medicīnisko domu un praksi. Šī senā korelācija ir aizvien pilnveidojusies, līdz Plūtarhs varēja "Veselības ieteikumu" sākumā teikt, ka filosofijai un medicīnai ir darīšana ar "vienu un to pašu novadu" (*mia chōrā*)³. Tās patiešām rīkojas ar kopīgu jēdzienisko sistēmu, kuras centrālais elements ir "patosa" koncepts; tas attiecas tiklab uz

¹ GALIEN, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, III, 6–10.

* Tulkojumā citēts no: Lūcijs Annējs Seneka. *Vēstules Lucīlijam par ētiku*, 34., 2/ Ā. Feldhūna tulkojums. – R.: Zinātne, 1996.

² SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 109, 2. [Tulkojumā citēts no: Lūcijs Annējs Seneka. *Vēstules Lucīlijam par ētiku*, 109, 2/ Ā. Feldhūna tulkojums. – R.: Zinātne, 1996.] Par Seneku, viņa attiecībām un darbību sk. P. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, pp. 393–410.

³ PLUTARQUE, *De tuenda sanitate praecepta*, 122 e.

kaislību, kā uz fizisku saslimšanu, kā uz ķermeniskiem traucējumiem, tā arī uz nevilšām dvēseles kustībām; kā vienā gadījumā, tā otrā tas attiecas uz pasivitātes stāvokli, kurš ķermenī iegūst šķidrumu līdzsvaru un tā kvalitātes traucējošu slimības formu, bet dvēselē – kustības formu, kas spējīga aizraut to pret pašas gribu. Sākot no šī kopīgā koncepta, iespējams konstruēt ķermeņa un dvēseles kaitēm derīgu analīzes modeli. Tādējādi stoiķu ieteiktā "nosogrāfiskā" shēma pieaugošā kārtībā fiksē kaisļu attīstību un hroniskumu: vispirms izšķir noslieci uz kaitēm, *proclivitas*, kas parāda uzņēmību pret iespējamām slimībām, tam seko saslimšana, veselības traucējumi, ko grieķiski sauc par *pathos*, bet latīniski par *affectus*; tad nāk slimība (*nosēma, morbus*), kas ir iestājusies un konstatējama tad, kad traucējumi ir ieperinājušies ķermenī un dvēselē; smagāka un ilgstošāka pakāpe ir *aegrotatio* jeb *arrhōstēma*, kas ir slimības un savārguma stāvoklis; visbeidzot, ir iesīkstējusi slimība (*kakiā, aegrotatio inveterata, vitium malum*), kas nav izārstējama. Stoiķi ir izstrādājuši arī shēmas, kas iezīmē atšķirīgas izveseļošanās stadijas un tās iespējamās veidus. Tā Seneka atšķir no savām kaitēm pilnībā vai daļēji izveseļojušos slimniekus, tos, kas ir tikusi vaļā no slimībām, bet ne no traucējumiem; ir tādi, kas ir atguvuši veselību, bet joprojām ir ievainojami vēl nenovērstu noslieču dēļ.¹ Šiem jēdzieniem un šīm shēmām bija jākalpo par kopīgu vadoni gan ķermeņa medicīnai, gan dvēseles terapijai. Tie ļauj ne vien izmantot to pašu teorētiskās analīzes tipu fiziskiem traucējumiem un morālai izlaidībai, bet arī ievērot vienu un to pašu rīcības veidu, lai iekļautos vienos vai otros, nodarbotos ar tiem, rūpētos par tiem un, iespējams, tos izārstētu.

Pastāvīgi tiek lietota vesela virkne medicīnisku metaforu, lai apzīmētu darbības, kas ir nepieciešamas rūpēs par dvēseli: ievadīt skalpeli ievainojumā, atvērt augoni, amputēt, novadīt lieko, dot zāles, parakstīt rūgtas nomierinošas vai tonizējošas dziras.² Dvēseles uzlabošana, pilnveidošana, ko meklē filosofijā, *paideia*, kas pēdējai jānodrošina, aizvien vairāk iekrāsojas medicīniskos toņos. Izglītoties un rūpēties par sevi ir solidāras nodarbības. Epiktēts uz to uzstāj: viņš vēlas, lai viņa skola netiktu uzskatīta par vienkāršu izglītošanās vietu, kur var apgūt karjerai vai slavai noderīgas zināšanas, pirms atgriezties pie sevis un gūt no tā labumu. Tā ir jāuztver

¹ Sk. CICERON, *Tusculanes*, IV, 10; SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 75, 9–15. Par to sk. I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969, II partie, chap. 2.

² Par ķermeņa terapijas un dvēseles medicīnas salīdzinājumu sk., piemēram, SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 64, 8.

kā "dvēseles dispensers": "Filosofa skola drīzāk ir ārsta kabinets (*iatreion*); to atstājot, jābūt jutušam ciešanas, nevis baudu."¹ Viņš stipri uzstāj, lai viņa audzēkņi uztvertu savu stāvokli kā patoloģisku, lai viņi neuztvertu sevi vispirmām un galvenām kārtām kā skolniekus, kas dodas iegūt zināšanas pie kāda, kuram tās ir; lai viņi iztēlojas sevi slimnieku lomā, it kā vienam būtu izmežģīts plecs, otram būtu augonis, trešajam fistula, vēl citam galvassāpes. Viņš tiem pārmet, ka tie nāk pie viņa nevis ārstēties (*therapeuthēsomenoi*), bet gan noslīpēt savus spriedumus un tos labot (*epanorthōsontes*). "Jūs vēlaties apgūt siloģismus? Izārstējiet vispirms savus ievainojumus; apturiet savu šķidrumu tecēšanu, nomieriniet savu garu."²

Turpretī tāds ārsts kā Galēns uzskata, ka viņa kompetencē ir ne vien ārstēt dziļus gara aptumsumus (milas trakums tradicionāli bija medicīnas novads), bet arī ārstēt kaislibas ("nevaldāmu enerģiju, kas dumpojas pret prātu") un kļūdas (kas "rodas no nepareiza viedokļa"), turklāt "kopumā un vispārīgā nozīmē" gan vieni, gan otri būtībā "ir kļūdas"³. Tā viņš uzņemas kāda ceļojuma biedra ārstēšanu, kurš pārāk viegli padevās dūsmām. Vai arī apmierina kāda pazīstama jaunekļa lūgumu, kurš kādu dienu ierodas prasīt konsultāciju: jauneklis bija iedomājies, ka nav pakļauts pat vismazākajām kaislibām, taču bija vien spiests atzīt, ka vairāk uztraucas par nenozīmīgām lietām nekā viņa skolotājs Galēns par nozīmīgām; viņš ierādās skolotājam prasīt palīdzību.⁴

Medicīnisko rūpju pieaugums paškultūrā šķiet izskaidrojams ar noteiktu uzmanības formu pret ķermeni, kura ir gan īpaša, gan intensīva. Šī uzmanība ir ļoti atšķirīga no tā, kas varētu būt bijis fiziskā spēka novērtējums laikmetā, kad vingrošana, sporta un militārie treniņi bija brīva cilvēka veidošanas sastāvdaļa. Turklāt šajā uzmanībā pašā par sevi ir kaut kas paradoksāls, jo tā vismaz daļēji iekļaujas tādas morāles ietvaros, kurā tiek uzskatīts, ka nāve, slimība vai arī fiziskas ciešanas nav patiesš ļaunums un ka labāk jāpievēršas savai dvēselei, nevis jāveltī rūpes ķermeņa kopšanai⁵. Patiesām, šajās pašpraksēs tiek pievērsta uzmanība tiem punktiem, kuros ķermeniskās un dvēseles kaites var savstarpēji sakrist un apmainīties ar

¹ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 23, 30 un III, 21, 20–24; sk. arī Senekas izteikumus par kādu, kas apmeklē filosofa lekcijas: "Aut sanior domum redeat, aut sanabilior" ["Lai atgriežas mājās vai nu veselāks, vai vieglāk ārstējams!"] (*Lettres à Lucilius*, 108, 4).

² ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, 21, 12–22; sk. arī II, 15, 15–20.

³ GALIEN, *De la cure des passions de l'âme*, I, 1.

⁴ *Ibid.*, IV, 16 un VI, 28.

⁵ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, 9, 12–17; I, 22, 10–12; *Manuel*, 41.

nelāgo, kur dvēseles sliktie ieradumi var izraisīt fizisku savārgumu, bet ķermeniskas pārmērības izpauž un izraisa dvēseles trūkumus. Satraukums it īpaši attiecas uz nemiera un traucējumu pāriešanu, ņemot vērā faktu, ka jālabo dvēsele, ja grib, lai ķermenis negūst pār to pārsvaru, un jālabo ķermenis, ja grib, lai dvēsele saglabātu pilnīgu varu pati pār sevi. Tieši uz šo saistības punktu kā indivīda vājo vietu attiecas uzmanība, kuru pievērs fiziskām kaitēm, vārgumam un ciešanām. Ķermenis, ar kuru pieaugušajam ir jānodarbojas, kad viņš rūpējas pats par sevi, vairs nav jauns ķermenis, kurš būtu jāveido ar vingrošanas palīdzību; tas ir trausls, apdraudēts, siku vainu novārdzināts ķermenis, kurš savukārt apdraud dvēseli ne tik daudz ar tā pārlietu stingrajām prasībām, cik ar savu paša vājumu. Senekas vēstules tieši piedāvāja šīs veselībai, režīmam, starp ķermeni un dvēseli cirkulējošām kaitēm un dažādiem traucējumiem pievērstās uzmanības piemērus.¹ Sarakste starp Frontonu un Marku Aurēliju², nemaz nerunājot par Ēlidas Aristeida "Svētajām runām", kurās slimības aprakstam tiek piešķirta pavisam cita dimensija un tās pieredzei – pavisam cita vērtība, labi parāda ķermenisko rūpju vietu šajās pašpraksēs, kā arī šis norūpētības stilu: bailes no pārmērībām, režīma stingrība, traucējumu ņemšana vērā, detalizēta uzmanība pret disfunkcijām, rēķināšanās ar visiem tiem elementiem (sezona, klimats, uzturs, dzīvesveids), kas var izraisīt ķermeniskus traucējumus un caur ķermeni ietekmēt dvēseli.

Taču varbūt ir vēl kas svarīgāks: proti, pamudinājums, pamatojoties uz šādu medicīnas un morāles tuvināšanos (praktisku un teorētisku), atzīt sevi par slimu vai slimības apdraudētu. Pašprakse prasa pašam savās acīs izskatīties nevis vienkārši nepilnīgam, nezinošam indivīdam, kuram nepieciešams tikt labotam, veidotam un izglītotam, bet gan kā indivīdam, kurš cieš no zināmām kaitēm un kuram tās jāārstē pašam – vai arī tās jāārstē kādam, kurš ir kompetents. Ikvienam ir jāatklāj, ka viņš atrodas vajadzības stāvoklī, ka viņam ir nepieciešams saņemt ārstēšanu un palīdzību. "Šeit, lūk," saka Epiktēts, "ir filosofijas sākums: ņemt vērā stāvokli, kādā atrodas mūsu svarīgākā daļa (*aisthēsis tū idiū hēgemonikū pōs echei*). Pēc tam kad ir atzīts tās vājums, cilvēks vairs negribēs tai likt kalpot svarīgām lietām. Taču mūsdienās ļaudis, kas nav spējīgi norīt mazāko kumosīnu, pērk trakātū un mēģina to sagremot. Tad viņi vemj vai arī viņiem ir gremošanas traucējumi. Pēc tam sākas kolikas, iesnas, drudzis, – viņiem būtu

¹ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 55, 57, 78.

² MARC AURÈLE, *Lettres*, VI, 6.

vajadzējis vispirms padomāt par savām spējām..."¹ Šīs saiknes ar sevi iedibināšana kā pret slimnieku ir jo vairāk nepieciešama tāpēc, ka dvēseles slimības – atšķirībā no ķermeņa slimībām – neizpaužas ar saskatāmām ciešanām; tās ne vien var ilgstoši palikt nejūtamas, tās arī dara aklus tos, kurus ķērušas. Plūtarhs atgādina, ka ķermeņa kaites visumā var tikt diagnosticētas ar pulsa, žults, temperatūras, sāpju palīdzību un ka turklāt ļaunākās no fiziskajām slimībām ir tās, ar kurām sasirgušais subjekts savu stāvokli neapzinās, – tā tas ir letargijas, epilepsijas, paralīzes gadījumā. Dvēseles kaitu smagums ir tas, ka tās norisinās nepamanītas vai pat tiek noturētas par tikumiem (dusmas – par drosmi, mīlas kaislība – par draudzību, skaudība – par sacensības garu, glēvums – par piesardzību). Tādējādi tas, ko vēlas ārsti, ir – "lai cilvēks nebūtu slims, bet, ja viņš tāds ir, lai viņam tas būtu zināms".²

4. Šajā praksē, vienlaikus personiskā un sociālā, sevis pazīšanai acīmredzami ir ievērojama vieta. Bieži vien tiek pieminēts Delfu princips, taču diezin vai ir pietiekami tajā saskatīt tīru un vienkāršu sokrātiskās tēmas ietekmi. Patiesībā sevis pazīšanas māksla ir attīstījusies līdz ar precīziem ieteikumiem, līdz ar specifiskām izpētes formām un kodificētiem vingrinājumiem.

a) Tādējādi mēs varam ļoti shematiskā veidā un ar nosacījumu, ka nepieciešams pilnīgāks un sistemātiskāks pētījums, vispirms izcelt to, ko varētu nosaukt par "pārbaudes procedūram". To divkārsā loma ir palīdzēt iegūt tikumu un novērtēt līmeni, kuru ir izdevies sasniegt; no šejienes to progresivitāte, par kuru tik uzstājīgi izteicās gan Plūtarhs, gan Epiktēts. Taču galvenais šo pārbaudījumu mērķis bija ne jau atturības praktizēšana pati par sevi; mērķis bija padarīt [cilvēku] spējīgu izvairīties no pārmērībām, nodibinot suverēnu varu pār sevi, kas nekādā ziņā nav atkarīga no pārbaudījumu esamības vai neesamības. Pārbaudījumi, kuriem cilvēks sevi pakļauj, nav pakāpeniskas ierobežojumu stadijas; tie ir veids, kā izmērīt un apstiprināt neatkarību, uz kuru cilvēks ir spējīgs sakarā ar visu to, kas nav neaizstājams un būtisks. Tā uz laiku noved pie pamatvajadzību bāzes, tādējādi liekot faktiski vienlaikus parādīties visam, kas ir pārmērīgs, un iespējamībai no tā izvairīties. Traktātā "Par Sokrata daimoniju" Plūtarhs apraksta šāda veida pārbaudījumu, kura vērtību apliecina tas, kurš dialogā

¹ ÉPICTÈTE, *Entretiens*; sk. arī II, 11. 1.

² PLUTARQUE, *Animine an corporis affectiones sint peiores*, 501 a.

pārstāv neopītagorisma viedokli: sāk ar apetītes uzkurināšanu, intensīvi nodarbojoties ar kādu sporta veidu, pēc tam dodas pie visizmeklētākās ēdmaņas bagātīgi nokrautiem galdiem; kad tie ir aplūkoti, tos atstāj apkalpotājiem, bet paši apmierinās ar vergu ēdienu¹.

Atturēšanās vingrinājumi bija kopīgi epikūriešiem un stoīkiem, taču šim treniņam vieniem un otriem nebija vienāda nozīme. Epikūriskajā tradīcijā runa bija par to, lai parādītu, kā šajā visvienkāršāko vajadzību apmierināšanā varēja rast pilnīgāku, tīrāku, noturīgāku baudu nekā visā no pārmērībām gūtajā saldkaislī; pārbaudījums kalpoja tam, lai iezīmētu sliekšni, aiz kura ierobežojumi varēja sagādāt ciešanas. Epikūrs, kura režīms tomēr bija galēji atturīgs, dažudien lietoja visai nelielu pārtikas devu, lai redzētu, cik daudz baudas viņam pietrūktu.² Stoīkiem runa lielākoties bija par sagatavošanos iespējamiem ierobežojumiem, galu galā atklājot, cik gan viegli bijis izvairīties no visa tā, pie kā mūs ir piesaistījis ieradums, sabiedriskā doma, rūpes par reputāciju, patika uz plātību; šajos vienkāršošanas vingrinājumos viņi gribēja parādīt, ka nepieciešamo mēs vienmēr varam paturēt savā rīcībā un ka jāpiesargājas no jebkurām bailēm no domas par iespējamiem ierobežojumiem. "Kareivis miera laikos," atzīmē Seneka, "dodas manevros un, kaut arī nav ienaidnieka, uzmet valni un nopūlas nevajadzīgos darbos, lai vēlāk būtu spējīgs veikt vajadzīgos. Ja negribi, lai viņš justu bailes kaujā, apmāci viņu pirms tās."³ Seneka atgādina praksi, par kuru viņš runā arī citā vēstulē⁴: ik mēnesi jāpiekopj nelieli "iedomātas nabadzības" treniņi, kuru laikā, brīvprātīgi ievietojot sevi uz trim vai četrām dienām "nabadzības ietvaros", iegūst vienkāršās gulvietas, rupja auduma drēbju, sliktas kvalitātes maizes pieredzi; tā ir nevis "spēle, bet izmēģinājums" (*non lusus, sed experimentum*). Sevi uz kādu laiku ierobežo nevis tāpēc, lai turpmāk labāk baudītu izsmalcinātus labumus, bet gan tāpēc, lai pārliecinātos, ka ļaunākā neveiksme nelaupa nepieciešamāko un ka ir iespējams paciest vienmēr to, ko var izturēt kādu laiku.⁵ Tiek izstrādāts pieradums iztikt ar mazumiņu. Tieši to vēlas Seneka atbilstoši vēstulei, kas ir rakstīta neilgu laiku pirms 62. gada Saturnālijiem; Roma tolaik bija "drudzaina", bet atļauja [dzīvot] – "oficiāli apstiprināta".

¹ PLUTARQUE, *Démon de Socrate*, 585 a.

² Seneka min šo epikūriešu iezīmi "Vēstulēs Lucilijam par ētiku", 18, 9.

³ SÈNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 18, 6. [Tulkojumā citēts no: Lūcijs Annējs Seneka. *Vēstules Lucilijam par ētiku*, 18, 6/ Ā. Feldhūna tulkojums. – R.: Zinātne, 1996.]

⁴ *Ibid.*, 20, 11.

⁵ Sk. arī SÈNÈQUE, *Consolation à Helvia*, 12, 3.

Seneka prāto, vai svētku pasākumos ir vai nav jāpiedalās: pierādīt mērenību nozīmē atturēties un izturēties noraidoši pret vispārējo attieksmi. Taču tas nozīmē rīkoties ar vēl lielāku morālu spēku nekā tai gadījumā, ja nenorobežojas; vislabāk ir, "nesajaucoties ar pūli, darīt to pašu [ko pārējie], taču citādi". Šis "citādi" ir tas, kam gatavojas iepriekš ar brīvprātīgiem vingrinājumiem, ar atturības treniņiem un nabadzības kūrēm; tas ļauj svinēt svētkus tāpat kā visiem, taču nekad neiekrītot *luxuria*; pateicoties tam, var saglabāt nesaistītu dvēseli pārpilnības vidū. "Būdami bagāti, jutīsimies drošāki, ja zināsim, ka nemaz nav tik grūti būt nabagiem."¹

b) Līdztekus šiem praktiskajiem vingrinājumiem par nozīmīgu tika uzskatīta arī pievēršanās pārdomām par sevi pašu. Šis paradums bija daļa no pītagoriešu izglītības², taču tas arī vispār bija plaši izplatīts. Šķiet, ka rīta pārbaude kalpoja lielākoties dienas pienākumu un uzdevumu plānošanai, lai pienācīgi tiem sagatavotos. Savukārt vakara pārbaude nepārprotami bija veltīta pagājušās dienas atsauksšanai prātā. Visdetalizētāko aprakstu par šo daudzu autoru pastāvīgi ieteikto vingrinājumu sniedz Seneka darbā "*De ira*" ["Par dusmām"]³. Viņš saista tā praktizēšanu ar Sekstiju, romiešu stoīki, par kura mācību viņš ir uzzinājis no Papīrija Fabija un Sotiona. Viņš apraksta Sekstija praksi kā galvenokārt vērstu uz sasniegtā izvērtējumu dienas beigās; kad Sekstijs gatavojās naktsmieram, viņš vaicāja savai dvēselei: "No kāda trūkuma tu esi atveseļojusies; kādu netikumu tu esi uzveikusi; kādā ziņā tu esi kļuvusi labāka?" Arī Seneka ik vakaru nododas šāda veida pārbaudei. Tumsa – "kad gaisma ir aizgājusi" – un klusums – "kad viņa sieva apklust" – ir šīs nodarbes ārējie nosacījumi. Starp citu, Senekam nav svešas rūpes par gatavojamos svētlaimīgam miegam: "Kas gan var būt skaistāks par šo paradumu pārdomāt dienas gaitas? Kas gan var būt jaukāks par miegu, kurš seko savas darbības pārskatam? Cik gan tas ir mierīgs (*tranquillus*), dziļš (*altus*) un brīvs (*liber*), kad dvēsele ir saņēmusi savu devu slavinājumu un nosodījumu." Pirmajā acu uzmetienā pārbaude, kurai Seneka pakļauj pats sevi, ir sava veida neliela tiesāšanas aina, kurā skaidri minēti tādi izteicieni kā "stāties tiesas priekšā", "sarīkot savu tikumu tiesāšanu", "nodot savu lietu tiesai". Šie elementi šķiet norādām subjekta iedalījumu vienlaikus tiesātājā instancē un apsūdzētājā

¹ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 18, 1–8; cf. lettre 17, 5: "Zinātniskais darbs nevar būt svētgis, nerūpējoties par pieticīgu dzīvesveidu, bet pieticība ir labprātīga nabadzība."

² Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des Philosophes*, VIII, 1, 27. PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, 40.

³ SÉNÈQUE, *De ira*, III, 36.

individā. Tomēr viss procesa kopums atgādina arī sava veida administratīvu kontroli, kurā ir runa par paveiktās darbības novērtēšanu, lai reaktīvētu tās principus un izlabotu to nākotnē. Tas, par ko runā Seneka, vienlaikus ir gan tiesneša, gan inspektora, gan arī mājas saimnieka darbība, kad viņš pārbauda rēķinus.

Lietotie termini ir zīmīgi. Nupat pagājušo dienu Seneka vēlas "pārbaudīt" (darbības vārds *excutare* – nopurināt, nokratīt, it kā atbrīvojoties no putekļiem, – tiek lietots, lai apzīmētu pārbaudi, kas ļauj pamanīt kļūdas rēķinā); viņš vēlas to "izpētīt"; "pārmērīt" izdarītās darbības, pasacītos vārdus (*remetiri*, kā to var izdarīt pēc pabeigta darba, lai redzētu, vai tas atbilst tam, kas bijis paredzēts). Šajā pārbaudē subjekta saikne pašam ar sevi iedibinās ne tik daudz juridisku attiecību formā, kur apsūdzētais atrodas aci pret aci ar tiesnesi; drīzāk tā izskatās pēc inspekcijas darbības, kurā kontrolieris grib novērtēt kādu darbu, kādu paveiktu misiju; termins *speculator* (ir jābūt *speculator sui*) precīzi apzīmē šo lomu. Turklāt šādi veikta pārbaude neattiecas, kā tas būtu tiesas procedūras imitācijas gadījumā, uz "pārkāpumiem"; tā nenoved pie vainas pasludināšanas vai pie lēmumiem par sevis sodīšanu. Seneka šajā sakarībā aplūkotajā piemērā apraksta tādas darbības kā pārlieku iekarsīga strīdēšanās ar nejēgām, kurus tik un tā nav iespējams pārliecināt, vai arī drauga aizskaršana ar pārmetumiem, vēloties viņam palīdzēt pilnveidoties. Ar šo izturēšanos Seneka nav apmierināts tādā ziņā, ka lietotie paņēmieni nav bijuši piemēroti izvirzāmo mērķu sasniegšanai: ir labi gribēt labot savus draugus, ja ir tāda vajadzība, taču pārmetums, ja tas nav samērīgs, ievaino tā vietā, lai labotu; ir labi pārliecināt nezinātājus, taču vēl vajag izvēlēties tādus, kas ir spējīgi tapt izglītoti. Pārbaudes mērķis tātad nav atklāt pašam savu vainu līdz pat vissīkākajām formām un apslēptākajām saknēm. "Neko sev neslēpj", "neko nepalaid garām", lai varētu atcerēties pamatotus mērķus, lai tie turpmāk būtu prātā klātesoši, kā arī uzvedības noteikumus, kas ļauj sasniegt šos mērķus ar pienācīgiem līdzekļiem. Pārbaude reaktīvē kļūdu nevis tāpēc, lai fiksētu vainu vai izraisītu sirdsapziņas pārmetumus, bet gan tāpēc, lai, pamatojoties uz neveiksmes atcerēšanos un pārdomāšanu, nostiprinātu racionālo bruņojumu, kas nodrošina saprātīgu uzvedību.

c) Tam pievienojas nepieciešamība pēc domas darba pašai ar sevi; ir vajadzīgs kaut kas vairāk par pārbaudi nolūkā izvērtēt savas spējas; ir jābūt vēl kaut kam, ne vien kļūdas novērtēšanai attiecībā pret uzvedības noteikumiem; ir jābūt nepārtrauktai priekšstatu filtrēšanas formai: tie ir jāpārbauda, jākontrolē un jāšķiro. Pastāvīga attieksme pret sevi ir nozīmīgāka

nekā ar noteiktiem starplaikiem izpildāmie vingrinājumi. Lai raksturotu šo attieksmi, Epiktēts lieto metaforas, kurām būs ilgstoša nozīme kristīgajā garīgumā; taču tur tās iegūs ļoti atšķirīgu vērtību. Viņš prasa, lai attiecībā pret sevi pašu pieņemtu tāda "naktssarga" lomu un gaitu, kurš pārbauda ieejas pa pilsētu vai namu vārtiem¹; vai arī – viņš ierosina, lai pār sevi uzņemtos "monētu pārbaudītāja", "raudzes kontroliera" funkcijas – tas ir tāds naudas mijējs, kas nepieņem nevienu naudas gabalu, nepārliecinoties, cik tas ir vērts. "Raugiet, kad runa ir par naudu, .. mēs esam izgudrojuši veselu mākslu; cik gan procedūru paveic raudzes kontrolieris, argironoms, lai pārbaudītu monētu! Izskats, taustes sajūta, smarža, visbeidzot dzirde; viņš met denāriju pret zemi un ieklausās tā radītajā skaņā; viņš neapmierinās ar tā paskandināšanu vienu vienīgu reizi, viņš to izmēģina vairākos paņēmienos, attīstidams sev mūziķa dzirdi." Nelaimīgā kārtā, turpina Epiktēts, šos piesardzības pasākumus, ko labprātīgi uzņemamies, kad runa ir par naudu, mēs savukārt pilnīgi atstājam novārtā, kad runa ir par mūsu dvēseli. Tātad filosofijas uzdevums, tās galvenais un pirmais *ergon* – būtu precīzi pildīt šo kontroli (*dokimazein*).²

Lai formulētu to, kas vienlaikus ir vispārējs princips un attieksmes shēma, Epiktēts atsaucas uz Sokrata "Apoloģijā" minēto aforismu: "Dzīve bez šādas pārbaudīšanas (*anexetastos bios*) cilvēkam nav dzīvošanas vērts."³ Patiesībā pārbaude, par kuru runāja Sokrats un kuru viņš bija iecerējis izdarīt gan ar sevi pašu, gan ar citiem, bija par nezināšanu, zināšanām un par šīs nezināšanas nezināšanu. Pārbaude, par kuru runā Epiktēts, ir gluži cita: tā ir pārbaude, kura attiecas uz priekšstatiem un kuras nolūks ir tos "izmēģināt" un "atšķirt" (*diakrinein*) citu no cita un tādējādi izvairīties no "pirmā atnākušā" pieņemšanas. "Ir jāprot apturēt ikvienu priekšstatu un tam pasacīt: "Pagaidi, ļauj man palūkoties, kas tu esi un no kurienes tu nāc," – tāpat kā naktssargi saka: "Parādi man savus dokumentus," – vai arī tev ir dabas dotas pazīmes, ar kurām priekšstatam jābūt apveltītam, lai tas taptu pieņemts." Tomēr ir jāprecizē, ka kontrole nav jālokālizē priekšstata izcelsmē vai pašā priekšstata objektā, bet gan tam pienācīgā pieņemšanā vai nepieņemšanā. Kad prātā ienāk kāds priekšstats, tad atšķiršanas darbs, *diakrisis*, nozīmē tam pielāgot stoīķu slavenu kanonu, kas iezīmē atšķirību starp tiem, kas nav atkarīgi no mums, un tiem, kas ir atkarīgi no mums;

¹ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 12, 15.

² *Ibid.*, I, 20, 7–11. Sk. arī III, 3, 1–13.

³ PLATON, *Apologie de Socrate*, 38 a. [Tulkojumā citēts no: Platons. *Sokrata aizstāvēšanās* 38 a// *Sokrata prāva* Ā. Feldhūna tulkojums. – R.: Zinātne, 1997.]

pirmie nav mums pieejami, un mēs tos nepieņemam, mēs tos noraidām kā tādus, kam nav jākļūst par "iekāres" vai "riebuma", "pievilkšanas" vai "atgrūšanas" objektiem. Kontrole ir varas pārbaude un brīvības garantija, veids sevi uz visiem laikiem apdrošināt no pieķersšanās tam, kas nav atkarīgs no mums. Nepārtraukti būt modram par saviem priekšstatiem, pārbaudīt to pazīmes tāpat, kā nosaka monētas īstumu, – tas nenozīmē (kā tas tiks darīts vēlāk kristīgajā garīgumā) prātrot par radušās domas dziļāko cilmi; tas nenozīmē mēģināt atšifrēt redzamā priekšstata apslēpto nozīmi; tas nozīmē izvērtēt attiecības starp sevi pašu un to, kas tiek priekšstatīts, lai attiekmē pret sevi pieņemtu tikai to, kas var būt atkarīgs no brīvas un saprātīgas subjekta izvēles.

5. Neraugoties uz savstarpējām atšķirībām, šo pašpraksi kopīgo mērķi var raksturot ar vienu vispārīgu principu par pievēršanos sev – *epistrophē eis heauton*¹. Šī formula šķiet piederam Platonam, taču lielākoties tā pārklāj manāmi atšķirīgas nozīmes. Vispirmām kārtām tā jāsaprot kā darbības modifikācija: tas nenozīmē, ka būtu jāpārtrauc jebkura cita nodarbošanās, lai pievērstos tikai un vienīgi sev, taču aktivitātēs, kurām būtu jānododas, jāpatur prātā, ka sev izvīzāmais galīgais mērķis ir jāmeklē pašam sevī, paša saiknē ar sevi. Šī pievēršanās paredz skatiena pārvietošanos: nevajadzētu [pielaut], lai tas izkļūdījas dikā ziņkārē, vai tā būtu ikdienišķa jezga vai citu dzīve (Plūtarhs ir veltījis veselu traktātu šai *polypragmosynē*), vai tādu dabas noslēpumu atklāšanas mēģinājumi, kas ir vistālāk no cilvēku dzīves un nozīmīgā tajā (Dēmētrijs, kā min Seneka, apgalvoja, ka daba tur slepenībā tikai nederīgus noslēpumus, bet ir atstājusi cilvēkbūtnei pieejamu un aptveramu to, ko viņai ir nepieciešams zināt). Taču *convertio ad se* [pievēršanās sev] ir arī trajektorija; tāda trajektorija, kurai pateicoties var izvairīties no visām atkarībām un pakļautībām un visbeidzot atkalapvienoties ar sevi pašu, – gluži kā iebraucot ostā, kas pasargāta no visām vētrām, vai cietoksnī, kuru sargā tā vaļņi: "Dvēsele, kas pametusi visu arišķīgo, atrodas neieņemamā vietā un sargā savu brīvību pašas cietoksnī, kur neviena bulta to nesniedz. Liktenim nav garu roku, kā domājam: tas nesagrābj nevienu, kas nav tajā iekēries. Tāpēc turēsimies cik vien iespējams tālāk no tā."²

¹ Izteicieni *epistrophē eis heauton*, *epistrephein eis heauton* ir sastopami Epiktēta "Saruņās", I, 4, 18; III, 16, 15; III, 22, 39; III, 23, 37; III, 24–106; "Rokasgrāmatā", 41.

² SÈNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 82, 5. [Tulkojumā citēts no: Lūcijs Annējs Seneka. *Vēstules Lucilijam par ētiku*, 82, 5/ Ā. Feldhūna tulkojums. – R.: Zinātne, 1996.]

Šī saikne ar sevi, pievēršanās sev un visu pašpraksu galamērķis, joprojām pamatojas savaldības ētikā. Tomēr, lai to raksturotu, nepietiek ar atgādinājumu par uzvaras agonistisko formu pār sarežģītiem spēkiem, kas jāsavalda, un par pārsvaru, kuru iespējams neapstridami nodibināt pār tiem. Šo saikni bieži vien iedomājas kā juridiskas piederības modeli: cilvēks pieder "sev", viņš ir "savs" (*suum fieri, suum esse* ir izteicieni, kas bieži sastopami Senekas darbos¹); cilvēks ir pakļauts tikai pats sev, viņš ir *sui iuris*; viņš realizē pār sevi varu, kuru nekas neierobežo un nekas neapdraud; viņš patur *potestas sui*². Taču ar šīs drīzāk politiskās un juridiskās formas palīdzību saikne ar sevi tiek definēta arī kā konkrēta saistība, kas ļauj gūt baudu no sevis kā no kaut kā tāda, kas vienlaikus pašam pieder un ir acu priekšā. Ja reiz pievēršas sev, novēršas no ār pasaules nodarbībām, no ambīciju izraisītām rūpēm, no bailēm no nākotnes, tātad var atkal pievērsties pats savai pagātnei, un jauna to pārskatīt, pēc savas patikas likt tai norisināties acu priekšā un iedibināt ar to nesaraucamu saikni: "Tā ir vienīgā mūsu dzīves daļa, kas ir svēta un nepārvarama, kas nav pakļauta cilvēciskām nejausībām, kas ir pasargāta no likteņa varas, kuru neietekmē nabadzība, bailes, slimību uzbrukums; to nevar nedz iztraucēt, nedz nolaupīt; īpašums uz to ir nepārtraukts un apskaidrots."³ Pašpiederze, kas veidojas šajā gūvumā, nav vienkārši savaldīta spēka pieredze vai varas pieredze, kuru realizē pār sacelties gatavu spēku: tā ir no sevis paša gūstamas baudas pieredze. Tāda, kam ir izdevies beidzot gūt pieeju pašai sev un kļūt sev par baudas objektu. Cilvēks ir ne vien apmierināts ar to, kas viņš ir, un piekrīt ar to aprobežoties, bet arī "patīk" pats sev.⁴ Šī bauda, par kuru Seneka lielākoties runā *gaudium* [prieks] un *laetitia* [liksmē] jēdzienos, ir stāvoklis, ar kuru vienlaicīgi nepastāv un kuram neseko nekādas traucējumu formas nedz dvēselē, nedz ķermenī; to definē fakts, ka šo stāvokli neizraisa nekas tāds, kas būtu neatkarīgs no mums un kas attiecīgi var izvairīties no mūsu varas; tas rodas no mums pašiem un mūsos pašos.⁵ To raksturo arī fakts, ka tam nav nedz pakāpju, nedz pārmaiņu, bet tas ir dots

¹ SÉNÈQUE, *De la brièveté de la vie*, II, 4; *De la tranquillité de l'âme* XI, 2; *Lettres à Lucilius*, 62, 1; 75, 18.

² SÉNÈQUE, *De la brièveté de la vie*, V, 3 (*sui iuris*); *Lettres à Lucilius*, 75, 8 (*in se habere potestatem*); 32, 5 (*facultas sui*).

³ SÉNÈQUE, *De la brièveté de la vie*, X, 4 un XV, 5.

⁴ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 13, 1; sk. arī 23, 2–3; ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, 18; MARC AURÉLE, *Pensées*, VI, 16.

⁵ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 72, 4.

"viss vienā gabalā", un, reiz dotu, to nevar iedragāt nekāds ārējs notikums.¹ Šajā ziņā šis baudas veids soli pa solim var tikt pretstatīts tam, ko apzīmē ar jēdzienu *voluptas*; tas nozīmē baudu, kuras izcelsme ir novietojama ārpus mums, objektos, kuru klātbūtne mums nav nodrošināta: attiecīgi pati sevī nestabila bauda, kuru novājina bailes no tās atņemšanas un pēc kuras mēs tiecamies ar iekāres spēku, – iekāre var tikt vai netikt apmierināta. Šo spēcīgo, nedrošticamo un provizorisko baudu veidu tuvošanos sev var aizstāt ar baudas formu, kas apskaidroti un mūžīgi ir gūstama pašam no sevis. "*Disce gaudere, iemācies priecāties,*" saka Seneka Lucīlijam, "es negribu, lai tev jēkad trūktu prieka. Es gribu, lai tas dzimtu tavās mājās, un tas dzims, ja vien būs tevī pašā, .. tev nekad tā netrūks, ja reiz būsi atklājis, kur tas rodams, .. tiecies pēc īstā labuma un priecājies par to, kas tavš (*de tuo*). Bet kas ir šis "tavš"? Tas esi tu pats un tevis labākā daļa."²

*

Refleksijas par baudu ētiku ir jāaplūko šīs paškultūras ietvaros atbilstoši tēmām un praksēm, kas tajā ir attīstījušās mūsu ēras pirmajos gadsimtos, – ir jāpieiet tieši no šīs puses, lai saprastu transformācijas, kas ar šo ētiku ir notikušas. Tas, kas pirmajā brīdī var tikt novērtēts kā izteiktāks skarbums, palielinājusies bardzība, striktākas prasības, patiesībā nav jāinterpretē kā aizliegumu pastiprināšanās; nebūt nav paplašinājies tā novads, kas varēja tikt aizliegts, nepastāvēja arī tieksme organizēt autoritārākas un efektīvākas aizliegumu sistēmas. Visdrīzāk pārmaiņas skar veidu, kādā indivīdam bija jākonstituējas kā ētikas subjektam. Paškultūras attīstība ir ietekmējusi nevis tā pastiprināšanos, kas varēja aizšķērsot ceļu iekārei, bet gan noteiktas modifikācijas, kas attiecas uz ētiskās subjektivitātes veidotāj-elementiem. Vai tas būtu tradicionālās pašsavaldības ētikas noliegums? Noteikti nē, taču tā bija akcentu pārbīde, mīkstināšanās un to atšķirīgums.

Seksuālā bauda kā ētiska substance joprojām un vienmēr ir attiecināma uz spēka kategoriju – tā spēka, pret kuru ir jācīnās un pār kuru subjektam ir jānodrošina pārsvars; taču šajā vardarbības, pārmērību, dumpja un cīņas spēlē aizvien labprātāk tiek akcentēts indivīda vājums, trauslums, kā arī nepieciešamība pēc patvēruma, uz kuru var aizbēgt, kurā var

¹ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 72. Sk. arī *De la vie heureuse*, III, 4.

² *Lettres à Lucilius*, 23, 3–6. Sk. arī 124, 24. Par baudkāres kritiku: *De la vie heureuse*, XI, 1–2.

paglābties, aizsargāties un patverties. Seksuālā ētika joprojām un vienmēr prasa, lai indivīds pakļautos noteiktai dzīves mākslai, kas nosaka eksistences estētiskos un ētiskos kritērijus; taču šī māksla aizvien vairāk pamatojas uz dabas vai prāta universālajiem principiem, ar kuriem ir jārēķinās visiem vienādā mērā, lai kāds būtu viņu statuss. Runājot par tā darba definīciju, kas ir jāveic pašam ar sevi, arī tā caur paškultūru ir piedzīvojuši zināmu modifikāciju: ar atturības vingrinājumu un savaldības palīdzību, kas veido nepieciešamo *askēsis*, sevis pazīšanai paredzētā loma kļūst nozīmīgāka: uzdevums pārbaudīt, izpētīt, kontrolēt sevi ar noteiktu precīzi definētu vingrinājumu virkni novieto patiesības problēmu – jautājumu par to, kas tu esi, no kā tu esi veidots un ko tu esi spējīgs darīt, – ētikas subjekta veidošanās centrā. Visbeidzot, šīs izstrādes noslēguma punktu joprojām un vienmēr nosaka indivīda suverēnā vara pār sevi pašu; taču šī suverenitāte paplašinās pieredzē, kurā attieksme pret sevi iegūst ne vien dominēšanas formu, bet arī prieka formu bez iekāres un bez traucēkļiem.

Šeit vēl ir tālu līdz tādai seksuālo baudu pieredzei, kurā tās tiks saistītas ar ļaunumu, kurā uzvedība būs jāpakļauj universālai likuma formai un kurā iekāres dešifrēšana būs nepieciešams nosacījums, lai nonāktu pie attīrītas eksistences. Tomēr ir jau saskatāms, kā jautājums par ļaunumu sāk ietekmēt seno spēka tēmu, kā jautājums par likumu ietiecas mākslas un *technē* tēmā, kā jautājums par patiesību un sevis pazīšanas princips attīstās askēzes praksēs. Taču vispirms ir jāpēta, kādā kontekstā un kādu iemeslu pēc paškultūra ir šādi attīstījusies, proti, tādā formā, kā mēs tikko aplūkojam.

III

PATS UN CITI

Vēsturnieku darbos minēti vairāki iemesli šādai paškultūras attīstībai un nobīdei, kas norisinās baudu ētikā. It īpaši nozīmīgi šķiet divi no tiem: pārmaiņas matrimoniālajā praksē un modifikācijas politiskās spēles noiekušos. Šajā īsajā nodaļā es aprobežos ar abu šo tēmu izklāstu, ņemot talkā dažus no iepriekšējiem vēsturiskajiem pētījumiem patapinātus elementus un ieskicējot vispārējās pagaidu hipotēzes aprises. Vai laulībai un pārim tagad piešķirtā nozīmība, zināms politisko lomu pārdalījums neizraisīja jaunu attieksmes pret sevi problematizāciju šajā morālē, kas pamatā bija vīriešu morāle? Tam pamatā visnotaļ varēja būt nevis ieešana sevī, bet gan jauns pašrefleksijas veids attiecībā pret sievieti, pret citiem, pret sabiedriskajiem un politiskajiem notikumiem un darbību, kā arī citāds veids domāt sevi kā savu baudu subjektu. Paškultūra tad nebūtu sociālo modifikāciju nepieciešamas "sekas", tā nebūtu šo modifikāciju izpausme ideoloģijas sfērā. Attiecībā uz tām paškultūra būtu savdabīga atbilde jaunas eksistences stilistikas formā.

1

MATRIMONIĀLO SAIŠU LOMA

Ir grūti pateikt, kāda bija matrimoniālās prakses reālā izplatība dažādos reģionos un atšķirīgos sabiedrības slāņos hellēnistiskajā un romiešu civilizācijā. Tomēr vēsturnieki ir spējuši saskatīt – tur, kur dokumenti to ļauj, – noteiktas transformācijas, kas skar vai nu laulības attiecību institucionālās formas, vai to organizāciju, vai arī nozīmi un morālo vērtību, kas tām varēja tikt piešķirta.

Vispirms paraudzīsimies uz to no institucionālā viedokļa. Laulība nedz Grieķijā, nedz Romā neprasija publiskās varas iejaukšanos – tas bija

privāts akts, kas sakņojās ģimenē, tās autoritātē, likumos, ko tā ievēroja un atzina. Grieķijā pastāvēja prakse, kuras "nolūks bija nodrošināt oikos nepārtrauktību"; abi šīs prakses fundamentālie un vitāli nepieciešamie akti iezīmēja: viens no tiem – tēva līdz šim realizētās aizbildnības pāreju pie vīra, bet otrs – sievas faktisko nodošanu vīram.¹ Tā bija tādat "privāta vienošanās starp diviem ģimenes galvām – starp vienu reālu, meitenes tēvu, un otru potenciālu, nākamo vīru, noslēgts darījums"; šis privātais darījums norisinājās "bez saistības ar politisko un sociālo organizāciju"². Tāpat arī par romiešu laulību Dž. A. Kruks un P. Vens atgādina, ka sākotnēji tā tikai apliecinājusi faktisko stāvokli, kas "atkarīgs no iesaistīto pušu nolūkiem", ko "atzīmē ar ceremoniju" un kas izraisa "juridiskas sekas", tomēr nebūdamā "juridisks akts"³.

Pakāpeniski laulība hellēnistiskajā sabiedrībā ieņem vietu publiskās sfēras ietvaros. Tādējādi tā pārkāpj ģimenes ietvarus ar tādu paradoksālu efektu, ka tās autoritāte izrādās "publiski" sankcionēta, taču arī relatīvi ierobežota. Šādas evolūcijas pamatu hellēnistiskajā sabiedrībā K. Vatēns saskata reliģiskajos rituālos, kas savā ziņā kalpo par starpniekiem starp privātu aktu un publisku institūciju; rezumējot šo transformāciju, kuras rezultātus var saskatīt 2. un 1. gadsimtā pirms mūsu ēras, viņš raksta: "Ir skaidrs, ka laulība kopš tā laika ir izgājusi ārpus ģimenes institūciju ietvariem, bet aleksandriešu reliģiskā laulība, kura, iespējams, ir antīkās sabiedrības privātās laulības palieka, ir arī pilsoniska institūcija: vai nu ar ierēdņa, vai arī ar priesteru palīdzību laulību vienmēr akceptēja visa pilsoniskā sabiedrība." Sastatot datus par Aleksandrijas pilsētu ar datiem, kas attiecas uz lauku sabiedrību, viņš piebilst: "Gan *chōra*^{*}, gan galvaspilsētā mēs varam dažādos variantos novērot fenomenu, kā privāta institūcija strauji attīstās par sabiedrisku institūciju."⁴

Kopumā ņemot, Romā var saskatīt tā paša tipa evolūciju, lai gan tā ir virzījusies pa nedaudz atšķirīgiem ceļiem un laulība ilgu laiku lielākoties saglabājās kā "privāta ceremonija, svētki"⁵. Pamazām likumdošanas pasā-

¹ J.-P. BROUDEHOUS, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, pp. 16–17.

² Cl. VATIN, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, p. 4.

³ J. A. CROOK, *Law and Life of Rome*, p. 99 sq. P. VEYNE, "L'amour à Rome", *Annales E.S.C.*, 1978, 1, pp. 39–40.

* *Chōra* – *seit*: polisas lauku teritorija (tulk. piez.).

⁴ Cl. VATIN, *op. cit.*, pp. 177–178.

⁵ P. VEYNE, *loc. cit.*

kumu kopums iezīmē publiskās varas ietekmes pastiprināšanos pār laulību institūciju. Slavenais likums *de adulteriis* [par laulības pārkāpšanu] ir viena no šī fenomena izpausmēm. Šī izpausme ir jo interesantāka tāpēc, ka, sodot precētu sievieti par laulības pārkāpumu, kurai ir sakars ar citu vīrieti, un vīrieti, kuram ir sakars ar precētu sievieti (nevis precētu vīrieti, kuram ir sakars ar neprecētu sievieti), šis likums nepiedāvā neko jaunu pārkāpumu tiesiskajai kvalifikācijai. Tas precīzi atkārtó ētiskās novērtēšanas tradicionālās shēmas; likums aprobežojas ar to, ka deleģē publiskajai varai akceptu, kas līdz šim bija ģimenes varā.

Šī pakāpeniskā laulības "sabiedriskošana" pievienojas daudzām citām transformācijām, kurām tā vienlaikus ir sekas, savienotājposms un instruments. Ciktāl dokumenti ļauj par to spriest, šķiet, ka laulības vai pastāvīga konkubināta prakse bija visaptveroša vai vismaz izplatīta augstākajos sabiedrības slāņos. Vecajā formā laulības nozīme un pastāvēšanas jēga bija tik liela, cik tā, būdama visnotaļ privāts akts, izraisīja tiesiskas sekas vai vismaz mainīja statusu: nodeva [tālāk] vārdu, nosacīja mantiniekus, organizēja alianšu sistēmu, saplūdināja īpašumus. Nozīme tam bija tikai no tādu cilvēku viedokļa, kas varēja šajos novados attīstīt kaut kādu stratēģiju. Te vēlreiz var citēt P. Venu: "Pagāniskajā sabiedrībā ne visi precējās, ne tuvu. [...] Kad precējās, laulībai bija privāts mērķis: nodot mantojumu drīzāk pēctečiem, nevis citiem ģimenes locekļiem vai draugu dēļiem; laulība atbilst arī kastu politikai: turpināt pilsoņu kastu."¹ Dž. Bosvela vārdiem sakot, runa bija par laulību, kas "augstākajām šķirām bija lielā mērā dinastiska, politiska un ekonomiska"². Saistībā ar nabadzīgajām šķirām, lai cik vāji informēti mēs būtu par viņu matrimoniālo praksi, līdz ar S. B. Pomeroyu varam pieņemt, ka spēkā bija divi savstarpēji pretrunīgi faktori, kuri abi divi norāda uz laulības ekonomiskajām funkcijām: no vienas puses, laulātā draudzene un bērni brīvam un nabadzīgam vīrietim varēja būt noderīgs darbaspēks; taču, no otras puses, "pastāv ekonomiskais līmenis, zemāk par kuru vīrietis nevar cerēt uzturēt sievu un bērnus"³.

Ekonomiski politiskajiem imperatīviem, kas nosacīja laulību (dažos gadījumos padarot to par nepieciešamu, citos turpretim – par nelietderīgu), bija jāzaudē daļa no savas nozīmes tad, kad privileģētajās šķirās statuss un īpašums izrādījās vairāk atkarīgs no tuvības pakāpes valdniekam,

¹ P. VEYNE, *loc. cit.*

² J. BOSWELL, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, p. 62.

³ S. B. POMEROY, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, 1975, p. 133.

no civilās vai militārās "karjeras", no panākumiem "darījumos", nevis tikai no savienības starp ģimeņu grupām. Laulība kļuva "brīvāka", esot mazāk noslogota ar dažādām stratēģijām: brīvāka laulātās draudzenes izvēlē, brīvāka arī attiecībā uz lēmumu precēties un personisko apsvērumu ziņā to darīt. Varētu būt arī, ka mazāk mantīgās šķirās laulība bija kļuvusi – papildus ekonomiskajiem motīviem, kas varēja likt tai šķīst pievilcīgai, – par saistības formu, kuras vērtība izrietēja no tā, ka laulība iedibināja un uzturēja stipras personiskās attiecības, kuras nozīmēja kopdzīvi, savstarpēju palīdzību, morālu atbalstu. Visādā ziņā kapakmeņu uzrakstu pētījumi parādīja savienību biežumu un noturību vidē, kas nebija aristokrātiska¹; ir arī liecības par vergu laulībām². Lai kāda būtu atbilde uz jautājumu par matimoniālās prakses izplatību, šķiet, ka tā bija kļuvusi vieglāk pieejama; tika pazemināts sliekšnis, kas to padarīja "interesantu".

No tā izriet, ka laulība aizvien vairāk izskatījās pēc brīvi noslēgtas savienības starp diviem partneriem, kuru nevienlīdzība līdz zināmai pakāpei samazinājās, taču neizzuda pilnībā. Šķiet, ka hellēnistiskajā sabiedrībā, arī ņemot vērā daudzās lokālās atšķirības, sievietes statuss ir ieguvis vairāk neatkarības salīdzinājumā ar to, kāds tas bija klasikas laikmetā, it īpaši attiecībā uz situāciju Atēnās. Šīs daļējās izmaiņas vispirmām kārtām pamatojas faktā, ka vīrieta – pilsoņa pozīcija ir zaudējusi daļu no politiskās nozīmības; tā saistīta arī ar sievietes lomas – viņas ekonomiskās lomas un juridiskās neatkarības – pozitīvu nostiprināšanos. Pēc dažu vēsturnieku domām, dokumenti apliecina, ka sievastēva iejaukšanās laulībā kļūst aizvien mazāk izšķiroša. "Bija ierasts, ka tēvs kā institucionāls glabātājs nodod savu meitu laulībā. Taču daži līgumi tika noslēgti vienkārši starp vīrieti un sievieti, kas bija nolēmuši uzsākt kopdzīvi. Sāk nostiprināties precētas meitas tiesības pašnoteikties un nepakļauties tēva varai. Atbilstoši Atēnu, Romas un ēģiptiešu likumiem tēvam bija tiesības izšķirt meitas laulību pret viņas gribu. Tomēr vēlāk Romai pakļautajā Ēģiptē atbilstoši ēģiptiešu likumdošanai tēva varu pār precētu meitu apstrīdēja juridiski lēmumi, nosakot, ka sievietes griba ir noteicošais faktors. Ja viņa gribēja palikt precējusies, viņa to varēja."³ Laulība aizvien nepārprotamāk tiek noslēgta kā abu laulāto brīvprātīgs līgums, viņiem uzņemoties personiskas saistības. "Tiecas izzust" *ekdosis*, paradums, kurš paredzēja meitenes

¹ S. B. POMEROY, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, 1975, p. 209.

² P. VEYNE, *loc. cit.*, p. 40; S. B. POMEROY, *op. cit.*, p. 193.

³ S. B. POMEROY, *op. cit.*, p. 129.

svinīgu nodošanu no tēva vai aizbildņa rokām laulātajam draugam; būtībā finansiāla rakstura līgums, kas tai parasti sekoja, saglabājās vienīgi rakstiski apliecinātas laulības gadījumā; tagad to papildināja uz personām attiecināmi punkti. Sievietes ne vien saņēma pūru, ar kuru laulībā rīkojās aizvien brīvāk un par kuru daži līgumi paredz, ka šķiršanās gadījumā viņas to atgūst, bet varēja arī iegūt savu mantojuma daļu.

K. Vatēna pētījums parāda, ka pienākumi, kurus laulības līgumi uzliek laulātajiem, piedzīvojuši zīmīgu attīstību hellēnistiskajā Ēģiptē. Dokumentos, kas datēti ar 4. gadsimta beigām pirms Kristus vai 3. gadsimtu pirms Kristus, saistības, kuras uzņemas sieva, paredz paklausību vīram, aizliegumu nakti vai dienā doties ārpus mājas bez viņa atļaujas, jebkādu seksuālu attiecību izslēgšanu ar citu vīrieti, pienākumu nepostīt namu un neapkaunot vīru. Vīram savukārt jāuztur sieva, viņš nedrīkst nomitināt mājā konkubīni, nedrīkst slikti izturēties pret laulāto draudzeni, un viņam nedrīkst būt bērni no sakariem, ko vīrs varēja uzturēt ārpus mājas. Izpētītie līgumi rāda, ka vēlāk tiek noteikti daudz stingrāki vīra pienākumi. Pienākums nodrošināt sievas vajadzību apmierināšanu tiek precizēts; vīram nedrīkst arī būt mīlākā vai iemīļotais un nedrīkst piederēt cita māja (kurā viņš varētu uzturēt konkubīni). Kā atzīmē K. Vatēns, šā tipa līgumā "ir apdraudēta tieši vīra seksuālā brīvība; sieviete tagad kļūst tikpat neiecietīga kā vīrietis". Šādi attīstījušies laulību līgumi iesaista vīru un sievu tādu uzdevumu un pienākumu sistēmā, kuri, protams, nav vienlīdzīgi, bet gan kopīgi pildāmi. Šis dalījums notiek nevis aiz cieņas pret ģimeni, kurā ikviens no abiem laulātajiem savā ziņā ir laulības pārstāvis, bet gan ņemot vērā pāri, ģimenes stabilitāti un iekšējo regulāciju.¹

Šādi skaidri noteikti pienākumi prasīja no laulātajiem un apliecināja stingrākas laulības dzīves formas nekā agrāk. Norādījumi nevarētu būt formulēti līgumos, ja tie jau neatbilstu jaunai attieksmei; vienlaikus tie acīmredzot ietekmēja ikvienu no laulātajiem, daudz izteiktāk nekā agrāk iekļaujot viņu dzīvē pāra realitāti. Laulības institucionalizēšana pēc savstarpējas vienošanās, raksta K. Vatēns, liek "rasties domai, ka pastāv laulības savienība un ka šai realitātei, kuru veido pāris, ir lielāka vērtība nekā tās atsevišķajām sastāvdaļām"². Šāda attīstība mazliet līdzinās tai, kuru P. Vens ir konstatējis romiešu sabiedrībā: "Republikas laikā ikvienam laulātajam bija noteikta loma, un, kad šī loma bija izpildīta, emocionālās

¹ Cl. VATIN, *op. cit.*, pp. 203–206.

² *Ibid.*, p. 274.

attiecības starp laulātajiem bija tādas, kādas tās varēja būt. [...] Impērijas laikā tika uzskatīts, ka pati laulības funkcionēšana pamatojas uz labu savstarpēju saprašanu un sirds likumiem. Tādējādi radās jauna doma: mājas saimnieka un saimnieces pāris.¹ Tātad matrimoniālās prakses evolūcijā bija daudz paradoksu. Tā tiecās rast atbalstu publiskajā varā un tiecās kļūt par aizvien nozīmīgāku jautājumu privātajā dzīvē. Tā atbrīvojās no ekonomiskajiem un sabiedriskajiem mērķiem, kas bija piesķīruši tai vērtību, un vienlaikus guva aizvien plašāku izplatību. Tā kļuva aizvien traucējošāka laulātajiem un vienlaikus izraisīja aizvien labvēlīgāku attieksmi, it kā, kļūdamā prasīgāka, tā kļūtu arī pievilcīgāka. Laulība kļuva izplatītāka kā prakse, publiskāka kā institūcija, personiskāka kā dzīvesveids, stiprāka kā laulāto draugu saistītāja un tātad efektīvāka kā pāra nodalitāja visu pārējo sabiedrisko attiecību laukā.

Ir acīmredzami sarežģīti precīzi noteikt šī fenomena izplatību. Pieejamie dokumenti attiecas uz dažiem privileģētiem ģeogrāfiskiem areāliem un izgaismo tikai noteiktus sabiedrības slāņus. Būtu spekulatīvi no tā izsecināt universālu un visaptverošu kustību, neraugoties uz to, ka liecinājumi, lai gan fragmentāri un izkliedēti, ir diezgan līdzīgi. Katrā ziņā, ja mēs uzticamies citiem mūsu ēras pirmo gadsimtu tekstiem, laulība vīriesiem – jo tikai viņu liecības ir mūsu rīcībā – šķiet kļuvusi par nozīmīgākas, intensīvākas, kā arī sarežģītākas un problemātiskākas pieredzes degpunktu. Ar laulību jāsaprot ne vien ģimenei vai polisai derīga institūcija, nedz arī tikai mājsaimnieciskā darbība, kas izvērsas labas mājturības ietvaros un atbilstoši tās likumiem, bet arī laulības "stāvoklis" kā dzīves forma, kopdzīve, partneru personiskās saites un savstarpējā saistība šajās attiecībās. Mēs redzējam, ka nav tā, ka vecajai shēmai atbilstoša laulības dzīve izslēgtu tuvību un jūtas starp laulātajiem. Taču šķiet, ka Ksenofonta ieteiktajā ideālajā variantā šīs jūtas bija tieši saistītas ar vīra statusa realizāciju un ar viņam uzticēto varu (tas neizslēdza nedz jūtu nopietnību, nedz intensitāti): Ishomahs, kura attieksme pret jauno sievu bija nedaudz tēvišķa, pacietīgi mācīja, kas viņai jādara, un tādā mērā, kādā viņa patiesām labi pildīja namamātes funkcijām atbilstošu lomu, viņš izjuta pret to cieņu un pieķeršanos, kas nemazinājās līdz mūža galam. Impērijas laikmeta literatūrā ir atrodamas liecības par krietni sarežģītāku laulības pieredzi; "laulības goda" ētikas meklējumi ir labi saskatāmi caur pārdomām par laulāto lomu, par tās saites raksturu un formu, kas piesaista sievieti, par spēli starp

¹ P. VEYNE, "L'amour à Rome", *Annales E.S.C.*, 1978, 1.

vienlaikus dabisku un statusa pārākumu un pieķeršanos, kura var nonākt līdz pat nepieciešamībai un atkarībai.

Te var atgādināt, kā Plīnijs dažās no savām vēstulēm apraksta pats sevi kā "laulātu indivīdu", un salīdzināt šo portretu ar to labo vīru, kāds bija Ishomahs. Tā slavenajā laulātajai draudzenei adresētajā vēstulē, kurā Plīnijs sūdzas par viņas prombūtni, ieraugām nevis vienkārši vīru, kurš piesauc savu apbrīna pilno un uzticamo sievu par viņa literāro veikumu un oratora panākumu liecinieci kā citās vēstulēs, bet gan savai sievai kvēli pieķērušos un fiziskas iekāres tik pilnu vīru, ka viņš nevar mitēties meklēt sievu nakti un dienu pat tad, kad viņas vairs nav tuvumā: "Jūs neticēsiet, cik ļoti man Jūsu trūkst; iemesls vispirms ir mana mīlestība, tad apstākļi, ka mēs neesam raduši būt šķirti. Lūk, kādēļ es lielu daļu nakts pavadu, nomodā skatot Jūsu tēlu; kādēļ dienā, laikā, kad mēs parasti satikāties, kājas pašas mani nes uz Jūsu istabām; kādēļ beigu beigās, skumjš un sarūgtināts, it kā manā priekšā būtu aizvērtas durvis, es atgriežos Jūsu tukšajā istabā. No šīs spīdzināšanas brīvs ir tikai laiks, kuru es pavadu forumā, pārņemts ar draugu lietām. Tad nu iedomājieties, kāda ir mana dzīve, ja man ir jāmeklē atpūta darbā, bet mierinājums nepatikšanās un rūpēs."¹ Izteikumi šajā vēstulē pelna ievēribu. Šeit skaidri izpaužas kvēlu un pieķeršanās pilnu, no vīra statusa un varas un no atbildības par māju neatkarīgu personisko attiecību specifiskums laulībā; mīlestība tajās ir rūpīgi nodalīta no tā, kas ir ikdienišķas eksistences [pienākumu] dališana, pat tad, ja tie abi pamatoti mudina sievas klātbūtni atzīt par vērtīgu, bet prombūtni – par sāpīgu. Tomēr Plīnijs izceļ vairākas tradicionāli atzītas mīlas kaislības zīmes: tēlus, kas uzmācas naktīs, nevilšu staigāšanu šurpu turpu, pazudušā objekta meklēšanu; taču viņš pozitīvi parāda izturēšanos, kas piederas klasiskai negatīvai kaislības ainai; vai, drīzāk, laulātā ciešanas, kaislīgā aizrautība, apstākļi, ka pār viņu valda iekāre un skumjas, tiek pasniegti kā laulāto pieķeršanās pozitīvi pierādījumi. Visbeidzot, salīdzinot laulības dzīvi un sabiedrisko darbību, Plīnijs izvirza nevis kopīgu principu, kas unificē mājas pārvaldīšanu un varu pār citiem, bet gan sarežģītu aizstāšanas un kompensācijas spēli: nespēdams rast sevī laimi, ko viņam sniedz sieva, viņš nododas sabiedriskai darbībai; taču cik gan sāpīgai ir jābūt brūcei, lai ārpusaules dzīves grūtībās rastu mierinājumu personiskajām skumjām.

Vēl daudzus citos tekstos var saskatīt laulāto attiecību atbrīvošanos no matrimoniālajām funkcijām, no laulāto statusa varas un no mājas

¹ PLINE, *Lettres*, VII, 5.

saprātīgas pārvaldīšanas, lai tās izpaustos kā īpašas attiecības, kurām piemīt savs spēks, kurās pastāv savas problēmas, grūtības, pienākumi, ieguvumi un savi prieki. Varētu citēt citas Plīnija vēstules un atrast liecības Lukriāna un Tacīta darbos; varētu arī atsaukties uz laulāto mīlestības dzeju, kuras paraugu sniedz Stasijs: laulības stāvoklis tajā parādīts kā divu likteņu saplūsme vienotā kaislibā, kurā vīrs atzīst savu emocionālo pakļautību: "Venera mūs ir vienojusi dzīves plaukumā; Venera būs labvēlīga pret mums mūža nogalē. Ar taviem likumiem es esmu apmierināts un esmu tiem uzticīgs (*libens et docilis*); es nesaraušu saites, kuras es jūtu ik dienas jo vairāk. [...] Šī zeme mani radījusi tev (*creavit me tibi*): uz mūžiem tā ir piekalusi manu likteni tavējam."¹

Acīmredzot ne jau šādos tekstos būtu jāmeklē priekšstats par to, kāda reāli varēja būt laulības dzīve impērijas laikmetā. To klajā vaļširdība neder par liecību. Tie ir teksti, kuros labprāt un cītīgi sludināts laulības dzīves ideāls. Teksti ir jāuztver nevis kā [pastāvošās] situācijas atspulgs, bet kā prasības formulējums, un tieši šādā nozīmē tie ir realitātes sastāvdaļa. Tie parāda, ka laulība tiek skatīta kā dzīvesveids, kura vērtība nav saistīta tikai un vienīgi un arī ne galvenokārt ar oīkos funkcionēšanu, bet gan ar attiecību veidu starp abiem partneriem; tie parāda arī, ka šajā savienībā vīrietim jāregulē uzvedība, ne vien pamatojoties uz statusu, privilēģijām un mājsaimnieciskām funkcijām, bet arī rēķinoties ar "attieksmes lomu" pret savu sievu; visbeidzot, tie parāda, ka šī loma nav vienīgi izglītības, audzināšanas, vadišanas funkcija, bet ka tā iekļaujas emocionālas savstarpējības un savstarpējas atkarības sarežģītajā saspēlē. Tātad, ja ir tiesa, ka ētiskā refleksija par labu izturēšanos laulībā ilgstoši tika meklējusi tās principus "nama" un tā būtisko vajadzību analizē, var saprast tādu jauna tipa problēmu rašanos, kuras izvirza nepieciešamību definēt veidu, kā vīrietis var konstituēties par morāles subjektu laulības attiecībās.

2

POLITISKĀ SPĒLE

Pilsētvalstu kā autonomu vienību noriets, sākot no 3. gadsimta pirms Kristus, ir vispārzināms fakts. Tajā bieži vien saskata vispārēja politiskās dzīves atslābuma iemeslu tur, kur pilsoniskā aktivitāte bija nopietns

¹ STACE, *Silves*, III, 3, v. 23–26 un 106–107.

pilsoņa amats; tajā saskata tradicionāli valdošo šķiru dekadences cēloni; tajā saskata arī sekas kustībai par pievēršanos sev, ar kuras palīdzību šo privileģēto grupu pārstāvji pārvērtā faktisko varas zaudējumu par labprātīgu atkāpšanos, tādējādi piešķirot aizvien lielāku vērtību personiskajai eksistencei un privātajai dzīvei. "Pilsētvalsts sabrukums bija neizbēgams. Kopumā cilvēki jutās nekontrolējamu un pat nepārveidojamu pasaules spēku apdraudēti. [...] Valdija nejausība. [...] Hellēnisma laikmeta filosofijas pamatā bija izvairīšanās filosofija, un šīs izvairīšanās galvenais līdzeklis bija autonomijas kultivēšana."¹

Pilsētvalstis – tur, kur tās pastāvēja, – kopš 3. gadsimta patiešām zaudēja kādu daļu no savas autonomijas, taču acīmredzot būtu nepareizi reducēt uz šo būtisko parādību politisko struktūru novadā notikušās pārvērtības; neadekvāti būtu arī tajā saskatīt galveno pamatu skaidrojumam par tām pārmaiņām, kas norisinājās morāles refleksijā un pašpraksē. Patiesībā – šajā ziņā jāatsaucas uz vēsturnieku darbiem, kuros ir pamatīgi iedragāta pilsētvalsts diženā nostalgiskā figūra, kas tika rūpīgi uzbūvēta 19. gadsimtā, – hellēnistisko monarhiju, bet vēlāk arī Romas impērijas organizāciju nevar analizēt vienkārši negatīvos jēdzienos par pilsoniskās dzīves dekadenci un varas konfiskāciju, ko veic aizvien atsvešinātākas valsts institūcijas. Gluži pretēji, ir jāuzsver, ka lielo kopu struktūru iedibināšana un pastiprināšanās nav dzēsusi lokālo politisko aktivitāti; polisu dzīve ar to institucionālajiem noteikumiem, problēmām un cīņām neizdzuda līdz ar ietvaru paplašināšanos, kuros tā norisinājās, nedz arī monarhisma tipa varas attīstības rezultātā. Bailes no pārlieku plašā universa, kurā zudušas to veidojošās politiskās kopienas, varētu būt izjūtas, ko grieķu un romiešu sabiedrības cilvēkiem piedēvēja retrospektīvi. Hellēnisma laikmeta grieķiem nebija jābēg no "lielo impēriju pasaules bez polisām" kaut vai tāpēc vien, ka "hellēnisms bija polisu pasaule"; kritizējot priekšstatu, ka filosofija pēc polisu sistēmas sabrukuma būtu veidojusies kā "patvēruma no negaisa", F. H. Sandbahs vispirmām kārtām atzīmē, ka pagātnē "pilsētvalstis nekad nav sniegušas drošību" un ka tās turpināja pastāvēt kā pirmā un parastā sabiedriskās organizācijas forma "pat pēc tam, kad militārā vara nonāca lielo monarhiju rokās"².

Drīzāk kā par centralizētas impērijas ietekmes sekām nekā par politisko aktivitāšu samazināšanos vai pārtraukumu ir jādomā par

¹ J. FERGUSON, *Moral Values in the Ancient World*, pp. 135–137.

² F. H. SANDBACH, *The Stoics*, p. 23.

kompleksas telpas organizēšanos: tā bija daudz plašāka, daudz nepārtrauktāka, daudz mazāk noslēgta, nekā varēja būt mazo pilsētvalstu telpa, tā ir arī elastīgāka, diferencētāka, ne tik stingri hierarhizēta, kā vēlāk bija autoritārā un birokrātiskā impērija, kuru mēģināja veidot pēc 3. gadsimta lielās krīzes. Tā ir telpa, kurā ir daudzi varas centri, kur pastāv daudzveidīga darbība, daudzpusīgs spriegums un konflikti, kur tas viss attīstās vairākās dimensijās un kur līdzsvars tiek panākts ar dažādu vienošanos palīdzību. Katrā ziņā fakts ir tas, ka hellēnisma monarhijas daudz mazāk tiecās apspiest, iegrožot un arī no apakšas līdz augšai reorganizēt vietējo varu nekā balstīties uz to un izmantot kā starpposmu un pārstāvi, lai savāktu parastās nodevas, iekasētu ārkārtējos nodokļus un iegūtu armijai nepieciešamo.¹ Tāpat ir fakts arī tas, ka romiešu impērijs kopumā sliecās drīzāk uz šāda veida risinājumiem nekā uz tiešas administrēšanas pieņemšanu; municipalizācijas politika bija diezgan konstants virziens, kura sekas bija politiskās dzīves stimulēšana plašākos, proti, impērijas ietvaros.² Lai gan runa, kuru Dions Kasijš līcis Mecenāta lūpās, satur anahronismus, raugoties no politikas viedokļa, kuru Augustam nevarēja nedz ieteikt, nedz arī viņš būtu varējis to realizēt, tā tomēr parāda vairākas impēriskās valdīšanas tendences divu pirmo gadsimtu gaitā: meklēt "palīdzību un sabiedrotos", nodrošināt svarīgāko pie varas esošo pilsoņu rāmumu, pārliecināt "tos, kurus komandē, ka viņus neuzskata par vergiem", bet ka ar viņiem daļa privilēģijas un varu, likt tiem uzskatīt, ka "viņi tikai veido vienu lielu politiku"³.

Vai, ņemot to vērā, var runāt par tradicionālo aristokrātiju sabrukumu, par politisko tiesību atsavināšanu, kuras objekts ir šī aristokrātija, un par pievēršanos sev kā šīs parādības sekām? Pastāvēja pilnīgi nepārprotami ekonomiski un politiski pārmaiņu faktori: sava loma tur bija opozīcijas nostumšanai malā un mantas konfiskācijai. Pastāvēja arī stabilizējoši faktori: zemes īpašuma nozīme dzimtas īpašumos⁴, kā arī fakts, ka šā tipa sabiedrībās īpašumi, ietekme, prestižs, autoritāte un vara bija cieši saistīti. Taču nozīmīgākais un noteicošais fenomens morālās refleksijas akcentu jaunam izvietojumam ietver nevis tradicionāli valdošo šķiru izzušanu, bet gan pārmaiņas, ko var vērot varas realizācijas nosacījumos.

¹ M. ROSTOVITZ, *Social and Economical History of the Hellenistic World*, II, pp. 1305–1306.

² J. GAGÉ, *Les Classes sociales à Rome*, pp. 155 sq.

³ DION CASSIUS, *Histoire romaine*, LII, 19.

⁴ R. MACMULLEN, *Roman Social Relations*, pp. 125–126.

Vispirmām kārtām šīs pārmaiņas ietver jaunu kadru vervēšanu, jo runa ir par vienlaikus sarežģītas un telpā izplestas administrācijas vajadzību apmierināšanu; Mecenāts varēja sacīt Augustam: vajag palielināt senatoru un jātnieku skaitu tik daudz, cik nepieciešams valdīšanai, kad vajag un kā vajag¹; un ir zināms, ka tiešām pirmajos gadsimtos šīs grupas jūtami paplašinājās, lai gan attiecībā pret iedzīvotāju kopumu tās vienmēr ir bijušas niecīgā mazākumā². Pārmaiņas skāra arī šo grupu lomu un vietu, kura tām bija politiskajā spēlē: attiecībā pret imperatoru, pret viņa tuvāko vidi, padomniekiem, tiešajiem pārstāvjiem, kā arī attiecībā uz iekšējo hierarhiju, kur milzīga loma ir konkurencei, taču pilnīgi citādi nekā agonistiskā sabiedrībā pastāvošajai; nomaināmās amatpersonas, kuras bieži vien visai tieši bija atkarīgas no principāla labās gribas, gandrīz vienmēr bija starpnieka pozīcijā starp augstāko varu, kuras rīkojumi bija jānodod un jāizpilda, un indivīdiem un grupām, no kuriem bija jāpanāk paklausība. Romiešu administrācijai bija vajadzīga "*managerial aristocracy*", kā saka Sims, kalpojoša aristokrātija, kura, lai "administrētu pār pasauli", piegādāja nepieciešamos dažādu kategoriju aģentus – "virsniekus armijā, prokuratorus finansistus un provinču vietvalžus"³.

Ja mēs vēlamies saprast interesi, kas šajās elitārajās aprindās tika veltīta personiskajai ētikai, ikdienas uzvedības, privātās dzīves un baudu morālei, jārūnā ne tik daudz par dekadenci, neapmierinātību un drūmu norobežošanu; drīzāk tajā jāaskata centieni rast jaunu refleksijas veidu par attiecībām, kam jābūt ar savu statusu, funkcijām, darbību, pienākumiem. Agrākā ētika paredzēja ļoti ciešu varas pār sevi un varas pār citiem sasaisti, tāpat tai bija jāsaucas ar dzīves estētiku, kas sabalsojas ar statusu, savukārt jaunie politiskās spēles noteikumi padara sarežģītāku attiecību definīciju starp *kas tu esi, ko tu vari darīt un kas tev ir jāizdara*; pašam sevis konstituēšana par savas rīcības ētikas subjektu kļuva problemātiskāka.

R. Macmullens uzsvēra divas būtiskas romiešu sabiedrības iezīmes: eksistences publiskumu un ļoti izteikto atšķirību "vertikalitāti" pasaulē, kurā plaša starp pavisam niecīgo bagātnieku skaitu un lielo nabadzīgo ļaužu masu nepārtraukti palielinājās.⁴ Ar šo abu iezīmju krustošanos ir izskaidrojama lielā nozīme, kuru piedēvēja statusa atšķirībām, to hierarhijai, to

¹ DION CASSIUS, *Histoire romaine*, LII, 19.

² C. G. STARR, *The Roman Empire*, p. 64.

³ R. SYME, *Roman Papers*, II, p. 1576.

⁴ R. MACMULLEN, *op. cit.*, p. 93.

redzamajām pazīmēm, un tā visa rūpīgai un lielīgai izrādīšanai.¹ Var pieņemt, ka kopš brīža, kad jaunie politiskās dzīves nosacījumi mainīja attiecības starp statusu, pienākumiem, varu un uzdevumiem, radās divas pretējas parādības. Mēs tās patiešām visā to pretišķībā varam konstatēt impērijas laikmeta sākumā. No vienas puses, tiek uzsvērts viss, kas ļāva indivīdam fiksēt pašidentitāti no statusa un to elementu viedokļa, kas to apliecināja vispamanāmākajā veidā; cilvēks tiecās cik vien iespējams pilnīgi padarīt sevi atbilstošu statusam ar visu zīmju un pazīmju kopumu, ko pauž stāja, apģērbs, mitekļi, cēlsirdības un devīguma žesti, tērēšanas paradumi utt. Makmullens parādīja, cik ļoti šie izturēšanās paradumi, ar kuru palīdzību apliecina pārākumu pār citiem, bija izplatīti romiešu aristokrātijā un cik krasi tie varēja izpausties. No otras puses, sastopama arī pilnīgi pretēja nosliece, kas prasa fiksēt, kas tu esi attieksmē pret sevi, tajā runa ir par sevi kā savu darbību subjekta paškonstituēšanos un pašatzišanu nevis caur zīmju sistēmu, kas rādītu varu pār citiem, bet gan ar attieksmi, kas būtu iespējami neatkarīga no statusa un tā ārējām izpausmēm, jo tā realizējas varā pašam pār sevi. Jaunajām politiskās spēles formām, grūtībām domāt pašam sevi kā darbības subjektu starp piedzimšanu un funkcijām, iespējām un pienākumiem, uzdevumiem un tiesībām, priekšrocībām un pakļautību varēja likt pretī vai nu visu atpazīstamo statusa pazīmju intensifikāciju, vai arī adekvātu attiecību meklējumus pašam ar sevi.

Abas attieksmes bieži vien tika uzskatītas un raksturotas stingrā opozīcijā vienai pret otru. Seneka rakstīja: "Ir jāmeklē, kas nekļūst no dienas dienā sliktāks un kam nekas nevar stāties pretī. Kas tas ir? Gars, bet taisns, krietns, liels. Vai vari to saukt citādi nekā par dievu, kas kavējas kā viesis cilvēka miesā? Tāds gars var būt sastopams gan romiešu jātniekā, gan brīvlaistajā, gan vergā. Kas ir romiešu jātnieks, brīvlaistais, vergs? Godkāres vai netaisnības radīti nosaukumi. Laisties augšup debesīs var no jebkura kakta: tikai celies. [..]"² Tieši par šādu dzīvesveidu iestājas arī Epiktēts, pretstatot to iedomāta vai reāla sarunu biedra dzīvesveidam: "Tava daļa ir dzīvot marmora pilis, uzraudzīt, lai vergi un klienti tev pakalpotu, valkāt apģērbu, kas piesaista skatienus, turēt daudz medību suņu, cītaras spēlmaņu un traģiķu. Vai tad es tev to gribu liegt? Bet vai tevi nodarbina spriedumi, tavs paša prāts?"³

¹ R. MACMULLEN, *op. cit.*, p. 110, ar atsaucēm uz SÉNÈQUE, *Lettres*, 31, 11; ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 14, 11; IV, 6, 4.

² SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 31, 11; 47, 16. *Des bienfaits*, III, 18.

³ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 7, 37–39.

Tēmas nozīmību par atgriešanos pie sevis un par sev pievēršamo uzmanību hellēnistiskajā un romiešu domā bieži vien interpretē kā alternatīvu pilsoniskajām aktivitātēm un politiskajai atbildībai. Patiešām, vairākos filosofiskajos strāvojumos rodams padoms novērsties no publiskajām lietām, no to izraisītajiem uztraukumiem un kaislībām. Taču ne jau šajā izvēlē starp piedalīšanos un atturēšanos pastāv galvenā robežšķirtne, un ne jau pretstatā aktīvai dzīvei paškultūra iesaka savas vērtības un prakses. Tā noteikti drīzāk tiecas definēt tādu principu attiecībās ar sevi, kas ļautu fikset tādās formas un nosacījumus, kuros politiska darbība, varas nastas uzņemšanās, kādas funkcijas realizēšana būtu iespējama vai neiespējama, pieņemama vai nepieņemama. Nozīmīgie politiskie pārveidojumi, kas norisinājās hellēnistiskajā un romiešu sabiedrībā, varēja būt cēlonis sava veida atkāpšanās uzvedībai, taču daudz visaptverošākā un būtiskākā veidā tās izraisīja politiskās aktivitātes problematizāciju. Mēs varam to īsumā raksturot.

1. Relativizācija. Varas realizēšana jaunajā politiskajā spēlē ir divējādi relatīva. No vienas puses, ja cilvēks jau kops dzimšanas ir nolemts [varas] pienākumiem, viņš vairs sevi neidentificē ar savu statusu un uzskata, ka tos uzņemties ir pašsaprotami; vai katrā ziņā, ja daudzi apsvērumi, tostarp visparliecinotākie, mudina dzīvot publisku un politisku dzīvi, ir labi to darīt tieši šo iemeslu dēļ un pievērsties tam personiska gribas akta rezultātā. No šā viedokļa raksturīgs ir jaunajam Menemaham adresētais Plūtarha traktāts: viņš nosoda attieksmi, kas padara politiku par nejašu nodarbošanos, taču noraida arī domu, ka tā būtu savā ziņā nepieciešama un dabiska statusa izpausme. Nevajag uzskatīt politisko darbību, viņš raksta, par sava veida vaļasprieku (*scholē*), kuram nododas tāpēc, ka nav nekā cita ko darīt, un tāpēc, ka tam ir labvēlīgi apstākļi, kā arī pamest to, līdzko rodas grūtības.¹ Politika – tā ir "dzīve" un "prakse" (*bios kai prāxis*).² Taču tai var nodoties tikai brīvprātīgi: Plūtarhs šajā gadījumā lieto tehnisku stoīķu izteicienu – *proairesis*; šai brīvībai izvēlei jābūt pamatotai ar spriešanu un prātu (*krisis kai logos*)³, un tas ir vienīgais pareizais veids, kā droši stāties pretī grūtībām, kas varētu rasties. Politiskās darbības piekopsana ir tāda "dzīve", kas paredz personisku un ilgstošu iesaistīšanos; taču pamats, tā

¹ PLUTARQUE, *Praecepta gerendae reipublicae*, 798 c-d.

² *Ibid.*, 823 c.

³ *Ibid.*, 798 c-d.

saikne starp sevi pašu un politisko darbību, kas veido indivīdu kā politisku darbinieku, nav vis – vai katrā ziņā ne tikai – viņa statuss; tas ir, dzimšanas un ranga nosacītā vispārīgā ietvarā, personisks akts.

Taču par relativizāciju var runāt arī citā nozīmē. Ja vien cilvēks pats nav valdnieks, viņš realizē varu tā režģa ietvaros, kurā ieņem savienotājposma stāvokli. Zināmā mērā cilvēks vienmēr ir valdnieks un pārvaldāmais. Arī Aristotelis "Politikā"¹ minējis šo spēli, bet mijdarbības vai rotācijas formā: cilvēks ir te valdnieks, te pārvaldāmais. Savukārt Aristīds šajā apstākli, ka indivīds ir gan viens, gan otrs vienlaikus, mijoties dotajiem un saņemtajiem rīkojumiem, kontrolei un pieņemto lēmumu apelācijai, pat saskata labas valdīšanas principu.² Seneka "Dabas pētījumu" IV grāmatā runā par šo augsta romiešu ierēdņa "starpstāvokli": viņš atgādina Lucīlijam, ka vara, kas viņam jārealizē Sicīlijā, nav suverēna vara, *imperium*, bet gan deleģētā *procuratio* vara, kuras robežas nedrīkst pārkāpt; viņaprāt, tas ir nosacījums, lai varētu gūt baudu (*delectare*) no šāda amata izpildes un vaļaspriekiem, kurus tas padara iespējamus.³ Plūtarhs parāda savā ziņā pretēju situāciju: jaunais aristokrāts, kuram viņš adresē savus padomus, šķiet, ir viens no pirmajiem savējo vidū, viņam acīmredzot ir sakari arī ar "vadītājiem", *hēgemones*, proti, romiešiem. Plūtarhs kritizē tos, kuri, lai labāk nostiprinātu savu varu paši savā polisā, izrāda pakalpīgumu impēriskās administrācijas pārstāvjiem; viņš iesaka Menemaham izpildīt, viņaprāt, nepieciešamos uzdevumus un noslēgt ar tiem noderīgu draudzību, taču nekad nepazemojot savu dzimteni un nepūloties prasīt atļauju par visu.⁴ Tam, kurš realizē varu, jādodas sarežģītu attiecību laukā, kurā viņš atrodas pārejas punktā⁵: tur viņu var novietot statuss, tomēr ne jau statuss nosaka tos noteikumus un robežas, kas jāievēro.

2. Politiskā darbība un ētiskais faktors. Viena no pastāvīgajām tēmām grieķu politiskajā domā bija tāda, ka polisa var būt laimīga un labi pārvaldīta tikai ar nosacījumu, ka tās vadītāji būtu tikumīgi un, otrādi, ka laba polisas uzbūve un saprātīgi likumi ir izšķiroši faktori maģistrātu un pilsoņu pareizai uzvedībai. Valdnieka tikums impērijas laikmeta politiskajā

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

² ARISTIDE, *Éloge de Rome*, 29–39.

³ SÉNÈQUE, *Questions naturelles*, IV, préface.

⁴ PLUTARQUE, *Praecepta gerendae reipublicae*, 814 c.

⁵ Sk. arī pasāžu, kurā Plūtarhs skaidro, kā jāprot uzticēt padotajiem noteiktus nelielus uzdevumus (811 a–813 a).

domā vienmēr ticis uzskatīts par nepieciešamu, taču nedaudz atšķirīgu iemeslu dēļ. Tikums ir būtisks nevis kā kopuma harmonijas izpausme vai sekas, bet gan tāpēc, ka grūtajā valdīšanas mākslā valdniekam starp tik daudziem slazdiem jāvadās pēc sava paša prāta. Prazdams labi vadīt sevi, viņš prātis pienācīgi vadīt citus. Prūsas Dions apgalvo, ka cilvēkam, kurš ievēro likumu un etiķeti, kurš ir drosmīgāks par vienkāršiem kareivjiem, kurš ir uzcītīgāks darbā par piespiedu strādātājiem, kurš atsakās no visa veida luksusa (ir redzams, ka te ir runa par tikumiem, kuri attiecas uz visiem, bet kuri noteikti jāievēro, ja pats grib būt pavēlnieku vidū), – tādām cilvēkam ir *daimōn*, kurš ir labs ne vien viņam pašam, bet arī citiem.¹ Saprātīgums valdīšanā pār citiem ir tāds pats kā saprātīgums valdīšanā pār sevi. Tieši to skaidro Plūtarhs traktātā "Nepieredzējušam valdniekam": ja cilvēks nevalda pats pār sevi, viņš neprātis valdīt. Kam tad ir jāvada valdnieks? Protams, likumam; tomēr tas nav jāsaprot kā rakstītais likums, bet drīzāk kā prāts, *logos*, kurš dzīvo valdnieka dvēselē un kuram tā nekad nav jāpamet.²

Politiskajā telpā, kurā politikas politiskā struktūra un tajā pastāvošie likumi nepārprotami bija zaudējuši nozīmi, lai gan nebija pilnībā izzuduši, un kurā izšķirošie elementi aizvien vairāk bija atkarīgi no cilvēkiem, no viņu lēmumiem, no veida, kādā viņi liek izpausties savai varai, no saprātīguma, ko viņi parāda līdzsvara un vienošanās spēlēs, – šķiet, ka šajā telpā māksla valdīt pār sevi kļuva par noteicošo politisko faktoru. Mēs zinām, kādu nozīmi ieguva imperatoru tikuma, viņu privātās dzīves, tā veida problēma, kā viņi tika galā ar savām kaislibām: tajā saskatīja garantiju, ka viņi paši prātis ierobežot savu politisko varu. Taču tas bija vispārīgs valdīšanas princips: ir jānodarbojas pašam ar sevi, jāvada pašam sava dvēsele, jāiedibina pašam savs *ēthos* [raksturs].

Visskaidrāko politiskās varas pieredzes formulējumu mēs varam atrast Marka Aurēlija darbos: no vienas puses, šī vara iegūst no statusa atšķirīga amata formu, bet, no otras puses, prasa personisko tikumu rūpīgu ievērošanu. Īsākajā no abiem imperatora Antonija portretējumiem viņš atceras, ka guvis no Antonija trīs mācības: neidentificēt pašam sevi ar veicamo politisko lomu ("Skaties, ka tu pārāk nepārcēzarojies!"); ievērot tikumus to vispārīgākajās formās (palikt "vienkāršam, tīram, godīgam, noteiktam, dabiskam, taisnību cenošam, godbijīgam, labvēlīgam, laipnam, stingram

¹ DION DE PRUSE, *Discours*, III.

² PLUTARQUE, *Ad principem ineruditum*, 780 c-d.

pienākumu pildīšanā"); visbeidzot, ievērot tādus filosofijas ieteikumus kā dievu godāšana, cilvēku sargāšana un dzīves īsuma apzināšanās.¹ Darba "Pašam sev" sākumā Marks Aurēlijs, veidojot citu, detalizētāku Antonija portretu, kurš ietver arī autora dzīves principus, parāda, kā šie paši principi veido viņa varas īstenošanas veidu. Izvairoties no nevajadzīgām greznības izpausmēm, no lepnības apmierināšanas, no godkāres un vardarbības, novēršoties no visa, kas varētu būt atreibīgs un aizdomīgs, noraidot glaimotājus un pieņemot tikai gudrus un atklātus padomdevējus, Antonijs rādīja, kā viņš atsakās no "cēzariska" dzīvesveida. Ar saviem atturības vingrinājumiem (vai runa būtu par uzturu, apģērbu, gulēšanu vai zēniem), ar vienmēr mērenu dzīves ērtību izmantošanu, nesatraucamību un līdzsvarotību, ar pastāvīgu bezkaislīgu draudzības saišu uzturēšanu viņš veidoja sevi "atbilstoši mākslai būt pašpietiekamam, nezaudējot nosvērtību". Tieši ar šādiem nosacījumiem impērijas uzdevumu īstenošana var būt nopietns amats, kurš prasa daudz darba: pamatīgi izpētīt darījumus, nekad nepamest lietu nepabeigtu, neuzņemt nevajadzīgus uzdevumus, labi aprēķināt savus pasākumus un novest tos līdz galam. Šo uzdevumu risināšanai ir nepieciešama pamatīga pašizveide. Tie tiks risināti jo labāk, jo mazāk cilvēks lielīgi pašidentificēsies ar varas ārējām pazīmēm.

Epiktēts savukārt izvirzīja principus, kas šo uzdevumu risināšanā jāievēro samērā augsta ranga funkcionāram. Vispirmām kārtām viņam ir jāpilda savi pienākumi, neraugoties uz to, kāda ir viņa dzīve un personiskās intereses: "Tev ir piešķirts postenis impērijas pilsētā, un tu neesi kaut kādā viduvējā vietā; tu esi senators uz mūžu. Vai tad tu nezini, ka šāda ranga vīram ir jāveltī maz laika savām mājas darīšanām un jābūt gandrīz vienmēr prom no mājām, lai pavēlētu vai paklausītu, vai pildītu kādu maģistrāta darbu, vai piedalītos karagājienā, vai arī spriestu tiesu?"² Ja jau maģistrātam jāmet pie malas privātā dzīve un viss, kas ar to sakarā, tieši viņa personiskajiem prātīga vīra tikumiem jākalpo par ceļvedi un regulētājprincipu veidam, kā viņš valda pār citiem. "Valdīt pār cilvēkiem," skaidro Epiktēts kādam polisu inspektoram, "nav tas pats, kas dauzīt ar nūju ēzeli. Vadi mūs kā saprātīgas būtnes, parādot, kas ir derīgs, un mēs sekosim. Parādi mums, kas ir nevēlams, un mēs no tā izvairīsimies. Mēģini mūs padarīt par taviem kvēliem piekritējiem. [...] Dari tā, nekādā gadījumā

¹ MARC AURÈLE, *Pensées*, VI, 30. [Tulkojumā citēts no: Marks Aurēlijs. *Pašam sev*, VI, 30/ I. Ķemeres tulkojums. – R.: Zvaigzne, 1991.]

² ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 24, 3.

nedari šitā, citādi es tevi iebāzīšu cietumā: ne jau tā jāvalda pār saprātīgām būtnēm. Drīzāk tā: dari to, kā Zevs ir noteicis, citādi tevi piemeklēs sods, zaudējums. Kāds zaudējums? Nekas cits kā vien sava uzdevuma neveikšana.¹ Nevis statusa kvalifikācija, bet gan saprātīgas būtnes modalitāte ir tā, kura pamato un kurai ir jānosaka attiecības starp valdniekiem un pārvaldāmajiem to konkrētajā formā.

Politiskā darba tamlīdzīga modelēšana – vai runa būtu par imperatoru vai par cilvēku, kuram uzticēts kaut kāds pienākums, – labi parāda veidu, kā šīs darbības formas atbrīvojas no statusa un pārvēršas par pildāmu funkciju; taču, un tas nav mazāk svarīgi, šo funkciju nedefinē rakstīti likumi par mākslu vadīt citus, it kā runa būtu par kādu profesiju, kas paredz zināmu kompetenci un tai raksturīgus tehniskos paņēmienus. Šī funkcija bija jāpilda, pamatojoties uz "indivīda pašpazemināšanu", proti, uz attiecībām, ko viņš iedibina pats ar sevi ētiskā darbā pašam ar sevi. Plūtārhs to saka valdniekam, kurš vēl nav pilnībā izveidojies: iegūstot varu, valdītājam "jādod savai dvēselei taisni noteikumi" un pienācīgi jāievirza savs *ēthos*.²

3. Politiskā darbība un personiskais liktenis. Likteņa nepastāvība – vai nu tāpēc, ka pārliecīgi panākumi izraisa dievu greizsirdību, vai arī tāpēc, ka ļaudīm patīk atņemt labvēlību, kuru tie kādubrīd ir piesķīruši, – acīmredzot bija tradicionāla pārdomu tēma. Pirmajos impērijas gadsimtos refleksijā par politisko darbību šī varas īstenošanai piemītošā nepastāvība tiek saistīta ar divām tēmām. Vispirmām kārtām to aplūko saistībā ar atkarību no cita cilvēka. Šo nenoturību izskaidro ne tik daudz laba un ļauna likteņa raksturīgais cikls, bet apstākļi, ka cilvēks nonāk tajā, ko Seneka dēvē par *potentia aliena* [sveša vara] vai *vis potentioris* [stiprākā vara].³ Sarežģītajā varas tīklā cilvēks nekad nav viens pret saviem ienaidniekiem; viņš no visām pusēm ir pakļauts ietekmēm, intrigām, sazvērestībām, neļavēlībai. Lai būtu drošībā, vajadzētu rūpēties par to, lai "nevienu neapvainotu. Dažkārt jāpiesargājas no tautas. Dažkārt no tiem, kam ir uzticības kredīts senātā. [...] Dažkārt no atsevišķiem indivīdiem, kas ir saņēmuši varu no tautas, lai pār to valdītu. Ir patiesi grūti visus šos cilvēkus iegūt par draugiem; pietiek, ka tie nav ienaidnieki." Kad pamīšus iegūst un zaudē

¹ *Ibid.*, III, 7, 33–36.

² PLUTARQUE, *Ad principem ineruditum*, 780 b.

³ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 14, 4, 3.

valdnieka, senāta un vienkāršās tautas labvēlību, varas īstenošana ir atkarīga no nestabilas konjunktūras: "Tu esi pildījis visaugstākos amatus. Vai tie bija tikpat dziēni, tikpat necerēti kā Sejāna amati? Dienā, kad viņu tikko bija pavadījis senāta kortežs, tauta viņu saplosīja gabalos. No šī izredzētā, kuru dievi un cilvēki bija apveltījuši ar visām iespējamām labvēlības izpausmēm, nepalika pāri ne druskas bendes ķeksim."¹

Šim pārvērtībām un nemieram, ko tās var izraisīt, ir jāgatavojas, vispirms laikus nosakot paša lolojamo ambīciju robežas: "Negaidot, ka liktenis mums stājas ceļā pēc sava prāta, mums pašiem ir jāaptur sava virzība uz priekšu ilgi pirms liktenīgā brīža."² Ja rodas gadījums, jāatsakās no šīs darbības, līdzko tā sāk mums traucēt un kavē mūs nodarboties pašiem ar sevi. Ja piepesi mūs piemeklē nelaime, ja mūs atstādina vai nosūta trimdā, jāatgādina sev: tas ir padoms, kuru Plūtārhs neapšaubāmi adresē tam pašam Menemaham, kuru pirms vairākiem gadiem viņš tika iedrošinājis nodarboties ar politiku "kā brīvu izvēli"³, – ka mēs beidzot esam atbrīvojušies no paklausības vietvalžiem, no pārmēru dārgām liturģijām, no pakalpojumu sniegšanas, no diplomātiskiem pienākumiem, no nodevu maksāšanas.⁴ Arī Lucilijam, kurš nemaz nebija apdraudēts, Seneka dod padomu pakāpeniski atbrīvoties no saviem pienākumiem; lai piemērotā brīdī, kā to ieteica Epikūrs, varētu nodot sevi pašam savā rīcībā.⁵

Būtiskākais šajā attieksmē pret politisko darbību ir atbilstība vispārīgajam principam, ka tu esi tas, kas esi, ne jau pateicoties ieņemamajam amatam, pildāmajam pienākumam, atrašanās vietai [hierarhijā] augstāk vai zemāk par citiem. Tas, kas tu esi, tas, ar ko ir jānodarbojas kā ar galīgo mērķi, ir princips, kas izpaužas ikvienā cilvēkā īpašā veidā, taču tam ir universāla forma, kuru tas iegūst visos, un tas ir kolektīvs tās kopu saiknes dēļ, ko šis princips iedibina starp indivīdiem; tāds, vismaz stoīkiem, ir cilvēka prāts kā mūsos klātbūtīgs dievišķs princips. Lūk, šis dievs, "mirstīga ķermeņa viesis", ir sastopams tiklab romiešu jātniekā, kā brīvlaistā vai verga ķermenī. No saiknes ar sevi viedokļa sociālās un politiskās identifikācijas nedarbojas kā autentiskas dzīvesveida pazīmes; tās ir ārējas, mākslīgas un nepamatotas zīmes. Būt jātniekam, brīvlaistajam, vergam? Tas

¹ SÉNÈQUE, *De la tranquillité de l'âme*, XI, 11.

² *Ibid.*, X, 7.

³ Tiek uzskatīts, ka traktāts par trimdu ir adresēts tai pašai personai, kurai ir adresēts darbs *Praecepta gerendae reipublicae*.

⁴ PLUTARQUE, *De l'exil*, 602 c-e.

⁵ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 22, 1–12.

nozīmē rīkoties ar vārdiem, kas nāk no lepnības un netaisnības.¹ "Tikums katrs sev rada pats, nodarbošanos nosaka nejaušība."² Tātad atbilstoši šim likumam jāturpina sava nodarbošanās vai arī no tās ir jāatsakās.

Acīmredzot būtu nepareizi apgalvot, ka morāles refleksijā politiskā darbība lielākoties būtu tikusi aplūkota kā vienkārša alternatīva: atturēties vai piedalīties. Jautājums patiešām diezgan bieži tika formulēts šādos terminos. Taču pati šī alternatīva radās no vispārīgākas problematizācijas: tā ietvēra veidu, kādā bija jākonstituējas kā ētikas subjektam sociālo, pilsonisko un politisko aktivitāšu kopumā; tā ietvēra to aktivitāšu determināciju, kuras bija obligātas vai fakultatīvas, dabiskas vai nosacītas, nepārtrauktas vai provizoriskas, tādas, kam nav nosacījumu, un tādas, ko iesaka tikai noteiktos apstākļos; tā ietvēra arī noteikumus, kurus vajadzētu ieviest tad, kad tos īsteno, un veidu, kādā ir jāvada pašam sevi, lai varētu ieņemt savu vietu citu vidū, noteikt varas leģitīmo daļu un vispār atrast savu vietu sarežģītajā un mainīgajā pavēlēšanas un pakļautības attiecību spēlē. Jautājums par izvēli starp atteikšanos no darbības un aktivitāti patiešām tika izvirzīts nemitīgi. Taču to aplūkoja tādos jēdzienos un bieži vien piedāvāja tādus risinājumus, kas labi parāda, ka runa nebija tikai par vispārējās novēršanās no politiskās darbības izskaidrošanu ar noslēgtības ētiku. Runa bija par tādas ētikas izstrādi, kas ļautu veidot pašam sevi kā morāles subjektu attiecībā pret sabiedrisko, pilsonisko un politisko darbību visdažādākajās formās un ievērot pašam vēlamo distancētību.

*

Aplūkojot šīs izmaiņas matrimoniālajā praksē un politiskajā spēlē, mēs varam redzēt, kā pārveidojās nosacījumi, kuros bija nostiprinājusies tradicionālā pašsavaldības ētika. Tā paredzēja ciešu saikni starp varu pār sevi, varu mājsaimniecības ietvaros un, visbeidzot, varu agonistiskās sabiedrības laukā; tieši varas pār sevi prakse garantēja mērenu un saprātīgu abu pārējo varu lietojumu.

Tātad kopš tā laika mēs esam nonākuši pasaulē, kur šīs attiecības vairs nevar darboties tādā pašā veidā: mājā un ar laulāto draudzeni īstenojamās varas attiecības jāveido, ņemot vērā savstarpējību un vienlīdzību; runājot par agonistisko spēli, ar kuras palīdzību tiecas izpaust un nodrošināt savu

¹ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 31, 11.

² *Ibid.*, 47, 15.

varu pār citiem, tai ir jāintegrējas daudz plašākā un sarežģītākā varas attiecību laukā. Attiecīgi ir jāpārstrukturē varas pār sevi princips kā ētikas mezglpunkts, "heautokrātijas" pamatforma. Tā neizzūd, taču tai jānodod vieta noteiktam līdzsvaram starp nevienlīdzību un savstarpējību laulības dzīvē; savukārt sabiedriskajā, pilsoniskajā un politiskajā dzīvē tai zināmā mērā ir jānodala vara pār sevi un vara pār citiem. Problēmai par "sevi pašu" piešķirtā nozīmība, paškultūras attīstība hellēnisma periodā un impērijas sākumposmā sasniegtais apogejs parāda šīs pūles pārstrādāt pašsavaldības ētiku. Refleksija par baudu lietojumu, kura tik tieši bija saistīta ar ciešo korelāciju starp trim valdīšanas formām (pār sevi, mājā un pār citiem), izrādījās modificēta pašā šīs izstrādes gaitā. Vai vairojās publiska piespiešana un aizliegumi? Vai pieauga individuālistiska noslēgtība, kas pievienojās privātās dzīves vērtības pieaugumam? Drīzāk jādomā par subjekta vai, precīzāk, subjektivācijas krīzi: par sarežģīto veidu, kā indivīds var konstituēties par savas uzvedības ētikas subjektu, un par nepieciešamajām pūlēm, lai atrastu nodarbības ar sevi to, kas ļautu pakļauties noteikumiem un piešķirt jēgu savai eksistencei.

IV ĶERMENIS

Bieži vien ticis uzsvērts, cik intensīva un izplatīta Flāviju un Antoniju laikmetā bija nosliece uz visu, kas saistīts ar medicīniskām lietām. Medicīna bija vispārātzīta un sabiedriski nozīmīga prakse.¹ To līdzās retorikai un filosofijai atzina arī par augstu kultūras formu. Boversoks atzīmēja, ka mode uz medicīnu pievienojās otrās sofistikas attīstībai un daudzi slaveni retoriķi bija ieguvuši medicīnisku izglītību vai parādījuši interesi par šo novadu.² Savukārt filosofijas tuvie sakari ar medicīnu tika atzīti jau kopš seniem laikiem, lai gan robežu iezīmēšana radīja teorētiskas problēmas un radīja sāncensību par kompetences sfērām. Plūtarha darba "Pamācības par veselību" pirmajās rindiņās jau rodama šo diskusiju atbalsis: viņš apgalvo, ka kļūdās tas ārsts, kurš iedomājas neņemt vērā filosofiju, tāpat arī būtu maldīgi pārņemt filosofiem viņu pašu [novada] robežu pārkāpšanu, kad viņi pievēršas veselībai un režīma jautājumiem. Jāpieņem, secina Plūtarhs, ka medicīna ne ar ko nav sliktāka par brīvajām mākslām (*eleutherai technai*) elegances, izmeklētības, apmierinājuma sagādāšanas ziņā; tiem, kas to studē, medicīna dara pieejamas ļoti nozīmīgas zināšanas par labklājību un veselību.³

Šādā aspektā medicīna tika uzskatīta ne tikai par iejaukšanās tehniku, kas slimības gadījumā ķeras pie zālēm un operācijām. Tai bija arī zināšanu un noteikumu korpusa formā jādefinē dzīvesveids, pārdomāts veids saiknei ar sevi, savu ķermeni, uzturu, nomodu un miegu, dažādiem darbības

¹ G. W. BOWERSOCK, *Greek Sophists*. Sk. arī C. ALLBUT, *Greek Medicine in Rome* un J. SCARBOROUGH, *Roman Medicine*.

² G. W. BOWERSOCK, *op. cit.*, p. 67. Celzs "Traktātā par medicīnu" (*Préface*, trad. Vedrenes, pp. 21–23) skaidro medicīnas rašanos ar *litterarum disciplina* rašanos.

³ PLUTARQUE, *De tuenda sanitate*, 122 d-e.

veidiem un apkārtni. Medicīnai režīma formā bija jāpiedāvā brīvprātīga un racionāla uzvedības struktūra. Viens no diskusiju punktiem attiecās uz šī medicīniski aprikotā dzīvesveida atkarības pakāpi un formu no ārstu varas. Veids, kā ārsti dažkārt uzkundzējās savu klientu dzīvei, lai to pārvaldītu līdz pat vissīkākajām detaļām, bija kritikas objekts tieši tāpat kā filozofu īstenotā dvēseles vadība. Arī Celzs, kurš bija tik pārliecināts par režīma medicīnas augsto vērtību, neieteica nodoties ārsta pakļautībā, esot pie labas veselības.¹ Šīs neatkarības nodrošināšanai ir paredzēta literatūra par režīmu. Lai izvairītos no pārlieku biežām konsultācijām – tās ne vienmēr ir pieejamas un bieži vien nav vēlamas –, pašam ir jāapbruņojas ar medicīniskām zināšanām, kuras varētu pastāvīgi izmantot. Tāds ir Aretaja padoms: jaunībā iegūt pietiekamas zināšanas, lai visa mūža gaitā varētu būt pats sev padomnieks ikdienišķos veselības jautājumos: "Visiem ir noderīgi vai, drīzāk, nepieciešami ietvert mācību priekšmetu vidū ne vien zinātnes, bet arī medicīnu, un uzklaustīt šīs mākslas ieteikumus, lai mēs bieži vien būtu paši sev vērtīgi padomnieki jautājumos par veselībai derīgām lietām, jo nav gandrīz neviena brīža ne nakti, ne dienu, kad mēs neizjustu nepieciešamību pēc medicīnas; kad mēs pastaigājamies, kad sēžam, ieziežamies vai ejam vannā, ēdam, dzeram, gulam vai esam nomodā, īsi sakot, lai ko mēs darītu, visa mūža gaitā un visdažādākajās nodarbēs mums ir nepieciešami padomi, kā dzīvot derīgu dzīvi bez neērtībām; ir nogurdinoši un neiespējami ikreiz ar visām šīm detaļām vērsties pie ārsta."² Citātā var viegli pazīt vienu no pašprakses būtiskākajiem principiem: būt apbruņotam ar ļoti savlaicīgi apgūtu, bieži atkārtojamu un regulāri pārdomājamu "diskursu – drošinātāju", lai tas vienmēr būtu pie rokas. Viens no tādiem diskursiem ir medicīnas logos, kurš jebkurā brīdī pasaka priekšā pareizo dzīves režīmu.

Saprātīga eksistence nevar noritēt bez "veselības prakses" – *hygieinē prāgmateiā* jeb *technē* –, kura savā ziņā veido ikdienas dzīves pastāvīgu karkasu, dodot iespēju ik brīdī zināt, ko darīt un kā darīt. Tā paredz sav-

¹ Celzs sava medicīnai veltītā traktāta priekšvārdā izšķir režīma medicīnu (*victu*), zāļu medicīnu (*medicamentis*) un trešo, operāciju medicīnu (*manu*). Tie, kas sludina pirmo, "daudzi no visslavenākajiem, vēlēdamies par katru cenu padziļināt noteiktas tēmas, uzņemas izpētīt lietu dabu" (23. lpp.). Taču tas nenozīmē, ka veselam cilvēkam nav jāpakļaujas ārstiem (I, 1, 40. lpp.).

² ATHÉNÉE, in ORIBASE, *Collection des médecins grecs et latins, Livres incertains*, XXX, éd. Bussemaker et Daremberg, III, p. 164.

veida medicīnisku pasaules izjūtu vai vismaz tās telpas un apstākļu izjūtu, kuros dzīvo. Vides elementi tiek uztverti kā pozitīvas vai negatīvas ietekmes nesēji veselībai; starp indivīdu un viņa apkārtni tiek saskatīts vesels mijiedarbību pinums, kura dēļ kāda noteikta dispozīcija, kāds notikums, kāda pārmaiņa lietu kārtībā izraisa slimīgas sekas ķermenī; savukārt trauslu ķermeņa uzbūvi var labvēlīgi vai nelabvēlīgi ietekmēt kāds noteikts apstāklis. [Tas paredz] pastāvīgu un nepārtrauktu apkārtnes problematizāciju, diferencētu šīs apkārtnes novērtēšanu attiecībā pret ķermeni un ķermeņa trausluma atzīšanu attiecībā pret tā apkārtni. Kā piemēru var minēt Antilla ieteikto analīzi par dažādajiem mājas, tās arhitektūras, novietojuma un aprīkojuma medicīniskajiem "mainīgajiem". Ikviens elements ir apveltīts ar dietētisku vai terapeitisku vērtību; māja – tā ir telpu virkne, katra telpa ir kaitīga vai labvēlīga iespējamajām slimībām. Apakštāva istabas ir labas akūtiem slimniekiem, asins atkrēpošanai un galvassāpēm; augšstāva telpas ir labvēlīgas gļotādas slimībām; pret dienvidiem pavērstās telpas nav labas tikai tiem, kuriem nepieciešama atvēsināšanās; rietumu telpas ir sliktas tāpēc, ka rītos tās ir skumjas, bet vakaros izraisa galvassāpes; ar kaļķiem balsinātas istabas ir pārāk zilbinošas, bet izkrāsotas noved līdz halucinācijām tos, kuriem ir drudža murgi; akmens sienas ir pārlietu aukstas, savukārt ķieģeļu sienas ir vislabākās.¹

Dažādi laika momenti – dienas, gadalaiki un gadi – no šī paša viedokļa arī ir atšķirīgu medicīnisko vērtību nesēji. Rūpīgi izstrādātam režīmam ir jāspēj precīzi noteikt kalendāra un sev vēltāmo rūpju attiecību. Lūk, Atēnāja padomi, lai stātos pretī ziemas sezonai: gan pilsētā, gan mājā jāuzmeklē slēgtas un siltas telpas, jāvalkā biezas drēbes, "jāelpo, aizliekot mutei priekšā kādu sava apģērba gabalu". Pārtika ir jāizvēlas tāda, kas "var sasildīt ķermeņa daļas un atkausēt aukstumā sastingušos un sabiezējušos šķidrumus. No dzērieniem ieteicami medalus, medots vīns, izturēts un smaržīgs baltvīns, īsi sakot, substances, kuras spēj izvilkt visu mitrumu; taču dzēriena daudzums ir jāsamazina; sausu barību būs viegli pārstrādāt, ja tā būs labi norūgusi, labi izvārīta, tīra un sajaukta ar dillēm un ammiju. No dārzeņiem jālieto kāposti, sparģeļi, puravi, vārīti saldie sipoli un vārīti mārrutki; no zivīm – tās, kas dzīvo kalnu strautos, jo tās ir viegli sagremojamas; jālieto putnu gaļa, kā arī kazas un sivēna gaļa; no mērcēm – tādas, ko gatavo ar pipariem, sinepēm, zvērenēm un etiķi. Jāpievēršas spraiģiem vingrinājumiem, elpas aizturei, jāpiekopj stipras noberzēšanās, it īpaši

¹ ANTYLLOS, in ORIBASE, II, p. 307.

tādas, ko izdara pats pie uguns. Ir labi arī iet karstā vannā, vai nu baseinā, vai arī nelielā vannā, utt."¹ Vasaras režīms ir ne mazāk pedantiski izstrādāts.

Šī nodarbinātība ar vidi, lietām un laikiem prasa nepārtrauktu uzmanību pret sevi, pret stāvokli, kādā pats atrodas, un pret veicamajām darbībām. Vēršoties pie tās kategorijas laudīm, kas tika uzskatīti par īpaši trausliem, – pilsētniekiem, it īpaši tiem, kas nodevušies studijām (*litterarum cupidi*), Celzs tiem iesaka kritisku modrību: ja barība ir labi sagremota, ir jāceļas agri; ja gremošana nav bijusi laba, ir jāpaliek gultā, bet, ja cilvēks tomēr ir bijis spiests celties, jāiet atkal gulēt; ja vēders nav izgājis vispār, jāpaliek pilnīgā mierā un nav jānododas "ne darbam, ne vingrinājumiem, ne darījumiem". No rīta cilvēkam ir skaidrs, ka viņš ir pie labas veselības, "ja urīns ir papriekšu dzidrs, pēc tam sārtens: pirmā [pazīme] norāda, ka gremošana notiek, otrā –, ka tā ir pabeigta". Kad cilvēks visu dienu ir aizņemts ar darījumiem, tomēr ir jāatrod nedaudz laika priekš *curatio corporis*. Piekopjamie vingrinājumi ir "lasīšana skaļi, vingrinājumi ar ieročiem, bumbu spēles, skriešana, pastaiga; pēdējā ir labāka, ja virsma nav pilnīgi lidzēna, jo kāpumi un kritumi liek ķermenim izdarīt daudzveidīgākas kustības un tāpēc ir ieteicamāki, ja vien cilvēka vājums nav pārlietu izteikts. Pastaiga ir veselīgāka zem klajas debess, nevis portikā; saulē, ja vien galva spēj to paciest, nevis ēnā; mūru un lapotnes pavēnī, nevis zem jumta; labāka pastaiga ir pa taisnu taku, nevis likumotu"; "vingrinājumi jāpabeidz ar izeišanos vai nu saulē, vai pie uguns; vai arī ar vannu, vai arī telpā, kas būtu pēc iespējas augstāka, labi apgaismota un plaša".²

Kopumā visas šīs dietētikas tēmas saglabājās diezgan ilgi pēc klasikas laikmeta; pamatprincipi, kā mēs labi redzam, ir palikuši tie paši, vēl vairāk, tie tika attīstīti, detalizētāk un smalkāk izstrādāti; tie iesaka stingrākus dzīves ietvarus un mudina tos, kas vēlas šos principus ievērot, uz aizvien pastāvīgāku uzmanību pret ķermeni. Autoru ikdienas dzīves apraksti, kas rodami Senekas vēstulēs un Marka Aurēlija un Frontona sarakstē, liecina par šo uzmanības veidu pret sevi un savu ķermeni. Daudz lielākā mērā tā ir intensifikācija, nevis radikālas pārmaiņas; raīžu pieaugums par ķermeni, nevis tā ignorēšana; to elementu hierarhijas modifikācija, kuriem liek pievērst uzmanību, nevis atšķirīgs veids sevi uzlūkot kā fizisku indivīdu.

¹ ATHÉNÉE, in ORIBASE, *Livres incertains*, XXIII; t. III, p. 182 sq.

² CELSE, *Traité de médecine (De Medicina)*, I, 2, p. 42.

Tieši šā veseluma ietvaros, kuru tik izteikti iezīmē norūpētība par ķermeni, veselību, vidi un apstākļiem, medicīna izvirza jautājumu par seksuālajām baudām, par to raksturu un mehānismu, to pozitīvo un negatīvo nozīmi organismam, par režīmu, kuram tās jāpakļauj.¹

1

GALĒNS

1. Galēna analīze par *aphrodisia* ietilpst senās tematikas ietvaros par nāves, nemirstības un vairošanās attiecībām; viņam, tāpat kā visai filosofijas tradīcijai kopumā, dzimumu nošķiršanas nepieciešamība, to savstarpējās pievilksnās intensitāte un radīšanas iespējamība sakņojas nemirstības trūkumā. Tāds ir traktātā "Par ķermeņa daļu derīgumu"² sniegtais vispārīgais skaidrojums. Daba, radīdama savu meistardarbu, uzdūrās šķērslim, kas traucēja īstenot tās uzdevumu. Dabas rūpes, tas, uz ko bija vērstas tās pūles (*espūdase*), bija nemirstīga meistardarba radīšana; taču to neļāva matērija, no kuras daba veidoja šo darbu; tā nevarēja radīt no artērijām, nerviem, kauliem, miesas kaut ko tādu, kas "nebojājas". Pašā demiurga, *dēmiūrgēma* darba serdē Galēns saskata iekšēju robežu un tādu kā "sakāvi", par kuru ir vainojama neizbēgamā neatbilstība starp projektā iecerēto nemirstību un izmantotās matērijas nīcīgumu. *Logos*, kas radījis dabas likumus, nonāk tādā kā polisas dibinātāja situācijā: viņš var apvienot laudis kopienā, taču tā izjuks un līdz ar to iznīks, ja tās radītājs nezinās, kā šo polisu saglabāt pēc tās pirmo pilsoņu nāves. Ir nepieciešams kāds paņēmieni, lai pārvarētu šīs fundamentālās grūtības. Galēna lietotā leksika ir vienlaikus izteismīga un zīmīga. Viņš runā par palīdzības rašanu, par līdzekļa (*boētheia*) iegūšanu, par paņēmiena (*technē*) atklāšanu, par ēsmas (*delear*) lietošanu, lai nodrošinātu sugas glābšanu un aizsardzību. Īsi sakot, ir vajadzīgs kaut kas atjautīgs (*sophisma*).³ Lai sekmīgi noslēgtu sava darba loģisko secību, demiurgam, radot dzīvas būtnes un piešķirot tām spēju vairoties, bija jāķeras pie viltības, proti, viltības ar *logos*, kurš vada pasauli, lai tādējādi pārvarētu šo pasauli veidojošās matērijas neizbēgamo nīcību.

¹ Par šo tematu nozīmīgu darbu tikko ir publicējis A. ROUELLE: *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle.*

² GALIEN, *De l'utilité des parties*, XIV, 2.

³ GALIEN, *ibid.*, XIV, 2 un 3.

Šī viltība iesaista spēlē trīs elementus. Vispirmām kārtām tie ir visiem dzīvniekiem dotie orgāni, kuri kalpo apaugļošanai. Tad – spēja just baudu, kas ir nesalīdzināma "un ļoti spēcīga". Visbeidzot – tā ir pārsteidzoša un neizsakāma (*arrhēton*) dvēseles iekāre (*epithymiā*) lietot šos orgānus. Tātad dzimuma "sofismu" nosaka ne tikai smalka anatomiskā uzbūve un rūpīgi pielāgotu mehānismu darbība; to nosaka arī to abu sasaiste ar baudu un iekāri, kuru īpašais spēks ir "vārdos neizsakāms". Dabai, lai pārvarētu sava projekta un tā izejvielu īpašību nesaderību, bija jāievieto dzīvās būtnes ķermenī un dvēselē neaprašāms spēks, *dynamis*.

Tātad demiurģiskā principa gudrība, labi pazīdama sava meistardarba substanci un attiecīgi tās robežas, izgudroja šo uzbudinājuma mehānismu, šo iekāres "dzeloni". (Te Galēns lieto tradicionālu tēlu, iekāres nekontrolējamā spēka metaforu.¹) Tādā kārtā pat tās dzīvās būtnes, kas nav spējīgas saprast, kāds ir dabas gudrības mērķis, šā dzeloņa ietekmē ir spiestas iekāri realizēt īstenībā – jo tās ir jaunas, nesaprātīgas (*aphrona*), neapzinīgas (*aloga*).² *Aphrodisia*, pateicoties to kvēlei, ir tāds arguments, ka *aphrodisia* praktizējošajiem nav pat nepieciešams par tiem neko zināt.

2. Dzimumakta fizioloģiju Galēna darbos joprojām raksturo dažas fundamentālas iezīmes, kuras nākušas no iepriekšējām tradīcijām.

Vispirmām kārtām tas ir šā akta izomorfisms vīrietim un sievietei. Galēns pamatojas uz abu dzimumu anatomiskā aparāta identitātes principu: "Izgrieziet uz āru sievietes orgānus, ievielciēt uz iekšu vīrieša orgānus, un jūs redzēsiet, ka tie ir līdzīgi."³ Viņš uzskata, ka sieviete izdala spermu tāpat kā vīrietis, atšķirība ir tikai tāda, ka šī šķidruma izstrādāšana sievietei ir mazāk pilnīga un pabeigta; tas izskaidro, kāpēc sievietei ir mazāka loma embrija izveidē.

Galēna tekstos mēs sastopam arī [sēklas] izšķāšanas paroksismālā procesa tradicionālo modeli. Šis process pārņem un satricina, un iztukšo visu ķermeni. Tomēr Galēna veiktā analīze viņa fizioloģijas terminos pelna ievēribu. Šī analīze norisinās divējos virzienos: tā ļoti cieši sasaista dzimumakta mehānismus ar visu organismu un vienlaikus aplūko aktu kā procesu, kurš skar indivīda veselību un, galējā gadījumā, pat dzīvību.

¹ PLATON, *Lois*, VI, 782 e-783 a.

² GALIEN, *op. cit.*, XIV, 2.

³ *Ibid.*, XIV, 6.

Ietverot aktu nepārtrauktā un blīvā fizioloģiskā kontekstā, šajā analizē tas tiek apveltīts ar lielu bīstamības potenciālu.

Tas ļoti skaidri parādās tajā, ko varētu saukt par iekāres un baudas "fizioloģizāciju". Darba "Par ķermeņa daļu noderīgumu" XIV grāmatas 9. nodaļā uzdots jautājums: "Kāpēc ar dzimumorgānu lietošanu saistīta tik spēcīga bauda?" Sākumā Galēns noraida domu, ka iekāres vardarbīgais raksturs un intensitāte varētu tikt vienkārši piesaistīti dzimumaktam ar dievu radītāju gribu kā cilvēkiem iedvesta šī akta motivācija, kura viņus uz to pamudina. Galēns nenoliedz, ka demiurga varenība ir rīkojusies tā, ka aktam piemīt mūs aizraujošais spēks; ar to viņš grib teikt, ka tas nav ticis pievienots dvēselei kā papildinājums, bet visnotaļ ir ticis tajā ietverts kā ķermeņa mehānismu izpausme. Iekāre un bauda ir anatomiskās uzbūves un fizisko norišu tiešas sekas. Galīgais mērķis – paaudžu nomaiņa – tiek panākts ar materiāla cēloņa un organiska izkārtojuma palīdzību: "Šī iekāre, šī bauda piemīt arī dzīvniekiem, taču ne jau tikai tāpēc, ka cilvēka radītāji dievi ir gribējuši viņiem iedvest Veneras akta vareno iekāri vai piesaistīt tā piepildījumam spēcīgu baudu, bet gan tāpēc, ka viņi ir sagādājuši matēriju un orgānus, lai panāktu šādu rezultātu."¹ Iekāre nav tikai dvēseles kustība, savukārt bauda – tikai papildu apbalvojums. Tās ir spiediena un pēkšņa izvirduma sekas. Šajā mehānismā Galēns saskata vairākus baudas faktoros. Vispirms veidojas šķidrums, kura īpašības izraisa spēcīgas sajūtas tur, kur tas uzkrājas. "Notiek kaut kas līdzīgs tam, kas bieži vien gadās, kad zem ādas sakrājas kodīgs šķidrums, kura kustība izraisa kutēšanu un patīkamu kņudēšanu."² Jāņem vērā arī siltums, kurš ir īpaši jūtams [ķermeņa] apakšdaļā, vēl precīzāk, tās labajā pusē, kur atrodas aknas un no tām izejošie daudzie asinsvadi. Šī siltuma asimetrija ir izskaidrojums tam, ka zēni veidojas pārsvarā dzemdes labajā pusē, bet meitenes – kreisajā.³ Ar to var izskaidrot arī labās puses ķermeņa daļu labāku pielāgotību gūt intensīvu baudu. Katrā ziņā daba ir pieskīrusi šī apvidus orgāniem sevišķu jutīgumu – šis jutīgums ir daudz lielāks nekā ādai, neraugoties uz funkciju identitāti. Visbeidzot, daudz smalkāks šķidrums no dziedzeriem, ko Galēns sauc *parastatai*, ir vēl viens materiāls baudas faktors: šis šķidrums, pie-sūcinot dzimumaktā iesaistītās ķermeņa daļas, padara tās elastīgākas, bet ar tām izjūtamo baudu – kvēlāku. Tātad pastāv īpašs anatomisks aparāts

¹ GALIEN, *ibid.*, XIV, 9.

² *Ibid.*, *id.*

³ *Ibid.*, XIV, 7.

un fizioloģiska ierīce, kas ievada ķermenī un tā mehānismos neparasti spēcīgu baudu (*hiperochē tēs hēdonēs*), kurai nav iespējams pretoties, tā ir *amēchanos*.¹

Baudas tapšana tādējādi ir labi nostiprināta un lokalizēta, taču ne mazāk patiesi ir tas, ka dzimumakts ar to elementu palīdzību, kurus tas liek lietā, un sekām, kuras izraisa, iesaista visu ķermenī. Galēns neuzskata kā "*De generatione*" autors no Hipokrata piekritēju loka, ka sperma veidojas no asins viļņošanās; viņš nedomā arī kā Aristotelis, ka tā ir gremošanas procesa pēdējā stadija. Viņš uzskata, ka sperma ir divu elementu savienojums: no vienas puses, tādas kā asins "uzvārīšanās" produkts, kura norisinās sēklas kanāļos (tieši šī lēnā pārstrāde tai pakāpeniski piešķir raksturīgo krāsu un konsistenci), no otras puses, tajā ir *pneuma*, kura piepūš dzimumorgānus, kura tiecas ar varu izbēgt laukā no ķermeņa un kura patveras spermā ejakulācijas brīdī. Lūk, šī *pneuma* veidojas sarežģītajos smadzeņu labirintos. Dzimumakts, kad tas notiek un kad no organisma tiek izvadīta sperma un *pneuma*, iedarbojas uz visu ķermeņa mehāniku, kurā visi elementi ir saistīti "kā korī". "Kad Veneras darbu pārmērības dēļ visa sperma tikusi izvadīta, sēklinieki izvelk no tajos esošajām vēnām visu sēklas šķidrumu, ko tās satur; tad šis šķidrums tajās paliek tikai nelielā daudzumā, sajaucies ar asinīm kā rasa"; vēnas, kurām "sēklinieki ar varu laupījuši šo šķidrumu, jo tie darbojas enerģiskāk, šīs vēnas savukārt izvelk sēklas šķidrumu no citām vēnām, kas atrodas augstāk, pēdējās – no tām, kas ir vēl augstāk, un šis atkal – no tām, kas atrodas blakus; šī izvilkšanas darbība nebeidzas, iekams transportēšana nav izplatījusies pa visām ķermeņa daļām". Ja šie [sēklas] tēriņi turpinās, ķermenis ne tikai zaudē sēklas šķidrumu, bet gan "visām dzīvnieka ķermeņa daļām tiek laupīta to dzīvības elpa"².

3. Pamatojoties uz iepriekšējo, mēs varam saprast attiecību kopumu, kurš, pēc Galēna domām, veidojas starp dzimumaktu un epilepsijas un konvulsiju fenomenu: radniecības, analogijas un cēlonības attiecības.

Dzimumakts ar tā mehānismu pieder pie plašās konvulsiju dzimtas, kuras teorija ir izstrādāta traktātā "Par slimības skartām vietām"³. Galēns

¹ GALIEN, *ibid.*, XIV, 9.

² GALIEN, in ORIBASE, XXII; t. III, pp. 46–47.

³ GALIEN, *Des lieux affectés*, III, 8.

tajā analizē konvulsijas kā procesu, kurš pēc sava rakstura ir tāds pats kā jebkura patvaļīga kustība; atšķirība ir tikai tāda, ka nerva izraisītā muskuļa savilkšanās pamatojas nevis gribas principā, bet gan noteiktā sausuma stāvoklī (kurš nostiepj nervus kā saulē atstātu striķi) vai pārpildījuma stāvoklī (kurš, uzpūšot nervus, tos saīsina un pārlietu nostiepj muskuļus). Tieši šā pēdējā tipa mehānisms tuvina krampjus kā tādus dzimumaktam.

Šis lielās konvulsiju dzimtas ietvaros Galēns iedibina īpašu analogiju starp epilepsiju un dzimumaktu. Viņaprāt, epilepsiju izraisa asins pieplūdots smadzenēs, kad tās tiek pārpildītas ar biezu šķidrumu; no tā aizsprostojas kanāli, kas nāk no dobumiem, kuros mīt *pneuma*. Pēdējo ir ieslodzījuši šie uzkrājumi, un tā tiecas atbrīvoties līdzīgi kā tad, kad pūlas tikt laukā, būdama uzkrājusies ar spermu sēkliniekos. Tieši šie pūliņi ir tā nervu un muskuļu uzbudinājuma pamatā, kuru atšķirīgās proporcijās var konstatēt epilepsijas lēkmēs un *aphrodisia* norisēs.

Visbeidzot, starp *aphrodisia* un konvulsiju lēkmēm pastāv kauzalitātes attiecības, kuras var iedibināties gan vienā virzienā, gan otrā. Epilepsijas krampji var izraisīt dzimumorgānu spazmas: "smagi epilepsijas gadījumi", raksta Galēns traktātā "Par ķermeņa daļu derīgumu", "un par gonoreju sauktā slimība var jums izskaidrot, cik ļoti šis spazmu paveids, kurš pavada Veneras aktu, veicina spermas izslāksanu. Patiešām, smagos epilepsijas gadījumos, visam ķermenim un līdz ar to ģenitālījām esot spēcīgu spazmu pārņemtām, notiek spermas izslāksana."¹ Un otrādi, nodošanās seksuālajām baudām tam nepiemērotā laikā, izraisot progresējošu izžūšanu un aizvien pieaugošu nervu sasprindzinājumu, var radīt konvulsiju tipa slimības.

Dīzenajā Galēna teorijas celtnē *aphrodisia* šķiet pakāpeniski izvietoti trijos līmeņos. Vispirmām kārtām tie ir spēcīgi iesakņojušies demiurga providencē; tie ir tikusi iecerēti un lietoti tieši tajā vietā, kur radošā gudrība ir nākusi talkā demiurga varenībai, lai pārvarētu robežas, kuras tai noteic nāve. Tomēr tie ir ievietoti sarežģītā un konstantā korelāciju spēlē ar ķermeni, pateicoties gan to procesu precīzajai anatomiskajai lokalizācijai, gan sekām, ko tie izraisa *pneumas* vispārīgajā ekonomijā, kura nodrošina ķermeņa vienotību. Visbeidzot, tie atrodas plašā radniecības laukā ar slimību kopumu, kura ietvaros tie uztur analogijas un cēloņsakarības attiecības. Galēna analizēs no vairošanās kosmoloģijas uz spazmatisku

¹ GALIEN, *De l'utilité des parties*, XIV, 10.

izdalījumu patoloģiju ved skaidri saskatāms pavediens; no *aphrodisia* dabiskajiem pamatiem viņš nonāk pie to bīstamo mehānismu analīzes, kuri veido tiem piemītošo raksturu un tuvina tos šausmīgām slimībām.

2

VAI TĀS IR LABAS VAI SLIKTAS?

Šāda medicīniskās domas divdomība attiecībā uz seksuālajām baudām ir raksturīga ne tikai Galēnam, lai gan viņa darbos tā ir vizīteiktākā. Tā lielākoties caurauž visus tekstus, kas līdz mums nonākuši no 1. un 2. gadsimta. Drīzāk gan būtu jāsaka – divdabība, nevis divdomība, jo runa ir par divu antitētisku novērtējumu krustošanos.

Positīvs vērtējums vispirmām kārtām attiecas uz sēklu, spermu – šo vērtīgo substanci, kuras veidošanā, iekārtojot cilvēka ķermeni, daba ir bijusi tik piesardzīga: šī substance savāc visu dzīvības spēku, tā nodod to tālāk, tā ļauj izbēgt no nāves; tēviņā tā rod visu savu spēku un augstāko pilnību. Tieši sperma piešķir viņam tā izcilību. Tā veicina "veselību, ķermeņa un dvēseles spēku, radišanu"¹. Tēviņa pārākums nozīmē to, ka viņš ir sēklas dzīvnieks *par excellence*, visaugstākajā mērā. Pozitīvi tiek novērtēts arī akts, kuram paredzētie orgāni abiem dzimumiem ir tik rūpīgi veidoti. Dzimumu savienošanās ir dabiska lieta; tā nevar tikt uzlūkota kā slikta. Efesas Rūfs izsaka vispārēju viedokli, apgalvodams, ka dzimumu kopošanās ir dabisks akts un attiecīgi tas nevar būt kaitīgs pats par sevi.²

Taču šādi zināmā mērā tika novērtēta akta iespējamība, princips. Jo, līdzko akts notiek, tā norisē tiek saskatītas iekšēji piemītošas briesmas. Tas ir bīstams tāpēc, ka nozīmē šīs vērtīgās substances, kuras uzkrāšanās tomēr mudina to izdarīt, zudumu, no tā izsīkst viss dzīvības spēks, kas bija koncentrējies sēklā. Tas ir bīstams arī tāpēc, ka tā norisē līdzinās slimībai. Aretajam ir zīmīgs izteikums: dzimumaktu, viņš sacīja, "raksturo kritamās kaites *symbola*"³. Kailijs Aurēliāns soli pa solim salīdzināja dzimumakta norisi ar epilepsijas lēkmi; viņš tajos saskatīja precīzi tās pašas fāzes: "muskuļu sasprindzinājums, elsošana, sviedru izdalīšanās, acu izvalbīšanās, sejas

¹ ARÉTÉE, *Des signes des maladies aiguës*, II, 5 (trad. L. Renaud), p. 165.

² RUFUS D'ÉPHÈSE, *Fragments*, extraits d'AETIUS, in *Ceuvres*, éd. Daremberg, p. 320.

³ ARÉTÉE, *De la cure des maladies chroniques*, I, 4, p. 388.

piesarkums, pēc tam bālums un visbeidzot visa ķermeņa atslābums"¹. Tāds ir seksuālo baudu paradokss: to augstā dabas uzticētā funkcija, tās substances vērtība, kas jānodod tālāk un līdz ar to jāzaudē, ir tas, kas šīs baudas pielīdzina launumam. 1. un 2. gadsimta ārsti nebija nedz pirmie, nedz vienīgie, kas formulēja šo divdabību. Taču, pamatojoties uz to, viņi aprakstīja attīstītāku, sarežģītāku un sistemātiskāku patoloģiju, nekā tā bija zināma agrāk.

1. Pati seksuālās aktivitātes patoloģija tika konstruēta ap diviem elementiem, ar kuru palīdzību parasti raksturo dzimumakta bīstamību: sasprindzinājuma patvaļīgais raksturs un neierobežotais tēriņš, kas rada izsīkumu.

No vienas puses, pastāv nepārtraukta uzbudinājuma slimība, kura aizkavē aktu, bezgalīgi paildzinot uzbudinājuma mehānismu. Šā veida slimības vīriešu variantā, ko sauc par satiriāzi jeb priapismu, visi mehānismi, kuri sagatavo dzimumaktu un ejakulāciju (sasprindzinājums, uzbudinājums, sakaršana), ir vienlaicīgi un notiek nepārtraukti, neraugoties uz to, vai sperma tiek izšļakta vai ne; tas ir patoloģisks dzimumuzbudinājums, kurš nekad neatrisinās. Slimnieks pastāvīgi atrodas konvulsīvā stāvoklī pamīšus ar krasām lēkmēm, kuras stipri atgādina epilepsiju. Aretaja apraksts var kalpot kā piemērs un liecība par to, kā tika uztverta šī dīvainā slimība, kad dzimumakts zināmā mērā ir atstāts pats savā vaļā un to neierobežo nedz laiks, nedz kas cits; tā konvulsīvais un epileptiskais raksturs šeit parādās visā kailumā. "Tā ir slimība, kas erekte locekli. [...] Šī slimība ir neremdināma iekāre kopoties, ko nevar apvaldīt pat kaislības remdēšana, jo erekcija turpinās arī pēc visdaudzveidīgākajām baudām, visi nervi krampjaini raustās, visas cīpslas, cirkšņi un starpene nostiepjas, dzimumorgāni ir iekaisuši un sāpīgi." Šo pastāvīgo stāvokli uzsver lēkmes; slimnieki to laikā neievēro "ne kaunu, ne apvaldu runās un darbībās; [...] viņi vemj, viņu lūpas klāj putas kā āzim riesta laikā, un arī smaka ir tāda pati"; viņi zaudē prātu, un savu parasto skaidro saprātu viņi atgūst tikai tad, kad lēkme ir garām.² Galēns traktātā "Par slimības skartām vietām" sniedz daudz skopāku satiriāzes aprakstu: "Priapisms ir visa locekļa palielināšanās gan garumā, gan apkārtmērā bez dzimumuzbudinājuma un bez dabiskās temperatūras pieauguma, kā tas notiek ar cilvēkiem, gulot uz muguras. Īsi

¹ CAELIUS AURELIANUS, *Maladies chroniques*, I, 4.

² ARÉTÉE, *Des signes des maladies aiguës*, II, 12, pp. 71–72.

sakot, tas ir pastāvīgs dzimumlocekļa palielinājums."¹ Šīs slimības cēlonis, atbilstoši Galēna uzskatiem, sakņojas erekcijas mehānismos; tātad tas ir meklējams "paplašinātajās artēriju atverēs" vai "*pneumas* ražošanā nervā". Galēns abus cēloņus uzskata par iespējamiem un atzīst to lomu abu simptomu izcelsmē, taču biežāk viņš tiecas vainot artēriju paplašināšanos, kas, viņaprāt, ir daudz izplatītāka parādība nekā *pneuma* "kavernozā nervā". Šā veida slimība sastopama vai nu tiem, kuriem "ir daudz spermas" un kuri pretēji savam paradumam "atturas no kopošanās" (tad viņiem ir jāatrod veids "iztērēt asins pārmērību daudzveidīgās nodarbībās"), vai arī tiem, kuri, visnotaļ piekļūstot atturību, iztēlojas seksuālas baudas pēc noteiktu ainu vērošanas vai kā prātā ienākušū atmiņu sekas.

Dažkārt tiek pieminēta sieviešu satiriāze. Sorāns sievietēm saskata tā paša tipa simptomus; tie iegūst "stipras dzimumorgānu niezes" formu. Šīs slimības skartajām sievietēm piemīt "ļoti spēcīga tieksme" uz dzimumaktu, un "viņām ir zudusi jebkura kauna izjūta"². Taču vislabāk tās sievietes kaites, ko izraisa pārmērīgs dzimumorgānu sasprindzinājums, neapšaubāmi raksturo histērija. Katrā ziņā Galēns tieši tādā veidā apraksta slimību, kurā viņš atsakās saskatīt dzemdes pārvietošanos; izmaiņas, kas varētu likt domāt, ka izžuvušais orgāns paceļas diafragmas virzienā tam trūkstošā mitruma meklējumos, viņaprāt, izraisa menstruālo izdalījumu vai spermas iztecēšanas aizture; asinsvadi no piesārņojuma paplašinās un attiecīgi saīsinās; tādējādi uz dzemdi iedarbojas vilcējspēks; taču ne jau šis process pats par sevi izraisa pārējo simptomu kopumu; tie visi rodas vai nu no izstrādājamo šķidrumu aiztures, vai arī no menstruāciju nenotikšanas, vai arī tad, kad sieviete pārtrauc dzimumsakarus. No tā rodas histērija, kuru novēro atraitnēm "it īpaši tad, ja viņām pirms atraitnības bija kārtīgs cikls, viņas ir tikušas apaugļotas un labprāt ielaidušās tuvībā ar vīrieti, bet tagad tas viss viņām ir laupīts"³.

Otru patoloģijas galējību veido neierobežots tēriņš. Grieķi to sauc par *gonorrhōia*, bet latīņi – par *seminis effusio*. Galēns to definē tā: "patvaļīga sēklas noplūde" vai "skaidrāk izsakoties, bieža neapzināta spermas noplūde bez locekļa erekcijas". Satiriāze iemetas dzimumlocekļi, bet gonoreja skar spermas kanāliņus, paralizējot to "saturēšanas spēju"⁴. Aretajs to pamatīgi

¹ GALIEN, *Des lieux affectés*, VI, 6.

² SORANIUS, *Des maladies des femmes*, I, 51.

³ GALIEN, *Des lieux affectés*, VI, 5.

⁴ *Ibid.*, VI, 7.

apraksta darbā "Hronisko slimību pazīmes" kā vitālo principu izsīkumu ar trejādām izpausmēm: vispārēja novājināšanās, priekšlaicīga novecošana un ķermeņa sievišķošanās. "Šīs slimības skartiem jaunekļiem visā ķermenī manāms nevarības un veciškuma zīmogs; viņi kļūst glēvi, nespējīgi, bailīgi, truli, dumji, sasļukuši, uzkumpuši, nespējīgi ne uz ko, ar bālu sejas krāsu, sievišķīgi, viņiem zūd apetīte un kvēle, viņu locekļi kļūst smagnēji, kājas – stīvas, viņus pārņem galējs vārgums, īsi sakot, viņi ir gandrīz pilnībā salauzti. Daudzus šī slimība noved pat pie paralīzes. Patiešām, kā lai nervu spēks neciestu, dabai esot novājinātai tās atjaunošajā principā un pašos dzīvības avotos? Jo tieši dzīvošā sēkla mūs dara vīrišķīgus, drosmīgus, ugunīgus, matainus, robustus, piešķir mūsu balsij zemu toni un padara mūs spējīgus noteikti domāt un enerģiski rīkoties – tādi ir vīrieši, kas ir sasnieguši dzimumbriedumu. Turpretim tie, kuriem šā dzīvošā šķidruma trūkst, ir krunkaini, vāji, smalku balsi, bez bārdas un [vīrišķā] apmatojuma un lidzinās sievietēm."¹ Gonorejas gadījumā vīrišķība un pats dzīvības princips iztek pa dzimumlocekli. No tā arī izriet pazīmes, kuras parasti šajā sakarībā uzsver. Tā ir apkaunojoša slimība, vispirmām kārtām tāpēc, ka to bieži vien izraisa seksuālās prakses pārmērība, taču arī pati par sevi no tās izraisītās vīrišķības zaudēšanas viedokļa. Tā ir slimība, kas neizbēgami noved pie nāves; Celzs apgalvoja, ka isā laikā slimnieks nonīkst². Visbeidzot, šī slimība ir iznīcinoša ne vien indivīdam, bet, atbilstoši Areteja uzskatiem, arī viņa pēcnācējiem.³

2. Nerunājot par sfēru, kas attiecas uz dzimumaktu tiešo patoloģiju, abu pirmo gadsimtu medicīna tos lika sarežģītas patoģenēzes krustpunktā. No vienas puses, dzimumaktu norisi un pienācīgu pabeigšanu apdraud vesela gūzma dažādu faktoru: gan indivīdu temperaments, gan klimats un dienakts brīdis, gan lietotais uzturs – tā kvalitāte un kvantitāte. Akti ir tik vāri, ka vismazākā nobīde, visnenožīmīgākā slimība var tos iztraucēt. Kā raksta Galēns, lai nodotos seksuālajām baudām, vajadzētu atrasties precīzi vidējā stāvoklī, visu iespējamo organisko variāciju sava veida nulles punktā: "piesargāties no tā, kas par daudz, un tā, kas par maz", izvairīties no "noguruma, nesagreimošanas un no visa pārējā, kas varētu apdraudēt cilvēka veselību"⁴.

¹ ARÉTÉE, *Des signes des maladies chroniques*, II, 5, pp. 163–165.

² CELSE, *De artibus*, VI, 28.

³ ARÉTÉE, *De la cure des maladies chroniques*, II, 5, p. 408.

⁴ GALIEN, in ORIBASE, *Livres incertains*, VIII; t. III, p. 110.

No otras puses, lai gan paši *aphrodisia* akti ir trausla un nestabila nodarbošanās, tiem savukārt ir ievērojama un vispusīga ietekme uz visu organismu. To kaišu, sāpju un slimību saraksts, kuras var izcelties no kļūmīgām seksuālajām baudām, ja pieļauj nobidi vai nu laikā, vai mērā, ir gandrīz nebeidzams. "Nav grūti," saka Galēns, "saskatīt, ka dzimumattiecības ir nogurdinošas krūtīm, plaušām, galvai un nerviem."¹ Rūfs veido tabulu, kurā kā seksuālo attiecību pārmērību sekas nostājas līdzās gan gremošanas traucējumi, gan redzes un dzirdes pavājināšanās, gan vispārējs sajūtu orgānu vājums un atmiņas zudums; arī krampjaina raustīšanās, locītavu sāpes, dūrējs sānos; čūlas mutē, zobu sāpes, rīkles iekaisums, asins atkrēpošana, urīnpūšļa un nieru slimības.² Runājot par histēriju, Galēns saskaras ar iebildumiem no tiem, kuri nespēj pieņemt, ka tik daudzi, visaptveroši un spēcīgi simptomi var rasties no neliela šķidrums daudzuma aiztures un bojāšanās, tam paliekot ķermenī nenotiekošu seksuālo attiecību rezultātā. Galēns uz to atbild, salīdzinādams sabojājušās spermas kaitīgo iedarbību ar dabā sastopamo spēcīgo inžū iedarbību: "kāda indīga zirnekļa koduma rezultātā mēs redzam, ka saslimst viss ķermenis, lai gan tajā ir iekļuvis tikai mazumiņš indes pa gluži mazu caurumiņu". Skorpiona radītais efekts ir vēl pārsteidzošāks, jo ļoti spēcīgi simptomi parādās uzreiz, lai gan "tas, ko viņš iekozdams ievada, ir pavisam neliels mazumiņš, gandrīz nekas, šķiet, ka dzelonis vispār nav iedūries"; arī elektriskā raja ir raksturīgs piemērs tajā ziņā, ka "neliels vielas daudzums var izraisīt lielas izmaiņas" viena vienīga kontakta rezultātā. Galēns secina: "Tātad, ja mēs pieņemam, ka tādas slimības kā tās, kuras rodas no indes iekļūšanas organismā, pārņem mūs, rodoties mūsu pašu ķermenī, tad nav nekā pārsteidzoša, ka piesārņota, aizturēta un sabojājusies sperma rada postošus simptomus ķermeņos, kuriem ir nosliece dabūt slimības."³ Orgāni, šķidrums un dzimumakti ir gan uztveroša un īpaši jutīga virsma pret visu, kas var izraisīt traucējumus organismā, gan ļoti spēcīgs un aktīvs centrs garas polimorfu simptomu virknes ierosināšanai visā ķermenī.

3. Seksuālā aktivitāte ir tiklab ārstnieciska efekta, kā arī patoloģisku seku pirmcēlonis. Šīs divdabības dēļ tā dažos gadījumos spēj dziedināt, turpretim citos ir tāda, kas rosina slimības; taču ne vienmēr ir viegli

¹ GALIEN, *ibid.*, p. 109.

² RUFUS D'ÉPHESE, *Fragments, extraits d'AETIUS, Œuvres*, p. 318.

³ GALIEN, *Des lieux affectés*, VI, 5.

noteikt, kurš no abiem efektiem iestāsies: tas ir atkarīgs no individuālā temperamenta, kā arī no īpašiem apstākļiem un ķermeņa mainīgā stāvokļa. Kopumā parasti piekrīt Hipokrata mācībai, ka "kopošanās ir lieliska pret glotu izraisītām slimībām"; savukārt Rūfs komentē: "Daudzi slimības novārdzināti indivīdi atlabst ar šo nodarbību palīdzību. Daži no tā atgūst vieglu elpošanu, kas līdz tam bijusi apgrūtināta, citi atgūst zudušo ēstgribu, vēl citiem beidzas kaitīgās nakts pollūcijas."¹ Viņš piedēvē spermas izslāksšanai pozitīvu ietekmi arī uz dvēseli, kad tā ir satraukta un tai, tāpat kā ķermenim, ir nepieciešams šķīstīties no tā, kas to piesārņo, jo kopošanās izklieidē uzmačīgas domas un atmaidzina spēcīgas dusmas; tieši tādēļ nav otra tik ļoti un visaugstākajā mērā piemērota līdzekļa pret melanholiju un mizantropiju. Arī Galēns piedēvē dzimumattiecībām daudzus dziedinošus efektus tiklab uz dvēseli, kā arī uz ķermeni: "šis akts noskaņo dvēseli mieram; tas patiešām padara melanholisku un dūsmīgu cilvēku saprātīgāku, bet iemīlējusies indivīdā liek noplakt pārlietu nesavaldīgai dedzībai pat tad, kad viņam ir sakāri ar citu sievieti; vēl vairāk, dzīvnieki, kas ir nikni tad, kad ir radījuši mazuļus, pēc kopošanās atmaigst"; runājot par to ietekmi uz ķermeni, Galēns saskata pierādījumu to iedarbībai tajā, ka pēc pirmās seksuālās pieredzes izbaudīšanas zēns kļūst "matains, liels, vīrišķīgs", kaut arī pirms tam bijis "gluds, mazs un sievišķīgs"².

Taču Galēns uzsver arī pretējus efektus, ko var izraisīt dzimumattiecības atkarībā no apstākļiem, kuros atrodas subjekts: "kopošanās noved pie galēja vārguma tos, kuru spēki nav visai lieli, savukārt tie, kuru spēki ir neskarti, bet kuri sirgst ar glotu slimībām, nemaz nebūs pieveikti"; uz brīdi "tā sasilda, taču pēc tam ievērojami atvēsina"; vieni "kopš jaunības kļūst vāji pēc kopošanās, bet citiem, ja viņi to nepieņem regulāri, kļūst smaga galva, viņus pārņem nemiers un drudzis, viņi zaudē ēstgribu, un viņiem pasliktinās gremošana"³. Galēns pat piemin, ka ir daži temperamenti, kuriem spermas izvadīšana rosina slimības un savārgumu, bet arī tās aizture tomēr ir kaitīga: "Dažiem cilvēkiem sperma ir bagātīga un silta, tā nepārtraukti uzkurina izvadīšanas vajadzību, tomēr pēc izslāksšanas cilvēki, kuri ir šādā situācijā, izjūt gurdenumu kuņģa apvidū, spēku izsīkumu, vājumu un sausumu visā ķermenī; viņi novājē, viņiem iekrīt acis;

¹ RUFUS D'ÉPHÈSE, *Fragments, extraits d'AETIUS, Œuvres*, pp. 320–321. Sk. arī tekstu ORIBASE, VI, t. I, 541.

² GALIEN, in ORIBASE, *Livres incertains*, VIII; t. III, p. 109.

³ *Ibid.*, VI, 37; t. I, p. 537.

ja viņi, lai izvairītos no šim nelaimēm pēc akta, atturas no seksuālām attiecībām, tad tiem sāp galva un kuņģis, moka nelabums un viņi negūst nekādu labumu no savas atturēšanās."¹

Ap šiem pozitīvajiem un negatīvajiem efektiem izvērtās vairākas diskusijas sakarā ar dažiem atsevišķiem jautājumiem. Piemēram, diskusija par nakts pollūcijām. Rūfs izklāsta viedokli, atbilstoši kuram šie sēklas zudumi miegā ir "ne visai smagi"; taču viņš pats tam nepiekrīt, uzskatīdams, ka "pollūcijas vēl vairāk atslābina ķermeni, kurš jau ir atslābinājies miegā"². Arī Galēns nesaskata nekādu atvieglojumu tiem, kuri, atturoties no kopšanās tās kaitīgo ietekmju dēļ, tāpēc piedzīvo nakts pollūcijas.³ Neapšaubāmi nozīmīgāka bija diskusija par bērnu krampjiem un to izžušanu pubertātes vecumā. Bieži vien, pamatojoties uz ejakulācijas un krampju līdzību, tika pieņemts, ka jaunus zēnus, kuri sirgst ar krampjiem, var izdziedināt pirmie seksuālie pieredzējumi; Rūfs izvirzīja tēzi, ka dzimumakts var likt pāriet epilepsijai un galvassāpēm, kad indivīds sasniedz pubertātes vecumu.⁴ Kā ārstniecisku līdzekli pret krampjiem daži ārsti ieteica samazināt pirmās seksuālās pieredzes vecumu šiem bērniem. Aretajs kritizē šo metodi, jo tā ir pretrunā dabas nolūkiem – daba pati ir noteikusi piemērotu laiku; turklāt šī metode rada vai paildzina slimību, no kuras grib izvairīties: ārsti, kuri dod šādus padomus, "protams, neņem vērā, ka daba pati noteiktā laikā lieto savus līdzekļus, izraisot vajadzīgās pārmaiņas; tādējādi katram vecumam tā sagatavo nepieciešamos sekretus sēklai, bārdai un matiem. Kurš ārsts gan varētu, pamatojoties uz šo principu, radīt tādas pārmaiņas? Tādā veidā drīzāk iekrīt lamatās, no kurām gribētu izvairīties, jo mēs redzējām, ka tas, kurš pārāk agri nodevies dzimumaktiem, tika sodīts ar šīs slimības lēkmēm."⁵ Ja reizē ar pubertāti krampji patiešām izbeidzas, iemesls tam nav seksuālo baudu piekopsana, bet gan vispārējās šķidrumu līdzsvara un to lomas izmaiņas.

4. Taču vissvarīgākā, protams, ir tendence sasaistīt pozitīvos efektus ar seksuālo atturību. Tiesa, mēs redzējām, ka ārsti ziņo par traucējumiem, kas var būt saistīti ar atturības praksi, taču viņi tos novērojuši lielākoties tādiem indivīdiem, kuri bija pieraduši pie biežām seksuālām attiecībām un

¹ *Ibid.*, X; t. III, p. 113.

² RUFUS D'ÉPHÈSE, in ORIBASE, VI, 38; t. I, p. 542.

³ GALIEN, in ORIBASE, *Livres incertains*, X; t. III, p. 113.

⁴ RUFUS D'ÉPHÈSE, *Fragments*, extraits d'AETIUS, *Œuvres*, p. 320.

⁵ ARÉTÉE, *De la cure des maladies chroniques*, I, 4, p. 388.

kuriem pārtraukums izraisījis krāsas režīma izmaiņas; tāds ir Galēna traktātā "Par slimības skartām vietām" aprakstītais gadījums par vīrieti, kurš, pārstājot piekopt visus savus iepriekšējos paradumus, atteicās no seksuālās aktivitātes¹; traucējumus konstatē arī indivīdiem, kuru spermai piemītošās īpašības padara tās izvadīšanu nepieciešamu. Galēns ir redzējis vīriešus, kuri no tā, ka viņiem tas ir atņemts, kļuvuši "truli un slinki", kā arī "nepamatoti īgni un nomākti"; šie novērojumi viņam ir ļāvuši izsecināt principu, ka "spermas aizture ievērojami kaitē spēcīgiem un jauniem indivīdiem, kuru sperma ir dabiskā pārpilnībā un sastāv no šķidrumiem, kas nav pilnībā nevainojami, un kuru dzīvesveids bijis nedaudz dikdienīgs, kuri iepriekš ļoti bieži kopojušies un kuri piepeši sākuši ievērot atturību"². Tātad tas, ka atturēšanās no jebkādam seksuālām attiecībām būtu organismam kaitīga, netika uzskatīts par vispārēju faktu, kurš attiektos uz jebkuru, bet gan par dažu īpašu apstākļu sekām, kas pamatojas organisma stāvoklī vai dzīves paradumos. Nav iemesla atturību pašu par sevi, neņemot vērā citus apsvērumus, uzskatīt par ļaunumu tāpēc, ka tā aiztur ķermenī spermas substanci.

Augstā dzīvības vērtība, kura tiek saskatīta spermā, vīriešiem kopš seniem laikiem ir ļāvusi piedēvēt pozitīvus efektus atlētu atturībai. Joprojām tiek pastāvīgi minēts piemērs par to, kā Galēna pacients, lai precīzi sekotu šim paraugam, bija nolēmis atturēties no jebkādas seksuālas aktivitātes, nedomājot par to, ka līdz tam dzīvojis gluži citādu dzīvi un tātad šīs atturības efekti nevarētu būt salīdzināmi. Aretajs, aprakstot šī "dzīvinošā šķidruma", spermas labvēlīgos efektus – tā dara vīrišķīgu, drosmīgu, dedzīgu, noteiktu, tā piešķir balsij zemu toni un padara spējīgu enerģiski rīkoties –, apgalvo, ka savaldīgs cilvēks, "kurš sargā savu sēklu", līdz ar to kļūst "noteikts, pārgalvīgs tajā ziņā, ka nebaidās mēroties spēkiem ar visniknākajiem zvēriem". Viņš atgādina piemēru par atlētiem un par dzīvniekiem, kuri ir jo spēcīgāki, ja saglabā savu sēklu; tā arī "no dabas visspēcīgākās personas nesavaldības (*akrasia*) dēļ kļūst vājākie no vājākajiem, bet visvājākie, pateicoties savaldībai (*enkrateia*), kļūst spēcīgākie no spēcīgākajiem (*kreittones*)"³.

Turpretim sievietu atturības vērtības tika atzītas daudz nelabprātāk, jo viņas tika uzskatītas par sociāli un fiziski predestinētām laulībai un

¹ GALIEN, *Des lieux affectés*, VI, 5; trad. Daremberg, II, p. 688.

² GALIEN, *ibid.*, pp. 687–689.

³ ARÉTÉE, *Des signes des maladies chroniques*, II, 5, p. 165.

[pēcncēju] radišanai. Tomēr Sorāns "Traktātā par sieviešu slimībām" atgādina argumentus kādā, šķiet, savā laikā nozīmīgā diskusijā par jaunavības priekšrocībām un neērtībām. Tie, kuri to kritizē, atsaucas uz slimībām no neiztecējušiem šķidrumiem un uz atturībā neremdētām iekārēm. Jaunavības piekritēji turpretim uzsver, ka sievietes tādējādi izvairās no mātes stāvokļa briesmām, ir brīvas no iekāres, jo nepazīst baudu, un saglabā sevī sēklai piemītošo spēku. Sorāns savukārt atzīst, ka jaunavībai var būt savas neērtības, taču tās viņš konstatē galvenokārt tām sievietēm, kuras dzīvo "ieslēgtas tempļos" un kurām ir laupītas "derīgas nodarbes". Viņš atzīst par vispārēju likumu to, ka mūžīga jaunavība ir veselīga abiem dzimumiem.¹ Tātad seksuālā tuvība viņa acīs nerod dabisku attaisnojumu no indivīda veselības viedokļa; vienīgi pienākums uzturēt cilvēku sugu padara nepieciešamu tās piekopišanu; drīzāk to nosaka "vispārējs dabas likums", nevis personiskais režīms.

Protams, seksuālā atturība netika uzskatīta par pienākumu, un arī dzimumakts netika uzskatīts par ļaunumu. Taču ir labi saskatāms, kā rodas zināma nobīde 4. gadsimta medicīniskās un filosofiskās domas skaidri formulētu tēmu attīstībā: seksuālās aktivitātes efektu neviennozīmība, tās korelāciju paplašināšanās visā ķermenī, tai piemītošā trausluma un patogēno spēju akcentējums, augstāks atturīgas uzvedības novērtējums, turklāt attiecībā uz abiem dzimumiem. Seksuālās prakses bīstamība savulaik tika saskatīta patvaļīgajā vardarbībā un nepārdomātā [sēklas] tēriņā; tagad tā drīzāk tiek aprakstīta kā cilvēka ķermeņa un tā funkcionēšanas vispārējā trausluma izpausme.

Šādos apstākļos ir saprotama nozīmība, ko iegūst *aphrodisia* režīms personiskās dzīves pārvaldībā. Rūfam šajā sakarībā ir lielisks izteikums, kurā ļoti skaidri saistīta seksuālās prakses bīstamība un pašrūpes pamatprincips: "Tiem, kuri nododas dzimumattiecībām, un it īpaši tiem, kuri tām nododas bez sevišķa apdoma, jā rūpējas par sevi daudz stingrākā veidā nekā citiem, lai, sagādājot savam ķermenim iespējami labākos apstākļus, viņi izjustu mazāk kaitīgu efektu no šīm attiecībām (*hē ek tōn aphrodisiōn blabē*)."²

¹ SORANUS, *Traité des maladies des femmes*, I, 7.

² RUFUS D'ÉPHÈSE, in ORIBASE, *Livres incertains*, III, p. 112.

3
BAUDU REŽĪMS

Tātad dzimumakti ir jāpakļauj galēji piesardzīgam režīmam. Taču šis režīms ir stipri atšķirīgs no tādas norādījumu sistēmas, kas tiektos definēt "dabisku", likumīgu un pieņemamu to praktizēšanas formu. Raksturīgi ir tas, ka gandrīz nekas šajos režīmos nav teikts par pielaujamu un no dabas viedokļa nevēlamu dzimumaktu tipu. Rūfs, piemēram, garāmejot piemin attiecības ar zēniem; viņš dod mājienu arī par partneru ieņemamajām pozām, taču tikai tālab, lai aprakstītu to bīstamību kvantitātes jēdzienos; šīs pozas prasa lielāku spēka patēriņu nekā citas.¹ Jāatzīmē arī šo režīmu drīzāk "pielāvuma" nekā "normatīvs" raksturs. Rūfs pēc tam, kad ir pieminējis seksuālās aktivitātes patogēnās sekas gadījumā, ja tā ir pārmērīga un tiek piekopta nevietā, iesaka savu režīmu, iepriekš izvirzot principu, ka šie akti "nav kaitīgi absolūti un visās attiecībās, ir jāņem vērā vismaz akta norise piemērotā laikā un vietā, tam uzliekamie ierobežojumi un aktu izdarošās personas higiēniskā konstitūcija"². Arī Galēns izvirza ierobežojumus, ieteikdams, lai "cilvēkiem pilnībā neaizliedz piekopt seksuālās attiecības"³. Visbeidzot, tieši nosacījumu režīmi prasa, lai tiktu noteikti dzimumaktu vismazāk traucējošie apstākļi, kā arī tādi apstākļi, kuros akts vismazāk skars [ķermeņa] vispārējo līdzsvaru. Tiek ņemti vērā četri mainīgie: ieņemšanai piemērots brīdis, subjekta vecums, laiks (gadalaiks un diennakts stunda), individuālais temperaments.

1. "*Aphrodisia*" režīms un ieņemšana. Visnotaļ ierasta tēma bija par to, ka nevar iegūt labu nākamo paaudzi, ja neievēro virkni piesardzības noteikumu. Apaugļošanas traucējumi izpaužas pēcnācējos. Turklāt ne vien tāpēc, ka atvases līdzinās vecākiem, bet arī tāpēc, ka nes sevī tās radījušā akta iezīmes. Lai atceramies Aristoteļa un Platona ieteikumus.⁴ Impērijas laikmeta medicīniskajos režīmos pastāvīgi sastopams princips, ka dzimumakts, ņemot vērā vairošanās mērķi, prasa daudz rūpju un pedantisku

¹ RUFUS D'ÉPHÈSE, in ORIBASE, VI, 38; t. III, pp. 540–541. Rūfs atzīmē arī, ka stāvus poza ir nogurdinoša.

² *Ibid.*, p. 541.

³ GALIEN, in ORIBASE, *Livres incertains*, VIII; t. III, p. 110. Tomēr jāņem vērā, ka Celzuss pauž [aritmētiski] vidējo viedokli. "Nevajag nedz sevišķi tiekties pēc kopošanās, nedz arī sevišķi no tās piesargāties" (*Traité de médecine*, I, 1, p. 41).

⁴ Sk. *Baudu lietojums*, III nod.

sagatavošanos. Šie režīmi vispirmām kārtām pieprasa ilgtermiņa gatavošanos; runa ir par vispārēju ķermeņa un dvēseles sagatavošanu, kas paredzēta to indivīda īpašību radīšanai vai saglabāšanai, ar kurām jāpiesātina sēkla un iecerētais embrijs; pašam ir jāizveidojas par tādu kā iepriekšēju tēlu grībamajam bērnam. Šajā ziņā ļoti raksturīga ir Oreibasija citētā Atēnāja pasāža: tiem, kuri ir iecerējuši laist pasaulē bērnus, dvēselei un ķermenim jābūt vislabākajā iespējamajā stāvoklī, citiem vārdiem sakot, dvēselei jābūt rāmai un pilnībā atbrīvotai gan no sāpēm, gan no rūpēm, kuras pavada nogurums, gan no jebkurām citām problēmām; ķermenim jābūt veselam un nekādu kaišu neskartam.¹ Nepieciešama arī sagatavošanās tieši pirms [akta]: zināma atturība, kuras laikā sperma uzkrājas, iegūst spēku, bet tieksme nonāk līdz nepieciešamajai kaislei (pārlietu biežas dzimumattiecības nelauj spermai sasniegt tādu brieduma pakāpi, kurā tai piemīt viss [iespējamais] spēks); tiek ieteikta diezgan stingra uztura diēta: nedrīkst lietot nedz pārāk karstu, nedz pārāk šķidru barību, "jādē vieglas, ar dažādiem komponentiem nepārsātinātas brokastis, kuras rada Veneras aktam nepieciešamo uzbudinājumu"; nekā tāda, kas būtu grūti sagremojams vai reibinošs, – īsi sakot, ķermeņa vispārēja attīrīšana, kura dzimumfunkcijai piešķir nepieciešamo mieru; tas ir tāpat kā "zemkopis apsēj savus laukus pēc tam, kad ir ticis vaļā no visām nezālēm".² Šo padomu sniedzējs Sorāns nepiekrīt tiem, kuri iesaka labai ieņemšanai sagaidīt pilnmēness brīdi; būtiski ir izvēlēties "momentu, kad indivīds ir pie vispilnīgākās veselības", turklāt vienlaikus gan no fizioloģijas viedokļa (ķermeni pārņēmušie kaitīgie šķidrumi apdraud sēklas iestiprināšanos dzemdes sienā), gan no morāles viedokļa (embriju stipri ietekmē radītāju stāvoklis).

Pats par sevi saprotams, sievietes periodiskajā ciklā ir kāds par citiem labvēlīgāks moments. Atbilstoši jau ļoti senai metaforai, kura vēl ļoti ilgi pastāvēs kristietībā, "ne katrs gadalaiks ir piemērots, lai diedzētu sēklu, tāpat arī ne katrs moments ir labvēlīgs sēklai, ko sēj dzemdē dzimumtuvībā"³. Šis labvēlīgais moments, pēc Sorāna domām, ir uzreiz pēc menstruācijas. Viņa argumentācija pamatojas apetītes metaforā, kura gan nav viņa paša izdomāta⁴: dzemde ir alkatīga, tā kāri rij te asinis (parastā laikā), te sēklu (tad notiek apaugļošanās). Dzimumaktam, lai tajā notiktu apaugļošanās, jānotiek labvēlīgā šā barošanās ritma momentā, nevis pirms

¹ ATHÉNÉE, in ORIBASE, *Livres incertains*, VII; t. III, p. 107.

² SORANUS, *Traité des maladies des femmes*, I, 10.

³ *Ibid.*

⁴ Sk., piemēram, Oreibasija citēto Galēna tekstu, XXII, 3; t. III, p. 53.

mēnešreizes, "jo ar asinīm pilna dzemde, tāpat kā ar pārtiku piepildīts kuņģis, tiecas atgrūst visu, kas to apgrūtina, veikt un izgrūst visu barību", nevis laikā, kad, līdzīgi dabiskai vemšanai, notiek menstruālo asiņu izdalīšanās un arī sperma riskē tikt aizrauta līdzī. Arī tad ne, kad izdalījumu pavisam vairs nav, jo tad izsusējusi un atvēsusī dzemde vairs nav tādā stāvoklī, lai uzņemtu sēklu. Labvēlīgs moments ir tad, kad "tecēšana ir gandrīz pārstājusi", dzemde vēl ir asiņaina un siltuma pilna un tādēļ uzpūtusies no apetītes uzņemt spermu"¹. Šī apetīte, kas valda ķermenī pēc attīrīšanās, sievietei izpaužas iekārē, kura to noved pie seksuālajām attiecībām.²

Tāču tas vēl nav viss. Pats dzimumakts, lai apaugļošanās notiktu labos apstākļos un pēcnācējiem piemistu visas iespējamās labās īpašības, jāizdara, ievērojot noteiktus piesardzības pasākumus. Sorāns šajā sakarībā neko neprecizē. Viņš vienīgi atzīmē, ka jāuzvedas prātīgi un mierīgi, izvairoties no jebkādam nepiedienībām, noreibuma stāvokļa, ar kuru embrijs varētu piesūkties, jo viņš savā ziņā ir tam spogulis un liecinieks: "lai augļa apziņu nelāgi neiespaidotu viņam nepazīstama pieredze par reibumu", vajadzīgs, lai "sieviete apskāvienu laikā būtu skaidrā. Bieži vien bērni ir ļoti līdzīgi vecākiem ne vien ķermeniski, bet arī garīgi: ir nepieciešams pilnīgs miers, lai auglis nebūtu līdzīgs līdz vājprātam piedzērusam cilvēkam"³. Visbeidzot, grūtniecības laikā dzimumattiecībām jābūt galēji ierobežotām: no tām pilnībā jāatsakās pirmajā laikā, jo kopošanās "pārraida kustību visam ķermenim, bet dzemdei un tās apkārtnei vairāk kā jebkurai citai vietai ir nepieciešama atpūta; tāpat kā kuņģis, tā izgrūž savu saturu, ja to satricina"⁴. Tomēr dažī, piemēram, Galēns, uzskata, ka dzimumattiecības grūtniecības gaitā ir jāatjauno un mēreni jāpiekopj: "Grūtām sievietēm nav nedz pilnībā jāatturas, nedz arī bieži tām jānododas, jo sievietēm, kuras dzīvo atturībā, ir smagākas dzemdības, turpretim tām, kuras pārāk bieži kopojas, piedzimst vārgs bērns; var pat notikt aborts."⁵

Tāpat pastāvēja *aphrodisia* vadība, kuras principi un pastāvēšanas jēga bija sagatavošanās nākamās paaudzes radīšanai. Runa nebija par pienākumu piekopt dzimumattiecības tikai tālab, lai iegūtu bērnus; iespējamās apaugļošanās apstākļi tika rūpīgi noteikti ne jau tāpēc, lai ar to palīdzību

¹ Cité in ORIBASE, XXII, 7; t. III, p.70.

² SORANUS, *Traité des maladies des femmes*, I, 10.

³ *Ibid.*, I, 10.

⁴ *Ibid.*, I, 14.

⁵ GALIEN, in ORIBASE, *Livres incertains*, VI; t. III, p. 102.

fiksētu leģitīma akta robežas, bet gan kā noderīgs viedoklis tiem, kuri rūpējas par saviem pēcnācējiem. Šis rūpes ir ļoti nozīmīgs radītāju pienākums attiecībā pret nākamo paaudzi, kā arī pašiem pret sevi, jo viņi ir ieinteresēti iegūt ar vislabākajām īpašībām apveltītas atvases. Šie vairošanos ieskaujošie pienākumi definē veselu virkni iespējamo kļūdu, kuras vienlaikus ir arī vaina. To ir tik daudz, tās iedarbina tik daudzus faktoros, ka reti kura radišana būtu sekmīga, ja vien šo trūkumu kompensācijai un paglabāšanai no posta neiejauktos dabas izveicība. Šādi vismaz Galēns pamato gan nepieciešamību ievērot visdažādākos piesardzības pasākumus, gan to, ka, neraugoties uz visu, daudzas dzimšanas norisinās veiksmīgi: "Tēvi, kas mūs dzemdina, un mātes, kas mūs iznēsā savā klēpī, reti rikojas labi un bieži pielauj visādas vainas radišanas aktā; vīrieši un sievietes savienojoties sasniedz tādu reibuma un pārsātinātības stāvokli, ka pat neapzinās vairs, kurā zemes vietā atrodas. Tādējādi auglis jau tā ieņemšanas brīdī ir sabojāts. Vai gan vēl ir jāpiemin grūtas sievietes kļūdas, ja viņa slinkuma dēļ atstāj novārtā mērenus vingrinājumus, pārēdas, ļaujas dusmām un viņam, pārmēru vanņojas, nelaikā nododas dzimumaktiem (*akairiōn aphrodisiōn*). Neraugoties uz to, daba pretojas daudzajiem traucēkļiem un lielākoties tos novērš." Zemnieki ir rūpīgi, kad apsēj savus laukus; taču, kā atzīmē Galēns, atkal pievērsoties sokratiskajai pašrūpes tēmai, cilvēki, kuri "necik daudz nepievērš uzmanību sev" paši savā dzīvē, nerūpējas arī par saviem pēcnācējiem.¹

2. *Subjekta vecums.* *Aphrodisia* lietojums nav nedz jāturpina pārmēru ilgi, nedz jāuzsāk pārlietu agri. Dzimumsakari ir bīstami, kad cilvēks ir gados: tie novārdzina ķermeņi, kurš nav spējīgs atjaunot tam atņemtos elementus.² Taču tie kaitē arī tad, kad cilvēks ir pārāk jauns. Tie aptur augšanu, traucē to brieduma pazīmju attīstību, kuras ir rezultāts sēklas elementu attīstībai ķermenī. "Nekas tik ļoti nekavē dvēseles un ķermeņa pilnveidošanos kā priekšlaicīga un pārmērīga dzimumattiecību prakse."³ Vai arī Galēna atziņa: "Daudziem jauneklēm uzbrūk neārstējamas slimības no seksuālām attiecībām, jo viņi ir gribējuši par varītēm pārkāpt dabas nolikto laiku."⁴ Kad pienāk šis "noliktais laiks"? Vai tad, kad parādās un

¹ GALIEN, *De l'utilité des parties*, XI, 10.

² GALIEN, in ORIBASE, *Livres incertains*, VIII; t. 110.

³ ATHÉNÉE, in ORIBASE, *Livres incertains*, XXI; t. III, p. 165.

⁴ GALIEN, in ORIBASE, *Livres incertains*, VIII; t. III, p. 111.

nostiprinās pubertātes pazīmes? Visi ārsti vienprātīgi atzīst, ka zēniem pubertāte iestājas apmēram četrpadsmit gadu vecumā. Taču tikpat vienprātīgs ir arī viņu viedoklis par to, ka *aphrodisia* prakses uzsākšanai nav jānotiek tik agri. Precīzs norādījums par vecumu, kad var uzsākt dzimumattiecības, nemaz nav atrodams. Katrā ziņā ir jāpaiet vairākiem gadiem, kuru gaitā ķermeņis veido sēklas šķidrumus, kurus [vēl] nav vēlams izvadīt. No tā izriet nepieciešamība pēc īpaša režīma, kura uzdevums ir nodrošināt pusaudžu atturību. Ārsti atbilstoši tradīcijai iesaka ar intensīviem fiziskiem vingrinājumiem piepildītu dzīvi. Atēnajs raksta: "Tā kā šajā vecumā (četrpadsmit gados) sākas spermas ražošana un jaunekļiem ir ļoti dedzīga apetīte uz dzimumattiecībām, kuras viņus uzbudina, ir jābūt ļoti daudziem fiziskajiem vingrinājumiem, lai tie nogurdinātu vienlaikus gan dvēseli, gan ķermeņi un jaunekļi varētu jau pašā sākumā apspiest savas iekāres."¹

Jautājums par meitenēm ir nedaudz atšķirīgs. Agrīnu laulību prakse neapšaubāmi lika atzīt, ka pirmās dzimumattiecības un maternitāte var iestāties, līdzko ir noregulējušās menstruācijas.² Tāds ir Sorāna viedoklis, kurš laulības vecuma noteikšanai iesaka uzticēties organiskiem kritērijiem, nevis pašu meiteņu izjūtām; tās tomēr audzināšanas rezultātā var pamosties pirms ķermeniskās gatavības; "tā kā sēklai jāklūst par jaunas būtnes digli", pastāv briesmas, kamēr sievietes ķermeņis nav sasniedzis nepieciešamo briedumu šīs funkcijas pildīšanai, attiecīgi ir labi, ja viņa paliek jaunava, līdz spontāni sākas menstruācijas.³ Citi ārsti paredz krietni vēlāku laiku. Tā Efesas Rūfs uzskata, ka grūtniecība pirms astoņpadsmit gadu vecuma draud būt nelabvēlīga kā mātei, tā bērnam. Viņš atgādina, ka tieši šo vecumu jau senos laikos ieteicis Hēsiods; viņš atgādina arī, ka šajā vecumā – dažuprāt, ļoti lielā – senos laikos nepastāvēja tās neērtības, kuras iestājas vēlāk, jo tolaik sievietes dzīvoja tikpat aktīvu dzīvi kā vīrieši; uztura pārmērības un laiskums izraisa traucējumus neprecētām meitenēm, padarot vēlamas dzimumattiecības, jo tās spēj atvieglot mēnešreizu norisi. Rūfa piedāvātais risinājums tātad ir samērā vēla laulība (apmēram astoņpadsmit gados), kurai ir jāgatavojas ar režīma palīdzību visā meitenes dzīves gaitā jau no pirmspubertātes vecuma; bērnībā meitenēm jāaug kopā ar zēniem,

¹ ATHÉNÉE, in ORIBASE, *Livres incertains*, XXI; t. III, pp. 164–165.

² Par attiecībām starp laulību vecumu un sievietes veselības problēmām sk. A. ROUSELLE, *Porneia*, pp. 49–52.

³ SORANUS, *Traité des maladies des femmes*, I, 8.

vēlāk, kad pienāk laiks viņus šķirt, tās jāpakļauj ļoti kārtīgam režīmam: nedrīkst lietot gaļu, pārāk barojošus ēdienus, nemaz vīna vai tikai nedaudz, [jāveic] garas pastaigas, vingrinājumi. Jāpatur prātā, ka dikdienība "viņām ir kaitīgākais, kas vien var būt" un ka ir "lietderīgi izmantot vingrinājumus, lai pārvērstu kvēli kustībā un iesildītu ķermeņa paradumus, taču tā, lai viņas paliktu sievietes, nevis iegūtu vīrišķīgu raksturu". Piedalīšanās korī, kurā dzied un dejo, Rūfam šķiet labākais vingrinājumu veids: "Kori tika radīti ne vien tāpēc, lai cildinātu dievību, bet arī veselībai."¹

3. "*Labvēlīgs moments*". Dzimumakta *kairos* ir daudzu diskusiju temats. Plašākā laika kontekstā diezgan labprāt atzina tradicionālo kalendāru, [proti], ziema un pavasaris ir labākie gadalaiki; dažī atzīst rudenī, dažī to noraida; kopumā sakrīt domas par to, ka iespēju robežās atturība jāievēro vasarā.² Turpretim diennakts laika noteikšana ir atkarīga no daudziem faktoriem. Atskaitot reliģiskus motīvus, kurus min Plūtarhs vienā no "Galda runām"³, jautājums par momentu ir saistīts ar vingrinājumu, maltīšu un gremošanas problēmu. Vēlams pirms dzimumattiecībām nenodarboties ar pārāk aktīviem vingrinājumiem, kuri novada uz citām ķermeņa daļām [kopošanās laikā] ķermenim nepieciešamos resursus; savukārt pēc mīlēšanās ir ieteicamas vannas un spirdzinoša ierīvēšanās. Nav labi piekopt *aphrodisia* izsalkušam, pirms maltītes, jo akts šādos apstākļos gan nenogurdina, taču tam nav pietiekama spēka.⁴ Tomēr ir jāizvairās no sātigām maltītēm un pārmērībām dzeršanā. Gremošanas laiks vienmēr ir nelabvēlīgs: "Lūk, kādēļ kopošanās nakts vidū ir mātīga, jo tad barība vēl nav pārstrādāta; tāpat ir arī ar kopošanos agri no rīta, jo tā var iegādīties tad, kad kuņģī vēl ir nesagremots ēdiens, bet visi pārpalikumi vēl nav izvadīti ar urīnu un izkārnījumiem."⁵ Ņemot vērā šos apsvērumus, vislabākais moments dzimumsakariem ir pēc mērenas maltītes pirms miega vai arī pirms pēcpusdienas atpūtas; pēc Rūfa uzskatiem, pati daba ir norādījusi, ka dod tiem priekšroku šajā laikā, tieši tad piešķirot ķermenim vislielāko uzbudinājumu. Turklāt, ja vēlas dabūt bērņus, vīrietim "jānododas dzimumtuvībai pēc krietnas ēšanas un dzeršanas, turpretim sievietei jāievēro ne tik

¹ RUFUS D'ÉPHÈSE, in ORIBASE, *Livres incertains*, II, t. III, pp. 82–85.

² CELSE, *Traité de médecine*, I, 3; RUFUS D'ÉPHÈSE, in ORIBASE, VI, 38; t. I, p. 543.

³ PLUTARQUE, *Propos de table*, III, 6, 1089 a.

⁴ RUFUS D'ÉPHÈSE, in ORIBASE, VI, 38; t. I, p. 540 un turpmāk.

⁵ *Ibid.*, p. 547.

spēcinošs režīms"; patiešām ir vajadzīgs, lai "viens dod, bet otrs saņem"¹. Galēns ir tais pašās domās: viņš iesaka momentu, kad dodas pie miera pēc "sātīgas, taču ne smagas maltītes"; tādējādi ēdiens ir pietiekams, lai barotu un spēcīnātu ķermeni, bet miegs ļauj pārvarēt nogurumu; turklāt tas ir labākais laiks, lai ieņemtu bērnu, "jo sieviete miegā labāk uzņem spermu"; visbeidzot, tieši šim laikam pati daba dod priekšroku, iekvēlinot iekāri.²

4. *Individuālais temperaments*. Rūfs pamatojas uz vispārēju principu, ka kopošanās aktam piemēroti indivīdi ir "vairāk vai mazāk karsti un mitri"; turpretim aukstiem un sausiem indivīdiem seksuālā aktivitāte drīzāk ir nevēlama. Lai uzturētu vai atjaunotu karsto mitrumu, kurš ir vajadzīgs *aphrodisia*, sevi ir jāpakļauj sarežģītam un ilgstošam režīmam ar atbilstošiem vingrinājumiem un piemērotu uzturu. Seksuālās aktivitātes labā un tādēļ, lai saglabātu līdzsvaru, kuru tā draud izjaukt, ir jāpiespiež sevi ievērot noteiktu dzīvesveidu. Ir derīgi dzert baltvīnu, ēst krāsni ceptu kliju maizi (tās mitrums ir labs no sagatavošanās un regulēšanas viedokļa); lietot uzturā kazlēna, jēra, vistas gaļu, teterus, irbes, zosis, pīles; no zīvīm astoņkājus un gliemjus; vēl rāceņus, pupas, pupiņas, auna zirņus (to siltuma dēļ), arī vīnogas (to mitruma dēļ). Runājot par aktivitātēm, kurām būtu jāpievēršas, vēlamas pastaigas kājām vai jāšus uz zirga, skriešana, taču ne pārāk ātra un ne pārāk lēna; nav vēlami pārlietu nogurdinoši vingrinājumi, žestikulācija kā šķēpmešanā (tā pārvieto barības vielas uz citām ķermeņa daļām), pārāk karstas vannas, pārkaršana un atvēsināšanās, intensīvs darbs; jāizvairās arī no visa, kas veicina ķermeņa nogurumu, – dusmām, pārāk vētraina prieka, sāpēm.³

4

DVĒSELES DARBS

Seksuālajām baudām ieteiktais režīms, šķiet, pilnībā ir koncentrējies uz ķermeni: tā stāvoklis, līdzsvars, kaītes, pamatievirzes un pārejošās noslieces, kurās ķermenis sevi izpaūž, parādās kā galvenie mainīgie, kam

¹ RUFUS D'ÉPHÈSE, in ORIBASE, t. I *ibid.*, p. 547.

² GALIEN, in ORIBASE, *Livres incertains*, VIII; t. III, p.111. Var vēl piebilst, ka Celzs uzskata nakti par labāko laiku "ar nosacījumu, ka uzreiz pēc tam neuzņem pārtiku un nepaliek nomodā, lai tūdaļ ķertos pie darba" (*Traité de médecine*, I, 1, p. 41).

³ RUFUS D'ÉPHÈSE, in ORIBASE, VI, 38; t. I, pp. 543–546.

jānoteic uzvedība. Savā ziņā pats ķermenis diktē noteikumus ķermenim. Tomēr arī dvēselei ir sava loma, un ārsti vērs uz to uzmanību, jo tieši dvēsele nenorimti draud aizvilt ķermeni no tam piemītošās mehānikas un elementārajām vajadzībām; tieši dvēsele mudina izvēlēties nepiemērotus momentus, rīkoties apšaubāmos apstākļos, pretoties dabiskām nosliecēm. Iemesls, kāpēc cilvēkiem ir nepieciešams režīms, kurā pedantiski būtu ņemti vērā visi fizioloģijas elementi, ir viņu nepārtrauktā tieksme to pārkāpt iztēles, kaislību un mīlestības iespaidā. Pat dzimumattiecību iedibināšanai vēlamais vecums tiek jaukts kā meitenēm, tā zēniem: audzināšana un ieradumi var likt rasties iekārei nelaikā.¹

Saprātīgai dvēselei tāpat ir divējāda loma: tai ir jāiedibina ķermenim noteikts režīms, kuru patiešām noteiktu paša ķermeņa daba, noslieces, stāvoklis un apstākļi, kuros tas atrodas; taču dvēsele var šo režīmu ķermenim iedibināt tikai ar tādu nosacījumu, ka pati ar sevi ir paveikusi zināmu darbu: izskaudusi kļūdas, ierobežojusi iztēli, savaldījusi iekāri, kas tai liek ignorēt skarbo ķermeņa likumu. Atēnajs – viņa darbos ir visai jūtama stoīķu ietekme – ļoti skaidri definē šo dvēseles darbu pašai ar sevi kā laba somatiska režīma priekšnoteikumu: "Pieaugušajiem jāievēro vispusīgs režīms gan dvēselei, gan ķermenim [...], jāmēģina nomierināt savas tieksmes (*hormai*) un jārikojas tā, lai mūsu iekāres (*prothymiai*) nepārsniedz mūsu pašu spēkus."² Tāpat nav runa par to, lai šajā režīmā ieviestu dvēseles cīņu pret ķermeni, nedz arī par tādu līdzekļu ieviešanu, ar kuru palīdzību dvēsele varētu aizstāvēties pret ķermeni; drīzāk ir runa par to, lai dvēsele labotu pati sevi nolūkā vadīt ķermeni atbilstoši paša ķermeņa likumam.

Ārsti šo darbu apraksta sakarā ar trim elementiem, kuri draud izraut subjektu ārpus organisma aktuālajām vajadzībām: iekāres kustību, tēlu klātbūtni, noslieci uz baudu.

1. Medicīniskajā režīmā nav runa par to, lai izskaustu iekāri. Pati daba to ir ielikusi visās dzīvnieku sugās kā tādu dzeloni, lai uzbudinātu ikvienu no abiem dzimumiem un liktu tiem savstarpēji pievilkties. Tāpat nekas nebūtu dabai pretīšķīgāks, nekas nebūtu kaitīgāks kā vēlēšanās laupīt *aphrodisia* dabisko iekāres spēku; nekad, nedz izlaidības dēļ, nedz vecuma nespēka apmānīšanai, nevajag tiekties pārspēt dabu. Neuzsākt dzimumattiecības *aneu epithymein*, neizjūtot iekāri, – tāds ir Rūfa padoms traktātā

¹ SORANUS, *Traité des maladies des femmes*, I, 8.

² ATHÉNÉE, in ORIBASE, *Livres incertains*, 21; t. III, p. 165.

"Par satiriāzi". Taču iekārei ir divas puses: tā izpaužas ķermenī un dvēselē. Tieši to abu precīzā savstarpējā atbilstībā skatāma režīma problēma. Ir jārikojas tā, lai gan šeit, gan tur iekāres kustības būtu saskaņotas un pielāgotas cik vien iespējams precīzi. Rūfam ir liels formulējums: "Cilvēkam vislabāk ir nodoties dzimumattiecībām tad, kad viņu vada gan dvēseles iekāre, gan ķermeņa vajadzība."¹

Dažkārt gadās, ka šo dabisko saistību sabojā paša ķermeņa darbības. Savā ziņā to "nes" pašu par sevi. Dvēselē nekas neatsaucas ķermeniskajam uzbudinājumam. Ķermeni pārņem sava veida tīrs izvirdums. Dzimumakts tad kļūst pilnīgi "paroksismaļs", kā saka Rūfs.² Tieši par šo tīri fizisko uzbudinājumu, šķiet, domā tas pats Rūfs, pieminēdams *hormai*, kas pavada mānijas un epilepsijas priekšvēstnešus.³ Tas iestājas arī satiriāzes un gonorejas gadījumā, tikai citā formā: no pirmās slimības dzimumorgāni uzbudinās paši no sevis, bet no otras slimības "bez akta, bez nakts sapņiem lielā pārpilnībā iztek sēkla". Sava ķermeņa satrakojušās mehānikas pārņemtajam slimniekam iestājas spēku izsīkums, un viņš "pēc kāda laika nonīkst"⁴.

Turpretim dvēsele var izvairīties no ķermenī valdošajām iekāres formām un galējībām. Rūfs un Galēns šo pārmērību apzīmēšanai lieto raksturīgu terminu *doxa*. Dvēsele tā vietā, lai pievērstu uzmanību vienīgi ķermeņa vajadzībām, ļauj sevi aizraut tai specifiskām reprezentācijām, kurām nav nekāda sakara ar ķermeni. Šīs reprezentācijas ir veltīgas un tukšas (*kenai*). Tieši tāpat kā ķermenim nav jāļaujas tapt aizrautam bez atbilstīgas iekāres dvēselē, tai savukārt nav jāiziet ārpus ķermeņa prasībām un tā diktētajām vajadzībām. Taču pirmajā gadījumā runa ir par kaiti, kuru varbūt var ārstēt ar zālēm, bet otrajā – par to, ka galvenokārt pašam sev jāpiemēro ētiskais režīms. Rūfs piedāvā šādu formulējumu: "pakļaut dvēseli un likt tai klausīt ķermenim"⁵.

Tas ir paradokss priekšlikums, ja mēs atceramies tik tradicionālo tēmu par to, ka dvēselei nav jāļaujas ķermeņa pamudinājumiem. Taču šis ierosinājums ir jāuztver tā teorētiskajā un konkrēti medicīniskajā kontekstā, kuru, iespējams, ietekmējis stoicisms. Labprātīga pakļaušanās ķermenim ir jāsaprot kā veselā saprāta uzklaušanās, jo tas ir dabiskās kārtības pārraudzītājs, kas saviem mērķiem pielāgojis ķermeņa mehāniku. Tieši no

¹ RUFUS D'ÉPHÈSE, in ORIBASE, VI; t. I, p. 549.

² RUFUS D'ÉPHÈSE, *Ceuvres*, p. 75.

³ RUFUS D'ÉPHÈSE, in ORIBASE, VI; t. I, p. 549.

⁴ CELSE, *Traité de médecine*, IV, 28.

⁵ RUFUS D'ÉPHÈSE, in ORIBASE, VI; t. I, p. 550.

šā dabiskā saprāta *doxai* draud novērst dvēseli un iedvest tai pārmērīgas iekāres; tieši tai saprātīgam medicīniskajam režīmam, kurš pamatojas patiesās zināšanās par dzīvajām būtnēm, jāpievērš uzmanība. Šajā sakarībā piemērs par dzīvnieku, kurš tik bieži ir noderējis cilvēka tieksmju negatīvam novērtējumam, gluži pretēji, var kalpot par uzvedības paraugu. Dzīvnieki savā seksuālajā režīmā pakļaujas tikai ķermeņa prasībām un nekam citam; tas, kas viņus vada un kam būtu jāvada arī cilvēki, paskaidro Rūfs, nav *doxai*, bet gan "dabas priekšspēles, jo tai ir nepieciešams izvadīt sēklu". Arī Galēns uzskata, ka dzīvniekus uz dzimumu savienošanos mudina nevis "viedoklis" – *doxa* –, ka "bauda ir kaut kas labs"; viņus pie dzimumattiecībām noved vien "vajadzība izšļākt spermu, kura tos nogurdina"; viņiem nepastāv atšķirība starp to, kas mudina uz seksuālām attiecībām, un to, kas "liek dabiski atbrīvioties no izkārnījumiem vai urīna"¹.

Tātad medicīniskais režīms piedāvā *epithymiā* sava veida "dzīvnieciskošanu"; ar to jāsaprot cik vien iespējams stingra dvēseles iekāres pakļaušana ķermeņa vajadzībām, iekāres ētika, kurā par paraugu ņemta [ķermeņa] izdalījumu fizioloģija, un tiekšanās uz ideālu stāvokli, kurā no visām vēltīgajām reprezentācijām attīrījusies dvēsele vērs uzmanību vairs tikai uz organisko izdalījumu stingru ekonomiku.

2. No tā izriet visaptverošais ārstu nicinājums pret "tēliem" (*phantasiai*). Šī tēma pastāvīgi atkārtojas viņu ārstēšanās ieteikumos. Tā Rūfa ieteiktā satīriāzes ārstēšana ietver divus aspektus; viens no tiem attiecas uz uzturu, no kura ir jāizslēdz visa uzkurinošā barība, bet otrs – uz dvēseles stimulēšanu, proti, "jāizvairās no runām, domām, vēlmēm, kam sakars ar Veneru, un, galvenais, jāatsakās no tā, ko acis skata, labi zinot, ka visas šīs lietas pēc atturēšanās pat sapnī [...] mudina uz kopošanos pēc tam, kad ir labi un garšīgi paēsts"². Galēns sprieda tādā pašā garā un ieteica kādam no saviem draugiem dubultas šķīstīšanās kūri; šis draugs bija atteicies no seksuālās aktivitātes, taču bija nepārtrauktā uzbudinājuma stāvoklī. Galēns viņam deva padomu vispirmām kārtām atbrīvioties fiziski, izvadot sakrājušos spermu, un pēc tam, kad ķermeņa būs attīrīts, vairs neļaut ielauzties garā nekam tādā, kas varētu tajā nogulsēt tēlus: "pilnībā jāatturas no tādiem skatiem, domām un atmiņām, kas varētu izraisīt milas iekāri"³.

¹ GALIEN, *De lieux affectés*, VI, 5; trad. Daremberg, t. II, pp. 688–689.

² RUFUS D'ÉPHÈSE, *Œuvres*, pp. 74–75.

³ GALIEN, *Des lieux affectés*, VI, 6; trad. Daremberg, t. II, pp. 704–705.

Mēdz būt vairāku veidu bīstamie tēli, kuri izraisa dvēselē "tukšas" iekāres bez saistības ar ķermeņa vajadzībām. Protams, pastāv sapņu tēli, par kuriem ārsti šķiet īpaši norūpējušies, jo tos pavada pollūcijas; no tā izriet tik bieži atkārtotais padoms negulēt uz muguras, daudz nedzert un neēst pirms miega un saglabāt rāmu garu pirms došanās pie miera. Efasas Rūfs to izvirza kā nozīmīgu punktu ar satirīazi sirgstošajiem ieteicamajā režīmā: "Gulēt vairāk uz sāniem, nevis uz muguras [..]"¹ Pie tēliem, no kuriem būtu jāizvairās, jāmin arī tie, ko var redzēt teātrī, tie, kurus ierosina lasīšana, dziedāšana, mūzika un deja un kuri ietiecas apziņā, nekādā ziņā nebūdami saistīti ar ķermeņa vajadzībām. Tā Galēns novēroja satirīazes parādības tādiem indivīdiem, "kuri neizvairās no domas par Veneras baudām, kā to dara dabiski tikli ilgstošā atturībā dzīvojuši cilvēki, bet gan, gluži pretēji, iztēlojas šīs baudas, vērodami vai atcerēdamies skatus, kuri spēj tās izraisīt. Šo indivīdu dzimumlocekli piemeklējusi diatēze ir pilnīgi pretēja to ļaužu nosliecei, kuru gars nav pat iedomājies par Veneras baudām"².

Taču ar šo *phantasia* terminu tā filosofiskajā nozīmē jāsaprot arī vizuāla uztvere. Bīstami ir ne vien iztēloties vai atcerēties *aphrodisia*, bet arī tos skatīt. Tā ir ļoti sena tradicionālās tiklības tēma, ka *aphrodisia* jānorisinās drīzāk naktī un tumsā, nevis gaišā dienas laikā. Taču šim pašam ieteikumam vēl pievieno režīma [sastāvdaļas] vērtību: neredzot sevi pasargā no tēliem, kas varētu ierakstīties dvēselē, tur saglabāties un atgriezties nelaikā un nevietā. Plūtārhs piemin šo problēmu sakarā ar *kairos*, dzimumaktu [īsto] momentu; pie iemesliem bēgt no gaismas, viņaprāt, pieder arī rūpes izvairīties no "baudas tēliem", kuri pastāvīgi "atjauno" mūsu iekāri; "tumsa turpretim, paslēpjot no acīm to, kas mūsu aktos varētu būt no negausīgas iekāres un apmātas dziņas, savalda un nomierina dabu un neļauj redzamajam mūs ieņģrūst miesaskārības lamatās"³.

Šeit var atgādināt, ka jautājums par "tēliem" tika plaši apspriests mīlestības literatūrā. Redzi uzskatīja par visdrošāko kaislības transporta līdzekli – tieši ar redzes palīdzību kaislība ienāk sirdī un tajā nostiprinās. Propērijs domā, ka "mīlas rotaļas tumsā zaudē savu pievilcību"; "tumsa ir

¹ RUFUS D'ÉPHÈSE, *Œuvres*, p. 74. Ļoti bieži sastopama atziņa, ka gulēšana uz muguras uzbudina dzimumorgānus un izraisa nakts pollūcijas. Sk. GALIEN, *Des lieux affectés*, VI, 6; DIOCLÈS, in ORIBASE, III, 177.

² GALIEN, *Des lieux affectés*, VI, 6.

³ PLUTARQUE, *Propos de table*, III, 6, 1089 a.

Veneras ienaidnieks. [...] Endimions bija kails, kad ieguva Apollona māsu; arī dieviete kaila atdusējās viņa rokās"¹. Tieši tas pats bija iemesls, kāpēc skatiens, gaisma, tēls tika uzskatīti par bīstamiem – tie bija bīstami tikumu stingrībai. Tas pats Propercijs uzskata, ka nekautrība izplatījās pēc tam, kad cilvēku mājokļos ieviesās attēli un atveidojumi.² Tie bija bīstami arī pašas mīlestības dēļ, kuru var ievainot tēla neglītums. Ovidijs iesaka būt piesardzīgiem tiem, kuri vēlas saglabāt mīlestību: "Neļauj ielauzties gaismai pa visiem guļamistabas logiem; daudzas mūsu ķermeņa daļas iegūst no tā, ka nav redzamas pilnā apgaismojumā."³ Tā paša iemesla dēļ atbaidošs tēls var būt brīnšķīgs līdzeklis aizstāvēties pret kaislību vai pat to iznīdēt. Kad grib atbrīvoties no mīlestības, saka Ovidijs darbā "*Remedia amoris*", nekas tik labi nepalīdz kā gaisma dzimumattiecību laikā: ķermeņa nepilnības, netīrība un traipi iespīezas prātā un rada riebumu. Tualetes nekārība, pamostoties no rīta, arī ir labs līdzeklis, kad nolūks ir atvēsums pret mīļāko.⁴ Par un pret mīlestību ir jāorganizē vesela tēlu tehnika. Starp citu, cīņa pret iekšējiem vai ārējiem tēliem kā labas seksuālās uzvedības nosacījums un ķīla kļūs par noturīgākajiem seksuālās ētikas aspektiem kopš antiko laiku beigām.

3. Vēl paliek bauda, par kuru ir zināms, ka daba to ir ietvērusi *aphrodisia* procesā. Vai to var izslēgt, vai var rīkoties tā, lai to nejustu? Par to nav runa, jo bauda ir tieši saistīta ar ķermeņa kustībām un aiztures un erekcijas mehānismiem. Tomēr Galēns uzskata, ka iespējams aizkavēt šīs baudas kļūšanu par pārmērības principu *aphrodisia* ekonomikā. Viņa ieteiktais paņēmieni ir nepārprotami stoisks: runa ir par to, ka bauda jāuzskata tikai par akta pavadoni un ne par ko vairāk un tā nekad nav jāuztver kā iemesls izdarīt aktu. "Lai bauda būtu kaut kas labs", tai, pēc Galēna domām, kā mēs redzējam, ir jābūt *doxa*, kura dzīvniekiem nepiemīt (tas nodrošina viņu uzvedībai dabisku mēru); turpretim tie cilvēki, kuriem ir šāds viedoklis, pievēršas *aphrodisia* meklējumiem to sniegtās baudas dēļ, piesaistās tiem un allaž kāro tos atjaunot.

Saprātīga režīma uzdevums tātad ir izslēgt baudu kā vēlamo mērķi un nodoties *aphrodisia* neatkarīgi no baudas pievilcības, tā, it kā bauda nemaz

¹ PROPERCE, *Élégies*, II, 15.

² *Ibid.*, II, 6.

³ OVIDE, *Art d'aimer*, III, 808.

⁴ OVIDE, *Les Remèdes à l'amour*, v. 399 sq.; v. 345–348. Sk. *Art d'aimer*, III, 209, sievietēm doto padomu nerādīties uzpošanās laikā.

nepastāvētu. Prātam ir sev jāizvirza vienīgais mērķis, tas, kuru norāda ķermeņa stāvoklis saistībā ar tā attīrīšanās vajadzībām. "Ir acīmredzami, ka šķīsti cilvēki (*tūs sōphronas*) neizmanto Veneras baudas ar tām saistīto prieku dēļ, bet lai pārvarētu savārgumu, – it kā nekādu prieku vispār nebūtu."¹ Tāda ir arī mācība, kuru Galēns saskata slavenajā Diogena rīcībā: filosofs, pat nesagaidījis prostitūtu, kuru viņš bija uzaicinājis, pats atbrīvojās no apgrūtinošā šķidrums; Galēns domā, ka, to darīdams, Diogenes vēlējās izvadīt spermu, "netiekdamiem pēc baudas, kas pavada izslāksanu"².

Starp citu, var atzīmēt, ka masturbācija un bauda vienatnē ieņēma visai necilu vietu šajos medicīniskajos režīmos – to var vispārināt attiecībā uz grieķu un romiešu ētisko refleksiju par seksuālo aktivitāti. Kad šī tēma tiek pieminēta – tas gan notiek diezgan reti –, attieksme ir pozitīva; [masturbācija ir] atklāts dabiskas atturības žests, kuram piemīt gan filosofiskas mācības, gan nepieciešamo zāļu vērtība. Atcerēsimies Prūsas Diona vēstījumu par to, kā Diogenes smiedami dziedāja slavas dziesmas publiski veiktajam pašapmierināšanās aktam: tas ir gājiens, kurš, laikā izdarīts, būtu varējis novērst Trojas karu, izpausme, kuru pati daba mums norāda ar zivju piemēru; tā ir saprātīga rīcība, jo tā ir atkarīga tikai no mums, un mums taču nav vajadzīgs neviens, lai pakasītu sev kāju; visbeidzot, tas ir paņēmiens, par kuru mums jāpateicas dievu mācībai, precīzāk, Hermejam, kurš iedeва tā recepti Pānam, kad pēdējais bija bezcerīgi iemīlējis nesasniedzamajā Ēho; no Pāna to vēlāk iemācījās gani³; tā ir pašas dabas izpausme, kura atbilst striktai vajadzībai un nav saistīta nedz ar kaislībām, nedz samākslotību un ir pilnīgi neatkarīga. Rietumu literatūrā – sākot no kristīgajiem mūkiem – masturbācija asociējas ar iztēles himerām un to bīstamību; tā ir pat pret dabiskas baudas forma, kuru cilvēki ir izgudrojuši nolūkā paplašināt viņiem atvēlētās [baudas] robežas. Medicīnas ētikā, kura, tāpat kā mūsu ēras pirmo gadsimtu ētika, rūpējas par seksuālās aktivitātes reducēšanu uz elementārajām ķermeņa vajadzībām, vientuļas šķīstīšanās paņēmiens ir no iekāres, tēlu un baudas bezjēdzības visstriktāk atbrīvotā forma.

¹ GALIEN, *Des lieux affectés*, VI 5; trad. Darenberg, t. II, p. 688.

² *Ibid.*, *id.*

³ DION DE PRUSE, *Discours*, VI, 19–20.

*

1. Lai cik pedantiski un sarežģīti būtu šie seksuālās aktivitātes režīmi, nevajadzētu pārspilēt to relatīvo nozīmību. Salīdzinājumā ar citiem režīmiem, piemēram, tiem, kas attiecas uz pārtiku un uztura režīmu, tiem atvēlētā vieta ir pieticīga. Kad Oreibasijs 5. gadsimtā sastāda savu lielo medicīnas tekstu krājumu, četras grāmatas viņš pilnībā velta visdažādākās iespējamās barības īpašībām, trūkumiem, bīstamībai un spējām, kā arī apstākļiem, kuros tā ir vai nav jālieto. Seksuālajam režīmam viņš atvēl tikai divus paragrāfus, atsaucoties uz vienu Rūfa tekstu un vienu Galēna tekstu. Var domāt, ka šī ierobežotība vispirmām kārtām liecina par raksturīgu Oreibasija un viņa laikmeta attieksmi, taču tā ir visas grieķu un romiešu medicīnas kopīga iezīme – piešķirt krietni plašāku vietu uztura dietētikai nekā seksa dietētikai. No tās viedokļa nozīmīgākā ir ēšana un dzeršana. Lai rūpes par seksu nonāktu līdzsvarā ar rūpēm par uzturu, vēl būs vajadzīga ilgstoša evolūcija, kura kļūs jūtama pie kristietības mūkiem, taču atturība ēšanā un gavēni ilgstoši saglabāsies kā fundamentāls jautājums. Eiropas sabiedrību ētikas vēsturē par nozīmīgu brīdi kļūs tā diena, kad raizes par seksu un tā režīmu ievērojami pārspēs uztura ieteikumu bardzību. Katrā ziņā Romas impērijas periodā seksuālo baudu režīms, ieņemot relatīvi pieticīgu vietu, robežojas ar lielo uztura režīmu, starp citu, tāpat kā pašas šīs baudas ētiskajā domā un sabiedrības rituālos tika saistītas ar dzeršanas un ēšanas baudījumu. Dzīres – gardēdības, reibuma un milestības kopīgā vieta, to apliecina vistiesāk; bet netieši par to liecina arī filosofisko simpisiju gluži atšķirīgā norise – ēdiens tajos vienmēr tiek pasniegts ar mēru, reibums vēl netraucē patiesībai, bet milestība ir prātīgu sarunu priekšmets.

2. Šajos medicīniskajos režīmos var saskatīt rodamiem zināmu dzimumakta "patoloģizāciju". Taču ir labi jāielāgo: runa nekādā ziņā nav par to [patoloģizāciju], kura ir radusies daudz vēlāk Rietumu sabiedrībās, kad seksuālā uzvedība tika atzīta par slimīgu novirzu pārnēsataju. Tā tika organizēta kā īpašs novads, kurā pastāv gan normālās, gan slimīgās formas, specifiskas patoloģijas, sava nozogrāfija un etioloģija un, iespējams, arī sava terapija. Grieķu un romiešu medicīna rīkojas citādi; dzimumaktu tā ietver laukā, kurā to ik brīdi apdraud organisma izmaiņu izraisītas kaites un traucējumi; savukārt akts apdraud organismu ar dažādām slimībām gan tūlīt, gan vēlāk.

Var runāt par patoloģizāciju divās nozīmēs. Vispirmām kārtām tai tiek piedēvēta traucējumus izraisošā ietekme ne vien lielu pārmērību dēļ seksa lietojumā, bet gan paša procesa rakstura dēļ – tas organismam rada tēriņus, satricinājumus, drebēšanu. Taču galvenais ir tas, ka šīs medicīniskās analīzes tiecas apvērst priekšstatus par dzimumaktu kā par darbību, enerģiju, kuras spēks jau pats par sevi ir bīstams. Drīzāk tās apraksta aktu kā procesu, kurā pasīvu subjektu ievilina ķermeņa mehānismi un dvēseles tieksmes, lai gan viņam šeit vajadzētu izpaust savu varu, precīzi pielāgojoties vienīgi dabas vajadzībām. Jāsaprot, ka šī *chrēsis aphrodisiōn* medicīna netiecās iezīmēt patoloģiskas seksuālās uzvedības formas; drīzāk tā saskatīja pašā dzimumaktu pamatā pasivitātes elementu, kurš vienlaikus ir arī slimības pirmcēlonis atbilstoši termina *pathos* divējādajai nozīmei. Dzimumakts nav ļaunums; tā ir pastāvīga iespējamo ļaunumu mājvieta.

3. Šāda medicīna prasa vislielāko modrību attiecībā uz seksuālo darbību. Taču šī uzmanība nevēd pie šīs darbības dešifrēšanas tās cilmē un norisē; nav runa par to, ka subjekts precīzi zinātu, kādas viņa paša iekāres un īpašās tieksmes to noved pie dzimumakta, kādas ir viņa izdarītās izvēles, izdarīto aktu formas un izjustās baudas veidi. Tiek prasīta tāda uzmanība, kas padara pastāvīgi garā klātesošus tos noteikumus, kuriem ir jāpārkļauj sava seksuālā darbība. Subjektam nav jāatklāj iekāres neskaidrā gaita sevi; viņam ir jāuzzina daudzi un sarežģīti nosacījumi, kuri visi ir jāņem vērā, lai pienācīgā veidā, bez apdraudējumiem un kaitējumiem piepildītu baudas aktus. Pašam pie sevis ir jāvēršas ar "patiesības" diskursu; taču šā diskursa funkcija nav pateikt subjektam patiesību par viņu pašu; tam ir jāmača subjektam pieeja dzimumaktiem atbilstoši to raksturam, lai iespējami precīzi un strikti tiem pielāgotos. Ž. Kangilems sacījis, ka Aristotelim "izdziedināšanās cēlonis ir veselības forma medicīniskajā darbībā"; nevis ārsts, bet gan "veselība ārstē slimnieku"; kopumā "atbildīgs par darinājumu ir nevis mākslinieks, bet gan māksla. [...] Māksla nozīmē neapspriežamu dabiskā logosa galīgo mērķi."¹ Varētu pat sacīt, ka medicīnas ieteiktiem *aprodīsia* un to izkārtojuma režīmam ir jābūt nekam citam kā vien apziņā klātesošai tiem piemītošā rakstura formai, to patiesības formai, kura mājo uzvedībā kā pastāvīgs norādījums.

¹ G. CANGUILHEM, *Études d'histoire et de la philosophie des sciences*, pp. 337–338.

4. Pastāv daudzas analogijas starp dietētiskajām rekomendācijām un norādījumiem, kas daudz vēlāk sastopami kristīgajā ētikā: striktas ekonomijas princips, kurš attiecas uz retu [seksta] piekopsānu; pastāvīgas bažas par individuālām vai kolektīvām nelaimēm, kuras var izraisīt nekārtības seksuālajā uzvedībā; nepieciešamība stingri valdīt pār iekārēm, cīnīties pret tēliem un noliegt baudu kā dzimumattiecību mērķi. Šīs analogijas nav nejaušas. Tajās var saskatīt kontinuitāti. Dažas no tām ir netiešas un tika pārmantotas ar filosofijas mācību starpniecību: noteikums par baudu, kurai nav jābūt mērķim, neapšaubāmi ir ienācis kristietībā drīzāk no filozofu, nevis no ārstu darbiem. Taču pastāv arī tieša kontinuitāte; Ankīras Basilejs traktātā par jaunavību – starp citu, tiek uzskatīts, ka autors bijis ārsts, – pamatojas uz nepārprotami medicīniskiem apsvērumiem. Svētais Augustīns polemikā pret Ekbanas Jūliānu izmanto Sorāna tekstus. Nevajadzētu aizmirst arī tiešo atsaukšanos uz latīņu un grieķu medicīnu 18. gadsimtā un 19. gadsimta pirmajā pusē, kad no jauna strauji attīstās seksopatoloģija.

Nemot vērā tikai šīs vispārīgās iezīmes, var rasties iespaids, ka kristietībai vai pat jauno laiku Rietumiem piedēvētā seksuālā ētika vai vismaz tās pamatprincipi pastāvēja jau grieķu un romiešu kultūras uzplaukuma laikmetā. Taču tas nozīmētu neņemt vērā fundamentālās atšķirības, kuras skar saiknes tipu ar sevi un tātad arī šo norādījumu integrācijas formu subjekta pašpiedzē.

Šajā nodaļā es esmu izmantojis arī Džekija Pižo darbu *"La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique"*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

SIEVIETE

Dīze klasikas teksti, kuros ir skarts laulības jautājums, – Ksenofonta "Ekonomika", Platona "Valsts" un "Likumi", [Aristotela] "Politika" un "Nikomaha ētika", Pseido-Aristotela "Ekonomika" – ietver refleksiju par laulāto attiecībām plašā kontekstā: te ir gan polisa ar tās izdzīvošanai un uzplaukumam nepieciešamajiem likumiem un paradumiem, gan mājsaimniecība ar tās organizāciju, kura ļauj to uzturēt un darīt turīgāku. No šīs laulības pakārtošanas pilsoniska vai ģimenes derīguma principam nevadzētu secināt, ka laulība pati par sevi tiktu uzskatīta par nenozīmīgām saitēm un tās vienīgā vērtība būtu valstij un ģimenei izdevīgu pēcnācēju gādāšana. Mēs redzējam, cik stingrus norādījumus Ksenofonts, Isokrats, Platons un Aristotelis dod laulātajiem par labu uzvedību laulībā, uz kādām privilēģijām bija tiesības laulātajai draudzenei, cik taisnīgi pret viņu bija jāizturas, kādas rūpes jāveltī, lai kalpotu viņai par paraugu un viņu izglītotu; tas viss paredzēja tādu attiecību veidu, kas krietni pārsniedza tikai atražošanas funkcijas. Taču sevišķu uzvedības stilu laulība prasīja galvenokārt tāpēc, ka precēts vīrietis ir ģimenes galva, godājams pilsonis vai arī cilvēks, kurš pretendē realizēt pār citiem gan politisku, gan morālu varu; šajā mākslā būt precētam nepieciešamajai pašsavaldībai bija jāpieskir prātīga, savaldīga un taisnīga vīra uzvedībai tās īpašā forma.

Diezgan atšķirīgā gaismā matrimoniālās uzvedības ētika parādās virknē tekstu, kuri attiecas uz laikposmu no 2. un 1. gadsimta pirms Kristus līdz mūsu ēras 2. gadsimtam; visā šajā periodā mēs varam konstatēt zināmas izmaiņas laulību praksē; te, piemēram, var minēt Antipatra "*Peri gamū*", grieķu teksta tulkojumu latīņu vaodā, kuru ilgi uzskatīja par Pseido-Aristotela "Ekonomikas" pēdējo daļu, vairākas laulībai vēltās Mūsonija pasāžas, Plūtarha "Ieteikumus laulībai" un "Dialogu par

mīlestību", Hierokla traktātu par laulību, kā arī daudzos pieminējumus Senekas un Epiktēta darbos un dažos pītagoriešu tekstos.¹

Vai vēl ir jāsaka, ka laulība tolaik kļuva par aktuālāku un biežāk apspriestu jautājumu nekā senāk? Vai ir jāpieņem, ka matrimoniālas dzīves izvēle un labas uzvedības veids šajā laikmetā izraisīja vairāk satraukuma un tā tika ar lielāku rūpību problematizēta? Protams, nemaz nav iespējams sniegt atbildi kvantitātes terminos. Tomēr izskatās, ka māksla vadīt laulības dzīvi vairākos nozīmīgos tekstos tikusi pārdomāta un definēta relatīvi jaunā veidā. Pirmais jauninājums, šķiet, ir tas, ka matrimoniālās eksistences māksla, joprojām visnotaļ ietverot mājsaimniecību, tās pārvaldību, bērnu ieņemšanu un radīšanu, piešķir aizvien lielāku vērtību kādam īpašam šā kopuma elementam – personiskajām attiecībām starp abiem laulātajiem, saiknei, kas viņus vieno, viņu izturēšanās veidam vienam pret otru; šīs attiecības drīzāk nevis pārņēma nozīmīgumu no citām mājas saimnieka dzīves prasībām, bet gan tika uzskatītas par pirmo un fundamentālo elementu, ap kuru visi pārējie organizējas, no kura tie tiek atvasināti un no kura gūst spēku. Īsi sakot, mākslu uzvesties laulībā, šķiet, noteica ne tik daudz vadības tehnika, cik individuālās saiknes stilistika. Otrs jauninājums izpaudās faktā, ka precēta vīrieša savaldīgas uzvedības princips drīzāk pamatojas savstarpējos pienākumos nekā valdīšanā pār citiem vai drīzāk faktā, ka suverēna vara pār sevi aizvien vairāk izpaužas pienākumu pildīšanā pret citiem un it īpaši sava veida cieņā pret laulāto draudzeni; pašrūpes intensifikācija šeit notiek rokrokā ar cita vērtības pieaugumu; jauna pieeja, kurā jautājums par seksuālo "uzticību" dažkārt tiek uzskatīts par šo izmaiņu apliecinājumu. Visbeidzot, un tas šeit ir visvarīgākais, šī laulības māksla saiknes un simetrijas formā atvēl relatīvi nozīmīgāku vietu dzimumattiecību problēmai starp laulātajiem; šīs problēmas joprojām tiek aplūkotas diskrēti un alūziju veidā, taču, piemēram, tādām autoram kā Plūtarhs tomēr saglabājas centieni noteikt laulātajiem zināmu rīcības veidu un uzvedības veidu dzimumattiecībās; interese par vairošanos šeit kombinējas ar citām nozīmēm un vērtībām, kas saistītas ar mīlestību, pieķeršanos, labu saprašanos un savstarpējām simpātijām.

Atkārtosim vēlreiz, mēs neuzskatām, ka tāda uzvedība un jūtas nebūtu bijušas pazīstamas klasikas laikmetā un parādījušas tikai vēlāk, jo, lai noteiktu šāda veida izmaiņas, būtu vajadzīgi pavisam citi dokumenti un

¹ H. THESLEFF, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic period* un *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*.

atšķirīga analīze. Tomēr šķiet – ja mēs ticam tekstiem, kuri ir mūsu rīcībā, – ka šīs attiecības, šie izturēšanās, rīcības un jušanas veidi tajā laikā kļūst par problematizācijas tēmām, par filosofisku diskusiju objektiem un pārdomātas uzvedības mākslas elementiem.¹ Eksistences divatā stilistika atbrīvojas no tradicionālajiem priekšrakstiem par matrimoniālo pārvaldību, tā gluži labi tiek iesaistīta laulības saišu mākslā, seksuāla monopola doktrīnā un, visbeidzot, savstarpējas baudas estētikā.

1

LAULĪBAS SAITES

Iepazīstoties ar vairākām refleksijām par laulību, it īpaši ar pirmo divu gadsimtu stoīku tekstiem, mēs redzam, ka veidojas zināms laulāto savstarpējo attiecību modelis. Nav tā, ka tiktu ieteikts laulībai uzspiest institucionāli nenostiprinātas formas vai ierosinātu to ietvert atšķirīga likuma rāmjos. Taču, neapšaubot tradicionālās struktūras, [stoīki] tiecas definēt vīra un sievas kopeksistences modu, viņu savstarpējo attiecību modalitāti un kopdzīves veidu, kuri ir diezgan atšķirīgi no tā, kas ticis piedāvāts klasiskajos tekstos. Atmetot pārlietu shematismu un izmantojot nedaudz anahronisku leksiku, varētu sacīt, ka laulība vairs netiek domāta vienīgi kā "matrimoniāla forma", kura fiksē lomu savstarpēju papildināšanos mājas pārvaldībā, bet arī un it īpaši kā "laulības saites" un personiskas attiecības starp vīrieti un sievieti. Šī māksla dzīvot precētam nosaka *duālas* attiecības pēc formas, *universālas* no vērtību viedokļa un *specifiskas* pēc to intensitātes un spēka.

1. *Duālas attiecības*. Precēties ir dabai atbilstīgi (*kata physin*), apgalvo Mūsionijs Rūfs.² Bet Hierokls, lai paskaidrotu, ka viņa runa par laulību ir svarīgākais, kas vien var būt, apgalvo, ka tieši daba virza mūsu sugu uz tādu kopības formu.³

Šie principi tikai atkārtu gluži tradicionālu mācību. Laulību dabiskums, lai gan to apstrīdēja vairākas filosofijas skolas, it īpaši kiniķi, tomēr

¹ M. MESLIN, *L'Homme Romain, des origines au 1^{er} siècle de notre ère*, pp. 143–163.

² MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, éd. Hense, XIV, p. 71. Cf. C. Lutz, "Musonius Rufus", *Yale Classical Studies*, t. X, 1947, pp. 87–100.

³ HIÉROCLÈS, *Peri gamou*, in STOBÉE, *Florilège*, 21, 17.

tika plaši pamatots ar veselu virkni argumentu: neizbēgamo tēviņa un mātiņas sastapšanos vairošanās nolūkā; nepieciešamību paildzināt šo saistību, pārveidojot to stabilā savienībā, lai nodrošinātu pēcnācēju audzināšanu; drošības, ērtību un patīkamu lietu kopumu, ko var sniegt dzīve divatā ar tās pakalpojumiem un pienākumiem; visbeidzot, ģimenes kā polisas pamatelementa veidošanu. Pirmā no šīm funkcijām, vīrieša un sievietes savienība, norādīja uz visām dzīvajām būtņēm kopīgu principu, bet pārējās iezīmēja eksistences formas, kuras lielākoties tika uzskatītas par tīri cilvēciskām un saprātīgām.

Klasisko tēmu par to, ka laulība ir dabiska, jo tā atbalsta gan vairošanos, gan dzīves kopību, impērijas laikmeta stoīki atkārtoti, taču ievērojami to pārveidojot.

Vispirmām kārtām Mūsonijs. Viņa formulējumos var saskatīt zināmu akcenta pārvietošanos no "radīšanas nolūka" uz "kopības mērķi". To labi parāda kāda pasāža traktātā "Par laulības mērķi".¹ Tā sākas ar laulības nolūku divējādības apceri: ir jāiegūst pēcnācēji, un ir jādzīvo kopīga dzīve. Taču Mūsonijs tūdaļ pat piebilst, ka vairošanās gan var būt nozīmīga, taču pati par sevi nevar pamatot laulību. Atsaucoties uz kinīķu bieži pieminētu apsvērumu, viņš atgādina, ka cilvēki, ja runa būtu tikai par vairošanos, varētu rīkoties tāpat kā dzīvnieki: savienoties un tūdaļ pat šķīrties. Viņi to nedara tāpēc, ka būtiskākais tiem ir kopība, biedrošanās dzīvē, kurā daļās savstarpējās rūpēs, sacensās uzmanībā un labvēlībā vienam pret otru un kurā abus laulātos var salīdzināt ar iejūga dzīvniekiem, kuri netiek uz priekšu, ja velk katrs uz savu pusī. Nebūtu īsti pareizi apgalvot, ka Mūsonijs dotu priekšroku savstarpējai palīdzībai un drošībai attiecībās salīdzinājumā ar vairošanās nolūkiem. Taču šiem nolūkiem ir jāiekļaujas unikālā formā, proti, kopīgā dzīvē; savstarpējas gādības apliecināšana un pēcnācēju kopīga audzināšana ir divi šīs būtiskās formas aspekti.

Citā pasāžā Mūsonijs norāda, kā šo kopības formu daba ir iekļāvusi ikvienā individā. Traktātā "Par laulību kā filosofijas šķērslī" norādīts uz cilvēku dzimuma sākotnējo dalījumu vīriešos un sievietēs. Mūsoniju nodarbina jautājums par to, ka radītājs pēc tam, kad bija atšķīris abus dzimumus, vēlējās tos atkal tuvināt. Tad nu viņš tos satuvināja, atzīmē Mūsonijs, katrā no viņiem ieliekot "spēcīgu iekāri", kura vienlaikus ir gan "savienošanās", gan "kopības" iekāre – *homiliā* un *koinōniā*. Pirmais no abiem terminiem attiecas uz dzimumattiecībām, bet otrs – uz dzīves

¹ HIÉROCLÈS, *Peri gamou*, in STOBÉE, *Florilège*, 21, 17.

kopību. Tātad ir jāsaprot, ka cilvēkbūtnei piemīt zināma fundamentāla un sākotnēja iekāre, un šī iekāre attiecas tiklab uz fizisku tuvību, kā uz eksistences rūpju dalīšanu. No šīs tēzes izriet divēji secinājumi: iekāres ārkārtīgais spēks raksturo ne vien tieksmi, kura noved pie dzimumu savienošanās, bet arī noslieci uz kopdzīvi; un otrādi, attiecības starp dzimumiem un attiecības, kuras iedibina intereses, pieķersšanās un dvēseļu kopības pēc, ir daļa no viena un tā paša racionālā plāna. Viena un tā pati dabiskā nosliece ar līdzīgu intensitāti un tā paša tipa racionalitāti noved gan pie partnerības dzīvē, gan pie ķermeņu savienošanās.

Tātad, atbilstoši Mūsonija uzskatiem, laulības pamatojums nav tās atrašanās divu heterogēnu noslieču krustpunktā, kur viena nosliece ir fiziska un seksuāla, bet otra – racionāla un sociāla. Laulība sakņojas primitīvā un vienreizējā tendencē, kura ved tieši pie tās kā galamērķa un līdz ar to pie divām tās izpausmēm: kopīgo pēcnācēju audzināšanas un dzīves partnerības. Skaidrs, ka Mūsonijs varēja apgalvot: nekas nav vēlamāks (*prospilesteron*) par laulību. Par tās dabiskumu jāpateicas ne vien sekām, kuras izriet no laulības prakses, bet arī nosliecei, kura sākotnēji to konstitūē par vēlamu mērķi.

Hierokls diezgan līdzīgā veidā pamato laulību zināmā mērā "binārajā" cilvēka dabā. Viņaprāt, cilvēki ir "pāra" (*syndyastikoī*¹) dzīvnieki. Šis jēdziens nāk no naturālistiem: viņi iedalā dzīvniekus "bara" dzīvniekos (tie ir *synagelastikoī*) un tādus, kas dzīvo pāros (tie ir *syndyastikoī*). Starp citu, Platons kādā "Likumu" fragmentā atsaucas uz šo atšķirību: viņš cilvēkiem iesaka par paraugu tos dzīvniekus, kuri ir šķīsti tad, kad dzīvo barā, bet sadalās pāros un kļūst par "pāra" dzīvniekiem, kad iestājas rieta laiks. Līdzīgi arī Aristotelis "Politikā" piemin cilvēka "sindiastisko" raksturu, lai apzīmētu tiklab saimnieka attiecības ar vergu, kā arī laulāto attiecības.²

Hierokls izmanto šo jēdzienu citiem nolūkiem. Viņš to saista tikai ar laulāto attiecībām, kurām tas ir princips un kuras attiecīgi tajā rod sava dabiskuma pamatojumu. Atbilstoši Hierokla priekšstatiem cilvēkbūtne ir bināra pēc savas konstitūcijas; tā ir radīta, lai dzīvotu pa divi, tādās attiecībās, kuras vienlaikus tai dotu pēcnācējus un ļautu pavadīt dzīvi ar partneri. Arī Hieroklam, tāpat kā Mūsonijam, daba neapmierinās ar vietas atvēlēšanu laulībai; tā ierosina uz to indivīdus ar sākotnējas noslieces

¹ HIÉROCLÈS, in STOBÉE, *Florilège*, 22.

² ARISTOTE, *Politique*, I, 2, 1252 a. Viņš lieto šo vārdu, arī runājot par vīra un sievas attiecībām "Nikomaha ētikā", VIII, 12.

palīdzību; tā virza uz to ikvienu un arī gudro to skaitā. Daba un prāts pastāv līdzās tieksmē, kura pamudina uz laulību. Taču cita starpā jāatzīmē, ka Hierokls nenostāda vienu otram pretī tā, it kā runa būtu par divām savstarpēji izslēdzošām iespējām, cilvēkbūtnes "sindiastisko" raksturu, kurš liek tai dzīvot pāri, un "sinagelastisko" raksturu, kurš liek dzīvot barā. Cilvēki ir radīti, lai dzīvotu pa divi un arī lai dzīvotu daudzībā [daudzu cilvēku vidū]. Cilvēks ir gan laulātais draugs, gan sabiedrības būtne vienlaikus: divpusējās un daudzpusējās saistības pārklājas. Hierokls paskaidro, ka polisa sastāv no mājsaimniecībām, kuras veido tās elementus; savukārt katrā no tām pāris ir vienlaikus gan princips, gan noslēgums; mājsaimniecība ir pilnīga tikai tad, ja tās organizācijas centrā ir pāris. Tātad laulības divējādību mēs sastopam visā cilvēka eksistences gaitā visos tās aspektos: sākotnējā konstitūcijā, kuru viņam piešķirusi daba; cilvēkam kā saprātīgam radījumam uzliktajos pienākumos; sabiedriskās dzīves formā, kura to sasaista ar cilvēku kopību, jo viņš ir tās daļa. Katrā ziņā cilvēks ir pāra būtne – kā dzīvnieks, kā saprātīgs radījums un kā indivīds, kuru viņa prāts vieno ar cilvēku dzimumu.

2. *Universālas attiecības.* Jautājums par to, vai precēties vajag vai nevajag, ilgstoši bija diskusiju objekts refleksijā par dzīvesveidu. Laulības priekšrocības un neērtības, noderīgums iegūt likumīgu laulāto draudzeni un, pateicoties viņai, apgādāties ar uzteicamiem pēcnācējiem, bet pretstatā tam rūpes un nemiers, jo ir jāpacieš sieva, jāpieskata bērni, jāapmierina viņu vajadzības un dažkārt jāpiedzīvo viņu slimības vai pat nāve, – tie bija nebeidzami temati dažkārt nopietnās, dažkārt ironiskās, bet vienmēr pastāvošās diskusijās. To atbalss bija saklausāma līdz pat vēlajiem antīkajiem laikiem. Epiktēts un Aleksandrijas Klēments, Pseido-Lūkiānam piedēvēto "Mīlestību" autors, kā arī Libanijs traktātā "*Ei gamēteon*" smēlās no šīs argumentācijas, kura gadsimtu gaitā nemaz netika atjaunināta. Epikūrieši un kiniķi bija laulības pretinieki principā. Turpretim stoiķi jau no paša sākuma, šķiet, bija laulības aizstāvji.¹ Katrā ziņā tēze, ka ir jāprecas, kļūva plaši izplatīta un visai raksturīga stoicisma individuālajā un sabiedriskajā ētikā. Stoiķu nostāja no ētikas vēstures viedokļa ir nozīmīga tādēļ, ka tā tiek formulēta nevis kā laulības aizstāvēšana tās priekšrocību dēļ un par spīti tās sagādātajām neērtībām, bet gan tāpēc, ka Mūsonijam, Epiktētam un Hieroklam vajadzība precēties izriet no pienākuma, nevis no

¹ Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des Philosophes*, VII, 1, 121.

precēšanās "labuma". Matrimoniālās saites ir universāls likums. Šī vispārējā principa pamatā ir divi refleksijas tipi. Vispirmām kārtām pienākums precēties stoīkiem ir tā principa tiešas sekas, ka laulība ir dabas gribēta un ka cilvēkbūtni uz to virza tieksme, kura, būdama reizē dabiska un saprātīga, visiem ir vienāda. Taču vienlaikus tā ir ietverta arī kā elements to pienākumu un uzdevumu kopumā, no kuriem cilvēkbūtnei nevajadzētu izvairīties, kopš viņa apzinās sevi par kopības locekli un cilvēku dzimuma daļu: laulība ir viens no tiem pienākumiem, ar kuru [pildīšanas] palīdzību atsevišķā eksistence kļūst par vērtību visiem.

Epiktēta diskusija ar epikūrieti skaidri parāda šo laulības atzīšanu par universālu pienākumu ikvienai cilvēkbūtnei, kura grib dzīvot atbilstoši dabai, un par tāda indivīda funkciju, kurš domā dzīvot derīgu dzīvi gan no savu tuvāko, gan no visas cilvēces viedokļa. Epikūrietis, kura argumentus Epiktēts atspēko III grāmatas 7. sarunā, ir ievērojama persona; viņam ir svarīgs amats, jo viņš ir "polisu inspektors"; taču aiz uzticības saviem filosofiskajiem principiem viņš noraida laulību. Epiktēts tam stājas pretī ar trim argumentiem. Pirmais ir saistīts ar tiešu lietderību un neiespējamību atteikšanos no laulības padarīt par vispārēju: ja ikviens atteiksies precēties, "kas tad notiks? No kurienes radīsies pilsoņi? Kas viņus audzinās? Kurš uzraudzīs efēbus? Kurš būs skolotājs gimnasijā? Kāda gan būs audzināšana?"¹ Otrs arguments attiecas uz sabiedriskajiem pienākumiem, no kuriem neviens nedrīkst izvairīties un pie kuriem līdzās politiskajiem, reliģiskajiem un ģimenes pienākumiem pieder arī laulība: "Pildīt pilsoņa lomu, precēties, radīt un audzināt bērnus, slavēt Dievu, rūpēties par vecākiem."² Visbeidzot, trešais arguments saistīts ar uzvedības dabiskumu, kurai prāts liek pakļauties: "Lai bauda tiek pakļauta šiem pienākumiem kā ministrs un kā kalpone, lai tie izraisītu mūsu degsmi, lai mūs pieturētu pie tādiem aktiem, kas atbilst dabai."³

Mēs redzam, ka princips – pienākums precēties – nav saistīts ar laulības priekšrocību un grūtību salīdzināšanas rotaļu; tas izpaužas prasībā visiem izvēlēties dzīvi, kurai piemīt universāla forma, jo tā atbilst dabai un ir derīga visiem. Tā kā cilvēks ir dabiska būtne un cilvēces daļa, laulība saista cilvēku pašu ar sevi. Epiktēts to saka savam sarunu biedram epikūrietim atvadišanās brīdī: nedarīdams to, ko liek Zevs, "tu izpelnīsies

¹ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 7, 19–20.

² *Ibid.*, 26.

³ *Ibid.*, 28.

sodu, cietīsi zaudējumu. – Kādu zaudējumu? – Vien to, ka nebūsi izpildījis savu pienākumu. Tu sagrausi sevī uzticamu, cienijamu, savaldīgu cilvēku. Nemeklē lielākus zaudējumus par šiem!"¹

Tomēr ar laulību ir tāpat kā ar visiem pārējiem uzvedības tipiem, kurus stoiķi klasificēja kā *proēgūmena*, lietas, kam jādod priekšroka. Var rasties tādi apstākļi, kuros laulība nav obligāta. Par to izsakās Hierokls: "Ir jādod priekšroka (*proēgūmena*) laulībai; tātad tā mums ir imperatīva prasība, ja vien nekādi apstākļi nav pretrunā ar to."² Tieši sakarā ar precēšanās pienākuma un apstākļu saistību iezīmējās atšķirība starp stoiķu un epikūriešu uzskatiem; pēdējo izpratnē nav nekāda iemesla stāties laulībā, atskaitot apstākļus, kas šo savienības formu padara vēlamu; savukārt pirmajiem vienīgi īpaši apstākļi var atcelt pienākumu, no kura principā nedrīkstētu izvairīties.

Viens no šiem apstākļiem bija ilgstošu diskusiju objekts, proti, filosofiskas eksistences izvēle. To, ka filosofa laulība kopš klasikas laikmeta ir bijusi diskusiju tēma, var izskaidrot ar vairākiem iemesliem: šī dzīvesveida heterogēnums attiecībā pret citām eksistences formām vai arī nesavienojamība starp filosofa mērķi (rūpēm par savu dvēseli, savu kaislību savaldīšanu, garīga miera meklējumiem) un to, ko parasti raksturo kā laulības dzīves uztraukumus un rūpestus. Īsi sakot, šķita pārlieku sarežģīti samierināt filosofiskai dzīvei raksturīgo stilu ar laulības prasībām, jo laulību lielākoties noteic pienākumi. Tomēr divi nozīmīgi teksti parāda gluži atšķirīgu veidu, ne vien kā atrisināt šīs grūtības, bet arī kā izvirzīt pašas problēmas pamatnostādnes.

Senākā teksta autors ir Mūsonijs. Viņš apvērs otrādi laulības dzīves un filosofiskas eksistences praktiskās nesavienojamības problēmu un aizstāj to ar apgalvojumu par būtisku savstarpējas piederības saikni starp tām.³ Viņš raksta, ka tam, kurš grib būt filosofs, ir jāprecas. Tas ir jādara tāpēc, ka filosofa galvenā funkcija ir ļaut dzīvot, pielāgojoties dabai un piepildot visus uzdevumus, kuri izriet no dabas; par "skolotāju un vadoni" viņš uzskata to, kas cilvēkbūtnei pieder atbilstoši dabai. Taču filosofam tas jāievēro vairāk nekā jebkurai citam, jo filosofa loma nav tikai dzīvošana atbilstoši prātam, viņam jābūt šīs prātīgās dzīves paraugam visiem pārējiem un skolotājam, kas tos vada. Filosofš nevar būt zemāks par tiem, kuriem

¹ ÉPICTÈTE, *ibid.*, 36.

² HIÉROCLÈS, in STOBÉE, *Florilège*, 22.

³ MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, XIV, p. 70.

viņš dod padomus un kurus māca. Ja viņš izvairītos no laulības, viņš izrādītos slīktāks par visiem tiem, kuri, paklausot prātam un pakļaujoties dabai, dzīvo laulības dzīvi un tādējādi rūpējas par sevi un citiem. Laulības dzīve, ne tuvu nebūdamā pretīšķīga filosofijai, ir divējāds pienākums: attiecībā pašam pret sevi tas ir uzdevums piešķirt savai eksistencei universāli derīgu formu, bet attiecībā pret citiem – nepieciešamība viņiem piedāvāt dzīves modeli.

Varētu rasties kārdinājums pretstatīt šai analīzei to, kuru iesaka Epiktēts, aprakstīdams ideālo kiniķa portretu, tāda kiniķa, kurš padarījis filosofiju par savu profesiju, kuram jābūt sabiedrības pedagogam, patiesības sludinātājam, Zeva sūtnim cilvēku vidū un jāparādās uz skatuves, lai uzrunātu cilvēkus un pārņemtu viņiem to dzīvesveidu. Viņam ir jābūt "bez apgērba, bez pajumtes, bez pavarda", "bez vergiem, bez dzimtenes", "bez mantas". Viņam nav arī "nedz sievas, nedz bērnu", toties pieder "zeme un debesis, un vecs apmetnis".¹ Arī par laulību un tās neērtībām Epiktēts uzbur pazīstamu ainu. Ar banālu daiļrunību viņš pievienojas tam, kas jau ļoti sen ticis sacīts par "nomācošo ikdienu", kas duļķo dvēseli un novērš to no pārdomām; precētu cilvēku nodarbina "privāti pienākumi": ir jāsilta katlā ūdens, jāpavada bērni uz skolu, jāizdara pakalpojums sievastēvam, jāsgādā sievai vilna, eļļa, ciskas un kausiņš.² Pavirši raugoties, šķiet, ka runa ir tikai par garu pienākumu sarakstu, kuri noslogo gudro un kavē viņu nodarboties pašam ar sevi. Taču [īstais] iemesls, kāpēc ideālam kiniķim, pēc Epiktēta domām, jāatsakās no laulības, nav vēlēšanās paturēt savas rūpes pašam sev un vienīgi sev; gluži pretēji, tas ir tāpēc, ka viņa misija ir nodarboties ar cilvēkiem, modri uzraudzīt viņus, būt viņu "euergetam" [labdarim]; tāpēc, ka viņam gluži kā ārstam "jāizdara apgaita" un "visiem jāpatausta pulss"³; mājas rūpju pārņemtam (pat tad un varbūt jo īpaši tad, ja saimniecība ir nabadzīga, kā to apraksta Epiktēts), viņam nebūs vaļas brīžu nodoties uzdevumam rūpēties par visu cilvēci. Viņa atteikšanās no visām šīm personiskajām saitēm ir tikai to saišu sekas, kuras viņš kā filozofs iedibina ar cilvēku dzimumu; viņam nav ģimenes tāpēc, ka viņa ģimene ir cilvēce; viņam nav bērnu tāpēc, ka viņš zināmā mērā ir radījis visus vīriešus un visas sievietes. Tātad ir labi jāielāgo: no rūpēm par atsevišķu saimniecību kiniķi novērš universālās ģimenes nasta.

¹ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 22, 47.

² *Ibid.*, 70–71.

³ *Ibid.*, 73.

Taču Epiktēts ar to neaprobežojas, viņš nosaka šīs nesavienojamības robežu: tā ir pastāvošā situācija saistībā ar to, ko viņš sauc par aktuālo pasaules "katastāzi". Ja mēs patiesām atrastos gudro polisā, nebūtu vairs vajadzīgi dievu sūtīti cilvēki, kuri, paši atsvabinājušies no visa, ceļas, lai modinātu citus patiesībai. Ikviens tad kļūtu par filosofu, bet kinīķis un viņa skarbā profesija nebūtu vajadzīgi. Tomēr laulība, pastāvot šādam lietu stāvoklim, neradītu tādas pašas grūtības, kādas tā izraisa tagad, pašreizējā cilvēces attīstības posmā; ikviens filosofs varētu atrast savā sievā, sievastēvā, bērnos sev identiskus cilvēkus, kuri ir audzināti tāpat kā viņš.¹ Laulības attiecības nostādītu gudro aci pret aci ar citu viņu pašu. Tātad ir jāpieņem, ka aktīva filosofa atsacīšanās no laulības nesaistās ar pilnīgu tās nosodījumu, tas izriet tikai no apstākļu radītas nepieciešamības; filosofa celibātam atliktu vienīgi izgaist, ja visi cilvēki būtu spējīgi dzīvot viņu patiesajai dabai atbilstošu dzīvi.

3. *Specifiskas attiecības.* Impērijas laikmeta filosofi acīmredzot nav atklājuši laulības attiecību emocionālo aspektu, tieši tāpat kā viņi nav no laulībām izskauduši derīguma komponentus personiskajā, ģimenes un pilsoniskajā dzīvē. Taču viņi pūlējās piešķirt īpašu formu un kvalitātes šīm attiecībām un veidam, kā nodibinās saites starp laulātajiem.

Aristotelis piedēvēja lielu nozīmi un spēku attiecībām starp laulātajiem. Taču, analizējot cilvēku savstarpējās saites, šķiet, viņš dod priekšroku asinsradniecībai; nekas, viņaprāt, nav noturīgāks par vecāku saistību ar bērniem, jo tajos viņi saskata daļu no sevis.² Mūsonija traktātā "Laulība kā šķērslis filosofijai" piedāvātā hierarhija ir atšķirīga. No visām kopībām, kas vien var nodibināties starp cilvēkiem, laulību Mūsonijs nosauc par visaugstāko, visnozīmīgāko un viscienījamāko (*presbytatē*). Ar savu spēku tā pārspēj kopību, kas vieno draugu ar draugu, brāli ar brāli, dēlu ar vecākiem. Tā pārspēj pat – un tas ir izšķirošais – saikni starp vecākiem un viņu pēcnācējiem. Mūsonijs raksta, ka nevienam tēvam, nevienai mātei pret savu bērnu nav vairāk draudzības jūtu kā pret savu laulāto draugu; viņš min piemēru par Admētu: kurš gan bija ar mieru mirt par viņu? Ne jau viņa vecie vecāki, bet gan sieva Alkēstida, lai gan viņa bija vēl jauna.³

¹ ÉPICTÈTE, *ibid.*, 67–68.

² ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 12.

³ MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, XIV, pp. 74–75.

Šādā laulības kā visfundamentālāko un visciešāko saišu izpratnē tās nosaka visu eksistences modu. Matrimoniālo dzīvi raksturo pienākumu sadalījums un izturēšanās atbilstoši savstarpējas papildināšanas principam; vīrietim jādara tas, ko sieviete nevar paveikt, bet viņai savukārt jāpilda darbs, kurš nav vīra kompetencē; vienotību šim pēc definīcijas atšķirīgajām darbībām un dzīves modiēm piešķir mērķa tāpatība (mājsaimniecības labklājība). Šī specifisko lomu pielāgošana neizzuda no laulātiem ļaudīm domātiem norādījumiem par dzīvi: Hierokls "Ekonomikā"¹ atsaucas uz noteikumiem, kas ir identiski Ksenofonta darbos atrodamajiem. Taču aiz šī dalījuma izturēšanās tipos sakarā ar māju, īpašumu un mantojumu var saskatīt nostiprināties prasību pēc dzīves [pienākumu] dalīšanas un pēc kopdzīves. Laulātajiem māksla būt precētam ir ne tikai saprātīgi rīcības paņēmieni ikvienam savā veidā, ņemot vērā abu laulāto atzītu mērķi, kurš viņus vieno; tas nozīmē arī dzīvot pāri un būt kā vienam; laulība prasa noteiktu uzvedības stilu, kur gan viens, gan otrs laulātais dzīvo savu dzīvi divatā un apvienojoties veido kopdzīvi.

Šo eksistences stilu vispirmām kārtām raksturo noteikta prasme būt kopā. Darbu dēļ vīram ir jāuzturas ārpus mājas, turpretim sievai ir jāpaliek namā. Taču labi laulātie gribētu būt kopā, bet šķirties cik vien iespējams reti. Otra cieša klātbūtne, dzīve līdzās viens otram tiek parādīta ne vien kā pienākums, bet arī kā raksturīga tieksme tajās saitēs, kam jāvieno laulātie. Ikvienam no viņiem var būt sava loma, taču viņi nevar iztikt viens bez otra. Mūsonijs uzsver nepieciešamību būt kopā, kuru laulātie izjūt labā laulībā. Šķiršanās grūtības viņš padara pat par viņu īpašās draudzības kritēriju: viņš teic, ka nevienu prombūtni nav tik grūti paciest kā sievai – vīra, bet vīram – sievas prombūtni; nevienai klātbūtnei nav tādas varas atvieglot skumjas, vairot prieku, palīdzēt nedienās.² Otra klātbūtne ir pats laulības kodols. Lai atceramies Plīnija aprakstus savai promesošajai sievai par naktīm un dienām, ko viņš vada, veltīgi viņu meklēdams un atsaukdams atmiņā viņas seju, lai izjustu mātīgu sievas klātbūtni.³

Māksla būt kopā ir arī sarunāšanās māksla. Tā Ksenofonta "Ekonomikā" aprakstīts noteikts savstarpējas saskarsmes modelis starp laulātajiem: vīram kā augstākajai instancei galvenokārt ir jāvada, jādod padomi, jāmāca, jāievirza sieva viņas nama saimnieces darbībā; sievai savukārt

¹ HIÉROCLÈS, in STOBÉE, *Florilège*, 21.

² MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, XIV, pp. 73–74.

³ PLINE, *Lettres*, VII, 5.

jājautā par to, ko viņa nezina, un jāatskaitās par to, ko viņa ir varējusi izdarīt. Vēlīnāki teksti piedāvā citu laulāto dialoga tipu, ar citādiem nolūkiem. Pēc Hierokla uzskatiem, ikvienam no abiem laulātajiem jāziņo otram, ko viņš ir paveicis; sievai jāstāsta vīram, kas notiek mājā, taču viņai ir arī jāapvaicājas viņam, kas notiek ārpusaulē.¹ Plīnijam patīk, ka Kalpurnija ir informēta par viņa sabiedrisko darbību, ka viņa to uzmundrina un priecājas par vīra panākumiem – tā kopš seniem laikiem bija pieņemts slavenākajās romiešu ģimenēs. Taču viņš to saista tieši ar savu darbu, turpretim viņas interesi par literatūru raisa pret vīru izjustais maigums. Viņš padara viņu par sava literārā darba liecinieci un kritiķi: viņa lasa viņa darbus, klausās viņa runas un ar prieku uzklausa komplimentus, ko gadās dzirdēt. Tādējādi – Plīnijs uz to cer – savstarpējā saskaņa (*concordia*) būs mūžīga un ik dienu kļūs stiprāka.²

No tā nācis arī uzskats, ka laulības dzīvei jābūt arī prasmei divatā izveidot jaunu vienību. Atcerēsimies, kā Ksenofons iedalīja dažādās īpašības, ar kurām daba ir apveltījusi vīrieti un sievieti, lai viņi attiecīgi varētu mājās pildīt savus pienākumus; vai arī kā Aristotelis piedēvēja vīrietim spēju līdz pilnībai attīstīt tikumus, kuri sievietei vienmēr piemīt zemākā pakāpē un attaisno viņas pakļautību. Turpretim stoīķi abiem dzimumiem piedēvēja ja ne gluži identiskus dotumus, tad vismaz līdzvērtīgas spējas uz tikumību. Laba laulība atbilstoši Mūsonija uzskatiem pamatojas uz *homonoia*; taču ar to ir jāsaprot ne tikai abu laulāto domāšanas līdzība, drīzāk šeit ir runa par identisku veidu būt saprātīgam, kā arī par ētiskās attieksmes un tikumības identitāti. Laulības dzīvē pārim ir jārada šāda patiesa ētiska vienotība. Mūsonijs to apraksta kā divu detaļu salāgošanas rezultātu vienā celtnes karkasā; abām ir jābūt pilnīgi taisnām, lai rastos izturīgs veselums.³ Raksturojot substanciālo vienību, kura būtu jāveido pārim, dažkārt izmanto citu, daudz spēcīgāku metaforu nekā šī par divām salāgotām detaļām. Tā ir pilnīgas saplūšanas (*di'holōn krāsis*) metafora, kurā lietots jēdziens no stoīķu fizikas.

Antipatrs jau izmantoja šo modeli, pretstatīdams laulāto pieķeršanos citām draudzības formām.⁴ Pēdējās viņš aprakstīja kā kombinācijas no savstarpēji neatkarīgiem elementiem, kuri gluži kā kopā sajaukti graudi var

¹ HIÉROCLÈS, in STOBÉE, *Florilège*, 24.

² PLINE, *Lettres*, IV, 19.

³ MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, XIII B, pp. 69–70.

⁴ ANTIPATER, in STOBÉE, *Florilège*, 25.

tikt no jauna atdalīti: termins *mixis* apzīmē šo savienojuma tipu kā sajaukumu. Turpretim laulībai ir jābūt pilnīgai saplūšanai, tādai, ko var novērot starp vīnu un ūdeni, kuri sajaucoties rada jaunu šķidrumu. Šis pats matimoniālās *krāsis* jēdziens sastopams Plūtārha trīsdesmit ceturtajā punktā "Ieteikumos laulātajiem": tur tas tiek lietots, lai atšķirtu trīs laulības tipus un iedibinātu to savstarpējo hierarhiju. Mēdz būt laulības, kuras ir noslēgtas tikai gultas prieku dēļ – tās pieder pie savienojumu kategorijas, kurā atsevišķi kopā sajaukti elementi saglabā katrs savu individualitāti. Pastāv arī tādas laulības, kuru pamatā ir ieinteresētība, – tās ir kā kombinācijas, kurās elementi veido jaunu noturīgu vienību, taču vienmēr var tikt atdalīti cits no cita tāpat kā karkasa salāgotās detaļas. Taču pilnīga saplūšana, *krāsis*, kura nodrošina jaunas nesagraujamas vienības rašanos, pastāv vienīgi laulībā aiz mīlestības – mīlestībā saistīti laulātie var to īstenot.¹

Šie daži teksti paši par sevi nevarētu nedz parādīt to, kas bija laulības prakse mūsu ēras pirmajos gadsimtos, nedz arī rezumēt tās izraisītās teoretiskās diskusijas. Tie, protams, ir jāvērtē kā nepilnīgi, saistībā ar noteiktām doktrīnām un diezgan ierobežotu vidi. Taču tajos ir labi, kaut arī fragmentāri saskatāms "stipras" laulības dzīves "modeļa" uzmetums. Šajā modelī visfundamentālākā saikne ar citu nav nedz asinsradniecība, nedz draudzība, bet gan vīrieša un sievietes savstarpējā saistība, kad tā organizējas institucionālajā laulības formā un tai atbilstošajā kopdzīvē. Ģimenes sistēma un draudzības attiecību tīkls neapšaubāmi ir saglabājuši lielu daļu no savas sabiedriskās nozīmības, taču eksistences mākslā tie nedaudz zaudē vērtību salīdzinājumā ar saikni, kurā saista divas dažādu dzimumu personas. Šīm duālajām un heteroseksuālajām attiecībām uz visu pārējo attiecību rēķina tiek piešķirta dabiska privilēģija, gan ontoloģiska, gan ētiska vienlaikus.

No tā mēs varam secināt, kāda bija viena no neapšaubāmi savdabīgākajām iezīmēm mākslā būt precētam, proti, uzmanība pret sevi un rūpes par dzīvi divatā tika cieši saistītas. Ja saikne ar sievieti, kura ir "sieva", "laulātā draudzene", ir eksistenciāli nozīmīga, ja cilvēkbūtne ir laulības indivīds, kura daba tiek papildīta kopdzīves praksē, nevajadzētu pastāvēt būtiskai un sākotnējai nesavienojamībai starp saikni, kuru nodibina ar sevi, un attiecībām, kuras izveido ar citu. Laulības māksla ir paškultūras sastāvdaļa.

¹ PLUTARQUE, *Préceptes conjugaux*, 34 (142e–143a). 20. ieteikumā (140e–141a) laba laulība salīdzināta ar virvi, kuru dara izturīgāku šķiedru savīšanās.

Taču tam, kuram rūp viņš pats, nepietiek tikai ar apprecēšanos; ir jāpieskīr savai laulības dzīvei pārdomāta forma un īpašs stils. Šo stilu līdz ar prasīto mērenību nosaka ne tikai pašsavaldība un princips, ka ir jāspēj valdīt pašam pār sevi, lai varētu vadīt citus; to nosaka arī noteiktas savstarpējības formas izstrāde; laulības attiecībās, kuras tik spēcīgi ietekmē ikviena [indivīda] eksistenci, laulātais ar tā privilēģētā partnera statusu jāuzskata par sev identisku būtņi un par elementu, ar kuru veido substanciālu vienību. Tāds ir laulības tematikas paradokss paškultūrā, un tas izvērsas par veselū filosofiju: sieviete, sieva – laulātā draudzene tajā tiek paaugstināta par vislabāko citu, turklāt vīram ir arī jāatzīst, ka viņa kopā ar to veido vienotu veselumu. Salīdzinājumā ar tradicionālajām matrimoniālajām formām tās bija ievērojamas izmaiņas.

2

JAUTĀJUMS PAR MONOPOLU

Varētu domāt, ka traktāti par matrimoniālo dzīvi pieskīr nozīmīgu lomu dzimumattiecību režīmam, kuram ir jāiedibinās starp laulātajiem. Patiesībā tam atvēlētā vieta ir samērā ierobežota, it kā laulības attiecību objektivācija būtu aizsteigusies priekšā, turklāt pamatīgi, tajās notiekošo dzimumattiecību objektivācijai un it kā visa kopdzīvei divatā veltāmā uzcītība joprojām atstātu pavēnī laulāto seksa jautājumu.

Tā, protams, ir tradicionāla atturība. Jau tad, kad Platons grasās izdot likumus attiecībā uz šīm lietām, – fiksējot piesardzības pasākumus, kuri jāievēro, lai radītu labus bērnus, un izvīrnot noteikumus, kādam jābūt topošo vecāku fiziskajam un morālajam stāvoklim, un paredzot pat ieviest inspektora, kuru uzdevums būtu iesaistīšanās jauno mājsaimniecību dzīvē, – viņš uzsver, ka cilvēkiem varētu būt grūti atzīt likumdošanu attiecībā uz šīm lietām.¹ Pilnīgi pretēja seno grieķu diskrētumam ir kristīgās garīdzniecības pedantiskā uzmanība jau kopš viduslaikiem: nu ķērās regulēt visu – pozīcijas, biežumu, kustības, ikviena dvēseles stāvokli, otra partnera nolūku zināšanu, iekāres zīmes, no vienas puses, un piekrišanas apliecinājumus, no otras puses, utt. Hellēnistiskajā un romiešu ētikā par to visu neko daudz neizsakās.

¹ Sk. *Baudu lietojums*, III nod.; Platon, *Lois*, VI, 779 e–780 a.

Tomēr dažos no šiem tekstiem ir formulēti vairāki nozīmīgi principi par baudu lietojuma un laulības dzīves attiecībām.

Mēs jau redzējām, ka tradicionāli saikne starp dzimumaktu un laulību nodibinājās, pamatojoties uz pēcnācēju iegūšanas nepieciešamību un atbilstoši tai. Vairošanās mērķis figurēja precēšanās argumentu vidū; tieši tas darīja nepieciešamas dzimumattiecības laulībā; savukārt šāda mērķa trūkums varēja izjaukt laulības savienību; tieši tādēļ, lai tiktu ievēroti iespējami labākie vairošanās nosacījumi, precētiem ļaudīm sniedza noteiktas rekomendācijas par to, kā izpildīt laulāto dzimumaktu (atbilstoša laika izvēle, režīms, kurš pirms tam jāievēro). Iebildumi pret ārļaulības sakariem (pats par sevi saprotams, sievieti, taču arī vīrieti) arī pastāvēja tieši tāpēc, lai izvairītos no sarežģījumiem sakarā ar nelikumīgiem pēcnācējiem. Nedaudz vienkāršojot, mēs varam sacīt, ka klasiskajos tekstos matrimoniālo saišu un dzimumattiecību sintēzi skata, pamatojoties uz ļoti nozīmīgo vairošanās argumentu; un vēl – nedz no dzimumaktu rakstura, nedz no laulības būtības neizriet, vismaz attiecībā uz vīriešiem, tas, ka baudu varētu gūt tikai laulībā. Atskaitot nelikumīgu pēcnācēju jautājumu, kā arī ņemot vērā ētisko pašsavaldības prasību, nebija nekāda iemesla prasīt no vīrieša, pat precēta vīrieša, pietaupīt visas seksuālās baudas tikai un vienīgi savai sievai.

Tā stingrajā laulības ētikā, kura tika noformulēta mūsu ēras pirmajos gadsimtos, viegli konstatējams tas, ko varētu nodēvēt par dzimumattiecību "ģimeniskošanu" – gan tiešu, gan netiešu sasaistīšanu ar laulību. Tieša piesaiste nozīmēja to, ka pats dzimumattiecību raksturs liek atturēties no tām ārpus laulības. Netieša piesaiste – to, ka laulības un starp laulātajiem pastāvošo saišu raksturam jāizslēdz citur rodamās seksuālās baudas. Laulības stāvoklim un seksuālajai aktivitātei tātad ir jāsakrīt, turklāt tam ir vispusīgs pamatojums, nevis tikai un vienīgi mērķis iegūt likumīgus pēcnācējus. Šī sakrītība vai drīzāk kustība sakrītības virzienā, kurā iespējamas zināmas pretrunas un nobīdes, izpaužas divu principu izstrādāšanā: no vienas puses, seksuālā bauda kā tāda nevar tikt pieļauta ārpus laulības, kas praktiski nozīmē to, ka dzimumattiecības nedrīkst piekopt neprecējies indivīds; no otras puses, laulība ir tāda tipa saistība, ka sieva riskē ciest ne vien no sava statusa zaudējuma, bet arī no tā, ka vīrs var gūt baudu arī ar citām, nevis tikai ar viņu.

1. Protams, reti gadās sastapt skaidri formulētu principu, ka jebkuras dzimumattiecības ir nosodāmas, ja vien tās nenotiek laulības ietvaros, kas

tās padara likumīgas. Neprecējies vīrietis, ja vien viņš ievēro mēra izjūtu un tur godā paradumus, likumus un citu tiesības, drikst gūt baudu pēc saviem ieskatiem; būtu arī visai sarežģīti pat tik bargas morāles apstākļos viņu piespiest pilnīgi atturēties tāpēc, ka viņš nav noslēdzis laulību. Mārkijas dēls, tikai pateicoties izcilai personiskajai tikumībai, kā liecina Seneka, noraidīja viņu iekārojošo sieviešu uzmācību, nonākot pat līdz sarkšanai par to, ka ir viņām iepaticies, it kā ar to būtu pielāvis pārkāpumu (*quasi peccasset*).¹ Var atzīmēt arī, ka Prūsas Dions parāda ļoti bargu attieksmi pret prostitūciju un tās organizācijas veidu, jo, pirmkārt, viņš tajā saskata "mīlēšanos bez mīlestības" un Afrodītei svešu savienošanos, otrkārt, prostitūcijas upuri ir cilvēkbūtnes, kuras nav tai piekritušas; bet, visnotaļ vēlēdamies, lai labi pārvaldītā polisā tiktu iznīdēts šis rūpals, viņš tomēr nesaskata iespēju to nekavējoties izskaust un iznīcināt tik dziļi iesakņojušos ļaunumu.² Marks Aurēlijs priecājas pats par savu atturību seksuālo baudu ziņā. Viņš raksta: "[Es] saglabāju savu jaunību un nekļuva vīrietis pirms laika, drīzāk gan paildzināju šo laiku"; šis atzinums labi parāda, ka vislielākā tikumība nav tas, ka viņš ir pietaupījis baudu laulībai, bet gan tas, ka viņš ir spējis diezgan labi savaldīt sevi un ilgāk, nekā to dara parasti, gaidījis laiku sekā baudas iepazīšanai.³ Arī Epiktēts piemin tādu dzimumattiecību ideālu, kuras netiek uzsāktas pirms laulības, taču padara to par padomu; šim padomam ir jāseko, ja spēj, bet šī tiklība nav jāpārvērš par uzpūtīgu prasību: "Attiecībā uz mīlas baudām pēc iespējas ir jāzaglabā šķīstība pirms laulības; ja tām nododas, lai dara tikai atļauto. Neuzbāzies tiem, kuri to praktizē, nepamāci viņus; nedaudzini visur, ka tu pats no tā atturies."⁴ Dzimumattiecībās prasīto galējo atturību Epiktēts pamato nevis ar laulības formu, tās radītajām tiesībām un uzdevumiem un pret sievu pildāmajiem pienākumiem, bet gan saprot kā cilvēka pienākumu pret sevi, kā Dieva daļu, jo viņam ir jāgodā šis princips, kurš uz laiku ir apmeties ķermenī, un tas jārespektē visā ikdienas dzīves gaitā. Atgādinājumam par to, kas tu esi, drīzāk nekā apziņai par saitēm ar otru būtu jākalpo par pastāvīgu askēzes principu: "Vai tu negribi atcerēties, kas tu esi, kad tu ēd, tu, kas ēd, un kas tevi baro? Un dzimumattiecībās, kas tu esi, kurš piekop šīs attiecības? Vai tu nezini, ka tavā sabiedriskajā dzīvē, tavos fiziskajos

¹ SÉNÈQUE, *Consolation à Marcia*, 24.

² DION DE PRUSE, *Discours*, VII.

³ MARC AURÉLE, *Pensées*, I, 17. [Tulkojumā citēts no: Marks Aurēlijs. *Pašam sev*, I, 17/ I. Kemeris, B. Cirules tulkojums. – R.: Zvaigzne, 1991.]

⁴ ÉPICTÈTE, *Manuel*, XXXIII, 8.

vingrinājums, tavās sarunās Dievs ir tas, ko tu baro, Dievs ir tas, ko tu nodarbini. [...] Tevī klātesošā Dieva priekšā, kurš redz un dzird visu, vai tu nesarksti, domādams par tām un tās piepildīdams, tu, cilvēks, kurš neapzinās savu īsto dabu, un Dieva dusmu objekts."¹

Savukārt Mūsonijs Rūfs, šķiet, ir par pilnīgu seksuālās aktivitātes sasaistīšanu ar laulību, jo viņš nosoda jebkādu seksuālu sakarus, ja tie nenotiek laulības ietvaros un tās mērķu vārdā. Stobaja saglabātā traktāta "*Peri aphrodisiōn*" fragments sākas ar parasto izlaidīgas dzīves kritiku – tā ir tāda dzīve, kas, nebūdama spējīga pati pār sevi valdīt, vienmēr nonāk retu un izmeklētu baudu un "apkaunojošu attiecību" varā. Taču šim banālajam nosodījumam Mūsonijs kā pozitīvu ieteikumu pievieno definīciju par to, kas būtu jāuzskata par *aphrodisia dikaia*, likumīgām baudām. Viņš apgalvo, ka tās ir tādas baudas, kuras partneri kopīgi gūst laulībā un bērnu radīšanā (*ta en gamōi kai epi genesei paidōn syntelūmena*). Pēc tam Mūsonijs precīzē divas hipotēzes, kuras no tā izriet: ārļaulības sakari vai nu rodas laulības pārkāpuma (*moicheiā*) rezultātā, un tas ir vispretišķīgākais likumam (*paranomōtatai*), kas vien var būt, vai arī notiek bez jebkāda laulības pārkāpuma, taču, līdzko šīm attiecībām "ir atņemta atbilstība likumam", tās jau pašas par sevi ir apkaunojošas un to rašanās pamatā ir izlaidība.² Seksuālās aktivitātes likumīgas prakses nosacījums ir laulība.

Starp seno tēmu, ka pārmēru dedzīga nodošanās baudām ir pretrunā ar nepieciešamo pašsavaldīšanos, un principu, ka leģitīma bauda var pastāvēt tikai matrimoniālās institūcijas ietvaros, pastāv būtiska robežšķirtne, kuru Mūsonijs pārvar. No tā viņš izdara kādu ievēribas cienīgu secinājumu, lai gan tas būtu varējis likties paradoksāls daudziem no viņa laikabiedriem. Starp citu, viņš pats to formulē, it kā rēķinoties ar iespējamo iebildumu: vai ir jāuzskata par apkaunojošām seksuālas attiecības starp diviem brīviem un laulības saišu nesaistītiem indivīdiem? "Vīrietis, kuram ir sakars ar kurtizāni vai neprecētu sievieti, nepārkāpj nekādas tiesības un nevienam nelaupa cerības uz pēcnācējiem." Taču pat šajos apstākļos tiek izdarīts pārkāpums, tāpat kā ir iespējams sagrēkot un būt netaisnam, nenodarot ļaunumu nevienam no apkārtējiem, jo cilvēks sasmērējas un "kā cūka gūst baudu pats no savas netīrības"³. Kā vienas no sekām šai koncepcijai par būtisko saistību starp laulību un seksuālo

¹ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, 8 (12–14).

² MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, XII, pp. 63–64.

³ *Ibid.*

aktivitāti jāmin arī Mūsonija Rūfa iebildumi pret kontracepciju. Šī prakse, kā viņš raksta tekstā, kurš ir veltīts jautājumam par to, vai visi bērni ir jāaudzina, – ir pretrunā ar polisu likumiem, jo polisas rūpējas par iedzīvotāju skaita saglabāšanu; šī prakse kaitē arī indivīdiem, jo ir taču tik noderīgi laist pasaulē bērnus; turklāt tās ir arī uzbrukums dievu gribētajai pasaules kārtībai: "Kā gan mēs negrēkosim pret mūsu senču dieviem un pret ģimenes aizstāvi Jupiteru, ja darīsim tādas lietas? Jo tieši tāpat, kā tas, kurš slikti izturas pret viesi, grēko pret Zevu, viesmīlības likumu aizstāvi, kā tas, kurš slikti izturas pret draugu, grēko pret Zevu, draudzības dievu, – tā arī tas, kurš rikojas netaisnīgi pret saviem pēcnācējiem, grēko pret saviem senču dieviem un pret Zevu, ģimenes aizstāvi."¹

Varētu rasties kārdinājums saskatīt šeit aizsteigšanos priekšā kristīgajai idejai par to, ka seksuālā bauda pati par sevi ir netīra un vienīgi likumīgas laulības forma ar iespējamo pēcnācēju radīšanu spēj to darīt pieņemamu. Patiešām, Aleksandrijas Klēments ir izmantojis šo Mūsonija Rūfa teksta fragmentu otrajā "Pedagoga" grāmatā.² Tomēr, lai gan Mūsonijs – tāpat kā lielākā daļa no senajiem morālistiem, atskaitot kīniķus, – uzskata, ka šā tipa attiecību publiska piekopošana ir apkaunojoša, būtu kļajš viņa mācības izkropļojums tam piedēvēt ideju, ka seksuālā bauda ir ļaunums un ka laulība tikusi ieviesta, lai attaisnotu un stingros ietvaros regulētu tās nepieciešamo lietojumu. Mūsonijs vērtē kā apkaunojošas jebkuras dzimumattiecības ārpus laulības ne jau tāpēc, ka pēdējā tās pārklātu un atbrīvotu no tām iekšēji piemītošā grēka; viņš tā uzskata tāpēc, ka saprātīgai un sabiedriskai cilvēk būtnei pati akta daba liek to iekļaut matrimoniālajās attiecībās un tajā radīt likumīgus pēcnācējus. Dzimumakts, laulības saites, bērni, ģimene, polisa un, pat vēl vairāk, visa sabiedrība – tas viss veido virkni, kuras elementi ir savstarpēji saistīti un kurā cilvēka eksistence rod racionālu formu. Izraut [no šī konteksta] baudas, lai tās atdalītu no laulības attiecībām un izvirzītu tām citus mērķus, patiešām nozīmētu cilvēk būtnes pamatu apdraudējumu. Kauna traips nav paslēpts pašā dzimumaktā, bet gan "izlaidībā", kura to atdala no laulības, jo tikai tajā aktam ir dabiska forma un saprātīgs mērķis. Šajā aspektā laulība cilvēk būtnei ir vienīgais dzimumu savienošāns un *aphrodisia* lietojuma likumīgais ietvars.

¹ MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, XV, p. 78. Šis teksts tiek citēts un komentēts izdevumā NOONAN, *Contraception et marriage*, pp. 66–67.

² CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, II, 10.

2. Ņemot vērā seksuālo attiecību un baudas būtisko piederību likumīgai laulībai, mēs varam saprast laulības pārkāpuma jauno problematizāciju un savstarpējās seksuālās uzticības prasības iezīmēšanos.

Mēs zinām, ka laulības pārkāpums bija juridiski tiesājams un morāli nosodāms kā netaisnība, ko viens vīrietis nodarīja otram, kura sievu viņš tika pāvedis. Tātad ārļaulības dzimumattiecībās pārkāpums nozīmēja to, ka sieviete ir precējusies, un tikai un vienīgi to; vīrieša ģimenes stāvoklim nebija nozīmes; tas nozīmē, ka krāpšana un nodarītie zaudējumi skāra abus vīriešus – to, kurš ieguva sievieti, un to, kuram uz viņu bija likumīgas tiesības.¹ Šī laulības pārkāpuma vienīgi kā vīra tiesību apdraudējuma definīcija bija ļoti izplatīta – tā ir atrodama pat tik prasīgā Epiktēta ētikā.² Sarunā par tēmu, ka "cilvēkbūtne ir dzimusi uzticībai" (*pistis*), tajā iejaucas kāds izglītots vīrietis, *philologos*, kurš reiz ticis pieķerts laulības pārkāpumā; viņš atsaucas uz Arhēdama mācību par sievu kopību. Epiktēta iebildumi viņam attiecas uz diviem punktiem. Laulības pārkāpuma gadījumā vīrietis vispirmām kārtām pārkāpj "uzticības principu, kuram mēs esam dzimuši", taču šo "uzticību" Epiktēts nelokalizē matimoniālās institūcijas ietvaros, vēl vairāk, viņš pat nemin laulības saites kā vienu no galvenajām uzticības formām; bet gan raksturo kā attiecības, kas vieno cilvēku ar viņa tuvākajiem, draugiem, polisū; Epiktēta acīs laulības pārkāpumu par apgrēcību padara tās radītā plaīsa vīriešu savstarpējās attiecībās, kur ikvienam ir ne vien jāciena citi, bet arī jāapzinās pašam sevi: "Ja, atsakoties no uzticības, kurai mēs esam dzimuši, mēs izliekam slazdus mūsu tuvākā sievai, ko gan mēs darām? Neko citu kā vien graužam un iznīcinām, vai nav tiesa? Ko? Uzticīgu, godājamu, dievticīgu cilvēku. Vai tas ir viss? Bet labas kaimiņattiecības, vai tās mēs neiznīcinām? Bet draudzību, bet polisū, vai arī tās mēs neiznīcinām?"³ Laulības pārkāpums apdraud gan viņu pašu, gan citus cilvēkus kā cilvēkbūtnes.

Tomēr, par spīti un līdzās šim laulības pārkāpuma tradicionālajam raksturojumam, dažās refleksijās par laulības dzīvi ir atrodamas daudz stingrākas prasības – tajā divkāršajā nozīmē, ka aizvien vairāk tiek izvirzīta prasība pēc simetrijas principa starp vīrieti un sievieti; šis princips tiek pamatots ar cieņu, kura pastāv starp abiem laulātajiem, pateicoties viņu personiskajām saitēm. Sakarā ar šīm "glābjošajām patiesībām" – kuras ir

¹ Sk. *Baudu lietojums*, III nod.

² ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, 4, 2–3.

³ *Ibid.*, II, 4, 2–3.

aptuveni zināmas, taču, nebūdamas pietiekami apgūtas, nespēj reāli ietekmēt uzvedību – Seneka atgādina draudzības pienākumu, kā arī stingri simetrisko laulības pienākumu kopumu: "Tu zini, ka draudzība svēti glabājama, bet nedari to; zini, ka ir nelietīgi no sievas prasīt šķīstību, bet pašam pavest citu sievas; zini, ka, tāpat kā viņa nedrīkst pīties ar mīlāko, tu nedrīksti turēt konkubīni [...]"¹

Mūsonija darbos ir atrodams visdetalizētāk formulētais simetriskas laulāto uzticības princips.² Prātojums par to parādās traktāta "Par *aphrodisia*" plašā fragmentā, kur ir pierādīts, ka vienīgi laulība var radīt dabiski likumīgas dzimumattiecības. Mūsonijs aplūko parādību, kuru varētu nodēvēt par "kalpones problēmu". Verdzene kā mājas piederums bija tiktāl atzīta par seksa objektu, ka varētu šķīst neiespējami aizliegt precētam vīrietim viņu izmantot; tomēr tieši to Mūsonijs vēlas aizliegt, pat tad, kā viņš atzīmē, ja šī verdzene nav precējusies (no tā var secināt, ka vergu pārim namā bija tiesības uz zināmu cieņu). Lai pamatotu šo aizliegumu, Mūsonijs izvirza simetrijas principu vai, drīzāk, diezgan sarežģītu saspēli starp simetriju tiesību ziņā un pārkumu pienākumu ziņā. No vienas puses, kā gan varētu pieļaut vīra sakarus ar kalponi, ja neatzīst sievas tiesības uzsākt attiecības ar kalpu. Ja tiek apstrīdētas vienas puses tiesības, tad nevar tikt atzītas otras puses tiesības. Mūsonijs uzskata, ka ir gan likumīgi, gan dabiski, ka vīram ģimenes vadībā ir vairāk tiesību nekā sievai, taču dzimumattiecību un baudu ziņā viņš pieprasa precīzu simetriju. Bet, no otras puses, šo tiesību simetriju papildina nepieciešamība skaidri parādīt vīrieša pārkumu ētiskās savaldības ziņā. Ja vīram patiešām ļauj darīt ar kalponi to, ko sievai neļauj darīt ar vergu, tas nozīmē atzīt, ka sieva ir spējīgāka uz pašsavaldību un labāk spēj vadīt savas iekāres nekā vīrs; tātad viņa, kura mājās ir vadāma, būtu spējīgāka par to, kurš viņu vada. Lai vīrietis patiešām būtu tas, kurš gūst virsroku, viņam ir jāatsakās darīt to, kas ir aizliegts sievai. Šajā stoiciskajā laulības mākslā, kurai Mūsonijs izvirza stingru modeli, ir nepieciešama noteikta uzticības forma; tā uzliek pienākumus gan vīrietim, gan sievietei; tā neapmierinās ar to, ka aizliedz visu, kas varētu apdraudēt citu vīriešu tiesības; tā neaprobežojas arī ar sievas aizstāvību pret to, kas varētu apdraudēt viņas privilēģēto nama saimnieces un mātes statusu; tā parāda laulības saites kā sistēmu, kura precīzi līdzsvaro pienākumus baudu lietojumā.

¹ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 94, 26. [Tulkojumā citēts no: Lūcijs Annējs Seneka. *Vēstules Lucilijam par ētiku*, 94, 26/ Ā. Feldhūna tulkojums. – R.: Zinātne, 1996.]

² MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, XII, p. 66.

Šai Mūsonija darbos saskatāmajai seksuālās prakses pilnīgajai "laulībnieciskošanai" un laulībai paredzētu *aphrodisia* stingra monopola principam neapšaubāmi piemīt izņēmuma raksturs – te mēs nonākam pie punkta, kurā laulības dzīves māksla šķiet organizējamies ap divkārša aizlieguma likuma formālo principu. Taču arī tādu autoru darbos, kuri atturas formulēt tikpat bargus noteikumus, var saskatīt iezīmējamies prasību pēc uzticības – tas rosina nedaudz atšķirīgas uzvedības modalitātes un rīcības veidus. Šie autori nevis izvērta pārmērīgus aizliegumus, bet gan ir norūpējušies par laulības saīšu pasargāšanu līdz ar tām piemītošo individuālo saikni, pieķeršanos, jūtām un laulāto savstarpējo personisko cieņu. Šo uzticību definē ne tik daudz likums, cik attiecību stils ar laulāto, pieņemtais esamības un saskarsmes veids. Iespējami pilnīgai ārīlaulības attiecību noraidīšanai, ko izrāda vīrs, būtu jāaplicina viņa tieksme pēc izsmalcinātības laulības attiecībās; tai ir jābūt vienlaikus izveicīgas un iejūtīgas izturēšanās izpausmei; savukārt no sievas prasīja zināmu smalkjūtību un iecietību pret faktiem, ar kuriem viņa ir spiesta samierināties un kurus viņa nevarētu neievērot.

Tā kādā diezgan vēlinā romiešu tekstā, kurš samērā ilgi tika uzskatīts par Pseido-Aristoteļa "Ekonomikas" tulkojumu, tradicionālais viedoklis par sievas cieņu papildināts ar aicinājumiem pēc piesardzības un izliguma. No vienas puses, autors iesaka vīram veltīt visas nepieciešamās rūpes sievai, kam jāklūst par viņa iecerēto bērnu māti; viņš tam norāda arī, ka nevajag laupīt apprecētajai sievietei pienācīgo godu.¹ Taču, no otras puses, viņš prasa arī, lai abi laulātie nelāutu viens otram darīt neko zemisku un nekrietnu; viņš iesaka vīram "tuvoties savai sievai tikai krietnā veidā, ļoti atturīgi un ar cieņu" (*cum honestate, et cum multa modestia et timore*); viņš novēl, lai vīrs nebūtu "nedz nevērīgs, nedz skarbs" (*nec neglegens nec severus*): "tādas izjūtas raksturo kurtizānes un viņas mīlākā attiecības"; turpretim pret savu sievu labam vīram jāparāda uzmanība, kā arī atturība, uz ko sievai jāatbild ar smalkjūtību un kautrumu un "līdzīgās daļās" jāizrāda pieķeršanās un bijāšana.² Visnotaļ uzsverot šīs uzticības vērtību, teksta autors sievietei liek skaidri saprast, ka viņai pret sava vīra apgrēcībām jābūt diezgan pielaidīgai attieksmei; "lai viņa aizmirst arī kaitejumus, kurus vīrs dvēseles apjukumā būtu varējis viņai nodarīt" (*si quid vir animae passione ad ipsam peccaverit*); "lai viņa necel nekādas sūdzības un nav barga pret

¹ PSEUDO-ARISTOTE, *Économique*, III, 2.

² *Ibid.*, III, 3.

viņu par izdarīto, bet gan saista to visu ar slimību, pieredzes trūkumu vai uzskata par nejausām kļūdām", savukārt viņam jābūt gatavam izrādīt viņai atzīnību pēc atlabšanas.¹

Līdzīgā veidā savstarpējas uzticības princips izvirzīts "Ieteikumos laulātajiem". Tomēr tajos tas nav formulēts kā stingra un formāla prasība pēc simetrijas; tā tekstā tiek pieņemts, pat īpaši to nepieminot, ka sievietei ir jābūt uzticīgai savam vīram, bet tas ļauj domāt, ka vīram citu baudu meklējumi ir gan diezgan izplatīta vaina, taču nav visai nopietni ņemama. Lai kā arī būtu, šis jautājums ir jārisina laulības ietvaros saistībā ar to, kādas ir emocionālās attiecības starp abiem laulātajiem, nevis saistībā ar tiesībām un prerogatīvām. No vīra Plūtārhs prasa, lai viņam nebūtu dzimumattiecību ar citām sievietēm – ne vien tāpēc, ka tas apdraudētu likumīgās sievas stāvokli, bet arī tāpēc, ka tas viņu aizvainotu un liktu ciest. Viņš atgādina, ka kaķi kļūst traki, saozdami kādu noteiktu smaržu; tāpat arī sievas aizsvilstas niknumā, ja viņu vīriem ir sakari ar citām sievietēm; tāpat ir netaisnīgi (*adikon*) likt viņām ciest tik stipras bēdas tāda "nieka" dēļ kā šī bauda; viņš dod padomu attiecībā uz sievu sekot bīskopja paraugam – tas netuvojas savām bitēm, ja viņam ir bijuši sakari ar sievietēm.² Savukārt sievietēm Plūtārhs dod padomu parādīt zināmu iecietību; viņām būtu labāk ne vien pievērt acis – apmēram tāpat kā Persijas valdnieku sievietēm, kuras piedalījās dzīrēs kopā ar saviem vīriem, bet atgriezās savās telpās, kad, iestājoties reibumam, tika ataicināti muzikanti un kurtizānes, – sievietēm būtu sev jāiegalvo: ja vīrs meklē baudas ar hetēru vai kalponi, tas notiek aiz cieņas pret sievu, jo viņš negrib likt viņai piedalīties izlaidībā, izvirtībā un pārmērībās.³ Tādējādi laulība daudz lielākā mērā kā emocionāla saikne un cieņpilnas attiecības nekā likumiska struktūra piesaista sev visas seksuālās aktivitātes un nosoda visus sakarus, kuri varētu norisināties ārpus laulības. Tā attīstās laulāto simetriskas uzticības prasības virzienā, bet veido arī pārejas vietu, kur vīra pieķeršanās sievietei un sievietes pielaidība pret vīru savstarpēji papildinās; vīra ārpuslaulības baudas vairs nav viņa statusa pārkāpuma atzītas sekas, bet gan zināma vājuma izpausmes, kuras vīrietim ir jāierobežo vēl arī tāpēc, ka sieva izturas iecietīgi un piekārjas, – šāda rīcība, kas saglabā viņas godu, iespējams, liecina arī par jūtām.

¹ PSEUDO-ARISTOTE, *ibid.*, III, 1.

² PLUTARQUE, *Préceptes conjugaux*, 44, 144 c-d.

³ *Ibid.*, 50, 140 b.

BAUDAS LAULĪBĀ

Definējot laulību kā vienīgo iespējamo saikni nodarbībām ar *aphrodisia*, rodas (varētu rasties) vesela virkne jautājumu sakarā ar baudas aktu integrāciju, lomu, formu un galīgo mērķi emocionālo un statusa attiecību saspēlē starp vīrieti un sievieti.

Patiešām, ir jāatzīst, ka pat tajās refleksijas formās, kurās laulībai ir nozīmīga vieta, baudu ekonomika laulības attiecībās tiek iztīrīta galēji atturīgi. Laulība atbilstoši šai dažu sludinātajai stingrajai morālei prasa baudas monopoli; taču nemaz netiek runāts par to, kādas baudas tajā ir pieļaujamas, bet kādas savukārt nav atļautas.

Tomēr bieži tiek pieminēti divi ļoti vispārīgi principi. Vispirmām kārtām tiek uzsvērts, ka laulības attiecībām vajadzētu būt saistītām ar Erotu, ar mīlestību, kuru daži filosofi gribēja attiecināt tikai uz zēniem; taču tām nevajadzētu arī ignorēt vai izslēgt Afrodīti. Mūsonijs kādā tekstā, kurā viņš parāda, ka laulība filosofam ne vien nav šķērslis, bet gan ir pienākums, uzsver matrimoniālā statusa izcilību un vērtību; viņš atgādina trīs dīzenās dievības, kuras par to rūpējas: Hēru, pie kuras "mēs vēšamies kā pie laulības aizgādnes", Afrodīti, jo par "*Aphrodision ergon*" sauc "vīra sakaru ar sievu", un Erotu (patiešām, kam gan viņš būtu piemērotāks "nekā vīrieša un sievietes likumīgajai savienībai"?). Visu šo triju spēku kopīgais uzdevums ir "savienot abus laulātos bērnu radišanai"¹. Plūtārhs tādā pašā veidā apliecina Afrodītes un Erota lomu tajā, kas būtībā veido laulības saites.²

Ar šo mīlas kaislības un fiziskās baudas klātbūtni laulībā ir saistīts otrs princips, kurš ir pretējs pirmajam, taču arī tikpat vispārīgs: ir jāņem vērā, ka pret sievu jāizturas citādi nekā pret mīlāko un ka laulībā jāuzvedas vairāk kā vīram, nevis kā mīlākajam.³ Jāsecina, ka senā piedienīguma principa vērtība laulībā pieaug atbilstoši tendencei, ka laulība kļūst par vienīgo likumīgo vietu seksuālajām baudām. Afrodītes un Erota klātbūtne ir nepieciešama laulībā un nekur citur; taču ir vajadzīgs arī, lai laulības saites atšķirtos no mīlāko attiecībām. Šis princips ir sastopams vairākās formās. Dažkārt tas izpaužas kā visnotaļ tradicionālais ieteikums uzmanīties, jo, ja

¹ MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, Hense, XIV.

² PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, 759 e-f.

³ SÈNÈQUE, *Fragments* (éd. Haase), 85.

sievu pieradina pie pārmēru intensīvām baudām, pastāv risks, ka viņa apgūs mācību, kuru izmantos nelāgiem nolūkiem, un šo mācīšanu nāksies nožēlot.¹ Citkārt tam ir abiem laulātajiem dodamu padomu forma: lai viņi atrod vidusceļu starp pārmērīgu stingrību un pārāk tuvu izlaidībai esošu uzvedību un lai vīrs nemitīgi sev atgādina, ka nevar "ar vienu un to pašu sievieti būt attiecībās gan kā ar sievu, gan kā ar mīlāko" (*hōs gametē kai hōs hetairā*).² Vai arī tas izpaužas vispārīgas tēzes formā: pārmērīga degsme attiecībās ar sievu nozīmē izturēties pret viņu kā pret ārļaulības sakaru partneri.³ Tēma ir nozīmīga, jo tā atkal būs sastopama kristīgajā tradīcijā (Aleksandrijas Klēments uz to atsaucas darbā "*Stromateis*") un saglabāsies tajā ļoti ilgi (Salsas Francisks to izvērsē sacerējumā "Ievads dievbijīgai dzīvei"⁴); lai izprastu šīs tēmas nozīmi to formulējušo stoīku skatījumā, jāatceras, ka viņiem dabiskais un racionālais laulības princips uzdod saistīt divas eksistences, radīt pēcnācējus, būt noderīgam polisai un dot labumu visam cilvēku dzimumam; meklēt tajā vispirmām kārtām baudas izjūtas nozīmētu neievērot likumu, krasi izmainīt mērķus un pārkāpt principu, kuram jāapvieno pāri vīrietis un sieviete.

Taču, runājot konkrētāk, ir jārisina problēma par to, kāds statuss un kādas formas baudu praksei jāiegūst laulības attiecībās un ar kādiem principiem var pamatot to iekšējas ierobežošanas noteikumus. Kā matimoniālā struktūra varēja pildīt regulējošā principa lomā kopš brīža, kad laulībai izvirzīja prasību pēc laulāto saitēm, kurām jābūt gan augstu vērtētām personiskām attiecībām, gan vienīgajai vietai baudas attiecībām, kuras vīrietim līdz šim diezgan brīvi tika atļautas ārpus laulības? Kāda stingrība būs nepieciešama šajā laulībā, ja tai jābūt gan visstiprākajai personiskajai saiknei, gan vienīgajai likumīgo baudu vietai? Visbiežāk formulējumi ir diezgan izplūduši, kaut kas līdzīgs tam, ko mēs lasām romiešu tekstā, kurš tiek uzskatīts par Aristotelim piedēvētās "Ekonomikas" III grāmatu; autors tajā prasa, lai vīrs tuvotos savai sievai "godbijīgi" (*cum honestate*), "ļoti atturīgi un ar lielu cieņu" (*cum multa modestia et timore*); autors tam iesaka runāt ar sievu "labi audzināta vīrieša valodā, kurš pieļauj tikai likumīgu un godājamu rīcību"; viņš iesaka vīram "izturētību un smalkjūtību" (*verecundia et pudore*)⁵ attieksmē pret savu laulāto draudzeni.

¹ PLUTARQUE, *Préceptes conjugaux*, 47, 144 f-145 a; sk. arī 17, 140 c.

² *Ibid.*, 29, 142 a-c.

³ SÉNÈQUE, *Fragments*, 85.

⁴ FRANÇOIS DE SALES, *Introduction à la vie devote*, III, 39.

⁵ PSEUDO-ARISTOTE, *Économique*, III, 3.

Precīzāk izsakoties, stingrību laulības ietvaros pamato divi lieli dabiski un racionāli mērķi, kuri tai tiek izvīrīti. Pats par sevi saprotams, vispirmām kārtām tā ir vairošanās. Seneka uzsver – taču, kā mēs jau redzējām, to atgādina arī vairāki ārsti –, ka nevajadzētu izvīrīt baudu kā mērķi aktam, kuru daba ir paredzējusi vairošanās nolūkiem; milas iekāres cilvēkiem ir dotas ne jau tāpēc, lai viņi izbaudītu saldķaisti, bet gan tāpēc, lai viņi turpinātu sugu (*non voluptatis causa, sed propagandi generis*).¹ No šī vispārīgā principa Mūsonijs secina, ka dzimumattiecības var norisināties likumīgi tikai tad, ja to mērķis ir vairošanās; tie, kuru mērķis ir vienīgi bauda, ir "nepamatoti un likumam pretīšķīgi, pat tad, ja tās notiek laulības ietvaros"². Šis noteikums, kurš ir sastopams arī neopītagoriēšu tekstos, šķiet, kalpoja vairāku tradicionālu aizliegumu pamatošanai – runa ir par dzimumattiecību aizliegumu menstruāciju laikā (pēc ārstu domām, to laikā tiek izšķiesta sēkla), kā arī grūtniecības laikā (ne tikai tāpēc, ka tad tās ir neauglīgas, bet galvenokārt tāpēc, ka varētu apdraudēt embrija attīstību). Taču neizskatās, ka, atskaitot šos vispārīgos ieteikumus, mēs šeit – neraugoties uz principu identiskumu – varētu sastapt tāda tipa jautājumus kā kristīgajā garīdzniecībā par dzimumattiecību likumīgumu konstatētas neauglības gadījumā vai pēc menopauzes vecuma sasniegšanas un par nolūkiem, kas varētu būt vienam vai otram partnerim pirms akta vai akta norises laikā. Baudas kā mērķa noliegums, šķiet, bija visstingrāko morālistu prasība; taču šī prasība drīzāk bija principiāla nostāja nekā shēma, kas ļautu regulēt uzvedību un precīzi kodēt tās atļautās un aizliegtās formas.

Otrs lielais laulības mērķis – kopdzīves izveidošana un pilnībā sadalītu pienākumu ieviešana – ir vēl viens princips, kurš prasa stingrību laulāto attiecību ietvaros. Arī šis princips neiezīmē skaidrāku robežšķirtni par atļauto un aizliegto nekā princips, kurš saistīts ar vairošanās mērķi. Taču vairāki autori – vispirmām kārtām Plūtarhs – tam atvēl smalkāku un sarežģītāku lomu baudas sakaru atdalīšanā no laulības attiecībām. No vienas puses, pienākums padarīt sievu par dzīvesbiedri, kurai atklāj dvēseli, pieprasa cieņu pret viņu ne vien tās stāvokļa dēļ, bet arī pret viņu personiski; *aphrodisia* principam tād tajā ir jārod iekšējas ierobežotības princips. Taču, no otras puses, laulības dzīves mērķim ir jābūt pilnvērtīgas kopdzīves izveidošanai – tai jāklūst par patiesu "eksistenču sakausējumu", taču mēs redzam arī to, ka dzimumattiecības un baudas, ja tās ir dalītas un

¹ SÉNÈQUE, *Consolation à Helvia*, 13, 4.

² MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, XII, p. 64.

kopīgi piedzīvotas, ir tuvināšanās faktors starp laulātajiem. Noturīgas saiknes veidošanās un tās nostiprināšanās *aphrodisia* lietojumā ir ne vien garantija, bet arī tiem labvēlīgs elements. No tā izriet, ka seksuālo baudu (ar nosacījumu, ka tās ir integrētas matimoniālajās attiecībās un tajās labi iekļāvušās) vērtības pieaugums apvienojumā ar stingrības ieteikumiem to piekropšanā ļauj tām pildīt šo pozitīvo lomu laulības savienībā.

Šis nepieciešamās stingrības un vēlamās intensitātes spirālveidīgais process skaidri parādās "Ieteikumos laulātajiem". Tas ir pat viens no šī darba galvenajiem pavedieniem. Tekstā atkārtoti daži no senajiem zināmajiem principiem par tiklību un noslēpumainību, kuriem jāaņem ne vien radīšanas akts, bet arī vienkārši baudas paņēmieni, tādi kā skūpstīšanās un glāsti¹; tajā atgādināts arī, pārveidojot pazīstamo Hērodota izteikumu, ka sievas kautrībai nav jākrīt līdz ar kleitu, ko viņa nomet², nedz arī tumsai jāslēpj jebkura izlaidība; Plūtarhs, atkārtodams kādas sievietes teikto, kura centās izvairīties no Filipa, norādot viņam, ka visas sievietes ir vienādas, kad tiek nodzēsta lampa, atzīmē, ka laulātajai draudzenei patiesām nav jābūt tādai kā visas pārējās, taču tumsas aizsegā, kad nevar saskatīt viņas ķermeni, viņai ir jāliek starot tam, kas viņā ir tikumīgs (*to sōphron autēs*). Protī, tikumīgais viņā ir tieši tas, kas viņu piesaista tikai savam vīram un nolemj viņu vienīgi tam, – "viņas pastāvība un pieķeršanās"³.

Ap šo labvēlīgās atturības un kautruma principu, kurš aplicina pieķeršanās ārkārtējumu, Plūtarhs izvērš veselu virkni padomu, kuri izslēdz tiklab pārlietu prasīgu stingrību, kā arī pārmērīgu gan vīrieša, gan sievietes pielaidību. Protams, labai sievai jārikojas tāpat kā jaunajai spartietei, kuru kā paraugu min autors, un nav pirmajai jātuvojas vīram⁴, jo tāda uzbāzība atgādina kurtizāni; taču viņai nav arī jāizskatās neapmierinātai, ja tuvojas vīrs; jo tad tā būtu nelaipnība un augstprātība⁵. Šeit, pagaidām vēl stipri miglaini, mēs varam saskatīt aizsākumu savstarpējās iniciatīvas un zīmju apmaiņas formas fiksējošajiem likumiem, kuri vēlāk tik pamatīgi nodarbināja kristīgo garīdzniecību. Plūtarhs piešķir lielu nozīmi briesmām, kuras jau pašā dzimumattiecību sākumā var apdraudēt pāra turpmāko saprašanos un starp viņiem veidojošās saiknes noturību. Viņš piemin risku sakarā ar nelāgu pieredzi, kas var piemeklēt jauno sievu; viņš iesaka ar to

¹ PLUTARQUE, *Préceptes conjugaux*, 13, 139 e.

² *Ibid.*, 10, 139 c.

³ *Ibid.* 46, 144 e-f.

⁴ Sk. arī PLUTARQUE, *Des vertus des femmes*, 242 b.

⁵ PLUTARQUE, *Préceptes conjugaux*, 18, 140 c.

nesamierināties, jo laulības priekšrocības parādīsies vēlāk; nevajadzētu rīkoties kā bišu sadzeltajiem, kuri atsakās paņemt medu.¹ Taču viņš ir arī nobažījies, ka pārlieku spēcīga bauda laulības sākumā apdraudēs savstarpējo pieķersanos vēlāk, izsīkstot šai baudai; ir labāk, ja mīlestības spēks nāk no laulāto rakstura un garīgajām nosliecēm.² Visā laulības dzīves gaitā vajadzētu arī nešaubīgi attīstīt to, kas laulāto dzimumattiecībās nāk par labu viņu draudzībai. "Ieteikumos laulātajiem" minēti divi konkrēti piemēri par šo jūtu atjaunošanas funkciju (uz to nepārprotami atsaucas arī viens no sarunas partneriem "Dialogā par Erotu"³): it īpaši izvairīties no strīdiem guļamistabā, jo "nesaskaņas un apvainojumus, kas radušies gultā, nav viegli atrisināt citur"⁴, kā arī, ja parasti guļ vienā gultā, nepārcelties uz atsevišķām istabām strīdēšanās dēļ, gluži pretēji – tas ir īstais brīdis piesaukt Afrodīti, "kura ir vislabākā dziedniece šīm kaitēm"⁵.

Plūtarcha darbos šim tematam ierādīta diezgan nozīmīga vieta. Mēs ar to sastopamies "Dialogā par Erotu", kur viņš pievēršas būtiskajām atšķirībām starp mīlestību uz sievietēm, kurā bauda ir apvienojama ar tās pozitīvo lomu garīgajās attiecībās, un mīlestību uz zēniem, kurā fiziskā bauda (tā netiek uzskatīta par savstarpēju) nevar figurēt kā labvēlīgs faktors attiecību ietvaros. Šis temats ir pieminēts arī "Septiņu gudro dzirēs", kur jautājums par seksuālo saldkaisli tiek aplūkots saistībā ar divām citām fiziskajām baudām, ar kurām dzimumbaudas bieži tiek salīdzinātas, – ar reibumu un mūziku. Viens no sarunbiedriem, Mnēsifils, uzsver, ka ikvienā mākslā un prasmē svarīgākais nav visdarbarīku un materiālu izmantošana, bet tas, ko grib radīt: arhitekta *ergon* būtība nav ietverta kaļķu javā, bet templī, kuru viņš celj; kad mūzas spēlē liru vai flautu, viņām nav cita uzdevuma kā vien "tikumu audzināšana un kaislību nomierināšana"⁶. Tāpat kā Dionīsa uzdevums nav dzert reibinošu vīnu, tāpat arī un tikpat lielā mērā Afrodītes uzdevums (*ergon Aphrodītēs*) nav vienkārši ķermenisks sakars un savienošāns (*synūsiā, meixis*), bet gan savstarpējas draudzības jūtas (*philophrosynē*), savstarpējs vajadzīgums (*pothos*), attiecības (*homiliā*) un sadarbība (*synētheiā*). Dzimumattiecībām laulībā jākalpo par instrumentu simetrisku un apvēršamu emocionālo attiecību izveidei un

¹ PLUTARQUE, *ibid.*, 2, 138 d-e.

² *Ibid.*, 2, 138 f.

³ Cf. *infra*, chap. VI.

⁴ PLUTARQUE, *Préceptes conjugaux*, 39, 143 e.

⁵ *Ibid.*, 38, 143 d.

⁶ PLUTARQUE, *Banquet des sept Sages*, 156 c.

attīstībai. "Afrodīte," raksta Plūtarhs, "ir amatnieks, kurš rada saskaņu un draudzību (*homophrosynēs kai philiās dēmiūrgos*) starp vīriešiem un sievietēm, jo ar viņu ķermeņu palīdzību baudas iespaidā viņa gan saista, gan vieno dvēseles."¹

Šie padomi varētu likties diezgan primitīvi. Tomēr tie figurē kā iepriekšēji atzinumi laulāto ētisko attiecību kodifikācijas ilgtermiņa vēsturiskajā attīstībā no diviem skatpunktiem – tas ir vispārīgs atturības ieteikums un sarežģīta mācība par emocionālo komunikāciju ar seksuālo baudu palīdzību.

*

"Monopolistisks" princips – nekādu ārļaulības dzimumsakaru. Prasība pēc "dehedonizācijas" – lai laulāto dzimumattiecības netiktu pakļautas baudas ekonomikai. Vairošanās kā mērķis – lai laulāto nolūks būtu pēcnācēju radīšana. Šīs trīs pamatiezīmes, kuras raksturo laulības dzīves ētiku, izvērsa vairāki morālisti impērijas laikmeta sākumā; lielu ieguldījumu to izstrādē devis vēlāis stoicisms. Tomēr šīs iezīmes nav tam specifiskas: līdzīgas prasības mēs varam atrast Platona valsts pilsoņiem sacerētajos likumos; vēlāk to ievērošanu labās kristiešu ģimenēs vēlas redzēt Baznīca. Šie trīs principi daudz vairāk nekā stoiciskās bardzības jaunievedumi, daudz vairāk nekā šī laikmeta ētikai piederīgs projekts gadsimtu gaitā nepārtraukti uzsvēra seksuālās stingrības mājvietas lomu, kuru gribeja uztipt laulībai.

Taču šo triju principu pastāvīgumam nevajadzētu radīt iespaidu par to identitāti. Stoicismam vairāk vai mazāk tuvē impērijas laikmeta ētika nepmierinājās ar vairošanās nolūkiem paredzētas un baudu ignorējošas "monopolistiskas" laulības kodeksa aizvādīšanu no Platona utopijas līdz pat kristietībai. Tā pievienoja šim kodeksam zināmu daudzumu savdabīgu nobīžu, kuras izceļ paskultūras attīstības radītās formas.

Vispirmām kārtām jāatzīmē, ka Platonam galvenais pamatojums prasībai iekļaut visas seksuālās baudas matimoniālajā struktūrā bija nepieciešamība nodrošināt polislai bērņus, kuri tai bija vajadzīgi, lai pastāvētu un

¹ *Ibid.*, 156 d. Darbā "Plūtarhs un stoicisms" (109. lpp.) Babī (*Babut*) uzsver, ka Antipatrs, Mūsionijs un Hierokls "interesējas drīzāk par laulību nekā par mīlestību; šķiet, viņu galvenais mērķis ir secināt, ka laulība netraucē dzīvot filosofisku dzīvi; visbeidzot, viņu darbos nav pat mājienu uz vienu no svarīgākajām atziņām sacerējumā "Amatorius", proti, ka arī sieviete, tāpat kā vīrietis, spēj izraisīt milas kaisli".

saglabātu savu varenību. Turpretim kristietībā dzimumsakaru piesaiste laulībai tika pamatota ar apstākli, ka pašās dzimumattiecībās slēpjas grēka, krišanas un ļaunuma iezīmes un tikai laulība spēj tām piešķirt likumīgumu, un pat tad vēl paliek jautājums, vai laulība tās padara pilnībā nevainīgas. Tā, lai gan, pēc Mūsonija, Senekas, Plūtarha un Hierokla domām, derīgumam ir zināma loma, bet pret aizraušanos ar baudu viņiem ir ļoti stipra neuzticība, saikne starp laulību un *aphrodisia* lielākoties tiek pamatota, nevis izvirzot par prioritāti laulības sabiedriskos un politiskos mērķus, nevis postulējot baudu sākotnējo un neatņemamo ļaunumu, bet gan saistot baudas ar to piederību dabai, prātam un būtībai. Lai uzsvērtu atšķirīgās nostājas un dažādu mācību variantus, atzīmēsim, ka šajā ētikas formā laulībai pieprasītais seksa monopols aptver ne tik daudz laulības "ārējo" lietderību vai baudas "iekšējo" negativitāti, cik mēģinājumus saistīt un saskaņot noteiktu attiecību daudzumu – abu seksa partneru satiksmi, laulāto dubultsaikni, ģimenes sabiedrisko lomu –, turklāt tas viss notiek, saglabājot iespējami adekvātas attiecības ar sevi.

Te mēs nonākam pie otras nozīmīgas atšķirības. Pienākums paturēt savu baudu lietojumu laulības ietvaros Platona sargam, Isokrata vadonim un Aristoteļa pilsonim bija arī veids īstenot varu pašam pār sevi – šo varu darija obligātu paša statuss vai polisā pildāmie amata pienākumi. Kristīgajā garīdzniecībā pilnīgas laulāto uzticības princips kļuvis par bezierunu pienākumu tam, kurš rūpējas par savas dvēseles glābšanu. Turpretim šajā stoicisma ietekmētajā ētikā seksuālo baudu lietojums ir jāiekļauj laulībā un jāpieskaņo tās mērķiem, lai apmierinātu īpašās prasības par saikni ar sevi, lai neaizskartu to, kas tu esi pēc dabas un savā būtībā, un lai godātu pats sevi kā saprātīgu būtni. Protams, šis princips, kurš tiecas pat vīriešiem atņemt ārļaulības dzimumsakarus, kā arī vispār tos pieļaut tikai noteiktu mērķu vārdā, būs viens no mezgļpunktiem vēlākajā laulības attiecību un seksuālās prakses "juridifikācijā"; kā sievietes, tā arī precēta vīrieša seksuālā aktivitāte, vismaz principā, riskēs tikt pakļauti likuma bardzībai, un pat precīzs kodekss pašas laulības ietvaros noteiks, ko drīkst un ko nedrīkst darīt, gribēt un pat domāt. Taču šī "juridizēšana", kura vēlāk kļuvis tik jūtama, ir saistīta ar kristīgo garīdzniecību un ar tās specifisko struktūru. Tomēr [impērijas laikmeta ētikā] pat vissīkāk detalizētajos tekstos par pāra dzīvi, kā, piemēram, Plūtarha tekstos, nepastāv reglamentācija atļautā un aizliegtā atšķiršanai; tas ir dzīvesveids, attiecību stils; laulības ētika un padomi par laulības dzīvi ir arī universāli principi un noteikumi tiem, kuri vēlas piešķirt savai eksistencei godājamu un skaistu formu. Tas ir

eksistences estētikas universālums bez likumiem, bet katrā ziņā to piekopa tikai nedaudzi.

Acīmredzamas sekas seksuālās aktivitātes iekļaušanai laulībā – tas liecināja par noslieci lokalizēt likumīgus sakarus tikai un vienīgi laulības ietvaros – bija nepārprotams šīs aktivitātes ierobežojums (vismaz attiecībā uz vīrieti, jo no precētas sievietes tas tika prasīts jau sen). Vēl vairāk, prasība šķirt šo baudu lietojumu un hedonistiskos mērķus tiecās pašu šo aktivitāti iekšēji diskvalificēt. Taču ir arī jāsaprot, ka šīm prasībām un šai diskvalifikācijai pievienojas vēl kāds process – dzimumattiecību vērtības un nozīmes intensifikācija laulības ietvaros. No vienas puses, laulāto dzimumattiecības patiesībā vairs nav tikai tiesību sekas un izpausme; tām ir jāiekļaujas veselā attiecību kūlī, kur pastāv emocionālās saites, pieķeršanās un mijiedarbība. Bet, no otras puses, ja bauda kā mērķis ir jāizslēdz, tā, vismaz dažos smalkākajos šīs ētikas formulējumos, ir jāizmanto kā elements (gan kā instruments, gan kā garantija) emocionālo izpausmju rotālā starp laulātajiem.

Tiesi šī *aphrodisia* vērtības intensifikācija laulības attiecībās, kā arī tām piešķirtā loma laulāto savstarpējā saskarsmē liek aizvien vairāk šaubīties par privilēģijām, kas tikušas saskatītas mīlestībā uz zēniem.

VI ZĒNI

Salīdzinājumā ar cēlajiem formulējumiem klasikas laikmetā mūsu ēras pirmajos gadsimtos refleksija par mīlestību uz zēniem ir zaudējusi ja ne gluži aktualitāti, tad vismaz intensitāti, nopietnību un spraigumu. Kur vien tā parādās, tur izskatās pēc atkārtojuma; kad apspēlē senās tēmas – bieži vien tās ir platonisma tēmas –, šī refleksija gan dod savu ieguldījumu klasiskās kultūras atjaunošanā, taču šis ieguldījums ir visai neizteiksmīgs. Pat tad, kad filosofija tiecas no jauna pieskirt Sokrata tēlam tā kādreizējo prestižu, mīlestība uz zēniem līdz ar problēmām, ko tā izvirza, nekļūst par aktīvu un dzīvu refleksijas degpunktu. Četras Tiras Maksima runas nevar kalpot par argumentu, kas pierādītu pretējo.

Taču tas nenozīmē, ka pederastijas prakse būtu izzudusi vai ka tā būtu kļuvusi par diskvalifikācijas objektu. Visi teksti liecina, ka tā joprojām bija izplatīta un tika uzskatīta par dabisku. Mainījusies šķiet nevis gaume uz zēniem, nedz arī vērtību spriedumi par tiem, kuriem piemīt šī nosliece, bet gan veids, kā par to tika uzdoti jautājumi. Novēcojusi bija nevis pati parādība, bet gan problēma; interese par to bija atslābusi; bija zudusi tās nozīmība filosofiskajās un ētiskajās diskusijās. Šai "at-problematizācijai" neapšaubāmi bija gana daudz iemeslu. Daži saistīti ar romiešu kultūras ietekmi, taču ne tāpēc, ka romieši pret šo baudas veidu būtu bijuši nejutīgāki par grieķiem. Taču sarežģītais jautājums par zēniem kā baudas objektiem Romas institūcijās tika izvirzīts ne tik krasi kā grieķu polisās. No vienas puses, augstdzimušus bērnus labi pasargāja ģimenes tiesības un valsts likumi; ģimenes tēvi bija spējīgi likt cienīt varu, kuru tie īstenoja pār saviem dēliem; slavenais Skantīnija likums, kurš, kā to labi parādījis Bosvels¹, neaizliedza homoseksualitāti, aizsargāja brīvo pusaudzi no

¹ J. BOSWELL, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, p. 61 et suiv.

nelikumībām un vardarbības. No otras puses, tas, protams, izraisīja tādas sekas, ka zēnu mīlēšana tika praktizēta lielākoties ar jauniem vergiem, par kuru statusu nebija jāsatraucas. "Brīvs dzimušais eņēbs Romā tika aizstāts ar vergu," raksta P. Vens.¹ Lai gan Roma bija tik hellēnizēta, tik ļoti piesātināta ar filosofiju un romiešu dzejniekiem tik ļoti patika apdziedāt pusaudžus, tajā gandrīz nemaz neatbalojās dižā grieķu spekulācija par mīlestību uz zēniem.

Vēl vairāk, pedagoģiskās prakses iedibinājušās formas un tās institucionalizācijas veidi padarīja daudz sarežģītāku sakara ar pusaudžiem vērtējumu audzināšanas efekta terminos. Atgādinādam par brīdi, kad zēns jāuztic retorikas skolotājam, Kvintiliāns uzstāj, ka ir nepieciešams pārliecināties par pēdējā tikumiem: "„patiešām, bērni ir jau gandrīz izauguši, kad nonāk pie šiem skolotājiem, un, kļūstot par jaunekļiem, joprojām paliek viņu tuvumā; cik vien iespējams rūpīgi ir arī jāuzrauga, lai jaunekļi savā maigajā vecumā rastu skolotāja šķīstībā aizsardzību pret jebkuriem apvainojumiem un lai viņa nopietnība novirzītu zēnu pārmērīgo aizrautību no izvirtības"; tārad vajag, lai skolotājs "izjūt pret saviem skolniekiem tēva jūtas un lai viņš sevi uzskata par to pārstāvi, kuri tam ir uzticējuši savus bērnus"². Plašākā nozīmē personiskās *philia* saiknes nozīmes samazināšanās, kā arī laulības un laulāto savstarpējās emocionālās saiknes vērtības pieaugums neapšaubāmi lielā mērā veicināja to, ka mīlestības attiecības starp vīriešiem vairs nebija intensīvu teorētisku un ētisku diskusiju objekts.

Tomēr pastāv trīs nozīmīgi teksti: Plūtarha dialogs par mīlestību, vēlāk tapušais Lūkiānam piedēvētais dialogs un četri Tiras Maksima sacerējumi par sokrātisko mīlestību. Šo pēdējo tekstu var nolikt malā – ne tāpēc, ka tas ir retorisks un samākslots, jo Pseido-Lūkiāna "Mīlestības" tādas ir ne mazākā mērā un akadēmiskajos vingrinājumos pievērsšanās senajiem tematiem ir laikmeta iezīme, bet gan tāpēc, ka Tiras Maksima teksts, būdams pilnīgi tradicionāls, lielākoties ir veltīts tam, lai vīriešu attiecībās atšķirtu un salīdzinātu divus mīlestības tipus: skaisto un pareizo un to, kas ir tam pretējs.³ Šo atšķiršanu Tiras Maksims atbilstoši platoniskajai tradīcijai sastata ar opozīciju starp patiesu mīlestību un tikai šķietamu mīlestību. Pamatojoties uz to, viņš izvērs sistemātisku un

¹ P. VEYNE, "L'amour à Rome", in *L'Histoire*, janvier 1981, p. 77.

² QUINTILIEN, *Institution oratoire*, II, 2.

³ MAXIME DE TYR, *Dissertations*, 24, 1; 25, 1.

tradicionālu divu mīlestību salīdzinājumu pēc to specifiskajām īpašībām: viena satur tikumu, draudzību, tiklību, atklātību, noturību; otra satur pārmērību, naidu, bezkaunību, neuzticību. Atkarībā no tām raksturīgā pastāvības veida tās iedala hellēnistiskajā un vīrišķīgajā, sievišķīgajā un barbariskajā. Visbeidzot, tās iedala pēc uzvedības tipa, kurā tās izpaužas: vienā gadījumā rūpējas par mīloto, pavada viņu uz gimnāsiju, medībās, cīņā; viņam seko nāvē; netiecas ar viņu tikties nedz tumsā, nedz vientulībā; turpretim otrā gadījumā izvairās no saules, meklē tumsu un vientulību un izvairās tapt pamanīts kopā ar to, kuru mīl.¹

Plūtarcha un Pseido-Lūkiāna dialogi par mīlestību ir veidoti ļoti atšķirīgi. Viņu Erotika arī ir bināra un salīdzinoša, runa vienmēr ir par divu mīlestības formu atšķiršanu un to vērtības pretnostatījumu. Taču tā vietā, lai šis salīdzinājums notiktu Erotas ietvaros, kur dominēja, kaut arī pilnībā to nepārstāvēja, vīriešu mīlestība, lai liktu tur parādīties divām ētiski nevienlīdzīgām formām, tas pamatojas uz divām dabiski atšķirīgām attiecību formām, proti, attiecībām ar zēniem un attiecībām ar sievietēm (konkrētāk runājot, tām [attiecībām], kuras pastāv ar likumīgo laulāto draudzeni laulības ietvaros); un, jau pastāvot abām šīm kā atšķirīgām dotajām formām, tiek izvirzīts jautājums par vērtību, par skaistumu un par morālu pārākumu. Tas izraisa visas daudzveidīgās sekas, kuras ievērojami izmaina jautājumu par erotiku: izrādās, ka mīlestība pret sievietēm un it īpaši laulība ir pilntiesīga Erotas novada un tā problematizācijas sastāvdaļa, ka tas pamatojas uz dabisko pretstatu starp mīlestību pašam uz savu dzimumu un mīlestību uz otru dzimumu, ka, visbeidzot, mīlestības ētiskais novērtējums vairs nebūs iespējams, neņemot vērā fizisko baudu.

Lūk, tāds ir paradokss: tieši ap šo baudas jautājumu izvērtās refleksija par pederastiju antikajos laikos Grieķijā; tieši baudas jautājuma sakarā šī refleksija piedzīvoja norietu. Tieši laulība kā individuāla saikne, kura spēj integrēt baudas attiecības un tām piešķirt pozitīvu vērtību, kļūst par visaktīvāko morālas dzīves stilistikas noteicēju. Taču mīlestība pret zēniem tāpēc nekļūst par nosodāmu parādību. Tā rod arī savus izpausmes veidus dzejā un mākslā. Taču tā piedzīvo sava veida filosofisko "investīciju zudumu". Kad pievērsās šīs mīlestības izpētei, tajā nevis saskatīja vienu no augstākajām iespējamajām mīlestības formām, bet gan pārmeta nespēju ierādīt vietu baudas attiecībām kā izteiktu trūkumu. Grūtības izdomāt

¹ MAXIME DE TYR, *Dissertations, ibid.*, 25, 2–4.

attiecības starp šo mīlestības formu un *aphrodisia* lietojumu ilgu laiku bija tās augstā filosofiskā novērtējuma pamatā; nu šīs grūtības kļūst par iemeslu saskatīt šajā mīlestībā gaumi, paradumu, prioritāti, kurām ir savas tradīcijas, bet kuras nevar definēt dzīves stilu, uzvedības estētiku un visu modalitāti saiknē ar sevi, ar citiem un ar patiesību.

Plūtarha un Pseido-Lūkiāna dialogi liecina gan par mīlestības uz zēniem vienmēr atzīto likumību, gan par to, ka šī mīlestība pakāpeniski noriet kā dzīva eksistences stilistikas tēma.

1

PLŪTARHS

Plūtarha "Dialogs par mīlestību" sākas un beidzas laulības zīmē. Tūdaļ pēc kāzām Plūtarhs un viņa sieva dodas svētceļojumā uz Tespijām; viņi vēlas ziedot dievam un lūgt viņu svētīt šo savienību, kura atrodas zem nelāgas zīmes abu ģimeņu ķildas dēļ. Pie saviem saimniekiem viņi nokļūst tieši nelielas diskusijas brīdī par to, vai jaunajam Bakhonom, iekārojamam efēbam, ir vai nav jāprecas ar sievieti, kura viņam uzmācas ar savu mīlestību? Strīds, peripetijas, nolaupīšana. Dialogs beidzas, kad visi gatavojas piedalīties kāzu procesijā par godu jaunlaulātajiem un ziedot dieva labvēlībai. Dialogs norisinās no vienas laulības līdz otrai.¹

Tas norisinās arī Erota zīmē, *Erōtidia* svētku laikā, kurus Tespijās svin ik pa četriem gadiem par godu "Erotam un mūzām". Tieši šim dievam Plūtarhs gribēja lūgt aizsardzību viņa laulībai; tieši šo dievu piesauca sakarā ar Bakhona un Ismēnodoras strīdīgajām laulībām, jo šķiet, ka viņš "atbalsta un apveltī ar savu labvēlību to, kas pašreiz norisinās"². Turpat Plūtarhs ir pamanījies nodziedāt garu slavas dziesmu Erotam, viņa dievišķumam, senumam, varenumam, labajiem darbiem un spēkam, ar kuru viņš pacilā un piesaista dvēseles; tādā kārtā Plūtarhs no savas puses iesaistījās dieva kultā vienlaikus ar svinībām visā pilsētā. Erots un Gams, mīlestības spēks un laulības saites viņu savstarpējās attiecībās – tāds ir dialoga

¹ H. MARTIN (*Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, ed. by H. D. Betz) atzīmē, ka dialogā neparādās skaidra atšķirība starp heteroseksuālu mīlestību un laulību. Salīdzinot "Dialogu par mīlestību" un "Ieteikumus laulātajiem", L. Geslers (*Goessler*) uzsver saikni, kuru Plūtarhs nodibina starp *gamos* un *eros*, kā arī novitātes tradicionālajā jautājumā par laulību.

² PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, 771 e.

temats. Tam par ietvaru kalpojošo reliģisko rituālu nozīme ir skaidra: lai varenais Erots, kurš ir acināts aizstāvēt pāri, pārvar ģimeņu nesaskaņas, atrisina draugu domstarpības un nodrošina laimīgu laulības dzīvi. Diskusijas teorētiskais mērķis atbilst šai dievbijīgajai praksei; dialogā tas pamatots šādi: parāda, ka laulība vairāk nekā jebkuras citas attiecības spēj uzņemt sevi Erotā spēku un ka pēdējais savu privilēģēto vietu starp cilvēkiem rod laulātajā pārī.

Sarunas iegants un ārējās peripetijas, kuras veicina tās pakāpenisko izvēšanos, ir izklāstīti svinīgi un ironiski: notikums ir "patētisks", tā ir "vesela drāma"; lai to parādītu, būtu vajadzīgs "koris" un būtu vajadzīga arī "skatuve". Patiesībā runa ir par nelielu komisku epizodi. Bakhonu, iekārojamu pusaudzi – viņš ir skaists un tikumīgs –, vajā erasts Peisijs un arī kāda par puisi daudz vecāka atraitne. Viņai ticis uzdots atrast Bakhonam piemērotu sievu. Viņa nav atradusi neko labāku kā vien sevi pašu. Viņa plijas tam virsū, seko viņam, nolaupa un jau riko kāzas, noceļot zēnu no deguna priekšas milniekam, kurš niknojas, bet pēc tam samierinās. Dialogs sākas, kad ir jau zināmi šausmīgās atraitnes nodomi, bet pirms vēl viņa ir ķērusies pie varas darbiem. Bērns tobrīd joprojām atrodas starp diviem vajātājiem un nezina, kuru ceļu izvēlēties. Tā kā lēmuma pieņemšanu viņš ir uzticējis pieaugušajiem, tie zēnu no izlemšanas atbrīvo. Nu notiek diskusija starp diviem zēnu mīlēšanas piekritējiem – Protogenu un Peisiju – un diviem sieviešu mīlēšanas piekritējiem – Antemionu un Dafnaju. Tā risinās, Plūtarham klātesot, bet viņš ļoti ātri atsakās no liecinieka lomas, ņem savās rokās diskusijas vadību un pavērš to vispārīgas mīlestības teorijas virzienā. Pirmie cīnītāji katrs par savu taisnību pa to laiku pazūd, un Plūtarham uzrodas citi sarunas biedri un pretinieki, Pemptids un it īpaši Zeuksips; pirmais izvirza materialistisku koncepciju par mīlestību, bet otrajam ir agresīvi kritisks viedoklis par laulību, kas Plūtarham ir jāatspēko.

Šeit mēs saskaramies ar vienu no interesentākajām dialoga iezīmēm.

Dialoga pamatā – tāpat kā tas ir mītiskos vēstījumos un morālajā kazuistikā – ir tradicionālā shēma ar krustcelēm: pastāv divi ceļi; kuru lai izvēlas – mīlestību uz zēniem vai mīlestību uz sievietēm? Patiesībā diskusija izvirza ne gluži šo jautājumu. Lai gan Platona tekstos vīrišķais un cildenais Erots ir pretstatīts pavieglajam, svārstīgajam, fiziskajam un "pandēmiskajam" (kuru acimredzot var praktizēt ar zēniem un neprecētām

¹ PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, 749 a.

meitenēm). Plūtarham izvēle pastāv starp zēniem, no vienas puses, un laulību, no otras puses, it kā vienīgi tajā varētu norisināties sakari ar sievietēm.

Vēl kāds raksturīgs Plūtarha dialoga elements ir zēnu vajājošais sievietes personāžs. Šeit ievēribas cienīgs ir it viss. Sieviete ir vecāka par zēnu, lai gan vēl ir jauna; viņa ir bagātāka par to; viņai ir nozīmīgāks sabiedriskais stāvoklis; līdzšinējā dzīvē viņa jau ir guvusi pieredzi.¹ Šāda tipa situācija Grieķijā nav nekas ārkārtējs – cēlonis tam ir gan sieviešu nepietiekamais daudzums, gan laulību stratēģija. Tomēr pret šā veida savienībām izjuta zināmu pretestību; jaunāks un nabadzīgāks vīrs attiecībā pret savu sievu atradās nedaudz nepatīkamā situācijā, jo vīra pārākums bija matrimoniālo attiecību pamatā. Starp citu, laulības dzīvei veltītajos tekstos mēs varam atrast diezgan daudzas piezīmes par šīm neērtībām; Plūtarhs Solona dzīves aprakstā iesaka maģistrātam, kurš redz jaunekli lencam veceni, "kā irbes tēviņš lenc irbi", likt viņam doties uz tādu māju, kur jaunai meitenei vajadzīgs vīrs.² Savukārt Peisijs nelaiž garām iespēju atgādināt šīs izplatītās bažas Bakhona laulības piekritējiem.³ Lai gan šī situācija nebūt nav ārkārtēja, tā ir paradoksāla un bīstama, jo pārlietu izteiktas ir vienas puses intereses un otras puses vēlmes – tas neļauj paredzēt laimīgu un prātīgu kopdzīvi. Tas, kas tiek ieteikts Bakhonam, iepretim pederastiskajai mīlestībai tātad nav labākās, bet gan vismazāk labās no iespējamajām laulībām. Diskusija, kas šo izvēli attaisno, un iznākums par labu šai izvēlei tikai vairo tās vērtību.

Taču ir jāatzīmē vēl kāda paradoksāla iezīme. Ismēnodorai, dedzīgajai atraitnei, ir milzum daudz labu īpašību: viņa ir tikumīga, viņa dzīvo "kārtīgu dzīvi", viņa bauda sabiedrības cieņu, nekad par viņu "nav klīdušas sliktas runas", viņas namu nekad "nav skārušas aizdomas par apkaunojošu rīcību".⁴ Tomēr šī sieviete bez sirdsapziņas pārmetumiem ir metusies pakal zēnam; šis zēns viņai tapis uzticēts, lai veicinātu tā precības; taču, dzirdēdama tik daudz laba par viņu, pati savām acīm ieraudzīdama viņa skaitumu un labās īpašības, manīdama, ka viņu lenc tik daudz brašu mīļāko, arī atraitne viņā iemīlas. Vēl vairāk, viņa tam uzmācas; viņa uzglūn jauneklī, kad tas atgriežas no gimnasija, jo tur nevar viņam iet līdzi; ar dažu

¹ PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, 754 c.

² PLUTARQUE, *Vie de Solon*, 20, 8.

³ PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, 752, e-f.

⁴ *Ibid.*, 749 d un 755 d-e.

draugu palīdzību viņa to "nolaupa". Ir zināms, ka šīs "nolaupīšanas" – daļēji īstas, daļēji inscenētas – bija bieži sastopama parādība ja ne pašā realitātē, tad vismaz pederastiskajā literatūrā noteikti. Daudzu mitoloģijas un vēstures sižetu centrā ir līdzīga vardarbības epizode. Tas ir pieminēts Plūtarham piedēvētajos "Stāstos par mīlestību", kā arī Tiras Maksima sokratiskajai mīlestībai veltītajās runās.¹ Ja tik tikumīga persona kā Ismēnodora metas šādā triecienā, tas nozīmē, ka viņa ir bijusi "dievišķas, par cilvēka prātu stiprākas ierosmes" varā. Visas šīs iezīmes (vecuma atšķirība, sabiedrības atzīnība, interese par iemīlotā augsto tikumību un labo reputāciju, iniciatīva uzmanības parādīšanā, dievišķas iedvesmas izraisīta vardarbība) ir viegli pazīt: tādas pašas piemīt zēnu mīlētājam tradicionālajā pederastiskajā modeli. Plūtarha aprakstītā Ismēnodora ir tieši tādā pašā situācijā kā erasts. Tādējādi Bakhonam būtībā reāli jāizvēlas starp divām pašos pamatos atšķirīgām mīlestības formām – tādu, kas var nodibināties starp apdāvinātu jaunekli un vecāku vīrieti, kuru interesē drauga skaistums, un tādu, kas pastāv starp vīru un sievu, lai pārvaldītu īpašumu un audzinātu bērnus; izvēle notiek starp divām vienas un tās pašas mīlestības formām, kuras atšķiras tikai ar to, ka vienā gadījumā tā ir vīrieša mīlestība, bet otrā gadījumā – sievietes. Tieši to, ka runa ir par vienu un to pašu attiecību tipu, gluži nepārprotami min Plūtarhs kādā no savām uzstāšanās reizēm par labu precībām ar Ismēnodoru: viņš apgalvo, ka neviens nevar iztikt bez kādas varas, nedz arī būt pilnīgs pats par sevi; "efēbs ir pakļauts gimnasia skolotājam, pusaudzis – erastam, pieaugušais – likumam un stratēģim. [...] Attiecīgi, vai tad ir kaut kas šokējošs tajā, ka prātīga un jau nedaudz padzīvojusi sieva vada sava jaunā vīra dzīvi, gan ar pieredzes pārākumu apliecinot derīgumu (*tōi phronein mallon*), gan būdama tikama ar mīlestību (*tōi philein*) un maigumu."²

Mēs redzam, ka Plūtarha dialoga pamatā ir divas virzības – no vienas puses, tā ir nobīde, pateicoties pašai diskusijai; jautājums par izvēli, kura iemīlotajam ir jāizdara starp diviem mīlētājiem, aplinku ceļā pārvēršas jautājumā par divām iespējamām mīlestības formām – mīlestību pret zēniem un mīlestību pret meitenēm; no otras puses, [tā ir] pārnese, kuru pieļauj intrigas paradoksālā situācija, jo attiecības ar sievieti tiek uzlādētas ar tādu pašu ētisko potenciālu kā attiecības ar vīrieti. Nelielajā apcerē, kura ir nojaušama caur dialoga peripetijām, skaidri parādās visas diskusijas mērķis –

¹ PLUTARQUE, *Histoires d'amour*, 2, 772 e; 773 f.

² PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, 754 d.

runa ir par vienīgās mīlestības koncepcijas izveidi, kura nenoraidītu pederastiskajai mīlestībai raksturīgās vērtības, gluži pretēji, tā ietvertu šīs vērtības plašākā, pilnīgākā formā un, visbeidzot, vienīgajā mīlestības formā, kuru var realizēt tikai attiecībās ar sievietēm, precīzāk izsakoties, ar sievu.

Var, protams, uztvert Plūtarha dialogu kā vienu no tām daudzajām retoriskajām sacensībām, kurās mīlestība uz sievietēm un mīlestība uz zēniem tika pretstatīta tālab, lai noteiktu uzvarētāju. Šādā skatījumā tas piepulcēsies dedzīgākajiem laulāto jūtu un baudu aizstāvjiem; ir arī pamats to pielīdzināt stoiķu traktātiem par laulību – ar tiem šo dialogu vieno daudzi temati un formulējumi. Taču šajā tekstā ir runa gluži par ko citu, nevis par argumentāciju laulības labā un pret pederastiju. Tajā var saskatīt nozīmīgu pārmaiņu iezīmēšanos antīkajā erotikā. Šo transformāciju var rezumēt īsi: lai gan netika atzīta ne pārtrauktība, ne nepārvarama robeža, ne nozīmīga vērtību nobīde *aphrodisia* praksē, tomēr erotikas izstrāde bija nepārprotami dualistiska, turklāt šis dualisms bija divkāršs un diezgan sarežģīts pats par sevi, jo, no vienas puses, pretstatīja vulgāro mīlestību (tādu, kurā dominē dzimumakti) un cildeno, tiro, augsto, debešķīgo (kurā šo pašu aktu klātbūtne ir ja ne gluži atcelta, tad vismaz aizplīvurota); bet, no otras puses, izcēla specifiku mīlestībā uz zēniem, kuras tieksme, forma, mērķi, sekas, vismaz tad, ja tie bija atbilstoši savai patiesajai dabai, tika uzskatīti par atšķirīgiem no tā, kas atrodams citās mīlestībās. Abi šie dualismi turklāt tiecās pārklāties, jo bija pieņemts, ka "ista" mīlestība uz zēniem var būt tikai tīra un no vulgāriem *aphrodisia* meklējumiem (tādiem, kas modina iekāri pēc sievietēm un izvīrtīgo tieksmi pēc zēniem) brīva mīlestība. *Aphrodisia* novada kontinuitāte un erotikas binārā struktūra: tieši šī konfigurācija tagad sāk mainīties. Plūtarha "Dialogs" liecina par šo virzību, kura noslēgsies tikai pēc krietni ilga laika, kad izveidosies pilnīgi vienota mīlestības koncepcija, bet baudu praksi pāršķels stingra robeža. Šī robeža atdalīs vienu un otru dzimuma savienību no attiecībām viena dzimuma ietvaros. Tieši šis režīms, kopumā ņemot, ir saglabājies līdz mūsdienām. To pastiprina vienotā seksualitātes koncepcija, kura ļauj nepārprotami iezīmēt attiecību dimorfismu un iekāru diferenciālo struktūru.

Plūtarha "Dialogā" mēs redzam centienus izveidot vienotu erotiku, kura nepārprotami tiktu orientēta uz saiknes modeli vīrietis–sieviete vai pat modeli vīrs–sievā; attiecībā pret šo vienīgo mīlestību (tā tiek uzskatīta par vienu un to pašu neatkarīgi no vērstības uz sievietēm vai zēniem) pederastiskais sakars faktiski izrādās diskvalificēts, taču pagaidām vēl nav novilkta stingra robeža, kā tas tiks izdarīts vēlāk, starp "homoseksuāliem" un

"heteroseksuāliem" aktiem. Visa uzmanība šajā tekstā ir koncentrējusies ap Erotikas unifikāciju. Tā top kritiskā diskusijā (par duālismu), vienotas teorijas izstrādē (par mīlestību) un ar vienota koncepta (*Charis*, Grācija) ieviešanas palīdzību.

1. Tradicionālā "duālisma" izklāstu un kritiku var rezumēt īsi. Šo duālismu acīmredzami aizstāvēja zēnu mīlēšanas piekritēji. Protogens un Peisijš turklāt ātri pamet skatuvi – līdzko pienāk ziņa par Bakhona nolaušanās. Viņiem ir atvēlēts tikai tik daudz laika, lai pēdējo reizi cildinātu atšķirīgu erotiku. Atbilstoši tai mīlestība uz zēniem ir gan atšķirīga no noslieces uz sievietēm, gan pārāka par to divu iemeslu dēļ: viens skar nostāju pret dabu šajos mīlestības veidos, bet otrs – baudas lomu katrā no tiem.

Zēnu mīlēšanas piekritēji īsumā atsaucas uz izplatīto argumentu, ar kuru tiek pretstatīta sieviešu samākslotība (vienām tie ir tērpī un smaržas, bet citām, visnetiklākajām, – skuvekļi, filtri un smiņķi) to zēnu dabiskumam, kurus var sastapt palestrā.¹ Taču viņu būtiskākais arguments pret mīlestību uz sievietēm ir tāds, ka šī mīlestība ir tikai dabiska vajadzība. Tik tiešām, teic Protogens, daba mūs ir apveltījusi ar tieksmi (*orexis*), kura savstarpēji pievelk abus dzimumus: bija vajadzīgs, lai mums piemistu vairošanās tieksme, tieši tāpat kā mūsos pastāv tieksme pēc pārtikas. Taču ir skaidri redzams, ka šā veida tieksme ir tāda pati kā mušām pēc piena un bitēm pēc medus; tāda pati patika ir sastopama arī pavāriem pret vistām un teļiem. Visām šīm tieksmēm Protogens pat nedomā piešķirt Erota vārdu.² Tieksmes dabiskums pēc otra dzimuma acīmredzot vēl nav iemesls nosodīt neizbēgamo praksi savienoties ar sievietēm; taču tas piešķir šai tieksmei ierobežotu vērtību, jo tāda uzvedība ir sastopama visā dzīvnieku pasaulē un tās pastāvēšanas iemesls ir elementāra vajadzība. Protogens pieņem attiecību dabiskumu ar sievietēm, lai uzsvērtu to nepilnību un lai iezīmētu to atšķirību no mīlestības pret zēniem, kura nicina tādas vajadzības un mērķē daudz augstāk. Taču viņš neizvērs tematū, ko, viņaprāt, nozīmē šī mīlestība viņpus dabiskā, tālāk pats Plūtārhs ķersies pie Platona tēmu risināšanas, bet jau ar nolūku tās, par spīti zēnu mīlēšanas aizstāvjiem, iekļaut vienotajā mīlestības koncepcijā.

Otru atšķirību nosaka baudas loma. Tieksme pēc sievietēm no tās ir neatdalāma, turpretim mīlestība uz zēniem nav patiesi atbilstoša savai

¹ PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, 751 a; 752 b.

² *Ibid.*, 750 c-d.

būtībai, ja neatbrīvojas no baudas. Protogena un Peisija argumentācija šīs tēzes pierādīšanai ir drīzāk stoiciska. Viņi piekrīt, ka attiecības ar sievietēm ir ieplānojusi daba dzimtas saglabāšanai, taču viss ir iekārtots tā, ka šis akts ir saistīts ar baudu. Tāpēc patika, tieksme (*orexis, hormē*), kas mūs uz to aicina, ik brīdī var kļūt vardarbīga un neapvaldīta: tad tā pārtop par iekāri (*epithymiā*). Tādējādi pastāv divu veidu vilkme pēc tāda dabiska objekta kā sievietē: viens no tiem ir seksuālā tieksme, dabas kustība, kura par saprātīgu mērķi izvirza paaudžu turpināšanos un kura kā līdzekli izmanto baudu, otrs – iekāre, vardarbīga kustība bez jebkādiem iekšējiem likumiem, kuras "mērķis ir bauda un apmierinājums"¹. Skaidri redzams, ka nedz viena, nedz otra nevar būt patiesa mīlestība: pirmā tāpēc, ka tā ir dabiska un kopīga visām dzīvajām būtnēm; otrā tāpēc, ka pārkāpj saprāta robežas un piesaista dvēseli fiziskai saldkaislei.

Tātad no attiecībām starp vīriešiem un sievietēm ir jāizslēdz pati Erota iespējamība. "Neviena mīlestības daļiņa nevar iekļūt gīnekejā,"² – tā pausts Protogena izteikumā, kuru zēnu piekritēji tulko divējādi: iekāres daba, kura vīrieti vilina pie sievietes "ar seksu" gluži kā suni pie kuces, izslēdz mīlestību; bet ir vēl kas – prātīgai un tiklaid sievietei neklātos izjust "mīlestību" pret vīru un pielaut, ka viņa "tiek" viņa "milēta" (*erān, erastai*).³ Tātad pastāv viena vienīga patiesa mīlestība, un tā ir mīlestība pret zēniem, jo tajā nav necienīgu baudu un tā nepieciešami paredz draudzību, kas ir neatdalāma no tikuma: turklāt, ja erasts konstatē, ka viņa mīlestība neizraisa otrā "draudzību un tikumību", tas atsakās no savām rūpēm un uzticības.⁴

Šai tradicionālajai argumentācijai seko paredzamā atbilde. Dafnajs atmasko pederastijas liekulību. Zēnu mīlētājam gribētos atstāt filosofa un gudrā iespaidu – it kā Ahillejs raudādams nebūtu atcerējies Patrokla gurnus, it kā Solons nebūtu apdziedājis ziedošu jaunekļu "gurnu un lūpu saldumu"; taču viņš nepārprotami tikai gaida izdevību – naktī, kad visi gul, "sarga prombūtnē augļi ir saldi". Mēs redzam dilemmu: vai nu *aphrodisia* ir nesavienojami ar draudzību un mīlestību, un šajā gadījumā zēnu mīlētāji, kuri slepenībā bauda iekāroto ķermeni, nav mīlestības cienīgi, vai arī jāpiekrīt, ka fiziskajai saldkaislei ir vieta draudzībā un mīlestībā un nav iemesla tās izslēgt no attiecībām ar sievieti. Taču Dafnajs ar to neapmie-

¹ PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, 750 d-e.

² *Ibid.*, 750 c.

³ *Ibid.*, 752 b-c.

⁴ *Ibid.*, 750 e.

rinās. Viņš atgādina arī otru nozīmīgu alternatīvu, ar kuru bieži vien aizbildināja mīlnieku uzvedību un baudu, pēc kuras viņi tiecās: ja eromēns ir tikumīgs, šo baudu ir iespējams iegūt tikai vardarbības ceļā pret viņu; bet, ja zēns ir ar mieru, tad ir jāatzīst, ka ir darīšana ar sievišķīgu mīkst-
 čauli.¹ Tātad nosliecē uz zēniem nav jāmeklē labākais paraugs visai mīlestībai; drīzāk šī nosliece ir uzskatāma par "vēlu dzimušu pārāk vecu vecāku bērnu, bastardu, neskaidras cilmes bērnu, kurš tiecas izraidīt likumīgo un par viņu vecāko Mīlestību"²; Dafnajs uzskata, ka nosliece uz zēniem un tieksme pēc sievietēm vismaz pašos pamatos ir viens un tas pats.³

Taču pa īstam vispārējās mīlestības teorijas izstrāde sākas pēc pirmo pretinieku aiziešanas un norisinās, viņiem klāt neesot, it kā, lai sasniegtu diskusijas galveno mērķi, būtu vajadzējis uzteikt šim tik pazīstamajām domstarpībām. Līdz šim, atzīmē Pemptids, diskusija pievērsās personiskiem jautājumiem, bet nu ir jāpārorientējas uz vispārīgiem tematiem.

2. Dialoga centrālo daļu veido slavas dziesma Mīlestībai pēc tradicionālo dieva cildinājuma parauga: tiek pamatots tās patiesi dievišķais raksturs (Plūtārhs šeit oponē Pemptida ieskicētajai epikūriskās cilmes tēzei par to, ka dievi nav nekas vairāk kā vien mūsu kaislības; viņš parāda, ka mīlestība, kura mūs pārņem, ir nepieciešami dievišķas varas sekas); tās spēks tiek salīdzināts ar citu dievu spēku (tā ir nozīmīga pasāža, jo parāda, ka Erots ir nepieciešams papildinājums Afrodītei: bez viņa Afrodītes veikumi nebūtu nekas vairāk kā vien jutekļu bauda, kuru var nopirkt par drahmu; viņš ir arī pretēji tam, ko runā, drosmīgāks un spēcīgāks par Areju: tieši savstarpējās mīlestības dēļ mīlētāji karā metas virsū ienaidniekam un drīzāk drošsirdīgi cīnās līdz pat nāvei nekā apkaunojumā bēg); par tās ietekmi uz cilvēka dvēseli teikts, ka mīlestība padara "cildenu, līdzjūtīgu, iecietīgu un, it kā dievišķas ietekmes pārņemta, dvēsele pilnībā pārvēršas". Visbeidzot, slavas dziesma noslēdzas ar atsaukšanos uz ēģiptiešu mītiem un Platona teorijas izklāstu.

Ievērojams šajā slavas dziesmā ir tas, ka visi tās elementi nāk no tradicionālās pederastijas erotikas. Piemēri lielākoties ir ņemti no zēnu mīlēšanas vai no Sapfo (Alkēstīda un Admēts ir gandrīz vai vienīgais izņēmums). Patiesi, tieši zēnu mīlestības dieva veidā Erots parādās viņam

¹ PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, 751 d-e.

² *Ibid.*, 751 f.

³ *Ibid.*, 751 e.

adresētajās slavas dziesmās. Šo cildinājumu izsaka Plūtarhs, kurš sevi dēvē arī par "sieviešu mīlēšanas dziesminieku"; taču viņš vēlas vien ilustrēt Dafnaja galveno tēzi: "...ja mēs raugāties tikai pēc patiesības, mums jāatzīst, ka tieksme pēc zēniem un tieksme pēc sievietēm rodas no vienas un tās pašas Mīlestības"¹.

Šķiet, ka tieši tas ir dialoga uzmanības centrā. Nelielā komēdija par Ismēnodoras "pederastisko" Bakhona nolaupīšanu kalpo tikai par acurklīgu ietvaru un ilustrāciju. Viss, ar ko vien zēnu Erotika lepojās kā ar šīs mīlestības formas specifisko raksturu (pretstatā nepareizajai mīlestībai pret sievietēm), dialogā, neko neizlaižot no diženās pederastijas tradīcijas, tiek likts lietā no jauna. Taču runa ir par to, lai šo Erotiku izmantotu kā vispārīgu formu, kura spētu sevī iekļaut gan vienu, gan otru mīlestību, it īpaši to piemērojot ne vien tieksmei pēc sievietēm, bet arī pašai laulībai.

Pēc Zeuksipa uzstāšanās – līdz mums nav nonākusi šī manuskripta daļa, kurā viņam būtu vajadzējis kritizēt mīlestību laulībā, taču ne jau pederastijas vārdā, bet gan epikūriešu izpratnē, – Plūtarhs atkal ņem vārdu un izvirza trīs galvenos punktus. Vispirmām kārtām viņš uzsver, ka gadījumā, ja mīlestība ir tāda, kā tika apgalvots, tai jāliek just savu klātbūtni, varu un ietekmi tiklab attiecībās starp abiem dzimumiem, kā attiecībās ar zēniem. Pieņemsim uz brīdi epikūriešu tēzi: tēli, kuri izplūst no mīļotā ķermeņa, kuri nonāk līdz mīlētāja acīm, kuri iekļūst viņa ķermenī, savīļņo to un sakustina tiktāl, ka izveidojas sperma; pieņēmumam, ka šo mehānismu provocētu zēni, bet sievietes to nevarētu izraisīt, nav jēgas.² Un otrādi, pieņemsim Platona tēzi, kurai par labu sliecas Plūtarhs: ja "aiz ķermeņa svaiguma un grācījas" saskata dvēseles skaistumu, ja tas atgādina kaut ko augstāku, dod spārnus mūsu dvēselei, kādēļ lai būtu kāda nozīme dzimumu atšķirībām tur, kur runa ir tikai par "skaistumu" un par "dabisku izcilību"³. Plūtarhs parāda, ka šis tikumības elements, *aretē*, ar kura palīdzību tradicionālajā zēnu Erotikā raksturoja vienu no nozīmīgajām atšķirībām no tieksmes pēc sievietēm, stāv pāri jebkurām dzimumu atšķirībām: "Ir sacīts, ka skaistums ir tikumības zieds. Tātad ir absurdi uzskatīt, ka sievietes nevar būt šāds zieds un viņās neizpaužas tendence uz tikumību. [...] Abiem dzimumiem piemīt vienādas īpašības."⁴

¹ PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, 751 e-f.

² *Ibid.*, 766 e.

³ *Ibid.*, 766 e–767 a..

⁴ *Ibid.*, 767 b-c.

Plūtārhs parāda, ka draudzība, kuru pederasti gribētu paturēt tikai zēnu mīlestībai, var pastāvēt arī vīrieša attiecībās ar sievieti. Vai vismaz attiecībās (acīmredzot šī specifiskācija ir izšķiroša) ar sievu. Tieši laulība un vienīgi laulība nodrošina draudzības formu saiknē starp dzimumiem. Tas, kā Plūtārhs šeit piemin laulību, dažā ziņā atgādina "Ieteikumus laulātajiem"; tā nozīmē eksistences kopību visā dzīves gaitā (Plūtārhs rotaļājas ar vārdiem *stergein*, mīlēt, un *stegein*, dot patvērumu, glabāt pie sevis); tā prasa savstarpēju labvēlību (*eunoia*); tā paredz pilnvērtīgu kopību un dvēseļu vienotību šķirtos ķermeņos – šī vienotība ir tik stipra, ka laulātie "vairs negrib būt divi un nedomā, ka ir divi"¹; visbeidzot, tā prasa abpusēju atturību, *sōphrosynē*, kura liek atteikties no jebkurām citām attiecībām. Tieši šajā pēdējā punktā Erotas teorijas pārņemšana laulības dzīves praksē ir sevišķi interesanta, jo tā izvērta no stoīķu viedokļa ļoti atšķirīgu ideju par laulības lielo vērtību. Plūtārhs pretstata "no ārpusē" nākušajai atturībai, kura ir tikai paklausība likumiem un kuru uzspiež kauns un bailes, tādu atturību, kura rodas Erotas ietekmē: patiesi, tieši viņš, kad iekveldina abu laulāto tieksmi vienam pēc otra, dod "pašsavaldīšanos, atturību un uzticēšanos"; laulāto mīlošajās dvēselēs viņš vieš "tiklību, klusumu, mieru"; viņš piešķir "atturīgu uzvedību" un padara "uzmanīgu pret vienu vienīgu būtni". Šeit ir viegli saskatīt pederastu Erotas, tikumības un mērenības radītāja milnieku dvēselēs, īpašības, bet vispilnīgākajos no viņiem, kā, piemēram, Sokratā, – šīs atturības principu, kurš liek viņam klusēt un apvaldīt iekāri mīlamo klātbūtnē. Plūtārhs pārnes uz laulāto pāri īpašības, kuras ilgstoši tika attiecinātas uz viena dzimuma milnieku *philia*.

Tomēr tādas vispārīgas mīlestības teorijas radīšana, kura būtu derīga gan attiecībās ar sievietēm, gan attiecībās ar zēniem, nozīmēja iešanu pa apkārtceļiem: Plūtārhs nevarēja pāriet, kā no viņa to prasīja Dafnajs un kā viņš pats grasījās darīt, no atsevišķas mīlestības uz vispārīgu mīlestību. Viņš atņēma zēnu erotikai tās fundamentālās un tradicionālās iezīmes, taču piemēroja nevis visām mīlestības formām, bet gan vienīgi laulības saitēm.

3. Tāds patiesībā ir dialoga galvenais mērķis – parādīt, ka unikālā mīlestības ķēde, kura laulībā var realizēties pilnībā, nevarētu rast vietu, vismaz ne tās pilnvērtīgajā formā, attiecībās ar zēniem. Lai gan šīs attiecības līdz ar to tradicionālajām vērtībām kalpoja par atbalstu un paraugu

¹ PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, 767 d-e.

vispārīgajai mīlestības koncepcijai, galu galā tās izrādījās zaudējušas vērtību un nozīmi: tā bija nepilnīga mīlestība salīdzinājumā ar laulāto mīlestību.

Kur Plūtarhs saskata šo nepilnību? Tā kā pastāv dualistiska erotika, kura atšķir istu – jo tā ir tīra – mīlestību no neīstas, maldīgas – jo tā ir fiziska – mīlestības, *aphrodisia* klātnebūtne bija ne tikai iespējama, bet pat nepieciešama, lai radītu no fiziskas mīlestības visaugstāko mīlestību. Taču vispārīgas erotikas izveide, stiprām saitēm saistot Erotu un Afrodīti, maina jautājuma nostādni; *aphrodisia* izlaidums, pārstājot būt nosacījums, pārtop par šķērslī. Plūtarhs to skaidri pasaka: Afrodīte bez Erosa piedāvā tikai pārejošu baudu, kuru var nopirkt par dažām drahmām, bet Erots bez Afrodītes ir ne mazāk nepilnīgs, jo viņā trūkst fiziskas baudas; mīlestība bez Afrodītes ir "kā reibums bez vīna, kuru izraisa no vīgēm un miežiem iegūts dzēriens; tas var būt tikai uzbudinājums bez augļiem (*akarpon*) un bez piepildījuma (*ateles*), bet tāds ātri pārvēršas apnikumā un riebumā"¹.

Tātad vai zēna mīlēšana var ietvert *aphrodisia*? Argumentāciju mēs zinām²: seksuālās attiecības šajā gadījumā vai nu tiek uzspiestas ar varu un tas, kuru tām pakļauj, var izjust tikai dusmas, kaunu un atriebības tieksmi, vai arī šo attiecību objekts tām piekrīt, jo "mikstčaulības", "sievšķības" dēļ "gūst baudu, būdams pasīvs" (*hēdomenos tōi paschein*) – tad tas ir "apkauņojums", tas ir "pret dabu" un pašu pasīvo noliek viszemākajā līmenī.³ Plūtarhs šeit atgriežas pie "eromēna dilemmas": izvarošanas gadījumā viņš izjūt kaunu, bet piekrišanas gadījumā viņš pelna nicinājumu. Tradicionālie pederastijas pretinieki ar to arī aprobežojas. Turpretim Plūtarha analīze turpinās, tiecoties definēt to, kā pietrūkst mīlestībai uz zēniem un kas tai traucē būt tādai pašai harmoniskai Erosa un Afrodītes vienībai kā laulāto mīlestība, kur dvēseļu tuvība savijas ar fizisko baudu. Šo trūkumu Plūtarhs apzīmē ar vienu vārdu: zēnu mīlestība ir *acharistos*.

Termins *charis*, kurš dialoga gaitā minēts vairākkārt, šķiet, ir viens no svarīgākajiem Plūtarha refleksiņā. Katrā ziņā tas tiek visai svinīgi ieviests teksta sākumā, vēl pirms vienīgās Mīlestības dīzenās teorijas veidošanas. Pirmais to kā "visvarenu" argumentu savas tēzes aizstāvēšanai lieto Dafnajs⁴: ar mīlestību pret sievietēm ir tā, viņš teic, ka, piekopjot dabas iedibinātās

¹ PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, 752 b.

² Plūtarhs šeit atkārtoti Dafnaja izvērsto argumentāciju, 751 d-e.

³ *Ibid.*, 768 d.

⁴ *Ibid.*, 751 c.

dzimumattiecības, tā var vest pie draudzības (*eis philiān*), izejot caur *charis*. Dafnajs piešķir šim terminam tik lielu nozīmi, ka tūdaļ pat mēģina to definēt un apveltīt ar vairākām slavenām poētiskām līdzībām. *Charis* – tā ir vīrietim dota labprātīga sievietes piekrišana, tāda piekrišana, kura, pēc Sapfo domām, ir iespējama, tikai sasniedzot dzimumgatavību, un kuras trūkums dzimumattiecībās, pēc Pindara domām, var izraisīt neglītu pēcnācēju dzimšanu: tā Hērai "*aneu charitōn*" piedzima Hēfaists¹. Ir skaidri saskatāma šai labvēlībai atvēlētā loma: integrēt dzimumattiecības līdz ar to pretējiem poliēm – dabas noteiktu aktivitāti un pasivitāti – savstarpējas labvēlības attiecībās un iekļaut fizisko baudu draudzībā.

Pēc šāda iepriekšēja raksturojuma un pēc tam, kad ir ieviesta vienota mīlestības doktrīna, jautājums par *charis* dialoga beigās kļūst dominējošais; tieši *charis* var kļūt par šķēršļfaktoru starp mīlestību pret sievietēm un mīlestību pret zēniem, jo tikai pirmā ir spējīga ietvert sevī pilnvērtīgu mīlestības formu, kurā, pateicoties saprašanās maigumam, savienojas Afroditē bauta un draudzības tikums. Taču šo savienojumu Plūtārhs uzskata ne tikai par iecietību, kura laulības saišu ietvaros atvēlētu vairāk vai mazāk utilitāru vietu (piemēram, vairošanās nolūkos) dzimumaktiem. Gluži pretēji, viņš novieto dzimumaktus visu emocionālo attiecību pamatā, kurām ir jāiedveš laulības saitēm dzīvība. Fiziska bauda tieši tādā pašā mērā kā saprašanās maigums izslēdz jebko, kas vien varētu būt vardarbība, krāpšana vai primitīva izpatikšana un var būt arī savstarpēju jūtu pamatā, kuras nepieciešamas laulībā: "Fiziska savienošanās ar laulāto draudzeni ir draudzības avots, gluži kā kopīga piedalīšanās dižās mistērijās." Saldkaisle ir nieks (tas ir parastais fiziskās baudas pretinieku izteiciens), bet, tūdaļ pat Plūtārhs piebilst, "tā ir kā dīglis, no kura starp laulātajiem diendienā aug savstarpējā cieņa (*tīmē*), saprašanās (*charis*), pieķeršanās (*agapēsis*) un uzticība (*pistis*)"².

Plūtārhs sniedz arī oficiālu vēsturisku pamatojumu fiziskās baudas fundamentālajai lomai un šai iedīgļa funkcijai; viņš to atrod Solona likumdošanā, kurā vīriem norādīts tuvoties savai sievai "vismaz trīs reizes mēnesī". Arī Solona dzīvesaprakstā ir minēts šis likums, norādot, ka tas ir spēkā tikai laulībās ar bagātām bārenēm, – iemesls tam bija nepieciešamība iegūt pēcnācējus, kuriem atstāt mantojumā īpašumu. Plūtārhs piebilst, ka runa ir vēl par kaut ko citu, – pat tādā gadījumā, ja šī regulārā

¹ PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, 751 d.

² *Ibid.*, 769 a.

tuvība "nevainagosies ar bērniem", tas būs "cieņas apliecinājums krietnai sievai", "jūtu parādīšana, kura jebkurā gadījumā neļauj uzkrāties nepatikai un izvērsties tai par pilnīgu riebumu".¹ "Dialogā par mīlestību" Plūtarhs piedāvā vēl zīmīgāku formulējumu par dzimumattiecībām kā regulāras tuvināšanās pirmcēloni un labas saprašanās garantiju. Viņš tās padara par laulības saišu stipruma atjaunošanas veidu, apmēram tāpat kā atjauno līgumus: "Līdzīgi tam, kā valstis laiku pa laikam atjauno tās saistošos līgumus, Solons vēlējās, lai laulība savā ziņā tiktu atjaunināta, norūdot to ar šī maiguma izpausmju ietekmi, par spīti visiem savstarpējiem pārmetumiem, kuri kopdzīvē var krāties diendienā."² Tātad seksuālā bauda kā mīlestības un draudzības saišu pirmsākums un ķīla ir matrimoniālo attiecību kodols. Bauda tās pamato vai katrā ziņā no jauna dod tām spēku kā tādām eksistences paktam. Plūtarhs min to, kas dzimumattiecībās varētu būt sievietei "aizskarošs" laulības sākumposmā, bet parāda arī, kas pat šajā "dzēlienā" ir nepieciešams dzīvas, noturīgas un ilgstošas laulības savienības izveidei. Viņš ņem talkā trīs metaforas: par koku, kuru potē un kurā ir jāiegriež, lai ar potzara palīdzību to padarītu spējīgu ražot vēlamos augļus; par bērnu vai jaunekli, kuram ir jāiekaļ galvā, sagādājot viņam grūtības, pirmie to zināšanu iedīgļi, kuras tam būs noderīgas un nāks par labu vēlāk; visbeidzot, par šķidrumu, kuru ielej citā šķidrumā: pēc sākotnējās dulķošanās un mutulošanas izveidojas maisījums, tādējādi īstenojoties *di'holōn krāsis*, par ko jau tika runāts "Ieteikumos laulātajiem"³; kopā tie rada jaunu šķidrumu, kuru vairs nekādi nevar sadalīt divās sastāvdaļās. Laulības dzīves sākumā ir neizbēgamas zināmas ciešanas no satraukuma un sajukuma, taču pēdējie ir nosacījums jaunas un stabilas vienības izveidei.

Tādējādi Plūtarhs nonāk pie būtiskas atziņas: "Laulībā mīlēt ir lielāks labums nekā būt mīlētam."⁴ Formula ir nozīmīga tāpēc, ka tradicionālā erotika ikvienās mīlestības attiecībās skaidri iezīmēja mīlētāja un mīlotā polaritāti un nepieciešamo asimetriju starp abiem. Laulībā būtiskākais elements ir divkāršā mīlēšanas aktivitāte, jo tā piemīt abiem laulātajiem. Tam ir viegli saskatāms iemesls. Šī divkāršā mīlēšanas aktivitāte ir savstarpējības princips: tāpēc, ka ikviens no abiem mīl otru, kura mīlestību viņš pieņem, tāpēc, ka piekrit saņemt šīs mīlestības apliecinājumus, un tāpēc, ka viņam

¹ *Vie de Solon*, 20.

² *Dialogue sur l'Amour*, 769 a-b.

³ *Ibid.*, 769 e-f; ce. *Préceptes conjugaux*, 142 e-143 c.

⁴ *Dialogue sur l'Amour*, 769 d.

patik būt šādi milētam. Šī aktivitāte ir arī uzticības princips, jo mīlestību pret otru ikviens no abiem var pieņemt par savas uzvedības regulētāju un par iemeslu ierobežot savu iekāri. "Kad mil, tad izvairās no visa, kas sa-gandē un pasliktina laulības savienību."¹ Laulībai par tās vērtību un stabilitāti jāpateicas divkāršās mīlestības shēmai, kurā no Erota viedokļa ikviens no abiem ir konstanti aktīvais subjekts; no šīs savstarpējības mīlēšanas aktā izriet, ka dzimumattiecības var ieņemt savu vietu jūtās un abpusējā sapratnē. Līdzās šim attiecību modelim mīlestības prakse ar zēniem, kurā pastāv stingri iezīmēta atšķirība starp erastu un erotomēnu, pasivī-tātes dilemma, neizbēgami pārejošā jaunība, var būt tikai neadekvāta. Tajā nepastāv divkāršās un simetriskās mīlēšanas aktivitāte un attiecīgi trūkst pāra iekšējās regulācijas un stabilitātes. Tai ir laupīta "grācija", kura ļauj *aphrodisia* iekļauties draudzībā un izveidot pilnīgu un pabeigtu Erota formu. Plūtārhs būtu varējis sacīt, ka pederastija ir tāda mīlestība, kurai trūkst "grācijas".

Rezumējot var teikt, ka Plūtārha teksts liecina par tādas erotikas izvei-došanos, kura vairākos būtiskos punktos atšķiras no erotikas, kādu to pa-zina un attīstīja grieķu kultūrā. Jaunā erotika nebija pilnīgi citāda, jo, kā rāda Erota cildinājumam veltītā centrālā daļa [dialogā], tradicionālajiem jēdzieniem joprojām ir būtiska loma. Taču Plūtārhs šo Platona stila ero-tiku izmanto atšķirīgiem nolūkiem no tiem, ar kuriem tā parasti tika sais-tīta. Šī erotika ilgstoši liecināja par divu diametrāli pretēju mīlestību pastā-vēšanu (viena bija zemiskā, vulgārā, uz *aphrodisia* vērstā mīlestība, otra – cildenā, garīgā, uz rūpēm par dvēseli vērstā mīlestība), taču arī iedibināja starp tām sava veida vienotību, jo tikai otrā no abām tika uzskatīta par patiesu, bet pirmā bija tikai istās mīlestības ēna uz zemes un atdarinājums. Plūtārhs šos pašus Platona jēdzienus izmanto arī erotikā, kas tiecas pēc vienīgā Erota, tāda, kurš apvienotu sevī sievieti un zēnu mīlēšanu, un iekļaut tajā *aphrodisia*; taču šādas vienotības vārdā jaunā erotika galu galā izslēdz mīlestību uz zēniem *charis* trūkuma dēļ. Pamatojoties uz dualis-tisko erotiku, kuru nodarbina jautājums par patiesību un šķietamību un kuras aicinājums ir fundamentāls zēnu mīlēšanas pamatojums, taču par *aphrodisia* zaudējuma cenu, Plūtārhs rada jaunu mīlestības stilistiku: tā ir monistiska tajā ziņā, ka iekļauj *aphrodisia*, taču pārvērš šo iekļaušanu par kritēriju, kas tai ļauj atzīt tikai laulāto draugu mīlestību un izslēgt

¹ PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, 769 d-e.

attiecības ar zēniem tām raksturīgā trūkuma dēļ: šīm attiecībām vairs nav vietas diženajā un vienotajā integrācijas ķēdē, kur mīlestību atdzīvina bau-
das savstarpējība.

2

PSEIDO-LŪKIĀNS

Lūkiānam piedēvētais darbs "Divas mīlestības" nepārprotami ir sarakstīts vēlāk.¹ Tie ir ļoti izplatītā pārstāsta formā sakārtoti dialogi. Teomnēsts, kuram jaunas aizraušanās gan ar sievietēm, gan ar vīriešiem rodas gluži kā Hidras galvas, kad vecās vēl nav pazudušas, sūdzas par Afrodīti: dievietes dusmas viņu vajā kopš tā laika, kad viņš no bērna kļuva par efēbu; viņš taču nav Saules pēcnācējs, viņam taču nepiemīt Ipolita negantā izturība. Teomnēsts izjūt vienādu tieksmi pēc abām mīlestībām un nespēj noskaidrot, kuras vilinājumam labāk ļauties. Viņš lūdz Likīnu, kuru ne-
saista neviena no abām kaislībām, būt par objektīvu tiesnesi un pateikt, kura izvēle būtu labākā. Likīnam laimīgā kārtā atmiņā kā iecirsts ir sagla-
bājies divu vīru dialogs par šo tematu; viens no viņiem milējis tikai zēnus, sprieždams, ka sievišķā Afrodīte ved uz "pazušanu"; otrs bijis gluži traks uz sievietēm. Likīns ir gatavs pārstāstīt viņu sarunu, taču lai Teomnēsts neju-
toties maldināts, jo viņš savu jautājumu ir varējis izteikt it kā puspajokam, turpretim Harikls un Kallikratīds, ar kuru runām mēs tūdaļ iepazīsimies, diskutēja ļoti nopietni.

Nav vajadzības īpaši uzsvērt, ka pēdējā piezīme nav jāuztver burtiskā nozīmē. Protams, abi pretinieki bija nopietni, taču Pseido-Lūkiāns ironizē, aprakstīdams viņu pārspilēti svinīgos un smagnējos pierādījumus. Šajos lieliskajos gabaliņos ietverti atdarinājumi; ikviens no tiem ir tipiska Sieviešu Cienītāja un Zēnu Drauga runa. Autors smīkņā, pārstāstīdams šo nesatricināmo strīdnieku teikto, – te ir gan tradicionālā argumentācija, gan bezgalīgi citāti, gan atsaukšanās uz dižajām filosofijas idejām, gan retoriskas figūras. Jāatzīmē, ka šajā aspektā pederastiskā runa ir daudz krāšņāka, pretenciozāka un "barokālāka" nekā daudz stoiciskākā, vien-
kāršākā runa par labu sievietēm. Noslēguma ironija – Teomnēsts atgādina,

¹ Par šo tekstu sk. R. BLOCH, *De Pseudo-Luciani Amoribus*, 1907; Makleods (MACLEOD) priekšvārdā apgāda Loeb izdevumam to datē ar 4. gs. sākumu; F. Bufjērs (F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, p. 481) domā, ka tas radies 2. gs.

ka galu galā tas viss ir jautājums par skūpstiem, glāstiem, rokām, kuras taustās zem tunikas, – ir galvenokārt dzēlība par zēnu mīlēšanas cildinājumu. Taču pat šī ironija liecina par izvīrītās problēmas nopietnību. Lai kā uzjautrinātos Pseido-Lūkiāns, zīmējot abu šo Cienītāju "teorētiski diskursīvo" portretu, viņu pamatīgi pārspīlēto retorisko profilu, tajā var saskatīt, kāda šajā laikmetā un spilgtākajās izpausmēs bija "erotiskā argumentācija", kurai bija tik ilgs mūžs hellēnistiskajā kultūrā.

Kaut kas šajā dialogā, kuru Likīns pārstāsta, lai apgaismotu savu starp divām mīlestībām apmaldījušos draugu, var pārsteigt jau pašā sākumā: dialogs noslēdzas (zināmā mērā divdomīgi) par labu zēnu mīlēšanai, taču tas nenotiek Erotā zīmē, kuru uzskata par šā saistību veida aizstāvi, bet gan Afrodītes zīmē: aina, kuru līdz pat vissīkākajām detaļām ir atcerējies Likīns, norisinās Knidā, pie dievietes tempļa, tur, kur atrodas Prāksitela veidotā tik slavenā statuja. Tas gan netraucē zēnu un viņu mīlnieku aizstāvim dialoga gaitā atbilstoši tradīcijai piesaukt Erotu, "debesu dievu", "Mīlestības mistēriju priesteri"; savukārt tas, kurš runā par sieviešu vilinājumu, gluži dabiski, lūdz Afrodītes atbalstu. Tas, ka Knidas dieve savā ziņā pārtrauga šo diskusiju, taču vienlaikus arī stājas preti Erotam, savam mūžsenajam partnerim un pretiniekam, ir viegli izskaidrojams – fiziskas baudas tēma caurvij visu dialogu. Tieši par baudu, par *aphrodisia* ir runa Teomnēsta paustajās rūpēs, jo viņu piesaista gan meiteņu burvība, gan zēnu daiļums. Tieši fiziskā bauda teiks pēdējo vārdu un smieklu šaltī noslicinās klīrīgās runas. Tieši fiziskā bauda ir arī iemesls, turklāt zīmīgas anekdotes formā, Harikla un Kallikratida diskusijai: kāds jauneklis, iemīlējies Prāksitela statujā, ļāva sevi pa nakti ieslēgt templī un aptraipīja marmoru, taču tā, it kā būtu to darijis ar zēnu.¹ Stāsts par šo visai tradicionālo atgadījumu izraisa strīdu: vai zaimojošs akts tādēļ, ka vērsts uz Afrodīti, ir cildinājums viņai, kura pārtrauga sieviešu baudas. Taču vai tas nav vērsts pret Afrodīti, ja ir izpildīts šādā veidā? Divdomīgs akts. Vai šis nopulgojums – cildinājums, šis ķecerīgais pagodinājums jāpieskaita sieviešu vai zēnu mīlēšanai?

Jautājums, kurš dialogā viscaur saglabājas, pat tad, ja tas šķiet aizmirsts aiz ēteriskām runām, ir šāds: kādu vietu, kādu formu piešķirt seksuālajai baudai vienā un otrā mīlestībā? Tieši atbilde uz šo jautājumu būs diskriminants, kurš uz brīdi piešķirs mīlestībai pret zēniem uzvaru filosofijas debesīs, bet realitātes ironija uzvaru drīz vien sabojās.

¹ PSEUDO-LUCIEN, les *Amours*, 16.

Diskusijai ir stingra struktūra. Ikviens no abiem oratoriem pēc kārtas ņem vārdu un pamatīgā runā aizstāv to mīlestības veidu, kuram viņš dod priekšroku; klusējošs liecinieks (tas ir Likīns) tiesās šo sacensību un noteiks uzvarētāju. Lai arī Kallikratida "zēnu" runa ir krāšņāka un garāka par Harikla runu, abām aizstāvēšanās runām ir vienāda struktūra; argumenti ir izkārtoti tādā kārtībā un veidā, lai otrie precīzi atbilstu pirmajiem. Ikviens no abām runām satur divas daļas; pirmā daļa ir atbilde uz jautājumu par iztirzājamās mīlestības dabu, cilmi un pamatojumu pasaules kārtībā. Otrā daļa ir atbilde uz jautājumu par vienā un otrā mīlestībā gūstamo baudu. Kādai ir jābūt tās formai, un kāda ir tās vērtība? Nepētīsim šeit abu izklāstu pakāpenisko attīstību, bet aplūkosim abus jautājumus pēc kārtas, lai redzētu, kādā veidā katrs pa savam uz tiem atbild sieviešu mīlēšanas piekritējs un zēnu mīlēšanas aizstāvis.

1. Harikla runa "sieviešu labā" pamatojas pasaules uztverē, kuras vispārīgā tonalitāte neapšaubāmi ir stoiciska¹: daba šeit tiek definēta kā spēks, kurš, sajaucot elementus, radījis visas dzīvās būtnes un piešķīris tām dvēseli. Šis spēks arī, turpina Harikls, pazīstamos vārdos atkārtodams labi zināmu mācību, ir ieviesis paaudžu nomaiņu.² Labi zinot, ka dzīvās būtnes ir veidotas no "nīcīgas vielas" un ka katrai atvēlētais laiks ir īss, šis spēks ir iekārtojies (*emēchanēsato*) tā, ka vienas sabrukums ir citas rašanās; tādējādi ar pakāpeniskas nomaiņas palīdzību mēs varam dzīvot mūžīgi. Lai tas notiktu, daba ir iekārtojusi arī dalījumu dzimumos, no kuriem vienam lemts izplatīt sēklu, bet otram – to saņemt; katrā no dzimumiem daba ir ielikusi tieksmi (*pothos*) pēc otra dzimuma. No abu atšķirīgo dzimumu saiknes var rasties paaudžu nomaiņa, bet no attiecībām starp diviem viena un tā paša dzimuma indivīdiem tā nekad nevar rasties. Tā Harikls katram dzimumam piemītošo dabu un pienācīgo baudu pamatīgi noenkuro vispārējā pasaules kārtībā, kurā cita ar citu ir saistītas nāve, rašanās un mūžība. "Sievīšķajam" neklājas darīt pret dabu, rīkojoties kā vīrietim, tāpat arī "vīrišķajam" nepiedien kļūt sievišķīgam". Vēloties izvairīties no šīs determinācijas, ne vien netiks ievērotas indivīdam raksturīgās iezīmes, bet arī tiks apdraudēta universālās nepieciešamības ķēde.

¹ Šī runa ir ietverta 19.–28. paragrāfā. Prehters (*Praechter*) pētījumā par Hieroklu (p. 148) uzstāj, ka fragments pēc sava rakstura ir stoicisks. R. Blohs tajā saskata neopitagoriešu tēmu klātbūtni.

² PSEUDO-LUCIEN, les *Amours*, 19.

Otrs Harikla runā izmantotais dabiskuma kritērijs ir cilvēces stāvoklis tās rašanās laikā.¹ Augsto eksistenci un atbilstību dabai tolaik raksturoja četras iezīmes – tuvība dieviem tikumības ziņā, rūpes par varoņu cienīgu uzvedību, samērīgas laulības un dižciltīgi pēcnācēji. Tad iestājās pagrimums, kurš pakāpeniski padziļinājās. Šķiet, ka, pēc Harikla domām, šīs dekadences posmi ir: laiks, kad baudas ierāva cilvēkus bezdibeni, baudi tika meklēti "jauni un no līdz šim pieņemtā atšķirīgi ceļi" (vai ar to ir jāsaprot neradošās dzimumattiecību formas vai laulībai pretišķīgas baudas?), un laiks, kad cilvēki nonāca pie "pašas dabas [robežu] pārkāpšanas": šīs pārgalvības būtiskākā vai katrā ziņā vienīgā šajā tekstā pieminētā forma nozīmēja izturēties pret vīrieti kā pret sievieti. Tad, lai šāds dabai tik pretišķīgs akts būtu iespējams, attiecībās starp vīriešiem bija jāieviešas kaut kam tādam, kas padara iespējamu vardarbību un krāpšanu, proti, tirāniskai varai un pārliecināšanas mākslai.

Trešo dabiskuma iezīmi Harikls saskata dzīvnieku pasaulē²: "dabas likumdošana" valda pār viņiem neierobežoti un nedalāmi – ne lauvas, ne vērsi, ne auni, ne mežacūkas, ne vilki, ne putni, ne zivis nemeklē sava dzimuma partnerus; viņiem "Providences lēmumi ir negrozāmi". Pseudo-Lūkiāna orators dzīvnieku prātīgumam pretstata cilvēku "perverso lopiskumu", kurš viņus noliek zemāk par citām dzīvajām būtnēm, lai gan cilvēks ir radīts pacelties pāri tām. Šo "lopiskumu" Harikla runā raksturo vairāki zīmīgi termini: pārņemtība, taču arī "dīvaina slimība", "akls bezjūtīgums" (*anaisthēsiā*), nespēja nonākt pie mērķa, jo tā atstāj novārtā to, pēc kā vajadzētu tiekties, un dzenas pēc tā, kas nav vajadzīgs. Pretstata dzīvniekiem, kuri klausā dabas likumam un tiecas pēc viņiem paredzētā mērķa, vīriešiem, kuriem ir attiecības ar vīriešiem, piemīt visas kaislībai raksturīgās pazīmes: nekontrolējama vardarbība, slimīgs stāvoklis, īstenības neredzēšana aiz apzīluma, nespēja sasniegt cilvēka dabai nospraustos mērķus.

Īsi sakot, mīlestība pret zēniem tiek izvietota uz trim dabas asīm pēc kārtas: vispārējās pasaules kārtības ass, pirmatnējā cilvēka stāvokļa ass, mērķiem saprātīgi pielāgotas uzvedības ass; izrādās, ka šī mīlestība jauc pasaules kārtību, pieļauj vardarbīgu izturēšanos un krāpšanu, visbeidzot, tā noliedz cilvēkbūtnes mērķus. Šīs attiecību tips pārkāpj dabu kosmoloģiski, "politiski" un morāli.

¹ PSEUDO-LUCIEN, les *Amours*, 20–21.

² *Ibid.*, 22.

Kallikratids tajā savas runas daļā, kurā atbild uz iepriekšminēto, liek uzsvāru nevis uz pretinieka viedokli atspēkojošiem argumentiem, bet gan uz citādu izpratni par pasauli, cilvēku dzimumu un tā vēsturi, kā arī par viscēlākajām saitēm, kas vien var savstarpēji saistīt cilvēkus. Idejai par tālredzīgo un "mehānistisko" dabu, kura ar šķirtu dzimumu seksa palīdzību iekārtojusi vairošanos un paaudžu nomaiņu tādā veidā, lai cilvēku dzimumam piešķirtu indivīdiem laupīto nemirstību, viņš pretstata no haosa radītas pasaules skatījumu. Tieši Erots ir pārvarējis pirmatnējo jucekli, ar savām demiurga spējām radīdams visu, kam vien ir dvēsele un kam tās nav, ielikdams cilvēku ķermeņos saskaņas principu un vilinot viņus citu pie cita ar "svētajām draudzības jūtām". Harikls virīeša un sievietes attiecībās saskata izveicīgo dabu, kura nāves apmānīšanai ieviesusi dzimšanu virtēni cauri laikiem. Kallikratids mīlestību pret zēniem atzīst par stipru saikni, kura saistot un saskaņojot pārvar haosu.¹

Šādā skatījumā pasaules vēsture vairs nebūtu jāuztver kā steidzīga dabas likumu aizmīšana un ienīšana "baudas bezdibeņos", bet drīzāk gan kā pakāpeniska atbrīvošanās no ikdienišķām nepieciešamībām². Sākotnēji cilvēku apspieda vajadzība; tehnikas un zināšanas (*technai* un *epistēmai*) viņam deva iespēju tikt vaļā no šīm neatliekamajām vajadzībām un iekārtoties labāk, iemācoties aust drēbes un būvēt mājas. Lūk, tas pats, kas ir audēja darbs pret zvērādu izmantošanu un celtnieka darbs pret mājokļiem alās, ir zēnu mīlēšana pret attiecībām ar sievietēm. Pēdējās sākotnēji bija nepieciešamas, lai neizzustu suga. Pirmās turpretim radās ļoti vēlu, turklāt nevis pagrimuma dēļ, kā uzskata Harikls, bet gan, gluži pretēji, paceļoties līdz augstākam zinātkāres un zināšanu līmenim. Patiešām, kad cilvēki, apguvuši tik daudz derīgu iemaņu, savos pētījumos vairs "neko" neatstāja neievērotu, radās filosofija un līdz ar to pederastija. Pseido-Lūkiāna orators neskaidro šo dubultpiedzimšanu; taču viņa runa ir dāsni piebārstīta ar pazīstamām atsaucēm, lai viņu būtu viegli saprast ikvienam lasītājam. Viņš netieši pamatojas uz opozīciju starp dzīvības nodošanu ar dzimumattiecību palīdzību un "tehniku" un "zināšanu" nodošanu, pateicoties izglītībai, mācībām un mācekļa attiecībām ar skolotāju. Kad filosofija, atdalījusies no atsevišķām mākslām, sāka interesēties par visu, iegūtās gudrības nodošanai tālāk tā atklāja mīlestību pret zēniem, kura vienlaikus ir arī uz tikumību spējīgu daiļu dvēseļu mīlēšana. Ņemot to vērā, ir saprotams,

¹ PSEUDO-LUCIEN, les *Amours*, 32.

² *Ibid.*, 33–35.

kāpēc Kallikratidu sagrāba smieklu lēkme, atbildot uz pretinieka pamācībām saistībā ar dzīvnieku pasauli¹: ko gan pierāda fakts, ka lauvas nemīl savas sugas tēviņus, bet lāči neiemīlas lāčos? Nav tā, ka cilvēki būtu samaitājuši dabu, kas dzīvniekos palikusi neskarta, bet gan dzīvnieki nezina nedz to, ko nozīmē "filosofēt", nedz to, ka draudzība var radīt skaisto.

Kallikratida argumenti acīmredzami nav oriģinālāki par Harikla argumentiem. Vai tās, no vienas puses, būtu vienkāršota stoicisma banālās atziņas, bet, no otras puses, platonisma un epikūrisma elementu sajaukums?² Neapšaubāmi. Nedrīkst novērtēt par zemu to, ka divu mīlestību salīdzinājums var būt par ieganstu oratoru vingrinājumiem tradicionālās argumentācijas garā. Harikla un Kallikratida skaidrojumu banalitāte (starp citu, brīžiem tā ir jauki izpušķota) diezgan labi parāda, ka viņiem bija jāpilda tāda kā filosofijas krāsnešu loma: zēnu cienītājam, kurš vairāk sliecās uz Platona pusi, bija jāpārstāv Erosa krāsas, bet sievietes piekritējam, kurš drīzāk bija stoicisks, bija jāuzstājas zem prasīgās dabas zīmes. Taču tas neapšaubāmi nenozīmē, ka stoīki nosodīja pederastiju, bet platonisms, noraidot laulību, to attaisnoja. Zināms, ka no šo mācību viedokļa tā gluži nebija vai visādā ziņā viss bija ne tuvu tik vienkārši. Taču ar mūsu rīcībā esošo dokumentu palīdzību mums jāsecina tas, ko varētu nosaukt par "privileģētu savienību". Mēs to jau redzējām iepriekšējā nodaļā: laulības dzīves māksla lielākoties tika izstrādāta ar stoiciskā refleksijas veida palīdzību un saistībā ar noteiktu izpratni par dabu, tās pamatvajadzībām, visām būtņēm dabas paredzēto vietu un funkciju, par pēctecīgas vairošanās vispārējo plānu un par pirmatnējo pilnības stāvokli, no kura cilvēku dzimumu attālina postošs pagrimums; starp citu, tieši šādus uzskatus izmantos kristietība, kad tā vēlēties radīt matrimoniālo attiecību ētiku. Līdzīgā veidā, kā dzīvesveids piekopta mīlestība pret zēniem gadsimtu gaitā konsolidēja un reproducēja diezgan atšķirīgu teorētisko ainavu: mīlestības kosmiskais un individuālais spēks, augšupvirzīta kustība, kura ļauj cilvēkam atbrīvoties no tūlītējo vajadzību gūsta, zināšanu apguve un nodošana tālāk ar draudzības intensīvo formu un intīmo saišu palīdzību. Diskusija par mīlestību pret sievietēm un mīlestību pret zēniem ir kaut kas vairāk nekā literāra sacensība; tas nav arī konflikts starp divām seksuālajām

¹ PSEUDO-LUCIEN, *les Amours*, 36.

² Prehters jau pieminētajā darbā uzstāj, ka Kallikratida runā saskatāmi epikūriski aspekti. Taču R. Blohs apgalvo, ka kosmogonija, ar kuru sākas runa, nav specifiski epikūriska. Tomēr dažkārt tajā ir nepārprotamas atsauces uz Platonu, piemēram, 49. paragrāfa.

iekārēm, kuras cīnās par pārākumu vai par attiecīgo izpausmju tiesībām; tā ir divu dzīvesveidu, divu baudas stilizācijas veidu un ar šīm izvēlēm saderīgo filosofisko diskursu sadursme.

2. Abās runās – gan Harikla, gan Kallikratida – pēc jautājuma par "dabu" ir izvērsti jautājumi par baudu, kurš, kā mēs jau redzējām, pederastijas praksē vienmēr ir bijis sarežģīts, jo tā tiek domāta draudzības un pieķeršanās formā un kā labvēlīga vienas dvēseles iedarbība uz otru. Runāt par "baudu" ar zēnu cienītāju jau nozīmē pārmetumu. Harikls tieši tā to saprot. Diskusiju par šo tēmu viņš iesāk ar visnotaļ tradicionālu pederastijas liekulības atmaskojumu: jūs sevi uzskatāt par Sokrata piekritējiem, kuri iemīlas nevis ķermenī, bet gan dvēselē. Kā gan var iznākt, ka jūs skrienat pakal nevis gudrības pilniem sirmgalvjiem, bet gan bērniem, kuri neejdz domāt? Kāpēc, ja runa patiešām ir par tikumu, mīlēt, kā to darīja Platons, Faidru, kurš piekrāpa Līsiju, vai kā Sokratam mīlēt bezdievi Alkibiādu, viņa dzimtenes ienaidnieku, kurš alka kļūt par tirānu? Tātad, par spīti pretenzijām uz dvēseles mīlestību, tāpat kā Hariklam "jānolaizas" līdz jautājumam par baudu un jāsalīdzina "prakse ar zēniem" un "prakse ar sievietēm".

Pirmais to argumentu vidū, kurus lieto Harikls, lai diferencētu abas šīs "prakses" un baudas vietu ikvienā no tām, ir arguments par vecumu un gaistamību.¹ Sieviete līdz pat vecuma sliekšnim saglabā pievilcību, – lai arī to palīdz uzturēt ilgā pieredze. Turpretim zēns ir jauks tikai īsu brīdi. Harikls pretstata sievietes ķermeni un zēna ķermeni – sieviete ar saveidotiem matiem, joprojām gludu ādu un "bez pūkām" paliek iekāres objekts, bet zēns ļoti drīz kļūst sarains un muskuļots. Taču no šīs atšķirības Harikls neizdara secinājumu, kā tas bieži vien tiek darīts, ka zēnu var mīlēt tikai ļoti īsu laiku un ka viņš ļoti drīz ir jāpamet, tādējādi aizmirstot visus viņam dotos solījumus par mūžīgām jūtām; gluži pretēji, viņš runā par tādu vīrieti, kurš turpina mīlēt zēnu, lai arī viņam ir vairāk nekā divdesmit gadu; tas, pēc kā viņš tagad tiecas, ir "divdabīga Afrodīte", kur viņam ir pasīva loma. Zēnu fiziskās izmaiņas šeit tiek minētas nevis kā jūtu gaistamības, bet gan kā dzimuma lomas inversijas pirmcēlonis.

Otrs arguments par labu "praksei ar sievietēm" ir savstarpējība.² Tā neapšaubāmi ir visinteresantākā Harikla runas daļa. Vispirmām kārtām

¹ PSEUDO-LUCIEN, les *Amours*, 25–26.

² *Ibid.*, 27.

viņš atgādina principu, ka cilvēks kā saprātīga būtne nav radīts dzīvot viens. Tomēr no tā Hariķls izsecina nevis nepieciešamību izveidot ģimeni vai piederēt pie kādas polisas, bet gan neiespējamību "pavadīt laiku" gluži vienam un vajadzību pēc "emocionālas saskarsmes" (*philetairos koinōniā*), kura padara patīkamākas labās lietas, bet sliktās – vieglāk paciešamas. Doma par šādu kopdzīves lomu pastāvīgi ir sastopama stoīķu traktātos par laulību. Tur tā tiek piemērota īpašajam fizisko baudu novadam. Hariķls vispirms min maltītes un dzīres, ko, viņaprāt, bauda kopīgi tieši tāpēc, ka dalītas baudas tiek padarītas intensīvākas. Pēc tam viņš runā par seksuālajām baudām. Atbilstoši tradicionālam atzinumam pasīvs, tātad vairāk vai mazāk seksuāli izmantots, izvarots (*hybrismenos*) zēns nevar izjust baudu; neviens "nebūs tik traks", lai apgalvotu pretējo; kad viņš vairs neraud un necieš, otrs viņam kļūst apnicīgs. Zēna mīļākais gūst baudu un aiziet, pretī to nedodams. Ar sievietēm ir pavisam citādi. Hariķls vienu pēc otra parāda faktu un likumu. Viņš apgalvo, ka dzimumattiecībās ar sievieti pastāv "vienlīdzīga apmaiņa ar baudu"; abi partneri šķiras pēc tam, kad ir devuši viens otram līdzvērtīgu baudas daudzumu. Šim dabas faktam atbilst uzvedības princips: ir labi nemeklēt egoistisku baudu (*philautōs apolausai*), negribēt iegūt visu baudu sev, bet gan dalīties tajā, sagādājot otram tikpat, cik izjūt pats. Protams, šī baudas savstarpējība ir jau ļoti pazīstams temats, kuru bieži vien izmantojusi mīlestības un erotiskā literatūra. Taču ir interesanti redzēt to izmantotu šeit gan "dabiskam" sakara ar sievietēm raksturojumam, gan uzvedības likuma definīcijai *aphrodisia* gadījumā, gan, visbeidzot, lai parādītu, kas ir pret dabisku un vardarbīgu, tātad netaisnīgu un ļauns vīrieša attiecībās ar zēnu. Baudas savstarpējība tādā apmaiņā, kurā pievērš uzmanību otra baudai, cik vien iespējams stingri uzraugot abu partneru vienlīdzību tās gūšanā, seksuālajā praksē iekļauj ētiku, kura turpina kopdzīves ētiku.

Šai nopietnajai argumentācijai Hariķls pievieno divus ne tik pamatīgus apsvērumus, taču abi attiecas uz apmaiņu ar baudām. Viens ir saistīts ar erotiskajā literatūrā izplatītu tematu¹: sievietes tam, kurš prot ar viņām apieties, spēj dāvāt visas tās pašas baudas, ko var dot zēni; tie savukārt nevar sagādāt to, kas pieder sieviešu dzimumam. Sievietes tātad ir spējīgas sniegt visus saldkaules veidus, pat tos, kuri zēnu mīlniekus iepriecina visvairāk. Atbilstoši otram argumentam², ja atzīst mīlestību starp vīriešiem,

¹ PSEUDO-LUCIEN, les *Amours*, 27.

² *Ibid.*, 28.

tad ir jāatzīst arī mīlestība starp sievietēm. Šī polemiski piesauktā intermaskulīno un interfemīno attiecību simetrija ir ļoti interesanta. Vispirmām kārtām tāpēc, ka noliedz, starp citu, tāpat kā Harikla runas visa otrā daļa, kultūras, ētikas, emocionālo un seksuālo specifiku mīlestībā pret zēniem, iekļaujot to vīrišķo indivīdu savstarpējo attiecību vispārīgajā kategorijā; kā arī tāpēc, ka zēnu mīlēšanas galīgai kompromitēšanai izmanto tradicionāli vēl skandalozāku mīlestību – par to pat runāt ir "kauns" – proti, mīlestību starp sievietēm; visbeidzot, tāpēc, ka Harikls galu galā, apvēršot šo hierarhiju, ļauj noprast, ka vīrietim ir vēl lielāks apkaunojums būt pasīvam kā sievietei nekā sievietei uzņemties vīrieša lomu.¹

Kallikratida runas daļa, kurā viņš atbild uz šo kritiku, ir daudz garāka. Tajā vēl vairāk nekā pārējā diskusijā jūtamas "retorikas gabalam" raksturīgas īpašības. Runājot par seksuālo baudu un līdz ar to pieskaroties zēnu mīlēšanas visproblemātiskākajai sastāvdaļai, šeit tiek izvērsti visi pederastiskās argumentācijas resursi un lietotas viscildenākās atsaucis. Taču tas tiek likts lietā sakarā ar Harikla ļoti skaidri izvirzīto jautājumu par baudu savstarpējību. Šajā punktā ikviens no abiem pretiniekiem atsaucas uz vienkāršu un loģisku koncepciju: Hariklam un "sieviešu mīlēšanas piekritējiem" tas ir fakts, ka ir iespējams sagādāt baudu otram, vēltīt viņam uzmanību un arī pašam gūt baudu; tieši šī *charis*², kā sacījis Plūtarhs, baudu vīrieša un sievietes attiecībās padara likumīgu un ļauj to iekļaut Erotā; turpretim tās klātnebūtne raksturo un diskvalificē sakarus ar zēniem. Kā jau šim mīlestības veidam tradicionāli pieder, Kallikratids par tās stūrakmeni uzskata nevis *charis*, bet gan *aretē* – tikumu. Tieši tam, pēc viņa domām, ir jāsaista "bauda" un "mīlestība"; tieši tikumam jānodrošina starp partneriem gan godājama un saprātīgi apvaldīta bauda, gan divu būtņu attiecībās nepieciešamā kopība. Īsi sakot, "graciozajai savstarpējībai", kuru spēj sagādāt vienīgi bauda ar sievietēm – tā domā tās piekritēji –, noliedzēji liek pretī "tikumīgo kopību", uz kuru mīlestībai pret zēniem ir īpašas privilēģijas. Kallikratids savā pierādījumā vispirmām kārtām kritizē kā iluzoru šo baudas savstarpējību, kuru sieviešu mīlēšanas piekritēji pasludinājuši kā tās raksturīgu īpašību, un kā vienīgās patiesās attiecības paceļ tai pāri tikumīgās saites ar zēniem. Tā vienā paņēmienā izrādās apstrīdēta savstarpējās baudas privilēģiju saistība ar mīlestību pret sievietēm un apvērsta tēma par to, ka zēnu mīlēšana ir pretdabiska.

¹ Vai tad nav labāk paciest sievieti tēlojam vīrieša lomu "nekā redzēt vīrieti nolaižamies līdz sievietes lomai"? (26)

² Harikls pats nelieto šo vārdu.

Kallikratids pret sievietēm vērs virkni banālu pārmetumu.¹ Pietiek palūkoties uz sievietēm tuvumā, lai ieraudzītu, ka viņas savā būtībā "patiešām" (*alēthōs*) ir "neglītas": viņu ķermenis ir "lempīgs", bet seja – netīkama kā pērtiķim. Lai noslēptu īstenību, viņām sev jāveltī daudz pūļu: krāsošanās, tualete, frizēšanās, rotaslietas, tērpi; to dēļ viņas sev piešķir skatītājiem domātu šķietamu skaistumu, taču pietiek ar uzmanīgu skatienu, lai šķietamību kļiedētu. Turklāt viņām patīk intīmi rituāli, kuri tām ļauj savas izvirtības ietīt noslēpumā. Nav vērts atgādināt visas satīriskās tēmas, kuras šis fragments visai banāli atbalso. Slavas dziesmās pederastijai varētu atrast daudz citu piemēru ar līdzīgiem argumentiem. Tā Ahills Tatijs "Leukipē un Kleitofontā" vienam no saviem tēliem, zēnu cienītājam, liek sacīt: "Sievietē viss ir samākslots, gan vārdi, gan izturēšanās. Ja kāda no viņām šķiet skaista, tas ir lielu ziešanās pūļu rezultāts. Viņas daiļums ir radīts no mirrēm, no matu krāsām un no smiņķiem. Ja tu atņemsi sievietei visas šīs viltības, viņa līdzināsies fabulas sīlim, kuram izplūktas spalvas."²

Sievietes pasaule ir mānīga, jo tā ir noslēpumaina. Sabiedrības dalījums vīriešu un sieviešu grupās, to atšķirīgais dzīvesveids, rūpīgais vīriešu un sieviešu nodarbošanos nošķīrums – hellēnisma laikmeta vīrieša pieredzē tas viss acīmredzot atstāja baiļu nospiedumu no sievietes kā noslēpumaina un melīga radījuma. Iespējama krāpšana par ķermeni, kuru apslēpj tērpi un kuru atsedzot pastāv risks piedzīvot vilšanos, tāpēc ātri vien rodas aizdomas par veikli nomaskētām nepilnībām un pastāv bažas par kādu atbaidošu trūkumu; sievietes ķermeņa noslēpums un īpašības ir apveltīti ar divējām spējām. Vai jūs vēlaties, rakstīja Ovidijs, atbrīvoties no kaislibas? Aplūkojiet mazliet tuvāk jūsu iemīļotās ķermeni.³ Iespējama krāpšana arī par tikumiem, jo sievietes dzīvo slēptu dzīvi, kuru klāj satraucoši noslēpumi. Pseido-Lūkiāna Kallikratidam dotajā argumentācijā šīs tēmas ir precīzi iezīmētas, un tas viņam ļauj apšaubīt baudu savstarpējības principu attiecībā ar sievietēm. Kā gan tajās varētu būt savstarpējība, ja sievietes ir melīgas, ja viņām ir pašām savas baudas, ja viņas bez vīriešu ziņas nododas izvirtīgiem noslēpumiem. Kā gan varētu notikt līdzvērtīga apmaiņa, ja baudas, uz kurām ļauj cerēt viņu izskats, ir tikai

¹ PSEUDO-LUCIEN, *les Amours*, 39–42.

² ACHILLE TATIUS, *Leucippé et Clitophon*, II, 37.

³ Sk. OVIDE, *Les Remèdes à l'Amour*, v. 345–348, kā arī: "Es tev iesaku likt atvērt visu logu slēgus un dienas gaismā novērtēt visas tā formas nepilnības." Mīlestībai beidzoties, "savā prātā atzīmēt ikvienu viņas ķermeņa trūkumu un vienmēr paturēt acis tā nepilnības" (411–418).

viltus solījumi. Tādējādi parastais pārmetums attiecībā ar zēniem par to, ka tās neatbilst dabai, tikpat labi ir attiecināms uz sievietēm, pat vēl lielākā mērā, jo, vēlēdamās noslēpt, kādas viņas ir patiesībā, sievietes apzināti ievieš melus. Arguments par krāsošanos šajā diskusijā par divām mīlestībām mums varētu šķist nesvarīgs, taču antikās pasaules cilvēkiem tā pamatā ir divi nopietni elementi: sievietes ķermeņa izraisītās bailes un filosofijas un ētikas princips, ka bauda ir likumīga tikai tad, ja objekts, kas to rada, ir reāls. Pederastijas argumentācija: bauda ar sievieti nevar būt savstarpēja, jo ar to saistīts pārāk daudz nepatiesuma.

Turpretim bauda ar zēniem novietota patiesības zīmē.¹ Jaunekļa daiļums ir reāls, jo tas ir nemākslots. Ahills Tatijs vienam no saviem personāžiem liek sacīt: "Zēnu skaistums nav piesūcināts ar mirru aromātu, nedz arī ar citām maldinošām un svešām smaržām; zēnu sviedri ož labāk nekā visa sievietes ziežu kaste."² Uzpostas sievietes mānīgajai pievilcībai Kallikratids pretstata zēna aprakstu. Zēns nemaz nerūpējas par sevis pošanu – agri no rīta viņš izlec no gultas un nomazgājas ar tīru ūdeni; viņam nav vajadzīgs spogulis, viņš nelieto ķemmi; viņš tikai pārmet pār plecu apmetni un steidzas uz skolu; palestrā viņš uzcītīgi vingrinās, nosvīst un ātri noskalojas; uzklausījies viņam pasniegtās gudrības mācības, viņš ātri aizmieg, dienas noguruma māks.

Kā lai negribētos dalīt visu mūžu ar šo zēnu bez viltus? Cik jauki "pavadīt laiku, sēžot iepretī šim draugam", izbaudīt viņa patīkamās runas un "piedalīties visās viņa nodarbēs". Tā ir gudra bauda, kura pārvar jaunības gaistamību; līdzko tās objekts vairs nav zūdošā fiziskā grācija, bauda var ilgt visu mūžu: vecumu, slimību, nāvi, pat kapu var padarīt par kopīgu; "pišļi netiks šķirti". Protams, šī tēma par draudzību, kuras pamatā ir jaunības mīlestība un kura visa mūža gaitā līdz pat nāvei balsta ar ilgstošu vīrišķu pieķeršanos, bija visai izplatīta. Šie izvilkumi no Pseido-Lūkiāna darbiem šķiet variācija par vienu no Ksenofonta "Dzīrēs" izvērtajām tēmām – tajos tādā pašā kārtībā pasniegtas vienas un tās pašas idejas, izteiktas līdzīgiem vārdiem: bauda raudzīties vienam uz otru, aizrautīgas sarunas, dalīšanās izjūtās, panākumos un sakāvēs, rūpes, ja viens no abiem saslimst, – šāda pieķeršanās starp diviem draugiem var valdīt līdz pat bridim, kad vecumā pienāk pēdējā stunda.³ Pseido-Lūkiāna tekstā it īpaši

¹ PSEUDO-LUCIEN, les *Amours*, 44–45.

² ACHILLE TATIUS, *Leucippé et Clitophon*, II, 37.

³ XENOPHON, *Banquet*, VIII, 18.

uzsvērts viens nozīmīgs punkts. Runa ir par tādas saiknes izveidi šajās pēc pusaudža gadiem paliekošajās mīlestības attiecībās, kur erasta un erotomēna lomas vairs nav atšķiramas, jo pastāv pilnīga vienlīdzība jeb totāla apvēršamība. Tā, saka Kallikratids, bija ar Orestu un Piladu, par kuriem parasti netika skaidrībā, kurš ir milnieks un kurš ir mīlotais, tāpat bija arī ar Ahilleju un Patroklu. Pilads bija iemīlotais; gadiem ejot, pienāca pārbaudes brīdis – abiem draugiem bija jāizlemj, kurš no viņiem mīrs, – iemīlotais sāka izturēties kā mīlētājs. Te ir jāsaskata paraugs. Tieši tā, domā Kallikratids, ir jāpārveidojas dedzīgajai un nopietnajai mīlestībai pret jaunu zēnu (slavenais *spūdaios erōs*); tad, kad pienāk jau spriestspējīgas jaunības laiks, tai ir jāpāriet vīrišķajā formā (*androusthai*). Šajā vīriešu mīlestībā tas, kurš ticis mīlēts, savukārt "sniedz mīlestību", un tāpēc ir grūti saprast, "kurš no abiem ir erasts"; mīlētāja jūtas tam atdod atpakaļ iemīlotais – tas ir kā tēla spoguļattēls.¹

Jūtas, ko mīlētājam sniedz atpakaļ tās kādreiz saņēmušais iemīlotais, neatkarīgi no formas ir pederastijas ētikas sastāvdaļa – vai tā būtu palīdzība nelaimē, aprūpe vecumā, atbalsts mūža gaitā vai neparedzēts upuris. Taču Pseido-Lūkiāna uzstājīgā tieksme uzsvērt abu mīļāko vienlīdzību un laulības savstarpējību raksturojošo vārdu lietojums, šķiet, liecina par vēlēšanos piemērot vīriešu mīlestību tādām pāra kopdzīves paraugam, kāds tika aprakstīts un ieteikts laulībā. Pēc detalizēta apraksta par visu, kas jauneklā ķermenī ir vienkāršs, dabisks, brīvs no jebkādas uzpurēšanās, tātad pēc baudas, ko tas spēj sniegt, pamatošanas "patiesībā" teksta autors ikvienas garīgās attiecības saista nevis ar pedagoģisko darbību, nevis ar šīs saiknes izglītojošo ietekmi, bet gan ar vienlīdzīgas apmaiņas precīzo savstarpējību. Šajā Kallikratida runā vīrieša un sievietes ķermeņa apraksts kontrastē tikpat lielā mērā, kā pāra kopdzīves ētika šķiet tuvinām vīriešu mīlestību laulības saitēm.

Tomēr te ir kāda būtiska atšķirība. Proti, zēnu mīlēšana tiek definēta kā vienīgā, kurā var apvienoties tikums un bauda, taču šī bauda nekad netiek nosaukta par seksuālu baudu. Jaunavīģais ķermenis bez krāšļiem un bez krāpšanas, samērīgā un gudrā dzīve, draudzīgas sarunas – tas viss ir patiesi pievilcīgs. Taču tekstā tiek precizēts: gulvietā zēns ir "bez biedra"; pa ceļam uz skolu viņš ne uz vienu neskatās; vakarā, noguris no saviem darbiem, viņš tūdaļ pat aizmieg. Šādu zēnu mīlētājiem Kallikratids dod stingru norādījumu palikt tikpat šķīstiem kā Sokrats, kad viņš gulēja

¹ PSEUDO-LUCIEN, les *Amours*, 48.

blakus Alkibiādam, tuvoties zēniem savaldīgi (*sōphronōs*), ilgstošu pieķeršanos neizšķiest sīkās baudās. Tieši šāda mācība tiek izsecināta diskusijas beigās, kad Likīns ar ironisku svinīgumu pasludina uzvarētāju: balva pienākas par runu, kura slavināja zēnu mīlēšanu, taču tikai tik daudz, cik to praktizē "filosofi" un tā iesaistās "patiesās un neaptraiposās" draudzības attiecībās.

Tā Harikla un Kallikratida diskusija noslēdzas ar zēnu mīlēšanas "uzvaru". Šī uzvara atbilst tradicionālajai shēmai, kurā no filosofiem atvēlētās pederastijas ir izslēgta fiziskā bauda. Tomēr tā ir uzvara, kura ne vien visiem saglabā tiesības, bet uzliek pienākumu precēties (atbilstoši stoīķu tekstos sastopamajai formulai: *pantapāsi gamēteon*). Patiesībā tas ir sinkrētisks slēdziens, kurš augstāk par laulības universālismu novieto privilēģiju mīlēt zēnus – tā ir piešķirta filosofiem, jo viņi ir spējīgi uz "pilnīgu tikumību". Taču nevajadzētu aizmirst, ka šī diskusija, kuras tradicionālais retoriskais raksturs izpaužas pašā tekstā, ir iestarpināta citā dialogā, proti, Likīna un Teomnēsta dialogā, kur pēdējais iztaujā pirmo par to, kuru no abām mīlestībām vajadzētu izvēlēties, ja viņš jūtas gan vienas, gan otras vienādi aicināts. Likīns tad paziņo Teomnēstam "verdiktu", kuru viņš pasludina Hariklam un Kallikratidam. Taču Teomnēsts tūdaļ pat sāk ironizēt par visbūtiskāko šajā strīdā un par to, kas noteica pederastiskās mīlestības uzvaru. Pederastija uzvarēja tāpēc, ka tā tika piesaistīta filosofijai, tikumam un attiecīgi no tās tika izslēgta fiziskā bauda. Vai var ticēt, ka zēnus patiešām mīlēja šādā veidā? Teomnēstam šīs runas liekulība neizraisa sašutumu, kā tas bija ar Hariklu. Tur, kur zēnu piekritēji uzsver jebkāda seksuāla akta klātnebūtību, kā patiesā šīs mīlestības pastāvēšanas jēga no jauna uzpeld fiziskais kontakts, skūpstī, glāsti un bauda. Nav taču iespējams noticēt, tā domā Teomnēsts, ka visa šo attiecību bauda ir skatīties viens otram acīs un sajūsmināties par savstarpējām sarunām. Skatīties neapšaubāmi ir patīkami, bet tikai sākumposmā. Pēc tam seko pieskārieni, kuri visu ķermeni mudina uz baudu. Pēc tam – skūpstī, kuri no sākotnēji kautriem ātri kļūst pieklāvīgi. Tostarp roka nepaliek mierā, tā pakļūst zem drēbēm, viegli spaida krūtīs, nolaižas gar stingro vēderu, sasniedz "pubertātes ziedu" un galu galā trāpa mērķi.¹ Šis apraksts, protams, nenozīmē, ka Teomnēstam, nedz vēl jo vairāk teksta autoram šāda prakse būtu nepieņemama. Tas ir atgādinājums, ka iznest *aphrodisia* ārpus mīlestības novada un pamatojumiem ir iespējams varbūt vienīgi ar nepierādāmu teorētisku

¹ PSEUDO-LUCIEN, *les Amours*, 53.

viltību palīdzību. Pseido-Lūkiāna ironija nav paņēmiens nosodīt vai apsmiet no zēniem gūstamo baudu; tā liecina par būtiskiem iebildumiem pret ļoti vecu pamatojumu seno grieķu pederastijai – lai to varētu domāt, formulēt, iesaistīt diskursā un piešķirt tai jēgu, noklusēja fiziskās baudas nepārprotamo klātbūtni tajā. Autors neapgalvo, ka sieviešu milēšana ir labāka; viņš tikai parāda būtisku vājo vietu diskusijā par mīlestību, kurā nav atvēlēta vieta *aphrodisia* un attiecībām, kas no tiem rodas.

3

JAUNA EROTIKA

Jaunas erotikas elementu izpausmes kļuva manāmas tolaik, kad refleksija par mīlestību pret zēniem pierādīja savu neauglīgumu. Jaunajai erotikai nav savas īpašas vietas filosofijas tekstos. Tās nozīmīgāko tēmu izklāsts vairs nav saistīts ar mīlestību pret zēniem, jo nu tās attīstības pamatā ir attiecības starp vīrieti un sievieti, un tā izpaužas milas dēku aprakstos. Nozīmīgākie paraugi, kuri saglabājušies līdz mūsdienām, ir Afrodisiadas Haritona sarakstītie "Haireja un Kallirojas piedzīvojumi", Ahilleja Tatija "Leukipe un Kleitofons" un Hēliodora "Aitiopikas". Tiesa, sakarā ar šo literatūru saglabājas daudz neskaidrību. Tās attiecas uz apstākļiem, kuros šī literatūra parādījās un kādi panākumi tai bija, uz tekstu datejumu un uz to iespējamo alegorisko un garīgo nozīmi.¹ Tomēr šajos garajos vēstījumos ar neskaitāmām peripetijām var saskatīt dažu tādu tēmu klātbūtni, kuras turpmāk būs raksturīgas tiklab reliģiskajā, kā profānajā erotikā: "heteroseksuālu" attiecību, kurās iezīmējas vīrišķais pols un sievišķais pols, pastāvēšana, atturības prasība, kura daudz vairāk tiek saprasta kā jaunavīga nesamaitātība nekā politiska un vīrišķīga dominēšana pār iekārēm; visbeidzot, šīs šķīstības piepildīšana un atlīdzināšana savienībā, kurai ir garīgas laulības forma un vērtība. Šajā nozīmē, lai cik liela būtu platonisma ietekme uz šo Erotiku, kā mēs redzam, tā ir ļoti tālu no Erotikas, kura lielākoties pamatojās uz savaldīgu mīlestību pret zēniem un tās noslēgumu ilgstošas draudzības formā.

Protams, nav tā, ka mīlestības pret zēniem šajā "romāniskajā" literatūrā nemaz nebūtu. Tā, bez šaubām, ieņem nozīmīgu vietu Petronija un

¹ Par šo tematu sk. M. GRANT, *The Climax of Rome*, p. 117 et suiv., et Th. HAGG, *Narrative Technique in Ancient Greek Romances*.

Āpulēja sacerējumos, kuri liecina par ļoti plašu šīs prakses izplatību un atzišanu, taču ir minēta arī vairākos stāstos par jaunavību, saderināšanos un kāzām. Tā "Leukipē un Kleitofontā" to pārstāv divi personāži, turklāt visnotaļ pozitīvā veidā: Klīnijs, kurš mēģina atrunāt pats savu mīļāko no laulībām, toties sniedz sacerējuma varonim lieliskus padomus, kā gūt panākumus meiteņu mīlēšanā.¹ Savukārt Menelājs izklāsta atjautīgu zēnu skūpsta teoriju – tas nav nedz izmeklēts, nedz glēvs, nedz izvirtīgs kā sieviešu skūpstis; zēnu skūpstis rodas nevis no mākslas, bet no dabas: ledū sastindzis nektārs, lūk, kas ir zēna skūpstis gimnasijā.² Taču tie ir tikai epizodiski un margināli tēmas pieminējumi, šī tēma nekad nav sacerējuma galvenais objekts. Uzmanības centrā visur ir meitenes un puīša attiecības. Šīs attiecības abiem vienmēr sākas pēkšņi, un viņi iemilas viens otrā ar simetrisku aizrautību. Atskaitot Afrodīsiadas Haritona romānu "Hairejs un Kalliroja", šī mīlestība uzreiz vis nepārvēršas par savienību: romānā aprakstīta gara virkne piedzīvojumu, kuri šķir abus jauniešus un līdz pat pēdējam brīdim kavē gan laulību, gan baudas gūšanu.³ Šie piedzīvojumi ir, cik vien iespējams, simetriski; visam, kas notiek ar vienu, ir sava atbilstība tajās peripetijās, kuras vajā otru, – tas viņiem ļauj parādīt līdzīgu drosmi, izturību, uzticību. Šo piedzīvojumu galvenā nozīme un vērtība ir apstākļi, ka abi tēli līdz pat atrisinājumam stingri glabā savstarpējo seksuālo uzticību. Uzticība jāglabā gadījumos, kad abi varoņi ir precējušies, kā tas ir ar Haireju un Kalliroju. Citos stāstos jāglabā nevainība, jo piedzīvojumi un nelaimes sākas pēc mīlestības atklāšanas un pirms kāzām. Jāpieņem, ka jaunavība nav tikai no saderināšanās fakta izrietoša atturība. Tā ir dzīves izvēle, kura, piemēram, "Aitiopikās" parādās pat pirms mīlestības: audzotēva rūpīgi audzinātā Harikleja "vislabākā dzīvesveida" meklējumos pat atsakās domāt par laulību. Tēvs par to gaužas, jo turklāt ir viņai sagādājis godājamu pretendentu: "Nedz ar maigumu, nedz ar solījumiem, nedz ar saprātīgiem argumentiem es nevarēju viņu pārliecināt; taču visvairāk mani sarūgtina tas, ka viņa izmanto manis paša ieročus pret mani: viņa ķeras pie dīzenās prātojumu prakses, kuru es viņai iemācīju; [...] augstāk par visu viņa vērtē jaunavību un liek to vienā rindā ar dievišķām lietām."⁴

¹ ACHILLE TATIUS, *Leucippé et Clitophon*, I, 10.

² *Ibid.*, II, 37.

³ "Hairejā un Kallirojā" šķiršanās notiek tūdaļ pēc kāzām; taču abi laulātie cauri visiem piedzīvojumiem saglabā mīlestību, šķīstību un uzticību.

⁴ HÉLIODORE, *Éthiopiennes*, II, 33.

Simetriski tam Teāgenam nekad nav bijis nekādu attiecību ar sievieti: "Viņš tās visas ar šausmām atvairīja, tāpat noraidīja arī laulību un jebkādas mīlestības piedzīvojumus, par ko vien tika runāts, līdz pat dienai, kad Hariklejas skaistums viņam pierādīja, ka viņš nav tik nejūtīgs, kā pats domā, bet tikai līdz šim nav sastapis mīlestības cienīgu sievieti."¹

Tā tad jaunavība nav vienīgi atturība pirms seksuālās prakses uzsākšanas. Tā ir izvēle, dzīves stils, augsta eksistences forma, kuru izvēlas varonis, rūpējoties par sevi. Kad abus varoņus šķir visneparastākās peripetijas un pakļauj viņus visļauņākajām briesmām, visbīstamākais, pats par sevi saprotams, ir būt citu seksuālās vēlmes apdraudētam; viņu pašu vērtības un savstarpējās mīlestības visaugstākais pārbaudījums ir pretošanās par katru cenu un šīs nozīmīgās jaunavības glābšana. Tā ir nozīmīga gan pašam sev, gan otram. Tā vēstī Ahilleja Tatija romāns, sava veida odiseja par divkāršo jaunavību. Par jaunavību, ko pakļauj briesmām un uzbrukumiem, tur aizdomās, apmelo, bet saglabā – atskaitot nelielu cienījamu izņēmumu, kuru ir atļāvis Kleitofons; par jaunavību, ko galu galā pierāda un apliecina sava veida dievišķās ordālījās, kuras par jauno meiteni ļauj pasludināt: viņa "līdz pat šai dienai ir palikusi tāda pati, kāda pameta dzimto pilsētu; tas ir liels viņas nopelns – palikt jaunavai pirātu vidū un uzveikt pašu ļaunāko ienaidnieku."² Runājot par sevi, Kleitofons var izteikties simetriski: "Ja pastāv vīriešu nevainība, arī es to esmu saglabājis."³

Ja mīlestība un seksuāla atturība ir šādi saistītas visā piedzīvojumu laikā, jāpieņem, ka runa nav vienīgi par aizstāvēšanos pret trešajām personām. Šī jaunavības glabāšana paliek spēkā arī mīlestības attiecību ietvaros. Sevi saglabā viens otram līdz brīdim, kad mīlestība un jaunavība rod savu piepildījumu laulībā. Tādējādi pirmslaulību šķīstība, kura garīgi tuvina abus saderinātos, kamēr viņi ir šķirti un pakļauti citu pārbaudījumiem, apvalda tos arī vienu pret otru un liek atturēties arī tad, kad pēc daudzajām peripetijām milētāji beidzot satiekas. Palikuši vieni paši kādā alā, atstāti savā valā, Teāgens un Harikleja "brīvi un neierobežoti veldzējās apskāvienos un skūpstos. Visu pārējo aizmirsuši, viņi ilgi palika savijušies, it kā būtu viens vesels, un, sajaucot asaru siltās strūklas un pārmijot vien šķīstus skūpstus, līdz sātam izbaudīja savu joprojām tīro un jaunavīgo

¹ HÉLIODORE, *Éthiopiennes*, III, 17.

² ACHILLE TATIUS, *Leucippé et Clitophon*, VIII, 5.

³ *Ibid.*, V, 20; sk. arī VI, 16.

mīlestību. Harikleja, kad juta Teāgena mazliet pārmērigo satraukumu un vīrietību, viņu atturēja, atgādinādama zvērestus, bet Teāgenam nemaz nebija grūti savaldīties, un viņš bez pūlēm pakļāvās prātīgumam; pat būdams mīlestības varā, viņš nebija savu jutekļu upuris."¹ Nevainība tātad nav jāsaprot kā attieksme, kuru pretstatītu visām seksuālajām attiecībām, arī tad, ja tās notiek laulībā. Drīzāk tas ir pārbaudījums, lai sagatavotos šai savienībai, ceļš uz to un piepildījums tā galā. Mīlestība, jaunavība un laulība veido kopumu: abiem mīlētājiem ir jāsapglabā viņu fiziskā neskartība, bet arī sirds skaidrība līdz savienošanās brīdim, kura jāsaprot gan fiziskā, gan garīgā nozīmē.

Tā sāk attīstīties jauna Erotika. Tā atšķiras no Erotikas, kuras pamatā bija mīlestība pret zēniem, lai gan abās atturībai no seksuālajām baudām ir nozīmīga loma. Jaunā Erotika kārtojas ap simetriskām un savstarpējām vīrieša un sievietes attiecībām, ap jaunavību, kurai piešķirta liela vērtība, un ap pilnīgu savienību, kura vainago jaunavību.

¹ HÉLIODORE, *Éthiopiennes*, IV, 4.

NOBEIGUMS

Mūsu ēras divos pirmajos gadsimtos viss morālās refleksijas kopums par seksuālo aktivitāti un baudu šķiet iezīmējam noteiktu stingrības tēmu pastiprināšanos. Ārsti satraucas par seksuālās prakses ietekmi, labprāt iesaka atturību un sludina jaunavības priekšrocības baudu lietojumā. Filofofi nosoda jebkuras attiecības, kuras norisinās ārpus laulības, un izvirza laulātajiem prasību pēc bezierunu un bezizņēmuma uzticības. Visbeidzot, uz zēnu mīlēšanu šķiet attiecināta zināma ideoloģiska diskvalifikācija.

Vai tāpēc šī shēma būtu jāvērtē kā nākotnes ētikas ieskicēšanās, tādas ētikas, kādu mēs atradīsim kristietībā, kurā pašu dzimumaktu uzskatīja par ļaunumu, kad to atzina par likumīgu tikai laulības saīšu ietvaros, bet mīlestību pret zēniem nosodīja kā pret dabisku? Vai ir jāuzskata, ka daži jau grieķu un romiešu pasaulē paredzēja šo seksuālās stingrības modeli, kuram vēlāk kristīgajās sabiedrībās piešķīra likuma ietvarus un institucionālu atbalstu? Tā mēs pamanītu citādas ētikas atblāzmu – šo ētiku formulējuši daži bargi, no apkārtējās nemaz ne tik bargās pasaules izolēti filozofi, un nākamajos gadsimtos tai ir lemts iegūt daudz izteiktāka piespiedu rakstura formas un vispārīgāku likumīgu spēku.

Jautājums ir nozīmīgs un iekļaujas ilgstošā tradīcijā. Kopš renesanses tas ir iezīmējis nosacīti līdzīgu robežšķirtni tiklab katolicismā, kā protestantismā: vienā pusē bija tie, kuri turējās pie kristietībai tuvas sava veida antikās morāles (Justa Lipsa ievadu [stoīķu filozofijā] *Manuductio ad stoicam philosophiam* K. Barts radikalizēja, pārvēršot Epiktētu par īstenu kristieti; vēlāk, katolicismā savus uzskatus par to izteica Ž. P. Kamī un it īpaši Žans Marī no Bordo sacerējumā "*Épictète chrétien*" ("Kristīgais Epiktēts")); otrā pusē nonāca tie, kuruprāt, stoicisms nebija nekas vairāk kā, pats par sevi saprotams, tikumu filozofija, taču neizdzēšami pagāniska (tā uzskatīja protestants Somēzs, bet katoļu nometnē, piemēram, Arno un Tilmons). Tomēr mērķis bija ne tikai dabūt šaipus kristīgajai ticībai dažus antīkos filozofus vai arī pasargāt to no jebkādas pagāniskas bojāšanas;

problēma bija arī noteikt, kā pamatot morāli, kuras normatīvie elementi līdz zināmai robežai šķiet kopīgi grieķu un romiešu filosofijā un kristīgajā reliģijā. Arī diskusija, kura izraisījās 19. gadsimta beigās, neizvairījās no šīs problemātikas, lai gan tā pārklājās ar vēstures metodes problēmām. Cāns savā slavenajā sacerējumā "*Adresse*"¹ nevis tiecās pataisīt Epiktētu par kristieti, bet gan mēģināja atklāt viņa lielākoties par stoicisku uzskatītajā mācībā pazīmes, kas apliecinātu zināšanas par kristietību, kā arī kristietības ietekmi. Bonhefers atbildē² uz šo sacerējumu mēģina konstatēt mācības vienotību, bez kuras ikreiz, lai izskaidrotu to vai citu aspektu, nāktos atsaukties uz dažādām ārējām ietekmēm. Taču runa bija arī par to, kur rast pamatus morālajam imperatīvam un vai ir iespējams atdalīt no kristietības noteiktu morāles tipu, ar kuru tā ilgstoši saistījās. Šķiet, ka visās šajās diskusijās vairāk vai mazāk neapzināti tika izvirzīti trīs pieņēmumi: atbilstoši pirmajam morāles būtība jāmeklē tās saturu veidojošā kodeksa elementos; atbilstoši otrajam vēlo antīko laiku morāles filosofiju kristietībai tuvināja tās bargās prasības, šajā ziņā gandrīz pilnībā atsakoties no iepriekšējās tradīcijas; visbeidzot, atbilstoši trešajam pieņēmumam kristīgās morāles un to sagatavojušās dažu antīko laiku filosofu ētikas salīdzinājumam jānotiek cildenuma un šķīstības terminos.

Tomēr mums tas nav pieņemami. Vispirmām kārtām jāpatur prātā, ka seksuālās stingrības principi pirmoreiz tika formulēti ne jau impērijas laikmeta filosofijā. 4. gadsimta grieķu domā mēs sastapāties ar formulējumiem, kuri bija ne mazāk prasīgi. Turklāt mēs redzējam, ka seksuālais akts, šķiet, jau kopš ilga laika tika uzskatīts par bīstamu, grūti pakļaujamu un dārgi maksājošu; precīzs tā iespējamās prakses mērs un tā iekļaušana stingrā režīmā tika pieprasīta jau sen. Gan Platons, gan Isokrats, gan Aristotelis – ikviens savā veidā un atšķirīgu iemeslu dēļ ieteica vismaz noteiktas laulāto uzticības formas. Mīlestībai pret zēniem gan piešķīra visaugstāko vērtību, taču arī no tās prasīja atturības praksi, lai tā varētu saglabāt garīgo vērtību, kuru no tās gaidīja. Tātad jau visai ilgi pastāvēja motīvi stingras ētikas izstrādei – rūpes par ķermeni un veselību, attieksme pret sievu un laulību, attiecības ar zēniem. Seksuālās stingrības princips, kurš sastopams mūsu ēras pirmo gadsimtu filosofu mācībās, sakņojas šajā senajā tradīcijā, vismaz tiktāl, cik tā vēstī nākotnes morāli.

¹ Th. ZAHN, *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*, 1894.

² A. BONHÖFFER, *Epiktet und das Neue Testament*, 1911.

Tomēr nebūtu pareizi šajās refleksijās par seksuālo baudu saskatīt tikai senas medicīniskas un filosofiskas tradīcijas uzturēšanu. Tiesa, nevar arī neņemt vērā to, kas šajā pirmo divu gadsimtu domā, kura bija tik acīmredzami apsēsta ar klasisko kultūru, bija rūpīgi glabāta kontinuitāte un nevilša reaktivācija. Hellēnistiskā filosofija un ētika izdzīvoja to, ko Marū nosauca par "ilgo vasaru". Taču tas neizslēdz to, ka ir jūtamas vairākas izmaiņas: tās neļauj Mūsionija un Plūtarha ētiku uzskatīt vienīgi par Ksenofonta, Platona, Isokrata vai Aristoteļa mācību paspilgtinājumu; tās neļauj arī Sorānija un Efesas Rūfa ieteikumus vērtēt kā variācijas par Hipokrata vai Diokla principiem.

Par izmaiņām Dietētikā un veselības problematizācijā liecina satraukuma pieaugums, izvērstāka un detalizētāka korelāciju starp seksuālo aktu un ķermeni definīcija, lielākas uzmanības pievēršana akta seku divdabībai un tā izraisītajiem traucējumiem. Tās nav tikai lielākas rūpes par ķermeni, tas ir arī citāds seksuālās aktivitātes vērtēšanas veids un citādas bažas par tās radniecību ar slimībām un ļaunumu. Sakarā ar sievieti un laulības problematizāciju izmaiņas attiecas galvenokārt uz laulības saišu augstāku novērtējumu un uz duālajām attiecībām, kuras tās veido; vīra taisnīga izturēšanās, no viņa prasītā mērenība tiek pamatota ne tikai ar apsvērumiem par statusu, bet arī ar laulības saišu raksturu, universālo formu un no tām izrietošajiem savstarpējiem pienākumiem. Visbeidzot, attiecībā uz zēniem atturības nepieciešamība aizvien mazāk tiek uzskatīta par veidu piešķirt mīlestības formām visaugstākās garīgās vērtības un aizvien vairāk – par zēnu mīlēšanai specifiskas nepilnvērtības pazīmi.

Tā ar šo iepriekš pastāvējušu tematu modifikāciju palīdzību var saskatīt tādas eksistences mākslas attīstību, kurā dominē pašrūpe. Šī pašmāksla vairs tik daudz nerunā par pārmērībām, no kurām iespējams atbrīvoties un kuras vajadzētu savaldīt, lai īstenotu varu pār citiem; tā aizvien vairāk uzsver indivīda trauslumu pret dažādām ligām, kuras var izraisīt seksuālā aktivitāte; tā uzsver arī nepieciešamību to pakārtot universālai formai, kurai visi cilvēki ir piesaistīti un kura pamatojas dabā un prātā. Līdzīgā kārtā tā izceļ arī nepieciešamību attīstīt visas prakses un vingrinājumus, ar kuru palīdzību var saglabāt paškontroli un galu galā sasniegt tīru labpatiku pašam par sevi. Seksuālās morāles izmaiņu pamatā nav aizliegtā formu akcentējums; tā ir tādas būtmes mākslas attīstīšana, kura riņķo ap jautājumu par sevi, savu atkarību un neatkarību, universālu sevis formu un saikni, kas jānodibina ar citiem, par procedūrām, ar kuru palīdzību indivīds īsteno

kontroli pats pār sevi, un par veidu, kādā viņš var nodibināt suverēnu varu pār sevi.

Tiesi šajā kontekstā rodas šai baudu ētikai raksturīgais divējālais fenomēns. No vienas puses, tiek prasīts pievērst lielāku uzmanību seksuālajai praksei, tās ietekmei uz organismu, vietai un lomai laulībā, tās vērtībai un sarežģījumiem attiecībā ar zēniem. Taču, no otras puses, vienlaikus ar pamatīgāku pievēršanos seksuālajai aktivitātei, tai veltītās intereses pastiprināšanos aizvien labāk kļūst saskatāma tās bīstamība un spēja sabojāt saikni ar sevi, kuru indivīds tiecas nodibināt; aizvien vairāk tiek uzskatīts par nepieciešamu tai neuzticēties, to kontrolēt, censties lokalizēt vienīgi laulības attiecībās un vienlaikus piešķirt tai intensīvāku nozīmi laulības ietvaros. Problematizācija un satraukums ir cieši saistīti ar iztaujāšanu un modrību. Visa šī morālās, medicīniskās un filosofiskās refleksijas kustība piedāvā noteiktu seksuālās uzvedības stilu; tas ir atšķirīgs no stila, kurš iezīmējās 4. gadsimtā [pirms mūsu ēras], taču tas ir atšķirīgs arī no stila, kuru vēlāk var saskatīt kristietībā. Tajā seksuālā aktivitāte pēc formas un ietekmes līdzinās ļaunumam, taču pati sevi un savā būtībā nav ļaunums. Tā rod savu dabisko un racionālo piepildījumu laulībā, taču laulība, atskaitot dažus izņēmumus, vēl nav stingrs un pietiekams nosacījums, lai tā pārstātu būt ļaunums. Tā ar grūtībām atrod savu vietu mīlestībā pret zēniem, taču tas nav iemesls pēdējo nosodīt kā pretdabisku.

Tā dzīves mākslu un pašrūpes aizvien lielākajā izsmalcinātībā iezīmējas daži norādījumi, kuri diezgan stipri atgādina vēlākajās morāles sistēmās formulētos priekšrakstus. Taču šai analogijai nevajadzētu mūs maldināt. Šīs morāles definēs citādas modalitātes saiknei ar sevi: ētiskās substances raksturojums, pamatojoties uz galīgumu, grēkā krišanu un ļaunumu; pakļaušanas mods paklausības formā vispārējam likumam, kurš vienlaikus ir personāla dieva griba; darba ar sevi tips, kurš paredz dvēseles desifrēšanu un iekāres šķīstījošu hermeneitiku; ētiska piepildījuma mods, kurš tiecas uz atteikšanos no sevis. Tā kodeksa elementi, kurš satur baudas ekonomiju, laulāto uzticību, attiecības starp vīriešiem, var palikt tie paši. Tātad tie nāk no pašos pamatos pārstrādātas ētikas un no citāda veida konstituēt pašam sevi kā savas seksuālās uzvedības ētisko subjektu.

CITĒTO TEKSTU RĀDĪTĀJS

SENIE AUTORI

ACHILLE TATIUS,

Leucippé et Clitophon, traduction française par P. Grimal, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1963.

Pp. 18, 256–257, 263, 265.

ANTIPATER,

in STOBÉE, *Florilegium*, éd. A. Meinecke, Leipzig, 1860–1863 (t. III, pp. 11–15).

P. 190.

ANTYLOS,

CF. ORIBASE.

APULÉE,

Du dieu de Socrate, texte et traduction française par J. Beaujeu, Collection des universités de France (C.U.F.).

P. 60.

ARÉTÉE,

Traité des signes, des causes et de la cure des maladies aiguës et chroniques; texte

in le *Corpus Medicorum Graecorum*, II, Berlin, 1958; traduction par L. Renaud, Paris, 1834.

Pp. 134–136, 138–139, 143, 145.

ARISTIDE,

Éloge de Rome, texte in J. H. OLIVER, *The Ruling Power. A Study of the Roman Empire in the Second Century A.C. through the Roman Oration of Aelius Aristides*, Philadelphie, 1953.

P. 108.

ARISTOTE,

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

Pp. 173, 180, 187.

La Politique, texte et traduction anglaise par H. Rackham (Loeb classical Library); traduction française par J. Tricot, Paris, 1982.

Pp. 108, 173, 180.

PSEUDO-ARISTOTE,

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

Pp. 173–174, 203, 208.

ARTEMIDORE,

La Clef des songes, traduction française par A.-J. Festugière, Paris, 1975; traduction anglaise par R.-J. White, New Haven, 1971.

Pp. 15–38.

ATHÉNÉE,

Cf. ORIBASE.

CELSE,

De medicina, texte et traduction anglaise par W. G. Spencer (Loeb classical Library); traduction française par A. Vedrenes, Paris, 1876.

Pp. 121–122, 126, 138, 147–148, 154–155, 159.

CHARITON d'APHRODISIAS,

Les Aventures de Chairéas et de Callirhoé, texte et traduction française par G. Molinié (C.U.F.).

Pp. 26, 263.

CICÉRON,

Tusculanes, texte et traduction française par G. Fohlen et J. Humbert (C.U.F.).

P. 70.

CLÉMENT d'ALEXANDRIE,

Le Pédagogue, texte et traduction française par M. Harl et Cl. Mondésert (coll. Sources chrétiennes), Paris, 1960–1965.

P. 198.

Stromates, I, II, texte et traduction française par Cl. Mondésert (coll. Sources chrétiennes), Paris, 1951–1954.

P. 207.

DIOGÈNE LAËRCE,

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

Pp. 77, 182.

DION CASSIUS,

Histoire romaine, texte et traduction anglaise par E. Cary (Loeb classical Library).

Pp. 103–104.

DION DE PRUSE,

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

Pp. 54, 65, 110, 165, 195.

ÉPICTÈTE,

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

Pp. 62, 66, 71–72, 74, 79–81, 83, 105, 107, 112, 183, 185–186, 196, 200.

Manuel, traduction française par É. Brehier (in *Les Stoïciens*, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1962).

Pp. 72, 81, 196.

ÉPICURE,

Lettres et Maximes, texte et traduction française par M. Conche, Villiers-sur-Mer, 1977.

Pp. 60, 63.

GALIEN,

De l'utilité des parties, texte dans les *Opera omnia*, édition C. G. Kühn, réimp. Hildesheim, 1964–1965, t. II; traduction française par Ch. Daremberg in *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales* de Galien, Paris, 1856; traduction anglaise par M. T. May, Ithaca, 1968.
Pp. 127, 131, 133, 152.

Des lieux affectés, texte dans les *Opera omnia*, édition C. G. Kühn, t. VIII; traduction française par Ch. Daremberg, t. II; traduction anglaise par R. E. Siegel, Bâle, 1976.
Pp. 132, 136–138, 140, 143–144, 160–162, 164.

Traité des passions de l'âme et de ses erreurs, texte dans les *Opera omnia*, éd. C. G. Kühn; traduction française par R. Van der Helst, Paris, Delagrave, 1914.
P. 68.

HÉLIODORE,

Les Éthiopiennes, traduction française par P. Grimal, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1963.
Pp. 264, 266.

HIÉROCLÈS,

In STOBÉE, *Florilegium*, éd. A. Meinecke, Leipzig (t. III, pp. 7–11).
Pp. 174, 178, 180, 183, 189–190.

LUCIEN,

Hermotime, texte et traduction anglaise par K. Kilburn (Loeb classical Library).
P. 65.

PSEUDO-LUCIEN,

Les Amours, texte et traduction anglaise par M. D. MacLeod (Loeb classical Library).
Pp. 243–261.

MARC AURÉLE,

Pensées, texte et traduction française par A.-I. Trannoy (C.U.F.).
Pp. 61, 66, 73, 83, 111, 196.

MAXIME DE TYR,

Dissertations, texte et traduction latine, Paris, 1840.
P. 221.

MUSONIUS RUFUS,

Reliquiae, texte établi par O. Hense, Leipzig, 1905.
Pp. 60, 66, 177–180, 184, 187–188, 190, 197–198, 201–202, 207, 209.

ORIBASE,

Collection des médecins latins et grecs, texte et traduction française par U. C. Bussemaker et Ch. Daremberg, Paris, 1851–1876.
Pp. 123–125, 132, 139, 141–142, 146–156, 158–159, 161.

OVIDE,

L'Art d'aimer, texte et traduction française par H. Bornecque (C.U.F.).
P. 163.

Les Remèdes à l'Amour, texte et traduction française par H. Bornecque (C.U.F.).
Pp. 163, 256.

PHILODÈME,

Peri parrhêsias, texte établi par A. Olivieri, Leipzig, 1914.
P. 67.

PLATON,

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

P. 58.

Apologie de Socrate, texte et traduction française par M. Croiset (C.U.F.).

Pp. 58, 80.

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

Pp. 65, 128, 173, 193.

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

Pp. 26, 173.

PLINE LE JEUNE,

Lettres, texte et traduction française par A.-M. Guillemin (C.U.F.).

Pp. 63, 66, 98, 188–189.

PLUTARQUE,

Ad principem ineruditum, texte et traduction anglaise par F. C. Babbitt, *Plutarch's*

Moralia, t. X (Loeb classical Library).

Pp. 110, 113.

Animine an corporis affectiones sint peiores, texte et traduction anglaise par F. C. Babbitt,

Plutarch's Moralia, t. VI (Loeb classical Library).

P. 74.

Apophthegmata laconica, texte et traduction anglaise par F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*,

t. III (Loeb classical Library).

P. 58.

Conjugalia praecepta, texte et traduction anglaise par F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*,

t. II (Loeb classical Library).

Pp. 190, 204, 207, 210–212, 241.

De l'exil, texte et traduction française par J. Hani, *Œuvres morales*, t. VIII (C.U.F.).

P. 114.

De tuenda sanitate praecepta, texte et traduction anglaise par F. C. Babbitt, *Plutarch's*

Moralia, t. II (Loeb classical Library).

Pp. 70, 112.

Dialogue sur l'Amour, texte et traduction française par R. Flacelière, *Œuvres morales*, t. X

(C.U.F.).

Pp. 207, 224–242.

Le démon de Socrate, texte et traduction française par J. Hani, *Œuvres morales*, t. VII

(C.U.F.).

P. 75.

Histoires d'amour, texte et traduction française par R. Flacelière, *Œuvres morales*, t. X

(C.U.F.).

P. 228.

Mulierum virtutes, texte et traduction anglaise par F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, t. III

(Loeb classical Library).

P. 211.

Praecepta gerendae reipublicae, texte et traduction anglaise par F. C. Babbitt, *Plutarch's*

Moralia, t. X (Loeb classical Library).

Pp. 108–109, 114.

- Propos de table*, texte et traduction française par F. Fuhrmann, *Œuvres morales*, t. IX (C.U.F.).
Pp. 154, 162.
- Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*, texte et traduction anglaise par F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, t. I (Loeb classical Library).
P. 24.
- Regum et imperatorum apophthegmata*, texte et traduction anglaise par F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, t. III (Loeb classical Library).
P. 65.
- Vie de Solon*, texte et traduction française par R. Flacelière, É. Chambry et M. Jumeaux (C.U.F.).
Pp. 227, 240.
- Septem sapientium convivium*, texte et traduction anglaise par F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, t. II (Loeb classical Library).
P. 212.
- PORPHYRE,
Vie de Pythagore, texte et traduction française par É. des Places (C.U.F.).
P. 77.
- PROPERCE,
Élégies, texte et traduction française par D. Paganelli (C.U.F.).
P. 163.
- QUINTILIEN,
De l'institution oratoire, texte et traduction française par J. Cousin (C.U.F.).
P. 220.
- RUFUS D'ÉPHÈSE,
Œuvres, texte et traduction française par Ch. Daremberg, et E. Ruelle, Paris, 1879.
Pp. 134, 140–143, 146–147, 154–156, 159, 161.
- SÈNEQUE,
Des bienfaits, texte et traduction française par F. Préchac (C.U.F.).
P. 106.
- De la brièveté de la vie*, texte et traduction française par A. Bourgerly (C.U.F.).
Pp. 61, 82–83.
- De la colère*, texte et traduction française par A. Bourgerly (C.U.F.).
Pp. 66, 77.
- Consolation à Helvia*, texte et traduction française par R. Waltz (C.U.F.).
P. 77.
- Consolation à Marcia*, texte et traduction française par R. Waltz (C.U.F.).
P. 195.
- De la constance du sage*, texte et traduction française par R. Waltz (C.U.F.).
P. 64.
- Lettres à Lucilius*, texte et traduction française par F. Préchac et H. Noblot (C.U.F.).
Pp. 24, 60–61, 64, 67, 69–71, 73, 76–77, 82–84, 105–106, 113–115, 201.
- De la tranquillité de l'âme*, texte et traduction française par R. Waltz (C.U.F.).
Pp. 61, 82, 114.

De la vie heureuse, texte et traduction française par A. Bourgery (C.U.F.).

Pp. 61, 83–84.

SORANUS,

Traité des maladies des femmes, texte in *Corpus Medicorum Graecorum*, t. IV, Leipzig, 1927; traduction française par F. J. Hergott, Nancy, 1895; traduction anglaise par O. Temkin, Baltimore, 1956.

Pp. 137, 145, 149–151, 153, 157.

STACE,

Silves, texte et traduction française par H. Frère et H.-J. Izaac (C.U.F.).

P. 99.

SYNESIOS,

Sur les songes, in *Ceuvres*, traduction française par H. Druon, Paris, 1878.

P. 18.

XÉNOPHON,

Le Banquet, texte et traduction française par F. Ollier (C.U.F.).

P. 258.

La Cyropédie, texte et traduction française par M. Bizos et É. Delebecque (C.U.F.).

P. 58.

Économique, texte et traduction française par P. Chantraine (C.U.F.).

Pp. 65, 173.

MŪSDIENU AUTORI

ALLBUT, C.,

Greek Medicine in Rome, Londres, 1921.

P. 121.

BABUT, D.,

Plutarque et le stoïcisme, Paris, P.U.F., 1969.

P. 213.

BEHR, C. A.,

Aelius Aristides and "the Sacred Tales", Amsterdam, 1968.

P. 16.

BETZ, H. D.,

Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature, Leyde, 1978.

P. 224.

BLOCH, R.,

De Pseudo-Luciani Amoribus, Argentorati, 1907.

Pp. 243, 250.

BONHÖFFER, A.,

Epiktet und die Stoa, Stuttgart, 1890.

Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart, 1894.

Epiktet und das Neue Testament, Giessen, 1911.

P. 270.

- BOSWELL, J.,
Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality, Chicago, 1980.
Pp. 92, 220.
- BOWERSOCK, G. W.,
Greek Sophists in the Roman Empire, Oxford, 1969.
P. 121.
- BROUDEHOUS, J.-P.,
Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie, Paris, Beauchesne, 1970.
P. 90.
- BUFFIÈRE, F.,
Éros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
P. 244.
- CANGUILHEM, G.,
Études d'histoire et de philosophie des sciences, Paris, Vrin, 1968.
Pp. 167–168.
- CROOK, J. A.,
Law and Life of Rome, Londres, 1967.
P. 91.
- FERGUSON, J.,
Moral Values in the Ancient World, Londres, 1958.
P. 101.
- FESTUGIÈRE, A.-J.,
Études de philosophie grecque, Paris, Vrin, 1971.
P. 59.
- GAGÉ, J.,
Les Classes sociales dans l'Empire romain, Paris, Payot, 1964.
P. 103.
- GRANT, M.,
The Climax of Rome. The Final Achievements of the Ancient World, Londres, 1968.
P. 262.
- GRILLI, A.,
Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano, Milan–Rome, 1953.
P. 64.
- GRIMAL, P.,
Sénèque ou la conscience de l'Empire, Paris, 1978.
P. 69.
- HADOT, I.,
Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlin, 1969.
Pp. 65, 70.
- HADOT, P.,
Exercices spirituels et philosophie antique, Paris, 1981.
P. 57.
- HÄGG, TH.,
Narrative Technique in Ancient Greek Romances. Studies of Chariton, Xenophon Ephesius and Achilles Tatius, Stockholm, 1971.
P. 262.

- HIJMANS, B. L.,
Askēsis: Notes on Epictetus Educational System, Utrecht, 1959.
P. 67.
- KESSELS, A. H. M.,
Ancient System of Dream Classification, *Mnemosune*, 4^e sér., n^o 22, 1969.
P. 21.
- LIEBESCHÜTZ, J. H.,
Continuity and Change in Roman Religion, Oxford, 1979.
P. 68.
- LUTZ, C.,
"Musonius Rufus", *Yale Classical Studies*, t. X, 1947.
P. 177.
- MACMULLEN, R.,
Roman Social Relations, 50 B.C. to A.D. 284, Londres–New Haven, 1974.
Pp. 104–105.
- MESLIN, M.,
L'Homme romain, des origines au 1^{er} siècle de notre ère: essai d'anthropologie.
P. 175.
- NOONAM, J. T.,
Contraception et mariage, évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne, trad. de l'anglais par M. Jossua, Paris, Éd. du Cerf, 1969.
P. 198.
- PIGEAUD, J.,
La Maladie de l'âme; étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
P. 169.
- POMEROY, S. B.,
Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity, New York, 1975.
Pp. 93–94.
- PRAECHTER, K.,
Hierokles der Stoiker, Leipzig, 1901.
Pp. 246, 250.
- ROSTOVTZEFF, M. I.,
The Social and Economic History of the Hellenistic World, réimpression, Oxford, 1941.
P. 103.
- ROUSSELLE, A.,
Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. II^e–IV^e siècles de l'ère chrétienne, Paris, P.U.F., 1963.
Pp. 126, 153.
- SANDBACH, F. H.,
The Stoics, Londres, 1975.
Pp. 68, 102.
- SCARBOROUGH, J.,
Roman Medicine, Ithaca, 1969.
P. 121.

- SPANNEUT, M.,
"Epiktet", in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1962.
P. 62.
- STARR, C. G.,
The Roman Empire, Oxford, 1982.
P. 104.
- SYME, R.,
Roman Papers, Oxford, 1979.
P. 105.
- THESLEFF, H.,
An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period (Humaniora, 24, 3, Abo, 1961).
P. 174.
The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period (Acta Academiae Aboensis, ser. A, vol. 30, n° 1).
P. 174.
- VATIN, Cl.,
Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique, Paris, De Boccard, 1970.
Pp. 90–91, 95.
- VEYNE, P.,
"L'amour à Rome", *Annales E.S.C.*, 1978, 1.
Pp. 91–93, 96.
- VOELCKE, A. J.,
Les Rapporhs avec autrui dans la philosophie grecque, d'Aristote à Panétius, Paris, Vrin, 1969.
P. 55.
- ZAHN, TH.,
Der stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum, Erlangen, 1894.

Māra Rubene

STARP "KONTROLES PĀRMĒRĪBU" UN FILOSOFA "BĪSTAMO BRĪVĪBU" (MIŠELA FUKO "SEKSUALITĀTES VĒSTURES" PROJEKTS)

*"Kriton, mēs Asklēpijam esam parādā gaili.
Atdodiet viņam to, tikai neaizmirstiet!"
Platons. "Faidons"¹*

"Mirstošais Sokrats. Es apbrīnoju Sokrata drosmi un gudrību visā, ko viņš darījis, teicis un nav teicis. Šis irdzīgais un mīlas pilnais Atēnu neglītenis un žurku kērājs, kurš licis tricēt un liet asaras iedomīgajiem jaunekļiem, bija ne tikai viens no visgudrākajiem plāpām, kas reiz dzīvojuši: tikpat liels viņš bija savā klusēšanā. Es gribētu, lai arī dzīves pēdējos mirkļos viņš būtu klusējis, iespējams, tad viņš iekļautos vēl augstāku prātu kārtā. Vai tā bija nāve vai inde, godprātība vai aizvainojums – kaut kas viņam tobrīd atraisīja mēli, un viņš sacīja: "Ai, Kriton, esmu Asklēpijam parādā gaili." Šie smieklīgie un briesmīgie "pēdējie vārdi" tiem, kam ir ausis, nozīmē: "Ai, Kriton, dzīve – tā ir slimība!" Vai tas iespējams? Tāds cilvēks kā viņš, kas nodzīvojis līdzīgi kareivim jautri visu acu priekšā, bijis pesimists! Viņš tikai izlicies dzīvojot un tomēr cietis, nesot sevī šīs dzīves ciešanas! Sokrats, Sokrats cietis no dzīves! Un nu viņš tai atriebās par to ar šiem noslēpumainiem, briesmīgiem, godprātīgiem un nodevīgiem vārdiem! Vai Sokratam vajadzēja sevi atriebt? Vai tiešām viņa pāri malām plūstošajam tikumam pietrūka augstsirdības kripatiņas? Ak, draugi! Mums vajag pārvarēt grieķus!"

Frīdrihs Niče. "Jautrā zinātne"²

TRŪCĪGĀ LAIKMETA DOMĀTĀJS

Kāpēc mēs tik maz zinām? Kāpēc mēs tik maz varam? Kāpēc mēs tik maz gribam? Vai šie nav jautājumi, kuri būtu pelnījuši, ka mēs uzdotu tos sev arvien no jauna?

Mišels Fuko savu filosofa ceļu iesāk ar to, ko viņš dēvē par "zināšanu arheoloģiju", tad pāriet pie varas genealoģijas un noslēdz to ar jautājumu par filosofisko ētosu. Šajā kustībā varam saskatīt mēģinājumus atbilstīgi mūsdienu cilvēka situācijai no jauna formulēt Imanuela Kanta nemirstīgos jautājumus: ko es varu zināt? Ko man jādara? Uz ko es drikstu cerēt? Kas ir cilvēks? Tāpēc Fuko tiek vērtēts un uztverts kā viens no tiem dažiemi filosofiem, kuriem ir izdevies atstāt visai spēcīgu iespaidu uz 20. gadsimta intelektuālo vidi (tiek pat apgalvots, ka viņam ir izdevies nostāties Sartra vietā³). To apliecina komentētāju interese par Fuko darbiem un centieni tos analizēt marksisma⁴ un kritiskās teorijas⁵ kontekstā, saistībā ar Jirgena Hābermāsa filosofiju⁶, ar Maksa Vēbera socioloģiju,⁷ ar Frīdrihu Niči⁸, ar Imanuelu Kantu⁹ u.c. Īpaši aktīva viņa filosofiskā mantojuma apguvē, un tas jo īpaši attiecas uz ķermeņa, seksualitātes, dzimumidentitātes jautājumiem, ir feministiskā kritika.¹⁰

Fuko ir atradis veiksmīgu veidu, kā 20. gadsimta nogalē akadēmiski pētīt un runāt par katra indivīda dzīvei tik būtisko – zināšanu, politikas, ētikas – tematiku. 1984. gadā, atbildot uz Pola Rabinova jautājumu "Vai jūs atzīstat, ka jūsu darba centrā ir attiecības starp ētiku, politiku un patiesības genealoģiju?", Fuko saka: "Bez šaubām, ir iespējams teikt, ka es savā ziņā mēģinu analizēt attiecības starp zinātni, politiku un ētiku; bet es nedomāju, ka tas būtu pilnībā precīzs attēlojums darbam, ko es esmu gribējis darīt. Es negribu palikt šajā līmenī; drīzāk es esmu mēģinājis aplūkot to, kā šie procesi pārklājas zinātniskā domēna, politiskās struktūras, ētiskās prakses formācijās."¹¹

Fuko izdevies aptvert modernajam specializācijas laikmetam patiešām neierasti plašu jautājumu loku, nodrošinot no jauna radošu pamatu diskusijai, to nemitīgi rosinot daudzās profesionālās jomās, lielākā daļa no kurām nekad nav tikušas vai vairs nav tikušas saistītas ar filosofisko atziņu jomu, piemēram, medicīna, psihiatrija, kriminoloģija, sociālais darbs, pilsētplānošana u.tml. Tomēr, pēc daudzu atzinuma, tas viņam nav nodrošinājis vispārēju autoritāti filosofijas jomā. Žans Luijs Vijārs Barons franču filosofijai veltītajā pētījumā uzsver: "Lielais Mišela Fuko personības un darba valdzinājums nav kalpojis filosofijai, bet ir atjaunojis ideju vēsturi,

formulējot jaunas problēmas."¹² Savukārt Kristiāns Delakampaņš norāda, ka parasti Fuko teorijas tiek attiecinātas uz sadaļu "socioloģija".¹³ Fuko patiešām ir piedāvājis idejas, kuras izraisījušas visai skaļu un plašu rezonansi, taču nereti ir tikušas saprastas visai vienpusīgi un ierobežoti. Līdz ar to ir saprotamas grūtības, kuras rodas, mēģinot atbildēt uz jautājumu: kas tad īsti ir un ir bijis Fuko?¹⁴ Filozofs, sociologs, ideju vēsturnieks?¹⁵

Fuko filozofijas pētnieks Vācijā Vilhelms Šmids uzsver vēlinajam Fuko raksturīgos "eksistences estētikas"¹⁶ un ētikas¹⁷ meklējumus, kas atspoguļoti plašā un pamatīgā monogrāfiskā pētījumā.¹⁸ Šmids, atsaucoties uz Fuko darbiem, attīsta pats savu filozofijas kā jaunas "dzīves mākslas" izpratni¹⁹, saistot to ar jaunu ētikas pamatojumu. Tam ir pamats, jo par dzīves, mākslas un filozofijas saistību mūsdienās tiek diskutēts saistībā ar jautājumu par filozofijas un filosofa īstenajiem uzdevumiem pieaugušās dzīves administrēšanas un prāta instrumentalizēšanas apstākļos. Ne velti Fuko pēdējie lekciju kursi²⁰ ir veltīti domātājam, kurš allaž iedvesmojis dzīves filozofijas meklētājus, proti, Sokratam.²¹ Saistībā ar Fuko ir vismaz divas iespējas, proti, aplūkot viņu kā "marginālu" domātāju, kurš dažādos akadēmiskās darbības posmos piedāvājis dažādas savstarpēji nesaistāmas idejas (piemēram, "subjekta nāves" tēma agrīnajos darbos; atgriešanās pie individa un subjekta brīvības konceptualizācijas dzīves pēdējā posmā u.c.) un tā arī palicis ārpus akadēmiskās filozofijas tradīcijas, vai arī meklēt atslēgu viņa filozofijas un filozofisko uzdevumu atbilstīgai izpratnei. Fuko nav "vienkāršs" domātājs, taču vai gan ne tāpēc, ka laiks, kuru viņš pārstāvējis, nav vienkāršs? Pirms mēs Fuko liedzam vai atzīstam viņa "filosofa" statusu, ir jāņem vērā tas, ka ir vismaz divas pieejas pašas filozofijas izpratnei.

Aleksandrs Niheimass šajā sakarībā raksta: "Mēs tāpēc sastopamies vismaz ar divām filozofijas koncepcijām. Viena, cik vien tas iespējams, izvairās no personiska stila un idiosinkrāzijas. Tās mērķis ir, cik vien iespējams, liegt atsevišķai personībai, kura piedāvā atbildes uz filozofiskajiem jautājumiem, seju, jo svarīga ir tikai atbilžu kvalitāte un nevis tā rakstura iedaba, kas tās dod. Otra prasa stilu un idiosinkrāziju, jo tās lasītāji nekad nedrīkst aizmirst, ka uzskati, kuri tiem tiek pretstatīti, ir kāda īpaša personas tipa uzskati un neviena cita. Tāpēc tie ir sakārtoti pašapzinīgi literārā manierē; tas ir viens no cēloņiem, kāpēc modernie filozofi, kurus es aplūkoju šajā grāmatā, – Montēns, Nīče un Fuko – lielākoties ir attiecināti uz literatūras, vēstures vai antropoloģijas nodaļām, nevis uz tradicionālo analītiskās filozofijas kanonu."²²

Šī atšķirīgā filosofijas izpratne veido pamatu tam, lai "izslēgtu" no pieredzes (par "izslēgšanu" kā "zināšanu varas" praksi stāsta pats Fuko) neatbilstīgo. Tā veido pamatu, lai nesaprastu vai pārprastu Fuko atstāto mantojumu, īpaši pēdējos viņa dzīves laikā publicētos darbus – trīs "Seksualitātes vēstures" sējumus. Tie spilgti papildina iepriekšējās publikācijas: "Ārprāta vēsture klasiskajā laikmetā"²³, "Klīnikas dzimšana. Medicīniskā skatienu arheoloģija", "Vārdi un lietas. Humanitāro zinātņu arheoloģija"²⁴, "Uzraudzīt un sodīt"²⁵ u.c.

Kā "Seksualitātes vēstures" sējumi – "Zinātgrība"²⁶, "Baudu lietojums"²⁷, "Pašrūpe" – ir savstarpēji saistīti, ar ko tie atšķiras cits no cita un ar ko papildina jau iepriekš paveikto?

Pirms pārejam pie "seksualitātes projekta" tuvāka aplūkojuma, pievērsīsimies vēl divām iezīmēm, kuras raksturo gan Fuko filosofisko pozīciju kopumā, gan seksualitātes pētniecības projektu, šīs iezīmes ir viņa interesei par vēsturi un pievērsšanās jautājumam par apgaismību.

VĒSTURES PROBLEMATIZĀCIJA

Kas attiecas uz vēsturi, Ēriks Metjūss pieskaita Fuko darbus pie "savāda žanra, kuru varam saukt par "anti-filosofisko filosofiju", un norāda, ka pati pievērsšanās vēstures studijām liecina par "anti-filosofiskas" pozīcijas ieņemšanu. Tā skaidrojama ar Fuko veselīgo skepticismu attiecībā uz to filosofisko antropoloģismu un metafiziku, kas valda filosofijas tradicionālajā izpratnē.²⁸

Fuko kādā intervijā atzīst, ka pieder pie tās paaudzes, kuras izziņas apvārsņus ir ietekmējuši Huserls, Sartrs²⁹ un īpaši Merlo-Pontī. Lai arī Fuko iesāk līdzīgi Sartram kā marksisma un fenomenoloģijas adepts, viņš drīz vien aktīvi norobežojas gan no marksisma, gan fenomenoloģijas.³⁰ Šīs distancēšanās pamatā ir atšķirīga vēstures izpratne³¹. Tā ir tik specifiska, ka Fuko drīz vien nākas aizstāvēties pret Sartra pārmetumiem, ka viņš ir atteicies no vēstures.³² Atbildot uz tiem, Fuko uzsver, ka viņš ir atteicies tikai no tās vēstures, kura balstās uz "absolūto vēstures subjektu", kura uzdevums ir "nodrošināt vēstures nepārtrauktību".³³ Fuko ir pārliecināts, ka Sartra pieeja ir nepamatoti noniecinājusi *Annales* vēsturnieku skolu. Tāpēc ir nepieciešama pavisam cita veida vēstures izpratne.

1970. gadā, kad Fuko kļūst par prestižākās akadēmiskās institūcijas Francijā – *Collège de France* – profesoru, savai katedrai viņš dod no-

saukumu "Domu sistēmu vēstures katedra"³⁴, tādējādi vēlreiz mēģinot rezumēt to specifisko pieeju, ar kuru saistījis savu pētniecisko darbību un kurā vēsturei atvēlēta filosofam neierasti ievērojama loma. Fuko uzsver, ka "domas vēsturi" viņš nošķir gan no "ideju vēstures", gan "mentalitāšu vēstures". Ar ideju vēsturi Fuko saprot tradicionālo "priekšstatu sistēmu analīzi", bet ar mentalitāšu vēsturi, kurai pievērsušies atsevišķi *Annales*³⁵ skolas jaunās paaudzes pārstāvji, mēģinot izvairīties no t.s. "sociālā cilvēka" koncepta, viņš apzīmē kā "ieviržu un darbību tipu analīzi". Pretstatā tai viņš uzsver: "Tas, kas definē domu, ir kaut kas pilnīgi atšķirīgs no tā priekšstatu komplekta, kas ir pamatā noteiktai uzvedībai; tas ir kaut kas pilnīgi atšķirīgs no tā ieviržu domēna, kas var noteikt šo uzvedību. Doma nav tā, kas iemājo noteiktā uzvedībā un pieskīr tai nozīmi; drīzāk tā ir tā, kas kādam ļauj spert soli atpakaļ no šī veida darbības vai atbildes darbības, lai atklātu to sev kā domas priekšmetu un izjautātu to par tās nozīmi, tās nosacījumiem, tās mērķiem. Doma ir brīvība attiecībā pret to, ko kāds dara, kustība, ar kuru viņš atdala sevi no darbības, iedibina to kā objektu un pārdomā to kā problēmu."³⁶

Fuko pats savu darbu kopumā saskata vienotu pieeju: "Mans mērķis.. ir bijis parādīt to dažādo veidu vēsturi, kādā mūsu kultūrā cilvēki tiek pārvērsti subjektos."³⁷ Stefens Kacs šajā sakarībā raksta, ka līdz ar to Fuko konceptualizēja "moderno politiku kā prakšu un lauku subjektivizējošo matricu. Tā rezultātā viņš pievienoja mūsdienu sociālajai teorijai rezonējošu kritisku perspektīvu."³⁸ Visos šajos raksturojumos atkārtojas vārds "vēsture". Pols Hamiltons atzīst: "Fuko fascinē vēsture, taču tikai, lai pierādītu, ka nepastāv intelektuāli pieņemama nepārtrauktība starp pagātnes rūpēm un to modernajiem pārveidojumiem. Dialektika starp abām ir mānīga. Vienīgā vēstures forma atbilstīgi Nīces uzskaitījumam, kuram Fuko pievērs jēlkādu uzmanību, ir "kritiskā" vēsture, no kuras Nīce galā bija atteicies kā pārāk destruktīvas saistībā ar tām ilūzijām, kuras mums nepieciešamas sekmīgai darbībai un dzīvei."³⁹

Kādas tad īsti ir Fuko attiecības ar vēsturi un vēsturniekiem? Tomass Flinns par Fuko saka: "Visi galvenie Fuko darbi ir sava veida vēstures, tas ir pietiekami, lai viņu uzskatītu par sava veida vēsturnieku. Īstens izaicinājums ir noteikt to, kāda veida vēsturi viņš raksta, un līdz ar to – kāda tipa vēsturnieks viņš ir. Tas ir zīmīgi, ka Fuko ir izmantojis atšķirīgus terminus, lai apzīmētu specifiskas pieejas dažādos savas karjeras posmos. Viņa agrīnie darbi, tie, kuri viņam sagādāja cieņu, bija nosaukti par "arheoloģijām", nākamie – par "ģenealoģijām", bet sējumus par seksualitātes

vēsturi, kas parādījās līdz ar viņa nāvi, viņš dēvēja par "problematizācijām".⁴⁰

Fuko skolotājs un draugs Žoržs Kangilems, skaidrojot, kāpēc Fuko darbi izraisa tik asu vēsturnieku kritiku, atzīmē, ka viens no iemesliem ir to izraisītais pārsteigums, jo viņš neatsaucas uz vispārātzītiem vēsturniekiem, bet gan tikai uz pirmavotiem, kuri aizmirsti guļ bibliotēku plauktos un kurus neviens jau ilgu laiku nav pārlasījis. Kangilems Fuko raksturo kā "jēdziena vēsturnieku"⁴¹. Šī pieeja balstās nošķīrumā starp jēdzieniem, kas interpretē zinātniskos faktus, un teorijām, kas tos skaidro. Pēc Kangilema domām, jēdzieni dod mums iespēju runāt par faktu sākotnēju izpratni, kas vēlāk ļauj uzdot jautājumus par to būtību.

Fuko draugs – *Annales* vēsturnieks – Pols Vens, uz kuru Fuko atsaucas arī savos "Seksualitātes vēstures" sējumos, arī ir vairākkārt mēģinājis izskaidrot Fuko saistību ar vēsturi, kā arī Fuko un vēsturnieku attiecības. Vens tēlaini norāda, ka ideoloģija ir kā vaļīgs apmetnis, kas pārklājas izrobotajām un nelīdzenajām reālo prakšu aprisēm, kuras vēsturē seko cita citai, kā rezultātā liek tām izskatīties atšķirīgām. No kurienes nāk šīs prakses, katra ar tās neatkarīgajām aprisēm? Vens atbild pavisam vienkārši: no vēsturiskajām pārmaiņām. Fuko nav atklājis iepriekš nepazīstamas jaunas "prakses"⁴² jomas, taču viņš ir papūlējies aplūkot šīs jomas tā, kā tās reāli ir darbojušās. Fuko runā par to pašu, par ko runā vēsturnieki, proti, abi runā tieši par to, ko ļaudis dara. Atšķirība vienkārši ir tā, ka Fuko apņemas runāt tieši par praksi, aprakstīt tās spirālveidīgās formas tā vietā, lai ietērtu to neskaistros un cēlos vārdos. "Viņš nesaka: "Es esmu atklājis savveida vēsturiski bezapzināto, pirmskonceptuālu darbību, ko es saucu par praksi vai diskursu, kurš apgādā mūs ar patiesu vēstures izskaidrojumu. Ak, jā! Bet tagad es mēģināšu izskaidrot pašu šo darbību un tās transformācijas." Nē: viņš runā par to pašu, par ko runājam mēs, piemēram, par valdības praktisko uzvedību; tikai viņš to, atverot priekškaru, parāda tā, kā tā reāli ir notikusi."

Pēc Pola Vena domām, nekas nevar būt dīvaināks kā apvainot Fuko vēstures reducēšanā uz nepielūdzamo un bezatbildīgo intelektuālo procesu. Tomēr var viegli saprast, kāpēc Fuko filosofiju mums ir grūti uztvert, jo tā nemaz neizskatās līdzīga Marksa vai Freida mācībām. Prakse nav faktors (līdzīgi Freida *Tas*) vai sākotnējais kustinātājs (līdzīgi ražošanas attiecībām), vēl vairāk, Fuko nerunā nedz par darbību, nedz sākotnējo kustinātāju (tomēr arī viņam prakse ir materiāla). Tāpēc nav nemaz nepareizi praksi provizoriski saukt par "aisberga apslēpto daļu", lai norādītu uz

to, ka tā atklājas mūsu spontānajam skatienam tikai dziļi aizplīvurota, tas lielā mērā notiek pirmskonceptuāli; aisberga apslēptā daļa nav kāds faktors, kas pēc dabas ir atšķirīgs no redzamā, virsdaļas; tas ir veidots no ledus tāpat kā viss pārējais. Vens domā, ka Fuko ir ko teikt vēsturniekiem: "Jūs varat turpināt izskaidrot vēsturi, kā vienmēr to esat darījuši. Taču uzmanieties: ja jūs ieskatīsieties ciešāk, ja nlobīsiet banalitātes, jūs pamanīsiet, ka ir daudzkas vairāk, ko skaidrot citādi, nekā jūs domājāt; tur ir nelielēnas aprises, ko nebijāt pamanījuši."⁴³

Ari Fuko pats mēģina izskaidrot savu vēstures izpratni un savas attiecības ar vēsturniekiem; vienā no tādām reizēm viņš saka: "Jautājums, uz kuru šeit man neizdosies atbildēt, bet kuru es esmu uzdevis sev no paša sākuma, ir aptuveni šāds: kas ir vēsture, atzīstot, ka pastāv kāda nepārtraukta būtība, kurš izpaužas patiesā un aplamā nošķīrumā? Ar to es saprotu četras lietas. Pirmkārt, kādā nozīmē patiesā/aplamā nošķīruma producēšana un pārveidošana ir raksturīga un izšķirīga mūsu vēsturiskumam? Otrkārt, kādos specifiskos veidos šī attiecība ir darbojusies Rietumu sabiedrībās, kas rada zinātnisko produkciju, kuru formas ir nepārtraukti mainīgas un kuru vērtības tiek izvirzītas kā vispārējas? Treškārt, kādas vēsturiskas zināšanas ir iespējamās par vēsturi, kas pati rada patiesā/aplamā nošķīrumu, no kura tādas zināšanas ir atkarīgas? Ceturtkārt, vai pati vispārīgākā politiskā problēma nav patiesības problēma?"⁴⁴

"Seksualitātes vēstures" otrā sējuma ievadā Fuko uzsver: "Turpmākie pētījumi, tāpat kā citi, ko esmu veicis iepriekš, ir "vēstures" pētījumi no vada ziņā, ko tie aplūko, un vēru 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* (izcēlums mans. – M. R.): tā mērķis bija uzzināt, kādā pakāpē darbs domāt pašiem savu vēsturi var atbrīvot domu no tā, ko tā domā kļūstībā, un ļaut to domāt citādi."⁴⁵

Pārfrazējot Niči, Fuko visdažādākajos veidos nopūlas skaidrot to, kādā veidā vēsture "ir vai nav derīga dzīvei". Darbā "Uzraudzīt un sodīt" Fuko piedāvā "tagadnes vēstures" jēdzienu, kas tiek lietots viņa genealoģijas kā tagadnes diagnozes, mūsu vēsturiskās ontoloģijas un pārveidojošā eksperimenta kopējam apzīmējumam. Pāreja uz "tagadnes vēsturi" iezīmē Fuko pastiprinātu interesi par "zinātgribas" un "patiesības spēļu" attiecībām.

FILOSOFISKAIS ĒTOSS

Cilvēka dzīvē patiesība un brīvība ir nepieciešamas kā viņa paša pieredzes neatņemamas sastāvdaļas. Šī atziņa ir tikpat vienkārša, cik nesaņemama. Tiek uzsvērts, ka Mišels Fuko papildina Kantu ar Frīdriha Ničes atziņām⁴⁶. Ničes "Jautrajā zinātnē" atrodam: "Šī nenosacītā patiesības griba – kas tā ir? Vai tā ir griba neļaut sevi maldināt? Vai tā ir griba nemaldināt citus? Patiesības griba nenozīmē, ka es neatļaušu sevi maldināt, bet gan to, ka nav citas alternatīvas kā: "Es nemaldināšu pat sevi"; ar to mēs nostājamies uz tikumiskiem pamatiem."⁴⁷ Fuko atgriežas pie Kanta, lai uzdotu viņam jautājumu: kā mēs varam eksistēt kā ar prātu apveltītas būtnes, kas laimīgā kārtā ir aicinātas praktizēt racionalitāti, kuru diemžēl caurauz iekšējas briesmas? Ir nepieciešama ētiskā elementa aktualizācija, lai mūsdienās ar jaunu nopietnību meklētu atbildi uz kantisko jautājumu "Kas ir apgaismība?"⁴⁸ Tas nozīmē Fuko pievēršanos Kanta filosofisko uzdevumu izpratnei: daudzi Fuko darba analītiķi vērtē to kā pavērsienus, vismaz "izteiktu akcentu pārnēsāšanu", atgriešanos pie patiesības, ētikas, sociālās atbildības problemātikas.⁴⁹

Tādējādi otra lieta, kas raksturo Fuko filosofiskās pozīcijas ētisko ievirzi, ir jautājums par apgaismību, kuru viņš risina ciešā saistībā ar jautājumu par seksualitāti. Lai gan apgaismība saasina jautājumu par ētiku, modernie filosofi tā arī nespēja piedāvāt vispārātītu ētikas mācību. Gan Heidegera, gan Sartra pamatdarbi "Esamība un laiks", "Esamība un nekā" apraujas ar cerību un solījumu uzrakstīt ētiku, taču šis darbs paliek nerealizēts. Arī Fuko darbā "Vārdi un lietas" (1966) apgalvo, ka "modernajos laikos" nav iespējama morāles sistēma, jo ar to tiek saprasta filosofiskā antropoloģija, kas ieliktu stingrus pamatus attiecībā uz cilvēka dabas un līdz ar to – uz cilvēka darbības izpratni.

Fuko ir izteicies par moderno laikmetu bieži, viņa raksturojumi nereti tikusi uztverti kā visai pesimistiski. Fuko ir salīdzināts ar Maksu Vēberu, kura modernās sabiedrības slavenā metafora – "dzelzs krātiņš" – tiek asociēta ar Fuko "disciplinārās sabiedrības", "normatīvās sabiedrības" tēliem. Ričards J. Bernšteins domā, ka Fuko apgaismībai veltītā eseja ir kaut kas vairāk nekā tikai refleksija par jautājumu "Kas ir apgaismība?" un tā saistību ar "attieksmi pret modernitāti". Tas ir Fuko mēģinājums aizstāvēt paša "kritisko projektu" pret kritiķu prasību definēt un atklāt šī projekta normatīvos pamatus. Bernšteins saka: "Kļūst skaidrs, ka viņš aizstāv sevi pret to, ko viņš sauc par apgaismības "šantāžu"⁵⁰

Sekojojot Kantam, Fuko uzsver nepieciešamību veikt nemitīgu "sevis un pasaules" kritiku. Viņš saka: "Iztēlosimies, ka *Berlinische Monatschrift* joprojām pastāv, un tas uzdod saviem lasītājiem jautājumu: kas ir modernā filosofija? Iespējams, ka mēs varam atbildēt ar atbalsi: modernā filosofija ir filosofija, kas mēģina atbildēt uz jautājumu, kurš tik neapdomīgi tika uzdots divus gadsimtus iepriekš: kas ir apgaismība?"⁵¹

Fuko būtiska (to daudzi uztver ar ironiju) ir Kanta doma, ka apgaismība ir saprotama kā "attieksme", pateicoties kurai ikvienam no mums ir iespēja izvairīties no brieduma trūkuma. Fuko uzsver, ka šī iespēja ir mūsu pašu rokās, mūsu pienākums un uzdevums ir to satvert un realizēt. Kanta piemēri, uz kuriem norāda Fuko, joprojām ir daļrūnīgi. Mēs nevaram pretendēt uz briedumu, kamēr ļaujam kādam citam izlemt mūsu vietā. Mēs neesam sasnieguši briedumu, t. i., autonomu, brīvu izlemtspējas stāvokli, ja zināšanās vairāk paļaujamies uz grāmatu nekā uz savu saprašanu; ja sirdsapziņas jautājumus ļaujam izlemt biktstēvam, bet diētu – noteikt diētikim. *Sapere aude* Fuko saklausa pašrūpi. Viņš definē savu "ģenealoģisko kritiku" kā darbību, kas ļauj nošķirt sevi no vienkāršas nejaušības, kura mūs ir padarījusi par tiem, kas mēs esam, vai ko domājam. "Tā mēģina piešķirt jaunu sākumu, cik vien tālu un plaši tas iespējams, nedefinētajam brīvības darbam." Sākt arvien no jauna, būt gatavam kļūdai – ar to Fuko saista dzīves iespēju. Fuko ceļu uz sevi saista nevis ar pašatklāsmi, bet atteikšanos.

Fuko ģenealoģiskā kritika nav balstīta uz vispārējām normām, tā ir lokāla, nevis globāla. Viņš uzdod jautājumu: kā zinātgriba un patiesības mīlestība var tikt praktizētas?⁵² Apgaismība Fuko interpretācijā pārvēršas par filosofiski politisku problēmu. Vēsturiskā laikmeta nepārtrauktā kritika, kura raksturo filosofisko ētosu un kurā Fuko liek uz spēles ne vairāk, ne mazāk kā universālistiskās ētikas pamatojumu un pieprasa uzņemties "nenoteiktās brīvības" darbu, nav tikai nevainīgs teorētisks eksperiments. Fuko apzinās ar to saistītās briesmas. Šīs bīstamības likme, iespējams, viņam liek ieraudzīt paralēles starp Sokratu un sevi pašu⁵³; starp Sokrata "pašrūpi" un tās izaicinājumu Atēnu sabiedrībai; starp paša "seksuālās ētikas" projektu⁵⁴ un tā izaicinājumu 20. gadsimta dēmoniskajai sabiedrībai.⁵⁵

Apgaismības jautājumu Fuko cieši saista ar "tagadnes vēsturi", ar nejaušības atpazīšanu ģenealoģiskajā kritikā, kura mūs padarījusi par tiem, kas mēs šodien esam, ko darām un ko domājam. Tas vienlaikus ir jautājums par to, kā mums vairs nebūt, nedarīt, nedomāt tā, kā mēs esam bijuši,

darījuši, domājuši, nepārbaudot un neuzdodot jautājumu par mūsu pašu brīvību, patiesību un atbildību, pieļaujot aizbildniecību un atkarību. Savu kulmināciju šis jautājums iegūst Fuko seksualitātes pētniecības projektā, kas līdz ar to paplašina šīs aktuālās problēmas vēsturisko kontekstu ar mērķi saprast, kā "sevi atdalīt no sevis paša".⁵⁶ Fuko uzsver: "Pat ja apgaismība ir bijusi ļoti būtiska pakāpe mūsu vēstures un politiskās tehnoloģijas attīstībā, es domāju, ka mums vajag atsaukties uz daudz tālākiem procesiem, ja mēs gribam saprast, kā mēs esam nokļuvuši pašu vēstures slazdos."⁵⁷

Fuko norāda uz trim objektīvāciju tipiem, kuros cilvēki tiek pārveidoti par subjektiem: pirmkārt, cilvēkzinātnes; otrkārt, "nošķirošās prakses", kas visu sadala atbilstīgi stingriem normatīviem principiem (piemēram, kas ir normāls un kas – "traks"); treškārt, tas, kas aplūko veidu, kādā cilvēks pats piedalās sevis pārveidošanā par subjektu. Attiecībā uz trešo viņš uzsver: "Visbeidzot, es esmu mēģinājis pētīt – ar to es pašlaik nodarbojos – veidu, kādā cilvēks pārveido sevi pašu subjektā. Kā piemēru esmu izvēlējis seksualitātes domēnu – kā cilvēki ir iemācījušies atpazīt sevi kā "seksualitātes" subjektus."⁵⁸ Fuko interesē tas, kādā veidā diskursīvie veidojumi (tādi kā cilvēkzinātnes, sociālās zinātnes) piedalās šādu cilvēcisko "subjektu" veidošanā. Tā vietā, lai aplūkotu cilvēkus kā tādus, kuriem piemīt seksuāla iedaba, kas tiem dota kopš dzimšanas, Fuko uzdod jautājumu: kā tie kļūst par seksualitātes nesējiem? Kā seksoloģija, psihiatrija, psihoanalīze strādā ar neproblematizētu seksualitātes jēdzienu un aplūko cilvēkus no nemainīgas seksuālās identitātes skatu punkta?

Daudzas tradicionālas kultūras ir izkropušas erotiskā jutīguma mākslu, taču Rietumu sabiedrība ir radījusi zinātņi par seksu (*scientia sexualis*). Seksuālo subjektu konstituēšanu Fuko saista ar seksuālās kontroles un pretošanās formu attīstību. Cilvēka sevis padarīšanu par subjektu, t.i., pašsubjektifikācijas praksi, Fuko aplūko saistībā ar trim subjektivitātes laukiem: ķermeni, iedzīvotājiem un individu. Viņa vēlinajos darbos subjekta ideja atgriežas no jauna kā savveida politiska kategorija. I. L. Dreifuss uzskata, ka mēs varam vilkt paralēles starp Heidegera esamības vēsturi, kura sasniedz savu kulminācijas punktu esamības tehnoloģiskā interpretācijā, un Fuko varas režīmu vēsturi, kuras kulminācijas punkts ir biovara.⁵⁹ Heidegers izvirza jautājumu, kāpēc noteikta tehnikas izpratne liek mums priekšmetiskot lietas, turpretī Fuko uzdod jautājumu par to, kas mums var palīdzēt atbrīvoties no tā, kā mēs saprotam sevi kā subjektus.

Jautājuma par subjektu nostādne un tā pozitīvais risinājums ir tas, kāpēc mēs Fuko pieminam kā vienu no "galvenajiem modernitātes

ētiskajiem domātājiem"⁶⁰. Šo cildeno apzīmējumu viņš iegūst, pateicoties tiem vēlinajiem sacerējumiem, kurus pats ir attiecinājis uz "ētikas" jomu. Džeimss V. Bernauers, Mihaels Mahons raksta: "Precīzi noformulētai ētiskai balsij, kas skan Fuko vēlinajos rakstos, piemīt jauni akcenti, taču viņa interese par morāli nebūt nav jauna."⁶¹ Fuko ētika atrodama pirmām kārtām viņa "Seksualitātes vēsturē". Arnolds I. Devidsons atzīst: "Lai gan seksta vēsture ir acīmredzami seksīgāka nekā ētikas vēsture, tieši pēdējā ir tā, kas saista Fuko viņa vēlinajos tekstos. Fuko reiz man izmeta, tāpat kā droši vien to bija izmetis citiem, ka "seks ir garlaicīgs". Viņš izmantoja šo piezīmi dažādos veidos un dažādos gadījumos, bet viena lieta, ko viņš ar to domāja, bija tas, ka tam, kas padarīja seksu viņam interesantu, bija visai maza saistība ar pašu seksu. Viņa pievēršanās senajai seksta vēsturei, tas, kas viņu tajā interesēja, bija saistīts ar interesi par klasisko ētiku."⁶²

Savu darbu pie seksualitātes vēstures projekta Fuko sāk ap 1970. gadu. Seksualitātes tēmu viņš, kā izriet no iepriekšteiktā, vispirms skata vēsturiskā kontekstā, saistot to ar pārrāvumu starp renesansi un mūsdienām. Sējumu Fuko noslēdz, pretstatot seno uz asinsradniecību balstīto sabiedrību un mūsdienu "seksta sabiedrību". Pēc pirmā sējuma publicēšanas kļūst skaidrs, ka Fuko ir sācis domāt par seksualitātes projektu neierastā rakursā. Nākamajos sējumos tiek veikta vēl viena vēsturiskā nobīde, tajos Fuko pievēršas seno grieķu un romiešu tekstu analīzei, un tas pēc satura, stila un pieejas pilnīgi atšķiras no tā, ko Fuko, ņeroties pie seksualitātes pētniecības, bija solījis. Astoņus gadus pēc pirmā sējuma nāk klajā abi sējumi; tas notiek dažas dienas pirms Fuko nāves – laikā, kad viņu nodarbina jautājumi par Sokrata *parrhēsia*.

"Seksualitātes vēstures" pirmā grāmata "Zinātgrība" turpina "Uzraudzīt un sodīt" uzsākto varas attiecību ģenealoģiju, nonākot līdz dzīves un nāves attiecību aplūkojumam mūsdienu sabiedrībā. Savukārt "Baudu lietojumā" un "Pašrūpē" skatīta ētikas problematizācija. Tajās Fuko sniedz situatīvo analīzi, izsekojot atšķirībām subjektīvās izvēles realizēšanā. Seno grieķu tekstos aprakstītais askētisms nav baudu apspiešana, bet to regulēšana. Morāle nav tikai mūsu attiecības ar citiem, morālās uzvedības kodekss, tā ietver indivīdu pašregulāciju, ko Fuko nosauc par ētiku. Ar ētiku Fuko saprot to morālās uzvedības aspektu, kas attiecas uz saikni ar sevi, pašvaru.

SEKSUALITĀTES VĒSTURES PROJEKTS

"Seksualitātes vēstures projekts" ir Mišela Fuko pēdējais, turklāt nepabeigtais darbs. Tas mudina viņa mantojuma analizētājus un komentētājus uzdot jautājumus ne vien par to, kā šie trīs sējumi ir savstarpēji saistīti un kāda ir to loma attiecībā pret viņa "seksualitātes izpētes" projektu kopumā, bet arī aplūkot to kā sava veida "testamentu"⁶³ – kā galīgo akcentu, ko Fuko apzināti formulējis kā "specifiskā intelektuāla" tiešo uzdevumu. Ar to tiek saistīti tādi atslēgas vārdi kā "tagadnes vēsture", "patiesības politiskā vēsture", "paškontroles ētika", "eksistences estētika".

DOMĀŠANAS PIEREDZE

Tāpat kā Frīdriha Ničes, tā arī Mišela Fuko gadījumā mēs varam pārlicināties, ka viņa darbiem ir skaidri saskatāmas saknes paša dzīvē: teorētiskie pētījumi tuvinās vai pārsedzas ar autobiogrāfiski svarīgām tēmām. Fuko pats allaž uzsvēris, ka grāmatas ir rakstījis un uztvēris kā savas "domāšanas pieredzi". Viņš ir viens no pirmajiem franču filosofiem, kas līdztekus akadēmiski pētniecisko darbu formām – monogrāfijām, lekcijām – ir sekmīgi piekopis un attīstījis arī tās, ar kurām strādā masu komunikācijā⁶⁴, – interviju⁶⁵, nelielus avīžu rakstus – formas, kuras akadēmiskie filosofi nereti ir nepelnīti noniecinājuši. Līdz ar to Fuko ir domājis par rakstības, patības, filosofijas saistībām.⁶⁶ Gan intervijas, gan avīžu raksti, gan grāmatas ir rakstības formas. Fuko runā par rakstību kā ievingrināšanās elementu un, atsaucoties uz Plūtarhu, norāda uz tās ētopoētisko funkciju. Rakstība pati, pēc Fuko domām, ir patiesības pārvēršanas ētosā faktors⁶⁷, tai ir būtiska loma askēzes procesā. *Hypnomnēmata* (piezīmju grāmatās) praksē viņš saskata šādas rakstības formu ievieidošanos. *Hypnomnēmata* nav jāuztver kā privātas dienasgrāmatas. Tās jāaplūko to pretstatu kontekstā kultūrā, jo tā, būdama ļoti tradicionāla, godā jau pateikto. Šīs piezīmju grāmatas veidošanas prakse palīdzēja tiem, kas to piekopa, atgriezties pašiem pie sevis, priedēties par sevi pašu, aktualizējot mācības, klausīšanās un lasīšanas fragmentāro vēstījumu.

Šajā *hypnomnēmata* tika praktizēts arī sapņu pieraksts. Tādējādi tika sperts būtisks solis uz patības aprakstu. Cilvēki raksta par sevi divus tūkstošus gadu, taču nekad – vienādi. Ir nepietiekami apgalvot, ka subjekts tiek konstituēts simboliskā sistēmā. Tā nav tikai simbolu spēle, pateicoties

kurai tiek konstituēts subjekts. Tas tiek konstituēts reālās praktiskās un vēsturiski analizējamās darbībās. Fuko meklēja šajās "piezīmju grāmatās" to, kas šāda veida rakstībā ļāva saskatīt mūsdienīgas rakstības formas. Viņš saskatīja līdzību starp antīko filosofisko askēzes tradīciju un mūsdienu homoseksuāla askēzi, jo abas, viņaprāt, prasīja "definēt un attīstīt dzīvesveidu", vismaz mēģināt to darīt. Rakstības dažādajās formās un ētopoētiskajā funkcijā viņš saskatīja dzīves stila meklējuma izpausmi. Līdz ar to viņš pievienojās tiem franču domātājiem, kuri no sirreālistu automātiskās rakstības līdz Antonēnam Arto, Morisam Blamšo, Žoržam Bataijam, Žakam Deridā, apguva rakstības un dzīves paradoksālo saistību.⁶⁸

Fuko modernā ētos jēdzienā ietver arī to, ko viņš sauc par "kritisko zinārkārību".⁶⁹

Ir jāuzsver divi aspekti. Pirmkārt, Fuko šķiet nozīmīga nepieciešamība pēc tām rakstības⁷⁰ formām, kuras viņu tieši saista ar aktuālo un iekārto varas procesuālo norīšu tiklojumā.⁷¹ Otrkārt, viņa nemīgā refleksija par metodi un pašrefleksija par pētniecībā izmantotajiem līdzekļiem. Kādā no intervijām Fuko paškritiski izsaka domu par to, cik gan tālu viņš ir bijis no pieņemamiem secinājumiem un lietu patiesās izpratnes, kamēr palāvis tikai uz sekundāro literatūru. Citā intervijā, izvērtējot sava darba jēgu, viņš apgalvo: "Tas, par ko es runāju – patiesības problēma –, man pašam ir ļoti grūts jautājums; faktiski tā ir centrālā problēma. Tas ir jautājums, uz kuru es joprojām neesmu atbildējis. Un tomēr es lieku lietā pilnīgi konvencionālu metodi – pierādījumu, t.i., dokumentēju vēsturiskās lietas, atsaucos uz tekstiem, citēju autoritātes, parādu saistību starp tekstiem un faktiem, izvirzu racionālas shēmas, piedāvājot dažādus skaidrojuma tipus. Tajā, ko es daru, nav nekā oriģināla. Tādēļ es varu teikt, ka manas grāmatas var tikt pārbaudītas vai novērtētas tādā pašā veidā kā visas citas vēstures grāmatas.

Par spīti tam cilvēki, kuri lasa manus darbus, – jo īpaši tie, kuri augstu vērtē to, ko es daru, – bieži smejojot man saka: "Jūs labi zināt, ka tas, ko jūs sakāt, patiesībā ir tikai izdomājums." Es vienmēr atbildu: "Protams, nav divu domu, ka tas būtu kas cits kā izdomājums."

Ja es būtu gribējis, piemēram, rakstīt par psihiatrisko institūciju vēsturi Eiropā laikposmā starp septiņpadsmito un astoņpadsmito gadsimtu, acīmredzot es nebūtu rakstījis tādu grāmatu kā "Ārprātis un civilizācija". Taču es neuzskatu par savu problēmu apmierināt profesionālus vēsturniekus; mans mērķis ir konstruēt pašam sevi un aicināt citus piedalīties pieredzē par to, kas mēs esam – ne tikai par mūsu pagātņi, bet arī mūsu

tagadni, mūsu modernitātes pieredzi – tādā veidā, ka tai vajadzētu pārveidot mūs pašus."⁷²

Arī "Seksualitātes vēstures" projekts tiek formulēts un skaidrots kā "pieredzes" projekts. Kādas konsekvences no tā izriet, uz to Fuko norāda "Baudu lietojuma" ievadā: "Šādi runāt par seksualitāti (t.i., par seksualitāti kā pieredzi. – *M. R.*) nozīmēja atnest 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 iznešanas ārpus vēstures lauka un pie vispārīgā formā izteikta aizlieguma ņemt vērā to, kas seksualitātē varētu būt vēsturisks."⁷³ Tas bija tikai pirmais solis šī projekta realizācijas virzienā. Lai to virzītu tālāk, bija nepieciešami "paņēmieni", ar kuru palīdzību tiktu detalizētāk apgūtas "trīs asis": zināšanas par seksualitāti, varas sistēmas, kuras regulē seksualitātes praksi, un "formas, kādās indivīdiem ir iespējams un nepieciešams atzīt sevi kā šīs seksualitātes subjektus". Tieši pēdējā Fuko izrādījās viscietākais rieksts, kas lika izdarīt vairākas "pārbīdes". Fuko konstatēja: "Izrādījās, ka tad vajadzēja uzsākt trešo pārbīdi, lai analizētu to, kas tiek apzīmēts kā "subjekts"; nācās meklēt, kādas ir attiecsmes pret sevi formas un modalitātes, ar kuru palīdzību indivīds konstituējas un atzīst sevi kā subjektu."⁷⁴

SEKSS, NOSLĒPUMS VAI ZINĀTGRIBA

Tas, kas mums palīdz veidot sevi kā ētiskus subjektus, atbilstīgi Fuko iecerei ir jāmeklē problematizāciju arheoloģijas un pašrūpes ģeoloģijas krustpunktā. Tiek uzskatīts, ka Fuko seksualitātes vēstures izpratne rodas no viņa ģeoloģiskā varas izpētes projekta. Fuko uzskata, ka modernajā sabiedrībā dažādajām "zinātnēm par seksualitāti", to skaitā psihoanalīzei piemīt iekšēja intīma saistība ar varas struktūrām. "Vara tāpēc," uzsver Entonijs Gidenss darbā "Intimitātes transformācija: seksualitāte, mīlestība, erotisms", "var būt šīs baudas radīšanas instruments: vara nav tikai pretstatīta baudai. Seksualitāte nav jāsaprot tikai kā tieksme, kuru sociālajiem spēkiem vajadzētu saturēt. Drīzāk tas ir īpaši blīvs varas attiecību pārnesuma punkts, kaut kas, kas var tikt uztverts kā sociālās kontroles fokuss, pateicoties tieši tai enerģijai, kura, piesātināta ar varu, to ģenerē."⁷⁵

Pirmais "Seksualitātes vēstures" sējums "Zinātgriba" (1976) sākotnēji bija iecerēts kā ievads atsevišķu modernās seksualitātes aspektu (tādu kā bērni, sievietē, perversitāte, iedzīvotāju kontrole) izpētei. Reizē tas ieskicē visas iecerētās "vēstures" projektu, skaidrojot skatu punktu un izmantojamās metodes. Paralēles velkamas arī tajā ziņā, ka tikpat lielā mērā, kādā "Uzraudzīt un sodīt" ir cietuma vēsture, "Seksualitātes vēsture" ir sekas vēsture, jo pirmajā gadījumā Fuko uzmanības centrā ir varas analīze, bet otrajā – ētikas vēsture.

Fuko nav pirmais, kurš pievēršas refleksijai par seksu, dzimumattiecībām, seksualitātes vēsturi. 1948. gadā Klods Levī-Stross publicē darbu "Radniecības pamatstruktūras"⁷⁶, kurā seksualitāti aplūko kā "vietu", kur daba pārtop kultūrā un tiek institucionalizēta. Viņš veltī daudz uzmanības incesta jautājumam. 1949. gadā Simona de Bovuāra publicē darbu, kas kļūst par feminisma klasiku, proti, "Otrais dzimums", kurā izskan slavenā formula: "Par sievieti nepiedzimst, par sievieti top."⁷⁷ Erotismam un identitātes izšķīšanai⁷⁸ savu uzmanību velta rakstnieks un domātājs Žoržs Bataijs. Bataijs ir tuvs avangardiskajam sirreālisma virzienam, lai gan pats sevi attiecībā pret sirreālismu ir raksturojis kā "iekšējo ienaidnieku". 1957. gadā nāk klajā Bataija darbs, kas veltīts "erotismam"⁷⁹. 1961. gadā viņš publicē "Erota asaras"⁸⁰, kurās ieskatās erotisma reliģiskajā nozīmē. "Zinātgribā" Fuko it kā garāmejojot atsaucas uz Bataiju un marķīzu de Sadu⁸¹, taču nepiemin 1972. g. publicēto Žila Delēza un Fēliksa Gvatāri bestselleru "Anti-Oidips".⁸²

Tam, ka seksualitāte kļūst par teorētisko pētījumu un refleksiju priekšmetu, galvenokārt ir jāpateicas psihoanalīzei. Vilhelms Reihss⁸³ uzskata, ka *libido* jeb seksuālās enerģijas jēdziens ir Freida psihoanalīzes⁸⁴ galvenais atklājums. No darbiem, kas iznāk t.s. seksuālās revolūcijas priekšvakarā, ir jāmin paša Vilhelma Reiha "Orgasma funkcija"⁸⁵ un Normana O. Brauna "Milas ķermenis"⁸⁶. Tikai pēc sociālajiem protestiem 20. gs. 60. gadu beigās/70. gadu sākumā sociologi un sociālie teorētiķi pievēršas seksualitātes tuvākai izpētei. Entonijss Eliots⁸⁷ kā ietekmīgākos min piecus pētījumu virzienus: psihoanalītisko⁸⁸, Fuko piedāvāto analītiku⁸⁹, feministicisko⁹⁰, socioloģisko⁹¹ un homoseksuālistisko⁹² teoriju.

Kā pats Fuko definē seksualitāti? "Baudu lietojuma" ievadā Fuko saka: "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, pedagoģiskās, 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 konstituējas tāda "piederze", ka indivīdiem nācās sevi atzīt par tādas "seksualitātes" subjektiem, kura paveras ļoti dažādiem izzināšanas novadiem un [...] aizliegumu sistēmai."⁹³

Fuko vērsās pret seksualitātes reducēšanu uz zinātnisku izzināšanu vai pseidozinātniskām zināšanām. Šajā aspektā Fuko ir izteikts psihoanalītiskās pieejas kritiķis. Norobežojoties no psihoanalīzes, Fuko uzsver seksualitātes un varas mehānismu saistību. Viņš uzsver seksa un seksualitātes atšķirību un saistību: "Sekss – šī instance, kas mums šķiet dominējam pār mums, un šis noslēpums, kas mums šķiet pamatā visam, kas mēs esam, šis punkts, kas mūs fascinē ar varu, kuru tas demonstrē, un ar jēgu, kuru tas aplēpj, no kura mēs prasām atklāt, kas mēs esam, un atbrīvojot mums to, kas mūs nosaka, – protams, ka sekss ir tikai ideālais punkts, ko padarījis nepieciešamu seksualitātes dispozitīvs un tā funkcionēšana. Nevajag iztēloties autonomu seksa instanci, kas sekundāri izstrādātu daudzveidīgos seksualitātes efektus uz visas tās kontaktu virsmas ar varu. Tieši otrādi, sekss ir vispekulatīvākais, visideālākais, arī visieksējākais elements seksualitātes dispozitīvā, ko vara organizē tur, kur tā pārņem ķermeņus, to materialitāti, spēkus, enerģijas, sajūtas un baudas."⁹⁴ 1984. gada intervijā B. Galaheram un A. Vilsonam "Sekss, vara un identitātes politikas" Fuko uzsver: "Seksualitāte ir mūsu uzvedības sastāvdaļa. Tā ir daļa no mūsu brīvības pasaules. Seksualitāte ir kaut kas, ko mēs paši radām: tā ir mūsu pašu darinājums – un daudz lielākā mērā nekā mūsu iekāres slepena aspekta atklājums. Mums ir jāsaprot, ka ar mūsu iekārēm, pateicoties mūsu iekārēm, rodas jaunas attiecību formas, jaunas mīlestības formas, jaunas darinājuma formas. Sekss nav nolemtība: tā ir radošas dzīves iespējamība."⁹⁵

Šāds formulējums ir visai radikāls. Akadēmiskā pētniecība, kura medicīnā, psihiatrijā, psiholoģijā valdījusi gadsimtiem ilgi, ir pārstāvējusi viedokli, ka dzimums ir nemainīga, pārvēsturiska, asociāla, indivīdam piemītoša īpašība, kuras avots ir hormoni jeb psihe. No šī skatu punkta seksualitātes tēma daudziem liekas tāda kā niekošanās, kurai tiek pievērstas

nepelnīti daudz uzmanības, atstājot novārtā daudz nozīmīgākas – nabadzības, kara, slimību, rasisma, bada vai kodoliznīcības problēmas. Vienlaikus skaidrs ir arī tas, ka dzimumattiecību jautājums tai vai citā veidā ir mūsdienu sabiedrības, kura nodarbojas ar likumdošanas izstrādāšanu abortu, kontracepcijas, ārpusdzemdes grūtniecības un citām problēmām, uzmanības lokā. Par milzīgām sociālām problēmām un politiski jūtīgām tēmām ir izvērtusies prostitūcija, pornogrāfija, pedofīlija. Konflikti attiecībā uz erotisko uzvedību un vērtībām seksualitātes jomā tiek pielīdzināti agrāko gadsimtu reliģiskajiem disputiem, katrā ziņā ir kļuvis skaidrs, ka tiem piemīt milzīga simboliska nozīmība. 20. gadsimta 60. gados tiek runāts par seksuālo revolūciju: seksualitāte kļūst par izmaiņu inspirētāju kā privātās, tā sociālās dzīves jomās.⁹⁶

Fuko "Seksualitātes vēsture" ir ļoti ietekmīgs teksts, kurā viņš vērsas pret seksualitātes naturalizāciju, dzimumattiecību biologizāciju. Fuko apgalvo, ka iekāres nav iepriekšdotas bioloģiskas būtības, bet tās top, veidojas un pastāv kā nosacītas vēsturiski specifiskas sociālas prakses. Viņu nodarbina jautājums, kāpēc ir izveidojusies šī būtiskā saikne starp seksualitāti, subjektivitāti un patiesību, kas tik raksturīga tieši kristietības kultūrai. Fuko darbam ir milzīga ietekme uz sociālās teorijas attīstību tieši tāpēc, ka tā piedāvā skaidrot seksualitāti vēstures, kultūras perspektīvā. Šāds skatījums pielauj daudz reālistiskākas politikas iespējas.

Fuko "seksuālās ētikas" uzdevumu saprata kā nepieciešamību atbildēt uz jautājumu: ".. kā, kāpēc un kādā veidā seksuālā aktivitāte konstituējas kā morāles novads? Kāpēc [pastāv] šīs nemitīgās ētiskās rūpes, lai arī atšķirīgas savos veidos un intensitātē? Kāpēc šī "problematizācija"?"⁹⁷

Fuko vienmēr bijušas saspringtas attiecības ar teoriju. Tiek teikts, ka viņam raksturīga "graušanas retorika", kuras mērķis ir ne tik daudz izvirzīt pamatotus argumentus, cik pārliecināt par izvirzāmā apgalvojuma nozīmīgumu. Nereti, bet jo īpaši kopš 1978. gada, kad Fuko pievērsās morāles jautājumiem, viņš akcentē, ka pret savu darbu attiecas nevis kā pret teoriju, bet gan eksperimentu.

SUBJEKTS UN PIEREDZE

Fuko norāda uz Nīči, Bataiju, Blanšo, Klosovski kā autoriem, sastapšanās ar kuriem ļāvusi viņam pārvērtēt to, ko viņš apguvis universitātē. Viņš skaidro, ka šāda attieksme raksturo ne vien viņu pašu, bet gan veselu

paudzi, kuras radošais laiks sakritis ar pēckara periodu un kura vēlējusies dzīvot pavisam citā sabiedrībā nekā tajā, kuru tie atraduši savā priekšā. Pilnīgu noraidījumu attiecībā pret sabiedrību papildinājušas arī alkas pašiem būt pavisam citādiem. Fuko uzsver: "Mēs gribējam būt pilnīgi citādi pilnīgi atšķirīgā pasaulē." Nedz universitātē valdošais hēgelisms, kurš piedāvāja "nesadalītu vēstures pārskatāmību", nedz fenomenoloģija un eksistenciālisms, kuri uzsvēra "subjekta un tā būtiskās vērtības primaritāti", šādas teorētiskas iespējas nevarēja piedāvāt. Fuko atzina, ka, vēloties atrast kaut ko pilnīgi citu, atklāja avangarda literatūru⁹⁸: "Es atradu to, lasot Bataiju un Blanšo un, pateicoties viņiem, Niči. Ko tad viņi man nozīmēja? Pirmkārt, uzaicinājumu problematizēt subjektu un tā virsvadību, tā pamatošanas funkciju. Otrkārt, pārlicību, ka šāda darbība būs bezjēdzīga, ja veikšu tikai spekulāciju."⁹⁹ Subjekta problematizācija mums paver iespēju runāt par pieredzi, kura var atklāt tā aktuālo destrukciju, tā dekompozīciju, subjekta eksploziju, tā pārveidošanos kaut kādā citā formā. Niče un Bataijs nebija, kā pieminētajā intervijā atzīst Fuko, veids, kādā norobežoties un distancēties no marksisma un komunisma, bet gan vienīgais ceļš uz to, kas no komunisma tika cerēts un gaidīts. Niče, Bataijs, Blanšo un Klosovskis parādīja, ka problēma var tikt skatīta ne tikai kā sistēmu, bet gan kā personiskās pieredzes konstrukcija. Turklāt viņi parādīja, ka atšķirībā no fenomenoloģiskās pieejas, kura reflektējošā skatiena fokusā izvirzīja ikdienas "dzīvo pieredzi", pieredze var tik saprasta kā savveida robežpieredze. No pieredzes viņi prasīja reizē maksimālu intensitāti un maksimālu neiespējamību. Fuko saka: "Vēl vairāk, fenomenoloģija mēģina satvert no jauna ikdienas pieredzes nozīmi, lai no jauna atklātu jēgu, par kuru subjekts, kas esmu es, esmu patiesām atbildīgs tā transcendentālajā funkcijā, lai pamatotu šo pieredzi visā tās nozīmībā. Tomēr Ničes, Bataija, Blanšo pieredzei piemita funkcija atdalīt subjektu no sevis paša, saskatot to, kas subjekts vairs nav, jeb to, kas ir novedis viņu līdz iznīcībai vai tā izšķīšanai. Šis ir desubjektīvācijas process. Šī ideja par robežas pieredzēm, kuras subjektu atdala no tā, kas viņš ir, bija tā, kas bija man svarīga, lasot Niči, Bataiju un Blanšo, un kas izskaidro faktu, ka, lai cik garlaicīgas, lai cik erudītas būtu manas grāmatas, es vienmēr esmu uztvēris tās kā tiešu pieredzi, kura ir vērsta uz to, lai atbrīvotu mani no manis paša, atturot mani no tā, ka palieku tas, kas biju."¹⁰⁰ "Seksualiātes vēsture" liecina par Fuko filosofisko interesi par vēsturi un vēsturisko interesi par tagadni.

ZINĀTGRIBA

"Seksualitātes vēstures" un "Ārprāta vēstures" analogiskie nosaukumi runā paši par sevi: līdzīgi ārprātam seksualitāte neeksistē pati par sevi. Tā ir cilvēku priekšstatu, dažādu interešu un varas spēļu, prakšu un attiecību, kas dažādos laikmetos tiek saprastas dažādi, rezultāts. Seksualitātes pamati nav meklējami dabiskajā; dzimumattiecības sabiedrība vienmēr regulējusi ar sarežģītu kodu un stingru likumu – ko drikst un ko nedrikst – palīdzību.

Modernās "zinātnes par seksu", ieskaitot psihoanalīzi, ir vienkāršs izziņas formā realizēts varas gribas turpinājums. Žils Delēzs un Fēlikss Gvatāri grāmatā "Anti-Oidips. Kapitālisms un šizofrēnija" jautā: "Vai ir iespējams, ka, izvēloties to ceļu, kuram tā devusi priekšroku, psihoanalīze atdzīvina gadsimtiem ilgu tendenci pazemot, apkaunot, likt justies vainīgiem? Fuko atzīmēja, ka saikne starp ārprātu un ģimeni var tikt izsekota līdz tam, kā tā ietekmēja 19. gadsimta lielāko daļu buržuāziskās sabiedrības: ģimenei bija uzticētas funkcijas, kuras pārvērtās par tās locekļu atbildības un viņu iespējamās vainas mēroga paraugu."¹⁰¹ 19. gadsimta seksoloģija, no kuras izaug arī psihoanalīze, piedāvā normatīvu skatījumu, iedzīvotājus atbilstīgi ekspertīzei sadalot normālos, ar novirzēm un perversajos. Viktoriānisma seksuālais diskurss piedāvā idealizētu skatu uz baltā vīrieša ķermeni, kuram raksturīga laba veselība un ilgs mūžs, kurš ir izturīgs un produktīvs. Fuko tajā saskata specifisku varas un zināšanu pārklāšanos, jo no šī skatupunkta tiek izslēgti tie, kas tādi nav.

Fuko nošķir varas attiecības un kundzības attiecības. Varas attiecības ir atgriezeniskas, kundzības attiecības – sastingušas un vienpusīgas. Pretošanās (*résistance*) ir varas sastāvdaļa. Vara tiek artikulēta, pateicoties diskursam. Citviet¹⁰² Fuko atzīst, ka varas analīzē izšķir trīs skatījuma līmeņus: varas stratēģiskās attiecības, pārvaldes tehnikas un kundzības stāvokļus. Mitčels Dīns uzskata, ka ir iespējams aplūkot Fuko mācību ne tikai no pārrāvuma, bet arī no tās vienotības un integritātes skatu punkta, kuru atslēgu viņš saskata Fuko idejā par "pārvaldības mākslu".¹⁰³

"Zinātgrība" ir ģeoloģisko varas analīžu turpinājums. Šī sējuma publikācija 1976. gadā Fuko par pārsteigumu nesaņēma cerēto uzmanību. Viņš atteicās no projekta sākotnējās ieceres, kura tika plānota kā ilgstošs pētījums. Fuko spriedums šim atmetamajam projektam skanēja: "Man kļuva garlaicīgi."

Saasinājās jautājums par to, kā subjekts, kas taču pakļauts noteiktām varas struktūrām, var no tām izvairīties un veidot sevi. Tas tiek attiecināts

uz antīkās kultūras avotiem un aplūkots to kontekstā. Grieķu un romiešu tekstos Fuko atrod iespēju izsekot tam, ko varam apzīmēt ar ētiskas subjektivitātes attīstību: seksuālā uzvedība prasa uzdot un risināt ētiskas iedabas jautājumus – nošķirt to uzvedību, kas būtu iesakāma un atbalstāma, no tās, no kuras vajadzētu izvairīties vai kuru vajadzētu pilnībā izslēgt. Runa nav par kādu dabisku funkciju, kura kļūtu par seksualitātes zinātnes priekšmetu, bet gan par saikni ar sevi, ar nodošanos savveida labas dzīves mākslai vai baudu lietojumam, par visu, kas varētu interesēt privātu subjektu vai – vēl labāk – liktu tam pēkšņi parādīties sociālo priekšrakstu tīklojumā. "Fuko drīzāk tiecas novērtēt nobīdi un atbalsot to modernajā apziņā," raksta Deniss Hīsmans, "galu galā to izskaidrot, dot tai kontekstu, laut būt mazāk determinētai un centrētai savu prakšu norisēs."¹⁰⁴

"Kas gan ir filosofija, ja tā nav refleksijas veids ne tik daudz par to, kas ir paties un kas ir aplams, kā par mūsu saikni ar patiesību. Cilvēki reizēm zēlojas, ka Francijā nav vadošās filosofijas. Jo labāk, ka tā! Francijā nav suverēnas filosofijas, tas ir taisnība, bet ir filosofija darbībā. Kustība, ar kuru, bet ne bez pūlēm un nenoteiktības, sapņiem un ilūzijām, kāds nostājas pret to, kas ir pieņemts kā paties, un meklē citus likumus, – tā ir filosofija. Domāšanas ieradumu nobīde un pārveidošana, pārmantoto vērtību izmaiņa, kas jāizdara, lai domātu citādi, lai darītu ko citu, lai kļūtu cits nekā tas, kas esi, – arī tā ir filosofija. No šī skatu punkta pēdējie trīsdesmit gadi vai vairāk ir bijusi intensīvas filosofiskās aktivitātes gadi. Mijiedarbība starp analīzi, pētniecību, "mācītu" vai teorētisku kritiku un izmaiņām uzvedībā, cilvēku reālajā izturēšanās formā, viņu esamības veidā, viņu saiknē ar sevi un citiem ir bijusi konstanta un visai ievērojama.

Es tikko apgalvoju, ka filosofija ir refleksijas veids par mūsu saikni ar patiesību. Ir nepieciešams piebilst, ka tas ir veids, kādā uzdodam jautājumus pašī sev: ja šī ir saikne, kas mūs savieno ar patiesību, kā mums vajag izturēties? Un tas viss norisinājās visai sarežģītā situācijā – starp pētnieciskajām pētījumu sērijām un veselu komplektu sociālo kustību. Tā ir tā filosofijas dzīve."¹⁰⁵

"Zinātgrībā" tuvāk tiek skaidrota t.s. "apspiešanas hipotēze". Apspiešanas hipotēze apzīmē vispārēju ticību tam, ka modernais laikmets atšķiras no Viktorijas laikmeta ar to, ka sabiedrība sāk brīvi runāt par seksu. Apspiešanas hipotēzes nostiprināšanā un apspiešanas mehānisma analizē īpašu ieguldījumu devusi Freida psihoanalīze un freidomarksisms. Fuko uzskata, ka šāda pieeja ir teorētiski nepieņemama, tā vienkārši ir aplama. Viņaprāt, kopš Viktorijas laikmeta seksualitātei tiek pievērsta arvien

lielāka uzmanība, par to tiek arvien vairāk runāts un līdz ar to arvien pilnīgāks kļūst tās kontroles mehānisms.

"Zinātgribā" Mīšels Fuko uzsver, ka jautājumu par eksistenci skata nevis kā jautājumu par "suverenitātes juridisko eksistenci", bet gan kā jautājumu "par kādas populācijas bioloģisko eksistenci". Mūsdienu sabiedrība atšķirībā no tradicionālajām sabiedrībām nav balstīta uz varu, kas kāro atņemt dzīvību, bet gan uz varu, kas attīsta dzīvi. Saistībā ar jaunajam varas procedūrām, kuras tika apzinātas 18. gadsimtā un pilnā mērā pielietotas 19. gadsimtā, modernā sabiedrība pārgāja no tā, ko Fuko sauca par "asins simboliku" uz "seksualitātes analitiku": no likuma, nāves, suverenitātes uz normu dzīvi, zināšanām, disciplīnu un regulēšanu. Lai aplūkotu eksistenci no šī skatu punkta, šajā darbā Fuko piedāvā divus jēdzienus, proti, "biopolitika" un "biovara". Tajā mēs varam lasīt: "Konkrēti, šī vara pār dzīvību kopš 17. gadsimta ir attīstījusies divās pamatformās; tās nav tieši pretējas viena otrai; drīzāk tās veido divus attīstības polus, ko sasaista vesels starpattiecību kūlis. Viens no poliem, kas šķiet esam veidojies pirmais, centrējas uz ķermeni kā mehānismu: tā dresēšana, tā prasmju palielināšana, tā spēku izsūkšana, tā lietderīguma un tā pakļāvīguma paralēls pieaugums, tā ieklausana efektīvās un ekonomiskās kontroles sistēmās – to visu nodrošināja varas procedūras, kas raksturo *disciplīnas: cilvēka ķermeņa anatomiskā politika*. Otrs, kas izveidojies mazliet vēlāk, ap 18. gs. vidu, ir centrēts uz ķermeni-sugu, uz ķermeni, caur kuru iet dzīvības mehānika un kurš kalpo par bioloģisko procesu nodrošinājumu: vairošanos, dzimstību un mirstību, veselības līmeni, dzīves ilgumu, ilgdzīvošanu līdz ar visiem nosacījumiem, kas var likt tiem mainīties; rūpju uzņemšanās pār tiem norisinās ar veselās iejaukšanos virknes un *regulējošas kontroles palīdzību: tā ir iedzīvotāju biopolitika*."¹⁰⁶

Biopolitika ir jāsaprot kā parādība, kurā iedzīvotāju kolektīvā un individuālā dzīve kļūst par valdības prakses izteiktu objektu, – eīģēniskis totalitārisms vai valstisks rasisms.¹⁰⁷ Fuko pievēršas valstiskajam rasismam un 20. gadsimta genocīdu politikai, kuri balstās uz īpasām ekonomiskām un politiskām politikām; tajās seksualitātei atvēlēta būtiska loma: tiek kultivētas bailes no deģenerējošas seksuālas aktivitātes, definētas un izslēgtas patoloģiskas baudas formas.

Biopolitika ir politika, kura attiecas uz dzīves administrēšanu visās tās izpausmēs, jo īpaši tajā aspektā, kādā tā izpaužas attiecībā uz iedzīvotājiem. Raksturojot nolasīto un plānoto lekciju kursu, Fuko saka: "Tēma, kurai es pievērsos, bija "biopolitika". Ar to es saprotu centienus, kuri ir datējami ar

18. gadsimtu, [un nozīmē] centienus racionalizēt problēmas, kuras parādījās valdības praksē attiecībā uz parādībām, kas bija raksturīgas cilvēkiem, kuri bija pilsoņi: veselību, sanitāriju, dzimstības rādītājiem, dzīves ilgumu, rasi."¹⁰⁸

Disciplinārā vara ir viens no biovaras funkcionēšanas poliem. Līdz ar to ir noformulēti divi galvenie virzieni, kuros parādās "biovara".¹⁰⁹

"Seksualitātes dispozitīvs" ir otrs no svarīgākajiem elementiem biovaras analīzes procesā. Dispozitīva temins parādās Fuko vēlinajos darbos. Tas zināmā mērā pilda līdzīgu funkciju kā agrīnajos darbos sastopamā "epistēma", proti, ar dispozitīvu tiek apzīmēts diskursu, izteikumu, zinātnisko likumu un izteikumu kopums. Dispozitīvs ir formējums, kurš noteiktā vēsturiskā situācijā pilda būtisku stratēģisku funkciju, piemēram, regulē seksualitāti. Vara, pēc Fuko domām, mūsdienās darbojas ne vairs ar "tiesību subjektiem", bet gan ar "dzīvām būtnēm". Sekss ir nokļuvis izziņas un varas tehnoloģiju krustpunktā, jo tas nodrošina pieeju vienlaikus gan individuālā ķermeņa, gan cilvēku dzimuma dzīvei, t.i, sociālajam ķermenim. Fuko uzsver: "Ja var saukt par "biovēsturi" tos spiedienus, ar kuriem dzīves kustības un vēstures procesi iedarbojas cits uz citu, tad būtu jārunā par "biopolitiku", lai apzīmētu to, kas liek ienākt dzīvībai un tās mehānismiem skaidru aprēķinu jomā un veido no varas-zināšanām cilvēku dzīves pārveidošanas reaģentu; tas nebūt nenozīmē, ka dzīve būtu izsmeloši integrēta tehnikās, kas pār to dominē un to pārvalda; tā nepārtraukti no tām izslīd."¹¹⁰ Šī seksualitātes kā varas izvēršanās ir padarījusi to par "noslēpumu", liek mums dzīties pēc šī noslēpuma un alkt pēc tā; no tā ir atkarīga mūsu identitātes forma.

Ievērojamu vietu biovaras funkcionēšanā Fuko atvēlējis atzīšanās jeb grēksūdzes mehānismam. Saskaņā ar to cilvēks, lai panāktu atbrīvošanos, ir spiests stāstīt patiesību kādai augstākai autoritātei par mācītāju vai psihoanalītiķi. Atzīšanās praktizēšana aizsākas kristietībā un vēlāk tiek izmantota modernajā medicīnā un psihiatrijā. Fuko raksta: "Jo vairāk mēs atklājam patiesību par sevi, jo vairāk mums nākas sevi noliegt; un, jo vairāk mēs gribam sevi noliegt, jo vairāk mums ir jāatklāj mūsu patības realitāte. Tas ir tas, ko mums vajadzētu saukt par patiesības formulējumu spirālī un realitātes noliegumu, kas sastāda pašu kristietisko patības tehniku būtību."¹¹¹ Fuko nosauc moderno subjektu par "atzīšanās dzīvnieku". Viņš problematizē kristietības duālistisko ontoloģiju, kura marginalizē ķermeni un stimulē politisku sociālās kontroles mehānismu veidošanos un nostiprināšanos. Fuko interesē kristietības pieredze: kā lokalizēt dvēseli

bezdvēseliskā pasaulē? Viņš atzīst, ka cilvēks bez kristietiskās askētisma pieredzes būtu savās subjektīvajās izteiksmēs daudz nabaģāks.¹¹²

Seksualitāte ir kļuvusi nozīmīgs un centrāls faktors identitātes formēšanā. Fuko runā par to, ka mūsdienu sabiedrībā norisinās ķermeņa eroti-zācija un ķermenis kļūst par dažādu un daudzveidīgu baudu avotu, kuras nebūt neaprobežojas tikai ar seksuālajām baudām. Dzimumidentitāte ir jāsaista ar mūsu vienskaitlīgo patību. Mums ar sevi ir jābūt, uzsver Fuko, nevis identitātes, bet gan atšķirības, radīšanas un inovācijas attiecībās. Viņaprāt, būt "vienam un tam pašam" ir garlaicīgi. Tomēr Fuko nenoliedz gadījumus, kad cilvēki gūst baudu no nemainīgas identitātes.

Mūsdienu jeb modernitāti Fuko saprot kā jaunu patības tehnoloģiju, varas formu, kas vairāk ir attiecināma uz to, ko viņš dēvē par biovaru, nevis šķiras varu; tās ir varas formas, kas iespiežas pašā patības konstituēšanās procesā un ķermeņa regulēšanā. Pārraudzība tiek definēta kā neredzama struktūra, kuras avots nav kāds atsevišķs faktors, bet gan diskursīvā sistēma, kas reizē ir zināšanas un zināšanu paplašināšanās sistēma. Modernais veids, kādā runājam par seksu, producē modernās seksuālās prakses. Citiem vārdiem, seksualitāte, līdzīgi varai,¹¹³ nav saprotama kā dabiska tiek-smju nesēja; tā nav autonoma, nav reducējama ne uz fizioloģiju, ne bio-loģiju, to kontrolē diskurss jeb runas un pārrunas.

Moderno Fuko principā nepretstata tradicionālajam. Viņš runā par diviem posttradicionāliem laikmetiem, proti, klasisko, kurš ietver arī ap-gaismību, un moderno. Fuko pārnes Sartra un Rolāna Barta aprobēto vēs-turisko laikmetu periodizāciju uz teorētiskā diskursa, kurš artikulēts atbil-stīgi varas konfigurācijām, periodizāciju. Pēc Skota Leša domām, Fuko būtībā runā par "instrumentālā prāta" periodizāciju.¹¹⁴

Fuko arvien lielāku uzmanību pievērš pārvaldes jēdzienam, saskatot tajā jaunas iespējas tādā mērā, kādā šis jēdziens ir aplūkojams "saiknes ar sevi perspektīvā". "Es gribu ar šo "pārvaldes" jēdzienu pārklāt veselu praksi rindu, kas konstituē, definē, organizē un instrumentalizē stratēģijas, kuras indivīdi var brīvi izmantot, noskaidrojot savas attiecības ar citiem. Tie, kuri mēģina kontrolēt, determinēt un ierobežot citu brīvību, paši ir brīvi indivīdi, kuru rīcībā ir zināmi instrumenti, ko tie var izman-tot, lai valdītu pār citiem. Tādā veidā tā visa pamats ir brīvība, saikne ar sevi un saikne ar citiem. Turpretim, ja jūs mēģināt analizēt varu, nebalstoties uz brīvību, stratēģijām un pārvaldi, bet gan balstoties uz politiskajiem institūtiem, jūs varat skatīt subjektu tikai kā tiesību subjektu. Tad jums ir subjekts, kuram vai nu ir, vai nav tiesības, kuram šīs tiesības politiskās

sabiedrības institūts vai nu garantē, vai liedz; tas mūs atgriež atpakaļ pie legālā subjekta jēdziena. Tomēr es uzskatu, ka pārvaldes jēdziens dara iespējamu skaidri formulēt subjekta brīvību un tā attiecības ar citiem, kas taču veido pašu ētikas saturu."¹¹⁵ Saikne ar sevi, kas aplūkojama kā pamats, lai valdītu pār sevi, kļūst par to jauno dimensiju, kuru nevaram vairs reducēt nedz uz varas attiecībām, nedz zināšanu formām.

BAUDU LIETOJUMS

"Seksualitātes vēstures" otro sējumu "Baudu lietojums" Fuko definē kā grāmatu "par seksuālo ētiku". Kā norāda grāmatas nosaukums, tajā uzmanības centrā ir nevis iekāres subjekts un cīņa pret iekāri, bet gan bauda un tās lietošanas ētika; tas ir jautājums par to, kā zināt, kādu vietu "ierādīt otra brīvībai tajā savaldībā, ko īsteno pār sevi, un patiesajā mīlestībā, ko veltī otram". No vienas puses, "Baudu lietojums", līdzīgi "Pašrūpei", nav jāvērtē kā radikāla novēršanās no iepriekšējo arheoloģijas un ģeoloģijas metožu praktizēšanas, lai gan tajā tās tiek izmantotas jaunā, proti, subjekta jeb patības un patiesības spēļu kontekstā; no otras puses, tas ir jauns pavērsiens, proti, pavērsiens individuālās patības, eksistences mākslas, stilistisku kritēriju un estētisku vērtību izvēles virzienā, kas ļauj runāt par dzīvi kā *œuvre* un attiecināt uz dzīvi to, ko Fuko dēvē par ētiku.

Fuko norāda, ka ceļš ir bijis garāks, nekā sākumā iecerēts, jo, veltot grāmatu saiknei ar sevi¹¹⁶, nācies to pārrakstīt vēlreiz, lai parādītu, kādas attiecības pastāv starp "saikni ar sevi" un seksualitāti. Šo attiecību definīciju Delēzs nosauc par "drosmīgu"¹¹⁷. Saikne ar sevi atklājas seksualitātē. Tomēr mūsdienās par efektīvu ķermeņa sociālo kontroles līmeni, kā norāda Gidenss, kļuvusi jau pati vajadzība pēc barības. Anoreksija, bulīmija, atkarība no diētas ir kļuvušas masveidīgas tieši mūsdienās.¹¹⁸ Fuko pievērš uzmanību arī tam, ka seno grieķu seksualitātes modeli saprot sievieti kā spēkā uztverošu, pasīvu elementu, bet vīrieti – kā aktīvo jeb spon-tāno elementu. Līdz ar to brīva vīrieša saikni ar sevi un pašnoteiksmi attiecībā uz seksualitāti Fuko raksturo trīs veidos: 1) dietētika: vienkārša vadības forma – pašvara, atbilstīgi kurai tiek pārvaldīts ķermenis; 2) ekonomika: salikta vadības forma – vara pār sevi pašu, lai vadītu sievu, kura pasīvi pakļaujas; 3) erotika: dubulta vadības forma – vara pār sevi, lai zēns mācītos vadīt sevi un spētu būt aktīvs, un prastu pretoties citu varai.

Fuko nošķir "morāli" un "ētiku". Ar ētiku viņš saprot disciplinētu pašizziņas aktivitāti atbilstīgi kopīgajām jeb sabiedriskajām normām. Savukārt ar morāli Fuko saista uz likumu attiecināmas vispārējas abstrakcijas, kurām nav tiešas saistības ar paškultūru un tās publiskajiem un privātajiem pašrealizācijas veidiem. Fuko raksta: "Pašrūpe ir ētiska pati par sevi, taču tā paredz sarežģītas attiecības ar citiem tajā mērā, kādā šīs brīvības ētoss ir veids, kādā rūpēties par citiem." Turpat viņš turpina: "Ētoss paredz attiecību ar citiem tādā apjomā, ka pašrūpes ļauj kādam kļūt tik kompetentam, lai ieņemtu vietu polisā, kopienā.. vai tie būtu tiesneša pienākumi vai draudzīgas attiecības." Tā augstākā mērā ir šādas ētiskas domāšanas (pretstatā morāļajai) pozitīva iezīme, jo tā izvirza jautājumus par vērtību un pienākumu saistību ar plaukstošas sabiedrības kontekstu un līdz ar to palīdz izvairīties no tām sterilajām antinomijām, kuras tik ilgi ir mocījušas Rietumu prāta aksioloģiju.

Precizējot pētījuma priekšmetu un tā apguves metodes, Fuko norāda uz četriem punktiem, attiecībā uz kuriem varam saskatīt tās atšķirības, kuras ir būtiskas morāles subjekta ētiskajā pašpraksē: pirmais attiecas uz "*ētiskās substances determināciju*", proti, veidu, kādā indivīdam jākonstituē tāda vai citāda sevis pašā daļa kā viņa morālās uzvedības galvenā matērija"; otrs – uz "*pakļaušanās veidu*", proti, veidu, kādā indivīds nodibina savu attieksmi pret šo noteikumu un atzīst savas saistības ar pienākumu to īstenot"; trešais – uz "*izstrādes, ētiskā darba*" formām, "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"; ceturtais attiecas uz "morāles subjekta *teleoloģiju*", kas "novestu indivīdu ne vien pie vērtībām un likumiem vienmēr atbilstīgas rīcības, bet arī pie noteikta būtmes veida, kurš raksturo morāles subjektu".¹¹⁹

Grieķu un romiešu darbos Fuko atrod ētiku, kuras centrā ir individuālā uzvedība un tās nozīme. Tieši šajā ētiskajā attieksmē pret sevi Fuko saskata iespēju pārskatīt jautājumu par ētikas uzdevumiem. Viņaprāt, mēs varam teikt: "Jā, kas gan ir ētika, ja tā nav brīvības praktizēšana (*practice*), apzināta reflektēta brīvības prakse?"¹²⁰ Veids, kādā senie grieķi veidoja sevi kā ētiskus subjektus, īstenojās, pateicoties pašvarai (*enkrateia*). Tas bija saturs cīņai ar sevi, lai kontrolētu savas iekāres. Uzvaras atslēga šajā cīņā bija paškontroles treniņš (*askesis*). Pretstatā tam kristiāniskā subjektivitāte bija sasniedzama, pateicoties pašatsacīšanās procesam. Galu galā grieķu ētikas teloss bija mērenība (*sophrosyne*), kas tika saprasta kā brīvības forma – gan

kā negatīva (brīvs no kaislibām), gan kā pozitīva (kā kundzība pār citiem). Fuko aplūko arī to, kā brīvība šajās divās nozīmēs bija būtiski saistīta ar patiesību, parādot atšķirīgo grieķu interesi par "eksistences estētiku" iepretim kristietības "patības hermeneitikai". Fuko, līdzīgi kā kristietībā, uzskata, ka sabiedrība nepiedāvā pieņemamus patības modeļus, taču viņš aicina meklēt pozitīvu risinājumu pašizveides, pašradīšanas problēmai.

"Jūs redzat, ka tas, ko es gribēju izdarīt otrajā "Seksualitātes vēstures" sējumā, bija parādīt, ka jūs atrodat gandrīz to pašu ierobežojošo, to pašu aizliedzošo kodu 4. gs. p.m.ē. un impērijas sākuma morālistu un ārstu tekstos. Taču es uzskatu, ka veids, kādā šie aizliegumi ir integrēti saiknē ar attieksmi pret sevi, ir pilnīgi atšķirīgs. Es domāju, ka nav iespējams atrast kādu normalizāciju, piemēram, stoīķu ētikā. Es domāju, ka tā cēlonis ir tas, ka galvenais uzdevums, galvenais mērķis šāda veida ētikai bija estētisks. Pirmkārt, šāda veida ētika bija personiskas izvēles problēma. Otrkārt, tā bija attiecināma tikai uz dažiem cilvēkiem no visa iedzīvotāju kopuma; tas nebija jautājums par to, lai izvīrētu to kā uzvedības paraugu visiem. Tā bija šauras elites personiska izvēle. Cēlonis, lai izdarītu šo izvēli, bija griba pēc skaistas dzīves, vēlme atstāt citiem atmiņas par skaistu eksistenci. Es nedomāju, ka mēs varam sacīt, ka šāda veida ētika bija mēģinājums normalizēt iedzīvotājus."¹²¹

Grieķu – *technē tū biū* problēma nav patības problēma, bet gan jautājums par to, kā dzīvot, par dzīves *technē*. Šajā "dzīvotprasmē" baudas ekonomijai ir ievērojama loma. Līdz ar to priekšplānā izvīrējās jautājums, kā panākt pilnīgu pašvaru, proti, pašnoteiksmi. Grieķu ētika ir personālās izvēles, eksistences estētika.

Ko Fuko saprot ar "eksistences estētiku"? Eksistences estētika ir personiskā ievīrē pamatota grieķu ētika. Fuko atzīst: "Ideja par *bios* kā par materiālu estētiskai prasmes izpaušmei ir kaut kas, kas mani fascinē. Ideja tāpat [par to], ka ētika var būt ļoti stingra eksistences struktūra, bez jebkādas saistības ar juridisko *per se*, ar autoritāro sistēmu, ar disciplināro struktūru."¹²²

"Ētikas ģenealogijā" Fuko skaidro, kāpēc viņš ētiku saprot kā "eksistences estētiku". Viņš uzskata, ka mūsdienās mums ir ētikas pamatojuma problēma. Atbrīvošanās kustību vājais punkts ir tieši tas, ka tās nespēj

atrast nekādu principu, kurā varētu balstīt jaunas ētikas izstrādāšanu. Tām ir nepieciešama ētika, bet tās nespēj atrast nekādu citu ētiku kā vien to, kas pamatojas uz tā saucamajām zinātniskajām zināšanām par to, kas ir patība, iekāre, bezapzinātais u.c. Fuko norāda: "Mani pārsteidz tas, ka grieķu ētikā cilvēki ir norūpējušies par savu tikumisko uzvedību, savu ētiku, saikni ar sevi un citiem daudz vairāk nekā par reliģiskajām problēmām. Piemēram, par to: kas notiek ar mums pēc nāves? Kas ir dievi? Vai viņi iejaucas vai ne? Šīs viņiem bija ļoti, ļoti mazsvarīgas problēmas, un tās nebija tieši saistītas ar ētiku, ar uzvedību. Otra lieta ir, ka ētika nebija saistīta ar kādu sociālu – vai vismaz tiesību – institucionālu sistēmu. Piemēram, likumu pret seksuāli nepareizu uzvedību bija ļoti maz un tie nebija ļoti prasīgi. Trešā lieta, par ko viņi bija noraižējušies, ir tā, ka viņu tematika bija izveidot savveida ētiku, kura būtu eksistences estētika."¹²³

Fuko uzsver, ka viņš seno grieķu ētikā nemeklē alternatīvu mūsdienu ētikai. Viņaprāt, tas nemaz nav iespējams, jo "jūs nevarat rast savas problēmas risinājumu, izmantojot to, kā citi ir risinājuši sava laika problēmu". Fuko meklē nevis risinājuma alternatīvu, bet gan grib aplūkot "problemātikas ģeoloģiju", tagadni problematizāciju vēstures perspektīvā.

Šajā ziņā būtu likumsakarīgi "eksistences estētikas" konceptā saskatīt arī Fuko diskusiju ar Sartru. To apstiprina pat Fuko izvēlētais vārds "eksistence". Sartrs, balstoties uz fenomenoloģisko metodi, ir spēris izšķirīgu soli, lai pateiktu, ka *existentia* ir pirms *essentia*. Vilhelms Šmids norāda: ja Fuko atzīst Sartru kā filosofu šī vārda mūsdienu nozīmē, tad tas ir tāpēc, ka Sartram filosofija ir būtiska "politiskās aktivitātes forma".¹²⁴ Turklāt saskaņā ar Fuko viedokli, ar jautājumu par brīvību ir darīšana jebkuram īstenam filosofam: "Tas, kas mani satric, ir fakts, ka mūsu sabiedrībā māksla ir kļuvusi par kaut ko, kas tiek attiecināts tikai uz objektiem, bet nevis individiem vai dzīvi. Ka māksla ir kaut kas, kas ir specializēts, vai ekspertu, kuri ir mākslinieki, veikums. Bet vai jebkura dzīve nevar kļūt par mākslas darbu? Kāpēc gaismeklim vai mājai jābūt mākslas priekšmetam, bet mūsu dzīvei ne?"¹²⁵

Atbildot uz intervētāja jautājumu, vai šī pašradīšanas aspektu uzsvēršana bez pievēršanās zināšanām un universāliem likumiem nozīmē to, ka mēs atgriezamiem atpakaļ pie Sartra eksistencialisma, Fuko saka: "Es domāju, ka, no teorētiskā skatu punkta, Sartrs izvairās no idejas par patību kā kaut kā, kas mums ir dots, bet caur morāli autentiskā jēdzienu viņš atgriežas atpakaļ pie idejas, ka mums ir jābūt mums pašiem – jābūt mūsu patiesajai patībai. Es domāju, ka vienīgi pieņemamais praktiskais

secinājums no Sartra teiktā ir saistīt viņa teorētisko intuīciju ar radīšanas praksi, nevis ar autentisko.

No idejas, ka patība nav mums dota, es domāju, ir tikai viens praktisks secinājums: mums ir jārada sevi kā mākslas darbu. Sartra, Bodlēra, Flobēra u.c. analizēs ir interesanti redzēt, ka viņš pats atsaucas uz radīšanu zināmā saiknē ar sevi – ar pašu autoru –, kuram piemīt vai nu autentiskuma, vai neautentiskuma forma. Man gribētos apgalvot tieši pretējo: mums nav jāattiecinā kāda radošā aktivitāte uz viņa saikni ar sevi, bet gan jāsaista viņa saikne ar sevi ar radošo aktivitāti.¹²⁶

Saiknes ar sevi kā aktīvas pašveidošanas, pašradīšanas projektu pozitīvi novērtē Kelvins O. Šrāgs, uzsverot šīs saiknes atvērtību nākotnei, taču bažīgi uztverot tajā ietverto varas svinēšanu uz racionalitātes rēķina konstitūējošā subjekta dzīvē.¹²⁷ Savukārt Garijs Gattings, uzsverot gan metožu pārmantojamību, gan projekta novitāti, raksta: "'Baudu lietojuma' arheoloģija tomēr ir visai efektīva Fuko kritiskās tagadnes vēstures nesēja; tā piedāvā produktīvas alternatīvas mūsu aktuālajai seksualitātes izpratnei, līdz ar to piedāvājot pārkāpt tās robežas. Fuko uzsver, ka jautājums nav par to, lai "atgrieztos pie senajiem grieķiem". Tomēr ir pamats domāt, ka senajā vēsturē vairāk nekā jebkuros citos savos vēsturei veltītajos darbos viņš ir atradis iedvesmu jaunai seksualitātes izpratnei (jo īpaši "eksistences estētikas" jēdzienam). Tajā vairāk nekā jebkurā citā tekstā mums veidojas ideja par Fuko pozitīvo seksualitātes izpratni un, vēl vispārīgāk, par Fuko ētiku."¹²⁸ Fuko vēlinās ētikas mērķis nebija nedz grieķu politiskā likuma vara, ne stoiciskā prasme valdīt pār sevi un regulēt sevi, ne vara pār sevi, atsakoties, kā to prasa kristietība, no sevis; nedz patības pakļaušana, laujoties normalizācijas disciplīnai, nedz arī pašrealizācija. Fuko, līdzīgi Kantam, kurš uzturēja spēkā juteklības un spriestspējas jēdzienus un aizstāvēja formulu, ka pret cilvēku drīkst izturēties tikai kā pret mērķi, bet ne līdzekli, iestājās par un aizstāvēja pašradīšanas brīvību, kas ir svarīga ikvienam sabiedrības loceklim un jo īpaši tam, kurš no tās izslēgts. Sen-grieķu tekstos Fuko atrada to, kas ir būtisks viņa brīvības patosam: tas nav stāvoklis, ko iespējams sasniegt; tas ir domāšanas, darbības, pašradīšanas "nedefinētā darba" nosacījums.

PAŠRŪPE

Jo cilvēks ir brīvāks, jo vairāk viņš vēlas kontrolēt citu uzvedību, jo spēle ir atvērtāka, jo lielāks ir tās vilinājums. Filosofijā, šai Rietumu sabiedrībai raksturīgajā spriegumā starp zināšanām un patiesību, varu un brīvību, Fuko grib saglabāt atvērtību "jaunam sākumam" un "jaunai iespējai".

"Seksualitātes vēstures" trešā grāmata "Pašrūpe" atbilstīgi tagadnes vēstures kritiskajiem uzdevumiem aptver kompleksu problēmu loku, ko Fuko aplūko, "interpretējot interpretācijas", kuras atrodamas Artemidora, Epiktēta, Epikūra, Marka Aurelija, Musonija Rūfa, Senekas, Plīnija un citu tekstos. Akcentēsim tikai divus aspektus: 1) paškultūras tēmu, kuras ietvaros Fuko risina jautājumu par laulību, un 2) jautājumu par askēzi, kura ietvaros arvien lielāku nozīmi iegūst zināšanas par sevi pašu un kuru atbilstoši tiem tekstiem, ko Fuko aplūko, viņš formulē kā jautājumu par to, vai filosofam ir jāprecas.

Technē tū biū nav iespējams apgūt, ja netiek veikti atbilstoši vingrinājumi, notiek praktizēšanās. Par praktizēšanos dzīves mākslā ar askētisko vingrinājumu palīdzību interesējas ne tikai stoiki; arī pītagorieši, sokratiki, kiniķi velta tai daudz uzmanības. Dzīvei, ko nosaka pašrūpe, bīstamāka ir nevis novirze, bet pārmērība; ne dzimumattiecības ārpus laulības, bet to pārmērība laulības ietvaros.¹²⁹

Eksistences estētika ir jānošķir no šķīstības praksēm, kuras ir gluži kas cits un prasa pavisam citas prasmes un tehnoloģiju. Kristīgajā askētismā par galveno kļūst nevainības problemātika. Tā kļūst par mērauklu tīrības izpratnei. Pilnīgi atšķirīgi šis jautājums tiek risināts grieķu-romiešu askētisma praksēs, jo tajās valdošais ir pašvaras, sevis pārvaldības modelis. Šķīstības problemātika nav grieķu-romiešu seksuālās ētikas tēma. Noteicošā ir vīrišķā savaldība, un atbilstīgi tam atturīga sievietē ir tikpat vīrišķīga attiecībā pret sevi kā vīrietis. Stoiku ētikā jautājumam par šķīstību nav gandrīz nekādas nozīmes. Kad seksuālo ierobežojumu paradigmā sāk dominēt tīrības un šķīstības tēma, kas tiek saprasta kā fiziskās šķīstības tēma, tā kļūst sievišķīga. Tad fiziskajai šķīstībai tiek dota priekšroka salīdzinājumā ar pašvaru. Līdz ar to pretstats starp pagānismu un kristietību nav pretstats starp iecietību un atturību, bet gan starp to atturības formu, kura bija saistīta ar eksistences estētiku, un to formu, kurā atturība bija saistīta ar nepieciešamību atšifrēt slēptās alkas un atsacīties no sevis paša.

Epimeleia hiautū nenozīmē nedz vienkāršu ieinteresētību sevi, nedz arī pārlietu aizraušanos ar sevi, ne kā subjekts, ne kā objekts patība netiek

nošķirta, taču tā paredz nodarbošanos ar sevi, sevis kultivēšanu. Tā prasa darbu, aktivitāti, uzmanību, zināšanas, tehniku.

Stoīķi definē īsteno patību kā to, par ko man ir pašvara. Pašvarai soiķi tātad pakļauj arī zināšanas; citviet, atsaucoties uz stoīķiem, Fuko saka: "Jūs esat kļuvis par logosu un logoss esat jūs pats." Fuko uzsver: "Man vajadzēja noliegt subjekta apriori teorijas, lai analizētu attiecības, kas var pastāvēt starp subjekta konstituēšanu vai subjekta atšķirīgām formām un patiesības spēlēm, varas praksēm un tā tālāk."¹³⁰

Fuko ir uzsvēris, ka viņu attiecībā uz klasisko pašrūpes izpratni interesē tas, kā tajā parādās zināms skaits askētisko tēmu, kas parasti tiek attiecinātas uz kristietību. Fuko ir svarīgi norādīt, ka jau pagāniskā grieķu romiešu sabiedrība izstrādā virkni atturības prakšu, ko kristieši vēlāk vienkārši pārņem.

Turklāt klasikas laikmetā šīs atturības prakses neuzspiež ne pilsoniskie likumi, ne reliģiskie pienākumi, tās ir eksistenciāla izvēle, ko izdara indivīds. Šī izvēle nenozīmē neko citu, kā vien izvēli starp pašrūpi un tās noraidījumu. Tā nav saistīta un atkarīga, piemēram, no centieniem nonākt paradīzē. Tas drīzāk ir jautājums par to, kā pieskirt savai dzīvei maksimumi iespējamo spožumu, atkārtotot kādus izcilus paraugus un tos pārspējot. Tas ir jautājums par dzīvi, kas tiek dzīvota ar labu izpratni par lietām un kas tiek dzīvota prasmīgi. Mūsdienās esam aizmirsuši šo domu, ka galvenā joma, uz kuru mums vajadzētu attiecināt estētiskās vērtības, ir mūsu pašu dzīve. Šāda "eksistences estētikas" kultivēšana, pēc Fuko domām, sastopama vēl renesansē, taču jau visai akadēmiskā formā, vēlāk pie tās atgriežas 19. gadsimta dendiji. Līdzīgi Prustam, Fuko dendijisms interesē tikai vienā, proti, pašizgudrošanas aspektā. Prusts noraidīja "dendija" dzīves stilu, saskatot tajā "dzīves upurēšanu", turpretī Fuko šādu dzīves upurēšanu, atsaucoties uz Flobēru, Prustu¹³¹, Kafku, saskata arī rakstniecībā. Viņš saka: "Tā ir patības patvaļīga izsvitrošana, kas neprasa attēlojumu grāmatā, jo tā realizējas rakstnieka ikdienas eksistencē. Kur *œuvre* bija pienākums radīt nemirstību, tur tagad tas iegūst tiesības nogalināt, kļūt par sava autora slepkavu."¹³²

Runājot par to, kāda loma pašrūpes kontekstā būtu atvēlama filosofam, Fuko saka: "Aplūkosim piemēru ar Sokratu. Viņš sasveicinās ar cilvēkiem uz ielas vai pusaudžiem gimnasijā ar jautājumu: "Vai jūs rūpējaties par sevi?" Jo viņam šo misiju uzticējis daimons, un viņš no tās neatteiksies, pat ja tas draudētu viņam ar nāvi. Viņš ir cilvēks, kurš rūpējas par to, lai katrs rūpētos par sevi; tā ir specifiska filosofa pozīcija."¹³³

Citā vietā Fuko formulē filosofijas uzdevumus šādi: "Filosofijai ir uzticēta loma: sekot politiskās racionalitātes pārmērīgajai varai."¹³⁴

Pols Vens par Fuko saka: "Tas, kas te likts uz spēles, ir filosofijas mērķis; kam tā kalpo? Lai atkārtotu to, kam cilvēki jau tā ir gatavi ticēt? Par spīti tam, ko apgalvo attaisnojošie vai sevi aizsargājošie filosofi, pagātnes izrāde mums neatklāj nekādu citu vēstures racionalitāti kā vien ļaužu cīņu par kaut ko, kas, bez šaubām, nav ne patiesss, ne aplams, bet kas uzspiež sevi kā patiesību, kura jāpieņem. Ja tas ir tā, tad filosofijai ir tikai viens iespējams lietojums, tas ir, karot – karot ne pret vakardienu, bet par šodienu. Un tāpēc, lai to varētu pierādīt, tai jāsāk genealogiski; nav citas vēstures patiesības, kā vien šī cīņas patiesība. "Jā" karam, "nē" patriotiskajai smadzeņu skalošanai."¹³⁵

Ideju par to, ka komunikatīvās attiecības pieļautu brīvi cirkulēt patiesības spēlēm bez jebkādiem ierobežojumiem vai spaidiem, Fuko attiecina uz utopijām. Viņaprāt, nav jātiecas pēc pilnīgi pārskatāmas un caurspīdīgas komunikācijas, bet gan jāapgūst likuma kārtulas, tehniku pārvaldījums, kā arī tikumība, ētoss, pašprakse, kas ļautu piedalīties šajās varas spēlēs, izvairoties, cik vien iespējams, no kundzības attiecībām.¹³⁶ Fuko prasa skeptiski distancēties no pozitīvām zināšanām par seksualitāti. Filosofija ir nepieciešama, lai atbalstītu šo skeptisko un kritisko distancēšanos. Džons Rajhmans atzīst, ka Fuko filosofijas erots, tās īpatnējā "patiesības griba" piemīt zinārkārīgajai, eksperimentālajai, kritiskajai kaislei, ar kuru brīvi atdalīt sevi no sevis, atklājot no jauna, ko ir iespējams zināt, darīt, kā būt.¹³⁷

"Vara nav ļaunums. Vara ir stratēģiju spēle. Mēs visi zinām, ka vara nav ļaunums! Ņemsim, piemēram, seksuālās vai mīlestības attiecības: turēt varu savās rokās savveida atvērtā stratēģiskajā spēlē, kurā situācija var mainīties, nav ļaunums; tas ir mīlestības, aizraušānās, seksuālās baudas sastāvdaļa."¹³⁸

Fuko uzsver: "Tās kritiskajā aspektā – un ar to es saprotu kritiku ļoti plašā nozīmē – filosofija ir tā, kas uzdod jautājumu par kundzību jebkurā līmenī un jebkurā formā, kurā tā pastāv, – politiskā, ekonomiskā, seksuālā, institucionālā vai jebkurā citā. Zināmā pakāpē šī filosofijas kritiskā funkcija ir atvasināma no sokrātiskā piekodinājuma "rūpējies par sevi", citiem vārdiem sakot: "Lai tavas eksistences pamats ir brīvība, pateicoties varai pār sevi."¹³⁹

Filosofofā uzdevumus mūsdienās Fuko saista ar jaunu subjektivitātes formu producēšanas aizstāvību. Viņaprāt, mūsdienu sabiedrības politiskā,

ētiskā, filosofiskā problēma nav indivīda atbrīvošana no valsts un no valsts institūtiem jeb, citiem vārdiem sakot, valsts un tās institūciju liberalizācija un likvidācija. Fuko uzsver, ka svarīgāk par pirmo ir atbrīvošanās no tās individualitātes formas, kura ir saistīta ar valsts pastāvēšanu. Viņš uzskata, ka šī individualitātes forma nav indivīdu pašu izvēlēta, atrasta un pieņemta, bet gan uzspiesta. Lai atbrīvotos no šīs vairākus gadsimtus kultivētās individualitātes, ir jāmeklē un jāaplicina jaunas subjektivitātes formas. Askēze kā "brīvības prakse", kas reizē ir sevis veidošana, var tikt salīdzināta ar tēlnieka uzdevumiem: abos gadījumos ir jāatskalda, jāpaņem nost liekais. Šī ideja ir vienkārša, proti, ir jāapzinās šī "nepiederība", šis liekais, pirms to spējam atmet. Jana Savicki uzskata, ka tas būtu formulējams kā viens no intelektuāļa uzdevumiem, proti, attīstīt kritisko domu specifiskajās modernās pieredzes jomās tādā mērā, ka skaidri saskatām, kas tajās "nepanesams".¹⁴⁰

Fuko atzīst: "Filosofiskajā diskursā allaž ir kaut kas smieklīgs, kad tas vēlas no ārpuses 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, kuras tam ir svešas. "Mēģinājums", kas jāsaprot kā pārveidojoša sevis paša pārbaude patiesības rotaļā 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."¹⁴¹ Nodarbošanās ar filosofiju var kļūt politiski bīstama. Ja tās pamatā ir nopietna pašrūpe, privātais projekts, kā to rāda Sokrata piemērs, kļūst sabiedriski nozīmīgs. Aleksandrs Niheimass norāda: "Fuko akcentēja sokratisko *parrhēsia*, tāpēc ka viņš meklēja Sokratā modeli savai pašrūpes izpratnei."¹⁴²

Sevis vingrināšana domāšanā, pašrūpes tēma ir specifiski filosofiska pieeja dzīvei. Fuko uzsver: modernais cilvēks ir "aizmirsis", ka "izzini pats sevi" grieķu kultūrā ir saistīts ar pašrūpi. Sokratā viņš saskata filosofu, kurš savu uzdevumu ir sapratis kā uzdevumu nemitīgi atgādināt par to bezrūpīgajiem atēniešiem, savukārt sevī – filosofu, kam tas ir jāpasaka mūsdienu sabiedrības cilvēkam. Fuko saka: "Mans uzskats ir, nevis ka viss ir slikti, bet gan – ka viss ir bīstami, un tas tomēr nav viens un tas pats. Ja viss ir bīstami, tad vienmēr mums ir kaut kas jādara. Tādējādi mana pozīcija nenozīmē apātiju, bet gan hiperaktivitāti un pesimistisku aktivitāti." Attiecībā uz filosofisko dzīvesveidu bīstamība visskaidrāk parādās atgādinājumā par pašrūpi jeb "patiesības teikšanā". Fuko aplūko *parrhēsia* kā aktivitāti,

kas ir bīstama¹⁴³, jo patiesības teikšanas gadījumā svarīgi ir morālie, ētiskie, garīgie patiesības teikšanas nosacījumi. Ētiska *parrhēsia* ir tāpēc, ka vienmēr tā ir izvēle, kas tiek izdarīta, apzinoties risku teikt patiesību. Ne katrs patiesības teicējs ir *parrhēsia* teicējs, lai gan *parrhēsia* teicējs vienmēr saka patiesību. Fuko noraida jebkuru cilvēciskā galīguma pieradināšanu, jebkuru iepriekšēju ētikas un politikas nošķiršanu. Varu bauda tikai brīvi subjektī un tik daudz, cik tie ir brīvi. No tā rodas patiesības, varas, ētikas bīstamā saistība. *Parrhēsia* teicējs izvēlas teikt patiesību; šī patiesība visdrīzāk ir nepatīkama tam, kam tā tiek teikta; visbiežāk tas, kam tā tiek teikta, ir spēcīgāks un varenāks par patiesības teicēju. *Parrhēsia* teicējs ir filozofs, bet ne katrs filozofs ir *parrhēsia* teicējs. Fuko atskatās uz Sokratu. Fuko saista Sokrata piemērs. Viņš atsaucas un pievienojas Dimezila skaidrojuma¹⁴⁴: Sokrats aicina dziedot Asklēpijam nevis tāpēc, lai pateiktos, ka ticis izdziedināts no dzīves slimības, kam viņu nolēmusi vārgā miesa, bet gan tāpēc, ka ir "dziedināts no dvēseles korupcijas, kam nolēmtu pakļaušanās atēniešu veselajam saprātam, viņi to mudināja slepeni bēgt un izvairīties no nāves".¹⁴⁵ Šāds akts ir vīrišķības piemērs. Šajā aktā nav nedz kā psiholoģiska, nedz estētiska. Tas ir žests, ko vēlas atkārtot Fuko, apliecinot vīrišķo brīvības darbu dēmoniskās sabiedrības priekšā.

¹ **Platons.** *Eutifrons. Sokrata aizstāvēšanās. Kritons. Faidons.* – Rīga: Zinātne, 1997. – 181. lpp.

² **Nietzsche F.** *Fröhliche Wissenschaft, Aphorismus, 340.*

³ Izskan gan arī doma par to, vai tiešām varam uzskatīt, ka Sartrs ir pārspēts. Sartrs uzskatīja Fuko par "buržuāzijas pēdējo patvērumu". Sartrs gribēja būt rakstnieks un pārspēt Prustu. Viņš kļuva politiskais intelektuālis un iestājās par "angazēto rakstību". Fuko pievērsa uzmanību specifiskā intelektuāla uzdevumiem, taču gribēja līdzināties filozofu filozofam – Sokratam.

⁴ **Poster M.** *Foucault, Marxism and History: Mode of Production versus Mode of Information.* – Cambridge, Polity Press, 1984; **Marsden R.** *The Nature of Capital: Marx after Foucault.* – Routledge, 1999.

⁵ **Ransom S.** *Foucault's Discipline: The Politics of Subjectivity.* – Durham, NC: Duke University Press, 1997.

⁶ *Foucault contra Habermass: Recasting the Debate between Genealogy and Critical Theory* / Eds. Ashanden S., Owen D. – Sage, London, 1999; *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate* / Ed. by Michael Kelly. – The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1998.

⁷ **Szokolczai A.** *Max Weber and Michel Foucault: Parallel Life-Works.* – Routledge, London, 1998.

⁸ **Mahon M.** *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power and the Subject.* – Albany, State University of New York Press, 1992; **Owen D.** *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason.* – Routledge, London, New York, 1996.

⁹ **Cutrofello A.** *Discipline and Critique. Kant, Poststructuralism, and the Problem of Resistance.* – State University of New York Press, 1994; **Mariapaola F.** *Foucault et Kant: Critique clinique éthique.* – L'Harmattan, 2000.

¹⁰ **Bell V.** *Interrogating Incest: Feminism, Foucault and the Law.* – Routledge, London, 1993; **Buttler J.** *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* – Routledge, London, New York, 1990; *Feminist Interpretations of Michel Foucault* / Ed. Hekman S. – Pennsylvania State University Press, University Park, 1996; *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance* / Eds. I. Diamond, L. Quinby. – Northwestern University Press, Boston, 1988; **McLaren M. C.** *Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity.* – State University of New York Press, 2002; **McNay L.** *Foucault and Feminism.* – Northwestern University Press, Boston, 1993; *Up against Foucault: Explorations of Some Tensions between Foucault and Feminism* / Ed. Ramzanoglu C. – Routledge, London, New York, 1993; **Savicki J.** *Disciplining Foucault: Feminism, Power, Body.* – Routledge, London, New York, 1991. Latviski sk.: **Bārtkija S. L.** *Fuko, sievišķība un patriarhālās varas modernizācijai/ Mūsdienu feministiskās teorijas.* – Rīga: Jumava, 2001. – 127.–151. lpp.

¹¹ Sk. *Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview with Michel Foucault* // **Michel Foucault.** *Ethics. Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault. 1954–1984, vol. I.* / Ed. by Paul Rabinow. – The New Press, New York, 1997, p. 117.

¹² **Viellard-Baron J.-L.** *La philosophie française.* – Armand Colin, Paris, 2000, p. 149.

¹³ **Delacampagne C.** *Histoire de la Philosophie au XX^e Siecle.* – Seuil, 1995, p.171.

¹⁴ Darbus, mēģinot atklāt viņa "noslēpumu", Mišelam Fuko ir veltījuši viņa pirmie un, kā viņš pats raksturojis, "labvēlīgie lasītāji", skolotāji, kolēģi. Viens no tiem ir Moriss Blanšo (**Blanchot M.** *Foucault as I Imagine Him*), cits – Žans Bodrijārs, kurš gan ir visai kritisks (**Baudrillard J.** *Oublier Foucault*), kā arī Žils Delēzs, kurš tagad lasāms arī krievu valodā (**Делез Ж.** *Фуко.* Москва: Изд-во гуманитарной литературы, 1998) u.c. Žila Delēza Fuko veltītā grāmata reizēm tiek uztverta vairāk kā darbs par Delēzu, nevis par Fuko, tomēr tajā var atrast daudz vērtīgu atziņu, jo ne velti abus šos franču domātājus ir saistījis Ničes filosofiskais mantojums un kritiska attieksme pret psihoanalīzi. Ievērojamākais Delēza darbs, kurš veltīts psihoanalīzes kritikai un ieguvis bestslera statusu, ir "Anti-Oidips. Kapitālisms un sifofrēnija". Mišels Fuko tam rakstījis priekšvārdu. Šajā priekšvārdā viņš formulē to, kas abus apvieno pret "teroristiskajiem teorētiķiem", "iekāres inženieriem", "fašistisko dzīvesveidu". Fuko "Anti-Oidipā" saskata "pirmo grāmatu ētikā, kas uzrakstīta Francijā pa krietni ilgu laiku."

¹⁵ Filosofam neierastā kārtā Mišelam Fuko ir izdevies izraisīt interesi par savu dzīvi un darbu. To apliecina viņam veltītie biogrāfiska rakstura pētījumi, kas ir tikuši plaši apspriesti un kļuvuši par bestselleriem. Sk.: **Macey D.** *The Lives of Michel Foucault.* – Hutchison, London, 1995; **Miller J.** *The Passion of Michel Foucault.* – Simon & Shuster, New York, 2000; **Eribon D.** *Michel Foucault.* – Harvard University Press, 1991.

¹⁶ **Šmids V.** *Fuko eksistences estētikā* **Fuko M.** *Patiesība. Vara. Patība.* – Rīga: Spektrs, 1995. – 105.–124. lpp.

¹⁷ **Šmids V.** *Fuko dzīves mākslā* **Šmids V.** *Eksistences estētika un ētika.* – Rīga: Mīnerva, 2001. – 93.–107. lpp.

¹⁸ **Schmied W.** *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault.* – Suhrkamp, Frankfurt/M., 1991.

¹⁹ **Schmied W.** *Philosophie der Lebenskunst – Eine Grundlegung.* – Suhrkamp Frankfurt/M., 1998.

²⁰ Kalifornijas Universitātē, Bērklījā, Fuko vada semināru, kas veltīts *parrhēsia* – spējai teikt cilvēkiem viņiem nepieciešamo, bet nepatīkamo patiesību. Semināra materiāli atrodami tīmeklī. *Parrhēsia* tēmai veltītas arī 1984. gada lekcijas Francijas koledžā.

²¹ Sk., piemēram: **Foucault M.** *Fearless Speech.* – Semiotext, 2001.

²² **Nehamas A.** *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault.* – University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1998, p. 3.

²³ Mišela Fuko darbu bibliogrāfija atrodama: **Fuko M.** *Patiesība. Vara. Patība.* – Rīga: Spektrs, 1995. – 135. lpp.

²⁴ Latviski pirmie Fuko darbu tulkojumi ir "Karaļa vieta", tulkojusi Astra Skrabāne, Mišela Fuko raksturojumu devis Andris Gulbis. Sk.: žurnāls "Grāmata", 1992, Nr. 6, 51.–55. lpp.; **Fuko M.** *Runāt.* IV nodaļa no grāmatas "Vārdi un lietas", tulkojusi Irēna Auziņa. Sk.: Kentauris XXI, Nr.10, 1996, 81.–85. lpp.; **Fuko M.** *Klasificēt.* V nodaļa no grāmatas "Vārdi un lietas", tulk. Irēna Auziņa. Sk.: Kentauris XXI, Nr. 25, 30.–64. lpp.

²⁵ **Fuko M.** *Uzraudzīt un sodīt.* – Rīga: Omnia mea, 2001.

²⁶ **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture I. Zinātgriba.* – Rīga: Zvaigzne ABC, 2000.

²⁷ **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture II. Baudu lietojums.* – Rīga: Zvaigzne ABC, 2002.

²⁸ **Matthews E.** *Twentieth-Century French Philosophy.* – Oxford, New York, Oxford University Press, 1996, pp. 148–149.

²⁹ Fuko ne vienu reizi vien uzsvēris, cik atšķirīgi no Sartra izjutis vēsturisko realitāti: Otrā pasaules kara gados, kurus viņš pārdzīvojis kā pusaudzis, kā arī pēc universitātes absolvēšanas, kad vēlējies doties projām no Francijas, lai izvairītos no tām reālījām, kas viņam nebija pieņemamas. Fuko pārdzīvo *Temps Modernes* paustās idejas ne tikai kā pilnīgi neatbilstīgas (piemēram, eksistencialistu aizstāvēto izvēles brīvības ideju), bet vēl vairāk kā "teorijas terorismu".

³⁰ Denisa Hismana sagatavotās "Filosofu vārdnīcas" (**Huisman D.** *Dictionnaire des philosophes.* – Presses Universitaires de France, 1984) Mišelam Fuko veltītajā šķirklī teikts:

"Vēl pārāgri spriest par to pavērsienu, kuru Mišels Fuko, *Collège de France* profesors (viņš vada Domāšanas sistēmu vēstures katedru), filosofiskajā ainavā, kurā līdz tam valdījis Sartrs un tas, ko Sartrs dēvē par mūsu laika nenovēršamo filosofiju – marksismu, pieteicis jau 1970. gadā." Tiek uzskatīts, ka šo šķirkli ar Morisa Florānsa pseidonīmu sagatavojis pats Fuko.

³¹ Flynn T. R. *Sartre, Foucault and Historical Reason, vol. 1. Toward an Existentialist Theory of History*. – Chicago, University of Chicago Press, 1997.

³² Šī diskusija var tikt aplūkota kā plašākas diskusijas sastāvdaļa. Sartrs piedāvā savu vēstures filosofiju "Dialektiskā prāta kritiķā". Tās kritiku varam atrast Kloda Levī-Strosa rakstā "Savvaļas domāšana" (гл. 9 История и диалектика// Неприрученное мышление// Клод Леви-Строс. *Первобытное мышление*, 1994, Москва: Республика, 1994, сс. 306–327). Mums būtiski atzīmēt Fuko piedēvēto piederību "strukturālisma" skolai. Viņš pats to izteiksmīgi raksturojis kādā no intervijām: "Ir kāds kopīgs punkts visiem tiem, kuri pēdējos piecpadsmit gadus tika saukti par "strukturālistiem", taču tādi nebija, protams, atskaitot Levī-Strosu, Altiseru, Žaku Lakānu un mani. Kas tad patiesībā bija šis sakritības punkts? Tā bija zināma urdīga vēlme uzstādīt atšķirīgā veidā jautājumu par subjektu, atbrīvot sevi no pamatpieņēmuma, ko franču filosofija kopš Dekarta laikiem nekad nebija pārskatījusi, bet kas no jauna bija apstiprināts pat fenomenoloģijā. No psihoanalīzes pozīcijām Lakāns norādīja uz faktu, ka bezapziņas teorija nav savienojama ar subjekta teoriju (vārda kartēziskajā, bet arī fenomenoloģiskajā nozīmē). Sartrs un Žoržs Policers bija noraidījuši psihoanalīzi, tieši kritizējot bezapziņas teoriju, spriežot, ka tā nav savienojama ar subjekta teoriju. Lakāns tā vietā secināja, ka ir nepieciešams atteikties no subjekta filosofijas un sākt ar bezapziņas mehānismu analīzi. [...] Altisers meta izaicinājumu subjekta filosofijai, tāpēc ka franču marksisms bija piemērcis ar fenomenoloģijas elementu un humānisma elementu. Tas viss ir tas, kas tiek saukts par "strukturālismu". Bet faktiski strukturālisms vai strukturālā metode stingrā nozīmē kalpoja kā atbalsts vai apstiprinājums kaut kam daudz radikālākam – subjekta teorijas pārvērtēšanai." – *Interview with Michel Foucault*// Michel Foucault. *Power. Essential Works of Foucault 1954–1984, vol. III, Paul Rabinow, Series ed. / Ed. by James D. Faubion*. – New York, 2000, p. 251.

³³ Sk.: Fuko intervijā ar Ž. Brosjēru// *Magazine Littéraire*. – 1969, 28, p. 24.

³⁴ Vēlāk "Domu sistēmu vēsture" pārtop "Domāšanas vēsturē". Par to detalizētāk sk.: Šmids V. *Fuko eksistences estētika*// Fuko M. *Patiesība. Vara. Patība*. – Rīga: Spektrs, 1995. –109. lpp

³⁵ Vairāk par *Annales* vēsturnieku skolu sk.: *Parīzes intervijas*. – Rīga: Minerva, 1993.

³⁶ *Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview with Michel Foucault*// Michel Foucault. *Ethics. Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault. 1954–1984, vol. I* / Ed. by Paul Rabinow. – The New Press, New York, 1997, p. 117.

³⁷ *The Subject and Power*// **Michel Foucault**. *Power. Essential Works of Foucault 1954–1984, vol. III, Paul Rabinow, Series ed./* Ed. by James D. Faubion. – New York, 2000, p. 326. Sk. arī: **Rubene M.** *Fuko – apgaismības etoss: "tagadnes kritika"*// **Rubene M.** *No Tagadnes uz tagadni*. – Rīga, 1995. – 206. lpp.

³⁸ **Katz S.** *Michel Foucault/Profiles in Contemporary Social Theory* / Ed. by Anthony Elliott, Bryan S. Turner. – Sage Publications, London, Thousand Oaks, Delhi, 2001, p. 121.

³⁹ **Hamilton P.** *Historicism*. – Routledge, London, New York, 1996, p. 134.

⁴⁰ **Flynn T.** *Foucault's Mapping of History/ The Cambridge Companion to Foucault.* / Ed. Gary Gutting. – Cambridge University Press, 1994, p. 28.

⁴¹ Ievadā Kangilema sacerējumam "Normālais un patoloģiskais" 1978. g. Fuko norādīja uz franču domas sazarošanas pieredzes, jēgas un subjekta filosofijā un zināšanu, racionalitātes un jēdziena filosofijā. Pirmo atzaru veidoja Sartrs un Merlo-Pontī, bet otro – Kavalē, Bašlārs, Kangilems. 20. gs. 60. gadu krīzes periodā un pēc tam viņš par ietekmīgāko uzskatīja otro atzaru.

⁴² Latviski nav iespējams terminoloģiski nošķirt marksistisko "prakses" jēdzienu un citādi izprastās cilvēku izpausmes dažādās darbību jomās. Franču valodā šīm vajadzībām tiek izmantots termins *pratique*, ko nošķir no *praxis*.

⁴³ **Veigne P.** *Comment on écrit l'histoire*. – Seuil, 1996.

⁴⁴ *Questions of Method*// **Michel Foucault**. *Power. Essential Works of Foucault 1954–1984, vol. III, Paul Rabinow, Series ed./* Ed. by James D. Faubion. – New York, 2000, p. 233.

⁴⁵ **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture II. Baudu lietojums*. – Rīga: Zvaigzne ABC, 2002. – 11. lpp.

⁴⁶ *From the Transcendental to the Genealogical and Back: Kant avec Foucault/ Andrew Cutrofello Discipline and Critique*. pp. 20–32. Tiek apspriesta ideja par to, ka Fuko Kanta transcendentālo pieeju nomaina ar nīčēnisko ģenealogiju. Kutrofelo akcentē, ka, meklējot iespēju "domāt viņpus tagadnes robežām", neatsaucoties uz autonomās brīvības juridisko pašnoteiksmi, Fuko nākas sastapties ar problēmām.

⁴⁷ **Nietzsche F.** *Fröhliches Wissenschaft, Aphorismus, 344*.

⁴⁸ **Fuko M.** *Kas ir Apgaismība?// Tagadnes izaicinājums*. Karla Gustava Junga 120. dzimšanas dienai veltīts rakstu krājums. – Rīga: Intelekts, 1996. – 162.–177. lpp.

⁴⁹ **Norris C.** *"What is enlightenment?": Kant according to Foucault/ The Cambridge Companion to Foucault* / Ed. Gary Gutting. – Cambridge University Press, 1994, p. 159–196.

⁵⁰ **Richard J. Bernstein.** *Foucault: Critique as a Philosophical Ethos/ Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate* / Ed. by Michael Kelly. – The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1998, p. 212. Ar "santāžu" Fuko apzīmē prasību – vai nu izvēlēties apgaismību ar tās racionalismu, vai to noraidīt un tad mēģināt izvairīties no šī racionalisma. Fuko uzskata, ka nav iespējams izvairīties no šīs

apgaismības šantāžas, "dialektiski" nosakot labos un sliktos apgaismības elementus. Pēdējais iebildums ir skaidri vērst pret Jirgena Hābermāsa izvīrītajām prasībām. Atsakoties šantāžēt apgaismību, Fuko atsakās no autonoma subjekta normatīvās pieejas, par ko tiek asi kritizēts. Sk., piemēram, **Habermass J.** *The Philosophical Discourse of Modernity*. – Polity Press, Cambridge, 1987.

⁵¹ *What is Enlightenment?* // **Michel Foucault.** *Ethics. Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault. 1954–1984, vol. I.* / Ed. by Paul Rabinow. – The New Press, New York, 1997, p. 303–304.

⁵² Tādi prominenti kritiķi kā Jirgens Hābermāss, Mihaels Valcers, Stīvens Lukass, Čārlzs Teilors, Frederihs Džemisons, Klifords Ģircs uzskata, ka Fuko iekritis savas metodoloģijas slazdos. Sk. arī: **Habermass J.** *Taking Aim at the Heart of the Present: On Foucault's Lecture on Kant's What is Enlightenment? // Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate.* / Ed. by Michael Kelly. – The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1998, pp. 149–154; **Scmidt J. and Wartenberg T. E.** *Foucault's Enlightenment: Critique, Revolution, and the Fashioning of the Self // Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate* / Ed. by Michael Kelly. – The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1998, pp. 282–313 u.c.

⁵³ Pjērs Ado norādījis, ka šai identifikācijai ar Sokratu Fuko dzīves pēdējos gados ir nozīmes ar iedvesmu un iracionāli, taču pilnā nopietnībā. Sk.: **Hadot P.** *Philosophy as a Way of Life*. – Blackwell, Oxford, 1995, p. 164.

⁵⁴ Rojs Boins nav vienīgais, kurš šādā pavērsienā, t. i., Fuko mēģinājumā risināt ētikas un filosofiskā ētosa jautājumus, saskata zināmas "utopisma paliekas". Sk.: **Boyne R.** *Foucault and Derrida: the Other Side of Reason*. – London, p. 144.

⁵⁵ Mītēls Dīns norāda uz to "dīvaino spēli, kuras elementi ir dzīve, nāve, patiesība, paklausība, indivīdi un pašidentitāte", kas nonākusi Fuko uzmanības centrā un kas likusi viņam uzdot jautājumu: kāpēc ir iespējama sabiedrība, kurā "vienlaicīgi ar humanitāro un sociālo zinātņu attīstību un dzīves apdrošināšanas iespēju vēsturiski parādās holokausts"? Viņš runā par "dēmonisko sabiedrību", uzsvērdams to, ka Fuko vajājušas atmiņas par nacistu nāves nometnēm, kā arī atgādināms par to nozīmi, kas šajā vārdā tiek ienesta ar Sokrata "daimonu". Sk.: **Dean M.** *Michel Foucault: "A Man in Danger" // Handbook of Social Theory* / Ed. by George Ritzer and Barry Smart. – Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 2001, p. 327.

⁵⁶ **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture II. Baudu lietojums*. – Rīga: Zvaigzne ABC, 2002. – 11. lpp.

⁵⁷ *The Subject and Power* // **Michel Foucault.** *Power. Essential Works of Foucault 1954–1984, vol. III, Paul Rabinow, Series ed.* / Ed. by James D. Faubion. – New York, 2000, p. 329.

⁵⁸ Turpat, p. 327.

⁵⁹ http://www.socrates.berkeley.edu/~hdreyfuss/html/paper_being.html

⁶⁰ **Rabinow P.** *Introduction// Michel Foucault. Ethics. Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault. 1954–1984, vol. I.* / Ed. by Paul Rabinow. – The New Press, New York, 1997, p. XXVI.

⁶¹ **Bernauer J. W., Mahon M.** *The Ethics of Michel Foucault// The Cambridge Companion to Foucault* / Ed. Gary Gutting. – Cambridge University Press, 1994, p. 142.

⁶² **Davidson A. I.** *Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought// The Cambridge Companion to Foucault* / Ed. Gary Gutting. – Cambridge University Press, 1994, p. 115.

⁶³ Aleksandrs Niheimass uzsver Fuko filosofisko centienu integritāti un tiem raksturīgo saistību ar Fuko dzīvi. Viņš raksta: "Fuko vienmēr bija mēģinājis nodrošināt to, lai izslēgto grupu balsis kļūtu dzirdama. Uz dzīves beigām viņš skaidri ietvēra savu balsi starp tām. Viņš mēģināja, kā Džeims Millers to bija mēģinājis parādīt, dabūt kopā literāro un filosofisko apdāvinātību, homoseksualitāti un izslēgšanas pārdzīvojumu, stingro politisko angažētību, bīstamo – visas dzīves garumā – saistību ar ārprātu, pat aizrautību ar nāvi vienā nepretrunīgā un skaistā veselumā." Sk.: **Alexander Nehamas.** *The Art of Living*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, p. 179–180.

⁶⁴ Mīšels Fuko ir pārliecināts, ka starp grāmatām, universitātēm, zinātniskajiem žurnāliem un radio, televīziju, avīzēm nav principiālas kvalitatīvas atšķirības: tie visi ir jāaplūko kā iespējamie komunikācijas līdzekļi, mediji, informācijas translācijas kanāli. Atšķirība to starpā pastāv faktā, ka vienā gadījumā uzrunā dažus, citā – daudzus; vienā gadījumā notiek zināšanu apgūšana, citā – to popularizācija. Mīšels Fuko uzskata, ka intelektuālim ir nepieciešams minētās atšķirības apgūt un radoši likt lietā, un to viņš pats arī uzskatāmi demonstrējis. Arī šajā ziņā vērojama zināma saistība starp Ž. P. Sartru un M. Fuko. Sartra neatkarība no akadēmiskajām aprindām ļāva viņam uzrunāt plašāku publiku un definēt paša angažētības formu. Sartrs izteicās par kontroversiālām problēmām. Līdzīgi Sartram, Fuko izjuta dziļu nepatiku pret buržuāziskā dzīvesveida konvencionālajiem ierobežojumiem.

⁶⁵ Latviski sk.: **Fuko M.** *Patiesība. Vara. Patība.* – Rīga: Spektrs, 1995.

⁶⁶ "Beidzot tā ir prakse," raksta Žils Delēzs, "kas veido vienīgo nepārtrauktību starp pagātni un tagadni vai, atbilstīgi, veidu, kurā tagadne izskaidro pagātni. Ja Fuko intervijas ir viņa darba integrāla sastāvdaļa, tad tas ir tāpēc, ka tās paplašina katras viņa grāmatas vēsturisko problemātizāciju līdz aktuālas problēmas konstrukcijai, lai tas būtu ārprāts, sods vai seksualitāte. Kas ir jaunie cīņas tipi, kuri drīzāk ir transversāli un nepastarpināti nekā centralizēti un nepastarpināti? Kas ir "intelektuāla" jaunās funkcijas, kuras ir vairāk specifiskas vai "īpašas" drīzāk nekā universālas? Kas ir jaunie subjektivācijas modi, kuri tendē būt bez identitātes? Šī ir tagadnes jautājumu trešakne: ko es varu darīt? Ko es varu zināt? Kas es esmu?" Sk.: **Deleuze G.** *Foldings, or the Inside of Thought (Subjectivation)// Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate!* Ed. by Michael Kelly. – The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1998, p. 333.

⁶⁷ *Self Writing// Michel Foucault. Ethics. Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault. 1954–1984, vol. I / Ed. by Paul Rabinow. – The New Press, New York, 1997.*

⁶⁸ Sk.: **Huisman D.** *Un concept nouveau: l'écriture// L'Histoire de la philosophie française*, pp. 527–538.

⁶⁹ "Es neticu dekadences piedziedājumam, lielu rakstnieku trūkumam, domāšanas sterilitātei, sauram un bālam horizontam. Gluži pretēji – es uzskatu, ka mums visa tā ir papildnam. Un tad ir milzīga ziņkārība, vajadzība un vēlme zināt. [...] Ziņkārība ir netikums, kuru savulaik tā stigmatizējusi gan kristietība, gan filosofija, gan noteikta zinātnes koncepcija. Man šis vārds tomēr patīk; man tas norāda uz kaut ko pavisam atšķirīgu; tas rosina interesi; tas izsauc rūpes, kuras kāds uzņemas par to, kas eksistē un kas var eksistēt; gatavība saskatīt svešo, savādo tajā, kas mums ir visapkārt; zināmu neželību norobežoties no ierastā un palūkoties citādi uz tām pašām lietām; degme apjēgt to, kas ir noticis un kas notiek, kāds vaļīgums attiecībā pret tradicionālajām svarīguma un būtiskuma hierarhijām. Es sapņoju par jaunu ziņkārības laikmetu." Sk.: *The Masked Philosopher//Michel Foucault. Ethics. Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault. 1954–1984, vol. I / Ed. by Paul Rabinow. – The New Press, New York, 1997, p. 325; arī "Filosofs maskā"//Patiesība. Vara. Patība – Rīga: Spektrs, 1995. – 102. lpp.*

⁷⁰ Rolāns Barts 1977. gadā publicē bestselleru "Milas valodas fragmenti" (**Barthes R.** *A Lover's Discourse. Fragments.* – Vintage Classics, 2002). Rakstība tiek aplūkota saistībā ar ideoloģiskām un sociālām vērtībām. Teksts tiek saprasts kā hedoniskas baudas avots. Rolāna Barta patikas un baudas pretstatījumā nepārprotami ir saklausāma erotiski seksuāla tonalitāte.

⁷¹ Gadu pirms nāves 1984. gadā Mišels Fuko raksta testamentu, kurā norāda, ka nekādus pēc nāves publicējamus darbus neatstāj. Pēc nāves tiek publicēti dzīves laikā publicētie lekciju kopsavilkumi, intervijas, vairāk nekā 3000 lpp. kopapjomā. Sk.: **Foucault M.** *Dits et Ecrits. 1954–1988, 4 vol.* – Paris, Gallimard, 1994.

⁷² *Interview with Michel Foucault// Michel Foucault. Power. Essential Works of Foucault 1954–1984, vol. III, Paul Rabinow, Series ed. / Ed. by James D. Faubion. – New York, 2000, p. 242.*

⁷³ **Mišels Fuko.** *Seksualitātes vēsture II. Baudu lietojums.* – Rīga: Zvaigzne ABC, 2002. – 8. lpp.

⁷⁴ Turpat, 9. lpp.

⁷⁵ **Giddens A.** *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism.* – Cambridge: Polity Press, 1992, p. 18.

⁷⁶ Darbs tiek atkārtoti izdots 1967. gadā. Sk.: **Lévi-Strauss C.** *Les Structures élémentaires de la parenté.* – PUF, 1967.

⁷⁷ **Simone de Beauvoir.** *Le Deuxième Sexe, 2 vols.* – Paris: Gallimard, 1949.

⁷⁸ Tiek uzskatīts, ka Bataijs ietekmējis seksualitātei un *jouissance* veltītos Žaka Lakāna darbus. Sk.: **Lacan J.** *God and the Jouissance of the Woman / Mitchell, J. & Rose, J. (Eds.), Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne.* – New York: W. W. Norton,

1985, pp. 141–147; *On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge: the Seminars of Jacques Lacan, Book XX Encore 1972–1973* / Ed. by Jacques Alain Miller. – W. W. Norton and Company, 1999; *Reading Seminar XX. Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality* / Ed. by Suzanne Barnard, Bruce Fink. – State University of New York Press, 2001.

⁷⁹ **Bataille G.** *Eroticism*. – Penguin Books, 1962. Bataijs saprot seksualitāti ciešā saistībā ar aizliegumiem, tabu. Tiek uzskatīts, ka interese par Bataija darbiem ir likumsakarīga sabiedrībā, kura tiecas gan pārkāpt aizliegtajam, gan aizmirst par cilvēka dzīves ierobežotību. Tāpat Bataijs tiek raksturots kā viens no pirmajiem, kurš ir sapratis, ka "Dieva nāve" nenozīmē reliģijas nāvi. Ž. P. Sarrts ir nosaucis Bataiju par "jauno mistiķi". Fuko Bataija intelektuālo nopelni vidū ir atzīmējis markīza de Sada darbu analīzi. Fuko un Bataijam ir kopīga rezervēta, pat negatīva attieksme pret seksualitātes "liberalizāciju".

⁸⁰ **Bataille G.** *Les Larmes d'Eros*. – [Paris], Jean-Jacques Pauvert, 1971.

⁸¹ Gijoms Apolinērs nosaucis de Sadu par "visbrīvāko no dvēselēm, kas jebkad ir eksistējusi". De Sads – erotisko romānu autors tiek raksturots kā modernās seksoloģijas priekštecis. Viņa mantojums neapšaubāmi tiek uztverts visai pretrunīgi, taču nav noliedzama tā ietekme uz sociālās teorijas attīstību.

⁸² **Deleuze G., Guattari F.** *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. – The Athlone Press, London, 2000. Šis darbs veltīts iekāres subjekta analīzei. Iekāre (*désir*), pateicoties Lakānam, ir kļuvusi par ietekmīgu mūsdienu domāšanas terminu. Lakāns *désir* skaidrojumā atsaucas uz Freida *Wunsch* un Hēgela *Begierde* (ilgošanās, alkas, vēlme, iekāre). Lakāns visai plaši saprot *désir*, un ir jāatzīmē, ka tam piemīt tendence Freida *libido* iznest ārpus tam raksturīgā seksualitātes konteksta. Delēzs un Gvatāri noraida Lakāna negatīvo vēlmes interpretāciju, kuras robežas nosaka hēgeliski saprastas subjekta vajadzības, un sola skaidrot vēlmes pozitīvi, afirmatīvi. Delēzs un Gvatāri atsaucas uz Kanta ievadu "Spriestpējas kritikā", kurā rodama iekārōtspējas definīcija. Lai gan Fuko uzmanību pārnes uz jautājumu par baudu lietojumu, viņam ir daudz kopīga ar Delēzu un Gvatāri attieksmē pret psihoanalīzi.

⁸³ Seksualitāti Reihs pretstata varai: seksualitāte, viņaprāt, nozīmē laimi, bet nevis atkarību no varas. Sk.: *Sex and Repression: Reich* / **Anthony Giddens.** *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, pp. 158–164.

⁸⁴ E. Gidenss uzskata, ka ir iespējams skatīties pavisam citādi uz Freidu, nekā to dara Fuko. Viņaprāt, ne tas ir galvenais Freida nopelns, ka viņš piesķīris seksualitātei vispārliedzinošo formulējumu, bet gan tas, ka viņš pievērsās seksualitātes un pašidentitātes attiecību analīzei tad, kad tās vēl ir pavisam neskaidras savās aprisēs, un parāda to problemātiskumu. Sk., piemēram: **Freud Z.** *Three Essays on the Theory of Sexuality*. – Penguin, 1905.

⁸⁵ **Reich W.** *The Function of the Orgasm: Sex-Economic Problems of Biological Energy*. – Noonday Press, 1986 (pirmoreiz publicēts 1940. g.); **Reich W.** *The Sexual Revolution: Toward a Self-Governing Character Structure*. – Farrar Strauss&Giroux, 1971

(pirmoreiz publicēts 1945. g.). Sk. Fuko doto kritiku: **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture I. Zinātgriba*. – Rīga: Zvaigzne ABC, 2002.

⁸⁶ **Norman O. Brown.** *Love's Body*. – New York, Random House Vintage Books, 1966 (šajā darbā viņš aprakstīja erotiskās mīlestības nozīmi vēsturē, nostājoties erotisma, ne civilizācijas pusē).

⁸⁷ **Elliott A.** *Sexualities Theory and the Crisis of Identity// Handbook of Social Theory*. / Ed. by George Ritzer and Barry Smart. – SAGE Publications, London. Thousand Oaks, New Delhi, 2001, pp. 428–439.

⁸⁸ Entonijs Eliots uzskata, ka Freida psihoanalīze ar tās piedāvāto seksualitātes skaidrojumu ir tā, kas ir devusi vislielāko ieguldījumu sociālajā un kultūras teorijā. Viņš piemin gan Ērihu Frommu ar viņa interesi par destruktīvismu (latviski publicēta: **Fromms Ē.** *Mīlestības māksla*. – Rīga: Jumava, 1994), gan Žanu Fransuā Liotāru ar iekāres analīzēm, gan Jirģenu Hābermāsu ar komunikācijas deformāciju konceptualizāciju, taču tuvāk aplūko Herbertu Markūzi (**Marcuse H.** *Eros and Civilization*. – Beacon Press, Boston, 1955) un Žaku Lakānu.

⁸⁹ E. Eliots norāda, ka Fuko seksualitātes izpratni ir kritizējuši Entonijs Gidenss, Jirģens Hābermāss, Luijs Makneija.

⁹⁰ Feminismā seksualitātes tēmai ir liela nozīme. Pieminēsim tikai dažas autorenes un dažus darbus: **Chodorow N.** *The Reproduction of Mothering*. – Berkeley, 1978; **Irigaray L.** *This Sex which is Not One*. – Ithaca, 1985; **Butler J.** *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. – New York, 1993.

⁹¹ Ulrihs Beks saista seksualitāti ar individualizācijas procesu, kurā norisinās pašdizains, paškonstrukcija; ar procesu, kurā mazinās seksualitātes atkarība no sociālajām tradīcijām un paradumiem, bet palielinās personisko izvēļu un lēmumu nozīme. Sk.: **Beck U.** *The Reinvention of Politics*. – Cambridge, 1997. Entonijs Gidenss akcentē izmaiņas, kuras norisinās intimitātes uztverē mūsdienu dinamiskajā sabiedrībā. Viņš piedāvā plastiskās seksualitātes, t.i., seksualitātes, kura nav piesaistīta vairošanās nepieciešamībai, un tīro attiecību jēdzienu. Līdzīgi kā publiskās sfēras demokratizācijā piedalījās galvenokārt vīrieši, tā modernajā sabiedrībā norisinās privātās jomas demokratizācija, kurā galveno lomu spēlē sievietes. Gidenss runā par "intimitātes pārveidošanu", jo uzskata, ka mūsdienu Rietumu sabiedrībā *ars erotica* ir sieviešu prioritāte. Šim procesam, viņaprāt, ir tālejošas un neparedzamas sekas. Sk.: **Giddens A.** *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. – Cambridge, 1992; Džefrijs Viks attīsta seksualitātes sociālās konstrukcijas ideju, uzsverot, ka sekss mazāk ir personisko iekāru un uzvedības, vairāk ideoloģiju, kultūras normu un institūciju nosacīts. Sk.: **Week J.** *Sexuality and its Discontents*. – London, 1985; **Week J.** *Invented Moralities: Sexual Values in an Age of Uncertainty*. – Cambridge, 1995.

⁹² Šajā gadījumā runa ir par *queer studies*. Šī pētniecība izaug no geju pētniecības un lesbiešu pētniecības, kuras savukārt atzarojušās no feministiskās teorijas un pētniecības.

Queer viena no nozīmēm ir "divainis", "savādnieks", un savā ziņā šī nozīme te nav mazsvarīga, jo ar *queer studies* tiek saprasta visa "tā, kas tiek formulēts normas vai novirzes kategorijās, jo īpaši attiecībā uz seksuālajām aktivitātēm un identitātēm, pētniecība un reizē politiskā kritika". *Queer studies* ietver to pētniecību, kas, raugoties no patriarhālisma varas skatu punkta, parādās kā margināla aktivitāte, – tādat ne tikai geju un lesbiešu, bet arī biseksuāļu, sadomazohistu, fetišistu, transeksuāļu, travestītu u.tml. pētniecību. Šis pētnieciskais novads stabilizējās 20. gs. 90. gadu sākumā. Tas balstās uz atziņu, ka pretstats starp atšķirību un novirzi ir sociāli konstruēts. Fuko, Lakāna, Deridā idejām šeit ir principiāla nozīme. Par to sk.: **Halperin D. M.** *Saint Foucault: towards a Gay Hagiography*. – New York, 1995. Sk. arī: **Jagose A.** *Queer Theory*. – University of Melbourne Press, 1996; **Garber M.** *Bisexuality and the Eroticism of Everyday Life*. – Routledge, London, New York, 2000; arī: <http://www.queertheory.com>

⁹³ **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture II. Baudu lietojums*. – Rīga: Zvaigzne ABC, 2002. – 7. lpp.

⁹⁴ **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture I. Zinātgriba*. – Rīga: Zvaigzne ABC, 2000. – 104. lpp.

⁹⁵ *Sex, Power, and the Politics of Identity*// **Michel Foucault.** *Ethics. Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault. 1954–1984, vol. I* / Ed. by Paul Rabinow. – The New Press, New York, 1997, p. 163.

⁹⁶ **Elliott A.** *Sexualities: Social Theory and the Crisis of Identity*// *Handbook of Social Theory* / Ed. by George Ritzer and Barry Smart. Sage Publications – London, Thousand Oaks, New Delhi, 2001, pp. 428–438.

⁹⁷ **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture II. Baudu lietojums*. – Rīga: Zvaigzne ABC, 2002. – 12. lpp.

⁹⁸ Žils Delēzs saskatīja Alfrēda Žarri "patafizika" iepriekš nepamanītus aizsākumus Heidegera filosofijai un fenomenoloģijai. Sk.: **Rabouin D.** *Gilles Deleuze et la Pataphysique*// *Magazine Littéraire*. – 2002, Nr.388, pp. 61–63.

⁹⁹ Sk. 1978. gada interviju ar M. Fuko – *Interview with Michel Foucault*// **Michel Foucault.** *Power. Essential Works of Foucault 1954–1984, vol. III, Paul Rabinow, Series ed.* / Ed. by James D. Faubion. – New York, 2000, p. 247.

¹⁰⁰ *Interview with Michel Foucault* // **Michel Foucault.** *Power. Essential Works of Foucault 1954–1984, vol. III, Paul Rabinow, Series ed.* / Ed. by James D. Faubion. – New York, 2000, p. 242.

¹⁰¹ **Deleuze G., Guattari F.** *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. – Atlone Press, London, 2000, p. 50.

¹⁰² *The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom*// **Michel Foucault.** *Ethics. Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault. 1954–1984, vol. I* / Ed. by Paul Rabinow. – The New Press, New York, 1997, p. 299.

¹⁰³ **Dean M.** *Michel Foucault: "A Man in Danger"*// *Handbook of Social Theory* / Ed. by George Ritzer and Barry Smart. – Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 2001, pp. 324–338.

¹⁰⁴ **Huisman D., e.a.** *Histoire de la philosophie française*. – Perrin, 2002, p. 550.

¹⁰⁵ "The Masked Philosopher" // **Michel Foucault.** *Ethics. Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault. 1954–1984, vol. I* / Ed. by Paul Rabinow. – The New Press, New York, 1997, p. 327.

¹⁰⁶ **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture I. Zinātgriba*. – Rīga: Zvaigzne ABC, 2000. –93. lpp.

¹⁰⁷ Viens no pirmajiem projektiem *Collège de France*, pie kuriem ķeras Fuko, tiek formulēts kā jautājums par iedzimtību. Šis jautājums, kas toreiz iekļaujas kopējā zinātnes vēstures izpētes kontekstā, mūsdienās ir nonācis politikas uzmanības centrā. Sk.: **Paul D.** *Controlling Human Heredity: 1865 to the Present*. – Humanities Press, Arizona, 1995; Rojs Boins, raksturojot Deridā un Fuko darbu būtību un to ietekmi, raksta: "Mēs tagad varam saprast to, kam vajadzēja būt vienmēr acimredzamam, ka grūtības politiski interpretēt Deridā un Fuko ir attiecināmas ne tik daudz uz to, kas uzrakstīts, bet uz to, kas no tā tiek gaidīts. Kā redzams no sociālisma, feminisma, antirasisma vēstures, nav vienkārša risinājuma tam, kas ir galēji sarežģītas sociālas konstrukcijas." Sk.: **Boyne R.** *Foucault and Derrida*. – London, 1990, p. 158. Attiecībā uz biovaras jēdzienu vērtējumu pastāv divi pilnīgi pretēji viedokļi. Tā Mihaels Hārts un Antonio Negri piešķir tam galveno lomu mūsdienu globālās sabiedrības skaidrojumā. Bestsellera statusu ieguvušajā darbā "Impērija" viņi raksta: "Šie kontroles sabiedrības un biovaras jēdzieni apraksta impērijas koncepta galvenos aspektus." Sk.: **Hardt M., Negri A.** *Empire*. – Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2001, p. 25. Savukārt E. Gidenss uzskata, ka biovaras jēdziens nebūt nav piemērots, lai raksturotu tās izmaiņas, kuras norisinājušās seksuālo attieksmju izpratnē. Tās nav izskaidrojamas, ja neņemam vērā cīņas emancipatoriskos elementus, kuri spilgti parādās, piemēram, tajās seksuālajās brīvībās, ko sev izkarājušas sievietes. Sk.: **Giddens A.** *The Transformation of Intimacy*, p. 172–173.

¹⁰⁸ *The Birth of Biopolitics* // **Michel Foucault.** *Ethics. Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault. 1954–1984, vol. I* / Ed. by Paul Rabinow. – The New Press, New York, 1997, p. 73.

¹⁰⁹ Biovara ir varas forma, kas regulē sociālo dzīvi no iekšpuses, sekojot tai, interpretējot to, absorbējot to un pārtikulējot. Vara var gūt virsroku pār visu iedzīvotāju dzīvi tikai tad, ja tā kļūst katra indivīda integrāla un vitāla funkcija, ko tas labprāt liek lietā. Hārts un Negri saka, ka Fuko darbā pāreja no "disciplinārās sabiedrības" uz "kontroles sabiedrību" ir klātesoša, taču tuvāk tā nav aprakstīta. Tā skaidri noformulēta Delēza Fuko veltītajos komentāros. Sk. paragrāfu "Biopolitiskā produkcija": **Hardt M., Negri A.** *Empire*, pp. 21–41.

¹¹⁰ **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture I. Zinātgriba*. – Rīga: Zvaigzne ABC, 2000. – 96. lpp.

¹¹¹ *Sexuality and Solitude* // *The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom* // **Michel Foucault.** *Ethics. Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault. 1954–1984, vol. I* / Ed. by Paul Rabinow. – The New Press, New York, 1997, p.178.

¹¹² Sk.: **Foucault M.** *Religion and Culture*. – Routledge, 1999. Pētījumu par Fuko un reliģijas attiecībām piedāvā Džeremijs Karets. Sk.: **Carrette J.** *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. – London and New York, Routledge, 1999. Ž. Bataijs ir raksturojis kristietību kā to reliģiju, kura pavēršas pret visām citām un novēršas no erotisma. Sk.: **Bataille G.** *Eroticism*, p. 32. Jūlija Kristeva kristietībā savukārt ir saskatījusi milas valodas vārdnīcas bagātību vairošanu. Sk.: **Kristeva J.** *In the Beginning was Love: Psychoanalysis and Faith*. – New York, Columbia UP, 1987; **Kristeva J.** *Tales of Love*. – New York, Columbia UP, 1987.

¹¹³ Jau nākamajā gadā pēc Fuko "Seksualitātes vēstures" pirmā sējuma "Zinātgrība" nāk klajā Žana Bodrijāra darbs "Aizmirst Fuko", kurā viņš apšauba Fuko varas un seksualitātes attiecību risinājumu. Pēc Bodrijāra domām, šo attiecību atslēga ir viņa piedāvātais "pavešanas" jēdziens. Pavešana ir stiprāka nekā seksualitāte, ar kuru to nekad nevajadzētu jaukt. Varas procesā pavešana ienes atgriezeniskuma iespēju. Sk.: **Baudrillard J.** *Oublier Foucault*. – Editions Galilée, Paris, 1997, pp. 64–66.

¹¹⁴ Rosinošas pārdomas par modernā laikmeta izpratni, analizējot tuvāk Daniela Bella, Mīšela Fuko un Jirgena Hābermāsa nostādnes attiecībā uz modernitātes iedabu, skatīt tuvāk: **Lash S.** *Modernity or Modernism? Weber and Contemporary Social Theory// Max Weber, Rationality and Modernity*. / Ed. by Sam Whimster and Scott Lash. – Allen and Unwinn, London, Boston, Sydney, 1987, p. 359.

¹¹⁵ *The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom// Michel Foucault. Ethics. Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault. 1954–1984, vol. I* / Ed. by Paul Rabinow. – The New Press, New York, 1997, p. 300.

¹¹⁶ Gidenss uzskata, ka Fuko patības attīstības modelis mūsdienu sabiedrībā ir ļoti jāapšauba. Tā vietā, lai skatītu patību kā īpašas "tehnoloģijas" konstrukciju, mums jāpievērš uzmanība tam, ka pašidentitāte kļūst īstēni problemātiska. Modernās sabiedrības, kuru raksturo refleksivitāte, būtiska iezīme ir pašidentitātes atvērtais raksturs un ķermeņa refleksīvā iedaba. Pēc Gidensa domām, sievietēm, kuras cenšas atbrīvoties no uzspiestās sociālā dzimuma interpretācijas, jautājums "Kas es esmu?" kļūst īpaši aktuāls. Gidensa kritikas avots ir atšķirīgā valodas izpratne.

¹¹⁷ **Deleuze G.** *Foldings, or the Inside of Thought (Subjectivation)// Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate* / Ed. by Michael Kelly. – The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1998, p. 322.

¹¹⁸ Gidenss norāda, ka diēta ir kļuvusi atkarīga no dietoloģijas zinātnes, t.i., mūsdienu sabiedrībā ēdiena izvēle ir kļuvusi par vēl vienu sociālo atšķirību rādītāju. Gidenss uzsver, ka pat "starp materiāli visai ierobežotiem indivīdiem tas, ko indivīds ēd, ir kļuvis par reflektīvu diētas izvēles jautājumu." Šajā refleksivitātē viņš saskata savas pieejas pārākumu par Fuko biovaras mācību. Sk.: **Giddens A.** *The Transformation of Intimacy*, pp. 31–32. Līdzīgi negatīvu paradumu piekopsana ir pašdisciplīnas trūkums. Sk. turpat: pp. 71–72.

119. **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture II. Baudu lietojums.* – Rīga: Zvaigzne ABC, 2002. – 23.–24. lpp.
120. *The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom* // **Michel Foucault.** *Ethics. Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault. 1954–1984, vol. I* / Ed. by Paul Rabinow. – The New Press, New York, 1997, p. 284.
121. P. Rabinova un H. Dreifusa sarunas ar M. Fuko 1983. gadā par ētikas genealoģijas tēmu sk.: *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress* // **Michel Foucault.** *Ethics. Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault. 1954–1984, vol. I* / Ed. by Paul Rabinow. – The New Press, New York, 1997, p. 254.
122. *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress* // **Michel Foucault.** *Ethics. Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault. 1954–1984, vol. I* / Ed. by Paul Rabinow. – The New Press, New York, 1997, p. 260.
123. Turpat, p. 255.
124. **Schmid W.** *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault.* – Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, S. 110.
125. *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress* // **Michel Foucault.** *Ethics. Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault. 1954–1984, vol. I* / Ed. by Paul Rabinow. – The New Press, New York, 1997, p. 261.
126. Turpat, p. 262.
127. **Schrag C. O.** *The Self after Postmodernity.* – Yale University Press, New Haven and London, 1997, p. 67–68.
128. **Gutting G.** *French Philosophy in the Twentieth Century.* – Cambridge University Press, 2001, p. 288.
129. Fuko interesē tā pieredze, ko mīlestībā, draudzībā var ienest homoseksuāļu pašrūpju prakse. Plašāk par dažādiem tādu seksuālo attiecību tipiem, no kurām heteroseksuālā laulība ir viena citu vidū, sk.: **Giddens A.** *The Transformation of Intimacy*, pp. 48–133.
130. *The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom* // **Michel Foucault.** *Ethics. Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault. 1954–1984, vol. I* / Ed. by Paul Rabinow. – The New Press, New York, 1997, p. 290.
131. Intervijā ar nosaukumu "Seksuālā izvēle, seksuālais akts" Fuko stāsta, ka lasa ASV publicētu grāmatu "Prusts un milas māksla" (**Rivers J. C.** *Proust and the Art of Love: The Aesthetics of Sexuality in the Life, Times, and Art of Marcel Proust.* – New York, Columbia University Press, 1980), un saka, ka piekrit tās autoram, ka nav saprotams kādu nozīmi piešķirt izteikumam "Prusts bija homoseksuāls". Viņaprāt, kaut kādu nozīmi varētu gan piešķirt izteikumam "geju stils" tajā ziņā, kādā tā būtu noteikta stila eksistence vai dzīves māksla. Sk.: *Sexual Choice, Sexual Act* // **Michel Foucault.** *Ethics. Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault. 1954–1984, vol. I* / Ed. by Paul Rabinow. – The New Press, New York, 1997, p. 146.

- ¹³² **Foucault M.** *Language, Counter-Memory, Practice.* – Cornell University Press and Oxford, Blackwell, 1977, p. 117.
- ¹³³ *The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom* // **Michel Foucault.** *Ethics. Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault. 1954–1984, vol. II* Ed. by Paul Rabinow. – The New Press, New York, 1997, p. 287.
- ¹³⁴ **Michel Foucault.** *Power. Essential Works of Foucault 1954–1984, vol. III, Paul Rabinow, Series ed.* / Ed. by James D. Faubion. – New York, 2000, p. 328.
- ¹³⁵ <http://www.foucault.info/foucault/presentation.html>
- ¹³⁶ *The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom* // **Michel Foucault.** *Ethics. Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault. 1954–1984, vol. I* / Ed. by Paul Rabinow. – The New Press, New York, 1997, p. 298.
- ¹³⁷ **Rajchmann J.** *Truth and Eros. Foucault, Lacan, and the Question of Ethics.* – Routledge. New York and London, 1991, p. 141.
- ¹³⁸ *The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom* // **Michel Foucault.** *Ethics. Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault. 1954–1984, vol. II* Ed. by Paul Rabinow. – The New Press, New York, 1997, p. 298.
- ¹³⁹ Turpat, pp. 300–301.
- ¹⁴⁰ **Savicki J.** *Foucault, Feminism and Questions of Identity* // *Companion*, p. 288.
- ¹⁴¹ **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture II. Baudu lietojums.* – Rīga: Zvaigzne ABC, 2002. – 11. lpp.
- ¹⁴² **Nehamas A.** *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault.* – University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1998, p. 183.
- ¹⁴³ Pols Rabinovs runā par "bīstamības ētiku". Sk.: **Rabinow P.** *Modern and Counter-modern: Ethos and Epoch in Heidegger and Foucault* // *The Cambridge Companion to Foucault* / Ed. Gary Gutting. – Cambridge University Press, 1994, p. 204.
- ¹⁴⁴ **Dumézil G.** *Divertissement sur les dernières paroles de Socrate...Le Moyne noir en gris dedans Varennes.* – Paris, Gallimard, 1984.
- ¹⁴⁵ Sk. plasāku analīzi: **Davidson A. I.** *Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought* // *The Cambridge Companion to Foucault* / Ed. Gary A. Gutting. – Cambridge University Press, 1994, pp. 133–136. Fuko un Sokrata saistību detalizētāk aplūko arī Aleksandrs Niheimass. Viņš pievēršas Fuko Platona sokratisko dialogu interpretācijai; analizē un komentē Sokrata pēdējos vārdus no "Faidona", kā arī pievieno bibliogrāfiju, uz ko balstīta šī analīze.



Mišela Fuko "Seksualitātes vēstures" 3. daļa "Pašrūpe" ir trīsdesmit trešā grāmata Sorosa fonda – Latvija (SFL) dibinātajā tulkojumu sērijā "Cilvēks un sabiedrība". Kopš 1996. gada Centrālās Eiropas universitātes izstrādātās tulkojumu sērijas koncepciju ar Atvērtās sabiedrības institūta Izdevējdarbības attīstības centra un Sorosa fonda – Latvija atbalstu īsteno Latvijas izdevniecības – "AGB", "Elpa", "Inteleks", "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, Antonija D. Smita, Martina Heidegera, Česlava Miloša, Kliforda Ģirca, Erika Eriksona, Herberta Gudjona, Alana Dž. P. Teilora, Antonija Gidensa, Hansa-Georga Gadamera, Džozefa Rotčailda, Ričarda Rortija, Žana Bodrijāra, Barija Buzana, Ernesta Gelnera, Jesajas Berlina, Hannas Ārentes, Džozefa Raza, Ērvinga Gofmaņa, Edmunda Huserla un Žana Piažē darbu tulkojumiem 2002. gadā piepulcējās Mišela Fuko "Seksualitātes vēstures" 2. daļa; 2003. gada sākumā – 3. daļa. Grāmatas 1. daļa "Zinātgrība" apgādā "Zvaigzne ABC" iznākusi 2000. gadā.

Latvijā atzītāko nozares speciālistu – filosofu, politologu, vēsturnieku un sociologu izvēlēto darbu tulkojumu ceļš pie lasītāja turpināsies arī 2003. gadā, kad klajā nāks Maksa Vēbera un Pjēra Burdjē darbu tulkojumi.

Tulkojumu sērija, kurā iekļautie darbi attēlo mūsdienu pasauli tās saskaldītajā daudzveidībā un sociālo procesu sarežģītībā... un šādam laikmetam atbilstīgā – nebūt ne vieglā valodā, ir ieguvusi savu lasītāju. Atliek cerēt, ka SFL iedibinātajam un atbalstītajam darbam būs sekotāji, kas neļaus apsīkt gadu gaitā radītajām iestrādēm.

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0303022175

**OBLIGĀTAIS
EKSEMPLĀRS**

2.50



Grāmatu sērija «Cilvēks un sabiedrība»

2000-3
└ 375 III

ISBN 9984-22-022-2



9 789984 220222 >